சுருக்கு இந்துசமய வரலாறு

பாகம் 1 கி.பி. 500 வரை

பேராசிரியர் சி. க. சிற்றம்பலம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழர் இந்துசமய வரலாறு

பாகம் 1

கி.பி. 500 வரை

பேராசிரியர்

சி. க. சிற்றம்பலம் எம்.ஏ., பி.எச்.டி

தலைவர், வரலாற்றுத்துறை.

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு

திருநெல்வேலி.

1996.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Eelaththu Inthu Samaya Varalaaru

(History of Hinduism in Sri Lanka)

Part I Upto 500 A.D.

Prof. S.K. Sitrampalam M.A., Ph.D.
Professor and Head, Department of History

University of Jaffna Publication
Thirunelvely.
1996.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஈழத்து இந்துசமய வரலாறு

பாகம் I கி. பி. 500 வரை

ஆக்கியோன : சி. க. சிற்றம்பலம் எம்.ஏ., பி.எச்.டி.

முதற்பதிப்பு : 1996 - 10 - 01

© யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு, யாழ்ப்பாணம்.

ISBN 955 - 9194 - 06 - 2

அச்சுப்பதிப்பு : அட்மிரல் கிறபிக்ஸ்

403-1/1, காலி வீதி, வெள்ளவத்தை,

கொழும்பு - 06, இலங்கை.

விலை

Eelaththu Inthu Samaya Varalaaru

(History of Hinduism in Sri Lanka)
Part I Upto 500 A.D.

Author : **S.K. Sitrampalam** M.A., Ph.D.

First Edition : 1996 - 10 - 01

© University of Jaffna Publication, Jaffna.

ISBN 955 - 9194 - 06 - 2

Typesetting
& Printing : **Admiral Graphics**

403-1/1, Galle Road, Wellawatte,

Colombo -06, Sri Lanka.

Price

காணிக்கை

எண்ணும் எழுத்தும் கண்ணாக
என்றும் நிலைக்க என்வாழ்வில்
நண்ணும் அராலிக் கரைப்பிட்டி
நாதன் விநாயகர் தாள்நிதமும்
எண்ணும் தந்தை கந்தையா
தாயார் தங்கப் பிள்ளை பதம்
நண்ணி விளங்க இந்நூலை
நயந்து படைத்தேன் காணிக்கை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பொருளடக்கம்

	பக்கம்
அணிந்துரை	i
நம்முரை	ii-vii
அத்தியாயம் ஒன்று	
வரலாற்றுப் பின்னணி	001-041
அத்தியாயம் இரண்டு	
யக்ஷி வழிபாடுகள்	043-093
அத்தியாயம் மூன்று	
நாக வழிபாடுகள்	095-141
அத்தியாயம் நான்கு	
திராவிட வழிபாடுகள் - I	143-179
அத்தியாயம் ஐந்து	
திராவிட வழிபாடுகள் - II	181-225
அத்தியாயம் ஆறு	
திராவிட வழிபாடுகள் - III	227-266
அத்தியாயம் ஏழு	
ஆரிய வழிபாடுகள்	267-308
அத்தியாயம் எட்டு	
இந்து சமயம்	309-355
அத்தியாயம் ஒன்பது	
இந்துசமய வழிபாட்டு மரபுகள்	357-383
அத்தியாயம் பத்து	
இந்துசமயக் கலைகள்	385-412
பின்னிணைப்பு	413-436
உசாவியவை	437-454
விளக்கப்படங்களின் அட்டவணை	455-460
விளக்கப்படங்கள்	465-533
சொல்வளம்	535-558

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அணிந்துரை

பேராசிரியர் சி.க.சிற்றம்பலத்தினால் எழுதப்பெற்ற "ஈழத்து இந்துசமய வரலாறு" என்னும் நூலை யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம் தனது வெளியீடுகளில் ஒன்றாகக் கொண்டு வருவதையிட்டு மிகுந்த மகிழ்ச்சியடைகிறேன்.

இலங்கையில் பௌத்தத்திற்கு அடுத்து இந்துசமயம் இரண்டாவது முக்கிய சமயமாக இருந்தபொழுதும், இந்நாட்டில் இதனது தொன்மை வரலாறு. இதனுடன் இணைந்த கலாசாரப் பாரம்பரியம் பற்றித் தெளிவானதும், முழுமையானதுமான நூல் இல்லாதிருக்கும் குறையை இவரது நூல் பெருமளவில் நிவர்த்தி செய்கின்றது.

இந்நூல் இவரின் நீண்டகால முயற்சியால் எழுதப்பட்டது. பேராசிரியர் சிற்றம்பலத்தின் நூல்களான (1) பண்டைய தமிழகம், (2) யாழ்ப்பாண இராச்சியம், (3) யாழ்ப்பாணம்-தொன்மை வரலாறு ஆகியன ஏற்கனவே யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு களாகக் கொண்டுவரப்பட்டுள்ளன. இந்நூல்களிற் சில சாகித்திய மண்டலப் பரிசும் பெற்றுள்ளன. இவரது நூல்கள் இன்று கல்வி மான்கள், ஆய்வாளர்கள் மத்தியில் கல்விக் கருத்தோட்டத்தினை ஊக்குவித்துள்ளன.

இந் நூலாசிரியர் நல்ல ஆய்வாளராகவும், அதே நேரம் தரமான நூல்களை எழுதும் ஆற்றலைப் பெற்றவராயுமுள்ளார். இவர் மேலும் வரலாறு, பிரதேச வரலாறு, தொல்லியல், இந்து சமயம் ஆகிய துறைகளிலும் பல நூல்கள் எழுதவேண்டும் என்று கேட்டுக்கொள்கிறேன்.

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் இன்று பெரும் புனருத்தாரணப் பணிகளில் ஈடுபட்டு இருக்கின்றது. பல்கலைக் கழகம் சிறப்பாக இயங்குவதற்குப் பல பிரச்சினைகளுக்கு இன்று முகங்கொடுக்கவேண்டியுள்ளது. இந்நிலையிலும் ஆராய்ச்சி, வெளியீடுகளுக்குத் தொடர்ந்து முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்படும். இதற்குச் சகலரது நல்லாதரவும் தேவையாகும்.

திருநெல்வேலி.
1/10/1996.

பேராசிரியர் பொ. பாலசுந்தரம்பிள்ளை.
பதில் துணைவேந்தர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நம்முரை

ஈழத்து இந்துசமயம் பற்றி எழுதவேண்டுமென்ற பெருவிருப்பு நம்மனதிற் பல தசாப்தங்களாகக் கருக்கட்டியிருந்தபோதிலும், இதற்கான போதிய சான்றாதாரங்கள் இல்லையே என்ற ஏக்கம் நமது தாகத்திற்குத் தடைக்கல்லாயிருந்தது. எனினும், இம் முயற்சிக்குக் கால்கோளாக அமைந்ததுதான் 1976ஆம் ஆண்டு யாழ்ப்பாணத் தொல்லியற் கழகத்தினால் ஏற்பாடு செய்யப்பட்டிருந்த இரண்டாவது தென்னாசியச் சாசனவியல் மகாநாடாகும். இம் மகாநாட்டிற்குப் பிரதம விருந்தினராகப் பேராதனைப் பல்கலைக்கழக முன்னாள் வடமொழிப்பேராசிரியர் அமரர் ஓ.எச்.டீ. விஜயசேகரா அவர்கள் அழைக்கப்பட்டிருந்தார்கள். அப்போது அவர்கள் முன்னிலையில் ஈழத்துப் பௌத்தமதம் பற்றிய சான்றாதாரங்கள் எனக் கருதப்பட்டுவந்த பழைய பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ள பெயர் அட்டவணையின் அடிப்படையில் 'இந்து மதம் பற்றிய சான்றுகள்' என்ற தலைப்பில் ஆங்கிலத்தில் ஓர் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரை நம்மால் வாசிக்கப்பட்டது.

இக் கட்டுரையைப் பாராட்டிய பேராசிரியர் அவர்கள் இவ்விடயம் பற்றி மேலும் விரிவாக ஆராயவேண்டியதன் அவசியத்தையும் வலியுறுத்திச் சென்றார். பின்னர் அக்கால யாழ். வளாக மனிதப் பண்பியற் பீடத்தின் சஞ்சிகையாக வெளிவந்த 'சிந்தனை'யில் 'இலங்கையின் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் காட்டும் இந்து மதம்' (சிந்தனை - தொகுதி 1, இதழ் 11, சித்திரை 1976, பக்கம்: 28-36) என்ற தலைப்பில் நமது இந்துசமயம் பற்றிய கட்டுரை பிரசுரமானது. இக்காலகட்டத்தில் நமது 'கலாநிதி'ப் பட்டத்திற்கான ஆய்வுகள் முனைப்படைந்திருந்ததால் இந்துசமய வரலாறு பற்றிய ஆய்வு தேக்கநிலையை அடைந்தது.

எவ்வாறாயினும், எண்பதுகளின் முதற் காற்பகுதியில் நமது ஆய்வு முயற்சிகள் மீண்டும் புத்துயிர் பெற்றன. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகக் கலைப்பீட ஆய்வுச் சஞ்சிகையாகச் சிந்தனை ஒளிவீசப் பல தடைகள் காணப்பட்ட காலம் அது. இதனை வெளியிடுவதற்குப் போதிய நிதி வசதியில்லாதது அக்காலத்தில் இருந்த பெருந்தடைகளில் ஒன்று. இதன் ஆசிரியர் பொறுப்பை ஏற்ற நாம் இதற்கான நிதியைச் சேகரிப்பதில் பலரை நாட

வேண்டியிருந்தது. இந்த வரிசையில் நமது இந்து ஆலயங்கள் முதலிடத்தைப் பெற்றன. மாவிட்டபுர முருகன் ஆலய ஆதீன கர்த்தா மஹாராஜ ஸ்ரீ சண்முகநாதக் குருக்கள் தாமாகவே எமது பல்கலைக்கழகத்திற்கு வந்து தமது ஆதீனத்தின் சார்பில் 5000 ரூபாவை நன்கொடையாக அளித்தார். இதேயளவு தொகை தெல்லிப்பழைத்துர்க்கா தேவஸ்தானத்தின் சார்பில் அதன் அறங்காவற்சபைத்தலைவி சிவத்தமிழ்ச்செல்வி தங்கம்மா அப்பாக்குட்டி அவர்களால் அளிக்கப்பட்டது. பின்னர் இப்பணிக்காக நயினை நாகபூசணி அம்மன் தேவஸ்தானத்தை நாடினோம். இதற்கு வழிகாட்டியவர் நமது பல்கலைக்கழக இந்து நாகரிகத்துறைச் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர் திரு. மா.வேதநாதனாவார். ஆலய அறங்காவற் சபையினர் நமது முயற்சியைப் பாராட்டி, நம்மை வரவேற்று, உபசரித்து 10,000 ரூபாவை ஆலயத்தின் சார்பாக நமது நிதியத்திற்கு அளித்து ஒரு வேண்டுகோளையும் விடுத்தனர். ஈழத்து இந்துசமயம் பற்றித் தரமான ஒரு ஆய்வுநூல் வெளிவர வேண்டும் என்பதே அ.'.தாகும்.

மேற்கூறிய வேண்டுகோளினைக் கருத்திற் கொண்டு நமது பங்களிப்பாக வெளிவந்ததே 'சிந்தனை' இதழில் நாம் வெளியிட்ட இந்துசமயம் பற்றிய கட்டுரைகளாகும். இத்தகைய கட்டுரைகள் ஈழத்து இந்துசமயம் பற்றிய நமது ஆய்வினை ஊக்குவிப்பதிற் பெரும் பங்கு கொண்டன. இவ்வாறே தான் இக்காலகட்டத்தில் கல்லூரிகளின் சஞ்சிகைகள், ஆலயக் குடமுழுக்குவிழா மலர்கள் ஆகியனவற்றிலும் இவ்விடயம் பற்றிப் பல்வேறு அம்சங்களை உள்ளடக்கிய நமது கட்டுரைகள் வெளிவந்தன. இவ்வாறு சில தசாப்தங்களாக நாம் வெளியிட்ட கட்டுரைகள் ஈழத்து இந்துசமயம் பற்றி எழுதுவதற்கு நம்மிடம் காணப்பட்ட தயக்கத்திற்கு முற்றுப்புள்ளி வைத்த அதே நேரத்தில், இத்தகைய வரலாற்றின் ஆழத்தையும் அகலத்தையும் நமக்குப் புலப்படுத்தின. இவை இதுவரை நாம் எழுதிய கட்டுரைகளை இரைமீட்டு, நிரைப்படுத்தி, நமது ஆய்வின் பயனாகக் கிடைத்த புதிய பல தகவல்களை ஒருங்கிணைத்துச் செம்மைப்படுத்தி இந்துசமயம் பற்றிய முழுமையான ஆய்வில் முனைப்படைந்து செயற்பட வழிவகுத்தன.

நமது இத்தகைய சிந்தனைக்கு மெருகூட்டுவனவாக அமைந்தவை நமது கலாசார மறுமலர்ச்சிச் செம்மல் நல்லை ஆறுமுகநாவலர், அவர் வழி நின்று அவர் சுட்டிநின்ற பணிகளை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மிகச் சிறப்பான முறையில் முன்னெடுத்துச்சென்ற சைவப் பெரு வள்ளலார் சேர். பொன். இராமநாதன் ஆகியோரின் பணிகள் மீது நாம் கொண்டிருந்த ஈடுபாடாகும். இத்தகைய ஈடுபாடுதான் கடந்த நூற்றாண்டிலும், இந்நூற்றாண்டிலும் இவர்களால் முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட்ட நமது கலாசார மறுமலர்ச்சியின் ஆணிவேரையும், பக்கவேர்களையும் தேடிப்பிடித்து நம்மவர்க்கு ஒப்படைத்தல் வேண்டும் என்ற சிந்தனையை உருவாக்கியது. இது ஒரு வரலாற்றுத் தேவை மட்டுமன்றி நமது வரலாற்றுக் கடமையே என்ற உணர்வுக்கும் இதுவே காரணமாக அமைந்தது. இவ்வுணர்வு நம்மை அடிக்கடி தூண்டியது. இத்தகைய உணர்வினைச் சுடர்விட்டெரியச் செய்ததில் பெரும் பங்காற்றியது சைவப் பெருவள்ளலாரின் பரோபகாரத்தில் உருவாகிய பரமேஸ்வராக் கல்லூரி யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகமாக மலர்ந்தபோது அதில் ஆசிரியப் பணிபுரிய நமக்குக் கிடைத்த வாய்ப்புப் பற்றி நாம் கொண்ட பெருமிதமுமாகும். மலை போன்று இவர்கள் செய்த பணிக்கு நன்றிக்கடனாக ஒரு சிறு துகளையாவது நாம் செய்யக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றோம் என்ற உணர்வும் தலை தூக்கியது. இத்தகைய முனைப்பு முகிழ்ந்து, மலராகி, நறுமணம் வீசும் நிலையில் அமைந்ததே 'ஈழத்து இந்துசமயம்' பற்றிய இந்த ஆய்வு நூலாகும்.

இந்நூலினை நான்கு பாகங்களாக வெளியிடுவதே நமது நோக்கமாகும். இத்தொடரின் முதற்பாகமாக அமைவது இப்போது பிரசுரமாகும் 'ஈழத்து இந்துசமய வரலாறு, கி.பி 500 வரை' என்ற நூலாகும். இந்நான்கு பாகங்களையும் நமது தாய் மொழியாகிய தமிழ் மொழியில் எழுதி வெளியிடுவதன் நோக்கம் நம்மவர் எமது சமயத்தின் பரப்பினை அறிந்து, அதனை இறுகப் பற்றி நிற்பதற்குரிய ஒரு பற்றுக்கோடை அளிப்பதாகும். பின்னர் இவற்றைத் தொகுத்து ஆங்கிலத்தில் ஒரு நூலைப் படைக்கவேண்டும் என்பதும் நமது விருப்பமாகும். எல்லாம் வல்ல பரம்பொருளாகிய பரமேஸ்வரனின் அருள் கிடைக்கின் இப் பணி நிறைவேறும் என்ற நம்பிக்கை நமக்குண்டு.

நிற்க, இந்நூலின் பிரசவத்திற்கு உதவியோரை நன்றி யறிதலுடன் நினைவுகூருவது நமது அடுத்த பணியாகின்றது. கைப்பிரதியாக இருந்த நமது நூலினை ஒருமுறையன்றி இருமுறை எதுவித முணுமுணுப்புமின்றி கடமையுணர்வுடன் தட்டச்சில்

பொறித்த நமது துறையைச் சார்ந்த செல்வி. சுமித்திரா குமாருவுக்கு நமது நன்றிகள். தட்டச்சில் பொறிக்க முன்னரும் பொறித்த பின்னரும் கையெழுத்துப் பிரதியைச் சரிபார்த்துச் சிறப்பாக்குவதில் தன்னந்தனியே செயலாற்றியவர் நமது துறையைச் சேர்ந்த முன்னைநாள் விரிவுரையாளராகிய செல்வி. யசோதா பத்மநாதன் அவர்களாவார். இப்பணியின் இறுதிக்கட்டத்தில் இவரோடு நின்று இதனைப் பூரணமாக்குவதில் பெரும்பங்கு கொண்ட நமது துறையைச் சேர்ந்த சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர் திரு. ப. புஸ்பரட்ணம், விரிவுரையாளர் செல்வி. சாந்தினி கந்தசாமி, விரிவுரையாளர் திரு. க. அருந்தவராஜா ஆகியோருக்கும் நமது நன்றிகள். இவர்களுடன் இப்பணியில் உதவிய இந்து நாகரிகத்துறை விரிவுரையாளர் திரு. ப. கணேசலிங்கம், தமிழ்த்துறை விரிவுரையாளர் திரு பொ. செங்கதிர்ச்செல்வன், இந்நூலுக்குரிய வரைபடங்களை வரைந்து உதவிய நமது மாணவன் சசிதரன் ஆகியோரும் நன்றியுடன் நினைவுகூரப்படவேண்டியவர்கள் ஆவர்.

இவ்வாறே ஆய்வுப் பணிகளை ஊக்குவிப்பதில் சளையாது நிற்கும் பேராசிரியர்களான சு. சசீந்திரராசா, வி. சிவசாமி. ப. கோபாலகிருஷ்ணன் ஆகியோர் இந்நூலின் உருவாக்கத்தின் போதும், கலந்துரையாடலின்போதும் நல்கிய ஆலோசனை களுக்கும், கருத்துப் பரிமாறல்களுக்கும் நாம் என்றும் கடமைப் பட்டுள்ளோம்.

தட்டச்சில் பதித்த கையெழுத்துப் பிரதி நூலாக மலருவதற்கு இன்னும் சில படிகளைத் தாண்டவேண்டியிருந்தது. இதன் முதற்படி பல்கலைக்கழகத்தினால் பிரசுரிக்கப்படுவதற்கான தகைமையை இது பெற்றிருந்ததா என்பதாகும். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகப் பிரசுரக் குழுவுக்கு இந்நூலின் தட்டச்சுப்பிரதி சமர்ப்பிக்கப்பட்ட போது இதன் தகைமையைக் கண்டறியும் பணி இருவர் கொண்ட குழுவிடம் விடப்பட்டிருந்தது. இவ்விருவர் கொண்ட குழுவில் சைவாபிமானியாகிய சித்தாந்த வித்தகர் அமரர் ஞானப்பிரகாசம் அவர்களும், நமது பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறைப் பேராசிரியரான ஆ. வேலுப்பிள்ளை அவர்களும் இடம்பெற்றிருந்தனர். இவர்களில் முன்னையவர் இத்தகைய ஆய்வின் அவசியத்தையும், இதன் தகைமையையும் வலியுறுத்த, பின்னையவர் மிக்க பொறுமையுடன் எத்தகைய சிரமங்களையும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாராது இப்பிரதியை ஆராய்ந்து இதிலுள்ள குறை, நிறைகளை எடுத்துரைத்து இந்நூல் இவ்வடிவில் பூரணத்துவத்தை அடைவதற்கு அச்சாணியாக விளங்கினார். இவர்கள் இருவருக்கும் நமது மனங்கனிந்த நன்றிகள்.

பல்கலைக்கழக நூலாக வெளியிடும் தகைமைகளைப் பெற்ற இந்நூல் அச்சு வாகனமேறுவதற்கு அடிநாதமாக விளங்குவது நிதியென்றால் மிகையாகாது. இந் நிதிக்குக் கைகொடுத்து உதவியது நமது மறைந்த துணைவேந்தர் பேராசிரியர் அ. துரைராஜா அவர்களினால் தொடக்கிவைக்கப்பட்ட நிதியமாகும். பல்கலைக்கழக ஆசிரியர்கள் வெறும் கற்பித்தலோடு மட்டும் நிற்காது ஆய்வுகளையும் மேற்கொண்டு அவ்வாய்வுகளை நூல் வடிவாக எதுவித சிரமமுமின்றி வெளிக்கொணர வேண்டுமென்பதே அன்னாரின் பேரவாவாகும். தமது புலமை, ஆற்றல், இவற்றின் வழிவந்த புகழ் ஆகியவற்றினால் பல இலட்சம் ரூபாவைச் சேர்த்து ஒரு நிதியமாக அளித்த இக் கற்பகதருவினை இச் சந்தர்ப்பத்தில் நினைப்பதும் நமது தலையாய கடமையாகின்றது. அவர் மறைந்தாலும் அவர் தொடக்கிவைத்த நிதியம், அதன் பேறாக வெளிவரும் நூல்கள் என்றும் நிலைத்து அவர் புகழை வாழவைக்கும். இவ்வாறே இந்நூலின் உருவாக்கத்திற்கு உற்சாகமூட்டிய முன்னாள் துணைவேந்தர் பேராசிரியர் க. குணரத்தினம், இதற்குரிய அணிந்துரையை நல்கிய யாழ். பல்கலைக்கழகப் பதில் துணைவேந்தர் பேராசிரியர் பொ. பாலசுந்தரம்பிள்ளை ஆகியோருக்கும் நமது நன்றிகள். இந் நெருக்கடியான காலகட்டத்தில் பல்கலைக்கழகத்தை இயங்கவைத்துச் சுறுசுறுப்பாகச் செயற்பட்டுவரும் நமது பதில் துணைவேந்தர் அவர்கள் நமது பாராட்டுக்குரியவர்.

இந்நூலுக்கு வேறுபல வகையிலும் உதவிய அன்பர்கள் பலர். இவர்கள் பற்றியும் இங்கே குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. நண்பர் ஏ.ஜே.கனகரத்னா அவர்களை நாம் அணுகும்போதெல்லாம் முக மலர்ச்சியுடன் ஆங்கில, தமிழ் மொழிபெயர்ப்புகளுக்குத் தாராளமாக உதவியுள்ளார். இவ்வாறே நமது நூலகர் திருமதி. ரோகிணி பரராஜசிங்கம் அவர்களும் தேவைப்படும் போதெல்லாம் நூல்களைத் தந்து நமது பணிகளை ஊக்கப்படுத்தியுள்ளார். ஏட்டுப்பிரதியை அச்சுவாகனமேற்றுவதில் யாழ். பல்கலைக்கழகக் கல்விப் பிரிவின் உதவிப் பதிவாளர் திரு சி. அருட்பிரகாசம்

அவர்களும், சிரேஷ்ட உதவி நிதியாளர் திரு. க. கனகரத்தினம் அவர்களும் உரிய வகையிற் சுறுசுறுப்பாகச் செயற்பட்டுள்ளார்கள். இவ்வாறே இந்நூலைப் பிரசுரிக்க முன்வந்துள்ள யாழ். பல்கலைக்கழக நிர்வாகத்திற்கும் நமது நன்றிகள்.

அச்சகத்தில் பிரதி இருக்கும்போது மூலப்பிரதியுடன் அச்சுப்பிரதியை ஒப்புநோக்கும் பணியை உறுதியுடன் நின்று ஒப்பேற்றிவைத்த செல்விகள் யசோதா, சுபோதினி, ஜெயஸ்ரீ, கலாசசி, துஷ்யந்தி ஆகியோருக்கும் திருவாளர்கள் க.இ.க. கந்தசாமி (கொழும்புத் தமிழ்ச்சங்கச் செயலாளர்), நவாலியூர் நா. சச்சிதானந்தன், பொ. திருமால், க. தெய்வீகராஜ் ஆகியோருக்கும் நமது மனமார்ந்த நன்றிகள்.

இக் காலகட்டத்தில் பல்வேறு உதவிகளை வழங்கிய கொழும்புப் பல்கலைக்கழகச் சமூகவிஞ்ஞானத்துறைப் பேராசிரியர் சோ. சந்திரசேகரம் அவர்களும் நன்றியுடன் நினைவுகூரப்பட வேண்டியவராவார். என்னை இப் பணிக்காக என்றும் ஊக்குவித்து வரும் நமது துணைவி புவனேஸ்வரி, பிள்ளைகள் கலா, கணேசன் ஆகியோருக்கும், இதனைச் சிறப்பாக அச்சிட்டு உதவிய அட்மிரல் நிறுவனத்திற்கும், நமது இவ்வறுவடையைச் சமர்ப்பணம்செய்ய நாம் எண்ணிய போது அதற்கான பாவினை ஆக்கித்தந்த நண்பர் திரு. ப. கோவிந்தபிள்ளை அவர்களுக்கும் நமது நன்றிகள்.

இவை எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகப் போர் மேகங்கள் சூழ்ந்து நம்மைக் கதிகலங்க வைத்திருக்கும் இக் காலச் சூழலில் எதுவித தடுமாற்றமுமின்றி நாம் அசையாது நிற்க - நமக்குத் திசைகாட்டிபோன்று நின்று ஒளிகாட்டும் நம் அராலியூர் கரைப்பிட்டி ஐங்கரனின் பாதாரவிந்தங்களை மனமாரத் தியானித்து நமதுரையை நிறைவு செய்கின்றோம்.

திருநெல்வேலி.
1/10/1996.

சிற்றம்பலம் கந்தையா சிற்றம்பலம்
பேராசிரியர், வரலாற்றுத்துறை,
யாழ். பல்கலைக்கழகம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வரலாற்றுப் பின்னணி

அத்தியாயம் ஒன்று

இந்தியாவும் இந்துசமயமும்

சிந்து நதியைக் குறிக்கும் 'சிந்து' என்ற பெயர்தான் பாரசீக வழக்காற்றில் 'ஹிந்து' என மருவி ஈற்றில் இந்தியா என்ற பெயர் தோன்ற வழிவகுத்தது. இந்தியர்களால் இந்தியாவுக்கு வழங்கப்பட்ட பெயர் பரதகண்டம் அல்லது பாரதவர்ஷ அல்லது ஜம்புதீவ ஆகும் (Mookerji.R.K., 1960: 95). இவ்வாறே வேதத்தை நிராகரிக்காத வழிபாட்டு நெறிகளின் கூட்டு சநாதநம் அல்லது சநாதந தர்மம் என இந்திய நூல்களில் வழங்கப் பட்டுள்ளது (Mahadevan. T. M. P. :1960:12). இதன் பொருள் அழியாது, என்றும் நிலைத்து நிற்கும் புராதன தர்ம நெறி என்பதாகும். எனினும், கடந்த நூற்றாண்டில், இந்தியாவிற்கு வந்திருந்த ஆங்கிலேயர் வேதத்தை அங்கீகரித்த இந் நெறிகளுக்கு 'இந்து சமயம்' என்ற நாமத்தை இட்டனர். ஆனால், இந்து சமயமானது நீண்ட ஒரு வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தையும் பரப்பையும் உடையது. இதில் வேதத்தின் வழிவந்த சமயநெறிகள் மட்டுமன்றி இந்திய நாகரிகத்தின் அடித்தளமாக விளங்கிய ஆதிக்குடிகளின் வழிபாட்டு நெறிகளும் அடங்கும். இந்நெறிகள் இன்று வேதாகம வழிபாட்டைத் தழுவாத நாட்டார் வழிபாட்டு நெறிகளாக இனங்காணப்பட்டுள்ளன. எனினும், இவற்றால் வேதம் பெற்ற முதன்மையை அடையமுடியவில்லை. இதனால் இந்து சமயத்தைப் பல்வேறு காலகட்டங்களில் இந்தியாவில் வாழ்ந்த, வேதத்தை முதன்மைப்படுத்தும் வழிபாட்டு நெறிகளைக் கடைப் பிடித்த மக்களின் சமயம் எனலாம். கிடைக்கின்ற சான்றுகளை ஆதாரமாகக் கொண்டு அணுகும் போது இத்தகைய சமய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வளர்ச்சிக்குப் பிரதான பங்களிப்பாற்றியவர்களாக இந்திய நாகரிக த்தின் அடிமட்டத்திலுள்ள ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்கள், திராவிட மக்கள், ஆரிய மக்கள் முதலியோர் விளங்குகின்றனர் எனலாம். இவர்களின் சமய நம்பிக்கைகளின் சங்கமிப்பே இன்றைய இந்து சமயமாகும் என்றால் மிகையாகாது.

இந்து சமய வளர்ச்சியில் பல்வேறு கட்டங்களையும், பல்வேறு சமயப் பிரிவுகளின் உருவாக்கங்களையும் காணக் கூடியதாக இருக்கின்றது. இவற்றின் முதிர்ச்சி நிலை தான் செம்பாங்கான இந்து சமயம் (Classical Hinduism) கி.பி. 500ஆம் ஆண்டளவில் உருவாக வழிவகுத்தது. இச் செம்பாங்கான இந்து சமயந்தான் தற்கால இந்து சமயத்தின் அடிநாதமாக விளங்கு கின்றது. இதன் பின்னர் ஏற்பட்ட கூறுகள் யாவுமே இதன் அடித்தளத்திலிருந்து கிளர்ந்தன எனலாம். இதன் வளர்ச்சியின் கட்டங்களை இத்தகைய வளர்ச்சியை எடுத்துக் கூறும் இலக்கிய ங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டு 'வைதீகம்', 'பிராமணியம்', 'பௌராணிகம்' என அறிஞர்கள் வகைப்படுத்தியுள்ளனர். வைதீகம் என்பது வேதத்தையும் வேள்வியையும் முதன்மையாகக் கொண்ட கட்டமாகும். இந்தியாவின் பழங்குடிகளையும், சிந்துவெளி நாகரிக மக்களையும் வென்ற ஆரியரது பழைய சமய நம்பிக்கைகளை எடுத்துக் காட்டும் வேதங்கள் அக்காலந்தொட்டு முதன்மை பெற்ற நிலையில் விளங்கியதையே வைதீக சமயம் எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

வேதங்கள் இருக்கு, யஜுர், சாமம், அதர்வம் என நான்காக வகுக்கப்பட்டுள்ளன. இவ் வேதங்களுக்குரிய (கி.மு. 1500-1000) கிரியைகளை விளக்குவனவே பிராமணங்களாகும் (கி.மு. 1000-700). இவை கிரியா பாதத்தைக் கூறுவதால் இக் காலகட்டத்தைப் பிராமணியம் என அழைப்பது உண்டு. இந்து சமயத்திற் பேணப்படும் கிரியை நெறிகள் பலவற்றின் உருவா க்கத்தை இவற்றிலே காணமுடிகின்றது. இந்து சமயத்தின் உருவ

வழிபாடும், பிராமணங்கள் கூறும் கிரியை நெறிகளும், இவற்றினை நெறிப்படுத்துபவர்களாகப் பிராமணர்களும் காணப்படுவதால் மேற்கு நாட்டவர் இந்து சமயக் கடவுளரைப் 'பிராமணத் தெய்வ ங்கள்' (Brahmanical Gods), எனவும் இந்து சமயத்தைப் பிராம ணியம் (Brahmanism) எனவும் அழைத்தனர். வெறும் வெளித்தோற்றக் கிரியைகளுக்கப்பால் நின்று அகத்திலே தியானத்தின் மூலம் கிரியைகளை இயற்றும் வழிவகைகளைக் கூறுவன ஆரண்யங்களாகும் (கி.மு. 700-500). அறிவு வழி நின்று பிரமம் (பரம்பொருள்), ஆத்மா, முக்தி பற்றிய தத்துவ விசாரணைகளை எடுத்துக் கூறுவன உபநிடதங்களாகும்.

இவற்றைத் தொடர்ந்து இதிகாச புராணங்கள் (கி.மு. 500-கி.பி. 500), தர்மசாஸ்திரங்கள், தர்ம சூத்திரங்கள் ஆகியன காணப்படுகின்றன. இதிகாச புராணங்களில் இந்து சமயத்தின் பிரதான கடவுளர் பற்றியும், அவர்கள் பற்றிய ஐதீகங்கள், வேள்வி, தவம், விரதம், தீர்த்தம், தியானம், தோத்திரம், ஜபம், பூசை போன்ற வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றியும் விரிவான சான்றுகள் உள. இவ்வாறு இதிகாச புராணங்கள் மறைமுகமாக வேதங்கள் கூறும் விபரங்களை எங்கள் தேவைக்கேற்ப விரித்தும், ஆகமங்கள் தரும் விபரங்களுக்கு மேலதிக விளக்கங்களாக அமைந்தும் சமய நெறி நிற்போருக்கு வழிகாட்டி நிற்கின்றன (கைலாசநாதக் குருக்கள், கா. 1985). இக்கால கட்டத்தினைப் 'பௌராணிக' காலம் எனலாம். இம்மரபுகள் இந்து சமயத்தில் நீடித்து நிலை கொண்டிருப்பதால் இந்து சமயக் கடவுளரைப் பௌராணிகக் கடவுளர் (Pauranic Gods) என்றும், இந்து சமயத்தைப் பௌராணிகம் (Pauranism) என்றும் அழைக்கும் மரபு வளர்ந்தது. இந்துசமய வாழ்க்கையில் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய தர்ம நெறிகள் பற்றியும், வீடு பேற்றை அடைய இயற்றவேண்டிய கிரியைகள் பற்றியும் எடுத்துக் கூறுவன தர்மசாஸ்திரங்களும், தர்ம சூத்திரங்களும் ஆகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மேற்கூறிய வழிபாட்டு நெறிகள், கிரியைகள் ஆகியன காலகதியில் இந்துசமயத்தின் தனித்தனிக் கடவுளரை முதன்மைப் படுத்தும் பிரிவுகளாக வளர்ச்சி பெற்றன. இப்பிரிவுகள் மரபுரீதியாக சைவம், வைணவம், சாக்தம், கௌமாரம், காணபத்தியம், சௌரம் எனப் பிரிந்தாலும் இவற்றுட் பல இந்தியாவின் தனித்தனிப் பிராந்தியங்களிற் சிறப்புற்ற வழிபாட்டு நெறிகளாக வளர்ச்சி பெற்றிருந்ததை இங்கே குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. உதாரணமாகச் சாக்தம் வங்காளத்திலும், காணபத்தியம் மகாராஷ்டிரத்திலும், சௌரம் ஒரிசாவிலும், கௌமாரம் தமிழகத்திலும் சிறப்பான வழிபாட்டு நெறிகளாகி எழுச்சி பெறச் சைவம், வைணவம் ஆகியன மட்டுமே அகில இந்திய ரீதியில் செல்வாக்குள்ள பிரிவுகளாக வளர்ச்சி பெற்றன. இத்தகைய நெறிகளின் வளர்ச்சியும் சங்கமிப்புமே செம்பாங்கான இந்து சமயம் (Classical Hinduism) கி.பி. 500ஆம் ஆண்டளவில் வளர்ச்சி பெற வழிவகுத்தது.

இக்காலப்பகுதியிற்றான் அகில இந்திய ரீதியில் மேற் கூறிய வழிபாட்டு நெறிகளுக்கிடையே சங்கமிப்பும் ஏற்பட்டது. இத்தகைய பரம்பலை எடுத்துரைப்பனவாகத் திராவிடரின் பழைய இலக்கியங்களாகிய சங்க இலக்கியங்களும் தமிழகந் தவிர்ந்த ஏனைய பகுதிகளிற் காணப்படும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளும் விளங்குகின்றன. கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னர் பாடப்பெற்ற பாடல்களைச் சங்க நூல்கள் உள்ளடக்கிக் காணப்பட்டாலும், கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்குப் பிற்பட்ட சில நூற்றாண்டுகளிற் பாடப்பெற்ற பாடல்களையும் இவை உள்ளடக்கி அக்காலத்தில் வட இந்தியாவிலிருந்து தமிழகத்தை நோக்கிப் படர்ந்த ஆரிய சமய நம்பிக்கைகளையும் எடுத்துக் காட்டுவனவாய்க் காணப்படுகின்றன. தமிழகத்தில் பல்லவர் காலத்தில் நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் பாடிய பக்திப் பனுவல்களிற் காணப்படும் சமயநெறிகள், தத்துவங்கள் ஆகியனவற்றை உற்று நோக்கும் போது சங்கத் தமிழரின் வழிபாட்டு நெறிகள் எவ்வாறு

நாளடைவில் வட இந்திய ஆரிய சமய நெறிகளின் தாக்கத்திற்கு உள்ளாகிக் கி.பி. 500 ஆம் ஆண்டளவில் அகில இந்திய ரீதியில் தற்கால இந்து சமயக் கூறுகள், இதற்குரிய பொதுத் தன்மைகள் ஆகியனவற்றைப் பெற்று வளர்ச்சியடைந்தன என்பது புலனாகின்றது.

இந்து சமய உருவாக்கம்

நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவண்ணம் இந்து சமய வளர்ச்சியில், கிடைக்கும் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும் போது மூன்று மொழிப்பிரிவினர் முக்கிய பங்காற்றியுள்ளமை தெரிகின்றது. இவர்களில் முதன்மையானவர்கள் இந்தியாவின் ஆதிக்குடிகள் எனக் கருதப்படுகின்ற ஒஸ்ரிக் மொழிக் கூட்டத்தினராகிய 'ஒஸ்ரலோயிட்' இன மக்களாவர். இவர்களின் வழிபாட்டு முறையில் யக்ஷ - நாக வழிபாடுகள் பிரதான இடத்தினை வகித்தன. இவ் வழிபாட்டில் இயற்கைச் சக்திகளில் தெய்வங்கள் உறைகின்றன என்ற நம்பிக்கை காணப்பட்டது. இன்றைய இந்து சமயத்தின் அடிநாதமாக விளங்கும் உருவ வழிபாடு, இவர்களதே என எடுத்துக் காட்டும் அறிஞர்கள் (Coomaraswamy. A.K. 1971) லிங்க வழிபாடு கூட இவர்களதே எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார் (Majumdar.R.C. 1957:163). இந்தியாவிலும் ஈழத்திலும் காணப்படும் யக்ஷ, யக்ஷி உருவங்கள், இவற்றோடு இணைந்த விருட்ங்கள், நாக நாகினிகள் ஆகியன இவ்வழி பாட்டின் எச்சங்களாக விளங்குகின்றன. பௌத்த நூல்களாகிய ஜாதகக் கதைகளிலும் இவ்வழிபாட்டு முறைகள் பற்றிய சில தரவுகள் உள. எனினும், இவர்களின் பங்களிப்புப் பற்றி விரிவாக எடுத்துக் கூறுவதற்குப் போதிய சான்றுகள் இல்லை.

ஆத்மா பற்றிய நம்பிக்கை, மறுபிறப்புப் பற்றிய உணர்வு, தீட்டு, ஏனைய உயிர்கள் மீது அனுதாப உணர்வு கொண்டி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ருத்தல், பூசை முறையின் அடிப்படை அம்சங்கள், சில இடங்களைப் புனிதத்தன்மையுடையனவாகக் கருதல் போன்றவை வரலாற்றுக் காலத்தில் விரிவுபடுத்தப்பட்டு உருவங் கொடுக்கப்பட்டாலும் இவற்றின் மூலவேரை இடைக்கற்காலத்தில் (ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களின் கலாசாரம்) காணலாம் என மானிட இயலாளரான மலோனி கருதுவது ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது (Maloney.C.T. 1975). உயிரியல் ரீதியிலும் பண்பாட்டு ரீதியிலும் இம்மக்கள் பிற்பட்ட கால இந்தியப் பண்பாட்டு வளர்ச்சிக்கு மிகக் காத்திரமான பங்களிப்பினைச் செய்துள்ளனர் எனக்கூறும் அல்சின் தம்பதியினர் இந்தியாவுக்கென்ற தனித்துவமான மனப்பான்மைகள், கருதுகோள்கள் எனக் கருதப்படுபவை இம்மக்களின் பண்பாட்டிலிருந்துதான் துளிர்த்திருத்தல் வேண்டும் எனவும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர் (Allchin.B and Allchin F.R. 1968:320).

ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களைத் தொடர்ந்து இந்தியாவுக்கு வந்த திராவிட மொழிகளைப் பேசும் மக்கட் கூட்டத்தினரின் கலாசாரப் பண்புகள் இந்து சமய வளர்ச்சியின் அடுத்த கட்டத்தினைக் குறித்து நிற்கின்றன. இம்மக்கள் வடமேற்கு இந்தியா (பலுசிஸ்தான் - பாரசீகம் ஆகியனவற்றின் எல்லைப்புறம்), வடகிழக்கு இந்தியா, மத்திய இந்தியா, தென்னிந்தியா ஆகிய பிரதேசங்களிற் பரவியிருந்தனர். இவர்கள் பேசிய மொழி, வட திராவிடமொழிகள், மத்திய திராவிட மொழிகள், தென் திராவிட மொழிகள் என மூன்று கூறுகளாகிக் கி.மு. 4000 ஆண்டளவில் மூலத்திராவிடத்திலிருந்து பிரிந்து மேற்கூறிய தனித்தனித் தொகுதிகளானது. இத்திராவிட மொழிகளைப் பேசிய மக்களின் வழிபாட்டு நெறிகள், பழைய ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களின் வழிபாட்டு நெறிகளுடன் சங்கமமாயின.

ஆரியரல்லாதோரின் சமய நம்பிக்கைகளின் ஒரு கூறினைச் சிந்துவெளி நாகரிகத்திலும், மற்றைய கூறினைத் தென்னகச் சங்க இலக்கியங்களிலும் காணலாம். சிந்துவெளி நாகரிக மக்கள் விட்டுச் சென்ற முத்திரைகள் (Seals) இவர்களின் சமயநெறிகள் பற்றி அறிந்து கொள்ளுவதற்குப் பிரதான சான்றுகளாக விளங்குகின்றன. எனினும், இம்முத்திரைகளிற் காணப்படும் எழுத்துக்கள் இன்னும் பூரணமான முறையில், ஐயந்திரிபற்ற முறையில் வாசிக்கப்படவில்லை. பல அறிஞர்கள் இம்மக்கள் திராவிடமொழிக் கூட்டத்தினராக இருந்திருக்கலாம் எனக் கொண்டு கணனி மூலம் இவற்றைப் படிக்க முயன்றுள்ளனர். இம்மக்களின் சமய நம்பிக்கைகள் இன்று திராவிட மக்களின் மத்தியிற் காணப்படும் சமய நம்பிக்கைகளை ஒத்திருந்தன என இந்நாகரிகத்தினை உலகுக்கு அறிமுகம் செய்த சேர் ஜோன் மார்ஷல் கருதினார். மார்ஷலின் கருத்தினையே இந்திய நாகரிகத்தின் உருவாக்கம் பற்றி எழுதிய அல்சின் தம்பதியினரும் அங்கீகரித்துள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது (Allchin. B. and Allchin. F.R. 1982: 213-216).

சிந்துவெளி நாகரிக காலச் சமயம் பற்றி அறிந்து கொள்ளுவதற்கு அங்கு கிடைத்துள்ள முத்திரைகள், சிற்பங்கள் ஆகியன முக்கிய ஆதாரங்களாக விளங்குகின்றன. எனினும், இம்முத்திரைகளிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள பல்வேறு அம்சங்களுக்குப் பிற்கால இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகளின் அடிப்படையில் அறிஞர்கள் விளக்கமளித்துள்ளனர் என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. இங்கு சிவவழிபாடு காணப்பட்டதற்கான ஆதாரங்களும் இவர்களால் நிரைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இங்குள்ள முத்திரை ஒன்றில் யோக நிலையில் மூன்று முகங்களுடன் மகாயோகியாக இருக்கும் உருவத்தின் இருமருங்கிலும் யானை, புலி, எருமை, காண்டாமிருகம் முதலிய மிருகங்கள் காணப்படுகின்றன. இவ்வுருவத்தின் தலைப்பகுதியில் இருகொம்புகளும் இவற்றுக்கிடையில் பூக்கொத்தும் காணப்படுகின்றன எனக் கூறும் இவர்கள் மகாயோ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கியாகிய சிவனையே இது குறிக்கின்றது என்கின்றனர். இவ்வுருவத்தின் இருமருங்கிலுமுள்ள மிருகங்கள் பிற்காலத்தில் வளர்ச்சி பெற்ற சிவனின் 'பசுபதி' மூர்த்தமாக இனங்காணப்பட்டுள்ளது. சிவனின் தலையிற் காணப்படும் இரு கொம்புகளும் பூக்கொத்தும் திரிசூலத்தினையே நினைவூட்டு கின்றன என்றும் விளக்கம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. கைகள், கால்கள் ஒடிந்த ஒரு சிற்பம் பற்றி விளக்கமளிக்க வந்த சேர் ஜோன் மார்ஷல் இது சிவனின் பிற்கால நடராஜ மூர்த்தத்தினையே விளக்குகின்றது எனவும் ஊகித்துள்ளார். லிங்க வழிபாடும் இங்கே சிறப்புடன் விளங்கியதை இங்கு கண்டெடுக்கப்பட்ட லிங்கங்கள் உறுதி செய்கின்றன (Allchin. B. and Allchin. F.R. 1982:214).

இம்முத்திரைகளில் 'எருது' சிறப்பான முறையிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இன்றும் 'நந்தி' இந்து சமய வழிபாட்டு நெறியில் ஒரு முக்கிய இடத்தினை வகிப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்வாறே இம் முத்திரைகளிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள புலி, யானை போன்ற மிருகங்கள் பிற்காலத்தில் இந்து சமயக் கடவுளரின் வாகனங்களாக இணைந்தன. அம்பாள், ஐயனார் ஆகியோரின் வாகனமாகப் புலியும், முருகன், ஐயப்பன் (ஐயனார்) ஆகியோரின் வாகனமாக யானையும் இவ்வாறு இணைந்தவையே. இம்முத்திரை களில் நாகங்களின் உருவங்களும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. மரங்களில், அரசமரத்தின் வழிபாட்டுக்குச் சிந்துவெளி மக்கள் முக்கிய இடத்தினை அளித்திருந்தனர். இதனை இந்நாகரிகத்தின் முத்திரைகள், பானை ஓடுகள் ஆகிய வற்றில் அரசமர இலைகள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பிற்காலத்தில் இந்துசமயக் கடவுளரோடு மட்டுமன்றிப் பௌத்தத்தினை உருவாக்கிய புத்தரோடும் இவ்வரச மரம் தொடர்புபடுத்தப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது.

இந்நாகரிகத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு சிறப்புடன் காணப்பட்டதை இதன் முத்திரைகளிற் சித்திரிக்கப்படும் தாய்த்தெய்வ உருவங்களும், சுடுமண் பாவைகளும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. கருவளம், செழிப்பு ஆகியனவற்றின் குறியீடாகப் பழைய நாகரிகங்களில் இவ்வழிபாடு பேணப்பட்டது. இம் முத்திரைகளிற் காணப்படும் உருவங்களை ஆதாரமாக வைத்து இவை தாய்த்தெய்வத்தின் பல்வேறு மூர்த்தங்களைப் பிரதிபலிக் கின்றன என்று கருதப்படுகின்றது. இவ்வாறே பாவைகளாகப் பல்வேறு அணிகலன்களுடனும் இத்தெய்வங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டு ள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. இதனால் சிவ, தாய்த்தெய்வ வழி பாடுகள் இந்நாகரிக காலத்தில் மேலோங்கிக் காணப்பட்டன எனலாம். இத்தகைய சான்றுகள் உருவவழிபாடு இங்கு மேலோங்கிக் காணப்பட்டதை மேலும் உறுதி செய்கின்றன.

இவ்வாறு யக்ஷி, நாக, திராவிட சமய நம்பிக்கைகள் இந்தியாவில் மேலோங்கிக் காணப்பட்ட காலகட்டத்தில் கி.மு. 2000 ஆண்டளவில் ஆரிய மொழி பேசிய மக்கட் கூட்டத்தினர் இந்தியாவிற்குள் புகுந்தனர். இந்தோ - ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த மொழிகளைப் பேசிய இவர்களின் ஒரு பகுதியினர் தற்கால ஈரான் நாட்டில் தங்க, மற்றைய பகுதியினர் இந்தியாவிற்குள் புகுந்தனர். இந்தியாவிற்கு வந்த மக்கட் கூட்டத்தினர் உருவாக்கிய மொழி வேதங்களை உருவாக்கிய மொழியாகிப் பிற்காலத்தில் சமஸ்கிருதமாக உருமாறியது. கி.மு. 500ஆம் ஆண்டளவில் வட இந்தியா முழுவதிலும் இவர்களின் பரம்பல் ஏற்பட்டாலும், தென்னிந்தியாவைப் பொறுத்தமட்டில் குறிப்பாகத் தமிழகத்தில் இவர்களின் பரம்பல் மந்தகதியுடனேயே ஏற்பட்டது. இவர்களின் கலாசாரக் கூறுகளும் கூட முழுமையாகத் தமிழகத்தை ஆக்கிரமிக்கவோ அன்றித் தமிழகத்தால் உள்வாங்கப்படவோ இல்லை.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆரியரின் மிகப்பழைய இலக்கியமாக இருக்குவேதம் விளங்குகின்றது. இவ்வேதம் குறிக்கும் பிரதேசம் சிந்துவெளி நாகரிகம் தழைத்திருந்த சிந்து நதிப் பகுதியாகும். சிந்துவெளி மக்களுடன் ஆரியர் மேற்கொண்ட போர் முறைகளும், இருக்கு வேதத்தில் காணப்படும் சிந்துவெளி மக்களின் வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றிய தரக் குறைவான வர்ணனைகளும் இந்நாகரிக த்தினை அழிப்பதில் ஆரியர் முக்கிய பங்கினைக் கொண்டிரு ந்தனர் என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. எனினும், கணிசமான சிந்துவெளி நாகரிக் மக்கள் தொடர்ந்தும் ஆரியருடன் சிந்து வெளியில் மட்டுமன்றிக் கங்கைச் சமவெளியிலும் வாழ்ந்து வந்ததாற்போலும் ஆரிய வழிபாட்டு நெறிகளில் இம்மக்களின் வழிபாட்டு நெறிகளும் சங்கமமாயின எனலாம்.

மேற்கூறிய சங்கமிப்புகளுக்குக் கங்கைச் சமவெளி நல்ல களமாக அமைந்தது. இயற்கைச் சக்திகளைத் தெய்வங்களாக உருவகப்படுத்தி, யாக வழிபாட்டினைக் கிரியை நெறியாகப் பேணிய ஆரிய வழிபாட்டம்சங்கள், ஆரியரல்லாத சமய நெறி களின் கலப்பால் உருவ வழிபாட்டிற்கும், பூசை வழிபாட்டிற்கும் முக்கியத்துவம் அளிக்க இதன் ஓரம்சமாக யாகமும் இணைந்தது. இருக்குவேத காலத்தில் 33 தேவர்கள் வணங்கப் பெற்றாலும் கூட 'ஒன்றே தேவன்' என்ற கோட்பாடு அக்காலத்தில் அரும்பி யதை இதன் பத்தாவது மண்டலத்தில் காணப்படும் 'ஏகம் ஸத் விப்ரா பஹுதா வதந்தி' என்ற வாசகம் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக்கோட்பாடு பிராமணங்களின் காலத்தில் 'பிரஜாபதி'யின் முதன் மைக்கு வழிவகுத்தாலும், இதற்கப்பால் முழு முதற் கடவுள் பற்றிய சிந்தனை ஆரண்யங்கள், உபநிடதங்கள் ஆகியனவற்றில் மேன்மை பெற, இருக்கு வேதத் தேவர்களாகிய இந்திரன், மித்திரன், அக்கினி போன்றோர் தமது முக்கியத்துவத்தை இழந்து வெறும் திசைக் கடவுளராயினர். இம்முழுமுதற் கடவுள் கோட் பாட்டின் வளர்ச்சியை- மும்மூர்த்திகளாகச் சிவன், விஷ்ணு, பிரமா ஆகியோர் எழுச்சி பெற்றதை இதிகாச - புராணங்கள்

எடுத்தியம்புகின்றன. இவற்றின் வழிபாட்டோடு பிராமணங்கள் கூறும் யாகக் கிரியைகள் இணைந்தன. அது மட்டுமன்றி, இக்கடவுளரைப் பற்றிய ஐதீகங்கள், புராணக்கதைகள் ஆகியனவும் எழுச்சி பெற்றன. சுருங்கக்கூறின் இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகள் தத்துவங்கள் ஆகியனவற்றைச் சாதாரண மக்களுக்கு விளங்க வைப்பனவாக இவை அமைந்தன எனலாம்.

யக்ஷ - நாக வழிபாடுகள் பற்றியோ, அன்றிச் சிந்துவெளி நாகரிக வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றியோ, ஆரியரது இலக்கியங்களில் அவர்களின் சமய நெறிகள் பற்றிக் கிடைக்கும் சான்றுகளை ஒத்த சான்றுகள் காணப்படாவிட்டாலும் கூட ஆரிய கலாசார மயமாக்கும் பணி கங்கைச் சமவெளியில் வெற்றிகரமாக நடந்தேறியது. இத்தகைய பணி பிற்பட்ட வேதகாலந்தொட்டு இதிகாச புராண காலம் வரையிலான கிட்டத்தட்ட 2000 ஆண்டுக் காலங்களில் நிறைவேறியது. கங்கை, யமுனை நதிகள் புனித நதிகளாயின. இமயமலையிலுள்ள கைலாசமலை, சிவனின் வாசஸ்தலமாகிப் புனிதத் தன்மையைப் பெற்றது. சிவ, வைணவத் தலங்கள் பல இப்பகுதியில் உருவெடுத்தன. காஷ்மீர சைவம் வளர்ச்சி பெற்றது. சைவம், வைணவம் ஆகிய மதப் பிரிவுகள் மேன்மை பெற்றன. பூக்கொண்டு தெய்வங்களின் உருவங்களு க்குச் செய்யும் பூசை வழிபாடும் யாகவழிபாடும் இங்கே சங்கமித்தன. சுருங்கக் கூறின் கங்கைச் சமவெளியில் காணப்பட்ட வளர்ச்சிகள் ஆரிய கலாசாரம், ஆரிய கலாசாரத்தைச் சேராத கலாசாரத்தின் வழிபாட்டம்சங்களை உள்வாங்கி, அகில இந்திய ரீதியில் வைதீகம், பிராமணியம், பௌராணிகம் போன்ற படிகளை ஒன்றிணைத்து, ஒரு முழு முதற் கடவுளின் கோட்பாட்டை விளக்கும் பக்தி நெறியை வளர்த்து, ஒரு இந்து சமயக் கோட்பாடாக உருவாக்கம் பெற்றன. இக்கோட்பாடு சைவம், வைணவம் போன்ற பல்வேறு பிரிவுகளாகிச் செம்பாங்கான இந்து சமயம் உருவாக வழி வகுத்தது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கி.மு 5ஆம் நூற்றாண்டளவில் வழிபாட்டுக்குரியனவாகக் கடவுளரின் சிலைகள் கோணப்பட்டதைப் பாணினி எடுத்துக் காட்டியுள்ளார் (Banerjea.J.N: 1985:85). பதஞ்சலி தமது மகாபாஷ்யத்தில் சிவன், ஸ்கந்தன், விசாகன் ஆகிய கடவுளரின் உருவச்சிலைகள் வழிபடப்பட்டதை எடுத்துக் கூறுவதோடு மௌரிய வம்சத்தினர் கி.மு. 4ஆம் நூற்றாண்டளவில் தமது திறைசேரியின் வருமானத்தைப் பெருக்குவதற்காகச் சிவன், ஸ்கந்தன், விசாகன் ஆகிய கடவுளரது சிலைகளை விற்பனை செய்தனர் எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார் (Banerjea.J.N. 1985:85). மௌரிய வம்ச காலத்திற்குரிய அர்த்தசாஸ்திரத்தில் சிவனது கோயில் நகரின் மத்தியில் அமைந்திருத்தல் வேண்டுமென்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது (Banerjea.J.N. 1985:86). கி.மு. முதலாம், இரண்டாம் நூற்றாண்டுகளுக்குரிய குழு அரசாகிய அடும்பரது செம்பு நாணயங்களில் சிவ வழிபாட்டுக்குரிய கோயில்கள் மட்டுமன்றி இவற்றோடு தொடர்புடைய காவல் மரங்கள், லிங்கம், சிவனின் ஆயுதங்களாகிய மழு, திரிசூலம் ஆகியனவும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. அதுமட்டுமன்றிச் சிவனுடன் நந்தியும் இவற்றில் காணப்படுகின்றது. அத்துடன் இம்மன்னர்கள் சூடியிருந்த பெயர்களாகச் 'சிவதாஸ', 'ருத்திரதாஸ', 'சிவதத்த', 'சிவரக்கித' ஆகியன இருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது (Banerjea.J.N. 19885: 110-125). கிறிஸ்தாப்த காலத்தை அண்டியுள்ள குஷானிய வம்சத்தவரின் நாணயங்களில் இரண்டு அல்லது நான்கு கரங்களுடன் புலித்தோலைப் போர்த்துத் திரிசூலம், மழு, கெண்டி, ஆகியனவற்றைக் கையிலேந்தியவனாகச் சிவன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளான் (Banerjea.J.N. 1985:122).

கௌமார வழிபாட்டிற்குரிய கடவுளின் உருவங்களோடு பல்வேறு நாமங்களான ஸ்கந்த, குமார, விசாக, மகாசேன ஆகியனவும் குஷானியரின் நாணயங்களில் காணப்படுகின்றன (Banerjea.J.N. 1985: 114,265). இதே வம்சத்தினர் வெளியிட்ட நாணயங்களிற் சாக்த வழிபாட்டிற்குரிய தாய்த் தெய்வங்கள்

உருவகப்படுத்தப்பட்டு உமா, பார்வதி, துர்க்கா என நாமமிடப் பட்டும் உள்ளன. இதேகாலத்தில் வைணவம் சிறப்புற்றிருந்ததைக் குஷானியரின் நாணயங்கள் மட்டுமன்றிக் கல்வெட்டுகளும் எடுத்தியம்புகின்றன. இக்காலத்தில் வாசுதேவ, நாராயண வழிபாடுகள் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமமாயின என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. தேவதேவனாகிய வாசுதேவனுக்குக் கிரேக்கத் தூதுவனாகிய கெலியோடரசினால் அமைக்கப்பட்ட 'கருடத்துவஜ' பற்றிக் கி.மு 2ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய பெஸ்நகர்க் கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது (Banerjea.J.N. 19885:92). சிவனோடு ஒப்பிடுகையில் விஷ்ணுவின் உருவங்களைத் தாங்கிய நாணயங்களின் எண்ணிக்கை குறைந்து காணப்பட்டாலும் வைணவ வழிபாட்டு ஸ்தலங்கள், சிவ வழிபாட்டு ஸ்தலங்களை விட அதிகமாகக் காணப்பட்டன என்பதை இந்நாணயங்கள் உறுதி செய்கின்றன. மேற்கூறிய சான்றுகள் எல்லாம் எவ்வாறு உருவ வழிபாட்டின் வளர்ச்சியால் முழுமுதற் கடவுட் கோட்பாடு நாளடைவில் தனித்தனிப் பிரிவுகளாகி எழுச்சி பெற்றது என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவற்றின் எழுச்சியில் வைதீகம், பிராமணியம், பௌராணிகம் முதலிய நெறிகள் சங்கமமாயின.

மேற்கூறிய சங்கமிப்பில் முதல் அம்சமாகச் சிவவழிபாட்டினை ஆராயலாம். இருக்குவேதம் சித்திரிக்கும் உருத்திரன் ஆரியருக்கு முன்னர் சிந்துவெளி மக்கள் வழிபட்ட சிவனெனக் கொள்ளப்படுபவனின் பண்புகளை ஒத்துக் காணப்படுவதை எடுத்துக் காட்டும் அறிஞர்கள் இச்சிவனே உருத்திரனாகவும், பின்னர் இதிகாச புராண காலத்தில் மகாதேவனாகவும் எழுச்சி பெற, இவனுக்கும் பார்வதி, முருகன், விநாயகர் போன்ற தெய்வங்களுக்குமிடையே உள்ள உறவுகள் பற்றிய ஐதீகங்கள் எழுந்தன எனவும் விளக்கியுள்ளனர்

அகில இந்திய ரீதியில் இலக்கியங்களிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் 'சிவ' என்ற பெயர் காணப்படச் சங்க இலக்கிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ங்களிலோ அன்றித் தமிழகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலோ 'சிவ' என்ற நாமம் காணப்படவில்லை. எனினும் இதிகாச, புராணங்களிற் காணப்படும் 'சிவன்' பற்றிய வர்ணனைகள் சில சங்க இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றுள்ளன (மலைபடுகடாம்: 83, கலித்தொகை 1-4). இதனால் சங்க இலக்கியங்களின் காலத்திலேயே வடநாட்டுக் கலாசார அம்சங்களைக் கொண்ட சிவவழிபாட்டம்சங்கள் சிலவாவது, தமிழகத்தை அடைந்தன எனக் கொள்ளலாம். எவ்வாறாயினும், பல்லவர் காலத்தில் சிவவழிபாடு, விஷ்ணு வழிபாட்டோடு மேன்மை பெற்றுக் காணப்படுவதானது தமிழகத்தில் இதற்கு நீண்ட வரலாற்றுப் பாரம்பரியம் ஒன்று இருந்தமையையே சுட்டுகின்றது.

விஷ்ணு பற்றிய குறிப்புகள் இருக்குவேதத்திற் காணப்பட்டாலும் இப்பதம் 'விண்' என்ற திராவிடச் சொல்லிலிருந்து பிறந்தது எனக் கூறுவாருமுளர் (Majumdar. R.C. 1957:164). எவ்வாறாயினும், விஷ்ணுவின் அவதாரங்களில் ஒன்றாகிய 'கிருஷ்ணன்' திராவிடரது தெய்வமா என்பது ஆராயப்படத்தக்கது. காரணம் சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் மாயோனும் கிருஷ்ணனும் நீல நிறத்தவரே. விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் வாசுதேவ, நாராயண, பலராம ஆகிய தெய்வங்களின் வழிபாடுகளும் இணைந்தன. காலகதியில் விஷ்ணுவின் தசாவதாரங்கள் பற்றிய ஐதீகங்கள் வளர்ந்தன. விஷ்ணுவை முழுமுதற் கடவுளாகப் பேணும் சமயம் வைணவமாகியது. மும் மூர்த்திகளான சிவன், விஷ்ணு, பிரமா ஆகியோரில் பிரமாவின் வழிபாடு பிற்பட்ட வேதகாலத்தில் செல்வாக்குடன் விளங்கிய பிரஜாபதி வழிபாட்டிலிருந்து துளிர்த்தாலும், சிவன், விஷ்ணு ஆகியோர் போன்று செல்வாக்குள்ள ஒரு வழிபாட்டு நெறியாக இவ்வழிபாடு எழுச்சி பெறவில்லை.

தாய்த்தெய்வ வழிபாடு சிந்துவெளியின் பண்டைய வழிபாட்டு நெறியாகும். ஆண்வழிச் சமுதாய மரபைப் பேணிய ஆரியரது இருக்குவேதத்தில் தாய்த்தெய்வவழிபாடு ஒரு முக்கிய

வழிபாடாகக் காணப்படவில்லை. இருக்கு வேதமானது உஷஸ், ராத்திரி, ஆரண்யானி, பிருதுவி, சரஸ்வதி போன்ற பெண் தெய்வங்களைக் குறிக்கின்றது. இவை முறையே அதிகாலைப் பொழுது, இரவு, வனம், பூமி, நதி ஆகியவற்றைப் பெண் தெய்வங்களாக உருவகப்படுத்திய வழிபாட்டு நெறியையே குறித்து நிற்கின்றன. இவற்றுள் சரஸ்வதி பிற்பட்ட வேதகாலத்தில் 'வாக்' (வாக்கு) என்ற தெய்வத்துடன் சங்கமமாகியது. எவ்வாறாயினும், இத்தெய்வங்கள், கருவளம், செழிப்பு ஆகியனவற்றின் பிரதி விம்பங்களாக வழிபடப்பட்ட சிந்துவெளி நாகரிக வழிபாட்டுக் கோட்பாட்டிலிருந்து வேறுபட்டவையே என்பது நோக்கற்பாலது.

சிந்துவெளி நாகரிக காலத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு சிறப்புடன் காணப்பட்டதை இந்நாகரிகத்தின் முத்திரைகளிற் காணப்படும் பெண் தெய்வங்களின் உருவங்கள், தாய்த் தெய்வங்களின் பாவைகள் ஆகியன எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ஆரியரின் இலக்கியங்களிற் காணப்படும் உமா, பார்வதி, மகாதேவி, சதி, அம்பிகா, கௌரி, துர்க்கா, கார்த்திகா, காளி, சரஸ்வதி, லக்ஷ்மி போன்ற தெய்வங்களின் பண்புகள் பல சிந்துவெளி நாகரிகத்துத் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டிலிருந்து தோன்றின எனக் கொள்ளலாம். காரணம் கங்கைச் சமவெளியில் செல்வாக்குப் பெற்ற பெண் தெய்வங்களாகிய அம்பிகா, உமா, துர்க்கா, காளி ஆகியோர் பற்றிய குறிப்பு இருக்கு வேதத்திற் காணப்படவில்லை. யஜுர் வேதத்திற்றான் முதன்முதலாக அம்பிகா பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. தைத்திரேய ஆரண்யத்தில் இவள் உருத்திரனின் மனைவியாகக் குறிக்கப்படுகின்றாள். கேன உபநிடதத்தில் உமாவும், முண்டக உபநிடதத்தில் காளியும் இடம்பெற்றுள்ளனர் (Banerjea.J.N. 1985:491). எவ்வாறு சிவனின் பண்புகள் உருத்திரனுடன் இணைக்கப்பட்டனவோ அவ்வாறே இத்தெய்வங்களிற் பல வடமொழி நாமங்களுடன் ஆரிய கலாசாரப் பண்புகளைப் பெற்றன எனக் கொள்ளுதல் ஏற்புடைத்தாகும். சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் தாய்த்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெய்வமாகிய கொற்றவைக்கும் துர்க்கை, காளி போன்ற தெய் வங்களுக்குமிடையே நெருங்கிய ஒற்றுமை உண்டு. சிலப்பதி காரத்தில் இப்பெண் தெய்வங்கள் பற்றிக் காணப்படும் வர்ணனை யானது அகில இந்திய ரீதியில் இவை பெற்றிருந்த பொதுப் பண்புகளை எடுத்துக் காட்டுகின்றது (சிலப்பதிகாரம்; வழக்குரை காதை: 36-40). இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிகள் தான் நாளடைவில் சாக்த வழிபாடாகச் சிறப்புற்றன.

சங்க இலக்கியங்கள் குறிக்கும் 'கொற்றவைச் சிறுவ', 'பழையோள் குழவி' என்ற பதங்கள் சாக்த, கௌமார (முருக) வழிபாடுகளின் தொன்மையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வேல் வழிபாடும், முருக வழிபாடும் சங்க காலத்தமிழரின் பழம்பெரும் வழிபாடுகளாகும். வடமொழிப் பிராமணங்களில் கௌமார வழி பாட்டின் தொடக்க நிலை பற்றிய சான்றுகள் காணப்பட்டாலும் இதிகாச, புராண காலத்திற்றான் கௌமார வழிபாடு தனித்துவமான வழிபாட்டு நெறிகள், ஐதீகங்கள் ஆகியனவற்றுடன் வளர்ச்சி கண்டது. தமிழக முருகன் வடமொழிக் குமாரனுடனும், கந்தன் ஸ்கந்தனுடனும், சுப்பிரமணியனுடனும் சங்கமமாயினான். இக்காலத்தில் சுப்பிரமணியன், கார்த்திகேயன் பற்றிய ஐதீகங்களும் வளர்ச்சி பெற்றன. இவற்றின் தாக்கத்தினைப் பரிபாடல் போன்ற சங்க நூல்களிலும் காணக்கூடியதாகவுளளது. இத்தகைய தாக்கங் களால் தமிழக முருக வழிபாடு வட இந்தியாவிலிருந்து புகுந்த வழிபாட்டு மரபுகளோடு சங்கமிக்கக் 'கௌமாரம்' தனித்துவமான வழிபாட்டு நெறியானது.

காணபத்தியத்தின் தோற்றம் பற்றி விரிவான சான்றுகள் காணப்படாவிட்டாலும் கூட மிருகங்களின் முகங்களையுடைய தெய்வங்களின் வழிபாடு ஆரியருக்கு முற்பட்டது எனக் கொள் ளப்படுகின்றது (Majumdar. R.C. 1957: 162-163). இதிகாச, புராண காலங்களிலே இவ்வழிபாடு சிறப்புற்றுக் காணப்பட்டாலும் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னருள்ள சில நூற்றாண்டுகளில்

இவ்வழிபாடு வடஇந்தியாவில் காணப்பட்டதை 'விநாயகர்' உருவந் தாங்கிய நாணயங்கள் உறுதிப்படுத்துகின்றன (Narain. A.K. 1978). பண்டைத்தமிழ் இலக்கியங்களில் இவ்வழிபாடு குறிக்கப்படாவிட்டாலும் கூட மணிமேகலையிற் கூறப்படும் பூத வழிபாடு இதனையே குறிக்கின்றது எனக் கருதப்படுகின்றது (Subramanian. N. 1966 a).

சூரியனை முழுமுதற் கடவுளாகப் பேணும் சமயம் சௌரம் எனப்படும். இருக்குவேதத்தில் இவ்வழிபாடு பற்றிய குறிப்புக் காணப்பட்டாலும் இந்திய கலாசாரத்தின் ஓரம்சமாகச் சூரிய, சந்திர, நட்சத்திர வழிபாடுகள் பண்டுதொட்டே காணப் பட்டன. இதனையே சிலப்பதிகாரம் கடவுள் வாழ்த்துப் பகுதியில் 'ஞாயிறு போற்றுது', 'திங்களைப் போற்றுதும்' எனக் குறிக்கி ன்றது. இக்குறிப்பானது இதன் தொன்மையையும் தொடர்ச்சியை யும் எடுத்துக் காட்டினாலும் கூட மேற்கூறிய வழிபாட்டு நெறி களைப் போன்று செல்வாக்குள்ள வழிபாட்டு நெறியாகவோ அல்லது விரிவான ஐதீகங்களைக் கொண்ட நெறியாகவோ இது காணப்படாமை குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்து சமயத் தத்துவ உருவாக்கம்.

இவ்வாறு சங்கமித்த வழிபாட்டு நெறிகளோடு இந்து சமயத் தத்துவார்த்தச் சிந்தனைகளும் உருவாக்கம் பெற்றன. இருக்குவேதத்தில் 'ஏகம் ஸத் விப்ரா பஹுதா வதந்தி' அதாவது 'உண்மை (இறைவன்) ஒன்றே அறிஞர்கள் அதனைப் பலவாறு அழைக்கின்றார்கள்' என்ற கூற்றுக் காணப்பட்டாலும் கூடப் பிற்பட்ட வேத, பிராமண, உபநிடத இலக்கியங்களில் கடவுள் (பிரமம்) பற்றியும் அதற்கும் ஆத்மாவுக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றியுமுள்ள சிந்தனைகள் வளர்ச்சி பெறத் தொடங்கின. இத்தகைய சிந்தனைகளில் ஆத்மா, கர்மம், சம்சாரக் கோட்பாடு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆகியன அடிநாதமாக விளங்கின. உயிர்கள் (ஆத்மா) அவற்றின் செயற்பாட்டிற்கு (கர்மம்) ஏற்பப் பிறவி (சம்சாரம்) எடுக்கின்றன. சம்சாரமாகிய பிறவிப் பெருங்கடலிலிருந்து விடுபட ஆண்டவனை அன்புடன் பக்தி நெறியில் வழிபடும் போது விடுதலை (மோட்ஷம்) கிடைக்கின்றது என்ற நம்பிக்கை உருவானது. இவ்விடுதலையைப் பற்றிக் கூறும் தத்துவார்த்தச் சிந்தனைகளை சாங்கியம், யோகம், வைசேசிகம், நியாயம், மிமாம்சை, வேதாந்தம் என ஆறு தரிசனங்களாக வகுத்துள்ளமை ஒரு உபசாரமாகக் காணப்பட்டாலும் உபநிடதங்களின் தொடர்ச்சியாகச் செல்வாக்குள்ள சிந்தனையாக வேதாந்தமே வளர்ச்சி பெற்றது என்றால் மிகையாகாது.

அதுமட்டுமன்றி, இந்து சமயம் ஒரு வாழ்க்கைநெறியாக வளர்ச்சிபெறத் தர்மம், அர்த்தம், காமம், மோட்ஷம் ஆகிய புருஷார்த்தங்களை அடைதலே மனித வாழ்க்கையின் நோக்கம் என்றும் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது. சமூகம் பல்வேறு வர்ணங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டு ஒவ்வொரு வர்ணத்திற்குமுரிய கடமைகள் (ஆஸ்ரமங்கள்) பிரமச்சாரியம், கிருகஸ்தம், வானப்பிரஸ்தம், சந்நியாசம் எனவும் வகுக்கப்பட்டன. பிறப்புத் தொட்டு இறப்புவரை கிரியைகள் (சம்ஸ்காரங்கள்) நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டன.

இத்தகைய வளர்ச்சிகளின் தாக்கம் தமிழகத்தை அடைந்ததும் இவற்றை முழுக்க முழுக்கத் தமிழகம் ஏற்றதாகவும் இல்லை. காரணம் இவை தமிழகத்தை அடைந்த போது தமிழகக் கலாசாரம் ஏனைய திராவிடப் பிரதேசங்களின் கலாசாரம் போலன்றி உரமான கட்டுமானமுடைய ஒன்றாகக் காணப்பட்டதால் அது உள்வாங்கக் கூடிய அம்சங்களை மட்டுமே உள்வாங்கியது. அது உள்வாங்காத அம்சங்கள் பல. இவற்றுக்கு ஓர் உதாரணத்தைக் கூறலாம். வட இந்தியாவில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த நால்வகை வர்ணக்கோட்பாடு இங்கு வேரூன்றவில்லை. இவ்வர்ணப்பாகுபாட்டில் முதன்மை பெற்ற பிராமண சமூகத்தினரின் செல்வாக்கு தமிழகத்தில் காணப்பட்டாலும் ஆரிய

கலாசாரத்தில் அவர்கள் பெற்றிருந்த முன்னிலையைத் தமிழக கலாசாரத்தில் பெறவில்லை.

துர்அதிஷ்டவசமாக வடநாட்டு இலக்கியங்களாகிய வேதங்கள், பிராமணங்கள், உபநிடதங்கள், தர்மசூத்திரங்கள், தர்ம சாஸ்திரங்கள், இதிகாசங்கள், புராணங்கள் ஆகியன சமயக் கருத்துக்களை எடுத்தியம்புவது போல் அக்காலத் தமிழக இலக்கியங்கள் எடுத்துக் கூறவில்லை. சங்க இலக்கியங்களின் பிரதான இயல்பாகக் காதலும் வீரமுமே சித்திரிக்கப்பட்டன. மனிதனின் ஆத்மீக வாழ்வில் ஏற்பட்ட சிந்தனை வளர்ச்சி பற்றிய கருத்துக்கள் இவற்றில் அருகியே காணப்படுகின்றன. சங்க இலக்கியங்களில் மட்டுமன்றிப் பின்வந்த நூல்களிலோ அன்றிச் சிலப்பதிகாரம் போன்ற காப்பியங்களிலோ மனிதனின் ஆத்மீக வாழ்வு பற்றிய சிந்தனைகள் விரிவாக எடுத்துக் காட்டப்படவில்லை. எனினும், இவற்றுள் அங்கும் இங்கும் சிதறிக் கிடக்கும் சான்றுகளை நோக்கும் போதும், பல்லவர் காலத்தில் ஏற்பட்ட சமய வளர்ச்சியை ஆராயும்போதும் தமிழகத்தில் வட இந்தியக் கலாசாரம் ஏற்படுத்திய தாக்கம் பற்றியும், அதன் வளர்ச்சி பற்றியும் அறிய முடிகின்றது.

சங்க இலக்கியங்களை ஆராய்கின்றபோது எவ்வாறு தமிழகக் கடவுளர் வட இந்தியக் கடவுளரோடு சங்கமித்தனர் என்பது தெளிவாகின்றது. தமிழக மாயோன், திருமால் ஆகிய தெய்வங்கள் வட இந்திய விஷ்ணுவுடனும், தமிழக முருகன் வட இந்தியச் சுப்பிரமணியனுடனும் சங்கமமாயினர். எனினும், இத்தகைய வட இந்தியக் கலாசாரப் பரம்பல் தமிழகத்தின் வடக்கே காணப்பட்ட சாதவாகனப் பேரரசு காலத்தில் அப் பகுதியில் பரவிய வேகத்தில் தமிழகத்தில் பரவவில்லை. சாதவாகனரின் காலத்தில் வடநாட்டு வேதம், வேள்வி, வைதீகக் கடவுளர் ஆகியன தமிழகத்தின் வடபகுதியில் செல்வாக்குற்றிருந்தன. ஆனால் தமிழகத்திலோ எனில் வேதமும் வேள்வியும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வேதநெறிக் கடவுளரும் சாதவாகனரின் காலத்தைப் போன்று அங்கீகாரம் பெறவில்லை. பல்லவர் காலத்திற்றான் இவைகள் தமிழகத்தில் நன்கு வேரூன்றின. இவ்வாறு தமிழகச் சமய வரலாற்றில் பழைய யக்ஷ, நாக வழிபாடுகளுடனும், இதன் அடித்தளமாக விளங்கிய திராவிட வழிபாட்டம்சங்களுடனும் வட இந்திய அம்சங்கள் கலந்தன. வட இந்திய அம்சங்கள் தமிழகத்தை அடைந்தபோது வடஇந்தியாவில் ஏற்பட்ட ஆரியமயமாதல கலாசார அம்சங்களுடன் ஏற்பட்ட சங்கமிப்புடன்தான் தமிழகத்தை அடைந்ததும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஈழத்தைப் பொறுத்தமட்டில் மேற்கூறிய அம்சங்கள் பல ஈழத்தின் அரசியல், பொருளாதாரத் துறைகளில் கிறிஸ்து பிறப்பதற்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பிருந்தே செல்வாக்குச் செலுத்திய தமிழகத்தின் ஊடாகப் பரவ வாய்ப்பு அதிகரித்துக் காணப்பட்டது.

எனினும், ஈழம் வர்த்தக ரீதியாக வட நாட்டுடனும் தொடர்பு கொண்டிருந்ததால் அங்கிருந்தும் நேரடியாக இவ் அம்சங்கள் ஈழத்தினை அடைய வாய்ப்பிருந்ததை ஒரு சில உதாரணங்களின் மூலம் விளக்கலாம். சங்க இலக்கியங்களில் 'சிவ' என்ற நாமம் காணப்படவில்லை. ஆனால் வட இந்தியக் கல்வெட்டுகளிலும் நாணயங்களிலும் சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன் என்ற பொருளைத் தரும் சிவரக்கித என்ற பதம் காணப்படுகின்றது (Banerjea. J.N. 1985:125). இதேபொருளைத் தரும் வடிவம் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்குரிய ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் 'சிவ ரக்கித' எனக் காணப்படுகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது. ஈழத்துப் பிராமிக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'சிவகுத' போன்ற வடிவங்களும் வட இந்தியக் கல்வெட்டுகளிலும், நாணயங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இவ்வாறே ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் கௌமார வழிபாட்டினைக் குறிக்கும் நாமங்களான ஸ்கந்த, விசாக, குமார, மகாசேன, கார்த்திகேய, சாமிதத்த போன்ற பதங்கள் வட இந்தியாவில் ஆட்சி செய்த குஷானியரின் நாணயங்களில் காணப்படுவதும் ஈண்டு

அவதானிக்கத்தக்கது. துர்க்கை, கௌரி, காளி, அம்பிகா, கார்த்திகா போன்ற தாய்த் தெய்வங்களின் பெயர்களும் ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுவதானது வட இந்தியக் கலாசாரப் பரம்பல் நேரடியாக ஈழத்திலும் காணப்பட்டிருக்கலாம் என ஊகிக்க வைக்கின்றது.

இக்கூற்றினை வடஇந்திய இலக்கியங்களிலும் நாணயங்களிலும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படும் வைதீக, பிராமணிய, பௌராணிகக் கடவுளரின் நாமங்கள் உறுதி செய்கின்றன. இக்கடவுளர் வழிபாட்டு நெறிகளுடன் இத் தெய்வங்கள் பற்றிய ஐதீகங்கள், கிரியைகள், தத்துவங்கள் ஆகியனவும் ஈழத்தினை அடைந்தன எனக் கொண்டால் மிகையாகாது. ஈழத்து நாகரிக வளர்ச்சி பண்டைய இந்திய நாகரிக வளர்ச்சியோடு பின்னிப் பிணைந்துள்ளதால் இந்தியாவில் இந்து சமயத்தில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சியின் தாக்கம் ஈழத்திலும் காணப்பட்டது என எண்ணுவது நியாயத்தின் பாற்பட்டதே. துர் அதிஷ்டவசமாக ஈழத்தைப் போலன்றி, இந்தியாவிற் தோன்றிய பௌத்தம் அந் நாட்டிலேயே செல்வாக்கிழந்தது. ஈழத்திலோ அது உரம்பெற்றுப் பெரும்பான்மையோரின் மதமாகச் சிறப்புற்றது. இதனால் பண்டு தொட்டு நிறுவனஅமைப்பற்ற ஈழத்தின் இந்து சமயத்திற்கு, நிறுவன அமைப்புள்ள பௌத்தம் மிகப்பெரிய சவாலாக அமைந்தது. இதனால் ஈழத்து இந்து சமய வரலாற்றைத் தனித்துவமான முறையில் அணுக வேண்டியது அவசியமாகின்றது.

ஈழத்துப்பாளி நூல்களின் நோக்கு

ஈழத்து இந்து சமய வரலாற்றை அறிய உதவும் இலக்கியச் சான்றுகளில் முதன்மை பெறுவது ஈழத்துப் பௌத்த மதத்திற்குரிய பாளி நூல்களேயாகும். கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் பௌத்தம் ஈழத்திற்கு அறிமுகமானதும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இம்மதம் சம்பந்தமான வரலாறு அநுராதபுரத்திற் காணப்பட்ட பிரதான விகாரைகளிற் பேணப்பட்டது. இவ்வரலாற்றைக் கருவூல மாக வைத்தே தீபவம்சம், மகாவம்சம், சூளவம்சம் போன்ற நூல்கள் எழுதப்பட்டன. தீபவம்சம் கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டிலும், மகாவம்சம் கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டிலும், சூளவம்சம் அதற்குப் பின்னரும் எழுதப்பட்டன. இத்தகைய நூல்களின் நோக்கம் ஈழத்துப் பௌத்த மத வரலாற்றைக் கூறுவதாகும். இப்பௌத்த மத வரலாற்றைக் கூறும்போது இதற்கு ஆதரவளித்த மன்னர், இதைப் பேணிய மக்கள் ஆகியோரது வரலாறும் இணைக்கப்பட, பௌத்த மதவரலாறு, இதைப் பேணிய சிங்கள மக்களின் வரலாறு, நாட்டு வரலாறு ஆகியன ஒன்றாகிப் பிரிக்க முடியா தவாறு இவற்றுள் இணைந்தன. பௌத்தத்தின் முதன்மையைப் பேணுவதற்காக இந்நூலாசிரியர்களால் பல்வேறு உத்திகள் கையாளப்பட்டன. இவற்றில் ஒன்று இந்நாட்டிற்குப் புத்தபிரான் மேற் கொண்ட மூன்று விஜயங்கள் பற்றிய ஐதீகமாகும். இம் மூன்று விஜயங்கள் உண்மையில் இந்நாட்டுச் சுதேசிகளாகிய யக்ஷர்களையும், நாகர்களையும் வெற்றி கொண்டு, தமது மதத்தி னைப் பேணும் வடநாட்டு விஜயனின் கூட்டத்தினர் இந்நாட்டுக்கு வருவதற்கு வழிசமைக்கப்பட்டவையாக அமைந்திருந்தன. இவ்விஜயங்களின் போது மகியங்கனை, நாகதீபம், களனி - அதாவது ஈழத்தின் தென்கிழக்கு, வடக்கு, மேற்குப் பகுதிகளில் நிலை கொண்டிருந்த சுதேச வழிபாட்டு நெறிகளைக் கடைப்பிடித்த அமானுஷ்யர்களான யக்ஷர்களையும், நாகர்களையும் தமது மதத்திற்குப் புத்தர் மாற்றினார் எனக் கூறப்படுகின்றது. இதன் மூலம் புத்தபிரான் கால்படிந்த பூமி, பௌத்த தர்மத்தின் முதன் மையைப் பேணி வளர்க்கும் கடப்பாடுடைய பூமி ஈழம் என்ற ஐதீகமும் பேணி வளர்க்கப்பட்டது.

சுதேசிகளை மனிதர்கள் அல்லர் (அமானுஷ்யர்கள்) என்று கூறும் இந்நூல்கள் இந்நாட்டிற்கு முதன் முதல் கால் வைத்த மானிடர்கள் வட இந்தியாவிலிருந்து வந்த விஜயனும்

அவனது கூட்டத்தினருமே என்ற ஐதீகத்தினையும் வளர்த்தெடுத்து ள்ளன. விஜயனை ஆரியன் என இவை கூறாவிட்டாலும் கூட வரலாற்றாசிரியர்கள் இவ்வைதீகத்தினை மையமாகக் கொண்டு இக்குடியேற்றத்தினை ஆரியக் குடியேற்றம் என்றே குறித்துள்ளனர். அத்துடன் ஈழத்து அரசர்களும் பௌத்த மதத்தினைப் பேணிப் பாதுகாக்கும் கடப்பாடு உடையவர்கள் மட்டுமன்றிச் சிங்கள அரசர்கள் தான் இதன் மேன்மைக்கு உழைப்பவர்கள்; அவர்களின் ஆட்சிக் காலத்திற்றான் பௌத்தம் சிறப்புறும் என்ற ஐதீகங்களும் பேணி வளர்க்கப்பட்டன. இதற்கு ஒரு சில உதாரணங்களைக் கூறலாம்.

தமிழ் மன்னனான எல்லாளனுடன் சிங்கள மன்னனான துட்டகைமுனு கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டில் மேற்கொண்ட யுத்தம் பௌத்தத்தின் மேன்மைக்காகத் துட்டகைமுனுவால் மேற்கொள்ள ப்பட்ட யுத்தமென்று மகாவம்சத்தில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளதோடு துட்டகைமுனுவின் பிறப்புத் தொட்டு இறப்பு வரையும் அவனது வாழ்வு பௌத்த மதத்துடனும் தொடர்பு படுத்தப்பட்டுள்ளது. எல்லாளனுடன் நடைபெற்ற போரில் பல்லாயிரக்கணக்கான வர்கள் கொல்லப்பட்டனர். இவர்களைக் கொன்றது பற்றித் துட்டகைமுனு மன்னன் மரணப்படுக்கையில் விசனித்துக் கொண்டிருந்த போது அவனுக்கு ஆறுதல் கூறிய பௌத்த குருமாரின் ஆறுதல் வார்த்தைகள் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளன (M.V. xxv. 109-111).

> 'ஒன்றரை மனிதரை மட்டுமே நீ கொன்றிருக்கிறாய். இவர்களில் ஒருவர் மும்மணிகளில் (பௌத்தம், சங்கம், தர்மம்) சரணடைந்து விட்டார். மற்றையவர் பஞ்சசீலங்களை மேற்கொண்டுவிட்டார். ஏனையவர்கள் எல்லாம் நமது மார்க்கத்தை நம்பாதவர்கள். விலக்கப்பட்ட வாழ்க்கையை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மேற்கொண்டவர்கள். மிருகங்களிலும் பார்க்க உயர்வாக மதிக்கப்படத்தக்கவரல்லர்'

இக்கூற்று இருவித அம்சங்களைப் பிரதிபலிக்கின்றது. ஒன்று இந்துக்கள் (பௌத்தரல்லாதவர்கள்) பல்லாயிரக்கணக்கில் ஈழத்திற் காணப்பட்டனர் என்பது. மற்றையது, இந்து சமயத்தினர் தவறான மார்க்கத்தினைக் கடைப்பிடிப்பவர்கள்; அத்துடன் அவர்கள் மிருகங்களிலும் பார்க்க உயர்ந்தவர்களல்லர் என்பதும் ஆகும்.

பௌத்தம் சிங்கள மன்னர்களின் ஆட்சியின் கீழ்த்தான் மேன்மையுறும் என்ற நம்பிக்கையும் பாளி நூலோரின் மத்தியிற் காணப்பட்டது. இதற்கும் ஓர் உதாரணத்தைக் கூறலாம். கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்த வலகம்பா (வட்டகாமினி) மன்னனிடமிருந்து ஆட்சியைப் பாண்டியர்களாகிய புளஹத்த, பாஹிய, பனயமாறக, பிளயமாறக, தாடிக ஆகியோர் கைப்பற்றிப் பதின்னான்கு வருடங்களும் ஏழு மாதங்களும் ஆட்சி செய்தனர் (M.V. xxxiii: 56-61). பின்னர் ஆட்சியை இழந்த வலகம்பா தமிழருக்கெதிரான போர் முயற்சிகளை மேற்கொண்டிருந்த போது இவனுக்கும் படைத்தளபதிகட்கு மிடையே கருத்து வேறுபாடு தோன்றியது. அப்போது திஸ்ஸ என்ற பௌத்த பிக்கு இவர்களை நோக்கிப் பௌத்த மதத்தினை யாருடைய தலைமையில் மேன்மையுறச் செய்ய முடியும் எனக் கேள்வி எழுப்பித் தமிழர்களிடமோ அன்றி மன்னனிடமோ (வட்டகாமினி) என்று படைத் தலைவர்களை வினவிய போது இது அரசனால் தான் சாத்தியமாகும் எனப் படைத் தலைவர்கள் கூறி, மன்னனுடன் இவர்கள் மீண்டும் இணைந்து கொண்டதாக மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது (M.V. xxxiii. 73-76). மேற் குறிப்பிட்ட குறிப்பானது பாளிநூல்கள் இந்து சமயம் பற்றிக் குறிப்பிடும் போதெல்லாம் தவறான நெறி என இதனை அழைப்பதை உறுதிப்படுத்துவதோடு தமிழர்கள் பெருமளவுக்கு இந்து சமய

நம்பிக்கைகளைப் பேணினர் என்பதையும், அவர்களின் ஆட்சிக்காலத்தில் பௌத்தமதம் தனது முதன்மையை இழந்து விடும் என்ற அங்கலாய்ப்புப் பாளி நூலோர் மத்தியிற் காணப் பட்டதையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

தீபவம்சம், மகாவம்சம் போன்ற நூல்களை ஆராயும்போது ஈழத்தின் வரலாற்றுக்காலத்தின் ஆரம்பகால முதல் மன்னனாகிய தேவநம்பியதீஸனின் காலத்துக்கும் (கி.மு. 250-210) கிறிஸ்தாப்த காலத்தின் தொடக்க காலத்திற்குமிடைப்பட்ட இரண்டரை நூற்றாண்டு காலத்தில் 80 ஆண்டுகளாகத் தமிழரின் ஆட்சி ஈழத்தில் நிலை கொண்டிருந்ததை இவை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவர்களின் ஆட்சிக் காலத்தில் தவறான நெறிக்கு (இந்துசமயம்) வேண்டிய ஆதரவு நல்கப்பட்டதையும் இவை ஏற்றுக் கொள்ளுகின்றன. அது மட்டுமன்றி இவர்கள் இந்துக்களாக விளங்கினர் என்பதையும் இவை அங்கீகரிக்கின்றன. தேவநம்பியதீஸனின் ஆட்சிக் காலத்தைத் தொடர்ந்து அநுராதபுர அரசின் அரசியல் அதிகாரத்தினைக் கைப்பற்றியவர்களாகச் சேனன், குத்திகன் ஆகிய இரு தமிழ் மன்னர்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். இருபத்திரண்டு வருடங்கள் நீதி தவறாது ஆட்சி செய்த இவர்கள் தண்ணீர் பாவுத்தைக் கழுவுகின்றது என்ற நம்பிக்கையால் தங்கள் சமயக் கடமைகளை நிறைவேற்ற வேண்டி மல்வத்து ஓயாவைத் தமது தலைநகரான அநுராதபுரத்திற்குத் திசை திருப்பியதாகக் கூறப்படுகின்றது (Nicholas, C.W and Paranavitana. S. 1961:58). இத்தகைய கூற்று உடலின் புறத்தூய்மையை உணர்ந்த வைதீக சமயத்தவர்களே இவர்கள் என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் ஈழத்தினை நாற்பத்தினான்கு வருடங்களாக நீதி தவறாது ஆட்சி செய்த எல்லாளன் என்ற தமிழ் மன்னன் நாட்டு வழக்கத்திற்கேற்ப மும்மணிகளையும், பௌத்த மதத்தினையும் ஆதரித்தாலும், தனது தவறான சமய நம்பிக்கைகளைக் கைவிடவில்லை என மகாவம்சம் கூறுகின்றது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(M.V. XXI:34). கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் வட்டகாமினி யிடமிருந்து ஆட்சியைக் கைப்பற்றிப் பதின்நான்கு வருடங்களும் ஏழு மாதங்களும் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்த தமிழருக்கெதிராகச் சிங்களப்படைத் தளபதிகளை இம்மன்னனின் பக்கம் சாரும்படி பௌத்த குருவானவர் கூறிய அறிவுரை பற்றி நாம் ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டியுள்ளோம். இத்தகைய அறிவுரை தமிழர்களின் ஆட்சி இந்து சமயத்தின் மேன்மைக்கு வழிவகுக்கும் எனவும், பௌத்தத்தின் முதன்மை நிலைக்குச் சவாலாக அமையும் எனவும் கருதப்பட்டதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

எனினும், பாளிநூல்களிற் காணப்படும் ஐதீகங்களும், அங்குமிங்கும் சிதறிக்கிடக்கும் சான்றுகளும் ஈழத்து இந்து சமய வரலாற்றை அறிய உதவும் மிக முக்கியமான சான்றுகளாக விளங்குகின்றன என்றால் மிகையாகாது. இத்தகைய சான்றுகளை விஜயனது ஐதீகக் காலந்தொட்டுக் காண முடிகின்றது. விஜயனது ஐதீகத்தில் ஈழத்து முதற் சிங்கள மன்னனாகிய விஜயனும் அவனது கூட்டத்தினரும் ஈழத்திற்கு வந்தபோது அவர்களைப் பாதுகாக்கும் பணியைப் புத்தபிரான் இந்திரனுக்கு (சக்க) அளிக்க இந்திரன் உப்புலவண்ணனிடம் இப்பணியை அளித்தான் எனக் கூறப்படுகின்றது. இவ் உப்புலவண்ணன் தான் சிங்கள மக்களின் நாட்டார் வழிபாட்டில் விஷ்ணுவாக வழிபடப்படுவது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது. இவற்றைவிட ஈழத்தில் பௌத்தம் பரவ முன்னர் வழக்கிலிருந்த யக்ஷ - நாக வழிபாடுகளைப் பற்றிப் புத்தரது மூன்று விஜயங்களிற் குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. அவ்வாறே இவ்வழிபாட்டுடன் சேர்ந்து காணப்பட்ட பௌராணிக வழிபாட்டம்சங்கள் பற்றிய செய்தியும் கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்த பண்டுகாபய மன்னனின் காலக் குறிப்புகளிற் காணப்படுகின்றது. இவனின் காலத்தில் வழக்கிலிருந்த பல யக்ஷ வழிபாட்டிடங்கள் பற்றியும், இவ் வழிபாட்டில் மரவணக்கமும் இடம்

பெற்றிருந்ததையும் மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. இவ்வாறே சிந்துவெளி வழிபாட்டம்சங்களில் ஒன்றாகிய சிவ வழிபாடு சிறப்புடன் காணப்பட்டது எனவும் கொள்ளப்படுகின்றது (Paranavitana. S. 1929). அத்துடன் இம்மன்னன் அநுராதபுரத்தில் ஒரு வேள்விச்சாலையை அமைத்திருந்தான் என மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V.X: 90).

சிவவணக்கமும், இந்து சமய நம்பிக்கைகளும் பண்டைய ஈழத்திற் பேணப்பட்டதை மன்னர்கள் சூடிய பெயர்கள் மட்டுமன்றி அவர்களின் நடவடிக்கைகளும் எடுத்தியம்புகின்றன. உதாரணமாகப் பண்டுகாபய மன்னனின் மாமனின் பெயர் கிரிகண்ட சிவ ஆகும். 'முடசிவன்' என்பான் பண்டுகாபய மன்னனின் மகனாவான். இவன் பௌராணிக நம்பிக்கைகளை அனுசரித்து நடந்தான் என்பதை இவனின் பெயர் மட்டுமன்றி இவனின் ஆட்சி பற்றி மகாவம்சத்திற் காணப்படும் குறிப்பும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. அ.்.தாவது ஈழத்திற்குப் பௌத்த மதத்தினை இட்டு வந்த மகிந்தன் இம்மன்னனின் காலத்தில் அதனைப் புகுத்துவதற்கு வாய்ப்பான சூழல் காணப்படவில்லை என்ற காரணத்திற்காக இவனின் மகனாகிய தேவநம்பியதீஸன் அரசு கட்டிலேறும் வரை ஈழத்திற்கான தனது பயணத்தைப் பிற்போட்டான் என்பதாகும் (M.V. xiii: 1-2). இத்தகைய குறிப்பானது இம்மன்னன் இந்து சமயம் தவிர்ந்த பிற சமய நெறிகளை ஆதரிப்பதில் அக்கறை காட்டவில்லை என்பதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. முடசிவனின் மகனாகிய தேவநம்பியதீஸனின் காலத்திற்றான் மகிந்தனால் ஈழத்திற்குப் பௌத்தம் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. தேவ நம்பியதீஸன் மட்டுமன்றி அவனது மனைவியரும் வைதீகர்களாக விளங்கினர் என்பதை இம்மன்னின் அடைமொழியாகிய 'தேவநம்பிய' என்பதும், இவனது மனைவியரது பெயராகிய இராமதத்த, வருணதத்த ஆகியனவும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பௌத்தம் இந்நாட்டிற் கால் வைத்தவுடன் பாளி நூல்கள் கூறுவது போல் உடனடியாகப் பெருந்தொகையான மக்கள் இப்புதிய மதத்தைத் தழுவினர் என்று கொள்வதோ அன்றிப் பௌத்தம் உடனடியாக நாடு பூராகவும் பரவி மக்கள் எல்லோரையும் மதம் மாற்றிவிட்டது என்று கொள்வதோ தவறாகும். அரச ஆதரவுடனும், தனக்குரிய இறுக்கமான நிறுவன அமைப்புடனும், பௌத்தம் பல நூற்றாண்டுகளாக மேற்கொண்ட முயற்சிகளின் விளைவாகவே அது முன்னிலை அடைய முடிந்தது. பௌத்தம் பரவத்தொடங்கி மூன்று நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் கூடச் சில சிற்றரசர்கள் பௌத்தத்திற்கு மாறாது தமது பழைய நம்பிக்கைகளைப் பேணினர் எனக் கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டிற் குரிய திஸமகாராமக் கல்வெட்டு எடுத்துரைப்பதை நோக்கும்போது (Paranavitana.S. 1945:61) பௌத்தத்தின் பரவலும் படிப்படி யாகவே அமைந்திருந்தது என்பது தெளிவாகின்றது.

பௌத்தம் இவ்வாறு பரவியபோது இந்து வழிபாட்டி டங்கள் பல மறைந்ததை எடுத்துக்காட்டும் உதாரணங்களும் பாளி நூலாகிய மகாவம்சத்திற் காணப்படுகின்றன. பௌத்த மதத்தின் புனித மரச் சின்னமாகிய அரசமரக்கிளை நாட்டு வைபவத்தில் கலந்து கொண்ட மூவகைப் பிரமுகர்களாகப் பிராம ணன் திவக்கவும், கதிர்காமம் (காஜரகாம), சந்தனகாம ஆகிய இடங்களில் அரசோச்சிய சிற்றரசர்களும் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். இம்முக்கிய நிகழ்ச்சியில் கலந்துகொண்ட பிரமுகர்களாக இவர் களைக் குறிப்பிடுவதானது இக்காலத்தில் இவர்கள் செல்வாக்கு டன் விளங்கியதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. அத்துடன் இச் சத்திரியர்களின் இருப்பிடங்களாகிய ஈழத்தின் தென், தென் கிழக்குப் பகுதிகளில் முருக வழிபாடு மேலோங்கிக் காணப்பட்ட தென்பதை இங்குள்ள பிராமிக்கல்வெட்டுகள் மட்டுமன்றி இன்றும் சிறப்புடன் காணப்படும் முருகத்தலங்களும் உறுதிப்படுத்து கின்றன. இச்சம்பவத்தின் பின்னர் இவர்கள் வாழ்ந்த இடங்களில் மட்டுமன்றிப் பிற முக்கிய இடங்களிலும் அரச மரக் கன்றுகள்

நாட்டப்பட்ட செய்தியானது இவ்விடங்களில் பௌத்தம் கால் கொண்டதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. அத்துடன் இந்நிகழ்ச்சி க்குப் பின்னர் பிராமணன் திவக்கவோ அன்றி மேற்கூறிய சத்திரிய வம்சத்தவர்களோ மகாவம்சத்தில் குறிக்கப்படாமை கூட இவர் களின் சந்ததியினர் பௌத்தத்தினை அனுஷ்டித்தனர் என்பதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. ஈழத்தின் தென், தென்கிழக்குப் பகுதி களிற் காணப்படும் இவர்களின் சந்ததியினரின் கல்வெட்டுகள் இதனை உறுதி செய்கின்றன. இவ்வாறே தான் பௌத்தம் இந்துக்களின் பிரசித்தி பெற்ற இடங்களில் தனது செல்வாக்கை வலுப்படுத்திய அதேநேரத்தில் பல பௌத்த கட்டிடங்களின் வளர்ச்சியில் இந்து சமய வழிபாட்டிடங்கள் பல அமிழ்ந்தன என்பதற்கும் சான்றுகள் உள. உதாரணமாக ஈழத்தின் முதற் தாதுகோபுரமாகிய தூபாராம கட்டப்பட்ட இடம் பழைய யக்ஷி வழிபாட்டுத் தெய்வமாகிய 'மகேஜ'க் கடவுளின் இடம் என்பதை மகாவம்சமே ஏற்றுக் கொள்ளுகின்றது. இத்தகைய போக்கு இந்தியாவிலும் காணப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது (Paranavitana.S. 1929:27).

இவ்வாறு இந்துசமய வழிபாட்டிடங்களை அழித்து, ஆக் கிரமித்தாலும், இந்து சமய வழிபாட்டம்சங்களை அதனால் முற்றாக அழிக்க முடியவில்லை. மாறாக இந்நம்பிக்கைகளைத் தன்னுடன் இணைத்துக் கொண்டது. இத்தகைய போக்கினைப் பௌத்தம் பரவிய நாடுகளிலெல்லாம் அவதானிக்கலாம். தூர் அதிஷ்டவசமாகப் பாளி நூல்களை எழுதிய பௌத்த பிக்குமார் இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிகளைத் தமது நூல்களிற் குறிப்பிட விரும்பவில்லை. காரணம் பௌத்த மதத்தின் ஒரு பிரிவாகிய தேரவாதப் பிரிவே உண்மையான நெறி என்பது இவர்களது வாதமாகும். இந்நிலையில் இதன் இன்னொரு பிரிவான மகாயான நெறியை அழிக்கவேண்டும் என்ற விருப்பும் இவர்களிடையே காணப்பட்டதால் இந்நெறி ஈழத்தில் பரவுவதைத் தடுப்பதில் முனைந்து செயற்பட்ட இவர்கள் தவறான, பொய்யான நெறியாகக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கருதும் இந்து சமயக் கூறுகளைத் தமது நூல்களிற் குறித்திருப் பார்கள் என்று எதிர்பார்க்க முடியுமா? இன்றைய சிங்கள மொழியைப் பேசுவோரின் மூதாதையரும், அவர்களின் சந்ததி யினரும், பௌத்தத்திற்கு மதம்மாறினாலும் கூடத் தொடர்ந்து இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகளையும் பேணினர் என்பதை இன்றும் நாட்டார் வழிபாடாகச் சிங்கள மக்கள் மத்தியில் காணப்படும் இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகள் எடுத்துக் காட்டு கின்றன. இதனையே பௌத்த குருமாரல்லாதவரால் எழுதப்பட்ட சிங்களத் தூதுப் பிரபந்தங்களாகிய சந்தேஸய இலக்கியங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

சாதாரண சிங்கள மக்களிலி வழிபாட்டில் பண்டுதொட்டு இரு வழிபாட்டு நெறிகள் காணப்படுகின்றன. ஒன்று, பௌத்த தாதுகோபுரத்தை மையமாகக் கொண்டுள்ள வழிபாட்டு நெறி. மற்றையது நாட்டார் வழிபாடாக மக்கள் சமயமாக அவர்கள் மத்தியில் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் - பௌத்தம் பரவ முன்னர் ஈழத்தில் நிலைத்து வந்துள்ள இந்து சமய வழிபாட்டு நெறி யாகும். கடவுட்கோட்பாட்டை மறுக்கும் தத்துவமாக விளங்கிய பௌத்தத்தினால், சாதாரண மக்களின் அபிலாஷைகளைப் பூர்த்தி செய்வதற்கு முடியவில்லை. இதனால் இந்து சமயக் கடவுளரின் உதவியைச் சாதாரண மக்கள் நாட வேண்டியிருந்ததால் இவ் வழிபாட்டு நெறிகள் இன்றும் தொடர்ந்து பேணப்பட வாய்ப்பிருந்தது. இதனால் சிங்கள மக்களிற் பெரும்பாலானோர் பௌத்தராக மாறிய பின்னரும் தமது பழைய இந்து சமய நம்பிக்கைகளைப் பௌத்த மதத்தினூடாகப் பேணும் வாய்ப்பி னைப் பெற்றனர். இவற்றுக்குப் பௌத்த மதத்தின் நெகிழ்ந்து கொடுக்கும் தன்மையும் இந்து சமயத்தின் இறுக்கமற்ற தன்மை யும் உதவின. இதற்கு இன்னும் சில உதாரணங்களைக் கூறலாம். இந்தியாவைப் போன்று ஈழத்திலுள்ள மிகப்பழைய பௌத்த வழிபாட்டிடங்களில் யக்ஷி, நாக தெய்வங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டு பௌத்த மதத்தோடு இவை இணைந்தன. இவ்வாறே பௌராணிகக்

கடவுளராகிய மாயோன் - விஷ்ணு ஆகியோர் பௌத்த மதத்தில் 'உப்புல்வனாகவும்' கதிர்காமக் கந்தவேள் 'கதறகமத் தெய்யோ' எனவும் வழிபடப்பட்டு வருகின்றனர்.

தமிழகத்தில் வட இந்திய ஆரியக் கலாசாரத்தின் செல் வாக்கால் தமிழகத்திற்கே உரிய பல வழிபாட்டு நெறிகள் உருமாறியும், மறைந்தும், புது உருப்பெற்றும் சென்றன. ஆனால், ஈழம் தீவாக இருப்பதால் தமிழகத்தைப் போலன்றி இங்கே இந்நெறிகள் பல பழைய நிலையில் நாட்டார் வழிபாடாகப் பேணப்படுவதற்கு வாய்ப்பிருந்தது. இதற்கு ஓர் உதாரணத் தினைக் கூறலாம். தொல்காப்பியர் காலத்தில் தமிழகத்தில் நான்கு நிலங்களின் முதன்மைத் தெய்வங்களாக மாயோன், சேயோன், வேந்தன், வருணன் ஆகியோர் கூறப்பட்டுளளனர். மாயோன் விஷ்ணுவாக உருமாறச் சேயோன் சுப்பிரமணியன், மகாசேனன் ஆகியோருடன் இணைக்கப்பட்டான். வேந்தனும் வருணனும் வட இந்தியக் கடவுளர்களாக இனங்காணப்பட்டாலும் கூட, திராவிடருக்குரிய கடவுளர் மறைய அவர்களின் இடத்தில் வட இந்தியக் கலாசாரத்தின் செல்வாக்கால் வேந்தன், வருணன் ஆகியோர் தொல்காப்பியத்தில் இடம் பெற்றிருக்கலாமெனக் கருதுவாருமுளர். இதனையே சில மேற்கு நாட்டு அறிஞர்கள் தமிழகத்தில் சங்ககாலத்தில் வழக்கிலிருந்த நான்கு நிலத்திற்குரிய நாற்தெய்வக் கோட்பாடே ஈழத்திலும் ஆதியில் சிங்கள மக்களின் வழிபாட்டில் காணப்பட்டதென்றும், பௌத்தத்தின் வருகையால் இக்கோட்பாட்டிற்குரிய தெய்வங்கள் பௌத்த மத நாற்றிசைக் காவற் தெய்வக் கோட்பாட்டுடன் சங்கமித்தன என்றும் கருதுகின்றனர். இத்தகைய சங்கமிப்பு ஏற்பட்ட போதும் நானிலக் கடவுளரின் முதலிரு தெய்வங்களான உப்புல்வன் (மாயோன்), கதறகமத் தெய்யோ (சேயோன்) ஆகியன தொடர்ந்தும் சிங்கள மக்களின் நாட்டார் வழிபாட்டில் முன்னிலை பெற, அடுத்த சில தெய்வங்களுக்குப் பதிலாகச் சிலசமயம் இராமனும், இலட்சுமணனும், சிலசமயம் நாதனும், பத்தினியும் பிற்காலத்தில் வழிபடப்பட்டனர் (Bechert.H. 1973: 199-206).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஈழத்துத் தமிழ் நூல்கள்

ஈழத்தில் தமிழர் பண்டுதொட்டு வாழ்ந்து வந்தன ரென்பதற்கான இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகள் காணப் பட்டாலும், தமிழ் நூல்கள் பற்றிய ஆதாரங்கள் நமக்குக் கிடைக்க வில்லை. எழுந்த தமிழ் நூல்களும், யாழ்ப்பாண அரசின் தோற்ற த்துடன் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டின் பின்னர் தான் எழுந்தவையாகக் காணப்படுகின்றன. இவ்வரசின் காலத்தில் எழுந்த நூல்களில் கைலாயமாலை, வையாபாடல் ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. இவற்றில் முன்னையது நல்லூர் கைலாசநாதர் கோயிலின் வரலாற்றைக் கூறப், பின்னையது வன்னிப் பகுதியில் இக்காலத்தில் ஏற்பட்ட குடியேற்றம் பற்றிக் கூறுகின்றது. கி.பி. 18ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பெற்ற யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிலும் ஒரு சில இடங்களில் மட்டும் ஈழத்து இந்து சமயம் பற்றிய சில சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. இந்நூல் ஈழத்திற் காணப்பட்ட யக்ஷர்களைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இதற்கு மேலாக அவர்களின் வழிபாட்டு முறைகளைக் கூற வில்லை. இவ்வாறே வடபகுதியிற் காணப்பட்ட புராதனப் பெரும் ஸ்தலங்களாகிய கீரிமலைப் பிரதேசத்தில் சிறப்புற்றிருந்த திருத்தம்பலேச்சுரன், திருத்தம்பலேசுவரி, கதிரையாண்டவர் ஆலயங்களைப் பற்றியும் வடமேற்கே விஜயனால் புனரமைக்கப்பட்ட திருக்கேதீச்சுரம், தெற்கே தொந்திரா முனையிலுள்ள சந்திரசேகரேச்சுரன், கிழக்கே உள்ள தம்பலகாமக் கோணேசர் கோயில், ஆகியவற்றையும் இந்நூல் குறிப்பிடுகின்றது (சபாநாதன். குல, 1949:6). யாழ்ப்பாண வைபவமாலை எழுதப்பட்ட காலத்தில் திருக்கோணேஸ்வரம் போத்துக்கேயரால் அழிக்கப்பட, தம்பலகாமத்திலுள்ள சிவாலயமே மேன்மை பெற்றிருந்ததால் திருக் கோணேஸ்வரத்திற்குப் பதிலாகத் தம்பலகாமக் கோணேஸ்வர த்தை அதன் ஆசிரியர் தவறுதலாகக் குறித்துள்ளார் எனலாம். இவற்றுடன் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டுச் செய்தியாக மீண்டும்

கீரிமலைச் சிவாலயங்கள் இந்நூலில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இச் சான்றுகளைத் தவிர ஈழத்திற் காணப்பட்ட இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றியோ அன்றி ஆலயங்களின் வரலாறு பற்றியோ இந்நூலிற் சான்றுகள் இல்லை.

யாழ்ப்பாண அரசுக் காலத்தில் ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதி யில் தோன்றிய நூல்களில் கோணேசர் கல்வெட்டு, தக்ஷிணகைலாச புராணம் (ஸ்ரீகைலாசபுராணம்), திருகோணாசல புராணம் (திருகோணமலைப் புராணம்) ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. இவை திருக்கோணேஸ்வரத்தின் தலபுராணங்களே. இதனால் நாம் ஆராயும் காலப்பகுதிக்குரிய இந்து சமய வரலாற்றுக்கு இவற்றின் பங்களிப்புச் சற்றுக்குறைவாகவே உள்ளது எனலாம். மட்டக்களப்பு மான்மியம் கி.பி. 19ஆம் நூற்றாண்டில் தொகுக்கப்பட்டாலும் இதிற் காணப்படும் செய்திகளும் இக்கால இந்து சமய வரலாற்றுக்கு எதுவிதத்திலும் உதவுவனவாகக் காணப்படவில்லை. இந்நூலில் இராவணன், விபீஷணன் ஆகியோர் பற்றிய குறிப்புகளோடு இயக்கர் குலம், விஜயன் நாகர் குல அரசரைச் சந்தித்தல் ஆகியனவும் கூறப்படுகின்றன. திருக்கேதீஸ்வரம், கோணேஸ்வரம் ஆகிய தலங்களின் பெயர்களும் இதில் இடம் பெறுகின்றன. சைவத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் போதெல்லாம் 'தமிழ் மதம்' என்ற குறிப்புக் காணப்பட்டாலும் கூட, இச்சமயத்தின் வரலாற்றை எழுதுவதற்குரிய சான்றாதாரங்கள் இதில் போதியளவு காணப்படவில்லை.

அண்மைக்கால இந்துசமயம் பற்றிய ஆய்வுகள்

இந்து சமய வரலாற்றைப் பேணிய நூல்கள் காணப்படாத கால கட்டத்தில் கிடைக்கும் தமிழ்நூல்களும் க்லத்தால் பிற் பட்டுக் காணப்படுவதோடு அவற்றிலுள்ள சான்றுகளும் மிகமிகச் சொற்பமாகவே விளங்குகின்றன.. இந்நிலையோடு ஒப்பிடும்போது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாளிநூல்களில் இந்துசமயம் பற்றிக் கிடைக்கும் சான்றுகள் மிகவும் பயனுள்ளவையாக உள்ளன. இதனால் ஈழத்துச் சமய வரலாறு பற்றி எழுதப்பட்ட நூல்களில் பௌத்த மத வரலாறே முக்கியம் பெற்றது ஆச்சரியமன்று. பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட இந்து சமய நம்பிக்கைகளைப் பற்றிப் பரணவித்தானா (Paranavitana. S. 1929), அதிகாரம் (Adikaram. E.W.1946), கெய்கர் (Bechert. H. 1960) போன்றோர் ஆராய்ந்துள்ளனர். இவ்வாறே ஈழத்து இந்து சமய வரலாற்றைக் காட்மன் (Cartman, J. 1957), நவரத்தினம் (Navaratnam,C.S. 1964), சீவரத்தினம் (Sivaratnam, C. 1964) போன்றோர் எழுதியுள்ளனர். எனினும், மேற்கூறிய நூல்களை எழுதிய பரணவித்தானா, அதிகாரம், கெய்கர் போன்றோர் ஈழத்திலேற்பட்ட ஆரியக் குடியேற்றத்தில் மட்டுமன்றிப் பௌத்த மதத்தின் முதன்மையிலும் தீவிர கவனம் செலுத்தினர். இதனால் ஈழத்திற் காணப்பட்ட யக்ஷ - நாக வழிபாடுகள் உட்பட்ட பிற இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகளுக்கு வட இந்தியப் பின்னணியில் பௌத்த மத ஜாதகக் கதைகளின் அடிப்படையில் விளக்கம் கொடுத்துள்ளனர். மாறாகப் புவியியல் ரீதியில் ஈழத்திற்கு அண்மித்துக் காணப்பட்டு, ஈழத்து வரலாற்றில் காத்திரமான பங்கினை வகித்து வந்த தமிழகத்தோடோ அன்றித் தென்னிந்தியாவோடோ ஈழத்தில் காணப்பட்ட இந்து சமய வளர்ச்சியினை இணைத்துப் பார்க்க முயலவில்லை. அவ்வாறு இணைக்கும் சந்தர்ப்பம் கிடைத்தபோதெல்லாம் இத்தகைய நம்பிக்கைகள் பிற்காலத்தில் தமிழகத்திலிருந்து ஏற்பட்ட படை எடுப்புகளின் விளைவாகவே ஈழத்தில் புகுந்தன எனவும் கூறத் தவறவில்லை.

பாக்கர் (Parker. H. 1984) தென்னிந்தியக் கலாசாரத்தின் தாக்கம் பற்றி ஆங்காங்கே தமது 'பண்டைய ஈழம்' என்ற நூலிற் குறிப்பிட்டாலும், அவரது ஆய்வும் பாளி நூல்களை மையமாக வைத்தே அமைந்தது. இத்தகைய போக்கிலிருந்து இந்துசமய வரலாற்றை எழுதிய காட்மன், நவரத்தினம்,

சீவரத்தினம் ஆகியோர் ஓரளவுக்கு விலகிச் சென்று தென்னிந்திய அம்சங்களுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்தாலும் கூட, ஈழத்திற் தொல்லியல் ஆய்வுகள் முன்னிலை பெறாத காலகட்டத்தில் - தமிழ் நூல்களில் போதிய சான்றுகள் காணப்படாத கால கட்டத்தில் - பெருமளவுக்குப் பாளி நூல்களிற் கிடைக்கும் சான்றுகளை மையமாகக்கொண்டே இந்து சமயம் பற்றிய வரலாறு இவர்களால் எழுதப்பட்டது.

இந்நூலின் அணுகுமுறை

தொல்லியல் வளர்ச்சியில் இந்துசமயம் பற்றிய சான்றுகள், கடந்த கால் நூற்றாண்டுகளுக்கு மேலாக ஈழத்தின் தொல்லியற்றுறையில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சி, ஈழத்து நாகரிகத்தின் தோற்றம் பற்றிய புதிய பரிமாணத்தைத் தந்துள்ளது. பாளிநூல்கள் கூறுவதுபோல் ஈழத்தில் யக்ஷி, நாக வழிபாடுகளில் திளைத்திருந்தோர் அமானுஷ்யர்கள் அல்லர் என்பது முதலாவது திருப்பமாகும். மென்டிஸ் (Mendis. G.C. 1965), பரணவித்தானா (Paranavitana, S. 1959) போன்றோர் பாளிநூல்களின் கருத்தினை ஏற்று ஈழத்து வரலாற்றுக்கு விளக்கம் கொடுத்தனர். ஆனால் அண்மைக் காலங்களில் ஈழத்தின் பல பகுதிகளிலும் மேற் கொள்ளப்பட்ட அகழ்வுகளும், அதன் மூலம் பெறப்பட்ட கற்காலக் கருவிகளும், சவ அடக்கங்களும், இக்கலாசாரத்தினை உருவாக்கியோர் இடைக்கற்கால மக்களாகிய 'ஒஸ்ரலோயிட்' இன மக்கள் என்பதனையும் இவர்களின் சந்ததியினரே தற்கால வேடர் என்பதனையும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. இவர்களது கற்காலக் கருவிகள் பெரும்பாலும் தமிழகத்துக் கற்காலக் கருவிகளோடு ஒத்துக் காணப்படுகின்றன. இதனால் இந்தியாவைப் போன்றே ஈழத்து யக்ஷ - நாக வழிபாட்டிற்குரியவர்களாக இவர்களைக் கொள்ளலாம். அத்துடன் இவர்கள் இந்தியா

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விலிருந்து ஈழத்திற்கு வந்த பின்னரும் இந்தியாவோடு குறிப்பாகத் தமிழகத்தோடு நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டிருந்ததால் தமிழகத்திலிருந்து ஈழத்தை நோக்கிய கலாசாரப் பரிமாற்றத்திற்கும் வழி பிறந்தது.

இரண்டாவதாக, ஈழத்திற்கு நாகரிகத்தினை எடுத்து வந்தவர்கள் திராவிடரான தென்னிந்தியரே என்பதை ஈழத்தின் பல பகுதிகளிலும் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட திராவிடரின் கலாசாரமாகிய பெருங்கற்கால ஈமச்சின்னங்களும், அநுராதபுரம், மாந்தை, கந்தரோடை, திஸமகாராம ஆகிய இடங்களில் மேற்கொள்ளப்பட்ட அகழ்வுகளும் உறுதி செய்கின்றன (Sitrampalam, S.K. 1980). இதனால் தற்காலச் சிங்கள, தமிழ் மொழிகளைப் பேசுவோர் இவர்களின் சந்ததியினர் என்பதும் உறுதியாகியுள்ளது. தென்னிந்தியாவிலும் இத்தகைய போக்கே காணப்பட்டது. தமிழ், கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாளம் ஆகியனவும் தென்னிந்திய மூலத் திராவிடத்திலிருந்து துளிர்த்த மொழிகளாகும். இவற்றில் தமிழகத்திற் பேசப்பட்ட தமிழ்மொழிதான் இலக்கிய வளமுள்ள மொழியாக முதலில் வளம் பெற்றது. இதனால் இற்றைக்கு மூன்று தசாப்தங்களுக்கு முன்னர் மென்டிஸ் போன்றோர் பாளி நூல்களிற் கூறப்படும் வட இந்தியக் குடியேற்றம் வெறும் கட்டுக்கதை என்றும், இக்கதைக்கான மூலம் பௌத்த மதம் ஈழத்திற்கு வந்த பின்னர் ஈழத்துப் பௌத்தர்களுக்குப் பரீட்சயமான ஜாதகக் கதைகளிலிருந்து பெறப்பட்டன என்றும் கூறிய கருத்துக்கள் அண்மைக்காலத் தொல்லியல் அகழ்வுகளால் உறுதி செய்யப் படுகின்றன. வட இந்தியாவிலிருந்து ஏற்பட்ட இந்து, பௌத்த மதக் கலாசாரங்களின் தாக்கமே தவறான முறையில் ஈழத்திலேற் பட்ட ஆரியக் குடியேற்றம் என்று விளக்கமளிக்கப்பட்டுள்ளது. இதனால், ஆரியரே இந்நாட்டின் நாகரிக கர்த்தாக்கள் என்றும், தமிழர்களோ எனில் இவர்களின் பின்னர் இடையிடையே ஈழத்தின் அரசியலதிகாரத்தினைக் கைப்பற்றுபவர்களாகவும், ஆக்கிரமிப் பாளர்களாகவும், படைவீரர்களாகவும், வணிகர்களாகவும், வந்தனர்

எனப் பாளி நூல்களை மையமாக வைத்து வரலாற்று ஆசிரியர் களால் கொடுக்கப்பட்ட விளக்கங்கள் தவறு என்பது உறுதியாகின்றது.

இக்காலப் பகுதியில் ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளைப் பற்றி மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வுகளும் ஈழத்து நாகரிகத்தினை உருவாக்கியவர்கள் திராவிடர்களே என்பதனை உறுதி செய்துள்ளன (Sitrampalam. S.K. 1980, Veluppillai. A. 1981, சிற்றம்பலம், சி.க. 1983). பலகாலமாக ஈழத்தின் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் இங்கு ஏற்பட்ட ஆரியக் குடியேற்றத்திற்கான சான்றுகளாக விளங்குகின்றன என எடுத்துக் காட்டப்பட்டு வந்தது. ஆனால் அண்மைக் காலத்தில் இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் வரிவடிவம், இதிற் காணப்படும் பெயர்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் இக்கல்வெட்டு களில் இரு படைகள் உள என்பதனை எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. ஒன்று தமிழகம், ஈழம் ஆகிய பகுதிகளில் வழக்கிலிருந்த பழைய பிராமி வரிவடிவம். இதனைத் 'திராவிடி' அல்லது 'தமிழி' என அறிஞர் அழைப்பர். இதனை உறுதி செய்வதாகத் தமிழகத்தைப் போன்று இங்கும் காணப்படும் திராவிட இனக் குழுக்களாகிய வேள், ஆய், பரத போன்ற பெயர்களும், நாட்டின் நிருவாகத்தின் முதுகெலும்பாக விளங்கிய பருமக (பெருமகன்/பருமகன்) போன்ற விருதுப் பெயர்களும் அமைகின்றன. பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் அடித்தளமாக விளங்கிய இவற்றின் மீதுதான் பௌத்தத்துடன் வட இந்தியாவிலிருந்து வந்த பிராமி வரிவடிவம் செல்வாக்குச் செலுத்தப் பழைய பிராமி வரிவடிவமும், திராவிட இனக் குழுக்கள், விருதுப் பெயர்கள் ஆகியனவும் மறைந்ததை இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பௌத்த மதத்திற்குக் கொடுக்கப்பட்ட தானங்களைப் பற்றிக் கூறுவதால் இவை பௌத்த மத வரலாற்றுக்குரிய சான்றுகள் மட்டுமே என்று பலகாலமாகக் கருதப்பட்டு வந்துள்ளன. ஆனால் இக்கல்வெட்டுகளைப் பிரசுரித்த

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பரணவித்தானாவின் நூலில் இடம் பெற்றுள்ள இத்தானங்களை அளித்தோரின் பெயர்களின் அட்டவணையை நோக்கும் போது பௌத்தர்களாக மாற முன்னர் இவர்கள் வைதீக, பௌராணிக வழிபாட்டு நெறிகளைக் கடைப்பிடித்திருந்தனர் என்பது தெளிவாகின்றது. இக்கல்வெட்டுகளிற் பௌத்தத்தைத் தழுவிய விசுவாசிகளாகிய ஆண்கள் 'உபஸக' (உபாசக) எனவும், பெண்கள் 'உபஸிக' (உபாசிகா) எனவும் அழைக்கப்பட்டுள்ளனர். இதனால் இந்நூலில் பரணவித்தானா இப்பெயர்களைப் பற்றித் தெரிவித்திருந்த கருத்துக்களே இடம் பெற்றிருக்கின்றன என்பதையும் ஈண்டு சுட்டிக் காட்டுதல் அவசியமாகின்றது. இப்பெயர்கள் பற்றி மேலும் ஆராய்தல் நல்ல பலனைத் தரும் என்பதையும் இங்கே குறிப்பிடுதல் அவசியமாகும்.

ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் குறிக்கும் இப்பெயர்களில் சிவ வணக்கத்தினைக் குறிக்கும் 'சிவ' (ஸிவ) என்ற பெயர் இடம் பெற்றுள்ளது. இது ஒரு மூலத்திராவிட மொழி வடிவமாக இருக்கலாம். இதிலிருந்து தான் பின்னர் 'சிவன்' என்ற வடிவம் உருப்பெற்றிருக்கவேண்டும். 'சிவ' என்ற வடிவம் பல்வேறு அடைமொழிகளுடனும் இவற்றில் வழங்கப்பட்டுள்ளது. சிவனின் வாகனமாகிய நந்தி, நதிக, வஸப எனவும், சிவனுக்குரிய கைலாசமலை 'கெலஸ' எனவும் இவற்றில் காணப்படுகின்றன. வைணவ வழிபாட்டோடு தொடர்புடைய பெயர்களாக விணு(விஷ்ணு), கண (கண்ணன்), ரம(ராமன்), உபல (உப்புல்வன்), நகுலி (பலதேவன்), கொபல (கோபால), நரய (நாராயணன்) ஆகியனவும் காணப்படுகின்றன. பிரமா 'பம' என இவற்றுள் அழைக்கப்பட்டுள்ளார்.

கௌமார வழிபாட்டோடு தொடர்புடைய பெயர்களாக வெல (வேலன்), ஸமித (சாமிதத்த), விஸக(விசாக), குட(குக), கதலி (ஸ்கந்தன்/ கந்தன்), குமர(குமார), மஹஸென((மகாசேன) ஆகியன இவற்றில் காணப்படுகின்றன. சாக்த வழிபாட்டினைச்

சுட்டி நிற்கும் நாமங்களாக ஸிரி, திரி (ஸ்ரீ, திரு), லஸி (லக்ஷ்மி), பதும (பத்மா), மசக (மீனாட்சி), துக (துர்க்கா), கடி (காளி) குர (கௌரி), மஹபிக (மகா அம்பிகா), கதி (கார்த்திகா), (கிருத்திகா) ஆகியன விளங்குகின்றன. காணபத்தியம் பற்றிய குறிப்பு ஓரிடத்தில் மட்டுமே காணப்படுகின்றது. இக்கல்வெட்டில் குறிக்கப்படும் 'கண' என்ற பதம் கணபதியைக் குறிக்கலாம். காரணம் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்குரிய மிகிந்தலையிலுள்ள கண்டகசேத்தியத்திற்குரிய கணங்களின் சிற்பத்தில் காணப்படும் யானை முகத்தையுடைய கணத்தின் சிற்பம் கணபதியையே குறிக்கலாம் எனக் கொள்ளப்படுகின்றது (Ellawala, H. 1969: 159).

வேத நெறிவல்ல பிராமணரும், அவர்களின் கோத்திரங்களும் இங்கே காணப்பட்டதை இக்கல்வெட்டுகள் உறுதி செய்கின்றன. பிராமணர் 'பமண' என அழைக்கப்பட்டுள்ளதோடு இவர்களின் கோத்திரங்களான அதிமதக (ஐத்திரேய), கொதம (கௌத்தம), கொஸிக (கௌசிக), பொதிமஸ (பௌதிமாச), வஸ (வற்ச), கொபுதி (கௌபூதி) ஆகியவற்றோடு இந்திரன் (இத), மித்திரன் (மித), அக்கினி (அகி), சூரியன் (சுரி) போன்ற வைதீகக் கடவுளரும் குறிக்கப்பட்டுள்ளனர். இத்தகைய சான்றுகள் இந்தியாவைப் போன்று ஈழத்திலும் இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் காலமாகிய கி.மு. 3 - கி.பி. 1 ஆம் நூற்றாண்டுக் காலப் பகுதியில் வைதீக, பௌராணிக வழிபாட்டு மரபுகள் சிறந்திருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

இக் கல்வெட்டுகளில் இன்னொருவிதமான சான்றுகளும் காணப்படுகின்றன. அது தான் இவற்றில் காணப்படும் குறியீடுகள் ஆகும். இக்குறியீடுகள் பௌத்த மதத்திற்கு முற்பட்ட இந்து சமயத்தோடு தொடர்புடையனவாக இருக்கலாம். இது பற்றி விரிவாக ஆராயப்படவில்லை. இவற்றுக்கும் பெருங்கற்காலக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கலாசாரத்திற் காணப்படும் பானை ஓடுகளில் உள்ள குறியீடுகளுக்கும், நாணயங்களிற் காணப்படும் குறியீடுகளுக்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. இவற்றோடு இந்நாட்டு ஆதி நாணயங்களையும் தொகுத்து ஆராயும் போது பண்டைய இந்துக் கடவுளரைப் பற்றியும், வழிபாட்டு முறைகளைப் பற்றியும், அறிய முடிகின்றது. வட இந்தியாவைப் போன்று இக்காலத்திற்குரிய நாணயங்களில் தெய்வங்களின் பெயர்கள் காணப்படாவிட்டாலும் கூட லக்ஷ்மி நாணயங்களிற் காணப்படும் உருவங்கள் இவ் வழிபாட்டைப் பற்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் சான்றுகளோடு ஒப்பிட்டு ஆராய உதவுகின்றன.

மேற்கூறிய சான்றுகள் இந்திய இந்து சமயத்தைப் போன்று, ஈழத்து இந்து சமயத்தையும், இதன் அடி மட்டத்திலுள்ள யக்ஷ - நாக வழிபாடு, இதன் பின்னர் வந்த திராவிட வழிபாடு, இறுதியாக இவற்றுடன் சங்கமித்த ஆரிய வழிபாடு எனப் பல்வேறு கூறுகளாக இனங்கண்டு ஆராயவேண்டியதன் அவசியத்தை உணர்த்துகின்றன. வட இந்தியக் கலாசார அம்சங்கள் தமிழகத்தினூடாக ஈழத்திற்கு அறிமுகமாவதற்குக் கூடிய வாய்ப்பிருந்தாலும் கூட, அக்காலத்தில் வர்த்தக ரீதியில் ஈழம் இந்தியாவோடு கொண்டிருந்த தொடர்பினால் நேரடியாகவும் ஈழத்தை அடைய வாய்ப்பிருந்தது. இத்தகைய அம்சங்கள் பெரும்பாலும் பௌத்தம் ஈழத்திற்கு அறிமுகமாக முன்னர் இங்கு பரவ வாய்ப்பிருந்தாலும் கூடப் பௌத்தத்தின் பின்னரும் ஈழத்திற் பரவி இருக்கலாம்.

தொகுப்புரை

இதனால் அண்மைக்காலத் தொல்லியற் சான்றுகள் குறிப்பாகப் பிராமிக்கல்வெட்டுகள், நாணயங்கள் ஆகியன இக்கால இந்து சமய வரலாற்றில் முக்கிய பங்கினை

வகிக்கின்றன என்பது தெளிவாகின்றது. இவற்றைப் பாளிநூல்களிற் கிடைக்கும் சான்றுகளோடும், ஈழத்தைப் போன்று கலாசார வளர்ச்சி பெற்ற சங்ககாலத்தைப் பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களிற் கிடைக்கும் சான்றுகளோடும் ஒருங்கிணைத்து ஆராய்வது அவசியமாகின்றது. துர்அதிஷ்டவசமாக இக் காலத்திற்குரிய கலைச் சின்னங்கள் மிக அருகியே காணப்படுகின்றன. ஆரம்ப காலக் கலைப் படைப்புகளும் பௌத்த மத வழிபாட்டிடங்களிலே தான் உள்ளன. காரணம் அழியாத பொருட்களான கல் போன்றனவற்றைப் பயன்படுத்திச் சிற்பங்களை வடிக்கும் மரபு பௌத்தத்திற் காணப்பட்டது போன்று இந்து சமயத்திற் பெரு வழக்காகக் காணப்படவில்லை. வட இந்தியாவில் குப்த வம்சத்தவரது எழுச்சியும் தமிழகத்திற் பல்லவரது எழுச்சியும் தான் அழியாத பொருட்களிற் கலைகளை வடிக்கும் மரபுக்குப் புத்துயிர் கொடுத்தது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

யக்ஷ வழிபாடுகள்

அத்தியாயம் இரண்டு

யக்ஷ வழிபாட்டின் தோற்றப் பின்னணி

இந்தியாவிற்குள் ஆரியர் வருவதற்கு முன்னர் அங்கிருந்த தஸ்யுக்களால் மேற்கொள்ளப்பட்ட வழிபாட்டு முறைகளே யக்ஷ - நாக வழிபாடுகள் எனக் கூறும் பேர்கசன் என்ற அறிஞர் இனவளம், மழைவீழ்ச்சி ஆகியவற்றை வேண்டி இயற்றப்பட்ட வழிபாட்டு முறைகளே இவை எனவும் கூறியுள்ளார் (Fergusson.J. 1873:244). பேர்கசன் கூறும் தஸ்யுக்கள் என்ற பதம் ஒரு பரந்த கருத்தினையுடைய பதமாகும். பொதுவாகவே இந்தியாவிற்கு வந்த ஆரியரால் சிந்து வெளி நாகரிகத்தில் இருந்த மக்கட் கூட்டத்தினரை அழைப்பதற்கு இப்பதம் பயன்படுத்தப்பட்டது. எனினும், இந்திய இலக்கியங்களில் சிந்துவெளி நாகரிக மக்களை மட்டுமன்றி இவர்களுக்கு முன்பு வாழ்ந்த பழங்குடிகள் எனக் கருதப்படுகின்ற ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களாகிய புலிண்டர்கள், சபரர்கள் போன்றோரைக் குறிக்கும் பதமாகவும் தஸ்யுக்கள் என்ற பதம் வழங்கப்பட்டிருந்ததைக் காண முடிகின்றது.

தென்னாசியப் பழங்குடி மக்கள் வேடோயிட் அல்லது ஒஸ்ரலோயிட் இனத்தவர் என அழைக்கப்பட்டனர். தென்னாசிய நாகரிகத்தின் அடித்தளத்தை அமைத்தவர்கள் இவர்களே. இவர்கள் பேசிய மொழி ஒஸ்ரிக்மொழி என அழைக்கப்பட்டது. இதனால் இவ் யக்ஷ-நாக வழிபாடுகளை இப்பழங்குடிமக்களின் மத்தியில் நிலவிய வழிபாட்டு முறைகள் எனலாம். இவ்வழிபாட்டு முறைகள் சமய வளர்ச்சியின் ஆரம்பக் கட்டத்தினை எடுத்துக் காட்டுவதுடன் உலகளாவப் பரவிய வழிபாட்டு முறைகளாகவும் விளங்குகின்றன. பின்னர் வந்த கலாசாரங்கள் இவற்றைத் தம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கலாசாரங்களுடன் இணைத்துக் கொண்டதால் இவ் ஆதி வழி பாட்டின் பல அம்சங்கள் அவற்றுடன் சங்கமித்துவிட்டன. திராவிட-ஆரியக் கலாசாரங்கள் இத்தகைய சங்கமிப்பில் முக்கியமானவை யாகும்.

திராவிடரின் மிகப்பழைய இலக்கியங்கள் சங்க இலக்கியங்களாகும். அவை பல்வேறு வழிபாட்டம்சங்களை உள்ளடக்கியுள்ளன. இவற்றுள் யக்ஷ - நாக வழிபாட்டம்சங்கள் பல பொதிந்து கிடக்கின்றன. இவ்விலக்கியங்கள் நாட்டுப்புற மக்களால் மிகத்தொன்று தொட்டு வழிபடப்பட்டு வந்த யக்ஷ தெய்வங்களான சூலி, சூர்மகள், சூரமகளிர், வரையரமகளிர், கடல்கெழு செல்வி, கானமர்செல்வி, பாவை, அணங்கு ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடுவதும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. சிந்துவெளிக் கலாசாரத்தில் லிங்க வழிபாட்டிற்குரிய தடயங்கள் பல காணப்பட்டபோதும் இதனைப் பேணி வளர்த்துத் தமது வழிபாட்டு மரபாகக் கொண்டவர்கள் திராவிடர்களே என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனால், இவ்வழிபாட்டிற்குரியவர்கள் தென்னாசியாவின் பழங்குடி மக்களாகிய ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களே என்பதனை இதன் சொல்லாராய்ச்சி எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனச் சு.கு. சட்டர்ஜி கூறுகிறார் (Majumdar. R.C. 1957:163).

இவ்வழிபாட்டிற்குரிய மக்கட் கூட்டத்தினர் எதுவித இலக்கியங்களையும் விட்டுச் செல்லாததால் இத்தகைய பழைய வழிபாட்டு முறைகள் பற்றிய தகவல்களை விபரமாக அறியமுடியவில்லை. இவை பற்றிய சில தொல்லியற் சான்றுகள் மட்டுமே, அதிலும் குறிப்பாகச் சிலைகள் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. ஆனால் இவ்வழிபாடு பற்றி வடமொழி இலக்கியங்களிலும் பௌத்த, ஜைன இலக்கியங்களிலும் பல சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. இவ் இலக்கியங்களில் இவ்வழிபாட்டு முறை மேன்மையான ஒரு வழிபாட்டு முறை

என்ற இடத்தைப் பெறுவதற்குப் பதிலாகத் தரங்குறைந்த வழிபாட்டு முறை என்ற நிலையிலே தான் சித்திரிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இவ்வழிபாட்டினை மேற்கொண்டோர் அமானுஷ்யர்கள் என்ற தொனியும் இவற்றில் காணப்படுகின்றது. ஒரு விரோத மனப்பான்மையுடன் இவ்வழிபாட்டு முறைகள் இவற்றுட் சித்திரிக்கப்பட்டாலும் கூட இத்தகவல்களின் வரலாற்றுப் பின்னணிகளை ஒருங்கிணைத்து ஆராய்கின்ற போது இம் மக்களின் தெய்வங்கள், வழிபாட்டு முறைகள் ஆகியன பற்றிய சில நுணுக்கமான விடயங்களை அறிந்துகொள்ள முடிகின்றது. பின்வந்த திராவிட ஆரிய கலாசாரங்கள் போன்றே, இம்மக்களும் தமக்கு எனத் தனியான வழிபாட்டுக் கோட்பாடுகளைக் கடைப்பிடித்திருந்தமையை இத் தகவல்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. இது பற்றி ஆனந்த குமாரசுவாமி விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார் (Coomaraswamy. A. K. 1971). இவ்வழிபாட்டில் இயற்கைச் சக்திகள் முக்கியம் பெற்ற அதே நேரத்தில் உருவ வழிபாடும் இடம் பெற்றுள்ளமையை அவதானிக்க முடிகின்றது.

இவ்வழிபாட்டின் தொன்மை பற்றி வேதாசலம் (1989:9) பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார்.

> இந்தியாவில் தோன்றி வளர்ந்த தொன்மை மிக்க தெய்வ வழிபாடுகளில் இயக்கி (யக்ஷி) - இயக்கன் (யக்ஷ) (Yakshi - Yaksha) வழிபாடும் சிறப்பான ஒன்றாகும். இந்திய சமய வரலாற்றில் இது குறிப்பிடத்தக்கதாக விளங்கி வந்திருக்கின்றது. தொடக்க காலத்தில் இந்தியத் தொல்குடியினர் இயற்கையிலந்த சில ஆற்றல்களையும் நாகம் போன்ற உயிரினங்களையும் இனக்குழுச் சின்னங்களையும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சுடுமண் உருவங்களையும் வழிபட்டு வந்துள்ளனர். இவ்வாறு வழிபட்ட சில உருவங்கள் பிற்காலத்தே இயக்கி (யக்ஷி) - இயக்கன் (யக்ஷ) என்ற பெயரோடு வழிபடப்பட்டு வந்தமைக்கான சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன. இந்தியாவில் கி.மு. 2 ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முன்பிருந்தே இவ்வழிபாடு மிகச் சிறப்புடன் விளங்கியிருக்கின்றது.'

மேலும் இது பற்றிக் கூறப்படுவதாவது,

'இத்தெய்வங்கள் ஆரியர்க்குரியவையல்லாத இந்தியத் தொல் குடியினருக்குரிய வழிபடு தெய்வங்களாகும். அக்காலத்தே இந்தியாவில் குறிப்பாக நாட்டுப்புற மக்களால் வழிபடப் பெற்ற நாட்டுப்புறத் தன்மை மிகுந்து விளங்கிய வழிபாடாக இது விளங்கியிருக்கின்றது. தொடக்க காலத்தில் சமண, பௌத்த, வைதீக (இந்து) மதங்களால் போற்றப்பெறாத தெய்வங்களாக விளங்கிய இத்தெய்வங்கள் காலப்போக்கில் அவற்றின் மிகுந்த செல்வாக்கின் காரணமாக மேற்கண்ட சமயத்தவரால் தவிர்க்க இயலாதவாறு ஏற்றுக் கொள்ளப்பெற்றன. அந்நிலையில் அச் சமயத்தவர்க்குரிய பெருந் தெய்வங்களின் காவல் தெய்வங்களாகவும், பிற பணிகள் செய்யும் துணைத் தெய்வங்களாகவும் வேறு வகையிலும் அச்சமய வழிபாட்டோடு கலந்து, தொடர்ந்து அண்மைக்காலம் வரை வழிபடப் பெற்று வருகின்றன. இயக்க (யக்ஷ) வழிபாட்டின்

செல்வாக்கின் காரணமாகவே இந்தியச் சிற்பக்கலை வரலாற்றின் தொடக்க காலத்தில் செய்யப் பெற்ற சிவன், போதிசத்துவர் போன்றோரின் உருவங்களில் அக்கால இயக்கரின் (யக்ஷ) உருவமைதிகள் காணப்படுகின்றன'

யக்ஷன், யக்ஷி ஆகியோர் உறையும் இடங்களாகக் காடுகள், மலைகள், நீர்நிலைகள், மரங்கள் ஆகியன கருதப்பட்டன. மக்களுக்கு நன்மை, தீமை ஆகியவற்றை அளிக்கும் தகைமை பெற்று இவை காணப்பட்டன எனக் கருதப்பட்டதால் மக்கள் இவைகளுக்குப் பலி அளித்தும் வழிபாடியற்றினர். அத்துடன் ஊருக்குப் பொதுவான மரங்களில் இத்தெய்வங்கள் குடி கொண்டிருந்தன என நம்பிய மக்கள், தங்களின் ஊர்களில் இவை குடிகொண்டிருப்பதால் தங்களுக்கு வளம் பெருகும் எனவும் நம்பினர். இத்தெய்வங்கள் வசித்த மரங்களை அலங்கரித்து, மாலை அணிவித்து விளக்கும் ஏற்றினர். அத்துடன் இவற்றுக்குப் படையல்களும் செய்தனர். தமது வழிபாட்டை ஏற்றுக் கொண்டதற்கு அடையாளமாக இத்தெய்வங்கள் அம்மரங்களில் இருந்து வினோதமான ஒலியை எழுப்புகின்றன எனவும் நம்பினர்.

இவ்வழிபாடு பற்றி வேதாசலம் (1989: 11) மேலும் விளக்கியிருப்பது ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது.

"இயக்கன் (யக்ஷ), இயக்கி (யக்ஷி) என்ற இவ்விருவழிபாடுகளுள் இயக்கி (யக்ஷி) வழிபாடே பிற்காலத்தில் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாக விளங்கியிருக்கின்றது. இயக்கியை (யக்ஷி) வளமை வழிபாட்டிற்கான உருவமாகவும், தாய்த்தெய்வ வழிபாடாகவும் கருதுவர். இத்தெய்வத்தைப் பொதுவாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நன்மைக்கும், செல்வத்திற்கும், குழந்தைப் பேற்றிற்கும், உடல் நலத்திற்கும் வணங்கினர். இவ்வியக்கியர் உருவத்தில் போரைக் கவர்ந்திழுக்கும் தன்மை வாய்ந்தவராய் இருந்தனர். நினைத்தபோது வேண்டும் உருவத்தை எடுத்து வரும் வல்லமை பொருந்தியவராய் விளங்கினர். ஊர்ப் பகுதி களிலுள்ள மரங்களிலும், நீர்நிலைகளிலும், வழிகளிலும், மலைகளிலும், மலைக் குகை களிலும் தங்களுக்கென்று எல்லைகள் வகுத் துக்கொண்டு வாழ்ந்த பல இயக்கியர் பற்றிப் புத்த சாதகக் கதைகளின் மூலம் அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது. .....
நாட்டுப்புற மக்களின் வளமை வழிபாட்டின் வடிவமாக விளங்கிய இத்தெய்வங்கள் வேத காலத்திற்கு முன்பிருந்தே மக்களின் செல் வாக்கைப் பெற்று வந்துள்ளன. இதன் செல் வாக்கைக் குறைக்க எண்ணியே வேதகாலச் சடங்குகளைச் செய்வோர் இவற்றைப் புறக் கணித்து வந்திருக்கின்றனர்".

இவ் யக்ஷி வழிபாட்டில் இருவித நிலைகளை வேதாசலம் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். முதல் நிலையில் இத்தெய்வங்கள் எவ்விதமான பெருந் தெய்வச் சமய வழிபாட்டிலும் சேராது நாட்டுப்புற மக்களால் வணங்கப் பெற்ற தெய்வங்களாக விளங்கியிருக்கின்றன எனவும், இரண்டாவது நிலையில் இவை பெருஞ் சமயங்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பெற்ற நிலையில் அப்பெருந் தெய்வங்களின் துணைத் தெய்வங்களாகப் பல்வேறு சமயத்தைச் சார்ந்த மக்களால் வழிபடப் பெற்று வரப்பெற்றமையையும் காணமுடிகின்றது. இந்துசமயம், பௌத்தம், ஜைனமதம் ஆகிய மதங்கள் யக்ஷ, யக்ஷி வழிபாடுகளைத்

தம்முள் இணைத்துக் கொண்டதற்குப் பின்வரும் காரணங்களும் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளன (வேதாசலம். வே. 1989: 14-16).

01. இவ்வழிபாட்டிற்கு நாட்டுப்புற மக்களிடையேயும் பிறரிடத்தும் காணப்பட்ட செல்வாக்கு.

02. மேற்கூறிய சமயங்களின் பெருந்தெய்வ வழிபாட்டிற்கும் மிக எளிய முறையில் நாட்டுப்புற மக்களால் மேற் கொள்ளப்பெற்ற இச்சிறு தெய்வ வழிபாட்டிற்குமிடையே காணப்படும் முரண்பாட்டைத் தவிர்த்து அம்மக்களைத் தம் சமயத்தின் பால் ஈர்க்கவும், அவர்கள் தங்கள் சமயத்தினைத் தயக்கமின்றி எளிதில் ஏற்றுக் கொள்ளவும் இம்முறையைக் கையாண்டிருக்கலாம்.

03. இச்சிறு தெய்வ வழிபாட்டிற்குத் தங்களுடைய சமயத்தில் உரிய இடத்தை அளித்துச் சேர்த்துக் கொள்வதன் மூலம் அவ்வழிபாட்டை மேற்கொள்ளும் சாதாரண மக்களது மனத்தினை நிறைவு செய்து அவர்களது தெய்வங்களோடு தங்களது பெருந் தெய்வங்களைச் சேர்த்து வணங்குவதற்கு வழிவகுக்கப்பட்டது.

04. இவ்வாறு செய்ததின் மூலம் இருவருக்குமிடையே இருந்த முரண்பாடு மழுங்கடிக்கப்பட்டு இரு திறத்தாரும் ஒத்த திசையில் வாழும் சமய வாழ்வு ஏற்படுத்தப்பட்டது.

05. பெருஞ் சமய வளர்ச்சிக்கு அரச ஆதரவும் பொருட் பலமும் செய்யவியலாததை இவ்வகையான சமய உத்திகளும் சமயப் பிணைப்புகளும் சாதித்துத் தந்தன எனலாம்.

யக்ஷ - யக்ஷி என்ற இரண்டு பதங்களும் ஒரே வேர்ச்சொல்லின் அடியாகப் பிறந்து ஆண்-பெண் தெய்வங்களைக் குறிப்பன எனக் கூறும் வேதாசலம் (1989:10) இவற்றுக்கு அறிஞர்கள் தந்த விளக்கங்களைப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

'யஸ் (Yus), யக்கா (Yak-a), வஜ் (vaj) போன்ற வேர்ச் சொற்களின் அடியாக இச்சொற்கள் பிறந்திருக்க வேண்டும் எனக் கருதுகின்றனர். இவற்றிற்குப் புதிரான (Mysterious), வியப்புக்குரிய, சிறந்த (Marvellous) எனப் பொருளுரைக்கின்றனர். பாளிமொழி உரைகாரர் இது 'பலி கொடுக்கத்தக்கது' என்று பொருள் கூறுகின்றனர். மேலும் சிலர் 'விரைந்து செல்லக்கூடியது', 'விரைந்து செல்லும் ஒளி', 'ஆவி', 'பேய்' என்றும் பொருள் கூறுகின்றனர். மேலும் சிலர் இயற்கை இறந்த தன்மையுள்ளது, தெய்வத்தன்மை பொருந்திய ஆவி (Spiritual apparition), ஒரளவு தெய்வத்தன்மை பெற்றது (Semi Divine beings) என்று இச் சொற்களுக்குப் பொருள் கூறுகின்றனர்'.

மேற்கூறிய விளக்கங்களோடு ஈழத்து அறிஞரான பரணவித்தானா கூறுவதை அவதானிப்போம் (Paranavitana. S. 1929:316).

"'யக்ஷ' என்ற சொல்லின் கருத்தினை ஆழமாக நோக்கும்போது இப்பதம் முதன் முதலாக 'வணங்குதல்', வணக்கத்திற் குரியவர்கள்', 'பூசிக்கத்தக்கவர்கள்' என்ற பொருளிலேயே பயன்படுத்தப்பட்டது. 'யஜ்' என்றால் வடமொழியில் பூசிக்கத்தக்கவர் என்பது பொருளாகும். இச்சொல்லினை ஒஸ்ரலோயிட் மக்களிடமிருந்து வடமொழி கடன் வாங்கியிருக்கலாம். சிலவேளைகளில்

ஒரு பொருளினைத் தந்த சொல் வேறொரு காலத்தில் எதிர்மாறான கருத்தினைக் கொடுத்ததற்குப் பல உதாரணங்கள் உள. நாற்றம் என்ற சொல் முதன்முதலில் நறுமணத்தையே குறித்து நின்றது. காலப்போக்கில் இந்நிலை மாறித் தற்போது இது துர்நாற்றத்தினைக் குறிக்கவே பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இவ்வாறே வடமொழியில் 'அசுர' என்ற பதம் முன்னர் உயர்ந்தோரைக் குறிப்பதாய் வழிபாட்டிற்குரிய தேவர்களை உணர்த்தி நின்று, பின்னர் கொடூரமானவர்கள், இராட்சதர்கள் என்ற நிலையைக் குறிக்க வழங்கலாயிற்று. மகாவம்சத்திற் கூட யக்ஷர்கள், 'அசுரர்கள்' என்ற தொனியில் அழைக்கப்பட்டிருப்பதும் ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது. பாரசீக மொழியிலுள்ள 'தேவ' என்ற சொற்கூட ஆரம்பத்தில் வழிபாட்டிற்குரிய கடவுளரைக் குறித்து நின்று பின்னர் எதிர்மாறான கருத்தினைக் கொடுத்து நின்றதனை அறிஞர்கள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர். 'அசுர' என்ற பதம் 'தேவ' அல்லது 'தெய்வம்' என்ற கருத்திற்றான் ஆதியில் வழங்கப்பட்டு வந்தது"

யக்ஷி, நாக என்ற சொற்களுக்குப் பிற்பட்ட கால இலக்கியங்களிற் கொடுக்கப்பட்ட விளக்கங்களும் இவ்வாறே அமைந்தன. யக்ஷர்கள் என்பவர்கள் கொடூரமானவர்கள், பயங்கரத் தோற்றத்தினை உடையவர்கள், அமானுஷ்யர்கள் என்று கருத்துப் பிற்பட்ட கால இலக்கியங்களில் மிகப் பரவலாகச் சொல்லாக்குப் பெறத் தொடங்கியது. யக்ஷர்களின் தலைவனாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குபேரனுக்கும், இராட்சதர்களின் தலைவனான இராவணனுக்கும் இடையே உறவுமுறை கூட ஏற்படுத்தப்பட்டு இராவணன் குபேரனின் ஒன்றுவிட்ட சகோதரனாக்கப்பட்டதால், யக்ஷர்களும் இராட்சதர்களே எனக் கோடிட்டுக் காட்டப்பட்டனர். பேய், பிசாசுகளுக்கும் இவ் யக்ஷர்களுக்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு மேலும் மெருகூட்டப்பட்டது. அமானுஷ்யர்களான நாகர்கள் பாதாள லோக வாசிகள் எனச் சித்திரிக்கப்பட்டனர். பண்டைக்கால வழிபாடு ஒன்று காலகதியில் இவ்வாறு சமயங்களின் ஆதிக்கப் போட்டியால் வலுவிழந்து, சுயதன்மைகளை இழந்து நின்றாலும் கூடப், பிற்பட்ட இலக்கியங்களில் மட்டுமன்றி இன்றுவரை நிலைத்து நிற்கும் யக்ஷ வழிபாட்டம்சங்கள் இதன் தொன்மையையும் தொடர்ச்சியையும் எடுத்துக் காட்டும் வகையில் இக்கால மதங்களில் ஆழமாக வேரூன்றியுள்ளது எனலாம்.

இந்து, பௌத்த, ஜைனமதங்களுக்கு முற்பட்ட இவ்வழிபாட்டு நெறிக்குரிய கலைச் சின்னங்கள் தனித்துவமான முறையில் வட இந்தியா, தென்னிந்தியா ஆகிய இடங்களின் பல பாகங்களிலும் கிடைத்துள்ளன. மௌரியர் காலத்திற்குரிய யக்ஷியின் உருவங்கள் பாசர், தீதர்கஞ்ச், பெஸ்நகர் ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ளன. இவ்வாறே தென்னிந்தியாவிலும் கொண்டபூர், பெத்தபன்பூர், அமராவதி, நாகர்ச்சுனகொண்டா போன்ற இடங்களில் சுடுமண்ணினாலான சாதவாகனரின் காலத்தைச் சேர்ந்த இவ் யக்ஷி உருவங்கள் கிடைத்துளளன. இவ்வுருவங்கள் காலகதியில் பௌத்த கட்டிடக் கலையிலும் இடம்பெறத் தவறவில்லை. சுங்கர் கலைப்பாணியிலமைந்த வடஇந்தியப் பௌத்த ஸ்தூபிகளாகிய பாரூட், சாஞ்சி, புத்தகாயா போன்ற கலைக்கூடங்களிலுள்ள தோரணங்களிலும், வாயில்களிலும் இவ்வுருவங்கள் பல்வேறு நிலைகளிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இவை தென்னிந்தியாவிலுள்ள அமராவதியிலும் இவ்வாறே இடம் பெற்றுள்ளன. ஜைனமதமும் இவ்வழிபாட்டை அங்கீகரித்ததை ஜைனமதத்தின் இருபத்திநான்கு

தீர்த்தங்கரர்களை இருபுறமும் தனித்தனியாக இருபத்து நான்கு யக்ஷிகளும், யக்ஷர்களும் காக்கின்றனர் என்ற நம்பிக்கையை வெளிப்படுத்துவதாகத் தீர்த்தங்கரர்களின் இருபக்கமும் இவர்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை எடுத்துக்காட்டுகின்றது.

இந்து சமயத்தில் செழிப்பைக் குறிக்கும் லக்ஷ்மியின் உருவமும், வழிபாடும் மௌரியர் காலத்தில் சிறப்புடன் வழிபடப் பெற்ற யக்ஷி ஒன்றிலிருந்து உருவானதே எனவும் கருதப்படுகின்றது. இதனை உறுதிப்படுத்துவதாக அமராவதியில் கிடைத்துள்ள யக்ஷியின் உருவமும், பாசர் என்ற இடத்தில் கிடைத்த தாமரையில் நிற்கும் வடிவிலான யக்ஷியின் உருவமும் இந்து சமயத்திலுள்ள திருமகளின் மூலத்தை விளக்குகின்றன. சப்த மாதர்களின் உருவங்களும், அறுபத்து நான்கு வகை யோகினியர் மற்றும் சில தேவிகளின் உருவங்களும் இவ்யக்ஷிகளின் உருவ வழிபாட்டிலிருந்தே துளிர்த்தன எனவும் கருதப்படுகின்றது (வேதாசலம், வே, 1989:15).

யக்ஷி வழிபாட்டு மரபுகள்

யக்ஷ வழிபாடு இயற்கைச் சக்திகளின் வழிபாட்டம்சங்களைக் கொண்டதாகும். ஆனால் ஆரியரது வேதங்கள் கூறும் இயற்கை வழிபாட்டிற்கும் யக்ஷ வழிபாட்டிற் காணப்படும் இயற்கை வழிபாட்டிற்கும் இடையே வேறுபாடுண்டு. இருக்கு வேதத்திலுள்ள பாடல்களில் அக்கினி, சூரியன், சந்திரன் போன்ற தெய்வங்களுக்குரிய வர்ணனைகளை உற்று நோக்கும் போது அவற்றின் தோற்றம் அப்படியே பாக்களில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளதோடு பாக்களை யாத்தோரின் யாசித்தலைக் கேட்கும் சக்தியுள்ள தெய்வங்களாகவும் இவை சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் யக்ஷ வழிபாட்டில் மலை, ஆறு, மரம்,பறவை போன்றன அப்படியே தெய்வங்களாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வணங்கப்படுவதற்குப் பதிலாகத் தெய்வம் உறையும் இடங்களாகவே அவை வணங்கப்பட்ட நிலையைக் காணமுடிகின்றது. தெய்வம் உறையும் இடங்களாக இவை விளங்கியதனாற்றான் தெய்வீக அம்சங்களைப் பெற்றனவே தவிர, முழுக்க முழுக்க இவை தெய்வங்களல்ல. இக்காலமளவில் இத்தகைய தெய்வீக அம்சங்களுடையனவாகக் குலமரபுச் சின்னங்களை வணங்குதலும் காணப்பட்டது.

வணக்கத்திற்குரிய குலமரபுச் சின்னங்களாகக்-குலத்தைப் பாதுகாப்பனவாகப் பல்வகை மரங்கள், பறவைகள், பொருட்கள் என்பன காணப்பட்டன. இதற்கான தடயங்கள் சங்க இலக்கியங்களிலே நிறைய உண்டு. இச்சின்னங்கள் தெய்வ சக்தியை வெளிப்படுத்தும் சாதனங்கள் என நம்பப்பட்டு வழிபடப்பட்டன. சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் 'காவல் மரங்கள்' இந்த ரகத்தைச் சேர்ந்தனவே. வேங்கை, கடம்பு, புன்னை, வேம்பு ஆகியன இவற்றில் சிலவாகும் (Singaravelu .S 1966:161). சேர, சோழ, பாண்டியரது வில், புலி, மீன் ஆகியனவும் குலமரபுச் சின்னங்களே. புறநானூற்றில் (புறநானூறு 56: 1 - 14) கலப்பை, பனை, கழுகு, கருடன், மயில், யானை, வெள்ளை எருது ஆகியனவற்றின் உருவங்களைப் பொறித்த கொடிகள் பற்றிக் காணப்படும் செய்திகள் இக்குலமரபுச் சின்னங்களையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

இவ்வாறே பலவகைக் குலமரபுச் சின்னங்களுக்குரிய கொடிகள் பற்றிய குறிப்புத் திருமுருகாற்றுப்படையிற் காணப்படுகின்றது. இவற்றில், கருடன், வெள்ளை எருது, யானை ஆகியனவற்றின் கொடிகள் குறிப்பிடத்தக்கவை (Singaravelu. S 1966:147). இவை முறையே மாயோன், சிவன், முருகன் ஆகியோரின் வழிபாட்டோடு பின்னர் இணைந்தமையும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. வீரதீரச் செயல்களால் ஒரு சமயம் மிருகங்கள், பறவைகள் என்பவை குலமரபுச் சின்னங்களாக எழுச்சி

பெற்றிருக்கலாம். மயில், சேவல், பாம்பு ஆகியன கூட இத்தகைய நிலையிற் பேணப்பட்டன போற் தெரிகின்றது. பேகன் என்ற குறுநில மன்னன் மயிலுக்குப் போர்வையை அளித்த செய்தி கூட இத்தகைய ஒரு நிலையையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இன்றும் மனித உடம்பில் பல்வேறு மிருகங்களின் உருவங்களை வரைந்து அலங்கரிக்கும் மரபு இத்தகையதோர் வழிபாட்டின் தொடர்ச்சியேயாகும். இத்தகைய குலமரபுச் சின்ன வழிபாட்டு மரபின் வழியிற்றான் வேல், முரசு ஆகியனவும் மதிக்கப்பட்டன. இத்தகைய குலமரபுச் சின்னங்களை வழிபடும் மரபையே தொல்காப்பியர் 'கொடிநிலை' எனக் கூறிச் சென்றார் போல் தெரிகின்றது. இன்றும் இந்துக் கோயில்களிற் காணப்படும் கொடியேற்றத் திருவிழா இதன் தொன்மைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் சான்று பகருகின்றது எனலாம்.

யக்ஷி தெய்வங்களின் வதிவிடம், சைத்தியங்கள் (கோயில்கள்) என அழைக்கப்பட்டன. இத்தகைய பதமே மகாபாரதம், பௌத்த - ஜைன இலக்கியங்கள் ஆகியவற்றிலும் காணப்படுகின்றது. சில வேளைகளில் 'பவனம்' என்ற சொல்லும் இவ்விருப்பிடங்களைக் குறித்து நின்றது. இவ்வழிபாட்டுத் தலங்கள் அரசனது அரண்மனை காணப்படும் நகரத்திலோ அன்றி நகரத்தின் எல்லையிலோ, அன்றேல், நகரத்தின் வெளிப்புறங்களிலோ காணப்பட்டன. வனம், மலை, குளம் ஆகியனவும் யக்ஷ தெய்வங்களின் இருப்பிடங்களாகக் கருதப்பட்டன. பொதுவாக மரத்தின் கீழே வைத்து இவை வழிபடப்பட்டன. உருவமற்ற நிலையில் மரத்தின் கீழுள்ள கல்லினாலான மேடையிலும் இவ்வழிபாடு இயற்றப்பட்டது. கல்மேடையில் இவற்றுக்கான பூசைகள் நடாத்தப்பட்டன. மரத்தினைச் சுற்றிப் பாதுகாப்பான சில அலங்கார அமைப்புக்களும் அமைக்கப்பட்டிருந்தன. பௌத்த மத வழிபாட்டு இடங்களாகிய பாரூட், சாஞ்சி, அமராவதி போன்றனவும் இத்தகைய மரங்களின் கீழ் அமைந்த யக்ஷி கோயில்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

காணப்பட்ட இடங்களே எனலாம். இங்குள்ள சிற்பங்களிற் காணப்படும் மரங்களையும் இம்மரங்களுக்கு ஊறு செய்யாவண்ணம் பாதுகாப்பிற்காக அமைக்கப்பட்ட அலங்காரங்களையும் நோக்கும் போது இத்தகைய தோற்றத்தில் தான் பழைய யக்ஷ கோயில்கள் அமைக்கப்பட்டிருக்கலாம் எனக் கொள்ள முடிகின்றது. பௌத்த மதத்தில் அரசமர வணக்கமும், அதனுடன் இணைந்த மேடை, அதற்குப் பாதுகாப்பளிக்க அமைக்கப்பட்ட அலங்கார அமைப்புக்கள் என்பனவும் யக்ஷ வழிபாட்டு அமைப்புக்களின் வளர்ச்சியே எனலாம். இத்தகைய தன்மையின் தொடர்ச்சியைச் சங்க இலக்கியங்கள் குறிக்கும் பொதியிலிற் காணலாம்.

யக்ஷ தெய்வங்களின் சிலைகள் சடுதியாகத் தோன்றியனவல்ல. ஆரம்பத்தில் கல், மரம் ஆகியவற்றைத் தெய்வம் உறையும் இடங்களாக வணங்கிய நிலை ஒன்றிருந்தது. பின்னர், இவற்றினோடு யக்ஷ தெய்வங்களுக்கான உருவங்கள் அமைத்து வழிபாடு இயற்றப்பட்டது. யக்ஷ தெய்வங்களில் வட இந்தியாவில் பார்க்கத்திலுள்ள யக்ஷனின் உருவம், பெஸ் நகரிலுள்ள யக்ஷியின் உருவம், பட்னாவில் கிடைத்துள்ள யக்ஷன் மணிபத்திரனுடைய உருவம், பட்னாவில் கிடைத்துள்ள யக்ஷன் நந்தியின் உருவம், மதுரையிற் கிடைத்துள்ள யக்ஷியின் உருவம் ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. குபேரனே இவ்வழிபாட்டின் முதல்வன் ஆவான். பிற யக்ஷ தெய்வங்கள் யாவும் இவனது ஆணைக்குட்பட்டனவே. இவை கடவுளர் நிலையிலேயே பேணப்பட்டன என்பதற்கான தடயங்கள் இவற்றோடு காணப்பட்ட கல்வெட்டுகள் சிலவற்றில் உள. உதாரணமாக, கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டிற்குரிய யக்ஷ மணிபத்திரனுடைய சிலையை அமைத்தவர்களான அங்கிருந்த வணிக கணத்தினர் தம்மை மணிபத்திரனுடைய பக்தர்கள் என இக் கல்வெட்டில் குறித்துள்ளதோடு இத் தெய்வத்தை 'பகவத்' (பகவான், ஆண்டவன்) எனவும் அழைத்தனர் (Coomaraswamy. A.K. 1971).

வெறும் கற்கள், மரத்தினாலான தண்டுகள் ஆகியனவும் வழிபாட்டிற்குரிய பொருட்களாயின. உருவமற்ற இவற்றைத்தான் தொல்காப்பியம் 'கந்து' என அழைக்கின்றது. யானைகள் கட்டும் தறியும் இவ்வாறு 'கந்து' என அழைக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. தனியாகத் தெய்வ உருவங்கள் உருவாக்கப்பட முன்னர் இத் தண்டோடு சேர்ந்த நிலையிலே தான் உருவங்கள் அமைந்திருக்கலாம் என்பதைத் தென்னிந்தியாவிலுள்ள குடிமல்லத்திற் கிடைத்துள்ள கற்தண்டோடு இணைந்த சிவனின் உருவம் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக் கல்லினாலான தறி (தண்டு) தான் லிங்கம் எனப் பிற்காலத்தில் வளர்ச்சிபெற்றதென்பர் அறிஞர். எவ்வாறாயினும் உருவ வழிபாட்டில் இரு நிலைகள் இருந்தன என்பது தெளிவு. ஒன்று உருவமற்ற நிலையில் கற்களைத் தெய்வங்களாக அமைத்து வழிபட்ட மரபாகும். இன்றும் கிராமிய மட்டத்தில் மரங்களின் கீழேவைத்து வழிபடப்படும் கற்கள் இதனையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இரண்டாவது, உருவங்களை அமைத்து வழிபட்ட நிலையாகும்.

இவ்விரண்டிற்கும் இடையே இழைவிட்டோடும் தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டி நிற்கின்ற இங்குள்ள சிவனது உருவத்தின் மற்றைய சிறப்பு யாதெனில் இது பழைய யக்ஷ உருவங்களை ஒத்துக் காணப்படுவதாகும். பார்க்கம், பட்னா போன்ற இடங்களிலுள்ள யக்ஷ உருவங்களுக்கும் பாரூட், சாஞ்சி ஆகியவற்றிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள யக்ஷ உருவங்களுக்கும் இடையே காணப்படும் தொடர்பினை ஆனந்த குமாரசுவாமி மிகச் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

இவ் யக்ஷ தெய்வங்கள் கணங்களாகவே வழிபடப்பட்டன. விநாயகரது சிலைகளுக்கும் குபேரனுடைய சிலைகளுக்கும் இடையே கூட நெருங்கிய ஒற்றுமை உண்டு. இக்கணங்கள் தான் பூதங்கள் எனப் பெயர் பெற்றன. பூதேஸ்வர

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்பது சிவனுக்கும் பின்னர் கணேசனுக்கும் உரிய பெயர்களாகின. கணங்களின் தலைவன் என்பதால் கணநாதன் என்ற பெயர் கூடச் சிவனுக்கும், பின்னர் கணேசனுக்குமுள்ள சிறப்புப் பெயர்களாகின. இந்து சமயக் கடவுளரின் சிலைகள் மட்டுமன்றிப் பௌத்தமதச் சிலைகளுடைய தோற்றம் கூட இவற்றிற்கும் யக்ஷ உருவங்களுக்குமிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

பொதுவாகவே தென்னாசிய மதங்களின் வரலாற்றில் முதல் தோன்றிய சிலைகள் யக்ஷ தெய்வங்களின் சிலைகளே எனலாம். இவற்றை முன்னோடியாக வைத்தே பின்வந்த இந்து, பௌத்த, ஜைன மதத்தவருக்குரிய சிலைகள் காலப்போக்கில் உருவாகின எனக் கொள்ளலாம். உருவ வணக்கத்தோடு சேர்ந்த வழிபாட்டு மரபுகள் கூட இவ் யக்ஷ வழிபாட்டு மரபின் வளர்ச்சியே. தெய்வங்களை நீராட்டுதல், அபிஷேகம் செய்தல், வலம் வருதல், மலர்மாலை சாத்துதல், ஏத்துதல், தொழுதல், பூமாலை புனைந்தேற்றல், ஆடல், பாடல் முதலியவற்றில் ஈடுபடல், இசைக்கருவிகளை இசைத்தல், படைத்தல், நறுமணந்தரும் புகைகளைக் காட்டல் போன்றன எல்லாம் பழைய யக்ஷ வழிபாட்டின் தொடர்ச்சியே. ஆரம்பத்தில் மாமிசமும், மதுவும் இவற்றுக்குப் படைக்கப்பட்டபோதும் பிற்காலத்தில் இவை விலக்கிக் கொள்ளப்பட்டன. இத்தகைய வழிபாட்டு முறைகள் பக்தி மார்க்கத்திற்கு வழிபடுவோரை இட்டுச் சென்றன. சங்க இலக்கியங்களிலும் பின்வந்த சிலப்பதிகாரத்திலும் கூறப்படும் பூதவழிபாடே இவ் யக்ஷ வழிபாடென்பர் அறிஞர் (Subramanian. N. 1966A, 375-376). இப்பூதங்கள் பெரும்பாலும் சந்தி, சுடலை, தனிவழிகள் ஆகிய இடங்களில் உறைகின்றன என்ற கருத்தும் இவ்விலக்கியங்களிற் காணப்படுகின்றன. தமிழ் நாட்டிற் கணபதி வணக்கம் இப்பூத வழிபாட்டிலிருந்து தோன்றியது என்ற கருத்து சில அறிஞர்களால் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளது. மணிமேகலையில் இடம்பெற்றுள்ள சம்பாபதி, மணிமேகலை, தீவதிலகை,

சிந்தாதேவி, சித்திரதெய்வம், கந்திற்பாவை ஆகிய பெண் தெய்வங்களும் இவ் யக்ஷி வழிபாட்டிற்குரியனவே என்பதும் அவதானிக்கத்தக்கது.

சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் 'மன்றம்' அல்லது 'பொதியில்' எனப்படும் இடங்கள் யக்ஷ வழிபாட்டிடங்களாகிய சைத்தியங்களே. பாளிமொழிப் பண்பாட்டில் உள்ள சைத்தியங்கள் தான் தமிழ்மொழிப் பண்பாட்டு வழக்கில் 'மன்றம்' அல்லது 'பொதியில்' எனப் பெயர்பெற்றன போல் தெரிகின்றது. இம்மன்றங்களின் கீழே வழிபாட்டிற்காக அமைத்திருந்த கற்களுக்கு விளக்கேற்றி, மலர்மாலை சூட்டி, மக்கள் வழிபட்டதைப் பட்டினப்பாலை,

> 'கொண்டி மகளி ருண்டுறை மூழ்கி
> யந்தி மாட்டிய நந்தா விளக்கின்
> மலரணி மெழுக்க மேறிப் பலர்தொழ
> வம்பலர் சேக்குங் கந்துடைப் பொதியில்'
>
> (பட்டினப்பாலை: 246-249)

எனக் குறிப்பிடுகின்றது. மேற்கூறிய மேற்கோள் தமிழகத்தில் அன்று நிலவிய யக்ஷ வழிபாட்டிற்குச் சிறந்த உரை கல்லாக அமைகின்ற அதேநேரத்தில் திராவிட வழிபாட்டுடன் அது சங்கமித்ததையும் எடுத்துக்காட்டி நிற்கின்றது. இத்தகைய வழிபாட்டு மரபை வித்தியானந்தன் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டி உள்ளார் (வித்தியானந்தன். சு. 1954:134).

> 'மலையிலும் நீரிலும் மரங்களிலும்
> கடவுள் உறைவதாக மக்கள் நம்பினர்.
> மலையைச் சிறப்பிக்குமிடத்து அணங்குடை
> நெடுங்கோடு, அணங்குசால் அடுக்கம்,
> அருந்திறற் கடவுள் காக்கும் உயர்ச்சிமையம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

> என்றிவ்வாறு புலவர் கூறுவர். தெய்வம் உறைந்த ஓர் ஆலமரம் 'கடவுள் ஆலம்' என வழங்கிற்று. கள்ளி நிழலிலுள்ள தெய்வங்களைப் பாணர் தொழுவர். காட்டுக்குரிய ஒரு கடவுளைக் காடுறை கடவுள் எனக் குறிக்கின்றது பொருநராற்றுப்படை'

இச்சந்தர்ப்பத்திற் பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்தின் ஓரம்சமாகிய நடுகல் வழிபாடு பற்றிக் குறிப்பிடுதலும் அவசியமாகின்றது. இறந்த வீரனின் உருவைப் பொறிப்பதற்காக ஒரு நல்ல நேரத்தில் கல்லைத் தெரிந்து, நீராட்டி, அதில் அவனது உருவத்தைப் பொறித்து, அபிஷேகம் செய்து, மயிற்றோகை சூட்டி, மலர்மாலை அணிவித்து, படைத்து, பலிகொடுத்து, வாழ்த்தி, வணங்கிய வழிபாடே இ.்.தாகும். இத்தகைய வழிபாட்டின் படிமுறைகளைக் காட்சி, கால்கோள், நீர்ப்படை, நடுதல், விழா எடுத்தல், வாழ்த்துதல் என்று தொல்காப்பியர் கூறிச் சென்றார். கண்ணகிக்குச் சிலை அமைக்கச் சேரன் செங்குட்டுவன் இமயத்துக்குச் சென்று கனகவிசயரின், தலைமேல் கல்லை ஏற்றிக் கல்லை நீராட்டிப் பின்னர் உருவம் அமைத்து வழிபாடியற்றிய செய்தியைச் சிலப்பதிகாரம் உரைக்கின்றது.

இச் செய்திகள் யக்ஷ வழிபாட்டிற்கும், பின்னர் வளர்ச்சி பெற்ற உருவ வழிபாட்டிற்கும், பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்திற்குமிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ்வொற்றுமையை நோக்கும் போது யக்ஷ வழிபாட்டின் ஓரம்சமாகிய ஆன்றோர் வழிபாடு நினைவிற்கு வருகின்றது. வேண்டியவர்களின் ஊனுடம்பு அழிந்தாலும், அவர்களது ஆவி தொடர்ந்து குலங்களைக் காத்து நிற்கிறது. ஆதலால் அவர்களுக்குச் செய்ய வேண்டிய பிதிர்க் கடமைகளைச் செய்தல் அவசியம் என்ற கோட்பாடும் அக்காலத்திற்

காணப்பட்டது. அத்துடன் இறந்தவர்கள் மறுபிறப்பெடுக்கின்றார்கள் என்ற நம்பிக்கையும் இக்காலத்திலிருந்ததை யக்ஷ தெய்வங்களின் பிறப்புப் பற்றிய ஐதீகங்கள் உணர்த்துகின்றன.

இவ்வாறு தொன்மையான சமயப் பாரம்பரியத்தினை உடைய யக்ஷ வழிபாடுகள் பின்னர் எழுச்சி பெற்ற இந்து, பௌத்த, ஜைன மதங்களோடு சங்கமித்துத் தம் தனித்துவத்தினை இழந்தன. எனினும் இச்சமயங்களின் வளர்ச்சிக்கு இவை ஆற்றிய பங்களிப்பினை மறுப்பதிற்கில்லை.

ஈழத்து யக்ஷ தெய்வங்கள்

யக்ஷர்களின் தலைவனாகிய குபேரன் பண்டுகாபயனின் காலத்தில் (கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டு) ஆலமரத்தின் கீழ் வழிபடப்பட்டதை மகாவம்சம் குறிக்கின்றது. இக் கடவுளை வெஸ்ஸவண என்று இந்நூல் அழைக்கின்றது (M.V.X. 88-89). வைஸ்ரவண என்ற வடமொழிச் சொல்லின் பிராகிருத வடிவம் வெஸ்ஸவண என்பதாகும். வெஸ்ஸவண என்ற பதம் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் ஓரிடத்திற் காணப்படுகின்றது. பொதுவாகவே ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் யக்ஷ வழிபாடுகள் பற்றிய சான்றுகள் இல்லை என்றே கூறிவிடலாம். எனினும் இது பற்றிய சான்றுகள் பாளி இலக்கியங்களில் இடம்பெறத் தவறவில்லை என்பதை ஏற்கனவே கண்டோம்.

மகாவம்சம் சித்தராஜ என்ற கடவுள் அபயவேவ என்ற குளத்தின் கீழ்ப்புறத்திற் காணப்பட்டதை இயம்புவதால் இத்தெய்வம் நீரினை உறைவிடமாகக் கொண்ட தெய்வம் போற் தெரிகின்றது (M.V.X. 85). சிலர் இத்தெய்வத்தை மன்மதனாக அல்லது காமதேவனாகக் கொள்வர். காரணம் 'மனதிற்கு அதிபதி' என்ற பொருளைத்தரும் இப் பதமும் மன்மதனின் பெயரான 'மனோபவ' என்ற சொல்லின் பொருளும் ஒன்றாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அமைந்துவிடுவதே. பரணவித்தானாவோ எனில் இத்தெய்வத்தை ஒரு நீர்த்தெய்வமென்று விளக்கமளித்துள்ளார். பிற்காலத்தைய வருணனை ஒத்த தெய்வமாக இது விளங்கியிருக்க வேண்டும்.

அபயவேவக் குளத்திற்கு ஒரு காவற்தெய்வம் விளங்கியது போல் திஸவேவக் குளத்திலும் ஒரு தெய்வம் உறைந்திருந்தது எனப் பரணவித்தானா அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (Paranavitana. S. 1929). இதன் பெயர் மகாவம்சத்தில் குறிக்கப்படாவிட்டாலும் கி.பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய நான்காவது மகிந்தனின் கல்வெட்டை மேற்கோள்காட்டிப் பரணவித்தானா இத்தகைய முடிவிற்கு வந்துள்ளார். இக்கல்வெட்டில் ஈழத்திற்குப் பௌத்தத்தைக் கொண்டுவந்த மகிந்தன் இத்தெய்வத்தினைப் பௌத்த மதத்திற்கு மதம் மாற்றிப் பௌத்த மதத்திற்கும் உலகிற்கும் இத்தெய்வத்தின் சேவை கிடைக்கும் வண்ணம் செய்ததான செய்தி காணப்படுகின்றது. ஜெயசேன என்ற யக்ஷ தெய்வம் நிடிகலவில் வாழ்ந்தமை பற்றிக் கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய இராசவாகினி குறிப்பிடுகின்றது (R.S.V. II. 89). மகாவலி கங்கைக்கு அருகில் தும்பரியங்கண வாவியில் வசித்து வந்த இன்னொரு காவல்தெய்வம் யுதிந்தர ஆகும். வலவாமுகியின் (வடவாமுகி) கணவனாகிய இத்தெய்வம் போரிற் கொல்லப்பட்ட செய்தியும் பாளி நூல்களில் உள.

பல யக்ஷித் தெய்வங்கள் பற்றிய குறிப்பும் மகாவம்சத்தில் உள. குதிரை முகத்தவள் எனப் பொருள் தரும் வலவாமுகி (வடவாமுகி) என்ற விருதினைத் தாங்கிய யக்ஷியின் பெயர் சேதியவாகும். இவ் யக்ஷியைப் பண்டுகாபயன் கைப்பற்றி அடக்கியதாக மகாவம்சத்தில் குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இம்மன்னன் மாமன்மாருடன் மேற்கொண்டிருந்த போரில் இவள் பேருதவி புரிந்ததாற்போலும் இம்மன்னன் அரண்மனையிலே அவளுக்குரிய வழிபாட்டிடத்தினை

அமைத்திருந்தான் (M.V.X: 86). நகரத்தின் தென்திசையிலும் ஒரு யக்ஷியின் வதிவிடம் அமைந்திருந்தது. ஆனால் அவளின் பெயர் பற்றிய விபரங்கள் நமக்குக் கிட்டவில்லை. பச்சிமராஜினி என்ற தெய்வம் நகரத்தின் மேற்கு வாசற்புறத்தில் அமைந்திருந்த தெய்வமாகும். நகரின் கிழக்கு வாசலிலும் கூட யக்ஷித் தெய்வம் ஒன்று வழிபடப்பட்டிருக்கலாம். ஆனால் மகாவம்சத்தில் இது பற்றிய விபரங்கள் இல்லை. பின்னர் இவ் யக்ஷித் தெய்வங்கள் பௌத்த வழிபாட்டு மரபில் ஏவல் தெய்வங்களாக மாற்றப்பட்டு வழிபடப்பட்டன.

மகாவம்சம் குறிக்கும் மற்றொரு தெய்வம் 'காளவெல' (காளவேல) ஆகும் (M.V.X.: 84). இத்தெய்வத்தினைப் பற்றிய செய்தி பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்தில் மட்டும்தான் கிடைக்கின்றது (Parker.H. 1984). சித்தராஜ, காளவெல ஆகிய தெய்வங்கள் விஜயன் ஈழத்திற்கு வருமுன்னரே இங்குள்ள சுதேசிகளால் வழிபடப்பட்ட பிரபுக்கள் எனக்கூறும் பாக்கர், வேட்டுவரின் தலைவர்களான இவர்களுக்குப் பண்டுகாபய மன்னன் உருவமளித்து வழிபாடு இயற்றியதன் மூலம் வேட்டுவரைத் தனது நண்பராக்கிக் கொண்டான் எனக் கருதுகின்றார். மகாவம்சம் பிறிதோர் இடத்தில் இத்தெய்வங்கள் முற்பிறப்பில் பண்டுகாபயனின் தாயான உம்மாதசித்தாவின் நம்பிக்கைக்குரிய பணியாட்களாக இருந்தனரென்றும் உம்மாதசித்தாவின் சகோதரர்களான பண்டுகாபயனின் மாமன்மார், பண்டுகாபயனைக் கொல்ல மேற்கொண்ட முயற்சியை இவர்கள் விரும்பாததால் அவர்களால் கொல்லப்பட்ட இவர்கள் யக்ஷர்களாக மறுபிறப்பெடுத்தனர் எனக் கூறுகின்றது. கர்ப்பத்தில் மட்டுமன்றிக் குழந்தையாகவும் பண்டுகாபயனைப் பாதுகாத்த பெருமை இவர்களுக்குண்டெனலாம் (M.V. IX: 22-24: X: 1-5).

ஈழத்தின் முதல் பௌத்த ஸ்தூபியாகிய தூபாராமவின் நிருமாணிப்புப் பற்றிய தகவலிடையே 'மகேஜ' என்ற தெய்வம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பற்றிய குறிப்பு மகாவம்சத்தில் காணப்படுகின்றது (M.V. XVII: 30). இத்தெய்வம் ஜோதிவனத்தில் காணப்பட்டதை இந்நூல் குறிப்பிடுவதோடு இத்தாதுகோபுரத்தில் வைப்பதற்குரிய பௌத்த சின்னத்தைத் தாங்கி வந்த யானை நகரின் தெற்குவாசல் வழியாக வந்து இத்தெய்வத்தின் கோயில்வரை சென்றதையும் குறிக்கின்றது. இவ் ஜோதிவனம் தான் கடம்பவனமாகவும் மகாவம்சத்தில் குறிப்பிடப்படுகின்றது.

வியாததேவ என்பதற்கு இருவித விளக்கங்களை அறிஞர் தந்துள்ளனர். சிலர் வியாததேவ என்று இதனைக் கூற (Bechert.H. 1960) இன்னும் சிலர் வியாதிதேவ எனக் கொள்கின்றனர் (Malalasekera. G.P. 1936). வியாததேவ என்றால் வேட்டைத் தெய்வம்; வியாதிதேவ என்றால் நோய் நொடிகளை மாற்றுவதற்குரிய தெய்வம் என இவை பொருள்படும். இத்தெய்வத்தின் உறைவிடம் பனை மரம் எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. பாக்கர் இத்தெய்வத்தினை வேட்டைத் தெய்வம் எனக் கொண்டு தென்னிந்தியாவிலிருந்து பழங்குடி மக்களால் ஈழத்திற்குப் புகுத்தப்பட்ட வழிபாடே இது என அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (Parker.H. 1984: 177). இவ்வியாத தேவத் தெய்வம் சுடுகாட்டிற்கு அருகிலேயே காணப்பட்டதும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

கம்மார தேவ என்ற தெய்வம் கொல்லர்களின் அல்லது தொழிலாளிகளின் தெய்வம் என இது பற்றி ஆராய்ந்தோர் குறித்துள்ளனர். இத்தெய்வத்தின் வழிபாடு தேவநம்பியதீஸனின் காலம்வரை நீடித்ததற்கான தடயங்கள் மகாபோதி வம்சத்திலுண்டு. இந்நூலில் தேவநம்பியதீஸன் அநுராதபுரத்தில் பௌத்த சங்கம் அமைப்பதற்குரிய இடத்தினைத் தெரிந்த போது அவ்விடம் கம்மாரதேவனின் கோயிலருகே அமைந்திருந்தது எனக் கூறப்பட்டுள்ளது (M.B.V.: 84). பொதுவாகவே ஒவ்வொரு வினைஞர்குழுவும் தத்தமது தொழிலைப் பாதுகாக்கும்

தெய்வமாக ஒரு தெய்வத்தை வணங்கும் மரபு இன்றும் வழக்கிலிருப்பதைக் காணலாம். விஜயனது கட்டுக்கதையில் வரும் பாண்டிய இளவரசி ஈழத்தில் வந்திறங்கிய போது பதினெண் வினைஞர் கூட்டத்துடன் வந்திறங்கியதாக மகாவம்சம் தரும் செய்தியும் இச் சந்தர்ப்பத்தில் நினைவுகூரற்பாலது (M.V.: VII 57 - 58).

அநுராதபுர நகரத்தினைப் பாதுகாத்த தெய்வம் புரதேவனாக இருக்கலாம். புரம் என்றால் நகரம். நகரத்திலும் யக்ஷ தெய்வங்கள் வழிபடப்பட்டதற்கான சான்றுகள் காணப்படுவதால் நகரின் காவற் தெய்வமும் இக்காலத்தில் புரதேவனாக, நகரத்தினைக் காப்பவனாக வழிபடப்பட்டிருக்கலாமல்லவா? இப்புரதேவனின் கோயில் இடுகாட்டின் வடக்குத் திசையில் இருந்தது எனப் பாக்கர் கருதுவதோடு இப்புரதேவனை வியாததேவனாகவும் இனங்கண்டுள்ளார் (Parker. H. 1984:27). இப்புரதேவன் பற்றிய குறிப்புத் துட்டகைமுனுவின் காலத்திலும் காணப்படுவதோடு, இவனது ஆலயம் மகாவிகாரை அமைந்திருந்த பகுதியில் இருந்ததாகவும் மகாவம்சம் குறிப்பிட்டுள்ளது (M.V. XXV: 87).

ஆறுகள், மரங்கள் ஆகியவற்றுள் யக்ஷ தெய்வங்கள் உறைந்திருந்தது போல் மலைகளிலும் உறைந்திருந்ததற்கான தடயங்கள் மகாவம்சத்தில் உள. மகாவலிகங்கைக்கு தெருகில் தும்பரியங்கண வாவியில் வசித்த யுதிந்தர என்ற தெய்வம் பற்றி ஏற்கனவே கண்டோம். இப்போது இன்னொரு மலையுறை தெய்வமாகிய சுமண பற்றி ஆராய்வோம். புத்தர் தமது முதலாவது விஜயத்தின் போது சுமணகூடவில் வாழ்ந்த தேவராஜனான சுமணன் என்ற தெய்வத்தினை மதம் மாற்றியதாக மகாவம்சம் குறிக்கிறது. அத்துடன் புத்தர் தமது மூன்றாவது விஜயத்தின் போது சுமணகூடவில் தமது பாதச்சுவடியை விட்டுச் சென்றதாக மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. சுமணகூட என்றால் சுமணனின்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மலை என்பது பொருள். அல்லது சுமணனுக்கு உரியமலை என்பது பொருளாகும். யக்ஷி தெய்வங்களிற் சில மலையுறை தெய்வங்களாக விளங்கியதற்கு இ.ந்து மேலும் ஒரு சான்றெனலாம்.

இது பற்றி ஆராய்ந்த பரணவித்தானா (Paranavitana.S. 1929:308) சிங்கள மக்கள் பௌத்தத்தினைத் தழுவ முன்னர் இக்கடவுளை அறிந்திருந்தனர் எனவும், இக்கடவுள் தீகநிகாயவிலுள்ள ஆடாநாடிய சூக்தவிற் குறிப்பிடப்படும் சுமண என்ற யக்ஷக் கடவுளை ஒத்த கடவுள் எனவும் கூறியுள்ளார். மேலும் யக்ஷனாகிய இக்கடவுள் தேவனாக உயர்ந்த நிலையில் வழிபடப்பட்டிருக்கலாம் எனக் கூறும் இவர், மலையின் தெய்வமாகிய இக்கடவுளின் பண்பு 'பூமதேவ' (பூமியின் கடவுள்) என்ற விருதினையுடைய யக்ஷக் கடவுளின் பண்போடு இயைந்து காணப்படுவதையும் சுட்டிக் காட்டிப் பின்னர் பௌத்தத்தில் மகாயான பௌத்த மதக் கடவுளாகிய சமந்தபத்திர என்ற கடவுளாக இக் கடவுள் மாற்றப்பட்டார் எனவும் வாதிட்டுள்ளார். பின்னர் மேற்கூறிய கருத்தினை மறுபரிசீலனை செய்து இம்மலைத்தெய்வத்தினை யமனே எனவும் இவர் கூறியுள்ளார் (Paranavitana.S. 1957).

இக்கடவுள் பற்றி ஆராய்ந்த ராகுல (Rahula. W. 1956:41) சிங்கள மக்கள் பௌத்தத்திற்கு மாறிய பின்னரும் தாம் வழிபட்ட பழைய கடவுளரை வழிபடுவதில் விருப்புடையவராக இருந்தனரெனினும், தாம் தழுவிய புதிய பௌத்த மதத்தில் பௌத்த மதத்தினைச் சாராத ஒரு கடவுளை அவர்கள் வழிபட விரும்பாமல் இக்கடவுளை உருமாற்றிப் பௌத்தக் கடவுளாகவே வணங்க விரும்பினர் எனவும் கூறுகின்றார். சுமண தெய்வமும் இவ்வாறே மாற்றப்பட்டுள்ளது எனக்கூறும் இவர் இவ்வாறு வேறு பல தெய்வங்களும் பௌத்த கடவுளராக உருமாற்றி வழிபடப்பட்டனர் எனக் கருதுகின்றார். எனினும், ஒருசில

தெய்வங்கள் இவ்வாறு பௌத்த கடவுளராக உருமாறாதும் இருந்திருக்கலாம். ஆனால் பௌத்தம் பரவிய பின்னர் தொடர்ந்து நிலைத்திருந்த பல கடவுளர் உடனடியாகவோ அல்லது காலப் போக்கிலோ இவ்வாறு உருமாற்றம் பெற்றனரென்பது இவரது கருத்தாகும்.

மலைக்கு யாத்திரை செய்யும் மரபு பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட மரபே எனக் கூறும் சரச்சந்திரா பழைய மலைத் தெய்வம் பௌத்தத்தின் வருகையோடு புத்தருடைய பாதத்தின் பாதுகாவலராக மாற்றப்பட்டது எனக் கூறுகிறார் (Saratchandra. E.R. 1965). பௌத்தமதத்தின் சின்னமாகிய புத்தரின் பாதம் இம்மலையில் பதிக்கப்பட்டுள்ளது என்ற ஐதீகம் கூட இம்மதம் இம்மலைத் தெய்வத்தினைத் தனது செல்வாக்கிற்குக் கீழ்க் கொண்டு வந்த நிலையையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது என்றும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இவ்வாறு சுதேசத் தெய்வங்கள் பௌத்த மதத்தின் வருகையால் அதனுடன் இணைக்கப்படுவது ஈழத்தில் மட்டும் காணப்பட்ட ஒரு நிகழ்ச்சி அல்ல எனக் கூறும் சரச்சந்திரா சீனாவிற் கூட மகாயானத்தின் எழுச்சியால் அங்கிருந்த சுதேசக் கடவுளராகிய புதய், குவான்-ஜின் ஆகியவை போதி சத்துவரோடு சங்கமித்ததை உதாரணமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். பௌத்த மதத்திற்கூட மலைக்கு நடாத்தப்படும் பூசையாகிய கிரிபண்ட பூசை என்பதும் பழைய யக்ஷ வழிபாட்டில் இருந்து தொடர்ந்து வரும் வழிபாடே என்பதையும் இவர் விளக்கியுள்ளார். இந்துக் கடவுளர்களான சிவன், முருகன் ஆகியோர் மலையுறை தெய்வங்கள் என்று குறிக்கப்படும் மரபு கூட ஒரு சமயம் இவ் யக்ஷ வழிபாட்டு மரபிலிருந்து தோன்றிய மரபாக இருக்கலாம்.

காளவெல (காளவேல) பற்றிய செய்திகள் யக்ஷ வழிபாட்டின் ஓரம்சமாகிய ஆன்றோர் வழிபாட்டைக் குறிக்கும் என ராகுல கருதுகின்றார் (Rahula. W. 1956:36). இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிக்குப் பிற உதாரணங்களும் உண்டு.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பண்டுகாபயனால் வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமாகப் பேணப்பட்ட ஒரு யக்ஷி கூட முற்பிறவியில் பணிப்பெண்ணாக இம்மன்னனுக்கு உதவி செய்தவள் என்ற குறிப்பு மகாவம்சத்தில் உளது. நன்றிக்கடனின் சின்னமாகவே பண்டுகாபயமன்னன் இவளின் இருப்பிடத்தினைத் தலைநகரின் தெற்கு வாசலில் அமைத்தான் எனக் கூறப்படுகின்றது (M.V.X: 85-86). இறந்த உயிர்கள் பின்னர் தெய்வங்களாக உருமாற்றி வழிபடப்பட்டதற்கான தடயங்களாக மேற்கூறிய சான்றுகள் அமைகின்றன. இறந்தவர்கள் நன்மை பயக்கும் தெய்வங்களாகப் பின்னர் மாறுகின்றனர் என்ற நம்பிக்கை இக்கால மக்களின் மத்தியில் காணப்பட்டதாற் போலும் மகிந்தன் தனது ஈழத்து விஜயத்தின் இரண்டாவது நாளிலே ஆன்றோர் வழிபாடு பற்றிய தகவல்களைத் தரும் பேதவத்து, விமானவத்து என்ற பௌத்த நூல்கள் கூறும் செய்திகளை எடுத்துரைத்தான் (Rahula. W. 1956: 36-37).

பெருங்கற்காலக் கலாசார வழிவந்த ஈழத்தின் கலாசாரத்தில் ஆன்றோர் வழிபாடு பேணப்பட்டதில் வியப்பில்லை. சிங்கள மக்கள் மத்தியிற் பிற்பட்ட காலத்தில் பேணப்பட்ட 'மின்னேரியாத் தெய்வம்', 'பண்டார தெய்வம்' போன்றவை இவ்வழிபாட்டின் எச்சங்களே எனலாம். மின்னேரியாக் குளத்தை உருவாக்கிய மகாசேனனைத் தெய்வமாக வழிபட்ட வழிபாடே மின்னேரியாத் தெய்வ வழிபாடாகும். பண்டார தெய்வந்தின் வழிபாடு இறந்த வீரர்களுக்கு இயற்றப்பட்ட வழிபாடாகும். சிலர் தமிழ் மக்கள் மத்தியில் காணப்படும் நாச்சிமார் வழிபாடு கூட இத்தகையதே என்பர். இறந்த வன்னிச்சிகளுக்கு உருவமளித்து வழிபடப்பட்ட மரபே நாச்சிமார் வழிபாடென்பது இவர்களது கருத்தாகும். இவ்வாறு பெருங்கற்காலக் கலாசார மரபின் வழிவந்த ஈழத்துக் கலாசாரத்தில் ஆன்றோர் வழிபாடு முக்கியம் பெற்றமை ஆச்சரியமன்று.

ஈழமும் யக்ஷ வழிபாடும்

தென்னாசியாவின் ஓரங்கமாகிய ஈழத்திலும் ஆதியில் இவ் யக்ஷ வழிபாடு காணப்பட்டதற்கான தடயங்கள் பாளி நூல்களிலே காணப்படுகின்றன. ஈழம் பௌத்த மதத்திற்குரிய நாடு என்ற தொனியில் இந்நூல்கள் எழுதப்பட்டாலும் கூட, இவ்வழிபாட்டு முறைகளை ஆங்காங்கே இவை குறித்துச் செல்லத் தவறவில்லை. ஈழத்தின் ஆதிக் குடிகளாகிய ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களே இவ்வழிபாட்டிற்குரியவர்கள் என்பதனை இப்பாளி நூல்களில் வரும் செய்திகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. புத்தர் ஈழத்தின் மீது மேற்கொண்ட விஜயங்களில் குறிக்கப்படுவதிலிருந்து இவ்வழிபாட்டு அம்சங்களின் தொன்மை புலப்படுகின்றது. அத்துடன் பண்டைய ஈழத்தின் புகழ்மிக்க மன்னர்களிலொருவனான பண்டுகாபயனின் காலத்தோடு (கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டு) இவ்வழிபாட்டு முறைகள் இணைத்துக் கூறப்படுவதும் இவற்றின் தொன்மையை மேலும் உறுதி செய்கின்றன. இதனால் இந்நூல்களை மையமாக வைத்து ஆராயும் போது இவ்வழிபாட்டை இயற்றியோரை அமானுஷ்யர்கள் என்று புறக்கணியாது இவற்றை இந்நாட்டின் ஆதிக்குடிகளது வழிபாட்டு முறைகள் என்ற கோணத்தில் ஆராய்வதே பொருத்தமானது.

பாளி நூலோர் இவர்களை அமானுஷ்யர்கள் என்று கூறுவதற்கு மிக முக்கியமான காரணம் ஒன்று இருந்தது. அவர்களுக்கு ஈழத்தின் ஆதிக் குடிகள் வடஇந்தியாவில் இருந்து வந்த மக்கட் கூடத்தினரே என்பதனை எடுத்துக் காட்ட வேண்டிய தேவை இருந்தது. இவ் வடஇந்தியரை 'ஆரியர்' என முத்திரையிட்டு அழைத்த பிற்கால வரலாற்றாசிரியர்கள் கூட இவ் யக்ஷ-நாக வழிபாடுகளுக்குத் தர்க்க ரீதியான ஒரு விளக்கத்தினை அளிப்பதற்கு மாறாக இவை 'தரக்குறைவான-அமானுஷ்யர்களின் வழிபாடுகள்' எனக் கூறினர். இதனால்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவற்றின் தாக்கம் பற்றிய சரியான விளக்கங்கள் கொடுக்கப்படவில்லை. ஈழத்து வரலாற்றாசிரியர்களான மென்டிஸ் (Mendis.G.C. 1965), பரணவித்தானா (Paranavitana.S. : 1959) போன்றோரும் இம்மக்களை அமானுஷ்யர்கள் எனப் புறக்கணிக்கத் தவறவில்லை.

எனினும், பரணவித்தானா பிறிதோரிடத்தில் இத்தீவின் கற்கால மக்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் இவர்களைப் பற்றிய விபரங்கள் நமக்குச் சரியாகக் கிடைக்காவிட்டாலும் கூட, இவர்களிற் பெரும்பான்மையினோரின் வழித் தோன்றல்களே தற்காலச் சிங்கள - தமிழ்மொழி பேசும் மக்கள் என்பதனை அங்கீகரித்துள்ளார் (Paranavitana.S. 1959:96). இதனால் கற்கால மக்களுக்கும் பின்வந்த நாகரிகம் படைத்த மக்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட சங்கமிப்பை இவர் அங்கீகரித்துள்ளமை புலனாகின்றது. இச்சிங்கள - தமிழ்மொழி பேசுவோருடன் உடல் ரீதியான சங்கமிப்பில் மட்டுமன்றி வழிபாட்டு முறைகளிலும் இவ் யக்ஷ மரபுகள் கலந்திருந்தமையை ஈழத்திலுள்ள தடயங்கள் மட்டுமன்றி இந்தியாவிற் கிடைக்கும் தடயங்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. இதுபற்றி ஏற்கனவே ஆராய்ந்துள்ளோம்.

நிற்க, ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவண்ணம் இவ் யக்ஷ வழிபாடு பற்றிய செய்திகள் புத்தரால் இந்நாட்டிற்கு மேற்கொள்ளப்பட்ட மூன்று விஜயங்களைப் பற்றிய ஐதீகங்களிற் காணப்படுவதை நோக்குவோம். புத்தர் முதலாவது விஜயத்தை மேற்கொண்டபோது யக்ஷர்களைப் பயமுறுத்தும் பொருட்டு ஆகாயத்திற் தோன்றி அவர்கள் மீது மழை, காற்று ஆகியனவற்றைத் தருவித்தார். இதனாற் பீதியடைந்த யக்ஷர்களை நோக்கிப் புத்தர் இந்நிகழ்சியிலிருந்து தப்பவேண்டுமாயின் தமக்கு இருப்பதற்கு ஓர் இடம் தரல் வேண்டுமென அவர்களைக் கேட்க அவர்கள் அதற்கு உடன்பட்டதோடு, தம்மைச் சூழ வெப்பத்தை ஏற்படுத்துவதன்

மூலம் தம்மைப் பீடித்துள்ள குளிர்த்தன்மையை அகற்றும்படியும் வேண்டினர். இதனைக் கேட்ட புத்தர் தமது இருக்கையிலிருந்து அதிக வெப்பத்தைக் கக்க அதனைத் தாங்க முடியாது யக்ஷர்கள் ஓட்டம் பிடித்தனர். உடனே புத்தர் கிரிதீபத்தைத் தமக்கு அருகில் வரவழைத்து யக்ஷர்களை அதில் ஏற வைத்து மறுபடியும் கிரிதீபத்தை அதன் பழைய இடத்திற்குச் செல்ல வைத்தார் எனத் தீபவம்சம் கூறுகின்றது (D.V: I).

இக்கதை மகாவம்சத்தில் சற்று விரிவாகக் கூறப்படுகின்றது. புத்தர் தமது மதம் ஈழத்தில் மேன்மையுற வேண்டுமாயின் யக்ஷர்களை அங்கிருந்து வெளியேற்ற வேண்டும் என எண்ணினார். இதற்கான நடவடிக்கையாக முதலில் யக்ஷர்களிடம் தாம் இருப்பதற்கு ஓர் இடத்தினைக் கேட்க அவர்கள் முழுத்தீவையுமே தருவதாக அவருக்கு வாக்களித்தனர். இதன் பின்னர் பலகோடி யக்ஷர்களைப் புத்தர் பௌத்தத்திற்கு மதம் மாற்றினார். இவ்விஜயத்தின் போது சமந்தகூடத்தின் கடவுளான சுமண (தேவராஜன்) புத்தரைச் சந்தித்து, வணங்குவதற்கு ஒரு சின்னங் கேட்கப் புத்தர் தமது கேசத்தில் சிலவற்றை அளிக்க, அதனை வைத்து அவன் மகியங்கனையில் ஒரு ஸ்தூபியைக் கட்டியதாக மகாவம்சத்திற் குறிப்புக் காணப்படுகின்றது (M.V: 1 33-36).

மேற்கூறிய கதையின் தாற்பரியத்தினை நோக்கும் போது பௌத்த மதம் யக்ஷ வழிபாட்டை ஆட்கொண்ட செய்தி மட்டுமன்றி, வெற்றிகொண்ட செய்தியும் கதை ரூபத்தில் இதில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது என்பதை அறியலாம். இவ்வாறு வெற்றி கொண்ட பௌத்த மதமே ஈழத்திற்குரிய மதம் என்ற தொனியும் கூட இதிற் காணப்படுகின்றது. யக்ஷர்களைப் புத்தர் வெற்றி கொண்டமை மட்டுமன்றி அவர்களைக் 'கிரிதீபத்திற்கு' அனுப்பிய செய்தியும் இதனையே உறுதிப்படுத்துகின்றது. அதாவது பௌத்தமதம் தழைத்தோங்குவதற்கு யக்ஷ வழிபாடு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தடையாக இருந்ததினால் அதனை அழித்தல் அவசியம் என்ற தொனி இதில் அடங்கியுள்ளது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் 'கிரிதீபம்' என்பது யாது என்ற கேள்வி எழுகின்றது. 'கிரிதீபம்' என்பதும் 'மலயதீப' என்பதும் ஒத்த சொற்களே. தீபம் என்ற சொல்லைக் கண்டவுடன் 'தீவு' எனக் கருதுவது தவறாகும். காரணம் 'நாகதீப' என்ற பதம் பழைய பாளிநூல்களில் வெறும் தீவைக் குறிக்கும் சொல்லாகப் பயன்படுத்தப்படவில்லை. மாறாக, ஒரு பெரிய நிலப்பரப்பை - அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கே உள்ள பகுதியை உள்ளடக்கிய நிலப்பரப்பையே அப்பதம் குறித்து நின்றதனை இப்பாளி நூல்களைத் துருவி ஆராயும்போது புலனாகும் (Bechert. H. 1960). இதனால் 'தீப' என்ற சொல் நிலப்பரப்புக்கு இக்காலத்தில் வழங்கப்பட்டு வந்தது எனலாம். ஆதலால் 'மலயதீப' எனப் பொருள் தரும் 'கிரிதீப' என்ற பதம் இக்காலத்தில் ஈழத்தின் மலைப்பகுதியைக் குறித்து நின்றது எனக் கொள்ளலாம். இதுதான் பின்னர் பண்டைய ஈழத்தின் நிலப்பிரிவுகளில் ஒன்றாகிய 'மலயரட்ட' என வழங்கலாயிற்று.

'கிரிதீப' என்பது மலைப்பகுதியையே குறித்து நின்றது என்பதற்கான தடயம் இக்கதையிலே உள்ளது. இக்கதையில் குறிப்பிடப்படும் தேவராஜனாகிய சுமணவின் வதிவிடம் 'சுமணகூட' எனக் கூறப்படுகின்றது. இச் சுமணகூடவே பிற்காலத்தில் சமணகூட அல்லது சிவனொளிபாதமலை எனப்பெயர் பெற்றது. பின்னர் விஜயனின் மனைவியாகிய குவேனியின் பிள்ளைகள் தாயின் இருப்பிடமாகிய இப்பகுதிக்கு வந்து தம் உயிரினைக் காக்க வேண்டிச் சுமணகூடக் காட்டிற்குள் ஒழித்துக் கொண்டது பற்றியும் மகாவம்சம் குறிப்பது இவ் யக்ஷ வழிபாட்டிலீடுபட்ட ஆதிக்குடிகள் இறுதியில் இம் மலைப்பகுதியில் ஒதுக்கப்பட்ட நிகழ்வையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது போல் தெரிகின்றது. இவ் யக்ஷர்கள் இப்பகுதியில் வாழ்ந்ததை இப்பகுதியிற் கிடைக்கும் குறுணிக் கற்காலத் தடயங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இதனால் புத்தரது முதலாவது விஜயத்தைக் கட்டுக்கதை எனக்

கொண்டாலும் கூட ஈழத்தின் ஆதி வழிபாடாகிய யக்ஷ வழிபாட்டை வெறும் ஐதீகமாகக் கொள்ள முடியாது. புத்தராலோ அன்றிப் பௌத்த மதத்தாலோ இவ்வழிபாட்டை ஈழத்திலிருந்து அழிக்க முடியவில்லை.

யக்ஷர்கள் பற்றிய குறிப்பு ஈழத்தின் ஆதிக்குடியேற்றத்தினை எடுத்தியம்பும் விஜயனின் கதையிலும் வருகின்றது. தீபவம்சத்தில் இக்கதை இடம் பெறாவிட்டாலும் மகாவம்சத்தில் இது விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. விஜயன் ஈழத்திற் கால்வைத்த போது யக்ஷ குலத்தைச் சேர்ந்த குவேனியைச் சந்தித்தல், அவளின் உதவியுடன் யக்ஷர்களை அழித்தல், அவளை மணஞ்செய்த பின்னர் அவளைக் கைவிட்டுவிட்டுப் பாண்டிய இளவரசியை மணஞ்செய்தல், விஜயனால் கைவிடப்பட்ட குவேனி தன் பிள்ளைகளுடன் மலயரட்டைப் பகுதிக்குச் செல்லல், பின்னர் யக்ஷர்களால் அவள் கொலை செய்யப்படல், அவளின் பிள்ளைகள் தமது உயிரைக் காக்கச் சுமணகூடப் பகுதிக்குச் சென்று ஒளித்தல், இவர்களின் சந்ததியினரே புலிண்டர்கள் ஆகிய விடயங்கள் இக்கதையின் பிரதான அம்சங்களாகும் (M.V. VII). இச்செய்திகள் யக்ஷர்கள் மட்டுமன்றி அவர்களது வழிபாட்டு முறைகளும் பின்வந்த குடியேற்றத்தால் ஒதுங்கியதை, ஒதுக்கப்பட்டதை எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

இனி, இவ் யக்ஷ வழிபாடு பற்றி விஜயனின் பின்னர் ஆட்சி செய்த முக்கிய மன்னனாகிய பண்டுகாபய மன்னனின் கதையில் காணப்படும் செய்திகளை அவதானிப்போம். இது பற்றி மகாவம்சம் கூறுவதாவது (M.V.X: 84-90),

> "இந்த அரசன் நகரத்தின் கிழக்குப் புறத்தில் காளவெல என்னும் யக்ஷனையும், அபயவேவவின் கீழ்ப்புறத்தில் சித்தராஜ என்னும் யக்ஷனையும் அமர்த்தினான்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முன்னர் தனக்கு உதவியாக இருந்தவளும் பின்னர் யக்ஷி குலத்தில் மறுபிறப்பெடுத்த வளுமாகிய அடிமைப்பெண்ணை மாளிகையின் தெற்கு வாசலிலும், குதிரை முகத்தையுடைய வலவாமுகி என்ற யக்ஷியை மாளிகையிலும் அமர்த்தினான். இவர்களுக்கும் ஏனைய யக்ஷர்களுக்கும் வருடந்தோறும் பூசைகள் நடைபெற்றன. இந்த உற்சவ காலத்தில் மன்னன் சித்தராஜ என்ற யக்ஷனுடன் சம ஆசனத்தில் அமர்ந்து மானிட தெய்வ சாகசங்களைக் கண்டு களித்தான். நான்கு வெளிப்புற நகரப் பகுதியையும் அபயக் குளத்தையும் இம்மன்னன் அமைத்தான். இவ்வாறே பொதுவான சுடுகாடு, தூக்குத் தண்டனைக்குரிய இடம், மேற்குத்திசைக்கு அதிபதியாகிய ராணிகளுக்கான உறைவிடம், வைஸ்ரவணவுக்கான ஆலமரம், வியாத தேவனுக்கான பனைமரம், யோனர்களுக்கான உறைவிடம், பெரும் வேள்விகளை நடாத்து வதற்குரிய இடம் ஆகியனவும் நகரின் மேற்குவாசல் புறத்தில் அமைக்கப்பட்டன."

மேற்கூறிய குறிப்பையும் பிற பாளி நூல்களிற் காணப்படும் தகவல்களையும் உற்று நோக்கும் போது இக்கால யக்ஷ தெய்வங்களாகச் சித்தராஜ, காளவெல (காளவேல), மகேஜ, வைஸ்ரவண, வியாததேவ, புரதேவ, கம்மாரதேவ, ஜெயசேன, யுதிந்தர ஆகிய தெய்வங்களும், வலவாமுகி (வடவாமுகி), பச்சிமராஜினி போன்ற பெண் தெய்வங்களும் இவர்களால் வழிபடப்பட்டனர் எனத் தெரிகின்றது. இப்பெயர்கள் இத்தெய்வங்களுக்கு வழங்கப்பட்ட பெயர்களா அன்றிப் பாளிநூலோரால் இவைகளுக்கு இடப்பட்ட பெயர்களா என்பது

பற்றித் திட்டவட்டமாகத் தெரியவில்லை. இத்தெய்வங்களுக்குச் சிலை அமைத்து வழிபடப்பட்டதும் மேற்கூறிய குறிப்புக்களிலிருந்து தெரியவருகின்றது. துரதிஷ்டவசமாக இச்சிலைகள் அழிந்து விட்டன. இத்தெய்வங்கள் உறைந்த இடங்கள் பல பௌத்த கட்டிடங்களில் அமிழ்ந்தும் விட்டன. எஞ்சிய தெய்வங்கள் பௌத்த மதத்தின் காவலர்களாகப் பௌத்த மத வழிபாட்டு இடங்களில் சித்திரிக்கப்பட்டன.

இவ் யக்ஷ வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றி ஆராய்ந்த ஈழத்து அறிஞர்களில் பரணவித்தானா குறிப்பிடத்தக்கவர். இவர் இற்றைக்கு அரை நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே இது பற்றி ஆராய்ந்துள்ளார். அன்று இவர் இத்தகைய நம்பிக்கைகள் பற்றிய தரவுகள் பாளி நூல்களிலோ அன்றிப் பிறவற்றிலோ மிகக் குறைவாகவே காணப்படுவதால் இவை பற்றிய ஆய்வுகள் சரியான முறையில் மேற்கொள்ளப்படவில்லை எனக் கூறி இத்தகைய ஆய்வின் அவசியத்தை வற்புறுத்தியும் சென்றார் (Paranavitana. S. 1929:317).

'பௌத்தம் இங்கு வரமுன்பு நிலவிய யக்ஷ வழிபாடு புத்தரின் காலத்தில் வடநாட்டில் நிலவிய யக்ஷ வழிபாட்டை அப்படியே ஒத்துக் காணப்படுகின்றது. பௌத்தம் இங்கு தேசிய மதமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டாலும் கூட, பௌத்தத்தோடு யக்ஷ வழிபாடு அருகருகில் மக்கள் மத்தியில் வழக்கிலிருந்து தற்காலம் வரை நீடித்துள்ளது. இவ்வித வழிபாடு கணிசமான அளவு நாட்டார் இலக்கிய வளர்ச்சிக்கும் உதவியுள்ளது. இவற்றுள் (இலக்கியங்கள்) பெரும்பாலானவை காலத்தாற் பிற்பட்டவையே. அத்துடன் இன்று வழக்கிலிருக்கும் யக்ஷக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கடவுளரும் பிற்பட்ட காலத்தில் எழுச்சி பெற்றவர்களே. அல்லது அவர்களின் பெயர்கள் எடுத்துக் காட்டுவதுபோல் தென்னிந்தியாவிலிருந்து வளர்ச்சியுறாத, பின்தங்கிய கலாசாரத்தினை உடையோரால் புகுத்தப்பட்டவையே. இருந்தும் இவற்றின் சான்றுகளைப் பற்றிக் கூறும் இலக்கியங்களையும் மற்றும் யக்ஷ வழிபாடு பற்றிப் பௌத்த, ஜைன, இந்திய இலக்கியங்கள் தரும் தகவல்களையும் ஒப்பிட்டு ஆராய்வது நிச்சயமாக நல்ல முடிபுகளைத் தரும்'

யக்ஷர்களையும் நாகர்களையும் அமானுஷ்யர்கள் எனக் கூறும் பரணவித்தானா இவ்வழிபாட்டு முறை பௌத்தத்திற்கு முன்னர் ஈழத்தில் நிலவியதை அங்கீகரித்தாலும் கூட, வட இந்தியக் குடியேற்றத்தில் அசையாத நம்பிக்கை கொண்டிருந்த காரணத்தால் இவ்வழிபாடுகள் ஆரம்பத்தில் வட இந்தியாவில் இருந்தும் பின்னர் தென்னிந்தியாவில் இருந்தும் ஈழத்திற்குப் புகுந்திருக்கலாமெனக் கூறியுள்ளார். எனினும், இவ்வழிபாட்டு முறைகள் ஈழத்து ஆதிக்குடிகளின் வழிபாட்டு முறைகள் என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. அத்துடன் அகில இந்திய ரீதியில் இவை பரந்து, ஸ்திரம் பெற்றுக் காணப்பட்டாலும் கூட நாளடைவில் பிராந்திய ரீதியில் தனித்துவமான பல அம்சங்களுடன் இவை வளர்ச்சி பெறவும் வாய்ப்பிருந்தது. இதனால் ஈழத்து யக்ஷ வழிபாட்டு மரபுகளைப் - புவியியல் ரீதியில் இதனை அணுமித்துக் காணப்பட்ட தமிழகப் பின்னணியில் ஆராய்வது அவசிய மாகின்றது. தமிழக - ஈழக் கற்காலக் கலாசாரங்களுக்கிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையும் இத்தகைய ஆய்வின் அவசியத்தை வலியுறுத்துகின்றது.

யக்ஷ மர வணக்கமும் பௌத்த இந்து சமயங்களும்

இயற்கைச் சக்திகளை தெய்வம் உறையும் இடங்களாகக் கருதி வழிபட்ட யக்ஷ வழிபாட்டு மரபோடு இணைந்த தொன்றுதான் மரவழிபாடாகும். இவ்வழிபாட்டில் மரங்கள் உயிருள்ளவை (ஆத்மா), ஆதலால் அவற்றுக்கு ஊறு செய்யக் கூடாது என்ற நம்பிக்கை காணப்பட்டது. மரங்கள், தாவரங்களோடு பண்டைய மனிதன் கொண்டிருந்த தொடர்பும் நெருங்கிய ஈடுபாடுமே இத்தகைய வழிபாட்டின் தோற்றுவாயாக அமைந்திருக்க வேண்டும். மரம், செடி, கொடிகள் ஆகியனவற்றின் தன்மையினை அவதானித்த மனிதன் இவை உற்பத்தியாகிப் பூத்துக், கனிகொடுத்து, சந்ததியைப் பெருக்கி, மடிந்ததை அறிந்து கொண்டான். இதனாற்போலும் சிருஷ்டி, வளம், சந்ததி விருத்தி ஆகியனவற்றின் அம்சங்களைக் கொண்டதாக இவற்றைக் கருதியிருந்திருக்கின்றான். மரங்களைத் தெய்வம் உறையும் இடங்களாகக் கண்ட மனிதன் தெய்வ நிலையில் அவற்றைப் பேணவும் முற்பட்டான். மகாவம்சத்தில் நேரடியாக வழிபாட்டிற்குரிய மரங்களாகப் பனையும், ஆலும் குறிக்கப்பட்டாலும் கூடப் பல இடங்களில் வனங்கள் பற்றி வரும் தகவல்களை உற்று நோக்கும் போது பௌத்தம் வருமுன்னர் இவ்வனங்களும் வழிபாட்டிற்குரிய புனித இடங்களாக விளங்கியிருக்கலாம் என்று எண்ணத் தூண்டுகின்றது.

மகாவம்சத்தில் மகாமேகவனம், ஜோதிவனம் ஆகிய இரு வனங்கள் பௌத்த மதத்தின் வருகையோடு குறிக்கப்படுகின்றன. இவ்வனங்களிற்குள் பௌத்த மத வழிபாட்டுச் சின்னங்களும் அமைக்கப்பட்டன. 'மகாமேகவனம்' பௌத்த சங்கத்திற்கு அன்பளிப்புச் செய்யப்பட்டதோடு அரசமரக்கிளையும் இவ்வனத்திலேதான் நாட்டப்பட்டு வணங்கப்பட்டது. பௌத்த சங்கத்தினருக்குரிய மகாவிகாரை அமைந்திருந்த இடமும் இ:. தெனலாம். ஜோதிவனத்திற்குள் பௌத்த மதத்தின் மிகப் பழைய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தாதுகோபுரமாகிய தூபாராம கட்டப்பட்டது. ஜோதி வனத்தின் இன்னொரு பெயராகக் கடம்பவனம் அமைந்திருந்ததுபோற் தெரிகின்றது. இதனால் இவ்வனங்கள் பழைய யக்ஷ வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வம் உறையும் இடங்களாக மக்களாற் பேணப்பட்டிருக்கக் கூடும். இதனையே சங்க இலக்கியக் குறிப்புக்களும் உணர்த்துகின்றன. கடவுள் உறையும் இடங்களாகக் காடுகளும் வனங்களும் இருந்ததைப் பின்வரும் குறிப்புக்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. 'காடுறை கடவுள்' (பொருநராற்றுப்படை 52),'கானமர் செல்வி' (அகநானூறு 345), 'கடவுட் பெயரிய கானமொடு' (பதிற்றுப் பத்து 88), 'காடுங்காவுங் கவின்பெறு துருத்தியும்' (திருமுருகாற்றுப்படை 223) என்பவை அவற்றுள் சில.

கடம்பவனம் பற்றிய குறிப்பு மகாவம்சத்தில் காணப்படுவதோடு இவ்வனம் வழிபாட்டிற்குரிய வனமாகப் போற்றப்பட்ட செய்தியும் இதிலுண்டு. இவ்வனத்திற்றான் மகேஜ என்ற யக்ஷி கடவுளது கோயில் இருந்ததோடு பிற்காலத்தில் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட தூபாராம விகாரையும் அமைந்திருந்ததாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V. XVII: 30-32). மகாவம்சத்தில் வரும் குறிப்புக்களில் இவ்வனத்தின் புனிதத்தன்மை சிறப்பாகப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது (M.V. XII: 72-76).

> 'அரசனுடைய பட்டத்து யானை தன்னிஷ்டம் போல அலைந்து திரிவது வழக்கமாயிற்று. அது நகரின் ஒரு புறத்தில் அமைந்திருந்த குளிர்மையான ஒதுக்கிடத்தில் தங்குவது வழக்கம். அது தங்குவதற்கு விரும்பிய இடம் கடம்பவனத்தின் ஓரமே யாகும். உணவைத் தேடிச் செல்லும் போது யானை இவ்வாறு சென்று தங்குவது வழக்கம். இந்த இடம் யானைக்கு விருப்பமான இடம்

> என்பதை அவர்கள் அறிந்திருந்ததால் அவ்விடத்தில் யானைத் தறியை நட்டு இரவில் கட்டிவிட்டனர். ஒருநாள் யானைக்குக் கொடுக்கப்பட்ட உணவை அது உண்பதற்கு மறுத்தது. அதனால் ஈழத்தைப் பௌத்த மதத்திற்கு மாற்றிய தேரரிடம் இதற்குரிய காரணத்தை மன்னன் விசாரித்தான். அவர் பின்வருமாறு மன்னருக்குக் கூறினார். 'இக் கடம்பவனத்தில் ஒரு ஸ்தூபியைக் கட்டுவதையே யானை விரும்புகின்றது' என்றார். மக்களின் நலனில் எப்போதும் கண்ணும் கருத்துமாக இருந்த அரசன் பௌத்த மதத் தாதொன்றை வைத்து ஸ்தூபியை அமைத்ததோடு குருமாருக்கான வாசஸ்தலமொன்றையும் (விகாரை) கட்டினான்'.

பிறிதோரிடத்தில் இவ்விகாரை கத்தாளக விகாரை என அழைக்கப்பட்டதை இந்நூல் குறிக்கின்றது. இதற்குக் காரணம் யானை கட்டும் தறியினருகில் அது அமைந்திருந்ததே. இவ்விகாரை தான் சங்கமித்தவின் தலைமையிலான பிக்குணிகளது வாசஸ்தலமாகவும் அமைந்திருந்தது (M.V. XIX: 83-84). இச்செய்தியானது சங்கப் பாடல்களில் வரும் கடம்பவனத் தறியில் கட்டப்பட்ட யானை பற்றிய வர்ணனையை ஒத்துக் காணப்படுகின்றது. இத்தறிதான் கந்து என அழைக்கப்பட்டது. இதனை அகநானூறு (307: 11-12) பின்வருமாறு குறிக்கின்றது.

> 'புற்றுடைச் சுவர புதலிவர் பொதியிற்
> கடவுள் போகிய கருந்தாட் கந்தத்து'

கடம்பவனத்தின் சிறப்புப் பற்றி வட்டகாமினியின் காலத்திற்குரிய தகவல் ஒன்றும் எடுத்துரைக்கின்றது. மகாவம்சம் வட்டகாமினி மன்னன் தமிழரிடமிருந்து அரசாட்சியை மறுபடியும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கைப்பற்றிய பின்னர் தமது மனைவியாகிய சோமாதேவியைக் கௌரவிக்கும் முகமாக அவளது ஞாபகார்த்தமாக கடம்பவனத்தில் ஒரு விகாரை அமைத்தது பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இக்குறிப்பில் வரும் இவ்வனத்திற் காணப்பட்ட சந்நியாசி (சமணோ) பற்றிய தகவல் இவ்வனத்தின் வழிபாட்டுத் தன்மையை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைந்துள்ளது (M.V. XXXIII. 84-86). துறவிக்கும் கடம்பவனத்திற்குமிடையே உள்ள தொடர்பு மகாவம்சத்தில் பிறிதோரிடத்திலும் சுட்டிக் காட்டப்பட்டுள்ளது (M.V. XXXV: 104-107). அதாவது வசப மன்னனிடம் அரசிருக்கையை இழந்த வாயிற் காவலாளியாகிய சுபராஜ தனது மகளைத் தான் இறக்கும் போது வளர்த்துப் பாதுகாக்கும் பணியை ஒரு செங்கட்டித் தொழிலாளியிடம் விட்டுச் சென்றான். இத் தொழிலாளிக்கு அவன் வேலை செய்யுமிடத்திற்கு அப்பெண் உணவெடுத்துச் செல்லுவது வழக்கம். உணவெடுத்துச் செல்லும் இந் நிகழ்ச்சி பற்றி மகாவம்சம் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றது (MV. XXXV: 104-107).

> 'கடம்பவனத்தில் ஒரு துறவியை ஒரு நாள் அவள் கண்ட போது அறிவுள்ள அவள் அவருக்கு உணவை வழங்கினாள். அத்துறவி அப்போது நிரோத நிலையில் (மெய்மறந்த - பிரக்ஞை அற்ற நிலையில்) ஏழாவது நாளில் இருந்தார். (இந்நிலை ஏழு நாட்களுக்கு மேல் நீடித்தால் மரணம் சம்பவிப்பது வழக்கம்). பின்னர் தனது வளர்ப்புத் தகப்பனாருக்காகப் புதிதாக உணவைத் தயார் செய்து முடித்துக் கொண்டு அவரிடம் எடுத்துச் சென்ற போது அவர் தாமதத்திற்குரிய காரணம் என்ன என்று அவளிடம் கேட்க, அவள் துறவிக்கு உணவளித்த விடயம் பற்றி அவருக்குக் கூறினாள். இதைக்கேட்டு மகிழ்வுற்ற அவர் தேரருக்கு மீண்டும் மீண்டும் உணவு வழங்கும்படி அவளுக்கு ஆணையிட்டார். பிரக்ஞையற்ற நிலையில் இருந்த தேரர் உணர்வு மீண்டதும், எதிர் காலத்தில் நடைபெறப் போவதை உணர்ந்த அவர், அக் கன்னிப் பெண்ணை நோக்கிப் 'பெண்ணே உனக்கு அரச அந்தஸ்து வாய்த்ததும் இவ்விடத்தைப் பற்றி நினைத்துக் கொள்' எனக் கூறிவிட்டு இறந்தார்'.

பின்னர் இப்பெண்ணில் காணப்பட்ட அரசிக்குரிய அம்சங்களை அறிந்த வசப மன்னன் அவளைத் தனது மகனாகிய வங்கநாசிகதிஸவிற்குப் பட்டத்தரசியாகத் தேர்ந்தெடுத்தான். இவளின் மகனாகிய கஜபாகு, காமினிதேரரின் விருப்பத்தை நிறைவேற்ற ஆவல் கொண்டிருந்த தனது தாயாரின் அவாவைப் பூர்த்தி செய்யக் கடம்பவனத்தில் மாதுவிகாரை என்றதொரு விகாரையை அமைத்ததாக மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. மேற்கூறிய சம்பவங்களெல்லாம் கடம்பவனத்தில் அமைக்கப்பட்ட பௌத்த ஸ்தலங்களைப் பற்றியே கூறுகின்றன. இத்தகைய வனம் பௌத்தத்திற்கு முன்னர் புனிதத்தன்மையுள்ள ஒரு வனமாகக் கருதப்பட்டதாற்றான் இவ்வாறு இத்தகைய முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். காரணம் பழைய வழிபாட்டிடங்களை அழித்து அந்த இடத்தில் அல்லது அவற்றுக்கருகில் தமது வழிபாட்டுத் தலங்களை அமைக்கும் யுக்தி பிரசார மதங்களிடையே காணப்படும் ஒரு பொதுவான பண்பாகும். தூபாராம ஸ்தூபி கட்டப்பட்ட கடம்பவனம் யக்ஷ தெய்வமாகிய 'மகேஜ' வின் கோயில் காணப்பட்ட இடம் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

கடம்பவனத்தருகில் யானை கட்டப்படும் வழக்கம் பற்றிய செய்தி சங்க இலக்கியங்களில் கூறப்படும் கடம்பவனத்தில் அல்லது பொதியிலின் கீழ், தறியிற் கட்டப்பட்ட யானை பற்றிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வர்ணனையைக் கூடுதலாக ஒத்துள்ளது. இப் பொதியிலின் கீழுள்ள யானை கட்டும் 'தறியே' கந்து என இலக்கியங்களிற் பேசப்படுகின்றது. உருவமற்ற இத்தறி தான் பின்னர் லிங்க வழிபாடாக வளர்ச்சி பெற்றது என்பர் (Subramaniampillai: G. 1948:8). கடம்பவனத்திற்கும், பௌத்தத் துறவிக்கும் உள்ள தொடர்பு மேலும் இதன் புனிதத் தன்மையை எடுத்துக் காட்டுவதோடு இவ்வனத்திலுள்ள துறவி ஒருவரின் வாக்கால் ஒரு சாதாரண பெண் பட்டத்து அரசியாக எழுச்சி பெற்றதும் இவ்வனத்தின் தெய்வீகத் தன்மையை மேலும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. துறவியின் வாக்கால் கோகர்ணக் கரையில் (திருகோணமலை) அரசுரிமையைப் பெற்ற மகாநாக என்ற மன்னனைப் பற்றி மகாவம்சத்தில் பிறிதோரிடத்தில் வரும் செய்தியும் முறையே வனம், தலம் ஆகியனவற்றின் மேன்மையை எடுத்துக் காட்டும் வகையில் அமைந்துள்ளது. முருகனுக்குரிய மரமாகக் கடம்பமரம் காலப்போக்கில் வணங்கப்பட்டாலும் கூட, பொதுவாகவே இது கடவுளுறையும் மரமாக வணங்கப்பட்ட செய்திகள் சங்க இலக்கியங்களிலுண்டு. கடம்பமரம் கொடியோரைத் தண்டிக்கும் மரமாகக், கடவுள் மரமாகக் குறுந்தொகையில் (87) பின்வருமாறு கூறப்படுகின்றது.

'மன்ற மரா அத்த பேஎம் முதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉம் என்ப யாவதும்'

இம்மரத்தின் கீழே காணப்பட்ட வணக்கத்திற்குரிய நடுகல் பற்றி மலைபடுகடாம் (395 - 396) பின்வருமாறு கூறுகின்றது.

'கல்லெறிந் தெழுதிய நல்லரை மராஅத்த
கடவுளோங்கிய காடேசு கவலை'

இதனால் கடம்ப மரமும் வனமும் பௌத்தத்திற்கு முன்னரே வழிபாட்டிற்குரியனவாக விளங்கியமை தெளிவாகின்றது.

இவ்வாறு சங்க இலக்கியங்களிலும் ஈழத்துப் பாளி நூல்களிலும் காணப்படும் மேற்கூறிய குறிப்புக்களோடு மரவணக்கமும் ஈழத்தின் ஆதி வணக்கமாக இருந்ததற்கான பல தடயங்கள் மகாவம்சத்தில் உண்டு. புத்தர் தமது இரண்டாவது விஜயத்தின் போது நாகதீபத்தில் தனது விஜயத்தின் சின்னமாக ராஜத்தானா மரமொன்றை நாட்டிச் சென்றதாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M.V.I: 52-55). இச்செய்தி மரவழிபாட்டில் பரீட்சயம் பெற்ற மக்களின் வழிபாட்டுத் தேவையை நோக்கி மேற்கொள்ளப்பட்ட நடவடிக்கையாக அமைந்தது எனலாம். பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்திற் குரிய நிகழ்ச்சிகளுடன் பனை, ஆல் ஆகியனவும் வழிபாட்டுச் சின்னங்களாக விளங்கியதை மகாவம்சம் கூறுகின்றது. இம்மன்னன் நகரத்தின் மேற்கு வாசற் புறத்தில் வியாததேவன் என்ற கடவுளைப் பனைமரத்தின் கீழும், வைஸ்ரவண என்ற கடவுளை ஆலமரத்தின் கீழும் உறைய வைத்தான் என்ற குறிப்பு மகாவம்சத்திற் காணப்படுகின்றது (M.V.X: 84-90). இக்குறிப்பு ஒரு சமயம் இம் மரங்களின் கீழ் இவன் அமைத்த வழிபாட்டுச் சின்னங்களின் உருவம், சிறுகோயில் ஆகியனவற்றையும் குறித்திருக்கலாம்.

இக்குறிப்பில் பனைமரமும் ஆலமரமும் அரண்மனையின் மேற்கு வாசலில் மட்டும்தான் வழிபாட்டுக்குரிய சின்னமாக இடம்பெற்றுள்ளதும் ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. யக்ஷ வழிபாடு பற்றி வரும் பிற தகவல்களில் இம் மரவழிபாடு பற்றிய குறிப்புக் காணப்படவில்லை. இவ்வழிபாடு பற்றி ஆராய்ந்த பரணவித்தானா, பனை புத்தரின் காலத்திலேயே புனிதமான ஒன்றாகப் பேணப்பட்டது என்று எடுத்துக்காட்டி அதற்கான விளக்கமாக அக்காலத்தில் பனை வடலி ஓலையில் இருந்து செருப்புத் தைத்தல் கண்டிக்கப்பட்டதைக் கூறியுள்ளார். இவ்வாறு பனை ஓலை தவிர்க்கப்பட்டதற்கான காரணம் பனை ஓரறிவுப் பிராணியாகக் காணப்பட்டதே எனவும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்தகைய கருத்துத் தவறு என வாதிடும் ராகுல, பனை மட்டுமல்ல புல் உட்பட எல்லாத் தாவரங்களும் ஓரறிவுப் பிராணிகள் என்பதனால் பனையை மட்டும் ஓரறிவுப் பிராணி எனக் கொண்டு புனிதத் தன்மையை அதற்கு மட்டும் கொடுக்க இயலாது எனக் கூறியுள்ளார். அத்துடன் மகாவம்சத்திற் காணப்படும் இக்குறிப்பினைத் தவிர வேறெந்த நூலிலோ அன்றிப் பிற்கால வழிபாட்டு நெறியிலோ பனை ஒரு முக்கிய இடத்தினைப் பெறவில்லை என்பதும் இவரது கருத்தாகும் (Rahula.W. 1956:42).

தமிழ் இலக்கியக் குறிப்புக்களும் பாளிநூல்களும்

பனை வணக்கம் பற்றித் தமிழகச் சங்க இலக்கியங்களில் வரும் குறிப்புக்களை அறியாததாற்றான் பனை வழிபடப்படவில்லை என்ற முடிவுக்கு ராகுல வந்துள்ளார் போல் தெரிகின்றது. சங்க நூல்களிலும் பிற சான்றுகளிலும் பனை வணக்கத்தினைப் பற்றி வரும் தகவல்களை நோக்கும்போது ஆதியில் தென்னாசியாவில் பனை ஒரு வழிபாட்டிற்குரிய மரமாகப் பேணப்பட்டது என்பது தெரிய வருகின்றது. பண்டுதொட்டுக் கடவுள் உறைகின்ற மன்றத்திலுள்ள பருத்த தண்டினையுடைய பனைமரத்தினை மக்கள் வழிபட்டதை நற்றிணையில் (303:3-4) வரும்

'தொன்றுஉறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை மன்றப்
பெண்ணை வாங்குமடற் குடம்பைத்'

என்ற அடிகள் உணர்த்துகின்றன. பனையும் குலமரபுச் சின்னமாகப் புறநானூற்றில் (56:1-14) வருகின்றமை ஈண்டு அவதானிக்கத் தக்கது. இச்செய்யுளில் பனையுடன் பிற குலமரபுச் சின்னங்களாக மழு, கருடன், மயில், யானை, வெள்ளை எருது ஆகியனவும் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. இச்சந்தர்ப்பத்தில் தமிழகத்திலுள்ள சிவத்தலங்களில் ஒன்றாகிய திருப்பனந்தாள்

பனையைத் தலவிருட்சமாகக் கொண்டுள்ளமையானது பனை மரத்தின் புனிதத் தன்மையை மேலும் உறுதிப்படுத்துகின்றது. பனை சிவனோடு மட்டுமன்றிப் பிற்காலத்தில் விஷ்ணுவோடும் தொடர்புடைய தலவிருட்சமாக இருந்ததற்கான சான்றுகளும் உள. ஈழத்தில் விஷ்ணு வழிபாடு நிலைபெற்றிருந்ததற்கான இலக்கியக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் காணப்படுவதும் ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. வட இந்தியாவில் கல்லினாலான பனைமுனையையுடைய துவஜஸ்தம்பங்கள் (தலதுவஜ) காணப்பட்டமை பற்றிப் பனர்ஜி குறிப்பிட்டுள்ளார் (Banerjea.J.N. 1966). சங்க இலக்கியங்கள் பனையை விஷ்ணுவின் சகோதரனான பலராமனுடன் தொடர்பு படுத்திக் கூறியுள்ளன. இப் பலராமன் கடற்சங்கு போன்ற நிறத்தினையும் நாஞ்சிற் படையையும் பனைக்கொடியையும் உடையவன் என்பதைப் பின்வரும் குறிப்புக்கள் உணர்த்துகின்றன.

'கடல்வளர் புரிவளை புரையு மேனி அடல்
வெந்நாஞ்சிற் பனைக்கொடி யோனும்'

(புறநானூறு 56: 3-4).

இத்துடன், இந்நூலின் பிறிதோரிடத்தில் 'பானிறவுருவிற் பனைக் கொடியோனும்' (புறநானூறு: 58:14) என வரும் குறிப்பும் நோக்கத்தக்கது. ஈழத்திலும் பலராமன் வழிபாடு காணப்பட்டதைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புவதால் இப்பனை வழிபாடு கூட இத்தெய்வ வழிபாட்டோடு இணைந்திருக்கலாம். பலராமன் நாஞ்சிற் படையை உடையவன் என்ற குறிப்பும் அவதானிக்கத்தக்கது. அத்துடன் நாஞ்சில் (கொழு) குலமரபுச் சின்னமாகவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஈழத்திலுள்ள பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்துப் புதைகுழிகளில் கொழு கிடைத்தமையானது இது வழிபாட்டுச் சின்னமாகவும் இருந்ததை வலுத்துக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய கொழு ஈழத்தில் உள்ள பொம்பரிப்பு, திவுல்வேவ, பின்வேவ ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ளது (Sitrampalam. S.K. 1980:214).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆலமரமும் முழு இந்தியாவிலும் வழிபாட்டுச் சின்னமாக விளங்கிய ஒரு விருட்சமாகும். வடஇந்தியாவில் பனையைச் சித்திரிக்கும் முனையையுடைய கொடித்தம்பங்கள் (துவஜஸ் தம்பங்கள்) வழிபடப்பட்டது போன்று ஆலைச் சித்திரிக்கும் ஆல முனையை உடைய தம்பங்களும் கல்லில் செதுக்கப்பட்டு வழிபடப்பட்டன (Coomaraswamy. A. K. 1971: Plate. I). இவ்வழிபாடு பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களில் விரிவான தகவல்கள் காணப்படுகின்றன. ஆல் தெய்வீகத்தன்மை வாய்ந்த விருட்சமாகப் பேணப்பட்டதையும், இதனிடத்தில் இதற்குரிய நிவேதனப் பொருட்கள் படைக்கப்பட்டதையும், இந்நிவேதனப் பொருட்களை (பலி) உண்டு இவ்விடத்தில் கூடுகட்டி வாழ்ந்த காக்கைகள் பற்றிய செய்திகளையும், பின்வரும் நற்றிணைச் செய்யுள் (343: 1-6) உரைக்கின்றது.

'முல்லை தாய கல்லதர்ச் சிறுநெறி
அடையாது இருந்த அங்குடிச் சீறூர்த்
தாதெரு மறுகின் ஆபுறந் தீண்டும்
நெடுவீழ் இட்ட கடவுள் ஆலத்து
உகுபலி அருந்திய தொகுவிரற்காக்கை
புன்கண் அந்திக் கிளைவயிற் செறிய'

கடவுட் தன்மை பெற்ற ஆல் பற்றி அகநானூறு (270) 'கடவுள் மரத்த' எனவும், 'கடவுளாலத்து' எனப் புறநானூறும் (199) கூறுகின்றன. ஆலமரத்தின் கீழே காணிக்கைப் பொருட்களைப் (மடை) படைக்க அமைத்திருந்த இடம் பற்றியும் அகநானூறு (287) பின்வரும் அடிகளால் குறிக்கின்றது.

'சுரையிவர் பொதியில் அங்குடிச் சீறூர்
நாட்பலி மறந்த நரைக் கண் இட்டிகைப்
புரிசை மூழ்கிய பொரியரையாலத்து'

ஆல் பிற்பட்ட காலத்தில் சிவனுக்குரிய மரமாகவும் வணங்கப்பட்டது. சிவனுக்குரிய வாவிக் கரையிலிருந்த இவ்வால மரத்தை இளம் பெண்கள் அதிகாலையிற் துப்பரவு செய்து அலங்கரித்துப் பாவை ஆடல் வழிபாடு இயற்றியது பற்றி அகநானூறு (181) பின்வரும் அடிகளாற் குறிக்கின்றது.

'நான்மறை முதுநூன் முக்கட் செல்வ
னால முற்றங் கவின்பெறத் தைஇய
பொய்கை சூழ்ந்த பொழின்மனை மகளிர்
கைசெய் பாவைத் துறைக்க னிறுக்கு
மகர நெற்றி வான்றோய் புரிசைச்
சிகரந் தோன்றாச் சேணுயர் நல்லிற்
புகாஅர் நன்னாட் டதுவே பகாஅர்'

சிவனுக்கும் ஆலமரத்திற்குமுரிய தொடர்பினைப் பற்றி வேறு குறிப்புகளும் காணப்படுகின்றன. கலித்தொகையில் (83) 'ஆலமர் செல்வன் அணிசால் மகன் விழா' எனவரும் அடியும், சிலப்பதிகாரத்தில் (3, 24:14) 'ஆலமர் செல்வன் புதல்வன்', 'ஆலமர் செல்வன் பெயர் கொண்டு வளர்ந்தோன்' (சிலப்பதிகாரம் 2,23:91) எனவரும் அடிகளும், மணிமேகலையில் (3: 144-5) வரும் 'ஆலமர் செல்வன் மகன் விழாக்கால் கோள்' என வரும் அடியும், இதற்கான சான்றுகளாகும். இவற்றை விடச் சிவன் தக்ஷிணாமூர்த்தியாகத் தெற்கு நோக்கி ஆலமரத்தின் கீழே இருந்து தான் உபதேசம் செய்தான் என்ற ஐதீகமும் வழக்கில் உண்டு. இதனையே கலித்தொகை (133) பின்வருமாறு குறிக்கின்றது.

'சீர்மிகு சிறப்பினோன் மரமுதல் கைசேர்த்த
நீர்மலி கரகம் போல் பழந்தூங்கு முடத்தாழைப்'

தக்ஷிணாமூர்த்தியுடன் மட்டுமன்றித் திருமாலுடனும் ஆல் தொடர்புபடுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆல் இலையில் திருமால்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குழந்தையாக அவதரித்தார் என்ற ஐதீகமும் உண்டு. இதனையே பரிபாடல் செய்யுளும் (4: 66-69) உணர்த்துகின்றது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் இந்நாட்டிற்கு அரசமரக்கிளை கொண்டு வரப்பட்ட நிகழ்ச்சியின் போது ஆல் பற்றி மகாவம்சத்தில் காணப்படும் குறிப்பும் அவதானிக்கத்தக்கது. சங்கமித்தை ஈழத்திற்கு அரசமரக்கிளையோடு ஆலமரக்கிளையையும் கொண்டு வந்ததாக இக்குறிப்பு அமைந்துள்ளது (M.V.: XV: 147). பாளிமொழியில் நிக்கிரோத என்றே ஆலமரம் அழைக்கப்பட்டது. இவ்வாறு அரசமரத்துடன் ஆலமரம் வரவேண்டிய அவசியமென்ன என்ற கேள்வி அடுத்து எழுகின்றது. ஒரு சமயம் அரசமரம் கூட ஏற்கனவே இங்கு வழிபாட்டிற்குரிய மரமாகப் பேணப்பட்டிருக்கக் கூடும். இதனால் இத்தகைய வழிபாடு அனுஷ்டிக்கப்பட்ட இடங்களில் அரச மரக் கிளையின் வருகை ஒரு புதிய சமய மரபின் வரவாக இருந்திருக்க முடியாது. மர வழிபாட்டிற் திளைத்த மக்களுக்கு இதன் வழிபாடு புதிதாக இருந்திருக்கவில்லை. எனினும், அரசு பௌத்த மதத்தின் சின்னமாகக் கருதப்பட்டதால் அதன் வழிபாட்டை ஈழம் முழுவதும் பரப்பும் அவசியம் அக்காலத்தில் இருந்ததை அரச மரத்தின் வருகையும், அரச மரக்கிளை நாட்டும் வைபவம் பற்றிய பிற தகவல்களும் எடுத்தியம்புகின்றன.

மகாவம்சம் இவ்வைபவம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் காஜரகாமச் (கதிர்காமம்), சந்தனகாமப் பிரபுக்களும், தீவில் வசித்த மக்களும் அரச மரக்கிளையை நாட்டும் வைபவத்திற்காக மகாவிகாரையில் கூடினர் எனக் குறிப்பிட்டு (M.V. XiX: 54), கொண்டுவரப்பட்ட எட்டு அரசமரக் கிளைகள் நாட்டப்பட்ட இடங்களையும் குறித்துள்ளது (M.V. XIX: 60-64). அவையாவன ஜம்புகோளப்பட்டினம், பிராமணன் திவக்கவினுடைய கிராமம், தூபாராம. ஸ்சரசமணாராம, மகிந்தன் அனுராதபுரத்தில் மகாவிகாரையில் முதன்முதல் கால் வைத்த இடமாகிய

பட்டமாசேத்திய, சேதிய பர்வதத்திலுள்ள ஆராம, காஜரகாம (கதிர்காமம்), சந்தனகாம என்பனவாகும். பின்னர் நான்கு கிளைகளிலிருந்து தோன்றிய பழங்களிலிருந்து துளிர்த்த முப்பத்திரண்டு கன்றுகளும் இங்குமங்குமாக இவ்விகாரைகளில் வட்டமாக ஒரு யோசனை தூரத்திற்கு ஒவ்வொன்றாக நாட்டப்பட்டன.

அரசமரக் கிளைகள் கூடப் பழைய பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட வழிபாட்டிடங்களிலேயே நாட்டப்பட்டன என்று கொள்ளலாம். இதனால் இத்தகைய வழிபாட்டு இடங்கள் பல பௌத்த மத நிறுவனங்கள் அமைக்கப்பட்ட போது அவற்றுள் அமிழ்ந்து விட்டன. உதாரணமாக அநுராதபுரத்தில் கடம்பவனத்தில் இருந்த யக்ஷின் மகேஜனின் கோயில் தூபாராம ஸ்தூபத்திற்குள் மறைந்தது (Paranavitana.S. 1929:307). காளவெலவின் கோயிலமைந்திருந்த இடத்திற்றான் பின்னர் மகாசேனன் ஒரு தாதுகோபுரத்தைக் கட்டியதாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V. XXXVII: 44). பௌத்தத்தின் பரவலால் இவ்வாறு ஆதி மத வழிபாடுகள் பல அழிந்ததற்கான தடயங்கள் இன்னும் பலவுள.

இத்தகைய வழிபாட்டில் ஈடுபட்டோரில் பரிபாஜகர்கள் எனப்பட்டோரும் காணப்பட்டிருக்கலாம். ஏனெனில் பரிபாஜகர்கள் பற்றிய குறிப்புகள் மகாவம்சத்திலுள்ளன. விஜயனுக்கும் அவனது தோழர்களுக்கும் உதவுவதற்கு உப்புலவண்ண பரிபாஜகரின் உருவில் ஈழத்திற்கு வந்ததாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V. XXXVII: 6). இவ்வாறே பண்டுவாசுதேவ, அவனின் மனைவி பத்தகச்சானா ஆகியோரும் இவ்வுருவில் வந்ததாக இந்நூல் மேலும் கூறுகின்றது (M.V. VIII: 12,24,25). பொதுவாக இது துறவிகளைக் குறித்து நின்ற சொல் எனக் கருதப்பட்டாலும் கூட பௌத்தர் அல்லாத துறவிகளே இவர்கள் என்பதில் அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படவில்லை. இது ஒரு சமயம் இந்துத் துறவிகளைக் குறித்திருக்கலாமெனக் கருதலாம். பாளிநூல்கள் குறிக்கும் பாசண்டர்கள், பப்பாஜிதர்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆகியோரும் இத்தகைய ரகத்தைச் சேர்ந்தவர்களாக விளங்கியிருக்கக் கூடும்.

யக்ஷி வழிபாடும் பௌத்த இந்து சமயங்களும்

யக்ஷ தெய்வங்களுக்கும் பிற்பட்ட இந்துத் தெய்வங்களுக்கும் இடையே உள்ள உறவை எடுத்துக் காட்டும் பல ஐதீகங்கள் வழக்கிலுள்ளன. இவ் ஐதீகங்களில் யக்ஷர்களின் முதல்வனாகிய குபேரனின் இருப்பிடம் கைலாசம் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. சிவனின் இருப்பிடமும் இ.·.தே. சிவனது மனைவியான மீனாட்சி குபேரனுடைய மகளாகச் சித்திரிக்கப்படுகின்றாள். காதல் தெய்வமாகிய காமனுக்கும் குபேரனுக்கும் நெருங்கிய உறவுண்டு. காமனின் கொடி கூடக் குபேரனுடைய வாகனமாகிய மகரமே. குபேரனுடைய ஆயுதங்களில் ஒன்றாகிய சங்கு பின்னர் வைஷ்ணவ மதத்தோடு இணைந்தது. இவ்வாறே சக்கரமும் வைஷ்ணவ மதத்தோடு இணைந்து காணப்பட்டது. குபேரனுடைய துணைவர்கள் 'குகன்கள்' என அழைக்கப்பட்டனர். முருகனுடைய பெயர்களிலொன்றாகிய குகன் என்பது முருகனுக்கும் யக்ஷ தெய்வங்களுக்குமிடையே இழையோடி நிற்கும் தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Coomaraswamy. A. K. 1971: 1-37).

இவ் யக்ஷ வழிபாட்டிடங்களே பின்னர் மேற்கூறிய மதங்களின் ஆலயங்களாகின. இந்து சமயத்தில் எழுச்சி பெற்ற 'தலவிருட்சம்' பற்றிய கோட்பாடு முன்பொருகால் யக்ஷ வழிபாடு இயற்றப்பட்ட இடங்களிலே தோன்றிய இந்து ஆலயங்களையே நினைவூட்டுகின்றது. நாளடைவில் இச்செய்தி மறைக்கப்பட்டு ஒவ்வொரு தலத்திற்கும் ஒவ்வொரு 'தலவிருட்சம்' சிறப்பான வழிபாட்டுப் பொருளாக அமைந்தது எனக் கருதப்பட்டது போற் தெரிகின்றது. பௌத்த மதத்திலும் இந்நிகழ்ச்சியே

நடைபெற்றதெனலாம். புத்தர் ஞானம் பெற்ற அரசமரம் கூட முன்னர் இத்தகைய யக்ஷ வழிபாட்டிற்குரிய மரமாகவே அமைந்திருந்தது. மிகப்பழைய பௌத்த ஆலயங்கள் அமைந்திருந்த சாஞ்சி, பாரூட், புத்தகாய, அமராவதி, காஞ்சி ஆகிய இடங்கள் கூட இவ் யக்ஷ வழிபாட்டுத் தலங்கள் போலவே தெரிகின்றன.

பௌத்த ஸ்தூபிகளைச் 'சைத்தியங்கள்' என அழைப்பது வழக்கு. இச் சைத்தியம் என்ற சொல் கூட ஆரம்பத்தில் யக்ஷ வழிபாட்டிடத்தையே குறித்து நின்றது (Coomaraswamy. A. K. 1971). இவ் யக்ஷ வழிபாட்டிடங்களிலே தான் பிற்கால இந்து, பௌத்த, ஜைன மதக் கோயில்கள் எழுச்சி பெற்றன. குடிமல்லத்தில் உள்ள சிவனின் பாதத்திலுள்ள அபஸ்மார புருஷனின் (முயலகன்) உருவம் யக்ஷனுடையதே. இது யக்ஷ வழிபாட்டைச் சிவவழிபாடு ஆட்கொண்டு வெற்றி பெற்றதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவ்வாறே பாரூட், சாஞ்சி, அமராவதி போன்ற மிகப்பழைய பௌத்த மதக் கலைக்கூடங்களிற் காணப்படும் யக்ஷ, யக்ஷி, நாக உருவங்கள் யக்ஷ வழிபாட்டிடங்களைப் பின்வந்த மதங்கள் ஆட்கொண்ட நிகழ்ச்சியை உறுதிப்படுத்துகின்றன. யக்ஷ வழிபாட்டில் திளைத்த மக்களுக்குப் பிற மதங்களுடன் தமது யக்ஷ தெய்வங்கள் சங்கமித்துக் காணப்பட்டதாற் தொடர்ந்தும் தமது வழிபாட்டை இவ்விடங்களிலே மேற்கொள்ள வேண்டிய தேவையை உணர்த்துவனவாக இவை அமைந்துள்ளன.

ஆனால் பிரசார மதங்களாகிய பௌத்தம், கிறிஸ்தவம் ஆகியவை காலகதியில் பிற வழிபாடுகளைத் தம்வயப்படுத்தியதோடு, அவை தரத்தில் தமது வழிபாட்டு முறைகளை விடக் குறைந்தவை எனவும் எடுத்துக் காட்டின. இத்தகைய நிலையைத் தான் மேற்கூறிய பௌத்த ஸ்தூபிகளில் காணப்படும் யக்ஷ வழிபாட்டுச் சின்னங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. தம்முடன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

யக்ஷ வழிபாட்டை இணைத்துக் கொண்ட அதே நேரத்தில் அவ்வழிபாடு தமது வழிபாட்டை விடக் கீழானது, தமது வழிபாட்டால் ஆட்கொள்ளப்பட்டுவிட்டது என்ற செய்திகளையே இச்சிற்பங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பொதுவாகப் பௌத்த மதத்தின் ஏவற் தெய்வங்களாக இவ் யக்ஷ உருவங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய நிலை ஒரு வழிபாட்டிலிருந்து இன்னொரு வழிபாடு மக்கள் மத்தியிற் செல்வாக்குப் பெறும் போது காணப்படுவது வழக்கமாகும்.

ஜைன மதமும் ஈழத்தில் நிலவிய மதங்களில் ஒன்றாகும். இம் மதப் பிரிவினரான ஜோதி, கிரி, கும்பண்ட போன்றோரைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் பாளி நூல்களிலே உண்டு (M.B.V.: 84). கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் வட்டகாமினி மன்னன் இம் மதப் பிரிவினருள் கிரியினரை அழித்து அபயகிரி விகாரையை அவர்கள் இருந்த இடத்தில் கட்டியதாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது. இதனால் பௌத்தத்தின் வருகை பெருமளவுக்கு பௌத்தமல்லாத வழிபாட்டு முறைகளின் தளர்ச்சிக்கு வழிவகுத்தது எனலாம்.

மேற்கூறிய தகவல்கள் இந்தியா போன்று ஈழத்திலும் மிகப் பழைய வழிபாடாக யக்ஷ வழிபாடு அமைந்திருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ்வழிபாட்டில் இயற்கைச் சக்திகள் முக்கிய இடத்தினை வகித்தாலும் உருவ வழிபாடும் இடம் பெற்றிருந்தது. இவ்வழிபாட்டின் பல அம்சங்கள் பின் வந்த திராவிட-ஆரிய கலாசார அம்சங்களுடன் சங்கமித்தன. திராவிடரது அல்லது ஆரியரது வழிபாட்டு முறை என நாம் எண்ணுவனவற்றில் இவ் யக்ஷ வழிபாட்டம்சங்கள் பல சங்கமித்துக் காணப்படுவதால் இவற்றைச் சரியாகப் பிரித்து இனம் கண்டு கொள்வது என்பது இலகுவன்று. இதனால் பௌத்த நூல்களில் யக்ஷ வழிபாடெனக் குறிக்கும் பல வழிபாட்டம்சங்கள் கூடப் பின்வந்த திராவிட வழிபாட்டம்சங்களே என வியாக்கியானம் கொடுப்பதற்கான வாய்ப்பும் காணப்படுகின்றது. இதனால் சில சமயம் பௌத்த

நூலோர் திராவிட வழிபாட்டம்சங்கள் பலவற்றைச் சரியாக விளங்கிக் கொள்ளாததால் இவற்றை வெறுமனே யக்ஷ வழிபாட்டுமுறை எனச் சுட்டிக் காட்டும் வாய்ப்பும் மிகுந்துள்ளது. உதாரணமாகச் சில பௌத்த நூல்களில் இந்து சமயத்தின் முக்கிய கடவுளர்களான சிவன், விஷ்ணு, கார்த்திகேயன் ஆகியோர் யக்ஷ தெய்வங்களான குபேரன் (வைஸ்ரவண)போன்ற தெய்வங்களைப் போன்று குறிக்கப்பட்டுள்ள தன்மை இவ்வாறு சிந்திக்க வைத்துள்ளது (Paranavitana.S., 1929: 315-316).

ஆனால் தமிழகப்பின்னணியினைச் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளாது வட இந்தியப் பாரம்பரியத்தில் நம்பிக்கை கொண்டுள்ள பரணவித்தானா போன்றோர் இப்பிராந்தியத்திற்குரிய வழிபாட்டம்சங்களை வட இந்திய யக்ஷ வழிபாட்டம்சங்களோடு இனங்கண்டு கொண்டுள்ளனர். யக்ஷ வழிபாடானது இந்தியா முழுவதும் பரந்திருந்த ஒன்றாகக் காணப்பட்டிருந்த போதும், இத்தகைய வழிபாட்டில் தமிழகம் - ஈழம் ஆகியன இறுக்கமாக இணைந்து பல சிறப்பான அம்சங்களைப் பெற்றிருந்தன. இதனை இவ்விரு பிராந்தியங்களின் கலாசாரப் பின்னணியூடாக நோக்கும் போது பாளி நூல்களிலும் சங்க இலக்கியங்களிலும் காணப்படும் இவ்வழிபாடு பற்றிய சிறப்பான அம்சங்களை இனங் கண்டு கொள்ள முடிகின்றது. இவ்வழிபாட்டின் கூறாக விளங்கும் கலை வடிவங்கள் பற்றிப் பிறிதோரிடத்தில் ஆராய்வோம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாக வழிபாடுகள்

அத்தியாயம் மூன்று

நாக வழிபாட்டின் தோற்றப் பின்னணி

பண்டைக் காலத்தில் உலகின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் வேரூன்றி இருந்த வழிபாடுகளில் நாக வழிபாடும் ஒன்றாகும். தென்னாசியாவில் குறிப்பாக இந்தியா, ஈழம் ஆகிய பகுதிகளில் வாழ்ந்த தொல் குடியினரான ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களின் பண்டைய வழிபாட்டு நெறியாக இது விளங்கியது. இவ்வழிபாடு பல்வேறு படிமுறைகளாக வளர்ச்சி பெற்றதை அறிஞர்கள் ஆராய்ந்துள்ளனர். ஆரம்பத்தில் இது ஒரு குலமரபுச் சின்னமாக விளங்கிக் காலகதியில் அக் குலத்துக்கப்பால் வியாபித்த நெறியாக வளர்ச்சி பெற்றுப் பின்வந்த இந்து, பௌத்த, ஜைன வழிபாட்டு நெறிகளுடன் இது சங்கமித்ததை அவதானிக்கலாம். அதாவது ஒரு தனித்துவமான வழிபாட்டு நெறி பின்னர் யக்ஷ வழிபாட்டு நெறி போன்று பின்வந்த வழிபாட்டு நெறிகளுடன் இணைந்ததைக் காணலாம். 'நாக' மானது தொடக்கத்தில் ஒரு குறிப்பிட்ட குழுவினரின் குலத்தைக் காக்கும் சின்னமாக வழிபடப்பட்டிருக்கலாம். அக்குலத்தவர் நாகத்திலிருந்து தோன்றியவர்கள் மட்டுமன்றி, நாகமே அவர்களின் நலனைப் பாது காக்கின்றது என்ற உணர்வும் அவர்களுக்கு ஏற்பட்டிருக்கலாம். இந்திய, ஈழத்து இலக்கியங்களில் இதற்கான உதாரணங்கள் உள.

மிருகங்கள், பறவைகள் ஆகியனவற்றின் பெயரில் குலங்கள் அழைக்கப்பட்டதைப் புராணங்களிற் குறிக்கப்படும் கஜ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(யானை), கருடன் (கருடப் பறவை) போன்றன எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ்வாறே ஈழத்திலும் மிருகங்கள், பறவைகள் ஆகியனவற்றின் பெயர்களால் குலங்கள் சில அழைக்கப்பட்டதைப் பாளி நூல்களிற் காணப்படும் சீக (சிங்கம்), லம்பகர்ண (முயல் அல்லது ஆடு), மோரிய (மயில்), தரச்ச (கழுதைப்புலி), பலிபோஜக (காகம்), குலிங்க (கருடன்) போன்ற பெயர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. நாகத்தின் மீது கொண்ட பயத்தினாலோ அன்றி அதனது வியத்தகு குணங்களாலோ அன்றி அதன் பயன்பாடு காரணமாகவோ அதனை ஆரம்பத்தில் வழிபட்ட குறிப்பிட்ட குலத்தவர் நாகம் தமக்கு ஊறு செய்யாது என நம்பியதோடு அதற்குத் தாமும் ஊறு செய்வதைத் தவிர்த்துக் கொண்டனர் (Subramanian,K.R. 1985:1-2). இதனால் நாகவழிபாடு ஒரு குறிப்பிட்ட மக்கட் கூட்டத்தினரின் வழிபாடாக ஆரம்பமாகிப் பின்னர் பல்வேறு இன மக்களின் வழிபாட்டு நெறிகளுடன் சங்கமமாகியது எனலாம். நாகரிகமற்ற, கிராமப்புற, பழங்குடி மக்களின் வழிபாட்டு நெறியாக விளங்கிய இது காலகதியில் நாகரிகங்களின் வழிபாட்டு நெறிகளினால் மட்டுமன்றி அவற்றுக்குப் பின்னர் நிலைத்து நிற்கும் இந்து, பௌத்த, ஜைன வழிபாட்டு நெறிகளினாலும் பேணப்பட்டதை அவதானிக்கலாம்.

உலகிலுள்ள பெரும்பாலான ஆதி நாகரிகங்களிற் தழைத்தோங்கிய வழிபாடுகளில் நாகவழிபாடும் ஒன்றாகும். பேர்கசன் என்ற அறிஞர் இவ்வழிபாடு யூப்பிரற்றிஸ்-ரைகிறிஸ் நதிக்கரைகளில் முதன்முதலிற் தோன்றிப் பின்னரே உலகின் பல்வேறு இடங்களிற்கும் பரவியதென்கின்றார் (Fergusson. J. 1873). பண்டைய எகிப்திய நாகரிகத்தில் சூரியக் கடவுளின் கிரீடத்தை அலங்கரிக்கும் சின்னமாக நாகம் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறே மன்னர்களின் கிரீடங்களிலும் நாக உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. அத்துடன் நாகம் செழிப்பு, வளம் ஆகியனவற்றைக் கொடுக்கும் தாய்த் தெய்வங்களாகிய ரன்னட்,

நெப்திஸ் போன்றனவற்றோடு இணைத்து வழிபடப்பட்டதற்கான சான்றுகளும் எகிப்திய நாகரிகத்தில் உள. இங்கே உயிர் உள்ள பாம்புகள் கூடத் தனியாக வீடுகளில் வளர்க்கப்பட்டன. இவை இறந்தபோது இவற்றைப் புனிதப் பொருட்களாகக் கருதி அடக்கமும் செய்யப்பட்டது. திசைகள் கூடப் பாம்புகளாற் பாதுகாக்கப்படுகின்றன என்ற ஐதீகமும் எகிப்திய மக்களிடையே காணப்பட்டது. மத்தியதரைக் கடலில் செழித்த கிறீற் நாகரிகத்தில் பெண் தெய்வத்தின் உடல், தலை ஆகியவற்றை அலங்கரிக்கும் சின்னமாக நாகம் அன்று விளங்கியது. இத்தகைய பெண் தெய்வங்களின் சிலைகளுக்கு முன்னால் படமெடுத்தாடும் நாகங்களின் உருவங்கள் பலவும் இந்நாகரிகத்திலே கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன.

நாட்டார் வழிபாட்டு நெறியாக விளங்கிய இது சிந்துவெளி நாகரிக வழிபாட்டு நெறிகளில் அங்கீகாரம் பெற்ற ஒன்றாக விளங்கியதை அங்கு கிடைத்த முத்திரைகளில் நாகங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. வடமொழி இலக்கியங்களில் நாகர்களைப் பற்றிய பல ஐதீகங்கள் காணப்படுகின்றன. இவர்கள் பாதாளவாசிகள் என்றும், நினைத்த மாத்திரத்தில் வேண்டிய உருவத்தினை எடுக்கும் திறன் படைத்தவர்களென்றும், நகரங்களில் வாழ்ந்த இவர்கள் செல்வந்தர்கள் என்றும், இவர்களின் கன்னிகைகள் அழகுமிக்கவர்கள் என்றும் ஐதீகங்கள் தோன்றின. இவர்களிற் சிலர் அரை மனித உருவமும், அரை நாக உருவமும் படைத்த தெய்வீகத் தன்மை பொருந்தியவர்கள் என்ற கருத்துக்களும் மேற்கூறிய ஐதீகங்களிற் காணப்படுகின்றன. பாளி இலக்கியங்களும் இவர்களை அமானுஷ்யர்கள் என அழைக்கின்றன.

இந்தியாவில் வரலாற்றுக் காலத்தில் நிலைத்திருந்த நாக வழிபாடுகள் பற்றிய குறிப்புகள் பல உள. தக்கணத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சாதவாகனர் தமது நாக வம்சத் தொடர்பினை நிலைநாட்டத் தவறவில்லை. இவ்வாறே வட இந்தியாவில் குப்தப் பேரரசின் எழுச்சிக் காலத்தில் நிலவிய நாக அரசுகள் பற்றிய குறிப்புக்களும் அவதானிக்கத்தக்கவை. தமிழ் நாட்டிலுள்ள காவிரிப்பூம் பட்டினம் நாகர்களது தலைநகராக முன்பொருகால் விளங்கியதென்ற ஐதீகமும் வழக்கில் உண்டு. சங்கப் புலவர்களிற் சிலர் 'நாக' என்ற அடைமொழியைத் தாங்கியும் காணப்பட்டனர்.

மணிமேகலையில் செட்டியான சாதவன் திசைமாறி நாகநாட்டை அடைந்தும் நாகபாஷை தெரிந்ததால் அங்கிருந்து தப்பி வந்த செய்தி கூறப்படுகின்றது. இதனால் 'நாகவம்சம்', 'நாக' என்ற அடைமொழியையுடைய பெயர்கள், 'நாகநாடு' போன்ற பதங்கள் ஆகியன ஓர் இனத்தின் அடைமொழி அல்ல எனவும் மாறாக நாக வணக்கத்தில் ஈடுபட்ட மக்களே இத்தகைய அடைமொழிகளால் அழைக்கப்பட்டனர் எனவும் கொள்வதே தர்க்க ரீதியானதாகும். இத்தகைய வழிபாடு இந்தியா எங்கணும் வியாபித்திருந்தாலும் பண்டைய தமிழகத்தின் ஒரு பகுதியாகிய இன்றைய கேரளப் பிரதேசத்தில் தான் இது முக்கியமான ஓர் இடத்தினை வகிக்கின்றது. இன்றைய கேரளம் பண்டைய சேர நாட்டின் ஒரு பகுதியாகும். கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டில் ரொலமி என்ற அறிஞரின் கவனத்தை ஈர்க்கும் அளவுக்கு இங்கு நாக வழிபாடு முன்னிலை பெற்றிருந்தது போற் தெரிகின்றது. அவர் குறிப்பிடும் 'அய்ஓய்' (Aioi) என்பது அகி அல்லது பாம்பைக் குலமரபுச் சின்னமாகக் கொண்ட, அவ்வகை வணக்கத்திலீடுபட்ட மக்களைக் குறித்தது என்பர். இன்னும் சிலர் இது 'ஆய்' வம்சத்தைக் குறிக்கும் என்பர். இன்றும் கேரளத்தில் நாயர்களின் வீட்டின் ஒவ்வோர் தென்மேற்கு மூலையிலும் பாம்புகள் சுகமாக வாழ்வதற்கான 'காவு' அல்லது சிறிய சோலை காணப்படுவதானது நாக வழிபாட்டின் தொன்மைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் ஒரு சிறப்பான சான்றாகும். இச்சந்தர்ப்பத்தில் பாக்கர் இப்பாம்பு வணக்கத்தில்

ஈடுபட்ட நாயருக்கும், ஈழத்து நூல்களிற் குறிக்கப்படும் நாகருக்கும் இடையே உள்ள ஒற்றுமையை இனங்கண்டு இந்நாக வணக்கமும் அங்கிருந்தே ஈழத்தினை அடைந்தது என்ற கருத்தினை இந்நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் முன்வைத்தமை நினைவு கூரற்பாலது (Parker.H. 1984:15).

எனினும், காலப்போக்கில் தனித்துவமான இவ்வழிபாடு பின்னர் இந்து சமயத்தில் சங்கமித்த நிலையையும் அவதானிக்க முடிகின்றது. இந்து சமயக் கடவுளருக்குக் கணங்கள் போன்று சுவர்க்கத்தில் இவை ஏவல் செய்கின்றன என்ற ஐதீகங்கள் உருவாக, இந்து சமயக் கடவுளர் நாகத்தினை அணிகலன்களாக அணிவது, நாகத்தில் உறங்குவது போன்ற ஐதீகங்களும் வளர்ச்சி பெற்றன. சிவன் 'நஞ்சுண்ட கண்டன்' மட்டுமன்றி நாகத்தினை அணிகலனாக அணிபவனும் கூட. நாகத்துடன் இணைந்து காட்சி தரும் சிவன் நாக தம்பிரான் ஆகின்றார். இவ்வாறே ஈஸ்வரி நாகத்தினை அணிந்து காட்சி தரும்போது 'நாகபூஷணி' ஆகின்றாள். முருகனின் மயில்வாகனம் கூட நாகத்துடன் காட்சி தருவதும் அவதானிக்கத்தக்கது. இவ்வாறே திருமால் பாற்கடலில் ஆதிசேஷன் மீது அறிதுயில் கொள்ளும் ஐதீகமும் அமைகின்றது.

பௌத்த மதமும் தனித்துவமான இவ்வழிபாட்டை இந்து சமயத்தினைப் போன்று தன்னுடன் உள்வாங்கிக் கொண்டதை ஜாதகக் கதைகள், பாளி நூல்கள் ஆகியனவற்றிற் காணப்படும் 'நாகர்' பற்றிய ஐதீகங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இக்கருத்தினை உறுதிப்படுத்துவதாகப் பண்டைய இந்திய, ஈழப் பௌத்த வழிபாட்டிடங்களிற் காணப்படும் நாக உருவங்கள் விளங்குகின்றன. இந்தியாவிலும் ஈழத்திலும் பண்டைய வழிபாட்டு நெறியாக விளங்கிப் பின் வந்த சமயங்களால் அழிக்கப்படுவதற்குப் பதிலாக, அவற்றினால் அங்கீகரிக்கப்பட்டு அவற்றுள் சங்கமித்ததையே மேற்கூறிய போக்கு எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்"நாக" என்ற பதத்திற்கு அளிக்கப்பட்ட விளக்கங்களை நோக்குவோம் (Subramanian. K. R. 1985:1-2). வடமொழியில் 'நாக' என்ற பதம் பாம்பைக் குறித்தாலும் இதற்கு மலை என்ற பொருளுமுண்டு. ஒரு சமயம் மலைகளில் இவ்வழிபாட்டு நெறிகளைக் கடைப்பிடித்தோர் வாழ்ந்ததால் 'நாக' என்பதற்கு மலை என்ற பொருளுமேற்பட்டிருக்கலாம். இருக்கு வேதம் தஸ்யுக்கள் (சிந்துவெளி மக்கள்) மலைக்கோட்டைகளில் வாழ்ந்தனர் எனக் குறிப்பிட்டுள்ளமையால் இவர்கள் வாழ்ந்த இடமும் இத்தகைய பொருளைக் கொடுத்திருக்கலாம் எனவும் கூறப்படுகின்றது. இவ்வாறே இவ்வழிபாட்டில் திழைத்திருந்த மக்களில் ஒரு பகுதியினர் மலைகளிலும் வாழ்ந்திருக்கலாம். 'நாக' என்பது மரத்தினையும் குறிக்கும். காடடர்ந்த பகுதிகளில் வாழ்ந்தோர் இந்நெறியைக் கடைப்பிடித்ததாலும் இப்பெயர் நாகத்தைச் சுட்டி நின்றிருக்கலாம். எனினும், நாகத்திற்கும் மரங்களுக்குமிடையே நெருங்கிய தொடர்புண்டு. நாகம் மரங்களின் கீழே தான் புற்றெடுத்து வாழ்வது வழக்கம். இதனால் இரு வழிபாடுகளும் நெருக்கமாக இணைந்தவை எனக் கொண்டால் மிகையாகாது. நாக என்ற பதத்திற்கும் 'நக்ன' என்ற வடமொழிப் பதத்திற்குமிடையே உள்ள தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டி இப்பதம் 'ஆடையின்றித் திரிவோரைக்' குறித்தது என்றும், ஆரம்பத்தில் உடல் முழுவதையும் மறைக்காது திரிந்த இம்மக்கட் கூட்டத்தினர் காலகதியில் அரையின் கீழ் உள்ள பகுதியை மட்டும் மறைத்தனர் என்றும் கூறப்படுகின்றது. இவ்வாறே கேரளத்திலுள்ள 'நாயர்' என்ற வகுப்பினர் 'நாகர்' வழி வந்தோர் என்றும் கருதப்படுகின்றது.

மேற்கூறிய விளக்கங்கள் எவ்வாறு அமைந்தாலும் கூட, நாக என்ற சொல் வெறும் இலக்கியங்கள், கல்வெட்டுகள் ஆகியனவற்றில் மட்டுமன்றி, இந்தியா முழுவதும் பல்வேறு இடங்களுடனும், பல்வேறு வம்சங்களுடனும் தொடர்புடைய பெயராகக் காணப்படுவதை அவதானிக்கும் போது இவ்வழிபாட்டு

நெறி பல்லின மக்களாலும், பன்மதங்களாலும் பேணப்பட்ட மிக நீண்ட ஒரு வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தினை உடைய தொன்மையான நெறி எனத் துணியலாம்.

இலக்கியங்கள் குறிக்கும் நாக வழிபாட்டு மரபுகள்

பண்டைய காலத்தில் தமிழகமும் ஈழமும் கலாசார ரீதியில் இறுக்கமான தொடர்பினைக் கொண்டிருந்ததற்கான இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகள் உள. நாகதீபம் எனப்படும் பிராந்தியமும் தழிழகமும் பாக்கு நீரிணையாற் பிரிக்கப்பட்டாலும் ஆதிகாலத்திலிருந்து வர்த்தக ரீதியாக மிக நெருக்கமாக இணைந்திருந்தன. பாக்கு நீரிணையிலுள்ள முத்துக்குளிப்பில் தமிழகம் - ஈழம் ஆகிய பகுதிகள் பங்கு கொண்டன. இவ்வாறே நாகதீபத்திலுள்ள சங்கு, சங்ககால வாணிகப் பொருளாக விளங்கியது. இரத்தினக்கல் அக்காலத்தில் ஈழத்திலிருந்து ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டது. ஈழத்தின் பழைய பெயர்களிலொன்று இரத்தினதீபம் ஆகும். நாகங்கள் இரத்தினத்தைக் கக்குகின்றன என்ற ஐதீகமும் உண்டு. வடபகுதியில் நாக அரசர் போரிட்ட சிம்மாசனம் இரத்தினக் கற்கள் பதித்த சிம்மாசனமே. களனி நாக அரசனின் பெயர் மணிஅக்க என்பது ஆகும். இரத்தினக் கற்களை ஒத்த கண்களை உடையவன் என்பதே இதன் பொருளாகும்.

சங்க இலக்கியங்களிற் கூட நாகங்கள் அளித்த இரத்தினக் கற்கள் பற்றிய குறிப்புண்டு. நாகம் கொடுத்த இரத்தினக்கல்லை ஆய் வம்ச அரசன் சிவனுக்குக் கொடுத்த ஐதீகத்தை சிறுபாணாற்றுப்படையில் இடம்பெறும் பின்வரும் அடிகள் குறிக்கின்றன (95-98).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"..... நிழறிகழ்
நீல நாக நல்கிய கலிங்க
மாமலர் செல்வற் கமர்ந்தனன் கொடுத்த"

இவ்வாறு அக்கால வாணிகப் பொருட்களுக்குப் பெயர் போன பிரதேசமாக ஈழம் விளங்கியதெனலாம். இவ்வாணிகத்தில் நாகதீபத்தில் சிறப்புடன் விளங்கிய ஜம்புகோளப்பட்டினம், மாதோட்டம், கோகர்ண (திருகோணமலை) ஆகிய துறைமுகங்கள் முக்கிய பங்கினை வகித்திருக்கின்றன. வணிகர்கள் ஈழத்தின் ஆதிக்குடியேற்றத்திலும் முக்கிய பங்கினை வகித்திருக்கலாம். இத்தகைய வாணிகப் பொருட்களைப் பிறர் காணக்கூடாது என்ற காரணத்திற்காக யக்ஷர், நாகர் ஆகியோரை அமானுஷ்யர்கள் என்றும், மானுடர்கள் அவர்களுடன் தொடர்புகொள்ளக் கூடாத அளவுக்குத் தரக்குறைவான நாகரிகத்தினையுடையவர்கள் என்றும் கூறப்பட்டுள்ள கதைகளைக் கூட இவ்வணிகரே உண்டுபண்ணியும் இருக்கலாம்.

ஆரம்பகாலத்தில் தமிழ் நாட்டவர் இவ்வணிக நடவடிக்கைகளில் வகித்த முக்கிய பங்கினைப் பற்றி ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் தமேட (தமிழ) என்ற பதம் எடுத்தியம்புகின்றது. இத்தகைய கல்வெட்டுகள் வவுனியா, அநுராதபுரம், சேருவாவில, குடிவில் ஆகிய இடங்களிலுள்ளன (சிற்றம்பலம். சி.க. 1988-1989). இவற்றில் சேருவாவிலக் கல்வெட்டைத் தவிர மற்றையன எல்லாம் வணிகராகவே இவர்களைக் குறிக்கின்றன. அநுராதபுரக் கல்வெட்டில் அங்கிருந்த வணிகக் குழுவின் தலைவனான தமிழ்நாட்டு நாவிகா பற்றிய குறிப்புளது. நாவிகா என்பதன் பொருள் 'கப்பலோட்டி' என்பதாகும்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் கண்ணகி கதையில் கண்ணகியின் தந்தையான 'மாநாய்கன்' நாகநாட்டில் பெற்றதாகக் கூறப்படும்

இரத்தினக்கல் பற்றிக் கூறுதல் அவசியமாகின்றது. இத்தகைய இரத்தினக்கல்லை அளித்தவன் நாகநாட்டு மன்னனான 'அரவரசன்' என்பவனாவான். அரவரசன் என்றால் நாகமன்னன் என்பது பொருளாகும். மாநாய்கன் என்ற பதம் மா+நாய்கன் என்ற இரு கூறுகளை உடையதென்றும், நாய்கன், நாவிகா என்ற பதங்களிலிருந்தே மாநாய்கன் என்ற சொல் வந்தது என்றும், இதனால் மாநாய்கன் என்றால் கடலோடிகளின் தலைவன் என்பது பொருளாகும் என்றும் வேலுப்பிள்ளை கருதுவது சரியானது போற் தெரிகின்றது (Veluppillai. A. 1989). கோவலனின் தந்தையின் பெயராகிய மாசாத்துவான் என்பதும் இத்தகைய வணிகக் குழுக்களின் தலைவரைக் குறிக்கலாம். தமிழகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் 'நிகம' எனப் பொருள்படும் வணிகர் குழுக்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய வணிகக் குழுக்கள் தமது வர்த்தக நடவடிக்கைகளைப் பாதுகாப்பதற்காக ஓர் இராணுவ அணியையும் வைத்திருந்தனர். மாசாத்துவான் கதையில் வரும் மீகாமன் பற்றிய குறிப்பும், பிற்பட்ட காலத்தில் தமிழக வணிக கணங்கள் இராணுவப் படையைப் பெற்றிருந்ததாக வரும் கல்வெட்டுச் சான்றுகளும் இக்கூற்றினை உறுதி செய்கின்றன.

மேற்கூறிய பின்னணியிற்றான் சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை ஆகியனவற்றில் குறிப்பிடப்படும் நாகநாடு பற்றி அறிதல் பொருத்தமுடையதாகும். இவை குறிப்பிடும் நாகநாடு, பாளிநூல்கள் கூறும் நாகதீபமே என்பதில் ஐயமில்லை. மணிமேகலையில் வரும் மணிபல்லவம் இந்நாக நாட்டின் ஒரு பகுதியாக விளங்கியிருக்கலாம். சிலர் தற்கால நயினாதீவு தான் இந்த மணிபல்லவம் என அபிப்பிராயப்படுகின்றனர். மேலே சுட்டிக் காட்டப்பட்டவாறு ஒரு பரந்த பிரதேசத்தைக் குறித்த 'நாகதீபம்' என்ற சொல் ஈற்றில் இன்று 'நயினாதீவு' என்ற ஒரு சிறு தீவுக்கு வழங்கப்படுகின்றது எனக் கொள்வதே சால்புடையது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழக, ஈழ நாகவழிபாட்டினருக்கிடையே சங்க காலந்தொட்டே தொடர்பிருந்து வந்தது. தமிழகத்தில் நிலவிய கடைச் சங்கத்தை அலங்கரித்த புலவர்களில் ஈழத்துப் பூதந்தேவனார், மதுரை ஈழத்துப் பூதந்தேவனார் ஆகியோர் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். இவ்விரு பெயர்களும் ஒருவரையே சுட்டி நிற்கின்றன என்றும் கூறப்படுகின்றது. மணிமேகலையில் நாகநாடு பற்றிப் பல குறிப்புக்கள் உள. சோழ மன்னனாகிய கிள்ளிவளவன், பீலிவளை என்ற நாகநாட்டு இளவரசியை மணஞ்செய்த செய்தி இங்கே கூறப்படுகின்றது. இதில் பீலிவளையின் தகப்பனாக வளைவாணனும், தாயாக வாசமயிலையும் கூறப்பட்டுள்ளனர் (மணிமேகலை XXIV: 54-56). கிள்ளிவளவன் இவ்விளவரசியிடம் உறவு கொண்ட பின்னர் அவள் அவனைப் பிரிந்து நாக நாட்டிற்குச் சென்று வாழ்ந்தாள். இதற்கிடையே பீலிவளை ஓர் ஆண்மகவைப் பெற்றெடுத்தாள். பின்னர் சோழநாட்டிலிருந்து மணிபல்லவத்திற்கு வியாபார நிமித்தம் வந்த கம்பளச் செட்டியிடம் அம்மகவைக் கொடுத்துப் பத்திரமாக அதனைக் கிள்ளி வளவனிடம் சேர்ப்பிக்கும்படி பீலிவளை கேட்டுக் கொண்டாள். ஆனால் இம்மகவைக் கொண்டு சென்ற கலம் நடுக்கடலில் உடைய மகவும் கடலில் அடித்துச் செல்லப்பட்டது. இதுபற்றிக் கரையேறிய கம்பளச்செட்டி கிள்ளிவளவனுக்கு எடுத்துரைத்தான். இதனைக் கேட்ட அவன் மணியினை இழந்த நாகம் போன்று அலைந்ததால் வருடாவருடம் தான் எடுக்கும் இந்திரவிழாவையும் மறந்தான். இதனால் சீற்றமடைந்த மணிமேகலா தெய்வம் சோழனின் தலைநகராகிய புகாரைக் கடற்கோள் மூலம் அழித்தது.

கடலில் அடித்துச் செல்லப்பட்ட மகவு பின்னர் கரைசேர்ந்த தென்றும், அம்மகவுக்குரிய பெயரே தொண்டைமான் இளந்திரையன் என்றும், இவனே காஞ்சிபுரத்தினைத் தலைநகராகக் கொண்டு, பின்னர் தொண்டைமண்டலத்தினை

ஆண்டவன் என்றும், இராசநாயக முதலியார் கூறுகின்றார் (Rasanayagam. C. 1926:28). திரையில் வந்ததால் இவ்வாறு திரையன் எனப் பெயர் பெற்றான் போலும். திரையருக்கும் கேரளவிலுள்ள தீயருக்கும் உள்ள தொடர்பு ஆராயற்பாலது. சிலர் இரண்டும் ஒரே பதம் என்பர். ஈழத்தின் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வரும் 'திஸ' என்ற பதம் மேற்கூறிய பதங்களிலிருந்து மருவியதென்று கூறுவாருமுளர்.

நாகதீபம், நாகவழிபாட்டிற்குரிய இடமே. இவ்வழிபாடு காலகதியில் பின்வந்த வழிபாடுகளுடன் சங்கமித்தது. நயினை நாகபூஷணி அம்மன் ஆலயத்தினைக் கட்டியவனாகக் கண்ணகியின் தந்தை மாநாய்கன் ஐதீகங்களிற் குறிப்பிடப் படுகின்றான். இம் மாநாய்கனே நயினாபட்டர் என்ற பிராமணனையும், கண்ணப்பன் என்ற வேளாளனையும் இக்கோயிலைக் கட்டியபோது இங்கு கொண்டு வந்து குடியேற்றினான் எனக் கூறப்படுகிறது. இந் நயினாப்பட்டரின் பெயரே நயினா தீவாக மாறியது என்று கூறுவாருமுளர். எவ்வாறாயினும் இத்தலம் ஈஸ்வரி வழிபாட்டிற்குரிய தலமாக எழுச்சி பெற இங்கே முன்னர் நிலவிய நாகவழிபாடு இங்குள்ள ஈஸ்வரி வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது எனலாம் (சிற்றம்பலம் சி. க. 1983).

இவ்வாறானதோர் சங்கமிப்பே நாகர் கோயிலிலும் நடைபெற்றது. இவ்விடத்தின் பெயர் இங்கு முன்பொருகால் நாகத்தின் கோயிலொன்று விளங்கியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக் கோயிலின் மூலஸ்தானத்தில் இப்போது லிங்கமே வைத்து வழிபடப்படுகின்றது. இதனால் நாகவழிபாடு பின்னர் ஈஸ்வர வழிபாட்டுடன் சங்கமித்த நிலையையே இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். எவ்வாறு நயினையிலுள்ள நாகவழிபாடு பின்னர் ஈஸ்வரி வழிபாட்டுடன் சங்கமித்து நாகேஸ்வரி வழிபாடாக வளர்ச்சி பெற்றதோ அவ்வாறே நாகர் கோயிலில் காணப்பட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாக வழிபாடு சிவ வழிபாட்டோடு இணைந்து நாகதம்பிரான் வழிபாடாக வளர்ச்சி பெற்ற தெனலாம். தம்பிரான் என்பது சிவனின் பெயராகும். கிராமிய மட்டத்தில் இன்றும் காணப்படும் நாகதம்பிரான் கோயில்கள் இத்தகைய சங்கமிப்பையே எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

கிறிஸ்தாப்தத்திற்குப் பின்னரும் ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியில் குறிப்பாகத் திருகோணமலைப் பகுதியில் நாகவழிபாடு தொடர்ந்து இருந்ததைச் சூளவம்சத்தில் வரும் செய்தி ஒன்று எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இச்செய்தி கி. பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டில் ஈழத்தினை ஆண்ட கீர்த்தி சிறீமேகன் (கி. பி. 301-328) காலத்திற்குரியதொன்றாகும். இக்குறிப்புப் பஞ்சம் ஏற்பட்டபோது பிக்கு உடையில் உணவு வேண்டி அலைந்து திரிந்த, மந்திரங்களை உச்சரிப்பதில் வல்லமை பெற்றிருந்த மந்திரவாதி பற்றியதாகும். இவர் உணவுதேடிப் பல இடங்கள் அலைந்தும் அது கிடைக்காததால் ஓரிடத்தில் நடுங்கிக் கொண்டிருந்தார். இவர்மீது இரக்கம் கொண்ட கருணையுள்ள மகாநாக என்பவன் இவருக்கான உணவைப் பெறுவதற்கு ஊர் முழுவதும் அலைந்து திரிந்தும் எண்ணியவாறு அவனுக்கு உணவு கிடைக்கவில்லை. பின்னர் மகாநாக, மந்திரவாதிக்கு அருகிலிருந்து தனது மேலாடையை நீக்கியபோது உணவு கிடைத்தது. அப்போது அவ்வுணவு மந்திரவாதிக்குப் பரிமாறப்பட அவர் மகாநாகவை இத்தீவிலுள்ள இராச்சியத்தில் பிரயோசனமுள்ள ஒருவனாக்க வேண்டுமென்று நினைத்தார். இவ்வாறு நினைத்துக்கொண்டு மகாநாகவையும் கூட்டிக்கொண்டு கோகர்ணக் கடற்கரையை அடைந்தார். அவனை அங்கே இருத்தியபின் மந்திரவாதி மந்திரத்தினை உச்சரித்து நாகத்தினை வரவழைத்தார். அப்போது காட்சி கொடுத்த அப்பெரிய நாகத்தினைத் தொடும்படி மந்திரவாதி மகாநாகவுக்குப் பணித்தும்கூட முதல், இரண்டாம் முறைகளில் பயத்தின் காரணமாக மகாநாக அந்நாகத்தினைத் தொடவில்லை. மூன்றாம்முறை நாகத்தினை வாலிற் பிடித்தும் கூடப் பின்னர்

அதனைப் போக விட்டுவிட்டு மூன்று விரல்களால் மட்டும் அதனைத் தொட்டான். அப்போது தமது விருப்பம் நிறைவேறியதாகக் கொண்ட மந்திரவாதி மகாநாகவைப் பார்த்துப் பின்வருமாறு கூறினான். 'நீ மூன்று அரசர்களுடன் யுத்தம் செய்தும், நான்காவது அரசனைக் கொன்ற பின்பும், முதிர்ந்த வயதிலே அரசனாக மூன்று வருடங்கள் இருப்பாய். நீ போய் அரசபணியிற் சேர். பின்னர் நமது சக்தியை உணர்வாய்' என்றார். இவ்வாறு மந்திரவாதியினால் ஆசீர்வதிக்கப்பட்ட மகாநாக, அரசபணியிற் சேர்ந்து உரோகணையில் வரி சேகரிப்பாளனாக நியமனம் பெற்றான். பின்னர் இவனுக்கு அரச பதவியும் கிட்டியது (C.V. 41:75-87).

இத்தகைய செய்தி பாளிநூல்களில் முதன்முதலாகச் சூளவம்சத்தில் மட்டும் காணப்படவில்லை. கடம்பவனத்தில் இருந்து தபசிக்கு உணவளித்த ஒரு சாதாரண பெண் பின்னர் அரசியாகிய நிகழ்ச்சி பற்றி மகாவம்சமும் கூறுகின்றது. இதுபற்றி யக்ஷ வழிபாடு பற்றிய அத்தியாயத்தில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. கடம்பவனத் துறவியும், மந்திரவாதியும் ஒரே தன்மையுடையவர்கள் மட்டுமல்ல இருவரும் உணவைப் பெற்று உண்டவர்கள். உணவை அளித்தவர்களுக்கு அரசுரிமையைக் கொடுத்தவர்கள். இத்தகைய அரசுரிமையைக் கொடுக்கும் சக்தி துறவிகளிடம் மட்டும் தங்கியிருக்கவில்லை. அவர்களது வழிபாட்டிற்குரிய கடம்பம், நாகம் ஆகியனவற்றிலும் தங்கியிருந்தது. இதனால் கோகர்ணவில் நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிகூட நாகவழிபாடு இங்கே மேன்மை பெற்றிருந்த ஒரு நிலையையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இப்பகுதியில் இவ்வழிபாடு மேன்மை பெற்றிருந்ததை சூளவம்சத்திற் காணப்படும் ஐதீகங்கள், ரொலமியின் குறிப்பு ஆகியன மட்டுமன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இக்கல்வெட்டுகள் இம்மாவட்டத்திலுள்ள ஈச்சிலம்பத்தையிலுள்ளன. இவை பற்றிப் பின்னர் பார்ப்போம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மத்தியகாலத்திலும் நாகவழிபாடு மேன்மை பெற்றிருந்ததைச் சந்தேஸய இலக்கியங்கள் எடுத்துக் கூறுகின்றன. கோகிலசந்தேஸய, பரவி சந்தேஸய ஆகிய நூல்கள் வெல்லமடவிலுள்ள நாகர்கோயில் பற்றிக் கூறுகின்றன. பரவிசந்தேஸய இக்கோயிலில் நாக கன்னிகையர் போன்று வனப்புடைய நங்கையரைக் கண்டு களிக்க வந்த இளம் காதலர்கள் பற்றிக் கூறுகின்றது. கோகில சந்தேஸயவும் படத்துடனும், சுருண்டமேனியுடனும், அழகாகக் காட்சிதரும் இக்கோயிலிலுள்ள நாக உருவம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது (Ariyapala, M.B. 1956:204). புராதன காலத்திலிருந்தே நாக வணக்கத்தின் இருப்பிடம் எனக் கருதப்படும் களனிப்பகுதியில் களனிகங்கையின் இருபுறமும் மணற்றரையில் இருந்து நாககன்னியர் வீணை மீட்டும் காட்சியை ஸ்ரீராகுல தனது செலலிஹினி சந்தேஸயத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளார். இத்தகைய செய்தியை இந்நூலின் தமிழ்மொழி பெயர்ப்பான 'பூவை விடுதூது' என்ற நூலின் 46ஆம், 47ஆம் பாடல்கள் மிக அழகாக எடுத்தியம்புகின்றன (நடராசன். சோ: 1963:18, செய் 46,47).

'வாரிருங் கூந்தன்மீது வண்ணமா மலர ணிந்து
சேரிடை மருங்கு செய்ய மேகலை திருந்தச் சூட்டிப்
பேரிரு தனங்க ளாரஞ் சந்தனம் பிறங்கித் தண்ணார்
கூரிய கண்கள் நீலக்குளிரொளி கால வாங்கு'

'மாணிக்க வீணையேந்தி மணன்மிசை நாக மாதர்
பேணிக்கை விரலால் மீட்டிப் பெரியவன் புகழே பாடும்
பாணிக்குச் செவிசாய்த் தாரப் பருகிநீ சிறிது வைகாய்
கோணித்தண் மலரு முத்துங் கொழித்திழி கழனிப்
பாங்கர்'

இந்நூலின் பிறிதோரிடத்தில் முசலிந்த என்ற நாகத்தின் படத்தினைத் தலையிற் சூடியுள்ள புத்தபிரானின் ஆலயம் பற்றிய

குறிப்பும் காணப்படுகின்றது (நடராசன். சோ. 1963: செய், 68). அதாவது,

'போதியஞ் செல்வன் ஞான போதம் பெற் றாறாம் வாரம்
மாதிர நடுங்க வெங்கும் மாமழை பொழிந்த காலை
மீதிவர் முசலிந்தன்றன் மிளிர்பணா மகுடங் காக்க
வேதிய னிருந்த தோற்றம் விளங்கிடு படிவமேத்தாய்'

இத்தகைய நாகசிலைகள் திருகோணமலை மாவட்டத்திலுள்ள சேருவாவிலவிலும் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன.

நாகர்கள் அமானுஷ்யர்கள் அல்லர் என்பதனையும், நாக வழிபாட்டிற் திளைத்தோரே இப்பெயர் கொண்டழைக்கப்பட்டனர் என்பதற்குமான இலக்கிய, கல்வெட்டு, தொல்லியற் சான்றுகள் பல உள. அக்காலத்தில் ஒருவர் சூடியிருந்த பெயர் பெரும்பாலும் அவரது சமய நம்பிக்கையைப் பிரதிபலிப்பதாக இருந்தது. இத்தகைய பெயர்களில் 'நாக' என்ற பெயர் ஈழத்தை ஆண்ட மன்னர்கள் பலர் சூடியிருந்த பெயராகவும், மக்கள் பலர் சூடியிருந்த பெயராகவும் காணப்படுவதை நோக்கும்போது இவை அவர்கள் கடைப்பிடித்திருந்த வழிபாட்டையே சித்திரிக்கின்றன எனலாம். இத்தகைய பெயர்கள் இன்று மக்கள் மத்தியில் அருகிவிட்டாலும் கூட நாகம்மா, நாகமணி, நாகமுத்து, நாகலிங்கம் போன்ற பெயர்கள் மக்கள் மத்தியிற் காணப்படுவதும், நாகபாம்பு வணக்கம் இந்து-பௌத்தர்களிடையே இடம்பெற்றுள்ளமையும் நாகவழிபாட்டின் தொன்மைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் தக்க எடுத்துக் காட்டுக்களாகும்.

ஈழத்து மன்னர்களின் பட்டியலை நோக்கும்போது ஈழத்தின் வரலாற்றுக் காலம் தேவநம்பியதீஸனின் ஆட்சியோடு தான் (கி.மு. 250-210) ஆரம்பமாகின்றது. இம்மன்னனுக்குப் பத்துச் சகோதரர்கள் இருந்தனர். அவர்களில் ஒருவனின் பெயர் மகாநாக என்பதாகும். இவனே தேவநம்பியதீஸனின் பின் அரசுகட்டிலேற வேண்டியவனும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கூட. இதனால் இவன் உபராஜ மகாநாக என அழைக்கப்பட்டான். தமையனுக்குப் பின் தம்பி அரசு கட்டிலேறும்போது சூடியிருந்த பட்டம் உபராஜவாகும். அரசபதவி தனது மகனுக்கன்றி இவ்வுபராஜவுக்குச் சென்றுவிடும் எனக் கண்ட தேவநம்பிய தீஸனின் மனைவியின் சூழ்ச்சியிலிருந்து தப்புவதற்காக ஈழத்தின் தென்கீழ்த் திசையிலுள்ள மாகமவில் (திஸமகாராம) அரசிருக்கை அமைத்து இவன் அரசாண்ட செய்தியை மகாவம்சம் கூறுகின்றது.

இம்மன்னன் இங்கு செல்ல முன்னரே இப்பகுதி சிற்றரசர்களான காஜரகாமச் சத்திரியர்கள், சந்தனகாமச் சத்திரியர்கள் எனப்பட்டோரின் ஆட்சிக்கு உட்பட்டிருந்தது. காஜரகாமச் சத்திரியர்களது இருப்பிடம் தற்போதைய கதிர்காமப் பகுதியே. சந்தனகாமச் சத்திரியர்கள் உரோகணைப் பிராந்தியத்தில் வாழ்ந்தவர்களாவர். இன்றைய மட்டக்களப்பு, அம்பாறை மாவட்டங்களில் இவர்களின் ஆட்சி நிலை கொண்டிருந்தது. கதிர்காமம் மாகமவிலிருந்து பன்னிரண்டு மைல்கள் தொலைவில் உள்ளது. மகாநாகவுக்கு அபயங்கொடுத்து ஆதரித்தவர்கள் இக் காஜரகாமச் சத்திரியர்களே எனவும் கூறப்படுகின்றது. இதனால் மகாநாகவின் ஆட்சியின் போது இரு பகுதியினருக்கும் இடையே நல்ல உறவு நீடித்தாலும் அவனது மகனாகிய கோத்தபயவின் காலத்தில் இருபகுதியினருக்குமிடையே கசப்புணர்வு தோன்றியதென்பதை இச்சத்திரியர்களைக் கோத்தபய கொன்று அப்பழியிலிருந்து நிவாரணம் பெறுவதற்குப் பல விகாரைகளை உரோகணை இராச்சியத்திற் கட்டியதாகத் தாதுவம்சம் கூறுவதிலிருந்து தெரிகின்றது (Paranavitana. S. 1959:146).

தேவநம்பியதீஸனின் தம்பிக்குப் பின்னரும் பல மன்னர்கள் 'நாக' என்ற பெயரைச் சூடியிருந்தமை தெரிகின்றது. இவ்வரசர்களின் அட்டவணையைப் பாளி இலக்கியங்கள்

தருகின்றன. காலப்போக்கில் நாக வணக்கத்தின் சின்னமாகிய இப்பெயர்கள் மறக்கப்பட்டாலும் கூடத் தொடர்ந்தும் பல மன்னர்கள் இப்பெயர்களைச் சூடியிருந்தமையானது இவ்வழிபாடு மன்னர் மத்தியிலும் நன்கு வேரூன்றியிருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவர்களது பெயரும் காலமும் பின்வருமாறு அமைகின்றது. துல்லத்தநாக (கி.மு. 119), கல்லத்தநாக (கி.மு. 109-103), சோரநாக (கி.மு. 63-51), மகாதாதிக மகாநாக (கி.பி. 7-19), ஈழநாக (கி.பி. 33-43), மகல்லக நாக (கி.பி. 136-143), குஜ்ஜநாக (கி.பி.186-187), குஞ்சநாக (கி.பி. 187-189), முதலாவது சிரிநாக (கி.பி. 189-209), அபயநாக (கி.பி. 231-240), இரண்டாவது சிரிநாக (கி.பி. 240-42), மகாநாக (கி.பி. 569-571) என்பவையாகும்.

மேற்கூறிய அட்டவணையைப் பார்க்கும்போது பொதுவாக அரச ஆதரவுடன் பௌத்தம் வேகமாகப் பரவிய காலகட்டத்திற்கூட மன்னர் பலர் நாகவழிபாட்டைப் பேணியிருந்தமையை அறிய முடிகின்றது. நாளடைவில் இவ்வழிபாடு மங்கியதைப் பின்வந்த மன்னர் இத்தகைய பெயர்களைச் சூடியிருக்காமை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. முதலியார் இராசநாயகம் இந்நாக மன்னர்கள் பற்றி இற்றைக்கு அரைநூற்றாண்டுகட்கு முன்னரே எடுத்துக் காட்டியிருந்தாலும் கூட இத்தகைய மன்னர் நாக வழிபாட்டினர் என்பதற்குப் பதிலாக நாகவம்சத்தினரே என்ற தவறான கருத்தினை வெளியிட்டிருந்தமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது (Rasanayagam, C. 1926).

ஈழமும் நாக வழிபாடும்

ஈழத்தில் நாகவழிபாடு ஆதிக்குடிகளின் வழிபாடு என்பதைப் பாளி நூல்களிற் காணப்படும் ஐதீகங்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. புத்தர் இந்நாட்டிற்கு மேற்கொண்ட மூன்று

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விஜயங்களில், ஒரு விஜயம் யக்ஷர்களோடு சம்பந்தப்பட மற்றைய இரண்டு விஜயங்களும் நாகருடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டன. இவ்விரு யக்ஷ-நாக வழிபாடுகளுக்கும் உரியவர்கள் அமானுஷ்யர்கள் என்ற கருத்தே இப்பாளி நூல்களில் இடம் பெற்றுள்ளது. இதனை ஒரு வழிபாட்டு நெறியாக இவை கருதுவதற்குப் பதிலாக ஒரு மக்கட்கூட்டத்தினருடன் இணைத்து இம்மக்களை அமானுஷ்யர்கள் எனக் கூறியுள்ளன. ஆனால் நாகர்கள் வாழ்ந்த இடம் 'நாகதீபம்' என இந்நூல்கள் தெளிவாகக் குறிப்பிடுகின்றன. பாளி நூல்களில் வரும் குறிப்புக்களை உற்று நோக்கும் போது அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கேயுள்ள பிரதேசத்திற்றான் இத்தகைய நாக வழிபாடு, மேன்மை பெற்றிருந்தது போற் தெரிகின்றது. ஆனால் பழைய பாளிநூல்களில் யக்ஷர்கள் பற்றிய விரிவான குறிப்புக்கள் காணப்படுவது போல நாகர்களைப் பற்றியோ அன்றி நாக வழிபாட்டைப் பற்றியோ விரிவான குறிப்புக்கள் இடம் பெறவில்லை. நாகர் பற்றியும், நாகதீபம் பற்றியும் குறிப்பிடும் அளவுக்கு நாகவழிபாடு பற்றிய விரிவான செய்திகளை இவை தரவில்லை. நாகர்களோ அன்றி நாகவழிபாடோ ஏன் இவ்வாறு பாளிநூல்களில் விரிவாக இடம்பெறவில்லை என்பது ஆராயற்பாலது. பாளிநூல்கள் இவ்வழிபாட்டில் ஈடுபட்டிருந்தோருக்கு அமானுஷ்யர்கள் என்ற பட்டத்தினைச் சூட்டியமையும் இவ்வழிபாடு பற்றிய தகவல்கள் வெளிவராமைக்கு ஒரு முக்கிய காரணமாகும். மென்டிஸ் மட்டுமன்றிப் பரணவித்தானாவும் இத்தகைய கருத்தினையே கொண்டிருந்தார் (Paranavitana, S.:1961:181-182).

இவ்வழிபாடு பற்றி இவ்வறிஞர்களுக்கிடையே காணப்பட்ட அசிரத்தை மட்டுமன்றித் தடுமாற்றத்திற்கும் பின்வரும் உரைப்பகுதி உரைகல்லாக அமையுமென்பதால் பரணவித்தானாவின் கூற்றினை இங்கு குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது (Paranavitana,S.1961: 181-182). அதாவது,

'பொதுவாகப் பழைய சமஸ்கிருத, பாளி இலக்கியங்களிற் சித்திரிக்கப்பட்டிருப்பது போன்று மகாவம்சத்திலும் மணிமேகலையிலும் நாகர் ஒருபோதும் மனித வர்க்கத்தினராகச் சித்திரிக்கப்படவில்லை. மாறாக, இவர்கள் சாதாரணமாகப் பாம்பின் தோற்றத்தினை உடையவர்களாகவும் நிலத்தின் கீழ்வாழும் அமானுஷ்யர்களாகவுமே சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளனர். இவர்கள் தாம் விரும்பியபோது விரும்பிய வடிவத்தினை எடுக்கும் தன்மையுடையவர்களாகவும் இருந்தார்கள். ஈழத்தில் கல்யாணி, நாகதீபம் போன்ற இடங்கள் மனித உருவிலுள்ள இவர்களின் வசிப்பிடங்களாகக் கருதப்படவில்லை என்ற உண்மை மகாவம்சத்தால் நிரூபணமாகி உள்ளது. நாகதீபத்திற்கும் ஈழத்தின் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் புத்தர் மேற்கொண்ட விஜயங்களின் போது அங்கு மனிதப்பிறவியினர் வாழவில்லை என மகாவம்சம் குறிக்கிறது. ஈழத்தின் கட்டுக்கதைகளிற் காணப்படும் மணிநாக அல்லது மணி அக்க, மகோதர போன்ற நாக அரசர்களின் பெயர்கள் சமஸ்கிருத இலக்கியத்தில் மனித வர்க்கத்தினருக்கு அப்பாற்பட்ட நாகர்களுடன் இணைந்தே இடம் பெற்றுள்ளன. நாகவழிபாடு இந்தியாவில் மத்தியகாலம் வரை நீடித்திருந்தது. சில அறிஞர்கள் நாகர்களை மனிதப் பிறவிகளாகக் கொள்வது வழக்காகிவிட்டாலும் கூட அவர்களை மனிதப்பிறவிகளாக மாற்றுவது நியாயத்தின் பாற்பட்டதல்ல. நாகர்களை மனிதர்களாகக் கொள்வதற்குக் காட்டும் நியாயம் தேவர்களை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மனிதர்களாகக் கொள்வதற்கு ஒப்பானதாகும். நாகர்களை மனிதப்பிறவிகளாகக் கொண்டாலும் அவர்களைத் திராவிடருடன் இனங்கண்டு கொள்ள எதுவித விசேட காரணமும் இல்லை. பண்டைய நாகதீபத்தில் தற்போது தமிழர்கள் வாழுகின்றார்கள் என்பதற்காக நாகர்களைத் திராவிடர்களாகக் கொண்டால், வட இந்தியாவிலுள்ள நாகபுர என்ற இடத்தைச் சுற்றி உள்ள மொழியைப் பொறுத்தமட்டில் ஆரியர்கள் வாழ்வதால் நாகர்களை ஆரியராகவும் கொள்ளலாம்.'

பாளிநூல்களின் கருத்தினை வரலாற்றறிஞர்கள் அங்கீகரித்தாலும் வேறு சான்றுகள் நாகவழிபாடு பற்றிய விரிவான தகவல்களைத் தருகின்றன. பாளிநூல்களிலே நாக என்ற அடைமொழியையுடைய மன்னர்கள் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. இவ்வாறே ஈழத்திற்குப் பௌத்தமதம் புகுந்தபோது அதனைத் தழுவியோர், அதற்கு நன்கொடை அளித்தோர் 'நாக' என்ற அடைமொழியை உடையோராகக் காணப்படுகின்றனர். துரதிஷ்ட வசமாக யக்ஷி வழிபாட்டைப் பற்றியோ அன்றி யக்ஷர்களைப் பற்றியோ பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் குறிப்புக்கள் காணப்படவில்லை.

இனிப் பாளிநூல்கள் தரும் குறிப்பினை நோக்குவோம். இவை கூறும் நாகதீப என்பது தமிழ்நூல்கள் குறிக்கும் நாகநாடாகும். நாகதீபத்தில் வாழ்ந்த நாக அரசர்களுக்கிடையே ஏற்பட்ட சண்டையை நிறுத்துவதற்காகவே புத்தர் தமது இரண்டாவது விஜயத்தை மேற்கொண்டதாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V. 1: 44-70). இப்பகுதியின் அரசர்களாக விளங்கிய மகோதர, சூளோதர ஆகியோரிடையே தமது பரம்பரைச்

சொத்தாகிய இரத்தினக்கல் பொறித்த சிம்மாசனம் யாருடையதென்ற பிரச்சினையாலேயே இச்சண்டை ஏற்பட்டது. மகோதரவின் இளைய சகோதரியின் மகனே சூளோதர ஆவான். இப்பிரச்சினை புத்தரின் வருகையால் தீர்க்கப்பட்டதுடன் எண்பது கோடி நாகர்களும் மதம் மாறியதாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது. சர்ச்சைக்குரிய இச் சிம்மாசனத்தில் இருந்து நாகர்கள் கொடுத்த உணவு, பானம் ஆகியவற்றை அருந்திய புத்தர் இவ்வாறு சமய மாற்றம் செய்ததாக இதிற் குறிப்புண்டு. புத்தர் தமது இரண்டாவது விஜயத்தின் அடையாளமாக இப்பகுதியில் மக்கள் வழிபடுவதற்காக ராஜத்தானா மரத்தினை நட்டுச் செல்ல, அதனுடன் புத்தர் இருந்த இரத்தினக்கல் பொறித்த சிம்மாசனமும் வழிபாட்டுப் பொருளானது என இந்நூல் குறிக்கின்றது. இவ் விஜயத்தில் புத்தர் ராஜத்தானா மரத்தினை நட்டுச் சென்றதான குறிப்பு மர, நாக வழிபாடுகளுக்கிடையே காணப்படும் ஒற்றுமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

நாகதீபத்தினைவிடக் கல்யாணிப் பகுதியிலும் ஒரு நாக அரசு இருந்தது பற்றிய குறிப்பு இந்நூலிலே காணப்படுகின்றது. இவ்விடத்தினை ஆண்ட அரசனின் பெயர் மணிஅக்க என்பதாகும். இவன் நாகதீபத்தினை ஆண்ட நாக அரசனான மகோதரவினது மாமனாவான். இவனின் வேண்டுகோளுக்கு இணங்கவே புத்தர் தமது மூன்றாவது விஜயத்தினை இங்கு மேற்கொண்டதாகவும் இவ்விஜயத்தின் போது சுமணகூடவிலிருந்த சுமண என்ற யக்ஷனின் வேண்டுகோளுக்கமையத் தமது கேசத்தின் ஒரு பகுதியை அளிக்க, இதனை வைத்து மகியங்கனையில் ஒரு ஸ்தூபி கட்டப்பட்டதாகவும் கூறப்படுகின்றது.

நாகதீப, கல்யாணி என்ற அரசுகள் எவ்விடத்திலிருந்தன என்பது பற்றிய ஆராய்வு அடுத்து அவசியமாகிறது. இலக்கிய ஆதாரங்களை உற்று நோக்கும்போது தற்கால வடமாகாணம்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வடமத்திய மாகாணத்தின் வடக்கேயுள்ள பகுதி ஆகியவற்றையே பாளி நூல்கள் நாகதீபம் என அழைத்தன போலும். இவ்வாறு பரந்திருந்த பிரதேசத்தில் வடபகுதியை மையமாக வைத்தே மகோதரவின் ஆட்சி நடைபெற்றதுபோற் தெரிகின்றது. கல்யாணி அரசு தற்காலக் கொழும்பு மாவட்டத்தை உள்ளடக்கிய பகுதியாகக் காணப்பட்டது. புத்தரது முதலாவது விஜயத்தின்போது குறிப்பிடப்படும் 'கிரிதீப' உண்மையிலே மலைநாடாகும். இது தான் ஈழத்தின் மத்திய மலைப்பகுதியான பிற்காலத்து நிருவாகப் பிரிவுகளில் ஒன்றாகக் கூறப்படும் மலயரட்டவாகும்.

பாளிநூல்களிற் காணப்படும் ஐதீகங்களை ஆராயும்போது ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியும் குறிப்பாகத் திருகோணமலை மாவட்டப் பகுதியும் இந்நாக வழிபாட்டோடு இணைந்திருந்த பகுதிபோற் தெரிகின்றது. புத்தர் தமது மூன்றாவது விஜயத்தின்போது இப்பகுதியில் (சேருவாவில) சிறிதுநேரம் தரித்து நின்று தியானத்தில் ஈடுபட்டதாகவும் எதிர்காலத்தில் தமது நெற்றி எலும்பை வைத்து அப்பகுதியில் ஒரு பௌத்த ஸ்தூபி அமைக்கப்படும் என ஆருடம் கூறியதாகவும் இவ் ஐதீகம் குறிக்கின்றது. புத்தரின் அப்போதைய விஜயத்தின் போது இப்பகுதியில் பின்னர் செல்வாக்குடன் விளங்கிய சுமண என்ற நாகவம்சத்தவன் ஆறுகோடி நாகர்களை இந்தியாவில் இருந்து அழைத்து வந்ததாக நம்பப்படுகின்றது. இச் சுமணனின் தாயாகிய இந்திகாவும் மூன்றுகோடி நாகினிகளுடன் இங்குவந்து குடியேறினாள். சேருவாவிலவிற்கும் நாக வணக்கத்திற்குமிடையே உள்ள தொடர்பினை எடுத்துக்காட்டும் விதத்திலே இப்பகுதியில் கண்டெடுக்கப்பட்ட தனித்துவம் வாய்ந்த புத்தர் சிலைகள் பற்றியும் சில அறிஞர்கள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர். இப்படியான சிலைகள் பிற மாவட்டங்களிற் காணப்படவில்லை என்பது இவர்களது வாதமாகும். இத்தகைய சிலைகளில் புத்தரின் தலைமீது நாக பாம்பினது படம் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இது புத்தர் நாகத்தால்

பாதுகாக்கப்படுகின்றார் என்ற செய்தியை உணர்த்துவதாய் அமைந்துள்ளது. பிற்காலத்தில் இத்தகைய சிலைகள் கோட்டை இராச்சியத்தில் காணப்பட்டதாகச் செலலிஹினி சந்தேஸய குறிப்பதும் ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது. கோட்டை அரசு கல்யாணி அரசின் ஆட்சிக்குட்பட்ட பகுதியில் காணப்பட்டது.

இவ்வாறு புத்தர் நாகத்துடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள தன்மை பிறிதொரு ஐதீகத்தினையும் ஞாபகப்படுத்துகின்றது. புத்தர் ஞான ஒளி பெற்ற ஆறாவது வாரத்தில் நாகங்களின் தலைவனாகிய 'முசலிந்த' என்பவனால் மழையிலிருந்து பாதுகாக்கப்பட்ட நிகழ்ச்சியே இவ் ஐதீகமாகும். இதனால் புத்தரை நாகபாம்பு படத்துடன் நின்று பாதுகாப்பதுபோல் அமைந்துள்ள இச்சிலைகள் இந்நிகழ்ச்சியின் வெளிப்பாடாகவும், பின்னர் பௌத்த மதத்தின் பாதுகாப்புக்குரிய நிலையில் நாகவழிபாடு விளங்கியமையையும், பௌத்தத்தால் நாகவழிபாடு ஏற்றக்கொள்ளப்பட்டது என்பதையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டுக்குரிய ரொலமி என்ற கிரேக்க அறிஞரின் குறிப்பும் திருகோணமலைப் பகுதியில் நாகர் செல்வாக்கு அதிகம் காணப்பட்டதை உறுதிப்படுத்துகின்றது (Rasanayagam, C: 1926: 78-79). இவ்வறிஞரின் வரைபடத்திற் காணப்படும் இரு பதங்களாகிய நாகெய்ரோய் (Nageiroi), நாகதிபொய் (Nagadiboi) ஆகியனவற்றை விளக்க வந்த இராசநாயக முதலியார் இவை முறையே ஈழத்தின் தென், கிழக்குப் பகுதிகளில் வாழ்ந்த நாகர்களைக் குறித்தன எனக் கூறியுள்ளார் (Rasanayagam, C. 1926: 79). சின்னத்தம்பி ரொலமியின் குறிப்பினை விரிவாக மேலும் ஆராய்ந்துள்ளார் (Sinnatamby, J.R. 1968A: 49-50). இவர் ரொலமியின் குறிப்பிற் காணப்படும் நநிகிரி (Nanigiri) பற்றி மேலும் பல விளக்கங்களைத் தந்துள்ளார். நநிகிரி என்பது ஈழத்தின் தென்கிழக்கே அமைந்துள்ள

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திஸமகாராமப் பகுதி என இனங்கண்டுள்ள இவர் ஈழநாக என்ற மன்னனால் கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டில் புனரமைக்கபபட்ட நாகமகாவிகாரை திஸமகாராமவிற் காணப்பட்டதாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். அத்துடன் ரொலமி குறிப்பிடும் 'நசடும' என்ற நகரமும் திஸமகாராமப் பகுதியிலுள்ள நகரமே என்பதும் இவரது கருத்தாகும்.

ஈழத்தின் தென்கிழக்குப் பகுதியிலும் நாக வணக்கத்தின் செல்வாக்கு இருந்ததை திஸமகாராம, கிரிண்ட ஆகிய பகுதிகளிற் கண்டெடுக்கப்பட்ட இரு பிராமிக் கல்வெட்டுகள் உறுதி செய்கின்றன (Paranavitana, S. 1945). இவற்றுள் திஸமகாராமக் கல்வெட்டு கதிர்காமத்திலிருந்து பன்னிரண்டு மைல் தொலைவிலும், கிரிண்டக் கல்வெட்டு திஸமகாராமவிற்குத் தென்கிழக்கே கதிர்காமத்திலிருந்து எட்டு மைல் தொலைவிலும் உள்ளன. கிரிண்டக் கல்வெட்டின் வாசகம் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.

> 'இந்த எல்லையற்ற பிரபஞ்சத்தில் புத்தருக்குச் சமமாக ஒருவருமில்லை, எல்லாப் பொருட்களிலும் அவரது நிலையை அடைதல் மிகவும் எளிதன்று. சர்வஞ்ஞரான அவருக்கு மேலான ஆசிரியர் எவருமிலர். அவரே மேலான புகலிடமாவார். அவரே உலகத்தின் கண். அவர் உண்மையாகவே சுயம்பு ஆகவும் உள்ளவர். இப்பாறையிலுள்ள விகாரையில் 'நாக' என்ற பெயருள்ள உபராஜ புத்த பெருமானிடம் சரணடைந்தார். இதனால் தவறான சமய நம்பிக்கைகளைக் கைவிட்டு நல்வழியில் ஈடுபட்டார்'

திஸமகாராமக் கல்வெட்டின் வாசகம் பின்வருமாறு உள்ளது.

சித்தம்:

> 'பேராசையே பயத்தின் மூலமாகும். பற்று அதிகரித்தல் உண்மையாகவே ஒரு தவறான நம்பிக்கையில்லையா? பற்று, ஆசை ஆகியனவற்றிலிருந்து மக்களைத் திசை திருப்ப முடியாதா? இவ்வாறு சிந்தித்துக் கொண்டும் அரசருக்குரிய கிராமத்தில் தவறான நம்பிக்கைகளை நீக்கும் பொருட்டும், மதிநுட்பம் வாய்ந்தவனும், நாக என்ற பெயரையுடையவனுமாகிய, உபராஜப் பதவியை வகித்த நான் புத்த பெருமானைச் சரணடைந்து இதைச் செய்தேன்'.

ஈழத்தின் தென்பகுதியிற் குறிப்பாக மாத்தறைக்குத் தெற்கே இரண்டு மைல் தொலைவிலுள்ள நைமன என்ற கிராமத்தின் பெயர் உண்மையிலே 'நைநாக' என்ற சொல்லிலிருந்து மருவியதென்பது பரணவித்தானாவின் விளக்கமாகும். இதே இடத்தில் பழைய நாக கோயிலொன்று இருந்ததாக இவர் குறிப்பிடுகின்றார். பிற்காலத்தில் சோழரின் படையெடுப்பு நிகழ்ந்த காலத்தில் சிங்கள அரசர்கள் புகலிடம் தேடிய இடமாகக் குறிப்பிடப்படும் 'மகாநாககுல' என்பதும் மேற்கூறிய 'நைமன' என்பதும் ஒன்றே என்பது இவரது வாதமாகும். தற்கால மகவிற்ற பழைய காலத்தில் நாக வழிபாட்டிற்குரிய இடமாக விளங்கிய மாபட்டுன என்பதும் இவரது விளக்கமாகும்.

கல்வெட்டுகளில் நாக வழிபாடு

இலக்கியங்கள் குறிக்கும் நாக வழிபாடு பற்றிய கருத்தினை உறுதி செய்வனவாக ஈழத்தின் பழைய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கல்வெட்டுகளாகிய பிராமிக் கல்வெட்டுகள் கூறும் செய்திகள் அமைந்துள்ளன. இவற்றுள் பெரும்பாலானவை கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்டவை. இக்கல்வெட்டுகள் கருங்கற் பாறைகள் காணப்பட்ட இடங்களிற்றான் வெட்டப்பட்டன. இத்தகைய பாறைகளில் அமைந்த குகைகள் பௌத்த துறவிகளுக்குத் தானங்களாக அளிக்கப்பட்டன. இதனால் இவை பௌத்த மதத்திற்கு அளிக்கப்பட்ட குகைத் தானத்தை வெளிக்காட்டுவனவாகவும் அமைந்துள்ளன. எனினும், இத்தகைய கற்பாறைகள் யாழ்ப்பாணம், மன்னார் போன்ற மாவட்டங்களில் இதுவரை கண்டுபிடிக்கப்படவில்லை. திருகோணமலை, மட்டக்களப்பு ஆகிய மாவட்டங்களிலும் இவை அருகியே காணப்படுகின்றன. இப்பகுதிகளில் இக்குகைத் தானத்தை அளிப்பதற்கு வசதியான குகைகள் காணப்படாவிட்டாலும், மக்கள் வாழ்ந்ததற்கான தடயங்கள் காணப்படுவதால் இப்பகுதி மக்களும் ஏனைய மாவட்ட மக்களைப் போன்ற சமய நம்பிக்கைகளை உடையவர்களாக விளங்கினர் எனக் கொள்வது சால்புடைத்தாகும்.

வடபகுதியிலுள்ள வவுனியா மாவட்டத்தில் 'நாக' என்ற பெயருள்ள சிற்றரசர் இருந்ததற்கான சான்றுகள் காணப்படுவதாலும், நாகதீபம் என்ற பெயர் ஈழத்தின் வடபகுதியை உள்ளடக்கிக் காணப்பட்டதாலும், நாக அரசர்கள் பற்றிய குறிப்பு மகாவம்சத்தில் காணப்படுவதாலும், வடபகுதியும் பிற பகுதிகள் போன்று நாக வழிபாட்டிற் திளைத்திருந்ததென்பதில் சந்தேகமில்லை. பொதுவாக இக்கல்வெட்டுகள் பௌத்த மதத்திற்குக் குகைத்தானங்களை அளித்தோரின் பெயர்களைக் கூறுகின்றன. இப்பெயர்களை உற்று நோக்கும் போது பௌத்தமதத்திற்குப் பலர் மாறியபின்னரும் தமது பழைய பெயர்களை அவர்கள் சூடியிருந்தமை புலனாகின்றது. காலப்போக்கில் இத்தகைய பெயர்கள் மறைவது வழக்காகும். இத்தகைய பெயர்களுட் பல சிவ, முருக, விஷ்ணு போன்ற

இந்துக் கடவுளரின் வழிபாட்டினை எடுத்துக் காட்டும் பெயர்களாக விளங்குகின்றன. இத்தகைய பெயர்களின் பின்னணியிற் பார்க்கும்போது கிட்டத்தட்ட 90 கல்வெட்டுகளில் 'நாக' என்ற அடைமொழியுடன் காணப்படும் பெயர்கள், சிவ, விஷ்ணு வழிபாடுகளுக்கு முன்னர் நாக வழிபாடு ஈழத்தில் தழைத்திருந்ததை எடுத்தியம்பும் அதே வேளையில், இத்தகைய வழிபாட்டைத் தழுவியோர் பிற்காலத்தில் பௌத்த, இந்து சமயங்களுக்கு மாறியதையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

மேற்கூறிய பிராமிக் கல்வெட்டுகள் நாட்டின் ஆதிக்குடியேற்றம் நிகழ்ந்த வரண்ட வலயப் பிராந்தியத்திற்றான் விரவிக் காணப்படுகின்றன. இம்மாவட்டங்களில் அநுராதபுர மாவட்டத்தில் இருபத்தெட்டுக் கல்வெட்டுகளும், வவுனியா மாவட்டத்தில் நான்கு கல்வெட்டுகளும், பொலநறுவை மாவட்டத்தில் மூன்று கல்வெட்டுகளும், திருகோணமலை மாவட்டத்தில் இரண்டு கல்வெட்டுகளும், மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் மூன்று கல்வெட்டுகளும், அம்பாறை மாவட்டத்தில் ஐந்து கல்வெட்டுகளும், அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் ஆறு கல்வெட்டுகளும், மொனராகலை மாவட்டத்தில் நான்கு கல்வெட்டுகளும், இரத்தினபுரி மாவட்டத்தில் ஒரு கல்வெட்டும், கண்டி மாவட்டத்தில் இரண்டு கல்வெட்டுகளும், மாத்தளை மாவட்டத்தில் இரண்டு கல்வெட்டுகளும், குருநாகல் மாவட்டத்தில் பதின்னான்கு கல்வெட்டுகளும், புத்தளம் மாவட்டத்தில் இரண்டு கல்வெட்டுகளும் காணப்படுகின்றன (சிற்றம்பலம் சி.க. 1990அ).

பொதுவாகவே இலக்கியச் சான்றுகள் தரும் தகவல்களை விட, இக்கல்வெட்டுச் சான்றுகள் தரும் தகவல்கள் பரந்த முறையில் பண்டைய ஈழத்தில் இவ்வழிபாடு வியாபித்திருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. எனினும், இவ் வழிபாட்டைத் தழுவியோர் வெளியிட்ட கல்வெட்டுகள் அதிகமாகக் காணப்படும் மாவட்டங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அநுராதபுரம், குருநாகல் மாவட்டங்களே. இக்கல்வெட்டுகள் யாவற்றையும் பரணவித்தானா 1970 ஆம் ஆண்டில் ஒரு நூலாக வெளியிட்டுள்ளார் (Paranavitana, S. 1970). இதனால் இக்கட்டுரையில் வரும் கல்வெட்டுகளின் இலக்கங்கள் இந்நூலிலுள்ள இவற்றின் இலக்கங்களையே குறிக்கின்றன எனக் கருதுக. இக்கல்வெட்டுகளில் நாக என்ற பெயர் எதுவித அடைமொழிகளுமின்றியும் பல இடங்களில் ரஜ (ராஜ), பருமக, கமிக, கபதி (கஹபதி), பத/பரத, உபஸிக (உபாசிகா), உபஸக (உபாசக), தேர போன்ற விருதுப் பெயர்களுடனும் காணப்படுவது ஈண்டு நோக்கற்பாலது.

இச்சான்றுகள் பௌத்த மதத்திற்கு மதம் மாற முன்னரும் மாறிய பின்னரும் இத்தானங்களை அளித்தோர் பின்பற்றிய நாக வழிபாடு பற்றிய தகவல்களைத் தருகின்றன. இச்சந்தர்ப்பத்தில் இக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'நாக குலம்' பற்றிய குறிப்புப் பற்றிக் கூறுதலும் அவசியமாகின்றது. இத்தகைய குறிப்பு இரண்டு கல்வெட்டுகளில் உள்ளது. முதலாவது கல்வெட்டு அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள பம்பரகஸ்தலாவ (507) என்ற இடத்தில் உள்ளது. இக்கல்வெட்டு அரசனுடைய அரண்மனையிற் சமையற்கூட மேற்பார்வையாளனான பருமக என்ற பட்டத்தினைச் சூடிய நாக குலத்தினைச் சேர்ந்த ஒருவனைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. மற்றைய கல்வெட்டு குருநாகல் மாவட்டத்தில் ஹிப்பவுவ (958) என்ற இடத்திலுள்ளது. இக்கல்வெட்டிலும் பருமகன் என்ற பட்டப்பெயரைத் தாங்கிய நாககுலத்தினைச் சேர்ந்த வருமான அதிகாரி ஒருவன் குறிக்கப்படுகின்றான். இவ்வதிகாரி உதி என்ற பெயரைத் தாங்கிய 'ஆய்' என்ற குறுநில மன்னனின் கீழ் கடமையாற்றியது பற்றிக் கூறப்படுகின்றது. இங்கே குறிக்கப்படும் குலம் என்ற பதத்திற்குப் பரணவித்தானா 'குடும்பம்' என்ற வியாக்கியானத்தையே தந்துள்ளமையால் குலமென்பது நாகவம்சத்தினைக் குறிப்பதற்குப் பதிலாக நாகவழிபாட்டைத்

தமது குலவழிபாடாகப் பேணிவந்த குடும்பத்தையே குறிப்பிடுகின்றது எனலாம்.

இவற்றோடு இக்கல்வெட்டுகளின் இரு இடங்களிற் காணப்படும் 'நகபவத' (நாகபப்பத), 'நககமிய' என்ற பதங்கள் பற்றியும் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இவற்றில் 'நகபவத' (நாகபப்பத) என்ற பதம் அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டில் (522) காணப்படுகின்றது. இது நாகபர்வத (நாகமலை) என்ற பதத்திலிருந்து மருவியிருக்கலாம். நாகபாம்புகள் புற்றெடுக்கும் இடம் சிறுமலைபோலக் காட்சியளிப்பது வழக்கம். இதனாற் போலும் இவ்வாறு இது அழைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். இப் புற்றுக்கள் பெரும்பாலும் மரங்களின் கீழே அமைவது உண்டு. பெரும்பாணாற்றுப்படையில் (232-233) மருத மரத்தின் கீழ் உள்ள புற்றிலுள்ள பாம்புக்கும் அம்மரத்திலுள்ள தெய்வத்திற்கும் அளிக்கப்பட்ட நிவேதனம் பற்றிக் காணப்படும் பின்வரும் குறிப்பு நிதர்சனமாக இக் கல்வெட்டுச் செய்தியைப் படம்பிடித்துக் காட்டுகின்றது.

'பாம்புறை மருதினோங்குசினை நீழற்
பலிபெறு வியன்கள மலிய வேற்றி'

குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள கல்லாவ விகாரைக் கல்வெட்டில் (1049) 'நககமிய' என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. இது ஒரு சமயம் நாகங்கள் வாழும் கிராமத்தைக் (நாககம) குறிக்கலாம்.

தேவநம்பியதீஸனின் காலத்தை அண்டிய பகுதிக்குரிய கல்வெட்டுகள் வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ளன. இவற்றின் வரிவடிவம் கி.மு. 3ஆம் 2ஆம் நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்தனவே. வவுனியா நகரிலிருந்து பத்துமைல் தொலைவிலுள்ள பெரிய புளியங்குளத்திலுள்ள கல்வெட்டுகளில் நான்கு (338, 339, 340, 341)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முக்கியமானவையாகும். இவற்றில் இப்பகுதியில் அரசோச்சிய குறுநில மன்னனாகிய ரஜஉதி (ராஜ உதி), அவனின் மனைவி அபிஅநுரதி (அபி அநுராதி), அவளின் தகப்பன் ரஜநக (ராஜநாக) ஆகியோர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இங்கே குறிப்பிடப்படும் உதி தேவநம்பியதீஸனின் தம்பியரில் ஒருவனென்று பரணவித்தானா கூறியுள்ளார். அத்துடன் இக்கல்வெட்டில் வரும் நாக என்ற பெயர்கூட தேவநம்பியதீஸனின் மற்றொரு தம்பியாகிய உபராஜ மகாநாகவையே குறிக்கின்றது எனவும் இவர் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். இச்செய்தி உண்மையெனில் உதி தனது சகோதரனின் மகளையே மணந்தான் எனக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. இத்தகைய நிகழ்வுகள் நடைபெற்றமைக்குச் சான்றுகள் பல உள்ளதால் உதி என்பவன் அநுராதபுரத்தில் மன்னனாவதற்கு முன்னர் இக்கல்வெட்டினை வெளியிட்டிருக்கலாமெனப் பரணவித்தானா கருதுகின்றார். ஆனால் இக் கல்வெட்டுகள் அநுராதபுரத்தில் அரசோச்சிய தேவநம்பியதீஸனின் அரசவம்சத்தோடு தொடர்பற்ற இரு குறுநில மன்னரின் வம்சங்களைக் குறிக்கின்றன எனக் குணவர்த்தனா அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (Gunawardhana, R.A.L.H. 1985). அவர் கூறும் நியாயங்கள் ஏற்புடையதாக உள்ளன. தேவநம்பியதீஸனின் தம்பி உதி வெளியிட்ட மிகிந்தலைக் கல்வெட்டுகளில் (46,47) அவன் 'கமணி உதி' (காமணி உதிய), 'தெவநபிய மகரஜ' (தேவநம்பிய மகாராஜ) என்ற பட்டங்களுடன் குறிக்கப்படுகின்றான். ஆனால் உதியின் பெரிய புளியங்குளக் கல்வெட்டிலோ எனில் இவ்வாறின்றி நக (நாக) என்பவனுக்கே முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டுள்ளதால் இக்கல்வெட்டுக்குரியவர்களைத் தேவநம்பியதீஸனின் சகோதரர்களாகிய உதியாகவோ அன்றி மகாநாகவாகவோ கொள்ள முடியாது என்பது இவரது கருத்தாகும்.

மகாவம்சமும் அதன் உரைநூலாகிய வம்சத்தப்பகாசினியும் உரோகணை முழுவதும் தேவநம்பியதீஸனின் தம்பியாகிய

மகாநாகவின் ஆணை தடையின்றி வியாபித்திருந்தது எனக் கூறுகின்றன. இதனை ஆதாரமாக வைத்துக்கொண்டே இப்பகுதியிற் கிடைக்கும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளை ஆராய்ந்த பரணவித்தானா மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலுள்ள குசலான்கந்தக் கல்வெட்டில் (389) குறிப்பிடப்படும் உபரஜநக (உபராஜ நாக), ரஜ அபய (ராஜ அபய), ரஜகமணிதிஸ (ராஜகாமணிதிஸ) எனவரும் பெயர்கள் துட்டகைமுனுவின் முன்னோர்களான மகாநாக, கோத்தபய, காக்கவண்ணதிஸ ஆகியோரையே குறிக்கின்றது என்று கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். ஆனால் பரணவித்தானா இவ்வாறு கருதுவது தவறென்பதைக் குணவர்த்தனா எடுத்துக் காட்டியுள்ளதோடு, தமது கருத்தினை நியாயப்படுத்த அம்பாறை மாவட்டத்தில் மொட்டயக்கல்லு (487) என்ற இடத்தில் உள்ள கல்வெட்டையும் அதற்குச் சான்றாதாரமாகக் காட்டியுள்ளார். இக் கல்வெட்டில் உபரஜநக, ரஜ அபய, ரஜகமணிதிஸ ஆகிய மூன்று சந்ததியினர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். அத்துடன் இக்கல்வெட்டில் வரும் வாசகத்தைப் பரணவித்தானா 'தசபதிகரண ஜவகண்ய உபரஜ நக' என வாசித்து அதற்குப் பத்துச் சகோதரர்களுள் யாவகத் தலைவனான உபராஜநாக எனப் பொருள் கொண்டார். குணவர்த்தனாவோ எனில் இத்தகைய வாசிப்புத் தவறு எனக் கூறிச் சரியான வாசிப்பு 'தசபதிகரண சகணய உபரஜநக' என்பதே என எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். அவ்வாறாயின் இதன்பொருள் பத்துச் சகோதரர்களுள் இளையவனாகிய உபராஜநாக என்பதாகும். இதனால் தேவநம்பியதீஸனின் தம்பியாகிய உபராஜ மகாநாக திஸமகாராமவில் மட்டுமே அரசோச்ச, கதிர்காமச் சத்திரியர்களின் இளைய சகோதரனான மகாநாகவின் ஆட்சி மட்டக்களப்பு, அம்பாறை ஆகிய மாவட்டங்களில் பரந்திருந்ததெனலாம். எனவே பௌத்த மதம் இங்குவந்த போது கதிர்காமத்தில் ஆட்சி செய்த இந்துக்களாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கதிர்காமச் சத்திரியரின் பரம்பரையில் சிலர் நாக வழிபாட்டைத் தழுவியது புலனாகின்றது. கதிர்காமப் பகுதி, திஸமகாராமப் பகுதி ஆகியன நாகவணக்கத்தினைத் தொடர்ந்தும் பேணி வந்தமையை ரொலமியின் குறிப்புக்கள் மட்டுமன்றி ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட கிறிஸ்தாப்தத்திற்குப் பிற்பட்ட பிராமிக்கல்வெட்டுகளும் எடுத்தியம்புகின்றன (Paranavitana, S. 1945).

பழைய மலயரட்டைப் பிரதேசத்திலும் (மலைநாடு) நாகவழி பாட்டிற் திளைத்திருந்த மன்னர்கள் ஆட்சி நடாத்தியதைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன. கண்டி மாவட்டத்தில் பம்பரகல (814), கோணவத்த (813) ஆகிய இடங்களிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகள் இங்கே ஆட்சிசெய்த 'நாக' என்ற பெயரைத் தாங்கிய குறுநில மன்னர்களின் ஆட்சி பற்றிக் கூறுகின்றன. முதலாவது கல்வெட்டு கண்டியிலிருந்து பதினெட்டு மைல்தொலைவிலுள்ள பம்பரகல என்ற இடத்திலுள்ளது. இதில் 'பொசநிரஜ நக' என்ற குறுநில மன்னன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இதே கல்வெட்டில் இவனது மனைவி 'தத்தா' அவளின் தகப்பனாகிய பிராமணன் 'கொஜர' ஆகியோர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இதனால் நாக வழிபாட்டைப் பின்பற்றியோர் பின்வந்த ஆரிய வழிபாட்டு முறைகளை ஏற்றுக் கொண்டமைக்கு இக்கல்வெட்டு சான்றாதாரமாக அமையலாம். பம்பரகலவிலிருந்து பத்துமைல் தொலைவிலுள்ள கோணவத்தவிலுள்ள கல்வெட்டு பௌத்த சங்கத்திற்குக் கமணிதிஸ என்பவனால் அளிக்கப்பட்ட தானம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இக்கல்வெட்டின் வரிவடிவம் இதனை அளித்த கமணிதிஸ கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் அல்லது கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டின் முதற் பகுதியில் வாழ்ந்திருக்கலாமென எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக்கல்வெட்டிலுள்ள முக்கியத்துவம் யாதெனில் இக்கமணிதிஸ தனக்கு முன் அரசாண்ட நான்கு சந்ததிக் குறுநில மன்னர்களைக் குறிப்பிடுவதே ஆகும். இக்குறுநில மன்னரில் முதல்வனாக பொசனிராஜவிலிருந்து,

அவனின் பின்னர் ஆட்சி செய்த ராஜ அபய, ராஜநாக ஆகியோர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இங்கே விளிக்கப்படும் 'ராஜ நாக' பம்பரகலக் கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படும் பொசனிராஜநாகவைக் (பொசனிரஜநக) குறிக்கின்றதா அல்லது இரு இடங்களிலுமுள்ள இக்கல்வெட்டுகள் இப்பகுதியில் செங்கோலோச்சிய நாக வழிபாட்டினைத் தழுவிய இரு சிற்றரசர்களைக் குறிக்கின்றனவா என்பது ஆராயற்பாலது.

மேற்கூறிய சான்றுகளைவிட 'நாக' என்ற பெயரைத் தாங்கிய குறுநில மன்னரது ஆட்சிக்காலம் பற்றியும் மூன்று பிராமிக் கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன. இவை முறையே அநுராதபுரம், குருநாகல், மொனராகலை ஆகிய மாவட்டங்களிலுள. அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள பில்லாவெகலக் கல்வெட்டில் (1120) நாகராஜவின் ஆட்சிக் காலத்தில் பௌத்த குருமாருக்கு அளிக்கப்பட்ட வதிவிடம் பற்றிய குறிப்புண்டு. இவ்வாறே குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள கதுருவெவக் கல்வெட்டில் (1207) நாகராஜவின் ஆட்சிக் காலத்தில் அளிக்கப்பட்ட குகைத்தானம் பற்றிய குறிப்புண்டு. மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள கொல்லதெனியக் கல்வெட்டில் (736) பருமகன் புஸ்ஸ தேவனின் மனைவியாகிய பருமகள் சோணாவினால் குறுநில வம்சமாகிய ஆய்வம்சத்தைச் சேர்ந்த நாகமன்னனின் ஆட்சியில் அமைக்கப்பட்ட குகை பற்றிய குறிப்புண்டு. அத்துடன் இக்கல்வெட்டு ஒரு முக்கியமான செய்தி ஒன்றையும் தாங்கி நிற்கின்றது. எவ்வாறெனில் 'ஆய்' வம்சத்தின் மன்னனாக நாக என்பவன் இதில் குறிக்கப்படுகின்றான். இதனால் நாக என்பது ஒரு வம்சம் அல்ல என்பதும் அது ஒரு வழிபாடே என்பதும் புலனாகின்றது. ஆய் வம்சத்தின் மன்னன் ஒருவனுக்கு நாகமொன்று கொடுத்த மணி பற்றிச் சிறுபாணாற்றுப்படையில் (895-99) குறிக்கப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பொதுவாகக் குகைத்தானங் களையே எடுத்தியம்புவதால் இக்கல்வெட்டுகளில் வரும் நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியோர் குகைக்குரியவர்களாகவோ அன்றிக் குகைத் தானத்தை அளித்தவர்களாகவோ தான் விளங்குகின்றனர். சில இடங்களில் வெறுமனே 'நாக' என்ற பெயர் மட்டுமே காணப்படுகின்றது. 'நாகனுடைய குகை' எனப் பொருள் தரும் கல்வெட்டுகளுக்கான உதாரணங்களை அநுராதபுர மாவட்டத்தி லுள்ள ஆண்டியாகல (110)., ஹந்தகலவிகாரை (133), குருந்தாகல் மாவட்டத்திலுள்ள கும்புறுலேண (896) ஆகிய இடங்களில் கிடைத்த கல்வெட்டுகளில் காணலாம். மாத்தளை மாவட்டத் திலுள்ள தம்புல்லக் (859) கல்வெட்டில் நாகத்தால் வழங்கப் பட்டவன் எனப் பொருள்தரும் 'நாகதத்த' என்ற பதம் காணப் படுகின்றது. இவ்வாறே நாக என்ற பெயருடன் பருமகன் முதலிய பட்டப் பெயர்களும் காணப்படுகின்றன. இக்கல்வெட்டுகளில் சிலசமயம் நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியோரது சந்ததியினரும் கூறப்படுகின்றனர். இவ்வாறு இரண்டு சந்ததிகள் கூறப்படும் கல்வெட்டுகளில் தொடர்ந்து தந்தைக்குப் பின்னர் மகனோ அன்றி மகனுக்குப் பின்னர் அடுத்த சந்ததியினரோ இந்த நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியதற்குச் சான்றில்லை. இதனால் நாக வணக்கம் பௌத்தத்தின் தாக்கத்தினால் நாளடைவில் செல்வாக்கிழந்த நிலையையே இக்கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன எனலாம். சிலசமயம் நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியோரின் இயற்பெயர் கூட இக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது.

நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியோர் சூடிய பட்டங்களில் 'பருமகன்' என்ற பட்டம் பிரதானமானது. உள்ளூர் நிருவாகத்தில் மன்னனுக்கு அடுத்து முக்கியம் பெற்ற வர்க்கத்தினர் இவர்களாவர். 'ஆய்', 'வேள்' போன்ற குறுநில மன்னர்களும் 'நாக' என்ற பெயரைத் தாங்கியதற்குச் சான்றுகளுள. பருமகன் என்ற பட்டத்துடன் நாக என்ற பெயரினைத் தாங்கிய ஆறு கல்வெட்டுகள்

அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ளன. இவற்றில் மிகிந்தலை (11,54), ஹந்தகல விகாரை (120), மானகந்த (196), நிடிகல-நா-உல்பொத்த (261, 263, 265) ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடலாம். இவற்றிலே மானகந்தக் (196) கல்வெட்டொன்றுதான் 'பருமகன்' நாகவின் குகை என்று கூறப் பிற நான்கு கல்வெட்டுகளும் பருமகன் நாகவின் அடுத்த சந்ததியாகிய மகனின் பெயரைச் சுட்டி அவனது குகை என்று குறிக்கின்றன. எஞ்சியுள்ள ஒரு கல்வெட்டு (261) பருமகன் மகாரெதஸவின் மகனாகிய பருமகன் நாக என்று குறிக்கின்றது. இதனால் நாகவழிபாட்டை முதலாம் சந்ததியினர் பேணாது இருக்க இரண்டாவது சந்ததியினர் பேணியது தெரிகின்றது. இதனையே பொலநறுவைக் கல்வெட்டுகளும் எடுத்தியம்புகின்றன.

பொலநறுவை மாவட்டத்தில் முதுகல்ல (312), கந்தக்காடு (318) ஆகிய இடங்களில் இருகல்வெட்டுகள் உள. இவ்விரு கல்வெட்டுகளிலும் குகைச் சொந்தக்காரர்களாகப் 'பருமகன் நாக' குறிக்கப்படும் அதேநேரத்தில் அவர்களது தந்தையரது பெயர்களும் குறிக்கப்படுகின்றன. இவர்கள் சூடியிருந்த பருமகன் என்ற பட்டத்தினை இவர்களது தந்தையரும் சூடியிருந்தமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. இவற்றில் முதுகல்லக் கல்வெட்டில் (312) காணப்படும் 'பருமக நகதின' (பருமகன் நாகதின்ன) என்ற பதம் ஆராயற்பாலது. இப்பதத்தின் பொருள் நாகத்தால் வழங்கப்பட்டவன் என்பதாகும். பருமகன் என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய நாக என்பவன் கொதிமத என்ற இன்னொருவனோடு சேர்ந்து அளித்த குகைத்தானத்தை அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டு (507) எடுத்துரைக்கின்றது. இவன் அரண்மனைச் சமையற்கூடத்தில் மேற்பார்வையாளனாகக் கடமையாற்றியதும் குறிப்பிடத்தக்கது. அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள சிதுல்பவுவ கொறவக்கல (631), சிதுல்பவுவ தெகுந்தர வெவ (660), மகுல்மகாவிகாரை (677) ஆகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இடங்களிலும் பருமகன் என்ற பட்டத்துடன் கூடிய நாக என்ற பெயர்கள் உள. இவற்றுள் முதலாவது கல்வெட்டு பருமகன் நாகவின் மகனாகிய பருமகன் மிலக்கபுஸ்ஸவினுடைய குகை எனக் கூறுகின்றது. இரண்டாவது கல்வெட்டுப் பருமகன் மகாதத்தவின் மகனாகிய பருமகன் மணவண நாக என்பவனைக் கூறுகின்றது. மூன்றாவது கல்வெட்டில் குகைக்குரியவர்களாகப் பருமகன் நாகவின் மகன் நாக, பருமகன் திஸ ஆகியோர் குறிக்கப்படுகின்றனர்.

குருநாகல் மாவட்டத்தில் 'பருமகன்' என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய ஏழு கல்வெட்டுகள் உள. நுவரகந்தக்கல்வெட்டில் (922) குகைச் சொந்தக்காரராக நாகதத்தவும் பருமகன் உதயவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். பதகமுல்லே விகாரைக் கல்வெட்டில் (935) குகைச் சொந்தக்காரனாகிய பருமகன் அசலி என்பவன் பருமகன் நாகவின் மகன் எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். ஹிப்பவுவக் கல்வெட்டில் (958) நாகவழிபாட்டிற் திளைத்த நாக குலத்தினைச் சேர்ந்தவனுடைய குகை பற்றிய குறிப்பு வருகின்றது. கனேகந்த விகாரைக் கல்வெட்டில் (979) பருமகன் வேளின் மகனாகிய பருமகன் கிலிக நாக பற்றிய குறிப்பு உளது. இதிற் காணப்படும் 'வேள்' என்ற பதம் குறுநில மன்னரையே குறிக்கின்றது. அத்துடன் கிலிக என்ற பதம் நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியவனின் இயற்பெயராகவும் உள்ளது எனலாம். கதுறுவெவக் கல்வெட்டில் (992) வெறுமனே பருமகன் நாகவினது குகை என்ற குறிப்புளது. சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டு (1007) பருமகன் நாகவினது மகளான பௌத்த சங்கத்தின் விசுவாசியாகிய (உபாசிகா) திஸவினுடைய குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. இதே இடத்திலுள்ள பிறிதோர் கல்வெட்டு (சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டு 1008) பருமகன் திஸவினுடைய மகனான பருமகன் நாகவின் குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. இறுதியாகக் கல்லாவ விகாரைக் கல்வெட்டு (1049) நாககமியாவைச் சேர்ந்த பருமகன் துதக என்பவன் பரத மகாதிஸ

என்பவனுக்காக இக்குகையை அமைத்தான் எனக் கூறுகின்றது. நாககமியா பற்றி ஏற்கனவே ஆராயப்பட்டுள்ளது.

அடுத்து முக்கியம் பெறுவது 'கமிக' என்ற பட்டத்தைத் தாங்கியோர் சூடியிருந்த நாக என்ற பெயராகும். இத்தகைய பெயர்கள் அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள ஐந்து கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றன. இவற்றிலே கொடகந்த (175), மிகிந்தலை (1107) ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளில் முன்னையது கமிக அனுடியின் மகனாகிய நாகவினுடைய குகை எனக் கூறப் பின்னையது கமிக உதவின் மகனாகிய மௌநாகவினுடைய குகை எனக் கூறுகின்றது. இங்கே குறிப்பிடப்படும் 'மௌ' என்பது நாகவின் இயற்பெயராக அல்லது பட்டப் பெயராக இருக்கலாம். பிராமணயாகமவிலுள்ள இருகல்வெட்டுகளில் முன்னையது (149) வெறுமனே கமிக நாகவினது குகை எனக் கூறப் பின்னையது (150) கமிகநாகவினுடைய மகனாகிய சுமணவின் குகை எனக் குறிக்கின்றது. றஸ்னகாவவிலுள்ள கல்வெட்டு (116) கமிகநாகவையும் அவனோடு குகைத் தானத்தை அளித்த பத மகாதிஸவையும் குறிப்பிடுகின்றது. அம்பாறை மாவட்டத்திலும் கமிக என்ற பட்டத்துடன் கூடிய இரு கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றுள் குடும்பிகலவிலுள்ள கல்வெட்டில் (500) கமிகநாகவின் மகனாகக் கமிகதிஸ குறிக்கப்படுகின்றான். இவ்வாறே பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டில் (513) கமிக நாகவின் மகனாகிய யசதேரருடைய குகை பற்றிய குறிப்புளது. இரத்தினபுரி மாவட்டத்தில் உள்ள ஒரேயொரு கல்வெட்டு கமிக நாக பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இது பிலிமலெண (777) என்ற இடத்திலுள்ளது. இது கமிக நாகவின் மகனான கமிக, சபா, கமிகசுமண ஆகியோர் கூட்டாகச் சேர்ந்து அளித்த குகைத்தானம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. கஹபதி (கபதி) என்ற பட்டத்தினைத் தரித்த நாக என்ற பெயருடைய கல்வெட்டு ஒரே ஒரு இடத்திற்றான் உளது. இது அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள வெஸ்ஸகிரி (85)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்ற இடத்தில் உள்ளது. இது கஹபதி நாகவினுடைய மகனாகிய திஸவினுடைய குகை பற்றிக் கூறுகின்றது.

பத/பரத போன்ற பதங்கள் பரதவர் என்ற சமூகப் பிரிவினரைக் குறித்தன (Sitrampalam. S.K.1980). அநுராதபுர மாவட்டத்தில் நாக என்ற வழிபாட்டுப் பெயரைத் தாங்கிய பரதவர்களின் கல்வெட்டுகள் ஆறு இடங்களில் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் நான்கு கல்வெட்டுகளில் (128,129,132,233) 'பத நகஹலெணெ' என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இதன் கருத்து நாக என்ற வழிபாட்டுப் பெயரையுடைய பரதவ குலத்தவரது குகை என்பதாகும். இக்கல்வெட்டுகள் முறையே ஹந்தகல விகாரை (128,129,130,), மகா அளகமுவ (233) ஆகிய இடங்களிலே உள. பில்லாவெகல என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (101) பரத நாகவினுடைய குகை என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இறுதியாக பிராமணயாகமக் கல்வெட்டுப் (159) பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இக்கல்வெட்டில் 'பத நக' (பரதநாக) என்ற குறிப்புக் காணப்படும் அதே நேரத்தில் வேறு பலர் பற்றிய செய்திகளும் உளது. இக்குகைச் சொந்தக்காரர்களாகப் பரதநாக, பரதசுமண, பரதசுமணகுத்த, பருமகளான தத்தவின் மகளாகிய உபாசிகா ராம, பௌத்தமதப் பெண்துறவி பாலா, பௌத்த மதகுரு தம்மகுத்த ஆகியோர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். மற்றைய வழிபாட்டுப் பெயர்களுடன் 'நாக' என்ற வழிபாட்டுப் பெயர் சிலவற்றுள் இணைந்து காணப்படுவது ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. இதனை விடத் திருகோணமலை மாவட்டத்திலுள்ள ஈச்சிலம்பத்தைக் கல்வெட்டில் (387) 'பதநக' (பரதநாக) பற்றிய குறிப்புண்டு. இவன் புஸ்ஸ, மகாசித்த ஆகியோருடன் குகைக்குரியவனாக இக்கல்வெட்டில் விளிக்கப்படுகின்றான். இவ்வாறே மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள வாலியாயக் கல்வெட்டில் (718) பரதநாகவினது குகை பற்றிய குறிப்பு உளது. இறுதியாகக் குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள ஒரே ஒரு கல்வெட்டில் வரும் பரதநாக

ராஜவினுடைய குகை என்ற குறிப்புப் பற்றிக் கூறுதல் அவசியமாகின்றது. இக்குறிப்பு பதகமுல்லே விகாரைக் கல்வெட்டிற் (935) காணப்படுகின்றது.

இவற்றைவிட நாக என்ற பெயரைத் தாங்கிய பௌத்தமத ஆண் விசுவாசிகளாகிய உபாசக பற்றியும் பெண்விசுவாசிகளாகிய உபாசிகா பற்றியும் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. நாகவழிபாட்டில் முன்பொருகால் திளைத்திருந்த இவர்கள் பௌத்த மதத்திற்கு மாறியும் கூடத் தொடர்ந்து பழைய பெயர்களைச் சிறிதுகாலம் பேணிவந்தமையை இச்சான்றுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. உபாசகவினுடைய பெயரைத் தாங்கிய கல்வெட்டொன்று அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலையிலுள்ளது (2). இக்கல்வெட்டில் உபாசக நாகமித்தனது மனைவி உபாசிகா சிலா என்பவளது குகை பற்றிக் குறிக்கப்படுகின்றது. நாகமித்த என்றால் நாகத்தின் நண்பன் என்பது பொருளாகும்.

வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ள பெரிய புளியங்குளக் கல்வெட்டொன்றும் (366) உபாசக நாகவினது குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. இவ்வாறே திருகோணமலை மாவட்டத்திலுள்ள ஈச்சிலம்பத்தைக் கல்வெட்டு (1172) உபாசக நாக பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. உபாசிகா என்ற பதமும் பல கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள தந்திரிமலைக் கல்வெட்டில் (112) யானைப் பாகனாகிய பதி என்பவனின் தாயாகிய உபாசிகா நாக பற்றிய குறிப்புளது. பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள முதுகல்லக் கல்வெட்டு (307) பருமகன் சூடவின் மனைவியாகிய உபாசிகா நாக பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ள எறுப்பொத்தானக் கல்வெட்டு (329) பருமகன் கடகவின் மனைவி ஆகிய உபாசிகா நாக என்பவள் பற்றிக் கூறுகின்றது. இக்கல்வெட்டில் கடகவும் இவனது மகனாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உபாசகதிஸவும், பௌத்த மத விசுவாசியாகிய தேவ என்பவனும் குகைக்குரியவர்களாகக் கூறப்படுகின்றனர். மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள வலஎல்லு கொடகந்தக் கல்வெட்டில்(724) உபாசிகா நாக என்பவள் அக்கிதத்தவின் மனைவியாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றாள்.

அக்கிதத்த என்றால் அக்கினியால் வழங்கப்பட்டவன் என்பது பொருளாகும். இதனால் பழைய நாக வழிபாட்டைத் தழுவியோர் பின்வந்த ஆரிய சமயநம்பிக்கைகளையுடையோருடன் சங்கமித்ததையே இக்கூற்று எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். இவ் உபாசிகா நாக என்பவள் சேனாதிபதி புஸ்ஸதேவ என்பவனின் மகள் எனவும் இக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளாள். அக்கிதத்தவும் கூட மகாராஜதிஸ என்பவனது சேனாதிபதியே. இக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படும் புஸ்ஸதேவ துட்டகைமுனுவின் (கி.மு. 161-137) படைத்தளபதிகளில் ஒருவனாவான். இதனால் அக்கிதத்த துட்டகைமுனுவின் தம்பியாகிய சத்ததிஸவின் படைத் தளபதியாகவும் விளங்கியிருக்கலாம். இறுதியாக மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள அம்புலாம்பே (834) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டிற் காணப்படும் 'உபாசிகா நாகதத்த' பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. நாகதத்த என்றாலும் நாகத்தினால் வழங்கப்பட்டவள் என்பதே பொருளாகும்.

பௌத்த குருமாரும் இக்கல்வெட்டுகளில் 'தேர' என்ற பெயரால் அழைக்கப்பட்டுள்ளனர். இவர்கள் கூட நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியவர்களாகக் காணப்பட்டனர். மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் ரஜகல என்ற இடத்திலுள்ள இருகல்வெட்டுகள் (451, 458) இத்தகைய தேரர்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. முதலாவது கல்வெட்டு (451) நாகசேன தேரருடைய குகை என்று கூறி, அதன் பெயரைச் சுதஸ்ஸன எனக் குறிக்கின்றது. மற்றைய கல்வெட்டு (458) நாகதேரருடைய இந்தசால குகை என்று மட்டுமே

குறிப்பிடுகின்றது. இதே குறிப்பு அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் சிதுல் பவுவவிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளிலும் (602, 609) காணப்படுகின்றது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள வெலன்கொல்லக் கல்வெட்டு (973) அஸியநாக பற்றிக் கூறுகின்றது. அஸிய என்றால் வணக்கத்திற்குரியவர் என்பது பொருளாகும். பொதுவாகப் பௌத்த குருவையே இவ்வாறு அழைப்பது வழக்கம். இவருடன் கஹபதி அனுராதாவும் சேர்ந்து சுப்பதிட்டஹ என்ற குகையைப் பௌத்த சங்கத்திற்கு அளித்ததாக இக்கல்வெட்டுக் கூறுகின்றது. இம் மாவட்டத்திலுள்ள தோறவமயிலாவக் கல்வெட்டு (1040) வெறுமனே நாகதேரருடைய குகை என்று மட்டுமே குறிப்பிடுகின்றது. தேரர்களுடன் தேரிகளும் (பெண் துறவிகள்) நாக என்ற பெயரைத் தாங்கியதற்குச் சான்றுள. மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள வலஎல்லுகொடகந்தக் கல்வெட்டு (725) சேனாதிபதி புஸ்ஸதேவனின் மகளாகிய 'நாக' என்பவள் பௌத்த மதப் பெண்துறவியாக மாறியதைக் குறிப்பிடுகின்றது. இக்கல்வெட்டில் காணப்படும் 'சமணீ' என்ற பதம் இதனை உணர்த்துகின்றது எனப் பரணவித்தானா குறிப்பிட்டுள்ளார். இவளும் அக்கிதத்தவை மணஞ் செய்த புஸ்ஸதேவனின் மகளும் ஒருவரா? அல்லது இருவரும் வெவ்வேறானவர்களா? என்பது ஆராயற்பாலது.

மேற்கூறியவாறு அரசர்கள், சிற்றரசர்கள், குறுநில மன்னர்கள் (ஆய், வேள்), பருமகன், கமிக, கஹபதி போன்ற நிருவாகிகள், பரதவர் போன்ற குலங்கள், உபாசக, உபாசிகா போன்ற பௌத்த மத விசுவாசிகள், தேரர்கள், தேரிகள் போன்றோர் மட்டுமன்றிப் பல்வேறு தொழிற்பிரிவினரும் நாக வழிபாட்டைக் கடைப்பிடித்தமைக்குச் சான்றுகளுள. அநுராதபுர மாவட்டத்தில் உள்ள வெஸ்ஸகிரிக் கல்வெட்டு (80) தலதர நாக (பொற்கொல்லனாகிய நாக) பற்றிக் கூறுகின்றது. இதே மாவட்டத்திலுள்ள கல்கே கல்வெட்டு (1122) நீதி நூல்களிற் தேர்ச்சி பெற்ற நாக பற்றிக் கூறுகின்றது. இவ்வாறே அம்பாறை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மாவட்டத்தில் உள்ள பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டு (507) நாக என்ற பெயரைத் தாங்கி நிற்கும் இவனை அரண்மனைச் சமையற்கூடத்தின் மேற்பார்வையாளன் எனக் குறிக்கின்றது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள கல்கமுவக் கல்வெட்டு (1033) மணிகள் வியாபாரத்தில் ஈடுபட்ட நாக பற்றிக் கூறுகின்றது. இதே மாவட்டத்திலுள்ள கணேகந்த விகாரைக் கல்வெட்டு (1198) கபரநாக (கம்மாளனாகிய நாக) பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இதனைவிட நாகவழிபாட்டிலீடுபட்டோர் பிற இந்து சமயக் கடவுளர்களாகிய அக்கினி, இராமன், லக்ஷ்மி ஆகிய தெய்வங்களை வணங்குவோரின் குடும்பத்தினராகவும் காணப்பட்டதை மேற்கூறிய கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன.

இதனால் பௌத்தம் இங்கு வந்தபோது நாக வணக்கமும் இந்நாட்டின் ஆதிவழிபாடுகளில் ஒன்றாக இருந்ததென்பது தெரிகின்றது. இவ்வழிபாட்டு முறைகளுடன் பின்னர் இந்துக் கடவுளரின் வழிபாடுகள் சங்கமித்தன. நாகவழிபாடு பற்றி நாம் ஆராய்ந்துள்ள சான்றுகள் இவ்வழிபாடு ஈழம் முழுவதும் வியாபித்திருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. அநேகமாகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் காணப்படும் இடங்களில் எல்லாம் இவ்வழிபாடு பற்றிய சான்றுகள் தெளிவாகக் கிடைக்கின்றன. இத்தகைய சான்றுகள் நாகதீபப் பகுதியில் வாழ்ந்த மக்களுக்குரிய வழிபாட்டை மட்டும் உணர்த்தவில்லை. இதனால் நாகரை ஒரு வம்சத்தினர் என்று கருதுவது பொருந்தாது. இது ஒரு வழிபாட்டு மரபாக இருந்ததாற்றான் பாளி நூல்கள் கூறும் நாகதீபத்திற்கு அப்பால் ஈழம் முழுவதும் இவ்வழிபாடு பரந்திருந்தது.

பொதுவாகவே பாளிநூல்கள் யக்ஷ வழிபாட்டை ஈழத்தின் தென்பகுதிக்கு உரிய வழிபாடாக ஆக்கி விடுகின்றன. அத்துடன் ஈழத்தின் வடபகுதியில் அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கே இத்தகைய யக்ஷ வழிபாட்டு மரபு காணப்படவில்லை என்ற கருத்தினையும்

இவை தருகின்றன. ஆனால் இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகளைத் துருவி ஆராயும்போது நாகவழிபாடானது யக்ஷ வழிபாடு மேலோங்கிக் காணப்பட்ட இடங்களென மகாவம்சம் குறிக்குமிடங்களிலெல்லாம் காணப்பட்டிருந்தமை தெரிகின்றது. அத்துடன் யக்ஷ வழிபாடும் ஈழத்தின் வடபகுதியில், அதாவது அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கே உள்ள பகுதியில் தழைத்திருந்தது. துரதிஷ்டவசமாகப் பாளிநூல்கள் இவற்றைக் குறிக்கத் தவறிவிட்டன.

மேற்கூறிய இலக்கிய, கல்வெட்டுச் சான்றுகள் ஈழத்தில் நாக வழிபாட்டின் தொன்மையை எடுத்துக் காட்டும் அதே நேரத்தில் பௌத்தத்தின் வருகையோடு நாக வழிபாட்டினர் அதனைத் தழுவியதையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ஈழத்தின் பௌத்த மத வழிபாட்டிடங்களில் காணப்படும் நாக பாம்பின் உருவங்கள், நாக துவார பாலகர்களின் சிலைகள், நாக அரசர்களின் சிலைகள் ஆகியன இத்தகைய சங்கமிப்பை மேலும் உறுதி செய்கின்றன. இது பற்றிக் கலைமரபு பற்றிய அத்தியாயத்தில் ஆராயப்படும்.

நாக வழிபாடும் – இந்து, பௌத்த சமயங்களும்

நாகவழிபாட்டின் பழமையைத் தென்னாசியாவில் சிந்துவெளி நாகரிகத்திற் காணலாம். இங்கே இது ஒரு செல்வாக்குள்ள வழிபாடாகக் காணப்படாவிட்டாலும் கூட, இங்கு கிடைத்துள்ள முத்திரை ஒன்றில் ஒரு கடவுளின் பின்னால் படமெடுக்கும் நாகமும், அதன் இரு பக்கங்களில் பக்தர்களும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமையானது இந்நாகரிகத்திலும் இவ்வழிபாடு காணப்பட்டதை எடுத்தியம்புகின்றது. வேதங்கள், பிராமணங்கள், இதிகாசங்கள் ஆகியனவற்றிலும் இவ்வழிபாட்டைப் பற்றிய செய்திகள் உள.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவ்வாறே பௌத்த, ஜைன இலக்கியங்களும் நாகவழிபாடு பற்றிக் குறிக்கத் தவறவில்லை. பழைய இந்திய ஐதீகங்கள், நாட்டார் மரபுகள் ஆகியனவற்றிலும் நாகங்கள் முக்கிய இடத்தினை வகிக்கின்றன. நாகங்களின் பல பெயர்களும் இவற்றிலே கூறப்பட்டுள்ளன. அவையாவன சேஷ அல்லது அனந்த, வாசுகி, தடிக, திருதராஷ்டிர, ஐராவத, கார்க்கோடக என்பவை ஆகும். சமஸ்கிருத இலக்கியங்களில் ஆதிசேஷனே தனது தலையில் பூமியைத் தாங்கி நிற்கின்றான் என்ற ஐதீகம் உண்டு. இவ் ஆதிசேஷனே தனது தோள்களை மாற்றிப் பாரத்தினைத் தாங்கும்போது பூமி அதிர்ச்சி ஏற்படுகின்றது என்ற நம்பிக்கையும் உண்டு. பாற்கடலில் அமிர்தத்தினைக் கடைவதற்கு வாசுகியைக் கயிறாகப் பயன்படுத்திய செய்தி விஷ்ணுவின் கூர்ம அவதாரம் பற்றிய குறிப்பிற் காணப்படுகின்றது. திரிபுரத்தினைச் சிவன் அழித்தபோது பாம்பு அவரது வில்லின் நாணாகப் பயன்பட்டது என்ற ஐதீகமும் உண்டு. சிவன், துர்க்கை, கணேசன், சூரியன் ஆகியோர் நாகத்தினை அணிகலமாகக் கொண்டுள்ளனர். ஹரிவம்சத்தில் கிருஷ்ணனால் நாகமாகிய காலியன் அடக்கப்பட்டது குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. விஷ்ணுவின் ஆசனமும் சேஷ அல்லது அனந்தனே. பாற்கடலில் விஷ்ணு சேஷன் மீதிருந்தே அறிதுயில் கொள்கின்றார் என்ற ஐதீகமும் உண்டு. விஷ்ணுவின் சகோதரனான பலராமன் கூட சேஷனது அவதாரமே என்று கூறப்படுகின்றது. பௌத்த, ஜைன மதங்களுடனும் பாம்புகள் தொடர்புறுகின்றன. முசலிந்த என்ற பாம்பைப் புத்தர் அடி பணிய வைத்த செய்தி பௌத்த மத நூல்களிலுண்டு.

மேற்கூறியவாறு தென்னாசியாவின் பழைய இந்து இலக்கியங்கள், பௌத்த, ஜைன இலக்கியங்கள் ஆகியனவற்றில் பாம்பு பற்றி வரும் செய்திகளை உற்று நோக்கும்போது உலகம் எங்ஙணும் வியாபித்திருந்த இவ்வழிபாடு தென்னாசியாவிற்குரிய

பழங்குடி மக்களது வழிபாடாகவிருந்து பின்னர் தென்னாசியாவில் நாகரிகம் நிலைபெற்ற காலத்தில் வளர்ச்சியடைந்த மதங்களின் வழிபாட்டிலும் தன்னை இணைத்துக் கொண்டமை தெளிவாகின்றது. இதனால் நாகவழிபாட்டினை ஓர் இனத்திற்கோ அன்றி ஒரு பிராந்தியத்திற்கோ சொந்தமான வழிபாடாகக் கொள்ள முடியாது. எனினும், தென்னாசியாவின் பழங்குடி மக்கள் ஆரம்பத்தில் இவ்வழிபாட்டிற்கு உரியவர்களாகவிருந்து கால கதியில் பல்வேறு மொழியினரும் மதத்தினரும் இப்பகுதிகளை ஆட்கொண்டபோது அம்மக்களும் தமது வாழ்க்கை முறையின் ஓரங்கமாக இவ்வழிபாட்டைக் கொண்டனர் எனக் கருதுவதே பொருத்தமானதாகும்.

எனினும், யக்ஷ வழிபாடு போன்று நாகவழிபாடும் ஒரு தரம் குறைந்த வழிபாடு என்றே இவர்களது இலக்கியங்கள் சித்திரித்துள்ளன. இதனால் நாகர்கள் ஓர் இனத்தவராகக் கணிக்கப்பட்டு அவர்கள் நிலத்தில் மட்டுமன்றி நீரிலும் வாழ்பவர்கள் என்ற ஐதீகங்களும் எழுந்தன. அமானுஷ்யர்களான இவர்கள் வேண்டியவாறு மனித உருக் கொள்ளும் ஆற்றல் படைத்தவர்கள் எனவும் கருதப்பட்டது. இதனால் நாகவணக்கத்திற்கான சின்னங்கள் இரு வகைப்பட்டன. ஒன்று நாகங்கள் ஒரு தலையிலிருந்து ஏழுதலை வரை உடையனவாக உருவகப்படுத்தப்பட்டுச் சிலைகளாக அமைக்கப்பட்ட தன்மை. மற்றையது நாகத்தினை மனித உருவில் சித்திரித்த தன்மை. இவ்வாறு மனித உருவில் சித்திரிக்கும்போது படத்துடன் கூடிய நாகபாம்பின் உருவம் நாக சிலைகளின் தலைக்குமேல் காணப்படுவது வழக்கு. இத்தகைய நிலை இவ்வழிபாட்டின் இரு தன்மைகளை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனக் கொள்ளலே ஏற்புடையதாகும். வெறும் நாகங்களாகச் சித்திரிக்கப்பட்டிருக்கும் இவ் உருவங்கள் தெய்வீக சக்தியின் வெளிப்பாடாக அமைந்தவை ஒரு வகையினதாகும். அடுத்து மனித உருவிலுள்ள நாகசிலைகள் தெய்வத்தினை மனித உருவில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கண்ட நிலையின் வெளிப்பாடாகும். இத்தகைய சிலைகள் இந்து, பௌத்த மத வழிபாட்டிடங்களிலே காணப்படுகின்றன. இவ்வாறு இனங்காணப்படும் தன்மை பண்டைய சமய நிலையின் பல்வேறு தன்மைகளை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. முதலாவதாக நாக வணக்கம் பின்வந்த வழிபாட்டு முறைகளால் அதன் தனித்துவத்தினை இழந்த தன்மை. இரண்டாவதாக இதன் மூலம் பின்வந்த வழிபாடுகளுடன் சங்கமித்த தன்மை. மூன்றாவதாக இவ்வாறு சங்கமித்தும் பிற்பட்ட மதங்களை விடத் தரம் குறைந்த நிலையிலேதான் அவை பேணப்பட்டதன்மை. இவற்றைத் தான் இத்தகைய சிலைகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

இந்நாக வழிபாடு தென்னாசியாவில் பழங்குடி மக்களின் வாழ்வோடு இணைந்த வழிபாடாகத் தோற்றம் பெற்று அன்று தொட்டுத் தென்னாசிய நாகரிகத்தில் செல்வாக்குச் செலுத்தி வரும் ஒரு வழிபாடாகக் காணப்படுகின்றது. யக்ஷ வழிபாடுகளில் ஒன்றான மரவழிபாட்டிற்கும் இதற்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருந்தது. மரங்களின் கீழே நாகங்கள் புற்றெடுத்துத் தங்குதலாற் போலும் மரவழிபாட்டோடு இது இணைந்தது. செழிப்பு, வளம், சந்ததிவிருத்தி போன்ற அம்சங்களைப் பிரதிபலிப்பதாக இவை அமைந்தன. மரங்களின் கீழ் மட்டுமல்ல பிற இடங்களிலும் நாகங்கள் வாழ்ந்த புற்றுமண்ணை நோய்தீர்க்கும் மருந்தாகப் பயன்படுத்தும் மரபு அன்று தொட்டு இன்றும் நிலவி வருகின்றது. மலட்டுத் தன்மையைப் போக்குவதற்கும் மக்களைப் பாதுகாப்பதற்கும் இவ்வழிபாடு இயற்றப்படுகின்றது. பண்டைய காலத்தில் நாகங்களின் பயத்தின் நிமித்தமும் இத்தகைய வழிபாடு தோன்றியிருக்கலாம். பாம்பைக் கொல்பவர்கள் பல்வகைத் துன்பத்திற்கு ஆளாவார்கள் என்ற நம்பிக்கையும் வளர்ச்சி பெற்றுள்ளது. அத்துடன் இறந்தவர்களே நாக பாம்பு உருவில் வீட்டுக்கு வருகின்றார்கள் என்ற நம்பிக்கையும் காணப்படுகின்றது.

பாம்பின் சிலைகள் மரங்களின் கீழும், ஆற்றோரங்கள், நீர்நிலைகள், கோயில்கள் ஆகிய இடங்களிலும் வைத்து வழிபடப்பட்டன. நீர்நிலைகளிலே நீராடி அவற்றின் கரையிலே நாகத்தின் சிலைகளை அமைத்துத் தொடர்ந்து நாற்பது நாட்களுக்கு அவற்றிற்கு அபிஷேகம் செய்து அலங்கரித்து வழிபடல் மூலம் பெண்களின் மலட்டுத்தன்மை நீங்கும் என்ற நம்பிக்கையும் உண்டு. இவ்வாறு அனுஷ்டிக்கும் வழிபாட்டின் மூலம் மகப்பேறு கிடைத்ததும் அதற்கான பிராயச்சித்தமாக ஒரு நாகசிலையை, நாகங்கள் காணப்படும் ஆற்றோரங்களிலும் மரங்களின் கீழும் சேர்க்கும் வழக்கம் உண்டு. இவ்வாறு நேர்த்திக் கடனுடன் மேற்கொள்ளும் நாகபூசை, அஷ்வமேதம் அல்லது புத்திர காமேஷ்டி போன்ற யாகங்களுக்குச் சமமானது என்ற நம்பிக்கையும் உண்டு. இவற்றைவிட நேர்த்திக் கடனாக நாகசிலைகளை ஆலயங்களுக்கு அளிக்கும் வழக்கமும் காணப்படுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திராவிட வழிபாடுகள் I

அத்தியாயம் நான்கு

சிவவழிபாடு

ஈழத்தின் மிகப்பழைய வழிபாடுகளில் ஒன்றாகச் சிவவழிபாடு விளங்குகின்றது என்று கூறினால் மிகையாகாது. இவ்வழிபாட்டினைப் பற்றிப் பாளி நூல்களில் வரும் குறிப்புக்களையும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ள பெயர்களையும் ஒப்பிட்டு ஆராயும்போது இதன் தொன்மை தெளிவாகின்றது. வரலாற்று உதயகாலந்தொட்டு இந்நாட்டு மன்னர்கள் சூடியிருந்த பெயர்கள் இத்தகைய வழிபாட்டினை அவர்கள் பேணியிருந்தமையை எடுத்தியம்புவனவாக உள்ளன. விஜயனின் பின் அரசாட்சி செய்த பண்டுவாசுதேவனின் பதினொரு பிள்ளைகளுள் ஒருவன் 'சிவ' என்ற பெயரைத் தாங்கியிருந்தான் (D.V.10: 3). பண்டுகாபய மன்னனின் மாமன்மார்களில் ஒருவனின் பெயர் 'கிரிகண்டசிவ' ஆகும் (M.V.X: 29). பண்டுகாபய மன்னனுக்குப் பின் அரசுகட்டிலேறியவன் 'முடசிவ' ஆவான் (M.V.XI:1). தேவநம்பியதீஸனின் சகோதரர்களில் ஒருவன் மகாசிவ என்ற பெயரைத் தாங்கியுள்ளான் (M.V.XXI:1). தாதுவம்சம் கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டில் கல்யாணி, சேருவாவில ஆகிய இடங்களை ஆண்ட சிற்றரசர்கள் 'சிவ' என்ற பெயரைத் தாங்கி நின்றதைக் குறிக்கின்றது (Paranavitana, S. 1959: 148-149).

கி. மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் வட இந்தியாவிற்கு வந்த மெகஸ்தினிஸ் என்ற கிரேக்கத் தூதுவன் அக்காலத்தில் 'கெரக்கிள்ஸ்' என்றதெய்வம் இந்தியர்களால் வழிபடப்பட்டதைக் குறிப்பிட்டுள்ளான். இக்கிரேக்கத் தூதன் குறிப்பிடும் தெய்வத்தைச்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிலர் கிருஷ்ணனாக இனங்கண்டாலும் கூட, இது சிவனையே சுட்டி நிற்கின்றது என மலோனி கருதுகின்றார் (Maloney, C.T. 1968: 59). அவ்வாறாயின், சங்க நூல்களில் ஏன் 'சிவன்' என்ற பெயர் இடம்பெறவில்லை என்ற கேள்வி எழுகின்றது. சிவனை முழுமுதற் கடவுளாக, உயர்ந்த நிலையில் பேணியதால் அவரது பெயரைக் கூறுவது தவறு என்ற எண்ணத்தாற்போலும் சிவன் பற்றிய குறிப்புக்கள் இடம் பெறாது விட்டன. ஆனால், இதற்குப் பதிலாகச் சிவனைப் பற்றிய பல வர்ணனைகள் இவற்றுட் காணப்படுகின்றன. சங்க நூல்களிற் காணப்படும் வர்ணனைகளில் 'மழுவாணெடியோன்', 'காரியுண்டிக் கடவுள்', 'முக்கண் மூவெயில் முருக்கிய முரண்மிகு செல்வன்', 'ஆல்கெழு கடவுள்', 'முக்கட் செல்வர் நகர்', 'பிறைநுதல் விளங்குமொருகண்', 'நீலமணிமிடற்றொருவன்', 'நீணிமிர்சடை முது முதல்வன்' போன்றவை குறிப்பிடத்தக்கவை (வித்தியானந்தன். சு. 1954: 126-127).

கடவுள் என்ற சொற்பிரயோகம் மட்டுமன்றி முதுமுதல்வன் என்ற சொற் பிரயோகமும் சிவனது மேன்மையை எடுத்துக் காட்டுவனவாக அமையலாம். சங்க நூல்களிற் குறிப்பிடப்படும் மருதநிலக் கடவுளாகிய 'வேந்தன்' என்ற பதம் சிவனைக் குறிக்கலாம் எனச் சிலர் கருதுவர். வேந்தன் என்றால் முதல்வன், தலைவன் என்பது பொருள் ஆகும். புத்தரைச் சிலைவடிவில் வடிப்பதற்குப் பதிலாக அவரது பாதம், அரசமரக்கிளை, அவர் பயன்படுத்திய பொருட்கள் ஆகியன ஆரம்பத்தில் வணங்கப்பட்டன. காரணம் சிலைவடிவில் அவரை வார்த்தல் அவரின் புனிதத் தன்மையைக் குறைப்பதற்கு ஒப்பாகும் என எண்ணியதேயாகும். இப்பின்னணியிற்றான் 'சிவன்' என்ற சொல் சங்க இலக்கியங்களிற் காணப்படாமைக்கு விளக்கம் கொடுக்க வேண்டியுள்ளது.

இவர்களியங்கள் குறிக்கும் சிவாலயங்கள்

யாழ்ப்பாண வைபவமாலை ஆதி ஈழத்துச் சிவஸ்தலங்களைப் பற்றித் தரும் தகவல்கள் ஆராயற்பாலன. இந்நூல் கி. பி. 18 ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப் பட்டதெனினும், ஈழத்து வரலாற்றுப் பின்னணியில் நோக்கும்போது இது தரும் இத்தகவல் நம்பகரமானதாகத் தெரிகின்றது. இத்தலங்களின் தோற்றத்தினை ஈழத்திற்கு முதல் குடியேற்றத்தினை ஆரம்பித்து வைத்த விஜயனின் ஐதீகத்துடன் இணைத்துக் கூறுவது மேலும் இவற்றின் பழமையை உறுதி செய்கின்றது. முதலில் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை தரும் செய்தியை நோக்குவோம் (சபாநாதன். குல. 1949. 6).

> **'அரசாட்சியை ஆரம்பிக்க முன்னமே விஜயராசன் தன் அரசாட்சிக்குப் பாதுகாப்பாக நாலு திக்கிலும் நாலு சிவாலயங்களையெழுப்பிக் கொண்டான். கீழ்த்திசைக்குத் தம்பலகாமத்துக் கோணேசர் கோவிலை நிறுத்தி, மேற்றிசைக்கு மாதோட்டத்திற் பழுதுபட்டுக் கிடந்த திருக்கேதீச்சுரச் சிவாலயத்தைப் புதுப்பித்து, தென்றிசைக்கு மாத்துறையிற் சந்திரசேகரேச்சுரன் கோவிலையெழுப்பி, வடதிசைக்குக் கீரிமலைச் சாரலில் திருத்தம்பலையெனும் பதியிலே திருத்தம்பலேச்சுரன், திருத்தம்பலேசுவரி கோவில்களையும் அவைகளின் சமீபத்திலே கதிரையாண்டவர் கோவிலையும் கட்டுவித்து...'**

இந்நூலாசிரியரின் காலத்தில் திருக்கோணேஸ்வரம் போத்துக்கேயரால் அழிவுற்ற பின்னர் தம்பலகாமத்திலுள்ள சிவாலயம் கோணேசர் ஆலயமாகப் போற்றப்பட்டதால் கோணேஸ்வரத்திற்குப் பதிலாகத் தம்பலகாமக் கோணேஸ் வரத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இதனால் இந்நூலில் சரியாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இடம்பெற வேண்டிய குறிப்புத் திருக்கோணேஸ்வரமே. திருகோணமலைக் கோணேஸ்வர ஆலயமும் மேற்கூறிய ஆலயங்களைப் போல் துறைமுகத்தை அண்டிக் காணப்படுவதால் இத்தலத்தையே தவறுதலாகத் தம்பலகாமக் கோணேசர் கோயிலாக யாழ்ப்பாண வைபவமாலை ஆசிரியர் குறிப்பிட்டுள்ளார் போலத் தெரிகின்றது. நான்கு திசைகளிலும் அரசுக்குப் பாதுகாப்பாகக் கோயில்களை அமைக்கும் மரபு மத்திய காலம்வரை ஈழத்தில் நிலைத்துக் காணப்பட்டாலும் கூட இதன் தொடக்கம் சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் 'நானிலக் கடவுளர்' கோட்பாட்டின் வளர்ச்சிபோற் தெரிகின்றது. இதனாலும் இந்நூலில் வரும் குறிப்பின் பழமை மேலும் உறுதியாகின்றது.

இத்தலங்களின் பழமையை ஈழத்து நாகரிக வளர்ச்சிக்குரிய தடயங்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. வடதிசைக் கோயில்கள் அமைந்த இடம் துறைமுகப் பட்டினமாகிய ஜம்புகோளப் பட்டினப் பகுதியே. பாளிநூல்கள் 'ஜம்புகோளப் பட்டினம்' என்றே இத்துறைமுகப் பிராந்தியத்தை அழைக்கின்றன. தேவநம்பியதீஸனின் காலத்தில் வட இந்தியாவோடு தொடர்பு கொள்ளும் துறைமுகமாக இது விளங்கியது. இவ்வாறே மாதோட்டத்துறைமுகமும் விளங்கியது. 'மகாதீர்த்த பட்டினம்' எனப் பாளிநூல்கள் இப்பகுதியைக் குறிக்கின்றன. விஜயனது பாண்டிய இளவரசி வந்திறங்கிய துறைமுகம் மட்டுமன்றித் தமிழகத்தோடு நெருங்கிய உறவுக்கு வழிவகுத்த துறைமுகமாகவும் இது குறிக்கப்படுகின்றது. மாதோட்டம் என்பது 'பெருந்தோட்டம்' என்ற பொருளைத் தரும். குறுந்தொகையில் வரும் பெருந்தோட்டம், மாந்தை போன்ற பதங்கள் இப்பகுதியையே குறித்திருக்கலாமென்று இராசநாயக முதலியார் கருதுவது ஈண்டு கருத்திற் கொள்ளற்பாலது (Rasanayagam. C. 1926: 19-21). அத்துடன் இப்பகுதி 'குட்டுவன் மாந்தை' என அழைக்கப்பட்டதையும் இந்நூல் குறிப்பிடுகின்றது (Rasanayagam. C. 1926 : 21).

பிற்காலச் சோழரின் ஆட்சி இங்கு பரவுவதற்கு முன்னரே இப்பகுதி இந்நாட்டின் முக்கிய துறைமுகமாக விளங்கியதைப் பாளிநூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. மகாதீர்த்தம் என்றாலும் பெரிய இறங்குதுறை என்றே பொருள்படும். பெருந்துறை என்பதன் பிராகிருத வடிவம் இ.்.தெனலாம். பாக்குநீரிணைப் பகுதியில் முத்துக்குளிப்பில் பாண்டியர் பெற்ற முதன்மையைச் சங்க இலக்கியங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ்வாறே வடபகுதியும் சங்குக் குளிப்பிற்குப் பெயர் பெற்றது. இங்கு கிடைத்த வாணிகப் பொருட்களும் இப்பகுதித் துறைமுகங்களை எழுச்சி பெற வைத்திருக்கலாம். வடமேற்கே உள்ள குதிரை மலைகூட இவ்வாறு முக்கியம் பெற்ற இடங்களில் ஒன்றாகும். தக்ஷிணகைலாச புராணம் அஸ்வகிரிச் சிவாலயத்தைப் (குதிரை மலைச் சிவாலயம்) பற்றிக் கூறுவதும் ஈண்டு நினைவுகூரற் பாலது. வடக்கேயுள்ள கீரிமலையும் குதிரைமலை போன்று முக்கியத்துவம் பெற்றிருக்கலாம். முன்னேஸ்வர ஆலயத்தின் எழுச்சி கூட இதே காலத்தை ஒட்டியதாகக் காணப்பட்டிருக்கலாம். காரணம் இப்பகுதியும் முத்துக் குளிப்பிற்குப் பெயர் பெற்று விளங்கியது. 'சிலாபம்' என்பது முத்தினையே குறித்து நின்றது. இத்தலத்தினைப் பலர் முன்னேசுவரம், முன்னேஸ்வரம், முன்னீசுவரம், முன்னீச்சுரம், முனீசுவரம் எனப் பலவாறு அழைப்பர். முன் தோன்றிய ஈஸ்வரம் ஆகையால் முன்னீசுவரம், முன்னீச்சரம், முன்னேசுவரம், முன்னேஸ்வரம் என இது அழைக்கப்பட்டிருக்கலாம். இதன் பிற வடிவங்களே ஏனையவையாகும்.

இவ்வாறேதான் பெருந்துறை என்ற பதத்தின் வடிவத்தினை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை மாத்துறை எனக் குறிக்கின்றது. மா+துறை என்பதே மாத்துறையாக மருவியிருக்கலாம். இத்துறைமுகப் பட்டினம் தென்பகுதியிற் கிடைத்த இரத்தினக்கற்களை ஏற்றுமதி செய்த இடமாக இருக்கலாம். திருகோணமலைத் துறைமுகத்தினைப் பற்றிய விரிவான செய்திகள் பாளிநூல்களில் இடம் பெறவில்லை. எனினும்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வரலாற்றுதய காலக் கட்டுக்கதைகள் விஜயனின் பின்னர் அரசனான பண்டுவாசுதேவ, அவனின் மனைவி பத்தகச்சானா ஆகியோர் வந்திறங்கிய இடமாக இதனைக் குறிப்பதால், இதுவும் பண்டைய ஈழத்தில் ஒரு முக்கிய இடத்தினைப் பெற்றிருக்கலாம். இதனைப் பரணவித்தானாவும் ஏற்றுள்ளார் (Paranavitana, S. 1955: 170-173). அன்று அவர் கூறியதாவது,

> 'ஆதி காலத்தில் இந்தியாவின் கிழக்குக் கரையிலிருந்து வந்த கப்பல்கள் தங்கும் துறைமுகமாகத் திருகோணமலை விளங்கி யிருத்தல் வேண்டும். அப்போது இங்கிருந்த மக்கள் தொகையினரில் பௌத்த மதத்தினைக் கடைப்பிடிக்காத வெளிநாட்டவரும் பெருமளவில் இருந்திருத்தல் வேண்டும். இவர்களுடைய கோயில்கள் மகாவம்சம் எழுதப்பட்ட காலத்திற்கு முன்னர், அநேகமாக மகாசேனன் காலத்திற்கு முன்னரே இங்கு காணப்பட்டிருத்தல் வேண்டும்'

ஈழத்தின் தென்கிழக்குப் பகுதியில் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள கொடபவட்ட என்ற துறைமுகப் பட்டினத்தில் கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் சுங்கவரி அறவிடப்பட்டதை இங்கு கிடைத்த பிராமிக் கல்வெட்டொன்று உறுதி செய்துள்ளது (Nicholas, C.W., 1963:12). இதனால் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை குறிக்கும் பகுதிகள் ஆதியில் வாணிகத்துறையில் முன்னிலை அடைந்திருந்தமை தெளிவாகின்றது. இத்தகைய கரையோரப் பட்டினங்களே ஆதியில் குடியேற்ற மையங்களாக விளங்கின. இதனால் இத்தகைய இடங்களில் வழிபாட்டிடங்கள் எழுச்சி பெற்றமை புதிரன்று. அநுராதபுரத்திலிருந்து நாற்றிசையிலும் இக்கரையோரப் பட்டினங்களில் அமைந்திருந்த துறைமுகங்களை நோக்கி அமைக்கப்பட்டிருந்த வீதிகளைப் பற்றிப் பாளிநூல்களில் காணப்படும் குறிப்புகள் இத்துறைமுகப் பட்டினங்கள் பெற்றிருந்த

முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துரைக்கின்றன (Rahula. W., 1956: 20-21). ஈழத்தின் மேற்குக் கரையில் மாதோட்டத்தோடு, மாகம, உருவெல போன்ற துறைமுகப் பட்டினங்களும் காணப்பட்டன (Nicholas. C.W. 1963: 89). இத்தகைய வரலாற்றுப் பின்னணியை வைத்துத்தான் போல் பீரிஸ் இத்தலங்களைப் பற்றிய கருத்தினை அன்று வெளியிட்டார் (Pieris. P. 1917: 17-18). அவர் கூறியதாவது,

> 'விஜயன் இலங்கைக்கு வருவதற்கு அதிக காலத்திற்கு முன்னரே இலங்கையிற் கருத்திற் கொள்ளத்தக்கனவும் முழு இந்தியாவின் வழிபாட்டிற்குரியனவுமாகிய ஐந்து சிவாலயங்கள் இருந்தன. இவையாவன மகாதீர்த்தத்திற்கு அண்மையில் உள்ள திருக்கேதீஸ்வரம், முத்துச் சிலாபத்தில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த முன்னீசுவரம், மாதோட்டத்திற்கருகிலுள்ள தண்டேஸ்வரம், பெரிய கொட்டியாரக் குடாவுக்கு எதிராகவுள்ள திருக்கோணேஸ்வரம், காங்கேசன்துறைக்கு அண்மையிலுள்ள நகுலேஸ்வரம் என்பவை ஆகும். இவைவெறும் புகழ்ச்சி அல்ல'.

பீரிஸ் வடகரையில் நகுலேஸ்வரத்தினைக் குறித்துள்ளார். யாழ்ப்பாண வைபவமாலை குறிக்கும் திருத்தம்பலேச்சுரன், திருத்தம்பலேசுவரி ஆலயங்கள் தான் இவர் குறிக்கும் நகுலேஸ்வரமாக இருக்கலாம். இவற்றோடு இணைந்ததாகக் கதிரை யாண்டவர் கோயில் உள்ளது. இதனைப் பற்றிப் பின்னர் குறிப்பிடுவோம். இப்பிராந்தியத்தில் ஜம்புகோளப் பட்டினத்தின் வளர்ச்சியால் பல ஆலயங்கள் எழுச்சி பெற்றன. இக்கோயில்கள் இருந்ததாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள இடம் இன்றும் கோயிற் கடவை என வழங்கப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது. நகுலேஸ்வரத்திற்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அண்மையில் உள்ள தீர்த்தத்தில் நகுல முனிவர் தீர்த்தமாடியதால் அவரின் கீரிமுகம் நீங்கப் பெற்றது. இதனால் இவ்விடம் கீரிமலை எனப் பெயர் பெற்றது என்பது ஐதீகம். இக்கீரிமலைத் தலங்களைப் பற்றி யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் கி. பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய பாண்டுமகாராசனின் காலத்துக்கான குறிப்புகள் காணப்படுவதானது இத்தலங்களின் நீண்ட வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தை உறுதி செய்கின்றது (சபாநாதன். குல., 1953 9-10). அத்துடன் திருத்தம்பலேச்சுரன் கோயில் தற்கால நகுலேசுரர் கோயிலென்றும், திருத்தம்பலேசுவரி அம்மன் கோயில் தற்கால நகுலாம்பிகை அம்மன் கோயிலென்றும் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை எடுத்துக்காட்டியுள்ளது.

வடமேற்குக் கரையில் பீரிஸ் மூன்று ஆலயங்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவையாவன திருக்கேதீஸ்வரம், தண்டேஸ்வரம், முன்னீசுவரம் என்பவையாகும். தென்மேற்கே இருந்த சந்திரசேகரேச்சுரத்தை இவர் குறிக்கத் தவறிவிட்டார். திருகோணமலையிலுள்ள திருக்கோணேஸ்வரத்தைப் பற்றி அடுத்துப் பீரிஸ் குறித்துள்ளார். எவ்வாறாயினும் மேற்குக் கரைபோன்று கிழக்குக் கரையும் இக்காலத்தில் முக்கியம் பெற்றிருந்ததை மறுப்பதற்கில்லை. பரணவித்தானா இதுபற்றி இற்றைக்குக் கால்நூற்றாண்டுகட்கு முன்னர் கூறியுள்ளமை ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. மகாசேனனின் ஆட்சிக் காலத்திற்கு முன்னர் இக் கோயில்கள் இருந்தன எனக் கூறும் பரணவித்தானா இவை எக்காலத்தவை என்று அறுதியிட்டுக் கூறவில்லை. மகாவம்சம் இக்காலத்தில் கோகர்ண, ஏரகாவில்ல (ஏறாவூர்), பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகிய இடங்களிலுள்ள சிவாலயங்களைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இவற்றுள் முன்னையது திருகோணமலை மாவட்டத்திலும் பின்னையவை மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலும் அமைந்திருந்தன எனக் கொள்ளப்படுகின்றது (இந்திரபாலா .கா. 1978).

மகாவம்சத்திற் காணப்படும் பிராமணன் கலந்தனின் ஊரில் உள்ள கோயில் எனவரும் குறிப்பும், அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கே இருந்த தேவநம்பியதீசனின் காலத்தில் (கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டு) காணப்பட்ட பிராமணன் திவக்க என்பவரின் கோயிலைப் பற்றிவரும் குறிப்பும், மகாபோதி வம்சத்தில் அநுராதபுரத்திற் காணப்பட்ட பிராமணன் தியவசவினது கோயிலைப்பற்றிய குறிப்பும், ஒரே தன்மையானதாகக் காணப்படுவது ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. பிராமணர்கள் இக்காலத்தில் செல்வாக்குப் பெற்றோராக விளங்கியதை இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன. இதனால் கிழக்கில் இருந்த பிராமணன் கலந்தனின் கோயிலும், அநுராதபுரத்திலும், அநுராதபுரத்திற்கு வடக்கேயும் காணப்பட்ட பிராமணர்களது கோயில்களைப் போன்று குறைந்தது ஈழத்தின் வரலாற்றுக் காலத்தின் ஆரம்பத்தில், அதாவது கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டளவில் காணப்பட்டிருத்தல் வேண்டுமென்பது வெள்ளிடை மலை.

இக்கலந்தனின் கோயில் கோகர்ண, ஏறாவூர் ஆகிய இடங்களில் அமைந்திருந்த கோயில்களுடன் இணைத்துக் கூறப் பட்டுள்ளமையால் இவையாவும் ஏறக்குறைய சமகாலத்தவையாக இருக்கலாம் எனக் கொள்ள முடிகின்றது. இவ்வாறு குறிப்பிடாத வேறு பல சிவஸ்தலங்களும் இக்காலத்தில் ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியில் காணப்பட்டிருக்கலாம். மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் உள்ள இரண்டே இரண்டு சிவஸ்தலங்களாகிய கொக்கட்டிச் சோலைத் தான்தோன்றீஸ்வரர் ஆலயம், மாமாங்கேஸ்வரர் ஆலயம் ஆகியனவும் இக்காலத்தவையாக இருக்கலாம். பழங்குடிகளாகிய வேட்டுவருடன் இவ் ஆலயங்களின் தோற்றம் இணைத்துக் கூறப் பட்டுள்ளமை இவ்வாறு எண்ணத் தூண்டுகின்றது. இப்பிரதேசம் பண்டைய உரோகணைப் பிரதேசத்தில் காணப்பட்டது. உரோ கணை இந்து சமயச் செல்வாக்குக்கு உட்பட்டிருந்த பிரதேசம் என்பதை அம்பாறை, அம்பாந்தோட்டை ஆகிய மாவட்டங்களிலே கிடைக்கும் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் உறுதி செய்கின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாளிநூல் ஆசிரியர்களுக்கு இந்து சமய வழிபாட்டிடங் களைப் பற்றிய அக்கறை இருக்கவில்லை. அவ்வாறே அக்கால இந்துப் பாரம்பரியத்திலும் இக்கோயில்களின் வரலாற்றை எழுதும் மரபு காணப்படவில்லை. இதனால் வடபகுதிக் கோயில்களைப் பற்றிப் பாளி நூல்களிலோ, அன்றி வேறு சிங்கள நூல்களிலோ விரிவான சான்றுகளில்லை. மேற்கே உள்ள கோயில்களில் திருக்கேதீஸ்வரத்தினைப் பற்றிக் கிடைக்கும் மிகப் பழைய தகவல் ஒன்று கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாகும். தென்பகுதியிற் காணப்பட்ட ஆலயங்களைப் பற்றிய குறிப்பு எதுவும் கிடைக்கவில்லை. கிழக்குப் பகுதிக் கோயில்களைப் பற்றிக் கிடைக்கும் மிகப்பழைய தகவல்கள் கி. பி. மூன்றாம் நூற்றாண்டிற்குரியவையாக உள்ளன. இவ்வாறு தகவல்கள் அருகிய நிலையிற்றான் இக்கால வழிபாட்டிடங்களைப் பற்றி ஆராய வேண்டியுள்ளது. அத்துடன் இவற்றின் வரலாறு பற்றி இலக்கியங்களிலும் முறையான குறிப்புக்களில்லை. ஆனால், கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் உள்ள சிவ வணக்கத்தினைக் குறிக்கும் பெயர்கள், பிராமணரின் செல்வாக்கைக் குறிக்கும் தகவல்கள் ஆகியன இக்காலத்தில் இந்து சமயம் பெற்றிருந்த மேன்மையை எடுத்துக் காட்டுகின்றமையால் மேற்கூறிய சிவாலயங்கள் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரும் பின்னரும் சிறப்புடன் விளங்கின எனக் கொள்ளலாம்.

கி. பி. நான்காம் அல்லது ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் தொகுக்கப்பட்ட வாயுபுராணத்தில் கோகர்ணக் கோயிலைப் பற்றிய செய்தி காணப்படுகிறது. இது திருகோணமலையிலுள்ள கோகர்ணக் கோயிலைக் குறித்திருக்கலாம் எனக் குணசிங்கம் அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (குணசிங்கம், செ., 1973, 55-63). வாயுபுராணத்தில் மலயதீவின் கிழக்குக் கரையிலுள்ள கோகர்ணம் என்ற பெயர் கொண்ட சங்கரருக்குரிய கோயில் என வரும் குறிப்பை மேற்கோள் காட்டும் இவர், மலய தீவு பற்றித் தரப்படும் வர்ணனைகள் பெருமளவுக்கு ஈழத்திற்குப் பொருந்துவதாலும்,

மலய தீவிற்குக் கிழக்கே உள்ள பகுதியாகக் கோகர்ணம் விளங்குவதாலும் இது திருகோணமலைக் கோயிலைக் குறிக்கலாமென இவர் கூறுவது இங்கு நோக்கத்தக்கது (குணசிங்கம் .செ. 1973:63).

> 'வாயு புராணம் தரும் மலயதீவு பற்றிய விபரங்களில் பல மேற்கண்டவாறு இலங்கைக்கும் பொருந்துவனவாக இருந்தாலும் இத்தீவை இலங்கையுடன் சாியாக அடையாளங் கண்டுகொள்வது தற்போதைய நிலையில் முடியாததொன்றாகும். இதனைத் தொடர்ந்து பிரச்சினைக்குரிய ஒரு விடயமாகக் கருதினாலும் மலயதீவின் கிழக்குக் கரையில் இருந்ததாகக் குறிப்பிடப்படும் கோகர்ணம் என்ற பெரியசிவன் கோயிலை, இலங்கையின் கிழக்குக் கரையிலுள்ள கோணேஸ்வரக் கோவிலுடன் அடையாளங் காணலாம் என்பது பொருத்தமாகத் தோன்றுகின்றது. நமது இக்கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்கதாக இருந்தால், திருஞான சம்பந்தரின் காலத்திற்கு முன்னரேயே அதாவது ஆகக்கூடியளவு வாயுபுராணம் அதன் இறுதி வடிவத்தையடைந்த காலமாகக் குறிப்பிடப்படும் கி.பி. நாலாம் அல்லது ஐந்தாம் நூற்றாண்டளவிலாதல் கோணேஸ்வரக் கோவிலின் சிறப்பு இந்தியாவில் அறியப்பட்டிருந்தது எனலாம்'.

வாயுபுராணச் செய்தியை ஆராய்ந்த அறிஞர்களில் ஒருசாரார் மலயதீவு என்பது தற்கால மாலைதீவையோ அன்றி மலாயா, சுமாத்திராப் பகுதிகளையோ குறித்திருக்கலாமென்று கூறியுள்ளனர். இன்னும் சிலர், திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆகியோரின் தேவாரங்களிற் குறிப்பிடப்படும் கோகர்ணச் சிவன்கோயில் தற்காலக் கர்நாடகப் பிரதேசத்திலுள்ள துளுவ நாட்டிற் காணப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர். மலய தீவாகக் கர்நாடகத்தினைக் கொண்டால் துளுவ நாட்டிலுள்ள கோகர்ணம் அதன் கிழக்குக்கரையில் இல்லை என்பதைக் கண்டு கொள்ளலாம். இத்துடன், தற்காலத்தில் மலையாளம் எனப்படும் கேரளப் பகுதியை மலயதீவு எனக் கொண்டாலும் கூட இதன் கிழக்குக் கரையில் கோகர்ணம் என்ற கோயில் இருந்ததற்குச் சான்றில்லை. இப்புராணத்திற் கூறப்படும் வர்ணனை பெரும்பாலும் ஈழத்தின் மத்திய பகுதியையும் அங்குள்ள விலைமதிப்பற்ற திரவியங்கள், ஆறுகள், மலைகள், பழங்குடிகள், அவர்களின் வசிப்பிடங்கள் ஆகியனவற்றையுமே குறித்து நிற்கின்றன என்பது பொருத்தமாகத் தோன்றுவதால் வாயுபுராணச் செய்தியைப் பற்றிக் குணசிங்கம் எடுத்துக் காட்டிய மேற்கோளை முதலில் ஆராய்வோம் (குணசிங்கம், செ. 1973. 56).

> 'மலயதீவில் பொன், விலையுயர்ந்த கற்கள் தொகையாக இருக்கின்றன. இவற்றைத் தவிரச் சந்தனம், கடல்படு திரவியம் இருக்கின்றன. இங்கு மிலேச்சர்கள் எனப்பட்டோர் நிரம்பியிருக்கின்றனர். பல ஆறுகள், மலைகளைக் கொண்டது. மலய எனப்பட்ட குன்றில் வெள்ளிச் சுரங்கம் இருக்கின்றது. இந்த மலய, மஹாமலய எனவும் கூறப்படுகின்றது. இரண்டாவது மலை மந்தர எனப்படுகிறது. இங்கு தெய்வீக மாந்தருக்குரிய பழங்கள், பூக்கள் கிடைக்கின்றன. தேவர், அசுரரால் பூசிக்கப்படுகின்ற அகஸ்தியருக்கான இருப்பிடம் உண்டு. மலய குன்றைத் தவிர, ஸோம (மரம்), குசபுல்லு என்பன நிரம்பக் கிடைக்கின்றன. சாஞ்சனபாத என்ற பரிசுத்தமான ஆச்சிரமம் இருக்கிறது. ஒவ்வொரு பறுவ

> காலத்திலும் சொர்க்க ஆசிர்வாதம் கிடைக்கிறது. பல யோஜனை உயரமுள்ள கவர்ச்சியான குகைகளையும் உச்சியையுமுடைய திரிகூட மலை இருக்கிறது. இதன் உச்சியில் பொரிய கட்டிடங்களையும் எப்போதும் செழிப்பாக இருக்கிறதுமான பெரிய லங்கா நகர் இருக்கிறது. இதன் அளவு 100 யோஜனை × 30 யோஜனை ஆகும். இது பொன்னாலான வாசல்கள், பாதுகாப்பு அரண்கள், அரண்மனைகள், வசிப்பிடங்கள், கிராமங்கள் என்பனவற்றையுடையது. இந்த நகர் தேவர்களுக் கெதிராகவும் நினைத்த போது தம் உருவத்தை மாற்ற வல்லவர்களாகவுமிருந்த பெரிய ராட்ஷதர்களின் இருப்பிடமாக இருக்கின்றது. இந்த நகர் சாதாரண மனிதருக் குரியதல்ல. இந்தத் தீவின் கிழக்குக் கரையில் கோகர்ணம் எனப் பெயர் கொண்ட சங்கரருக்கான பெரிய கோவில் ஒன்று இருக்கின்றது.'

மேற்கூறிய வர்ணனையைப் பற்றி விரிவாகக் குணசிங்கம் ஆராய்ந்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. அவர் கூறுவதுபோல் புராணங்களை யாத்தோர் பல்வேறு புவியியற் கருத்துக்களை ஒருங்கிணைத்துப் புனைந்துரையுடன் யாத்துவிடுவது வழக்கு. எனினும் அவர் கூறிய கருத்துக்களுக்கப்பால் ஒரு சிலவற்றை இங்கே குறிப்பிடுதல் அவசியமாகும்.

முதலாவதாகத் 'தீப' என்ற சொல் ஈழத்துப் பாளி நூல்களில் தீவுப் பிராந்தியத்தினைக் குறிக்கும் சொல்லாகப் பயன்படுத்தப்படாது பரந்த ஒரு நிலப்பரப்பையே குறித்தது. 'நாகதீப' என்பது பரந்த ஒரு நிலப்பரப்பே எனக் கண்டோம். இவ்வாறே ஈழத்தில் புத்தர் மேற்கொண்ட முதலாவது விஜயத்தின் போது குறிப்பிடப்படும் 'கிரிதீப' என்பது ஈழத்தின் நடுப்பகுதியாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மலைநாட்டையே குறித்தது. கிரி என்றால் மலை எனவும் தீப என்றால் பிரதேசம் எனவும் பொருள்படும். மலய தீபமே இவ்வாறு 'கிரிதீப' என மகாவம்சம் போன்ற நூல்களிற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் இப்பகுதி தான் பிற்காலத்தில் 'மலயரட்ட' அதாவது 'மலைப்பகுதி' என வழங்கப்பட்டது என்பதும் ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது.

அடுத்து இப்பகுதியில் வாழ்ந்த மக்களை யக்ஷர்கள் என மகாவம்சம் அழைக்கின்றது. இவர்களின் தலைநகர் லங்காபுர எனவும் இந்நூல் குறிக்கின்றது. குவேனி இறுதியாக இப்பகுதிக்குள் வந்து கொலையுண்ட செய்தி பற்றியும் மகாவம்சம் கூறுகின்றது. குவேனியின் பிள்ளைகள் ஒளித்த இடம் கூட சுமணகூடப் பிரதேசமே (சிவனொளிபாத மலை). சிவனொளிபாதமலை என்பது கிரேக்க அறிஞரான ரொலமியின் குறிப்பில் 'ஒளிபாத' என இடம் பெற்றுள்ளமையைச் சின்னத்தம்பி எடுத்துக் காட்டியுள்ளார் (Sinnatamby J.R. 1968b: 427-431). இம்மலைப் பகுதியிற்றான் பிற்காலத்தில் அகஸ்தியரின் ஆச்சிரமம் இருந்தது (Paranavitana. S. 1959: 386). ஆறுகள், மலைகள் மட்டுமன்றிப் பல்வகை இரத்தினக் கற்கள் போன்றவை காணப்பட்ட இடமும் இப்பகுதியே.

ஈழத்திற் காணப்பட்ட பொன், யானைகள் என்பன பற்றி மெகஸ்தினீஸ் குறித்துள்ளார். பிளினி, ரொலமி போன்றோர் முத்துக்கள், இரத்தினக் கற்கள் ஆகியவற்றைப் பற்றிக் குறித்துள்ளனர். இத்தகைய பின்னணியிற் பார்க்கும் போது மலயதீப என்பது இக்காலத்தில் ஈழத்தின் மத்திய பகுதியைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப்பட்ட சொல் எனக் கொள்ளலாம். இதன் கிழக்குப் பகுதியில் உள்ள கோகர்ண ஆலயத்தின் புகழ் இந்தியா வரைப் பரந்தது. பின்னர் நாயன்மார்கள் திருக்கேதீஸ்வரம், கோணேஸ்வரம் ஆகியவற்றைப் பற்றிப் பாடும் அளவுக்கு இத்தலங்களின் பெருமை இந்தியா வரை சென்றது என்பதை நோக்கும்போது இக்காலத்திலும் இவற்றின் பெருமை இந்தியாவை அடைந்திருக்கலாமென்று கொள்ளுவதில் தவறில்லை.

திருக்கேதீஸ்வரத்தினைப் பற்றி நோக்கும்போது யாழ்ப்பாண வைபவமாலை தரும் செய்தியைத் தவிர மகாவம்சம் போன்ற நூல்களில் இத்தலம் பற்றி எதுவித குறிப்பும் காணப்படவில்லை. ஆனால் கி.பி. 12 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய தடாவம்சம் என்ற நூல் கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டில் இப்பகுதியில் ஓர் அழகிய தேவாலயம் இருந்தது பற்றிக் கூறுகின்றது (Law. B.C. 1925: 42). இச்செய்தி கூடப் பௌத்த மதத் தந்ததாதுவின் ஊர்வலம் பற்றிய குறிப்பிற்றான் இடம்பெற்றுள்ளது. அதாவது தந்ததாது கலிங்கத்தினின்று ஈழத்திற்கு எடுத்து வரப்பட்டபோது இங்குள்ள அழகிய இந்துத் தேவாலயத்தில் ஓரிரவு தரித்து நின்றதாக இந்நூல் கூறுகின்றது. இச்செய்தியை அரச மரக்கிளை ஜம்புகோளப்பட்டினத்திலிருந்து அநுராதபுரத்திற்கு எடுத்து வரப்பட்ட போது அது தரித்து நின்ற பிராமணன் திவக்க என்பவனது கோயிலைப் பற்றிய செய்தியின் பின்னணியில் ஆராய்வது பலனுடைத்து. இதனால் இக்கோயிலும் பிராமணன் திவக்கவினது கோயில் போன்று ஈழத்தின் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன்னரே கட்டப்பட்டிருக்கலாம் என்று ஊகிப்பதில் தவறில்லை. இவ்வாலயம் அமைந்த பகுதி புகழ் பூத்த பழைய துறைமுகமாக இருந்தது மட்டுமன்றி அநுராதபுரத்தினை நோக்கி வந்த படையெடுப்புக்கள் இதனூடாக வந்ததும், தந்ததாது இங்கு தரித்து நின்றதும், தமிழக இந்துக்களின் செல்வாக்கு இங்கே மேலோங்கிக் காணப்பட வழிவகுத்தது.

இவற்றோடு சங்க இலக்கியங்களிற் காணப்படும் சேரரது படையெடுப்புக்களின் போது மாந்தையை அவர்கள் கைப்பற்றி ஆண்டது பற்றிய குறிப்புத் தமிழகச் செல்வாக்கை மேலும் ஓங்கச் செய்தது. இது பற்றிக் 'குறுந்தொகை' (34) தரும் தகவலை இராசநாயக முதலியார் எடுத்துக் காட்டிச் சிலப்பதிகாரத்தில் புகழப்படும் சேரன் செங்குட்டுவனே இவ்வாறு மாந்தையைக் கைப்பற்றியவனாவான் எனக் குறித்துள்ளார் (Rasanayagam. C. 1926: 21).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சேரர் மாந்தையைக் கைப்பற்றிய செய்தியை அகநானூறு (127) குறிக்கின்றது. சேர மன்னனாகிய களங்காய் கண்ணிநார் முடிச்சேரனது படையெடுப்பில் குறிப்பிடப்படும் வாகைப் பெருந்துறை பற்றிய செய்தி கூடப் பெருந்துறையாகிய (மகாதீர்த்தம்) திருக்கேதீஸ்வரத்தினைக் குறித்திருக்கலாம். அநுராதபுரத்தில் மன்னர்கள் மதம் மாறிப் பௌத்தத்தினை ஆதரித்தாலும் வடமேற்குக் கரையின் அருகில் இருந்த தமிழகத்தோடு கொண்டிருந்த தொடர்பால் இந்து நிறுவனங்கள் தொடர்ந்தும் பேணப்பட்டன.

இத்தகைய நிலை ஈழத்தின் வடபகுதியிலும் காணப்பட்டது. ஜம்புகோளப்பட்டினத்தைப் பற்றிப் பாளிநூல்கள் தரும் செய்தி பௌத்த மத வழிபாட்டோடு மட்டுமே தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகின்றது. ஜம்புகோளப்பட்டினத்தில் தேவநம்பியதீஸன் ஜம்புகோள விகாரை ஒன்றைக் கட்டியதோடு, அரச மரக்கிளை ஒன்றையும் நாட்டியதாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது. மேலும் பழைய விகாரைகளான தூபாராம போன்றவை பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட வழிபாட்டிடங்களிலே கட்டப்பட்டதாக இந்நூல் கூறுகின்றது. மகாவம்சத்தின் குறிப்புக்களை ஏற்றுக்கொள்வதாக இருந்தால் ஜம்புகோளப் பட்டினத்தில் கட்டப்பட்ட விகாரை கூட இத்தகைய வழிபாட்டிடங்களின் அருகில் அல்லது அவற்றினை அழித்துக் கட்டப்பட்டிருக்கலாம். பௌத்த மதச் சின்னமாகிய அரச மரக்கிளையை நாட்டும் வைபவத்தின் குறிப்புகளை நோக்கும் போதும் இத்தகைய போக்கினை ஓரளவு அவதானிக்க முடிகின்றது. இதனால் யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை குறிக்கும் இப்பகுதி இந்து வழிபாட்டுப் பிரதேசமாகவும், ஜம்புகோளப் பட்டினத்தை அண்டிய பிரதேசமாகவும் இருந்ததென்பது தெளிவு. இவ்விடத்தில் சிவன், சிவனது தேவி ஆகியோருக்குக் கோயில்கள் அமைந்திருந்தன. ஆனால் இக் கோயில்களைப் பற்றிய செய்திகள் பாளிநூல்களிற் காணப்படவில்லை.

பொதுவாகவே இப்பகுதியைப் பற்றித் தேவநம்பியதீஸனின் ஆட்சிக்குப் பின்னர் நான்கு நூற்றாண்டுகள் வரை எதுவித செய்தியும் கிட்டவில்லை. இதற்குப் பின்னர் கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டிற்றான் முதல் முதலாக இங்குள்ள பௌத்த நிறுவனங்களைப் பற்றிய செய்தி காணப்படுகின்றது. தேவநம்பியதீஸனுக்குப் பின்னர் நான்கு மன்னர்கள் மேற்கொண்ட பௌத்தமத நடவடிக்கைகளை மட்டுமே மகாவம்சம், சூளவம்சம் ஆகியன குறிக்கின்றன. இம்மன்னர்களின் பெயர்களாவன மஹல்லநாக (கி.பி. 136-143), கனிட்டதிஸ (கி.பி 167-186), வொகரிகதிஸ (கி.பி. 209-231), இரண்டாம் அக்கபோதி (கி.பி. 604-614) என்பனவாகும். இதனால் இக்குறிப்புக்களின் பின்னணியிற் பார்க்கும் போது பாளி நூலோரின் நோக்கம் தெளிவாகின்றது. அதாவது பௌத்த சங்கத்தின் வரலாற்றை எழுதுவதே இவர்களது நோக்கம் ஆகும். இவ்வரலாற்றினை எழுதும் போது அதனுடன் இந்து நிறுவனங்கள் தொடர்புபட்டுக் காணப்படுவதாற்றான் அவை பற்றிக் குறித்தனர். இதனையே மகாவம்சத்தில் வரும் கோகர்ண பற்றிய குறிப்பும், தடாவம்சத்தில் வரும் திருக்கேதீஸ்வரம் பற்றிய குறிப்பும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பாளிநூல்களில் இந்து சமயக் கடவுளர் பற்றிய விரிவான சான்றுகள் காணப்படாததால் இக்கடவுளரின் வழிபாடு காணப்படவில்லை என்பது பொருளல்ல. ஈழத்துச் சிவவழிபாட்டினைப் பற்றிய இலக்கியக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் இதன் பழைமையை எடுத்துக் காட்டும் அளவுக்கு இதன் தொடர்ச்சியை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமையவில்லை. பாளிநூலோருக்கு இவற்றை எடுத்துக் கூற வேண்டிய தேவை இருக்கவில்லை. இந்து சமயத்திலும் இவற்றின் தொடர்ச்சியைப் பேணும் மரபு காணப்படவில்லை. இக்காலத்தில் பிரசார மதமாகிய பௌத்த மதத்தின் பரம்பல் அதிவேகத்தில் நடைபெற்றதாலும், அதற்குக் கிடைத்த அரச ஆதரவாலும், நிறுவன ரீதியான அமைப்பு அதற்கு அதிகம் இருந்ததாலும், அது சிறப்பாக வளரத் தொடங்கியது. மாறாக, இந்து நிறுவனங்கள் போதியளவு இல்லாத

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தாலும், தமிழகத்தில் இக்காலம் இருள் சூழ்ந்த காலமாக இருந்த தாலும் இந்து சமயம் பற்றிய தொடர்ச்சியான தகவல்களை அதிகம் பெற முடியாதுள்ளது.

சிவனும் பிற தெய்வங்களும்

மகாவம்சத்தில் கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் இருந்து (பண்டுகாபய மன்னனின் காலம்) சிவ வணக்கத்துடன் தொடர்புடைய தகவல்கள் காணப்படுகின்றன. இவை முறையே சிவிகாசாலா, சொத்திசாலா என்ற இடங்கள் பற்றியதாகும். பரணவித்தானா முன்னையது லிங்க வணக்கத்திற்குரிய இடமென்றும், பின்னையது பிராமணர் இருந்து மந்திரம் உச்சரிக்கும் இடம் என்றும் கூறும் விளக்கத்தினைப் பல அறிஞர்கள் ஏற்றுள்ளனர் (Paranavitana.S. 1929). லிங்க வழிபாட்டிற்குரிய தடயங்களாக நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் கண்டெடுக்கப்பட்ட சுடு மண்ணினாலமைந்த உருவங்களைத் தெரணியாகல எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இவற்றில் பல கிறிஸ்தாப்தத்திற்குப் பிற்பட்டவை ஆகும் (Deraniyagala. P.E.P. 1960,1961).

இச்சந்தர்ப்பத்தில் லிங்க வழிபாடு பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. ஆண், பெண் குறியீடுகளே லிங்க வழிபாடு என்ற கருத்துப் பிற்காலத்தது என்றும், இது ஆங்கிலேயர்களால் தவறாக முன்வைக்கப்பட்ட கருத்தெனவும் பல அறிஞர்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர் (Subramaniampillai. G. 1948: 84-94). உருவமற்ற ஒரு தண்டை (கந்து) வழிபடத் தொடங்கியதிலிருந்தே இவ்வழிபாடு ஆரம்பமாகியது எனக் கூறும் இவர்கள் காலகதியில் இத்தண்டிற்கு அபிஷேகம் செய்யும் நீர் தங்கி வெளியே செல்வதற்கு அமைக்கப்பட்ட பீடத்தைத் தவறுதலாக இவ்வாறு பெண் குறியீடாக விளக்கினர் எனக் கூறுவது ஏற்புடைத்தாக

வுள்ளது. இவ்வாறு உருவமற்ற நிலையிற் பரம்பொருளை வழிபட்ட மரபு காலகதியில் சிவவணக்கத்துடன் இணைந்தது எனலாம்.

இவற்றைவிடப் பண்டுகாபயனின் காலத்தில் யக்ஷ தெய்வங்கள் எனப் பாளி நூல்கள் குறிக்கும் தெய்வங்களிலுள்ள அம்சங்கள் பிற்காலச் சிவனுக்குரிய அம்சங்களாகக் காணப்படுவதையும் சுட்டிக்காட்டுதல் அவசியமாகின்றது. பாளிநூலோர் யக்ஷ தெய்வங்களுக்கும் திராவிட வழிபாட்டுத் தெய்வங்களுக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாட்டைச் சரிவர அறிந்திருக்கவில்லை என்பதைப் பாளிநூல்களை உற்று நோக்கும் போது தெரிகின்றது. பெருமளவுக்குப் பௌத்த மதத்தினைச் சாராத இந்துத் தெய்வங்கள் எல்லாம் இவ் யக்ஷ தெய்வங்களின் அட்டவணையில் உள்ளடக்கப்பட்டன போல் தெரிகின்றது. இத்தகைய மயக்கத்திற்கு யக்ஷ - பிற்பட்ட திராவிட, இந்து வழிபாட்டிற்கிடையே உள்ள ஒற்றுமையும் ஒரு காரணமாக இருக்கலாம். எவ்வாறாயினும் இவ் யக்ஷ தெய்வங்களுக்கும் சிவனுக்கும் இடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையான அம்சங்களை இங்கு எடுத்துக் கூறுவது பொருத்தமானதே.

மேற்கூறிய வரிசையில் 'மகேஜ', 'புரதேவ', 'வியாததேவ' போன்ற தெய்வங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடலாம். பண்டுகாபயனின் காலத்தைய யக்ஷ தெய்வங்களில் ஒன்றான மகேஜனது கோயில் பற்றிய குறிப்புளது. இக்கோயில் கடம்பவனத்திற் காணப்பட்டதோடு தேவநம்பியதீஸனின் காலத்தில் தூபாராம கட்டிடம் கட்டப்பட்டபோது இது அதனுள் மறைந்துவிட்டது (Paranavitana.S 1929: 27). கடவுளர் எல்லோரிலும் முதன்மையானவன் எனப் பொருள் தரும் 'மகேச' என்ற பதம் சிவனுக்குரியதாகும். இதனால் இப்பதம் 'மகேஜ' எனப் பாளி மொழியில் இடம்பெற்றுவிட்டது எனக் கொள்வதில் தவறில்லை. புரதேவனைப் பற்றிய குறிப்பு முதன் முதலாகத் துட்டகைமுனுவின் காலத்திற் (கி.மு. 161 - 137) காணப்பட்டாலும் கூட (M.V. XXV: 87) இக்கடவுளின்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வணக்கம் பண்டுகாபயனின் காலத்தில் இருந்தே நிலைபெற்றிருக்கலாமென்று கொள்ள முடியும். 'புரதேவ' என்றால் 'நகரத்தினைக் காக்கும் கடவுள்' என்பது பொருளாகும். பண்டுகாபய மன்னனே நகர நிருமாணத்தில் முக்கிய பங்கினை வகித்ததால் நகரத்தின் காவலனான இக்கடவுளது வழிபாட்டைத் தொடக்கி வைத்தான் என்று கொள்ளுவது தர்க்க ரீதியானது. கௌடில்யனது அர்த்த சாஸ்திரத்தில் நகரில் அமைக்கப்பட்ட சிவனுக்குரிய வழிபாட்டிடங்கள் பற்றிய குறிப்புள்ளது. இவ்வாறே ஈழத்திலும் பிற்காலத்தில் நகரத்தின் கடவுளாக 'நகரீசராகச்' சிவன் தலைநகர்களில் வழிபடப்பட்டதற்கான தடயங்கள் காணப்படுவதால் இப்பாளி நூல்கள் கூறும் 'புரதேவனை' நகரீசரான சிவனே எனக் கொள்ளலாம். மத்தியகால இலக்கியமாகிய சத்தர்ம அலங்கார என்ற நூல் அநுராதபுர நகரத்தின் காவல் தெய்வத்தின் கோயிலைப் 'புரதெய்யோ கோயில்' (புரதேவன் கோயில்) என அழைக்கின்றது (சிற்றம்பலம். சி.க. 1984இ: 145). ஆறாவது பராக்கிரமபாகுவின் காலத்தில் கோட்டைத் தலைநகரிற் காணப்பட்ட சிவன்கோயிலைப் பற்றிச் செலலிஹினி சந்தேஸய குறிப்பிட்டுள்ளது (சிற்றம்பலம் சி.க. 1984:இ:145). சிவன் நகரீசராக வழிபடப்பட்டதை தெவிநுவரவில் உள்ள கல்வெட்டொன்றும் உறுதி செய்கின்றது (Paranavitana.S. 1965: 76). மேற்கூறிய சான்றுகள் மகேஜ, புரதேவ ஆகிய தெய்வங்களின் பல அம்சங்களைச் சிவனோடு தொடர்புபடுத்த உதவுவனவாக அமைந்துள்ளன.

அடுத்த முக்கியமான தெய்வம் 'வியாததேவ' ஆகும். நகரின் மேற்கு வாசலில் பனைமரத்தின் கீழ் இக்கடவுளின் வழிபாடு ஆரம்பிக்கப்பட்டதாகக் கூறப்படுகின்றது. இப்பதத்திற்கு இரு பாடபேதங்கள் பாளிநூல்களில் உண்டு. இப்பாடபேதங்களே பாளிநூலோர் இவைகளைப் பற்றிச் சரியாக விளங்கிக் கொள்ளவில்லை என்பதைத் தெளிவாக்குகின்றன. இப்பாட பேதங்கள் வியாததேவ, வியாதிதேவ என்பதாகும் (Rahula. W.

1956: 42). இக்கடவுளைப் பற்றிப் பாக்கர் அபிப்பிராயம் தெரிவிக்கையில் தென்னிந்தியப் பூர்வீகக் குடிகளின் மலைத் தெய்வமே இது எனவும், இவ்வழிபாட்டை ஈழத்திற்கு வந்த ஆரம்பக் குடியேற்றவாசிகள் எடுத்து வந்தனர் எனவும், எடுத்துக் காட்டியுள்ளார் (Parker. H. 1984: 21). இக்கடவுளைச் சிவனுடன் இணைப்பதற்கான வாய்ப்புகளும் உள்ளன. சிவன் கூட ஒரு மலைத் தெய்வமே. இப்பதத்தினை வியாததேவ எனக் கொண்டால் மகா பாரதத்தில் அருச்சுனனின் தவவலிமையைச் சோதிக்க எண்ணிய சிவன் எடுத்த வேட்டுவ வடிவமே நம் மனக்கண் முன்னே நிற்கின்றது (Keith.A.B., 1941:109). மற்றைய வடிவமாகிய வியாதிதேவ என இதனைக் கொண்டால் இது கூடச் சிவனின் வைத்திய நாத மூர்த்தமாக அமையலாம். வியாதி என்றால் நோய். நோய் நொடிகளிலிருந்து காப்பவனே வியாதிதேவனாகிய வைத்தியநாதன் ஆவான்.

சிவனுக்கும் குபேரனுக்கும் (வைஸ்ரவண) நெருங்கிய தொடர்புண்டு. இதனாற்போலும் பதஞ்சலி போன்றோர் சிவ - வைஸ்ரவண என்ற கூட்டான சொற்பிரயோகத்தினைக் கையாண்டனர் (Banerjea.J.N. 1966: 74). வைஸ்ரவணனைப் போலச் சிவனும் ஆல்கெழு கடவுளே. சிவன் தனது தக்ஷிணாமூர்த்தத்தில் ஆலமரத்தின் கீழே இருந்து உபதேசிப்பது ஈண்டு மனதிற் கொள்ளற்பாலது. குபேரனின் அழகாபுரி கூடச் சிவனின் கைலாசமலையிற்றான் உளது. இதனால் குபேரனின் பண்புகள் சில நாளடைவில் சிவனின் பண்புகளாகச் சிவ்வழிபாட்டில் சங்கமமாயின என ஊகிக்கலாம்.

மேற்கூறிய கடவுளரோடு பண்டுகாபய மன்னனுடைய காலத்தில் நிலவிய சமய நிலை பற்றிக் காணப்படும் வேறு பல தகவல்களும் ஆராயற்பாலன. மகாவம்சம், இம்மன்னனின் காலத்தில் அநுராதபுரத்தில் வாழ்ந்த பௌத்தத்தினைச் சாராத தவறான நம்பிக்கையையுடைய 500 குடும்பங்களைப்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(மிச்சாடித்திகுல) பற்றிக் கூறுகின்றது (M.V.X.: 100). இக்குறிப்பு இந்து சமயத்தினரைக் குறித்ததா என்பது ஆராயற்பாலது. அத்துடன் இதே மன்னனின் காலத்தில் அநுராதபுரத்தில் வாழ்ந்த சிராமணர் (முனிவர்கள்), தபசிகள், பரிபாஜகர்கள் (அலைந்து திரியும் தபசிகள்) பற்றியும் இந்நூல் குறிக்கின்றது (M.V.X: 96-102). இதே நூலில் 'அஜீவகர்கள்' என்ற பதமும் காணப்படுகின்றது. இப்பதம் ஜைன மதத்தவரைக் குறித்தது எனலாம். பரிபாஜகர்கள் அல்லது பரிவிராஜர்கள் போன்றோர் இந்து சமயத்தோடு தொடர்புடைய பிரிவினராகவும் இருந்திருக்கலாம்.

எவ்வாறாயினும், மேற்கூறிய தடயங்கள் பௌத்தம் இந்நாட்டில் கால் வைத்த காலத்திலும் அதன் பின்னரும் அநுராதபுரப் பிரதேசத்தில் மட்டுமன்றி உரோகணைப் பகுதியிலும் இந்து சமய நம்பிக்கைகள் நிலைத்திருந்ததை உறுதி செய்கின்றன. உரோகணைப் பகுதியில் திஸமகாராம, கிரிண்டி ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகள் ஈழத்தில் பௌத்தம் கால் கொண்ட நான்கு நூற்றாண்டுகட்குப் பின்னரும் எவ்வாறு இப்பகுதியில் 'தவறான' (இந்து சமய) நம்பிக்கைகள் வேரூன்றியிருந்தன வென்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இந்தியாவோடு, குறிப்பாகத் தமிழகத்தோடு நெருங்கிய வாணிகத் தொடர்பு கொண்டிருந்த இக்காலத்தில் தமிழகத்தினைப் போன்று இங்கும் இந்து சமயமும் குறிப்பாகச் சிவ வழிபாடும் துறைமுகப்பட்டினங்களில் வேணப் பட்டன எனக் கொள்வதில் தவறில்லை. எனினும், அநுராதபுர நகர்ப் பகுதியிலும் பிற இடங்களிலும் அரச ஆதரவுடன் பௌத்த மதம் பரவியதால் பல இந்துக்கள் பௌத்தர்களாக மாற, இவர்களின் வழிபாட்டிடங்கள் கைவிடப்பட்டுச் செல்வாக்கிழந்தன எனலாம்.

பாளி நூல்களில் சிவன் பற்றிய செய்திகள்

பொதுவாக அரச ஆதரவு இல்லாமையால் இந்து சமயத்தின் செல்வாக்குச் சரிந்தது என்று கூறுவதில் தவறில்லை. அத்துடன் வலிமையுள்ள பௌத்த மன்னர்கள் மதவெறியினால் பிற மதங்களைத் தாக்கியபோது இந்து சமயமும் இத்தகைய பாதிப்புக்கு உள்ளாகியது. இத்தகைய மன்னர்களில் கி.பி. 3 ஆம் நூற்றாண்டில் ஆட்சி செய்த மகாசேனன் (கி.பி. 275 - 301) குறிப்பிடத்தக்கவன். பௌத்த மதத்தவனாகிய இவன் இம்மதப்பிரிவில் ஒன்றாகிய மகாயானப் பிரிவைச் சேர்ந்தவன் ஆவான். மகாயான மதச் செல்வாக்கினால் உந்தப்பட்ட இவன் ஈழத்தில் செல்வாக்குடன் விளங்கிய தேரவாத மதப்பிரிவினர்க்குரிய மகாவிகாரையை இடித்தது பற்றியும் இப்பொருட்களைக் கொண்டு சேதவன விகாரையைக் கட்டியது பற்றியும், மகாவிகாரைப் பிக்குகளைத் துன்புறுத்தியது பற்றியும், மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M.V. XXVII). இவ்விகாரை அமைக்கப்பட்ட இடம் கூட ஒரு யக்ஷ வழிபாட்டுத் தலமே. பௌத்தம் இங்கு புகுந்தபோது பௌத்தத்தினைச் சாராத இந்து சமயத்தவரின் கோயில்களை இடித்து அவற்றில் பௌத்த ஆலயங்களை மன்னர்கள் கட்டத் தயங்கவில்லை. இத்தகைய நடவடிக்கை தீவெங்கணும் வியாபித்திருந்திருக்கலாம். துரதிஷ்டவசமாக ஈழத்தின் கிழக்குப் பிராந்தியத்தில் இவன் மேற்கொண்ட நடவடிக்கை பற்றியே மகாவம்சம் குறிக்கின்றது. மகாவம்சம் கோகர்ண (திருகோணமலை), ஏரகாவில்ல (ஏறாவூர்), பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகிய இடங்களிலுள்ள பிராமணிய இந்துக் கடவுளர் ஆலயங்களை இடித்து அவற்றுள் மூன்று விகாரைகளை இவன் கட்டியதாகக் கூறுகின்றது (M.V.XXXVII: 40 - 41).

ஆனால் இதன் உரைநூலாகிய மகாவம்சதீக இது பற்றி விரிவாகக் கூறுகின்றது. அ.தாவது (Vamsatthappakasini, 1936: XXXVII: 15 - 25).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

'தேவாலயங்களை இடித்த பின்னர் திஸவானவன் மூன்று (பௌத்த) விகாரைகளைக் கட்டினான். அவை கோகர்ணம், ஏரகாவில்ல, பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகியனவாகும். கோகர்ணம் என்ற கிராமத்திற்கு அருகில் கோகர்ண விகாரையையும், ஏரகாவில்ல என்ற கிராமத்திற்கு அருகில் ஏரகாவில்ல விகாரையையும், பிராமண கிராமத்திற்கு அருகே கலந்த விகாரையையும் அமைத்தான். இம்மூன்று இடங்களிலும் முன்பு கடவுளர்க்கான வசிப்பிடங்கள் கட்டப்பட்டிருந்தன. இவை பௌத்த சாசனத்திற்குத் தடையாக இருந்தன. அத்துடன் தவறான சமய நம்பிக்கையுடையோரின் இடங்களாகவும் விளங்கின. இதனால் இந்த வழிபாட்டுத்தலங்களை இடித்துப் புத்தபிக்குகளுக்காகப் பௌத்த விகாரைகளைக் கட்டினான். கிழக்குக் கடற்கரையில் கோகர்ண விகாரை கட்டப்பட்டது. மற்றைய இரண்டு விகாரைகளும் உரோகணத்திற் கட்டப்பட்டன. இவ்வாறு மத நம்பிக்கை அற்றவர்களின் சிவலிங்கம் போன்ற வழிபாட்டுச் சின்னங்களை அழித்து ஈழத்தின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் புத்த மார்க்கத்தை ஸ்தாபித்தான்.'

மகாவம்சத்தின் உரைநூல் பல விடயங்களைத் தெளிவுபடுத்தி உள்ளது. அதாவது மகாவம்சம் குறிக்கும் தெய்வங்கள் சிவலிங்க வழிபாட்டுக்குரிய தெய்வங்கள் என்பது இது தரும் முதலாவது விளக்கமாகும். இரண்டாவது விளக்கம் இத்தலங்கள் கோகர்ண அல்லது திருக்கோணேஸ்வரப் பகுதியிலும், மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் ஏறாவூர், பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகிய இடங்களிலும் காணப்பட்டன என்பதாகும். மூன்றாவதாக இந்து வழிபாட்டுத் தலங்கள் பௌத்த மத

வளர்ச்சிக்குத் தடையாக இருந்ததையும், இவற்றை அழித்து நாடு முழுவதும் பௌத்தத்தைப் பரப்பியதையும் இவ் உரைநூல் மூலம் அறிய முடிகின்றது. திருகோணமலையில் உள்ள திருக்கோயிலை மகாசேனன் இடித்தாலும், இங்குள்ள இந்து சமயத்தின் வளர்ச்சியை இவனால் தடைசெய்ய முடியவில்லை என்பதை இப்பகுதியைப் பற்றிச் சூளவம்சத்திலும் பிறவற்றிலும் கிடைக்கும் தகவல்கள் உறுதி செய்கின்றன.

அநுராதபுரத்தில் மகாசேனனது மகனாகிய கீர்த்தி சிறீமேகன் ஆட்சி செய்தபோது திருகோணமலையில் மட்டுமன்றி மாதோட்டத்திலும் இந்துக்கோயில்கள் காணப்பட்டதைச் சூளவம்சமும் தடாவம்சமும் எடுத்தியம்புகின்றன. சூளவம்சம் இம்மன்னனின் காலத்தில் (கி.பி. 301-328) திருகோணமலையிலுள்ள கோகர்ணக் கடற்கரைக்கு ஒரு மந்திரவாதி பிற்காலத்தில் மன்னனாக இருக்கப்போகும் மகாநாக என்பவனை அழைத்துச் சென்று கிரியை ஒன்றில் ஈடுபட்டதையும் அப்போது பாம்பு உருவம் தோன்றியதென்றும், அப்பாம்பைத் தொட்டதால் மகாநாக அரச பதவியைப் பின்னர் பெற்றதாகவும் வரும் குறிப்புப் பற்றி ஏற்கனவே குறிப்பிட்டிருந்தோம் (C.V. XXXXI: 80). இத்தகைய செய்தி மறுபடியும் திருக்கோணேஸ்வரம் ஒரு வழிபாட்டுத் தலமாகச் சிறப்பெய்தியதைக் காட்டுகின்றது. இங்கே குறிப்பிடப்படும் மந்திரவாதி யார் என விரித்துக் கூறப்படாவிட்டாலும் ஓர் இந்து சமயத் தபசியே எனக் கொள்ளல் தவறன்று.

சிவன் கோவில் இருந்த இடத்தில் பாம்பு காட்சி தந்தமை அடுத்து ஆராயப்படத்தக்கது. திருகோணமலைப் பிராந்தியத்தில் நாக வணக்கம் காணப்பட்டதற்கான தடயங்கள் பற்றி ஏற்கனவே கண்டோம். இதனால் சிவவணக்கத்துடன் நாக வணக்கமும் இக்காலத்தில் இணைந்திருந்தது எனலாம். இங்கே நாகம் சிவனின் சின்னமாக இம்மந்திரவாதியின் முன்னர் காட்சி கொடுத்த நிலையைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இத்தலம் லிங்க

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வழிபாட்டிற்குரிய தலம் என்பதை மகாவம்சதீக எடுத்துக் கூறுவதால் இவ் லிங்க வழிபாட்டுடன் முன்புள்ள நாகவழிபாடு சங்கமித்தது எனக் கொள்வதில் தவறில்லை. வடக்கே நாகர் கோயிலிலும் லிங்கத்தின் மேல் நாகபாம்பு காணப்படுவது இத்தகைய சங்கமிப்பையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

கல்வெட்டுகளில் சிவன் பற்றிய செய்திகள்

இலக்கியச் சான்றுகளை விடக் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் சிவ வணக்கத்தைக் கடைப்பிடித்தோர் தாங்கி நின்ற பெயர்கள் இவ்வணக்கத்தின் தொன்மையை மேலும் உறுதி செய்கின்றன. இத்தகைய கல்வெட்டுகள் வவுனியா, அநுராதபுரம், பொலநறுவை, திருகோணமலை, மாத்தளை, குருநாகல், புத்தளம், அம்பாறை, கண்டி, கேகாலை, பதுளை, மொனராகலை, இரத்தினபுரி, அம்பாந்தோட்டை ஆகிய மாவட்டங்களிற் பரந்து காணப்படுகின்றன. அத்துடன் இவ்வழிபாட்டைத் தழுவியோர் சமூகத்தில் பல தரப்பினராகவும் விளங்கினர். இவர்களில், சிற்றரசர்களாகிய ரஜ, கமணி போன்ற உள்ளூர்த்தலைவர்கள், கஹபதி (கபதி) போன்ற விவசாய வணிகப் பெருமக்கள், பரதர் (பத,பரத) போன்ற சமூகப் பிரிவினர், உபாசக எனப்பட்ட பௌத்த மத ஆண் விசுவாசிகள், உபாசிகா எனப்பட்ட பௌத்த மதப் பெண் விசுவாசிகள், பௌத்தமதக் குருமார் (தேரர்) ஆகியோர் உள்ளடங்குவர்.

இக்கல்வெட்டுகளில் ஸிவ (சிவ) என்ற பெயர் உள்ளதோடு, சிவதத்த, சிவரக்கித, சிவகுத்த போன்ற அடைமொழிகள் இவற்றோடு இணைந்து காணப்படுவதும் மற்றோர் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும். சிவதத்த என்றால் சிவனால் அளிக்கப்பட்டவன் அல்லது வழங்கப்பட்டவன் என்பது பொருளாகும். சிவரக்கித, சிவகுத்த என்ற பதங்கள் சிவனால் பாதுகாக்கப்

படுபவன் எனப் பொருள் தரும். சிவனின் அருளைப் பெற்றவன் என்ற கருத்தினைச் 'சிவபூதிய' என்ற பதம் தரும். சிவ என்ற பதம் கூடப் பிற்பட்ட காலத்தில் மங்களம் என்ற பொருளைத் தந்து நின்றாலும் கூட ஆரம்பத்தில் மூலத்திராவிடத்தில் (Proto - Dravidian) சிவப்பு, செம்மை என்ற பொருள்படக் காணப்பட்டுப் பின்னர் தமிழில் சிவந்தமேனியன் என்ற பொருளைத் தந்து நின்றிருக்கலாம். 'சிவ' என்ற பெயர்தான் 'சிவன்' எனப் பிற்காலத்தில் வழங்கப்பட்டிருக்கலாம். இதனால் ஈழத்துப் பாளிநூல்களிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் இதன் பழைய வடிவமாகிய 'ஸிவ' (சிவ) என்பதே காணப்படுகின்றது எனக் கொள்ளலாம். சிவனுடன் தொடர்புடைய 'வசப' (நந்தி) போன்ற பெயர்களும், கைலாசம் (கெலஸ) என்ற பதமும் இக்கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளன. அத்துடன் சிவனின் தேவியைக் குறிக்கும் அம்பிகா (அபிக), துர்க்கை (துக), காளி (கடி), மீனாட்சி (மசக) போன்ற பெயர்களும் இவற்றுள் இடம்பெறத் தவறவில்லை (Paranavitana.S. 1970). கிட்டத்தட்ட எண்பது கல்வெட்டுகளில் சிவ வணக்கத்தோடு தொடர்புடைய பெயர்கள் காணப்படுகின்றன.

வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ள எறுப்பொதானவில் (333) உள்ள கல்வெட்டு 'சிவனுடைய மகன்' பற்றிய செய்தியைத் தருகின்றது. இதிலே ஒரு குறியீடும் காணப்படுகின்றது. இக்குறியீடு ஒரு உருவத்தைக் குறிக்கலாம் போலத் தெரிகின்றது (Paranavitana.S. 1970). வடமாகாணத்தில் 'சிவ' என்ற பெயருடன் காணப்படும் ஒரே ஒரு கல்வெட்டாக இது அமைந்தாலும் கூட இங்குள்ள மககச்சட்கோடி (322), எறுப்பொதான (328) ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளில் சிவனின் வாகனமாகிய நந்தி (நதிக) குறிக்கப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. இவ்விரு பெயர்களையும் கொண்டிருந்தவர்கள் 'பருமகன்' என்ற விருதுப் பெயரையும் சூடியிருந்தனர். 'சிவ' என்ற பெயர் அநுராதபுர மாவட்டத்தில் மூன்றிடங்களில் எதுவித அடைமொழியுமின்றிக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

காணப்படுகின்றது. அவையாவன றுவன்வலிசாய (98), பில்லாவெகல (1120), அவுகன (1149) என்பனவாகும். றுவன்வலிசாயவிலுள்ள கல்வெட்டில் இருகுறியீடுகள் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் ஒன்று சுவஸ்திகாவாகும். மற்றையது பிராமி எழுத்தாகிய 'ம' என்ற வடிவிலமைந்துள்ளது (Paranavitana.S. 1970: 1,22).

அவுகனக் கல்வெட்டில் 'சிவ' என்பவன் 'மகாசிவ' என்பவனின் புத்திரனாக விளிக்கப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. மிகிந்தலைக் கல்வெட்டில் (29) 'அயஸிவஸலெணெ' என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் ஆய் வம்சத்தைச் சேர்ந்த சிவனது குகை என்பதாகும், இவ்வாறே பிராமணயாகமவிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (152, 153) 'பருமகஸிவஹலெணெ' என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. பருமகன் என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய சிவனின் குகை என்பது இதன் பொருளாகும். கமிக என்ற விருதுப் பெயருடன் காணப்படும் 'சிவ' என்ற பெயர் இரு இடங்களிற் காணப்படுகின்றது. இவற்றில் முதலாவதாகவுள்ள மிகிந்தலைக் கல்வெட்டு (40) கமிகவாகிய சிவன் என மட்டும் குறிப்பிட, மற்றைய கல்வெட்டாகிய பிராமணயாகமத்திலுள்ள கல்வெட்டு (161) 'கமிக கடஸிவ' எனக் குறிக்கின்றது. 'கால சிவன்' தான் 'கடஸிவ' என இக்கல்வெட்டில் குறிக்கப்பட்டிருக்கலாம் போற் தெரிகின்றது. காலனை உதைத்துத் தள்ளியதால் சிவனுக்கு இப் பெயர் வந்ததாகக் கூறப்படுகின்றது. மகாஅளகமுவ என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு (215) 'கபதிசுடஸிவ' பற்றிக் கூறுகின்றது. சுட என்பது சுள என்பதன் விகாரம்போற் தெரிகின்றது. இது சிவன் என்ற பெயரைத் தாங்கியோனது இயற்பெயராகவும் விளங்கியிருக்கலாம்.

உபாசிகா என்ற பட்டத்துடன் இருகல்வெட்டுகள் உள. அவையாவன ஹந்தகல (1137), மகாஅளகமுவக் (1156) கல்வெட்டுகள் ஆகும். பின்னைய கல்வெட்டில் சக்கரம் போன்ற

குறியீடு காணப்படுகின்றது (Paranavitana.S. 1970: 36). றிடிகல என்ற பகுதியில், ஆண்டியகந்த என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு (243) 'பதஸிவகுதஹலெணெ' எனக் குறிக்கின்றது. இதன் பொருள் பரதவனாகிய சிவகுதகவினுடைய (சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன்) குகை என்பதாகும். சிவனது வாகனமாகிய நந்தியைக் குறிக்கும் 'நதிக' என்ற பெயர் எல்லாமாக ஐந்து கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. பிராமணயாகமத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (148, 156), முதலாவது கல்வெட்டு வெறுமனே நதிக என்று மட்டுமே குறிக்கின்றது. இப்பெயரைத் தாங்கியவள் ஒரு பெண் எனத் தெரிகின்றது. மற்றைய கல்வெட்டில் (156) நதிக என்ற பெயரைத் தாங்கியோன் பருமகன் என்ற விருதுப்பெயரைத் தாங்கியுள்ளான். நட்டுகந்தக் கல்வெட்டு (166) பருமகள் நதிகவின் மகனாகிய பருமகன் மித்த (மித்திரன்) பற்றிக் குறிக்கின்றது. இதே கல்வெட்டில் தனியான முத்தலைச் சூலங்கள் மூன்றின் தண்டுகள் நடுவே ஒரு புள்ளியிற் சந்திப்பது போன்ற குறியீடு காணப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது (Paranavitana.S. 19760:13). மகாஅளகமுவ என்ற இடத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளும் (233a, 233b) 'பருமகநதிக', அதாவது பருமகனான நந்தி என்ற பொருளையே தந்து நிற்கின்றன.

பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள முதுகல்லக் கல்வெட்டு (301) சிவனுடைய குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. ஆனால் இதே இடத்திலுள்ள பிறிதோர் கல்வெட்டு (309), சிவனின் புத்திரனாகிய கமிக என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய ஒருவனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது 'கபதிஸிவ குலஹலெணெ' என்ற வாசகத்துடன் உள்ள கல்வெட்டு திம்புலாகல நாமல் பொக்குண என்ற இடத்திற் காணப்படுகின்றது (282). வணிகப் பெருமக்களை கஹபதி (கபதி) என்ற பதம் குறித்து நின்றது. 'சிவகுலஹ' என்பது சிவனையே குலதெய்வமாக வழிபட்ட குலத்தை அல்லது குழுவைக் குறித்திருக்கலாம். இதனால் இக்கல்வெட்டின் பொருள் சிவனைக் குலதெய்வமாக வழிபடும் கஹபதியினது குகை என்பதாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அமையலாம். பௌத்த பிக்குகளும் 'சிவ' என்ற பெயரைத் தாங்கி நின்றதற்கான உதாரணம் முதுகல்லக் கல்வெட்டில் (313) காணப்படுகின்றது. இங்கே குறிக்கப்படும் 'அஸிய ஸிவ' என்பது பௌத்த பிக்குவாகிய சிவன் எனப்பொருள்படும். திருகோணமலை மாவட்டத்தில் சிவன் என்ற குறிப்புள்ள கல்வெட்டுகள் இதுவரை காணப்படாவிட்டாலும் இங்குள்ள சேருவாவிலவிலுள்ள கல்வெட்டில் (1171) 'பருமக வஹப' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. விருஷப (எருது) என்பதே இங்கு வஹப (வசப) என வழங்கப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு நோக்கத்தக்கது.

'சிவ' என்ற பெயருடன் காணப்படும் மூன்று கல்வெட்டுகள் மாத்தளை மாவட்டத்திலுள. இவற்றுள் அலுவிகாரைக் கல்வெட்டில் (821) சிவகுத்த (சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன்) என்ற பதம் காணப்பட, கணேகெதெர விகாரைக் கல்வெட்டில் (823) 'சிவ' என்ற பெயர் மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளது. பிதுறாகலக் கல்வெட்டு (873) சிவனது மகனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இக்கல்வெட்டில் தாமரை மலரின் சின்னம் ஒன்று பொறித்துக் காணப்படுகின்றது. தம்புல்லக் கல்வெட்டில் (853) கமிக வசபனின் மகளாக உபாசிகா சிவ என்பவள் குறிக்கப்பட்டுள்ளாள். இரண்டு சந்ததியினர் தொடர்ந்தும் சிவ வழிபாட்டில் ஈடுபட்டிருந்ததை இக் கல்வெட்டு எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இதே இடத்திலுள்ள பிறிதோர் கல்வெட்டில் (841) 'ஸிவகுத தெர' அதாவது சிவனால் பாதுகாக்கப்படும் பௌத்த பிக்கு எனப் பொருள் தரும் வாசகம் காணப்படுகின்றது.

குருநாகல் மாவட்டத்தில் வெறுமனே சிவ என்ற பெயருடன் காணப்படும் கல்வெட்டு கரகஸ்வெவ (1201) என்ற இடத்திற்றான் உள்ளது. இங்குள்ள தியபட்ட விகாரைக் கல்வெட்டில் (1044), 'பருமக ஸிவஹலெணெ' அதாவது 'பருமகனான சிவனது குகை' என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. கமிக என்ற பட்டத்தினையுடையோரின் கல்வெட்டுகள் மூன்றிடங்களிலுள. அவையாவன ரனகிரி விகாரை (952), கோம்புவ (966), தாகம

(970) என்பனவாகும். விகாரேகமக் கல்வெட்டில் (906) உபாசகனான சிவனைப் பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறே ரணகிரிமடக் கல்வெட்டில் (962) கமிக வசபனது மகளாகிய உபாசிகா சிவ பற்றிய குறிப்புளது. இக்குறிப்பின் முக்கியத்துவம் யாதெனில் மகள் சிவன் என்ற பெயரைத் தாங்கி நிற்கத் தந்தை சிவனது வாகனமாகிய ரிஷபத்தின் நாமத்தைத் தாங்கி நிற்பதேயாகும். இத்தகைய தன்மைகள் பல இக்கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளன. 'பதஸிவகுத' என்ற பதம் சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டில் (1001) இடம்பெற்றுள்ளது. இதன் பொருள் சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன் என்ற பெயரைத் தாங்கிய பரதன் என்பதாகும். கல்லேண விகாரைக் கல்வெட்டில் (1025) சிவனது மலையாகிய கைலாசத்தைக் குறிக்கும் 'கெலஸ' (கைலாசம்) என்ற பதம் காணப்படுவதை எடுத்துக்காட்டியுள்ள பரணவித்தானா இக்கல்வெட்டிற் காணப்படும் இரு குறியீடுகளையும் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார் (Paranavitana.S. 1970). இவை முறையே தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா, மேடையுடன் கூடிய விருட்ஷம் ஆகியனவற்றைக் குறிக்கின்றன போல் தெரிகின்றது. சிவனுக்குரிய விருட்ஷங்களிலொன்றும் இவ்வாறு சித்திரிக்கப்பட்டிருக்கலாம்.

சிவ வணக்கத்திற்குரிய ஐந்து கல்வெட்டுகள் புத்தளம் மாவட்டத்திற் காணப்படுகின்றன. பிச்சண்டியாவவிலுள்ள கல்வெட்டில் (1059), 'ஸிவபூதிய' (சிவனின் அருளைப் பெற்றவன்) என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. விரந்த கொட என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு (1097) பருமகனான சிவனுடைய குகை பற்றிக் குறிக்க, பிச்சண்டியாவக் கல்வெட்டு (1233) கிரிப்பஜ என்ற குகைக்குரியவனாகப் பருமகன் சிவனைக் குறிக்கின்றது. இக் கல்வெட்டில் ஒரு குறியீடும் காணப்படுகின்றது. இக்குறியீடு வட்டத்தினை நான்கு பகுதிகளாகப் பிரிக்கும் கோடுகளை உடையதாக அமைந்துள்ளது. பிச்சண்டியாவவிலுள்ள இன்னுமோர் கல்வெட்டில் (1067) 'அஸிய ஸிவ புதிய லெணெ' என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் சிவனின் அருளைப் பெற்ற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பௌத்த மதகுருவின் குகை என்பதாகும். சிவபூதி என்ற பெயரைத் தாங்கிய பரதவர் குலத்தவனைப் பற்றி முல்லேகமக் கல்வெட்டு (1069) எடுத்துரைக்கின்றது.

கஹபதிசிவ, உபாசகசிவ, உபாசிகாசிவ, சிவதேர, பரதசிவ, நந்திதேர, பருமக நந்தி போன்ற பதங்களுடன் கூடிய பத்துக் கல்வெட்டுகள் அம்பாறை மாவட்டத்திற் காணப்படுகின்றன. இங்குள்ள பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டில் (518) 'கபதி ஸிவஹலெணெ' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் கஹபதியாகிய சிவனது குகை என்பதாகும். உபாசகசிவ பற்றித் தமனக் கல்வெட்டுக் (478) கூறுகின்றது. இவன் பௌத்த மதத் துறவியாகிய மித்தவின் (மித்திரன்) தந்தையாக இக் கல்வெட்டிற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். பம்பரகஸ்தலாவக் கல்வெட்டில் (1178) 'உபஸிக சிவல' பற்றிய குறிப்புளது. பௌத்த மதப் பெண் விசுவாசியின் பழைய சமய நம்பிக்கையாகிய சிவவழிபாட்டை இது எடுத்துக் கூறுவதுபோல் அமைந்துள்ளது. ரஜகலவிலுள்ள மூன்று கல்வெட்டுகளில் (431, 449, 450) பௌத்த மதத் துறவிகளாகிய பிக்குமார் சூடியிருந்த 'சிவ' என்ற பெயர் பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

சிவரக்கித, சிவபூதிய என்ற பதங்களை உடைய கல்வெட்டுகள் வெகெர கல்கந்த (537), ரஜகல (443) ஆகிய இடங்களிற் காணப்படுகின்றன. இந்நாமங்களைத் தாங்கி நின்றோர் பரதவர் குலத்தினைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது. நதிக என்ற பதம் இரு கல்வெட்டுகளில் இடம் பெற்றுள்ளது. ரஜகலக் கல்வெட்டில் (457) நதிக என்ற பெயரைத் தாங்கிய தேரர் குறிக்கப்பட, குடும்பிகலக் கல்வெட்டில் (498) பருமக என்ற விருதுப் பெயரைத் தாங்கியவனாக 'நதிக' குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். குடும்பிகலவிலுள்ள இக்கல்வெட்டில் உள்ள குறியீடாக நந்தியின் பாதம் காணப்படுவது நந்திக்கும் நதிகவுக்கும் உள்ள தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டுவதாக

அமைகின்றது (Paranavitana.S. 1970). கண்டி மாவட்டத்திலும் ஒரேயொரு கல்வெட்டிற்றான் 'சிவ' என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. தூல்வள (808) என்ற இடத்திலுள்ள இக்கல்வெட்டுப் பருமகனான சிவனால் அமைக்கப்பட்ட குகை எனக் கூறுகின்றது.

'சிவநகர' என்ற பெயருடனான கல்வெட்டுக் கேகாலை மாவட்டத்தில் யடகலெண விகாரையில் காணப்படுகின்றது. 'நகர' என்ற திராவிடச் சொல் கோயிலைக் குறிப்பதால் ஒரு சமயம் இப் பதம் இம் மாவட்டத்திலுள்ள சிவ வணக்கத்திற்குரிய கோயிலைக் குறிக்கலாம். சிவ என்ற பெயருடன் 'கமணி' என்ற விருதுப் பெயரைத் தாங்கியோரது மூன்று கல்வெட்டுகள் யடகலெண விகாரையில் (792, 793, 796) உள. இவ்வாறே 'ஆய்' என்ற குறுநில மன்னரைக் குறிக்கும் அய என்ற குலப்பெயரினைத் தாங்கிய சிவ என்ற பெயருடையோரது இரு கல்வெட்டுகள் முறையே லெணகல (786), யடகலெண விகாரை (792) ஆகிய இடங்களிலுள. அடுகொடவிலுள்ள கல்வெட்டு (797) 'கமிகஸிவ' என்று மட்டும் கூற, இரத்தினபுரி மாவட்டத்திலுள்ள கல்பாயக் கல்வெட்டு (780) கமிக சிவனது குலத்தைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இதன் பிராகிருத வடிவம் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது. 'கமிக ஸிவ குல' என்பதே இ.'.தாகும். குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள நுவரகந்தக் கல்வெட்டில் (914) 'கமிக ஸிவ புத கமிக கண திஸ' பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. இதன் பொருள் கமிக சிவனது புத்திரன் எனப்படும் கமிக கண்ணனாகிய தீஸன் என்பதாகும். இக் கல்வெட்டின் முக்கியத்துவம் யாதெனில் தகப்பன் சிவவழிபாட்டைப் பேணியவனாகக் காணப்பட, மகன் வைஷ்ணவ வழிபாட்டிற்குரியவனாகக் குறிக்கப்படுவதேயாகும்.

'ரஜ' (ராஜ) என்ற விருதுப் பெயரைத் தாங்கிய சிவன் என்ற பெயருடைய இரு குறுநில மன்னர்களைப் பற்றிக் கூறும் இரு கல்வெட்டுகள் பதுளை மாவட்டத்தில் உள்ள ஒளகம்கல (756, 757) என்ற இடத்திலே காணப்படுகின்றன. இவற்றில் ஒன்றில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(757) ஆய்சிவ பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. மொனராகலை மாவட்டத்தில் சிவ வணக்கத்துடன் தொடர்புடையனவாக மூன்று கல்வெட்டுகள் தான் உள. இவற்றில் வல எல்லு கொடகந்தக் கல்வெட்டு (733) சிவகுத்தவினுடைய (சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன்) குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. புத்தமக் கல்வெட்டு (744) கமிக வசப பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. ககட அடுகெலக் கல்வெட்டு (755) உபாசிகா சிவ பற்றிக் கூறுகின்றது. ஆய்மகாசிவ என்பவனும், கமிக வசபனும் இரத்தினபுரி மாவட்டத்திலுள்ள கிரிமகுல்கொல்ல (768), பம்பரகல (781) ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளில் குறிக்கப்பட்டுள்ளனர். முன்னைய கல்வெட்டில் 'மஹஸிவ' என்ற பதம் காணப்படுவது இச் சந்தர்ப்பத்தில் அவதானிக்கத்தக்கது.

அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் சிவ வணக்கத்துடன் தொடர்புள்ள பதின்மூன்று கல்வெட்டுகள் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் சிதுல்பவுவவிலுள்ள தெகுந்தர வெவக் கல்வெட்டு (660) சிவனுடைய குகை என்ற வாசகத்தைக் குறிக்கச் சிதுல்பவுவக் கல்வெட்டு (608)'சிவன புதிய' தேரரின் மாணாக்கராகிய சிவனுடைய குகை என்று கூறுகின்றது. 'கமிக சிவ' என்ற குறிப்புடன் உள்ள கல்வெட்டுகள் சிதுல்பவுவவிலுள்ள கொறவக்கல என்ற இடத்திற் காணப்படுகின்றன (623,624,625). இவ்வாறே மகுல்மகாவிகாரை (679), ஆகாச சேதியா (685) ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகள் கஹபதியாகிய சிவனுடைய குகை பற்றிக் குறிக்கின்றன. பரதவனான சிவனின் குகை, பரதவனான சிவகுத்தனுடைய குகை என்ற வாசகங்கள் சிதுல்பவுவவிலுள்ள கொறவக்கல என்ற இடத்திற் காணப்படுகின்றன (626,633). கோனகலக் கல்வெட்டில் (667) பருமகனாகிய நதிகவின் மகனாகப் புஸ்ஸதேவ என்பவன் கூறப்படுகின்றான். மண்டகலக் கல்வெட்டிலும் (578) கமிகவாகிய வசப (வசபன்) பற்றிய குறிப்புளது. பரதவன் வசபன் என்ற குறிப்புச் சிதுல்பவுவக் கல்வெட்டிலுமுள்ளது (1180).

மேற்கூறிய சான்றுகளைவிடத் 'தெவ' (தேவ) என்ற பதம் இக் கல்வெட்டுகளில் இருபத்தி மூன்றிடங்களிலும், தேவி என்ற பதம் நான்கு இடங்களிலும் காணப்படுகின்றது. பழைய பௌத்த இலக்கியங்களை மேற்கோள் காட்டும் பனர்ஜி இப்பதம் சிவனைக் குறித்த பதம் என வாதிட்டாலும் (Banerjea.J.N. 1960:70) பரணவித்தானா இது பொதுவாகக் கடவுளருக்குரிய பதமாகவே இக்கல்வெட்டுகளில் கையாளப்பட்டுள்ளது எனக் கூறியுள்ளார். இவ்வாறே வடமொழிப் பதமாகிய 'விஸ்வதேவ' என்பதன் பிராகிருத வடிவமாகிய 'விஸதெவ' மூன்று இடங்களிற் காணப்படுகின்றது. 'பருமகவிஸதெவ' என்ற வடிவம் அநுராதபுர மாவட்டத்தில் உள்ள வெஸ்ஸகிரியிலும் (88), 'பதவிஸதெவ' என்ற வடிவம் இதே மாவட்டத்திலுள்ள வலஸ்குனுவெவ என்ற இடத்திலும் (136) பருமக விஸதெவ என்ற வடிவம் குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள ரனகிரி விகாரையிலும் (953) காணப்படுகின்றது. பரணவித்தானா இது பற்றிக் கூறுகையில் இப்பதம் எல்லாக் கடவுளரையும் வணங்குபவனையே குறிக்கின்றது என்று விளக்கமளித்தாலும் எல்லாவல எல்லாக் கடவுளரிலும் உயரிய கடவுளாகிய சிவனை வணங்குவதால் ஒருவன் இவ்வாறு இப்பெயரைச் சூடியிருக்கலாம் என்று கூறியிருப்பது ஈண்டு கவனிக்கத்தக்கது (Ellawala.H. 1969:158).

ஒட்டுமொத்தமாகப் பார்க்கும் போது சிவ வணக்கத்திற்குரிய தடயங்கள் நாடளாவிக் காணப்பட்டமை புலனாகின்றது. இக் கல்வெட்டுகள் காலத்தால் பெருமளவுக்குக் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்டவை. எனினும், இக் கல்வெட்டுகளை வடிப்பதற்குரிய பாறைகள் காணப்படும் இடங்களிற்றான் சிவவணக்கத்திற்குரிய கல்வெட்டுச் சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. இதனால் இத்தகைய பாறைகள் காணப்படாத இடங்களில் இவ்வணக்கமுறை காணப்படவில்லை என்று கொள்வது பொருத்தமன்று. அநுராதபுர மாவட்டத்தில் இவ்வணக்கத்திற்குரிய அதிகமான கல்வெட்டுகள் காணப்படுகின்றன. எல்லாமாகப்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பதினேழு கல்வெட்டுகளில் 'சிவன்' பற்றிய குறிப்புகளும், தலா ஒவ்வொரு கல்வெட்டிலும் 'அம்பிகா','காளி' பற்றிய குறிப்புகளும் உள.

கல்வெட்டுகளின் எண்ணிக்கையில் அடுத்து முக்கியம் பெறுவது அம்பாந்தோட்டை மாவட்டமாகும். சிவனைக் குறிக்கும் பன்னிரண்டு கல்வெட்டுகளும், கௌரியின் பெயரைத் தாங்கிய ஒரு கல்வெட்டும் இங்கே காணப்படுகின்றன. குருநாகல் மாவட்டத்தில் பத்துக் கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றில் ஒன்று சிவனுடன் தொடர்புடைய கைலாசம் பற்றிக் கூறுகின்றது. இவ்வாறே அம்பாறை மாவட்டத்திலும் பத்துக் கல்வெட்டுகள் காணப்படுகின்றன. மாத்தளை மாவட்டத்திலும் ஒன்பது கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றில் மீனாட்சி பற்றி இரு கல்வெட்டுகளும் துர்க்கை, காளி பற்றித் தலா ஒவ்வொரு கல்வெட்டும் அடங்குகின்றன. புத்தளம், பொலநறுவை மாவட்டங்களில் ஐந்து கல்வெட்டுகள் உள. பதுளை மாவட்டத்தில் நான்கு கல்வெட்டுகளும், வவுனியா மாவட்டத்தில் மூன்று கல்வெட்டுகளும் ,மொனராகலை, இரத்தினபுரி ஆகிய மாவட்டங்களில் தலா இரு கல்வெட்டுகளும் உள்ளன. கண்டி, திருகோணமலை ஆகிய மாவட்டங்களில் தலா ஒவ்வொரு கல்வெட்டுக் காணப்படுகின்றது. இக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் இன்னோர் சிறப்பம்சம் இவற்றிற் காணப்படும் 'சிவநகர', 'சிவகுல' பற்றிய செய்திகள் ஆகும்.

மேற்கூறிய கல்வெட்டாதாரங்கள் நாம் ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டியுள்ள இலக்கிய ஆதாரங்களில் சிவ வழிபாடு பற்றிக் காணப்படும் குறிப்புகள் வெறும் கட்டுக்கதைகள் அல்ல என்பதனையும், இவை உண்மையிலே ஈழத்தின் தொன்மையான வழிபாடுகளுள் ஒன்றாகிய சிவ வழிபாட்டையே சுட்டி நிற்கின்றன என்பதனையும் உறுதிப்படுத்துகின்றன. இக் கருத்தையே இந்தியாவில் சிவ வணக்கத்தின் தொன்மையை எடுத்துக் காட்டும்

சான்றுகளும் அரண் செய்கின்றன. அதே நேரத்தில், ஸ்கந்தன், கார்த்திகேயன், விசாகன், குகன், மகாசேனன் போன்ற நாமங்களுடன் முருக வழிபாடும், விஷ்ணு, நாராயணன் போன்ற நாமங்களுடன் மாயோன் வழிபாடும் சங்கமங்களுக்குள்ளாகி உருமாற, சிவன் மட்டும் சிவமாகவே தொடர்ந்தும் போற்றப்படுவது இவ் வணக்கத்திற்குரிய தனிச் சிறப்பாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திராவிட வழிபாடுகள் II

அத்தியாயம் ஐந்து

முருக வழிபாடு

பண்டைய ஈழமும் தென்னிந்தியாவும் பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்தின் வழிவந்த நாகரிகத்தையுடையதால் இவ் இரு பிராந்தியங்களின் வழிபாட்டு முறைகளிலும் நெருங்கிய ஒற்றுமை யைக் காணமுடிகின்றது. முருக வழிபாடு தமிழகம் - ஈழம் ஆகிய பிராந்தியங்களுக்கேயுரிய தனித்துவமான வழிபாடாகும். இத்திராவிட வழிபாட்டுடன் தான், வட இந்திய வழிபாட்டம்சங்கள் சங்கமித்தன. சங்க இலக்கியங்களிற் காணப்படும் 'முருகு' என்ற பதம் முருகனைக் குறிக்க வழங்கப்பட்டது (வித்தியானந்தன் சு. 1954). முருகு என்றால் இளவல், அழகன் என்பது பொருளாகும். இப்பதத்துடன் தெய்வத்தன்மையும் இணைக்கப்பட்டிருந்தது. செம்மை நிறத்தவன் ஆகையால் 'செவ்வேள்' எனவும் இவன் அழைக்கப்பட்டான். தமிழ்நாட்டு முருகனே பின்னர் வட இந்தியக் 'குமார'க் கடவுளோடு இணைக்கப்பட்டான். 'குமார' என்றாலும் இளவல் என்றே பொருள்படும். முருகன் என்ற பொருளைத் தரும் வடமொழிச் சொல்லாக இதனைக் கருதலாம். வடமொழிச் சொல்லாகிய சுப்பிரமணியன் என்ற பதம் கூடச் சிறந்த ஒளியுடையவன் என்ற பொருளைத் தந்து நிற்கும். இதனால் 'செவ்வேள்' என்ற தமிழ்ப்பதத்திற்கு நிகரான பதமாக இதனையும் கொள்ளலாம்.

பிராமிக் கல்வெட்டுகளை விடக் காலத்தால் மிகப் பழைய பெருங்கற்காலச் சின்னங்களில் முருக வணக்கத்திற்குரிய தடயங்கள் பல காணப்படுகின்றன. தமிழ்நாட்டில் கி.மு. 1000ஆம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆண்டைச் சேர்ந்த பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்திற்குரிய ஆதிச்ச நல்லூரில் உள்ள தாழிக் காட்டில் முருகனது வேல், சேவற் சின்னம், காவடிக்குப் பயன்படுத்தும் பொருட்கள் ஆகியன கிடைத்துள்ளன. இவை யாவும் வெண்கலத்தினால் அமைந்த பொருட்களாகும். ஆதிச்ச நல்லூரோடு நெருங்கிய தொடர்புடைய கலாசாரச் சின்னங்கள் பல, புத்தளம் மாவட்டத்திலுள்ள கலாஓயா நதிக்கரையில் அமைந்துள்ள பொம்பரிப்பு என்ற இடத்திலும் கிடைத்துள்ளன. இதிற் குறிப்பிடத்தக்க சான்றாக அமைவது இரும்பினாலான வேல் ஆகும். இதனை அகழ்ந்தெடுத்த ஆராய்ச்சியாளர் இதனை வேல் என்று சரியாக இனங்கண்டு கொள்ளவில்லை (Begley. V. 1981:77). எனினும், இதன் மாதிரி அமைப்பு, ஆதிச்ச நல்லூர்-பொம்பரிப்பு ஆகிய கலாசாரங்களுக்கிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமை ஆகியன இதனை 'வேல்' என்று கொள்ள வைக்கின்றன (Sitrampalam. S.K. 1990 b).

இதனை ஒத்த தோற்றத்தினையுடைய கருவி ஒன்று வடமேல் மாகாணத்தில் உள்ள பின்வேவ என்ற இடத்திலும் கண்டு பிடிக்கப்பட்டுள்ளது (Godakumbura. C.E. 1968: 204). வேல் போன்ற தோற்றமுடைய கருவிகள் பண்டைய ஈழத்தின் நாகரிக மையப் பிரதேசங்களில் ஒன்றாகிய அநுராதபுரத்திலும் கிடைத்துள்ளன (Deraniyagala.S. 1972: 151). இவ்விடத்தில் அகழ்வை மேற்கொண்டோர் இதனைக் கூர்க் கருவிகள் எனக் கூறினாலும் கூட இவையும் வேல் போன்ற கருவிகள் என்பதில் எள்ளளவும் ஐயமில்லை (சிற்றம்பலம் சி.க. 1990ஆ). இச்சந்தர்ப்பத்தில் மேற்கூறிய இடத்தில் அகழ்வின் போது கிடைத்த மட்பாண்டங்களில் 'வேலை ஒத்த' குறியீடுகள் காணப்படுவதும் ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. 1970ஆம் ஆண்டில் யாழ்ப்பாண மாவட்டத்திலுள்ள கந்தரோடையில் மேற்கொள்ளப்பட்ட அகழ்வின் போதும் வேல் ஒன்று கிடைத்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது (Sitrampalam. S.K. 1980).

வேல் வழிபாடு

முருக வழிபாட்டின் தோற்றமாக வேல் வழிபாடு அமைந்திருந்தது. சங்க இலக்கியங்களில் தெய்வம் 'அணங்கு' என்ற பதத்தினால் சுட்டிக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இவ் அணங்கு உறையும் இடங்களாக மலைகள், ஆறுகள், மிருகங்கள், மரங்கள், கருவிகள் ஆகியன குறிக்கப்பட்டுள்ளன (Zvelebel Kamil. V. 1981). இதனால் வேலும் ஆதியில் தெய்வம் உறையும் பொருளாக மதிக்கப்பட்டதோடு முருகனை வேல் கொண்டு வழிபட்ட நிலையையும் அது எடுத்துக் காட்டுகின்றது. திருமுருகாற்றுப்படையிற் (265) காணப்படும் 'வேல்' கெழு தடக்கைச்சால்பெருஞ் செல்வ', 'செவ்வேற் சே எய்' (திருமுருகாற்றுப்படை. 61) போன்ற குறிப்புக்களும், பரிபாடலிற் காணப்படும் 'செருவேற்றானைச் செல்வ' (பரிபாடல்:18:54) என்ற குறிப்பும் முருக வழிபாட்டில் வேல் பெறும் முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இது மிகப் பழைய முருக வழிபாட்டம்சமாகும். படைவீடு என்ற பதம் முருகனது ஆறு வீடுகளுடன் இணைத்துக் கூறப்பட்டாலும், இதில் வரும் படை (ஆயுதம்) இம்முருக வணக்கத்தின் தோற்றமாக வேல் அமைந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. தமிழகத்தில் ஆரியரின் செல்வாக்கால் முருக வணக்க முறைகள் மாற்றங் கண்டாலும் கூட, இன்றும் புரட்டாதி மாதத்தில் வரும் வெள்ளிக்கிழமைகளில் திருப்பரங்குன்ற மலை உச்சியில் பக்தர்கள் வேலினைக் கொண்டு சென்று அம்மலையில் ஊன்றி அபிஷேகம் செய்து வழிபடுவது பண்டைய வேல் வழிபாட்டின் எச்சமே எனலாம்.

சங்க இலக்கியங்களும் வேல் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினைப் பற்றி விரிவாகப் பேசுகின்றன. முக்கியமாகப் போர்க்களத்திலும், குரவைக் கூத்திலும் இவ்வணக்கம் முன்னிலை பெற்றுக் காணப்பட்டது. இவை முறையே 'அடுகளம்', 'வெறியயர் களம்' என இவ்விலக்கியங்களிற் பேசப்படுகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போர்க்களத்தில் வேலின் பிரசன்னம் படைவீரரை அணிதிரள வைத்து உற்சாக மூட்டியது. போர்க்களத்திற்கு வேல் எடுத்துச் செல்லமுன்னர் பாதுகாப்பான இடத்தில் அது பேணப்பட்டதோடு அது புனிதமாக்கப்பட்டு மயிலிறகு, பூமாலை ஆகியனவற்றாலும் அலங்கரிக்கப்பட்டது. நெடுநல்வாடையில் வேப்பமிலையால் வேல் அலங்கரிக்கப்பட்ட செய்தியுள்ளது (Singaravelu.S., 158-159). போர்க்களத்தில் மட்டுமன்றிக் குரவைக் கூத்திலும் வேல் ஒரு முக்கிய பங்கினை வகித்தது.

சங்க இலக்கியங்களை ஆராயும் போது உருவமாக முருகன் வணங்கப்பட்டதோடு, குழுநிலையில் நின்ற மக்களின் தெய்வமாக வேல் வணங்கப்பட்ட செய்தியையும், அறிய முடிகின்றது. இவ்வேல் செந்நிற ஆடையாலும், செந்நிறப் பூக்களாலும், அலங்கரிக்கப்பட்டு, இவ்வழிபாட்டில் முக்கியம் பெற்ற மந்திரவாதியாகிய வேலனால் குரவைக் கூத்தின்போது கையிற் கொண்டு ஆடப்பட்டது. பெண்ணுக்குரிய இடுக்கண் முருகனால் வந்தது என்று கூறி வாத்திய ஒலி முழங்க, குறிஞ்சிமாலை சூடிக், கடம்பு அணிந்த வேலன் எனப்பட்ட பூசாரி முருகனைத் தனது மனக்கண் முன்னே நிறுத்தி வழிபட, மகளிர் இறைவன் தம்மிடம் வந்து வெளிப்படுவான் என்ற நம்பிக்கையுடன் கூத்தாடுவதே இக்குரவைக் கூத்தாகும். தலைவியின் காதல் நோயினால் மெய்ப்பாடு தோன்றும்போது, அவளின் தாயும் செவிலியும் அந்நோய் இன்னதென்றறிய வேலன் எனப்பட்ட பூசாரியை அழைத்து வெறியாட்டம் நிகழ்த்தி வினவுவர். இதனை இனக்குழு மந்திரவாதிகளின் மந்திரவாதச் செயல்களுக்கு ஒப்பிடலாம். இவர்களை ஜேர்மனிய மொழியில் சாமன் என அழைப்பர்.

வேலன் மீது ஏறி இவனை இயக்குவிக்கும் ஆண் தெய்வம் "முருகு" எனப்பட்டது. இதனையே குறுந்தொகை (362) 'முருகு அயர்ந்து வந்த முதுவாய் வேல' எனக் குறித்தது. முருகனின்

மனைவி வள்ளியே என்பதனை நற்றிணை (82: 4) 'முருகு புணர்ந்து இயன்ற வள்ளி போல' என்று குறிக்கின்றது. பின்னர் தான் முருகன் இரு மனைவியரை உடையோனாகச் சித்திரிக்கப்பட்டான். பூசாரி ஆகிய வேலன் ஆட்டினை வெட்டி அதன் குருதியினை நோயுண்ட பெண்ணின் நெற்றியிற் தடவி முருகனை வழிபடுதலைக் குறுந்தொகை, மதுரைக்காஞ்சி போன்ற சங்க இலக்கியங்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. இதனையே குறுந்தொகையிற் காணப்படும் பின்வரும் அடிகளும்,

'மென்தோள் நெகிழ்த்த செல்லல் வேலன்
வென்றி நெடுவேள் என்னும்'
(குறுந்தொகை: 111:1 - 2)

மதுரைக்காஞ்சியில் வரும்

'அருங்கடி வேலன் முருகொடுவளை இ
யரிக் கூடின்னியங் கறங்க நேர் நிறுத்துக்
கார் மலர்க் குறிஞ்சி சூடிக் கடம்பின்
சீர்மிகு நெடுவேட் பேணித் தழூஉப்பிணையூஉ
மன்று தொறு நின்ற குரவை'
(மதுரைக்காஞ்சி; 613 - 615)

என்ற பகுதியும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வேலனது வெறியாட்டுக்களம் பற்றிய செய்தியும் இவ்விலக்கியங்களிற் பேசப்படுகின்றது. இவ் வெறியாட்டுக் களத்தினை நன்கு அமைத்து வேலிற்கு மாலை சூட்டிப் பலிகொடுத்து, அழகிய சிவந்த தினையை இரத்தத்துடன் கலந்து தூவி, முருகனை அச்சம் பொருந்திய ஓர் இரவில் வேலன் அழைப்பது பற்றி அகநானூறு (22: 8-11) குறிக்கின்றது. வேலன் களம் அமைத்த இடங்களாக ஆற்றங்கரை, காவுகள், கழிமுகங்கள், மன்றம், பொதியில், கடம்பமரம் ஆகியன கூறப்படுகின்றன. இவ்வேலன் பூசாரியினது வெறியாட்டு மரபு தமிழ் நாட்டில் அற்றுப் போய்விட்டாலும் கூடக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கேரளத்தில் இவ் வழிபாடு இன்றும் மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றது. இதனைக் கேரளத்தில் திரையாட்டம் அல்லது கோலம் அல்லது பேயாட்டம் என அழைப்பர்.

சங்கப் பாடல்களை உற்று நோக்கும் போது வெறியாட்டுக் களத்தினை அமைக்க மூங்கில் பயன்படுத்தப்பட்டமை தெரிகின்றது. எல்லாமாக 64 பிரிவுகள் இவற்றில் காணப்பட்டன. இப்பிரிவுகள் 'பல்பிரம்பு' எனவும் அழைக்கப்பட்டன. அக்களம் சதுரமாகவோ, நீள் சதுரமாகவோ அன்றி வட்டமாகவோ இருக்கும். கேரளத்தில் இன்றும் இது 'யந்திரம்' என்ற பெயரால் அழைக்கப்படுவதைச் சுட்டிக் காட்டும் சாமி (1971: 194 - 302) யந்திரம் வரைந்து வழிபடும் தற்காலப் பழக்கத்தின் மூலத்தை வேலன் களம் வரையும் வழக்கத்திலிருந்தும், பழைய வழிபாட்டையொட்டிய பூசாரிகளின் வழிபாட்டிலிருந்தும், ஆராய்ந்து கண்டறியலாம் எனக் கூறுகின்றார் (சாமி.பி.எல். 1971: 297). இதனால் மிகப் பழைய வழிபாட்டு முறைகளில் வேல், யந்திரம் ஆகியன பிரதான இடத்தினைப் பெற்றன. இவை இரண்டும் 'வேலன்' என அழைக்கப்பட்ட பூசாரிகள் இயற்றிய வழிபாட்டு முறையில் முக்கிய பங்கினை வகித்து வந்தன.

வேலன் வழிபாட்டு மரபு ஈழத்திலும் அன்று காணப்பட்டதைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'வெல' (வேல்) என்ற பதம் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. அது மட்டுமன்றி வேலன் பூசாரிகள் வழிவந்த வழிபாட்டுமுறை இன்றும் ஈழத்தின் மிகப் பழைய முருக வழிபாட்டுத் தலங்களில் பேணப்படுவதும் இதனையே எடுத்துரைக்கின்றது. வேலன் (வெல) என்ற குறிப்புடன் காணப்படும் நான்கு கல்வெட்டுகள் ஹந்தகல (1125), ஒழுணகல (403), உஹபிடகல்கே (477), நிலகம (880) ஆகிய இடங்களிற் காணப்படுகின்றன. அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள ஹந்தகலக் கல்வெட்டு (1125) பருமகன் எனப்பட்ட நிருவாகிகள் குலத்தினைச் சார்ந்த வேலனுடைய குகையைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இவ்வாறே

அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள ஒழுணகலக் கல்வெட்டு (403) 'பருமக வெலஹலெணெ' அதாவது பருமகனான வேலனுடைய குகையைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இம்மாவட்டத்திலுள்ள உஹபிட கல்கேயிலுள்ள கல்வெட்டும் (477) பருமகனான வேலனின் மகனாகிய பருமகனான உத்தரசவினது குகையைப் பற்றிக் குறிக்கின்றது. மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள நிலகம என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு (880) கமிகவான வேலனுடைய மகளது குகையைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இக்கல்வெட்டுகள் பௌத்த மதத்திற்கு மாறிய 'வேலன்' என்ற பெயருடையோர் அளித்த குகைத் தானங்களைக் கூறினாலும் இத்தானங்களை அளித்தோர் சூடியிருந்த விருதுப் பெயர்களாகிய பருமகன், கமிக போன்றவை அக்காலச் சமுதாயத்தில் இவர்கள் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

கடம்ப மர வழிபாடு

வேல், வேலன் வழிபாட்டோடு பின்னிப்பிணைந்தது தான் முருகனுக்கே சிறப்பான மரமாகிய கடம்ப மரவழிபாடு எனலாம். சங்க இலக்கியங்களில் முருகன் கடம்பனாக விளிக்கப்படுவதைப் பின்வரும் அடிகள் அறிவுறுத்துகின்றன. அவையாவன 'கடம்பமர் செல்வன்' (பரிபாடல் 8: 126), புலவரை அறியாத புகழ்பூத்த கடம்பமர்ந்து' (பரிபாடல் 19.2), 'உருளிணர்க் கடம்பி நெடுவேட்கு' (பரிபாடல். 21.50)ஆகும். பரிபாடலில் கடம்ப மரத்தின் கீழ் இயற்றப்பட்ட வழிபாடுகளைப் பற்றிக் காணப்படும் வர்ணனை வேல், கடம்பு, வேலன் பூசாரிகள் ஆகியோர் முருக வணக்கத்துடன் கொண்டிருந்த தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைகின்றது. அது பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.

'தேம்படு மலர்குழை பூந்துகில் வடிமணி
ஏந்திலை சுமந்து சாந்தம் விரைஇ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விடையரை யசைத்த வேலன் கடிமரம்
பரவின ருரையொடு பண்ணிய விசையினர்
விரிமலர் மதுவின் மரநனை குன்றத்துக்
கோலெரி கொளைநறை புகைகொடி யொருங்கெழ'
(பரிபாடல் 17: 1 - 6)

இப்பாடல் கடம்பமரத்தினை நோக்கிக் கோல் விளக்குகள், இசைக் கருவிகள், சந்தனம், நறுமணம், தூபம், கொடிகள் ஆகியனவற்றோடு மலர், தளிர், பூந்துகில், மணி, வேல் ஆகியவனவற்றைச் சுமந்து வந்து ஆட்டுக்கடா பலியிடுவதற்காகக் காணப்பட்ட கடம்ப மரத்தின் கீழே மேற் கொள்ளப்பட்ட வழிபாடு பற்றி உரைக்கின்றது. ஈழத்திலும் கடம்பவனம் முக்கிய வழிபாட்டிற்குரிய இடமாக விளங்கியதைப் பாளி நூல்களிற் காணப்படும் செய்திகள் உறுதி செய்கின்றன. இவ் வனங்கள் இருந்த இடங்களிலேதான் பௌத்த வழிபாட்டிடங்கள் பல அமைந்திருந்தன. இதனால், ஏற்கனவே வழக்கிலிருந்த பழைய முருக வழிபாட்டிடங்களும் புதிய மதமாகிய பௌத்த மதத்தின் வழிபாட்டிடங்களாக மாறின எனலாம். இச்சந்தர்ப்பத்தில் முருகன் உறையும் இடங்களாகத் திருமுருகாற்றுப்படை (223 - 226) தரும் பின்வரும் குறிப்பு அவதானிக்கத்தக்கது.

காடுங் காவுங் கவின்பெறு துருத்தியும்
யாறுங் குளனும் வேறு பல் வைப்புஞ்
சதுக்கமுஞ் சந்தியும் புதுப் பூங்கடம்பு
மன்றமும் பொதியிலுங் கந்துடை நிலையினும்'

இப்பின்னணியிற்றான் மகாவம்சத்தில் (M.V.XII: 72-76) கடம்பவனத்தைப் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்பை அவதானிக்க வேண்டியுள்ளது. முன்பொருகால் இவ்வனம் வழிபாட்டிற்குரிய வனமாக விளங்கியது. கடம்பவனம் மட்டுமன்றி, பொதியில் போன்ற

வழிபாட்டிடங்களில் யானை இரவில் தங்குவது பற்றிக் குறிப்பிடும் சங்க இலக்கியப் பாடல்களை மகாவம்சக் கூற்றின் பின்னணியில் உற்றுநோக்கும்போது அக்காலத்தில் கடம்ப வனத்தின் கீழ் இயற்றப்பட்ட வழிபாட்டு முறையையே இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது என்பது தெளிவாகின்றது. இச் சந்தர்ப்பத்தில் யானை கூட முருகனது ஊர்திகளில் ஒன்று என்பது கருத்திற் கொள்ளற்பாலது. இது பற்றிச் சிங்கார வேலு (Singaravelu. S. 1966: 150) கூறியுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது.

'இந்த விலங்கு பாரிய வலுவுடையதாக இருந்ததினால் பழக்கப்பட்ட யானையைச் சங்கிலியினாற் பிணைத்து வைப்பதற்கு ஒரு பெருங் கற்பாறை தேவைப்பட்டது. யானைத் தொழுவத்தில் அல்லது பொதியில் என்ற பொது இடத்தில் யானை பிணைக்கப்பட்ட இந்தத் தூண் 'கந்து' எனப்பட்டது. இச்சொல் ஆரம்பத்தில் யானைத்தொழு வத்திலுள்ள கந்து அல்லது தூணைக் குறித்தது. விரைவில் மனிதர்களை ஆன்மீக ரீதியாக ஒன்றிணைக்கும் பற்று என்ற அர்த்தத்தினையும் அது பெற்றது. இவ்வாறு மனிதர்களின் புலன்களுக்குத் தென்படும் குலமரபுச் சின்னம் மூலம் இறைவனைப் பற்றித் தியானிப்பதற்கு வழிபிறந்தது. பக்தர்களின் இந்தக் குறிப்பிட்ட மனநிலை குலமரபுச் சின்னமூடாக ஒரு பொது உணர்வை வெளியிட வாய்ப்பளித்தது. இந்தக் குலமரபுச் சின்னம் ஒரு கொடியாக இருக்கலாம் அல்லது ஒரு கந்தாக இருக்கலாம். இத்தகைய மனநிலை கந்துடை நிலை எனப்படுகின்றது. குலமரபுச் சின்ன மரபைத் தாண்டிக் கண்களுக்குப் புலப்படாத தெய்வ சக்தியை அனுபவிப்பது 'கந்தழிநிலை' எனப்படுகின்றது. இவ்வனுபவத்திலுள்ள பேரானந்த நிலை வள்ளி எனப்படுகின்றது. இந்த 'வள்ளி' எனப்படும் பேரானந்தநிலை வள்ளிக் கூத்தில் பங்குபற்றும் பக்தர்களுக்குக் கிட்டுகின்றது. சுருங்கக் கூறின்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெய்வசக்தியுடன் இணைவதன் மூலம் கிடைக்கப்பெறும் உன்னத ஆன்மீகப் பேரின்பத்தை மூன்று நிலைகளாக வகுக்கலாம். அவையாவன கொடிநிலை, கந்தழிநிலை, வள்ளி ஆகும். தமிழிலே மிகத்தொன்மை வாய்ந்த இலக்கண நூலாகிய தொல்காப்பியத்தில் மேற்கூறியவாறு இது வகுக்கப்பட்டுள்ளது.'

மகாவம்சம் பிறிதோரிடத்தில் கடம்பவனம் பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுகின்றது (M.V. XXXIII: 84-86).

'வட்டகாமினி மன்னன் சோமாதேவியை வரவழைத்து மீண்டும் பழைய அந்தஸ்துக்கு அவளை உயர்த்திக் கௌரவிக்கும் முகமாக அவளுடைய பெயரையுடைய சோமாராமாவைக் கட்டுவித்தான். ஏனென்றால் இந்த அழகி வாகனத்தில் இருந்து இவ்விடத்திலிறங்கி மலர்ந்திருந்த கடம்பப் பூக்களைக் கொண்ட வனத்தில் தன்னை மறைத்துக் கொண்டிருந்த போது, இதே இடத்தில் பௌத்த துறவி ஒருவர் தனது இயற்கை உபாதையைத் தனது கையால் மறைத்தபடி தீர்த்துக் கொண்டிருந்ததை இவள் கண்ட கதையைக் கேள்வியுற்ற அரசன் ஒரு விகாரையை இவ்விடத்தில் கட்டுவித்தான்.'

கடம்பவனத்திற்கும் துறவிக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றிய மகாவம்சக் குறிப்புப் பற்றி யக்ஷி வழிபாடு என்ற அத்தியாயத்தில் எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ள போதும் மீண்டும் அதனை இங்கே குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும் (M.V. XXXV: 104 - 107).

'கடம்பவனத்தில் ஒரு துறவியை ஒரு நாள் அவள் கண்டபோது அவள் அவருக்கு உணவை வழங்கினாள். அத்துறவி மெய்மறந்த (பிரக்ஞை அற்ற) நிலையின் ஏழாவது நாளில் அப்போது இருந்தார். இந்நிலை ஏழுநாட்களுக்கு மேல் நீடித்தால் அது மரணத்திலேதான்

முடியும். பின்னர் அவள் புதிதாக உணவைத் தயாரித்து முடித்தபின் தனது தகப்பனாரிடம் கொண்டு சென்றபோது தாமதத்திற்கான காரணம் பற்றித் தகப்பனார் வினாவ அவளும் தான் துறவிக்கு உணவளித்த விடயம் பற்றித் தகப்பனாருக்குத் தெரிவித்தாள். இதனைக் கேட்டு மகிழ்ச்சியுற்ற தகப்பனார் துறவிக்கு மீண்டும் மீண்டும் உணவு வழங்குமாறு அவளுக்கு ஆணையிட்டார். மெய்மறந்த நிலையிலிருந்து தேரர் மீண்டதும், எதிர் காலத்தில் நிகழப் போவதை உய்த்துணர்ந்த அவர், அக்கன்னிப் பெண்ணுக்குப் பின்வருமாறு கூறினார். பெண்ணே உனக்கு அரச அந்தஸ்து வாய்த்ததும் இவ்விடத்தைப் பற்றி நினைத்துக்கொள்'.

இதேநூலில் இப்பெண் பின்னர் வங்கநாசிகதிஸவின் பட்டத்து மகிஷியாகி, அவளின் மகன் தாயின் விருப்பத்தை நிறைவேற்றி அவளைக் கௌரவிக்கும் முகமாகக் கடம்பவனத்தில் ஒரு விகாரையைக் கட்டியதாகக் கூறப்படுகின்றது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் மகாவம்சத்திற் காணப்படும் கடம்பநதி பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இன்றைய மல்வத்து ஓயாவே அன்றைய கடம்பநதியாகும். மல்வத்து ஓயா என்ற சிங்களப் பெயரின் தமிழாக்கம் 'பூந்தோட்ட ஆறு' என்பதாகும். அநுராதபுரத்திலுள்ள கடம்பவனத்தில் இருந்து இந்நதி ஒடியதால் இவ்வாறு இது பெயர் பெற்றிருக்கலாம்.

கடம்பவனம் மட்டுமன்றி அநுராதபுரத்திலிருந்த பிற வனங்கள் பற்றியும் மகாவம்சம் கூறுகின்றது. இதில் நந்தனவனம் எனக் குறிக்கப்படும் ஜோதிவனத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகும். ஜோதிவனத்தின் பழைய பெயர் நந்தனவனம் என்றும், அவ்வனத்திலிருந்து மகிந்த தேரர் பௌத்த மதத்தைப் போதித்ததால் அது இவ்வாறு பெயர் பெற்றது என்றும் மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V. XV: 202). ஒரு சமயம் இதன் பழைய பெயர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஜோதிவனமாக இருந்திருக்கலாம். இப்பெயருக்கு விளக்கம் கொடுப்பதற்காக இது இவ்வாறு பெயர் பெற்றது எனப் பின்னர் விளக்கமளிக்கப்பட்டிருக்கலாம். ஒளிக்கடவுளான முருகனோடு தொடர்புடைய இடமாகவும் இவ்விடம் இருந்திருக்கலாம். இத்தகைய ஊகத்தை மகாவம்சத்தில் வரும் பிற சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன. அரச மரக்கிளை நாட்டும் வைபவத்தில் கலந்து கொண்ட முக்கியஸ்தர்களான காஜரகாம, சந்தனகாமச் சத்திரியர்களும், பிராமணனான திவக்க ஆகியோரும் மகாவம்சத்திற் குறிக்கப்பட்டுள்ளதோடு (M.V.XIX: 53 - 55) இவர்களது ஊர்களில் பௌத்த மதத்தின் சின்னமாகிய அரசமரக்கிளை நாட்டப்பட்டதையும் இந்நூல் எடுத்துக் கூறுகின்றது (M.V. XIX: 60 - 62). இதனால் பிராமணன் திவக்க போன்று கதிர்காமத்தில் இருந்த சத்திரியர்களும் இந்துக்களாக இருந்தனர் எனலாம்.

பல இடங்களில் அரசமரக்கிளை நாட்டப்பட்டதைக் கூறும் மகாவம்சம் இச்சத்திரியர்கள் பௌத்த மதத்திற்கு அளித்த ஆதரவு பற்றியோ அன்றி இவர்களைப் பற்றிய மேலதிக விபரங்களையோ வேறெவ்விடத்திலும் குறிக்கவில்லை. இவர்களின் ஆதரவு பௌத்தத்திற்கு ஆரம்பத்திலிருந்து கிடைத்திருந்தால் பௌத்த மத வரலாற்றை எழுதுவதையே தமது நோக்கமாகக் கொண்டிருந்த மகாவம்ச ஆசிரியர் அது பற்றி நிச்சயமாகக் குறித்திருப்பார். இது பற்றிய செய்திகள் மகாவம்சத்திற் காணப்படாமையானது இவர்கள் தொடர்ந்து இந்துக்களாக விளங்கியதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. கதிர்காமத்தில் பௌத்தத்தின் பரம்பல் வெறுமனே அரச மரக்கிளை நாட்டு வைபவத்தோடு மட்டும் நிற்கவில்லை. அத்துடன் கதிர்காமத்திற்கு அருகில் அரை மைல் தொலைவில் பௌத்தர்களின் வழிபாட்டுச் சின்னமும் 'கிரிவிகாரை' என்ற பெயரில் அமைக்கப்பட்டது. தேவநம்பியதீஸனின் தம்பியாகிய மகாநாக மாகமத்தில் தனது அரசிருக்கையை அமைத்திருந்த போது இத்தகைய வழிபாட்டிடம் கட்டப்பட்டது என்ற ஐதீகம் நிலவினாலும்

இக்கட்டிடத்தின் கற்களிற் பொறிக்கப்பட்ட பிராமி எழுத்துக்களை ஆராய்ந்த பரணவித்தானா இதன் காலம் கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டாக இருக்கலாம் எனக் கூறியுள்ளார் (Paranavitana. S. 1928 - 33). இத்தகைய பௌத்த சின்னம் சந்தனகாம என்ற இடத்திலும் சமகாலத்தில் அமைக்கப்பட்டிருக்கலாம். எனினும், இவ்விரு இடங்களும் உரோகணை இராச்சியத்தின் பகுதிகளே. இராஜரட்டைப் பகுதியின் தலைநகராக அநுராதபுரம் விளங்கியது போன்று உரோகணைப் பகுதியின் தலைநகராக மாகம (திஸமகாராம) விளங்கியது. மகாசேனனின் காலத்தில் பிராமணன் கலந்தனின் ஊர், ஏறாவூர் ஆகிய இடங்களிற் பிரசித்தி பெற்ற சைவ ஆலயங்கள் காணப்பட்டன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

புராதன முருகன் ஆலயங்கள்

கதிர்காமம்

காஜரகாம என மகாவம்சம் குறிக்கும் கதிர்காமத்திற்குப் பல்வேறு விளக்கங்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. கார்த்திகேயனான முருகனது கிராமமே இவ்வாறு கதிர்காமம் எனப் பெயர் பெற்றது என்பர் சிலர். வேறு சிலர் ஒளியும் (கதிர்) அன்பும் (காமம்) சிறந்து விளங்கும் இடமே இ.·தென்பர். செவ்வேளாகிய முருகன் ஒளிபடர் மேனியனாக உறைந்த வனமாகையால் இது இப்பெயரைப் பெற்றிருக்கலாம். இவ்வொளியின் மகிமை பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது (குமாரசுவாமி வ. 1935 240-241).

> "கதிர்" என்பதைச் சிதையாத சொரூபமாகக் கொண்டு "ஒளி" என்ற நேரான பொருள் கொள்வதே பொருத்தமாகும். வடமொழி ஸ்காந்த புராணத்தில் ஓர் பாகமாக எண்ணப்படும் தக்ஷிணகைலாய மான்மியத்தில் கதிர்காமகிரிக்கு "ஜோதிஷ் காமகிரி" என்னும் பெயர் காணப்படுதலும் ஒளி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்னும் கருத்தே பொருத்தமானதென்பதைக் காட்டும். நக்கீரர், அருணகிரிநாதர் முதலிய அனுபூதித் தொண்டர்களும் முருகவேள் அடியார்க்கு ஒளியாய்க் காட்சிதரும் அருட்சிறப்பை விசேடித்துக் கூறுவர். ஆகவே பண்டைக் காலந் தொட்டு முருகன் குன்றாய் விளங்கும் கதிர்காமகிரி ஜோதிஷ்காமகிரி என்னும் பேரால் பண்டை நூல்களில் கூறப்பட்டது. இதனாலே தான் புறச்சமயத்தவரும் இக்குன்றில் முருகன் ஒளிப் பிளம்பாய் விளங்கும் காட்சியைத் தத்தம் சமயக் கடவுளர் மேற் ஏற்றிக் கூறுவர். புத்ததேவர் போதிஞானம் அடைந்தபின் இலங்கைக்கு வந்து தியானத் திலிருந்த பத்து இடங்களில் கதிர்காமமும் ஒன்று எனச் சிங்களவரது புத்தசமய நூல்கள் கூறும். இஸ்லாம் மதத்தினர் தங்கள் "நபி" காண்டற்கு இனிய பச்சை ஒளியாய்க் கதிர்காமத்திற் காட்சி கொடுப்பதாகிய ஓர் அனுபவத்தைச் சொல்லி அங்கு வணங்குவர்.

இவ்விடத்திற்குரிய மிக நீண்டதொரு முருக வழிபாட்டுப் பாரம்பரியம், வழிபாட்டு முறைகள் என்பன பௌத்தம் வருமுன்னரே இவ்விடத்தில் முருக வழிபாடு தழைத்திருந்ததென்பதை உறுதி செய்கின்றன. கதிர்காமத்தை அண்மித்த அம்பாறை, மட்டக்களப்பு ஆகிய மாவட்டங்களிலும் மிக நீண்டதொரு முருக வழிபாட்டுப் பாரம்பரியம் காணப்படுவதால் கதிர்காமத்தை ஒத்த சமகாலத்திலாவது இவ்விடங்களில் முருக வழிபாடு தழைத்தோங்கியிருக்க வேண்டும். இதனால் சந்தனகாமச் சத்திரியர்கள் இப்பகுதிக்கு உரியவர்களாக விளங்கியிருக்கலாம். ஒளி, செம்மை ஆகிய கருத்தினைத் தரும் சந்திரனின் வழிவந்த சொல்லாகச் சந்தன விளங்கக் கம என்பது கிராமம் அல்லது வனத்தைக் குறித்திருக்கலாம். இதனால், இப்பகுதியும் ஒளிபடர்

மேனியனாகிய முருகக் கடவுளின் வழிபாட்டோடு தொடர்புடைய இடமாகக் கருதப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். கதிர்காமம் மலைப்பிரதேசமாகும். இதனால் சந்தனகாம என்பது கூட அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள முருகனது மலைக்கோயில்களில் ஒன்றாக இருக்கலாம். தமிழகத்தில் எவ்வாறு குறிஞ்சிக் குமரன் ஆகிய முருகனது ஆறுபடை வீடுகளில் ஒன்றாகக் கடற்கரைப் பிரதேசத்தில் உள்ள திருச்செந்தூர் விளங்கியதோ அவ்வாறே ஈழத்திலும் கதிர்காமம், ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியிலுள்ள திருப்படைக்கோயில்கள் ஆகியனவற்றோடு, திருச்செந்தூரை ஒத்ததாகச் செல்லச் சந்நிதியும் விளங்கியதெனலாம். திருச்செந்தூர் என்றால் ஒளி உள்ள ஊர் என்பது பொருளாகும். இதற்குரிய 'திரு' என்ற அடைமொழி தெய்வத் தன்மையை இதற்கு ஏற்றுகின்றது எனலாம். எவ்வாறாயினும், ஒளி பொருந்திய ஊர் என்பதே இதற்குப் பொருத்தமானது போல் தெரிகின்றது. இதனால், இதற்கும் இதற்கு அண்மித்து உள்ளதும், இதனைப் போன்று கடலோரத்திலமைந்துள்ளதுமான செல்லச் சந்நிதியிலும், திருச்செந்தூரின் சாயல் தெரிகின்றது எனலாம்.

ஆறுபடை வீடுகளின் வரிசையில் தமிழ்நாட்டிலுள்ள திருப்பரங் குன்றம், ஆவினன்குடி, திருச்சீரலைவாய் (திருச்செந்தூர்), குன்றுதோறாடல், திருவேரகம், பழமுதிர்சோலை ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. இவற்றில் பெரும்பான்மையானவை பாண்டி நாட்டிலேதான் உள்ளன. இத்தலங்களில் வேலனது பழைய வெறியாட்டு மரபோடு வட இந்தியப் பிராமணச் செல்வாக்கும் கலந்து காணப்பட்டதைச் சங்க இலக்கியங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. திருப்பரங்குன்றத்தில் திருக்கோயிலின் உள்ளே வேதமரபுப்படி நடைபெற்ற வழிபாட்டையும், வெளியே காணப்பட்ட வேலன் வழிபாட்டு மரபையும், திருமுருகாற்றுப்படை கூறுகின்றது. திருவேரகத்தில் பிராமணரின் செல்வாக்கு ஓங்கிக் காணப்பட்டது. பண்டைய ஈழத்திற்கும் பாண்டி நாட்டிற்கும் இடையே காணப்பட்ட உறவுகள் இரு பிராந்தியங்களுக்குமிடையே வழிபாட்டில் கருத்துப்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பரிமாறல்கள், ஐதீகங்களின் வளர்ச்சி ஆகியனவற்றுக்கு இடமளித்திருக்கலாம்.

இலக்கியங்களில் கதிர்காமம்

ஈழத்தின் வரலாற்றுதய காலக் கதைகளில் ஈழத்தின் பழைய பெயராகத் தம்பபண்ணி (தாம்ரபர்ணி) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இது பாண்டி நாட்டிலுள்ள ஓர் ஆறே. இதனால் ஆதி ஈழ - தமிழக உறவுகளில் பாண்டிநாடு முன்னிலை பெற்றிருந்ததை இப்பெயர் உறுதி செய்யலாம். அத்துடன், தேவநம்பியதீஸனுக்கு முன்னர் ஆட்சி செய்த மன்னர்கள் பலர் 'பண்டு' என்ற வம்சப்பெயரினை உடையோராகவும் காணப்படுகின்றனர். பாளிநூல்களிற் பாண்டியரைக் குறிக்கும் இடங்களிலெல்லாம் 'பண்டு' என்ற பதமே பயன்படுத்தப்படுவதால் ஆரம்பத்தில் இப்பதம் தமிழகப் பாண்டியரையே குறித்து நின்றிருக்க வேண்டும். பண்டு என்றால் பழையர் என்பது பொருளாகும் (Subramanian. N.: 1966b: 54). பின்னர் தான் வட இந்திய ஆரியவம்சத்தோடு உறவுள்ளவர்களாகப் பாண்டியரைக் காட்டுவதற்காக மகாபாரதத்திலுள்ள பண்டு வம்சத்தின் வழிவந்தவர்கள் என்ற ஐதீகம் பாண்டியரின் மத்தியில் எழுந்தது. ஈழத்திலும் 'பண்டு' என்பதற்குப் பாளி நூலோர் வடஇந்தியாவிலுள்ள 'பண்டு' வம்சத்திலிருந்து வந்த அரசர்கள் என்ற ஐதீகத்தினை விட்டுச் சென்றனர். இதனால் விஜயனின் பின் ஆட்சி செய்த 'பண்டுவாசுதேவ', 'பண்டுகாபய' போன்ற மன்னர்களின் பெயர்கள் அவதானிக்கத்தக்கவை. தீபவம்சம் ஆதி ஈழத்தில் முன்னணியில் விளங்கிய மன்னர்களில் ஒருவனாகிய பண்டுகாபயனைப் 'பகுண்ட' என்றே அழைக்கின்றது. பண்டுகாபய மன்னனுக்கு வித்தை கற்பித்த பிராமணனின் பெயர் பண்டுல என்பதாகும். இதனைவிட விஜயனைப் பற்றிய ஐதீகத்திலும் விஜயன் தனது முதல் மனைவியாகிய குவேனியைத் துரத்திவிட்டுப் பட்டத்து மகிஷியாக ஒரு சத்திரியப்

பெண் வேண்டுமென்பதற்காகத் தமிழகத்தின் தென்மதுரையிலுள்ள பாண்டிய மன்னனுக்குத் தூதனுப்பி, அவனின் மகளை இங்கே அழைத்து அவளைப் பட்டத்தரசியாக்கி அரசோச்சினான் என்று கூறப்படுகின்றது. இதனால் விஜயனின் காலந்தொட்டுத் தேவநம்பியதீஸனின் காலம் வரையிலுள்ள காலப்பகுதியில் பாண்டியருடனான தொடர்பை மேற்கூறிய ஐதீகங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

தேவநம்பியதீஸனுடன் எல்லாமாகப் பத்துச் சகோதரர்கள் இருந்தது பற்றிய குறிப்புப் பாளி நூல்களிற் காணப்படுகின்றது. 'பத்து' என்ற ஐதீகம் கூடப் பண்டைய ஈழத்திற் காணப்பட்ட ஐதீகங்களில் ஒன்று போல் தெரிகின்றது. காரணம் பண்டுகாபயனின் (பாண்டிய வம்சத்தவன்) மாமன்மார்களாகப் பத்துப்பேர் மகாவம்சத்தில் குறிக்கப்படுகின்றனர். இவ்வாறேதான் தேவநம்பியதீஸனுடன் சேர்ந்தவர்களும் பத்துச் சகோதரர்களே. ஒருவர் பின் ஒருவராகத் தமையனுக்குப் பின் தம்பியாக இவர்கள் ஆட்சி செய்தனர் என்ற தொனியில் பாளிநூல்கள் அவற்றைக் குறித்தாலும் இது ஒரு வகையில் சகோதரர்களின் கூட்டாட்சியையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய கூட்டாட்சியைப் பற்றிய செய்திகள் இராஜரட்டைப் பிரதேசத்திற்கு மட்டும் உரியவை அல்ல. உரோகணைப் பிரதேசத்திலும் இத்தகைய சான்றுகள் உள. கதிர்காமச் சத்திரியர்களின் மூதாதையினர் ஏதோ ஒரு வகையிற் பாண்டிய வம்சத்துடன் தொடர்புடையவர்கள் போல் தெரிகின்றது. காரணம், இவர்களின் மூதாதையினர் தேவநம்பிய தீஸனது ஆட்சிக் காலத்திற்குப் பிற்படாதவர்கள். அநுராதபுர அரசமர நாட்டு வைபவத்திற் கலந்து கொண்டவர்கள். அத்துடன் பாண்டிய இளவரசி சத்திரியப் பெண்ணாகச் சித்திரிக்கப்படுவது போல் காஜரகாம, சந்தனகாம ஆட்சியாளர்களும் மகாவம்சத்தில் சத்திரியர்கள் என்றே சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளனர். இந்துக்களான இவர்கள் (பத்துச் சகோதரர்கள் பௌத்த மதத்திற்கு மதம் மாற முன்னர்) கூட்டாக ஆட்சி செய்ததற்கான கல்வெட்டுச் சான்றுகள் உரோகணைப் பிரதேசத்திற் காணப்படுகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கதிர்காமத்திற்குத் தென்கிழக்கே இருபது மைல் தூரத்திலுள்ள அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள போவத்தகலக் கல்வெட்டு பிரதானமானது. இவ்வாறே கதிர்காமத்திலிருந்து இருபது மைல் கிழக்கே உள்ள கொட்டதா மூஹேலக் கல்வெட்டிலும் இவர்களைப் பற்றிய விபரங்கள் உள. அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள மொட்டயக் கல்லுக் கல்வெட்டில் இவ்வம்சத்தின் இளையோனாகிய மகாநாகவைப் பற்றிய குறிப்புண்டு. இவ்வம்சத்தினைப் பற்றிய பிற விபரங்கள் குசலான்கந்த, கல்ஊடுப் பொத்தானைக் கல்வெட்டுகளில் உள (Gunawardhana. R.A.L.H. 1985).

பரணவித்தானா மேற்கூறிய கல்வெட்டுகள் குறிக்கும் இப்பத்துச் சகோதரர்களை மகாவம்சம் குறிக்கும் காஜரகாமச் சத்திரியர்கள் என இனங்கண்டு கொண்டுள்ளார். இவர்களுக்கும் பாண்டியருக்குமிடையே நிலவிய தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டும் ஆதாரங்கள் பல உள. இவ்வம்சத்திற்குரிய அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள கெனன்னேகலக் கல்வெட்டில் 'மஜிமரஜ' பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் மீனவராஜன் என்பதாகும். அத்துடன் இதே கல்வெட்டில் மீன் சின்னம் பொறித்தும் காணப்படுகின்றது. இதே மீன் சின்னம் உரோகணைப் பகுதியில் உள்ள இவ்வம்சத்தினரின் கல்வெட்டுகளில் மாத்திரம் காணப்படுவது இன்னோர் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும். இக்கல்வெட்டுகளுக்குரியோர் பாண்டி நாட்டில் ஆட்சி செய்த 'ஆய்' என்ற குறுநில மன்னர்களின் பட்டத்தினையும் தாங்கிக் காணப்படுகின்றனர். ஆய் என்ற குறுநில மன்னர்களது கல்வெட்டுகள் ஈழத்தின் பிற பகுதிகளிற் காணப்பட்டாலும் இவ்விடத்திற்றான் அதிகமாகக் காணப்படுவதனாலும், 'மீனவன்' எனப் பொருள் தரும் 'மஜி' என்ற பதம் இவற்றிலொன்றில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதாலும், பாண்டிய வம்சத்தவர் இல்லாவிட்டாலும் பாண்டியரின் கீழுள்ள குறுநில மன்னர்களாக இவர்கள் விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். அம்மரபைப் பேணிப் பாதுகாப்பதற்காக இவ்வாறு தமது கல்வெட்டுகளில் மீன் சின்னத்தைப் பொறித்திருக்கலாம்.

மஜி என்ற சொல் பற்றி ஆராய்ந்த பரணவித்தானா இது வடஇந்தியாவில் வாழ்ந்த 'மற்சய' குலத்தவரைக் குறித்தது என விளக்கம் தந்துள்ளார் (Paranavitana.S. 1970). ஆனால் ஈழத்தின் ஆதிக் குடியேற்ற மரபும், ஐதீகங்களும் இவ் விளக்கத்தினைவிட இப்பதம் பாண்டியரையே குறித்து நின்றது என்பதனை எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. சாசனங்களிலும், இலக்கியங்களிலும், பாண்டியரைக் குறிக்கும் சொல்லாக மஜி என்ற பாளி வடிவத்தின் தமிழ் வடிவமாகிய 'மீனவன்' காணப்படுவது ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. இதைவிட இவற்றில் காணப்படும் 'பஞ்சவர்' என்ற பதம் கூட பிற்காலத்திற் பஞ்சபாண்டவர்களுடன் இவர்களுக்கிருந்த உறவு முறை பற்றிய ஐதீகத்தை எடுத்துக் காட்டும் அதே நேரத்தில் சகோதரர்களின் கூட்டாட்சி முறையையும் இது நினைவு படுத்துகின்றது. பழைய பாண்டிய நாணயங்களை உற்று நோக்கும்போது அவர்களின் சின்னமாகத் தனிமீனே இவற்றுள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. பிற்காலத்திற்றான் இரட்டைமீன் இவர்களின் நாணயங்களை அணி செய்தது. அத்துடன் இம் மீன்கூட இரு வகைகளில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஒன்று அழகான மீனாகவும், மற்றையது மீனை உருவகப்படுத்தும் முறையில் கோடுகளுடனும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இதனால் இச்சான்றும் ஈழ - பாண்டிய உறவையே எடுத்துக் காட்டி நிற்கின்றது எனலாம். கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய பாண்டிய நாணயங்கள் கந்தரோடையில் கண்டு பிடிக்கப்பட்டமையும், ஈழத்துடன் பாண்டியர் கொண்டிருந்த தொடர்பை எடுத்துக் காட்டுகின்றன (கிருஷ்ணமூர்த்தி, இரா 1987: 49-59).

மேற்கூறிய ஒரு வரலாற்றுப் பின்னணியிற் தமிழ் நாட்டிற்கே சிறப்பான முருகவழிபாட்டு மரபு ஈழத்திற் புகுந்தது எனலாம். முருக வழிபாட்டில் படைவீட்டு மரபு ஆதியானது எனக் கண்டோம். அத்தகைய மரபைப் பிரதி பலிப்பனவாகக் கதிர்காமம், மண்டூர், செல்லச் சந்நிதி ஆகிய ஆலயங்களில் முருகனது வேலே மூலஸ்தானத்தில் வைத்து வழிபடப்படுகின்றது. ஆனாற்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கதிர்காமத்தில் யந்திரமே முக்கிய இடத்தினை வகிக்கின்றது. இவ் யந்திரத்தின் மூலத்தினை முருக வழிபாட்டினை இயற்றிய 'வேலன்' பூசாரி அமைத்த களத்திற் காணலாம். இக்களத்திற்றான் ஆட்டுக் கடாவின் பலியிற் பெற்ற குருதி ஊற்றப்பெற்றுப் பிற நிவேதனப் பொருட்கள் படைக்கப்பட்டன. குறுந்தொகையில் 362 ஆம் பாடலில் உள்ள 'முருகயர்ந்து வந்த முதுவாய்வேல' என்ற குறிப்பின் பொருள் முருகென்ற தெய்வம் உன் உடலில் ஏறப்பெற்று வெறியாடி வந்த வேலனே என்பதாகும். வேல் ஏந்தி ஆடும் வேலன் இழைத்த வெறியாட்டும், களத்திலும் அவன் உறைவதற்குரியவன் என்ற குறிப்பும் கூட, 'களம்' முருகன் உறையும் இடம் என்பதனை எடுத்துக்காட்டி நிற்கின்றன. கதிர்காமத்திலும் யந்திர பூசையே முக்கியம் பெறுவதை நோக்கும் போதும் இதனை இயற்றும் 'கப்புறாளை' என அழைக்கப்படும் இன்றைய பிராமணர் அல்லாத சிங்களப் பூசாரிகள் வேலனின் வழிவந்த பூசாரிகளே எனக் கொள்ளலாம். வேலன் பூசாரிகள் களத்திற்கு முருகனைத் தம்முள் வரவழைத்து வழிபாடு செய்தது போன்று கப்புறாளையினரும் செய்கின்றனர். தமிழ் இலக்கியங்கள் பேசும் கந்துடை நிலையும் இ.்.தாகும். முருகன் ஒரு குறிப் பிட்ட பொருளிற் தோன்றி நிற்கின்றான் என்ற உணர்வுடன் வழிபடும் முறையே இ.்.தாகும். முருக வழிபாட்டில் உள்ள வேல், இவ்வியந்திரம் (களம்) ஆகியன இத்தகைய பண்டைய வழிபாட்டுச் சின்னங்களே.

கதிர்காமத்திற் கூட முருகனது படைவீட்டுத் தன்மை காணப்படுகின்றது. முருகனது படைவீடுகளில் ஐந்தாவது படைவீடாக உள்ள குன்றுதோறாடல் கதிர்காமமாக இருக்கலாம் என்ற கருத்தைக் கடந்த நூற்றாண்டில் மேலைப் புலோலியூர் நா. கதிரவேற்பிள்ளை வைத்தாலும் கூட இக்கருத்துச் செல்வாக்குள்ள கருத்தாக மேலெழவில்லை. ஐந்தாவது படைவீட்டின் மற்றொரு பெயராகிய 'குன்றகச் சிறுகுடி' என்பது பற்றிக் கூற வந்த வேலுப்பிள்ளை இதிலுள்ள சிறுகுடி என்பதே

கதிர்காமம் என்னும் பெயரிலுள்ள கமம் என்ற சங்கதச் சொல் வழிவந்த காமமாக இருத்தல் வேண்டும் என அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (வேலுப்பிள்ளை ஆ. 1990: VII - VIII). இக்கருத்தினை வலியுறுத்த மேலும் பல ஆதாரங்களை அவர் பின்வருமாறு நிரைப்படுத்தியுள்ளார். வேலனுடைய வெறியாட்டு ஐந்தாவது படைவீட்டு வழிபாட்டில் இடம்பெற்றமை, குறுந்தொகையிலுள்ள ஈழத்துப் பூதந்தேவனாரின் 360 ஆம் பாடலில் வரும் வேலனின் வெறியாட்டுப் பற்றிய தகவல், நக்கீரர் கானவரே இத்தலத்தில் வழிபாடியற்றியதாகக் கூறியுள்ளமை, கானவர் என்பது வேட்டுவரைக் குறித்தமை, கதிர்காமம் இன்றும் சிங்கள வேட்டுவர் பரம்பரையினரின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் அமைந்திருப்பது, மிகப்பழைய வழிபாட்டு மரபு இங்கே பேணப்படுவது, பெரிய கட்டிடங்களோ, கோபுரங்களோ விமானங்களோ காணப்படாமை ஆகியனவாகும்.

இச்சந்தர்ப்பத்திற் பாக்கர் இந்நூற்றாண்டில் கதிர்காமத்தைப் பற்றிக் கூறியுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது (Parker, 1984: 114). தம்பனைப் பகுதியில் வாழ்ந்த வேட்டுவரே குழந்தையாக இப்பகுதியிற் காணப்பட்ட வள்ளியை எடுத்து வளர்க்கப் பின்னர் முருகன் வந்து அவளைத் திருமணம் செய்ததாக வேட்டுவர் மத்தியிற் காணப்படும் ஐதீகம் பற்றிக் குறிப்பிடுவதோடு இது இந்நாட்டுப் பழங்குடிகளின் வழிபாட்டிடங்களில் ஒன்றாக இருக்கலாம் எனவும் இவர் கருதுகின்றார். சி.ஜி. செலிக்மனது கூற்றை மேற்கோளாகக் கொண்டு காட்டு வேடர்களின் மிக மதிப்பிற்குரிய தெய்வமான 'கண்டேவன்னியா' என்ற தெய்வமும் இ.்.தே எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். கதிர்காம வேட்டுவ வழிபாட்டு மரபின் தொன்மை பற்றிப் பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது (குமாரசுவாமி. வ. 1935: 242-243).

> "இது எவ்வாறு முருகக் கடவுள் கேஷித்திரமாயிற்று என்பது இதன் அருகாமையில் மேற்கேயுள்ள சப்பிரகாம மாகாணத்தின் பெயர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆராய்ச்சியால் விளங்கும். சப்பிரகாமம் என்பது "சபரர் கிராமம்" என்பதன் திரிபாகும். சபரர் அல்லாது சவரர் என்பார் வேடசாதி வகுப்பைச் சேர்ந்த ஒரு கிளையினர்.

.....மணிமலைச் சாரல்
அடக்கருஞ் சீறூர் அரணக உறையுளர்
.....
காட்டுயிர் காணார் கைப்பயில் குறியொடு
வேட்டன செய்யும் வேட்டுவினைக் கருந்தொழிற்
கவர்கணை வாழ்க்கைச் சவரர் புளிஞர்

என உதயணன் கதை-உஞ்சைக் காண்டம்-55 சவரர் புளிஞர் வளைந்தது வரி 44-48 ல் சொல்லியவாற்றால் சபரரது இயல்பும் அவர்கள் மலைச்சாரலில் அரண்களை உறைவிடமாகக் கொண்டு ஆறலைத்தும் சூறைகொண்டும் உயிர்வாழும் வேட்டுவசாதிக் கிளையினர் என்பதும் அறியலாகும். கதிர்காமம் தற்கால மாகாணப் பிரிவின்படி யூவா மாகாணத்தைச் சேர்ந்ததாய் இருந்த போதிலும் மலைத் தொடர்கள் அடர்ந்திருக்கும் பான்மையில் சப்ரகாமத்தைச் சேர்ந்த மலைநாட்டுப் பிரதேசம் எனலாம்.

கந்த புராணத்தில் வள்ளியம்மை திருமணப் படலத்தில் "வெள்ளியங்கிரியின் ஓர்சார் விளங்கிய கந்தவெற்பு" என்பது முதலாகக் கூறப்பட்டவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டு தொண்டை நாட்டு வள்ளிமலையில் வள்ளிநாயகியார் பிறந்து வளர்ந்ததாக இந்திய ஐதீகங்கள் கூறுதல்போல இலங்கையிலும் கதிர்காம கிரியில் வள்ளிநாச்சியார் பிறந்து வளர்ந்ததாக ஐதீகம் உண்டு. வள்ளி

நாச்சியார் தினைப்புனங் காத்த இடம் இது, வேலர் வேங்கை மரமாய் நின்ற இடம் இது எனப் பல இடங்களைச் சுற்றி ஐதிகங்கள் வளர்ந்துள்ளன. சபரகாமம் வேடர் சாதிப் பெயரொன்றால் பண்டு தொட்டு வழங்கி வருவதும் இந்த ஐதிகத்திற்கு ஆதாரம் அளிக்கின்றது. சவரர் புளிஞர் என்று உதயணன் காதையிற் சொல்லப்பட்ட வேட்டுவ சாதியார் தண்டகாரணிய மலைச் சாரல்களில் வாழுங் குழுவினராவர். இவர்கள் இப் பெயர் (Sabaras and Pulindas - Hill tribes) உடையவர்களாயே தற்காலத்திலும் வாழ்கின்றனர்.

இச்சந்தர்ப்பத்திற் கதிர்காமம் என்ற சொல்லை இலக்கியத்தில் முதன் முதலாகப் பயன்படுத்திய அருணகிரிநாதரும் கதிர்காமக் கடவுளைப் பற்றிக் கூறியுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது. கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த அவர் இங்குள்ள வழிபாட்டை,

'வனமுறை வேடனருளிய பூஜை
மகிழ் கதிர்காமமுடையோனே'

(திருப்புகழ் 3)

எனக் கூறியுள்ளமை பண்டுதொட்டு இத்தலம் வேடர்களோடு தொடர்புபட்டு வந்த ஐதீகத்தின் தொடர்ச்சியினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். வள்ளி வேட்டுவப் பெண். இவளே முருகனின் முதல் மனைவி. தமிழ் நாட்டு ஐதீகங்களில் சூரனைக் கொல்வதற்காக முருகன் திருச்செந்தூரிற் பாசறை அமைத்த செய்தி உண்டு. ஈழத்து ஐதீகங்களில் இத்தகைய பாசறை கதிர் காமத்திற்றான் அமைந்திருந்தது என்ற மரபுண்டு. தமிழ்நாட்டு ஐதீகங்களில் வள்ளி திருமணம் திருத்தணிகையிலும், தெய்வயானை திருமணம் திருப்பரங்குன்றத்திலும் நடைபெற்றன. ஈழத்து ஐதீகங்களிலோ எனில் இத்தகைய திருமணம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கதிர்காமத்தில் நடைபெற்றது என்று கருதும் மரபுண்டு. தமிழ்நாட்டிற்குரிய முருகனது ஐதீகம் ஈழத்திற்கு எடுத்து வரப்பட்டு ஈழத்தின் ஐதீகமாக அது காலகதியில் வளர்ச்சி பெற்றிருக்கலாம். குறிஞ்சிக் குமரனாகிய முருகனுக்கு உகந்த இடமாகக் குறிஞ்சி மலைப் பிரதேசமான கதிர்காமம் விளங்கியமை இத்தகைய ஐதீகம் வளர்ச்சி பெற உதவியிருக்கலாம். இத்தகைய ஒரு மரபைப் பேணி வளர்ப்பதிற் கதிர்காமச் சத்திரியர்கள் முக்கிய பங்கினை வகித்திருக்கலாம். கதிர்காமத்தில் நிலைத்துள்ள வள்ளி பற்றிய வழிபாட்டு மரபு இதனை உறுதிப்படுத்துகின்றது.

தக்ஷிண கைலாசபுராணத்தில் கதிர்காமம்

மேற்கூறிய பின்னணியில் வடமொழியில் தக்ஷிணகைலாச மான்மியத்தின் தமிழ் மொழி பெயர்ப்பாகிய தக்ஷிணகைலாசபுராணத்தில் இத்தலத்தின் வரலாறுபற்றிக் காணப்படும் ஐதீகம் குறிப்பிடத்தக்கது (குமாரசுவாமி. வ. 1935: 246-265). அது பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.

"முருகக் கடவுள் கிரவுஞ்ச கிரியையும், தாருகனையும் வேற்படையை ஏவி விளையாட்டாகப் பிளந்து சங்காரம் செய்த பின்னர்த் தேவகிரிக்குச் சென்று பின்னர்த் திருச்சேய்ஞலூர் முதலிய புண்ணிய ஸ்தலங்கள் எல்லாவற்றையும் தரிசனம் செய்துகொண்டு திருச்செந்தூரை அடைந்தார். பின் அசுரர் தேவருக்கு இடுக்கண் விளைத்தலும் சூரபன்மனும் அவன் தம்பியர்களும் விரும்பிய வரங்கள் பெற்று அரசியல் செலுத்துவதும் பிறவுமாகிய விருந்தாந்தங்களெல்லாம் வியாழபகவான் விரிவாகச் சொல்ல அறிந்துகொண்டு வீரவாகு தேவர் முதலிய வீரர்களும் பூத சைனிய வெள்ளமும் புடைசூழப் புறப்பட்டுக் கதிர்காமக் கிரியை அடைந்தார்"

"கதிர்காமத்தில் தேவசிற்பியால் அமைக்கப்பட்ட ஏமகூட ஆலயத்தில் சுப்பிரமணியப் பெருமான் வீற்றிருந்தருள, அவருடன் வந்த சைனியங்களுக்கும் பாசறை வீடு அமைக்கப்பட்டது. அப்பாடி வீட்டிலிருந்தே வீரவாகு தேவர் மகேந்திரபுரிக்குச் சூரபன்மனிடம் தூதுசென்று மீண்டார். பின் நடந்த தேவ அசுர யுத்தம் முடியும்வரை கதிர்காமமே தேவசேனாதிபதியாகிய குமரப் பெருமானுக்கும் அவரது படைத் தலைவர்கட்கும் பூத சைனியங்களுக்கும் பாடி வீடாய் விளங்கியது. சூரசங்காரம் முடிந்தபின் முருகவேள் மீண்டும் கதிர்காமத்திற்கு எழுந்தருளி தேவசிற்பியாகிய விசுவகர்மாவை நோக்கி "இங்கே நாம் வசித்தற்பொருட்டுச் சிறந்த நகரத்தையும் அழகிய கோயிலையும் அமைப்பாயாக" எனக் கட்டளையிட்டருளினார்".

"விசுவகர்மாவும் அவ்வாணையைச் சிரமேற்கொண்டு அதிவிசித்திர அலங்காரம் பொருந்திய மாடமாளிகைகள், கூடகோபுரங்கள், மண்டபங்கள் வாய்ந்ததும், மாடங்கள்தோறும் அழகிய கொடிகள் அசைந்தாடவும், இரத்தின தோரணங்கள் தொங்கவும் நிலவுப் பயன்கொள்ளும் சாளரங்கள் சிறப்புற விளங்கும் பல வீதிகளை உடையதும், குளிர்ந்த சோலைகள் தடாகங்கள் அமையப்பெற்றதுமான ஒரு நகரத்தை சிற்ப நூல் விதிப்படி இயற்றி அந்நகரின் நடுவில் சகல சித்தியையும் அருள வல்லதும், கோடி சூரியப் பிரகாசம் உள்ளதும், நவரத்தினங்களாலே குயிற்றப்பட்டதும், மங்களம் வாய்ந்ததுமாகிய சிந்தாமணி என்னும் ஆலயத்தை அமைத்து இந்திர நீலத்தினால் ஒரு சிங்காதனமும் ஆக்கினான். இவ்வாறு கதிர்காம மலையில் தேவகம்மியனால் அமைக்கப்பட்ட நகர், ஆலயம் முதலியவற்றின் சிறப்புக்களைச் சூதபுராணிகர் நைமிசாரணியத்து முனிபுங்கவர்களுக்குப் பின்வருமாறு எடுத்து ஓதியதாகத் தக்ஷிண கைலாய மான்மியம் கூறும்"

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மலைச் சிறப்பு

"பிள்ளையார் மலை, வீரவாகு மலை, தெய்வயானையம்மை மலை, வள்ளியம்மை மலை முதலிய பல மலைகளின் நடுவிலே சோமன் சூரியன் அக்கினி என்னும் முச்சுடர்களின் சோதி பெற்று உலகுக்கெல்லாம் பேரொளியாய் விளங்குவது கதிர்காமமலை என்று அறிக.

தென்திசையில் அகத்தியர் வாழும் பொதிய மலைபோல அக்கினி திக்கில் 'ஜோதிஷ் காமகிரி' பிரகாசிக்கும். சமுத்திர நடுவில் இருந்த சுப்பிரமணியப் பெருமான் விண்ணவர் இன்னலை வீட்டுதற்கு ஆதாரமான பாசறை வீடாய் விளங்கினமை காரணமாகத் தேவர்க்கு மிக்க பயன்களை அளித்தலால் கதிர்காமகிரி மந்தரமலையை நிகர்க்கும். அசுரர் நுழைவதற்கு அரியதாயும், தேவர் வாழ்வதற்குரியதாயும் பொன் போன்றிலங்குவதாயும் இருந்ததால் மேரு மலையை நிகர்க்கும்.

ஆலயச் சிறப்பு

"கதிர்காம மலைச் சிகர நடுவில், கோடி சூரியப்பிரகாசம் பொருந்தி விளங்குஞ் சிந்தாமணி ஆலயத்தில், நவரத்தின மயமான சிம்மாசனத்திலே வள்ளிநாயகி தெய்வநாயகி சமேதரராய் அநேக கோடி சூரியப்பிரகாசத்தோடு கதிர்காமகிரிசர் எழுந்தருளியிருக் கிறார். அம்மலைபோல மேன்மையுள்ள மலை உலகத்தில் வேறெங்கும் இல்லை. அம்மலை சுப்பிரமணியக் கடவுள் வடிவமாய் மங்கலமாய் விளங்கா நிற்கும்."

நகரச் சிறப்பு

"கதிர்காம நகரம் முக்கோணவடிவமான வீதியை உடையது. அந்நகரத்தின் நடுவிலே பவளத் தூண்கள் நிறுத்திப் பொன்னால் இயற்றி இரத்தினங்கள் இழைத்த திவ்வியமான சோதி மண்டபம் ஒன்று இருக்கிறது. அம் மண்டபத்தின் நடுவில், இந்திரநீல மணியினாற் செய்த சிம்மாசனத்தில் தெய்வயானை அம்மையார் வள்ளிநாச்சியார் என்னும் இரு சத்திமாரோடும் ஞானசக்தி வடிவாகிய வேற்படையையைக் கையில் தாங்கியவராய்க் கிருபாசமுத்திரமாகிய கதிர்காமநாதர் விளங்குகிறார். அச்சோதி மண்டபத்தின் எதிரிலே எல்லா இலக்கணமும் வாய்ந்த வள்ளிநாச்சி மண்டபம் இருக்கிறது. அதனருகிலே மேன்மைபொருந்திய சமாதியோக மண்டபம் இருக்கிறது. விநாயகருக்கும் பரமசிவனுக்கும் உரிய வேறு மண்டபங்களும் அங்குள்ளன. வீரவாகு முதலான வீரர்களுக்குரிய மண்டபங்களும் இருக்கின்றன. கந்தர் ஆலயத்திற்குத் தென் திசையிலே அந்தணர்களுக்குரிய இருக்கைகள் உள்ளன. மேற்குத் திசையிலே சைவர்களுக்கு உரிய சித்திர மண்டபங்கள் இருக்க ின்றன. வடதிசையிலே திருக்கல்யான மண்டபம் ஒன்று உள்ளது. கோவிற்பணி செய்யும் அந்தணருக்கும் உருத்திர கணிகையரு க்கும் ஏனைய வருணத்தாருக்கும் உரிய இருக்கைகளும் அங்குள்ளன. அடியார்களால் வீதிகள்தோறும் அமைக்கப்பட்ட பல மண்டபங்களும் உள்ளன."

மாணிக்க கங்கைத் தீர்த்தம்

மாணிக்ககங்கையின் மகிமை தக்ஷிணகைலாச மான்மியத்தில் பின்வருமாறு கூறப்பட்டுள்ளது (குமாரசுவாமி. வ. 1935: 257-357).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"கதிர்காம நகரத்தருகில் புண்ணிய நதியாகிய மாணிக்ககங்கை பாய்ந்து கொண்டிருக்கும். அந்நதி கிழக்குக் கடலைநோக்கிச் செல்லா நிற்கும். தெளிந்த நீருள்ளதாயும் மனமகிழ்ச்சி அளிப்பதாயும் இருக்கும். மிகவேகமின்றி மெல்லெனச் செல்லும் இயல்பினது. பாண்டிநாடு, சேரநாடு, மாளவதேசம், சோழநாடு, கொங்கணதேசம், குடகு, பப்பரம், தெலுங்கு, வங்கம், கலிங்கம் என்னும் தேசங்களிலும் வேறு தேசங்களிலுமிருந்து நான்மறை வேதியர் முதலாயினோர் தங்கள் மனைவியரோடு வந்து கதிர்காம தலத்தில் வசித்து இப்புண்ணிய நதியில் நியமமாய் முழுகி நித்திய கன்மம் முடித்துக் காமேசன் என்னும் பெயருள்ள கந்தப் பெருமானை வணங்கித் துதித்துப் பல விரதங்களை அனுஷ்டித்து இஷ்ட சித்திகளை இப்போதும் பெற்று வருகின்றனர். சண்முகக் கடவுளின் மகிமையினால் இந்த மாணிக்க கங்கையில் மூழ்கி தலவாசமும் மூர்த்தி தரிசனமும் செய்தவர்கள் விரும்பிய பேறுகளெல்லாம் பெற்று ஆனந்தமாய் வாழ்ந்து கொண்டிருப்பர்.

கதிர்காமமும் பௌத்தமும்

பௌத்தம் கதிர்காமப் பிரதேசத்தை ஆட்கொண்டமைக்கான ஐதீகங்கள் பல பிற்காலத்தில் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. பௌத்தத்தின் சின்னமாகிய அரசமரக்கிளை நாட்டப்பட்டது மட்டுமன்றி கௌதம புத்தர் தியானத்தில் ஈடுபட்ட இடங்களில் ஒன்றாகவும் இது விளங்கியது என்ற எண்ணக்கருவோடு பௌத்தத்தோடும் கதிர்காமம் இணைக்கப்பட்டது. கந்த வழிபாட்டுக்கு முக்கியத்துவம் அளித்த காஜரகாமச் சத்திரியர்களின் செல்வாக்கு இப்பகுதியிற் குன்றியமைக்கும் பின்னர் பௌத்தத்தினை ஆதரித்த மன்னர்கள் கொடுத்த ஆதரவால் இவ்விடம் பௌத்த செல்வாக்குக்கு உட்பட்ட இடமாக மாறியதற்கும் ஆதாரங்கள் உள. மகாவம்சம் கதிர்காமப் பிரதேசத்தில் உள்ள மாகமவில் தேவநம்பியதீஸனின் தம்பியாகிய

மகாநாம அரசிருக்கையை அமைத்தது பற்றிக் கூறுகின்றது. இவனுடன் சிநேக உறவைக் காஜரகாமச் சத்திரியர்கள் வைத்திருந்தாலும் கூட, இவனின் பேரனாகிய கோத்தபயவின் காலத்தில் இவ்வுறவு கசப்பான உறவாக மாறியதைப் பரணவித்தானா தாதுவம்சத்திற் காணப்படும் செய்தி மூலம் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் மாகமவில் ஆட்சி செய்த இவன் காஜரகாமச் சத்திரியர்களை அழித்து அப்பாவத்திற்குப் பிராயச் சித்தமாக இப்பிரதேசத்தில் 500 விகாரைகளைக் கட்டியதாகத் தாதுவம்சத்திற் குறிப்புளது (Paranavitana,S. 1959: 146-148).

காஜரகாமச் சத்திரியர்களின் கல்வெட்டாதாரங்களை உற்று நோக்கும் போதும் அவர்களின் மூன்றாம், நான்காம், ஐந்தாம் தலைமுறையினர் தொடர்ந்தும் இப்பகுதியில் வாழ்ந்ததற்கான ஆதாரத்தினை இவை தருவதாலும், இச்சத்திரியர்கள் பௌத்த மதத்திற்குக் கொடுத்த ஆதரவை இவை எடுத்தியம்புவதாலும், நாளடைவில் முருக வழிபாட்டினரான இவர்கள் பௌத்தத்தினை ஆதரித்து, மதம்மாறியமை தெளிவாகின்றது. இந்நிலையில் தாதுவம்சத்திற் காணப்படும் காஜரகாமச் சத்திரியர்களை அழித்து அதற்குப் பிராயச்சித்தமாக 500 விகாரைகளைக் கட்டியதாக வரும் செய்தி, பௌத்தம் இந்து வழிபாட்டிடமாகிய இப்பிரதேசத்தில் கால் கொண்டமையையும், அரச ஆதரவுடன் அது பரவியமையையுமே எடுத்துக்காட்டுகின்றது. இவ்வாறு மேலோங்கிய பௌத்தத்திற்கு ஒரு பழமையான பாரம்பரியத்தினைத் தேடிக் கொடுப்பதற்காக நாளடையில் ஓர் ஐதீகமும் உருவானது. இவ்வைதீகம் கௌதம புத்தரால் தரிசிக்கப்பட்ட இடங்களாகத் திஸமகாராம, கதிர்காமம், தீகவாபி ஆகியவற்றைக் குறிக்கின்றது. ஆனால் பிராமிக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் இச்சத்திரியரின் ஆட்சி அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள தீகவாபியில் மட்டுமன்றி மட்டக்களப்பு மாவட்டம் வரை நீடித்திருந்தது என்பதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. அத்துடன் இச்சத்திரியரால் இப்பகுதிகளில் பழைய முருக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வழிபாட்டுமுறைகள் பேணப்பட்டதையும், பின்னர் அவர்கள் மதம் மாறியதையும் எடுத்தியம்புவனவாய் அமைந்துள்ளன.

கோத்தபயவின் பேரனாகிய துட்டகைமுனுவுடன் கதிர்காமம் தொடர்புபடுத்தப்படுவது அடுத்த முக்கிய வரலாற்றுச் செய்தியாகும். பௌத்த மதத்தினை உயர்நிலைப்படுத்தவே திஸமகாராமவிலிருந்து அநுராதபுரம் வரை படை எடுத்துச் சென்று, அங்கு ஆட்சி செய்த தவறான நம்பிக்கைகளைப் பேணுபவனாகிய எல்லாளனுடன் துட்டகைமுனு சமர் புரிந்ததாகக் கூறும் மகாவம்சம், துட்டகைமுனு தனது படை எடுப்பின் போது ஈட்டியில் பௌத்தமதச் சின்னத்தைத் தாங்கிச் சென்றதையும் குறிக்கத் தவறவில்லை. இது வெறும் ஈட்டியா அல்லது வேலா என்பது ஆராயற்பாலது. பெரும்பாலும் வேலாக இருக்கலாம். காரணம் துட்டகைமுனு எல்லாளனுடனான போரில் வெற்றி பெறுவதற்காகக் கதிர்காமக் கந்தனுக்கு வழிபாடு இயற்றிச் சென்றதாக ஓர் ஐதீகம் பண்டுதொட்டு நிலவுகின்றது. கந்த உபத என்ற நூல் இவ்வெற்றிக்குப் பின்னர் இத்தலத்தில் முருகனுக்கு இம்மன்னன் ஆலயம் அமைத்ததாகக் கூறுகின்றது. இத்தகைய குறிப்பு இராஜவலிய என்ற நூலிலுமுள்ளது (Navaratnam, C.S. 1964:10).

பௌத்த குருமார் பொதுவாகவே தாமெழுதிய பாளி நூல்களாகிய மகாவம்சம், சூளவம்சம் ஆகியவற்றில் இந்து அனுஷ்டானங்களை மறைக்கத் தவறவில்லை. இதனால் பௌத்தத்தின் காவலனாகிய துட்டகைமுனு இவ்விடத்தில் இந்துக் கடவுளை வணங்கிச் சென்றதை அந்நூல்கள் குறிக்காமல் விடப் பிற்பட்ட சிங்கள நூல்கள் (அவை எதுவித மத நோக்குமின்றி எழுதப்பட்டதால்) இதனைக் குறித்திருக்கலாம் என்று ஊகிப்பதிற் தவறில்லை. துட்டகைமுனு, எல்லாளன் ஆகியோருக்கிடையிலான போர் கூட ஓர் இன, மதப் பூசலாகப் பிற்பட்ட காலத்தில் ஐதீகங்கள் வளர்க்கப்பட்டாலும், ஆதியில் இப்போர் இரு அரசர்களுக்கிடையே மேலாதிக்கத்தினை நிலைநாட்ட எழுந்த போரே என்பதைத் தக்க

ஆதாரங்கள் மூலம் அறிஞர் நிலைநாட்டியுள்ளதாலும், (சிறிவீர. டபிள்யூ.ஐ. 1985: 119-40), துட்டகைமுனுவுடன் இத்தலத்தினைத் தொடர்புபடுத்தும் ஐதீகம் ஒரு வரலாற்றுச் செய்தியையே பிரதிபலிக்கின்றது என்று கொள்வதில் தவறில்லை. இச்சந்தர்ப்பத்தில் இத்தலம் பற்றிப் பரணவித்தானா கூறியிருப்பது அவதானிக்கத்தக்கது (Paranavitana.S. 1928 - 33: 213).

> 'கர்ணபரம்பரைக் கதைகளின் படி கதிர்காமத்தில் கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் கந்தன் கோயிலொன்று துட்டகைமுனுவால் கட்டப்பட்ட செய்தி உண்டு. அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி புரிந்த தமிழ் மன்னனாகிய எல்லாளனுக்கு எதிராகப் போர் தொடுக்கப்புறப்பட்ட போது கந்தனுக்கு இவன் எடுத்துக் கொண்ட நேர்த்திக் கடனை நிறைவேற்றுமுகமாகவே இக்கோயில் கட்டப்பட்ட தென்று இக்கதைகள் கூறுகின்றன. கதிர்காமத்தினைக் கந்தனுடன் தொடர்புபடுத்தும் சிங்கள நூல்களென்றாலும் சரி, தமிழ் நூல்களென்றாலும் சரி, அண்மைக் காலத்தில் தோன்றியவையே. பண்டைக் காலத்தில் இந்து வழிபாடு இங்கு நிலவியதற்கான சான்றுகள் எதுவுமில்லை. ஆகவே இக்கர்ண பரம்பரைக் கதைகள் மீது நாம் சந்தேகம் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. ஏனென்றால் சிங்களக் கிராமவாசிகளிடம் இந்தப் பக்திமானாகிய அரசன் தான் எல்லா வகையான சமய ஸ்தலங்களையும் நிறுவியதாகக் கொள்ளும் ஒரு போக்கு உளது. கதிர்காமக் கோயில் அப்போதும் இப்போதும் சிங்களக் கப்புறாளையினின் மேற்பார்வையிற்றான் இருந்து வந்திருக்கின்றது. வருடாவருடம் நடாத்தப்படும் திருவிழாவில் போதிமரத்துடனும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தாதுகோபுரத்துடனும் தொடர்புடைய கிரியைகளே முதன்மை பெறுகின்றன என்று இதற்குப் பொறுப்பான கப்புறாளை அறிவித்துள்ளார். அத்துடன் கதிர்காமக் கந்தனுடன் தொடர்புடைய ஐதீகங்களிற் சில இந்தியாவில் ஸ்கந்தனுடன் தொடர்புள்ள ஐதீகங்களிற் காணப்படவில்லை. இப்போது சிங்கள மக்கள் எண்ணுவதென்ன வென்றால் ஈழத்தினைக் காக்கும் நாற்றிசைத் தெய்வங்களில் கந்தனும் ஒருவனே என்பதும், அவர் கதிர்காமத்தில் புத்தநிலையை எய்துவார் என்பதுமே. எனவே கதிர்காமக் கடவுள் (தெய்யோ) ஆரம்பத்தில் சிங்கள பௌத்தர்களிடையே வழிபடப்பட்டு வந்த உள்ளூர்த் தெய்வமாகவோ அல்லது போதிசத்துவராகவோ இருக்கலாமென்ற முடிவுக்கு வருதல் நியாயமானதே. சில நூற்றாண்டுகட்கு முன்னர் தான் பௌராணிகத் தெய்வமாகிய ஸ்கந்தனுடன் இது இணைக்கப்பட்டது.'

பரணவித்தானா கூறுவதுபோல் கதிர்காமம் பற்றிக் கூறும் சிங்கள, தமிழ் நூல்கள் காலத்தாற் பிற்பட்டவையே. மாறாக, தீபவம்சம், மகாவம்சம் போன்ற பாளிநூல்கள் பௌத்த மதக் கண்ணோட்டத்தில் எழுதப்பட்டதாற் தவறான சமய நம்பிக்கைகள் (இந்து சமய நம்பிக்கைகள்) பற்றிக் குறிப்பிடுவதில் அவை அக்கறை காட்டவில்லை. இதனால் இவை குறிக்கும் காலப்பகுதியில் இந்து சமய நம்பிக்கைகள் காணப்படவில்லை என்பது பொருளல்ல. ஆனாற் சிங்களமொழியில் இலக்கியங்கள் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்னர் எழுதப்பட்டபோது பௌத்தத்தோடு தொடர்பில்லாத சமய நம்பிக்கைகள் அவற்றில் இடம்பெற்றன. காரணம் பௌத்த குருமாரைப் போன்று பௌத்த மதவரலாறு மட்டுமே எழுதப்பட வேண்டிய தேவையோ, அன்றி

நோக்கமோ அவர்களுக்கு இருக்கவில்லை. அத்துடன் பௌத்தத்தின் மேன்மையைப் பிற மதங்களினை மட்டுப்படுத்தி உயர்த்திக் கூற வேண்டிய அவசியமும் இருக்கவில்லை. இதனால் சுதேச மக்களின் மத்தியில் நாட்டார் வழிபாட்டு மரபாகச் சிங்கள மக்கள் பௌத்தத்தைத் தழுவிய பின்னரும், பௌத்தத்தோடு இணைந்து வாழ்ந்த இந்து சமய நம்பிக்கைகளை இவை குறித்தன. தமிழ் நூல்களைப் பொறுத்தமட்டில் யாழ்ப்பாணத் தமிழ் அரசு ஒன்று உதயமான பின்னர் தான் இவற்றினை எழுதுவதற்கான வாய்ப்புக் காணப்பட்டதால் இந்நூல்களும் சமகாலச் சிங்கள நூல்கள் எழுந்த காலத்திற்கு முன்பின்னாக எழுச்சி பெற்றன. காலத்தால் பிற்பட்டாலும் கூட, வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளைக் கோவைப்படுத்தும் மரபு பௌத்தத்தில் இருந்தது போன்று இந்துக்களின் மத்தியிற் காணப்படாததாற் பழைய இந்து நிறுவனங்கள் பற்றி இவை தரும் செய்திகள் புராணக் கதைகளை ஒத்த சாயலுடன் காணப்படுகின்றமை தவிர்க்க முடியாததாயிற்று.

பரணவித்தானா வடஇந்திய ஆரியக் குடியேற்றத்தில் அசையாத நம்பிக்கை கொண்டிருந்தமையால் சிங்களவரே பின்னர் பௌத்தத்தை அனுஷ்டித்தவர்கள் என்றும், இந்நாட்டின் நாகரிக கர்த்தாக்கள் அவர்களே என்றும் நம்பினார். அத்துடன் தமிழர்கள் இந்நாட்டிற்குப் பின்னர் வந்த வந்தேறு குடிகள் எனவும் அவர் நம்பினார். ஆனால் கடந்த இரு தசாப்தங்களில் நடைபெற்ற தொல்லியல் ஆய்வுகள் ஈழத்தின் ஆதிக்குடியேற்றம் தென்னிந்தியாவிலிருந்தே ஏற்பட்டதென்பதை நிரூபித்து இருப்பதோடு சிங்கள - தமிழ் மொழி பேசியோர் பௌத்தத்தினை அனுஷ்டிக்க முன்னர் இந்துக்களாகவே விளங்கினர் என்பதனையும் நிரூபித்துள்ளன. இதனை நாடெங்கிலும் கிடைத்துள்ள தொல்லியற் சான்றுகளும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளும் உறுதிப்படுத்தியுள்ளன (Sitrampalam, S.K. 1980,1990A). இதனால் இந்துக்களாக விளங்கிய சிங்கள மக்களின் மூதாதையினர் கதிர்காமப்பகுதியில் இந்து சமய வழிபாட்டைக் கடைப்பிடித்தனர் என்று கொள்ளல்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நியாயமானதே. பின்னர் இவர்கள் பௌத்தத்தைத் தழுவியதும் இவர்களின் வழிபாட்டில் அது முக்கியத்துவத்தினைப் பெறத் தொடங்கியது. இதன் காரணமாகவே பௌத்தத்தின் நாற்றிசைக் கடவுளர் மரபோடு இந்துக் கடவுளான முருகன் சேர்க்கப்பட்டான். முருகன், ஸ்கந்தன் ஆகிய இரண்டு தெய்வங்களும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் காலத்தில் ஒன்றாகச் சங்கமித்தன. எனினும், இவை தனித்தனியான தென்னிந்திய, வடஇந்தியக் கலாசார அம்சங்களிற் பேணப்பட்டு இருந்ததாற்றான் முருகனுக்குரிய பண்புகள் பல ஸ்கந்தனிடமும், ஸ்கந்தனுக்குரிய பண்புகள் முருகனிடமும் காணப்படவில்லை.

துட்டகைமுனு மன்னனின் அநுராதபுரப் படையெடுப்பு கதிர்காமத்தைத் தாண்டிப்போக வேண்டி இருந்ததால் இதனைத் தாண்டும்போது கதிர்காமப் பெருமானுக்கு நேர்த்திக் கடன் வைத்துச் சென்றிருக்கலாம் என்று கொள்வதிற் தவறில்லை. துட்டகைமுனு மேற்கொண்ட போர் இந்து சமயத்திற்கு எதிரான தல்ல. அத்துடன் பௌத்தத்தை உயர்த்தவுமல்ல. துட்டகைமுனுவின் பக்கலிலும், எல்லாளனின் பக்கலிலும் முறையே தமிழரும், சிங்களவரும் முக்கிய பதவிகளில் இருந்தனரென்பது வரலாறு. துட்டகைமுனுவினுடைய படையெடுப்பு மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள மகியங்கனை ஊடாக மகாவலிகங்கைக் கரைவழி சென்று பொலநறுவையை அடைந்ததென மகாவம்சம் கூறுகின்றது. துட்டகைமுனுவுக்குத் தமிழ்ச் சிற்றரசர்கள் முற்பத்திரண்டு பேரையும் தோற்கடிக்க வேண்டியிருந்ததோடு மகியங்கனை, பொலநறுவைப் பகுதிகளில் தமிழர்களின் கடுமையான எதிர்ப்பையும் சமாளிக்க வேண்டிய நிலை இருந்ததை மகாவம்ச ஆசிரியரே ஒப்புக் கொள்கின்றார். மகியங்கனையிற் தமிழரின் பலம் அதிகரித்துக் காணப்பட்டதோடு இவ்விடத்தின் மீதான தாக்குதல் நான்கு மாதங்கள் வரை நீடித்ததென்றும் மகாவம்சம் கூறுகிறது. இக்காலத்தில் தமிழரின் செல்வாக்குப் பாண்டிய வம்சத்தோடு தொடர்பு கொண்டிருந்த காஜரகாமம்,

சந்தனகாமம் ஆகிய இடங்களில் மட்டுமன்றிப் பிற இடங்களிலும் காணப்பட்டது. இதனை மகியங்கனை பற்றியும், முப்பத்திரண்டு தமிழ்ச் சிற்றரசர்கள் பற்றியும் மகாவம்சத்தில் வரும் தகவல்கள் எடுத்துரைக்கின்றன. தீகவாபியில் கிடைக்கும் பிராமிக் கல்வெட்டிற் கூடத் தமிழ்நாட்டு வணிகர்களைப் பற்றிய குறிப்புண்டு. இதனால் உரோகணை இராச்சியப் பகுதியில் தமிழரின் செல்வாக்கு அதிகரித்துக் காணப்பட்டிருக்கலாம். இவர்களிற் பெரும்பாலானோர் இந்து வழிபாட்டு மரபுகளைப் பேணி இருக்கலாம். இதனையே உரோகணைப் பிரதேசத்திலுள்ள சான்றுகள் உணர்த்துகின்றன (படம் 1).

கதிர்காமம் காணப்படும் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டம் பௌத்தம் வருமுன்பே இந்து சமயச் செல்வாக்குடன் காணப்பட்டதை உறுதிப்படுத்துவதற்கான ஆதாரங்களாக காஜரகாமச் சத்திரியர்களைப் பற்றி மகாவம்சத்தில் வரும் குறிப்புக்கள் மட்டுமன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளும் உணர்த்துகின்றன. இவை பற்றிப் பரணவித்தானா கருத்துத் தெரிவித்த காலத்தில் சரியான விளக்கம் இருக்கவில்லை. இத்தகைய சான்றுகள் கதிர்காமத்தில் இந்துசமய வழிபாடு பௌத்தத்திற்கு முற்பட்டது என்பதை எடுத்துக் காட்டுவதோடு கதிர்காம வழிபாட்டின் பல பழைய தன்மைகள் பௌத்தம் வருமுன்பே இங்கே காணப்பட்டதையும் உறுதி செய்கின்றன. பௌத்தம் இப்பகுதியிற் பின்னர் கொண்டிருந்த செல்வாக்கு இப்பழைய தன்மைகளைப் பேணிப் பாதுகாக்க ஓரளவுக்கு உதவியது. ஒருவகையில் முருகனது வள்ளிதிருமணம் பற்றிய ஐதீகம் கூடக் குறுணிக்கற்கால வேட்டுவ சமூகத்தின் வழிபாட்டுமுறை பின்வந்த திராவிட வழிபாட்டு முறையில் அங்கீகாரம் பெற்றுத் திராவிட வழிபாட்டு நெறி அதனை உள்வாங்கிக் கொண்டதையே எடுத்துக்காட்டுவதாக மானிடவியலாளர் கூறுவர்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மட்டக்களப்பு முருகன் ஆலயங்கள்

பழைய முருக வழிபாட்டு இடங்களை மட்டக்களப்பில் திருப்படைக் கோயில்கள் என அழைப்பது வழக்கம். இது பற்றி வி.சீ. கந்தையா (1983:49) பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார்.

> 'மட்டக்களப்பிலே பழமையும் பிரசித்தமுமுடையனவான முருகன் கோயில்களைத் திருப்படைக் கோயில்கள் என்று கூறுவர். பண்டைய அரசரின் மதிப்பும், மானியமும், சீர்வரிசைகளும் பெற்ற கோயில்களே திருப்படைக் கோயில்களாகும்.'

இக்கோயில்களின் வரிசையிற் திருக்கோயில் சித்திரவேலாயுத சுவாமி கோயில், பெரியபோரைதீவு சித்திரவேலாயுத சுவாமிகோயில், கொக்கட்டிச்சோலைத் தான்தோன்றீஸ்வரர் கோயில், தில்லை மண்டூர்க் கந்தசுவாமிகோயில், சித்தாண்டிச் சித்திரவேலாயுத சவாமி கோயில், வெருக்கலம்பதி சித்திரவேலாயுத சுவாமிகோயில் ஆகிய வற்றைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். உகந்த மலையிலுள்ள கந்தசுவாமி கோவிலும் பழமையான திருப்படைக் கோயிலென்ற பெருமையைப் பெற்றிருந்ததென்று கூறப்படுவதெனினும் அது பற்றிய தெளிவான குறிப்புக்கள் இன்று இலகுவில் கிடைப்பதாயில்லை எனக் கூறும் கந்தையா (1983:46) பிறிதோரிடத்தில் இக்கோயிலையும் பிரசித்தி பெற்ற திருப்படைக் கோயில்களையும் தொடர்புபடுத்திக் காணப்படும் ஐதீகத்தினையும் குறிக்கத் தவறவில்லை. மட்டக்களப்பில் முருக வழிபாடு பற்றிக் காணப்படும் பொதுவான செய்திகளையும் இவர் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார் (கந்தையா, வீ.சீ. 1983:51).

> 'சுப்பிரமணியருடைய ஆணைப்படி சூரனைக் கொன்று வெற்றியுடன் மீண்ட

> வேலானது உக்கிரத்தோடு வரும் வழியில் எதிர்ப்பட்ட வாகூரமலையை இரு கூறுகளாய்ப் பிளந்தெறிந்து கடலில் மூழ்கிய பின் மூன்று கதிர்களைச் சிந்திச் சென்றதென்றும், வேறுருக் கொண்ட அக்கதிர்கள் மூன்றும் முறையே உகந்தமலை உச்சியிலும், திருக்கோயிலில் ஒரு வெள்ளை நாவல் மரத்தின் மீதும், மண்டூரில் ஒரு தில்லை மரத்தின் மீதும், தங்கி இருந்தன என்றும் அவ் விடங்களில் வாழ்ந்த மக்கள் யாவரும் வேடரே என்பதும் பழைய கதை'.

இதே நூலாசிரியர் இத்திருப்படைக் கோயில்கள் தேசத்துக் கோயில்கள் எனவும் அழைக்கப்பட்டன என்று கூறியுள்ளார்.

திருப்படைக் கோயில்கள்

மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் மக்கள் அதிகமாகக் கூடும் கோயில்களாக மட்டுமன்றி, மன்னரின் ஆதரவு பெற்ற கோயில்களாக இவை விளங்கியதாலும் திருப்படைக் கோயில்கள் என்ற பெயர் இவற்றுக்கு வந்திருக்கலாம். அத்துடன் இத்திருப்படைக் கோயில்களில் ஒன்றாகிய கொக்கட்டிச்சோலைத் தான்தோன்றீஸ்வரர் கோயில் ஒன்றைத் தவிர ஏனையவை எல்லாம் முருகன் ஆலயங்களே. எனினும் இவ்வாலயம் பற்றிப் பிறிதோரிடத்தில் கந்தையா கீழ்க்கண்டவாறு குறிப்பிட்டுள்ளார் (கந்தையா. வி.சீ. 1964:433).

> 'மட்டக்களப்பு நாட்டில் பெருவழக்காக விளங்கிய சமயம் சைவமே என்று முன்பு கண்டோம். சைவருட் பெரும்பாலான மக்கள் முருக வழிபாட்டையே கொண்டவராயுள்ளனர். கொக்கட்டிச்சோலைத் தான்தோன்றீஸ்வரர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கோயிலே மட்டக்களப்பு முழுவதிலும் உள்ள ஒரே ஒரு சிவன் கோயிலாகும். முருக வழிபாட்டினைச்சார்ந்தது போலவே அங்கு நடக்கும் சிவ பூசனைகளும் உள்ளன. மட்டக்களப்பிலே பழமையும் பிரசித்தமுமுடைய னவாக முருகன் கோயில்களைத் திருப்படைக் கோயில்கள் என்று கூறுவர்.'

கந்தையா கூறும் மட்டக்களப்புத் தமிழகம் தற்போதைய அம்பாறை, மட்டக்களப்பு மாவட்டங்களைச் சேர்ந்த பகுதியாகும். திருப்படைக் கோயில்களைப் பற்றிக் கூறும் இவர் முருகன் கோயில்களே இவ்வாறு பெயர் பெற்றன எனக் கூறினாலும் இவ்வரிசையில் தான்தோன்றீஸ்வரர் (சிவன்) கோவிலையும் சேர்த்து அங்கு நடைபெறும் வழிபாட்டு முறை முருக வழிபாட்டு முறையை ஒத்துக் காணப்படுகின்றது எனவும் கூறியுள்ளார். எவ்வாறாயினும், திருப்படைக் கோயில்கள் ஆரம்பத்தில் முருகன் கோயில்களையே குறித்து நின்றன என்பதற்கான பிற ஆதாரங்களை இப்போது ஆராய்வது பொருத்தமாகும்.

'படைவீடு' என்பது முருக வணக்கத்தின் ஆரம்ப நிலையைக் குறித்ததென முன்னர் கண்டோம். திருப்பரங்குன்றம், திருவேரகம், திருச்செந்தூர் போன்ற பெயர்களில் தெய்வீகத்தைக் குறிக்கத் 'திரு' என்ற அடைமொழி இணைக்கப்பட்டது போல் இப்படைக்கோயில்களுக்கும் 'திரு' என்ற அடைமொழி சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டதுபோல் தோன்றுகின்றது. இத்திருப்படைக் கோயில்களில் மூலஸ்தானத்தில் முருகனது படையாகிய 'வேலே' பிரதிஷ்டை செய்யப்பட்டுள்ளது. இக்கோயில்களின் தொன்மையை எடுத்துக் காட்டுவனவாக இவற்றில் பெரும்பாலனவற்றின் பெயர்களில் 'வேலாயுதம்' என்ற அடைமொழி சேர்க்கப்பட்டிரு ப்பதும் கவனிக்கத்தக்கது. பிற்காலத்திற்றான் வெருகல் சித்திரவேலாயுத சுவாமி கோயில் போன்ற ஒரு சில கோயில்களின்

மூலமூர்த்தியாக முருகனதும் அவரது தேவியரதும் திருவுருவங்கள் பிரதிஷ்டை செய்யப்பட்டன. எனினும் இக்கோயிலின் பெயரான சித்திரவேலாயுத சுவாமி என்ற பெயர் முன்பொருகால் முருகனது படையான வேலே வழிபாட்டுப் பொருளாக இங்கு காணப்பட்டதை எடுத்தியம்புகின்றது. இவ்வழிபாட்டை இயற்றுவோர் வேலன் வழிவந்த சமயப் பூசாரிகளே. இவ்வழிபாட்டு முறைக்கும் கதிர்காமக் கப்புறாளை வழிபாட்டு முறைக்கும் நெருங்கிய ஒற்றுமையுண்டு. வேலன் வழிவந்த பூசாரிகளே காலகதியில் சிங்களமொழி மாற்றத்தால் 'கப்புறாளை' என அழைக்கப்பட்டனர். இவற்றைவிட இக்கோயில்கள் வேடர்களோடு இணைத்துக் கூறப்படுதல், சூரசம்காரத்தோடு தொடர்புபடுத்திக் கூறப்படுதல் போன்றவை, கதிர்காம ஆலயத்தின் தோற்றத்தோடு இவற்றுக்குரிய தொடர்பினை எடுத்தியம்புகின்றன. இதனால், இவற்றைக் கதிர் காமத்தினை ஒத்த வரலாற்று மரபு சார்ந்த கோயில்கள் எனலாம். துரதிஷ்டவசமாகப் பிற்பட்ட காலத்தில் உரோகணைப் பகுதியில் தீகவாபியை மையமாக வைத்து ஏற்பட்ட பௌத்தப் பரம்பல் இவற்றின் வளர்ச்சியைத் தடுத்தது.

உகந்தமலை முருகன் கோயில்

கதிர்காமத்தை ஒத்த வழிபாட்டு மரபில் முதலில் இடம்பெறுவது உகந்தமலை முருகன் ஆலயமாகும். இங்குள்ள ஐதீகங்களில் முருகனே தனது படை வீடுகளிலொன்றாக இதனைக் கொண்டானென்றும், போர் முடிந்த பின்னர் மீண்டும் இங்கு வந்து இளைப்பாறிச் சிறிது காலம் இருந்தானென்றும், போருக்கு முன்னரும் பின்னரும் முருகன் தங்கியிருப்பதற்கு உகந்த மலையாக இருந்ததால் இது உகந்தமலை எனப் பெயர் பெற்றது என்றும் கூறப்படுகின்றது. இங்குள்ள வருடாந்த உற்சவம் கூடக் கதிர்காம உற்சவத்தினை ஒட்டிக் காணப்படுவதோடு கதிர்காமத்தைப் போன்று திருவிழாக் காலத்தில் முதல் மூன்று

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாளும் வேல் பெட்டிக்குள் மறைக்கப்பட்டு உலாவருவதும் குறிப்பிடத்தக்கது. பொதுவாகவே இக்கோயில் அமைப்பு, வழிபாட்டு நடைமுறைகள் ஆகியனவற்றில் கதிர்காமத்தின் சில பண்புகள் காணப்படுகின்றன. கதிர்காம யாத்திரிகர் இங்கு தரித்து நின்று கதிர்காமம் செல்வது வழக்காகும். இதனைப் போன்றே கதிர்காமச் சூழலை ஒத்த இன்னுமோர் இடம் தாந்தாமலை முருகன் ஆலயமாகும். இதன் அமைப்பைத் திருக்கோயிலிலுள்ள சித்திர வேலாயுதர் சுவாமி கோயிலிலும் காணலாம். இங்கும் கதிர்காம யாத்திரிகர்கள் தரித்துச் செல்வது மட்டுமன்றிக் கதிர்காமத்தினைப் போன்று ஆடி அமாவாசைத் தினத்திற்றான் தீர்த்தம் நடைபெறுவதும் வழக்கமாகும்.

மண்டூர் முருகன் கோயில்

அடுத்து முக்கியம் பெறுவது தில்லை மண்டூர் முருகன் திருத்தலமாகும். இங்குள்ள பூசகர்கள் 'கப்புகனார்' என அழைக்கப்படுவதோடு மந்திரமெதுவும் உச்சரிக்காது வெண்துணியால் வாயைக் கட்டிப் பூசைசெய்வதே இவ்விடத்து வழக்கமாகும். பூசை வேளைகளிற்கூட மூலஸ்தானம் திரைச்சீலையால் மூடப்பெற்றதாகவே இருக்கும். திருவிழாக் காலங்களிலும் சுவாமி மூடுவாகனங்களிலேதான் செல்வது வழக்கம். இத்தலத்தின் மற்றைய சிறப்பு யாதெனில் முருகன் ஆலயங்களுக்குத் தனித்துவமான பண்பாக விளங்கும் காவடியாட்டம், வெறியாட்டம் ஆகியன இங்கு நிகழ்வதாகும்.. இத்தலம் அமைந்திருக்கும் கிராமத்தில் முருக வணக்கத்தின் வழிபாட்டு நடனங்களில் ஒன்றாகிய குரவைக்கூத்து இன்றும் பேணப்படுவது இதன் பழமையைப் பறைசாற்றுகின்றது.

போரைதீவு சித்திர வேலாயுதசுவாமி கோவில்

இவ்வாலயத்தில் வைக்கப்பட்டிருக்கும் வேலானது முதலில் வெல்லாவெளியில் வணங்கப்பட்டது என்றும், ஐரோப்பியரால் அக்கோயில் அழிக்கப்பட, அங்கிருந்த வேல் சிவ வழிபாட்டிற்குரிய இத்தலத்தில் பின்னர் பிரதிஷ்டை செய்யப்பட்டது என்றும் கூறப்படுகிறது. வேலாயுதர் வெளியே பின்னர் வெல்லாவெளியாக மாறியதென்றும் கருதப்படுகிறது. சிகண்டி முனிவர் பல சித்துக்களைச் செய்து இத்தலத்தில் ஒரு வேலை வைத்து வணங்கியதால் இது சித்தாண்டிச் சித்திரவேலாயுதர் கோயில் எனப் பெயர்பெற்றதாகக் கூறப்படுகிறது.

வெருக்கலம்பதி சித்திரவேலாயுத சுவாமிகோயில்.

வெருகல் ஆற்றங்கரையில் வெருக்கலம்பதிச் சித்திரவேலாயுதசுவாமி கோயில் அமைந்துள்ளது. கதிர்காமம் மாணிக்ககங்கைக்கருகில் அமைந்திருப்பதுபோல இதுவும் வெருகல் கங்கையில் அமைந்திருப்பது இதற்குரிய மற்றைய சிறப்பாகும். சித்தாண்டிச் சித்திரவேலாயுதர் ஆலயம் போன்றே இங்கும் வருடாந்த உற்சவம் ஆவணி மாதத்தில் நடைபெறுவது வழக்கம். இங்கு 19 நாட்கள் நடைபெறும் திருவிழாவில், சிறப்பான அம்சம் 13ஆம் திருவிழா அன்று கதிர்காமச் சுவாமி வீதிஉலா வருதலாகும். இவ்வாறு நடைபெறும் விழாவில் பெட்டியொன்றில் யந்திரம் வைக்கப்பட்டு எடுத்து வருவது அவதானிக்கத்தக்க மற்றோர் அம்சமாகும். யானையைப் போன்று செய்யப்பட்ட அலங்காரத் தண்டிகையிலே இது இவ்வாறு எடுத்து வரப்படும். மண்டூர் முருகன் ஆலயம் போன்று இதுவும் சின்னக் கதிர்காமம் என அழைக்கப்படுகின்றது. இதில் இருந்து மூன்று மைல் தூரத்திலுள்ள கதிரவெளி, கதிர்காமத்திலுள்ள 'கதிர்' என்ற பகுதியை நினைவூட்டுகின்றது. முல்லைத்தீவு மாவட்டத்திலுள்ள

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குமாரபுரத்திலும் பழமை வாய்ந்த முருகன் ஆலயம் இருக்கின்றதெனக் கூறப்படுகிறது.

செல்லச் சந்நிதி முருகன் கோயில்

கதிர்காமத்தின் சிறப்பினைக் கொண்டுள்ள வடபகுதி முருகன் ஆலயங்களில் முதன்மை வகிப்பது செல்லச்சந்நிதி ஆலயமென்றால் மிகையாகாது. மாணிக்ககங்கையின் கரையில் அமைந்த கதிர் காமம், வெருகல் கங்கையின் அருகில் அமைந்த வெருக்கலம்பதி சித்திர வேலாயுதர் ஆலயம் ஆகியவற்றைப் போல் தொண்டமானாற்றங்கரையில் அமைந்த செல்லச்சந்நிதி முருகன் ஆலயம் ஆற்றங்கரையான் எனப் போற்றப்படுகின்றது (சண்முகதாஸ்,அ. மனோன்மணி. ச. 1990). இவ்வாலயத்தில் பின்பற்றப்படும் பூசைமுறைகளும் கதிர்காம வழிபாட்டை ஒத்தவையே. மூலஸ்தானத்தில் வேல், வாய்கட்டிப்பூசை, காவடியாட்டம், வெறியாட்டு ஆகியன இத்தலத்திற்குரிய பிற சிறப்புக்களாகும். வள்ளிக்கொடி இத்தலத்தில் முளைத்து உற்சவ காலத்தினை எடுத்துக் காட்டும்.

இத்தகைய சிறப்பு ஈழத்தின் பிற முருகன் ஆலயங்களுக்கில்லை. கதிர்காமத்தின் தோற்றம் பற்றிய ஐதீகத்தில் வேட்டுவப் பெண்ணாகிய வள்ளியைத் திருமணஞ் செய்ய ஈழத்திற்கு வந்த முருகன் இங்கு தங்கினான் என்று கூறப்பட்டாலும், வள்ளிக்கொடி இதன் உற்சவத்தோடு இணையவில்லை. வள்ளிக் கிழங்கிலிருந்து தோற்றம் பெற்றவளே வள்ளி என்ற ஐதீகம் உண்டு. இவ்வாறேதான் இராமனின் மனைவியாகிய சீதையும் உழவு சாலிலிருந்து தோற்றம் பெற்றவளாகக் கூறப்படுகின்றாள். எவ்வாறாயினும், வள்ளி, உழவு சால் ஆகியன இத்தெய்வங்களைச் செழிப்பு, வளம் ஆகியவற்றோடு இணைக்கின்றன. இதனால் செல்லச் சந்நிதியில் இத்தகைய

வள்ளிக்கிழங்கு முளைத்து அதன் உற்சவ காலத்தினை உணர்த்துவதானது இவ்வணக்கமுறையின் தொன்மைக்குச் சிறந்த உரைகல்லாகின்றது. இது பற்றிப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது (சண்முகதாஸ், அ., மனோன்மணி. ச. 1990: 19-20).

> **'சந்நிதியின் சூழலில் குறிப்பிட வேண்டிய இன்னொரு முக்கிய அம்சம் வள்ளிக்கொடியாகும். யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள ஏனைய முருகன் கோயில்களிலே வள்ளிக்கொடி வரலாற்றிலோ வழிபாட்டு முறைகளிலோ இடம் பெறவில்லை'.**

பரிபாடலில் இவ்வள்ளிக் கொடி பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

> **நறையினறும்புகை நனியமர்ந் தோயே**
> **அறுமுகத் தாறிரு தோளால் வென்றி**
> **நறுமலர் வள்ளிப்பூ நயந்தோயே**
>
> (பரிபாடல் 14 : 20-22)

> **'இங்கு முருகன் மணந்த வள்ளியைக் குறிப்பினும் வள்ளிக் கொடி முருக வழிபாட்டோடு தொடர்புபட்டுள்ளது. மருத நிலத்துக்கொடியாகிய வள்ளி சந்நிதியில் முளைப்பது மருதமும் நெய்தலும் மயங்கு மிடத்துச் சந்நிதி கோயில் அமைந் திருப் பதை உணர் த் துகின் றது. மருதச் சோலை நடுவே ஆற் றங் கரையான் அமர்ந்திருக்கின்றான்'.**

குறிஞ்சி நிலக்கடவுளாகிய முருகனுக்கு விருப்பமாகிய தினைமா, தேனுடன் கலந்து படைக்கப்படுவது இத்தலத்திற்குரிய மற்றோர் சிறப்பம்சமாகும். கதிர்காம யாத்திரையைக்கூட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்தலத்திலிருந்து ஆரம்பிக்கும் மரபுண்டு. கதிர்காம உற்சவ காலத்தில் முருகன் இங்கிருந்து கதிர்காமத்திற்குச் சென்று உற்சவ முடிவின்போது திரும்புகின்றான் என்பது நம்பிக்கை.

சங்க இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் வேலன் வழிபாட்டு மரபும், வடநாட்டு ஆரிய மரபும் ஈழத்தின் பிற பகுதிகளில் இருந்தமைக் கான சான்றுகள் காணப்படுவதால் யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டிலும் இம்மரபுகளின் வழிவந்த பல முருக வழிபாட்டு ஸ்தலங்கள் காணப்பட்டிருக்கலாம் என ஊகிப்பதில் தவறில்லை. துரதிஷ்டவசமாக இவை பற்றி அறிந்து கொள்ளுவதற்குரிய சான்றுகள் நாட்டின் ஏனைய பகுதிகளிற் கிடைப்பதுபோல் இங்கு கிடைக்கவில்லை. எனினும், செல்லச் சந்நிதியிற் காணப்படும் முருகன் வழிபாட்டு மரபு, இக்காலத்தில் செல்லச்சந்நிதியைப் போன்று மற்றைய முருக ஸ்தலங்களிலும் பேணப்பட்டிருக்கலாம். இவ்வாறே யாழ்ப்பாண வைபவமாலை (சபாநாதன். குல. 1953: 6) கீரிமலைப் பகுதியிலமைந்த திருத்தம்பலேச்சுரன், திருத்தம்பலேசுவரி ஆகிய ஆலயங்களுக்குச் சமீபமாகக் கதிரையாண்டவர் ஆலயம் ஒன்று இருந்தது பற்றிக் கூறும் செய்தியானது தற்கால மாவிட்டபுரக் கந்தசுவாமி கோயிலுக்குரியது எனக் கொள்ளுதலும் தவறாகாது. காரணம் ஆதியில் இத்தலத்தில் 'வேலே' மூலஸ்தானத்தில் வைத்து வழிபடப்பட்டதென்பதையும் பின்னர் தான் சிலாசன மூர்த்தி பிரதிஷ்டை பண்ணப்பட்டதென்பதையும் எடுத்துக் காட்டும் விதத்தில் இன்றும் சிலாசன மூர்த்திகளுடன் வேல் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறு நல்லூர் கந்தசுவாமி ஆலயத்திலும் வேலே இன்றும் மூலஸ்தானத்தில் காணப்படுவதானது இப்பகுதியில் வேல் வழிபாடு, பண்டுதொட்டுப் பேணப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவ்வழிபாட்டுடன் நாளடைவில் வடஇந்திய ஆரிய வழிபாட்டு மரபுகளும் கலந்தன. பின்னர் இவை சங்கமமாயின எனக் கொள்ளலாம்.

மேற்கூறிய சான்றாதாரங்களை நோக்கும்போது பண்டைய தமிழகத்தைப் போன்று ஈழத்திலும் முருக வழிபாடு தொன்மையானது என்பது தெளிவாகின்றது. அத்துடன் இரு பிராந்தியங்களும் இவ்வழிபாட்டில் நெருங்கிப் பிணைந்திருந்ததை ஐதீகங்கள், இலக்கியங்கள், தொல்லியல் சான்றுகள் ஆகியன உறுதி செய்கின்றன. இவ்வழிபாட்டில், தமிழகத்தில் வடஇந்திய ஆரியக் கலப்பு ஏற்பட்டது போன்று ஈழத்திலும் காணப்பட்டதை கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வடமொழி மூலங்களுடன் காணப்படும் ஸ்கந்த, குமார, கார்த்திகேய, விசாக, மகாசேன, குக, சாமிதத்த போன்ற பெயர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இது பற்றிப் பின்னர் ஆராயப்படும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திராவிட வழிபாடுகள் III

அத்தியாயம் ஆறு

மாயோன் வழிபாடு

பாளி நூல்களில் மாயோன் பற்றிய செய்திகள்

ஈழத்தின் பழைய வழிபாட்டெச்சங்களைப் பாளி நூல்களிற் காணப்படும் கட்டுக்கதைகளிற் காணக்கூடியதாக உள்ளது. தீபவம்சம், மகாவம்சம் போன்ற பாளி நூல்கள் முறையே கி. பி. 4ஆம், 6ஆம் நூற்றாண்டுகளில் எழுதப்பட்டாலுங்கூட, இக் கதைகளின் அம்சங்களையும், கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் உள்ள பிராமிக்கல்வெட்டுகள் குறிக்கும் பெயர்களையும் நோக்கும்போது இக் கதைகளை இந்நூல்கள் எழுதப்பட்ட காலத்திற்கு முன்னர், அதுவும் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் மக்கள் அறிந்திருந்தனர் என்பது தெளிவு. முதலில் வரும் குறிப்பு கி. மு. 5ஆம் நூற்றாண்டில் ஈழத்திற்கு வட இந்தியாவில் இருந்து வந்து குடியேறிய விஜயனதும் அவனது சாகாக்கள் பற்றியதும் ஆகும் (M. V. VIII : 1- 15). இக்கதை புத்த பெருமான் தாம் பரிநிர்வாண நிலையை அடையப் போவதை ஞான திருஷ்டி மூலம் அறிந்த நிலையில், தேவர்களின் தலைவனான சக்கவை (இந்திரன்) அழைத்து எழுநூறு சகாக்களுடன் லாள தேசத்திலிருந்து சிங்கபாகுவின் மகனாகிய விஜயன் இலங்கைக்கு வர இருக்கின்றான் என்றும், இதன் மூலம் ஈழத்தில் பௌத்தமதம் ஸ்தாபிக்கப்படவுள்ளதாகவும் கூறி, அவ்வாறு நடக்கும் போது அவனையும் அவனது சாகாக்களையும் ஈழத்தையும் பாதுகாக்குமாறு இவனைப் பணித்ததாக அமைகின்றது. இந்திரன் இத்தகைய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பணியை நீல நிறமுடைய கடவுளிடம் (தேவஸ உப்பலவண்ண) (Devasa Uppalavanna) அளித்ததாக மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. மேலும், உப்பலவண்ண தபசி வேடத்தில் வந்து ஒரு மரத்தின் கீழிருந்து இவர்களை எதிர் கொண்டார் எனவும் இது கூறுகின்றது. சிங்கள இலக்கியங்களில் இத் தெய்வம் உப்பலவண்ண, உப்புல்வன் என அழைக்கப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

"உப்பலவண்ண" என்ற கடவுளின் பெயர் பின்னர் உள்ள ஈழத்துப் பாளிநூல்களில் மட்டுமன்றி நாட்டார் வழிபாட்டிலும் நிலைத்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இதனால், தேவனாகிய இவ்வுப்பலவண்ண யார்? என்ற கேள்வி எழுகின்றது. வடமொழிச் சொல்லாகிய உற்பல (நீலோற்பலம்) என்பதன் பாளி மொழித் திரிபே உப்பல ஆகும். இவ்வாறே தான் நிறத்தைக் குறிக்கும் "வண்ண" என்ற பதமும் வடமொழி "வர்ண" என்பதன் மருவுதலாகும். இதனால் உப்பலவண்ண என்பதும், வடமொழி "உற்பலவர்ண" என்பதும் நீலோற்பல நிறமுடைய, நீலமேனியனாகிய கடவுளைக் குறித்தது எனலாம். மகாவம்சத்தை மொழி பெயர்த்த கெய்கர் இந் நீலமேனியன் என்ற பதம் விஷ்ணுவைக் குறித்தது என்றார். ஆனாற் சற்று ஆழமாக நோக்கும்போது இச்சொல் தமிழகத்து "மாயோனையே" (வடஇந்திய விஷ்ணுவுடன் இவன் சங்கமிக்க முன்னர்) குறித்தது எனலாம். மாயோனும் "நீல மேனியனே". இம் மாயோன் திருமால் எனவும் சங்க இலக்கியங்களில் குறிக்கப்படுவதோடு இவனின் நீல நிறமும் இவற்றிற் கூறப்பட்டுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களில் "நீனிறவுருவினேமியோன்", "முந்நீர் வண்ணன்", "நீனிறவுருவின் நெடியோன்" போன்ற சொற்றொடர்கள் இவனை அழைப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன (வித்தியானந்தன், சு. 1954. 128 - 130). இதனால் சங்க இலக்கிய காலத்தில் நான்கு நிலத் தெய்வங்களில் முதன்மை பெற்று முன்னிலை பெற்றிருந்த "மாயோனே" இவ்வாறு பாளி மொழி பெயர்ப்பாக இவ்விலக்கியங்களில் உப்பலவண்ண (உப்புல்வன்) என இடம் பெற்றான் என்பது தெளிவு.

ஈழத்தின் ஆதிக்குடியேற்றம் பற்றிய சான்றுகளும் தென்னகக் கலாசாரப் பாரம்பரியமும் இத்தகைய ஊகத்திற்கு மேலும் மெருகூட்டுகின்றன. அத்துடன் பிராமிக்கல்வெட்டுகளில் உபல/ உப்பல என்ற பதம் இடம் பெறுவதும் சம காலத்தில் இவ்வாறு இது பாளி ரூபத்தைப் பெற்றிருந்ததை உறுதி செய்கின்றது. இத்தகைய பின்னணியில் ஈழம் தனித் தீவாக விளங்கியதால் உப்பலவண்ண வழிபாடு தமிழகத்தைப் போல் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமியாது, தனித்துவமாகத் தொடர்ந்து நீடித்து நீண்ட காலத்தின் பின்னர் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமிக்க வாய்ப்பு இருந்தது. இத்தகைய வரலாற்றுப் பின்னணியை உணராத பரணவித்தானா போன்ற அறிஞர்கள் உப்பலவண்ண என்ற பதம் வருணனையே குறித்து நின்றது என வாதிட்டுள்ளனர் (Paranavitana, S. 1953). அதனால் அவர் எடுத்துக் காட்டும் பிரதான காரணங்களை இங்கே ஆராய்வது அவசியமாகின்றது.

வருணன் பற்றிய சான்றுகள் சமகாலப் பிராமிக்கல்வெட்டுகளில் இரண்டு இடங்களிற்றான் காணப்படுகின்றன (Paranavitana, S. 1970). இக்கல்வெட்டுகளை ஆராயும்போது வேதகாலக் கடவுளரில் மித்திரனே எண்ணிக்கையிற் கூடிய கல்வெட்டுகளிற் குறிப்பிடப்படுகின்றான். இதனால் வருணன் ஒரு செல்வாக்குள்ள கடவுளாக இக்காலத்தில் விளங்கவில்லை என்பது தெளிவு. இக்காலத்தில் (பரணவித்தானா குறிக்கும் ஆரியக் குடியேற்றம் நடந்ததாகக் கூறப்படும் காலம்) வருணன், இந்திரன் ஆகியோர் செல்வாக்கிழந்த நிலையிற்றான் காணப்பட்டனர். இதிகாச, புராண காலத்தில் இவர்களின் இடத்தைத் திரிமூர்த்திகள் பெற்றுக்கொண்டனர். இதனை ஈழத்துப் பிராமிக்கல்வெட்டுகளும் உறுதி செய்கின்றன. சிவனோடு சம்பந்தப்பட்ட பெயர்கள் கிட்டத்தட்ட எழுபது கல்வெட்டுகளில் உள்ளன. மாயோன்/ விஷ்ணுவோடு தொடர்புடைய நாமங்கள் ஐம்பது இடங்களில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மட்டும் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய நிலையில் நீரின் தெய்வமாகிய வருணனிடம் விஜயன் கூட்டத்தினரைப் பாதுகாக்கும் பணியைப் புத்தபிரான் எவ்வாறு அளித்திருக்கமுடியும் என்ற கேள்வி எழுகின்றது.

உப்பலவண்ண என்ற சொல் நீலோற்பல நிறமுடைய கடவுளையே குறிக்கும். ஆனால் வருணனின் நிறமோ என்னவெனின் வெள்ளை நிறமாகும். இத்தகைய வேறுபட்ட பண்புகளை உடைய கடவுளரை எவ்வாறு இணைக்க முடியும்? இதனை உணர்ந்த பரணவித்தானா உப்பலவண்ண என்ற பதத்திற்கு விசித்திரமான தொரு சொற்பிறப்பாய்வைச் செய்துள்ளார். "உப்பல வன்ன" என்ற ஒரு சொல்லை இரு தனிச் சொற்களாக உப்பல+வன் என இவர் பிரித்துள்ளார். இவ்வுப்பல நீலோற்பலத்தைக் குறிக்கும் உற்பல என்ற வடமொழிச் சொல்லிற்குப் பதிலாக இன்னொரு வடமொழிச் சொல்லாகிய உதபால (உத+பால) (நீரின் அதிபதி) என்ற சொல்லிலிருந்து பிறந்தது என்பது இவரது வாதமாகும். இதன் மருவுதல் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. உதபால, உத்பல, உப்பல, உபல (Udapala, Udpala, Uppala, Upala).

ஆனால், அவரே கூறுவது போன்று "உதபால" என்ற பதம் அக்கால இலக்கியத்தில் வழக்கிலிருக்கவில்லை. மாறாக "உதகபதி" (Udakapathy) என்ற சொல்லே காணப்பட்டது. ஆனால் பால/ பதி ஆகியவை ஒரே பொருளைத் தருவதால் உதபால, உதகபதி ஆகிய இரண்டும் ஒன்றே என அவர் வாதிடுவது பொருத்தமற்றதாகக் காணப்படுகின்றது. அடுத்த சொல்லாகிய வன் (Van) என்பது "வர்ண" என்பதன் குறுக்கம் எனக்கூறி அதன் மருவுதலை வர்ண, வன்ன, வன, வன் (Varna, Vanna, Vana, Van) என எடுத்துக்காட்டுகின்றார். இதனால் வருணனே "உப்புல்வன்" என அழைக்கப்பட்டான் என்பது அவரின் வாதமாகும்.

சொற்பிறப்பாராய்ச்சி நெறிகளுக்கு ஒவ்வாத முறையிலே மிக வலிந்து மேற்கொள்ளப்பட்ட சொற்பிறப்பாராய்ச்சியாகவே இது காணப்படுகின்றது.

உப்பலவண்ணனை வருணன் என வாதிடும் பரணவித்தானா 15ம் நூற்றாண்டிற்குரிய திஸ்ஸார சந்தேஸய, கோகில சந்தேஸய ஆகிய இலக்கியங்களிலும், லங்காதிலகக் கல்வெட்டிலும் உப்புல்வன், விஷ்ணு ஆகியோர் தனித்தனிக் கடவுளராகக் கூறப்பட்டுள்ளதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். எனினும், உப்புல்வன், விஷ்ணு ஆகியோர் பற்றிக் கோகில சந்தேஸயத்தில் காணப்படும் வர்ணனைகள் இவர்களுக்கிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையை மேலும் உறுதி செய்கின்றன. உப்புல்வன் (மாயோன்), விஷ்ணு ஆகியோர் தமிழகத்தில் ஒன்றாகச் சங்கமித்தாலும் ஈழத்தில் தனித்துவமான நிலையிற் பலகாலம் வழிபாட்டிற்குரியவர்களாக விளங்கினர். அத்துடன் தற்காலத்தில் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமித்துள்ள உப்புல்வன் வழிபாடு கி. பி. 15ஆம் நூற்றாண்டில் ராம வழிபாட்டுடன் சங்கமித்திருந்ததையும் பரணவித்தானா எடுத்துக் காட்டத் தவறவில்லை. இக்காலத்திற்குரிய சில இலக்கியங்களிலும் நாட்டார் வழிபாட்டிலும் உப்புல்வனிடத்தில் விஷ்ணுவின் அவதாரங்களிலொன்றாகிய ராமன் முன்னிலை பெற்றதை நோக்கும் போது விஷ்ணு, ராம வழிபாடுகள் உப்புல்வண்ணனின் வழிபாட்டுடன் இணைந்து கொண்டன எனக் கொள்வது பொருத்தமானதாகும். இதனால் உப்புல்வனை வருணனாகக் கொள்வதற்குப் பதிலாகச் சங்ககால மாயோனின் அம்சங்களைக் கொண்ட தெய்வமாகக் கொள்ளுவதே பொருத்தமாகின்றது. இவ்வழிபாடுகளுடன் விஷ்ணு வழிபாடு பின்னர் சங்கமித்தும் தனித்தும் காணப்பட்டது என்று எண்ணுவதே தர்க்க ரீதியானதாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்து சமய வழிபாட்டு மரபு பண்டுதொட்டு ஒரே நிலையிற் பேணப்பட்டாலும் பௌத்த மரபில் இது பலவாறு, அவர்களின் பௌத்தப் பின்னணியின் விளக்கத்திற்கேற்ப, மருவியும், திரிந்தும், புது உருப்பெற்றும் சென்றது. எனினும் அடிப்படை அம்சங்களிற் காணப்படும் ஒற்றுமையானது விஜயனின் காலத்திலே தமிழகத்தைப் போன்று "மாயோன்" வழிபாடே ஈழத்திலும் நிலைத்திருந்ததென்பதைத் தெளிவாக்குகின்றது. இதனையே பாளிநூலோர் இதனுடன் ஒத்த கருத்து, பண்பு கொண்ட உப்புல்வன் (உப்பலவண்ண) என்ற தெய்வமாகக் குறித்தனர் எனலாம். சிங்கள நாட்டுக் கூத்தாகிய கொகொம்பகன்காரிய என்ற கூத்தில் பண்டுவாசுதேவ மன்னனைப் பாதுகாக்க ஈழத்திற்கு மலய மன்னனின் ரூபத்தில் உப்புல்வன் வந்ததாகக் கூறப்படுவது உப்புல்வன் வழிபாட்டின் தொன்மையை மேலும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Seneviratna. A. 1984).

தமிழ் நூல்களில் மாயோன் பற்றிய செய்திகள்

பாளி, சிங்கள நூல்கள் தரும் தகவல்களைவிடக் காலத்தாற் பிற்பட்ட தமிழ் நூல்கள் தரும் தகவல்கள் பற்றிக் கூறுவதும் இச் சந்தர்ப்பத்தில் அவசியமாகின்றது. ஈழத்து ஆதிக்குடியேற்ற வரலாறு பற்றிய தொல்லியற் சான்றுகளின் அடிப்படையில் இவற்றை நோக்கும்போது இற்றைவரை இத்தமிழ் நூல்கள் கூறும் தகவல்கள் வெறும் கட்டுக்கதைகளே என்று வரலாற்றாசிரியர்கள் எடுத்துக் காட்டிய கருத்தை மறுபரிசீலனை செய்வது அவசியமாகின்றது. மகாவம்சம் போன்ற பாளி நூல்கள் ஈழத்தின் வடபகுதியை நாகதீபம், நாகநாடு என அழைத்து இங்கு வாழ்ந்தவர்கள் அமானுஷ்யர்கள் எனக் கூறினாலும், அண்மைக் காலத் தொல்லியல் ஆய்வுகள் ஈழத்தின் பிற பகுதிகளைப் போன்று இப்பகுதியும் மனித நடமாட்டம் கொண்ட, நாகரிகம் படைத்த

பகுதியாக விளங்கியதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. கி. பி. 18ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய யாழ்ப்பாண வைபவமாலை விஜயனின் காலத்தில் யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டிற் காணப்பட்ட இந்து ஸ்தலங்களாகத் திருத்தம்பலேச்சுரன் (சிவன்), திருத்தம்பலேசுவரி (அம்பாள்), கதிரையாண்டவர் (முருகன்) ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றது (சபாநாதன், குல. 1949). ஆனால் இந்நூலில் ஈழத்திற் பண்டுதொட்டு நிலைத்திருந்த மாயோன் வழிபாடு பற்றிய குறிப்பு இடம் பெறாதிருப்பது புதிராக உள்ளது. ஒரு சமயம் இந்நூல் எழுதப்பட்ட காலத்தில் சைவ சமயமே மேன்மை பெற்று விளங்கியதால் இந் நூலாசிரியர் சைவக் கடவுளருக்கு மட்டுமே முக்கியத்துவத்தினை அளித்திருக்கலாம். அல்லது இந்நூலாசிரியர் சைவனாக இருந்ததும் ஒரு காரணமாக இருக்கலாம்.

மாயோன் வழிபாடு ஈழத்தின் வட கரையிலும், பாணந்துறையிலும் காணப்பட்டிருக்க வேண்டும். செல்லச் சந்நிதி முருகன் ஆலய வழிபாட்டு மரபு, கதிர்காம வழிபாட்டு மரபையும், கிழக்கிலங்கை மண்டூர் முருகன் ஆலய வழிபாட்டு மரபையும் பிரதிபலிக்கின்ற அதே நேரத்தில், பண்டைய சங்க இலக்கியங்கள் எடுத்துக் காட்டும் வேலன் பூசாரிகள் வழிபாட்டு மரபையும் கோடிட்டுக் காட்டி நிற்கின்றது என்றால் மிகையாகாது. ஏனெனில் வேல் வழிபாடு போன்று வல்லிபுரத்திலுள்ள சக்கரவழிபாடும் மிகப் பழைய வழிபாடாகும். இத்தகைய சக்கர வழிபாட்டிற்குரிய ஸ்தலமொன்று பாணந்துறையில் மத்திய காலத்தில் காணப்பட்டதைச் சந்தேசய இலக்கியம் குறிக்கின்றது (Ratnaike, C. N. R. 1945). வேல், சக்கரம் ஆகியன கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக்கல்வெட்டுகளில் காணப்படுவதை நோக்கும் போதும், வடகரையில் பழைய சங்ககால வழிபாட்டு மரபுகள் செல்லச் சந்நிதி போன்ற ஆலயங்களில் பேணப்படுவதை அவதானிக்கும் போதும், தொல்காப்பியத்தில் முதன்மைப்படுத்தப்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பட்டுள்ள கடவுளாகிய மாயோன் வழிபாடும், வடகரையில் காணப்பட்டதென்று ஊகிக்கலாம். அத்தகைய கூற்றைத் தமிழக - ஈழ ஆதிக்குடியேற்ற வரலாறு உறுதிப்படுத்துகின்றது.

ஈழத்து இலக்கியங்களை நோக்கும்போது ஆதிக் குடியேற்றங்கள் முதலில் கடற்கரை ஓரங்களில் ஏற்பட்டுக் காலகதியிற்றான் உள்நோக்கி நகர்ந்திருக்கவேண்டும். அதனையே தொல்லியற் சான்றுகளும் உறுதிசெய்கின்றன. இதே குடியேற்றங்கள் காலகதியில் துறைமுகப் பட்டினங்களாகவும் எழுச்சி பெற்றன. ஜம்பு கோளப்பட்டினம், வல்லிபுரம், மாதோட்டம், முன்னீஸ்வரம், தெவிநுவர, திருகோணமலை ஆகிய இடங்களை இதற்கு உதாரணமாகக் குறிப்பிடலாம். மேற்கூறிய சில இடங்களில் மாத்திரம் செழித்து வளர்ந்த சிவாலயங்களை மட்டுமே யாழ்ப்பாண வைபவமாலை விஜயனின் காலத்திற்குரியனவாகக் கூறுகின்றது. இத்தகைய ஆலய வரிசையில் மாயோனின் ஆலயங்களும் இடம் பெற்றிருக்கலாம். விஜயன் ஈழத்தில் வந்திறங்கியதாகக் கூறப்படும் தம்பபண்ணி, மன்னார் - புத்தள மாவட்டங்களுக்கிடையில் உள்ள பகுதியாகும். உப்புல்வன் விஜயனின் கூட்டத்தினரை எதிர்கொண்ட இடமும் இவ்விடத்திலே தான் உள்ளது. இதே கரையில் கற்பிட்டியில் பல விஷ்ணு நாணயங்களும் கிடைத்துள்ளன. இவ்வாறே தெற்கே உள்ள "தெவிநுவர" உப்புல்வன் வழிபாட்டிற்குரிய நீண்ட பாரம்பரியத்தினை உடைய துறைமுகப் பட்டினமாகும். அதனால் ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியிலும் ஆரம்பத்தில் மாயோன் வழிபாடும் பின்னர் மாயோன், விஷ்ணு வழிபாடும் மிக நீண்ட பாரம்பரியத்தினைக் கொண்டு விளங்கின என ஊகிக்கலாம். மேலும் வடபகுதியிலும் இத்தகைய வழிபாடு கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் மேலோங்கியிருக்கலாம் என எண்ணுவதே பொருத்தமானதாகும்.

பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் குறியீடாகச் சக்கரம் காணப்படுகின்றது. சங்கு, சக்கரம் ஆகியவை கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட நாணயங்களிலும் பொறித்துக் காணப்படுகின்றன. பௌத்தம் ஈழத்தில் கால் கொண்ட பின்னரும் பௌத்த ஸ்தூபிகளின் அடித்தளத்தில் புதைத்து வைக்கப்பட்ட யந்திரக் கல்லில் சங்கு, சக்கரம், மீன், ஆமை போன்ற விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய உலோகத்தினாலான உருவங்கள் காணப்படுவது இவற்றுக்கும் ஆதியில் ஈழத்தில் நிலைத்திருந்த மாயோன் வழிபாட்டிற்குமிடையே இழையோடி நிற்கும் ஒற்றுமைக்குச் சான்றாகும். சங்க காலத் தமிழகத்தில் பழந்தமிழரின் காத்தற் கடவுளாகிய திருமாலின் சங்கு, சக்கரம், கதை, வில், வாள் என்னும் ஐந்தினையும் ஒன்று சேர அமைத்து அணியும் அணிகலனாகிய ஐம்படைத் தாலி பற்றிய சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. இவர்களின் மத்தியில் செல்வாக்குடன் காணப்பட்ட திருமால் வழிபாட்டின் தொன்மையை இது எடுத்துக் காட்டும் அதே வேளை தமிழக - ஈழப் பிராந்தியங்களிற்கிடையே வேரூன்றியிருந்த மாயோன் வழிபாட்டையும் உறுதி செய்கின்றது.

கல்வெட்டுகளில் மாயோன் பற்றிய செய்திகள்

பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் உப்பலவண்ணனுக்குப் பதிலாக உபல (உப்பல) என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. இது ஏற்கனவே குறித்த வண்ணம் உற்பல (நீலோற்பலம்) என்பதன் பாளி மருவுதலே. ஆகையால் இப்பெயரினைக் கொண்டோரை மாயோனின் (நீலோற்பலன்) பக்தர்கள் எனக் கொள்ளலாம். எல்லாமாக இவை ஆறு இடங்களில் உள்ளன. அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலையில் (40) 'உபஸிக உபல' என்ற குறிப்புளது. இதே குறிப்பு பொலநறுவை மாவட்டத்தில் முதுகல்ல (303) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டிலும் காணப்படுவதோடு, இதே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மாவட்டத்திலுள்ள திம்புலாகல மாறவீதியக் கல்வெட்டில் (272) "அபிஉபல" என்ற குறிப்புள்ளது. மொனராகல மாவட்டத்திலுள்ள பலகுறுகந்தக் கல்வெட்டிலும் (761) "அபிஉபல" என்ற குறிப்புள்ளது. "உபஸிக உபல" என்ற குறிப்பு அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள வடினாகலக் கல்வெட்டிலும் (475), குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள நுவரகந்தக் கல்வெட்டிலும் (921) காணப்படுகின்றது. இக்கல்வெட்டுகளை அமைப்பித்தோரில் இருவர் மட்டுமே "அபி" என்ற பட்டப் பெயருடையோராகக் காணப்பட ஏனையோர் பௌத்தமதப் பெண் விசுவாசியைக் குறிக்கும் "உபஸிக" என்ற பட்டத்தைச் சூடியுள்ளனர்.

மாயோனின் அம்சமாகிய பழந்தமிழரின் கடவுளாகிய கண்ணனைக் குறிக்கும் "கண" என்ற பெயர் எல்லாமாகப் பதினெட்டு இடங்களிற் காணப்படுகின்றது. இது வடமொழிக் "கிருஷ்ண" என்பதன் திரிபே எனப் பரணவித்தானா கருதுகின்றார். ஆனாற் கரியவன்/ மாயோன் எனப் பொருள் தரும் இப்பெயர் தமிழ் கண்ணன் என்ற மூலத்திலிருந்து தான் தோன்றியதெனலாம். காரணம் ஆரியர் தமது இலக்கியங்களில் திராவிடரைக் கறுத்த நிறத்தவர் எனக் குறிப்பிடுவதால் இக் கறுத்தவர்களின் கடவுளான கண்ணனே இவ்வாறு கிருஷ்ணனாக உருமாறினான் எனலாம். இவற்றுள் அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலையிற் (14,15) கிடைத்துள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் "கணகமரஜ" என்ற குறிப்புள்ளது. இதன் பொருள் கண்ணனது கிராமத்து அரசன் என்பதாகும். கண்ணன் என்ற பெயரால் மட்டுமன்றிச் சிவன், பிரமன் ஆகியோரின் பெயரால் கூடக் கிராமங்கள் இருந்ததை இக் கல்வெட்டுகள் உணர்த்தத் தவறவில்லை. கேகாலை மாவட்டத்திலுள்ள யடகலெண விகாரைக் கல்வெட்டில் (796 a) சிவனது கோயில் என்று பொருள் தரும் "சிவநகர" என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறே தான் குருநாகல் மாவட்டத்தில் தோறவமயிலாவ (1037) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டுப் "பமநகர"

பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இதனால் சிவன், பிரமா, கிருஷ்ணன்/ கண்ணன் ஆகிய மும்மூர்த்திகளின் பெயரால் கோயில்கள் காணப்பட்டன எனலாம்.

கண (கண்ணன்) என்ற பெயர் பலவாறு இக்கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளது. இதில் வெறுமனே "கண" என்ற பதம் காணப்படுவதுடன், கண்ணனால் அளிக்கப்பட்டவன் "கணதத்த", கண்ணனுடைய தாசன் "கணதாச", கண்ணனால் பாதுகாக்கப்படுபவன் "கணகுத" போன்ற பதங்களோடும் சமூகத்தின் பல மட்டத்தினரின் அடைமொழிகளோடும் இப்பெயர் காணப்படுகின்றது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள நுவரகந்தக் கல்வெட்டில் (913) "கணதிஸ" என்ற பெயர் காணப்படுகின்றது. இது கண்ணன், தீஸன் ஆகிய இரு பெயர்களை உள்ளடக்கியுள்ளது. இதே இடத்திலுள்ள வேறு இரு கல்வெட்டுகளில் (914, 916) "கமிக கணதிஸ" என்ற குறிப்புள்ளது. இதிலொன்றிற் (914) காணப்படும் பதம் ஆராயற்பாலது. அ.தாவது கமிகவாகிய சிவனின் புத்திரனான கமிக கணதிஸவினுடைய குகை என்ற கருத்தைத் தரும், "கமிக ஸிவபுத கமிக கணதிஸஹலெனெ" என்றவாறான வாசகம் உள்ளது. இதிலே சிவ வழிபாட்டில் தகப்பன் ஈடுபட்டிருக்க மகன் கண்ணனை வழிபட்ட செய்தி தெரிகின்றது. ஆனாற் பொதுவாகத் தகப்பன், மகன் ஆகியோர் தொடர்ந்து ஒரே வழிபாட்டு முறையைக் கடைப்பிடித்தனர் போல் தெரிகின்றது. அநுராதபுரத்தில் ஒச்சாப்புக் கல்லு என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (111) "கண்ண" என்ற பெயரையுடைய அரசனின் மகனாக ராஜ கண்ண குறிக்கப்படுவதை நோக்கும் போது பொதுவாகத் தந்தையின் வழிபாட்டையே அடுத்த சந்ததியினரும் பேணியது தெரிகின்றது.

"கணகுத்த" என்ற அடைமொழியைக் கொண்ட கல்வெட்டுகள் குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள கதுறுவெவ (991)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்ற இடத்திலும், அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள மொதறகல (689) என்ற இடத்திலும் உள்ளன. ஆனால் முன்னைய கல்வெட்டில் ஆசிரியன் ஒருவனே இத்தகைய நாமத்தைத் தரித்திருக்கப், பின்னைய கல்வெட்டில் "பத" (பரதவன்) இப்பெயரைத் தாங்கியுள்ளான். அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள மாவறகலவி லுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (748, 749) "கண" (கண்ணன்) என்ற பெயரைத் தரித்தோர் ஆசிரியர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் சிதுல்பவுவ என்ற இடத்திலுள்ள தெகுந்தரவெவக் கல்வெட்டில் (651) "கண்ஹதத்த" என்ற குறிப்பு மட்டுமே காணப்பட, அம்பாறை மாவட்டத்தில் விகாரெகல என்ற இடத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (531, 532) பருமகர்கள் இப்பெயரைத் தரித்துள்ளனர். கண்ணனுடைய தாஸன் எனப் பொருள்படும் "கணதஸிக" என்ற பெயர் அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள மியுன்குணாவெகெரக் கல்வெட்டிற் (420) காணப்படுகின்றது. இதனை விடக் கண்ணன் என்ற பெயர் "உபஸிக கண" என்ற வாசகத்துடன் இதே இடத்திலுள்ள இன்னொரு கல்வெட்டிலும் (415), "அபிகண" என்ற வாசகம் அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலைக் கல்வெட்டிலும் (18), "கமிககண" என்ற வாசகம் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள மண்டகலக் கல்வெட்டிலும் (581) காணப்படுகின்றது. அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள மொதறகலக் கல்வெட்டில் (689), "பதகண குத" என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. மேற்கூறிய சான்றுகள் கண்ணனை வழிபட்டோர் அநுராதபுரம், அம்பாறை, அம்பாந்தோட்டை, குருநாகல் ஆகிய மாவட்டங்களில் இருந்துள்ளனர் என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

இன்றும் சிங்கள மக்களின் நாட்டார் வழிபாட்டில் உப்பலவண்ண (மாயோன்) முதன்மை பெற்ற கடவுளாகக் குறிக்கப்படுவது பண்டைய ஈழத்தில் தமிழகத்தினைப் போன்று

இக்கடவுள் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இம் மாயோன் வழிபாடே வட இந்தியக் கலாசார வழிவந்த விஷ்ணு வணக்கத்தோடு சங்கமித்த பின்னர், நாளடைவில் தமிழக - ஈழத் தமிழ் மக்கள் மத்தியில் விஷ்ணு வழிபாடாக நிலைகொண்டுவிட்டது. எனினும், சிங்கள மக்கள் மத்தியில் உப்புல்வனாகவும், விஷ்ணுவாகவும் இக்கடவுள் வணங்கப்படுவது இவ் வழிபாட்டின் பழமைக்கும், தொடர்ச்சிக்கும், இசைவாக்கத்திற்கும் அசைக்க முடியாத சான்றாக அமைகின்றது. இம்மாயோன் வழிபாட்டுடன் வட இந்திய விஷ்ணு வழிபாடு இணைந்த வகையில் நாராயணன், வாசுதேவன், கிருஷ்ணன், பலதேவன், ராமன் போன்ற கடவுளர் ஈழத்தில் வழிபடப்பட்டதைக் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன (படம்-1). இவை பற்றிப் பின்னர் ஆராயப்படும்.

தாய்த் தெய்வ வழிபாடு

மானிடவியலாளர் பெண் வழிச் சமுதாய அமைப்பே ஆதியான தென்றும், பின்னரே ஆண்வழிச் சமுதாய அமைப்புத் தோன்றியதென்றும் கூறுவர். இதனால் இவர்கள் தாய்வழிவரும் உரிமைதான் பண்டைய சமூக வழக்காறு என்று வாதிடுவர். இவ்வாறு முக்கியம் பெற்ற தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பில் அன்னை வழிபாடு பிரபல்யமடைந்திருந்தது ஆச்சரியமன்று. இத்தகைய வழிபாட்டின் தோற்றத்தினைப் பழைய கற்காலத்திலேயே காணலாம். இனவிருத்தியின் சின்னமாக ஐரோப்பாவிற் காணப்படும் பெரிய தனங்களும், அகன்ற பிருஷ்டங்களையுமுடைய பெண்பாவைகளே உலகிலுள்ள மிகப் பழைய தாய்மை வழிபாட்டின் சின்னங்களாகும். பின்னர், புதிய கற்காலத்திலும் செம்புக் காலத்திலும் இது வளர்ச்சி கண்டது. செம்புக்கால நாகரிகங்களான சுமேரியா, எகிப்து, கிறீற்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிந்துவெளி ஆகியவற்றில் இதற்கான தடயங்கள் உள. இந்தியாவில் சிந்துவெளி நாகரிகத்திற்கு முற்பட்ட சோப், குல்லி ஆகிய கலாசாரங்களிலும், சிந்துவெளி நாகரிகத்திலும் கண்டெடுக்கப்பட்ட சுடுமண்ணினாலான பெண் பாவைகளே இப்பகுதியிற் கிடைத்துள்ள மிகப் பழைய அன்னை வழிபாட்டின் எச்சங்களாகும். இத்தகைய எச்சங்கள் புதிய கற்காலம், குறுணிக் கற்காலம் ஆகியவற்றிலும் காணப்படுகின்றன.

இதனால் இதன் வழிபாட்டை ஒரு குறிப்பிட்ட மக்களின் வழிபாடாகவோ அன்றி ஒரு குறிப்பிட்ட கலாசாரத்தின் சின்னமாகவோ கொள்ளமுடியாது. ஈழம் உட்பட்ட தென்னாசியாவில் வாழ்ந்த பல்லின மக்கள் வளர்த்தெடுத்த வழிபாடாக இது அமைந்துள்ளது. இதன் ஆரம்ப கர்த்தாக்களாகக் குறுணிக்கற்கால மக்களைக் கூறலாம். இவர்களே தென்னாசிய நாகரிகத்தின் அடித்தளமானவர்கள். மானிடவியலாளர் இவர்களை "வேடொயிட்" அல்லது "ஒஸ்ரலோயிட்" என அழைப்பர். இவர்களைத்தான் இலக்கியங்கள் சபரர்கள், முண்டர்கள், சண்டாளர்கள், புலிண்டர்கள் என அழைக்கின்றன. ஈழத்துப் பாளி இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் யக்ஷர்களும் இவர்கள் தான். இவர்கள் பேசிய மொழி ஒஸ்ரோ ஏசியாற்றிக் குடும்பத்தினைச் சார்ந்ததாகும். ஈழத்திலும் மாகாவம்சம் குறிக்கும் சண்டாளர்கள், புலிண்டர்கள் ஆகியோரோடு சபரர்களை நினைவுபடுத்தும் சப்பரகமுவ என்ற மாகாணத்தின் பெயரும் ஈழத்தின் பழங்குடிகள் இந்தியாவைப் போன்று ஒரே தன்மையினராக விளங்கியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வேடர்கள் இவர்களின் சந்ததியினரே.

இத்தகைய வழிபாடு தென்னாசியாவில் திராவிடரால் வளர்க்கப்பட்டது. பாளி இலக்கியங்களிற் குறிப்பிடப்படும் யக்ஷருடைய தாய்த் தெய்வ வழிபாடு பற்றிய செய்திகள் ஆதி ஈழத்தில் இவர்களாலும், பின்வந்த திராவிடர்களாலும் பேணப்பட்ட

வழிபாட்டு நெறிகள் என்று ஊகிப்பதில் தவறில்லை. ஆதியில் ஆரியரின் வழிபாட்டில் அன்னை வழிபாடு முக்கியம் பெறவில்லை. கங்கைச் சமவெளியில் ஆரியரின் நாகரிகம் பரந்த பின்னர் தான் தாய்த் தெய்வங்களான, துர்க்கை, உமா, அம்பிகை, பார்வதி, காளி போன்றவை முக்கியம் பெற்றுப், புராண இதிகாச காலத்தில் திராவிட, ஆரிய நாகரிகங்களின் கலப்பால் அகில இந்திய வழிபாட்டு முறையாக மேன்மை பெற்றன. இருக்கு வேதத்திற் தாய்த் தெய்வத்திற்குப் பதிலாக ஆண் தெய்வங்களுக்கு மட்டுமே முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டது. இதற்கு ஆரிய சமுதாய அமைப்பானது ஆண்வழிச் சமுதாயப் பண்புகளைக் கொண்டிருந்தமை முக்கிய காரணமாகும். இதனால் ஆரியரின் ஆரம்ப காலச் சமய நடவடிக்கைகளை எடுத்தியம்பும் இருக்கு வேதப் பாக்களிற் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு முதன்மை பெறவில்லை என்பது புலனாகின்றது.

ஆனால் இருக்கு வேதப்பாக்களில், உஷஷ், ராத்ரி, ராகா, சினிவாலி, குங்கு, அதிதி, பிருதுவி, திதி, சுவஸ்தி, பிருஷ்னி, புரம்தி, அனுமதி, ஆப்தேவிஸ், சரஸ்வதி, வாக், ஆரண்யானி, இந்திராணி, வருணானி, சசி, ரோதசி, சீதா, ஊர்வரா, ஆரணி, சிரார்த்த, திஷனா, ஈள, நிருத்தி, குன்றிதா, சூர்யா போன்ற பெண்வழிப் பெயர்கள் காணப்படுகின்றன (Srivastava, M. C. P. 1979: 32 - 62). இவை இயற்கைக்குத் தெய்வாம்சம் கொடுத்து வழிபட்ட தன்மையைப் பிரதிபலிப்பனவாகும். அதாவது உஷஷ் என்ற தெய்வம் விடியற் காலையைக் குறித்து நின்றது. இவ்வாறே ராத்ரி என்ற தெய்வம் இரவைக் குறித்து நின்றது. பிருதுவி நிலத்திற்குரிய தெய்வமாகக் குறிக்கப்பட்டது. இவற்றிற்கு உருவம் அமைத்து வழிபடும் மரபு இக்காலத்திற் காணப்படவில்லை. அத்துடன் பிற்பட்ட வேதஇலக்கியங்களில் இவை செல்வாக்கைப் பெற்ற தெய்வங்களாகவும் காணப்படவில்லை. பிருதுவி பற்றி மூன்று வரிகள் மாத்திரமே இருக்கு வேதத்தில் உண்டு. பிற்பட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அதர்வ வேதத்தில் இத்தெய்வம் பற்றிய நீண்ட பா ஒன்று மட்டும் காணப்படுகின்றது. அதில் இத்தெய்வம் 'தயுஸ்' என்ற தெய்வத்துடன் இணைத்து விளிக்கப்படுவதானது இத்தெய்வங்கள் உயர்ந்த நிலையிற் பேணப்படவில்லை என்பதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

மேற்கூறப்பட்ட இத்தெய்வங்களுக்கும் பிற்பட்ட வேத காலத்திற் குறிப்பாக ஆரண்யங்களிலும் உபநிடதங்களிலும் செல்வாக்குற்றுக் காணப்படும் உமா, அம்பிகா, ஹிமபதி (பார்வதி), துர்க்கா, காளி போன்றவற்றிற்கும் எவ்வித தொடர்பும் காணப்படவில்லை. இத் தெய்வங்கள் பண்டைய வழிபாட்டு மரபில் திராவிடத் தெய்வாம்சங்களைப் பெற்றிருந்தன. ஆரியர் சிந்துவெளியில் இருந்து கங்கைச் சமவெளிக்குப் பரந்த காலத்தில் அதாவது பிற்பட்ட வேத, உபநிடத, ஆரண்ய காலத்திற்றான் இத்தெய்வங்களின் கலப்புகள் நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும். ஆதலால் இப்பெண் தெய்வங்கள் பற்றிய குறிப்புகள் ஆரியர் இந்தியாவிற்குள் நுழைவதற்கு முன்னர் இங்கு வழக்கிலிருந்த தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டை ஆரியர் தம்மோடு இணைத்துக் கொண்டதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

இத்தகைய இணைப்பைப் பிற்பட்ட இந்து வழிபாட்டு நெறிகளிலும் காணலாம். இருக்கு வேதத்தில் தெய்வமாகக் குறிக்கப்பட்ட சரஸ்வதி பிற்பட்ட வேத, ஆரண்ய, உபநிடத காலத்தில் வாக் தெய்வத்துடன் இணைக்கப்பட்டுக் கல்வித் தெய்வமாக உயர்ச்சி பெறுகின்றாள். இவ் வாக் தெய்வம் ஆரியருக்கு முன்பிருந்த வழிபாட்டு மரபின் எச்சமாகவும் விளங்கியிருக்கலாம். நாளடைவில் இரண்டும் சங்கமித்தன. இவ்வாறே ஸ்ரீயும் செல்வத்தின் அம்சமாகக் குறிக்கப்பட்டாலும் பிற்காலத்தில் செல்வாக்குடன் விளங்கிய லக்ஷ்மியுடன் இணைக்கப்பட்டுச் ஸ்ரீயும் லக்ஷ்மியும் வளம், செல்வம் ஆகியவற்றின்

தெய்வங்களாகப் போற்றப்படுகின்றன. இதனால் ஆரிய சமய நம்பிக்கைகளுக்கு முன்னர் வட இந்தியாவில் செல்வாக்குடன் விளங்கிய திராவிடராற் பேணப்பட்ட பல தாய்த்தெய்வங்களுக்கு வடமொழி நாமங்கள் சூட்டப்பட்டு, இத்தெய்வங்கள் ஆரியமயமாக்கப்பட்டன எனக் கூறுவதே பொருத்தமாகின்றது. ஈழத்திலோ எனில் தமிழகத்தினைப் போன்று சங்க இலக்கியங்களோ, அன்றி அகில இந்திய ரீதியில் கிடைக்கும் வடமொழி இலக்கியங்களைப் போன்ற இலக்கியங்களோ, காணப்படவில்லை. இதனால் இந்தியாவைப் போன்று ஈழத்திற் காணப்பட்ட அன்னை வழிபாடு பற்றி அறிவதற்குப் போதிய ஆதாரங்கள் இல்லை. இதற்குக் காரணம் பௌத்த மதம் கி. மு. 3ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் இங்கு புகுந்தமையும், இம்மதத்தோடு கூடிய பௌத்தம் சார்ந்த செய்திகள் அந்நூல்களில் முக்கியத்துவம் பெற்றமையுமாகும். இதனால் இத்தகைய வழிபாட்டு முறைகள் இவற்றில் இடம்பெறாது போயின. ஆதலால் இப்பாளி நூல்களில் இவ்வழிபாடு பற்றி அங்குமிங்கும் சிதறிக் கிடக்கும் சான்றுகளே தாய்த்தெய்வ வழிபாடு பற்றி ஈழத்திற் கிடைக்கும் மிகப்பழைய இலக்கியச் சான்றுகளாக அமைகின்றன.

ஈழத்திற்குப் பௌத்தம் வந்தபோது நிலைபெற்றிருந்த யக்ஷி வழிபாடு கூடத் தாய்த் தெய்வத்தின் வழிபாடே எனலாம். செழுமை, வளம் ஆகியவற்றின் சின்னமாக வழிபடப்பட்ட உள்ளூர்க் கிராமியத் தெய்வங்களான இவற்றைப் பௌத்த மதம் தன்னுடன் இணைத்ததென்பர் அறிஞர். ஈழத்தில் இவ் யக்ஷிகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்திலிருந்தே காணப்படுகின்றன. இவர்களுள் சேத்திய என்ற யக்ஷி குதிரை முகத்தையுடையவள். இவள் பண்டுகாபய மன்னன் அரசனாக வருவதற்கு உதவியவள். இவளுக்கு நன்றிக்கடன் செலுத்தும் முகமாக இம்மன்னன் அரண்மனையில் இவளை அமைத்து வழிபாடியற்றியதாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M. V. X. : 86).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்தகைய குதிரைமுகத்தையுடைய யக்ஷி உருவங்கள் இந்தியாவிலுள்ள பௌத்த மதக்கலைப்பீடங்களான பாரூட், சாஞ்சி, புத்தகாயா, பாடலிபுத்திரம் ஆகிய இடங்களிற் காணப்படுகின்றன. அம்பாளின் பல்வேறு மூர்த்தங்களில் குதிரை முகத்தையுடைய மூர்த்தமொன்று அமைந்திருப்பதால் இது நாய்த் தெய்வத்தினைக் குறிக்கின்றது எனலாம். இதனைவிட அநுராதபுர நகரின் தெற்கு வாசலில் "சித்த" என்ற யக்ஷிக்கும், மேற்கு வாசலில் "பச்சிமராஜிணி" என்ற யக்ஷிக்கும் அமைவிடங்களை இம்மன்னன் அமைத்ததாகவும் மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M. V. X. 85 - 90). இம் மன்னனின் காலத்தில் நகரத்தின் காவல் தெய்வமாகப் "புரதேவ" என்ற தெய்வம் விளங்கியதென்ற குறிப்பும் உண்டு. பெண் தெய்வங்களான மேற்கூறிய யக்ஷிகளும் அநுராதபுர நகரின் காவல் தெய்வங்களாக விளங்கியிருக்கலாம். நகர்களின் காவல் தெய்வங்களாகப் பெண் தெய்வங்கள் விளங்கியதைச் சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை முதலிய காவியங்கள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. இத்தகைய காவல் தெய்வங்களில் துர்க்கை முன்னணியில் இருந்ததைச் சிலப்பதிகாரம் எடுத்தியம்புகின்றது. துர்க்கை மதுராபதித் தேவதை எனச் சிலப்பதிகாரத்தின் 23வது காதையில் விளிக்கப்படுகின்றாள். இந்நூலில் இன்னோரிடத்தில் இம் மதுராபதித் தேவதை மகாலக்ஷ்மி, மகாசரஸ்வதி, மகாதுர்க்கை ஆகிய தெய்வங்களின் அம்சங்களை உடையவளாகக் குறிப்பிடப்படுவதைப் பின்னரும் பாடல் எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

"மாமகளு நாமகளு மாமயிடற் செற்றுகந்த
கோமகளுந் தாம்படைத்த கொற்றத்தாள் - நாம
முதிரா முலைகுறைத்தாண் முன்னரே வந்தாள்
மதுராபதி என்னு மாது"

(சிலப்பதிகாரம் : மதுரைக் காண்டம் 22 (வெண்பா))

மேற்கூறியவாறு துர்க்கையைச் சரஸ்வதி, லக்ஷ்மி ஆகியோருடன் இணைக்கும் மரபை மார்க்கண்டேய புராணத்திலும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. மணிமேகலையில் குறிப்பிடப்படும் சம்பாபதித் தெய்வம் பற்றிக் காணப்படும் வர்ணனையும் துர்க்கையைக் குறிப்பிடுகின்றதென நாகசுவாமி கருதுகின்றார் (Nagaswamy. R. 1982 : 16). இச்சம்பாபதி காவிரிப்பூம் பட்டினத்தின் காவல் தெய்வமாகக் குறிக்கப்படுகின்றாள். இவ்வாறே காடமர் செல்வியான காளியின் கோயிலும் இங்குள்ள சுடுகாட்டிற் காணப்பட்டதாக இந்நூலில் குறிப்புண்டு. இக்காளிதான் விந்தியாவாசினியாகப் பழைய சாக்த இலக்கியங்களிலே விளிக்கப்பட்டாள். காளி தன் கைகளிலே கபாலங்களைத் தாங்கியவாறு பேய்களைப் போஷிப்பவளாக மணிமேகலையிற் (18: 115-116) குறிக்கப்படும் பின்வரும் செய்யுளை நாகசுவாமி மேற்கோளாக எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

"காடமர் செல்வி கடிப்பசி களைய
ஓடுகைக் கொண்டுநின்றாட்டுநள்"

இதே நூலில் (17: 87 - 88) காளியின் கோயில் "முதியோள் கோட்டம்" என விளிக்கப்படுவதும் ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. மேற்கூறிய சான்றுகள் தமிழகம், ஈழம் ஆகிய பகுதிகளில் நகரின் காவல் தெய்வங்களாக, நகரின் பல்வேறு திசைகளிலும் இருந்த தெய்வங்களை எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. இத்தகைய மரபு தமிழகத்தில் இருந்ததைச் சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை ஆகியன கூற, ஈழத்தில் இத்தகைய மரபு வழக்கிலிருந்ததை மகாவம்சம் பிரதிபலிக்கின்றது. இவ்வாறேதான் பௌத்தம் இங்கு வந்தபோது பலர் பௌத்த மதத்தினைத் தழுவினாலும் கூட அப்போது அவர்கள் சூடியிருந்த பெயர்கள் அவர்களின் பழைய வழிபாட்டு முறைகளைப் பிரதிபலிப்பனவாக உள்ளன. இத்தகைய பெயர்களாகக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் ஸிரி (திரு), பத்மா (பதும), லக்ஷ்மி (லஸி), அம்பிகா (அபிக), காளி (துடி), துர்க்கை (துக), கார்த்திகா (கதி), கௌரி (குர), மீனாட்சி (மச்சக) ஆகியன அமைகின்றன. இவ்வழிபாட்டின் எச்சங்களாக நாட்டின் பல்வேறு தொல்லியல் மையங்களில் காணப்பட்ட சுடுமண்ணினாலான பெண்பாவை உருவங்களும் விளங்குகின்றன.

துர்க்கை/ கொற்றவை

முதலில் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் சான்றுகளை ஆராய்வோம். துர்க்கை என்ற பெண் தெய்வம் பற்றிய செய்தி ஒரே ஒரு கல்வெட்டிற்றான் உளது. இக்கல்வெட்டு மாத்தளை மாவட்டத்தில் உள்ள என்டேரகல (1185) என்ற இடத்திற் காணப்படுகின்றது. இதில் உபாசகனான "துக" (துர்க்கா) அதாவது துர்க்கையின் பக்தனுடைய குகை என்று பொருள் தரும் வாசகம் காணப்படுகின்றது. துர்க்கை என்றால் ஆபத்தில் இருந்து பாதுகாப்பவள் என்பது பொருளாகும். இப்பெயர் பிற்பட்ட வேதகாலத்திற் காணப்பட்டாலும் கூட துர்க்கையின் தோற்றத்தினையும் ஆதி வரலாற்றையும் ஆராய்ந்த அறிஞர் இவளைக் குறுணிக்கற்கால மக்களால் வழிபடப்பட்ட தெய்வம் என எடுத்துக்காட்டியுள்ளனர். இதற்குக் காரணம் பழைய வேத இலக்கியங்களிற் துர்க்கை பற்றிய குறிப்பில்லை என்பதே. அத்துடன் இவள் பழங்குடி மக்களோடு மட்டுமன்றி விந்தியமலைத் தொடரில் வசிப்பவள் என்ற ஐதீகமும், இவளுக்கு நிவேதனமாக மது, மாமிசம் படைத்தல் போன்ற சடங்குகள் நிகழ்ந்ததும் பழைய தெய்வமாக இவளை ஆக்குகின்றன.

இத்தெய்வத்தினை ஆதரித்தவர்களாகச் சபரர் போன்ற பழங் குடியினர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இவளுடைய நாமங்களி

லொன்று விந்தியாவாசினி என்பதாகும். அத்துடன் போர்க் களத்துக்குரியவளாகவும் இவள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளாள். இதனால் இத்தகைய வழிபாட்டைப் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து திராவிடர் பெற்றனர் எனக் கூறப்படுகின்றது. ஈழத்திலும் இத்தகைய பழங்குடி மக்கள் வாழ்ந்தது பற்றிய இலக்கியக் குறிப்புக்கள் பண்டுக்காபய மன்னனின் காலத்திலிருந்தே உள்ளன. இப்பழங்குடியினர் தென்னிந்தியாவிலிருந்தே ஈழத்திற்கு வந்தனர் என்பதை இவர்கள் விட்டுச் சென்ற குறுணிக்கற்கால ஆயுதங்கள் எடுத்துக் காட்டுவதால் இத்தகைய வழிபாடும் அவர்களோடு ஈழத்தில் புகுந்திருக்கலாம் என்று கொள்வது தர்க்க ரீதியானது.

மேற்கூறிய துர்க்கை தான் சங்க இலக்கியங்களிலே கூறப்படும் "கொற்றவை" ஆக இருக்கலாம். கொற்றவை பற்றிய குறிப்பு ஈழத்திற் காணப்படாவிட்டாலும் தமிழகத்தைப் போன்று ஈழத்தின் நாகரிகத்தை உருவாக்கிய திராவிடரின் பெருங்கற்காலச் சின்னங்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்தே இம்மக்கள் ஈழத்திற்கு வந்தனர் என்பதை எடுத்துக் காட்டுவதால் கொற்றவை வழிபாடு ஈழத்திலும் காணப்பட்டிருக்கலாம் எனக் கொள்ளலாம். கொற்றவையின் பண்புகள் பல துர்க்கையிலும் காணப்படுவதே இத்தகைய அநுமானத்திற்குரிய ஆதாரமாகும். கொற்றவையும் துர்க்கை போன்று கானமர் செல்வியே என்று அகநானூறு (345) கூறுகின்றது. இவளை வனவாசி எனவும் அழைத்தனர். இத்தகைய தெய்வத்தினைக் கலித்தொகை "பெருங்காட்டுக் கொற்றி" என அழைத்துள்ளது. கொற்றி என்றால் கொற்றத்தைத் (வெற்றி) தரும் கொற்றவையையே குறிக்கும். திருமுருகாற்றுப் படையில் (258) முருகன் "வெற்றி வேல் போர்க் கொற்றவைச் சிறுவ" என அழைக்கப்படுகின்றான்.

கொற்றவையின் பிற பெயர்களான "பழையோள்", "மலைமகள்" போன்ற பெயர்களும் இவற்றோடு தொடர்புள்ளனவாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உள்ளன. இக்கருத்தையே பின்வரும் திருமுருகாற்றுப்படைப் பாடல் எடுத்தியம்புகின்றது.

"மலைமகண் மகனே மாற்றோர் கூற்றே
வெற்றி வேல் போர்க் கொற்றவைச் சிறுவ
விழையணி சிறப்பில் பழையோள் குழவி"

(வரி. 257-259)

சங்க இலக்கியங்களில் எயினர்கள், ஆறலைக்கள்வர், பாலை நிலத்தில் வாழ்வோர் போன்றோர் கொற்றவையை வழிபட்டதற்கான குறிப்புகளுண்டு. இதனால் இப்பழங்குடி மக்களாகிய எயினர் வழிபட்ட தெய்வமே துர்க்கை அல்லது கொற்றவை எனலாம். துர்க்கை பிற்பட்ட காலத்தில் சிவனின் மனைவியாக இணைக்கப்பட்டாலும் கூட ஆரம்பத்தில் கன்னிப் பெண்ணாகவே இவள் வழிபடப்பட்டாள். முருகனின் தந்தையாகச் சிவன் சங்க இலக்கியத்திற் குறிப்பிடப்படவில்லை. மாறாகத் தாயான கொற்றவையின் பெயராலேதான் முருகன் விளிக்கப்படுகின்றான். மணமாகாத நிலையிற் கருவுற்று மகப்பேறு பெறும் மரபு மிகப்பழையது. இத்தகைய ஒரு பழைய மரபின் பிரதிபலிப்பே கொற்றவை - முருகன் பற்றிய ஐதீகமாகும். இதனாற்றான் இவள் பழையோள் எனப்பட்டாள். கானமர் செல்வி எனவும் அழைக்கப்பட்டாள். இவளையே திருமுருகாற்றுப்படை "காடுகிளாள்" என அழைத்தது. இப்பழையோளின் குழவியான முருகனின் வழிபாட்டிற்கான தடயங்கள் ஈழத்திற் காணப்படுவதால் முருகனின் தாயான கொற்றவை வழிபாடும் இங்கு நிலவியிருக்கலாம்.

சங்க இலக்கியங்களில் பாலைநிலத் தெய்வமாகக் கொற்றவை குறிக்கப்படுகின்றாள். சேந்தன் திவாகரம் என்ற நிகண்டில் இவள் "பாலைக் கிழத்தி" என வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளமை இதனை எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Nagaswamy. R. 1982: 6).

திருமுருகாற்றுப் படையிற் காணப்படும் கொற்றவையை இதன் உரை ஆசிரியரான நச்சினார்க்கினியர் "வனதுர்க்கை" என இனங்கண்டுள்ளார். இதே நூலிற் குறிப்பிடப்படும் "பழையோள்", "காடுகிளாளே" என்பது இவரது விளக்கமாகும். இது பற்றி ஏற்கனவே குறிப்பிட்டுள்ளோம். கானமர் செல்வி, காடமர் செல்வி, காடு கிழவோள், காடுகிளாள் ஆகிய யாவும் ஒரு பொருட் சொற்களே எனக் கொள்ளலாம். இதனால், கானமர் செல்வி, விந்தியாவாசினி, துர்க்கை, கொற்றவை, காளி ஆகியன எல்லாம் ஒத்த பண்புகளையுடைய தெய்வங்கள் எனலாம். தொல்காப்பியரான மிகப்பழைய இலக்கண கர்த்தா தமது நூலில் பொருளதிகாரம் 59வது சூத்திரத்தில் "கொற்றவை நிலை" என்று குறிப்பிடுகின்றார். போருக்கு அல்லது ஆநிரை கவர முன்னர் இத்தெய்வத்திற்குப் பலியிட்டு வழிபடப்பட்ட மரபையும் இந்நூல் எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Nagaswamy. R. 1982 : 6).

கொற்றவை பற்றிய வர்ணனை சிலப்பதிகாரத்தில் வேட்டுவவரியில் உள்ளது. வேட்டுவவரியில் கொற்றவை, ஐயை என்ற தாய்த்தெய்வத்தோடு இணைத்து விளிக்கப்படுகின்றாள். சிலப்பதிகாரத்தில் (சிலப்பதிகாரம் - வழக்குரை காதை - 36-40) கண்ணகியைப் பற்றி வரும் வர்ணனையில் கொற்றவைக்கும் பிற் பெண் தெய்வங்களுக்குமிடையே காணப்படும் தொடர்பு பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது.

"வெற்றிவேல் தடக்கை கொற்றவை அல்லள்
அறுவர்க்கு இளைய நங்கை, இறைவனை
ஆடல்கண்டருளிய அணங்கு, சூர் உடைக்,
கானகம் உகந்த காளி, தாருகன்
பேருரங் கிழித்த பெண்ணுமல்லள்"

இதன்பொருள் யாதெனில் வெற்றி வேலினைத் தன் இடக்கையிலே கொண்டிருக்கும் கொற்றவையல்லள்; ஆறு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கன்னியர்களில் இளையவளாகிய பிடாரியுமல்லள்; இறைவன் நடனமாடும் காட்சியைக் கண்டு களித்த பத்திரகாளியுமல்லள்; காண்பவரை அஞ்சச் செய்யும் பாலை நிலத்தில் உறையும் காளியுமல்லள்; தாரகாசுரனுடைய மார்பைப் பிளந்த துர்க்கையுமல்லள் என்பதாகும். எனவே கொற்றவை, பிடாரி, பத்திரகாளி, காளி, துர்க்கை ஆகியவை ஒத்தபண்புகளையுடைய பண்டைய தெய்வங்கள் என்பதை மேற்கூறிய வர்ணனை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம்.

காளி

துர்க்கை, கொற்றவை போன்று காளி வழிபாடும் ஈழத்திற் காணப்பட்டதை இரு கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன. "கடி" என்றே இக்கல்வெட்டுகளில் இவள் குறிக்கப்பட்டுள்ளாள் எனப் பரணவித்தானா கருதுகின்றார் (Paranavitana, S. 1970). இவற்றுள் முதலாவது கல்வெட்டு (1118) அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள பில்லாவெகல என்ற இடத்திலுள்ளது. "உபஸககடி" என்பதே இதன் வாசகமாகும். மற்றைய கல்வெட்டு மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள சிகிரியாவில் (867) உள்ளது. இதில் "பருமக கடிய புத" என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. பருமகனான காளியின் பெயரைத் தாங்கியோனின் புதல்வன் என்பது இதன் பொருளாகும். காளியும் துர்க்கை, கொற்றவை போன்று ஆதியில் எந்தவொரு ஆண் தெய்வத்தோடும் தொடர்புடையவளாகக் காணப்படவில்லை. பின்னர் தான் இவள் சிவனுடன் இணைக்கப்பட்டாள். சுடலை ஆண்டியாகிய சிவன் போன்று இவள் உறையும் இடமும் சுடுகாடே. கறுத்த நிறமும் பயங்கரத் தோற்றமும் உடைய இவளுக்கு விரும்பிய இடம் போர்க்களம் ஆகும். போர்க்களத்தில் இரத்தத்தினைப் பருகுவதில் இவளுக்கோர் ஆனந்தம். பாகவத புராணத்தில் கொற்றவை போன்று காளியும் கள்வரின் வழிபாட்டுத் தெய்வமாகச்

சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளாள். இக்காளியை மணிமேகலை விந்தியாவாசினி, மயானவாசினி எனக் குறிப்பது, இவளுக்கும் கொற்றவை, துர்க்கை ஆகியோருக்குமிடையிலே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Nagaswamy. R. 198 : 17-18). சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் கொற்றவையைக் குறிக்கும் அமரி, குமரி, கௌரி, சமரி, ஐயை, சூலி, நீலி, சங்கரி, சுந்தரி, கலைமகள், செல்வி, விண்ணோர் பாவை, வானநாடி போன்ற பெயர்கள் எல்லாம் காளி, துர்க்கை ஆகியன போன்று கொற்றவையை ஒத்த பண்புடைய தெய்வங்களே எனலாம். இச்சந்தர்ப்பத்தில் "கௌரி" பற்றிக் காணப்படும் குறிப்பு அவதானிக்கத்தக்கது. இக்கல்வெட்டு அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள சிதுல்பவுவ (606) என்ற இடத்திற் கிடைத்துள்ளது. கௌரி என்ற பெயர் "குர" (கௌரி) என்றே இக்கல்வெட்டில் இடம் பெற்றுள்ளது. இதில் "உபஸிக குரய லெணெ" என்ற குறிப்புண்டு (Paranavitana, S. 1970). அதாவது கௌரியின் பெயரைத் தாங்கிய உபாசிகாவினது குகை என்பதே இதன் பொருளாகும்.

கார்த்திகைப் பெண்கள்

கார்த்திகைப் பெண்களை நினைவூட்டும் இருகல்வெட்டுகள் உள. இவ்விரு கல்வெட்டுகளும் அநுராதபுர மாவட்டத்திற்றான் உள. கார்த்திகா என்பவள் "கிதக", "கதி" என இவற்றில் குறிக்கப்பட்டுள்ளாள் எனப் பரணவித்தானா அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (Paranavitana, S. 1970). மிகிந்தலையிலுள்ள நான்காவது கல்வெட்டு (4) மகாராஜ கமணிதிஸவின் மனைவியும், உபாசிகாவுமான கிதகவினது குகை எனக் கூறுகின்றது. கார்த்திகாவின் இன்னொரு வடிவமான கிருத்திகாவின்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மருவுதலே "கிதக" எனப் பரணவித்தானா கொள்வது ஏற்புடையதாகவுள்ளது. கொசவகந்தவிலுள்ள மற்றொரு கல்வெட்டு (193) தேவர்களுக்குப் பிரியமான மகாராஜ கமணி அபயவினது அழகிய மனைவியாகிய "கதி" பற்றிக் கூறுகின்றது. இவ்விரு கல்வெட்டுகளிலும் அரச குடும்பத்தினர் இப்பெயரைச் சூடியிருந்தமை புலனாகின்றது.

கார்த்திகைப் பெண்கள் கூட ஆரியருக்கு முன்பு வழிபடப்பட்ட கிராம தேவதைகள் போல் தெரிகின்றது. இவர்களும் கன்னிப் பெண்களே. கார்த்திகைப் பெண்களால் வளர்க்கப்பட்ட கார்த்திகேயன் வழிபாடு கூட இதிகாச காலத்திற்றான் வைதீக பௌராணிகமதத்திற் புகுந்தது. முருகனுக்கும் இப்பெண்களுக்கும் உள்ள தொடர்பு கொற்றவைக்கும் முருகனுக்குமுள்ள தொடர்பினை நினைவூட்டுகின்றது. மணமாகாது கன்னிப் பெண்கள் பிள்ளைகளைப் பெறுதல் அல்லது அவற்றை வளர்த்தல் ஆகியவற்றினை எடுத்துக் காட்டும் பழைய மரபையே இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய கார்த்திகைப் பெண்கள் வழிபாட்டிற்கும் "சப்தமாத்துருக்கள்" எனப்பட்ட ஏழு கன்னிகைகள் வழிபாட்டிற்கும் நெருங்கிய தொடர்பிருக்கலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் குறிப்பிடப்படும் கன்னித் தெய்வங்கள் இக் கார்த்திகைப் பெண்களை நினைவுபடுத்துகின்றன. பொதுவாக "மாத்திரிகா" என்ற சொல் கூடச் சமஸ்கிருதச் சொல் அல்லாத பழங்குடி மக்களது சொல் எனக் கூறப்படுகின்றது (சாமி. பி. எல். 1975). தமிழிலுள்ள "மாதர்" என்ற சொல் கூட இதன் மருவுதல் என்றே கொள்ளப்படுகின்றது. இம்மாதர் கணங்களின் வசிப்பிடம் மலைகள், காடுகள், குகைப் பிரதேசங்கள் போன்றனவாகும். இவர்களது தோற்றம் மகாபாரதத்தில் முதன் முதல் குறிக்கப்படுவதானது இவர்களுக்கும் பழங்குடிமக்களது வழிபாட்டிற்கும் இடையே உள்ள தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் பாக்கர் ஈழத்திற் காணப்பட்ட "மாத்துருக்கள்"

வணக்கம் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இவர்களைப் பழங்குடிகளான வேடர்கள் "கிரி அம்மாக்கள்" என அழைத்ததையும் அவர் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார் (Parker. H. 1984).

கன்னிப் பெண்களை வணங்கும் மரபு பண்டைய தமிழகத்தில் வேரூன்றியிருந்தது போலத் தெரிகின்றது. இதனையே கி. பி. முதலாம் நூற்றாண்டிற்குரிய பெரிப்புளூசின் எரித்திரேனியன் கடல் பற்றிய நூலில் "குமரி" என்ற கன்னித் தெய்வம் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்பு எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இது கன்னியாகுமரித் தெய்வமே எனக் கருதப்படுகின்றது (Chattopadhyaya. S. 1970 : 154). இப்பகுதியே மகா பாரதத்தில் கன்னியா தீர்த்த, குமரி தீர்த்த, நாரி தீர்த்த எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய கன்னிப் பெண்களை வணங்கும் மரபு ஈழத்தை அண்மித்துள்ள தமிழகத்தின் தென் கோடியில் காணப்பட்டதால் ஈழத்திலும் இது செல்வாக்குப் பெற்றிருக்கலாமென்று கொள்வது நியாயமானதே.

மீனாட்சி

மீனாட்சி பற்றிய குறிப்பு இரு கல்வெட்டுகளிலுள. "மசக" என்ற வடிவமே இக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. "மற்சியாக்ஷி" என்பதன் மருவுதலே "மச்சக்கா (மசக) என்று பரணவித்தானா இனங்கண்டு கொண்டுள்ளார் (Paranavitana, S. 1970). இவ்விரு கல்வெட்டுகளும் மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள தம்புல்லவில் உள. முதலாவது கல்வெட்டு (855) "உபஸிக மசகயலெணெ" எனக் குறிக்கின்றது. இதன் பொருள் மசக என்ற பெயரைத் தாங்கியுள்ள உபாசிகா என்பதாகும். மற்றைய கல்வெட்டு (857) "மசக ஸமணியலெணெ" எனக் குறிக்கின்றது. இதன் பொருள் பெண்துறவியாகிய மசக என்ற பெயரைத் தாங்கியவளது குகை என்பதாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மதுரை மீனாட்சி எழுந்தருளி இருக்கும் இடம் கடம்பவனம் சூழ்ந்த மதுரையே எனக் கொள்ளப்படுவதால் இவளும் கொற்றவை, காடமர் செல்வியை ஒத்த தெய்வமாக-அங்கயற் கண்ணியாக ஆதியில் விளங்கிப், பின்னர் சிவவழிபாட்டில் வடமொழி நாமத்துடன் இணைந்திருக்கலாம். அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலைக் கல்வெட்டில் (37) மஹபிக (மகாம்பிகா) பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

இக்கல்வெட்டுத் தீபராஜவினது மகளான மகா அம்பிகாவினது குகை எனக் கூறுகின்றது. மகா அம்பிகா என்பது "மாதேவி", "மாசக்தி" என்ற பொருளைத் தந்து நிற்கின்றது. சிவனை அடைமொழியுடன் சேர்த்து மகாசிவன் எனவும் லக்ஷ்மியை அடைமொழியுடன் சேர்த்து மகாலக்ஷ்மி எனவும் அழைப்பதனை நோக்கும் போது இப்பதமும் அம்பிகைக்கு (அம்பாள்) உரிய பதமாக இக்கல்வெட்டில் வழங்கப்பட்டிருக்கலாம் போலத் தெரிகின்றது. அம்பிகா என்ற பதம் கூட ஆரியரது பழைய இருக்குவேதத்திற் காணப்படவில்லை. பிற்பட்ட வேதங்களில் உமை, துர்க்கை, லக்ஷ்மி போன்ற தெய்வங்களுடன் காணப்படுவதால் இதனையும் ஆரிய வழிபாட்டிற்குப் புறம்பான தெய்வம் எனக் கொள்ளுதல் பொருத்தமாகும்.

மாயோனின் மனைவியாகிய "திரு" (ஸ்ரீ) பற்றிக் காணப்படும் இருகல்வெட்டுகள் மாத்தளை மாவட்டத்தில் உள்ளன. நெலுவகந்தவிலுள்ள கல்வெட்டு (819) பருமகனான பகதிஸவின் மகனாகிய "திரிபல" (ஸ்ரீபால) பற்றிக் கூற, சிகிரியாவிலுள்ள மற்றைய கல்வெட்டு (868) பருமகனான திருவின் மகன் பற்றிக் கூறுகின்றது. இதன் வாசகம் "பருமக திரிபுத" என்பதாகும். பரணவித்தானா வடமொழி ஸ்ரீயின் தமிழ் வடிவமான திரு என்ற வடிவம் இக்கல்வெட்டுகளில் உள்ளதை எடுத்துக் காட்டினாலும் கூட இவ் வடிவத்தை அவர் திரி என்றே வாசித்துள்ளார்

(Paranavitana, S. 1970). இதனை உண்மையில் திரு என்றே வாசித்தல் வேண்டும். சங்க இலக்கியங்கள் கூடச் செல்வத்தின் தலைவியான மாயோனின் மனைவியாகத் திருவைக் குறிக்கத் தவற்வில்லை.

திரு என்ற பதம் இவ் இலக்கியங்களிற் காணப்படுவதோடு இவ் இலக்கியங்கள் லக்ஷ்மியை "மா" எனவும் அழைக்கின்றன. மாலின் மனைவி இவ்வாறு "மா" என அழைக்கப்பட்டிருக்கலாம். முல்லைப் பாட்டில் "மாதாங்கு தடக்கை" என்ற குறிப்புளது. இவ்வாறே செல்வத்தின் தலைவியாகிய இவளது ரூபம் வீட்டு வாசல் நிலைகளில் தீட்டப்பட்டிருந்ததை நெடுநல்வாடை (88-89).

"ஓங்கு நிலைவாயிற்
றிருநிலை பெற்ற தீதுதீர் சிறப்பு"

என்ற அடிகளாற் குறிக்கின்றது.

கண்ணகி வழிபாடு

கண்ணகி வழிபாடு பண்டைய தமிழகத்தையும் ஈழத்தையும் இணைக்கும் வழிபாடு மட்டுமன்றிச் சிங்கள, தமிழ்க் கலாசாரங்களை ஒன்று சேர்த்து நிற்கும் வழிபாடும் இ.·.தென்றால் மிகையாகாது. கண்ணகியைச் சிங்கள மக்கள் "பத்தினி" என வழிபடுகின்றனர். கண்டிப் பெரஹெராவில் விஷ்ணு, கந்தன், நாத (சிவன்) போன்றோருடன் பத்தினிக்கும் ஒரு பிரதான இடத்தினைச் சிங்கள மக்கள் அளித்திருப்பதோடு, நாட்டைக் காக்கும் காவல் தெய்வங்களிலொன்றாகவும் இவள் சிங்கள மக்களின் வழிபாட்டில் இடம் பெற்றுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்வாறு நாற்றிசைத் தெய்வமாக ஒரு பெண்தெய்வம் ஈழத்துச் சிங்கள மக்களாற்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போற்றப்படுவதே இங்கு நிலைத்திருந்த தாய்த் தெய்வவழிபாட்டின் பழமைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் தக்க எடுத்துக் காட்டு எனலாம். ஈழத்துச் சிங்கள - தமிழ்க் கலாசாரங்கள் பழைய திராவிட கலாசாரத்தில் இருந்தே துளிர்த்தன என்பதைத் தொல்லியற் சான்றுகள் உறுதி செய்கின்றன.

திராவிடக் கலாசாரத்திற் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு ஒரு பிரதான இடத்தினை வகித்தது. ஈழத்திலும் இத்தகைய வழிபாடு நன்கு வேரூன்றி இருந்தது என்பதற்கான இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகளை மேலே குறிப்பிட்டுள்ளோம்.இத்தகைய வழிபாட்டுப் பின்னணி ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாடு தழைத்தோங்குவதற்கு நல்ல களமாக அமைந்தது. ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டைப் புகுத்தியவனாகக் கஜபாகு மன்னன் (கி.பி 114-136) குறிப்பிடப்படுகின்றான்.

சேரநாட்டில் நடைபெற்ற கண்ணகி விழாவிற் கலந்து கொண்ட மன்னர்களைப் பற்றிச் சிலப்பதிகாரம் பின்வருமாறு உரைக்கின்றது (சிலப்பதிகாரம் : வரந்தருகாதை (157 - 163).

> "அருஞ்சிறை நீங்கிய வாரிய மன்னரும்
> பெருஞ்சிறைக் கோட்டம் பிரிந்த மன்னரும்
> குடகக் கொங்கரு, மாளுவ வேந்தரும்,
> கடல் சூழிலங்கைக் கயவாகு வேந்தனும்
> எந்நாட் டாங்கணி மையவரம்பனின்
> நன்னாட் செய்த நாளனி வேள்வியில்
> வந்தீ கென்றே வணங்கினர் வேண்டத்"

ஈழத்துக் கயவாகு (கஜபாகு) மன்னனும் தமிழ்நாட்டுப் பிற மன்னரும் இவ்வழிபாட்டைத் தத்தம் நாட்டிற்கு எடுத்துச் சென்றனர் எனச் சிலப்பதிகாரம் கூறுகின்றது. இக்கூற்றினையே ஈழத்துப் பிற்காலச் சிங்கள நூல்களாகிய இராஜாவலியவும்,

இராஜரத்னாகரவும், கஜபாகத்தாவ போன்ற நூல்களும் ஆமோதித்துள்ளன. தெய்வத்தின் சிலம்பினையும், நான்கு கோயில்களின் தெய்வங்களையும், ஆயுதச் சின்னங்களையும், வலகம்பாகு காலத்தில் எடுத்துச் செல்லப்பட்ட புனிதப் பாத்திரத்தினையும் பெற்றுக்கொண்டு கஜபாகு ஈழம் மீண்டான் எனக் கோகில சந்தேஸய குறிப்பிட்டுள்ளது (சற்குணம், எம், 1976,114). இதனாற் கஜபாகுவே ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாடு தோன்றி வளர்ச்சி பெறக் காரணமாயிருந்தான் எனலாம்.

ஆடி மாதந்தோறும் கஜபாகு மன்னன் தனது தலைநகரான அநுராதபுரத்தில் கண்ணகிக்குப் பெருவிழா எடுத்தான். இவ்விழாவில் பத்தினியின் காற் சிலம்பு யானை மேலேற்றப்பட்டு ஊர்வலமாக எடுத்துவரப்படுவது வழக்கம். இன்று கண்டி மாநகரில் நடைபெறும் எசல பெரஹெராவின் ஆரம்பம் இ.ன்தென்பர் (சற்குணம், எம். 1976.114). இதற்குச் சான்றாதாரமாக "ஆடித் திங்களகவையினாங்கோர் பாடி விழா" பற்றிச் சிலப்பதிகாரம் கூறுவதும் ஆடி மாதத்தில் எசல பெரஹெரா நடைபெறுவதும் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது (சற்குணம், எம். 1976:114).

தமிழகத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றத்தினை ஆராய்ந்தோர், இளங்கோ அடிகள் பத்தினித் தெய்வமாகத் தமது சிலப்பதிகாரக் காவியத்தில் கண்ணகியை மேன்மைப்படுத்த முன்னரே, குறிப்பாகச் சங்ககாலத்திலேயே தமிழகத்திற் கண்ணகியுடன் தொடர்புடைய செய்திகள் கிடைக்கின்றன என எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர் (சற்குணம். எம். 1976:113). இதற்கு ஆதாரமாக நற்றினையில் உள்ள 216 ஆம் பாடலையும் புறநானூற்றிலுள்ள 144 ஆம், 145 ஆம் பாடல்களையும் சற்குணம் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இக்கண்ணகி வழிபாடு மலையாளப்பகுதியில் அம்மானை உருவத்தில் நாடோடிப் பாடல்களாகச் சிலப்பதிகார காலத்திற்கு முன்னரே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விளங்கியதென்று கூறப்படுகின்றது (சற்குணம், எம். 1976:113). கொற்றவை, பத்திரகாளி, காளி, துர்க்கை முதலிய ஆறு கன்னிமாரில் இளையவள் என்ற நிலையிற் கண்ணகி கருதப்பட்டதைப் பற்றிச் சிலப்பதிகாரத்திலுள்ள வழக்குரை காதையிற் (வரி 36 - 40) குறிப்புளது. அது மட்டுமன்றிச் சிலப்பதிகாரத்தில் பெண் தெய்வங்களாக ஒரே நிலையிற் கொற்றவை, சபரி, குமரி, கௌரி, ஐயை, சூலி, நீலி, சங்கரி, அந்தரி, கலயமர்செல்வி, விண்ணோர் பாவை, வானநாடி போன்றோர் மதித்துப் பேணப்பட்டதும், தமிழகத்திற் காணப்பட்ட பெண் தெய்வங்களின் நிலையிற் கண்ணகி போற்றப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. கண்ணகி வெறும் பத்தினிப் பெண் மட்டுமல்ல. செழிப்பின், வளத்தின் தெய்வமும் கூட. இது பற்றிச் சாமி விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார் (சாமி. பி. எல். 1975:144).

சிலப்பதிகாரத்திலுள்ள கண்ணகி ஒரு முலையைக் கொண்டு மதுரையை எரித்த செய்தியையும், மலர்ந்த வேங்கை மரத்தின் கீழ்த்தெய்வநிலை எய்தியது பற்றிய செய்தியையும் இவர் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். பெண்களின் திரட்சியான தனங்கள் செழிப்பின் குறியீடுகளாகப் பண்டைய காலத்திற் கொள்ளப்பட்டன. இதனையே பாரூட், காஞ்சி, புத்தகாயா முதலிய பௌத்த கலைப்பீடங்களிலுள்ள திரட்சியான தனங்களையுடைய யக்ஷி உருவங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ் யக்ஷிகள் மலர்ந்த பூக்களுடனும், பழத்துடனும், தூங்கும் மரக்கிளைகளைப் பற்றி நிற்பது போலவும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளனர். இத்தகைய தன்மை இவர்கள் செழிப்பின், வளத்தின் சின்னங்களாகப் போற்றப்பட்டதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவ்வாறே தான் கஜலக்ஷ்மி உருவங்கள் கூட வளத்தின் சின்னங்களே. செழிப்பு, வளத்தோடு மட்டுமன்றி நோய்நொடிகளில் இருந்து காப்பவளாகவும் பத்தினி சிங்கள மக்களின் மத்தியில் வணங்கப்படுகின்றாள். இதனால் ஆதியில் வெறும் கற்புடைய நங்கையை வழிபடும்

மரபாகத் தோன்றிய இவ்வழிபாடு பின்னர் வளம், செழிப்பு, நலன் போன்ற அம்சங்களுடன் கூடிய தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது என்பதனைச் சிலப்பதிகாரச் சான்றுகள் உறுதி செய்கின்றன.

கண்ணகிக்குச் சிலை எடுத்தது பற்றிக் கூறும் செய்தி தமிழகத்தில் வேரூன்றியிருந்த பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்தின் ஓரம்சமாகிய நடுகல் வழிபாட்டம்சமே. ஈழத்திலும் நடுகல் வழிபாடு பெருங்கற்காலக் கலாசாரத்தின் ஓரம்சமாக விளங்கியதைத் தொல்லியற் சான்றுகள் உறுதி செய்கின்றன. இத்தகைய வீர மரபு வழி வந்த மரபே ஈழத்திற் காணப்படும் நாச்சிமார் வழிபாடாகும். இந்நாச்சிமார் வழிபாடு மாத்துருப் பெண்கள் வழிபாட்டை ஒத்தது. சிலப்பதிகாரத்தில் வழக்குரைகாதையில் குறிக்கப்படும் "அறுவர்" என்ற கூற்றும் இத்தகைய மரபையே பிரதிபலிக்கின்றது.

மேற்கூறிய பின்னணியில் நோக்கும்போது ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாடு கஜபாகு காலத்திலோ அன்றி அதற்கு முன்னரோ புகுத்தப்பட்டிருக்கலாம் எனக் கொள்வதில் தவறில்லை. இருபிராந்தியங்களுக்கிடையே வளர்ச்சி பெற்றிருக்கும் பெருங்கற்காலக் கலாசாரப் பண்புகள் இதனை உறுதி செய்கின்றன.

கண்ணகி வழிபாடும் வடபகுதியும்

இத்தாய்த் தெய்வ வழிபாடு ஈழத்தில் சுலபமாகப் பரவுவதற்குப் பல காரணிகள் இருந்தன. தமிழகமும் ஈழமும் அரசியல், கலாசாரத் துறைகளிற் பண்டைய காலத்திலிருந்து நெருங்கிய தொடர்பினைக் கொண்டிருந்தன. சங்க

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இலக்கியங்களில் ஈழத்துப் புலவரின் பாடல்கள் இடம்பெற்றிருக்கின்றன. தமிழகத்தோடு அரசியல் தொடர்புகளும் நீடித்தன. கிறீஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட 250 ஆண்டுக் காலப்பகுதியில் மூன்றிலொரு பகுதிக்காலம் தமிழரின் ஆட்சி அநுராதபுரத்தில் நடைபெற்றிருந்தது (சிற்றம்பலம், சி. க. 1988-89). இவ்வாறே தமிழ் வணிகர்கள் தலைநகரில் மட்டுமன்றி வடக்கே வவுனியா, கிழக்கே தீகவாபி போன்ற பிரதேசங்களிலிருந்தும் வணிக நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டிருந்தனர். கண்ணகி, கோவலன் ஆகியோர் வணிக குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். இவர்களின் தந்தைமாரான மாநாய்கன், மாசாத்துவான் ஆகியோர் சூடியிருந்த பெயர் கூட வணிகருக்குரிய பட்டப்பெயர்கள் எனக் கூறப்படுகின்றது. அத்துடன் ஈழத்திலுள்ள நயினை நாக பூசணி அம்மன் ஆலயத்துடன் தொடர்புபடுத்தும் கண்ணகியின் தந்தை மாநாய்கன் பற்றிய ஐதீகமும் ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது.

இது பற்றிப் பல கதைகள் நிலவிவருகின்றன. கண்ணகி தன்னை ஐந்து தலை நாகமாக மாற்றி மதுரை மாநகரம் துறந்து தெற்கு நோக்கி ஊர்ந்து சென்று முதலில் நயினாதீவிற் தங்கினாள். பின்னர் வட்டுக்கோட்டைப் பாங்கலிலுள்ள சுருட்டுப்பனை வழியாகச் சீரணி, அங்கணம்மைக்கடவை, அளவெட்டி, சுருவில் முதலிய இடங்களிற் தங்கினாள் என்று நம்பப்படுகின்றது (சற்குணம், எம். 1976:115). ஐந்துதலை நாகம் நகர்ந்து சென்ற வழி வழுக்கையாற்றுப் பள்ளமாக மாறியதென்பர். இவ்விடங்களில மைந்துள்ள ஐந்து தலை நாக சந்நிதானங்களும், அம்மன் சந்நிதானங்களும், மற்றோர் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும். நவாலியில் வழுக்கை ஆற்றிற்கு அண்மையில் அமைந்துள்ள களையோடைக்கண்ணகி அம்மன் ஆலயம் இத்தகைய ஐதீகத்தினை உறுதிப்படுத்துவதாக உள்ளது. சீரணியிலுள்ள கோயில் நாகம்மாள் கோயிலென அழைக்கப்பட, அளவெட்டி,

சுருவில் ஆகிய இடங்களிலுள்ள கோயில்கள் நாகதம்பிரான் கோயில்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன. நயினாதீவிலிருந்து புறப்பட்ட கண்ணகி கோப்பாய், மட்டுவில், வேலம்பிராய், கச்சாய் வழியாகச் சென்று நாகர் கோயிலை அடைந்து பின்னர் கரைச்சியிலுள்ள புளியம் பொக்கணையை அடைந்து முல்லைத்தீவிலுள்ள வற்றாப் பளையை அடைந்தாளெனக் கூறப்படுகின்றது. இதனைப் பின்வரும் கண்ணகிப் பள்ளுப் பாடல் எடுத்துக் காட்டுகின்றது (சற்குணம், எம். 1976:115).

"அங்கணம்மைக் கடவை செட்டிபுல மச்சூழ்
ஆனதொரு வற்றாப்பளை மீதுறைந் தாய்
பொங்கு புகழ் கொம்படி பொறிக்கடவை சங்குவயல்
புகழ் பெருகு கோலங்கிராய் மீதுறைந் தாய்
எங்குமே உன் புகழை மங்காம லோத
என்றனது சிந்தையி லுறைந்த காரணியே
பங்கமுறு துயரங்கள் தீரவருள் புரிவாய்
பரிவு செறி கோலங்கிராயி லுறை மாதே"

மேற்கூறிய ஐதீகக் கதைகள் கண்ணகி வழிபாடு வடபகுதி ஊடாக ஈழத்தின் ஏனைய பகுதிகளுக்குப் பரவியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வடபகுதிக்கும் தமிழகத்திற்கும் நெருங்கிய உறவு அக்காலத்திலிருந்தது. வடபகுதியில் ஜம்புகோளப் பட்டினமே ஈழத்தின் கலாசார வளர்ச்சியிற் பெரும் பங்கு கொண்டிருந்த துறைமுகம் ஆகும். பௌத்த மதத்தின் சின்னமாகிய அரசமரக்கிளை வந்திறங்கிய இடமும் இ.ந்தே. இதனைவிட வேறு பல துறைமுகங்களும் இப்பகுதியில் நிலைத்திருந்திருக்கலாம். ஊர்காவற்றுறை பிற்பட்ட காலத்தில் முக்கியம் பெற்றது போன்று நயினாதீவு, புங்குடுதீவு ஆகிய தீவுகளும் தமிழகத்தோடு தொடர்பு கொண்டு விளங்கியிருக்கலாம். கண்ணகியின் காற்சிலம்புக்குள் வைத்துப் பதிப்பதற்கான நாகமணியைப் பெறுவதற்குக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கண்ணகியின் தந்தையாகிய மாநாய்கன் மீகாமனை ஈழத்திற்கு அனுப்பியதான ஐதீகமும் கண்ணகி இப்பிராந்தியத்தில் வந்திறங்கியதாகக் காணப்படும் ஐதீகமும் இதனையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன. கஜபாகு மன்னன் ஈழத்தில் கண்ணகி வழிபாட்டைப் புகுத்தமுன்னர் இவ்வழிபாடு புகுந்ததன் பாங்கினை எடுத்துக் காட்டும் ஐதீகமாகவும் இவை காணப்படலாம். இக்காலத்திற் கண்ணகியின் கதை ஈழத்து மக்களுக்கு அறிமுகமானதொரு கதையாக நிச்சயம் இருந்திருத்தல் வேண்டும். மகாவம்சத்திற் கூடச் சங்க காலத்துடன் தொடர்புடைய பல கதைகள் இடம் பெற்றிருப்பதை அவதானிக்கலாம். இவற்றுக்கு உதாரணமாகச் சிலவற்றைக் கூறலாம். எல்லாளனைப் பற்றி மகாவம்சம் தரும் செய்தி தமிழக மனுநீதி கண்ட சோழனின் கதையை ஒத்துக் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறே சிறீ சங்கபோதி மன்னனைப் பற்றி வரும் தகவல்கள் சங்ககால மன்னனாகிய குமணனைப் பற்றிய தகவல்களை ஒத்துக் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய பின்னணியிற் பார்க்கும் போது கஜபாகுவிற்கு முன்னரே ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாடு புகுந்திருக்கலாம் எனக் கொள்ளலாம்.

கண்ணகி விழாவிற்குச் சென்ற கஜபாகு மன்னன் ஜம்புகோளப்பட்டினம் என அழைக்கப்பட்ட சம்பில்துறையிலே வந்திறங்கினானென்றும், அதன் சின்னமாகக் கந்தரோடையிலுள்ள அங்கணம்மைக் கடவையிற் பத்தினிக்குக் கோயில் அமைத்துத் தனது உருவச் சிலையையும் இக்கோயிலின் முன்றலில் அமைத்தான் எனவும் இராசநாயகம் அபிப்பிராயப் படுகின்றார் (Rasanayagam. C. 1926:74). இது நியாயமானது போல் தெரிகின்றது. அநுராதபுரம் போன்று கந்தரோடையும் ஈழத்தின் ஆதி நாகரிகம் தழைத்த மையப்பிரதேசங்களில் ஒன்றாகும். இதன் துறைமுகமாகச் சம்பில்துறை விளங்கியது. அநுராதபுரத்தினை நோக்கி எடுத்துச் செல்லப்பட்ட பௌத்த அரச மரக்கிளை இங்கு தரித்து நின்று பின்னர் பதின்னான்கு நாட்களில் வழாக்

கோலத்துடன் அநுராதபுரத்தை அடைந்ததாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது. இவ்வாறே தான் கஜபாகுவும் இங்கிருந்து கண்ணகியின் சிலம்பை அல்லது கண்ணகியின் சிலையை ஊர்வலமாக அநுராதபுரத்திற்கு எடுத்துச் சென்றிருக்கலாம்.

கண்ணகி வழிபாடும் மட்டக்களப்பும்

தமிழகத்தைப் போன்று ஈழத்தின் வடபகுதியிலுள்ள அங்கணம்மைக் கடவையிலிருந்து வன்னி, திருகோணமலை, மட்டக்களப்பு ஆகிய பகுதிகளிலும் கண்ணகி வழிபாடு வியாபித்திருந்தது. வன்னிப் பகுதியில் வற்றாப்பளை அம்மன் கோயில் பிரசித்தி பெற்ற கண்ணகி ஆலயமாகும். மடு மாதா கோயில் அமைந்திருக்கும் இடம் கூடப் பழைய கண்ணகி கோயிலொன்று அமைந்திருந்த இடமென நம்பப்படுகின்றது (சற்குணம், எம். 1976:116).

இவ்வாறே திருகோணமலை மாவட்டத்திலுள்ள சம்பூர், மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலுள்ள வந்தாறுமூலை, செட்டிப்பாளையம், காரைதீவு, பட்டிமேடு, தம்பிலுவில் ஆகிய இடங்களிலுள்ள கண்ணகி ஆலயங்களும் குறிப்பிடத்தக்கன. ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியில் மட்டும் சுமார் இருபத்தைந்து கண்ணகி கோயில்கள் காணப்படுகின்றன. இக்கோயில்கள் கரையோரங்களிற் காணப்படுவது மற்றோர் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும் (பாலசுந்தரம், இ. 1986 : 6-14). இக்கோயில்கள் பற்றி ஊர் சுற்றுக் காவியத்தில் பின்வருமாறு உரைக்கப் பட்டுள்ளது (சற்குணம். எம் : 1976 : 116).

> "பட்டிநகர் தம்பிலுவில் காரைநகர் வீரமுனை
> பலிசுபெறு கல்முனைகல் லாறுமகி ழுரெருவில்
> செட்டிபா ளையம் புதுக் குடியிருப்பு மண்முனை
> செல்வமுத லைக்குடா கொக்கட்டிச் சோலை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அட்டதிக் கும் புகழ் வந்தாறுமூலை
அன்பான சித்தாண்டி நகரதனில் உறையும்
வட்டவப் பூங்குழல் மண்முனைக் கண்ணகையை
மனதினில் நினைக்கவினை மாறியோடிடுமே."

மட்டக்களப்புத் தமிழகத்திற்குக் கண்ணகி வழிபாடு வடக்கே இருந்து சென்றதா அன்றிச் சிங்கள இராச்சியத்திலிருந்து சென்றதா என்பது ஆராயற்பாலது. மட்டக்களப்பு மான்மியம் யாழ்ப்பாணப் பகுதியிலிருந்துதான் கண்ணகி வழிபாடு எடுத்து வரப்பட்டது எனக் கூறுகின்றது. ஏழு கண்ணகி விக்கிரகங்களுடன் ஏழு நாடார் குடும்பங்களும் ஏழு ஆலய ஊழியக் கோவியக் குடும்பங்களும் மட்டக்களப்புக்கு வந்தனர். இவர்கள் மண்முனைக்கு அருகில் உள்ள கிராமங்களில் அமர்ந்து ஏழு விக்கிரகங்களையுமிருத்திப் பூசை செய்து வந்தனர். இவர்கள் கண்டி மன்னனின் அனுமதி பெறாமல் இங்கு குடியேறியமையால் இக்குடிகளின் தலைவனாகிய கந்தப்பனைக் கொன்று ஏழு விக்கிரகங்களையும் ஆறு ஊர்களில் இருத்தி, நாடாரைப் பூசகராகவும், கோவியரை ஆலய ஊழியராகவும் நியமிக்கும்படி கண்டி மன்னன் உத்தரவிட்டதாக மட்டக்களப்பு மான்மியம் கூறுகின்றது (நடராசா. எவ். எக்ஸ். சி. 1962 : 61-62). ஆனால் பிற்பட்ட கால நிகழ்ச்சி ஒன்றை இத்தகைய செய்தி உரைக்கின்றதா என்பது ஆராயற்பாலது.

மட்டக்களப்பின் வெருகல் ஆற்றுக்குக் கிழக்கே உள்ள துறைமுகத்தில் மதுரை நகரிலிருந்து செம்பக நாச்சியம்மன், பத்திரகாளி அம்மன், கண்ணகி அம்மன் ஆகியோரது சிலைகள் மூன்று கொண்டு வரப்பட்டதாகவும் செம்பக நாச்சியார் சிலையை ஈச்சிலம்பத்தையிலும், பத்திரகாளியம்மன் சிலையை சம்பூர்க் கடற்கரையிலும், கண்ணகி அம்மன் சிலையை மட்டக்களப்பின் தென்பாகத்திலுள்ள ஊரிலும், வைத்து வழிபட்டதாகக் கூறப்படும்

செய்தியானது தமிழகத்திலிருந்து நேரடியாக இவ்வழிபாடு ஈழத்தின் கரையை அடைந்ததென்பதற்குச் சான்றாக அமைகின்றது. ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதி பண்டைய தமிழகத்துடன் கொண்டிருந்த வர்த்தகத் தொடர்பால் இச் சிலைகளும் இவ்வாறு இப்பிரதேசத்திற்குக் கொண்டு வரப்பட்டிருக்கலாம்.

இன்னும் சிலர் இவ்வழிபாடு பிற்பட்ட காலத்தில் சிங்கள இராசதானியாகிய கண்டி இராச்சியத்திலிருந்தே மட்டக்களப்பை அடைந்தது என்பர் (கந்தையா வீ. சீ. 1964:156). கண்ணகி வழிபாட்டின் இரு கூறுகளைச் சற்று ஆழமாக ஆராய்வதன் மூலம் இக்கருத்துக்களின் தன்மையை அறிந்து கொள்ளலாம். முதலாவது கூறு கஜபாகு காலத்திற்குரியது. இக்காலத்தில் ஈழத்தின் வடபகுதி மட்டுமன்றி வன்னிப் பகுதி, ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதி ஆகியனவற்றில் கண்ணகி வழிபாடு அறிமுகமாயிருந்திருக்கலாம். இக்காலத்தில் தமிழகத்தின் செல்வாக்கு ஈழத்தின் வடகிழக்குப் பகுதிகளில் பரந்திருந்தமைக்கான இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகளும் உள்ளமை இக்கருத்தை உறுதி செய்கின்றன (சிற்றம்பலம் சி. க. 1988 - 1989). ஈழத்திற் காணப்பட்ட தாய்த்தெய்வவழிபாட்டுப் பாரம்பரியம் இதற்கான களமாக அமைந்தது.

கண்ணகி வழிபாட்டின் இரண்டாவது கட்டம் மத்திய காலமாகும். இக்காலத்திற்றான் சிங்கள - தமிழ் இராச்சியங்களில் மலையாளத்தவரின் செல்வாக்காற் கண்ணகி வழிபாடு பிரபல்யமடைந்தது. கோட்டை, கண்டி அரசுகளின் காலத்தில் சிங்கள இராசதானியில் மலையாளத்தவரின் செல்வாக்குக் கணிசமாக உயர்ந்திருந்தது. மலையாளத்துச் செண்பகப் பெருமாளே புவனேகபாகு என்ற பெயருடன் யாழ்ப்பாணத்தைப் பதினேழு வருடங்கள் ஆண்ட மன்னன் ஆவான். இதனால் இவ்வழிபாடு யாழ்ப்பாண அரசரின் காலத்தில் மேலும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மேலோங்கியிருக்கலாம். சிங்கள இராசதானியாகிய கோட்டையிலிருந்து கண்டி வழியாக இவ்வழிபாடு மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தில் பிரபல்யமடைந்திருக்கலாம். ஈழத்தின் மேற்குக் கரையிலும் இக்காலத்திற்கான கண்ணகி (பத்தினி) கோயில்கள் எழுந்தன. இதனால் மட்டக்களப்பு மான்மியம் கூறும் கருத்துக் கூட இக்கட்டத்தில் பரவிய கண்ணகி வழிபாடு பற்றியதாகவும் அமைந்திருக்கலாம். இக்காலத்திற்றான் தமிழில் எழுந்த யாழ்ப்பாணத்துக் கோவலனார் காதையும், வன்னி மாவட்டத்துச் சிலம்பு கூறல் காவியமும், மட்டக்களப்புத் தமிழகத்துக் கண்ணகி வழக்குரையும், தமிழரின் தாயகத்தில் பிரபல்யமடைந்த கண்ணகி வழிபாட்டின் மகிமையை எடுத்தோத எழுந்தன எனக் கருத இடமுண்டு.

இப்பின்னணியிற் பார்க்கும் போது கண்ணகி வழிபாடு வட பகுதியிலிருந்து வன்னிப் பிரதேசத்தினூடாக அநுராதபுரத் திற்குச் சென்றிருக்கலாம். இன்னொரு கூறு இவ்வாறே வன்னிப் பகுதியிலிருந்து திருகோணமலை மாவட்டத்தினூடாக மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தை அடைந்திருக்கலாம். நேரடியாகத் தமிழகத்தில் இருந்து ஈழத்தின் கிழக்குக் கரைக்கு இவ்வழிபாடு அறிமுகமாயும் இருக்கலாம்.

ஆரிய வழிபாடுகள்

அத்தியாயம் ஏழு

ஆரிய சமயம்

முழு இந்தியாவினையும் ஆரியமயமாக்கும் நோக்கத்துடன் வட இந்தியக் கலாசாரப் பரம்பல் தென்னாட்டை அடைந்தது. கி.மு. 6ஆம் நூற்றாண்டளவில் வடநாட்டைப் பெருமளவுக்கு ஆரிய மயமாக்குவதில் வெற்றி கண்டவர்கள் தெற்கே இத்தகைய வெற்றியைக் குறுகிய காலத்தில் சாதிக்க முடியவில்லை. இதற்குக் காரணம் விந்தியமலை போன்ற புவியியற் காரணிகள் மட்டுமல்ல. ஆரியக் கலாசாரம் தென்னகத்தை அடைந்த போது வடக்கே அதற்கிருந்த வேகமும் பலமும் குன்றியதுமாகும். தென்னகத்தில் தனியான, வலுவான கலாசாரம் ஒன்று ஏற்கனவே வேரூன்றியிருந்தது. இதனால் அக்கலாசாரத்தின் அடித்தளத்தினை வடஇந்தியக் கலாசாரத்தினால் மாற்ற முடியவில்லை. எனினும், வட இந்தியக் கலாசாரத்தில் தென்னாட்டவரை மோகங்கொள்ள வைக்க அது தவறவில்லை. தென்னாட்டு அரசகுலங்கள் பல வட இந்திய யாகக் கிரியைகளில் விருப்புக் கொண்டிருந்ததோடு வட இந்திய அரச வம்சங்களிலிருந்தே தாம் தோன்றினர் என்ற ஐதீகத்தை வளர்க்கவும் விரும்பினர்.

தென்னாட்டில் ஆரியக் கலாசாரம், முக்கியமாக அதன் சமயம், பரவியபோது ஆரிய வழிபாட்டு முறைகளிலும் மாற்றம் ஏற்பட்டது. யாகம் முன்பிருந்த முக்கியத்துவத்தினைத் தொடர்ந்தும் பெற்றிருக்கவில்லை. பூசை வழிபாடு மேலோங்கியது. வேதகால முன்னணிக் கடவுளர்களாகிய அக்கினி, இந்திரன், வருணன், மித்திரன், சோமன், சூரியன், யமன் போன்றோர் கி. மு. நான்காம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நூற்றாண்டளவில், முன்னிலை பெற்ற பௌராணிகக் கடவுளரான பிரமா, சிவன், விஷ்ணு ஆகியோரின் செல்வாக்கு மேம்பாட்டினால் செல்வாக்கிழந்த திசைக் காவலர்களாக உருமாற்றம் பெற்றனர். திரிமூர்த்திகளிற் கூடச் சிவனும் விஷ்ணுவுமே செல்வாக்குள்ளவர் களாக எழுச்சி பெற்றனர். காலகதியில் அகில இந்திய ரீதியில் இவர்களின் மேன்மையும் செல்வாக்கும் பரந்தது. வட இந்தியக் கலாசாரத்தின் பரம்பலால் தென்னகச் சங்ககாலக் கடவுளர் பலரும் வட இந்திய வழிபாட்டோடு இணைக்கப்படலாயினர். சிவன் - உருத்திரன், மாயோன் - விஷ்ணு, முருகன் - கார்த்திகேயன், விசாகன் - ஸ்கந்தன் முதலிய சங்கமிப்புக்கள் இக்காலத்திலேதான் நடைபெற்றன. இதனால், இக்காலம் இக்கடவுளர் பலர் அகில இந்திய ரீதியில் இந்து சமயத்திற்குரிய இறுதி வடிவத்தைப் பெற்ற காலமாக விளங்குகின்றது. இத்தகைய உறவு முறைகளின் சங்கமிப்பே இந்து சமயம் ஆக்கம் பெற அடிப்படையாக விளங்கியதெனலாம்.

இத்தகைய இந்துக் கலாசாரத்தின் தூதுவர்களாகப் பிராமணர் விளங்கினர். தமிழகத்தில் இவர்கள் ஏற்படுத்திய தாக்கம் பரந்தளவில் காணப்படாவிட்டாலும் கூடத் தமிழகத்திற்கு வட இந்தியக் கலாசாரத்தினை அறிமுகப்படுத்தியதில் வெற்றி கண்டவர்களாக இவர்கள் விளங்குகின்றனர். இவ்வாறே ஈழத்திலும் இப்பிராமணர்களின் தாக்கம் பற்றிப் பாளி நூல்களிற் சிதறிக் காணப்படும் தகவல்களும், கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகளும் எடுத்தியம்புகின்றன. இதனால் வட இந்திய வழிபாட்டுத் தெய்வங்கள் பற்றி அறியமுன்னர் இப்பிராமண குலத்தவர் பற்றி ஆராய்வது அவசியமாகின்றது.

பிராமண குலத்தவரின் செல்வாக்கு

தமிழகத்திற் பண்டைய சுதேச வழிபாட்டு முறைகள் வலுப்பெற்றுக் காணப்பட்டாலும் கூட, வடஇந்திய வேதநெறிக்

கலாசார அம்சங்கள் பல மெல்ல மெல்ல இவற்றினுட் கலக்கத் தொடங்கி விட்டன. தமிழகம், ஈழம் ஆகியவற்றுடன் வட இந்தியா கொண்டிருந்த வாணிகத் தொடர்பு இதற்குப் பின்னணியாக அமைந்தது. இதற்கான தடயங்கள் கௌடில்யனது அர்த்த சாஸ்திரம் போன்ற நூல்களில் உள. ஈழத்தின் பல பொருட்கள் தமிழகத் துறைமுகங்களுக்கு எடுத்துச் செல்லப்பட்டன. இவ்வாறே ஈழத்தின் ஆதிக் குடியேற்றத்திலும் வணிகரது பங்கு கணிசமாக அமைந்திருந்ததைத் திவ்வியவதானா போன்ற பாளி நூல்களும் பாகியன், குவான் சுவாங் போன்ற சீன யாத்திரிகர்களது குறிப்புக்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. தென்கிழக்காசியாவில் ஆதியில் ஏற்பட்ட குடியேற்றங்களிலும் வாணிகமே முக்கிய பங்கினை வகித்தது. வாணிகத்தைத் தொடர்ந்து கலாசாரப் பரம்பலும் ஏற்பட்டது. தமிழகத்திற்குரிய அகஸ்தியர், பரசுராமர் ஆகியோர் பற்றிய ஐதீகங்கள், ஈழத்திற்குரிய விஜயன், பண்டுகாபயன் ஆகியோரது ஐதீகங்கள், தென்கிழக்கு ஆசியாவிற்குரிய கௌண்டின்னியனது ஐதீகங்கள் ஆகியனவும் இத்தகையதே. இவ் ஐதீகங்கள் வட இந்தியக் கலாசாரத்தின் தூதுவர்களாகப் பிராமணர்கள் விளங்கியிருந்ததைத் தெளிவாக்குகின்றன.

ஈழத்தின் சமூக அமைப்பில் (தென்னிந்தியச் சமூக அமைப்பினைப் போன்று) வட இந்தியச் சமூக அமைப்பான பிராமணர், சத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்ற வகுப்புக் காணப்படவில்லை. வட இந்திய வேத நெறிவந்த கலாசார அமைப்பில் பிராமணர் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினை ஈழத்தில் விவசாயிகளே பெற்றிருந்தனர். சுருங்கக் கூறின் ஈழ-தென்னிந்தியத் திராவிடச் சமூக அமைப்பு விவசாயிகள், விவசாயிகள் அல்லாத பிற தொழில் செய்வோர் என்ற இரு கூறுகளைக் கொண்ட அமைப்பாகவே காணப்பட்டது. எனினும் வடக்கிலிருந்து வந்த வேத நெறிக் கலாசாரத்தின் செல்வாக்கு மேற்கூறிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராந்தியங்களில் ஏற்பட்டதால் பிராமணர் முக்கிய பங்கினை வகிக்கத் தொடங்கினர். இவர்கள் கல்வி கேள்விகளில் மேன்மை பெற்று விளங்கியதால் சமயத்துறையிலும் பிற அரசியல் துறைகளிலும் பண்டுதொட்டு ஒரு செல்வாக்கான இடத்தினை வகிக்கத் தொடங்கினர்.

பிராமணர்கள் ஈழத்துச் சமுதாயத்தில் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினைத் தமிழகத்துச் சங்க இலக்கியங்கள் போன்று ஈழத்துப் பாளி நூல்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவற்றின் சான்றினை உறுதிப்படுத்துவனவாக ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் அமைந்துள்ளன. பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பௌத்த மதத்திற்குப் பிராமணர்களால் அளிக்கப்பட்ட குகைத் தானங்களை எடுத்தியம்புகின்றன. எனினும், இத்தானங்களை அளித்த சகல பிராமணரும் பௌத்தர்களாக மதம் மாறியிருத்தல் வேண்டும் என எண்ண முடியாது. சமயப் பொறை நிலவிய அக்காலத்தில் தமது பழைய அனுஷ்டான முறைகளைப் பின்பற்றிக் கொண்டே இவ்வாறு பௌத்த மதத்திற்குச் சிலர் தானத்தை வழக்கியிருக்கக் கூடும். அத்துடன் இக்குகைத் தானங்கள் பௌத்தத்தை ஆதரித்த பிராமண குலத்தவரை மட்டுமே குறிப்பிடுகின்றன. எனினும், பௌத்த மதத்தினை ஆதரிக்காது, குகைத் தானங்களை அளிக்காது, தமது பாரம்பரிய சமய அனுஷ்டானங்களில் ஈடுபட்டிருந்த பிராமண குலத்தவர் பலரும் இருந்திருக்கலாம். துரதிஷ்டவசமாக அவர்களைப் பற்றிய தடயங்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை.

இலக்கியச் சான்றுகளை உற்று நோக்கும்போது பிராமண குலத்தவர் அக்கால அரசியலமைப்பில் ஒரு பிரதான இடத்தினை வகித்திருந்தமை புலனாகின்றது. அரசனுக்குச் செய்யப்படும் பட்டாபிஷேகம் அக்கால அரசியல் அமைப்பில் ஒரு முக்கிய அம்சமாக விளங்கியது. மன்னன் முடிசூடும்போது வேதநெறி வழிவந்த பட்டாபிஷேக முறைகளை அனுஷ்டிப்பதன் மூலம்

அம்மன்னனுக்குப் பலம், அரசாளுந்திறன், தெய்வங்களின் ஆசி, பாதுகாப்பு, நீடித்த ஆயுள் ஆகியன கிடைக்குமென்ற நம்பிக்கை அக்காலத்தில் நிலவியது. பட்டாபிஷேகத்தின் போது நடுநாயகமாகத் திகழ்ந்தவர் பிராமண குலத்தவரான அரச சபைப் புரோகிதரே. புனித நதிகள், நீர்நிலைகள் ஆகியனவற்றிலிருந்து எடுத்து வரப்பட்ட நீரினால் புலித்தோலில் மன்னனை அமரச் செய்து, சாவித்திரி, இந்திரன், மித்திரன், பிரகஸ்பதி, வருணன் ஆகியோரை வாழ்த்தி வரவழைத்துச் செய்யப்படும் அபிஷேகம் இ.ந்தெனலாம். புரோகிதர் இவ்வாறு செய்ய அரசன் தான் தர்மத்தின் வழி ஒழுகுவேன் எனவும், பிராமணருக்கு ஒரு தீங்கும் செய்ய மாட்டேன் என்றும் கூறக் கடவனாவான். இப் புரோகிதனே அரசநெறி தழைத்தோங்கப் பல்வகைக் கிரியைகளையும், யாகங்களையும் செய்யும் தகுதி பெற்றவனாக விளங்கினான்.

அரசனுக்கு ஆத்மீக, லௌகீக சம்பந்தமான விடயங்களிலும் குருநாதனாக இப்புரோகிதன் விளங்கினான். இவனுடைய உதவியின்றி அரசன் மேற்கொள்ளும் கிரியைகளோ அன்றி யாகங்களோ எவ்வித பலனையும் தரா. இப்புரோகிதன் அரண்மனையில் பிறப்பு, இறப்புச் சம்பந்தமான கிரியைகள், அரசனின் தேக லட்சணங்கள், அரச குடும்பத்தினரின் கனவுகள், எதிர்காலச் சுபீட்சம் சம்பந்தமான விடயங்கள் ஆகியன பற்றி ஆருடம் கூறுபவனாகவும் விளங்கினான். பல்வகைச் சாஸ்திரங்களில் இவர்கள் பெற்றிருந்த தேர்ச்சி இவ்வாறு இவர்களை முக்கியமடையச் செய்தது. ஈழத்துப் பாளி நூல்களில், அரச தத்துவங்கள், கிரியைகள் பற்றிய விளக்கங்கள் இல்லை. இவ்வாறே பௌத்த மதத்திலும் இத்தகைய கிரியைகளுக்கு இடமில்லை. ஈழத்தைப் பொறுத்தவரை மன்னன் பௌத்தனாக மாறிய போதும் அரச அமைப்பு இத்தகைய கிரியைகளை உதறித் தள்ளாததால் வடமொழி வேதநெறி வல்லுனரான பிராமணர் அரச சபையிற் பண்டுதொட்டு முக்கிய இடத்தினை வகித்து வந்தனர்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆசிரியர்களாகவும், சோதிடர்களாகவும், மருத்துவர்களாகவும் இவர்கள் தேர்ச்சி பெற்றிருந்ததை ஈழத்து இலக்கிய, கல்வெட்டாதாரங்கள் எடுத்தியம்புகின்றன (சிற்றம்பலம், சி. க. 1989 அ, 1989ஆ, 1990).

பாளி இலக்கியங்களில் பிராமணர்

ஈழத்தின் வரலாற்றுக்காலம் கி. மு. 3ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் ஆரம்பமாகின்றது. இதற்கும் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட கற்காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட காலமே வரலாற்றுதய காலமாகும். இக்காலத்திற்றான் ஈழத்து நாகரிக வளர்ச்சிக்கு வித்திட்ட திராவிடக் குடியேற்றங்கள் பல நடைபெற்றன. வடஇந்தியக் குடியேற்றத்தின் தூதுவனாகிய விஜயனின் ஐதீகங்கள் காணப்படும் காலமும் இக்காலமே. ஆதி ஈழத்திற் புகழ்பூத்த மன்னனாக விளங்கிய பண்டுகாபய மன்னனைப் பற்றிய செய்திகள் காணப்படும் காலமும் இக்காலமே. இக்கதைகள் கட்டுக் கதைகளாக, ஐதீகங்களாக விளங்கினாலும் கூட இவற்றில் பிராமணர் பற்றி வரும் குறிப்புக்கள் ஆராயற்பாலன.

விஜயனின் குடியேற்றம் நடைபெற்றதாக நம்பப்படும் காலம் கி. மு. ஐந்தாம் நூற்றாண்டு ஆகும். மகாவம்சம் விஜயனுடன் உபதிஸ என்ற பிராமணன் வந்து அநுராதபுரத்தின் வடக்கே "உபதிஸகம" என்ற குடியேற்றத்தினை அமைத்தது பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது (M. V. VII : 44). விஜயன் வாரிசு இன்றி இறந்தபோது முறையான வாரிசான பண்டுவாசுதேவ இந்தியாவிலிருந்து வந்து அரசபதவியை ஏற்கும் வரை ஒரு வருடகாலம் மன்னனில்லாதவிடத்து அரசியலை நடாத்துமளவுக்கு உபதிஸகமவில் இருந்த மந்திரிகள் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததாக மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M. V. VIII : 4-5). இதே நூலில்

உபதிஸவிற்குப் பின்னர் மந்திரங்களை உச்சரிப்பதில் வல்லுனர்களான பிராமணர் பற்றியும், அரண்மனையில் அவர்கள் ஆலோசகர்களாக விளங்கியது பற்றியும் குறிப்புக் காணப்படுகின்றது (M. V : IX : 2).

விஜயனின் பின் அரசு செலுத்தியவர்களில் பண்டுகாபயன் பிரதானமானவனாவான். இம்மன்னன் இளமையிலே அரச வித்தைகளிற் தேர்ச்சி பெறுவதற்காக இவனின் தாயான "உம்மாத சித்தா" என்பவள் பிராமணனான பண்டுலவிடம் இவனை அனுப்பியதாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது. இப்பிராமணன் செல்வந்தனாக இருந்தது மட்டுமன்றி வேதங்களிலும் தேர்ச்சி பெற்றிருந்தான். அரசனுக்குரிய வித்தைகளில் இவனைப் பயிற்றுவித்த பண்டுல இப் பண்டுகாபயனுக்கு மாமன்மாரிடம் இருந்து ஆட்சியைக் கைப்பற்றிக் கொடுப்பதற்காக ஒரு பெரும் படையைத் திரட்ட ஒரு இலட்சம் நாணயங்களை அளித்ததாக இந்நூல் குறிக்கின்றது (M. V. X. : 19-23). பின்னர் இவன் மன்னனாகிய போது பண்டுலவின் மகனாகிய "சண்ட" என்பவனைத் தனது புரோகிதனாக நியமித்தான் (M. V. X : 79). அத்துடன் இம்மன்னன் பிராமணர் வாழ்வதற்கெனத் தனியான குடியிருப்புக்களையும், அவர்களின் வழிபாட்டிற்குரிய யாகசாலை களையும் ஏற்படுத்திக் கொடுத்தான் (M. V. X : 102). அநுராதபுரத் தலைநகரில் அமைக்கப்பட்ட பிராமணக் குடியிருப்புக்களைப் பாளிநூல்கள் "பிராமணாவத்த" என அழைக்கின்றன. சங்க இலக்கியங்கள் இத்தகைய குடியிருப்புக்களைப் "பிராமணச் சேரி" என அழைப்பதோடு இவை பெற்றிருந்த தூய்மைத் தன்மை பற்றியும் பேசுகின்றன (வித்தியானந்தன், சு. 1954 : 135 - 148).

பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்தில் அமைக்கப்பட்ட "சிவிகாசாலா", "சொத்திசாலா" ஆகிய கட்டிடங்கள் பற்றியும் மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது (M. V. : X : 102). இந்நூல் இவை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பற்றிய விளக்கங்களைத் தராவிட்டாலும் கூட இதன் உரைநூலாகிய வம்சத்தப்பக்காசினியில் (மகாவம்சதீகா) இதற்கான விளக்கங்கள் உள. சொத்திசாலா என்ற பதத்திற்கு இரு விளக்கங்களை அது தந்துள்ளது. ஒன்று பிராமணர் இருந்து மந்திரம் உச்சரிக்கும் இடம். மற்றையது வைத்தியசாலை என்பதாகும். இவ்வாறே "சிவிகாசாலா" என்ற பதத்திற்கும் இரு விளக்கங்கள் உள. சிவலிங்கத்தைக் கொண்டுள்ள வீடு அல்லது வைத்தியசாலை என்பது அதன் விளக்கமாகும். இவை பிற சமயக் கட்டிடங்களோடு இணைத்துக் கூறப்படுவதால் வைத்தியசாலை என்ற விளக்கத்திலும் பார்க்கப் "பிராமணர் இருந்து மந்திரம் உச்சரிக்குமிடம்", "சிவலிங்கத்தினைக் கொண்டுள்ள வீடு" ஆகிய விளக்கங்களே பொருத்தமானது எனப் பரணவித்தானா கருதுவது தர்க்க ரீதியானதாக அமைந்துள்ளது (Paranavitana, S. 1929). பிராமணர் இருந்து மந்திரம் உச்சரித்த இவ்விடம், யாகம் போன்ற கிரியைகளை நடாத்துமிடமாகவும் இருந்திருக்கலாம்.

மேற்படி வரலாற்றுதய காலத்திற் பிராமணர் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்திற்கான தகவல்களைவிட, வரலாற்றுக் காலத்திலும் அவர்கள் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவம் பற்றி மகாவம்சம் குறிப்பிட்டுள்ளது. ஈழத்தின் வரலாற்றுக் காலத்தின் ஆரம்ப கர்த்தாவாகிய தேவ நம்பியதீஸன் அக்கால இந்திய மன்னனாகிய அசோகச் சக்கரவர்த்தியுடன் கொண்டிருந்த உறவினை இந்நூல் எடுத்துக் கூறுகின்றது. இவ்வுறவின் வெளிப்பாடாகத் தூதுக் குழுக்களின் பரிமாற்றமும், பௌத்தத்தின் வருகையும் அமைந்தன. தேவநம்பியதீஸன் அசோகனுக்கு அனுப்பிய தூதுக் குழுவில் இம் மன்னனின் புரோகிதன் (துவஜ) இருந்ததாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M. V. XI : 20-26). பௌத்தமதத்தின் புனிதச் சின்னமாகிய அரசமரக்கிளை ஈழத்திற்கு அனுப்பப்பட்ட நிகழ்ச்சியின் போது அதனுடன் சம்பந்தப்பட்ட கிரியைகளை நடாத்துவதற்கு எட்டுப் பிராமணக் குலங்களும் அங்கு சென்றது

பற்றிச் சாரத்ததீபனி என்ற நூல் குறிப்பிடுகின்றது (Ellawala. H. 1969:31). பின்னர் ஈழத்தின் எட்டு இடங்களில் இம்மரத்தின் கிளைகள் நாட்டப்பட்டதாக மகாவம்சம் மேலும் தெரிவிக்கின்றது (M. V. XIX : 60 - 63). இவை ஒரு சமயம் இவ்வெட்டுப் பிராமண குலங்கள் வாழ்ந்த இடங்களாக விளங்கியிருக்கலாம். ஒருவேளை இவ்வெட்டுப் பிராமண குலங்கள் வாழ்ந்த இடங்களில் இவ் அரசமரக்கிளை, பௌத்த மதத்தின் சின்னமாக நாட்டப்பட்டுப் பின்னர் இக்குலங்கள் யாவும் இம்மரத்தின் கிளையுடன் வந்தன என்ற ஐதீகம் கூடக் கற்பிக்கப்பட்டிருக்கலாம்.

இத்தகைய ஊகத்தினை உறுதி செய்வதாக மகாவம்சத்தில் காணப்படும் பிறிதோர் தகவல் அமைந்துள்ளது. வடபகுதியிலுள்ள ஜம்புகோளத் துறைமுகத்திலிருந்து அரசமரக்கிளை அநுராதபுரத்தை நோக்கி ஊர்வலமாக எடுத்துவரப்பட்டபோது வழியில் இது நிறுத்தி வைக்கப்பட்ட இடங்களிலொன்றாகப் பிராமணன் "திவக்கவின்" கிராமம் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது (M. V. XIX : 37). இப்பிராமணன் இக்காலத்தில் சிற்றரசர்கள் போன்று செல்வாக்குள்ள நிலையிற் காணப்பட்டதனையும் மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. உரோகணைப் பகுதிச் சிற்றரசர்களாகிய காஜரகாம, சந்தனகாமச் சத்திரியர்கள் அரசமரக்கிளை நாட்டும் வைபவத்திற்கு அழைக்கப்பட்டபோது இப் பிராமணனும் அழைக்கப்பட்டமை இவ்வாறு ஊகிக்க வைக்கின்றது (M. V. XIX, 53 - 56). இப்பிராமணனின் ஊரிலும் இவ்வரசமரக் கிளை நாட்டப்பட்டது பற்றி மகாவம்சம் குறிப்பதால், இதே போன்று பிற இடங்களிலிருந்த எட்டுப் பிராமண ஊர்களிலும் இக்கிளை நாட்டப்பட்டிருக்கலாம் என ஊகிப்பதில் தவறில்லை. காரணம் பிரசார மதங்களில் ஒன்றாகிய பௌத்தம் பிற்பட்ட பிரசார மதங்கள் போன்று தனது செல்வாக்கைப் பரப்பும் உத்திகளில் இந்து சமயத்தோடு தொடர்புடைய குருமார் வாழ்ந்த இடங்களில் தனது மதத்தின் சின்னத்தை ஏற்படுத்துவதன் மூலம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தனது மதச் செல்வாக்கை இவர்களது ஊரிலும் பரப்ப முயன்றிருக்கலாம். எவ்வாறாயினும் இவ்வெட்டுப் பிராமண குலங்களும் வாழ்ந்த கிராமங்களைப் பற்றி இப்பாளி நூல்களில் விபரமில்லை. ஆனால் அநுராதபுரத்தின் தலைநகரிலே கூடப் பிராமணரின் வழிபாட்டு இடம் காணப்பட்டதை மகாபோதி வம்சம் குறிக்கின்றது. தேவநம்பியதீஸன் அநுராதபுரத்தில் பௌத்த மதத்திற்கான கட்டிடங்களை அமைப்பதற்கான எல்லைக்கோட்டை அமைத்தபோது அக்கோடு பிராமணனாகிய "தியவச" என்பவனது கோயிலை அண்மித்துச் சென்றதாக இந்நூல் கூறுகின்றது (M. B. V. : 136). இத்தகைய பிராமணருக்குரிய கோயில்கள் பலவும் அநுராதபுரத்தில் இருந்திருக்கலாம். பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்தில் அநுராதபுரத்தில் பிராமணர் வாழ்ந்த குடியிருப்புக்களைப் பற்றி மகாவம்சத்திற் காணப்படும் குறிப்பும் மேற்கூறிய கருத்தினை உறுதி செய்கின்றது.

பண்டைய ஈழத்தில் பௌத்த மதத்தின் வளர்ச்சிக்காகப் பெருந்தொண்டினை ஆற்றிய சிங்கள மன்னர்களாகிய காக்கவண்ணதீஸ, துட்டகைமுனு, வட்டகாமினி போன்ற பெருமன்னர்களின் காலத்திலும் பிராமணர் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினைப் பாளி நூல்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. காக்கவண்ணதீஸனுக்குப் பிராமண புரோகிதன் ஒருவன் இருந்தான். இப்புரோகிதனின் மகள் பிக்குணி சாசனத்திற் சேர்ந்ததாகத் தீபவம்சம் கூறுகின்றது (D. V. XVII : 20-22). அத்துடன் மிகிந்தலைக்கு அருகிலுள்ள துவார மண்டலத்தில் வாழ்ந்த "குண்டலி" என்ற பிராமணன் காக்கவண்ணதீஸன், துட்டகைமுனு ஆகியோரின் நண்பனாக மகாவம்சத்திற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான் (M. V. XXIII : 24-26). பிராமணனாகிய இவன் அக்காலத்தில் வாணிகத்தில் ஈடுபட்டிருந்ததாகவும் கூறப்படுகின்றது (M. V. XXIII : 24-25).

துட்டகைமுனு மன்னனின் காலத்தில் பிராமணர் உயர்சாதியினராக மதிக்கப்பட்டாலும் கூடச் சமூகத்தில் தாழ்ந்தவர்கள் எனக் கருதப்பட்ட சண்டாளர்கள் ஒதுக்கப்படவில்லை என்பதனை எடுத்துக் கூறும் கதைகள் இராசவாகினியில் உள. துட்டகைமுனுவின் மகனாகிய இளவரசன் சாலிய என்பான் சண்டாளப் பெண்ணாகிய அசோகமாலாவுடன் காதல் கொண்டு மணம்புரிய விரும்பிய போது திருமணத்திற்கு முன்னர் அப்பெண்ணின் உடலிற் காணப்பட்ட மங்கலக் குறியீடுகளைக் கண்டறியத் துட்டகைமுனு தனது புரோகிதனை அனுப்ப, அவனும் அவ்வாறு செய்தான் என இராசவாகினி கூறுகின்றது (Ellawala. H. 1969:169). இதேநூல் இத்திருமண வைபவத்திற்குரிய கிரியைகளைப் பிராமணக் குருமாரே முன்னின்று நடாத்தி வைத்தனர் எனவும் கூறுகின்றது. துட்டகைமுனு அவ் வைபவத்தில் மந்திரிமாரோடு கலந்து அசோகமாலா தயாரித்தளித்த உணவை அருந்திச் சென்றதையும் இந்நூல் குறிப்பிடுகின்றது. எனினும், துட்டகைமுனு தன்மகன் ஒரு சண்டாளப் பெண்ணை மணப்பதற்குப் பதிலாக அரச குடும்பத்திலோ அன்றிப் பிராமண குலத்திலோ ஒரு பெண்ணை மணந்திருக்கலாம் என மனம் வருந்தியதாக இந்நூல் குறிப்பிட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது (Ellawala, H. 1969 : 169-170). இத்தகைய குறிப்புப் பிராமணர்கள் அரசர்களுக்குரிய ஸ்தானத்தில் அக்காலத்திற் காணப்பட்டதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம்.

பிராமணரது நடவடிக்கைகள் அரசியல் ரீதியிலும் அமைந்திருந்ததை வட்டகாமினியின் ஆட்சிக் காலச் செய்திகள் உணர்த்துகின்றன. இவன் அநுராதபுரத்தில் மன்னனாக ஆட்சிப் பொறுப்பை ஏற்று ஐந்து மாதங்கள் கழியமுன்னர் (கி. மு. 103) உரோகணையில் இருந்த திஸ என்ற பிராமணன் இவனது ஆட்சிக்கு எதிராகக் கிளர்ச்சியில் ஈடுபட்டதாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M. V. XXXIII : 37-40). இப்பிராமணனுடைய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வலிமையை அறிந்த இம்மன்னன் இவனுடன் நேரடியாக மோத விரும்பவில்லை என இந்நூல் குறிப்பிடுகின்றது. உரோகணைப் பிரதேசத்தில் கிளர்ச்சியை நடாத்துமளவுக்கு இப்பிராமணன் இக்காலத்தில் வலிமை பெற்றுக் காணப்பட்டதையே இச்சம்பவம் எடுத்துரைக்கின்றது எனலாம். இவனது கிளர்ச்சியோடு மிகப்பெரிய பஞ்சம் ஒன்றும் ஏற்பட்டது. பன்னிரண்டு வருடங்கள் நீடித்த இப்பஞ்ச காலத்தில் மழைகூடப் பெய்யவில்லை. சம்மோக வினோதினி, என்ற நூல் இப்பிராமணன் பல இடங்களைச் சூறையாடியதாகவும் பௌத்த சாசனத்திற்குத் தீங்கிழைத்ததாகவும் கூறுகின்றது. இராசவாகினி என்ற நூல் சிரிநாக என்ற பிராமணன் பௌத்த வழிபாட்டிடங்களைச் சூறையாடி அநுராதபுரத்தில் அரச அதிகாரத்தைச் சிலகாலம் பெற்றிருந்தான் எனவும், திரவியங்களைப் பெறுவதற்காக இவன் பௌத்த தாதுகோபுரங்களை இடித்தபோது இவனின் கொடூரத்தினை அறிந்த எவரும் இவனிடம் இப்பிழையை எடுத்துக்கூற முன்வரவில்லை எனவும், குறிப்பிடுகின்றது (Ellawala, H. 1969 :15).

இத்தகைய செய்திகள் பிராமணர் மீது வெறுப்புக் கொண்ட பௌத்த மதத்தினரால் உருவாக்கப்பட்டிருக்கலாம். அல்லது இக்கதைகள் பௌத்த மதம் பரவிய இக்காலத்தில் பௌத்தத்திற்கு முன்பிருந்தே செல்வாக்குடன் விளங்கிய பிராமணரது சமய அனுஷ்டானங்களுக்கும் பின்வந்த பௌத்த அனுஷ்டானங்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட மோதல்களைச் சித்திரிப்பனவாகவும் விளங்கியிருக்கலாம். எவ்வாறாயினும், இவை பௌத்தம் பரவிய காலத்தில் இப்பிராமண குலங்கள் செல்வாக்குடன் விளங்கியதையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன. மகாவம்சம் ஒரிடத்தில் சோரநாக என்ற மன்னனின் (கி. மு. 62 - 50) மனைவியாகிய அனுலாதேவி அரண்மனைப் புரோகிதனாக விளங்கிய தமிழ்ப் பிராமணனாகிய நீலவுடன் கொண்ட காதலால் அவனை மன்னனாக்கியது பற்றி எடுத்துக் கூறுகின்றது (M. V. XXXIV : 24-

26). இங்கே குறிப்பிடப்படும் தமிழ்ப் பிராமணன் என்ற குறிப்புத் தமிழ்நாட்டில் இருந்து வந்த பிராமணனைக் குறிக்கலாம். காரணம் இக்காலத்தில் "தமிள(ழ)" என்ற சொல் தமிழ் நாட்டிற்கே வழங்கப்பட்டது. காலகதியிற்றான் ஒரு குறிப்பிட்ட மொழியைச் சுட்டிநிற்கும் சொல்லாக அது மாறியது. சங்க இலக்கியங்களிற் கூடத் தமிழ்மொழியிற் தேர்ச்சி பெற்ற பிராமணப் புலவர்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. சங்க காலப் புலவர்களில் ஒருவராகக் குறிக்கப்படும் "கபிலர்" சூடியிருந்த பெயரும் ஒரு பிராமண வம்சப் பெயரே என்பது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது.

இக்காலத்தில் பிராமணர் இந்துசமய நடவடிக்கைகளில் தேர்ச்சி பெற்றிருந்ததோடு பௌத்த சாஸ்திரங்களிலும் பாண்டித்தியம் பெற்றிருந்தமைக்கான சான்றுகளுள. உதாரணமாகப் பத்திகா அபய என்ற மன்னனின் காலத்தில் (கி. மு. 22 - கி. பி. 7) ஈழத்தின் பௌத்த பீடங்களில் மிகப் பழையதான மகாவிகாரைக்கும் அதன் பின்னர் தோன்றிய அபயகிரி விகாரைக்கும் இடையே பௌத்தமதத் தத்துவங்களுக்கும், சாஸ்திரங்களுக்கும் கொடுக்கப்பட்ட வியாக்கியானங்களில் முரண்பாடு காணப்பட்டது. அப்போது அதனைத் தீர்த்து வைக்கும் பொறுப்பை இம்மன்னன் பலவகை மொழிகளிற் பாண்டித்தியம் பெற்ற (பாண்டிகோ - பாஷாந்தர - குசலோ) தீகாராயண என்ற பிராமணனிடம் ஒப்புவித்ததாகச் சமந்தபசாதிகா என்ற நூல் குறிப்பிடுகின்றது (Ellawala. H. 1969:87).

மேற்கூறிய நேரடியான சான்றுகளை விட, மறைமுகமாகக் கிடைக்கும் சான்றுகளும் இக்காலத்திற் பிராமணர் பெற்றிருந்த செல்வாக்கினை உறுதி செய்கின்றன. இத்தகைய சான்றுகள் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கும், வரலாற்று உதய காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட காலமாகிய 250 வருடங்களை உள்ளடக்கிக் காணப்படுகின்றன. இக்காலத்தில் கிட்டத்தட்ட மூன்றிலொரு காலப்பகுதியில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அநுராதபுரத்தில் தமிழராட்சி நிலைகொண்டிருந்ததை இயல்பாகவே தமிழர் மீது காழ்ப்புணர்ச்சியுள்ள மகாவம்சம் போன்ற நூல்கள் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளன. அத்துடன் இந்நூல்கள் தமிழர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் உண்மையான நெறியான பௌத்த நெறிக்கு மாறாகத் தவறான நம்பிக்கைகளைக் கைக்கொண்டவர்கள் என்றே குறிப்பிடுகின்றன. இந்நூல்கள் குறிப்பிடும் தவறான நம்பிக்கைகள் இந்து சமய நம்பிக்கைகளே. ஆதலால், இத் தமிழர்களின் ஆட்சியில் இந்து சமயமும் அச் சமயத்திற்குரிய பிராமண குருமாரும் மேன்மை பெற்றுக் காணப்பட்டிருக்கலாம்.

ஈழத்தின் மீது முதலாவது படையெடுப்பை நிகழ்த்தியவர்கள் தமிழ்நாட்டிலிருந்து ஈழத்திற்கு வந்த குதிரைவணிகர்களின் புத்திரர்களாகிய சேனன், குத்திகன் (கி. மு. 177-155) ஆகிய இருவர் ஆவர். இவர்களின் ஆட்சி இருபத்தி இரண்டு வருடங்கள் வரை நீடித்ததாக மகா வம்சம் கூறுகின்றது (M. V. XXI: II). இம் மன்னர்கள் பாவங்கள் நீரினாற் கழுவப்படும் போது அவை தீர்ந்துவிடுகின்றன என்ற தமது சமய நம்பிக்கையால் மல்வத்து ஓயாவை அநுராதபுர நகருக்கண்மையில் தமது அன்றாடச் சமயக் கடமைகளை நிறைவேற்றும் பொருட்டுத் திசைதிருப்பினார்கள் எனக் கூறப்படுகின்றது. இச்சமய அனுஷ்டானங்களிற் பிராமணர் முக்கியம் பெற்றிருக்கலாம். பின்வந்த எல்லாளனின் ஆட்சி நாற்பத்து நான்கு வருடங்கள் (கி. மு. 145-101) நீடித்தது. நீதி தவறாத மன்னனாகப் பாளி நூல்கள் இவனைக் குறித்தாலும் கூட, இவன் தவறான நம்பிக்கைகளைக் கைக்கொண்டிருந்தான் என இவை குறிப்பதானது இவனுக்கு இந்து சமயத்திலிருந்த ஈடுபாட்டினையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவனது சமகாலப் பௌத்த அரசர்களாகிய காக்கவண்ணதீஸ, துட்டகைமுனு ஆகியோருக்குப் பிராமணப் புரோகிதர் இருந்தது பற்றிய செய்தியை அறிய முடிகின்றபோது இந்து மன்னனாகிய இவனது அரண்மனையில் நிச்சயம் அவர்களது செல்வாக்கு மேலோங்கி

இருந்திருக்கும் என்பதில் எதுவித சந்தேகமுமில்லை. ஆனால், இது பற்றிய விபரங்கள் நமக்குக் கிட்டவில்லை. வட்டகாமினி மன்னனின் காலத்தில் நடைபெற்ற படையெடுப்பு தமிழகத்திலிருந்து வந்த ஏழு தமிழர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டது. இவர்களில் இருவர் நாடு திரும்ப, மிகுதியாக நிலைத்திருந்த ஐவர் மாறி மாறிப் பதின்னான்கு வருடங்களும் ஏழு மாதங்களும் ஆட்சி (கி. மு. 103-89) செய்தனர். இவர்களின் பெயர்களை முறையே புளஹத்த, பாஹிய, பனயமாறக, பிளயமாறக, தாடிக, என மகாவம்சம் குறிக்கின்றது (M. V. XXXIII: 54-61).

சங்ககால நூல்களில் பிராமணர் பற்றிய குறிப்புக்கள்

மேற்கூறிய செய்திகள் பிராமணர்களைப் பற்றி ஈழத்துப் பாளி நூல்களிற் காணப்படும் தகவல்களே. எனினும், பௌத்த மத வரலாற்றையும் பௌத்த மதத்தோடு சம்பந்தமான தகவல்களையும் அளிப்பதையே நோக்கமாகக் கொண்ட இந்நூல்களில் அவர்களின் வைதீகநெறித் தொழில் முறைகள் பற்றிய விரிவான தடயங்கள் காணப்படவில்லை. காரணம் பௌத்த குருமாருக்கு இத்தகைய அம்சங்களிற் தேர்ச்சியும் ஈடுபாடும் இருக்காமையே. எனினும், இவை பற்றிச் சங்க நூல்களிலும், தொல்காப்பியம் போன்ற நூல்களிலும் காணப்படும் குறிப்புக்கள் அக்கால ஈழத்திற்கும் பொருந்துமாகையால் அவை பற்றி இங்கே குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. புறநானூறு அந்தணரை "நான்மறை முதல்வர்" (புறநானூறு, 93:7), அறுதொழிலந்தணர்" (புறநானூறு, 397:20) எனக் கூறத் திருமுருகாற்றுப்படை

"மந்திர விதியின் மரபுளி வழாஅ
வந்தணர் வேள்வியோர்க் கும்மே"

(திருமுருகாற்றுப்படை 95 - 96)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனக் கூறுவதன் மூலம் வேதநெறிச் சடங்குகளைத் தவறாது கடைப்பிடிப்பவர்கள் இவர்களென எடுத்துக் காட்டுகின்றது. தொல்காப்பியம் அந்தணரின் அறுதொழில்களாக 1. வேதமோதுதல் 2. வேதம் கற்பித்தல் 3. வேதத்துடன் சம்பந்தமான கிரியைகளைச் செய்தல் 4. பிற கிரியைகளை நடாத்துதல் 5. தானத்தினை ஏற்றல் 6. தானத்தினை வழங்குதல் ஆகியனவற்றைக் குறிக்கின்றது. பிராமணர்களின் இருப்பிடங்களைப் பற்றிப் பெரும்பாணாற்றுப்படை குறிப்பிடும் பொழுது இவ்விடங்களில் உள்ள கிளிகூட வேதப்பயிற்சி பெற்றிருந்தது எனக் கூறுகின்றது. இதனைப் பெரும்பாணாற்றுப்படையின் (297-301) பின்வரும் பாடற்பகுதி எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

> "செழுங்கன்றி யாத்த சிறுதாட் பந்தர்ப்
> பைஞ்சேறு மெழுகிய படிவ நன்னகர்
> மனையுறை கோழியொடு ஞமலி துன்னாது
> வளைவாய்க் கிள்ளை மறைவிளி பயிற்று
> மறை காப்பாளருறை பதி."

ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் பிராமணர்

பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பிராமணர்களைப் பற்றிய விரிவான தகவல்களைத் தருகின்றன. இக்கல்வெட்டுகளிற் பெரும்பாலானவை கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்டவையே. இவை சமகாலத்து நிகழ்ச்சியைக் கூறுவனவாக உள்ளன. இக்கல்வெட்டுகளிற் பெரும்பாலானவை குகைத்தானங்களைப் பற்றிக் கூறுவதாக அமைந்துள்ள போதிலும் இவற்றில் கூறப்படும் பல்வகைப் பிராமண கோத்திரங்கள் பற்றிய தகவல்கள் மிகப் பிரதானமான சான்றுகளாக அமைகின்றன. இத்தகைய கோத்திரங்கள் ஈழத்தில் காணப்பட்டதை நோக்கும்போது இக்காலத்தில் பிராமணரின் சமய

நடவடிக்கைகள் ஓரளவு வியாபித்திருந்தமை தெரிகின்றது. எல்லாமாக முப்பத்து மூன்று கல்வெட்டுகளில் பிராமணரைப் பற்றிய சான்றுகள் காணப்பட்டாலும் கூட இருபத்து இரண்டு கல்வெட்டுகளிற்றான் நேரடியாகப் பிராமணரைக் குறிக்கும் "பமண" என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. ஏனையவற்றிற் பிராமண ரிஷிகளின் பெயர்களும், கோத்திரங்களின் பெயர்களுமே உள. இத்தகைய கோத்திரங்கள் பல சமகாலத்தில் தமிழகத்திற் காணப்பட்டதைச் சங்க நூல்கள் எடுத்தியம்புகின்றன (Kuppuswami. T. V. 1978 : 131-164). இவ்வாறு வேதநெறிக் கலாசாரத்தில் ஊறிய பிராமண கோத்திரங்கள் ஈழத்திலும் காணப்படுவது ஆரியக் கலாசாரம் தமிழகத்தினைப் போன்று ஈழத்தின் சுதேச கலாசாரத்தின் மீது கொண்டிருந்த செல்வாக்கினையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

இக்கல்வெட்டுகளில் பெரும்பாலானவை அநுராதபுர மாவட்டத்திற் காணப்படுகின்றன. "பமண" என்ற பதத்துடன் ஏழு கல்வெட்டுகளும், பிராமண கோத்திரங்களைக் குறிக்கும் கல்வெட்டுகள் நான்கும் இங்கு காணப்படுகின்றன. மிகிந்தலையிலுள்ள ராஜகிரிகந்தக் கல்வெட்டில் (67) பிராமணன் ஒருவனின் புத்திரனான ரெத என்பவன் குகைச் சொந்தக்காரனாக விளிக்கப்பட்டுள்ளான். ஹந்தகல விகாரைக் கல்வெட்டில் (124) பிராமணனான சுகவின் மகனாகப் "புஸதெவ" (புஸ்ஸதேவன்) கூறப்படுகின்றான். இங்கே கூறப்படும் "பமண சுக" என்பது பிராமணனாகிய சுங்க வம்சத்தவனையே குறிக்கின்றது எனப் பரணவித்தானா விளக்கம் அளித்துள்ளார். மௌரியரது வீழ்ச்சியின் பின்னர் எழுச்சி பெற்ற வம்சம் சுங்க வம்சமாகும். இது வெறும் வம்சத்தின் பெயர் மட்டுமல்ல. மாறாக, ஒரு பிராமண கோத்திரத்தின் பெயரும் கூட. இதேபோன்று யான்கலக் கல்வெட்டில் (205) பிராமணனான கௌசிகனும் அவனது மகனான விஜித்தசேனவும் கூறப்படுகின்றனர். இங்கே கூறப்படும் "கொஸிக" என்ற பதம் புகழ்பூத்த பிராமண ரிஷிகளான விஸ்வாமித்திரர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போன்றோர் உதித்த "கௌசிக" குலத்தையே குறித்து நிற்கின்றது (Paranavitana. S. 1970). பிராமணன் உத்தரனின் மகன் பற்றி றிடிகல ஆண்டியகந்த (242) என்ற இடத்திலுள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக் குறிக்கின்றது. சிங்கத்தின் பெயரைக் குறிக்கும் சீக என்ற பிராமணனின் மகளைப் பற்றி மிகிந்தலைக் கல்வெட்டும் (1111), பருமகனான பிராமணனது புத்திரனைப் பற்றிக் ஹந்தகலக் கல்வெட்டும் (1136) குறிப்பிடுகின்றன.

பிராமணரிற் பலர் பௌத்தர்களாகவும் மாறியிருக்கலாம். இதற்குச் சான்றாக மகாஅளகமுவக் கல்வெட்டைக் (228) குறிக்கலாம். இக்கல்வெட்டிற் "பமணதிஸ" என்ற பெயருடன் அதாவது பிராமணன் தீஸன் என்ற பெயருடன் அடைமொழியாகப் "பதத" என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. இப் பதத என்ற பதம் பொதுவாகப் பிக்குமார்களுக்கே வழங்கப்பட்ட பதமாகக் காணப்படுவதால் இப்பதம் இப்பிராமணன் பௌத்த குருவாக மாறியதற்குச் சான்றாதாரமாகவுள்ளது எனப் பரணவித்தானா கூறுவது ஏற்புடைத்தாகவுள்ளது. இவற்றைவிடப் பிராமணர் என்ற குறிப்பின்றிப் பிராமண கோத்திரங்களையும், ரிஷிகளையும் குறிக்கும் நான்கு கல்வெட்டுகள் இம்மாவட்டத்திலுள. மிகிந்தலையிலுள்ள கல்வெட்டொன்று (24) பருமகனான பொதிமஸஹவின் புதல்வனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இப்பொதிமஸ "பௌதிமாஸ" என்ற பிராமண கோத்திரத்தினையே குறிக்கின்றது.

இவ்வாறே றுவன் வலிசாயவிலிலுள்ள கல்வெட்டுக் (98) "கொஸிக" கோத்திரத்தினைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இது கௌசிக கோத்திரத்தையே குறித்து நிற்கின்றது. கஹபதி அட்டஹவின் மகனைப் பற்றி ராதாகமக் கல்வெட்டுக் (99) கூறுகின்றது. அட்டக என்பது அஷ்டக என்ற வேதகாலத்தில் வாழ்ந்த ரிஷியைக் குறிக்கும். வேத மந்திரங்கள் பலவற்றைத் தொகுத்தவராக இவர் கணிக்கப்பட்டுள்ளார். மிகிந்தலையிலுள்ள இன்னோர் கல்வெட்டு

(33) கஹபதி கசிலி பற்றிக் கூறுகின்றது. கசிலி என்ற பெயர் பிரகஸ்பதியின் மகனின் பெயரையே குறித்து நின்றது.

பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள பிராமணரைக் குறிக்கும் ஒரே ஒரு கல்வெட்டாகிய கந்தேகமகந்தக் கல்வெட்டுப் (296) பருமக என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய பிராமணனாகிய உதி பற்றிக் கூறுகின்றது. அத்துடன் இவன் நிதியாளனான மித்திரனின் மகன் எனவும் கூறப்படுகின்றான். ஆரிய சமய நம்பிக்கைகளுடன் தொடர்புடைய மித்திரன் என்ற கடவுளின் பெயரைத் தாங்கியவனாக இக்கல்வெட்டில் பிராமணன் ஒருவன் குறிக்கப்படுவது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது. மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள தம்புல்லக் கல்வெட்டில் (838) பருமகனான பிராமணன் திஸ பற்றிய குறிப்பு உள்ளது. கண்டி மாவட்டத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் பிராமண (பமண) பற்றிய குறிப்புளது. இங்குள்ள மொலகொடக் கல்வெட்டில் (812) "பருமக ஸுரி புதஹ பமண ததக" என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் பருமகனான சூரியனுடைய புத்திரனாகிய பிராமணன் தத்தக என்பதாகும். பம்பரகலவிலுள்ள மற்றொரு கல்வெட்டில் (814) "பிராமணனான கொஜர" பற்றிய குறிப்புளது. குருநாகல் மாவட்டத்தில் நான்கு கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றுள் சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டு (1003) "பமண வஸகணிபுதஸொமதெவஸ" எனக் குறிப்பிடுகின்றது. இதன் பொருள் வார்சகண்ய கோத்திரத்தினைச் சேர்ந்த பிராமணனின் புத்திரனாகிய சோம தேவன் என்பதாகும். சோமதேவ என்ற பெயர் பொதுவாகப் பிராமணர்கள் சூடும் பெயர்களே. சோமதேவ என்றால் சந்திரனைக் கடவுளாக வணங்குபவன் என்பது பொருளாகும். இதே போன்று தியபட்ட விகாரையில் உள்ள கல்வெட்டில் (1045) பிராமணன் மோகலியின் மகன் (பமண மெகலி புத) என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. மோகலி என்ற பெயர்கூடப் பொதுவாகப் பிராமணர்கள் சூடும் பெயரே எனப் பரணவித்தானா குறிப்பிட்டுள்ளார் (Paranavitana. S : 1970).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமணனின் மகனான பிக்குவாகிய தம்மகுத்த பற்றிய குறிப்பு ரணகிரிமடக் கல்வெட்டிற் (1194) காணப்படுகின்றது. இக்குகைத் தானத்தை அளித்தவனாக தம்மகுத்தவின் சகோதரன் மகாதத்த என்பவன் கூறப்படுகின்றான். இதனால் மகாதத்தவும் அவனது சகோதரனும் தந்தையைப் போலன்றிப் பௌத்த மதத்தினை அனுஷ்டித்தமையை ஒரு சமயம் இக்கல்வெட்டு எடுத்துக் காட்டலாம். இம் மாவட்டத்திலுள்ள கதறுவெவக் கல்வெட்டில் (1202) "பருமக வஹிடி" என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இவ்வஹிடி வம்சத்திலிருந்தவர்கள் நாட்டின் நிருவாகத்தில் முக்கிய பங்கினை வகித்தவர்களாக இக்கல்வெட்டிற் குறிக்கப்பட்டுள்ளனர். இக்கல்வெட்டினைப் பதிப்பித்த பரணவித்தானா வஹிடி என்பது வட மொழியிலுள்ள "வசிட்ட" என்ற கோத்திரத்தின் பிராகிருத வடிவம் எனக் கூறியுள்ளார். இதனால் வசிட்டரின் கோத்திரமே இ.·.தெனலாம்.

புத்தள மாவட்டத்திலும் பிராமணர் பற்றிய நான்கு கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றுள் மூன்று "பமண" என்ற குறிப்புடன் காணப்பட, நான்காவது கல்வெட்டுப் பிராமண குலமாகிய வஹிடி (வசிட்ட) பற்றிக் குறிக்கின்றது. பிச்சண்டியாவவிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகள் (1059, 1060) "பமண கொபுதி" பற்றிக் குறிக்கின்றன. இது பிராமண கோத்திரமாகிய கௌபூதி கோத்திரத்தினையே குறிக்கின்றது எனலாம். இதில் முதலாவது கல்வெட்டு பிராமணனாகிய கௌபூதியைத் தேவநம்பியதீஸனின் வைத்தியனாகக் கூறுகின்றது. இவ்வைத்தியனுடன் சேர்ந்து "சிவபூதி" என்பவன் அளித்த குகைத்தானத்தையே இக்கல்வெட்டுக் குறிக்கின்றது. மற்றைய கல்வெட்டுப் (1060) பிராமணனாகிய கௌபூதியைத் தேவநம்பியதீஸனின் ஆசிரியனாகக் குறிக்கின்றது. இவை பிராமணர்கள் வைத்தியர்களாக, ஆசிரியர்களாகப் பணியாற்றியமையை எடுத்துக் கூறுகின்றன. பரமாகந்தவில் உள்ள கல்வெட்டு (1231) "அமதெ வஹிடி மதஹ லெணெ" எனக்

குறிக்கின்றது. இதன் பொருள் வஹிடி (வசிட்ட) வம்சத்தில் தோன்றிய மந்திரி என்பதாகும். பிராமணர்கள் மந்திரிமாராக விளங்கியதை இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது. கேகாலை மாவட்டத்தில் திவெல (803) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் ஆசிரியன் கபிலவின் புத்திரனாகப் பகதேவ என்பவன் விளிக்கப்பட்டுள்ளான். கபில என்ற பெயர் மட்டுமன்றி இவனின் ஆசிரியத் தொழிலும் இவன் பிராமண குலத்தினைச் சேர்ந்தவன் என்பதனை உறுதி செய்கின்றது. அத்துடன் பகதேவ என்பது அக்கினிதேவனுக்குரிய இன்னொரு பெயரென்பதும் ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது.

அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் எல்லாமாக ஆறு கல்வெட்டுகளிற் பிராமணர் பற்றிய தகவல்கள் உள. இங்குள்ள மண்டகலக் கல்வெட்டிற் (577) பிராமணனின் மகனாகப் பூதி என்பவன் கூறப்பட்டுள்ளான். இதே இடத்திலுள்ள மற்றைய கல்வெட்டிற் (589) பிராமணனான சும்மவினுடைய குகை பற்றிய குறிப்புளது. "பமண வஸ புதஹலெணெ" என வரும் வாசகம் சிதுல்பவுவக் கல்வெட்டிற் (601) காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் வற்ச கோத்திரத்தினைச் சேர்ந்த பிராமணனின் புத்திரனுடைய குகை என்பதாகும். சிதுல்பவுவ தெகுந்தரவெவக் கல்வெட்டின் (656) வாசகம் "பமண மருகுட கொதமஸ லெணெ" என அமைந்துள்ளது. இது கௌத்தம கோத்திரத்தைச் சேர்ந்த பிராமணனைக் குறிக்கின்றது எனப் பரணவித்தானா கருதுகின்றார். சிதுல் பவுவவிலுள்ள கொறவக்கலக் கல்வெட்டு (632) இன்னொரு பிராமண கோத்திரமாகிய கௌசிக கோத்திரம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. ஆசிரியரான பராசரி பற்றிச் சிதுல்பவுவவிலுள்ள மற்றொரு கல்வெட்டுக் (604) குறிக்கின்றது. இது பராசரர் கோத்திரத்தினை நினைவு படுத்துகின்றது. இப்பராசரர் வியாசரின் தந்தை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள வலஎல்லு கொடகந்தக் கல்வெட்டு (727) காதியின் மகனாகிய அக்கிதத்த பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. விஸ்வாமித்திரரின் தகப்பனின் பெயர் காதி ஆகும். அக்கிதத்த என்றால் அக்கினியால் வழங்கப்பட்டவன் என்பது பொருளாகும். "பமண அதிமதகஹ லெணெ" என்ற வாசகம் அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள கோன்கலக் கல்வெட்டில் (545) உள்ளது. அதிமதக என்பது ஐத்திரேய கோத்திரத்தினைக் குறிக்கின்றது. இம் மாவட்டத்திலுள்ள கலியோடேயில் உள்ள கல்வெட்டில் (486) "கொதம நம சமணெ" என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் கௌதம கோத்திரத்தினைச் சேர்ந்த பௌத்த பிக்கு என்பதாகும்.

பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பிராமணரை வெறும் வேதநெறிக் கிரியைகளில் மட்டுமன்றிப் பல்வகைத் தொழில்களிலும் ஈடுபட்டவர்களாகக் குறிக்கின்றன. இதனையே சங்க இலக்கியங்களும், ஈழத்துப் பாளி நூல்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள கந்தேகம கந்தக் கல்வெட்டு (296) பிராமணனான உதி என்பவன் நிதியாளனான மித்தவின் மகனாக விளங்கியதைக் கூற, அநுராதபுர மாவட்டத்தில் உள்ள ஹந்தகலக் கல்வெட்டுப் (1136) பிராமணனின் மகனாகிய குத்த என்பவன் விற்களைத் தயாரிப்பதிலீடுபட்டதைக் குறிக்கின்றது. இவ்வாறே புத்தளம் மாவட்டத்தில் பிச்சண்டியாவவிலுள்ள கல்வெட்டுகள் (1059, 1060) கௌபூதி என்ற பிராமணன் தேவநம்பியதீஸனின் வைத்தியனாகவும், ஆசிரியனாகவும் விளங்கியதைக் குறிக்கின்றன. ஆசிரியர்களாக மட்டுமன்றி வைத்தியர்களாகவும், சோதிடர்களாகவும் கூட இவர்கள் விளங்கியிருக்கலாம். வடமொழியில் அரசியல் முறைமை பற்றிய நூல்கள் மட்டுமன்றி வைத்தியம், சோதிடம் பற்றிய நூல்களும் காணப்பட்டதால் இவற்றில் பாண்டித்தியம் பெற்ற பிராமணர் இத்துறைகளில் முதன்மை பெற்று விளங்கியிருக்கலாம். வடமொழி

மட்டுமன்றிப் பிறமொழிகளிலும் இவர்கள் பெற்றிருந்த தேர்ச்சியினைப் பாளிநூல்கள் எடுத்தியம்புகின்றன.

பிராமணருக்கே பெருமளவுக்குச் சொந்தமாக விளங்கிய ஆசிரியத் தொழிலைப் பௌத்தத்தின் வருகையோடு பௌத்த குருமார் வகிக்கத் தொடங்கியதால் பிராமணரின் முக்கியத்துவம் நாளடைவில் குறையத் தொடங்கியிருக்கலாம். எனினும், பிராமணர்கள் செல்வாக்குள்ள குழுவினராக விளங்கியதை இவர்கள் சூடியிருந்த விருதுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவற்றில் கஹபதி, பருமகன் போன்ற பெயர்கள் குறிப்பிடத்தக்கன. கஹபதி எனப்பட்ட விருது வாணிகத்திற் சிறப்பெய்திய நிலவுடைமை படைத்தோரைக் குறிக்கின்றது. இவ்வாறேதான் பருமக என்ற பதமும் நாட்டின் உள்ளூர் நிருவாகத்தில் முதன்மை பெற்றோரைக் குறித்தது.

மன்னனுக்கு அடுத்த பதவியை வகித்தவர்கள் இவர்களே. மன்னனுடன் திருமணத் தொடர்பையும் இவர்கள் வைத்திருந்தனர். கண்டி மாவட்டத்திலுள்ள பம்பரகலவிலுள்ள கல்வெட்டுப் (814) பொசனி நாகராஜவின் மனைவியும், பிராமணன் கொஜரவின் மகளுமான தத்தா என்ற பௌத்த மதப் பெண் விசுவாசியைக் குறிக்கின்றது. இது ராஜ எனப்பட்ட சிற்றரசர்களுடன் பிராமணர் கொண்டிருந்த மணத்தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இவ்வாறே மண்டகலவிலுள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக் (577) கல்யாணிகதிஸவின் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த சுயாதாவுடன் சேர்ந்து, பூதி என்ற பெயருடைய பிராமணனின் மகனொருவன் குகை ஒன்றைத் தானமாக வழங்கியதைக் கூறுகின்றது. ஆனால் இப்பிராமணனின் பெயரை இக்கல்வெட்டுக் கூறவில்லை. இதுபற்றி ஆராய்ந்த பரணவித்தானா இதிற் குறிக்கப்படும் சுயாதா இப் பிராமணனின் மனைவியாக இருக்கலாமென்று கூறியுள்ளதோடு இக் கல்யாணிகதிஸ துட்டகைமுனுவின் தாய்வழிப் பாட்டனாராகிய கல்யாணிகதிஸவாக இருக்கலாம் எனவும் கருத்துத்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெரிவித்துள்ளார். மந்திரிகளாகவும் பிராமணர்கள் செயற்பட்டதைப் புத்தள மாவட்டத்திலுள்ள பரமாகந்தக் கல்வெட்டு (1231) எடுத்துக் கூறுகின்றது.

மேற்கூறிய தகவல்கள் யாவும் பெருமளவுக்குக் கிறிஸ்தாப் தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமண குலங்கள் பற்றியும் அவர்கள் நாட்டிற் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினையுமே எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பாளி நூல்களைப் போலன்றி இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகள் சமகாலத்தில் வட இந்தியாவில் மேன்மை பெற்றிருந்த குலங்களாகிய சுங்க, கௌஸிக, அதிமதக (ஐத்திரேய), வார்சகண்ய, கௌத்தம, வசிட்ட, பௌதிமாச, வற்ச போன்ற முக்கிய குலங்களைக் குறித்துள்ளதோடு இப்பிராமண குலத்தவர் வெறும் புரோகிதர்களாக மட்டும் விளங்காது பல்வகைத் தொழில்களில் ஈடுபட்டிருந்ததையும், அரசனுக்கு மந்திரிகளாகவும், அரச குடும்பத்துடன் மணத்தொடர்பு கொண்டவர்களாகவும் இருந்ததையும் குறிக்கின்றன எனலாம்.

கிறிஸ்துவுக்குப் பிற்பட்ட காலக் கல்வெட்டுகளிற் பிராமணர்

கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் கிடைக்கும் சான்றுகளைப் போல கிறிஸ்தாப்தத்திற்குப் பின்னர் குறிப்பாக முற்பட்ட அநுராதபுர காலத்தில் இருந்த பிராமண குலங்களைப் பற்றிய விரிவான சான்றுகள் இல்லை. இதற்குப் பிராமணர் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினைப் பின்னர் வந்த பௌத்த குருமார் பெற்றமை முக்கியமான காரணமாக இருக்கலாம். எவ்வாறாயினும் முற்பட்ட காலத்தைப் போலத் தொடர்ந்தும் அரச சபையில் அரசனின் பிரதம ஆலோசகனாகவும், அவனின் ஆத்மீக, லௌகீகக் கடமைகளை நிறைவேற்றுபவனாகவும், அரசனின் தூதுக் குழுவில் இடம் பெறும் முக்கியத்துவம் உடையவனாகவும்,

நல்லாசிரியனாகவும், நிருவாகியாகவும் இக்காலத்திலும் பிராமண குலத்தவர் இடம் பெற்றிருக்கலாம். இருப்பினும், பிராமண குலத்தவர் ஆற்றிய பணிகள் பற்றிய சான்றுகள் பொலநறுவை, கோட்டை, யாழ்ப்பாண அரசுகள் காலத்திற் கிடைக்கும் அளவிற்கு இக்காலத்திற் காணப்படவில்லை. எனினும், பௌத்த மத வரலாற்றினைக் கூறும் நூல்களிலும், பிறவற்றிலும், அங்குமிங்குமாகச் சிதறிக் கிடக்கும் சான்றுகள் ஓரளவு இவர்கள் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இச்சந்தர்ப்பத்திற் பரணவித்தானா இக்காலப் பிராமண குலத்தவர் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத் தக்கது (Paranavitana, S. 1959 : 232).

> "இலக்கியங்களில் வரும் குறிப்புக்களை நோக்கும் போது ஈழத்து மன்னர்கள் பௌத்தத்தைத் தழுவிய பின்னரும் பிராமணப் புரோகிதர்களைத் தங்களது பட்டாபிஷேகம் போன்ற பொது நிகழ்சிகளை நடாத்துவதற்கும், பாரம்பரியமாகப் பேணப்பட்டு வந்த தமது அரண்மனைக் கிரியைகளை நாடாத்துவதற்கும், அரண்மனையிற் போஷித்தமை புலனாகின்றது. சம காலக் கல்வெட்டுகளிற் "புரோகித" என்ற பதம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படாவிட்டாலும் கூட, பிராமணர் அளித்த தானங்கள் பற்றிய சான்றுகள் உள. இந்தியச் சான்றுகளை உற்றுநோக்கும்போது புரோகிதர் நீதி, நிருவாகக் கடமைகளிலும் இடையிடையே ஈடு பட்டமை தெரிகின்றது. பௌத்த சங்கத்தில் சச்சரவு ஏற்பட்டபோது இப்பிணக்கினைத் தீர்த்து நீதி வழங்க ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் பிராமணன் ஒருவன் நியமிக்கப்பட்டதை நோக்கும் போது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆதிகாலத்தில் பிராமணர்கள் சமூக, நீதி பற்றிய வழக்காறுகளின் உறைவிடமானவர்கள் என்ற நற்பெயரைப் பெற்றிருந்தமை புரிகின்றது. இதனால் இத்தகைய நீதி வழங்கும் கடமைகளும் அவர்களிடம் ஒப்புவிக்கப்பட்டன எனலாம்."

இனி இக்காலத்தில் பிராமணர் பற்றிக் கிடைக்கும் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் பற்றி நோக்குவோம். இக்காலக் கல்வெட்டுகளில் இவர்கள் தொடர்ந்து "பமண", "பமுனு" என அழைக்கப்பட்டமை தெரிகின்றது. கி. பி. முதலாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த சஸ்சேறுவ என்ற இடத்திற் கிடைத்த கல்வெட்டில் "பமணகம" என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் பிராமணனின் கிராமம் என்பதாகும். சங்க இலக்கியங்களிற் கூடப் பிராமணர் தனியாக வாழ்ந்த பார்ப்பனச் சேரிகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. இத்தகைய குறிப்புக்கள் சிறுபாணாற்றுப்படை போன்ற நூல்களிற் கூடக் காணப்படுகின்றன. இவை பிற்காலத்தில் வளர்ச்சி பெற்ற சதுர்வேதி மங்கலம் என்ற நான்கு வேதங்களை அறிந்த பிராமணர் வாழ்ந்த இடங்களின் முன்னோடியாக அமைந்திருக்கலாம். கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டுக்குரிய கிளலாகல என்ற இடத்திற் கிடைத்த கல்வெட்டில் வயல்கள் பற்றிய அட்டவணையில் பிராமணன் ஒருவனின் வயலைக் குறிக்கும் "மகா பமண விகேத" என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதே நூற்றாண்டிற்குரிய தக்கிண விகாரையிற் கிடைத்துள்ள கனிஷ்டதீஸன் காலத்தைய கல்வெட்டில் (கி. பி. 161-186) பிராமண மந்திரியின் பேரன் ஒருவன் அளித்த தானம் பற்றிய குறிப்புளது. இக்குறிப்பு மந்திரியாகவும் பிராமண குலத்தவர் இக் காலத்திற் செயலாற்றியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது (Nicholas, C. W. 1950).

இந்நாட்டு மன்னர்கள் பௌத்தர்களாக மாறிய பின்னர் இந்து சமயச் செல்வாக்கிற்கு உட்பட்டிருந்ததைக் கி. பி. ஐந்தாம்

நூற்றாண்டில் ஈழத்திற்கு வந்து, அபயகிரி விகாரையில் தங்கியிருந்த சீன யாத்திரிகனாகிய பாஹியனின் குறிப்புக்கள் தெட்டத் தெளிவாக எடுத்தியம்புகின்றன (Beal, S. 1885 : IXXIV). பாஹியன் "அக்கால ஈழத்து அரசன் கடுமையான பிராமண (இந்து) விதிகளின்படி தன்னைப் பரிசுத்தப்படுத்திக் கொண்டான்" எனக் கூறுவதை நோக்கும்போது சிங்கள மன்னர்கள் பௌத்தர்களாக மாறிய பின்னரும் இந்துசமய நடைமுறைகளைக் கடைப்பிடித்து ஒழுகியதையே மேற்படிச் சான்று எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். இத்தகைய நிலைக்கு இவர்களின் முன்னோர் கடைப்பிடித்து வந்த இந்து சமய நெறிகள் மட்டுமன்றித் தென்னிந்தியாவோடு இக்காலத்தில் இவர்கள் கொண்டிருந்த அரசியல், கலாசார, வர்த்தகத் தொடர்புகளும் காரணமாக விளங்கின.

பண்டைய ஈழத்தில் வேதநெறிக் கிரியையாளர் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவம் போன்று வேதநெறியின் மொழியாகிய சமஸ்கிருதமும் பௌத்தர்களாற் போற்றப்பட்டது. சோதிடம், மருத்துவம், அரசியல், ஆகிய துறைகளில் ஆக்கங்களைப் படைக்கச் சமஸ்கிருதமொழி உதவியது. மன்னர்களும் வேத நெறியில் ஈடுபாடு கொண்டிருந்ததோடு சமஸ்கிருதத்திலும் பயிற்சி பெற்றிருந்தனர் போல் தெரிகின்றது. கி. பி. நான்காம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த புத்ததாஸ என்ற மன்னன் வடமொழியில் 2600 சுலோகங்களைக் கொண்ட சாராக்கித சம்கித என்ற வைத்திய நூலை யாத்தான் எனக் கருதப்படுகின்றது. அடுத்த நூற்றாண்டில் ஈழத்திற்கு வந்த பாஹியன் அபயகிரி விகாரையில் இருந்த வடமொழி நூல்கள் பலவற்றைச் சேகரித்துக் கொண்டு சீனாவுக்குச் சென்றதாகக் கூறப்படுகின்றது. இன்னொரு மன்னனாகிய குமாரதாஸனின் "ஜானகி கரண" என்ற நூல் அரசவம்சத்தினர் வடமொழியிற் பெற்றிருந்த தேர்ச்சிக்குச் சிறந்த உரைகல்லாக அமைகின்றது. இக்காலத்தில் வடமொழி பெற்றிருந்த செல்வாக்கினைச் சிகிரியாக் குகை ஓவியங்களும் எடுத்துக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

காட்டுகின்றன. இங்குள்ள கல்வெட்டுகளிற் கீர்த்திவர்ம, ஸ்ரீகர்ஷ போன்ற வடமொழிப் பெயர்கள் இடம் பெற்றுள்ளதைப் பரணவித்தானா சுட்டிக்காட்டி உள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது (Paranavitana, S. 1956).

கல்வெட்டுகளில் ஆரியத் தெய்வங்கள்

ஈழத்துப் பாளி நூல்கள் பௌத்தமத வரலாற்றினை மையமாகக் கொண்டு எழுதப்பட்டதால் அவற்றில் ஆரியத் தெய்வங்களைப் பற்றிய விரிவான தகவல்களை எதிர்பார்க்க முடியாது. இந்திரன், மித்திரன் போன்ற கடவுளரின் பெயர்கள் இவற்றில் அங்குமிங்குமாகக் காணப்பட்டாலும் கூட வழிபாட்டு முறைகள் பற்றிய விபரம் இவற்றில் இல்லை. ஆனால் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வரும் தானம் அளித்தோரின் பெயர்ப்பட்டியலை உற்று நோக்கும்போது இவர்களிற் பலர், பழைய வட இந்திய ஆரியக் கடவுளரை வழிபட்டமை புலனாகின்றது. துரதிஷ்ட வசமாக இப்பெயர்களைத் தவிர வேறு விபரங்கள் இக்கல்வெட்டுகளில் இடம் பெறவில்லை. தானத்தை அளித்தோர் கூடச் சமூகத்தில் உயர் மட்டத்திற் காணப்பட்ட குழுவினரே. இதனால் தமிழகத்தினைப் போன்று ஈழத்திலும் வடஇந்தியக் கலாசாரத்தின் செல்வாக்கு அரண்மனையிலும், நிருவாக உயர் மட்டத்திலும், பிரதான கேந்திர நகரப் புறங்களிலும் மட்டுமே மட்டுப்பட்டிருந்தது போல் தெரிகின்றது.

தானங்களை வழங்கியோரில் அரச குடும்பத்தினர், சேனாதிபதிகள், பருமகன் எனப்பட்ட நிருவாகிகள், கமிக எனப்பட்ட கிராமியத் தலைவர்கள், கஹபதிகள் எனப்பட்ட விவசாய வணிகப் பெருமக்கள், பரதவர் எனப்பட்ட சமூகப் பிரிவினர் ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். பௌத்தமதத்

துறவிகள், உபாசக எனப்பட்ட பௌத்தமத ஆண் விசுவாசிகள், உபாசிகா எனப்பட்ட பௌத்தமதப் பெண் விசுவாசிகள் ஆகியோரும் இவ்வழிபாட்டு நெறிகளை அனுஷ்டித்தவர்களாகக் குறிப்பிடப்பட்டாலும் எண்ணிக்கையில் இவர்கள் மிகமிகக் குறைவானவர்களாகவே காணப்பட்டனர். எண்ணிக்கை அளவிற் பார்க்கும் போது இதுவரை கிடைத்த ஆயிரத்துக்கு மேற்பட்ட கல்வெட்டுகளிற் கிட்டத்தட்ட எண்பது கல்வெட்டுகளில் மாத்திரமே இம்மத நம்பிக்கைகளோடு தொடர்புடைய கடவுளரின் பெயர்கள் காணப்படுகின்றன. பருமகன் எனப்பட்டோர் வெளியிட்ட கல்வெட்டுகள் இருபத்து இரண்டுக்குக் குறையாது காணப்படுகின்றன. கடவுளரின் பெயர்கூடப் பல அடைமொழிகளுடன் காணப்படுவது மற்றோர் அம்சமாகும். அவை முறையே தேவ, பூதி, தத்த, குத, ரக்ஷித, பால ஆகியனவாகும். தேவ என்பது குறிப்பிட்டதொரு கடவுளையே வணங்குபவன் எனப் பொருள்படும். இவ்வாறே பூதி என்பதும் குறிப்பிட்டதொரு கடவுளிடமிருந்து தோன்றியவன் எனப் பொருள் தரும். தத்த என்றால் கடவுளால் வழங்கப்பட்டவன் என்பதாகும். இவ்வாறே குத, ரக்கித, பால என்பனவும் கடவுளால் பாதுகாக்கப்படுபவன் எனப்பொருள் தந்து நிற்கும். இக்கடவுளர்களின் பெயர்களோடு பிராமணரைப் பற்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் குறிப்புக்களையும் ஒன்றிணைத்து நோக்கும்போது கிட்டத்தட்ட பத்து வீதத்திற்குக் குறையாத அளவுக்கு வடஇந்திய ஆரிய கலாசாரச் செல்வாக்கு ஈழத்திற் காணப்பட்டது எனலாம். இத்தகைய நிலையே சங்ககாலத் தமிழகத்திலும் காணப்பட்டது (Kuppuswamy, T. V. 1979). தமிழகத்தில் இக் கலாசாரத்தின் செல்வாக்குத் தலைநகரிலும் முக்கிய பட்டினங்களிலும் காணப்பட்டது. இதனையே வித்தியானந்தன் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார் (வித்தியானந்தன், சு. 1954 : 148).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"சங்க நூல்களில் ஆரிய நம்பிக்கைகளும் சமயக் கோட்பாடுகளும் கூறப்பட்டிருப்பது உண்மையே. ஆனால் பொதுவாக நோக்குமிடத்து மக்களின் அன்றாட வாழ்க்கையில் அவை இடம்பெறவில்லை எனலாம். நகர வாழ்க்கையில் அவற்றின் செல்வாக்குச் சிறிது சிறிதாகப் பெருகிக் கொண்டே வந்தது. பொதுமக்கள் தங்கள் மூதாதையரின் வழிபாட்டு முறைகளையே பின்பற்றினர்."

மேற்கூறிய கருத்துப் பண்டைய ஈழத்திற்கும் பொருந்தும். இக்கல்வெட்டுகளின் எண்ணிக்கையிலும், வேதகாலக் கடவுளர் வரிசையிலும் "மித்திரன்" பற்றிக் காணப்படும் கல்வெட்டுகளே ஏனையவற்றை விட அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. சங்க நூல்களில் இந்திரனே முக்கியமாகக் குறிக்கப்படுகின்றான். மித்திரன் பற்றிய தரவுகள் மிகக் குறைந்த அளவிலேயே காணப்படுகின்றன. ஈழத்தில் மட்டும் மித்திரனுக்கு ஏன் இத்தகைய இடம் கொடுக்கப்பட்டது என்பது ஆராயற்பாலது.

சங்க இலக்கியங்கள் அக்கால மன்னர்களிற் சிலர் யாகங்களை இயற்றுவதிற் கொண்டிருந்த அவா பற்றியும் அத்தகைய ஈடுபாட்டின் விளைவாக அவர்கள் சூடியிருந்த பட்டப்பெயர்கள் பற்றியும் குறிப்பிட்டுள்ளன. இவற்றுள் "பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதி", "ராஜசூயம் வேட்ட பெருநற்கிள்ளி" போன்ற பெயர்கள் குறிப்பிடத்தக்கவை. ஈழத்தில் புரோகிதர்கள் பண்டுதொட்டு அரசசபையில் ஒரு பிரதான இடத்தினை வகித்து வந்தாலும் கூட, ஈழத்து ஆட்சியாளர்கள் யாகத்தைக் கண்டிக்கும் பௌத்த மதத்தைத் தழுவிக் காணப்பட்டதால், தமிழகம் போன்றோ அன்றி அதன் அருகிலிருக்கும் ஆந்திரதேசம் போன்றோ யாகத்தில் விருப்புடையவர்களாகக் காணப்படவில்லை. எனினும்,

மகாவம்சத்தில் ஒரே ஒரு இடத்திற் பண்டுகாபய மன்னன் பிராமணருக்குரிய வேள்விச்சாலையை அமைத்ததாக வரும் குறிப்புப் பற்றி நாம் ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டியுள்ளோம்.

பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இரு இடங்களில் யாகம் பற்றி வரும் குறிப்பு அவதானிக்கத்தக்கது. இவற்றுள் ஒன்று அநுராதபுரத் தலைநகருக்கு அருகில் உள்ள வெஸ்ஸகிரியிற் (92) கிடைத்துள்ளது. மற்றையது திருகோணமலை மாவட்டத்திலுள்ள சேருவாவிலவில் (1171) உள்ளது. இவை இரண்டிலும் "யகதக" (யாக தத்த) என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. யாகத்தால் வழங்கப்பட்டவன் அல்லது யாகத்தைக் கொடுத்தவன் என்ற பொருளை இவை தந்து நிற்கின்றன. வெஸ்ஸகிரிக் கல்வெட்டு இப்பெயரினைத் தாங்கியவனை, கமிகவாகிய யசபாலவின் மகனாகக் கூறச் சேருவாவிலக் கல்வெட்டு இப்பெயரினைத் தாங்கியவனைப் பருமகன் வசபனின் தந்தையாகக் குறிக்கின்றது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் கி. மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் பண்டுகாபய மன்னன் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்தபோது காணப்பட்ட நிறுவனமாகிய "சொத்திசாலா" பற்றி மகாவம்சம் குறிப்பது அவதானிக்கத்தக்கது. இது பிராமணர்கள் அமர்ந்து மந்திரம் உச்சரிக்கும் இடத்தைக் குறித்து நின்றது எனப் பரணவித்தானா கூறியமையைப் பெரும்பாலான அறிஞர்கள் ஏற்றுள்ளனர் (Paranavitana, S. 1929). பிராமணர்கள் அமர்ந்து மந்திரம் உச்சரித்த இடம் வெறுமனே வேத அத்தியாயனத்தோடு மட்டும் நின்ற இடமா அன்றி யாகத்தோடு தொடர்புடையதொரு இடமாகவும் இருந்ததா என்பது ஆராயற்பாலது. எனினும் இக்குறிப்பினைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் "யாகம்" பற்றி வரும் குறிப்புகளோடு இணைத்துப் பார்க்கும் போது பண்டைய ஈழத்தில் யாக நெறியும் கடைப்பிடிக்கப்பட்டிருந்தது என ஊகிப்பதில் தவறில்லை.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(அ) அக்கினி

யாகத்தோடு நெருங்கிய கடவுள் அக்கினியாகும். யாகத்தின் போது கடவுளருக்கு இடப்படும் நிவேதனப் பொருளான ஆகுதியைத் தெய்வங்களுக்குக் கொண்டு செல்வது அக்கினி தான். பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் அக்கினி என்ற பெயர் ஏழு இடங்களிலும், அக்கினி எனப் பொருள் தரும் "தாகித்திறு" என்ற பெயர் ஐந்து இடங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இக்கல்வெட்டுகள் அக்கினியை "அகி" (அக்கி) என அழைக்கின்றன. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள தெல்விடக் கல்வெட்டில் (885) குகைச் சொந்தக்காரனாக "அகி" (அக்கி) குறிக்கப்படுகின்றான். இதனையே கேகாலை மாவட்டத்திலுள்ள அலுலேணக் கல்வெட்டும் (799) குறிக்கின்றது. அக்கி (அகி) என்ற பெயரைத் தாங்கியவன் இங்கே "பருமகன்" என்ற விருதுப் பெயரை உடையவனாகவிருந்தான். இவ்வாறே அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள சிதுல் பவுவவிலுள்ள தெகுந்தரவெவக் கல்வெட்டும் (660 C) குகைச் சொந்தக்காரனாக அக்கிதேவனைக் குறிக்கின்றது. இவன் பரதவர் குலத்தைச் சேர்ந்தவனாவான்.

பிலிக்குட்டுவக் கல்வெட்டில் (1099) அக்கிபூதி என்ற குறிப்புண்டு. அத்துடன் இவன் இக்கல்வெட்டிற் குதிரைப்படைத் தளபதி ஒருவனின் சகோதரனாகவும் குறிக்கப்படுகின்றான். மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள வலஎல்லு கொடகந்த என்ற இடத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் "அக்கி தத்த" என்ற குறிப்புளது. ஒரு கல்வெட்டு (727) வெறுமனே அகிதத்தவின் மகனை மட்டும் குறிக்க, மற்றையது (724) பௌத்த மதப் பெண் விசுவாசியாகிய உபாசிகா நாகவினுடைய குகை பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இவள் சேனாதிபதி அக்கிதத்தவின் மனைவியாகவும் சேனாதிபதி புஸ்ஸ தேவனின் மகளாகவும் இக்கல்வெட்டிற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளாள். அக்கிதத்த என்ற பெயர்

இரத்தினபுரி மாவட்டத்திலுள்ள யடிமல் கடுவ-ஹந்தகல (773) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டிலும் காணப்படுகின்றது.

அக்கினியைக் குறிக்கும் இன்னொரு பெயர் "துஹதர" (தகதிறு) ஆகும். இது எல்லாமாக ஐந்து இடங்களிற் காணப்படுகின்றது. இவற்றுள் நான்கு கல்வெட்டுகள் குறுநில மன்னர்களாகிய "ஆய்" என்போருக்குரியதாய் விளங்க, ஒன்று மட்டும் "கமிக" என்ற உள்ளூர்த் தலைவனால் வெளியிடப் பட்டுள்ளது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள நுவரகந்தக் கல்வெட்டில் (919) "ஆய்" துஹித (துஹதர) என்பவன் குகைச் சொந்தக் காரனாக விளிக்கப்படுகின்றான். கேகாலை மாவட்டத்திற்றான் மற்றைய மூன்று கல்வெட்டுகளும் உள. லெணகலவில் உள்ள கல்வெட்டில் (786) ஆய் வம்சத்தின் மூன்று பரம்பரையினர் குறிக்கப்படுகின்றனர். இவர்கள் முறையே ஆய் துஹதர, ஆய்சிவ, ஆய்துஹதர என அழைக்கப்பட்டுள்ளனர். யடகலெண விகாரைக் கல்வெட்டில் (792) ஆய் வம்சத்தின் நான்கு பரம்பரையினர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இவர்கள் முறையே ராஜ துஹதர, ஆய்சிவ, ஆய்துஹதர, கமணிசிவ என்பவர்களாவர். இதே இடத்திலுள்ள இன்னொரு கல்வெட்டில் (795) ஆய் துஹதரவின் மகனாகச் சிவ குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இறுதியாக அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள அலியாகடக் கல்வெட்டிற் (139) காணப்படும் கமிகதுஹதர பற்றிய குறிப்பு அவதானிக்கத்தக்கது. அக்கினி பற்றிய இக்குறிப்புகளில் அவதானிக்கக்கூடிய ஓர் அம்சம் யாதெனில் ஆய் வம்சத்தவரின் முதலாம். தலைமுறையும், மூன்றாம் தலைமுறையும் அக்கினியைக் குறிக்கும் "துஹதர" என்ற பெயரைச் சூடியிருந்தமையே. இது ஒரு சமயம் ஆய் வம்சத்தவர் வேதநெறி வழிபாட்டில் கொண்டிருந்த ஈடுபாட்டினை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமையலாம். தமிழகத்திலும் ஆய் வம்சத்தினர் வடஇந்திய 'யாதவ' வம்சத்தினருடன் உறவு முறை கொண்டாடியதற்குரிய ஐதீகங்கள் காணப்படுவதும் இச் சந்தர்ப்பத்தில் அவதானிக்கத்தக்கது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(ஆ) இந்திரன்

மகாவம்சத்தில் இந்திரன் பற்றிய நேரடியான குறிப்புக் காணப்படாவிட்டாலும் "சக்க" பற்றிய குறிப்புளது. சக்க என்பது இந்திரனையே குறிக்கும். விஜயனும் அவனது கூட்டத்தினரும் ஈழத்தில் வந்திறங்கியபோது அவர்களைப் பாதுகாக்கும் பொறுப்பைச் சக்க உப்புல்வனிடம் அளித்ததாக மகாவம்சம் கூறுகின்றது. ஆனால் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலோவெனில் எல்லாமாக எட்டு இடங்களில் இந்திரன் பற்றிய குறிப்புளது. இவற்றில் இந்திரன் "இத" என அழைக்கப்படுகின்றான். அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள கோன்கலக் கல்வெட்டு (542) உபாசகனான 'இந்த குத்த' பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இதே மாவட்டத்திலுள்ள ரஜகலவில் உள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (457, 458) குகையின் பெயராக "இதசால" (இந்திரசாலா) காணப்படுகின்றது. இதே பெயருள்ள குகை ஒன்று கண்டி மாவட்டத்திலுள்ள பம்பரகல (817) என்ற இடத்திலுமுள்ளது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் மடவல விகாரைக் கல்வெட்டு (902) இதவின் மகன் பற்றிக் கூற, நுகரகந்தக் கல்வெட்டு (925) "இந்புதி" (இந்தபூதி) பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இவ்வாறே அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் சிதுல் பவுவ்விலுள்ள கொறவக்கலக் கல்வெட்டுப் (641) பௌத்தமதத் துறவி பற்றிக் கூறி, இவரின் பெயரை "இந்தரக் ஹித" எனக் குறிக்கின்றது. இந்திரனின் விருதுப் பெயர்களாகிய "சுரேந்திர", "மகேந்திர" ஆகிய பெயர்களும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலுள. அநுராதபுர மாவட்டதிலுள்ள விகாரகம்மில்லாவக் கல்வெட்டில் (119) "பருமக ஸுரித" பற்றிய குறிப்புண்டு. இச் "ஸுரித" சுரேந்திரனையே குறித்துள்ளது எனலாம். இவ்வாறே மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலுள்ள ரஜகலக் கல்வெட்டில் (468) "இடிக", "மகிந்த" ஆகிய பெயர்கள் உள. இவை முன்றையே இந்திரன், மகேந்திரன் ஆகிய பெயர்களின் பிராகிருத வடிவங்கள் எனலாம்.

(இ) வருணன்

பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வருணனைப் பற்றி இரு குறிப்புக்கள் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் முதலாவது கல்வெட்டு அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலையில் (2) உள்ளது. இக்கல்வெட்டில் (31) "உபஸிக வருணதத" என்பவள் குறிக்கப்பட்டுள்ளாள். இவள் தேவநம்பியதீஸ மகாராஜாவின் மனைவியின் சகோதரியாவாள். தேவநம்பியதீஸனின் பட்டத்தரசி சூட்டியிருந்த பெயர் "ராமதத்தா" என்பதும் அவதானிக்கத்தக்கது. அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள மியுண்குணா வெகெரக் கல்வெட்டு (411) "வருணகுத்த" பற்றிக் குறிக்கும் மற்றைய கல்வெட்டாகும்.

(ஈ) சூரியன் – சந்திரன்

சூரியன் (ஸுரி) பற்றிய குறிப்பு நான்கு கல்வெட்டுகளில் மட்டுமே காணப்படுகின்றது. அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள ரஜகலவில் (454) புத்தகுருவாகிய சுரியின் குகை பற்றிய குறிப்பு உளது. மாவறகலவிலுள்ள இன்னொரு கல்வெட்டில் (751) "கமிக ஸுரி குத" என்ற குறிப்புளது. அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள உத்தகந்தரக் கல்வெட்டில் (701) சுரியகுத்தவின் குகை பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறே கண்டி மாவட்டத்திலுள்ள மொலகொடக் கல்வெட்டில் (812) பருமகன் சுரியவின் மகனாகிய பிராமணன் தத்தகவின் குகை பற்றிய குறிப்புளது.

சந்திரனைக் குறிக்கும் சோமன் பற்றிய குறிப்பு இக்கல்வெட்டுகளில் ஆறு இடங்களில் இடம்பெற்றுள்ளது. இவற்றில் மூன்று அநுராதபுர மாவட்டத்தில் உள்ளன. மிகிந்தலைக் கல்வெட்டில் (24) "சோமதேவ" பற்றிய குறிப்புள்ளது. இக்கல்வெட்டில் இவன் பருமக பொதிமஸவின் மகன் எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றான். பொதிமஸ என்பது பௌதிமாச என்ற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமண கோத்திரத்தின் பெயராக இருப்பதால் இக்கல்வெட்டுக்குரியவன் பிராமணனாக இருக்கலாம். வாகொல்லகடக் கல்வெட்டில் (140) "ஸொமலி" என்பவள் பௌத்த மதத்தின் பெண் விசுவாசியாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளாள். மூன்றாவது கல்வெட்டாகிய தலகுறு விகாரைக் கல்வெட்டில் (188) "வெதிகொபக" என்ற பட்டத்தினைத் தாங்கிய ஒருவனாகச் "சோம" குறிக்கப்பட்டுள்ளான். குருநாகல் மாவட்டத்திலும் இரு கல்வெட்டுகள் உள. இங்குள்ள பெடியகல விகாரைக் கல்வெட்டுப் (975) பருமகன் சுமணவின் மகனாகிய சோமதத்த பற்றிக் குறிக்கின்றது. மற்றைய கல்வெட்டாகிய சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டில் (1003) பிராமணன் 'வஸகணி'யின் மகனாகச் சோம தேவன் கூறப்பட்டுள்ளான். இங்கே குறிக்கப்படும் வஸகணி என்பது வார்சண்ய என்ற பிராமண கோத்திரத்தையே குறிப்பதால் இக் கல்வெட்டுக்குரியவனும் இப்பிராமண கோத்திரத்தில் பிறந்தவனாக இருக்கலாம். அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள கிரிபொகுணகெலக் கல்வெட்டுச் (523) சோமதேவ பற்றிக் கிடைக்கும் நான்காவது கல்வெட்டாகும். இக்கல்வெட்டின் வாசகம் "பத (பரதவன்) ஸொமதெவ லெணெ" என அமைந்துள்ளது.

(உ) குபேரன்

குபேரன் எனப் பொருள் தரும் வைஸ்ரவண (வெஸ்ஸவண்ண) பற்றிய குறிப்பு ஒரு கல்வெட்டிலும், குபேரன் பற்றிய குறிப்பு இரு கல்வெட்டுகளிலும் உள. அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலைக் கல்வெட்டில் (9) 'பருமக வெஸமன' பற்றிய குறிப்புளது. இது வைஸ்ரவண எனப் பெயர் கொண்ட குபேரனைக் குறிக்கின்றது எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. இதனை விடக் குபேரன் "குபிர" என இரு கல்வெட்டுகளில் விளிக்கப்பட்டுள்ளான். அநுராதபுரத்தில் கிடைத்த கல்வெட்டில்

(94) "குபிர சுஜத" என்ற வாசகம் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறே அம்பாறை மாவட்டத்தில் கல்லோயாப் பள்ளத்தாக்கிலுள்ள உகனக் கல்வெட்டில் (469) "குபிரதெரஹவனெ" பற்றிய குறிப்புளது. இதன் பொருள் பௌத்தபிக்குவான குபிரவின் (குபேரன்) வனம் என்பதாகும் (படம்: 4)

(ஊ) யமன்

யமன் பற்றிய குறிப்பு இக்கல்வெட்டுகளிற் காணப்படா விட்டாலும் யமனின் மற்றொரு பெயராகிய "கால" என்பது இவற்றில் "கட" என வழங்கப்பட்டுள்ளது எனப் பரணவித்தானா கருதுகின்றார் (Paranavitana, S. 1970). அவர் கூறுவது போல் இது யமனை மட்டும் குறிக்காமல் கந்தனையும் குறிக்கலாம். இவ்வடிவத்தினை யமனாகக் கொண்டால் இதற்குரிய சான்றுகள் அநுராதபுரம், திருகோணமலை, குருநாகல் ஆகிய மாவட்டங்களிலுள. திருகோணமலை மாவட்டத்தில் புல்மோட்டையிலுள்ள கல்நீராவிக் கல்வெட்டில் (376) 'கபிதி கடதிஸ' பற்றிய குறிப்புளது. இவ்வாறே குகைச் சொந்தக்காரனாகக் "கட" என்பவன் அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள பில்லா வெகலக் கல்வெட்டிலும் (1119), குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள தோறவமயிலாவக் கல்வெட்டிலும் (1220) குறிக்கப்பட்டுள்ளான்.

(எ) மித்திரன்

பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் அதிகமாகக் காணப்படும் பெயர்களில் 'மித' (மித்த), மித்திரன் என்ற பெயரும் ஒன்றாகும். இப்பெயர் இதுவரை இருபத்தைந்துக்கும் அதிகமான கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளது. வவுனியா மாவட்டத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எறுப்பொதானவிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் முதலாவது கல்வெட்டுப் (328) பருமகன் நந்திகவின் மகனாகிய 'பருமகன் மித்த' பற்றிக் கூற, இரண்டாவது கல்வெட்டுப் (331) பருமகன் மித்தவின் மனைவியாகிய 'பருமகள் புஸ்ஸ' பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. 'மித' என்ற பதம் அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள நான்கு கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளது. இங்குள்ள நட்டுகந்தக் கல்வெட்டு (167) பரதவன் மித்ததேவனின் குகை பற்றிக் கூறுகின்றது. தலகுறு விகாரைக் கல்வெட்டு (188) 'உபாசகன் மித்ததேவன்' பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. மகாஅளகமுவக் கல்வெட்டுப் (233) பருமகன் நந்திகாவின் மகனாகிய பருமகன் மித்த என்பவனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது.

இவ்வாறே பௌத்தமதத் துறவியாகிய மித்த பற்றிக் ஹந்தகலக் கல்வெட்டுக் (1133) குறிப்பிடுகின்றது. குருநாகல் மாவட்டத்திற்றான் 'மித்த' பற்றிக் கூறும் அதிகமான கல்வெட்டுகள் உள. மித்தவின் குகை எனப் பொருள் தரும் கல்வெட்டுகள் கனேவிகாரை (932), நிசோலேண (951), கரகஸ்வெவ (984), தோறவமயிலாவ (1041) ஆகிய இடங்களில் உள்ளன. தோறவமயிலாவக் கல்வெட்டில் கமிக என்ற பட்டத்தினைச் சூடியவனாக 'மித்த' என்பவன் குறிக்கப்படுகின்றான். இவ்வாறே 'மித்தபால' என்ற பெயர் இம்மாவட்டத்திலுள்ள தாகமக் கல்வெட்டுகளில் (969, 972) உளது. இங்குள்ள மற்றொரு கல்வெட்டான ராஜங்கணேயிலுள்ள கல்வெட்டு (1214) வைத்தியனான மித்த என்பவனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. மித்தவைப் பற்றிக் கூறும் கல்வெட்டுகள் அம்பாறை மாவட்டத்திலுமுள. இங்குள்ள தமனக் கல்வெட்டுச் (478) சிவனின் மகனாகிய பௌத்த மதத்துறவி மித்தவைப் பற்றிக் கூறக், கிரலானக் கல்வெட்டுப் (497) பருமகன் மித்தவின் மகனைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. குடும்பிகலக் கல்வெட்டு (498) பருமகன் நந்திகவின் மகனாகிய பருமகன் மித்த பற்றிப் பேசுகின்றது. இவ்வாறே பம்பரகஸ்தலாவக்

கல்வெட்டு (522) 'பதத மித' பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. 'பதத' என்றால் வணக்கத்திற்கு அல்லது மரியாதைக்கு உரியவன் என்பது பொருளாகும்.

கோன்கலக் கல்வெட்டில் (541) காணப்படும் 'மித்தசேன'வைப் பற்றி வரும் குறிப்பும் அடுத்து அவதானிக்கத்தக்கது. கண்டி மாவட்டத்திலுள்ள ஹெலபிடலேணக் கல்வெட்டு (788) 'மித்ததேவனின் குகை' பற்றிய குறிப்பைத் தருகின்றது. மொனராகலை மாவட்டத்திலும் 'மித்த'வைப் பற்றிக் கூறும் இரு கல்வெட்டுகளுள. இங்குள்ள ஹயிந்திகாவக் கல்வெட்டு (738) மித்தவின் குகை பற்றிக் கூற, வலியாய - மொனராகலக் கல்வெட்டு (716) 'மிதகுததெர' (மித்தகுத்ததேர) பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. மித பற்றிக் குறிப்பிடும் நான்கு கல்வெட்டுகள் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்திலுள. சிதுல்பவுவவிலுள்ள கல்வெட்டில் (612) பருமகன் வேளின் மகனாகப் பருமகன் மித்த குறிக்கப்படுகின்றான். சிதுல்பவுவ - கொறவக்கலவிலுள்ள முதலாவது கல்வெட்டில் (620) ராஜ தேவநம்பிய அபயவின் சேனாதிபதியாகப் பருமகன் மித்தவும் மற்றைய கல்வெட்டில் (629) பருமகன் மித்தவின் மகனாகிய நிதியாளனான தத்த என்பவனும் கூறப்பட்டுள்ளனர். நான்காவது கல்வெட்டில் (644) 'கமிக மித்தபால' பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

(ஐ) ஏனைய தெய்வங்கள்

மேற்கூறிய ஆரிய சமய அனுட்டானங்களோடு தொடர்புடைய தெய்வங்களை விடப் பிற தெய்வங்களும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் ஆர்யமன், பாக, நாசத்திய ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. 'நாசத்ய' என்ற பெயர் நஸத எனக் கல்வெட்டுகளில் வழங்கப்பட்டுள்ளது. இப்பெயர் வவுனியா

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்நம்பிக்கைகளின் அம்சங்களை இந்துக்கள் மட்டுமன்றிப் பௌத்தர்களும் பேணி வருவதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் சான்றாதாரங்களை மையமாக வைத்து நோக்கும்போது இந்நம்பிக்கைகள் செல்வாக்குடன் காணப்பட்ட மாவட்டங்களில் முதன்மை வகிப்பதாகக் குருநாகல் மாவட்டம் விளங்குகின்றது. இதனைத் தொடர்ந்து அம்பாந்தோட்டை, அம்பாறை மாவட்டங்கள் விளங்குகின்றன. மன்னரது பட்டாபிஷேகத்தில் புரோகிதர் முக்கிய பங்கு வகித்ததைப் பாளி நூல்கள் கூறுகின்றன. அப்போது இந்திரன், வருணன், மித்திரன் போன்ற தெய்வங்கள் விளிக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்து சமயம்

அத்தியாயம் எட்டு

வரலாற்றுப் பின்னணி

'தென்னாசியாவில் பல்லாயிரமாண்டுகளாகப் பல்வகைப்பட்ட இனங்கள் மத்தியிலே வழங்கி வந்த பல வழிபாட்டு முறைகளும், தத்துவங்களும் காலப்போக்கில் இணைந்து இன்று இந்து சமயம் என்னும் பொதுப் பெயரைப் பெற்றுள்ளன. எனவே இந்துசமயத்தின் வரலாறு பிற மதங்களின் வரலாறு போன்று குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்திலிருந்து குறிப்பிட்ட ஒரு வழியிலே சென்ற வரலாறாகாது' (இந்திரபாலா, கா. 1978). இத்தகைய கருத்தினையே வடமொழி வல்லுனரான தண்டேகாரும் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். ஆரியரது சமய நம்பிக்கைகள் இந்தியாவிற்குள் புகுந்தபோது ஆரியருக்கு முற்பட்ட சமய நம்பிக்கைகள் இந்தியா எங்கணும் வியாபித்திருந்தனவென்றும், அவை நன்கு ஆழமாக வேரூன்றி இருந்தனவென்றும் பின்னர் வந்த ஆரிய நம்பிக்கைகளால் இவற்றை அழிக்க முடியவில்லை என்றும், இந்நம்பிக்கைகள் பலவற்றை ஆரிய சமயம் உள்வாங்குவதற்கு நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டது என்றும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார் (Dandekar, R. N. 1979: 264). அவர் மேலும் இது பற்றிக் கூறுகையில் இந்த மக்கள் சார்ந்த மதங்களின் கடவுளரும், பெண் தெய்வங்களும் வேதகாலத் தெய்வங்களிலிருந்து வேறுபட்டிருந்தனவென்றும், அதன் பல்வேறு வகைப்பட்ட தெய்வங்களும் சமய வழிபாட்டு முறைகளும் இறுக்கமற்ற முறையில் வேதங்களோடு மெல்லிய இழையின் மூலம் ஒரு தொகுதியாக இணைந்தன எனவும் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார் (Dandekar, R. N. 1979: 13-27).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாம் ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டியவாறு ஆரியர் வருகைக்கு முற்பட்ட சமய நம்பிக்கைகளில் யக்ஷி, நாக வழிபாடுகள், திராவிட வழிபாட்டு நெறிகள் ஆகியன அடங்கும். சிந்துவெளி நாகரிகத்தின் சிறப்பை வெளியுலகிற்கு எடுத்துக் காட்டிய சேர் ஜோன் மார்ஷல் இற்றைக்கு 5000 ஆண்டுகட்கு முன்னர் திராவிட வழிபாட்டு நெறிகளே அங்கிருந்ததாகக் குறிப்பிட்டார். இக்கருத்தினையே தண்டேகாரும் ஏற்றுள்ளார். இந்நம்பிக்கைகளைத் தொடர்ந்து காணப்படும் நம்பிக்கைகள் தான் ஆரிய சமய நம்பிக்கைகளாகும். இந்நம்பிக்கைகளை ஆரியரின் வேதங்கள், பிராமணங்கள், உபநிடதங்கள் ஆகியன எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. ஆரம்பத்தில் ஆரியரின் மத்தியில் பெரு வழக்காக இருந்த அக்கினி வழிபாடும் அதனுடன் இணைந்த யாக வழிபாடும், பின்னர் திராவிட சமய நம்பிக்கைகளின் தாக்கத்தினால் உருவ வழிபாடு, பூசை வழிபாடாக எழுச்சி பெற்றன. இத்தகைய வழிபாட்டு முறையில் ஆரியக் கடவுளர், திராவிடக் கடவுளரின் செல்வாக்குக்கும் உட்பட்டனர். இருக்கு வேதக் கடவுளான உருத்திரன் பின்னர் சிவனின் பண்புகளைப் பெற்ற கடவுளாக விளிக்கப்பட்டுள்ளமை இதற்கோர் உதாரணமாகும்.

'சிவன்' என்ற சொல் ஒரு திராவிடச் சொல் எனக் கூறும் அறிஞர்கள் சிவப்பு நிறக் கடவுளையே இப்பதம் குறித்து நின்றது என்ற விளக்கத்தினைத் தந்துள்ளனர் (Majumdar. R. C. 1957:164). அத்துடன் இச்சிவனே சிந்துவெளி நாகரிகத்திலிருந்து அகில இந்திய ரீதியில் செல்வாக்குள்ள கடவுளாக விளங்கினான் எனவும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர். இவ்வாறேதான் விஷ்ணு பற்றியும் விளக்கம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. வேதங்கள் கூறும் விஷ்ணு பிராகிருத வடிவத்தில் 'விண்கு' அல்லது 'வெண்கு' ஆகக் காணப்படுவதைச் சுட்டிக் காட்டும் அறிஞர், இச் சொல்லுக்கும் தமிழிலுள்ள 'விண்' (நீலநிற வானம்) என்ற சொல்லுக்கும் இடையிலுள்ள ஒற்றுமையை இனங் கண்டுள்ளனர் (Majumdar, R.

C. 1957:165). இது பற்றித் தண்டேகாரும் கூறியுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது (Dandekar. R. N. 1979: 250).

> 'செழிப்பு, விருத்தி ஆகியவற்றின் தெய்வமாக விஷ்ணு ஆரம்பத்திலே மக்களாற் கருதப்பட்டுப் பண்டைக் காலத்து ஐதீகங்கள் பலவற்றுள் காணப்படுவதுபோல் பறவை வடிவத்திலே உருவகிக்கப்பட்டார். எனினும் மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்குடன் விளங்கிய இதன் அழுத்தத்தின் மூலம் விஷ்ணுவையும் வேதக் கடவுளர் வரிசையிற் சேர்க்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஒன்று உருவாகிச் செயற்கையாக இந்திரனுடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டுச் சூரியத் தெய்வமாக உருமாறியது'.

விஷ்ணு வழிபாட்டோடு தொடர்புடைய கிருஷ்ண, வாசுதேவ வழிபாடுகள் வேதநெறி சாராத வழிபாட்டு நெறிகள் என்றும், நாளடைவில் குறிப்பாக இதிகாச புராணங்களின் காலத்திலே தான் ஆரிய தெய்வங்களுடன் அவை இணைந்தன என்றும் கூறப்படுகின்றது.

இவ்வாறேதான் முருக வழிபாட்டின் அம்சங்கள் பலவும் இதிகாச புராணங்களின் காலத்தில் மேன்மை பெற்றிருந்தன. முருக வழிபாடு தமிழகத்திற்கே சிறப்பான வழிபாடாகக் காணப்பட்டாலும் கூட இதிகாச காலத்தில் கார்த்திகேய, சுப்பிரமணிய, ஸ்கந்த, குமார, விசாக, மகாசேன வழிபாடுகளுடன் வளர்ச்சி கண்டது.

தாய்த் தெய்வ வழிபாடுபற்றி விளக்கமளித்த வேத விற்பன்னரான மக்டொனல்ட் 'வேதகால நம்பிக்கைகள், வழிபாட்டு நெறிகள் ஆகியவற்றுள் பெண் தெய்வங்கள் முக்கியம் பெற்றிருக்கவில்லை' எனக் கூறியுள்ளார் (Banerjea. J.N. 1966:113).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இருக்கு வேதத்தில் குறிப்பிடப்படும் பெண் தெய்வங்களான உஷஸ், அதிதி, பிருதுவி, சரஸ்வதி, வாக் போன்ற தெய்வங்கள் பிற்காலத்தில் செல்வாக்குடைய தெய்வங்களாக எழுச்சி பெறவில்லை. பிற்பட்ட வேதகாலத்திற்றான் அம்பிகா, உமா, துர்க்கை, காளி போன்ற தெய்வங்கள் எழுச்சி பெறுகின்றன (Banerjea. J. N. 1966: 113-114). அம்பிகா என்ற பெயர்கூட வேதகாலத்தை அடுத்து வந்த பெயராகும். உமா, பார்வதி போன்ற சிவனின் தேவியினது பெயர்கள் முதன்முதலாகத் தைத்திரிய ஆரண்யத்திலும் கேன உபநிடதத்திலுமே காணப்படுகின்றன (ஞானசம்பந்தன் அ, ச. 1987: 23-24). எவ்வாறாயினும் சிவன், விஷ்ணு வழிபாடுகள் போன்று தாய்த்தெய்வ வழிபாடும் ஆரிய சமய நம்பிக்கையுட் புகுந்து ஆரியமயமாக்கப்பட்ட ஒரு நிகழ்வையே இவை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம். அத்துடன் சிவனின் மனைவியாகப் பார்வதி (அம்பிகா) இணைக்கப்பட, விஷ்ணுவின் மனைவிகளாகச் ஸ்ரீ, லக்ஷ்மி ஆகியோர் இணைக்கப்பட்டு இவை பற்றிய ஐதீகங்கள் காலப்போக்கில் எழுச்சி பெற்றன. அத்துடன் விநாயகர், முருகன் ஆகியோர் சிவன், பார்வதி ஆகியோருடைய பிள்ளைகளாகவும், பார்வதியும், விஷ்ணுவும் உடன்பிறப்புக்களாகவும் உறவுமுறைகள் கற்பிக்கப்பட்டன.

மேற்கூறிய வழிபாட்டு நெறிகள் யாவும் இதிகாச, புராணகாலம் (கி.மு. 500- கி. பி. 500) வரை அகில இந்திய ரீதியில் ஆரிய வழிபாட்டு நெறிகள், ஆரிய வழிபாட்டு நெறிகள் அல்லாதவை என்று நுணுக்கமாக நாம் இனங்காண முடியாத அளவுக்கு ஒன்றோடொன்று உறவு முறையைக் கற்பிக்கும் வகையில் பல ஐதீகங்களுடன் வளர்ச்சி பெற்றன. இவ் ஐதீகங்களில் யக்ஷ- நாக வழிபாடுகளும் இணைந்தன. வேதம் அங்கீகரிக்கப்பட, இந்து சமயம் கோயிலை மையமாக வைத்த ஆகம வழிபாட்டு நெறியாகி அகில இந்திய வழிபாட்டு முறையாகியது. இத்தோடு கிரியைகள், தத்துவ விளக்கங்கள்

என்பன வளர்ந்தன. இத்தகைய வளர்ச்சியே செம்பாங்கான இந்து சமய வளர்ச்சிக்கு (Classical Hinduism) இக்கால இறுதியில் வழி வகுத்தது. மேற்கூறிய வளர்ச்சியை எடுத்துக் காட்டும் விதத்தில் இந்துக் கடவுளருக்கு உருவங்களும் அமைந்தன. இத்தகைய பழைய உருவங்கள் கி. மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து கிடைக்கும் நாணயங்கள் பலவற்றிலும் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது (Banerjea, J. N. 1966).

மேற்கூறிய பின்னணியிற்றான் ஈழத்து இந்து சமய வளர்ச்சி பற்றி ஆராயவேண்டியுள்ளது. ஈழத்தைப் பொறுத்தமட்டில் இலக்கிய ஆதாரங்கள் மிகமிக அருகியே காணப்படுகின்றன. இலக்கிய ஆதாரங்களில் பிரதானமானவையாகப் பாளி நூல்கள் விளக்குகின்றன. அதுவும் பாளி நூலோரின் விளக்கத்திற்கேற்பக் கொடுக்கப்பட்ட வியாக்கியானத்தின் தன்மையிலிருந்தே இந்துசமயம் பற்றி அறியமுடிகின்றது. இதனால் யக்ஷ - நாக வழிபாடுகள் இந்துக் கடவுளர் ஆகியன பற்றி அங்கும் இங்கும் சிதறிக் கிடக்கும் சான்றுகளே ஈழத்திற்குரிய சான்றுகளாக விளங்குகின்றன. தமிழ் நூல்களோ இவற்றைவிடக் காலத்தாற் பிற்பட்டுக் காணப்படுகின்றமை மட்டுமன்றி அவையும் மிகமிகக் குறைந்தளவு சான்றுகளையே தருகின்றன. இந்தியாவைப் போன்று சிற்பங்களிலோ அன்றி நாணயங்களிலோ ஈழத்து இந்து சமய வரலாற்றைத் தெளிவாக விளங்கிக் கொள்ளும் அளவுக்கு இந்துக் கடவுளர் சித்திரிக்கப்படவில்லை. எனினும், கி.மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து கிறிஸ்தாப்த காலம் வரையிலுள்ள காலப்பகுதிக்குரிய பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் மனிதர்களைக் குறிக்கும் பெயர்கள், இடப்பெயர்கள் ஆகியன இந்து சமய வரலாற்றில் முக்கிய இடத்தினை வகிக்கின்றன என்றால் மிகையாகாது.

இத்தகைய பெயர்கள் இந்துக்கள் பௌத்தர்களாக மதம் மாற முன்னர் சூடியிருந்த இந்துப் பெயர்களை எடுத்துக் காட்டி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அதன் மூலம் அவர்களின் வழிபாட்டு நெறிகளையும் கூறுகின்றன. எனினும் வெறும் பெயர்களைக் கொண்டு வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றி விரிவாகக் கூறுவது கஷ்டமாக உள்ளது. இதனால் இக்கால இந்துசமய வரலாற்றை சமகாலத்தில் இந்தியாவில் வளர்ச்சி பெற்ற இந்து சமயத்தின் வரலாற்றுப் பின்னணியின் அடிப்படையில் நோக்குவது அவசியமாகின்றது. இந்தியாவுடன் ஈழம் இறுக்கமான தொடர்புகளைப் பண்டு தொட்டுக் கொண்டிருந்தது. இத் தொடர்புகளில் ஈழத்தின் ஆதிக்குடியேற்றத்தில் இந்தியாவின், குறிப்பாகத் தென்னிந்தியாவின் பங்களிப்புப் பிரதானமானது. வரலாற்றுக் காலத்தில் வாணிகத்தின் மூலம் ஈழம் வடநாட்டுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தாலும் கூடத் தமிழகத்தோடுதான் இறுக்கமான அரசியல், வாணிகத் தொடர்புகள் இருந்தமைக்கான இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய தொடர்புகள் இக்காலத்தில் அகில இந்திய ரீதியில் வளர்ச்சி பெற்ற இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகள், கிரியைகள் ஆகியனவற்றை ஈழத்திற்குப் பரப்புவதில் பெரும் பங்களித்தன என்று கொண்டால் மிகையாகாது. இதனால் இக்கால இந்து சமய வரலாற்றம்சங்களை, ஈழத்திற் கிடைக்கும் தரவுகளின் அடிப்படையில்- இந்தியப் பின்னணியிலும் தமிழகப் பின்னணியிலும் ஆராய்வது அவசியமாகியும், தவிர்க்க முடியாத தொன்றாகியும் விடுகின்றது.

சிவன்

இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகளிற் சிவவழிபாடு பிரதான இடத்தினைப் பெறுகின்றது. சிந்துவெளியிற் காணப்பட்ட சிவன், இருக்குவேதத்தில் உருத்திரனாக உருமாறினாலும், பிற்பட்ட இலக்கியங்களிற் குறிப்பாக ஸ்வேதாரண்ய உபநிடதத்தில் சிவன், உருத்திரன் ஆகியோரின் பண்புகள் இணைய, இதிகாச-புராண காலத்தில் சிவன் மேன்மைப்படுத்தப்படுகின்றான். மகாபாரதம்

கிருஷ்ணனின் முதன்மையைக் கூறும் நூலாகக் காணப்பட்டாலும் கூடக் கிருஷ்ணன், அர்ச்சுனன் ஆகியோர் சிவனின் ஆதரவைப் பெற்றவர்களாக உள்ளமை இந்நூலில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளமையும் சிவவழிபாட்டின் மேன்மையை விளக்குகின்றது. சிவனின் உருவத் தோற்றம் பற்றிய இக்காலத்திற்குரிய இலக்கியங்களில் சிவன் பலவாறு சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளான். தாழ்ந்த சடையவன், பிறை, கங்கை ஆகியவற்றைச் சூடியவன், முக்கண்ணன், கழுத்தில் விஷக் கறை உடையவன், கையில் மழுப்படையுடையவன், புலித்தோலன், உமையொருபாகன், விடையை ஊர்தியாக உடையவன், விடைக்கொடியோன், அருந்தவஞ் செய்பவன், ஆலமரத்தின் அடியில் இருப்பவன், இமயத்தில் வாழ்பவன், உயிர்களின் பாதுகாவலன், அழித்தற்கடவுள், வைத்தியநாதன், திரிபுரமெரித்தவன் போன்றன இவற்றில் சில அம்சங்களாகும்.

சிவனின் மேற்கூறிய அம்சங்கள் தமிழகத்திலும் சிவவழிபாட்டிற் காணப்பட்டதைச் சங்க நூல்களாகிய எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆகியனவற்றிற் காணலாம். இதே செய்திகள் இவற்றுக்குப் பிற்பட்ட சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை ஆகிய காப்பியங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இதனால், கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே இந்திய இலக்கியங்களிலும், கல்வெட்டுகளிலும் இடம் பெற்ற சிவன் என்ற சொல் ஏன் சங்க நூல்களில் இடம் பெறவில்லை என்பது புதிராகவே உள்ளது. இதற்குப் பலவாறு விளக்கம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. சங்க நூல்களின் 'கடவுள்' கோட்பாடு பற்றி ஆராய்ந்த அறிஞர்கள் இவற்றில் 'தெய்வம்', 'கடவுள்' என்ற இரு வெவ்வேறு அம்சங்கள் காணப்படுகின்றன எனக் கூறித் 'தெய்வம்' என்பது ஒரு நிலத்திற்குரிய தெய்வமாக மதிக்கப்பட, கடவுள் இதற்கப்பால் முழுமுதல் நிலையில் மதிக்கப்பட்டது என விளக்கம் அளித்துள்ளனர் (ஞானசம்பந்தன், அ. ச. 1987 59-73).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மாயோன், சேயோன், கொற்றவை ஆகியோர் ஒரு நிலத்திற்குரிய தெய்வங்களாக விளங்கியதாற்றான் இந்நூல்களில் இவை இடம் பெற்றன. 'சிவன்' முழுமுதற் கடவுள் நிலையிற் பேணப்பட்டதால் இவ்வாறு சிவன் இவற்றில் குறிப்பிடப்படவில்லை என்பது இவர்களது வாதமாகும். இக்கருத்தினை முற்று முழுதாக நிராகரிப்பதற்கு வாய்ப்பில்லை. காரணம் வரலாற்றடிப்படையில் நோக்கும் போது சிவன் இக்காலத்தில் அகில இந்தியாவிலும் முதன்மை பெற்ற தெய்வமாகப் பேணப்பட்டான். சிவன் பற்றிச் சங்க நூல்களிற் காணப்படும் வர்ணனைகள் இதனை உறுதி செய்கின்றன. மேற்கூறிய கருத்திற்கு மெருகூட்டுவதாகச் சிவன் முழுமுதற் கடவுளாக, மதிக்கப்பட்டதற்கான தடயங்கள் சங்க இலக்கியங்களிலேயே காணப்படுகின்றன. அவை பின்வருமாறு அமைந்துள்ளன.

'தொன் முதுகடவுள்' (மதுரைக்காஞ்சி. 41)

'கடவுணிலை இய கல்லோங்கு நெடுவரை'

(பதிற்றுப்பத்து. 43:6)

'காரியுண்டிக் கடவுள்' (மலைபடுகடாம். 83)

'மழுவா ணெடியோன்றலைவனாக' (மதுரைக்காஞ்சி. 455)

'ஆல் கெழு கடவுள்' (திருமுருகாற்றுப்படை. 256)

எனினும், சிவன் என்ற பெயர் இவ்வாறு சங்க இலக்கியங்களில் இடம் பெறாமைக்கு இன்னுமொரு காரணத்தினையும் எடுத்துக் காட்டலாம். அதாவது முழுமுதற் கடவுளை அவரின் பெயர் கொண்டு அழைப்பதைச் சங்க இலக்கிய கர்த்தாக்கள் விரும்பாமலும் இருந்திருக்கலாம். இவ்வாறு அழைப்பது அவரின் தரத்தினைக் குறைப்பதாக அமையும் என அவர்கள் எண்ணியிருந்தமையும் அதற்கொரு காரணமாக

விளங்கியிருக்கக் கூடும். இதனை விளக்குவதற்கு ஓர் உதாரணத்தைக் கூறலாம். பௌத்தம் வளர்ச்சி அடைந்த ஆரம்பகால கட்டத்தில் புத்தருக்குச் சிலை வடிப்பது என்பதானது அவரின் புனிதத்தன்மையை, முதன்மையை மட்டுப்படுத்தி, மாசுபடுத்திவிடும் எனக் கருதிய பௌத்த மதத்தினர் சிலைக்குப் பதிலாகப் புத்தரின் பாதங்களைச் சிற்பமாகக் கற்களில் வடித்து வணங்கினர். பின்னர், கிறிஸ்தாப்த காலத்தின் ஆரம்பத்திற்றான் புத்தருக்கான சிலை வடிக்கப்பட்டது. சங்க இலக்கிய கர்த்தாக்கள் 'சிவன்' பற்றிய வர்ணனைகளைத் தாம் படைத்த இலக்கியங்களிற் குறிப்பிட்டாலும் கூட, அவரின் பெயரைத் தமது இலக்கியங்களிற் கையாளாமைக்கு இத்தகைய ஒரு மனப்பாங்கே காரணமாக இருந்திருக்க வேண்டும்.

ஆயினும், கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்பிருந்தே தமிழகத்துடன் அரசியல், வாணிகத் தொடர்புகளில் ஈழம் இறுக்கமாகப் பிணைந்திருந்தது. எனினும், ஈழத்து இலக்கியங்களிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் 'சிவன்' என்ற நாமம் குறிப்பிடப்படத் தமிழகத்தில் மட்டும் இவ்வாறு குறிப்பிடப்படாதிருப்பது துலக்க முடியாத மர்மமாக இருக்கின்றது. 'சிவன்' என்ற வடிவம் தமிழகம் தவிர்ந்த இந்தியப் பிராந்தியங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றிருக்கின்றது. இவ்வாறே ஈழத்துக் கல்வெட்டுகளிலும் இது காணப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

நிற்க, நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டுள்ளவாறு சிவன் பற்றிய குறிப்பு ஈழத்தின் பழைய இலக்கியங்களாகிய பாளி நூல்களிலும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றது. இலக்கியங்களில் சிவன் (சிவ) என்ற வடிவம் மட்டும் காணப்படப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் 'சிவ' என்ற வடிவத்தோடு சிவனாற் பாதுகாக்கப் படுபவன் எனப் பொருள்படும் 'சிவபூதிய', 'சிவகுட்ட', 'சிவரக்கித'

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போன்ற வடிவங்கள் உள. எனினும் பாளி நூல்களிலும் தமிழ் நூல்களிலும் சிவவழிபாட்டுத் தலங்கள் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்புகள் சிவன் தமிழகத்தைப் போல் பல்வேறு மூர்த்தங்களில் இங்கும் வழிபடப்பட்டான் என ஊகிக்க வைக்கின்றன. ஈழத்தில் இக்காலத்திற்குரிய தமிழ் இலக்கியங்களோ அல்லது பிற இந்து இலக்கியங்களோ காணப்பட்டிருந்தால் இவை பற்றி அவை விரிவாக எடுத்துக் காட்டியிருக்கும்.

கலித்தொகையில் வரும் கடவுள் வாழ்த்தில் (கலித்தொகை 1-4) சிவனின் பொலிவு எவ்வாறு அமைந்திருந்தது என்பது பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது.

'ஆறறியந்தணர்க் கருமறை பல பகர்ந்து
தேறு நீர் சடைக்கரந்து திருபுரந் தீமடுத்துக்
கூறாமற் குறித்ததன்மேற் செல்லுங் கடுங்கூளி
மாறாப் போர் மணிமிடற்றெண்கையாய் கேளினி'

அந்தணர்க்கு வேதங்களை அருளிச் செய்து, கங்கையைத் தன் தலைச் சடையின் ஒரு பக்கத்திலே அடக்கி, முப்புரம் எரிசெய்து, எப்பொருளுக்குமப்பால் நின்று, நீலநிறக் கழுத்தையும், எட்டுக்கைகளையும் உடையானாய்க் கண்களுக்குப் புலனாகின்றவன் என்பதே இதன் பொருளாகும். மேலும் சிவனின் தோற்றம் பற்றிய குறிப்புக்கள் சில பின்வரும் சங்கப்பாடல்களிற் காணப்படுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது.

'.....வெள்ளேறு
வலவயினுயரிய பலர் புகழ் திணிதோ
ளுமை யமர்ந்து விளங்கு மிமையா முக்கண்
மூவெயின் முருக்கிய முரண்மிகு செல்வன்'
(திருமுருகாற்றுப்படை 151-154)

'முக்கட் செல்வர் நகர்' (புறநானூறு 6.18)

'பிறை நுதல் வளங்குமொருகண்' (புறநானூறு 55.5)

மேலும் இந்தியாவின் பழைய நாணயங்களிற் சிவன் பற்றிக் காணப்படும் குறியீடுகளும் அவதானிக்கத்தக்கவை. இந்நாணயங்களில் சிவன், லிங்கம், எருது, திரிசூலம் ஆகியன மூலமும், தன் திருமேனி மூலமாகவும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளான். கி. மு. 3ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய அச்சுக்குத்திய நாணயங்களில் இரு கரங்களுடன் சிவன் சித்திரிக்கப்படுகையில் சிலசமயம் இவற்றில் தண்டு, கெண்டி ஆகியனவும், இன்னும் சிலவற்றில் திரிசூலம், மழு ஆகியனவும் காணப்படுகின்றன. வடமேற்கே தக்ஷ்சீலத்திற்கு அருகிலுள்ள சிர்காப் என்ற இடத்திற் கிடைத்த கி. மு. 2ஆம்/1ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய வெண்கல முத்திரையில் சிவன் திரிசூலம், மழு ஆகியனவற்றுடன் காட்சியளிப்பதோடு இம் முத்திரையின் வாசகம் 'சிவரக்ஷித' அதாவது 'சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன்' என்ற பொருளில் அமைந்துள்ளது. இக்காலத்திற்குரிய பழைய செம்பு நாணயங்களில் விருட்ஷமும் அதன் கீழ் லிங்கமும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. ஆந்திர மாநிலத்திலுள்ள குடிமல்லத்திற் கிடைத்த கி. மு. 2ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய லிங்கத்தில் சிவனது உருவம் காணப்படுகின்றது. இவ்லிங்கத்தின் உயரம் 5 அடியாகும். அகலம் 1 அடியாகும். சிவனின் வலது கரத்தில் ஆட்டுக்கடாவும், இடது கரத்தில் கெண்டியும், மழுவும் காணப்படுகின்றன. சிவன் யக்ஷனின் மேல் (அபஸ்மார- புருஷன்) நிற்பது போன்று இச்சிற்பம் அமைந்துள்ளது. மேலும் ஐந்து முகங்களையுடைய சிவனது உருவம், இவ் லிங்கங்களிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமையும் அவதானிக்கத்தக்கது (Banerjea. J. N. 1966: 75-80). கி. மு. 4ஆம் நூற்றாண்டளவில் சிவனது சிலைகளை மௌரியர் ஆக்கி விற்பனை செய்ததாகப் பதஞ்சலி குறிப்பிடுவதும் ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது (Dandekar. R. N. 1979: 296).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிவலிங்க வழிபாடு

சங்க இலக்கியங்களில் லிங்கவழிபாடு பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படாவிட்டாலும் இவ்விலக்கியங்கள் குறிக்கும் 'கந்து' என்ற பதம் லிங்க வணக்கத்தையே குறித்து நின்றது எனலாம் (ஞானசம்பந்தன், அ.ச. 1987; 59-73). அகநானூறு (287: 4-7) அகன்ற ஆலமரத்தின் கீழ் பாழடைந்து கிடக்கின்ற கந்துவை ஆலயமென்று மான்கள் தம் தினவு தீர முதுகை உராயும் இடமாகவும், விடியற்காலையில் நாட்பலி கொடுத்து வழிபாடு இயற்றலைக் கைவிட்ட இடமாகவும், இவை செங்கல்லினாலான மேடையையும் மதிலையும் உடையதாக விளங்கியதாகவும் கூறுகின்றது. கந்து வழிபாடே லிங்க வழிபாடாக மாறியதை மேற்கூறிய செய்யுள் எடுத்துக் காட்டுகின்றது. 'கந்து' பொதுவாகப் 'பொதியில்' என விளிக்கப்படும் மரத்தின் கீழ்த்தான் அமைந்திருந்தது என்பதைப் பட்டினப்பாலை (246) குறிக்கின்றது. இந்நூல் பெண்கள் நீராடிவந்து, நிலத்தினை மெழுகி, மலர் மாலை சாத்தி, நந்தா விளக்கேற்றும் 'கந்துடைப் பொதியில்' பற்றிப் பேசுகின்றது.

ஈழத்திலும் சிவவழிபாட்டோடு தொடர்புடைய சின்னங்கள் பல வழிபடப்பட்டதற்கான சான்றுகள் உள. திரிசூலக் குறியீடுகள் பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுக்குரிய பானை ஓடுகளிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் உள. நந்தியின் உருவம் நாணயங்களில் உள. சிவலிங்க வணக்கம் பற்றிப் பாளி நூல்களிலும் குறிப்புண்டு. பண்டுகாபயனின் காலத்தில் கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்திற் காணப்பட்ட 'சிவிகாசாலா' என்ற சிவலிங்க வணக்கத்திற்குரிய தலம் பற்றி மகாவம்சம் (M.V.X:29) கூறுகின்றது. சிவ வணக்கத்துக்குரிய தலங்களான திருக்கோணேஸ்வரம், பிராமணன் கலந்தன் ஊரிலுள்ள ஆலயம், ஏரகாவில்லவில் உள்ள ஆலயம் ஆகியனவற்றை மகாசேனன் அழித்தது பற்றி

மகாவம்சத்தின் உரை நூலாகிய வம்சத்தப்பகாசினியில் தகவல் உண்டு (Mahavamsa-Tika/ Vamsatthappakasini: 1935:287). அத்துடன் சுடு மண்ணினாலமைந்த லிங்க உருவங்கள் ஈழத்தின் புராதன தொல்லியல் மையங்களில் கிடைத்துள்ளன. இவற்றைத் தெரணியாகல (Deraniyagala. P.E.P. 1960: 1961) யோனி எனக் கொண்டாலும் கூட, இவை கந்துடை நிலையிற் காணப்படும் லிங்க வழிபாட்டையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

ஒட்டுமொத்தமாக நோக்கும்போது இந்தியாவைப் போல் சிவ, லிங்க வழிபாடு ஈழத்திலும் பரந்திருந்தது எனலாம். இவ்வழிபாடு பற்றி ஈழத்துப் பாளிநூல்கள், தமிழ் நூல்கள், பிராமிக் கல்வெட்டுகள், பழைய நாணயங்கள் ஆகியனவற்றிற் காணப்படும் குறிப்புகளையும் குறியீடுகளையும் இந்தியப் பின்னணியில் நோக்கும்போது அங்கு வழக்கிலிருந்த இவ்வழிபாட்டு மரபுகள் பல இங்கும் காணப்பட்டன எனலாம். இதனாற்போலும் கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டுக்குரிய பிளினியின் நூலில் ஈழத்தவர்கள் வணங்கும் தெய்வம் 'கெரக்கிள்ஸ்' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இக்கெரக்கிள்ஸ் என்ற தெய்வம் சிவனென இனங்காணப்பட்டுள்ளது (Maloney. C. T. 1968:59-69).

முருகன் / குமாரன் / ஸ்கந்தன் / விசாகன் / கார்த்திகேயன் / சுப்பிரமணியன் / குகன் / மகாசேனன்.

வங்காளத்திற்குக் காளி வழிபாடும், குஜராத்திற்கு கிருஷ்ண வழிபாடும், மகாராஷ்டிரத்திற்குக் கணேச வழிபாடும் போன்று தமிழகத்தின் தனித்துவ வழிபாடாக முருக வழிபாடு காணப்படுகின்றது. எனினும், அகில இந்திய ரீதியில் இவ்வழிபாட்டுடன் வேறு பல அம்சங்களும் புகுந்ததை வட இந்தியச் சமயப் பின்னணி எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆனால், தமிழகத்தைப் போன்று முருக வணக்கம் வட இந்தியாவில் பழமையானதன்று. வேதங்கள், உபநிடதங்கள் ஆகியனவற்றில் இது ஒரு செல்வாக்குக்குரிய வணக்கமாகக் காணப்படவில்லை. இது பற்றிய விரிவான சான்றுகள் கூட இவற்றில் இல்லை. ஆனால் இதிகாச காலத்தில், கி.மு. 4ஆம், 3ஆம் நூற்றாண்டுகளில் இவ்வணக்கம் அங்கு நிலை பெற்றிருந்ததற்கான தடயங்கள் உள. கி.மு. 4ஆம், 3ஆம், நூற்றாண்டுகளில் வடஇந்தியாவில் ஆட்சி செய்த மௌரியப் பேரரசர் காலத்தில் விசாகன், ஸ்கந்தன் ஆகியோரின் சிலைகள் விற்கப்பட்டதற்கான தடயங்கள் உள. இக்காலத்திற்குரிய பதஞ்சலியின் மகாபாஷ்யத்திற் கூட மண்ணினாற் செய்யப்பட்ட ஸ்கந்தன், விசாகன் ஆகியோரது சிலைகளுக்கு இருந்த செல்வாக்குப் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள (Banerjea. J. N. 1966). கிறிஸ்தாப்த காலத்தில் வட இந்தியாவில் அரசோச்சிய குஷானிய மன்னர்களது நாணயங்களிலும் இவ் வணக்கத்தினைக் குறிக்கும் ஸ்கந்த, விசாக, குமார, மகாசேன போன்ற பெயர்கள் ஒரு புறமும், இரு கைகளுடன் மயிலின் மீது அமர்ந்து இருக்கும் இக்கடவுளின் உருவம் மறுபுறமும் பொறித்துக் காணப்படுகின்றன. இக்காலத்தில் வடஇந்தியாவிற் காணப்பட்ட சுதேசக் குடியரசுகளின் நாணயங்களிலும் இவ்வணக்கத்திற்குரிய சான்றுகள் உள. உதாரணமாக அயோத்திய அரசின் நாணயங்களிற் சேவற் சின்னம் உச்சியிற் பொறிக்கப்பட்ட ஸ்தம்பம் ஒன்றுளது. இவ்வாறே யௌதேயர்களது நாணயங்களிலும் 'பாகவதோ சுவாமினோ பிரம்மணிய தேவஸ்ய குமாரஸ்ய' என்ற வாசகம் பொறிக்கப்பட்டுக் காணப்படுகின்றது. இதன் பொருள் தெய்வங்களின் தலைவனாகிய பிரம்மதேவனது குமாரருடைய என்பதாகும்.

இக்காலத்தில் வடஇந்தியாவில் முருகன் ஆலயங்கள் காணப்பட்டதற்கும் சான்றுகள் உள. தற்காலப் பாகிஸ்தானில் அப்பொத்தாபாட் என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டுக் 'குமாரஸ்தான்'

(குமர கோட்டம்) பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இவ்வாறே தென்னிந்தியாவில் ஆந்திரப் பிரதேசத்திலுள்ள நாகர்ச்சுன கொண்டாக் கல்வெட்டும் கார்த்திகேய பிரசாத பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது (Banerjea. J. N. 1966: 147-150).

இவ்வாறு தமிழ்நாட்டு முருகன் வடஇந்தியக் கலாசாரச் செல்வாக்கிற்கு உட்பட்டுக் குமார, விசாக, மகாசேன, சுப்பிரமண்ய, கார்த்திகேய போன்ற கடவுட் தன்மைகளோடு இயைந்து ஒன்றாகச் சங்கமிக்க இதனோடு கூடிய ஐதீகங்களும் எழுச்சி பெற்றன. இச்சங்கமிப்பில், தமிழகத்து வள்ளியோடு குமாரனின் இன்னொரு மனைவியான தெய்வயானையும் இணைந்து முருகனின் இருமனைவியராக அங்கீகாரம் பெற்றனர். இவற்றோடு வேறுபல ஐதீகங்களும் இணைந்தன. எவ்வாறாயினும், ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'வேல' (வெல) என்ற பதம் மட்டுமன்றி, பொம்பரிப்புப் போன்ற இடங்களிற் கிடைத்த 'வேலாயுதம்' போன்ற கருவிகள், பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுக்குரிய பானை ஓடுகளிற் காணப்படும் ஒரு தலைச் சூலம் போன்ற குறியீடுகள் ஆகியன திராவிடக் கடவுளாகிய முருகனின் வணக்கத்தோடு இவ்வேல் வழிபாடு சங்கமித்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'குமார', 'மகாசேன', 'ஸ்கந்த', 'குக', 'சாமிதத்த', 'விசாக', 'கார்த்திகேய' போன்ற பதங்கள், எவ்வாறு இதிகாச காலத்தில் இவ்வணக்க முறையில் வட இந்தியாவில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சி தமிழகத்தில் படர்ந்ததோ, அவ்வாறே ஈழத்திற்கும் படர்ந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

இதற்கான தடயங்களாகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் ஸ்கந்த, குக, குமார, விசாக, கார்த்திகேய சாமிதத்த போன்ற பெயர்கள் அமைகின்றன. இத்தகைய பழைய அம்சங்கள் பலவற்றை உள்ளடக்கிக் காணப்படும் முருகன் ஆலயங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரே ஈழத்திற் தோன்றிவிட்டன எனலாம். தமிழ்நாட்டைப் போன்று மிக வேகமாக வடஇந்திய முருக வழிபாட்டு முறை ஈழத்துக் கோயில்களிற் புகாது பழைய முறையே நீடித்திருப்பது இவற்றுக்குரிய சிறப்பம்சமாகும். எனினும், இக்காலத்திலேயே தமிழகத்தினைப் போன்று வடஇந்திய ஆரியத் தெய்வங்களின் பெயர்கள் புகுந்துவிட்டன என்பதனை எடுத்துக் காட்டும் விதமாக ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் பிராமண கோத்திரங்களும், முருகனது நாமங்களான ஸ்கந்த, குமார, விசாக, குக, கார்த்திகேய, சாமிதத்த ஆகிய பெயர்களும் விளங்குகின்றன.

கல்வெட்டுகளில் முருகன் பற்றிய செய்திகள்

கதிர்காம ஆலயம் காணப்படும் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தினை முதலில் நோக்குவோம். பிராமணரைக் குறிக்கும் 'பமண' என்ற பதம் ஆறு கல்வெட்டுகளிற் காணப் படுகின்றது. இவற்றுள் இரண்டு, சிதுல்பவுவவிலும் (சித்தர்மலை) (601, 656) இரண்டு மண்டகலவிலும் (577,589) உள. சிதுல்பவுவ கதிர்காமத்திலிருந்து பத்து மைல் தூரத்திலும், மண்டகல பதினொரு மைல் தூரத்திலும் அமைந்திருக்கின்றன. இதில் குறிப்பிடப்படும் பிராமண கோத்திரங்கள் கூடப் புகழ்பூத்த, வற்சர, கௌதம கோத்திரங்களே. மகாவம்சம் கி. மு. முதலாம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்த வட்டகாமினி மன்னனுக்கெதிராக ஒரு கிளர்ச்சியை உண்டு பண்ணிய பிராமணனான திஸ பற்றிக் கூறுகின்றது. இவன் உரோகணைப் பகுதியைச் சேர்ந்தவன். இவனின் வலிமையை அறிந்த மன்னன் இவனுடன் நேரடியாக மோத விரும்பவில்லை என்று கூறுவதே இப்பகுதியில் இவனுக்கிருந்த செல்வாக்கினைப் புலப்படுத்துகிறது.

இவற்றைவிட முருகனது நாமமாகிய 'குமர' (குமார) என்ற பதம் மூன்று கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. இவற்றில் ஒன்று காஜரகாமச் சத்திரியர்களின் வம்சத்தைக் குறிக்கும் கொட்டதாமூஹேலக் கல்வெட்டாகும் (575). இவ்விடம் கதிர்காமத்திலிருந்து இருபது மைல் தூரத்திலுள்ளது. மற்றையது மண்டகலக் கல்வெட்டு (582) ஆகும். இது கஹபதி குமாரதிஸவின் மகனான சூளகுமார பற்றிக் கூறுகின்றது. ஆகாசசேதியாவில் உள்ள கல்வெட்டுக் (688) 'குமார' என்ற பெயரைத் தாங்கிய பௌத்த துறவி பற்றிக் கூறுவதால் இவர் பௌத்த துறவியாக மாறமுன் 'குமார' வழிபாட்டில் ஈடுபட்டிருந்திருக்க வேண்டும். இதுமட்டுமன்றி இம்மாவட்டத்தில் சிவவணக்கத்திற்குரிய சிவ (சிவன்), நந்தி, விருஷப, கௌரி போன்ற பெயர்கள் பதின்நான்கு கல்வெட்டுகளிலும், திருமால் வழிபாட்டைக் குறிக்கும் கண, கிருஷ்ண, பலதேவ, ஸ்ரீ, லக்ஷ்மி போன்ற பெயர்கள் ஏழு கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றன. இச்சான்றுகள் கதிர்காமச் சூழல் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரே குறிப்பாகக் காஜரகாமச் சத்திரியரின் காலத்திற்கு முன்பிருந்தே முருக, சிவ, திருமால் வழிபாட்டிற்குரியதாக விளங்கியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இக்கருத்தினை இதற்கடுத்தாற்போல் காணப்படும் மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள கல்வெட்டுகளில் சிவன், குமார, உப்பல, (நீலோற்பல) ஆகியோரின் வழிபாட்டுக்குரிய தடயங்களும் உறுதி செய்கின்றன.

கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் மட்டுமன்றிப் பின்னரும் கதிர்காமச் சூழல், இந்துச் சூழலாக விளங்கியதைப் பரணவித்தானா வினாலே பதிப்பிக்கப்பட்ட இரு பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன (Paranavitana, S. 1945). இக் கல்வெட்டுகள் பற்றி ஏற்கனவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பௌத்த மதப்படர்ச்சி இங்கே காணப்பட்டாலும் கூட கிறிஸ்தாப்த காலத்தை அண்டிய காலப்பகுதியிலும், இந்து சமய நம்பிக்கைகள் இங்கே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வேரூன்றி இருந்தமையை இக்கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன. இவை முறையே திஸமகாராம, கிரிண்ட ஆகிய இடங்களில் உள. திஸமகாராமதான் பழைய - மாகம ஆகும். இது கதிர்காமத்தில் இருந்து பன்னிரண்டு மைல் தொலைவிலும், கிரிண்ட திஸமகாராமாவுக்குத் தென்கிழக்காக எட்டுமைல் தொலைவிலும், உள்ளன. இதனால் இவை கூறும் செய்திகள் கதிர்காமச் சுற்றாடலைப் பிரதிபலிப்பனவாக அமையும் எனக் கொள்ளலாம்.

பொதுவாகவே பாளிநூல்கள் இந்து சமய நம்பிக்கைகளைப் பற்றிக் கூறும் போதெல்லாம் இவை 'தவறான நம்பிக்கைகள்' என்ற சொற்றொடரைப் பயன்படுத்துவது வழக்கம். கிரிண்டக் கல்வெட்டு 'தவறான சமய நம்பிக்கைகள்' என்று வெறுமனே கூறத், திஸமகாராமக் கல்வெட்டு 'அரசனுக்குரிய கிராமத்திலுள்ள தவறான சமய நம்பிக்கைகள்' எனக் கூறுகின்றது. திஸமகாராம உரோகண இராச்சியத்தின் தலைநகர் ஆகும். இது புத்தரின் பாதச்சுவடு பட்ட இடங்களிலொன்று என்ற ஐதீகமும் நிலவுகின்றது. இக்கிராமத்திலே இந்து சமய நம்பிக்கைகள் கிறிஸ்தாப்தத்தை அண்டிய ஒரு சில நூற்றாண்டுகளில் நிலைத்திருந்தன என்றால் நீண்ட ஒரு வழிபாட்டு மரபை உடைய கதிர்காமத்தில் இவை தழைத்திருக்கவில்லை என்று கூறமுடியுமா?

அம்பாந்தோட்டையை அடுத்துள்ள மொனராகலை மாவட்டத்தில் 'பதகுமரததஸ லெணெ' அதாவது பரதன் குமாரதத்தனுடைய குகை எனப் பொருள்தரும் கல்வெட்டொன்று கல்கொடுவ- ஒக்கம்பிடிய (710) என்ற இடத்திற் கிடைத்துள்ளது. குமாரதத்த என்றால் குமாரனால் வழங்கப்பட்டவன் என்பது பொருளாகும். இவ்வாறே அம்பாறை மாவட்டத்திலும் முருக வணக்கத்தினைக் குறிக்கும் நான்கு கல்வெட்டுகள் உள. இவற்றுள் இரண்டில் வேலன் பற்றிய குறிப்பு உளது (403,477). மியுண்குணா

வெகெரக் கல்வெட்டில் முருகனது பிற நாமங்களாகிய சுவாமி (417), விசாக (413) ஆகிய பெயர்கள் காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் முன்னையது (417) 'உபஸிக ஸமிததய லெணெ' எனக் குறிக்கின்றது. இதன் பொருள் பௌத்த மதப் பெண் விசுவாசியாகிய சாமிதத்தாவினுடைய குகை என்பதாகும். சாமிதத்தா என்றால் சுவாமியாகிய முருகனால் வழங்கப்பட்டவள் என்பது பொருளாகும். மற்றைய கல்வெட்டு (413) 'கபதி விஹகஹலெணெ' அதாவது கஹபதியாகிய விசாகனுடைய குகை எனக் குறிப்பிடுகின்றது.

முருகனது நாமங்கள் அதிகமாகக் காணப்படும் மாவட்டமாக அநுராதபுர மாவட்டம் விளங்குகின்றது. இங்கு எல்லாமாகப் பத்துக் கல்வெட்டுகளில் கந்த (கடலி), குமார (குமர), குக (குட), கார்த்திகேய (கிருதிகா- கதி), வேல (வெல) என்ற பெயர்கள் காணப்படுகின்றன (Paranavitana. S. 1970). நிடிகல மரக்கல உல்பொத என்ற இடத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (264, 266) 'கதலி' என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. இதனை ஆராய்ந்த பரணவித்தானா 'ஸ்கந்த' என்பது தான் கதவாக மருவி அதனுடன் 'லி' என்ற விகுதி பின்னர் இணைக்கப்பட்டதென்று கூறியுள்ளார் (Paranavitana. S. 1970: 21). தமிழ்க் கந்தன் தான் ஸ்கந்தவாகிக் கதலியாக மாறியதா அன்றி ஸ்கந்தன் தான் கந்தனாக மாறியதா என்பது ஆராயற்பாலது. இக்கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்படின் தமிழ் 'கந்தழி' யின் வடிவமே இ.ந்தெனலாம். கந்தழி வழிபாடே முருகனது வேல், யந்திரம் ஆகியன என்பதும் ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது.

வெஸ்ஸகிரி (91), குட்டிக்குளம் (190) ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளிற் 'குமார' (குமர) பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இவற்றுள் முன்னைய கல்வெட்டுப் 'பருமக திஸ புத பருமக குமரஹ லெணெ'. அதாவது பருமகனாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திஸவினுடைய புதல்வனாகிய குமாரனுடைய குகை எனக்கூற, பின்னையது 'பதகுமரஹ லெணெ' அதாவது பரதவனான குமாரனுடைய குகை எனக் குறிக்கின்றது. மிகிந்தலையில் உள்ள கல்வெட்டில் (5) 'கபதி வெக ஜிதய உபஸிக விஸகய லெணெ' என்ற வாக்கியம் உளது. அதாவது வேக என்பவனுடைய மகளும் பௌத்தமதப் பெண் விசுவாசியுமாகிய கஹபதியாகிய விசாகவினுடைய குகை என்பது இதன் பொருளாகும். விசாக முருகனுக்குரிய நட்சத்திரத்தினைக் குறித்தாலும் கூட, இதற்கும் முருக வணக்கத்திற்கும் உரிய தொடர்பு அவதானிக்கத்தக்கது. முருகனது இன்னொரு நாமமாகிய 'குகன்' 'குட' என மருவி இரு கல்வெட்டுகளில் காணப்படுகின்றது (1138, 1140). ஹந்தகல விலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளே இவைகளாகும். இவற்றுள் முதலாவது கல்வெட்டுப் 'பருமக குட' அதாவது பருமகனாகிய குகன் என விளிக்க (1138), மற்றைய கல்வெட்டிலும் இதே பதம் பிரயோகிக்கப்பட்டுள்ளது.

முருகனுக்குக் கார்த்திகேயன் என்ற நாமமுமுண்டு. கார்த்திகைப் பெண்களால் இவன் வளர்க்கப்பட்டதால் இவன் இப்பெயரைப் பெற்றான் எனக் கூறப்படுகின்றது. கார்த்திகை நட்சத்திரமும் முருகனுக்குரிய விசேட நட்சத்திரமாகும். இவ்வாறே தான் கார்த்திகைத் திருவிழாவுமாகும். 'கதி' என்ற பதம் கொசவகந்த (193) என்ற இடத்தில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டிற் காணப்படுகின்றது. இப்பதம் கார்த்திகையின் வடிவம் எனப் பரணவித்தானா அபிப்பிராயப்படுகின்றார் (Paranavitana. S. 1970). மிகிந்தலையிற் காணப்படும் நான்காவது (4) கல்வெட்டில் 'மஹரஜஹகமணிதிஸஸ பரிய உபஸிக கிதகய லெணெ ஸகஸ' என்ற வாக்கியம் காணப்படுகின்றது. மஹாராஜவாகிய கமணி திஸவினுடைய மனைவியும், பௌத்தமதப் பெண் விசுவாசியுமாகிய கதியினது (கார்த்திகா) குகையானது பௌத்த சங்கத்திற்கு அளிக்கப்பட்டது என்பது இதன் பொருளாகும். ஏற்கனவே கூறப்பட்ட

கொசவகந்தக் கல்வெட்டிலும் இக்குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதிலும் மஹாராஜ கமணி அபய பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுவதோடு இவன் தேவநம்பிய எனப் பெயர் பெற்றிருந்தான் எனவும் கூறப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் இப்பெண் பிக்குணிகளுக்கான ஒரு உறைவிடத்தை அமைத்ததையும் இது கூறுகின்றது. இத்தகைய சான்றுகள் பௌத்தராக மதம் மாறமுன்னர் அரச குடும்பத்தினர் மத்தியில் முருக வணக்கம் செல்வாக்குற்றிருந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

ஹந்தகலக் கல்வெட்டில் (1125) 'வெல' (வேல்) பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. மொனராகலை மாவட்டத்தில் 'குமரதத' (குமாரதத்த) என்ற பதம் காணப்படும் கல்வெட்டொன்று கல்கொடுவ ஒக்கம்பிடிய (710) என்ற இடத்தில் காணப்படுவது போல், கண்டி மாவட்டத்தில் உள்ள வேகிரித் தேவாலயக் கல்வெட்டில் (807) 'உபஸக குமர' என்ற குறிப்புள்ளது. இதன் பொருள் பௌத்தமத ஆண்விசுவாசியாகிய குமார என்பதாகும். கேகாலை மாவட்டத்திலுள்ள அம்பேபுஸ்ஸக் கல்வெட்டில் (787) 'ஸுவிஸக' (சுவிசாக) போன்ற பதங்கள் காணப்படுகின்றன. இதில் பௌத்த மதத் துறவி சுவிசாகனுடைய சிஷ்யனாகிய பரதவனான உபதிஸவினுடைய குகை பற்றிய குறிப்புளது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள தெல்விடக் கல்வெட்டில் (889), பருமகனாகிய விசாகன் பற்றிய குறிப்புளது.

பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள லுணுவரணகலக் கல்வெட்டில் (321) பருமகனாகிய குமார பற்றிய குறிப்புளது. வவுனியா மாவட்டத்தில் பெரிய புளியங்குளத்திலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (356, 357) 'தமெட வணிஜ கபதி விஸக' (தமிழகத்து வணிகனாகிய கஹபதி விசாக) என்ற வாக்கியம் காணப்படுகின்றது. குமார, மகாசேன ஆகிய பெயர்கள் புத்தள மாவட்டத்தில் பிச்சண்டியாவ என்ற இடத்திலுள்ள இரு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கல்வெட்டுகளிற் (1062, 1064) காணப்படுகின்றன. முதலாவது கல்வெட்டில் பௌத்த மதத் துறவியாகிய நுகவுடன் பரதவனான சுமண, குமார ஆகியோர் குகைச் சொந்தக்காரர்களாகக் குறிக்கப்பட, இரண்டாவது கல்வெட்டில் (1064) உபராஜவின் மந்திரியாகிய ஆய் குலத்தினைச் சேர்ந்த மகாசேன பற்றிய குறிப்புளது.

மேற்கூறிய கல்வெட்டாதாரங்கள் திராவிடருக்கே தனித்துவமான வேல், முருகவழிபாடு காலக்கிரமத்தில் வடஇந்திய ஆரிய வழிபாட்டிற்குரிய நாமங்களுடன் தமிழ்நாட்டிற் சங்கமித்தது போன்று ஈழத்திலும் சங்கமித்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. முருக வணக்கத்தினைக் குறிக்கும் இருபத்தேழு கல்வெட்டுகளில் குமார என்ற பெயர் ஒன்பது கல்வெட்டுகளிலும், விசாக என்ற பெயர் ஆறு கல்வெட்டுகளிலும், 'வேல'(ன்) என்ற பெயர் நான்கு கல்வெட்டுகளிலும், கந்தன், குகன், கார்த்திகேயன் ஆகிய பெயர்கள் முறையே இரு கல்வெட்டுகளிலும், சாமிதத்த, மகாசேன ஆகிய பெயர்கள் தலா ஒவ்வொரு கல்வெட்டிலும் காணப்படுகின்றன. இவற்றின் பரப்பினை நோக்கும்போது ஆதிநாகரிகம் தழைத்த ராஜரட்ட (அநுராதபுரம்), உரோகணைப் பிரதேசம் (அம்பாந்தோட்டை, அம்பாறை மாவட்டங்கள்) ஆகியனவற்றில் இவை அதிக எண்ணிக்கையிற் காணப் படுகின்றன எனலாம்.

விஷ்ணு

விஷ்ணுவிற்கும் திராவிடச் சொல்லாகிய 'விண்' என்ற பதத்திற்குமிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமை ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது (Majumdar. R.C. 1957: 165). ஈழத்தின் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இரு இடங்களில் (1217, 1218) விஷ்ணுவைக்

குறிக்கும் 'விணு' என்ற பிராகிருத வடிவம் காணப்படுகின்றது. ஆனால் சங்க நூல்களாகிய புறநானூறு, ஐங்குறுநூறு (58) ஆகியவற்றில் 'விண்டு' என்ற சொற்பிரயோகம் காணப்படுவதை எடுத்துக் காட்டும் சிலர் விஷ்ணு தான் இவற்றில் 'விண்டு' என்ற வடிவமாக மருவியிருக்கலாம் என்று தெரிவித்துள்ளனர் (Pillai. K. K. 1975: 489). விஷ்ணு வழிபாட்டைத் தவிர, வடஇந்தியாவிற் தனித்தனி வழிபாட்டு நெறிகளாகக் கிருஷ்ணன், வாசுதேவன், நாராயணன், கோபாலன் ஆகியோரின் வழிபாடுகள் வளர்ச்சி பெற்றாலும் கூடக் கால கதியில் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் இவை இணைந்தன. இவற்றில் சில இதிகாச புராணங்களில் விஷ்ணுவின் அவதாரங்களாகவும் பேசப்படுவதானது இத்தகைய சங்கமிப்பையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

தமிழகத்தில் மாயோன் அல்லது திருமாலே முல்லை நிலக் கடவுளாகக் குறிக்கப்படுகின்றான். இவனுடன் கண்ணனும் வழிபடப்பட்டான். கண்ணனைப் போன்று வடநாட்டுக் கிருஷ்ணனும் கரிய நிறத்தவனே. இவற்றுள் எது முற்பட்டது என்பது சிந்திக்கற்பாலது. எவ்வாறாயினும், நாளடைவில், விஷ்ணு, கிருஷ்ணன், கோபாலன், நாராயணன், வாசுதேவன், பலராமன் ஆகியோரது வழிபாட்டு நெறிகள் தழிழகத்திற் புகுந்தன. இத்தகைய சங்கமிப்பு ஈழத்திலும் காணப்பட்டதை ஈழத்துப் பாளி இலக்கியங்களிற் காணப்படும் ஐதீகங்கள் மட்டுமன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் விஷ்ணு. கண்ணன், கோபாலன், நாராயணன், ராமன், பலதேவன் போன்ற நாமங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

விஷ்ணு, பலராமன், நாராயணன், வாசுதேவன், ராமன், கோபாலன் போன்ற நாமங்களுடன் வைஷ்ணவ வழிபாட்டு மரபு பேணப் பட்டதைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்தியம்புகின்றன. இவ்வாறே பத்மா, ஸ்ரீ என்ற நாமங்களுடன் வைஷ்ணவ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வழிபாட்டிற்குரிய பெண் தெய்வங்கள் வழிபடப்பட்டதையும் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ஈழத்தில் 'வேல்' வழிபாடு முருக வணக்கத்திற்கு முன்னோடியாக இருந்தது போன்று சக்கர வழிபாடும் மாயோன்/விஷ்ணு வழிபாட்டிற்கு முன்னோடியாக இருந்தது. இன்றும் செல்லச்சந்நிதியிற் காணப்படும் வேல் வழிபாடும், வல்லிபுரத்திலுள்ள சக்கர வழிபாடும் இத்தகைய வழிபாட்டின் தொன்மைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் உரிய அசைக்க முடியாத சான்றுகளாகும். பௌத்தம் இங்கு கால் கொள்ள முன்னரே வேல், சக்கர வழிபாடுகள் நிலைத்திருந்தமைக்கான தொல்லியற் சான்றுகள் உள. சூளவம்சத்தில் ஆதி ஈழத்திற் காணப்பட்ட வழிபாட்டிற்குரிய குலமரபுச் சின்னங்களின் (Totemism) வரிசையில் நாகம், மயில் போன்றனவற்றோடு 'குலிங்க' என அழைக்கப்படும் ஒருவகைப் பறவையும் குறிப்பிடப்படுகின்றது. குலிங்க என்ற குறிப்பு விஷ்ணுவின் வாகனமாகிய கருடனைக் குறிக்கின்றதா என்பது ஈண்டு அவதானிக்கற்பாலது. வைஷ்ணவ வழிபாட்டு மரபுகள் ஈழத்திற் தொடர்ந்தும் இதே காலத்தில் நிலைத்திருந்ததற்கான எச்சங்கள் விஜயனின் பின் அரசாட்சி செய்த பண்டுவாசுதேவ, பண்டுகாபய காலக் கட்டுக் கதைகளிலும் காணப்படுகின்றன. விஜயனின் சகோதரனாகிய சுமித்தவின் மகன் பண்டுவாசுதேவனே விஜயனின் பின் அரசாட்சிப் பொறுப்பை ஏற்கின்றான். இவனின் மனைவி பத்தகச்சானா ஆவாள். இவர்களுக்குப் பத்து ஆண்களும் ஒரு பெண்ணும் இருந்தனர். இவளின் மகளான உம்மாதசித்தா திருமணமாகிய பின்னர் பிறக்கும் பிள்ளை ஆண்பிள்ளையானால் அவன் மாமன்மாரைக் கொன்று அரசனாவான் எனப் பிராமணர்கள் கூற, உம்மாதசித்தாவிற்குப் பிறந்த ஆண் குழந்தை சித்தாவின் மாமன்மாரால் கொலை செய்யப்படாது பல சிரமங்களின் மத்தியிற் பாதுகாக்கப்பட்டது. ஈற்றில் மாமன்மாரின் கொலை முயற்சிகளிலிருந்து தப்பிய இக் குழந்தையாகிய பண்டுகாபயன்

மாமன்மாரைக் கொன்று அரசனான நிகழ்ச்சி மகாவம்சத்தில் விரிவாகக் கூறப்படுகின்றது (M.V.:X).

இப் பண்டுகாபய மன்னனின் மூலக் கதை மகாபாரதம், ஹரிவம்சம் போன்ற நூல்களிலிருந்து பெறப்பட்ட கதையே என வரலாற்று ஆசிரியர்கள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர் (Mendis. G. C. 1956). மகாபாரதம் கிருஷ்ணனை வாசுதேவன்-தேவகி ஆகியோரின் எட்டாவது மகன் எனக் குறிப்பிடுகின்றது. பாண்டவரின் தாயாகிய குந்தி கூட வாசுதேவனின் சகோதரியே. இதனால் விஜயனின் பின் ஆட்சி செய்த பண்டுவாசுதேவ என்ற மன்னனின் பெயர் பண்டு என அழைக்கப்பட்ட பாண்டவரையும், வாசுதேவ என்ற பெயரையும் இணைத்தே இயற்றப்பட்ட பெயரெனக் கூறப்படுகின்றது (Mendis. G. C. 1956). கிருஷ்ணனின் பிறப்பு, இளமையில் அவனது லீலைகள், இடையர் குலத்தில் அவனது வாழ்க்கை, மாமன்மார் அவனைக் கொலை செய்ய மேற்கொண்ட முயற்சிகள், அவற்றில் இருந்து அவன் தப்பியமை, இறுதியில் வெற்றி பெற்றமை ஆகியவை பண்டுகாபயனின் கதைக்கு மூலக் கதையாக அமைந்திருந்தன எனக் கூறப்படுகின்றது.

ஹரிவம்சம் மேலும் பல தகவல்களைத் தருகின்றது. அ.ந்.தாவது மதுரை மன்னனாகிய ஹம்சன் தனது சகோதரியான தேவகியின் எட்டாவது மகனால் கொலை செய்யப்படுவான் என நாரதர் மூலம் அறிந்தான்; இதனைத் தவிர்க்கத் தேவகியின் சகல பிள்ளைகளையும் அவன் கொலை செய்ய முயன்றான். எனினும் ஏழாம், எட்டாம் பிள்ளைகளை அவனாற் கொலை செய்ய முடியவில்லை. காரணம் பெண் தெய்வமாகிய நித்ரா ஏழாவது பிள்ளையாகிய ராமனை அவன் பிறப்பதற்கு முன்னரே தேவகியின் கருப்பையில் இருந்து வாசுதேவனின் இன்னொரு மனைவியாகிய ரோகினியின் கருப்பைக்கு மாற்றிவிட்டாள். தேவகியின் கணவனாகிய வாசுதேவனோ தனது எட்டாவது மகனாகிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கிருஷ்ணனை இடையர்களாகிய நந்தன்-யசோதரை தம்பதியினரின் மகளுக்காகப் பரிமாறிக் கொண்டான். எனினும், இடையர்கள் மத்தியில் வளர்ந்த கிருஷ்ணன் இறுதியாகக் ஹம்சனைக் கொன்றான்.

ஆகவே பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் கிருஷ்ணன், வாசுதேவன், ராமன் போன்ற நாமங்கள் இக்கால மக்களின் மத்தியிற் பண்டுவாசு தேவன், பண்டுகாபயன் கட்டுக்கதைகள் வழக்கிலிருந்தமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம். கிருஷ்ணன், வாசுதேவன், ராமன், வழிபாடுகள் இக்கால மக்களின் மத்தியில் காணப்பட்டதும் இதன் மூலமாகத் தெரிய வருகின்றது.

பொன்னாலை வரதராஜப் பெருமாள்

இனித் தக்ஷிண கைலாச புராணத்திலுள்ள பொன்னாலை வரதராஜப்பெருமாள் பற்றிய குறிப்பினை நோக்குவோம் (தக்ஷிண கைலாச புராணம். 1916: 139-142). அ.தாவது முனிவர் ஒருவர் இட்ட சாபத்தினால் இந்திரன் வலைஞனாக இப்பகுதியிற் பிறந்தான். இவனின் சாபத்தை நீக்க விஷ்ணு ஆமை வடிவில் இப்பகுதிக் கடலிற் தோன்றினார். இவ்வாமையை வெகு சிரமப்பட்டு இவ்வூர் வலைஞர் கரை சேர்த்ததும் அது கல்லானது. பின்னர் விஷ்ணு இவ் வலைஞருக்குக் காட்சி கொடுக்க அவனின் சாபம் தீர்ந்தது. விஷ்ணுவின் காட்சியின் சின்னமாக அவரின் காலடி பட்ட இடம் இன்றைய 'திருவடிநிலை' எனக் கூறப்படுகின்றது. இவ்வதிசயத்தைக் கண்ணுற்ற மக்கள் விஷ்ணுவை 'வரதராசப் பெருமாள்' ரூபத்தில் இவ் ஆலயத்தில் பிரதிஷ்டை செய்து வழிபாடியற்றினர் என இந்நூல் கூறுகின்றது.

வல்லிபுரமும் விஷ்ணு வணக்கமும்

வல்லிபுர ஆலயத்தின் தோற்றம் பற்றிய செய்தி தக்ஷிண கைலாசபுராணத்திற் பின்வருமாறு காணப்படுகின்றது (133-139). அ.தாவது வல்லி என்ற பெண், பாம்பைக் கொன்றதினால் மலட்டுத் தன்மை பெற்றாள். இத்தன்மை நீங்க அவள் சிவனை நோக்கித் தவம் செய்தாள். சிவனின் அருளால் இவளுக்கருள் புரியத் திருவுளங் கொண்ட விஷ்ணு மீன் உருவங் கொண்டு வல்லிபுரக் கடலிற் தோன்றினார். இம் மீன் இப்பகுதி வலைஞர் வீசிய வலைக்குள் அகப்படாது இப்பெண்ணின் மடியில் வீழ்ந்து அழகான குழந்தையாக மலர்ந்தது. அப்போது விஷ்ணு இவர்களுக்குக் காட்சி கொடுத்து மறைய, வல்லியின் பாவமும் தீர்ந்தது. பின்னர் இவர்கள் வணங்குவதற்காக விஷ்ணு கிழப்பிராமணர் வடிவில் வந்து தனது ஆயுதமாகிய சக்கராயுதத்தினைக் கொடுக்க அது பிரதிஷ்டை செய்யப்பட்டு இன்றும் வணக்கத்திற்குரிய பொருளாக விளங்குகின்றது என மேற்படி நூல் குறிக்கின்றது.

தக்ஷிண கைலாச புராணம் கூறும் செய்திகள் பாளி நூல்களில் மாயோன்/ விஷ்ணு பற்றிவரும் செய்திகள் போன்று பழமை உடையனவாகக் காணப்படாவிட்டாலும் கூட, இப்பகுதியில் இக்காலத்தில் நீடித்து நிலைத்திருந்த வைஷ்ணவ வழிபாட்டின் தோற்றம் பற்றி எழுந்த கதைகளை மையமாகக் கொண்டுள்ளன எனலாம். மேலெழுந்த வாரியாக நோக்கும்போது தல புராணக் கதை போன்ற ஒரு தொனியில் இக்கதைகள் காணப்பட்டாலும் கூட, இவற்றைத் தொல்லியற் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நுணுகி ஆராயும்போது இவை இப்பகுதியில் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னர் நிலைத்திருந்த வைணவ வழிபாட்டிடங்களின் தோற்றம் பற்றி எழுந்த கதைகள் என்பதை மறுப்பதற் கில்லை.

பாளிநூல்கள் வடபகுதியிற் காணப்பட்ட பிரதான துறைமுகமாக ஜம்புகோளப் பட்டினத்தைக் குறிப்பிடுகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்த ஜம்புகோளப்பட்டினம் எங்கே உள்ளது என்பது பற்றி இன்னும் முடிவு தெரியவரவில்லை. பொதுவாகத் திருவடிநிலை, காங்கேசன்துறை ஆகிய பகுதிகளுக்குட்பட்ட இடத்திலேதான் இத் துறைமுகம் இருந்திருக்க வேண்டும் என ஊகிக்கப்படுகின்றது. விஷ்ணுவின் காலடியை வணங்கிய இடமாகிய திருவடிநிலையும் பின்னர் பௌத்த வழிபாட்டோடு சங்கமித்திருக்கலாம். யாழ்ப்பாண வைபவமாலை கூறும் கோயில்கள் மட்டுமன்றித் தக்ஷிண கைலாச புராணம் குறிப்பிடும் பொன்னாலை விஷ்ணு ஆலயமும் இத்துறைமுக மையப் பிரதேசத்திற்குள்ளேயே அடங்கும். இதனால் இப்பிரதேசத்தில் சிவன், அம்மன், முருகன், விஷ்ணு வழிபாடுகள் பண்டைய தமிழகத்தைப் போல் இங்கும் தழைத்திருந்தன எனக் கொள்ளலாம். எனினும், வல்லிபுரம் பற்றியோ அன்றி இப் பகுதியின் தலைநகராக விளங்கிய கந்தரோடை பற்றியோ பழைய பாளி நூல்களிற் சான்றுகள் காணப்படவில்லை. இப்பகுதியில் உள்ள பருத்தித்துறை பிற்காலத்திற்றான் துறை முகமாக எழுச்சி பெற்றது என்று கூறப்படுகின்றது.

ஆனால், வல்லிபுரப் பகுதியில் கிட்டத்தட்ட நான்கு அல்லது ஐந்து சதுர மைல்கள் வரை காணப்படும் தொல்லியற் சின்னங்கள் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரே இப்பகுதி ஜம்புகோளப் பட்டினம் போன்று முக்கியம் பெற்ற பகுதியாக விளங்கியிருக்க வேண்டும் என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. உண்மையிலே ஜம்புகோளப் பட்டினப் பகுதியிற் தொல்லியற் சான்றுகள் அவ்வளவாகக் காணப்படவில்லை. யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டின் கரையோரப் பகுதிகளிற் கிடைக்கும் தொல்லியற் சான்றுகளை மதிப்பீடு செய்யும்போது வல்லிபுரத்திற்றான் மிகக் கூடுதலான தொல்லியற் சான்றுகள் கிடைப்பது அவதானிக்கத்தக்கது. இதனாற்றான் மத்திய காலத்தில் யாழ்ப்பாணத் தமிழரசின் தலைநகராக விளங்கிய 'சிங்கை நகர்' கூட இப்பகுதியில் இருந்திருக்கலாம் என்ற ஒரு கருத்தும் நிலவுகிறது.

'வல்லிபுரம்' என்ற சொல் கூட வல்லியமைத்த பட்டினம்/நகரம் என்ற பொருளையே தந்து நிற்கின்றது. ஈழம் என்ற சொல்லடியிலிருந்து பிறந்த சீகள/ சிம்கள என்ற பதத்தினை விளக்குவதற்கு எவ்வாறு விஜயன் கதை உருவானதோ அவ்வாறே 'வல்லிபுரம்' என்ற பழைய பெயரின் தோற்றத்தினை விளக்க வல்லி கதையும் தக்ஷிணகைலாச புராணத்தில் இடம் பெற்றது எனலாம். கந்தரோடை (கதிரைமலை) வடபகுதியின் தலைநகராக விளங்கிய காலத்தில் வல்லிபுரப் பகுதியும் துறைமுகப் பட்டினமாக விளங்கியிருக்கலாம். இது ஒரு கேந்திர ஸ்தலமாக விளங்கியதை இவ்வாலய எல்லைக்குள் கிடைத்த தொல்லியற் சான்றுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவற்றுள் முதலாவதாகக் கிடைத்த தொல்பொருட் சின்னம் அமராவதிக் கலைப்பாணியில் அமைக்கப்பட்ட பளிங்குக் கல்லினாலான புத்தர் சிலையாகும். இது அநேகமாகக் கிறிஸ்தாப்த காலத்தது ஆகும். மற்றையது இங்கே கிடைத்த பொற்சாசனமாகும். ஈழத்திற் கிடைத்த மிகப் பழைய பொற்சாசனம் இ.·.தாகும்.

இச்சாசனம் இவ் இடத்தில் பௌத்த விகாரை ஒன்று அமைக்கப்பட்ட செய்தியைக் கூறுகின்றது. பௌத்த விகாரையின் அடித்தளத்தில் இச்சாசனம் காணப்பட்டாலும் இது ஒரு வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்த சாசனமாகும். இச் சாசனம் வரையப்பட்ட காலத்தில் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் இப்பகுதி மன்னனாக விளங்கியவன் வசபன் என்பவனாவான். 'இஸிகிரிய' என்பவன் இங்கே இம் மன்னனின் அரசப் பிரதிநிதியாக விளங்கிய காலத்தில் புயங்குதிஸ என்பவரால் இவ்விகாரை கட்டப்பட்டதை இச்சாசனம் கூறுகின்றது. இச்சாசனத்தின் மற்றொரு சிறப்பு யாதெனில் இவ்விடத்தை இச்சாசனம் 'படகரை அத்தான' எனக் குறிப்பதாகும். இப்பதம் வடகரையையே குறிக்கின்றது எனலாம் (Paranavitana. S. 1934-42: 220-237). ஆனால் இச் சாசனத்தின் காலம் கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டே என வேலுப்பிள்ளை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். இதனால் கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டிலே வடகரை சிறப்புப் பெற்றது போன்று கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரும் இது பெற்றிருந்த சிறப்பை ஜம்புகோளப் பட்டினம் பற்றிய செய்தி உணர்த்துகின்றது. இதனால் ஜம்புகோளம் போன்று வல்லிபுரக் கரையும் இக்காலத்தில் மேன்மை பெற்றிருந்தது எனலாம் (Veluppillai. A. 1981).

கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் பௌத்தம் ஈழத்திற்கு வந்தபோது ஜம்புகோளப் பட்டினத்தினூடாகவே அநுராதபுரத்திற்குச் சென்றது பற்றி மகாவம்சம் கூறுகிறது. இக்காலம் தொட்டு வல்லிபுரம் பிரதான நகரமாக விளங்கியதாற்றான் இங்கு பௌத்த விகாரை ஒன்று அமைக்கப்பட்டது. இவ்வாறே பௌத்தம் வந்தபோது பழைய இந்து வழிபாட்டிடங்கள் இருந்த இடங்களில் பௌத்த வழிபாட்டிடங்கள் அமைக்கப்பட்டதும் வரலாறே. இன்றும் சில இடங்களிற் பழைய வழிபாட்டிடங்கள் மிகச் செல்வாக்குடன் விளங்குகின்றபோது இவற்றின் அருகில் தமது வழிபாட்டிடங்களை அமைக்கும் பண்பை ஈழத்துப் பௌத்தமத வரலாற்றில் காணலாம். இத்தகைய நிலை பிரசார மதங்களான பௌத்தம், கிறிஸ்தவம் போன்றவற்றால் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட யுக்திகளில் ஒன்றாகும். கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் இந்துக்களுக்குரிய கதிர்காமத்தில் அமைக்கப்பட்ட பௌத்த ஸ்தலத்தின் வரலாறும் இதற்கேயாகும். இவ்வாறே வடபகுதியிலும்பௌத்தத்தின் வருகையோடு ஜம்புகோளப் பட்டினத்தில் அமைக்கப்பட்ட பௌத்த வழிபாட்டிடங்களை மகாவம்சம் கூறுகின்றது. இந்துக்களில் ஒரு பிரிவினர் புதிய மதத்தினைத் தழுவியதன் எச்சங்களே இவை எனவும் கொள்ளலாம்.

கல்வெட்டுகளில் விஷ்ணு பற்றிய செய்திகள்

பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் விஷ்ணு வழிபாடு பற்றிய தகவல்களை ஆராய்வது அவசியமாகும். விஷ்ணு என்ற பெயர் இரு இடங்களில் மாத்திரமே காணப்படுகின்றது. இக்கல்வெட்டுகள் விஷ்ணுவை விணு (Vinu) என அழைக்கின்றன. குருநாகல் மாவட்டத்தில் தோறவ - மயிலாவ என்ற இடத்திலுள்ள இவ்விரு கல்வெட்டுகளிலும் (1217, 1218) 'உபஸக விணு' என்ற குறிப்புளது. இதனால் பௌத்த மதத்தின் பக்தனாக (உபாசகன்) மாறிய பின்னரும் அவன் தனது பழைய விஷ்ணு வழிபாட்டின் சின்னமாகிய இப்பெயரைச் சூடியிருந்தமை புலனாகின்றது. எனினும் இச் சந்தர்ப்பத்திற் கந்தரோடையிற் கிடைத்துள்ள கி.பி. 3/4 ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்குரிய சாசன முத்திரை ஒன்றில் 'விஷ்ணு பூதிஸ்ய' என்ற வாசகம் காணப்படுவது ஈண்டு நோக்கற்பாலது (இந்திரபாலா. க. 1972: 31). விஷ்ணுவை வணங்குபவன் அல்லது விஷ்ணுவின் அருளைப் பெற்றவன் என்பது இதன் பொருளாகும்.

விஷ்ணுவின் அவதாரங்களில் ஒன்றாகிய ராம (ரம) என்ற பெயர் நான்கு மாவட்டங்களிற் காணப்படுகின்றது. வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ள பெரிய புளியங்குளத்தில் (347) ராமனுடைய குகை எனப் பொருள்படும் 'ரமஸலெணெ' என்ற பதம் காணப்படுகின்றது. அநுராதபுர மாவட்டத்தில் பிராமணயாகம என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு (159) உபாசிகா ராமனினுடைய குகை எனக் குறிக்கின்றது. இதே மாவட்டத்திலுள்ள மிகிந்தலையிற் கிடைத்துள்ள கல்வெட்டு (31) 'உபஸிக ரமதத' எனக் குறிக்க, மாத்தளை மாவட்டத்தில் உள்ள தம்புல்லவிற் கிடைத்துள்ள கல்வெட்டு (843) 'உபஸிக ரம' எனக் குறிக்கின்றது. இதேபோன்று கேகாலை மாவட்டத்திலுள்ள அம்பலகந்தக் கல்வெட்டொன்றில் (805) 'பருமக ரமஜத புத' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

'கொபல' (கோபால), 'நரய' (நாராயண) ஆகிய பெயர்கள் கதுறுவெவ, கல்கந்தேகம ஆகிய இடங்களிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளிற் (990, 171) காணப்படுகின்றன. முதலாவது கல்வெட்டு (990), 'பருமக கொபல' எனக் கூற இரண்டாவது கல்வெட்டு 'பருமக நரய குத' என்ற அடைமொழியுடன் காணப்படுகின்றது. வாசுதேவ பற்றிய குறிப்புப் பரணவித்தானா பிரசுரித்த நூலிற் காணப்படாவிட்டாலும் கூடப் பல காலத்திற்கு முன்னர் பிறிதோரிடத்தில் இவராற் பதிப்பிக்கப்பட்ட வடமத்திய மாகாணத்திலுள்ள வலஸ்குனுவெவக் குகைக் கல்வெட்டில் 'பதவஸுதெவ' எனவரும் குறிப்புப் பற்றி எல்லாவல எடுத்துக் காட்டி, இக்காலத்தில் விஷ்ணு வழிபாட்டின் அம்சங்களில் ஒன்றாகிய வாசுதேவ வழிபாடு நிலைபெற்றிருந்தது என வாதிட்டுள்ளார் (Ellawala. H. 1969: 159-160). ஆனால், பரணவித்தானா பதிப்பித்த இந்நூலில் இவ்விடத்திலுள்ள இக் கல்வெட்டின் வாசகம் 'விஸதெவ' (விஸ்வதேவ) என இடம் பெற்றிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இரண்டும் ஒன்றா என்பது ஆராயற்பாலது. வாசுதேவ வழிபாடு பிற்காலத்திலும் நிலைத்திருந்ததற்கு ஆதாரமாக எல்லாவல தம்மசங்கனி அட்டகதா என்ற பாளி நூலிலும் மேற்கோளைக் காட்டிள்ளார். இந்நூலிற் காணப்படும் 'வாசுதேவ ஆயத்தான' என்ற குறிப்பு வாசுதேவனுடைய கோயில் எனப் பொருள் தருகின்றது. இச்சந்தர்ப்பத்திற் பண்டுகாபயனின் பேரனின் பெயரான பண்டு வாசுதேவ என்ற பெயர் கூடப் பண்டு என்ற வம்சப் பெயரோடு 'வாசுதேவ' என்ற வாசுதேவ வழிபாட்டிற்குரிய நாமத்தை இணைத்துக் காணப்படுவதும் ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது.

விஷ்ணுவின் இன்னொரு சகோதரனான பலராமனும் (பலதேவன்) இக்காலத்தில் வழிபடப்பட்டான். அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் யான்கல என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (705) பலதேவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன் எனப் பொருள் தரும் 'பலகுத'

என்ற குறிப்புள்ளது. கல்வெட்டுகளில் 'நகுலி' என வரும் குறிப்பை ஆராய்ந்த பரணவித்தானா இது லாங்குலி என்ற பதத்திலிருந்து மருவியதென்றும் நாஞ்சிற்படையை உடைய பலராமனையே குறிக்கின்றது எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். இப் பெயர் எல்லாமாக ஆறு கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ளது. குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள மூன்று கல்வெட்டுகளில் 'பதநகுலி' (911), கமிக நகுலி (972), உபஸக நகுலி (977) என்ற குறிப்புக்கள் உள. இக்கல்வெட்டுகள் முறையே நாதகனே, தாகம, தலபிடியாவ விகாரை ஆகிய இடங்களிலே கிடைத்துள்ளன. இவ்வாறே அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள றிடிகலவிலுள்ள மரக்கல உல் பொதக் கல்வெட்டில் (260) 'பருமக நகுலி' என்ற குறிப்பும், அம்பாறை மாவட்டத்தில் திஸ்னாஉளகெம என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (421) 'கபிதி நகுலி' என்ற குறிப்பும், மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள சிகிரியாக் கல்வெட்டில் (869), 'பருமக நகுலி' என்ற குறிப்புமுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களில் இவன் கண்ணனின் உடன்பிறப்பாக விளிக்கப்படுவதோடு கடற் சங்கு போன்ற நிறமும், நாஞ்சிற் படையும், பனைக் கொடியும் உடையவன் எனவும் கூறப்படுவதை,

'கடல்வளர் புரிவளை புரையு மேனி
அடல்வெந் நாஞ்சிற் பனைக்கொடி யோனும்'

எனவரும் புறநானூற்றுச் செய்யுளால் (56 :3-4) அறிந்து கொள்ளலாம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஈழத்தின் ஆதி வழிபாடுகளில் இரு மரங்கள் புனித வழிபாட்டுப் பொருட்களாக மகாவம்சத்தில் குறிக்கப்படுவது நோக்கற்பாலது. ஈழத்தின் புராதன நாணயங்களிலும் மரங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இம்மரங்களாவன ஆல், பனை என்பனவாகும் (M.V.X). இப்பனைக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கொடிக்கும், விஷ்ணுவின் அம்சமாகிய பலராமனுக்கும் உள்ள தொடர்பினைச் சங்க இலக்கியங்கள் மட்டுமன்றிப் பிறதொல்லியற் சான்றுகளும் எடுத்தியம்புகின்றன. புறநானூற்றில் இவன் பனைக்கொடியோன் என அழைக்கப்படுகின்றான். விஷ்ணுவின் அவதாரங்களில் ஒன்றாகிய ஆமை (கூர்ம) அவதாரத்தைக் குறிக்கும் செய்தியைக் குருநாகல் மாவட்டத்தில் கரகஸ்வெவ (984) என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டு 'உபஸக-குமதத' (உபாசக கும்மதத்த) என எடுத்துக்காட்டுகின்றது.

ஸ்ரீ/ பத்மா/ லக்ஷ்மி

விஷ்ணுவைப் போன்றே விஷ்ணுவின் தேவியரின் வழிபாடும் ஈழத்திற் காணப்பட்டமைக்குச் சான்றுகள் உண்டு. விஷ்ணுவின் தேவி 'ஸ்ரீ' என இக்காலத்தில் வழிபடப்பட்டதைக் கல்வெட்டுகளில் 'ஸிரி' (ஸ்ரீ) எனவரும் குறிப்புக்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் 'தெமடகல' என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (1179) 'லக்ஷ்மி', 'லஸி' எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளதைப் பரணவித்தானா எடுத்துக் காட்டி உள்ளார். இதனை விடச் 'ஸிரி' (ஸ்ரீ) என்ற பதம் காணப்படும் கல்வெட்டுகள் சிதுல் பவுவவிலுள்ள கொறவக்கல என்ற இடத்திலும் (643) விகாரெகலவிலும் (529, 535), முதுகல்லவிலும் (316) காணப்படுகின்றமை நோக்கற்பாலது. இவற்றில் முறையே 'ஸிரிலெணெ' (643), 'ஸிரிகுத' (ஸ்ரீகுத்த) (529, 535), 'உபஸிக ஸிரிபலி' (316) போன்ற வாசகங்கள் காணப்படுகின்றன. இவற்றைவிடச் செல்வத்தைக் குறிக்கும் 'ஸ்ரீ' என்ற அடைமொழி கூட அக்கால மன்னர்களில் பெயரட்டவணையிற் காணப்படுவதும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. ஸ்ரீ சங்கபோதி முதலிய பெயர்கள் இதற்கு நல்ல உதாரணங்களாகும். பரணவித்தானா, வடமொழி ஸ்ரீ யின்

வடிவம் இக்கல்வெட்டுகளில் உள்ளதை எடுத்துக் காட்டினாலும் கூட, இவ்வடிவத்தை அவர் 'திரி' என்றே வாசித்துள்ளார். இதனை உண்மையிலே திரு என்றே வாசித்தல் வேண்டும்.

ஈழத்துப் பெண் தெய்வங்களில் ஸ்ரீ எனப்பட்ட லக்ஷ்மியே அதிக செல்வாக்குப் பெற்ற தெய்வமாக இப்பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் குறிக்கப்படுகின்றாள். ஸ்ரீ என்ற பதம் நான்கு கல்வெட்டுகளிலும் இதன் தமிழ் வடிவமான திரு என்ற பதம் இரு கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் சிதுல்பவுவவில் காணப்பட்ட கல்வெட்டில் (643) 'ஸ்ரீ' என்பது ஒரு குகையின் பெயராக, 'ஸிரிலெணெ' என்ற பொருளிற் காணப்படுகின்றது. ஸ்ரீயினால் பாதுகாக்கப்படுபவன் என்ற பொருளுடைய கல்வெட்டொன்று பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள முதுகல்ல (316) என்ற இடத்திற் கிடைத்துள்ளது. இதன் வாசகம் 'உப ஸிக ஸிரி பலிய லெணெ' ஆகும். இதையொத்த பொருள் தரும் இரு கல்வெட்டுகள் (529, 535) அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள விகாரெகலவிற் கிடைத்துள்ளன. இவற்றில் முதலாவது கல்வெட்டில் 'அஸஸிரி குத' (529) என்ற வாசகமும், இரண்டாவது கல்வெட்டில் 'ஸிரி குத தெரஹ' (535) என்ற வாசகமும் இடம் பெற்றுள்ளன.

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவண்ணம் அம்பாந்தோட்டை மாவட்டத்தில் தெமடகல என்ற இடத்திலுள்ள கல்வெட்டில் (1179) லக்ஷ்மியின் பெயராக 'லஸி' காணப்படுகின்றது. 'லஸியலெணெ' என்பது லக்ஷ்மியினது குகை எனப் பொருள் தரும். அத்துடன் தாமரையாள் அல்லது கமலா எனப் பொருள் தரும் 'பதும' (பத்மா) என்ற பெயரும் இரு கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. இவை அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள நாவலர் குளம் (494), குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள சஸ்சேறுவ (1013) போன்ற இடங்களில் கிடைத்துள்ளன. பதுமாவினது மகனாகிய பதுமகுத்த பற்றி நாவலர் குளத்துக் (494) கல்வெட்டுக் கூறுகின்றது. பதுமகுத்த

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்றால் தாமரையாளாற் பாதுகாக்கப்படுபவன் என்பது பொருளாகும். இவ்வாறே குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள சஸ்சேறுவக் கல்வெட்டு (1013) சேனாதிபதியின் மகனாகிய பதும பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. இவற்றைவிடத் தாமரை எனப் பொருள் தரும் உபல - (உப்பலா) என்பதும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. இது நீலோற்பலனான மாயோனை அல்லது லக்ஷ்மியைக் குறிக்கலாம். இவற்றில் அநுராதபுர மாவட்டத்தில் உள்ள மிகிந்தலைக் கல்வெட்டு (40), பொலநறுவை மாவட்டத்திலுள்ள திம்புலாகல மாறவீதிய, முதுகல்ல ஆகிய இடங்களிலுள்ள கல்வெட்டுகள் (272, 303), அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள வடினாகலக் கல்வெட்டு (475), மொனராகலை மாவட்டத்திலுள்ள பலகுறுகந்தக் கல்வெட்டு (761), குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள நுவரகந்தக் கல்வெட்டு (921) ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன.

ஸ்ரீ என்ற தெய்வம் பழைய வேத இலக்கியங்களிற் செல்வாக்கிற்குரிய தெய்வமாகக் காணப்படவில்லை. ஆனால் பிற்பட்ட இலக்கியங்களில் 'வாக்' தெய்வத்துடன் இணைக்கப்பட்டு உமா, கௌரி போன்ற தெய்வங்களோடு இவள் விளிக்கப்படுகின்றாள். இவ்விலக்கியங்களிற் பிரஜாபதியின் தவவலிமையாற் பிறந்தவள் என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இத்தெய்வம் வளம், நல்வாழ்வு போன்றனவற்றை அளிப்பவளாகவே போற்றப்படுகின்றாள். வளத்தின் சின்னங்களான தாமரை, யானை ஆகியவை இவளுடன் இணைக்கப்பட்டிருப்பதும் ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது. தாமரையில் இருப்பவள் மட்டுமன்றித் தாமரை மலரை அணிந்தவளாய், தாமரை நிறத்தோளாய் அவள் விளிக்கப்படுகின்றாள். தாமரை இந்து, பௌத்தக் கலையில் முக்கிய இடத்தினை வகிக்கின்றது. செழிப்பு, வளம், நீடியவாழ்வு ஆகியனவற்றின் சின்னம் தாமரையாகும். இதனால் தாமரையோடு கூடிய லக்ஷ்மி உருவம் முழுமையான வாழ்வின் மலர்ச்சியைக்

குறிக்கின்றது எனலாம். அத்துடன் தாமரை தூய்மை. ஆத்மபலம் ஆகியனவற்றின் பிரதிவிம்பமுமாகும். சேற்றிலிருந்து மலரும் தாமரை சேற்றிலே கலவாது மலருவது ஆத்மபலத்தின் முழுமையை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைகின்றது. இதனாற்றான் இந்து, பௌத்த விக்கிரகங்கள் பல தாமரை ஆசனத்தில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன.

இச்சந்தர்ப்பத்திற் புராதன லக்ஷ்மி நாணயங்களில் இத்தெய்வம் தாமரை மலரில் வீற்றிருப்பதாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது. லக்ஷ்மி தாமரை மலரில் வீற்றிருக்க இரு யானைகள் தும்பிக்கையால் அவளுக்கு அபிஷேகம் செய்வது ஈழநாட்டுப் பௌத்த/ இந்துக் கலையில் ஒரு பொது மரபாகத் தொடர்ந்து வந்திருக்கின்றது. பௌத்த கட்டிடங்களிலே குறிப்பாக அபயகிரி, சேதவன ஆகியவற்றிற் தாமரை மலருடன் காட்சி தரும் யக்ஷி உருவங்கள் இத் தெய்வத்தின் சித்திரிப்பே எனக் கொள்ளலாம் (Paranavitana. S. 1971: 15).

மேற்கூறிய சான்றுகள் சிவவழிபாட்டுடன் சிவனின் தேவியர் வழிபாடும் நிலைத்திருந்ததுபோல, விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் விஷ்ணுவின் தேவியர் வழிபாடும், வழக்கிலிருந்ததை எடுத்துக் காட்டும் அதே நேரத்தில் ஈழத்தில் வைஷ்ணவ வழிபாடு சிவவழிபாடு போன்று பழமையானதென்பதையும், நீண்ட பாரம்பரியத்தையுடையதென்பதையும் உறுதி செய்கின்றன.

பிரமா

சிவன், விஷ்ணு ஆகியோரது வழிபாடு பற்றிய கல்வெட்டுச் சான்றுகளோடு ஒப்பிடுகையில் பிரமனைப் பற்றிக் காணப்படும் சான்றுகள் மிகமிகக் குறைவாகவே உள்ளன. எல்லாமாக எட்டுக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கல்வெட்டுகளிற்றான் பிரமன் பற்றிய குறிப்புக்களுள. இவற்றுள் நான்கு கல்வெட்டுகள் அநுராதபுர மாவட்டத்திலும், ஏனைய நான்கும் வவுனியா, மாத்தளை, பதுளை, குருநாகல் ஆகிய மாவட்டங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இக்கல்வெட்டுகளில் பிரமன் 'பம' என்று அழைக்கப்படுகின்றான். அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள ஹந்தகல விகாரைக் கல்வெட்டில் (130) 'பருமக பம புத' அதாவது பருமகனாகிய பிரமனுடைய புதல்வன் என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இம்மாவட்டத்திலுள்ள ரஸ்னகாவக் கல்வெட்டில் (117) 'கமிக - பமலி புத' என்ற குறிப்புளது. 'பம' என்ற பதத்துடன் 'லி' என்ற விகுதி சேர்ந்தே 'பமலி' என்ற பதம் உருவாகியது. கமிகவான பிரமனுடைய மகன் என்பதே இதன் பொருளாகும்.

நிடிகல - வேவல் தன்னவிலுள்ள இரு கல்வெட்டுகளில் (268,269) 'பமதத' (பிரமதத்த) அதாவது பிரமனால் வழங்கப்பட்டவன் என்ற குறிப்புளது. இக்கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் மற்றொரு சிறப்பு இவற்றிற் காணப்படும் குறியீடுகளாகும் (Paranavitana,S. 1970: 1, 19 - 21, 22, 23, 24). இக்குறியீடுகளில் பரணவித்தானா குறிப்பிடும் இலக்கம் இருபத்து மூன்றில் அங்குசத்தின் குறியீடு காணப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது. இது பிரமனின் சின்னங்களுள் ஒன்றாகும். சப்த மாத்திரிகை மூர்த்தங்களில் ஒன்றான பிரமனின் தேவியாகிய பிரம்மணிதன் கையில் வைத்திருப்பது இ.ந்.தே என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. வவுனியா மாவட்டத்தில் வெடிக்கனரி மலையிலுள்ள கல்வெட்டுப் (373) 'பருமக பமதத புத' எனக் கூறுகின்றது. இதன் பொருள் பருமகனாகிய பிரமதத்தவின் புதல்வன் என்பதாகும். இத்தகைய பமதத (பிரமதத்த) பற்றிய குறிப்புப் பதுளை மாவட்டத்திலுள்ள போகொட ரஜமகா விகாரைக் கல்வெட்டிலும் (758), மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள சிகிரியாக் கல்வெட்டிலும் (870) காணப்படுவது ஈண்டு நோக்கற்பாலது.

குருநாகல் மாவட்டத்திலுள்ள தோறவ மயிலாவக் கல்வெட்டில் (1037) பிரமனின் நகரம் அல்லது கோயில் எனப் பொருள் தரும் 'பமநகர' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. அதாவது 'பமநகர பொஜிக பருமக ரொணஹிலெணெ' என இதன் வாசகம் அமைந்துள்ளது. பிரமனுடைய நகரத்திற்குரியோனாகிய பருமகன் ரோகணவின் குகை என்பது இதன் பொருளாகும். விஷ்ணுவின் நகரம் என்ற குறிப்புப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படாவிட்டாலும் சிவனின் நகரம் பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது (796). குத்த, பூதிய, ரக்கித போன்ற அடைமொழிகள் 'பிரமன்' பற்றிக் காணப்படும் மேற்கூறிய கல்வெட்டுகளிற் காணப்படவில்லை. ஆனால் இவை சிவன், விஷ்ணு ஆகியோரின் பெயரைக் குறிக்கும் கல்வெட்டுகளில் உள்ளன.

விநாயகர் வழிபாடு

தமிழகத்திற்கு விநாயகர் வழிபாடு பல்லவர் காலத்திற்றான் சாளுக்கிய பிரதேசத்திலிருந்து புகுந்தது என்ற கருத்துப் பல காலமாக நிலவி வந்தது. ஆனால் விநாயக உருவத்திலுள்ள 'யக்ஷ' அம்சங்களைக் கண்ட ஆனந்த குமாரசுவாமி இது மிகப்பழைய வழிபாடு என எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். வடநாட்டில் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட நாணயங்களில் விநாயகர் உருவம் பொறிக்கப்பட்டிருப்பதை அறிஞர்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர் (Narain. A.K. 1978). யானை முகத்தினை உடைய கடவுளின் உருவங்கள் பழந்தமிழகத்திற் காணப்படாவிட்டாலும் கூட, ஆந்திர மாநிலத்திலுள்ள அமராவதிச் சிற்ப அழிபாடுகளிடையே 'யானை முகக் கடவுளின்' சிற்பம் காணப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது (Coomaraswamy. A. K. 1971:7). சிவனுக்கும் 'கணேச'- அதாவது கணங்களின் தலைவன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்ற விருதுப் பெயர் மகாபாரதத்திற் காணப்பட்டாலும் கூடப் பொதுவாகக் கணேசன் என்ற பெயர் விநாயகருக்கே உரித்தானது.

சங்க இலக்கியங்களிலும் சிலப்பதிகாரம் போன்ற நூல்களிலும் விபரிக்கப்படும் பூத வழிபாட்டிலிருந்து தோன்றியதே விநாயகர் வழிபாடு என அறிஞர் வாதிடுவதால் விநாயகர் வழிபாட்டின் தோற்றத்தினைச் சங்க இலக்கிய காலத்திலே காணலாம் என்று கொள்வது தவறாகாது (Subramanian. N. 1966 a). தமிழகத்தின் அண்டை மாநிலமாகிய ஆந்திரதேசத்திலுள்ள அமராவதிச் சான்றுகளும், இதனையே உறுதி செய்கின்றன. ஈழத்தில் இத்தகைய பழைமையுடைய வழிபாடு 'கணேச' வழிபாடு என்பதனை உறுதிப்படுத்தும் கல்வெட்டுச் சான்றோடு சிற்பங்களும் அவற்றுக்கான தடயங்களாக அமைந்துள்ளன. இத்தகைய சான்றுகள் கூடப் பண்டைய ஈழத்தின் நாகரிக மையங்களிலொன்றாகிய அநுராதபுர மாவட்டத்திற்றான் காணப்படுகின்றன. இதற்குரிய கல்வெட்டுச் சான்றாக அம்மாவட்டத்திலுள்ள வனசிம்ஹ விகாரைக் கல்வெட்டு (201) அமைகின்றது. இக்கல்வெட்டில் 'கணஸ லெணெ ஸகஸ' என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இதனை மொழி பெயர்த்த பரணவித்தானா 'ஸகஸ' என்றால் தானமாக வழங்கப்பட்டது என்பதனைக் கூறி, ஒரு குழுவாற் (கணம்) தானமாக வழங்கப்பட்ட குகை என அதற்கு விளக்கமளித்துள்ளார். இக் காலத்தில் வியாபாரக் குழுக்கள் இயங்கியமைக்குச் சான்றுகள் காணப்பட்டாலும் கூட, பரணவித்தானா கூறிய வியாக்கியானம் பொருத்தமானதாகத் தென்படவில்லை. 'பூதகணம்' என்ற பதமே இக்கல்வெட்டில் 'கண' எனக் குறுக்கமடைந்திருக்கின்றது எனவும் ஊகிக்கலாம். இப்பூதங்கள் எல்லாவற்றினதும் தலைவனே கணேச அல்லது கணபதியாகும்.

இத்தகைய ஊகம் சரியானதே என்பதனை மிகிந்தலையில் கண்டக சேத்தியத்திலுள்ள கணங்களின் சிற்பங்களும் உறுதி செய்கின்றன. எல்லாவல கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரே கணபதி வழிபாடு ஈழத்தில் நிலைத்திருந்ததை கண்டக சேத்தியத்திலுள்ள கணங்களின் உருவங்கள் உறுதி செய்கின்றன என எடுத்துக் காட்டியுள்ளார் (Ellawala. H. 1969: 158-159). இத்தகைய கருத்தையே பரணவித்தானாவும் கொண்டிருந்தார். பல்வேறு பாவனைகளில் இக்கணங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றில் முக்கியமானவை குதிரை, பன்றி, யானை முகங்களுடன் காணப்படும் கணங்கள் ஆகும். மேலும் இவற்றுள் சிறப்பானது யானை முகத்துடன் காணப்படும் கணத்தின் உருவமாகும். தும்பிக்கையுடனும், இரு கரங்களுடனும் உள்ள இக்கணத்தினைச் சூழ வேறு கணங்களும் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய வழிபாடு ஆரியருக்கு முன்புள்ள வழிபாடென்பது அறிஞர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. பின்னர் தான் ஆரியரின் இலக்கியங்களில் கணபதி பற்றிய ஐதீகங்கள் எழுச்சி பெற்றன (Majumdar. R. C. 1957: 165).

துரதிஷ்டவசமாக இவ்வழிபாட்டின் விபரங்கள் தமிழகத்திலோ அன்றி ஈழத்திலோ காணப்படவில்லை. இது பற்றிய விபரங்கள் பல்லவர் காலத்தின் பின்னர்தான் காணப்படுவதாலும், சங்க இலக்கியங்களிற் 'கணபதி' என்ற சொல் காணப்படாததாலும், அறிஞர்கள் இவ்வழிபாடு பிற்பட்டதென்ற கருத்தினை முன்வைத்துள்ளனர். இக்காலத்திற் சிவன், முருகன், மாயோன் போன்ற தெய்வங்கள் போன்று பிரதான நிலையை விநாயகர் வழிபாடு பெறவில்லை. எனினும், இன்றும் இந்து சமய வழிபாட்டு மரபில் விநாயகர் முன்னிலை பெறுவதும், சிங்கள மக்களின் நாட்டார் வழிபாட்டு மரபில் 'கண தெய்யோ' என இவர் அழைக்கப்பட்டு முக்கியம் பெறுவதும் ஈழத்து இந்துசமய வரலாற்றில் விநாயகர் வழிபாடு பெற்றிருக்கும் செல்வாக்கினை எடுத்தியம்புகின்றது என்றால் மிகையாகாது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஐயனார்

தமிழகத்திற் சங்க நூல்களினாலும் பிற இலக்கியச் சான்றுகளினாலும் ஐயனார் வழிபாட்டின் தோற்றமும் தொன்மையும் பற்றி அறிய முடிவதுபோல் ஈழத்துச் சான்றுகளில் அதற்கான தடயங்கள் காணப்படவில்லை. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் பெயரட்டவணையை நோக்கும்போது புலவர்களும் அரசர்களும் சூடியிருந்த சாத்தன் என்ற பெயர் அக்காலத்தில் நிலவிய ஐயனார் தெய்வத்தின் வழிபாட்டு மரபையே பிரதிபலிக்கின்றது எனலாம். சங்கப் புலவர்களில் மோசி சாத்தனார், வடமவண்ணக்கன் பெருஞ் சாத்தன் போன்ற பெயர்களும், பாண்டிய, சேர மன்னர்கள் சூடியிருந்த பாண்டியன் கீரன் சாத்தன், கருவூர் சேரமான் சாத்தனார் போன்ற பெயர்களும் இவ்வழிபாட்டின் தொன்மையைக் கூறுவனவாக அமைகின்றன. இதனைவிடக் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய அறச்சலூர்க் கல்வெட்டிலும் தேவன் சாத்தன், பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. ஐயனார் தெய்வத்தையே 'புறம்பணையான்' எனச் சிலப்பதிகாரம் உரைக்கின்றது. இதனையே புறநானூற்றில் (395) நக்கீரர் 'அறப்பெயர்ச்சாத்தன்' எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். தெய்வீகத் தன்மையுள்ளவன், தேவன் எனப்பொருள் தரும் இக் கடவுளைச் சிலப்பதிகாரம் ஐயன் என அழைக்கின்றது. ஐயன் என்ற பெயருடன் மரியாதைக்குரிய ஆர்விகுதி சேர்க்கப்பட இத்தெய்வம் ஐயனாராகியது.

தமிழ் நாட்டிலுள்ள ஐயனார், கேரளத்தில் ஐயப்பனாக வழிபடப் படுகின்றார். துரதிஷ்டவசமாக இத்தகைய வழிபாட்டிற்குரிய தத்துவம், வழிபாட்டு முறைகள் என்பன பற்றிய விரிவான குறிப்புகள் கிடைக்கப் பெறவில்லை. ஆரம்பத்தில் பிராமணரல்லாதாராலேதான் இவ்வழிபாடு இயற்றப்பட்டாலும், காலகதியில் இந்து, பௌத்த ஜைன வழிபாடுகளுடன் இது சங்கமிக்கத் தவறவில்லை. இவ்வழிபாடு பற்றிச் சாமி (சாமி. பி.எல். 1975; 9-10) பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார்.

> 'ஊர்க்கு எல்லையில் ஊர் காப்புத் தெய்வமாகக் காவுகளில் வைத்து இன்றும் ஐயனார் தெய்வம் தொழப்படுகிறது. இந்த ஐயனாருக்குப் பெரும் பாலும் மண் குதிரைகளையும் சில சமயங்களில் மண் யானைகளையும் செய்து நேர்த்திக்காக வைப்பார்கள். ஏரி, குளங்களுக்கு, வயல்களுக்குக் காப்புத் தெய்வமாக அவைகளின் கரைகளில் ஐயனார் தெய்வங்களை வைத்திருப்பதைக் காணலாம். கேரளத்தின் கிராமங்களில் 'சாஸ்தாகாவு' என்ற கோயில்கள் நிறைய உள்ளன.'

சாத்தன் பழங்குடி மக்களின் தெய்வமே என்பதனை உறுதிப்படுத்த இவர் பிற சான்றுகளையும் மேற்கோள் காட்டியுள்ளார். பழங்குடி மக்களால் பேசப்பட்ட மொழியாகிய முண்டா மொழியில் சாதம், சதா, சாதாம் என்பன குதிரையைக் குறிக்கும் சொல்லாகும். இத்தெய்வத்தின் முதற் பெயர் சாதவாகனன் என்பதாகும். சாதம் என்றாற் குதிரை. வாகனன் என்றால் மைந்தன். இதனால் குதிரை மைந்தன் என்றே இச்சொல் பொருள்படும். இதன் மூலத்தினை அறியாதோர் வடமொழிச் சொல்லாகிய 'சாஸ்தா' என்பதிலிருந்துதான் தமிழ்ச் 'சாத்தன்' வந்ததெனக் கூறினர். உண்மையிலே வடமொழிச் சாஸ்தா, தமிழ்ச் சாத்தன் ஆகிய சொற்களின் மூலம் முண்டாமொழியே எனக் கூறப்படுகின்றது.

ஈழத்துப் பழங்குடி மக்களின் வேட்டைத் தெய்வமாக கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் வியாத தேவன் என்ற தெய்வம் குறிப்பிடப்படுகின்றது. பாக்கர் இத்தெய்வம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் இது இந்நாட்டின் பழங்குடி மக்களாகிய வேடர்களின் வேட்டுவத் தெய்வமென்றும், இவ்வணக்கம் இப்பழங்குடிகளாற் தென்னிந்தியா

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வில் இருந்து ஈழத்திற்குக் கொண்டு வரப்பட்டது என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளார் (Parkar. H. 1984: 177). இப்பழங்குடி மக்களே ஒஸ்ரலோயிட் இன மக்களாகும். இவர்கள் பேசியமொழி ஒஸ்ரிக் மொழியாகும். வேடர்களின் மூதாதையினரான ஒஸ்ரலோயிட் மக்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து குறிப்பாகத் தமிழகத்திலிருந்து ஈழத்திற்கு வந்ததற்கான தொல்லியற் சான்றுகள் கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளன. இதனால் இம்மக்களோடு இவ்வழிபாடும் ஈழத்திற்கு அறிமுகமாகியதெனலாம். இதனால் வேட்டைத் தெய்வ அம்சம் கொண்ட சாத்தனே இவ்வாறு பாளி நூல்களில் வியாத தேவ என அழைக்கப்பட்டிருக்கலா மெனவும் ஊகிக்க இடமுண்டு.

வியாததேவ என்பது அர்ச்சுனனுக்கு வேடன் ரூபத்தில் காட்சி கொடுத்த சிவனைக் குறித்தாலும் கூடச், சிவன் சாத்தனின் ரூபத்தில் கிராதசாத்தனாகவே அர்ச்சுனனுக்குக் காட்சி கொடுத்தான் என நம்பப்படுகின்றது. அர்ச்சுனனைக் கொல்வதற்காகத் துரியோதனனால் அனுப்பப்பட்ட மூகாசுரன் என்பவன் தவத்தில் ஈடுபட்டான். அவனது தவவலிமை அர்ச்சுனனை வெல்லுமளவு தகைமையைப் பெற்றிருந்தது. தனது பக்தனாகிய அர்ச்சுனனைப் பாதுகாக்க எண்ணிய சிவன் அர்ச்சுனன் அம்பெய்யும்போதே தானும் வந்து அசுரனின் மீது அம்பை எய்தார். பின்னர் அர்ச்சுனனைச் சோதிப்பதற்காக அவனுடன் போரிட்டு அவனின் பலத்தையும், தவவலிமையையும் சோதித்த பின்னர் மகாபாரதப் போரில் அவனுக்கு வெற்றியை அளிக்கக் கூடிய பாசுபத அஸ்திரத்தை நல்கியதாக நம்பப்படுகிறது. ஆதி சங்கரரின் சீடர்களிலொருவருக்குச் சிவனின் இத்தகைய கோலமே காட்சியாக அமைய அவ்விடத்தில் ஒரு கோயிலைக் கட்டியதாகக் கூறப்படுகின்றது. இத்தகைய கோயில் கேரள மாநிலத்திலுள்ள கோஷ்டேஸ்வர பட்டினத்தில் அமைந்துள்ளது (Arunachalam. M. 1977: 40-41). இதனால் சாத்தனின் பழைய தோற்றமே இவ் வியாததேவன் எனக் கொள்ள இடமுண்டு. ஈழத்திலும் ஐயனார்

வழிபாடு தமிழகத்திலிருந்தே வந்தது என்ற நம்பிக்கை சிங்கள மக்களின் மத்தியில் நிலவுவதும் இக்கருத்தினை மேலும் உறுதி செய்கின்றது.

ஐயனார் ஏரி, குளங்களின் பாதுகாவலன் என்ற நம்பிக்கை யையும், யானை, குதிரை போன்ற பல மிருகங்கள் ஐயனாருக்கு நிவர்த்திக்காக அளிக்கப்பட்டதையும், உறுதிப்படுத்துவனவாக ஈழத்தின் பழைய குளங்களுக்கருகிற் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ள பல்வேறு ஆண், பெண்சிலைகள், யானை, குதிரை, நாய் போன்ற பல மிருகங்களின் சிலைகள் ஆகியன அமைந்துள்ளன. இத்தகைய சுடுமண்ணினாலான உருவங்கள் புத்தள மாவட்டத்திலுள்ள அரிப்பு, தங்கஸ்வேவ, தப்போவ, மருதன் மடுவ, சிகிரியாவுக்கு அருகிலுள்ள இலுக்வேவ, கிளிநொச்சியிலுள்ள உருத்திரபுரம், வவுனியாவிலுள்ள மாமடுவ, பன்சல்வேவ, மாத்தளைக்கு அருகிலுள்ள குட்டிக்குளம், அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள பண்ரெல்லவேவ, அம்பாறையிலுள்ள நவக்கிரி ஆறு ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ளன. இவற்றை வளம், அபிவிருத்தி ஆகியவற்றின் சின்னமாகக் கொண்டாலும் கூட ஐயனாரின் வதிவிடங்களில் ஒன்றாக நீர் நிலைகள் காணப்படுவதால் இவற்றை ஐயனார் வழிபாட்டோடும் தொடர்பு படுத்தலாம்.

எனினும் இத்தகைய வழிபாட்டைப் பௌத்தம் தன்னுடன் இணைத்துக் கொண்டதை ஈழத்தின் பழைய பௌத்தக் கட்டிடங்களிலொன்றாகிய சேதவனவிலுள்ள புடைப்புச் சிற்பங்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இது பற்றிப் பாக்கர் விரிவாகக் கூறியுள்ளார் (Parker. H. 1984:148 Fig: 37). இப் புடைப்புச் சிற்பத்தில் இரு பகுதிகள் காணப்படுகின்றன. ஒன்று மேற்பகுதி, மற்றையது கீழ்ப்பகுதி. மேற்பகுதியில் நிற்கும் நிலையிலுள்ள ஐயனார் சிற்பம் காணப்படுகின்றது. பொதுவாகவே இருக்கும் நிலையிற்றான் ஐயனார் சிற்பம் காணப்படுவது வழக்கம். கி.பி. 6ஆம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்ட சிற்பங்களில் இத்தகைய நிலையைக் காணலாம். ஆனால் இச்சிலை கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாக இருக்கலாம் எனப் பாக்கர் அபிப்பிராயப்படுவதால் ஆரம்பத்தில் ஐயனார் பற்றிய சிற்பக் கலை மரபுகள் வளர்ச்சியடைய முன்னர் இச்சிலை வடிக்கப்பட்டதா என்பது ஆராயற்பாலது.

எவ்வாறாயினும் இச்சிலையில் ஐயனார் கையில் வைத்திருக்கும் செண்டு, அவரருகில் நிற்கும் குதிரை, யானை ஆகியனவற்றின் உருவங்கள், ஆந்திரப் பாணியிலமைந்த ஐயனார் சிலையாக இதனைக் கருத இடமளிக்கின்றது. ஐயனார் வழிபாடு தமிழ் நாட்டை விட ஆந்திராவிற்றான் முதலில் தோன்றியதென்பது சாமியின் (1975) விளக்கமாகும். இச்சிலையில் ஐயனாருடன் தொடர்புடைய மிருகங்களாகிய யானை, குதிரை ஆகியனவற்றைவிட இன்னொரு மிருகமும் இவற்றுக்கிடையே மறைந்திருக்கின்றது எனப் பாக்கர் அபிப்பிராயப்படுகிறார். இவ் வடிவம் பின்வருமாறு காணப்படுகின்றது. அரையிற் கட்டப்பட்ட ஆடை கீழே தொங்குகின்றது. கழுத்தில் மாலை போன்ற ஆபரணங்களும், காதுகளில் அலங்காரமான தோடுகளும் கால்களில் வளையல்களும் உள. கையில் வைத்திருப்பது சிலுவை போன்ற சின்னம் எனப் பாக்கர் கூறினாலும் கூட, இதனை ஐயனாருக்குரிய 'செண்டாக'க் கொள்ளலாம். இதன் கீழ்ப் பகுதியில் ஐயனாரின் ஒரு மனைவி பூச்செண்டுடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளாள். ஐயனாருக்கு இரு சக்திகள் உளர். புஸ்கலை, பூரணை என்பது இவர்களது பெயர்களாகும். பிள்ளையாருக்கும் இரு சக்திகள் உளர். சித்தி, புத்தி என்பதே இவர்களது பெயர்களாகும். வள்ளி, தெய்வானை ஆகியோர் முருகனது இரு சக்திகளாவர்.

ஆரம்ப காலத்தில் தனித்துவமாக இருந்த ஐயனார் வழிபாடு காலக்கிரமத்திற் சிவ, விஷ்ணு வழிபாடுகளுடன்

இணைந்தது எனலாம். பொதுவாக விவசாய சமூகத்தவரது வழிபாட்டுத் தெய்வமாக அமைந்துள்ள இக்கடவுளின் கோயில் கிராமத்தின் தென்மேற்குத் திசையில் அமைந்திருப்பது வழக்கம். சிலசமயம் வடகிழக்குத் திசையிலும் உறையும் இவர், தனது பரிவாரங்களுடன் இரவில் ஊரைக்காவல் புரிகின்றார் என்ற நம்பிக்கையும் மக்கள் மத்தியில் நிலவுகின்றது.

இந்து சமயமானது இதன் அடிமட்டத்திலுள்ள யக்ஷ-நாக வழிபாடுகளுக்கும் பின் வந்த திராவிட, ஆரிய வழிபாடு களுக்குமிடையே சங்கமிப்பையும், இதன் பின்னர் இவற்றின் வழிபாட்டு நெறிகளுக்குமிடையே ஏற்பட்ட வளர்ச்சியையுமே கோடிட்டுக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய வளர்ச்சியைச் சாதாரண மக்களுக்கு எடுத்துக்காட்டும் வகையில் உருவாக்கம் பெற்றனவே இதிகாச, புராணங்களாகும். இவ்வாறு வளர்ச்சிபெற்ற செம்பாங்கான இந்து சமயம் சைவம், வைணவம், கௌமாரம், சாக்தம், காணபத்தியம், சௌரம் என்ற வெவ்வேறு பிரிவுகளை உள்ளடக்கிய ஒரு காலகட்டத்தை நோக்கி முன்னேறியது. இத்தகைய பிரிவுகளின் உருவாக்கத்தில் 'பிரம்மா'வை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்ட பிரிவினரின் வளர்ச்சி காணப்படவில்லை. இத்தகைய போக்கு இந்தியாவிற் காணப்பட்டதுபோல் ஈழத்திலும் நிலவியது. இவ்வாறே நாளடைவில் ஆலயங்களை மையமாக வைத்து ஆகம வழிபாட்டு மரபுகள் உருவாயின. இவற்றுக்கப்பாற் கிராமிய மட்டத்தில் மரங்களின் கீழ் ஆகம நெறியைத் தழுவாத பல கடவுளர் வழிபாட்டு முறைகளும் காணப்பட்டன. இவற்றின் வழிபாட்டு மரபில் உயிர்ப்பலி (வேள்வி), குளிர்த்தி, பொங்கல், மடை ஆகியன முக்கியம் பெற்றன. இக்கடவுளர் வரிசையில் மாரியம்மன், வீரபத்திரர், வைரவர், காத்தவராயர், கழுவேறி, அண்ணமார், முதலிகள், பூதராயர், முனியப்பர், பெரிய தம்பிரான், நீலி, பேய்ச்சி அம்மன், காளி, பத்திரகாளி, கண்ணகி போன்றவை அடங்குகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்து சமய வழிபாட்டு மரபுகள்

அத்தியாயம் ஒன்பது

வேதநெறியின் பரம்பல்

வேதத்தை அங்கீகரித்த வழிபாட்டு மரபுகளும் வேதநெறியிற் கைதேர்ந்த அந்தணர்களும் பண்டைய ஈழத்திற் காணப்பட்டதற்கான இலக்கியத் தொல்லியற் சான்றுகள் உள. பாளி இலக்கியங்களிற் பண்டுகாபய மன்னனின் காலந்தொட்டுக் கல்வி கேள்விகளில் சிறப்புற்று இங்கு நிலைகொண்டிருந்த, பிராமணர் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. இம்மன்னன் அரசாட்சிப் பொறுப்பை ஏற்பதற்கு முன் அரச நெறிகளுக்குரிய பயிற்சியை வேதங்களில் கைதேர்ந்த, செல்வந்தனான பண்டுலவிடம் கற்றான் என மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V.X: 19-23). இப்பண்டுலவின் மகனே தந்தைக்குப் பின்னர் இம்மன்னனின் அரச சபையிற் புரோகிதனாக விளங்கினான் எனவும் மகாவம்சத்திற் குறிப்புளது (M.V.X: 25-26). கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த பத்திகா மன்னனின் காலத்தில் பௌத்த மதத்தில் அதன் தத்துவார்த்த சம்பந்தமான பிரச்சினை எழுந்தபோது அதனைத் தீர்த்து வைக்கும் பொறுப்பினை இம்மன்னன் பலமொழிகளிற் பாண்டித்தியம் பெற்ற பிராமணனான தீக்காராயண என்பவனிடம் அளித்ததான குறிப்புப் பிராமணர் இக்காலத்தில் வேதம், நீதி சாஸ்திரங்கள் ஆகியவற்றில் மட்டுமன்றிப் பிறமத நூல்களையும் கற்று நன்கு பாண்டித்தியம் பெற்றவர்களாகக் காணப்பட்டமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. அரச சபையில் மன்னர்களின் ஆலோசகர்களாகவும் பட்டாபிஷேகம் தொட்டு அரசனின் அன்றாடக் கடமைகளை வழி நடாத்துபவர்களாகவும் இப்பிராமணர் காணப்பட்டனர்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமணருக்கெனத் தமிழகத்திற் 'பிராமணச்சேரிகள்' என்ற தனியான குடியிருப்புக்கள் காணப்பட்டது போன்று ஈழத்திலும் இத்தகைய குடியிருப்புக்கள் காணப்பட்டதைப் பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்திலிருந்தே அறியமுடிகிறது. இம்மன்னன் பிராமணருக்கென "பிராமணாவத்த" என வழங்கப்பட்ட பிரத்தியேகக் குடியிருப்பை ஏற்படுத்தியதையும் மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V.X: 102). இவனின் காலத்திற் காணப்பட்ட இன்னொரு மண்டபம் "சொத்திசாலா" ஆகும். அதன்பொருள் பிராமணர்கள் இருந்து மந்திரம் உச்சரிக்கும் இடம் என்பதாகும். அத்துடன் இக்காலத்தில் பிராமணர்கள் கோயில்களின் சொந்தக்காரர்களாகவும் விளங்கினர். ஜம்புகோளப் பட்டினத்திலிருந்து அரசமரக்கிளை அநுராதபுரத்தினை நோக்கி விழாக்கோலத்தில் எடுத்து வரப்பட்டபோது அது தரித்து நின்ற இடங்களில் ஒன்று பிராமணன் திவக்கவின் கோயிலாகும். இந்தியாவைப் போன்று ஈழத்திலும் "கௌசிக", "பௌதிமாச", "வார்சகண்ய", "கௌத்தம", "கௌபூதி", "ஜத்திரேய", 'வசிட்ட' போன்ற பல்வகைப் பிராமண கோத்திரங்கள் பற்றி ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் சான்றுகள் இக்காலத்தில் இக்குழுவினர் செல்வாக்குடன் காணப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வேதத்தில் மட்டுமன்றி வேள்வியிலும். கைதேர்ந்தவர்களாக இவர்கள் காணப்பட்டதையும் மன்னர்கள் இந்தியாவைப் போல ஈழத்திலும் வேள்விகளை நடத்தினர் என்பதையும் வெஸ்ஸகிரி, சேருவாவில ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் "யாகதத்த" என்ற பதம் எடுத்துரைக்கின்றது.

மேற்கூறிய ஒரு சூழலே தமிழகத்திலும் காணப்பட்டது. ஈழத்தினைப் போன்று தமிழகத்தின் நகரங்களிலும் முக்கிய துறைமுகப் பட்டினங்களிலும் இவர்களின் செல்வாக்கு மேலோங்கிக் காணப்பட்டது. இத்தகைய சிறப்பைச் சங்க நூல்களிற் பிராமணர்கள் வேதத்திற் பெற்றிருந்த "புலமை" பற்றியும் யாகத்திற்

பெற்றிருந்த தேர்ச்சி பற்றியும் காணப்படும் பின்வரும் குறிப்புக்கள் உறுதி செய்கின்றன எனலாம்.

"நான்மறை முனிவ ரேந்துகை யெதிரே"

(புறநானூறு 6.20)

"நா அல் வேத நெறி திரியினும்" (புறநானூறு 2: 18)

"புரையில் நற்பனுவ னால் வேதத்"

(புறநானூறு 15:16-17)

"அந்தணாளர் நான்மறை" (புறநானூறு 362: 8-9)

"அருமறை நாவினந்தணர்க்காயினும்"

(சிறுபாணாற்றுப்படை : 204)

"நான்மறையோர் புகழ்பரப்பியும்" (பட்டினப்பாலை : 202)

இவ்வாறே வேள்வி (யாகம்) பற்றிய சங்க நூற் குறிப்புக்கள் சமகால ஈழத்திற்கும் பொருந்துமாகையால் அவை பற்றிக் குறிப்பிடுவதும் அவசியமாகிறது. அ.தாவது.

"கேள்வி மலிந்த வேள்வித் துணத்து"

(புறநானூறு 400 :19)

'நற் பனுவ னால் வேதத்
தருஞ் சீர்த்திப் பெருங்கண்ணுறை
நெய்ம் மலி ஆவுதி பொங்கப் பன்மாண்
வீயாச் சிறப்பின் வேள்வி முற்றி
யூப நட்ட வியன் களம் பல கொல்"

(புறநானூறு 15 :17-21)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆதி கால ஆலயங்கள்

இக்கால வழிபாட்டின் அச்சாணியாக ஆலயங்கள் காணப்பட்டதை இலக்கியங்களில் அங்குமிங்கும் காணப்படும் குறிப்புக்களும், தொல்லியற் சான்றுகளும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. மகாவம்சம் பண்டுகாபயனின் காலத்தில் அநுராதபுரத்திற் காணப்பட்ட சிவஸ்தலம் (சிவிகாசாலா) பற்றிக் கூற, மகாபோதி வம்சம் தேவநம்பியதீஸனின் காலத்தில் இந்நகரிற் காணப்பட்ட பிராமணன் தியவசவின் கோயில் பற்றிக் கூறுகின்றது. இத்தகைய சிவஸ்தலங்கள் கி.பி நான்காம் நூற்றாண்டிலும் பௌத்தத் தலங்களோடு போட்டிபோடுமளவுக்குச் சிறப்புடன் விளங்கி பதை மகாவம்சம் தரும் இக்காலத்திற்குரிய குறிப்புக்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இக்காலத்தில் மகாசேன மன்னன் திருகோணமலை, ஏரகாவில்ல, பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகிய இடங்களிலுள்ள சிவஸ்தலங்களை அழித்ததாக மகாவம்சத்தின் உரைநூலாகிய மகாவம்சதீக கூறுகின்றது. இத்தகைய பழைமை வாய்ந்த சிவஸ்தல வழிபாட்டு நெறியையே யாழ்ப்பாண வைபவமாலையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது என்றால் மிகையாகாது. இந்நூல் கீரிமலைப் பகுதியிலிருந்த திருத்தம்பலேச்சுரன், திருத்தம்பலேசுவரி ஆலயங்ளையும், கதிரை ஆண்டவர் ஆலயத்தையும் கிழக்கே தம்பலகாமக் கோணேஸ்வரத்தையும் (திருக்கோணேஸ்வரத்திற்குப் பதிலாக), தெற்கே தொந்திராமுனையிற் காணப்பட்ட சந்திரசேகரீச்சுரத்தையும், வடமேற்கே காணப்பட்ட திருக்கேதீஸ்வரத்தையும் எடுத்துக் கூறுகின்றது. இத்தலங்களை விஜயனது காலத்திற்குரிய ஐதீகத்துடன் இணைத்துக் கூறுவதன் மூலம் இந்நூலாசிரியர் ஈழத்திற் காணப்பட்ட சிவஸ்தலங்களையும் அவற்றின் பழைமையையும், பாரம்பரியத்தையும் எடுத்துக்காட்ட விரும்புகின்றார் எனலாம்.

மேற்கூறிய குறிப்புக்கள் நாட்டின் பிரதான நிருவாக மையங்களில் மட்டுமன்றிச் செல்வாக்குடன் விளங்கிய கரையோரப்

பட்டினங்களிலும் இந்துசமய வழிபாட்டிடங்கள் காணப்பட்டதை உறுதி செய்கின்றன. அநுராதபுரத்திலும், ஈழத்தின் கரையோரத் துறைமுகப் பட்டினங்களிலும், முறையான அகழ்வாய்வு செய்யப்படின் இத் தலங்களின் பழைமை மேலும் துலக்கப்படும் என்பதை அநுராதபுரம், திருக்கேதீஸ்வரம், கந்தரோடை ஆகிய பகுதிகளில் மேற்கொள்ளப்பட்ட அகழ்வுகள் உணர்த்தியுள்ளன. ஈழத்து நாகரிக வளர்ச்சியில் மேற்கூறிய பிராந்தியங்கள் அச்சாணியாக விளங்கியதை இவ்வகழ்வாய்வு எடுத்துக் காட்டுவதால், இப்பகுதிகளில் எதிர்காலத்தில் விரிவான அகழ்வுகள் மேற்கொள்ளப்படும்போது இத் தலங்களின் பழைமை பற்றிய பல தரவுகள் வெளிவரக்கூடும் என்பதை மேற்கூறிய தடயங்கள் கட்டியங் கூறி நிற்கின்றன என்றால் அது புனைந்துரையன்று (Sitrampalam. S.K :1990).

மகாவம்சம், யாழ்ப்பாண வைபவமாலை போன்ற நூல்களிலே சிவவழிபாட்டின் பழைமை பற்றிய குறிப்புக்கள் மிகைப்படுத்தப்பட்டவை அல்ல என்பதைப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் "சிவவழிபாடு" பற்றிக் காணப்படும் குறிப்புக்கள் மட்டுமன்றிக் கிரேக்க அறிஞரான ரொலமியின் குறிப்புகளும், கந்தரோடையிற் கிடைத்த கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய பாண்டியரின் நாணயங்களும் விளக்குகின்றன. கி. பி முதலாம் நூற்றாண்டிற்குரிய பிளினியின் நூலில் ஈழத்து மக்கள் "கெரக்கிள்ஸ்" என்ற தெய்வத்தை வழிபடுகின்றார்கள் என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. இத்தகைய குறிப்பு ஈழத்திற் செல்வாக்குடன் இக்காலத்தில் விளங்கிய சிவவழிபாட்டைச் சுட்டுகின்றது எனக் கூறுவாருமுளர் (Maloney. C. T. 1968: 59-69). ரொலமியின் நூலில் தொந்திராமுனையிலுள்ள தெவிநுவர "தகன" என அழைக்கப்பட்டு, இவ்விடம் "சகரலுன" எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இதன் பொருள் சந்திரனுக்குப் புனிதமான இடம் என்பதாகும் (Sinnatamby, J.R. 1968: 35- 36). பிறைச் சந்திரனைச் சூடி நிற்கும் சிவபிரான்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சந்திரசேகர மூர்த்தியாகக் காணப்படுவதும், சங்க இலக்கியங்களிற் சிவன் சடையிற் பிறையைச் சூடிநிற்பவர் என்று காணப்படும் குறிப்பும், யாழ்ப்பாண வைபவமாலை இப்பகுதியிற் சிறப்புடன்விளங்கிய சந்திரசேகரரது ஆலயத்தை எடுத்துக் கூறுவதும், ஆதி காலத்தில் இங்கே தழைத்திருந்த சிவ வழிபாட்டிற்குரிய தக்க சான்றுகளாகும்.

ஆலய அமைப்பு முறை

இக்கால ஆலயங்களைப் பற்றி அறிவதற்கு நாணயங்களும் ஓரளவு உதவுகின்றன. நாணயங்களின் மூலம் கிடைக்கும் தரவுகளில் முக்கியம் பெறுவது கந்தரோடையிற் கிடைத்த கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய பாண்டிய நாணயங்களாகும். இத்தகைய நாணயங்களில் மூன்று குறிப்பிடத்தக்கன. இவை இக்காலத்திற்குரிய "ஆலயம்" எவ்வாறு அமைந்திருந்தது என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவை எல்லாவற்றிலும் பின் பக்கத்திற் பாண்டியரின் இலட்சனையாகிய "மீன்" உருவகப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. முன்பக்கத்தில் இரு வரிசைகளிற் சின்னங்கள் காணப்படுகின்றன. முதலாவது வகையின் மேல் வரிசையில் மலையும், ஐந்து தூண்கள் தாங்கி நிற்கும் பிறை வடிவமுள்ள கோயிலும், இதன் பக்கத்தில் வேலியுடனான மரமும் காணப்படுகின்றன. கீழ்வரிசையிற் கொடிமரம், யானைச் சின்னம், மழுவுடனான திரிசூலம் ஆகியன காணப்படுகின்றன. திரிசூலத்துடன் காணப்படும் சின்னம் அரிவாளாக இனங்காணப்பட்டாலும் இதனை மழுவாகக் கொள்வதே பொருத்தமுடைத்தாகும். இவ் வரிசையிற் காணப்படும் யானை திரிசூலத்தை நோக்கிய வண்ணம் காணப்படுகின்றது. இத்தகைய சின்னங்களே இரண்டாவது நாணயத்திலும் காணப்படுகின்றன. மூன்றாவது நாணயத்திலும் மேல் வரிசையில் வேலியுடனான

மரம், ஆலயம், மலை ஆகியன காணப்படுகின்றன. ஆனால் இக்கோயிலின் கூரை மேற்கூறிய கோயிலைப் போலல்லாது முக்கோண வடிவிற் கூம்பிய நிலையிற் காணப்படுகின்றது. அத்துடன் நான்கு தூண்களை மட்டுமுடையதாகவும் அது விளங்குகின்றது. கீழ் வரிசையில் குதிரை, யானை ஆகியன ஒன்றை ஒன்று எதிர்நோக்கிய வண்ணம் காணப்படுகின்றன (கிருஷ்ணமூர்த்தி. இரா. 1987: 49-69 படம்: 22).

மேற்கூறிய நாணயங்களிற் காணப்படும் சின்னங்களைச் சங்க நூல்களில் தரவுகளின் பின்னணியில் நோக்குவது அவசியமாகும். காரணம் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னரே தமிழகத்தவர் ஈழத்து அரசியலில் முக்கிய பங்கு வகித்தது பற்றிப் பாளிநூல்கள் தரும் குறிப்புக்கள், தமிழகத்தவர் ஈழத்தின் வாணிக நடவடிக்கைகளில் கொண்டிருந்த பங்கு பற்றிய இலக்கிய, கல்வெட்டாதாரங்கள் ஆகியன தமிழகத்தைப் போன்றே ஈழத்து வழிபாட்டுத் தலங்களின் அமைப்பும் அமைந்திருக்கலாம் என ஊகிக்க வைக்கின்றது. நாணயங்களில் காணப்படும் "வேலியிட்ட மரம்" (காவல் மரம்) சங்க இலக்கியங்கள் குறிக்கும் "பொதியில்", அதன்கீழ் வழிபாட்டிற்குரிய சின்னமாக விளங்கிய "கந்து" ஆகியனவற்றை நினைவூட்டுகின்றன. இப்பொதியில்களே நாளடைவிற் கோயில்கள் அமைந்த இடங்களாக விளங்கியதை இந் நாயணங்களின் மேல் வரிசையிற் காணப்படும் கோயில் போன்ற சின்னம் அறிவுறுத்துகின்றது.

இக்கோயில்கள் கூட ஆரம்பத்தில் பல்வேறு வடிவங்களில் அழியும் பொருட்களான மரம், ஓலை ஆகியனவற்றாலே அமைந்ததோடு கூரை அமைப்பும் பல்வேறு தோற்றமுடையனவாக விளங்கியதை மேற்கூறிய கோயிற் சின்னங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இத்தகைய வழிபாட்டிற் சிவஸ்தலங்கள் முக்கிய இடத்தைப் பெற்றிருந்ததை இந்நாணயங்களிற் காணப்படும் திரிசூலம்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மழு ஆகியனவற்றின் முன்பாக உள்ள யானையின் உருவம் ஆகியன எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ஈழத்துப் பாளி நூல்களிற் கடம்பவனம் பற்றி வரும் குறிப்பும் அதிற் தறிகளிற் கட்டப்பட்ட யானைகள் பற்றிய குறிப்பும் சங்க இலக்கியங்களிற் காணப்படும் பொதியிலின் கீழ் அமைந்துள்ள தறியை நினைவூட்டுகின்றன. இத்தறிகளே பின்னர் சிவலிங்க வழிபாடாக வளர்ச்சி பெற்றன. இதனையே முன்னர் எடுத்துக் காட்டிய நாணய வகைகளும் உறுதி செய்கின்றன. இதனால் சமகாலத்தில் தமிழகம் - ஈழம் ஆகிய பிராந்தியங்களின் வழிபாட்டு நெறிகள் ஒரே தன்மையுடையனவாக விளங்கின எனலாம்.

மேற்கூறிய கருத்திற்கு மெருகூட்டுவதாக அமைவதுதான் சங்க நூல்களிற் காணப்படும் கோயில்களின் அமைப்புப் பற்றிய தகவல்களாகும். இத்தகைய தரவுகளில், அகநானூற்றிற் காணப்படும் மூன்று குறிப்புக்கள் அவதானிக்கத்தக்கன. இதில் முதலாவது குறிப்பாக அமைவது ஈழத்துப் பூதந்தேவனாரின் பாடலாகும். இவரின் பாடலிற் காணப்படும் பின்வரும் வரிகள் அவதானிக்கத்தக்கவை (அகநானூறு 307 : 11-12).

'புற்றுடைச் சுவர புதலிவர் பொதியிற்
கடவுள் போகிய கருந்தாட் கந்தத்து'

இப்பாடல் பொதியிலின் கீழமைந்த கந்து பற்றியும், கோயிலில், வழிபாடு நின்றமையால் கடவுள் இங்கு உறையவில்லை எனவும் எடுத்துரைக்கின்றது. இத்தகைய குறிப்புத் தமிழகத்தைப் போன்று ஈழத்திற் காணப்பட்ட பொதியிலின் கீழ் அமைந்துள்ள கந்து வழிபாட்டை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். இது பற்றி ஞானசம்பந்தன் கூறுவது அவதானிக்கத்தக்கது (ஞானசம்பந்தன். அ. ச. 1987: 65-66). அதாவது,

'இப்புலவர் ஈழநாட்டுடனும் தொடர்புடையவராக
இருத்தலின் இவர் கூறிய செய்திகள் தமிழகம்,
ஈழம் என்ற இரு பகுதிகட்கும் பொருந்தும்'

அகநானூற்றிற் காணப்படும் இன்னொரு பாடலில் (அகநானூறு 287 : 4-6) கந்துடன் காணப்படும் பொதியிலில் விடியற்காலையிற் பலி கொடுத்து வழிபாடு செய்தல் இல்லாமல் போனது பற்றிக் கூறப்படுகிறது. அத்துடன் பலி கொடுத்தற்குரிய பலிபீடம் செங்கட்டிகளினால் ஆக்கப்பட்டிருந்தது எனவும், இது பின்வருமாறு எடுத்துரைக்கிறது.

'மரையேறு சொறிந்த மாத்தாள் கந்தின்
சுரையிவர் பொதியில் அங்குடிச் சீறூர்
நாட்பலி மறந்த நரைக்கண் இட்டிகை'

அகநானூறு கூறும் மற்றொரு பாடலில் சுட்ட செங்கல்லினாலான ஆலயம் பற்றிய குறிப்புளது. அ.தாவது,

'முருங்கை மேய்ந்த பெருங்கை யானை
வெரிநோங்கு சிறுபுற முரிஞ வொல்கி
இட்டிகை நெடுஞ்சுவர் விட்டம் வீழ்ந்தென
மணிப்புறாத் துறந்த மரஞ்சோர் மாடக்
கெழு தணி கடவுள் போகலிற் புல்லென்
றொழுகுபலி மறந்த மெழுகாப் புன்றிணை'

(அகநானூறு 167: 11-16)

இப்பாடலிற் காணப்படும் மேலதிக விபரங்களாவன:

இட்டிகை என அழைக்கப்படும், சுட்ட செங்கல்லினால் ஆன சுவர்களையுடைய கோயிலினுள் மரத்தினாலான குறுக்குவிட்டம் போடப்பட்டுள்ளது. கோயிலின் உள்ளே உள்ள மாடத்துள் (கர்ப்பக்கிருகம்) அழகான ஒவியமாக எழுதப்பெற்ற கடவுட் படிமம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இருக்கின்றது. இவ்வாறு அழகாக இருந்த கோயில் பாழடைந்தமையினால், வழக்கமாக இடப்படும் பலி முதலியன செய்யப்படாமல் சாணம் இட்டு மெழுகாத திண்ணையுடன் பொலிவிழந்துள்ளது. மேலும் முற்பகுதியில் அழிந்த இக்கோயிலினுள் யானை ஒன்று புகுந்து குறுக்கே உள்ள மரவிட்டம் (உத்தரம்) ஒடிந்து விழுமாறு செய்துவிட்டது.

மேற்கூறிய சான்றுகளை ஈழத்துப் பாளிநூல்கள், தமிழ் நூல்கள் ஆகியனவற்றின் பின்னணியிலும், தமிழக - ஈழ உறவுகளின் பின்னணியிலும் ஆராய்கின்ற போது தமிழகம் - ஈழம் ஆகிய பகுதிகளில் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரும் பின்னரும் காணப்பட்ட வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றி உணரமுடிகின்றது. இந்நெறிகளில் 'கந்துடைப் பொதியில்' வழிபாடு காணப்பட்டதோடு நாளடைவிற் கோயில்களும் பொதியில்களிற் கட்டப்பட்டன. இவை ஆரம்பத்தில் மரம், சுதை போன்ற அழியும் பொருட்களாற்றான் கட்டப் பெற்றன. நாளடைவில் செங்கட்டிகள் பயன்படுத்தப்பட்டாலும் கூட முழுக்க முழுக்கச் செங்கட்டிகளால் இக்கட்டிடங்கள் கட்டப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. கோயிலின் சுவர்களுக்கு மட்டும் செங்கட்டிகள் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கலாம். கூரை, ஓலைகளால் வேயப்பட்டதோடு, நிலமும் சாணத்தினால் மெழுகப்பட்டது. பிற்காலக் கோயிலமைப்பிற் காணப்பட்ட கர்ப்பக்கிருகம், அர்த்தமண்டபம், மண்டபம் போன்ற கூறுகள் இக்காலத்தில் வளர்ச்சி பெற்றதற்கான சான்றுகள் காணப்படாவிட்டாலும் கர்ப்பக்கிருகம் போன்ற மண்டபங்களே ஆரம்பத்தில் இக்கோயில்களிற் காணப்பட்டன எனலாம். உருவ வழிபாடும் அதனோடு இணைந்த பூசை வழிபாடும் வழிபாட்டு நெறியாகக் காணப்பட்டன. எனினும், உருவங்கள் சுவர்களில் வரையப்பட்டதாகச் சங்கச் செய்யுட்களில் வரும் குறிப்புக்கள் அழியாத பொருட்களைக் கொண்டு இவை ஆக்கப்படும் மரபு இக்காலத்திற் காணப்படவில்லை என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. பெரும்பாலும் இக்கால உருவங்கள் மரம், சுதை போன்றனவற்றால்

ஆக்கப்பட்டதாற்றான் இவை அழிந்துவிட்டன. பல்லவர் காலத்திற்றான் உருவங்களை மட்டுமன்றிக் கோயில்களையும் கருங்கற்களினாலமைக்கும் மரபு தொடங்கியதென்பதை மகேந்திரவர்மனின் கல்வெட்டு எடுத்தியம்புகின்றது.

வழிபாட்டு மரபுகள்

இத்தலங்களிற் காணப்பட்ட அன்றாட வழிபாடு பற்றிய விபரங்கள் நமக்குக் கிடைக்காவிட்டாலும், மெழுகுதல், விளக்கேற்றுதல், மலர்களைக் கொண்டு வழிபாடு இயற்றுதல் ஆகியன இக்காலத்திற் காணப்பட்டதை அகநானூறு (141: 9-11). பின்வருமாறு குறிக்கின்றது.

> 'மறுகுவிளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
> பழ விறன் மூதூர்ப்பலருடன் றுவன்றிய
> விழவுட னயர வருகதில் லம்ம'

இத்தகைய வழிபாட்டிற் பிராமணரும், பிராமணரல்லாத குருமாரும் முக்கியம் பெற்றிருக்கலாம். கரங் கூப்புதல், தாழ்ந்து வணங்குதல், வலம் வருதல் ஆகியனவும் இவ்வழிபாட்டு நெறியிற் காணப்பட்டதைச் சங்க நூல்களிற் காணப்படும் பின்வரும் செய்யுட்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

> 'கொடிச்சியர் கூப்பி வரை தொழு கைபோல்'
> (கலித்தொகை 40; 11)

> 'கைதொழுஉப் பரவிக்காலுற வணங்கி'
> (திருமுருகாற்றுப்படை 252)

> 'புத்தேளிர் கோட்டம் வலஞ்செய் திவனொடு'
> (கலித்தொகை 82; 4)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இக்கால வழிபாட்டிற் பலியிடல் மட்டுமன்றி மாமிச உணவைப் படைத்தலும் கூடக் காணப்பட்டதைப் பின்வரும் புறநானூற்றுப் பாடல் (360 : 16-21) எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

'கள்ளி போகிய களரி மருங்கின்
வெள்ளி னிறுத்த பின்றைக் கள்ளொடு
புல்லகத் திட்ட சில்லவிழ் வல்சி
புலைய னேவப் புன் மேல மர்ந்துண்
டழல் வாய்ப் புக்க பின்னும்
பலா வாய்த் திரா அர் பகுத்துண்டோரே'

இச்சந்தர்ப்பத்தில் அக்காலந்தொட்டு இக்காலம் வரை நீடித்து நிலைத்திருக்கும் கிராமிய மக்களின் மத்தியிற் காணப்படும் நாட்டார் வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றியும் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. நாட்டுப்புறத் தெய்வங்கள் பற்றி முன்னைய அத்தியாயத்திற் குறிப்பிட்டிருந்தோம்.

நாட்டார் வழிபாட்டு மரபுகள்

இவை இருவகைப்படும். ஒன்று ஆகம வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வங்கள் நாட்டார் வழிபாட்டில் இடம் பெற்றிருந்தமை. இதற்கு உதாரணமாகப் பிள்ளையார், வைரவர், வீரபத்திரர், காளி ஆகிய தெய்வங்களைக் கூறலாம். மற்றையது மாரியம்மன், சூலி, நீலி, பேச்சியம்மன் போன்ற தெய்வங்களை நாட்டுப் புறங்களில் மரங்களின் கீழே வைத்து வழிபடும் வழக்கமாகும். சில சமயம் இவற்றுக்குப் பெரிய கோயில்கள் அமைக்கப்படுவதும் உண்டு. இம்மரங்களில் வேம்பு, அரசு, நாவல், புளி, ஆல், மருது ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. இத்தெய்வங்களின் ஆலய அமைப்பும் வழிபாட்டு முறைகளும் மிக எளிமையானவை. இத்தெய்வங்கள் கிராம மக்களின் அன்றாடத் தேவைகளைப் பூர்த்தி செய்வனவாக விளங்குவதோடு

இத்தெய்வங்களுக்குப் பூசை இயற்றும் பூசாரி கிராம மக்களில் ஒருவராகவும் விளங்குவார். சில சமயம் இவ்வாலயங்களிற் தினமும் பூசை நடப்பது உண்டு. சிலவேளைகளில் வெள்ளி, செவ்வாய் போன்ற கிழமை நாட்களில் மட்டும் பூசை நடப்பது உண்டு. பொங்கல், வேள்வி (பலி இடுதல்), மாமிச உணவு உட்பட்ட பொருட்களைப் படைத்தல், கரகம், உருவேறி ஆடல் முதலியன இவ்வழிபாட்டிற் காணப்படும் பொது அம்சங்களாகும். நோய் நொடிகளைத் தீர்ப்பதற்காக மாரியம்மனுக்கு விசேட குளிர்த்தியும் நடைபெறுவதுண்டு. இக்குளிர்த்திக் காலத்தில் அளிக்கப்பட்ட விசேட படையல் 'மடை' எனப்பட்டது.

இத்தெய்வங்களின் விழாக் காலத்தில் ஒலிக்கப்படும் வாத்தியங்களும் வித்தியாசமானவை. பறை, உடுக்கு போன்றன இவற்றுட் குறிப்பிடத்தக்கன. இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிகள் ஆதியில் முருக வணக்கத்தில் காணப்பட்ட வேலன் வெறியாட்டு நெறியை நமது மனக்கண்முன்னே நிறுத்துகின்றன. வேதாகம வழிபாட்டிற் கோயிலும், அதனுடன் சம்பந்தப்பட்ட நெறிமுறைகளும், வழிபாட்டு முறைகளும், மேன்மையுற, நாட்டார் மத்தியில் இவ்வழிபாட்டு நெறிகள் பேணப்படுவதானது இவற்றின் பழைமைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் சிறந்த உரைகல்லாகின்றது. நாட்டார் வழிபாட்டில் ஆன்றோர் வழிபாடும் முக்கிய இடத்தினைப் பெற்றது. சிங்கள மக்கள் மத்தியில் காணப்படும் பண்டார தெய்வங்கள், தமிழர் மத்தியிற் காணப்படும் நாச்சிமார், காத்தவராயன் போன்ற தெய்வங்களின் வழிபாடுகளும் இத்தகையவையே என்றும் கூறப்படுகின்றது.

பாதவழிபாடு

இச் சந்தர்ப்பத்தில் ஈழத்திற் காணப்பட்ட பாத வழிபாடு பற்றிக் குறிப்பிடுவதும் அவசியமாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்தகைய ஐதீகம் பற்றி மகாவம்சம் குறிப்பிடுகையில் புத்தர் தாம் ஈழத்தின் மீது மேற்கொண்ட முதலாவது விஜயத்தின்போது சுமண கூட மலையில் (சிவனொளிபாதம்) வாழ்ந்த யக்ஷனான மகா சுமணனைப் பௌத்த மதத்திற்கு மாற்றியதாகவும் தமது மூன்றாவது விஜயத்தின் போது இங்கு தமது 'பாதச் சுவடி' யைப் பதித்துச் சென்றதாகவும் கூறுகின்றது (M.V. I: 77-78). ஆனால் இத்தகைய குறிப்பு கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட மகாவம்சத்தில் மட்டும் காணப்பட, இதற்குக் காலத்தால் முற்பட்ட சமந்த பசாதிக, தீபவம்சம் போன்ற நூல்களில் இதற்கான சான்று காணப்படவில்லை. இதனால் இவ் ஐதீகத்தின் வரலாற்றுக் 'கரு' பற்றி ஐயம் ஏற்படுகின்றது. அத்துடன் பிற பௌத்த நூல்களிற் கூட இக்காலப் பகுதியில் புத்தர் இந்தியாவிற்கு வெளியே சென்றதற்கான ஆதாரம் எதுவும் காணப்படாமையையும் இங்கே குறிப்பிடுவது அவசியமாகும்.

ஈழத்துப் பௌத்த மத வரலாற்றை எழுதிய ராகுல போன்றோர் பௌத்தம் இங்கு கால்கொள்ள முன்னர் நிலைத்திருந்த மலைத் தெய்வ வழிபாடு பின்னர் பௌத்த மதத்துடன் இணைந்ததையே மேற்கூறிய ஐதீகம் எடுத்துக் காட்டுவதாகக் கொள்கின்றனர் (Rahula.W. 1956: 41). பரணவித்தானாவோ எனில் இவ்வாறு பௌத்தத்துடன் இணைந்த இத்தகைய வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வம் பற்றி இருவித கருத்துக்களைத் தெரிவித்துள்ளார். முதலில் இம்மலைக் கடவுளை மகாயான பௌத்தரால் வணங்கப்படும் 'சமந்த பத்திரவாக' இனங்கண்ட இவர் (Paranavitana. S. 1929: 23). பின்னர் இவ் யக்ஷி தெய்வமாகிய சுமண தான் சமனாக உருமாறி, யமன் எனப் பொருள் தந்தது என்று விளக்கமளித்துள்ளார். இதனால் இம்மலை சமந்த கூட எனப் பெயர் பெற்றது (Paranavitana. S: 1957) என்பது இவரது கருத்தாகும். எனினும், கி.பி. பதினோராம் நூற்றாண்டு வரை இப் பௌத்த மலைத் தெய்வம் பற்றியோ அன்றிப் புத்தரது பாதச் சுவடு பற்றியோ எதுவித குறிப்புகளும்

மகாவம்சத்தினைத் தவிரப் பிற பாளி நூல்களிற் காணப்படவில்லை எனக் கூறும் பரணவித்தானா, இவ்வாறு இம்மலைக் கடவுளைச் சமனாக்கி இங்கு காணப்படும் பாதச் சுவட்டையும் புத்தருடையதாக இனங்கண்டு கொண்டுள்ளமை விந்தையாகவே உள்ளது.

இது பற்றிப் பரணவித்தானா அன்று கூறியிருப்பதை ஒரு வரலாற்று நினைவேடாக இங்கே குறிப்பிடுவது அவசியமாகின்றது (Paranavitana. S. 1957: 23-24).

> 'சிங்களவருடைய மிக முற்பட்ட இனம் சார்ந்த நினைவுகளை எடுத்துரைக்கும் கதைகளில் சுமண, உப்புலவண்ண ஆகிய தெய்வங்கள் குறிப்பிடத்தக்கன. இத்தீவில் சிங்களவர்கள் வேரூன்றித் தமக்கென ஒரு நிலப்பரப்பை உருவாக்குவதற்கு ஏதுவான நிகழ்ச்சிகள் எனக் கருதப்படுவனவற்றுள் 'உப்புல வண்ண' மிக முக்கியமான பாத்திரத்தினை வகிக்கின்றான். பௌத்தத்திற்கு மிக முற்பட்ட வழிபாட்டு ஸ்தலத்தை உருவாக்கிய பெருமை சுமணவையே சாரும். இரண்டாயிரம் ஆண்டுகட்கு மேலாக வரலாற்று மாற்றங்கள் மத்தியில் இந்த இரு தெய்வங்களும் சிங்கள மக்களின் மிகப் பெரும்பான்மையினரின் சமயப் பிரக்ஞையிற் தொடர்ந்தும் இடம் பெற்றிருக்கின்றனர். எனவே, கிறிஸ்துவுக்கு முன் ஏறக்குறைய ஐந்நூறு ஆண்டுகட்கு முன்னர் இந்தியாவிலிருந்து இத்தீவில் வந்து குடியேறிய பண்டைய சிங்கள மக்கள் வழிபட்ட தெய்வங்களில் சுமணவும், உப்புலவனும் இடம் பெற்றிருக்கின்றனர் எனக் கருதுவது நியாயத்தின் பாற்பட்டது. கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டிற் சிங்கள மக்கள் பௌத்த மதத்தைத் தழுவிய பின்னர் (பௌத்த மதத்தோடு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இயைபை ஏற்படுத்தும் பொருட்டுத்தான்) மகாவம்சத்தில் இத் தெய்வங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடப்படும் கட்டுக் கதைகள் இணைக்கப்பட்டன என்று கொள்வதே தர்க்க ரீதியானதாகும்'.

பரணவித்தானாவின் மேற்கண்ட கருத்தானது சிங்கள மக்கள் கி.மு. 500 ஆம் ஆண்டளவில் வடஇந்தியாவிலிருந்து ஈழத்திற்கு வந்த போது வழிபட்ட தெய்வம் 'சுமண' (யமன்) என்பதை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைந்துள்ளது. ஆனால் அண்மைக்காலத்திற் கிடைத்த தொல்லியற் சான்றுகள் இத்தகைய வட இந்தியக் குடியேற்றம் வெறும் ஐதீகமே எனவும், பௌத்த மதத்தோடு பரவிய வட இந்தியக் கலாசாரமே இவ்வாறு வட இந்தியக் குடியேற்றமாக இனங் காணப்பட்டுள்ளது என்பதனையும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. அத்துடன் பரணவித்தானா கூறும் 'யமன்' என்ற தெய்வம் வடஇந்தியக் குடியேற்றம் இங்கு நடைபெற்றதாகக் கருதப்படும் காலத்தில் வட இந்தியாவிலோ அன்றி ஈழத்திலோ ஒரு செல்வாக்குள்ள வழிபாட்டுத் தெய்வமாகக் காணப்படவில்லை. இதனை ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வெறும் திசைக் கடவுளாக விளங்கிய இவ் யமன் மலையுறை தெய்வமாக எழுச்சி பெற்றதற்கான ஐதீகங்களோ, பிற மரபுகளோ சிங்கள மக்கள் பௌத்தர்களாக மாற முன்னர் கடைப்பிடித்த இந்து சமயத்திற் கூடக் காணப்படவில்லை. மாறாகப் பரணவித்தானா வடஇந்தியாவிலிருந்து சிங்கள மக்களாற் கொண்டு வரப்பட்ட தெய்வமெனக் குறிக்கும் உப்புல்வன், தமிழ் நூல்கள் கூறும் 'மாயோனே' என்பதனை இலக்கிய, தொல்லியற் சான்றுகள் உறுதிப்படுத்துவதால், மகாவம்சம் கூறும் சுமணனை இத்தகைய இந்துத் தெய்வங்களில் ஒன்றாக இனங் கண்டு கொள்வதே பொருத்தமுடையதாகவுள்ளது.

இவ்வாறு இதனை இந்துத் தெய்வமாகக் கொள்ளுகின்ற அதே நேரத்தில் மகாவம்சத்திற் கூறப்படும் 'புத்தரது பாத வழிபாடு'

பற்றிய மரபும் கூட இந்துத் தெய்வ வழிபாட்டு மரபிலிருந்துதான் பௌத்தத்துடன் இணைந்தது எனக் கொள்ளுவதும் பொருத்தமுடையதாகும். இவ்வழிபாட்டுக்குரிய மலை இன்று 'சிவனொளி பாத மலை' என அழைக்கப்படும் மரபைக் கொண்டு சிலர் இத்தெய்வம் 'சிவன்' எனவும், இங்கு காணப்படும் 'பாதம்' சிவனுடையதே எனவும் கொள்வர். ஆனால் பரணவித்தானாவோ எனில் 'சிவனொளி' என்ற வடிவம் காலத்தாற் பிற்பட்ட வடிவம் என்று கூறி, இதன் மூலம் சிவனுடன் இம் மலையை இணைக்கும் மரபும் பிற்பட்டதே எனவும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இதற்கு ஆதாரமாகக் கி.பி. 5ஆம், 6ஆம், நூற்றாண்டுகளில் எழுதப்பட்ட மணிமேகலையிற் காணப்படும் 'சமனொளி' என்ற வடிவத்தைச் சுட்டிக் காட்டி, இது தான் பின்னர் வழக்கில் வந்த சிவனொளியின் மூலவடிவமெனவும், வாதிடுகின்றார். எனினும், கிரேக்க அறிஞரான ரொலமியின் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய ஈழம் பற்றிய குறிப்பில் இம்மலை 'ஒளிபாத' எனக் காணப்படுவதை எடுத்துக் காட்டும் சின்னத்தம்பி இதன் மூலம் இம்மலையைச் சிவனுடன் இணைத்துள்ளார் (Sinnatamby 1968 b.) அவரின் கருத்து யாதெனில் இப்பதத்திற் காணப்படும் 'ஒளி' என்பது ஒரு தமிழ் வடிவம் என்பதாகும். சிவன் மட்டுமன்றி முருகனும் ஒளிக் கடவுளே. சிவந்த மேனியரான இவர்கள் மலையுறை தெய்வங்களே. எனினும், சிவனுடைய பாதத்தினை வணங்கும் மரபு, இக்காலத்தில் இந்தியாவிலோ அன்றி இந்து சமயம் பரந்த தென்கிழக்காசிய நாடுகளிலோ காணப்படாததால் இம்மலைத் தெய்வத்தின் பாத வழிபாட்டைச் சிவனுடன் இணைப்பது சாத்தியமற்றதாகின்றது. பொதுவாகச் 'சிவபாத' வழிபாடு கி.பி. பத்தாம், பதினொராம் நூற்றாண்டுகளிற்றான் பேணப்பட்டதற்கான ஆதாரங்கள் தென்கிழக்காசிய நாடுகளிற் காணப்படுகின்றன.

ஆனால் இப்பாத வழிபாட்டை ஆதியில் இங்கு காணப்பட்ட விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் வாஸ் (வாஸ். கே. வி. எஸ். 1960) இணைக்க முயல்வது பெருமளவுக்கு ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்க கருத்தாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அமைகின்றது. காரணம் இந்தியாவில் இந்து சமயத்தில் பாத வழிபாட்டை முதன் முதலில் அனுசரித்தவர்கள் வைஷ்ணவர்களே. அத்தகைய மரபு இன்றும் வைஷ்ணவ பாரம்பரியத்திலுண்டு. இருக்கு வேதத்தில் விஷ்ணு 'மூவடியளந்த பெருமான்' என அழைக்கப்படுகின்றார். சங்க இலக்கியங்களிலும் மாயோனின் திருவடி பற்றிய குறிப்புண்டு. இங்கே இவன் 'இரு நிலங் கடந்த திருமறுமார்பின் முந்நீர் வண்ணன்' என அழைக்கப்படுகின்றான். இது பற்றி வாஸ் பின்வருமாறு கூறுகின்றார் (வாஸ். கே. வி. எஸ்., 1960: 294-295).

1. சமயத்திற் பாத பூசைக்கு முதலிடங் கொடுத்திருப்பவர்கள் வைஷ்ணவர்கள்.

2. பாதுகா பட்டாபிஷேகம் புராண காலத்திலிருந்தே பாத பூஜை வைஷ்ணவ சம்பிரதாயமாக இருந்து வந்திருப்பதனைக் காட்டுகிறது.

3. வைஷ்ணவ ஆலயங்களில் பகவானின் பாதங்கள் பொருந்திய சடகோபனுக்கு விசேட முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டுவருவது.

4. கிருஷ்ண ஜயந்தியின் போது வீடு முழுவதும் கண்ணனின் அடிச்சுவட்டைப் போடுவது.

5. வைஷ்ணவ சமய குரவரான இராமானுஜர் தமது பெயரையே பரமனின் அடிச்சுவட்டை நினைவுறுத்தும்படி சடகோப இராமானுஜர் என்று வைத்துக் கொண்டிருப்பது.

6. ரிக் வேதத்தில் விஷ்ணுவைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் போதெல்லாம் மூவடியளந்த பெருமானென்று அவரது திருவடிப் பெருமைக்கே முக்கியத்துவம் அளித்திருப்பது.

7. ஸ்ரீபாத மலை மீது ஒரேயொரு அடிச்சுவடு தென்படுவதற்குப் பொருத்தமாகப் பூமி மீது விஷ்ணுவின் ஒரேயொரு காலடிச்

சுவடு இருப்பதாயும் மற்ற இரு அடிச்சுவடுகளும் பாதாளத்திலும் விண்ணுலகத்திலும் இருப்பதாகவும் ரிக் வேதம் கூறுகின்றது.

8. இலங்கையில் இன்றைக்கும் இருந்து வரும் விபீஷண வழிபாடு விஷ்ணுவின் அம்சமான இராமனின் பாதார விந்தங்களில் விபீஷணன் சரணாகதியடைந்ததையும், சரணாகதித் தத்துவத்தின் மேன்மையையுணர்த்த ஸ்ரீபாதமலையில் விஷ்ணுவின் அடிச்சுவட்டைப் பொருத்தியதையும் நினைவூட்டுகிறது.

9. புத்தர் பரிநிர்வாணமடைந்த தருணத்தில் இலங்கையைக் காக்கும் பொறுப்பை விபீஷணனிடம் ஒப்படைத்துச் சென்றதாகப் புராதன பாளிக் கிரந்தங்கள் கூறுவது புராதன இலங்கையில் விஷ்ணு வழிபாடு பிரபல்யமாயிருந்திருக்க வேண்டுமென்பதைச் சுட்டிக் காட்டுவதால், ஸ்ரீபாத மலை மீதுள்ள அடிச்சுவடு விஷ்ணுவின் அடிச்சுவடாகவே ஆதி காலத்தில் கருதப்பட்டு வந்திருத்தல் வேண்டும்.

10. தேவேந்திரமுனையில் மகாவிஷ்ணு தேவாலயம் காணப்படுவதும், புத்த கோவில்களில் விஷ்ணுவுக்குப் பன்னெடுங்காலமாக ஒரு முக்கிய இடம் இருந்து வருவதும், இலங்கையிற் பௌத்தம் பிரவேசித்த போது அனுஷ்டானத்தில் இருந்து வந்த சமய தத்துவங்களைத் தழுவியவாறு பௌத்தக் கோட்பாடுகளை வகுத்ததும், பௌத்தம் முற்காலத்தில் வைஷ்ணவம் இங்கு செல்வாக்கிலிருந்ததைக் குறிப்பிடுவதால் ஸ்ரீ பாதமலை அடிச்சுவடு விஷ்ணுவின் அடிச்சுவடாகவே கருதப்பட்டு வந்திருக்க வேண்டுமென்பது தெளிவாகின்றது.'

இதனால் வைஷ்ணவ பாரம்பரியத்திலுள்ள பாத வழிபாடே ஆதியில் பௌத்த மதத்தினர் பின்பற்றிய பாதவழிபாடென்று கூறப்படுகின்றது. ஆரம்பத்திற் புத்தருக்குச் சிலை எடுப்பதற்குப் பதிலாக அவரின் பாதத்தையே சிற்பமாகச் செய்து வழிபடும் மரபு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்தியா - ஈழம் ஆகிய நாடுகளிற் காணப்பட்டது. கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முற்பட்ட இத்தகைய பாதங்கள் ஈழத்திலும் காணப்படுவதால் இந்து சமயத்திலிருந்து தோன்றிய பௌத்தம் இம்மரபைத் தன்னுடன் இணைத்தது என்று கொள்வதே பொருத்தமாகின்றது. காரணம் சமயங்களுக்கிடையே வழிபாட்டு மரபுகளின் பரிமாற்றம் சர்வசாதாரணமாகும். வாஸ் கூறும் மேற்கூறிய வைஷ்ணவ பாரம்பரியங்களும் இதனை உறுதி செய்கின்றன. இதனால் உப்புல்வன் வழிபாடு விஷ்ணுவின் வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது போன்று இவ்வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய பாத வழிபாடும் பௌத்தத்தினால் ஆட்கொள்ளப்பட்டது. இதைப் போன்று பின்னரொரு காலகட்டத்தில் சைவத்தின் மேன்மையால் இப்பாத வழிபாடு சிவனுடன் இணைக்கப்பட்டது எனக் கொள்வதே பொருத்தமாகும். இவ்வாறு ஒரு வழிபாட்டுக்குரிய மரபுகள் காலகதியில் செல்வாக்கு இழந்துபோக அதனிடத்தில் இன்னோர் வழிபாடு புகுந்து மேன்மை பெறுவது தென்னாசியச் சமயங்களுக்கு அந்நியமானவை அல்ல.

சூரிய – சந்திர – நட்சத்திர வழிபாடுகள்

இச்சந்தர்ப்பத்தில் அக்கால மக்களின் வழிபாட்டில் முக்கியம் பெற்ற சூரிய, சந்திர வழிபாடும் நட்சத்திர வழிபாடும் பற்றிக் குறிப்பிடுவது அவசியமாகின்றது. இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிகளை எடுத்துக் காட்டும் பெயர்கள் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றன. இது பற்றி ஏற்கனவே ஆராய்ந்துள்ளோம். எனினும், இத்தகைய வழிபாடுகள் பற்றிய விபரமான சான்றுகள் நமக்குக் கிடைக்காததால், சமகாலத் தமிழகத்தில் குறிப்பாகச் சங்க நூல்கள் குறிக்கும் இவ்வழிபாட்டு நெறிகளின் பின்னணியில் ஈழத்துச் சான்றுகளை நோக்குவது பொருத்தமாகின்றது. ஈழத்தைப் போன்று தமிழகத்திலும் சூரிய வழிபாடு காணப்பட்டதைப் பின்வரும் நற்றிணைச் செய்யுள் (நற்றிணை 283: 6 - 8) உறுதி செய்கின்றது.

‘முந்நீர் மீமிசைப் பலர் தொழத் தோன்றி
ஏமுற விளங்கிய சுடரினும்
வாய்மை சான்ற நின் சொல் நயந்தோர்க்கே’

இவ்வாறே சந்திரனும் வழிபாட்டிற்குரிய பொருளாக இக்காலத்தில் விளங்கியதைப் பின்வரும் சங்கநூற் செய்யுட்கள் குறிக்கின்றன.

‘வளர்பிறை போல வழிவழிப் பெருகி’
(குறுந்தொகை 289-1)

‘ஒள்ளிழை மகளிர் உயர்பிறை தொழூஉம்’
(அகநானூறு 239.9)

‘தொழுகாண் பிறையின் தோன்றி யாம் நுமக்கு
அரியம் ஆகிய காலைப்
பெரிய நோன்றனிர் நோகோ யானே’
(குறுந்தொகை 178. 5-7)

இந்நூல்களில் நட்சத்திரங்கள் நாள்மீன் எனவும், இராசிகள் கோள்மீன் எனவும் அழைக்கப்படுவதோடு இவற்றின் அசைவைக் கணிக்கும் சோதிட அறிவுடையோர் கணியன், கணியார் (புறநானூறு. 192, 195) எனவும் அழைக்கப்பட்டனர். இத்தகைய சோதிடர் பற்றிய குறிப்பு மகாவம்சத்திலும் காணப்படுகின்றது (M. V. X : 75).

நம்பிக்கைகள்

ஆண்டின் நாட்களும், திங்களின் (மாதம்) நாட்களும் திங்களின் வளர்ச்சியையும் தேய்வையும் வைத்துக் கணக்கிடும் மரபு இன்றும் இந்து சமயத்திற் காணப்படுகிறது. இந்த வளர்வு, தேய்வுக் காலத்தை ஒரு திங்கள் என்பர். ஒவ்வொரு திங்களிலும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முழுநிலவு நாளே விழாவிற்குரிய நாளாகக் கருதப்பட்டு, அந்தச் சிறப்பு நாளைத் திங்களின் நட்சத்திரம் எனக் கூறினர். சித்திரை மாதத்திற்குச் சித்திரையும், வைகாசிக்கு விசாகமும், ஆனிக்கு மூலமும், ஆடிக்குப் பூரமும், ஆவணிக்குத் திருவோணமும், புரட்டாதிக்கும், ஐப்பசிக்கும் அச்சுவினியும், கார்த்திகைக்குக் கார்த்திகையும், மார்கழிக்குத் திருவாதிரையும், தைக்குப் பூசமும், மாசிக்கு மகமும், பங்குனிக்கு உத்திரமும் விழாவிற்குரிய நாட்களாகும். வேதாகம வழிபாட்டு நெறிப் பெருவிழாக்கள் மட்டுமன்றி நாட்டுப் புற வழிபாட்டிற் காணப்படும் குளிர்த்தி, பொங்கல் ஆகியனவும் இந்நட்சத்திரங்களை மையமாக வைத்து முழுநிலாக் காலத்திலேதான் நடைபெறுவது வழக்கம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் இத்தகைய நட்சத்திரங்களை மையமாக வைத்துக் கொண்டாடப்பட்ட விழாக்கள் சிலவற்றை இங்கு குறிப்பிடுவது அவசியமாகின்றது. இதற்கு ஆதாரமாக அமைவது மகாவம்சம் போன்ற பாளிநூல்களிற் காணப்படும் குறிப்புகளும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வரும் சான்றுகளுமாகும். இவற்றில் முதன்மையானது கார்த்திகை நட்சத்திரத்தில் நடைபெற்ற திருக்கார்த்திகை விழாவாகும். இந்நட்சத்திரத்தின் தோற்றம் பற்றிய ஐதீகத்தில் முருகன் அசுரரை வென்றபின் இதனை விண்ணுக்கு அனுப்பி வைத்ததாகக் கூறப்படுகின்றது. கார்த்திகேயனின் (ஆறுமுகன்) தோற்றத்திலும் இந்நட்சத்திரத்திற்குப் பங்குண்டு. கார்த்திகைப் பெண்களாற் தனித்தனியாகப் பாலூட்டி வளர்க்கப்பட்ட குழந்தைகளே கார்த்திகேயனாகவும் பின்னர் ஆறுமுகங்களையுடைய கடவுளாகவும் தோற்றம் பெற்றன என்பது ஐதீகம். முருகனின் தோற்றத்தைக் கொண்டாடும் விழாவே இக்கார்த்திகை விழா எனவும் கூறப்படுகின்றது. பொதுவாக ஒவ்வொரு மாதத்திலும் இந்நட்சத்திரம் முழுமதியை அணுகுகின்ற போது இவ் விழா நடைபெற்றாலும் கூட, கார்த்திகை மாதத்திற் தீபங்களால் அலங்கரிக்கப்பட்டுக் கொண்டாடப்படும் விழாவே அக்காலத்தில் சிறப்புடன் விளங்கியதைச்

சங்க நூல்களிலும், பதினெண் கீழ்க் கணக்கு நூல்களிலும் காணப்படும் பின்வரும் குறிப்புக்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

'அறுமீன் சேரும் அகவிருள் நடுநாள்
மறுகு விளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
பழவிறன் மூதூர்ப் பலருடன் துவன்றிய
விழவுடன் அயர வருகதி லம்ம'

(அகநானூறு 141. 8-11)

'நலமிகு கார்த்திகை நாட்டவர் இட்ட'

(கார்நாற்பது 26.1)

'கார்த்திகைச் சாற்றில் கழிவிளக்குப் போன்றனவே'

(களவழிநாற்பது 17-3)

மேற்கூறிய செய்திகள் இக்காலத்தில் தீபங்களை நிரல்பட ஏற்றி, மாலை தூக்கி, ஊரின் கண் உள்ள மக்கள் ஒன்று சேர்ந்து இவ் விழாவினைக் கொண்டாடுவதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளன. தமிழகத்துத் திருவண்ணாமலையிற் கார்த்திகைத் தீபம் ஏற்றப்படுவதும் இன்றும் முருகன் ஆலயங்களிற் தீபமேற்றி விழாக் கொண்டாடப்படுவதும் இதன் தொடர்ச்சியே. நாம் இன்று அனுஷ்டிக்கும் 'கார்த்திகை விளக்கீடு'ம் இவ்விழாவினையே நினைவூட்டுகின்றது.

ஈழத்திற்குப் பௌத்தம் அறிமுகமாகு முன்னர் இவ்விழா இந்தியாவைப் போன்று இங்கும் மக்களின் மத்தியிற் செல்வாக்குடன் காணப்பட்டது. பௌத்த மதம் இதனைத் தனது மத நிகழ்ச்சிகளோடு இணைக்க முடிந்ததன் மூலம் மக்களைத் தன் பக்கம் ஈர்க்க முயன்றதற்குமான சான்றுகள் உள. ஏற்கனவே இவ்விழாவிற் பயிற்றப்பட்ட மக்களுக்கு இதன் சடங்குகள் மூலம் புதிய சமயத்தின் குறியீடுகள் அறிமுகமாயின எனலாம். பௌத்த மதத்தின் வழிபாட்டுச் சின்னங்களிற் தாது கோபுரம் பிரதானமானது. இந்து சமயத்தில் ஆலயம் பெறும் இடத்தினைப் பௌத்த மதத்தில் தாதுகோபுரம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வகிக்கின்றது. இத்தகைய தாதுகோபுரங்களில் ஒன்றாகிய தூபாராம அநுராதபுரத்தில் முதன் முதலாக அமைக்கப்பட்ட போது இதன் அடியில் வைத்துப் புதைப்பதற்காக இந்தியாவிலிருந்து புத்தரின் காறை எலும்பு கொண்டு வரப்பட்டது. இவ்வெலும்பை வைத்து இத்தாதுகோபுரம் அமைத்த நாள் கார்த்திகை விழா நடைபெற்ற நாளாகும். இது பற்றி மகாவம்சத்தில் விரிவான குறிப்புண்டு (M. V. XVIII: 1-18). பௌத்தம் இங்கு அறிமுகமாக முன்னர் வழக்கிலிருந்த இவ்விழாவைப் பௌத்தம் தனது மதத்தின் முக்கிய நிகழ்ச்சியொன்றிற்குப் பயன்படுத்திய செய்தியானது இதன் பழைமையை எடுத்துக் காட்டும் அதே நேரத்தில், மக்களின் விழாக்களைத் தன்வயப்படுத்தி அவர்களைத் தம்பால் ஈர்த்த பௌத்தத்தின் தன்மையையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம்.

கார்த்திகை நட்சத்திரம் போன்று விசாக நட்சத்திரமும் முருகனது பிறப்போடு தொடர்புடையதாகும். ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் 'விஸக' (விசாக) என்ற பெயர் இதற்குச் சான்று பகருகின்றது. தேவநம்பியதீஸன் பௌத்தனாக மாற முன்னர் இந்துவாகவே விளங்கியது மட்டுமன்றி இவ்விழாவிலும் கலந்து கொண்டமையை மகாவம்சம் குறிப்பது அக்காலத்தில் இவ்விழா முருக பக்தர்களால் ஈழத்திலும் அனுஷ்டிக்கப்பட்டமையை உறுதி செய்கின்றது. இத்தினத்தில் இம்மன்னன் மகிந்தனைச் சந்தித்தது பற்றி மகாவம்சம் கூறுவதன் மூலம் ஈழத்திற்குப் பௌத்தத்தினை அறிமுகப்படுத்திய மகிந்தன் கூட ஈழத்து மக்கள் அனுஷ்டிக்கும் மிகப் பிரதான விழாக்களில் ஒன்றாகிய வைகாசி விசாகத்தில் இதனைச் செய்தான் என்பது எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இவ் வைகாசி விசாகம் தான் இன்று பொசனாகப் பௌத்தர்களாற் கொண்டாடப்படுகின்றது.

இவ்வாறேதான் பங்குனி உத்திரமும் ஆலயங்களிற் திருக்கல்யாண நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறும் காலமாகும். சித்திரை

மாதத்திற்குரிய சித்திரை நட்சத்திரம் இன்றும் இந்து - பௌத்த மக்களது புதுவருடப் பிறப்பாகக் கொண்டாடப்படுகின்றது. இதேபோன்று சிவனது ஆலயங்களில் மார்கழித் திருவாதிரை விழாவும் சிறப்பாக நடைபெற்றிருக்கலாம் என்பதை ஈழத்தின் சிவாலய மரபுக்குரிய பழைய பாரம்பரியம் உணர்த்துகின்றது. பரிபாடலில் சிவன் 'ஆதிரை முதல்வன்' (பரிபாடல் 8 : 6) என அழைக்கப்படுகின்றான். இவ்வாறே தை மாதத்திற் கொண்டாடப்பட்ட விழா பற்றிச் சங்க நூல்களிற் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இவ் விழாவில் மகளிரின் தை நீராடல் முக்கிய அம்சமாக அமைந்திருந்ததென்பதைப் பின்வரும் அடிகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

'தை இத் தண்கயம் போல' (ஐங்குறுநூறு 84 : 4)

'வையெயிற் றவர்நாப்பண் வகையணிப் பொலிந்து நீ
தையில் நீராடிய தவந்தலைப் படுவாயோ'
(கலித்தொகை 59. 12-13)

தைநீராடி ஆண்டவனை வழிபடுதலும், தைமாதப் பிறப்பில் சூரியனுக்குப் பொங்கலிட்டு வழிபடுதலும், நமது பண்டைய மரபாகும். தைப் பிறப்பானது தனு இராசியிலிருந்து சூரியன் மகர இராசிக்கு மாறும் சம்கிராந்தி தினமாகும். பொங்கலுக்கு அடுத்த நாள் உழவனுக்கு உறுதுணையாக நிற்கும் காளைகளை நீராட்டி அலங்கரித்து அவற்றிற்குப் பொங்கலிட்டு வணங்குதலும் அன்று தொட்டு இன்றுவரை தொடரும் விழாவாகும். இவற்றின் சாணமே இன்றும் சூளையிட்டுத் திருநீறாகப் பயன்படுத்தப்படுவதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

ஈழத்தில் நிலவிய நட்சத்திர வழிபாட்டிற்கான சான்றுகள் அன்றாட வாழ்க்கையிலும் இவை பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தினை எடுத்துரைக்கின்றன. ஒருவனின் பிறப்பிலும் இறப்பிலும் இந் நட்சத்திரங்களின் அமைவு பிரதான இடத்தினை இன்று வகிப்பது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போல் அன்றும் வகித்திருக்கலாம். நல்ல நிகழ்ச்சிகளை ஆரம்பிக்கும் போது நேரம், காலம் ஆகியனவற்றை அனுஷ்டித்து அவற்றை ஆரம்பிக்கும் மரபு அன்றும் காணப்பட்டதைச் சங்க இலக்கியங்கள் எடுத்துக் காட்டுவதானது ஈழத்திலும் இம்மரபு பேணப்பட்டதை நினைவூட்டுகின்றது. திருமண நிகழ்ச்சி நாள் பார்த்தே ஆரம்பிக்கப்பட்டதைப் பின்வரும் அகநானூற்றுப் பாடல் (அகநானூறு 136. 4-8) எடுத்துரைக்கின்றது.

'அங்க ணிருவிசும்பு விளங்கத் திங்கள்
சகட மண்டிய துகடீர் கூட்டத்துக்
கடிநகர் புனைந்து கடவுட் பேணிப்
படுமண முழவொடு பரூ உப்பணை யிமிழ
வதுவை மண்ணிய மகளிர் விருப்புற்று'

மேற்கூறியவற்றோடு இன்று காணப்படுவது போல் சுவர்க்கம், நரகம் ஆகியனவற்றில் நம்பிக்கைகளும், நிமித்தம் பார்த்தலும், அக்காலத்திற் காணப்பட்டன எனலாம். பல்லி சொல்லுதல், காக்கை கரைதல், ஆந்தை அலறல், கண்துடித்தல் போன்றன இவற்றில் சிலவாகும். மேலும் இவ்வாறே பிறப்புத் தொட்டு இறப்பு வரையும் பல்வேறு கிரியைகளும் அக்காலத்திற் கடைப்பிடிக்கப்பட்டன. புத்திரரை வேண்டி நோன்பிருத்தல், யாத்திரை போதல், முக்கிய தினங்களில் விரதமிருத்தல் ஆகியன இவற்றில் சிலவாகும். பிள்ளை பிறந்த பின்னர் பெயர் வைத்தல், அன்னமூட்டல், காது குத்தல், முடியிறக்கல், ஏடு தொடக்கல், திருமணம் செய்தல், இறப்பின் போது கிரியைகள் செய்தல், இறந்த தினத்திற் திவசம் அனுஷ்டித்தல் ஆகியன அக்காலத்திலும் காணப்பட்டிருக்கலாம். துர்அதிஷ்டவசமாக இவை பற்றிய விரிவான சான்றுகள் நமக்குக் கிட்டவில்லை. இவ்வாறேதான் ஒருவரின் கருமங்களுக்கு ஏற்ப மறுபிறப்பு அமைந்து விடுகின்றது என்ற நம்பிக்கையும் அக்காலத்திற் காணப்பட்டிருக்கலாம். இது பற்றிப் புறநானூற்றிற் (192) குறிப்புண்டு. இதனை ஆய்வாளர் கர்மக் கோட்பாடு என்பர். இதுமட்டுமன்றி விதி அல்லது நியதி

அல்லது ஊழ் பற்றியும் இக்கால மக்கள் அறிந்திருக்கலாம். காரணம் இந்தியாவில் இவ்வூழ்க் கோட்பாட்டில் நம்பிக்கை உடையவர்கள் அஜீவகர்கள் என அழைக்கப்பட்டனர். எல்லாம் நியதிப்படியே நடக்கிறது என்பது இவர்களது வாதமாகும். ஈழத்திலும் இவ் அஜீவகர்கள் காணப்பட்டதற்கான குறிப்பு பண்டுகாபய மன்னனின் காலத்திற் காணப்படுகின்றது. இவர்களுக்கென ஒரு உறைவிடத்தினை இம்மன்னன் அமைத்ததாக மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது (M. V. X: 101-102). இவர்கள் ஜைனமதத்துறவிகள் ஆவர்.

தொகுத்து நோக்கும்போது இக்கால வழிபாட்டு மரபுகள், கிரியைகள், நம்பிக்கைகள் பற்றிய சான்றாதாரங்கள் ஈழத்துப் பாளிநூல்களிலோ, தமிழ் நூல்களிலோ அன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலோ விரிவாகக் காணப்படவில்லை. எனினும், இவற்றுட் காணப்படும் ஒரு சில குறிப்புக்களை இந்தியாவில் இந்து சமய வளர்ச்சியின் பின்னணியில் ஆராயும் போது சமகாலத்தில் இந்து சமயத்திற் குறிப்பாகத் தமிழகத்தில் வழக்கிலிருந்த பல வழிபாட்டு மரபுகள், கிரியைகள், நம்பிக்கைகள் பல ஈழத்திலும் காணப்பட்டன எனலாம். இத்தகைய அணுகுமுறையைத் தவிர வேறு வழிகளால் மேற்கூறிய தரவுகளைப் பெறுவது இயலாத காரியமாகின்றது என்பதனையும் இங்கே சுட்டிக் காட்டுதல் அவசியமாகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்து சமயக் கலைகள்

அத்தியாயம் பத்து

ஈழத்துப் பழங்குடிகள் விட்டுச் சென்ற கலைச் செல்வங்கள் பற்றிய தகவல்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. அவர்களது ஆயுதங்களே நாம் காணும் கலைப் பொருட்களாகும். குகை ஓவியங்கள் பல உள. குகை ஒவியங்களில் மனித உருவங்கள், மிருக உருவங்கள், பறவைகள், சூலங்கள் போன்றன சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் இவற்றுக்கான உண்மையான விளக்கத்தினைச் சரிவர அறிந்து கொள்ள முடியாதுள்ளது. இப்பழங்குடி மக்களைத் தொடர்ந்து வந்தவர்கள் ஈழத்தின் நாகரிகத்திற்கு வித்திட்ட திராவிடர்களாவர். இவர்களது தொல்லியல் எச்சங்கள், கல்லறைகள், இவற்றுட் கிடைத்துள்ள ஆயுதங்கள் ஆகியனவற்றைத் தவிர, கலைப் பொருட்களாகக் குறிப்பிடத்தக்கனவாகச் சுடுமண் பாவைகளே காணப்படுகின்றன. சங்க காலத் தமிழகத்தைப் போல் ஈழத்திலும் அழியும் பொருட்களான மரம், களிமண், சாந்து, செங்கல் ஆகியனவற்றைக் கொண்டே இக்கால வழிபாட்டிடங்கள் அமைக்கப்பட்டிருந்தன போலத் தெரிகின்றது. இக்காலத்திலும் பொதியில், மன்றம் போன்ற மரங்களின் கீழ் அமைந்த வழிபாட்டிடங்கள் (கோயில்கள்) காணப்பட்டன. பண்டைய ஈழத்தில் ஆரம்பத்தில் மரங்கள் வழிபடப்பட்டதைப் பௌத்த தாதுகோபுரங்களிற் காணப்படும் ஜீவதரு, கற்பகதரு, பூர்ண கும்பத்தோடு காணப்படும் இலைகள் ஆகியன எடுத்துக் காட்டுகின்றன (படம் 2-3). இதே காலத்தில் இத்தகைய வழிபாட்டு மரபுகள் இந்தியாவிலும் காணப்பட்டதை இங்குள்ள மிகப்பழைமை வாய்ந்த தாதுகோபுரங்களாகிய சாஞ்சி, அமராவதி ஆகியனவற்றிற் காணப்படும் மேற்கூறிய அம்சங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உறுதி செய்கின்றன (Coomaraswamy. A. K. 1971: Plates 28,29,30, 31,32,38,39,). எனினும், இக்காலத் தமிழகத்தில் அரசரின் மாளிகைகளையும் மண்டபங்களையும் சிற்ப வல்லுனர் நாள் குறித்து, நாழிகை பார்த்து, நேரறி கயிறிட்டுத் திசைகளையும் அத்திசைகளிலுள்ள தெய்வங்களையும் நோக்கி வகுத்தது பற்றி நெடுநல்வாடை (75-78 பின்வருமாறு குறிக்கின்றது.

'பொருதிறஞ்சாரா வரை நாளமயத்து
நூலறி புலவர் நுண்ணிதிற் கறியிட்டுத்
தே எங் கொண்டு தெய்வ நோக்கிப்
பெரும் பெயர் மன்னர்க்கொப்ப மனை வகுத்து'

இக்காலக் கோயில்கள், மாளிகைகள் ஆகியன செங்கற்களாற் கட்டப்பட்டன (வித்தியானந்தன், சு. 1954 : 261-262). எனினும், இலக்கியச் சான்றுகளை விட இக்காலத்திற்குரிய கட்டிடங்கள் மிக அரிதாகவே காணப்படுகின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஈழத்திலும் இத்தகைய மரபு காணப்பட்டிருக்கலாம். பண்டுகாபயன் சோதிடருடன் கலந்தாலோசித்துத் தலைநகர் அமைத்தது பற்றி மகாவம்சம் கூறுகின்றது (M.V.X: 75). இவற்றை ஆக்கும் வினைஞர்களைப் பற்றிய சான்றுகள் விஜயனது ஐதீகத்திற் காணப்படுகின்றன. விஜயனது பட்டத்து இளவரசியாகிய பாண்டிய மன்னனின் மகள் ஈழத்திற்கு வந்த போது தன்னுடன் பதினெண் குழுவைச் சேர்ந்த ஆயிரம் வினைஞர் குடும்பங்களைக் கூட்டி வந்ததாகவும், துட்டகாமினியின் காலத்தில் மகாதேரரின் தலைமையில் எண்ணாயிரம் கலைஞர்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்து மகா தூபியின் கட்டிடவேலையில் பங்கு பற்றியதாகவும் மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது (M.V.VII: 56-58. XXIX: 42).

யக்ஷி உருவங்கள்

அழியாத பொருட்களைக் கொண்டு சிற்பங்களையும் கட்டிடங்களையும் அமைக்கும் மரபு இந்தியாவைப் போன்று ஈழத்திலும் குறிப்பாகப் பௌத்த மதத்தில் காணப்பட்டது. இந்தியாவில் உள்ள பௌத்த ஸ்தூபிகளில் யக்ஷி சிற்பங்கள் காணப்படுவது போல் ஈழத்திலும் இவை பௌத்த கட்டிடங்களில் காணப்படுகின்றன. ஈழத்து இந்து சமயத்திற்குரிய பழைய இந்துச் சிற்பங்கள் அழியும் பொருட்களாலானவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆக்கப்பட்டிருக்கலாம். பௌத்த மதத்தின் பழைய வழிபாட்டிடங்களாகிய அபயகிரி, சேதவன ஆகிய இடங்களில் யக்ஷி, யக்ஷிகளின் உருவங்கள் புடைப்புச் சிற்பங்களாகக் காணப்படுவதானது பௌத்தம் இவற்றை ஆட்கொண்ட நிலையைப் பறைசாற்றுவது போல் அமைந்துள்ளது (Paranavitana, S. 1971: 4,8,9,10,12,15,16, படம் 4-9). அக்காலத் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் அம்சங்களாகவே இவ் யக்ஷி உருவங்கள் விளங்குகின்றன எனலாம். காரணம், சமகால இந்தியப் பௌத்த வழிபாட்டிடங்களிற் கலை வடிவிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள இவற்றில் சில 'ஸ்ரீலக்ஷ்மி'யையே சுட்டி நிற்கின்றன என ஆனந்த குமாரசுவாமி கருதுகின்றார் (Coomaraswamy, A.K, 1971: Plates: 3,14,18,48,49).

மேலும், கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த கண்டகசேத்தியாவிலுள்ள கணங்களின் சிற்பங்களும் இவ் யக்ஷி வழிபாட்டின் எச்சங்களே எனலாம் (Ellawala. H: 1969: 158-159). பல்வேறு நிலையிற் சித்திரிக்கப்பட்டுக் காணப்படும் இவற்றில் சில இசை வாத்தியங்களை வாசிக்கும் பாவனையிற் காணப்படுகின்றன. இக்கணங்களிற் சில யானை, குதிரை, கரடி போன்ற மிருகங்களின் தலையையும் மனித உடலையும் கொண்டு காணப்படுகின்றன (படம் 10). மகாவம்சம் குறிப்பிடும் வடவாமுகி (குதிரை முகத்தினையுடைய யக்ஷி) இத்தகைய கணங்களில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஒன்றாக இருக்கலாம். இத்தகைய கணங்கள் அநுராதபுரம், பொலநறுவைக் காலக் கட்டிடங்களிற் துவாரபாலகர்களாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. இவற்றின் உடலுக்குத் தக்கவாறு கை, கால்களின் பரிமாணம் அமையாது அளவிற் சிறியனவாகவே அவை காணப்படுகின்றன. சில கணங்கள் யஜ்ஞோபவிதத்தினைத் தரித்துள்ளன. இன்னும் சில சங்கு, பத்மங்களினாலான கிரீடங்களுடனும், காதில் மகர குண்டலங் களுடனும், கையில் நாணயங்களோடும் காணப்படுகின்றன. சில கணங்கள் தலையிற் பாரத்தினைத் தாங்குவனவாகச் சித்திரிக்கப் பட்டுள்ளன.

நாக உருவங்கள்

நாக உருவங்களைப் பொறுத்தவரை அவை நீர் நிலைகளை அண்டி இருந்தாலும் அவற்றில் பெரும்பாலானவை பௌத்த ஸ்தூபிகளிலேயே காணப்படுகின்றன. இத்தகைய நிகழ்ச்சி யக்ஷி வழிபாட்டைப் போன்று நாகவழிபாடும் பௌத்த மதத்தோடு இணைந்ததையே எடுத்துக் காட்டுகிறது. ஆனால் யக்ஷி உருவங்களைப் போலன்றி நாக உருவங்கள் மிகச் சிறப்பான முறையிற் பௌத்த கலையிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. நாகங்கள் அப்படியே உருவங்களாகச் சித்திரிக்கப்பட்டிருப்பதோடு நாக, நாகினி உருவங்கள் மனித உருவிலும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய மிகப் பழைய நாக உருவங்கள் பழைய பௌத்த மத வழிபாட்டிடங்களாகிய அபயகிரி, சேதவன, ருவன்வலிசாய போன்ற இடங்களிற் காணப்படுகின்றன (Paranavitana, S. 1971 Plates இல.5.11,13). இச் சிற்பங்களைப் பற்றித் தொல்லியல் திணைக்களம் ஒரு சிறு கையேடொன்றையும் வெளியிட்டுள்ளது.

நாக சிற்பங்களிற் சிறப்பான கலைத்திறனைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது (படம் 11-13). பொதுவாக நாக

உருவங்கள் திரிபங்க (முப்பரிமான) நிலையிலேதான் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றின் முடி, மேலாடை, அணிகலன்கள் ஆகியன சிறப்பாக அமைந்துள்ளன. பிற்காலத்திற்குரிய சிற்பங்களில் இவை ஒரு கையில் மரக்கிளையையும், மறுகையில் பூர்ண கும்பத்தையும் தாங்கி நிற்பது வழக்கம். மரக்கிளை யக்ஷி வழிபாட்டுச் சின்னமாகும். இவ்வாறே பூர்ணகும்பமும், வளம், செழிப்பு ஆகியனவற்றின் சின்னமாகும். கல்லிற் செதுக்கப்பட்ட இப் பூர்ண கும்பத்தில் அநேகமாகத் தாமரை மலர்களுடன் கூடிய தண்டு காணப்படுவது வழக்கம். தாமரையும் நிரில் வாழ்வது. அத்துடன் இது செழிப்பின் சின்னமுமாகும். சில சமயம் நாகர்கள் தாங்கி நிற்கும் மரத்தண்டு பூக்களுடன் காணப்படுவதும் உண்டு. சில இடங்களில் உள்ள நாக சிற்பங்களில் இருமருங்கும் யக்ஷி உருவங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இது யக்ஷ-நாக வழிபாட்டின் உறவையும், ஒருமைப்பாட்டையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றதா என்பது ஆராயற்பாலது. நாகபாம்பு பல்வேறு தலைகளுடன் தனியான உருவமாகப் படமெடுத்து ஆடும் நிலையிலும் சித்திரிக்கப் பட்டுள்ளது. இவற்றில் மூன்று, ஐந்து, ஏழு, ஒன்பது தலைகள் காணப்படுகின்றன. இதனைவிட நாகபாம்பின் உருவங்கள் நாக சிலைகளின் தலைக்கு மேல் படமெடுத்த நிலையில், நாகர்களது தலையின் அணிகலமென்ற நிலையில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. நாகினி உருவங்களும் கல்லில் வடிக்கப்பட்டு அழகுணர்வு உள்ளனவாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன.

நாம் மேலே எடுத்துக்காட்டிய சிற்பங்கள் பெரும்பாலும் பௌத்த மதத் தாதுகோபுரங்களின் நான்கு பக்கங்களிலும் வழிபாடியற்றுவதற்காக அலங்கார வேலைப்பாடுடனமைந்த வாசல் கடவைகளில் (வாகற் கடாக்கள்) காணப்படுகின்றன. இவை பற்றிப் பரணவித்தானா கூறியிருப்பது அவதானிக்கத்தக்கது (Paranavitana. S. 1971: 10-11).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

'இவ்வாகற்கடாக்களிற் காணப்படும் சிற்பங்கள், நாக தெய்வங்கள், பூர்ண கும்பம், ஜீவதரு, கற்பகதரு, வெவ்வேறு வகைப்பட்ட தெய்வங்கள், சிறுதெய்வங்கள் ஆகியன ஐயத்திற் கிடமின்றிப் பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட காலத்தில் நிலவிய மக்கள் சார்ந்த வழிபாட்டு முறைகளோடும், நம்பிக்கைகளோடும் தொடர்புற்றிருக்கின்றன. எனினும், இவை பௌத்த மதத்தினை நினைவு கூரும் வழிபாட்டிடங்களை அலங்கரிப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன.'

சுடுமண் பாவைகள்

இவ்விடத்தில் இக்காலத்திற்குரியனவாகக் கிடைத்த சுடுமண் பாவைகள் பற்றியும் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகும். இவை பெரும்பாலும் கிறிஸ்தாப்த காலத்தினை அண்டிய காலப்பகுதிக்கு உரியனவாகும். கிராமிய மட்டத்திற் காணப்பட்ட நாட்டார் வழிபாட்டிற் தாய்த் தெய்வங்களும், பிற தெய்வங்களும் வணங்கப்பட்டு வந்ததை நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ள சுடுமண்ணினாலான இப்பாவைகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவை கிளிநொச்சி மாவட்டத்திலுள்ள உருத்திரபுரம், வவுனியா மாவட்டத்திலுள்ள மாமடுவ, மாத்தளை மாவட்டத்திலுள்ள இலுக்வேவ, புத்தளம் மாவட்டத்திலுள்ள தப்போவ, மருதன்மடுவ, அரிப்பு, அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள நவக்கிரி ஆறு ஆகிய இடங்களில் காணப்படுகின்றன (Deraniyagala.P.E.P: 1960: 91-95: 1961: 249-276).

இங்கு சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள உருவங்கள் மேலே குறிப்பிட்டுள்ள யக்ஷி, யக்ஷி உருவங்களைப் போன்றோ அன்றி

நாணயங்களிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள தெய்வங்களைப் போன்றோ கலை உணர்வுடன் காணப்படவில்லை. பெரும்பாலும் விகாரமான தோற்றத்துடனேயே இவை அமைக்கப்பட்டுள்ளன. முழுமையான உருவங்களாகச் சித்திரிக்கப்படுவதற்குப் பதிலாக உடலில் அரைப்பகுதி மட்டுமே சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. சில உருவங்கள் முழுக்க முழுக்க மண்ணினால் அமைய, சிலவற்றின் உட்பகுதி கோறையாக அமைந்துள்ளது. தலை அலங்காரங்களும் சில பாவைகளுக்குண்டு. சில பாவைகளின் உதடுகள் விகாரமாய் அமைந்துள்ளன. இவற்றின் கண்கள், மார்புகள் ஆகியன தனித்தனியாகச் செய்யப்பட்டு ஒட்டப்பட்டுக் காணப்படுகின்றன. சில பாவைகளின் தலை உச்சியிற் துவாரங்களும் காணப்படுகின்றன (படம் 14-16).

இத்தகைய பாவைகள் பண்டைய மனிதனுடைய கிராமியக் கலையின் எச்சங்கள் எனலாம். கிராமிய மட்டத்திற் சாதாரண மக்களின் மத்தியில் வழக்கிலிருந்த உருவ வழிபாட்டின் கலைச் சின்னங்களாகவும் இவற்றைக் கொள்ளலாம். இச்சிலைகளை ஆராய்ந்த அறிஞர்கள் இவை செழிப்பு, வளம் ஆகியனவற்றோடு தொடர்புடையனவாக அமைந்துள்ளதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர். இவற்றுள் ஆண், பெண் தெய்வ உருவங்கள், யானை, குதிரை, சிங்கம், புலி, எலி, கிளி, குரங்கு, ஆமை என்பவற்றுக்குரிய உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. இவை பெரும்பாலும் உடைந்த நிலையிற்றான் கிடைத்துள்ளன. இத்தெய்வங்களுக்கு நிவேதனப் பொருட்களாக அளிக்கப்பட்ட மிருகங்கள் இவ்வாறு உருவகப்படுத்தப்பட்டும் இருக்கலாம். சிலவற்றில் அளவுப் பிரமாணத்திற்கு அதிகமாக வாய், காது, கண்கள் போன்ற உறுப்புக்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. கலை அம்சத்தைப் பொறுத்தமட்டில் இவை சிறப்புடையனவாகக் காணப்படவில்லை.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெரணியாகல போன்ற அறிஞர்கள் சுடுமண்ணினாலான கலை வடிவங்களிற் சில யோனியின் உருவம் எனக் கருதுகின்றனர். யோனியின் உருவத்திற்குப் பதிலாகக் 'கந்து' உருவில் வடிக்கப்பட்ட மட் பாவைகளே இவை எனக் கொள்ளலாம். இக்கந்து அல்லது கற்றறி அல்லது மரத்தறிதான் பிற்காலத்தில் லிங்கமாக உருப்பெற்றது என்று சில அறிஞர்கள் விளக்கமளித்துள்ளதால் இத்தகைய மண்ணினாலான உருவங்களும் லிங்கவழிபாட்டின் பழைய சின்னங்களே எனலாம். இது பற்றி ஆராய நிறைய இடமுண்டு. இத்தகைய பழைய மட்பாவைகள் உருத்திரபுரம் (படம் 14), மாமடுவ (படம் 15), இலுக்வேவ (படம் 16), தங்கஸ்வேவ, அரிப்பு, தப்போவ, மருதன்மடுவ, பொலநறுவை, பண்டுவாஸ்நுவர போன்ற இடங்களில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன (Deraniyagala, P.E.P. 1960: 91-94, 1961: 249-276). பெரும்பாலும் ஆற்றங்கரையிற் காணப்படுவதால் இவை ஐயனார் வழிபாட்டைச் சுட்டி நிற்கலாம். உடைந்த நிலையிற் காணப்படும் மிருகங்களின் சிற்பங்கள் இத் தெய்வத்திற்கு அளிக்கப்பட்ட நிவேதனப் பொருட்களாகவும் விளங்கலாம். இன்னும் சில கந்து வழிபாட்டையும், உருவ வழிபாட்டையும் குறித்து நிற்கலாம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஈழத்தில் காணப்படும் இச்சுடுமண் பாவைகளைத் தமிழகப் பின்னணியில் நோக்குவது அவசியமாகும். தமிழகத்தில் அகழ்வாய்வு செய்யப்பட்ட அரிக்கமேடு (Wheeler, R. E. M 1946: 17-124), திருக்கம்புலியூர், அலகரை (Mahalingam, T. V. 1970: 54-59,105,113), போன்ற இடங்களிற் கிடைத்துள்ள சுடுமண் பாவைகள் பல கலைத்திறனைப் பொறுத்தமட்டில் நாம் மேலே ஆராய்ந்த ஈழத்துச் சுடுமண் பாவைகளை விடச் சிறப்பாக அமைந்துள்ள அதே நேரத்தில் இப்பாவைகள் அக்காலத்தில் தமிழகத்தில் வழக்கிலிருந்த வழிபாட்டு நெறிகளை உறுதிப்படுத்துவனவாகவும் விளங்குகின்றன. அரிக்கமேட்டில்

சுடுமண் பாவையாக மிக அழகாக வடிக்கப்பட்ட சிவன் தலை முடியின் முன் பக்கத்தில் பிறைச் சந்திரனுடன் காணப்படுவது ஈண்டு அவதானிக்கத்தக்கது. சங்க இலக்கியங்களிற் 'சிவன்' என்ற குறிப்புக் காணப்படாவிட்டாலும், புறநானூற்றில் சிவனின் தோற்றம் பற்றிக் காணப்படும் 'பிறை நுதல் விளங்கு- மொருகண்', 'நன்றாய்ந்த நீணிமிர் சடைமுதுமுதல்வன்' போன்ற குறிப்புகள் இவ்வழிபாடு சங்கத் தமிழரிடையே செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததை மெய்ப்பிக்கின்றன.

ஈழத்திலோ எனில், பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் சிவன் பலவாறு குறிப்பிடப்பட்டாலும், தமிழகத்தில் கிடைத்த சிவனின் உருவம் போன்ற ஒன்று இங்கு கிடைக்காதது நோக்கத்தக்கது. மேலும் சிவவழிபாட்டோடு இணைந்த லிங்க வழிபாடு பற்றிய தகவல்களும் தமிழகச் சுடுமண் பாவைகளில் உள. தனியாகவும், நாகத்துடன் இணைந்தும் லிங்கங்கள் சுடுமண் பாவைகளாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றில் திருக்கம்புலியூரிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட லிங்கம் பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகும். இதனை 'நாகலிங்கம்' என மகாலிங்கம் குறிப்பிட்டுள்ளார். காரணம் இவ்லிங்கத்தைச் சுற்றி நான்கு சுற்றுக்களாகப் பாம்பின் உடலும், இவ்லிங்கத்தின் மேற் பகுதியில் ஐந்து தலையையுடைய நாகத்தின் தலையும் காணப்படுவதே ஆகும். இப்பாவை இன்னொரு செய்தியையும் உணர்த்துகிறது. அ.·.தாவது நாகவழிபாடு, லிங்க வழிபாடு ஆகியன சங்கமித்த நிலையே அச் செய்தியாகும். தாய்த் தெய்வ வழிபாடும் தமிழகத்தில் தழைத்திருந்ததை திருக்கம்புலியூரிற் கிடைத்துள்ள தாய்த் தெய்வச் சுடுமண்பாவை ஒன்று எடுத்துக் காட்டுகின்றது. உடைந்த நிலையிற் காணப்படும் இப்பாவை அணிகலன்களுடன் காணப்படுகின்றது. இதன் உயரம் 6 சென்றி மீற்றராகும்.

விநாயக வழிபாடும் இக்காலத்தில் சிறந்து விளங்கியதை அலகரையிற் கண்டெடுக்கப்பட்ட நான்கு சென்றி மீற்றர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உயரமுள்ள சுடுமண் பாவை ஒன்று எடுத்தியம்புகின்றது. இப்பாவை உடைந்து காணப்பட்டாலும் கூட இதிலுள்ள விநாயகருக்குரிய முகம், தந்தம் ஆகியன சிறப்பாக அமைந்திருப்பது அவதானிக்கத்தக்கது. விநாயகரின் வாகனமாகிய மூசிகத்தின் வடிவிலான பாவைகளும் திருக்கம்புலியூரிற் கிடைத்துள்ளன. திருக்கம்புலியூரில் கிடைத்த ஏனைய பாவைகளில் ஐந்து சென்றிமீற்றர் உயரமுள்ள பாவை ஒன்று விஷ்ணுவை அல்லது சூரியனைச் சித்திரிக்கலாம் எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. இவ்வாறே இன்னொரு பாவையும் பாலகிருஷ்ணனை அல்லது பௌத்த அல்லது ஜைன மதகுருவைக் குறிக்கலாம் எனவும் கருதப்படுகின்றது.

இவ்விடத்திற் கிடைத்த பாவைகளில் மற்றுமொரு சிறப்பான அம்சம் யாதெனில் மரத்துடன் இணைந்த ஒரு பெண்ணைச் சித்திரிக்கும் பாவை ஒன்றும் கிடைத்துள்ளமையாகும். இத்தகைய உருவங்கள் சாஞ்சி போன்ற பௌத்த வழிபாட்டிடங்களிற் காணப்படுவதும் நினைவு கூரற்பாலது. அரிக்கமேட்டிற் கிடைத்த சிவனது உருவம் கிறிஸ்தாப்தத்தை அண்டிய காலப்பகுதிக்குரியதாக அமைந்திருந்தாலும் கூட, திருக்கம்புலியூர், அலகரை போன்ற இடங்களிற் கிடைத்த பாவைகள் கி.பி. நான்காம் அல்லது ஐந்தாம் நூற்றாண்டுக்குரியனவாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. இதனால் இக்காலப் பகுதியில் இச்சுடுமண் பாவைகள் குறிக்கும் கடவுளரின் வழிபாடு தமிழகத்தில் நிலைத்திருந்ததையும் இதன் மூலம் சைவம், வைணவம் ஆகியன இக்காலத்திற் செல்வாக்குடன் விளங்கின என்பதையும் மகாலிங்கம் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். இத்தகைய நிலையே தமிழகத்தின் அண்டைய மாநிலங்களிலும் காணப்படுகின்றது.

எனினும், தமிழகத்தைப் போலன்றி ஆந்திரா, கர்நாடகம் போன்ற மாநிலங்களில் இக்காலத்திற்குரிய வழிபாட்டிடங்களாகக்

கோயில்கள் மட்டுமன்றி இங்கே வழிபடப்பட்ட தெய்வங்களின் உருவச் சிலைகளும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் சிவன், லிங்கம், விஷ்ணு, கணபதி, கார்த்திகேயன், சக்தி ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. துர் அதிஷ்டவசமாகப் போதிய ஆய்வு மேற்கொள்ளப்படாததாற் போலும் தமிழகம், கேரளம் போன்ற மாநிலங்களில் இக்காலத்திற்குரிய கோயில்களோ அன்றிக் கல்லினாலமைந்த தெய்வங்களின் உருவங்களோ கிடைக்கவில்லை (Sarma. I.K. 1987).

இச்சந்தர்ப்பத்திற் குலமரபுச் சின்னங்களைப் பற்றிப் பாளி நூல்களில் வரும் குறிப்புகளும் அவதானிக்கத்தக்கவை. நேரடியாக இவை குலமரபுச் சின்னங்களாகக் குறிக்கப்படாவிட்டாலும், மிருகங்கள், பறவைகள் ஆகியனவற்றின் பெயர்களைக் கொண்ட குலங்களைப் பற்றிக் கூறுவதால் இவை குலமரபுச் சின்னங்களே என்று அறிஞர் கருதுவர் (Mendis. G.C. 1938:5). இச்சின்னங்களாகச் சீக (சிங்கம்), தரச்சா (கழுதைப்புலி), லம்பகர்ண ((முயல்) அல்லது ஆடு, பலிபோஜ (காகம்), மயூர (மயில்), குலிங்க (கருடன்) ஆகியன குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இச்சின்னங்களைப் பற்றிய விரிவான விளக்கத்தினை ஆய்வாளர்கள் தராவிட்டாலுங் கூடப் பண்டைய கலாசாரப் பின்னணியில் நோக்கும்போது மேற்கூறிய மிருகங்களை அல்லது பறவைகளைக் குலத்தைக் காக்குஞ் சின்னங்களாக அக்கால மக்கள் பேணியதை இவை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம். இவை இந்து சமயக் கடவுளரோடு பின்னர் இணைக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. இவற்றிற்கும் பண்டைய நாணயங்களிற் காணப்படும் சின்னங்களுக்கும் இடையே பல ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன. இந்நாணயங்களிற் சின்னங்களாக மரங்கள், கட்டிடங்கள் (கோயில்கள்), மீன், நாய், சக்கரம், நந்திபாதம், சூலம் ஆகியன பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. இன்னும் சில செம்பு நாணயங்களில் ஆண், பெண் தெய்வங்கள் ஒரு பக்கத்திலும் மறுபக்கத்திற் தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா, எருது,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பூர்ண கும்பத்துடன் காணப்படும் செடி அல்லது திரிசூலம் ஆகியனவும் காணப்படுகின்றன. இது பற்றிப் பாக்கர் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார் (Parker, S. 1984: 474-521).

மேற்கூறிய தரவுகள் பண்டைய ஈழத்திற் காணப்பட்ட யக்ஷ, நாக வழிபாடுகளின் கலைக் கருவூலங்களாகும் (படம் 4-9). யக்ஷ வழிபாட்டின் அம்சமாக விளங்கிய மரவழிபாடும் இங்கு இக்காலத்திற் காணப்பட்டதை மட்பாண்ட ஓடுகள், நாணயங்கள் ஆகியவற்றிற் காணப்படும் சிற்பங்கள் மட்டுமன்றி ஈழத்தின் மிகப் பழைய தாதுகோபுரங்களிற் காணப்படும் மரங்களின் சிற்பங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இதனை உறுதிப்படுத்துவனவாகப் பௌத்த கட்டிடங்களில் உள்ள சிற்பங்களிற் பூர்ண கும்பத்துடன் காணப்படும் செடிகள், ஜீவதரு, கற்பகதரு ஆகியன அமைந்துள்ளன (Paranavitana.S. 1971: Plates: 2,6). இவற்றைவிடச் சுடுமண்ணினால் அமைந்த பாவைகள் இக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த ஆண் தெய்வ, லிங்க, தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டின் எச்சங்களாக விளங்குகின்றன எனலாம். இத்தகைய வழிபாட்டெச்சங்கள் திராவிடருக்கு முன் ஈழத்தில் வாழ்ந்த பழங்குடி மக்களாலும் பின்வந்த திராவிடராலும் பேணப்பட்டன.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் மிகிந்தலையிற் கிடைத்துள்ள கணங்களின் சிற்பங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுதலும் அவசியமாகும். யானை முகத்தினையுடைய கணம் விநாயகருடையது எனக் கொள்ளப்படுகின்றது (Ellawala. H. 1969: 158 - 159). ஈழத்திற் கிடைத்த பழைய இந்துச் சிற்பங்களில் ஒன்றாக இதனைக் கொள்ளலாம் (படம் 10). எனினும் முருகனதோ, சிவனதோ, விஷ்ணுவினதோ அன்றித் தேவியருடையதோதான இக்காலத்திற குரிய சிலைகளாக எவையேனும் இற்றைவரை கிடைக்கவில்லை. ஆனால் முருக வணக்கத்தின் பழைய வழிபாட்டு முறையாகிய

வேல் வழிபாடு ஈழத்தில் நிலை பெற்றிருந்ததைப் பொம்பரிப்பு (படம் 19), கந்தரோடை, குருகல்கின்ன ஆகிய பெருங்கற் காலத்திற்குரிய கல்லறைகளிற் கிடைத்துள்ள உலோகத்தினாலான வேல்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

எவ்வாறாயினும், அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் யக்ஷ உருவத்திற்கும் (Paranavitana,S. 1971, Plate. 10) ஆந்திர மாநிலத்திலுள்ள குடிமல்லத்திற் கிடைத்துள்ள லிங்கத்திற் காணப்படும் சிவனது உருவத்திற்குமிடையே உள்ள ஒற்றுமை குறிப்பிடத்தக்கது. இத்தகைய ஒற்றுமை மிகப்பழைய இந்துச் சிற்பங்கள் பழைய யக்ஷி சிற்பங்களைத் தழுவி அமைக்கப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டலாம் (படம் 6). இச்சிற்பம் கந்து வழிபாட்டின் பழைமையையும் அதற்குப் பின்னர் செல்வாக்குற்றிருந்த உருவ வழிபாட்டையும் தொடர்புபடுத்துவதாய் அமைந்துள்ளது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் அபயகிரித் தாதுகோபுரத்தில் தாமரை மலருடன் காட்சி தரும் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய யக்ஷ உருவத்தினைப் பரணவித்தானா (Paranavitana,S. 1971, Plate 14). சூரியனாக இனங்கண்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. (படம் - 17).

அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவனத் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் புடைப்புச் சிற்பங்களில் ஒன்றைப் பாக்கர் ஐயனார் என இனங்கண்டுள்ளமை கருத்திற் கொள்ளத்தக்கது (Parker,H. 1984: 148 fig 39). இச்சிற்பம் கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டிற்குரியதென இவர் அபிப்பிராயப்படுகிறார். இது பற்றி ஏற்கனவே குறித்துள்ளோம். இச்சிற்பத்தின் கையிற் காணப்படும் செண்டு அதன் அருகில் உள்ள குதிரை, யானை ஆகியவற்றின் உருவங்கள் பாக்கரின் கூற்றை ஆமோதிப்பனவாக உள்ளன (படம் 18). இவ்வாறே சேதவன, அபயகிரித் தாதுகோபுரங்களிற் காணப்படும் யக்ஷி உருவங்கள் ஆதியில் ஈழத்திற் காணப்பட்ட தாய்த்தெய்வங்களே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனலாம். இவற்றில் சில கையில் தாமரை மலருடன் காணப்பட (படம் 7 - 8) இன்னும் சில கையிற் பூர்ணகும்பத்துடன் காணப்படுகின்றன.

நாணயங்களில் இந்துத் தெய்வங்கள்

ஈழத்துச் சமய வரலாற்றில் நாணயங்கள் பெறும் முக்கியத்துவம் இற்றைவரை சரிவர மதிப்பிடப்படவில்லை. ஈழத்து வரலாற்றைப் பௌத்த, சிங்களக் கண்ணோட்டத்தில் அணுகியது போன்றே நாணயங்களிற் காணப்படும் இலச்சினைகளுக்கும் விளக்கங்கள் அளிக்கப்பட்டுள்ளன. பௌத்த மதமே அரசாங்க மதமெனப் பறைசாற்றும் நம் நாட்டுப் பாளிநூல்களிற் பௌத்தத்திற்கு நம்நாட்டு மன்னர்கள் கொடுத்த பேராதரவு பற்றிப் பலவாறு புகழ்ந்துரைக்கப்பட்டாலும் கூட, இந்நாணயங்களில் புத்தரது உருவம் பொறிக்கப்படாமல் இருப்பது ஆச்சரியத்திற்குரியது. ஆனால் இந்தியாவிலோ எனில் கிறிஸ்தவ சகாப்த காலத்திலேயே குஷானிய மன்னர்களின் காலத்தில் இந்துக் கடவுளர் போல் கௌதம புத்தரும் நாணயங்களிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளார். இதே காலப்பகுதியில் ஈழத்திலும் புத்தருக்கான கற்சிலைகள் அமைக்கப்பட்டிருந்தும், நாணயங்களில் ஏன் புத்தர் சித்திரிக்கப்படவில்லை என்பது புதிராகவே உள்ளது.

இந்தியா, ஈழம் போன்ற நாடுகளிற் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னரே நாணயங்கள் புழக்கத்திற்கு வந்துவிட்டன. கி.மு. 6 ஆம் நூற்றாண்டிலாவது இவை புழக்கத்திற்கு வந்திருக்க வேண்டுமெனக் கருதப்படுகின்றது. இவற்றைப் 'புராண' என இந்திய இலக்கியங்கள் குறிக்கின்றன. பெரும்பாலும் வெள்ளி அல்லது செப்புத் தகட்டில் வெட்டப்பட்டுச் சதுரம் அல்லது நீள் சதுரமான தோற்றமுடையனவாக இவை காணப்படுகின்றன. பல்வேறு

இலச்சினைகளும் இவற்றிற் காணப்படுகின்றன. இவற்றை ஆங்கிலத்தில் 'பஞ்ச்மார்க் கொயின்ஸ்' (Punch marked coins) என்பர். இந்திய நாணயங்களில் முன்னூற்றுக்கு மேற்பட்ட இலச்சினைகள் உள. ஆரம்பத்தில் இவை வணிகக் குழுக்களாற்றான் வெளியிடப்பட்டன. எனினும், இவற்றுக்கு மன்னரது அனுமதி பெறப்பட்டிருந்தது. பெரும்பாலும் இவற்றின் முன்பக்கத்தில் மட்டுமே இலச்சினைகள் உள. சில நாணயங்களிற் பின் பக்கங்களிலும் இலச்சினைகள் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய ஈழத்துப் பழைய நாணயங்களைப் பாளி நூல்கள் 'கஹபண' என அழைக்கின்றன (படம் 20 அ). கர்ஷபண என்ற வடமொழியின் பிராகிருத வடிவமே இ.தாகும். இந் நாணயங்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து ஈழத்திற்குக் கொண்டு வரப்பட்டன என ஈழத்து நாணயங்களை ஆராய்ந்த கொட்றிங்ரன் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார் (Codrington.H.W. 1924).

நம்நாட்டு நாணயங்களின் இலச்சினைகளாகப் பின்வருவன காணப்படுகின்றன. எருது, யானை, குதிரை, சூரியன், பிறை, கருடன், சக்கரம், சுவஸ்திகா, மீன், மரம், நாய், சிங்கம், மயில், மூன்று வளைவுகளுடன் காணப்படும் கட்டிடம் போன்றவையே இவையாகும். சமய வளர்ச்சியின் ஆரம்பநிலையைக் குறிக்கும் இயற்கை வழிபாட்டிற்குரிய இலச்சினைகளாக இவற்றினைக் கொண்டாலுங்கூட, பிற்பட்ட காலத்தில் இந்து சமயக் கடவுளரோடு இவை நெருக்கமான தொடர்பைக் கொண்டுள்ளன. எருது இரண்டு நிலைகளில் இந்நாணயங்களிற் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஒன்று எருதாகவுள்ள நிலை. மற்றையது இதன் குளம்பாகிய 'நந்தி பாதம்' வழிபாட்டுப் பொருளாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள நிலை. யானை பிற்பட்ட காலத்திற் பல தெய்வங்களுடன் இணைக்கப்பட்டுள்ளது. யானை முகத்தினையுடைய விநாயகரை விட இந்திரன், முருகன், ஐயனார் போன்றோரின் வாகனமாகவும் பிற்பட்ட காலத்தில் இது சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. கஜலக்ஷ்மி உருவங்களிலும் யானை முக்கியம் பெறுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிங்கம் துர்க்கைக்குரிய வாகனமாக அமைந்துள்ளது. குதிரை ஐயனாரின் வாகனமாகும். தீங்கு விளைவிக்கும் சக்திகளை விரட்டும் தன்மை நாய்க்கு இருப்பதால் அதுவும் இங்கே சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது எனக் கொண்டாலும் நாய் ஐயனார், வைரவர் போன்ற தெய்வங்களுடன் இணைத்துக் கூறப்படுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது. வில்லைக் கூட உருத்திர மூர்த்தத்திலுள்ள சிவன் வைத்திருப்பதாகக் கூறப்படுகின்றது.

கருடன் விஷ்ணுவோடு இணைந்துள்ளது. இவ்வாறே விஷ்ணு வணக்கத்துடன் சக்கரமும் முக்கியம் பெற்றுள்ளது. மயில் கந்தனுக்குரியது. சூரியன், சந்திரன் ஆகியோர் ஆரம்பத்தில் தனித்தனித் தெய்வங்களாக வழிபடப்பட்டனர். பின்னர் சிவ வணக்கத்துடன் அவை இணைந்தன. சுவஸ்திகா கூடப் பிற்பட்ட காலத்திற் பௌத்தத்தோடு இணைக்கப்பட்டாலும் சூரிய வழிபாட்டுச் சின்னமாகவே ஆரம்பத்தில் இது கொள்ளப்பட்டது. மீனுக்கும் மச்ச அவதாரமெடுத்த விஷ்ணுவுக்குமுள்ள தொடர்பும் ஆராயற்பாலது. இவ்வாறே மீனாட்சியாகக் காட்சி தரும் தேவி இப்பெயரைத் தாங்கியுள்ளமைக்குப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் சான்றுகள் உள. மரங்கள் செழிப்பின் சின்னங்களாகும். மரம் வழிபாட்டுப் பொருளாகவும் விளங்கியது. இதற்கான இலக்கிய, தொல்லியல், நாணயச் சான்றுகள் உள (படம் - 21). இத்தகைய கருத்தையே மிகப் பழைய யக்ஷி உருவங்கள், மரக்கிளைகளைத் தொட்டு நிற்கும் பாவனையிலுள்ள சிற்பங்கள் ஆகியன எடுத்தியம்புகின்றன.

இந்து சமயத்தின் பழைய கோயில்களும் மரங்களின் கீழே தான் அமைந்திருந்தன. பிற்காலத்தில் அழியாத பொருட்களினால் கோயில்கள் நிரந்தரமான ஓர் இடத்திற் கட்டப்பட்டபோது இவை தலவிருட்சங்களாயின. இந்து சமயக் கடவுளரும் இம்மரங்களோடு இணைக்கப்பட்டது வரலாறாகும்.

கடம்பு முருகனுக்குரிய மரம். மதுரை மீனாட்சியும் கடம்பவன வாசியே. திருமாலுக்குக் காயாம்பும், துளசியும், சிவனுக்கு அரசு, கொன்றை, ஆல், வில்வம் போன்ற மரங்களும் விருப்புடைய மரங்களாகின. மூன்று வளைவுகளுடன் இந்நாணயங்களிற் காணப்படும் சின்னத்திற்குப் பலவித விளக்கங்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. சிலர் இதனை மலை என்று கூறுவர். மலையும் சமய வளர்ச்சியின் ஆரம்ப நிலையில் வழிபாட்டிற்குரிய பொருளாகவே அமைந்திருந்தது. பின்னர் தான் முருகன், சிவன் ஆகியோர் உறையுமிடமாகக்கொள்ளப்பட்டது. ஆனால் பாக்கரோ எனில் வடஇந்தியாவில் கோசாம்பி என்ற இடத்திற் கிடைத்த கி.மு. 3ஆம், 2ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்குரிய நாணயமொன்றில் காணப்பட்ட இதே போன்ற உருவங்களுக்கு அறிஞர் கொடுத்த விளக்கத்தினை ஆதாராமாகக் கொண்டு இதனைக் கோயில் என விளக்கமளித்துள்ளார் (Parker .H. 1984 :507). இவர் கூறும் கோசாம்பி நாணயத்தில் இச்சின்னத்தின் மேல் எருது காணப்படுவதால் இதனைச் சிவன் கோயில் என்று கூறுவாருமுளர். ஈழத்திலும் இச்சின்னத்தின் மேல் பிறை, மயில், ஆகியன காணப்படுவதால் இவை முறையே சிவ, முருக. வழிபாட்டிற்குரிய கோயில்களாக இருக்கலாமென எண்ணுவதற்கும் இடமுண்டு.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் கந்தரோடையிற் கிடைத்த கி.மு. 2 ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய பாண்டியருடைய செம்பு நாணயங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இது பற்றி ஏற்கனவே குறிப்பிட்டிருந்தோம். இந்நாணயங்களில் அச்சுக்குத்திய நாணயங்களில் காணப்படும் இலச்சினைகளான மரம், மலை, யானை, குதிரை போன்றன மட்டுமன்றிக் கோயிலைச் சித்திரிக்கும் உருவங்களோடு சிவ வணக்கத்தினைச் சுட்டி நிற்கும் மழுவோடு கூடிய திரிசூலம் காணப்படுவதும் நோக்கற்பாலது (படம் 22).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அச்சில் வார்க்கப்பட்ட நாணயங்கள்

இலச்சினைகளைக் குத்தி உருவாக்கப்பட்ட நாணய வகைகளைத் தொடர்ந்து உருவாக்கப்பட்ட நாணயங்கள் அச்சில் வார்க்கப்பட்ட நாணயங்களாகும் (Diestruck Coins). இலச்சினைகள் பல ஒருங்கிணைந்து அச்சில் வார்க்கப்பட்டதால் இவை இவ்வாறு பெயர் பெற்றன. ஆரம்பத்தில் ஒரு பக்கத்திலும், பின்னர் இரு பக்கங்களிலும் இவ் இலச்சினைகள் உருவாக்கப்பட்டன. வட்டம், நீள்சதுரம் ஆகிய தோற்றங்களிலுள்ள இவை வெள்ளி, செம்பு ஆகிய உலோகங்களிற் காணப்பட்டாலுங்கூட வெள்ளி நாணயங்கள் மிக அருகியே காணப்படுகின்றன. பெரும்பாலும் கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னருள்ள ஒரு சில நூற்றாண்டுக் காலத்தில் இவை புழக்கத்திற்கு வந்துவிட்டன. இத்தகைய நாணயங்கள் கந்தரோடை, வல்லிபுரம், இரணைமடு, மாதோட்டம், பூநகரி, முல்லைத்தீவு, அநுராதபுரம், திஸமகாராம ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ளன. இவற்றில் எருது, பிறைச் சந்திரன், சூரியன், நந்திபாதம், யானை, குதிரை, சிங்கம், மலை, தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா, திரிசூலம், பல்வேறு கோணவடிவங்கள் ஆகியன இலச்சினைகளாகவுள்ளன. இத்தகைய இலச்சினைகள் இந்துக் கடவுளரோடு தொடர்புடையன என்பது ஈண்டு நோக்கற்பாலது. சில நாணயங்களில் எருது மட்டும் முன்பக்கத்திற் காணப்பட இதற்கு முன் நிறைகுடம் போன்ற இலச்சினையுமுண்டு.

இன்றும் சில நாணயங்களின் முற்பக்கத்தில் மரம், தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா, மலை, யானை ஆகியனவும், பிற்பக்கத்திற் தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகாவும் காணப்படுகின்றன (படம் - 25). இத்தகைய இலச்சினைகளைப் பௌத்த மதத்தோடு இணைத்துக் கூறுவாருமுளர். எவ்வாறெனில் யானை புத்தரின் பிறப்பையும், மரம் அவர் ஞான ஒளி பெற்றதையும், தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா அவரின் தர்மபோதனையையும், மலை (சேத்தியம்) அவரின் பரிநிர்வாண நிலையையும் குறிக்கின்றன

என்பது அவர்களது கருத்தாகும். ஆனால் இத்தகைய குறியீடுகள் பௌத்தத்திற்கு முன்னரே இந்து சமயத்தோடு தொடர்புடையனவாகக் காணப்பட்டன என்பது ஈண்டு நோக்கற்பாலது. யானை, எருது ஆகியன இந்துக் கடவுளரின் வாகனங்களாகவுள்ளன. இவ்வாறே மரவணக்கமும் ஆதியானது. மரவணக்கத்தினை எடுத்துக் காட்டும் குறியீடுகள் பெருங் கற்காலப் பானை ஓடுகளில் மட்டுமன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் உள. சுவஸ்திகா சூரியனைக் குறிக்கின்றது எனக் கூறுவர். தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா கூடக் குறியீடாகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறே மலை வணக்கமும் ஆதியானது. இதனால் இத்தகைய நாணய வகையிற் காணப்படும் குறியீடுகள் பல இந்து மக்களின் மத்தியில் வழக்கிலிருந்த வழிபாட்டு மரபுகளை எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

அடுத்து இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திற் பாக்கரால் முல்லைத்தீவு, அநுராதபுரம், திஸமகாராம ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்த இந்நாணயங்களைப் பற்றித் தெரிவிக்கப்பட்ட கருத்துக்கள் எமது கவனத்தை ஈர்ப்பனவாகவுள்ளன. முல்லைத்தீவில் கிடைத்துள்ள நாணயங்களில் முற்பக்கத்திலுள்ள உருவத்தை இவர் கடவுளது உருவம் என இனங்கண்டுள்ளார். இவ்வுருவம், சில சமயங்களில் இருதலை, முத்தலைச் சூலங்களைக் கையிலேந்தி நிற்பது போன்றும் சித்திரிக்கப் பட்டுள்ளது. இந்நாணயங்கள் பலவற்றில் முன்பக்கத்தில் எருதின் உருவம் உண்டு. இவற்றின் பின்பக்கத்தில் சுவஸ்திகா, எருது, இலையுடன் கூடிய கும்பம் ஆகியன காணப்படுகின்றன. இவை சிவ வழிபாட்டினைக் குறிப்பவையாக அமையலாம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் இலையுடன் கூடிய கும்பம் பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. பாக்கர் இதனைப் பூர்ண கும்பமென்றே விளக்கம் தந்துள்ளார். கும்ப ரூபத்தில் தெய்வத்தினை யாசிக்கும் நிலை கூட இந்து சமயத்திலுண்டு.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இதனால், கும்பமும் தெய்வத்தின் குறியீடாக அமைந்திருக்கலாம். இக்கும்பங்களை ஆரம்பத்தில் மண் முட்டிகளில் வைப்பதே வழக்கம். வேப்பிலையே அப்போது பயன்படுத்தப்பட்டது. பின்னர் தான் மாவிலை, வேப்பிலை பெறும் இடத்தினைப் பெற்றது. இந்நாணயங்களிலுள்ள மற்றோர் சிறப்பு யாதெனில் இவற்றில் ஆண், பெண் தெய்வங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமையே. சில நாணயங்களில் முன்பக்கத்தில் பெண்ணின் உருவமும், பின்பக்கத்தில் சுவஸ்திகா, படுத்திருக்கும் எருது, இலையுடன் காணப்படும் கும்பம் ஆகியனவும் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய நாணயங்கள் அநுராதபுரத்திலும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன.

அநுராதபுர நாணயங்களில் நிற்கும், இருக்கும் நிலையிலுள்ள ஆண் - பெண் தெய்வங்கள் உள (Parker. H, 1984: 482-487). இங்குள்ள பெண் தெய்வம் சில நாணயங்களிற் சூலமேந்திக் காணப்படுகின்றது. இதனைத் துர்க்கை எனலாம். இருக்கும் நிலையிலுள்ள ஆண், பெண் தெய்வங்களுமுள. வழக்கமாக இவை வலது காலைக் கீழே தொங்கவிட்டு இடது காலை ஆசனத்தில் மடித்த வண்ணம் காட்சி தருகின்றன. இங்கு கிடைத்துள்ள வட்டவடிவமான செம்பு நாணயங்களின் முன்புறத்தில் நிற்கும் நிலையிலுள்ள தெய்வமும் அதன் பக்கத்தில் மானின் உருவமும் பின்பக்கத்தில் 'ஓம்' என்ற வடிவமும் உண்டு எனப் பாக்கர் குறிப்பிட்டுள்ளார் (Parker. H., 1984: 487-488. படம் :20 ஆ)

லக்ஷ்மி நாணயங்கள்

மேற்கூறிய நாணய வகையில் மிகப் பிரபல்யமான கலை வடிவமாகத் திகழ்வது இருபக்கமும் யானையினால் அபிஷேகம் செய்யப்படும் கஜலக்ஷ்மி வடிவமாகும். இதனால் இந்நாணயங்கள்

லக்ஷ்மி நாணயங்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன. இவை கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முற்பட்ட இரண்டாம், முதலாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவை யாகும். இவற்றில் சித்திரிக்கப்படும் யானை கூட மழைவளத்தின் சின்னமென்ற ஐதீகம் உண்டு. இது மேலும் லக்ஷ்மியின் செழுமைத் தத்துவத்தைச் சித்திரிக்கின்றது எனலாம். அத்துடன் யானையும் அரச பலத்தின் சின்னம் ஆகும். அரசனுக்கு யானைப்படை அதிக பலத்தைக் கொடுப்பதால் பலமான அவனது ஆட்சி நாட்டிற்கு நல்வாழ்வையும் வளத்தையும் அளிக்கின்றது. இத்தகைய வளம், பலம், செழுமை ஆகியவற்றின் சின்னமே கஜலக்ஷ்மி மூர்த்தமாகும். இம் மூர்த்தத்தில் யானைகள் தாமரைத் தண்டின் மேல் நிற்பது போன்றும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றின் முன்பக்கத்தில் தாமரை மலரில் நிற்கும் நிலையிலான லக்ஷ்மி உருவமுண்டு. இவ்வுருவம் கை, கால்களில் வளையல்களுடன் காணப்படுகின்றது. லக்ஷ்மியின் கமல ஆசனத்தில் இருந்து இரு மருங்கும் வெளிக்கிளம்பும் தாமரைத் தண்டுகளில் நிற்கும் இரு யானைகள் லக்ஷ்மிக்கு அபிஷேகம் செய்வது போன்று காட்சி தருகின்றன. இந்நாணயங்களின் மறுபக்கத்தில் சுவஸ்திகா உருவங்கள் உள. இத்தகைய கஜலக்ஷ்மியின் உருவங்கள் கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த வட இந்தியப் பௌத்த கலைப்பீடங்களான பாரூட், சாஞ்சி, புத்தகாயா ஆகிய இடங்களிலுள்ள தோரணங்களிலும் நாணயங்களிலும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. பின்னர் வீடுகளின் வாயில் நிலைகளிலும் இவை செதுக்கப்பட்டன. சங்க இலக்கியங்களிலும் (நெடுநல்வாடை (88-89), மதுரைக்காஞ்சி (353)) இது பற்றிய குறிப்புண்டு.

கஜலக்ஷ்மி ஈழத்தின் கலை மரபில் ஒரு நிலையான இடத்தினைப் பெற்றிருக்கின்றாள் என்று கூறினால் மிகையாகாது. ஈழத்தின் பழைய தாதுகோபுரங்களிற் காணப்படும் யக்ஷி என வர்ணிக்கப்படும் பெண் சிற்பங்கள் இவற்றுட் குறிப்பிடத்தக்கன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அபயகிரி விகாரையில் கையிற் தாமரையுடன் காட்சியளிக்கும் யக்ஷி உருவமொன்றுண்டு (Paranavitana, S. 1971: Plate 9). இவ்வாறே அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் யக்ஷி உருவங்கள் தாமரை மலருடன் காட்சியளிப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. இவை கி.பி. இரண்டாம், மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவையாகும் (Paranavitana. S. 1971 Plates 4,9,12). இவற்றுள் சேதவனத் தாதுகோபுரத்தின் தாமரை மலரைக் கையிலேந்திக் காணப்படும் உருவம் மிகச் சிறப்பாக அமைந்துள்ளது (படம் 5).

தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டின் எச்சங்கள் பலவும் ஈழத்தின் பழைய நாணயங்களிற் காணப்படும் உருவங்களில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. பாக்கர் இது பற்றி ஆராய்ந்த போது முல்லைத்தீவு, திஸமகாராம, அநுராதபுரம் ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்துள்ள நாணயங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். முல்லைத்தீவில் கிடைத்துள்ள நீள் சதுரமான செம்பு நாணயங்களின் முன்பக்கத்தில் ஓர் உருவம் இரு கரங்களிலும் மலர்த்தண்டுடன் சித்திரிக்கப்பட, பின்பக்கத்தில் சுவஸ்திகாச் சின்னம் (படம் 20-ஆ) உளது. இத்தகைய நாணயங்கள் திஸமகாராமவிலும் உள. இவை பெண்தெய்வமாகிய லக்ஷ்மியைக் குறிக்கலாம். அநுராதபுரத்தில் இத்தகைய நாணயங்கள் காணப்பட்ட போதும் ஏழு நாணயங்களில் இருந்த நிலையிற் பெண் தெய்வத்தின் உருவம் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இதில் தெய்வத்தின் இடது கால் மடித்தும், வலது கால் தொங்கவிடப்பட்டுமுள்ள பாவனையிற் காணப்படுகிறது. இதன் ஒரு கை தொடையைத் தொட மற்றைய கை தோள் அளவு உயர்ந்து மலருடன் காணப்படுகிறது. தலைமுடி விரிந்த நிலையில் உள்ளது (Parker. H. 1984: 482-485). அநுராதபுரத்திற் கிடைத்த வட்டவடிவமான செம்பு நாணயங்களில் பெண் தெய்வம் பலவாறு சித்திரிக்கப் பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது (படம் 20).

இந்நாணயங்களிற் காணப்படும் லக்ஷ்மி உருவங்கள் ஸ்ரீ சூக்தத்தில் லக்ஷ்மி பற்றி வரும் வர்ணனையைப் பெருமளவு ஒத்துக் காணப்படுகின்றன (சிவசாமி. வி. 1974). இக்கஜலக்ஷ்மி நாணயங்கள் ஈழத்தின் ஆதி நாகரிக மையப் பிரதேசங்களிற் காணப்படுவது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்விடங்களிற் கந்தரோடை (படம் 23), மாந்தை, வல்லிபுரம், ஆனைக்கோட்டை, பூநகரி, முல்லைத்தீவு, அநுராதபுரம், சிலாபம், திஸமகாராம, நிந்தவூர் (படம் 24) ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன.

செம்பினாலான இவை நீள் சதுர வடிவிலமைந்துள்ளன. இவற்றின் முன்பக்கத்திற் தாமரையிலுள்ள லக்ஷ்மி உருவமும் பின்பக்கத்தில் தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகாவும் காணப்படுகின்றன. கந்தரோடை போன்ற இடங்களிற் கிடைத்துள்ள நாணயங்களில் கலை அம்சம் சிறப்புற்றுக் காணப்படுகின்றது. இவற்றின் முன்பக்கத்தில் தாமரை மலரில் லக்ஷ்மி நிற்பதும், இத்தாமரை மலரிலிருந்து இரு தண்டுகள் லக்ஷ்மியின் இரு பக்கங்களிலும் மேலெழுந்து தோள்வரை சென்று தாமரை மலர் பூத்துக் காணப்பட, அவற்றின் மேல் இரு யானைகள் தும்பிக்கையால் இத்தெய்வத்தினை அபிஷேகம் செய்வது போலச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. சிலசமயம் இத்தெய்வத்தின் பாதங்கள் நிலை கொண்டுள்ள தாமரை மலரிலிருந்து தாமரை மலருடன் கூடிய சில தண்டுகள் வெளிக்கிளம்புவது போலவும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது.

அநுராதபுரத்திற் கிடைத்த நாணயங்களில் யானைக்குப் பதிலாகப் புள்ளிகள் மாத்திரமே உண்டு. நிந்தவூரிலுள்ள லக்ஷ்மி நாணயங்களில் நிற்கும் நிலையிலுள்ள இத்தெய்வத்தின் பக்கத்திலே சில குறியீடுகளும் காணப்படுகின்றன (படம் 24). இத்தகைய குறியீடுகள் முன்பக்கத்தில் மாத்திரமன்றிப் பின்பக்கத்திலும் காணப்படுகின்றன. இந்நாணயங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எல்லாவற்றிலும் மேற்கூறியவாறு பின்பக்கத்தில் தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகா உருவம் காணப்படுகிறது. சில நாணயங்களிற் தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகாவுடன் நந்திபாதம், முட்டியுடன் கூடிய பூ, மரம், எருது ஆகியனவும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. முன்பக்கத்திலுள்ள பெண் உருவம், யானை ஆகியனவற்றையும், பின்பக்கத்திலுள்ள தண்டுடன் கூடிய சுவஸ்திகாவையும், சில அறிஞர்கள் முறையே புத்தரது பிறப்பு, தர்மபோதனை ஆகியவற்றின் குறியீடுகள் என வாதிட்டாலுங்கூடப் பெரும்பாலான அறிஞர்கள் இவை லக்ஷ்மி நாணயங்களே என்று வாதிடுவது இன்று பலராலும் ஏற்கப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் சுவஸ்திகா போன்ற குறியீடுகளும் காலத்தாற் பௌத்த மதத்திற்கு முற்பட்டவை என்பது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. லக்ஷ்மி பிற்காலத்தில் திருமாலின் சக்தியாகவும் தொடர்பு படுத்தப்பட்டுள்ளாள். ஈழத்தில் திருமாலின் வழிபாடு வேரூன்றியிருந்தமையானது இவை இரண்டுக்குமிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றமையை எடுத்தியம்புகின்றது.

குறியீடுகள் சித்திரிக்கும் தெய்வங்கள்

இக்குறியீடுகள் இரு வகையினைச் சார்ந்தவை. முதலாவது வகை மட்பாண்டங்களிலுள்ள குறியீடுகள். மற்றையவை பழைய பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலுள்ள குறியீடுகள். மட்பாண்டக் குறியீடுகளில் மனித உருவத்தை உருவகப்படுத்திச் சித்திரிக்கப்பட்டிருப்பது போல் நடுக்கோடும் மேலும் கீழுமாக இரு கோடுகளும் முறையே கை, கால் போன்றனவற்றைச் சித்திரிப்பனவாய் அமைந்துள்ளன. சிலசமயம் இக்கோடுகள், நேர்கோடுகளாகவும் சிலசமயம் கைகால்களின் மடிப்புத் தன்மையை எடுத்துக் காட்டும் விதமாகச் செங்குத்தாக நடுவில் வளைந்தும் காணப்படுகின்றன (படம் 26). இத்தகைய குறியீடுகள் பெருமளவுக்குப் பொம்பரிப்பிலுள்ள பானை ஓடுகளிற்

காணப்பட்டாலும் அநுராதபுரத்திலும் இவை உள. (Sitrampalam. S.K. 1980. figs. 46-48). பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் பூரணமாகாத குறியீடுகளாக இவை உள (Paranavitana. S. 1970. XXVI: 40,41). இவற்றைத் தெய்வத்தினை உருவகப்படுத்திய குறியீடுகள் எனக் கொள்ளலாம்.

இப்பானை ஓடுகளிற் காணப்படும் 'சக' என்ற கருத்தைத் தரும் சிலுவை போன்ற அடையாளம் கூட ஆரம்பத்தில் தெய்வத்தின் குறியீடாக அமைந்திருக்கலாம். இத்தகைய குறியீடு பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றது (Paranavitana. S: XXVI: 37 படம் 27). இப்பானை ஓடுகள் பெருமளவுக்கு கி.மு. ஆயிரமாம் ஆண்டைச் சார்ந்தவை. காலத்தாற் பிற்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இவற்றைவிடப் பூரணமான முறையில் இத்தெய்வத்தின் உருவங்கள் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது. இக்குறியீடுகளில் பாவைகள் போன்ற நிலையிற் காட்சிதரும் இரண்டு குறியீடுகள் குறிப்பிடத்தக்கவை. முதலாவது குறியீட்டிற் தலை, கைகள், கால்கள் ஆகியன சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. மற்றையதில் தலை, கை, கால்கள், சித்திரிக்கப்படவில்லை (Paranavitana. S. 1970: XXVI: 12, 19). சிற்பங்களாக உருவகப்படுத்தப்படுமுன் உள்ள நிலையையே இவை குறித்து நிற்கின்றன எனலாம். இவை ஓடுகளிலுள்ள குறியீடுகளுக்கும் பின்னர் எழுந்த சிற்பங்களுக்கு மிடைப்பட்ட நிலையையே குறிக்கின்றன. இவற்றைவிட விருட்சங்களும் குறியீடாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. உதாரணமாகப் பொம்பரிப்பிற் கிடைத்துள்ள பானை ஓட்டில் மேடையின் மேலுள்ள விருட்சம் போன்ற குறியீடு காணப்படுகிறது. (Sitrampalam. S.K. 1980: fig 40,24). இதே போன்ற குறியீடு அநுராதபுரப் பானை ஓடுகளில் மட்டுமன்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டு களிலும் காணப்படுகின்றது (Paranavitana, S. 1970: XXV1,42). இவற்றோடு பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் ஓரிடத்தில் இலை ஒன்று கூடக் குறியீடாக அமைந்துள்ளது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(Paranavitana. S. 1970: XXVI: 34, படம் 27). நட்சத்திரத்தினை ஒத்த குறியீடுகள் கூட மட்பாண்ட ஓடுகளிலும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றன (படம். 26, 27).

பிராமி எழுத்தாகிய 'ம' போன்ற வடிவுள்ள குறியீடு பரவலாக ஈழத்துப் பெருங்கற்காலப் பானை ஓடுகளிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படுகின்றது (படம் 26,27) (Paranavitana.S. 1970: XXXVI, 16a, 16c, 7, 22). சிலர் இக்குறியீடுகள் மீனினைக் குறிக்கும் என்பர். தோற்ற அமைப்பில் நோக்கும்போது இது நிறை குடத்தினையும் குறிக்கலாம். அடுத்து முக்கியம் பெறுவது டானை ஓடுகளிற் காணப்படும் வேலினை ஒத்த குறியீடாகும். அநுராதபுரத்தில் இத்தகைய குறியீடு காணப்படுகின்றது. இது முருகனது வேலைக் குறிக்கும் குறியீடாகும். ஒரு தலை மட்டுமல்ல இருதலை, முத்தலைச் சூலங்களும் பண்டைய வழிபாட்டில் இடம்பெற்றன போல் தெரிகின்றது. இத்தகைய உருவங்கள் பழைய இந்திய நாணயங்களிலும் உள. இவ்வாறே ஈழத்துப் பானை ஓடுகளிலும் இவை காணப்படுகின்றன (படம் 26). இதே போன்ற இருதலைச் சூலம் குறியீடாக ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் உளது (Paranavitana. S. 1970: XXVI படம். 27).

முத்தலைச் சூலங்கள் பரவலாக இப்பானை ஓடுகளிற் காணப்படுகின்றன. ஆனைக்கோட்டையிற் கிடைத்த வெண்கல முத்திரையில் இத்தகைய குறியீடு இரண்டு காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது (Ragupathy. P. 1987:199). இவை போன்ற சூலங்களைத் தாங்கிய தெய்வங்கள் பழைய நாணயங்களிலும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது. இக்குறியீடுகளிற் காணப்படும் சூலம் முதலில் தனியான வழிபாட்டு முறையாக இருந்து பின்னர்தான் ஒருதலைச் சூலம் முருகனுடனும் (படம்: 19), முத்தலைச் சூலம் சிவனுடனும் இணைக்கப்பட்டன. சிவ

வணக்கத் தோடு தொடர்புடைய நந்தியினுடைய பாதம் போன்ற குறியீடு பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் உளது (Paranavitana.S. 1970:XXVI: 18,21a,21b). இவற்றில் குறியீடு காணப்படும் ஒரு கல்வெட்டில் "நதிக" (நந்தி) என்ற பெயர் காணப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது. சக்கரமும் குறியீடாகப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகிறது (Paranavitana. S.1970: XXVI: 20,35,36 படம்: 27). சக்கரம் திருமாலின் வணக்கத்தோடு தொடர்புடையது. பிரமாவுடன் தொடர்புடைய அங்குசமும் குறியீடாக இவற்றிற் காணப்படுகிறது (Paranavitana.S. 1970: XXVI 23, படம் 27). இவற்றைவிடக் கலப்பை போன்ற குறியீடும் மேற்கூறிய கல்வெட்டுகளில் உளது (Paranavitana.S. 1970: XXVI 31 படம் 27). கலப்பை பலராமனுடைய சின்னமாகும். ஈழத்திலும் பலராமனின் வணக்கத்திற்கான தடயங்கள் உள்ளதால் இதனைக் கலப்பையாகக் கொள்ளலாம். பிறையை ஒத்த அரை வட்டவடிவிலான குறியீடு மட்பாண்டங்களிலும் பிராமிக் கல்வெட்டுகளிலும் உளது. இது சந்திரனைக் குறிக்கலாம்.

ஒட்டுமொத்தமாக நோக்கும்போது இந்து சமயக் கலைகளுக்கான தடயங்கள் குறைவாகவே உள்ளன. அதற்கான காரணமும் இல்லாமலில்லை. அழியும் பொருட்களால் இக்காலத்திற் கட்டிடங்களைக் கட்டினாலும், கட்டிடங்களை விட இயற்கையான தல விருட்ஷங்களைக் கோயிலாக இந்துக்கள் மதித்தனர். பிரசார மதமாகிய பௌத்தம் புகுந்த பின்னர் இவ்விடங்கள் பலவற்றை ஆக்கிரமித்துத் தனது பௌத்த கட்டிடங்களை அமைத்துக் கொண்டது. அரச போஷிப்பு இந்து சமயத்திற்கு இல்லாமற் போனமையும் கலைகள் பாதுகாக்கப்படாமைக்குப் பிரதான காரணமாகலாம். பிரசார மதமாகிய பௌத்தம் இந்து சமயத்தினைக் காட்டிலும் தான் முன்னணி வகிக்க வேண்டுமென்ற பாங்கில் இக் காலத்தில் நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. தமிழகத்தில் சங்க காலத்தினைத் தொடர்ந்து

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஏற்பட்ட களப்பிரரின் ஆட்சியினால் ஈழத்தில் இந்து சமயம் மேனிலை எய்துவதற்கான உந்து சக்தி காணப்படவில்லை. இக்காலம் பௌத்தம், ஜைனம் போன்ற மதங்களின் செல்வாக்கு மேலோங்கிய காலமாக விளங்கியது. எனினும் பௌத்தத் தாதுகோபுரங்களிற் காணப்படும் யக்ஷ, யக்ஷி உருவங்கள், நாக நாகினி உருவங்கள் ஆகியன பௌத்தம் ஈழத்தில் அறிமுகமாகுமுன் ஈழத்தில் காணப்பட்ட வழிபாட்டு நெறிகளின் எச்சங்களாக விளங்குகின்ற அதே நேரத்தில், பௌத்தம் இவற்றை உள்வாங்கியதையும், அவை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைந்துள்ளன. இவற்றோடு நாணயங்கள், பானை ஓடுகள், பிராமிக் கல்வெட்டுகள், ஆகியனவற்றிற் காணப்படும் குறியீடுகளும், அக்கால ஈழத்தில் இந்துக்கள் மத்தியில் நிலவிய வழிபாட்டு முறைகளையும், கலை மரபுகளையும் எடுத்தியம்பு கின்றன. இவை பற்றிய ஆழமான ஆய்வு மேலும் பல தகவல்களைத் தரும்.

மின்னிணைப்பு

ஈழம் 25 மாவட்டங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. அவையாவன:

அட்டவணை

(1) அநுராதபுரம் (அநு) *
(2) அம்பாந்தோட்டை (அம்) *
(3) அம்பாறை (அ) *
(4) இரத்தினபுரி (இ) *
(5) கண்டி (கண்) *
(6) கம்பஹா (க)
(7) களுத்துறை (களு)
(8) காலி (கா)
(9) கிளிநொச்சி (கிளி)
(10) குருநாகல் (கு) *
(11) கேகாலை (கே) *
(12) கொழும்பு (கொ)
(13) திருகோணமலை (தி) *
(14) நுவரெலியா (நு)
(15) பதுளை (ப) *
(16) புத்தளம் (பு) *
(17) பொலநறுவை (பொ) *
(18) மட்டக்களப்பு (ம)
(19) மன்னார் (ம)
(20) மாத்தளை (மாளை) *
(21) மாத்தறை (மாறை)
(22) முல்லைத்தீவு (மு)
(23) மொனராகலை (மொ) *
(24) யாழ்ப்பாணம் (யா)
(25) வவுனியா (வ) *

* பிராமிக் கல்வெட்டுகள் காணப்படும் மாவட்டங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவற்றுள் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் இடம்பெற்றுள்ள பிராமணர், இந்துக் கடவுளர் ஆகியோர் பற்றிய குறிப்புக்கள் பின்வரும் மாவட்டங்களில் மட்டுமே காணப்படுகின்றன.

1. (1) அநுராதபுரம் (அநு)

பமண (பிராமண)

(1) 67 - ராஜகிரிகந்த - மிகிந்தலை
(2) 124 - ஹந்தகல விகாரை
(3) 242 - றிடிகல ஆண்டிய கந்த
(1) 1111 - மிகிந்தலை
(5) 228 - மகா அளகமுவ

பருமக பமண (பருமக பிராமண)

(2) 1136 - ஹந்தகல

பிராமண வம்சத்தொடர்பு

பமண கொஸிக (பிராமண கௌசிக)

(4) 205 - யான்கல

பருமக பொதிமஸ (பௌதிமாச)

(1) 24 - மிகிந்தலை

கொஸிக (கௌசிக)

(6) 98 - றுவன்வலிசாய

கபதி அடக (கஹபதி அஷ்டக)

(7) 99 - ராதாகம

கபதி கசிலி (கஹபதி காச)

(1) 33 - மிகிந்தலை

ஸிவ (சிவ)

(6) 98 - றுவன் வலிசாய (குறி. இல. 1,22)
(8) 1120 - பில்லாவெகல

மஹஸிவ (மகாசிவ)

(9) 1149 - அவுகன

அயஸிவ (ஆய்சிவ)

(1) 29 - மிகிந்தலை

பருமக ஸிவ (பருமக சிவ)

(10) 152 - பிராமணயாகம
(10) 153 - பிராமணயாகம

உபஸிக ஸிவ (உபாசிகாசிவ)

(2) 1137 - ஹந்தகல
(5) 1156 - மகா அளகமுவ (குறி. இல. 36)

கமிக ஸிவ (கமிக சிவ)

(1) 40 - மிகிந்தலை

பதஸிவகுத (பரத சிவகுத்த)

(3) 243 - றிடிகல ஆண்டியகந்த

கமிக கடஸிவ (கமிக காலசிவ)

(10) 161c - பிராமணயாகம

கபதி சுடஸிவ (கஹபதி சுடசிவ)

215 - மகா அளகமுக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிவவணக்கத் தொடர்பு (விஸதெவ)

பதவிஸதெவ (பரத விஸ்வ தேவ)

(12) 136 - வலஸ்குனு வெவ

பருமக விஸதெவ (பருமக விஸ்வதேவ)

(8) 88 - வெஸ்ஸகிரி

நதிக (நந்தி)

(10) 148 - பிராமணயாகம

156 - பிராமணயாகம

பருமக நதிக (பருமக நந்தி)

(11) 166 - நட்டுகந்த (குறி. இல. 14)

(5) 233 a - மகா அளகமுவ

(5) 233 b - மகா அளகமுவ

அம்பிகா

மஹபிக (மகா அம்பிகா)

(1) 37 - மிகிந்தலை

கடி (காளி)

உபஸக கடி (உபாசக காளி)

(13) 1118 - பில்லாவெகல

குட (குக)

பருமக குட (பருமக குக)

(2) 1138 - ஹந்தகல

(2) 1140 - ஹந்தகல

வெல (வேல/ வேல்)

பருமக பிகிநிய வெல (பருமக பாகிநேய வேல)

(2) 1125 - ஹந்தகல

விஸக (விசாக)

உபஸிக விஸக(உபாசிகா விசாக)

(1) 5 - மிகிந்தலை

குமர (குமார)

பதகுமர (பரத குமார)

(8) 190 - குட்டிக்குளம்

பருமக குமர (பருமக குமார)

(8) 91 - வெஸ்ஸகிரி

கதலி (கந்தன்)

பருமக கதலி (பருமக ஸ்கந்த/ கந்தன்)

(3) 264 - றிடிகல மரக்கல உல்பொத

266 - றிடிகல மரக்கல உல்பொத

கதி (கிருத்திகா - கார்த்திகா)

(15) 193 - கொசவகந்த

உபஸிக கித (உபாசிகா கிருத்திகா)

(1) 4 - மிகிந்தலை

கண (கண்ண)

கணகம (கண்ணகம)

(1) 14 - மிகிந்தலை

(1) 15 - மிகிந்தலை

அபிகண (அபி கண்ண)

(1) 18 - மிகிந்தலை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ரஜகண (ராஜ கண்ண)

(18) 111 - ஒச்சாப்புக்கல்லு

நரய (நாராயண)

பருமக நரய குத (பருமக நாராயண குத்த)

(19) 171 - கல்கந்தேகம

ரம (ராம)

உபஸிக ரம (உபாசிகா ராம)

(10) 159 - பிராமணயாகம

உபஸிக ரமதத (உபாசிகா ராமதத்த)

(1) 31 - மிகிந்தலை

உபல (உப்பலா)

உபஸிக் உபல (உபாசிகா உப்பலா)

(1) 40 - மிகிந்தலை

நகுலி (பலதேவ)

பருமக நகுலி (பருமக பலதேவ)

(3) 260 - றிடிகல மரக்கல உல்பொத

கண (கணேச)

(16) 201 - வனசிம்ஹ விகாரை

பம (பிரமா)

பமதத (பிரமதத்த)

(3) 268 - றிடிகல வெவல்தன்ன
(குறி.இல. 1,19,21)

(3) 269 - றிடிகல வெவல்தன்ன
(குறி.இல. 22,23,24)

கமிக பமலி (கமிக பிரமா)

(17) 117 - நஸ்னகாவ

பருமக பம (பருமக பிரமா)

(2) 130 - ஹந்தகல விகாரை

2. (2) அம்பாந்தோட்டை (அம்)

பமண (பிராமண)

(1) 577 - மண்டகல

(1) 589 - மண்டகல

பிராமண வம்சத் தொடர்பு

பமணவஸ (பிராமண வற்ச)

(2) 601 - சிதுல் பவுவ

பமண மருகுட கொதம (பிராமண மருகுட்ட கௌத்தம)

(2) 656 - சிதுல் பவுவ தெகுந்தர வெவ

கொஸிக (கௌசிக)

(2) 632 - சிதுல் பவுவ கொறவக்கல

அஸரிய பரசரி (ஆசாரிய பராசரி)

(2) 604 - சிதுல் பவுவ

ஸிவ (சிவ)

(2) 608 - சிதுல் பவுவ

(2) 660 - சிதுல் பவுவ தெகுந்தரவெவ

(2) 624 - சிதுல் பவுவ - கொறவக்கல

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கமிகஸிவ (கமிக சிவ)

(2) 623 - சிதுல்பவுவ - கொறவக்கல

(2) 625 - சிதுல்பவுவ - கொறவக்கல

பதஸிவ/ பதஸிவகுத (பரத சிவ, பரத சிவகுத்த)

(2) 626 - சிதுல் பவுவ - கொறவக்கல

(2) 633 - சிதுல் பவுவ - கொறவக்கல

கபதி ஸிவ (கஹபதி சிவ)

(3) 679 - மகுல் மகாவிகாரை

(4) 685 - ஆகாச சேதியா

ஸிவனபுதிய (சிவனபூதிய)

(2) 608 - சிதுல் பவுவ

நதிக (நந்தி)

பருமக நதிக (பருமக நந்தி)

(5) 667 - கோனகல

வஸப (வசப)

கமிக வஸப (கமிக விருஷப)

(1) 578 - மண்டகல

பத வஹப (பரத வசப)

(2) 1180 - சிதுல் பவுவ

குர (கௌரி)

உபஸிக குர (உபாசிகா குரா)

(2) 606 - சிதுல் பவுவ

குமர (குமார)

(6) 575 - கொட்டதாமூஹேல

கபதி குமர (கஹபதி குமார)

(1) 582 - மண்டகல

குமர தெர (குமார தேர)

(7) 688 - ஆகாச சேதியா

கண (கண்ண)

கணதத (கண்ணதத்த)

(2) 651 - சிதுல் பவுவ தெகுந்தரவெவ

கமிக கண (கமிக கண்ண)

(8) 690 - மொதறகல

(1) 581 - மண்டகல

பதகணகுத (பரத கண்ணகுத்த)

(8) 689 - மொதறகல

பலதெவ (பலதேவ)

பலகுத (பலதேவ குத்த)

(9) 705 - யான்கல

ஸிரி (ஸ்ரீ)

(2) 643 - சிதுல் பவுவ - கொறவக்கல

லஸி (லக்ஷ்மி)

(10) 1179 - தெமடகல

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

3. (3) அம்பாறை (அ)

பமண (பிராமண)
பமண அதிமதக (பிராமண ஐத்திரேய)
(1) 545 - கோன்கல

பிராமண வம்சத் தொடர்பு
கொதம (கௌத்தம)
(2) 486 - கலியோடே

ஸிவ (சிவ)
கபதி ஸிவ (கஹபதி சிவ)
(3) 518 - பம்பரகஸ்தலாவ

உபஸகஸிவ (உபாசகசிவ)
(4) 478 - தமன

உபஸிக ஸிவ (உபாசிகா சிவ)
(3) 1178 - பம்பரகஸ்தலாவ

பதஸிவ (பரத சிவ)
(6) 402 - நியந்தவராகல

அஸிய ஸிவ (அசிய சிவ)
(6) 401 - நியந்தவராகல

பதஸிவபுதி (பரத சிவபூதி)
(5) 443 - ரஜகல

பதஸிவரகித (பரத சிவரக்கித)
(7) 537 - வெகெரகல்கந்த

ஸிவதெர (சிவதேர)
(5) 431 - ரஜகல
(5) 449 - ரஜகல
(5) 450 - ரஜகல

பருமக நதிக (பருமக நந்தி)
(8) 498 - குடும்பிகல (குறி.இல. 18)

நதிகதெர (நந்திதேர)
(5) 457 - ரஜகல

ஸமிதத (சாமிதத்த)
உபஸிக ஸமிதத (உபாசிகா சாமிதத்த)
(9) 417 - மியுண்குணா வெகெர

பருமக வெல (பருமக வேல)
(10) 477 - உஹபிடகல்கே
(11) 403 - ஓமுண கல

கபதி விஹக (கஹபதி விசாக)
(9) 413 - மியுண்குணாவெகெர

கண (கண்ண)
பருமக கணதத (பருமக கண்ணதத்த)
(12) 531 - விகாரெகல
(12) 532 - விகாரெகல

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கணதத (கண்ணதத்த)
(13) 748 - மாவறகல
(13) 749 - மாவறகல

உபஸிக கண (உபாசிகா கண்ண)
(9) 415 - மியுண்குணாவெகெர

உபஸிக கணதஸிக (உபாசிகா கண்ண தாசிக)
(9) 420 - மியுண்குணா வெகெர

கபிதி நகுலி (கஹபதி பலதேவ)
(14) 421 - திஸ்னா உளகெம

திகநகுலி (திக பலதேவ)
(2) 484 - கலியோடே

உபஸிக உபல (உபாசிகா உப்பலா)
(15) 475 - வடினாகல

ஸ்ரீ/ திரு
அஸஸிரி குத (அசஸ்ரீகுத்த)
(12) 529 - விகாரெகல

ஸிரிகுத (ஸ்ரீகுத்த)
(12) 535 - விகாரெகல

பதும (பத்மா)
பதும குத(பதும குத்த)
(16) 494 - நாவலர் குளம் (குறி.இல. 29,30)

4. (4) இரத்தினபுரி (இ)

ஸிவ (சிவ)
அயமஹஸிவ (ஆய்மகா சிவ)
(1) 768 - கிரிமகுல்கொல்ல

கமிக ஸிவ (கமிக சிவ)
(2) 780 - கல்பாய

வஸப (ரிஷப)
கமிக வஸப(கமிக வசப)
(3) 781a - பம்பரகல

5. (5) கண்டி (கண்)

பமண (பிராமண)
(1) 812 - மொலகொட

பமண கொஜர (பிராமண கொஜர)
(2) 814 - பம்பரகல

ஸிவ (சிவ)
பருமக ஸிவ (பருமக சிவ)
(3) 808 - தூல்வள

குமர (குமார)
உபஸக குமர (உபாசக குமார)
(4) 807 - வேகிரி தேவாலயம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

6. (10) குருநாகல் (குரு)

பமண (பிராமண)

(1) 1045 - தியபட்ட விகாரை

(2) 1194 - ரணகிரிமட

பிராமண வம்சத் தொடர்பு

பருமக வஹிடி (பருமக வசிட்ட)

(4) 1202 - கதுறுவெவ

1205 - கதுறுவெவ

பமண வஸகணி (பிராமண வார்சகண்ய)

(3) 1003 - சஸ்சேறுவ

ஸிவ(சிவ)

(5) 1201 - கரகஸ்வெவ

உபஸகஸிவ (உபாசக சிவ)

(9) 906 - விகாரெகம

உபஸிக ஸிவ (உபாசிகா சிவ)

(2) 962 - ரணகிரமட

பருமக ஸிவ (பருமக சிவ)

(1) 1044 - தியபட்ட விகாரை

கமிக ஸிவ (கமிக சிவ)

(6) 952 - ரனகிரி விகாரை

(7) 966 - கோம்புவ

(8) 970 - தாகம

(13) 914 - நுவரகந்த

பதிஸிவகுத (பரத சிவகுத்த)

(3) 1001 - சஸ்சேறுவ

கெலஸ (கைலாச)

(11) 1025 - கல்லேண விகாரை

(குறி. இல. 2, 6)

சிவவணக்கத் தொடர்பு

விஸதெவ (விஸ்வ தேவ)

(6) 953 - ரனகிரி விகாரை

விஸக (விசாக)

பருமக விஸக (பருமக விசாக)

(10) 889 - தெல்விட

கண (கண்ண)

(13) 913 - நுவரகந்த

கணகுத (கண்ணகுத்த)

(4) 991 - கதுறு வெவ)

கமிக கண (கமிக கண்ண)

(13) 914 - நுவரகந்ந

(13) 916 - நுவரகந்த

கும (கூர்ம)

உபஸக குமதத (உபாசக கும்மதத்த)

(5) 984 - கரகஸ்வெவ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பலதெவ (பலதேவ)
கமிக நகுலி (கமிக பலதேவ)
(8) 972 - தாகம

உபஸக நகுலி (உபாசக பலதேவ)
(15) 977 - தலபிடியாவ விகாரை

பத நகுலி (பரத பலதேவ)
(14) 911 - நாதகணே

விணு (விஷ்ணு)
உபஸக விணு (உபாசக விஷ்ணு)
(12) 1217 - (தோறவ மயிலாவ
(12) 1218 - தோறவ மயிலாவ)

உபல (உப்பலா)
உபஸிக உபல (உபாசிகா உப்பலா)
(13) 921 - நுவர கந்த

கொபல (கோபால)
பருமக கொபல (பருமக கோபால)
(4) 990 - கதுறு வெவ

பதும (பத்மா)
(3) 1013 - சஸ்சேறுவ

பமநகர (பிரம நகர)
(12) 1037 - தோறவமயிலாவ)

7. (11) கேகாலை (கே)

பிராமண வம்சத் தொடர்பு
அசிரிய கபில (ஆச்சார்ய கபில)
(1) 803 - திவெல

ஸிவ (சிவ)
கமணிஸிவ (காமணிசிவ)
(2) 792 - யடகலெண விகாரை
(2) 793 - யடகலெண விகாரை
(2) 796 - யடகலெண விகாரை

கமிக ஸிவ (கமிக சிவ)
(4) 797 - அடு கொட

அயஸிவ (ஆய்சிவ)
(3) 786 - லெணகல
(2) 792 - யடகலெண விகாரை
(2) 795 - யடகலெண விகாரை

ஸிவநகர (சிவநகர)
(2) 796 - யடகலெண விகாரை

விஸக (விசாக)
ஸுவிஸக (சுவிசாக)
(5) 787 - அம்பேபுஸ்ஸ

ரம (ராம)
பருமக ரம (பருமக ராம)
(6) 805 - அம்பலகந்த

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

8. (13) திருகோணமலை (தி)

பருமக வஹப (பருமக வசப)
(1) 1171 - சேருவாவில

9. (15) பதுளை (ப)

ஸிவ (சிவ)
ரஜ ஸிவ (ராஜசிவ)
(1) 756 - ஒளகம்கல
(1) 757 - ஒளகம்கல

பிரம (பிரமா)
பமதத (பிரமதத்த)
(2) 758 - போகொட ரஜ மகாவிகாரை

10. (16) புத்தளம் (பு)

பமண (பிராமண)
(1) 1065 - பிச்சண்டியாவ

பிராமண வம்சத் தொடர்பு
அசிரிய பமண கொபுதி (ஆச்சார்ய பிராமண கௌபூதி)
(1) 1060 - பிச்சண்டியாவ

பமண கொபுதி (பிராமண கௌபூதி)
(1) 1059 - பிச்சண்டியாவ

வஹிடி (வசிட்ட)
(2) 1231 - பரமாகந்த

ஸிவ (சிவ)
ஸிவபுதி (சிவபூதி)
(1) 1059 - பிச்சண்டியாவ

பருமகஸிவ (பருமக சிவ)
(3) 1097 - விரந்த கொட
(1) 1233 - பிச்சண்டியாவ (குறி. இல. 35)

அஸிய ஸிவ புதி (அசிய சிவ பூதி)
(1) 1067 - பிச்சண்டியாவ

பதஸிவ புதி(பரத சிவபூதி)
(4) 1069 - முல்லேகம

குமர (குமார)
(1) 1062 - பிச்சண்டியாவ

மஹஸென (மகாசேன)
(1) 1064 - பிச்சண்டியாவ

11. (17) பொலநறுவை (பொ)

பமண (பிராமண)
பருமக பமண (பருமக பிராமண)
(1) 296 - கந்தேகம கந்த

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஸிவ (சிவ)

(2) 301 - முதுகல்ல

அயஸிவ (ஆய்சிவ)

(2) 304 - முதுகல்ல

கமிகஸிவ (கமிக சிவ)

(2) 309 - முதுகல்ல

கபதி ஸிவ (கஹபதி சிவ)

(3) 282 - திம்புலாகல நாமல் பொக்குண

அஸிய ஸிவ (அசிய சிவ)

(2) 313 - முதுகல்ல

குமர (குமார)

பருமக குமர (பருமக குமார)

(4) 321 - லுணுவரணகல

உபல (உப்பலா)

அபிஉபல (அபி உப்பலா)

(3) 272 - திம்புலாகல மாறவீதிய

உபஸிக உபலி (உபாசிகா உப்பலா)

(2) 303 - முதுகல்ல

ஸ்ரீ/ திரு

உபஸிஹ ஸிரிபலி (உபாசிகா ஸ்ரீபாலி)

(2) 316 - முதுகல்ல

12. (20) மாத்தளை (மாளை)

பமண (பிராமண)

பருமக பமண (பருமக பிராமண)

(1) 838 - தம்புல்ல

ஸிவ (சிவ)

(3) 823 - கணேகெதெர விகாரை

(4) 873 - பிதுறாகல

ஸிவகுத (சிவகுத்த)

(2) 821 - அலுவிகாரை

(1) 841 - தம்புல்ல

உபஸிக ஸிவ (உபாசிகா சிவ)

(1) 853 - தம்புல்ல

மசக (மற்சியாகூழி)

உபஸிக மசக (உபாசிகா மச்சக்கா) மற்சியாகூழி - மீனாகூழி)

(1) 855 - தம்புல்ல

(1) 857 - தம்புல்ல

துக (துர்க்கா)

உபஸக துக (உபாசக துர்க்கா)

(5) 1185 - என்டேரகல

கடி (காளி)

பருமக கடி (பருமக காளி)

(6) 867 - சிகிரியா

வெல (வேல)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கமிக வெல (கமிக வேல)
(7) 880 - நிலகம

ரம (ராம)
உபஸிக ரம (உபாசிகா ராம)
(1) 843 - தம்புல்ல

நகுலி (பலதேவ)
பருமக நகுலி (பருமக பலதேவ)
(6) 868 - சிகிரியா

ஸ்ரீ/ திரு
திரிபல (ஸ்ரீ பால)
(8) 819 - நெலுவகந்த

பருமகதிரி (பருமக ஸ்ரீ)
(6) 869 - சிகிரியா

பம (பிரமா)
பமதத (பிரமதத்த)
(6) 870 - சிகிரியா

13. (23) மொனராகலை (மொன)

பிராமண வம்சத் தொடர்பு
கதி (காதி)
(1) 727 - வலஎல்லு கொடகந்த

ஸிவ (சிவ)
ஸிவகுத (சிவகுத்த)
(1) 733 - வலஎல்லு கொடகந்த

உபஸிகஸிவ (உபாசிகா சிவ)
(2) 755 - ககடஅடுகெல

வஸப (விருஷப)
கமிக வஸப (கமிக வசப)
(3) 744 - புத்தம

குமர (குமார)
பதகுமரதத (பரதவ குமாரதத்த)
(4) 710 - கல்கொடுவ ஒக்கம்பிடிய

உபல (உப்பலா)
அபி உபல (அபி உப்பலா)
(5) 761 - பலகுறுகந்த

14. (25) வவுனியா (வ)

ஸிவ (சிவ)
(1) 333 - எறுப்பொதான (குறி.இல. 12)

நதிக (நந்தி)
பருமக நதிக (பருமக நந்தி)
(1) 328 - எறுப்பொதான
(2) 322 - மககச்சட் கோடி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விஸக (விசாக)
கபதி விஸக (கஹபதி விசாக)
(3) 356 - பெரிய புளியங்குளம்
(3) 357 - பெரிய புளியங்குளம்

ரம (ராம)
(3) 347 - பெரிய புளியங்குளம்

பம (பிரமா)
பமதத (பிரமதத்த)
(4) 373 - வெடிக்கனாமலை.

உசாவியவை

தமிழ்

1. அகநானூறு, (பதிப்பு) சோமசுந்தரனார், பொ.வே., (சென்னை), 1973.

2. இந்திரபாலா, கா., யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் தோற்றம், (பேராதனை), 1972.

3. இந்திரபாலா, கா., 'ஆதி இலங்கையில் இந்து மதம்', ஜயரத்தினம் உருவச்சிலை திறப்பு விழாச் சிறப்புமலர் (தெல்லிப்பழை), 1978, பக். 15-25.

4. ஐங்குறுநூறு, (பதிப்பு) சோமசுந்தரனார், பொ.வே., (சென்னை), 1926.

5. கந்தையா, வி.சீ., மட்டக்களப்புத் தமிழகம், (சுன்னாகம்), 1964.

6. கந்தையா. வி.சீ. மட்டக்களப்புச் சைவக் கோயில்கள், (கொழும்பு), 1983.

7. கலித்தொகை, (பதிப்பு) ஆனந்தராமையர், இ. வை., (தஞ்சாவூர்), 1984.

8. கிருஷ்ணமூர்த்தி, இரா., பாண்டியர் பெருவழுதி நாணயங்கள், (சென்னை), 1987.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

9. குணசிங்கம், செ., 'பாண்டியர் வரலாற்றில் பஞ்சவர் ஆட்சிமுறை', சிந்தனை, மலர் 3, இதழ் - 1, 1970, பக். 58-71.

10. குணசிங்கம், செ., கோணேஸ்வரம், (பேராதனை), 1973.

11. குறுந்தொகை (பதிப்பு) சண்முகம்பிள்ளை, மு., (தஞ்சாவூர்), 1985.

12. கைலாசநாதக் குருக்கள், கா. லீலாவதி இராமநாதன் பெருமாட்டி நினைவுப் பேருரை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், (திருநெல்வேலி), ஆகஸ்ட் 5, 1985.

13. சண்முகதாஸ், அ., மனோன்மணி, ச., ஆற்றங்கரையான், (யாழ்ப்பாணம்), 1990.

14. சபாநாதன், குல., கதிர்காமம் (சுன்னாகம்), 1947.

15. சபாநாதன், குல., யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, (சுன்னாகம்), 1949: (கொழும்பு), 1953.

16. சற்குணம், எம்., 'ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்', திருக்கேதீச்சரம் திருக்குடத் திருமஞ்சன மலர், திருக்கேதீச்சர ஆலயத்திருப்பணிச் சபை வெளியீடு. நள ஆண்டு, ஆனி உக (4.7.1976), பக் 113-118.

17. சாமி.பி.எல், 'வேலன் வழிபாடு', ஆராய்ச்சி, மலர் 3, இதழ்2, 1971, பக் 294-302.

18. சாமி.பி.எல்., தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு, (சென்னை), 1975.

19. சிலப்பதிகாரம், (பதிப்பு) சாமிநாதையர், உ.வே., (சென்னை), 1927.

20. சிவசாமி, வி., 'யாழ்ப்பாணக் காசுகள்', நான்காவது அனைத்துலகத் தமிழாராய்ச்சி மகாநாட்டு நிகழ்ச்சிகள், (யாழ்ப்பாணம்), 1974, பக் 26-36.

21. சிறீவீர, டபிள்யூ.ஐ., 'துட்டகைமுனு - எல்லாளன் வரலாற்று நிகழ்வு: ஒரு மறு மதிப்பீடு : இலங்கையில் இனத்துவமும் சமூக மாற்றமும், சமூக விஞ்ஞான மன்றம், (யாழ்ப்பாணம்), 1985, பக் - 119-140.

22. சிற்றம்பலம்,சி.க. 'இலங்கையில் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் காட்டும் இந்து மதம்', சிந்தனை- தொகுதி I இதழ் - II, சித்திரை 1976, பக். 28-36.

23. சிற்றம்பலம், சி.க. 'நாகேஸ்வரி வழிபாடு', நயினாதீவு ஸ்ரீ நாகபூசணி அம்பாள் கோயில் திருக்குடமுழுக்குப் பெருவிழா மலர், பாகம் - 1, 1983.

24. சிற்றம்பலம், சி.க, 'பண்டைய ஈழமும் இந்து மதமும்', பாரதி, 1983அ., பக். 1 - 9.

25. சிற்றம்பலம், சி.க., 'பண்டைய ஈழத்து யக்ஷி நாக வழிபாடுகள்', சிந்தனை, தொகுதி 1, (புதிய தொடர்) இதழ் 11, ஆடி - 1983, பக். 121-136.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

26. சிற்றம்பலம், சி.க., 'பௌத்தத்திற்கு முந்திய ஈழத்து இந்து மதம்', சிந்தனை, தொகுதி - 1, (புதிய தொடர்) இதழ் 11, கார்த்திகை 1983, பக். 38-56.

27. சிற்றம்பலம்,சி.க., 'ஈழமும் இந்து மதமும் - அநுராதபுரகாலம்', சிந்தனை, தொகுதி 11, (புதிய தொடர்) இதழ் - 1, பங்குனி -1984.அ., பக். 105-141.

28. சிற்றம்பலம், சி.க. 'ஈழமும் இந்து மதமும் - பொலநறுவைக் காலம் (கி.பி. 1000 - 1250)' சிந்தனை, தொகுதி -11, இதழ் -11, (புதிய தொடர்) ஆடி 1984ஆ.

29. சிற்றம்பலம்.சி.க. ஈழமும் இந்து மதமும் - பொலநறுவை அரசுக்குப் பிற்பட்ட போத்துக்கேயர் வருகைக்கு முற்பட்ட காலம் (கி.பி.1250-1505). சிந்தனை, தொகுதி 11, (புதிய தொடர்) இதழ் -111, கார்த்திகை 1984 இ.

30. சிற்றம்பலம், சி.க., 'திருக்கோயில்கள்', இந்துநெறி, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக இந்து மாணவர் மன்ற வெளியீடு, 1985அ, பக். 51-54.

31. சிற்றம்பலம்,சி.க. 'தாய்மை வழிபாட்டின் தொன்மை', சிவத்தமிழ் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள், துர்க்காபுரம், தெல்லிப்பழை, 1985, பக் 79 - 98.

32. சிற்றம்பலம், சி.க. 'கிழக்கிலங்கையும் ஆதி இந்து மதமும்' இந்து நதி, கிழக்குப் பல்கலைக்கழக இந்து மாணவர் மன்ற வெளியீடு, 1987, பக் 19 - 21.

33. சிற்றம்பலம்,சி.க. 'தமிழர் பற்றிக் கூறும் ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் பற்றிய சில கருத்துகள்' தமிழோசை, (தமிழ்மன்ற வெளியீடு), யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், திருநெல்வேலி, 1988 - 1989, பக் 29-43.

34. சிற்றம்பலம், சி.க. 'கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முந்திய கதிர்காமம்', இந்து நதி, இந்து மாணவர் மன்றம், கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம், வந்தாறுமூலை, செங்கலடி, 1988-1989, பக் 28-34.

35. சிற்றம்பலம், சி.க. பண்டைய ஈழத்தில் சக்தி வழிபாடு - சில குறிப்புகள் - அளவெட்டி வடக்கு தவளக்கிரி முத்துமாரியம்மன் கோயில் மகா கும்பாபிஷேக மலர், பரிபாலனசபை வெளியீடு, 30. 10. 1989, பக். 49-53.

36. சிற்றம்பலம், சி.க., 'ஈழமும் பிராமண குலங்களும் கி.பி. 1 ஆம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் கி.பி. 10ஆம் நூற்றாண்டு வரை' கொக்குவில் மஞ்சவனப்பதி முருகன் ஆலய மகா கும்பாபிஷேக மலர் வெளியீடு, 1989 அ., பக். 61-68.

37. சிற்றம்பலம், சி.க., 'கிறிஸ்தாப்த காலத்திற்கு முன்னர் ஈழத்தில் வாழ்ந்த பிராமண குலங்கள் பற்றிய பிராமிக் கல்வெட்டுகள் தரும் சான்றுகள்', புங்குடுதீவு அரியநாயகம் புலம் ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கும்பாபிஷேக மலர், 1989ஆ, பக். 50 - 55.

38. சிற்றம்பலம்.சி.க. கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன் ஈழத்தில் வாழ்ந்த பிராமண குலங்கள் பற்றிய இலக்கியச் சான்றுகள், வேலணை மேற்குப் பெரிய புலம் மகா கணபதிப்பிள்ளையார்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(முடிப்பிள்ளையார்) ஆலய மகா கும்பாபிஷேகச் சிறப்பு மலர், 1990 பக். 81-87.

39. சிற்றம்பலம், சி.க., 'ஈழமும் நாக வணக்கமும் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் தரும் தகவல்கள்', மணிபல்லவம், மணிபல்லவக் கலாமன்றம், 28ஆம் ஆண்டு நிறைவு விசேட மலர், நயினாதீவு, 1990 அ., பக். 37 - 48.

40. சிற்றம்பலம், சி.க., 'ஈழத்தில் கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் நிலவிய முருக வழிபாடு பற்றிய தொல்லியற் சான்றுகள்', காரைநகர் திக்கரை முருக மூர்த்தி கோயில் குடமுழுக்கு விழா சிறப்பு மலர், 1990ஆ (பக்கங்கள் குறிக்கப்படவில்லை)

41. சிற்றம்பலம்,சி.க. கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு முன்னர் ஈழத்தில் நிலவிய வைணவ வழிபாட்டு மரபு பற்றிப் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் தரும் செய்திகள்', தெல்லிப்பழை இந்து இளைஞர் சங்கம், வெள்ளி விழாச் சிறப்பு மலர், துர்க்காபுரம், 1990 பக். 61-67.

42. சிற்றம்பலம், சி.க. பண்டைய தமிழகம், யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு, (திருநெல்வேலி) 1991.

43. சிற்றம்பலம்,சி.க., 'ஈழத்திற் காணப்படும் சங்ககால முதுமக்கட் தாழிகள்' க.கைலாசபதி நினைவுக் கருத்தரங்கு (4.12.1993) தமிழ்த்துறை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், (திருநெல்வேலி) தட்டச்சுப் பிரதி பக். 1-32.

44. சிற்றம்பலம்,சி.க. யாழ்ப்பாணம் - தொன்மை வரலாறு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு. (திருநெல்வேலி) 1993 அ.

45. சிற்றம்பலம், சி.க. 'ஈழத்திற் காணப்படும் பழம் பெரும் வேல் வழிபாடு', அருங்கனி, செல்லச் சந்நிதி முருகன் ஆலய ஆச்சிரம வெளியீடு, 1994, பக். 1-14.

46. தக்ஷிண கைலாசபுராணம், (பதிப்பு), வைத்திலிங்க தேசிகர் (பருத்தித்துறை), 1916.

47. திருப்புகழ், வெளியீடு சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம், (சென்னை), 1935.

48. நடராசா. எவ்.எக்ஸ்.சி., மட்டக்களப்புமான்மியம், (கொழும்பு), 1962.

49. நற்றிணை நானூறு மூலமும் உரையும், (பதிப்பு), நாராயணசாமிஐயர், சு., (சென்னை), 1952.

50. பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியருரையும், (பதிப்பு), சாமிநாதையர், உ.வே., (சென்னை), 1950.

51. பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்கள், (பதிப்பு) தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் (சென்னை), 1954.

52. பதிற்றுப் பத்து (பதிப்பு), துரைசாமிப்பிள்ளை, சு., (சென்னை), 1950.

53. பரிபாடல் மூலமும் பரிமேலழகருரையும், (பதிப்பு), சாமிநாதையர் உ.வே. (சென்னை) 1948.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

54. பாலசுந்தரம்,இ., 'ஈழத்தில் கண்ணகி வழிபாடு பற்றிய ஆய்வில் வன்னிப் பிரதேச நாட்டார் பாடல்கள் பெறும் முக்கியத்துவம்', தமிழோசை (யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்) திருநெல்வேலி, 1986.

55. புறநானூறு (பதிப்பு) துரைசாமிப்பிள்ளை, சு., (சென்னை), 1973.

56. பூவைவிடுதூது, நடராசன், சோ., நவாலியூர் (கொழும்பு), 1963.

57. மணிமேகலை, (பதிப்பு) சோமசுந்தரனார், பொ.வே., (சென்னை) 1971.,

58. வாஸ், கே.வி.எஸ்., 'சமந்த கூடம் அல்லது சிவனொளி பாதம்', கணேசையர் நினைவுமலர், ஈழகேசரிப் பொன்னையா நினைவு வெளியீட்டு மன்றம், '(சுன்னாகம்), 1960, பக் 284-295.

59. வித்தியானந்தன், சு., தமிழர் சால்பு (பேராதனை) 1954.

60. வேதாசலம், வே. இயக்கி வழிபாடு (மதுரை), 1989.

61. வேலுப்பிள்ளை, ஆ., 'ஈழத்தில் முருக வழிபாடு', இந்துதர்மம், இந்து மாணவர் சங்கம், பேராதனை, 1977, பக். 13-18.

62. வேலுப்பிள்ளை, ஆ., ஆற்றங்கரையான் (முகவுரை), 1990.

63. ஞானசம்பந்தன், அ.ச., 'பெரிய புராணம் - ஓர் ஆய்வு, தமிழ்ப்பல்கலைக்கழக தத்துவ மையம், (சென்னை), 1987.

ஆங்கிலம்

1. Adikaram,E.W., Early History of Buddhism in Ceylon, (Colombo), 1946.

2. Allchin, Bridget and Raymond., The Birth of Indian Civilization (Penguin Books. Ltd), 1968.

3. Allchin, Bridget and Raymond., The Rise of Civilization in India and Pakistan (Cambridge), 1982.

4. Ariyapala, M.B., Society in Medieval Ceylon, (Colombo), 1956.

5. Arunachalam, M., 'The Sasta (Aiyanar) Cult in Tamil Nadu', Bulletin of the Institute of Traditional Culture (Madras), 1977, pp. 17 - 51.

6. Banerjea,J.N., Pauranic and Tantric Religions (Early Phase), (Calcutta), 1966.

7. Banerjea, J.N. The Development of Hindu Iconography. Fourth Edition (New Delhi)1985.

8. Beal, S., Buddhist records of the Western World I, (Boston), 1885.

9. Bechert,H., (ed), Culture of Ceylon in Medieval Times, (Wieshbaden), 1960.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

10. Bechert, H., 'The cult of SkandaKumara in the Religious History of South India and Ceylon', Proceedings of the Third International Conference Seminar of Tamil Studies, Paris (Pondicherey), 1973, pp. 199 - 206.

11. Begley. V. Archaeological Exploration in Northern Sri Lanka Expedition Vol. 9. No. 4. Summer, 1967, pp. 21-29.

12. Begley, V., 'Excavations of Iron Age burials at Pomparippu', Ancient Ceylon, No. 4, 1981, pp. 52-96.

13. Carswell, John and Prickett, Martha 'Mantai - 1980. A priliminary investigation', Ancient Ceylon, No. 5, 1984. pp. 3-68.

14. Cartman, J., Hinduism in Ceylon (Colombo), 1957.

15. Chattopadhyaya, Sudhakar, Evolution of Hindu Sects, (Delhi), 1970.

16. Codrington, H.W., Ceylon Coins and Currency (Colombo), 1924.

17. Coomaraswamy, A., K., Yaksas, Part I & II, (New Delhi), 1971.

18. (C.V.) Culavamsa, (ed) Geiger,W., Part - I, (Colombo), 1953, Part. II, (Colombo), 1973.

19. Dandekar, R.N., Insights into Hinduism, (Delhi), 1979.

20. Dathavamsa, (ed) Law, B.C., (Lahore), 1925.

21. Deraniyagala, P.E.P., 'The Maradanmaduva - Tabbova Culture of Ceylon', Spolia Zeylanica, Vol - 29, Part - I, 1960, pp. 90-94.

22. Deraniyagala, P.E.P., 'Some New Records of the Tabbova Maradanmaduva Culture of Ceylon', Spolia Zeylanica, Vol. 29, Part - II, 1961, pp 249 - 271.

23. Deraniyagala, S., 'The Citadel of Anuradhapura, 1969, Excavations in the Gedige Area', Ancient Ceylon, No -2, 1972, pp;. 48 - 162.

24. D.V. Dipavamsa, The Ceylon Historical Journal, Vol - VII, July & Oct. 1957 and Jan & April, 1958, Nos. 1 - 4.

25. Ellawala, H., Social History of Early Ceylon, (Colombo), 1969.

26. Fergusson, James, Tree and Serpent worship, (Delhi), 1873.

27. Godakumbura, C.E., Administrative Report of the Archaeological Commissioner for the Financial Year, 1965-66, (Colombo), 1968.

28. Gunawardhana, R.A.L.H., 'Prelude to the state - An early phase in the Evolution of Political Institutions in Ancient Sri Lanka', The Sri Lanka Journal of the Humanities, (University of Peradeniya), Vol. VIII, Nos. 1 & 2, 1982, Published in 1985, pp 1 - 39.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

29. Hettiarachchy, T., History of Kingship in Ceylon, upto the fourth century A.D. (Colombo), 1973.

30. Keith, A.B., History of Sanskrit Literature, (London), 1941

31. Kuppuswami . T. V., 'The Brahmanas and Brahminism in Sangam Literature', Bulletin of the Institute of Traditional Cultures (Madras) July to December 1978, pp.131 - 164.

32. Law, B.C., (ed) Dathavamsa (Lahore), 1925.

33. (M.B.V) Mahabodhivamsa (ed) Strong. S. A. (P.T.S) (London), 1891.

34. Mahadevan,T.M.P., Outlines of Hinduism (Madras), 1956.

35. Mahalingam, T.V., Report on the Excavations in the Lower Kaveri-Valley (Madras), 1970.

36. Mahavamsa,(ed)., Geiger.W., (Colombo), 1960.

37. Mahavamsa Tika, (Vamsatthappakasini) (ed) Malalasekera, G.P., P.T.S., (London),Vol - I, 1935, Vol. 11, 1936

38. Majumdar, R.C., The Vedic Age, (London), 1957.

39. Malalasekera, G.P., The Pali Literature of Ceylon (Lond), 1928.

40. Maloney,C.T., The effect of Early Coastal Traffic on the Development of Civilization in South India, Unpublished Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania, (Pennsylvania), 1968.

41. Maloney,C.T., Archaeology in South India - It's Accomplishments and Prospects in Burton (ed), Essays on South India (New Delhi), 1975.

42. Mendis, G.C., 'The Early History of Ceylon', (Calcutta), 1938.

43. Mendis, G.C., 'The Mahabharata legends in the Mahavamsa', J.R.A.S.C.B (N.S) Vol - V. 1956, pp. 81 - 84.

44. Mendis , G,C., 'The Vijaya legend' Paranavitana Felicitation Volume(ed), Jeyawickrama, M.A., (Colombo), 1965, pp. 263 - 279.

45. Mookerji,R.K. Fundamental Unity of India (Bomaby), 1960,

46. Nagaswamy,R., Tantric Cult of South India, (Delhi), 1982.

47. Narain,A. K., 'On the Earliest Ganesa', Senarat Paranavitana Commemoration Volume,(ed), Leelananda Prematilleke, Karthigesu Indrapala, and J.E. Vanlohuizen De Leeuw, (Leiden), 1978, pp 142 - 144.

48. Navaratnam.C.S., A Short History of Hinduism in Ceylon, (Jaffna), 1964.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

49. Navaratnam, Ratna, Karttikeya, The Divine Child, (Bombay), 1973.

50. Nicholas, C.W., Brahmanas in the Early Sinhalese Kingdom', University of Ceylon Review, 8 (4), 1950, pp. 259 - 263.

51. Nicholas, C.W., and Paranavitana, S., (ed) A Concise History of Ceylon, (Colombo), 1961.

52. Nicholas, C.W., 'Historical Topography of Ancient and Medieval Ceylon', 'J.R.A.S.C.B.(N.S.), Vol - VI, 1963.

53. Nilakanta Sastri,K.N., History of South India (Madras), 1958.

54. Nilakanta Sastri, K.N., Foreign notices of South India from Megasthenes to Ma Huan (Madras), 1939.

55. Paranavitana,S., Kataragama Inscriptions, Epigraphia Zeylanica, Vol. III, 1928 - 33, pp. 212 - 225.

56. Paranavitana, S., 'Pre Buddhist Religious Beliefs in Ceylon', J.R.A.S.C.B., Vol. XXXI, No.82, 1929, pp. 302 - 327.

57. Paranavitana, S., 'Vallipuram Gold Plate Inscriptions of the reign of Vasabha', Epigraphia Zeylanica, Vol - IV, No.29, 1934 - 42. pp. 220 - 237.

58. Paranavitana,S., Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon - 111, The excavations in the citadel of Anuradhapura, (Colombo), 1936.

59. Paranavitana,S.,'Brahmi Inscriptions in Sinhalese verse', Part II, J.R.A.S.(C.B) XXXVI, No.98, 1945, pp. 58 - 66.

60. Paranavitana,S. The Shrine of Upulvan at Devundra (Colombo), 1953.

61. Paranavitana, S., 'The Fragmentary Sanskrit Inscription from Trincomalee', Epigraphia Zeylanica, Vol - V, Part I, No. 14, 1955, pp. 170 - 173.

62. Paranavitana,S., Sigiri Graffiti, Vol. I, (London), 1956.

63. Paranavitana,S., The God of Adam's Peak, (Switzerland), 1957.

64. Paranavitana, S., History of Ceylon, Vol - I, Part I, (Colombo), 1959.

65. Paranavitana,S., 'The Arya Kingdom in North Ceylon', J.R.A.S (C.B)., Vol. VII, Part 2, 1961, pp. 174 - 224.

66. Paranavitana,S., The Shrine of Upulvan at Devundra, (Colombo), 1965.

67. Paranavitana,S., Inscriptions of Ceylon, Vol - I, (Colombo), 1970.

68. Paranavitana,S., Art of the Ancient Sinhalese, (Colombo), 1971.

69. Parker, H., Ancient Ceylon, Reprint (New Delhi), 1984.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

70. Pieris, Paul, E., 'Nagadipa and Buddhist remains in Jaffna', Part - I, J.R.A.S.C.B., Vol. XXVI, No.7, 1917,pp 11 - 67.

71. Pillai,K.K., Social History of the Tamils, (Madras), 1975.

72. Ragupathy,P., Early Settlements in Jaffna - An Archaeological Survey, (Madras), 1987.

73. Rahula,W., History of Buddhism in Ceylon, (Colombo), 1956.

74. Rasanayagam,C., Ancient Jaffna, (Madras), 1926.

75. R.S.V., Rasavahini, (ed), Saranatissa Thera (Colombo), Part - I, 1901, Part - II, 1899.

76. Ratnaike, C.N.R., Glimpses of the Social, Religious Economic and Political conditions of Ceylon from the Sandesas, M.A. Thesis (Unpublished), University of Ceylon, 1945.

77. Saratchandra,E.R., The Folk Drama of Ceylon, (Colombo)1965.

78. Sarma, I.K. Religion in Art and Historical Archaeology of South India: Contacts and Correlations (Madras), 1987.

79. Seneviratna, A., 'Rama and Ravana - History, Legend and Belief in Sri Lanka', Ancient Ceylon, (Colombo), No.5, 1984, pp. 221 - 236.

80. Singaravelu, S., Social Life of the Tamils, (Malaysia), 1966.

81. Sinnatamby, J.R., Ceylon in Ptolemy's Geography, (Colombo), 1968 a.

82. Sinnatamby, J.R., 'Ptolemy and the Tamil Language', Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil studies, (Madras), 1968b, pp. 427 - 431.

83. Sitrampalam, S.K., The Megalithic Culture of Sri Lanka, Unpublished Ph.D., Thesis, University of Poona, (Poona), 1980.

84. Sitrampalam,S.K. Proto - historic Sir Lanka - An Interdisciplinary Perspective' Journal of the Institute of Asian studies, Vol VII, No. I. Sept. 1990, pp. 1 - 18.

85. Sitrampalam, S.K., 'The Brahmi Inscriptions as a source for the study of Puranic Hinduism in Ancient Sri Lanka', 'Ancient Ceylon,' Vol. I, No. 7, 1990a pp. 285 - 309.

86. Sitrampalam, S.K.., 'The Urn Burial site of Pomparippu of Sri Lanka - A study' - Ancient Ceylon, No.7, Vol. 2, 1990b, pp. 263 - 297.

87. Sitrampalam .S.K. 1991. A note on the Lakshmi plagues of Sri Lanka. A paper presented at the fifth Annual Conference of the Numismatic Society of Tamil Nadu, 1991.

88. Sitrampalam, S.K., 'Tamils in Early Sri Lanka - A Historical Perspective', Presidential Address, Jaffna Science Association Session - Social Science, Annual Session - 1993, (Jaffna), 1993.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

89. Sivaratnam,C., An Outline of the Cultural History and Principles of Hinduism (Colombo), 1964.

90. Srivastava, M.C.P., Mother Goddess (Delhi), 1979.

91. Subramanian, K.R., 1985. The Origin of Saivism and its History in the Tamil Land. Reprint (New Delhi), 1985.

92. Subramanian, N., Sangam Polity, (Madras), 1966a.

93. Subramanian,N., Pre - Pallavan Tamil Index, (Madras), 1966b.

94. Subramaniam Pillai, G., Tree - Worship and Ophiolatry, (Annamalai University), 1948.

95. Veluppillai, A., Tamil in Ancient Jaffna and Vallipuram Gold Plate, Journal of Tamil Studies, No - 19, June 1981. pp 1 - 14.

96. Veluppillai, A., 'A comparison of some of the Tamil versions of the 'Anklet story Sri Lanka' Journal of the Institute of Asian Studies, Vol - VI, No - 2, March 1989, pp 85 - 116.

97. Vijayalakshmi Chaudhuri, The development of Mother Goddess Worship, (Santiniketan), 1987.

98. Wheeler, R.E.M.,'Arikamedu: An Indo - Roman trading station on the East coast of India' Ancient India, No.2., 1946.

99.. Zvelebil, Kamel,V., Tiru Murugan, (Madras), 1981.

விளக்கப்படங்களின் அட்டவணை

படம் - 1 இந்துக் கடவுளர், பிராமணர் ஆகியோரின் பெயர்களும் குறியீடுகளும் காணப்படும் பிராமிக் கல்வெட்டுகள்.

படம் - 2 மிகிந்தலையிலுள்ள கண்டக சேத்தியாவிற் காணப்படும் அநேகமாகக் கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டுக்குரிய கல்லிலமைந்த கற்பக விருட்சங்கள் (Paranavitana,S., 1972 Plate: 2). இவை யக்ஷ வழிபாட்டின் ஓரம்சமாகிய மரவழிபாட்டினைப் பௌத்தம் தன்னுடன் இணைத்துக் கொண்டமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இவ்விருட்சங்களுடன் மனித உருவங்கள் காணப்படுவதை நோக்கும் போது இம் மனித உருவங்கள் மரங்களில் உறைகின்ற தெய்வங்களை நினைவூட்டுகின்றன எனலாம். அதேபோன்று இவற்றில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள யானை, குதிரை, எருது, சிங்கம் போன்ற மிருகங்களும் அக்கால மக்களின் வழிபாட்டிற்குரிய னவையாகத் திகழ்ந்திருக்கலாம். இம்மிருகங்கள் பிற்காலத்தில் இந்துக் கடவுளரின் வாகனங்களாக இந்துசமயத்தில் சங்கமித்தமையும் குறிப்பிடத் தக்கது. இதே இடத்திலுள்ள இன்னொரு சிற்பத்தில் மயில் காணப்படுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது (Paranavitana. S. 1971: Plate: 3).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

படம் - 3 அநுராதபுரத்திலுள்ள அபயகிரித்தாது கோபுரத்திற் காணப்படும் அநேகமாகக் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டுக்குரிய கற்பக விருட்சம் (Paranavitana, S: 1971: Plate 6). இவ்விருட்சத்தில் மனித உருவங்களும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன.

படம் - 4 அநுராதபுரத்திலுள்ள தக்கிண தாது கோபுரத்தில் காணப்படும் இச்சிற்பங்கள் அமைந்துள்ள பகுதி இரு கூறுகளை உடையதாகக் காணப்படுகிறது. இதன் மேற்கூறில் உள்ள சிற்பம் குபேரனாக (வைஸ்ரவண) இனங் காணப்பட்டுள்ளது. (Paranavitana,S. 1971. Plate 8.). இதன் கீழ்க் கூறில் காணப்படும் சிற்பம் செல்வத்தின் அதிபதியான குபேரனுக்கு நிவேதனமாக ஒரு மனித உருவம் பானையிலிருந்து நாணயங்களைப் படைப்பது சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இச்சந்தர்ப்பத்தில், சிவன், பார்வதி ஆகிய இந்துக் கடவுளரைக் குபேரனுடன் இணைக்கும் ஐதீகங்கள் நினைவு கூரற்பாலன.

படம் - 5 அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவன தாது கோபுரத்திற் காணப்படும் கி.பி. மூன்றாம் நூற்றாண்டிற்குரிய தாமரை மலரைக் கையிலேந்தி நிற்கும் யக்ஷியின் உருவம் (Paranavitana, S. 1971. Plate: 9). ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டியவாறு பிற்கால லக்ஷ்மியின் முன்னோடியாக இதனைக் கொள்ளலாம்.

படம் - 6 அநுராதபுரத்திலுள்ள அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் அநேகமாகக் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய யக்ஷி உருவம். இவ்வுருவம் தனது இடது கையில் ஒரு குழந்தையைத் தாங்கி நிற்பது போன்று சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது (Paranavitana. S. 1971: Plate:10). இவ் யக்ஷி உருவத்தின் காற்பகுதியில் நாணயங்கள் பரவிக் காணப்படுகின்றன. எவ்வாறாயினும் இத்தகைய யக்ஷி உருவங்கள் தான் பிற்கால இந்துக் கடவுளரின் சிலைகளை வடிப்பதற்கு ஆரம்ப காலத்தில் முன்னோடியாக விளங்கியமையும் குறிப்பிடத்தக்கது.

படம் - 7 அநுராதபுரத்திலுள்ள அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் யக்ஷி, யக்ஷி உருவங்கள். இவற்றை முறையே சக்கரவர்த்தியாகவும், அவனின் மனைவியாகவும் பரணவித்தானா கருதினாலும் கூட (Paranavitana,S. 1971: Plate 12) இவற்றை ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவாறு யக்ஷி வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வங்கள் எனக் கருதுவதே பொருத்தமுடைத்தாகும்.

படம் - 8 அநுராதபுரத்திலுள்ள அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குரிய யக்ஷியின் உருவம் (Paranavitana,S. 1971: 15).

படம் - 9 அநுராதபுரத்திற் கிடைத்துள்ள அநேகமாகக் கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய தலை ஒடிந்த யக்ஷியின் உருவம் (Paranavitana,S. 1971: 16).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

படம் - 10 மிகிந்தலையில் கண்டக சேத்தியாவிலுள்ள கணங்களிற் காணப்படும் விநாயகர் சிற்பம் (Ellawala,H., 1969: 158 - 159).

படம் - 11 அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவனத் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் கி.பி. 3ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய நாக, நாகி உருவங்கள் இவை நாக வழிபாடு பௌத்தத்தினால் அங்கீகரிக்கப்பட்டு, அதனுடன் சங்கமமானதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. (Parker .H. 1984 :15)

படம் - 12 அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவனத் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் கி.பி. 3ஆம் நூற்றாண்டிற்குரிய நாக உருவம் (Parker .H. 1984 :310)

படம் - 13 அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவனத் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் நாக உருவம். (Paranavitana,S. 1971: 5).

படம் - 14 உருத்திரபுரத்திற் கிடைத்த சுடுமண் பாவைகள்
(அ) (Deraniyagala.P.E.P. 1960 272, Plate I)
(ஆ) (Deraniyagala P.E.P 1960 : 252 -153)

படம் - 15 மாமடுவவிற் கிடைத்த சுடுமண் பாவைகள்.
(அ) (Deraniyagala.P.E.P. 1960 : 272, Plate III)
(ஆ) (Deraniyagala.P.E.P. 1960 : 272, Plate II)

படம் - 16 இலுக்வேவவிற் கிடைத்த சுடுமண் பாவைகள்
(அ)(Deraniyagala.P.E.P. 1960 : Fig. 2 :93)

(ஆ)(Deraniyagala.P.E.P. 1960 : 250)
(இ) (Deraniyagala.P.E.P. 1960 : Plate II :96)
(ஈ) (Deraniyagala.P.E.P. 1960 : Plate III :96)

படம் - 17 அநுராதபுரத்திலுள்ள கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டுக்குரிய அபயகிரித் தாதுகோபுரத்திற் காணப்படும் இச்சிற்பத் தொகுதி இரு கூறுகளை உடையது. மேற்கூறில் ஒரு மனித உருவம் காணப்படுகிறது. இதனைச் சூரியனாகப் பரணவித்தானா கருதுகிறார். இதன் கீழ்க் கூறில் காணப்படும் உருவம் இத்தெய்வத்திற்கு நிவேதனப் பொருளை எடுத்து வருவதைச் சித்திரிக்கிறது என்பதும் இவரது கருத்தாகும். (Paranavitana,S. 1971. Plate 14).

படம் - 18 இச்சிற்பத்தொகுதி இரு கூறுகளை உடையது. மேற்கூறிலுள்ள தொகுதியில் ஒரு மனித உருவமும் அதன் இடப்பக்கத்தில் யானை, குதிரை ஆகிய மிருகங்களும் காணப்படுகின்றன. இதனை ஐயனாராகப் பாக்கர் இனங்கண்டுள்ளார் (Parker.H., 1984: 148) அநுராதபுரத்திலுள்ள சேதவனராமவிற் கிடைத்ததாக இச்சிற்பத்தினை அவர் இவ்வாறு கருதினாலும், இதே இடத்திலுள்ள அபயகிரித் தாதுகோபுரத்தில் இதனை ஒத்த சிற்பம் காணப்படுவது நோக்கற்பாலது (Paranavitana,S., 1971. Plate 4) இச்சிற்பத் தொகுதியின் கீழ்க் கூறில் உள்ள யக்ஷி கையில் (தாமரை) மலருடன் காட்சி தருவது குறிப்பிடத்தக்கது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

படம் - 19 பொம்பரிப்பிற் கிடைத்த வேல் (Begley. V 1981 : 77)

படம் - 20 முல்லைத்தீவிற் கிடைத்த நாணயங்கள் (Parker.H. 1984 : 469)
(அ) அச்சுக்குத்திய நாணயங்கள்.
(ஆ) லக்ஷ்மி நாணயங்கள்

படம் - 21 மாந்தையிற் கிடைத்த மரத்துடன் காணப்படும் நாணயங்கள் (Carswell, John and Prickett Martha. 1984 :77)

படம் - 22 கந்தரோடையிற் கிடைத்த மரத்துடன் காணப்படும் பாண்டிய நாணயங்கள் (கிருஷ்ணமூர்த்தி. இரா. 1987)

படம் - 23 கந்தரோடையிற் கிடைத்த லக்ஷ்மி நாணயம் (24அ, 24ஆ) (Begley.V. 1967)

படம் - 24 நிந்தவூரிற் கிடைத்த லக்ஷ்மி நாணயம். (Sitrampalam .S.K. 1991)

படம் - 25 கந்தரோடையிற் கிடைத்த அச்சில் வார்க்கப்பட்ட நாணயம். (Parker.H 1984. Fig. 54 : 482)

படம் - 26 மட்பாண்டங்களிற் காணப்படும் குறியீடுகள்

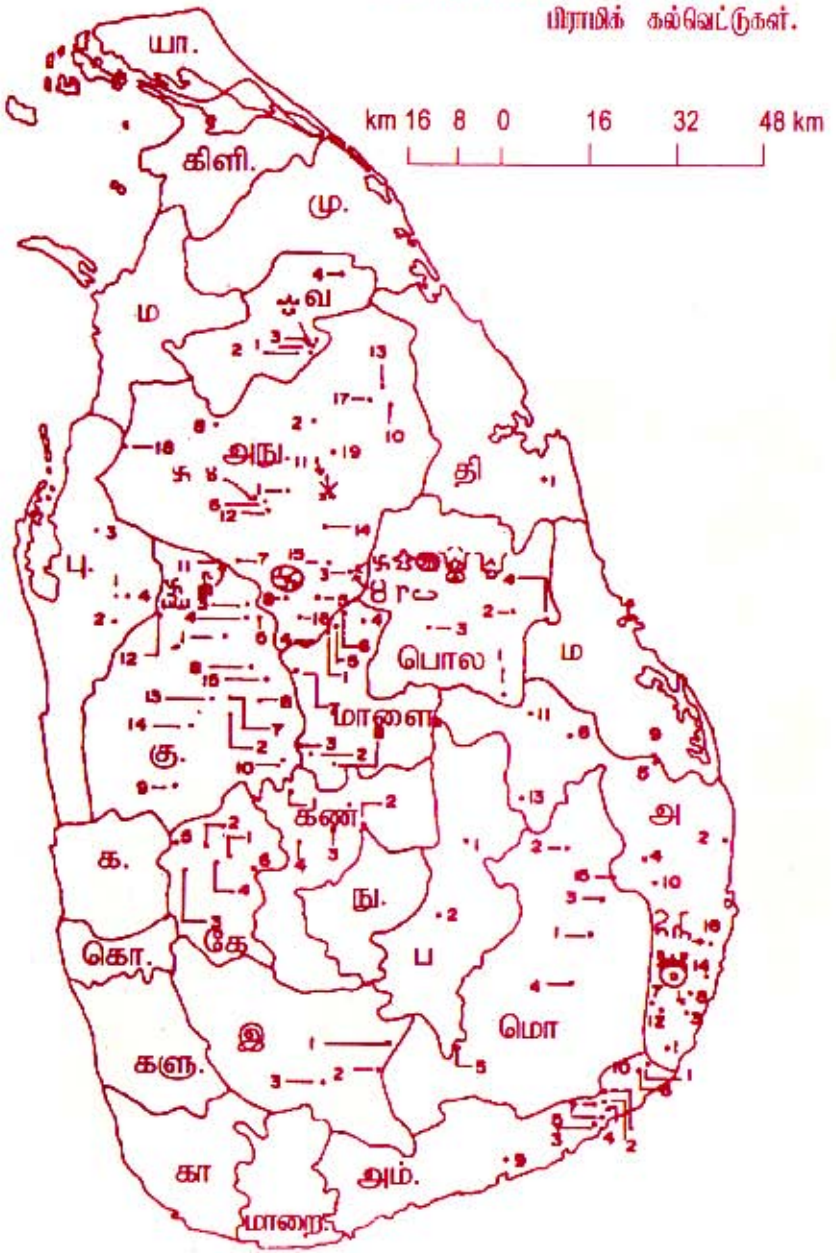
படம் - 27 பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் குறியீடுகள் (Paranavitana,S., 1970: XXVI)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

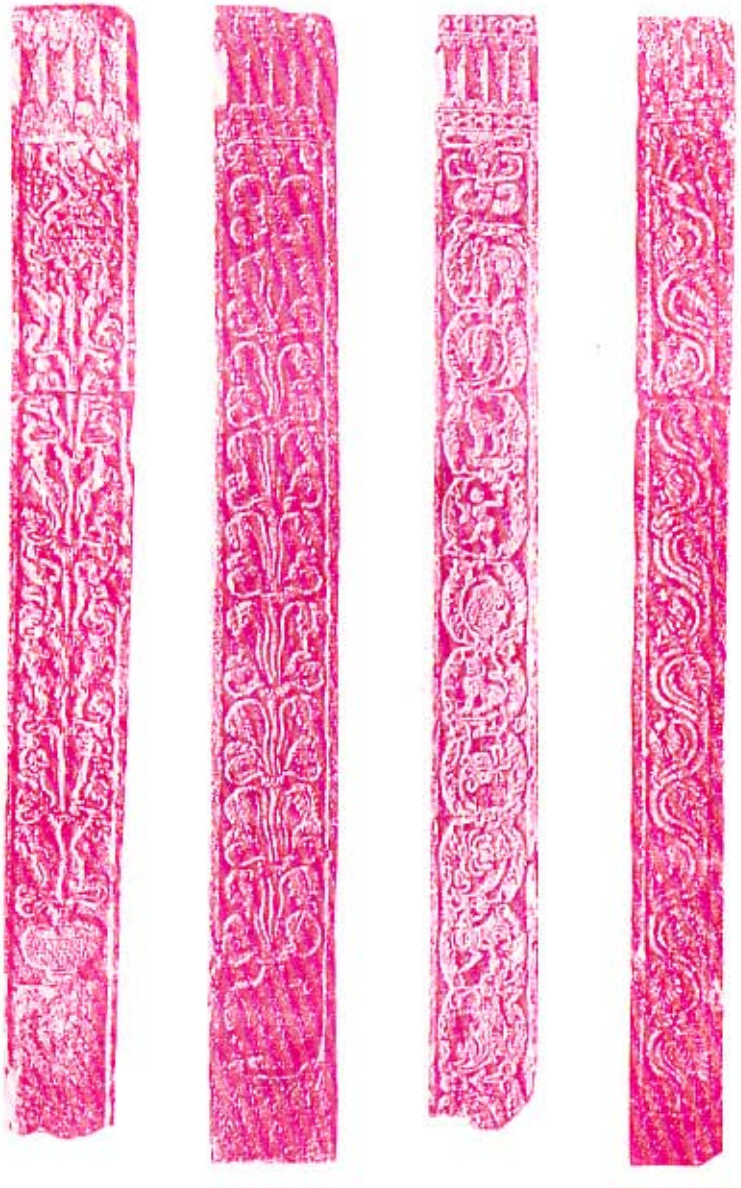
விளக்கப்படங்கள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்துக் கடவுளர், பிராமணர் ஆகியோரின்
பெயர்களும் குறியீடுகளும் காணப்படும்
பிராமிக் கல்வெட்டுகள்.



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

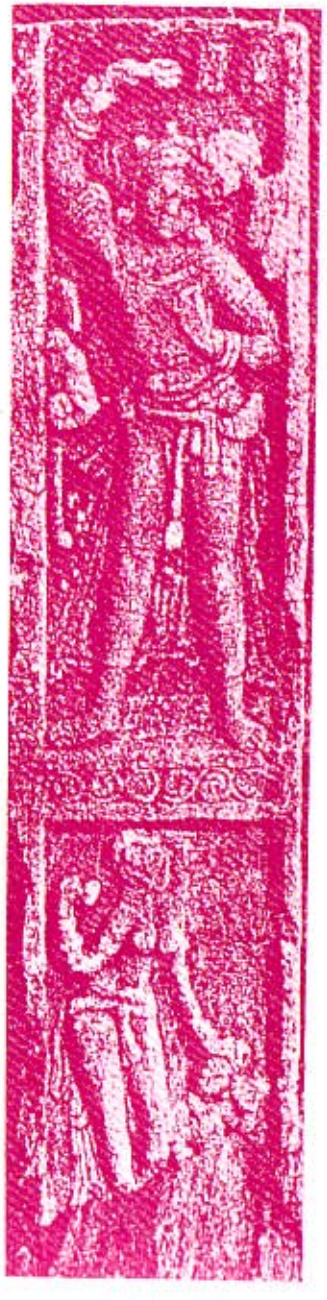
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ภาพ 4

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

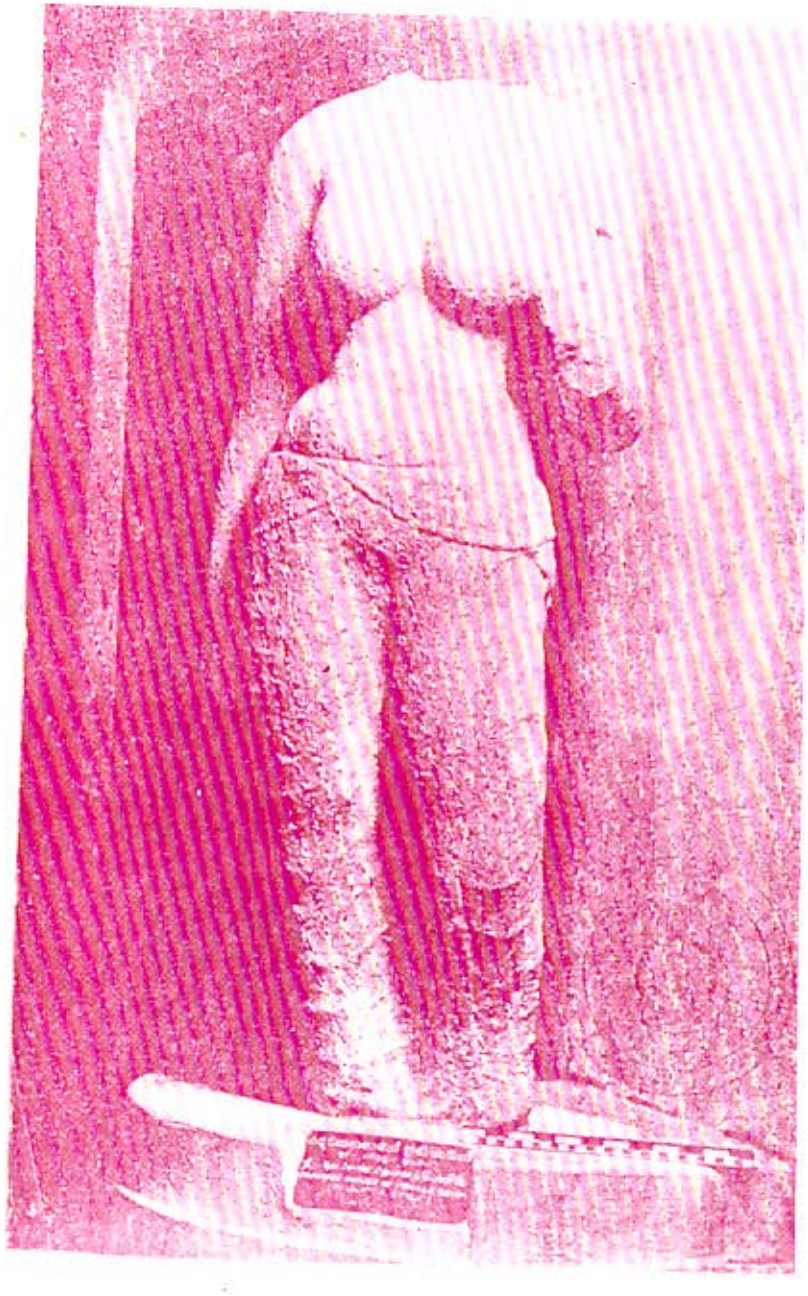
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

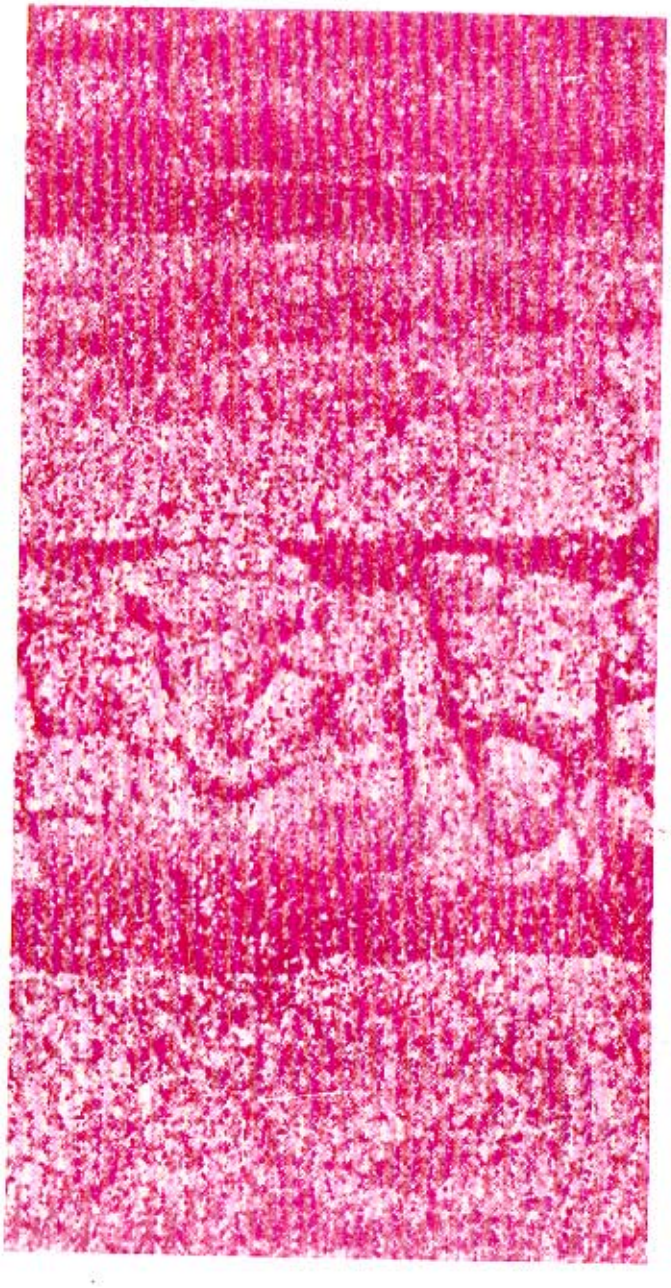
ภาพ 8

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



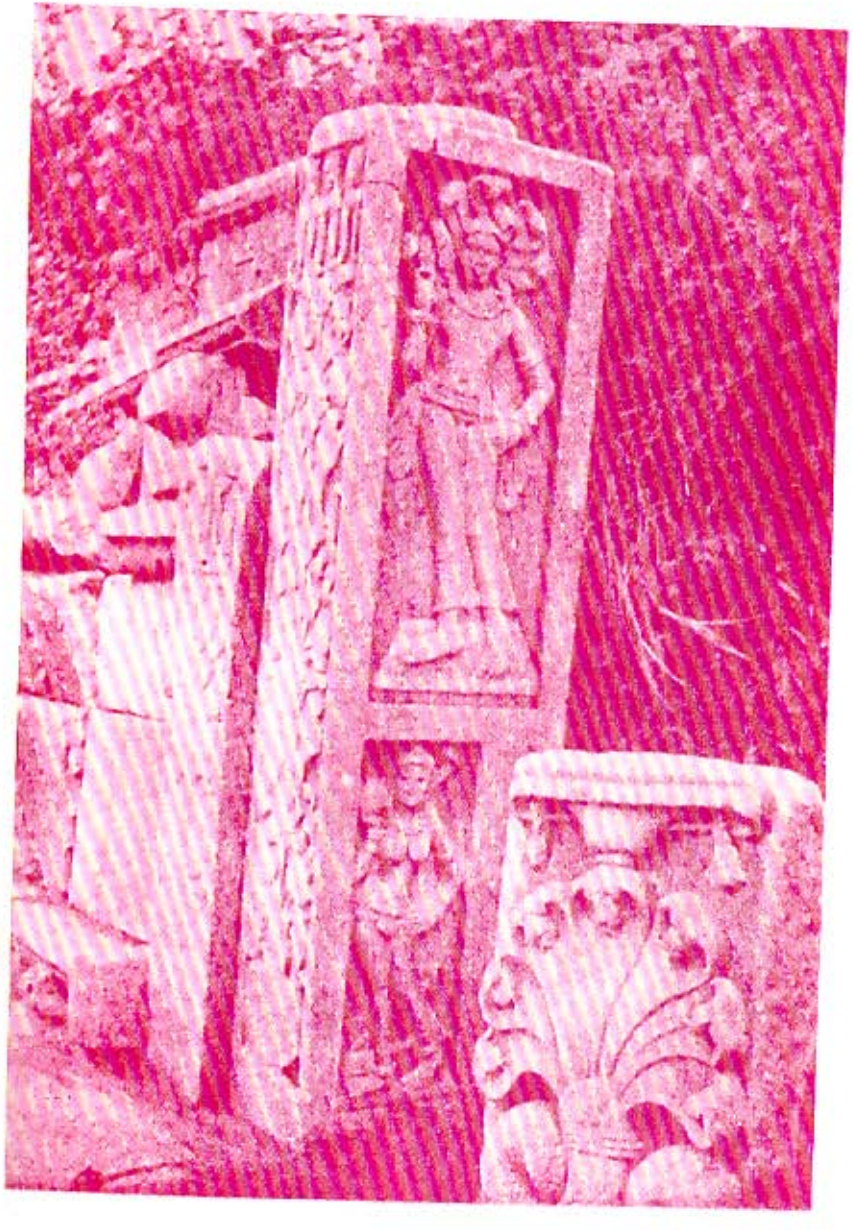
பாய் 9

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

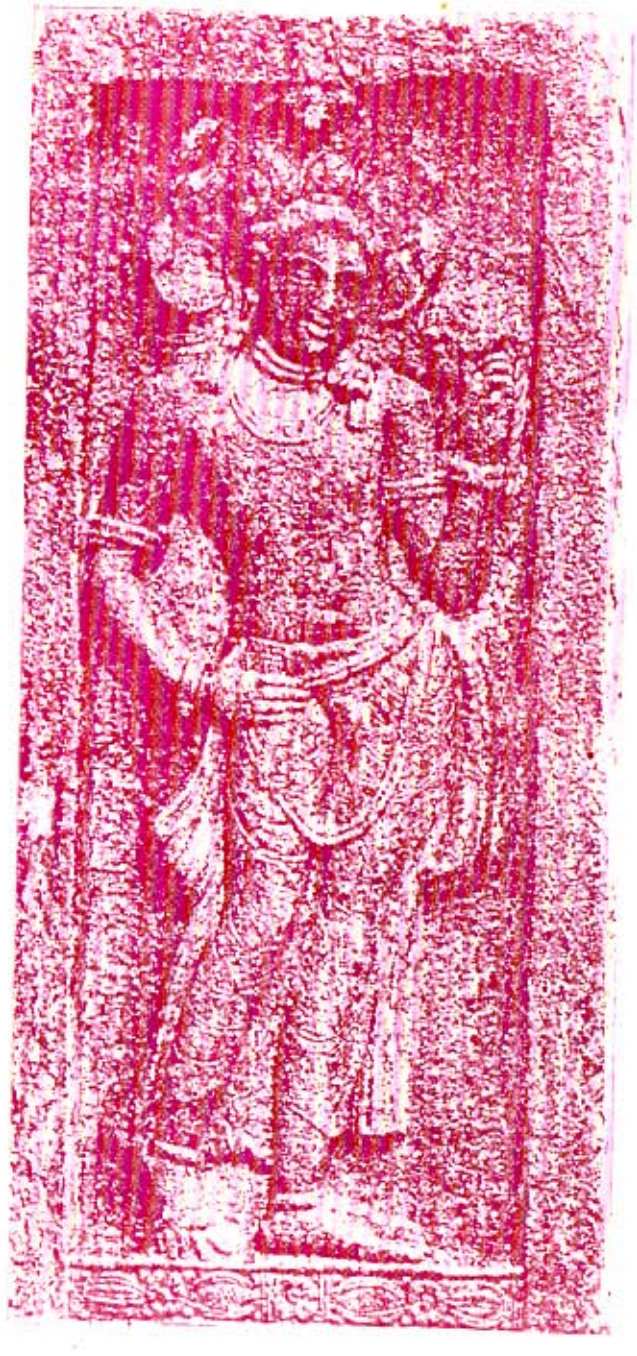


Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

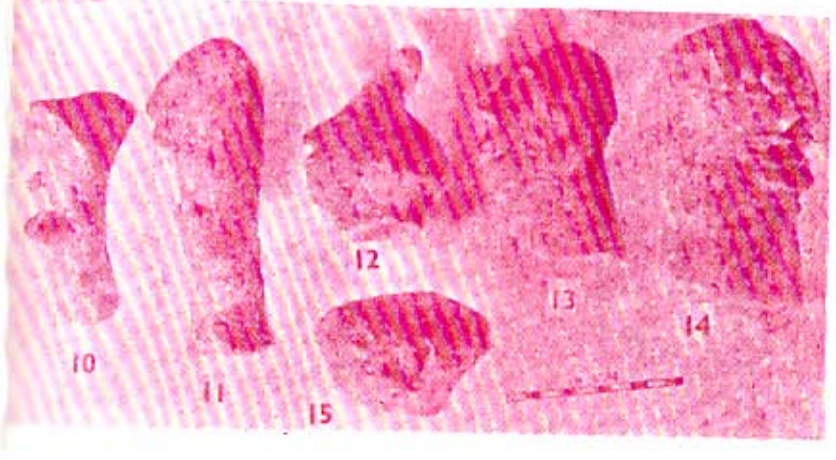
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

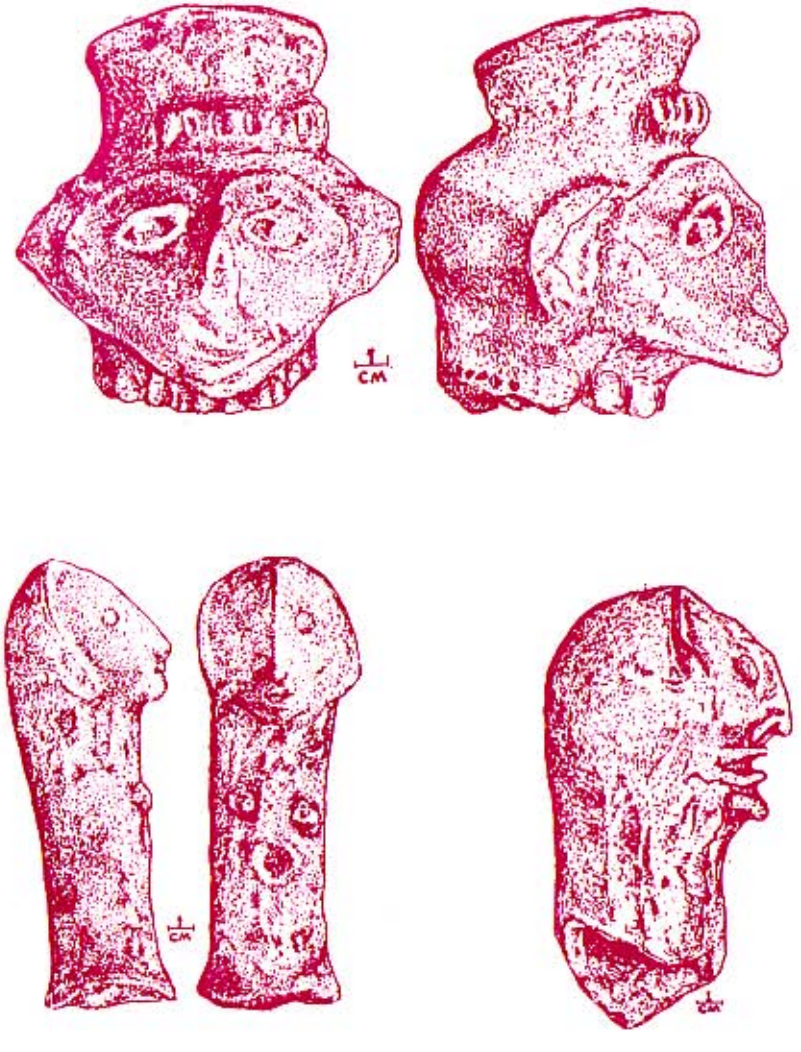


Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



படம் 14 (அ)

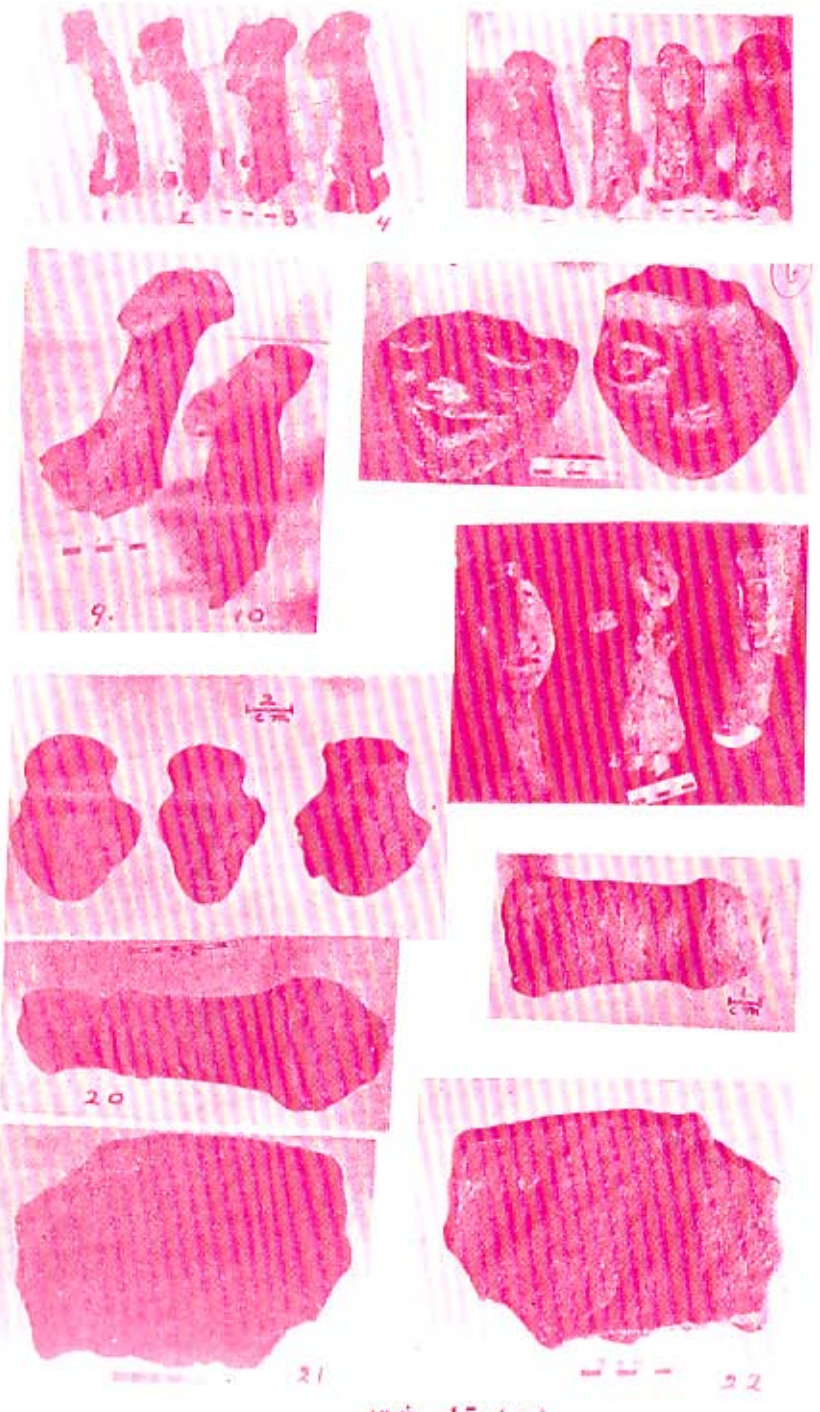
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

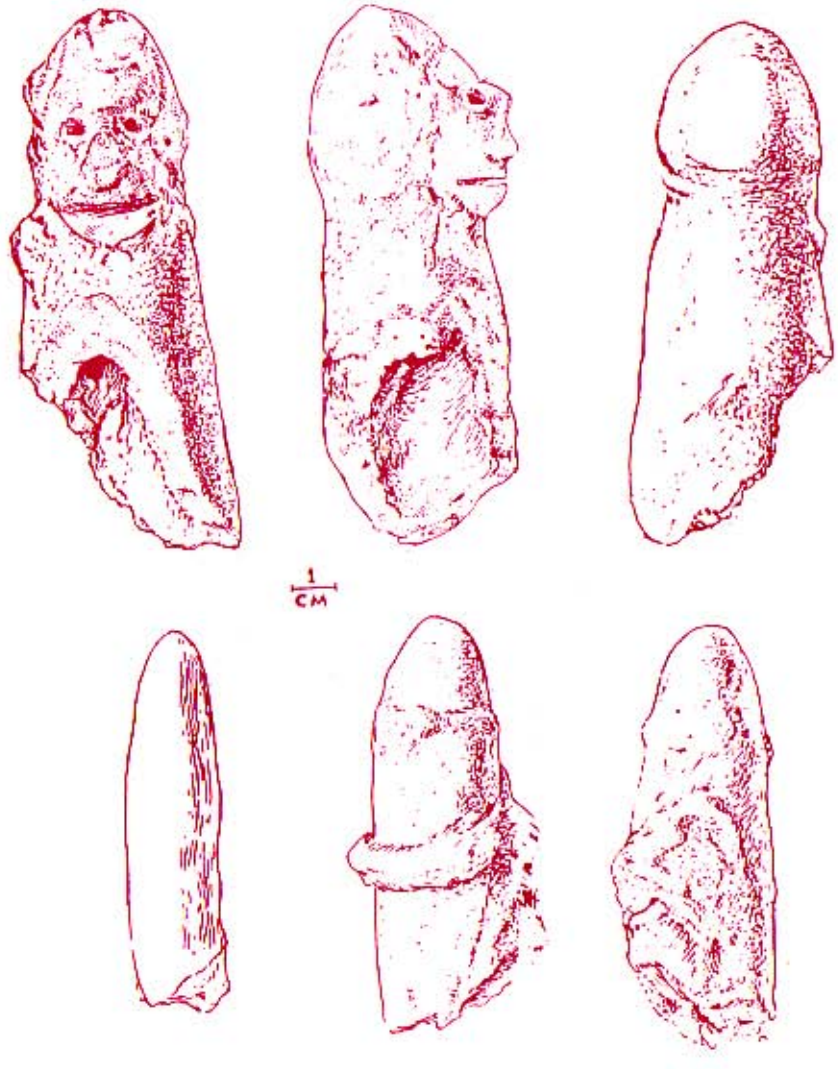
படம் 15 (அ)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

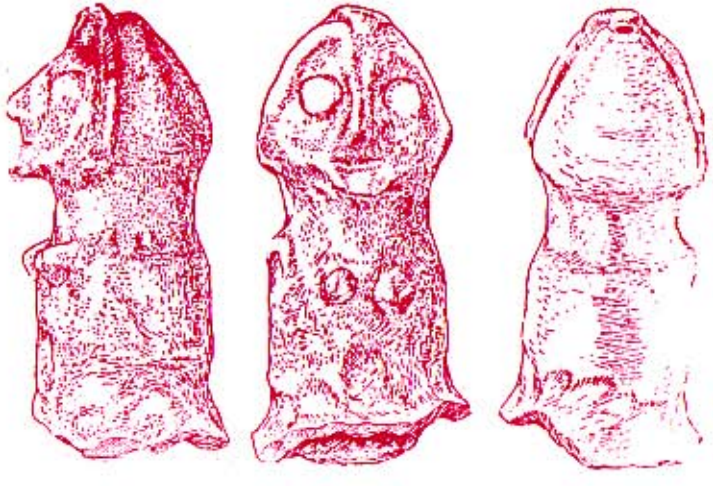


ภาพ 15 (ต่อ)

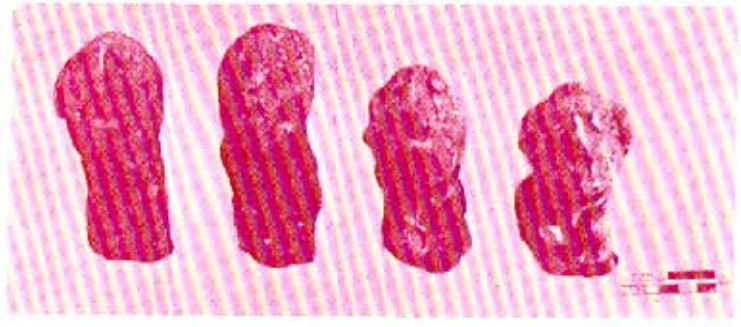
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

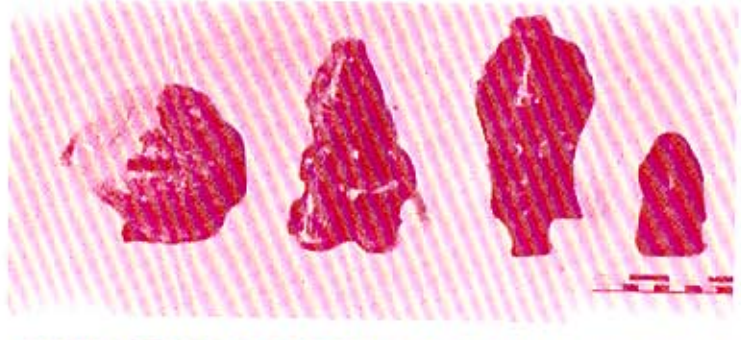


Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



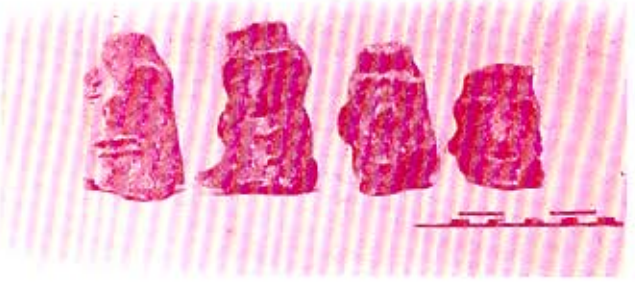
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org





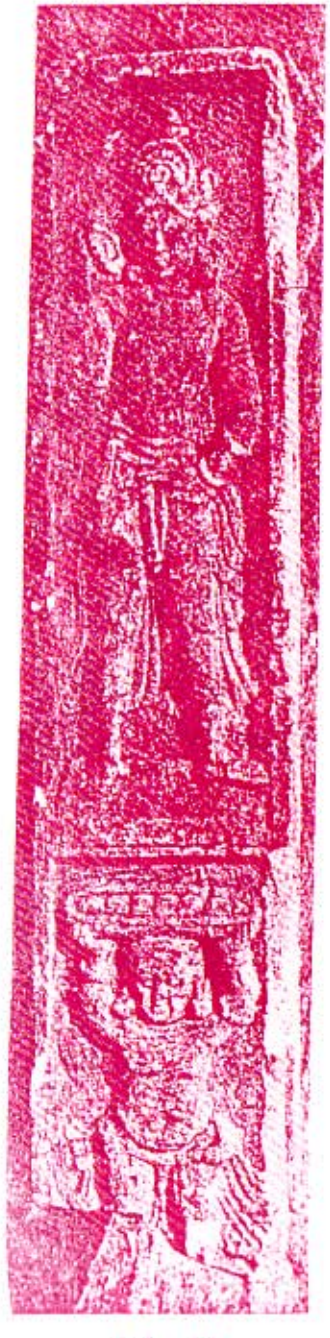
படம் 16 (2)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



படம் 16 (9)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

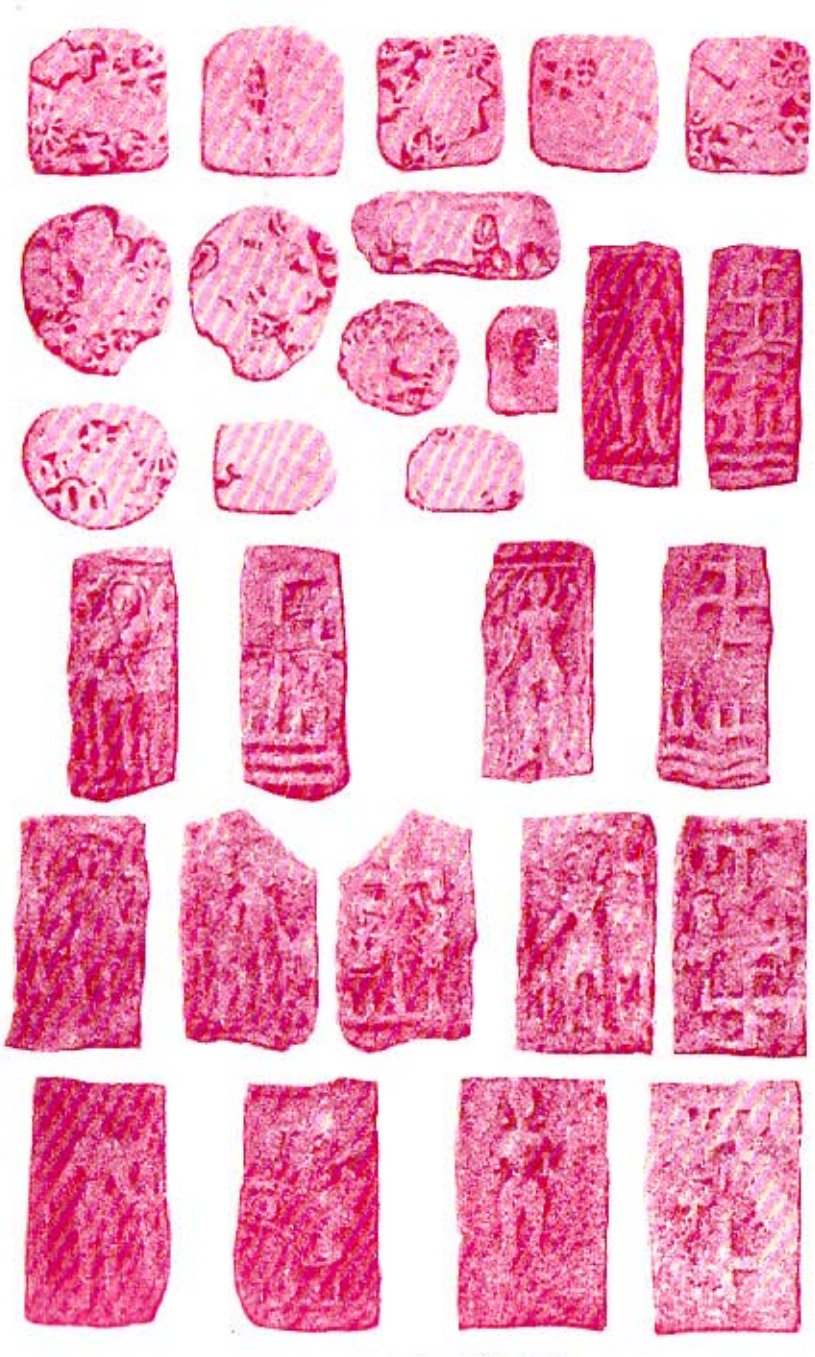


Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

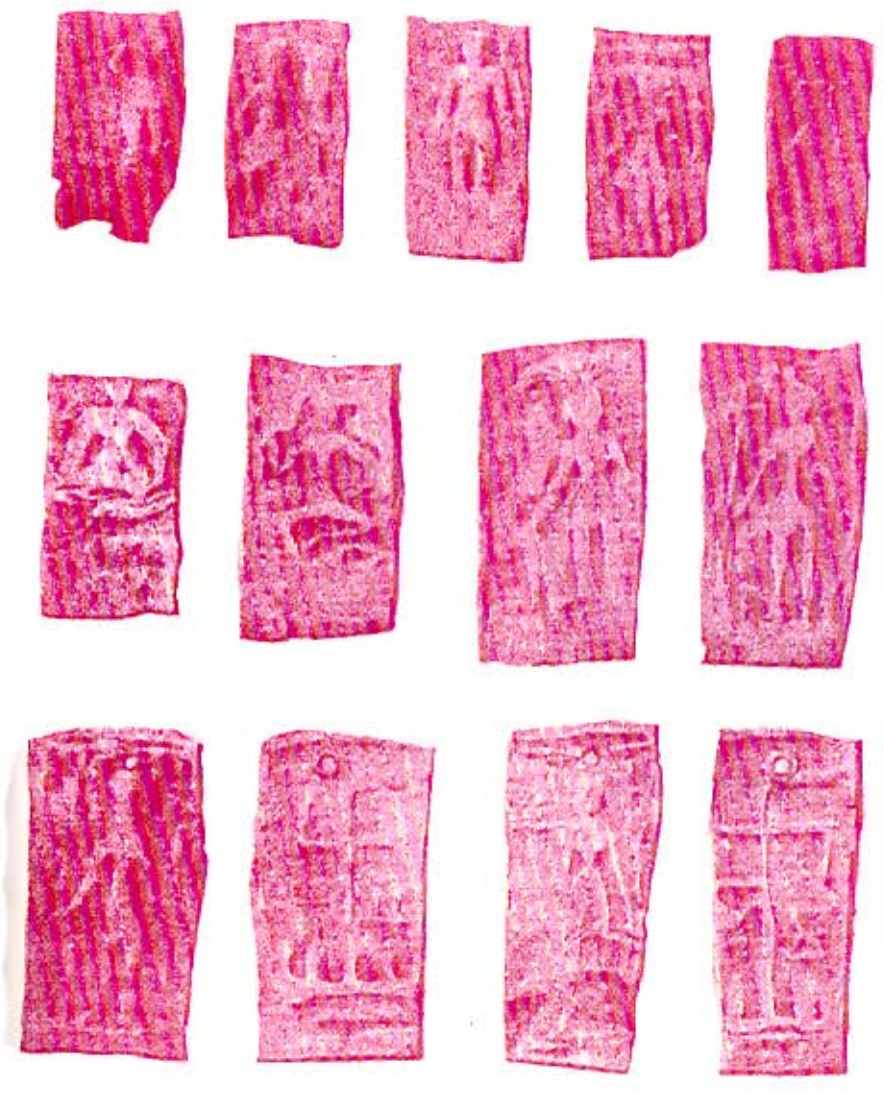
படம் 19

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



படம் 20 (அ)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாண்டிய நாணயங்கள்

(வரை படங்கள்)

நாணயம் 1

முன்புறம்

பின்புறம்

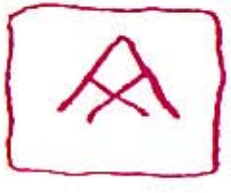
நாணயம் 2

முன்புறம்

பின்புறம்

நாணயம் 3

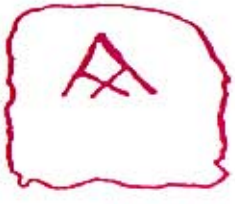
முன்புறம்



பின்புறம்

நாணயம் 4

முன்புறம்

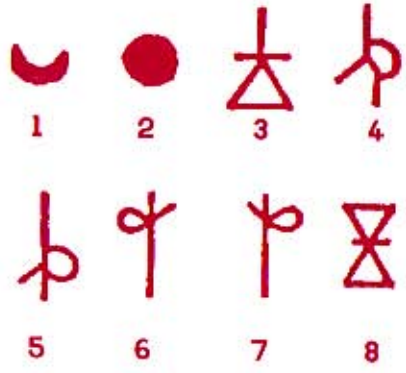


பின்புறம்

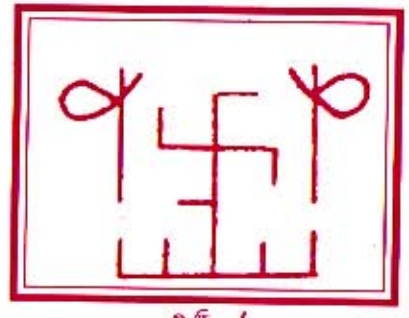
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

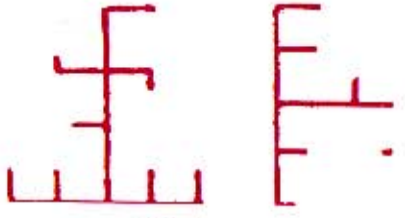
உரு 2



உரு 3



உரு 4



உரு 5

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

செம்பு நாணய இலட்சனைகள்

உரு 1

உரு 2

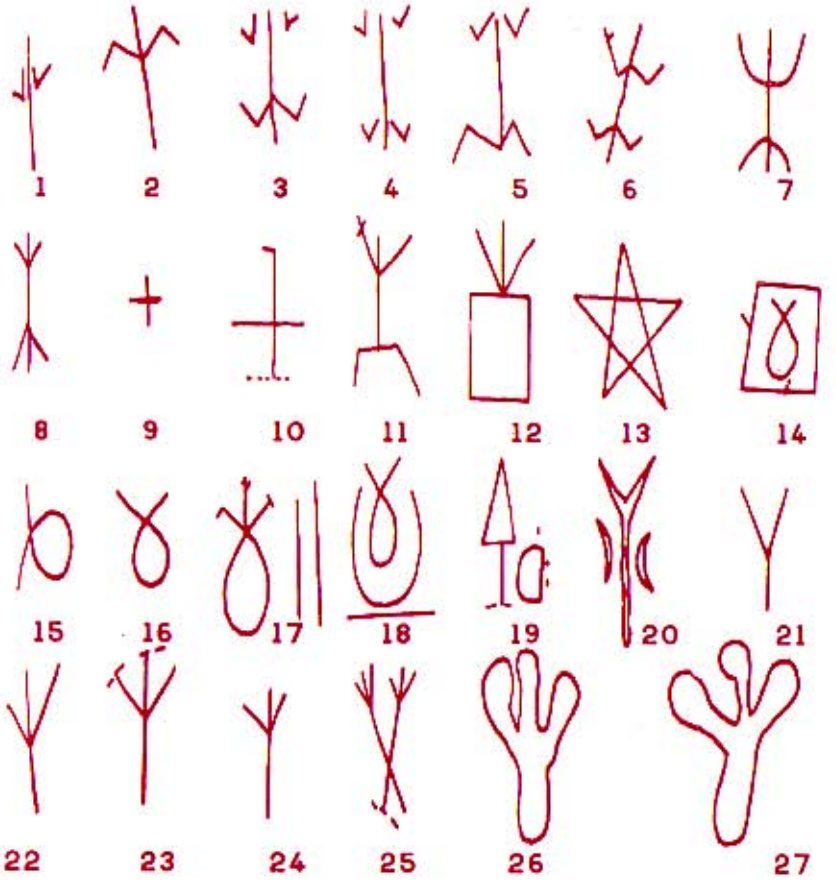
உரு 3

உரு 4

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மட்பாண்டங்களிற் காணப்படும் குறியீடுகள்



தெய்வம் : 1-6 (பொம்பரிப்பு)
7-10 (அநுராதபுரம்)

விருட்சம் : 11 (பொம்பரிப்பு)
12 (அநுராதபுரம்)

நட்சத்திரம் : 13 (அநுராதபுரம்)

பூர்ணகும்பம் : 14-16 (பொம்பரிப்பு)
17-18 (அநுராதபுரம்)

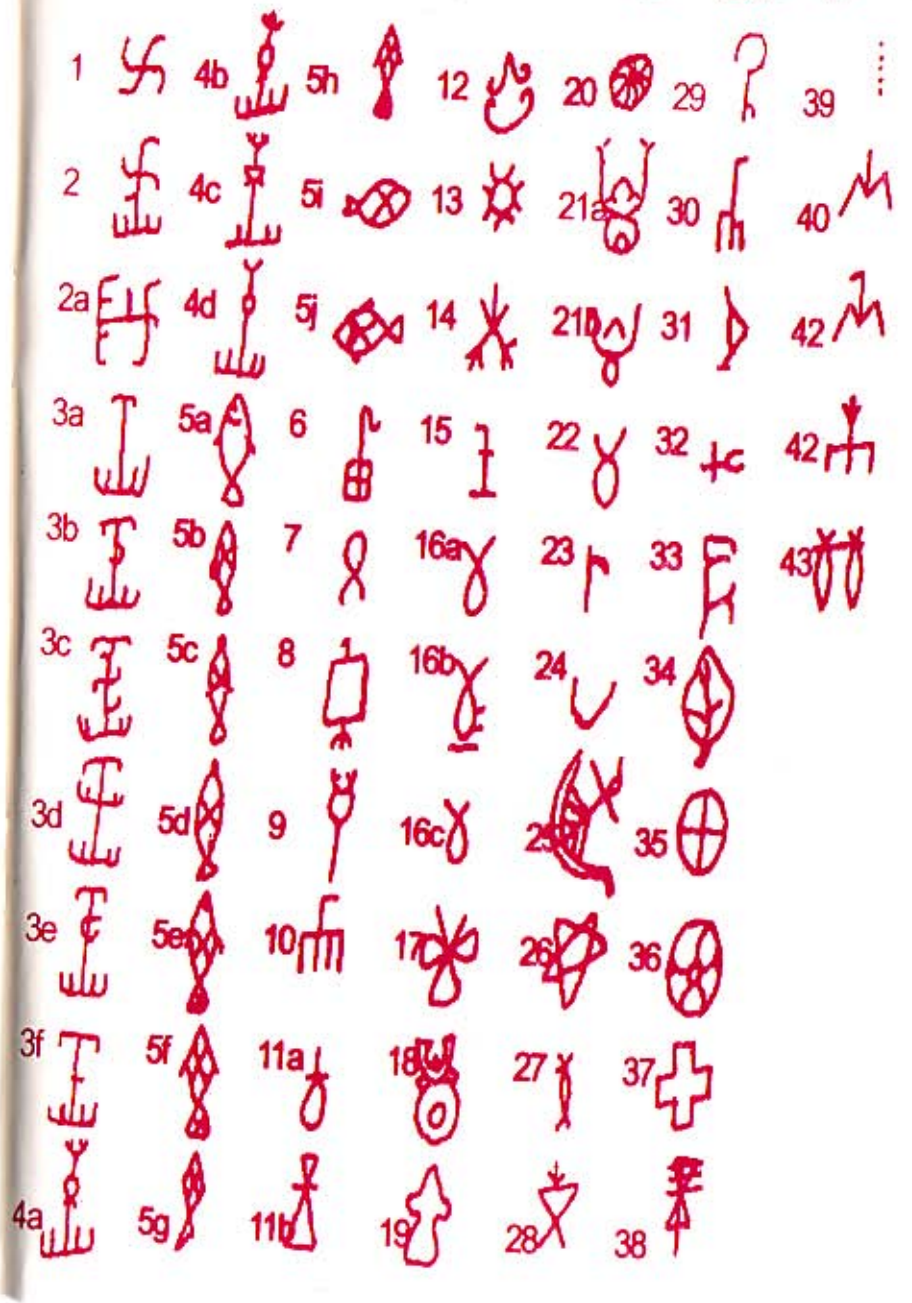
வேல் : 19 (அநுராதபுரம்)

இருதலைச் சூலம் :
20 (பொம்பரிப்பு)
21 (அநுராதபுரம்)

முத்தலைச் சூலம் :
22-25 (அநுராதபுரம்)
26-27 (ஆனைக்கோட்டை)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமிக் கல்வெட்டுகளிற் காணப்படும் குறியீடுகள்



Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சொல்வளம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அ

அக்கினி (அகி) 10, 39, 53, 267, 298, 299

அகநானூறு 78, 79, 86, 87, 158, 185, 247, 320, 364, 365, 367, 377, 379, 382

அங்கணம்மைக்கடவை 260, 262, 263,

அச்சில் வார்க்கப்பட்ட நாணயங்கள் 402-404

அடுகொட 175, 176

அண்ணமார் 355

அண்மைக்கால இந்துசமயம் பற்றிய ஆய்வுகள் 33-35

அதிகாரம் 34

அதிதி 241, 312

அநுராதபுரம் 22, 24, 26, 27, 36, 64, 65, 72, 89, 102, 112, 121, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 148, 151, 157, 158, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 177, 182, 186, 191, 193, 197, 210, 211, 214, 235, 236, 237, 238, 244, 250, 251, 254, 257, 260, 262, 266, 272, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 288, 290, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 320, 324, 327, 330, 338, 339, 341, 344, 346, 348, 353, 358, 360, 361, 380, 388, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 409, 410

அபயநாக 111

அம்பலகந்த 339

அம்பாந்தோட்டை 121, 129, 135, 148, 151, 168, 176, 178, 215, 238, 251, 287, 298, 300, 301, 305, 306, 308, 324, 326, 330, 340, 342, 343

அம்பாறை 110, 122, 123, 125, 129, 131, 133, 135, 151, 168, 174, 178, 187, 194, 195, 198, 209, 218, 236, 238, 288, 300, 301, 302, 304, 308, 326, 330, 341, 343, 344, 353, 390

அம்பாள் 8

அம்பிகா 15, 21, 169, 176, 241, 242, 246, 254, 312

அம்புலாம்பே 134

அம்பேபுஸ்ஸ 329

அரிப்பு 353, 390, 392,

அருணகிரிநாதர் 194, 203

அல்சின்தம்பதியர் 6, 7

அலியாகட 299

அலுலேண 298

அலுவிகாரை 172

அவுகன 170

அளவெட்டி 260

அஸ்வகிரி 147

அஜீவர்கள்/ஆஜீவகர்கள் 164

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆ

ஆகாசசேதியா 176, 325

ஆண்டியாகந்த 171

ஆண்டியாகல 128

ஆதிகால ஆலயங்கள் 360-362

ஆரிய சமயம் 267-308

ஆலயஅமைப்புமுறை 362-367

ஆறாவது பராக்கிரமபாகு 162

ஆனந்தகுமாரசுவாமி 45, 57, 347, 387

ஆனைக்கோட்டை 407, 410

இ

இந்தியாவும் இந்துசமயமும் 1-5

இந்திரபாலா. கா. 150, 309, 339

இந்திரன் 10, 20, 26, 227, 229, 267, 271, 294, 296, 300, 308, 311

இந்துசமய உருவாக்கம் 5-17

- தத்துவ உருவாக்கம் 17-21
- சமய வளர்ச்சி 309-355

இரண்டாம் அக்கபோதி 159

இரண்டாவது சிரிநாக 111

இரணைமடு 402

இரத்தினபுரி 121, 131, 168, 176, 178, 299

இராசநாயகமுதலியார் 105, 111, 117, 146, 157, 262

இராசவாகினி 62, 277, 278

இராஜரத்னாகர 257

இராஜவலிய 210, 256

இருக்குவேத காலப்பெண் தெய்வங்கள்

- உஷஷ், ராத்ரி, ராகா, சினிவாலி, குங்கு, அதிதி, பிருதுவி, திதி, சுவஸ்தி, பிருஷ்னி, புரம்தி, அனுமதி, ஆப்தேவிஸ், சரஸ்வதி, வாக், ஆரண்யானி, இந்திராணி, வருணானி, சசி, ரோதசி, சீதா, ஊர்வரா, ஆரணி, சிரார்த்த, திஷனா, ஈள, நிருத்தி, குன்றிதா, சூர்யா 241

இலுக்வேவ 353, 390, 392

ஈ

ஈச்சிலம்பத்தை 107, 132, 133, 264

ஈழத்துக்குலமரபுச் சின்னங்கள் - சீக, லம்பகர்ண, மோரிய, தரச்ச, பலிபோஜ, குலிங்க 96, 395,

ஈழத்துப் பூதந்தேவனார் 104, 201, 364

ஈழத்து யக்ஷ தெய்வங்கள் 61-68

ஈழநாக 111

உ

உகந்தமலை 216, 217, 219

உகன 303

உத்தகந்தர 301

உப்புல்வன், உப்பலவண்ண, உப்புலவண்ண 26, 31, 38, 89, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 239, 300, 371, 376

உம்மாதசித்தா 63, 332

உமா/ உமை 15, 241, 242, 254, 312

உருத்திரபுரம் 353, 390, 392

உருத்திரன் 13, 15, 268, 310, 314

உரோகணை 107, 110, 151, 164, 193, 197, 215, 275, 277, 278, 324, 326

உஹபிட கல்கே 186, 187

உஷஷ் 241, 312

எ

எரித்திரேனியன்கடல் 253

எல்லாவல 177, 340, 349

எல்லாள(ன்) 23, 25, 210, 211, 214, 262, 280

எறு(ப்)பொதான 133, 169, 304, 306,

என்டேரகல 246

ஏ

ஏரகாவில்ல 150, 165, 166, 320, 360

ஏறாவூர் 150, 166, 193

ஐ

ஐங்குறுநூறு 331, 381

ஐயப்பன் 8

ஐயனார் 8, 350 - 355

ஒ

ஒச்சாப்புக்கல்லு 237

ஒழுணகல 186, 187

ஒள

ஒளகம்கல 175

க

ககடஅடுகெல 176

கச்சாய் 261

கடம்பவனம் 64, 78, 81, 89, 107, 188, 189, 190, 254

கண்டகசேத்திய 364, 401

கண்டி 121, 126, 168, 175, 178, 257, 264, 266, 285,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

289, 300, 301, 305, 349
கண்ணகி வழக்குரை 366
கண்ணகி வழிபாடு 60, 102, 249, 255, 266, 355
கண்ணகி வழிபாடும் வடபகுதியும் 259-263
கண்ணகி வழிபாடும் மட்டக்களப்பும் 263-266
கண்ணன் (கண) 38, 236, 237, 238, 325, 331
கணபதி(கணேச) 39, 58, 138, 321, 349
கணேகெதெர விகாரை 172
கணேகந்த விகாரை 130, 136
கதிர்காமம் 28, 31, 118, 192, 193, 194, 195, 219, 221, 222, 338
இலக்கியங்களில் 196-215
கதிரவேற்பிள்ளை. ம 200
கதிரையாண்டவர் ஆலயம் 32, 145, 149, 224, 233, 360
கதுறுவெவ 127, 130, 237, 286, 340
கந்தஉபத 210
கந்தக்காடு 129
கந்தரோடை 36, 182, 199, 262, 336, 337, 339, 361, 362, 397, 401, 402, 407
கந்த(ன்) 16, 38, 255, 303, 327, 330
கந்தேகமகந்த 285, 288
கந்தையா வீ, சி 216, 217, 218, 265
கப்புகனார் 220
கப்புறாளை 200, 211, 212, 219
கம்மாரதேவ 64, 74
கரகஸ்வெவ 172, 304, 342
கரைச்சி 261
கல்ஊடுப்பொத்தான 198
கல்கந்தேகம 340
கல்கமுவ 136
கல்கே 136
கல்கொடுவ ஒக்கம்பிட்டிய 326, 329
கல்நீராவி 303
கல்பாய 175
கல்யாணி 113, 115, 117, 143
கல்லத்த நாக 111
கல்லாவ 123, 130
கல்லேண விகாரை 173
கல்லோயா 303
கல்வெட்டுகளில் ஆரியத்தெய்வங்கள் 294-308
கல்வெட்டுகளில் விஷ்ணு 339-342
கலந்தன் 150, 151, 165, 166, 193, 320, 360
கலித்தொகை 14, 87, 247, 318, 367, 381
கலியோடே 288
கலைகள்
யக்ஷ உருவங்கள் 387-388
நாக உருவங்கள் 388-390
சுடுமண் பாவைகள் 390-398
நாணயங்கள் 398-402
அச்சில் வார்க்கப்பட்ட நாணயங்கள் 402-404
லக்ஷ்மி நாணயங்கள் 404-408
குறியீடுகள் 408-412
கழுவேறி 355
களணி 22, 101, 108
களவழிநாற்பது 379
களையோடை 260
கனிட்டதிஸ்ஸ (கனிஷ்டதீஸன்) 159, 292
கனேவிகாரை 304
கஜபாகத்தாவ 257
கஜ(வா)பாகு 81, 256, 257, 259, 265
கஜலக்ஷ்மி 258

கா

காக்கவண்ணதிஸ 125, 276, 280
காங்கேசன்துறை 149, 336
காட்மன். ஜெ. 34
கீர்ணபத்தியம் 4, 16, 39, 355
காத்தவராயர் 355, 369,
கார்த்திகா 15, 21, 39, 246
கார்த்திகேய(ன்) 16, 93, 179, 225, 252, 268, 311, 321, 323, 327, 330
கார்த்திகைப்பெண்கள் 15, 251-253
கார்நாற்பது 379
காரைதீவு 263
காளவெல (காளவேல) 63, 67, 73, 74, 89
காளி 15, 16, 21, 39, 169, 178, 241, 242, 245, 246, 249, 250, 251, 258, 312, 321, 355, 368
காஜரகாம 88, 89, 110, 192, 193, 197, 198, 208, 209, 214, 215, 275, 325
காஜரகாமச்சத்திரியர்கள் 110, 198, 208, 209, 215, 325

கி

கிரலான 304
கிரிகண்டசிவ 27, 143
கிரிண்ட 118, 164, 326
கிரிதீப(ம்) 71, 72, 116
கிரிபொகுணகெல 302
கிரிமகுல்கொல்ல 176
கிருஷ்ணமூர்த்தி.இரா. 199, 363
கிருஷ்ண(ன்) 14, 144, 236, 237, 239, 311, 315, 321, 325, 331, 333, 334
கிளலாகல 292
கிளிநொச்சி 353, 390

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கீ

கீர்த்தி ஸ்ரீமேவன் 106, 167

கீரிமலை 32, 33, 145, 147, 150, 224, 360

கு

குக(ன்) 38, 90, 179, 225, 321, 323, 324, 327, 328, 330

குசலான்கந்த 125, 198

குஞ்சநாக 111

குட்டிக்குளம் 327, 353

குடிவில் 102

குடும்பிகல 131, 174, 304

குணசிங்கம்.செ 152-155

குணவர்த்தனா ஆர்,எ.எல்.ஏச் 124, 125

குத்திகன் 25, 280

குபேர(ன்) (வைஸ்ரவண) 52, 56, 61, 90, 93, 163, 302, 303

கும்புறுலேன 128

குமார 16, 20, 38, 181, 225, 311, 321, 322, 324, 327, 329, 330,

குமாரசுவாமி .வ. 193, 201, 204, 207

குமாரபுரம் 222

குருகல்கின்ன 397

குருநாகல் 122, 123, 127, 128, 130, 132, 135, 136, 168, 172, 177, 178, 236, 237, 285, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 306, 308, 329, 339, 341, 342, 343, 344, 346, 347

குவான்சுவாங் 269

குறியீடுகள் சித்திரிக்கும் தெய்வங்கள் 408-412

குறுந்தொகை 82, 146, 157, 184, 185, 200, 201, 377

குஜ்ஜநாக 111

கெ

கெய்கர் 34, 228

கெரகிள்ஸ் 143, 321, 361

கெனன்னே 198

கே

கேகாலை 168, 175, 236, 287, 298, 299, 306, 329, 339

கை

கைலாசநாதக்குருக்கள்.கா. 3

கைலாசம் 11, 90, 173, 178

கைலாயமாலை 32

கொ

கொக்கட்டிச்சோலை தான்தோன்றீஸ்வரர் 151, 216, 217

கொகொம்பகன்காரிய 232

கொசவகந்த 252, 328, 329

கொட்டதாமூஹேல 198, 325

கொட்டிங்ரன்.எச்.டபிள்யூ. 399

கொடகந்த 131

கொல்லதெனிய 127

கொற்றவை 16, 246, 249, 251, 258, 316

கோ

கோகர்ண 82, 102, 106, 107, 150-156, 165, 166

கோகிலசந்தேஸய 108, 231, 257

கோட்டை 117, 291

கோணவத்த 126

கோணேசர் 145

கோணேசர் கல்வெட்டு 33

கோணேஸ்வரம் 33, 145, 153, 156, 360

கோத்தபய 110, 125, 209, 210

கோப்பாய் 261

கோபாலன் 38, 331, 340

கோம்புவ 172

கோயிற்கடவை 149

கோவலனார்காதை 266

கோன்கல 176, 288, 300, 305

கௌ

கௌமாரம் 4, 12, 16, 20, 38, 355

கௌடில்யன் 162, 269

கௌரி 15, 21, 39, 178, 246, 251, 258, 325

ச

சகரலுன 361

சட்டர்ஜி.சு.கு. 44

சண்முகதாஸ்.அ. 222, 223

சத்ததிஸ 134

சந்தனகாம 28, 88, 89, 110, 192-195, 197, 215, 275

சந்திரசேகரேச்சுரன் 32, 145, 150, 360

சந்திரவழிபாடு 17, 53, 301-302

சபாநாதன் (குல) 32, 145, 150, 224, 233

சம்பூர் 263

சம்மோகவினோதினி 278

சமந்த பசாதிக 279, 370

சரச்சந்திரா 67

சரஸ்வதி 15, 245, 312

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சற்குணம்.எம். 257, 258, 260, 261, 263
சஸ்சேறுவ 130, 173, 285, 292, 302, 343, 344,

சா

சாக்தம் 4, 12, 16, 355
சாமி. பி.எல். 186, 252, 258, 350, 354
சாமிதத்த 20, 38, 225, 323, 327, 330
சாரத்ததீபனி 275

சி

சிகிரியா 250, 254, 341, 346, 353
சிங்காரவேலு 189
சிங்கைநகர் 336
சித்தராஜ 61, 63, 73, 74
சித்தாண்டிசித்திரவேலாயுதசுவாமி கோயில் 216, 221
சிதுல்பவுவ 135, 176, 251, 287, 305, 306
சிதுல்பவுவ-கொறவக்கல 129, 176, 287, 300, 305, 342
சிதுல்பவுவ தெகுந்தரவெவ 129, 176, 238, 287
சிலப்பதிகாரம் 16, 17, 19, 60, 87, 103, 157, 244, 245, 249, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 315, 348, 350
சிரிநாக 278
சிலப்பதிகாரம்-
தாய்த்தெய்வங்கள் கொற்றவை, அமரி, குமரி, சமரி, கௌரி, ஜயை, சூலி, நீலி, சங்கரி, சுந்தரி, கலைமகள், செல்வி, விண்ணோர் பாவை, வானநாடி 249, 250, 251, 258
சிலம்பு கூறல் காவியம் 266
சிலாபம் 147, 149, 407
சிவ(ன்) 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 27, 38, 54, 58, 87, 90, 91, 93, 106, 138, 143, 144, 225, 229, 236, 237, 268, 312, 314, 315, 317, 319, 325, 345, 347, 354, 396, 401, 410
சிவசாமி.வி. 407
சிவநகர 178, 236
சிவலிங்க வழிபாடு 5, 12, 82, 105, 160, 166, 167, 168, 274, 319, 320, 321, 364
சிவவழிபாடு
தோற்றம் 143-144
இலக்கியங்களில் 145-160
பிறதெய்வங்களுடன் 160-164
பாளிநூல்களில் 165-168
கல்வெட்டுகளில் 168-179
சிவனொளிபாதமலை 72, 156,

370, 373
சிவிகாசாலா 160, 273, 320, 360
சிற்றம்பலம், சி.க. 37, 102, 105, 121, 162, 182, 260, 265, 272
சிறிவீர.டபிள்யூ.ஜ. 211
சிறுபாணாற்றுப்படை 101, 127, 292, 359
சின்னத்தம்பி ஜெ.ஆர் 117, 156, 373

சீ

சீரணி 260
சீவரத்தினம்.சி. 34, 35

சு

சுப்பிரமணிய(ன்) 16, 31, 181, 311, 321, 323
சுமணகூட 65, 66, 71, 72, 115, 116, 156, 330, 370, 371
சுருட்டுப்பனை 260
சுருவில் 260, 261

சூ

சூரிய வழிபாடு 17, 39, 53, 138, 267
சூரிய - சந்திர நட்சத்திர வழிபாடு 301-302, 376-377
சூளவம்சம் 22, 106, 107, 159, 167, 210, 332

செ

செட்டிப்பாளையம் 263
செல்லச்சந்நிதி 222-225, 233, 332
செலலிஹினி சந்தேஸய 108, 117, 162
செலிக்மன்.சி.ஜி 201

சே

சேதவன 353, 397
சேயோன் 31, 316
சேர்.ஜோன் மார்ஷல் 7, 8, 310
சேருவாவில 102, 109, 116, 143, 172, 297, 358
சேனன் 25, 280

சை

சைவம் 4, 11, 355

சொ

சொத்திசாலா 160, 273, 297, 358

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சோ

சோரநாக 111, 278

சௌ

சௌரம் 4, 17, 355

ஞ

ஞானசம்பந்தன் அ. ச. 312, 315, 320, 364

த

தக்கிணவிகாரை 292
தங்கஸ்வேவ 353, 392
தடாவம்சம் 157, 159, 167
தண்டேகார் 309, 310, 311
தண்டேஸ்வரம் 149, 150
தந்திரிமலை 133
தப்போவ 353, 390, 392
தம்பலகாமக் கோணேஸ்வரர் 32, 145, 360
தம்பிலுவில் 263
தம்புல்ல 129, 172, 253, 285, 339
தம்மசங்கனி அட்டகதா 340
தமன 174, 304
தமிழ் இலக்கியக் குறிப்புகளும் பாளி நூல்களும் 84-90
தலகுறு விகாரை 302, 304
தலபிடியாவ 341
தக்ஷிணகைலாசபுராணம் 33, 147, 334-337
தக்ஷிணகைலாசபுராணத்தில் கதிர்காமம் 204-208
தக்ஷிணகைலாசமான்மியம் 193, 204, 205

தா

தாகம 172, 304, 341
தாடிக 24, 281
தாதுவம்சம் 143, 209
தாந்தாமலை 220
தான்தோன்றீஸ்வரர் 216-218

தி

திம்புலாகல நாமல் பொக்குண 171
திம்புலாகல மாறவீதிய 236, 344
தியபட்ட விகாரை 172, 285
தியவச 151, 176, 276, 360
திரு 39, 246, 254
திருக்கேதீஸ்வரம் 32, 33, 145, 149, 150, 156-159, 360, 361
திருகோணாசலபுராணம் 33
திருக்கோயில் 216, 217, 220
திருகோணமலை 82, 102, 106, 109, 116, 117, 119, 120, 121, 132, 133, 146, 147, 148, 150, 152, 167, 168, 172, 178, 234, 259, 263, 266, 293, 297, 299, 303, 356, 360
திருக்கோணேஸ்வரம் 32, 33, 145, 146, 149, 150, 156, 166, 167, 259, 293, 299, 320, 356, 360
திருத்தம்பலை 145
திருத்தம்பலேச்சுரன் 32, 145, 149, 150, 224, 233, 360
திருத்தம்பலேசுவரி 32, 145, 149, 150, 224, 233, 360
திருப்படைக்கோயில்கள் 216-222
திருமால் 19, 87, 228, 235, 325
திருமுருகாற்றுப்படை 54, 78, 183, 188, 195, 247, 248, 249, 281, 316, 318, 367
திருவடிநிலை 334, 336
தில்லைமண்டூர் கந்தசுவாமிகோயில் 216
திவ்வியவதானா 269
திவக்க 28, 29, 88, 151, 157, 192, 358
திவுல்வேவ 86
திவெல 287, 306
திஸ்னாஉளகெம 341
திஸ்ஸாரசந்தேஸய 231
திஸமகாராம 28, 36, 118, 125, 126, 164, 209, 210, 326, 402, 403, 406, 407

தீ

தீக்காராயன 279, 357
தீகநிகாய 66
தீகவாபி 209, 215, 219, 260
தீபவம்சம் 22, 25, 71, 73, 196, 212, 227, 276, 370

து

துட்டகைமுனு 23, 65, 125, 134, 161, 210, 211, 214, 276, 277, 280, 289, 386
தும்பரியன்கண வாவி 62, 65
துர்க்கை (துக)/ கொற்றவை 13, 15, 16, 21, 39, 138, 169, 178, 241, 242, 245-250, 254, 258, 312
துல்லத்தநாக 111

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தூ

தூபாராம 78,81, 88, 89, 158, 161

தூல்வள 175

தெ

தெகுந்தரவெவ 176, 238, 298

தெமடகல 342

தெரணியாகல 160, 321, 392

தெல்விட 298, 329

தெவிநுவர 162, 234, 361

தே

தேவநம்பியதீஸன் 25, 27, 64, 109, 110, 123, 124, 143, 146, 151, 158, 159, 161, 196, 197, 208, 274, 276, 286, 288, 301, 360, 380

தொ

தொந்திரா/
தேவேந்திரமுனை 32, 360, 361, 375

தோ

தோறவமயிலாவ 135, 236, 303, 304, 339, 347

ந

நகுலாம்பிகை அம்மன் 150

நகுலேசுரர் 149, 150

நகுலேஸ்வரம் 149, 150

நட்சத்திரவழிபாடு 17, 307

நட்டுகந்த 171, 304

நடராசன்.சோ 108, 109

நடராசா.எவ்.எக்ஸ்.ஸி 264

நம்பிக்கைகள் 377-383

நயிந்தநாவ விகாரை 306

நயினாதீவு நாகபூஷ(ச)ணி அம்மன் 99, 105, 260, 261

நல்லூர் 32

நல்லூர் கந்தசுவாமி கோயில் 224

நவக்கிரி 353

(நவக்கிரி ஆறு) 390

நவரத்தினம்.சி.எஸ். 34

நற்றிணை 84, 86, 185, 257, 376

நா

நாக 09, 22, 51, 69, 355

நாகசுவாமி.ஆர். 245

நாகதம்பிரான் 99, 105, 106, 261

நாகதீப(ம்) (நாகநாடு) 22, 72, 83, 98, 101-105, 113-116, 120, 232

நாகர்கோயில் 105, 108, 261

நாகவழிபாடு 11, 20, 26, 51, 69, 168

- தோற்றம் 95-101
- இலக்கியங்களில் 101-111
- ஈழத்தில் 111-119
- கல்வெட்டுகளில் 119-137
- இந்து பௌத்த சமயங்களில் 137-141
- நாக உருவங்கள் 388-390

நாச்சிமார் வழிபாடு 68, 259, 369

நாதகனே 341

நாராயணன் 13, 14, 38, 179, 239, 331, 340

நாவலர் குளம் 343

நி

நிசோலேண 304

நிந்தவூர் 407

நிலகம 186, 187

நீ

நீலி 258, 355, 368

நு

நுவரகந்த 130, 175, 236, 237, 299-300, 344

நெ

நெடுநல்வாடை 184, 255, 386, 405

நெலுவகந்த 254, 306

நை

நைமன 119

ப

பச்சிமராஜினி 63, 74, 244

பட்டிமேடு 263

பட்டினப்பாலை 59, 320, 359

பண்டாரத்தெய்வம் 68, 369

பண்டுகாபய(ன்) 26, 27, 61-63 68, 69, 73, 83, 143, 160-163, 196, 197, 243, 246, 247, 272, 273, 276, 297, 320, 332-334, 337, 340, 357, 358, 360, 383, 386

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பண்டுவாசுதேவன் 89, 143, 148, 196, 232, 272, 332-334, 340
பண்டுவாஸ்நுவர 392
பண்ரெல்லவேவ 353
பணயமாறக 24, 281
பத்தகச்சானா 89, 148, 332
பத்திக்காஅபய 279
பத்திரகாளி 250, 258, 264, 355
பத்மா 39, 246, 331, 342
பதகமுல்லே விகாரை 130, 133
பதஞ்சலி 12, 319, 322
பதிற்றுப்பத்து 78, 316
பதினெண்கீழ்க்கணக்கு 379
பதுளை 168, 175, 178, 346
பம்பரகல 126, 127, 176, 285, 289, 300
பம்பரகஸ்தலாவ 122, 123, 129, 131, 136, 174, 304
பமநகர 236
பரணவித்தானா 34, 35, 38, 50, 62, 66, 70, 75, 76, 83, 93, 112, 119, 122, 124, 125, 135, 148, 150, 160, 173, 177, 193, 198, 199, 209, 211, 212, 213, 215, 229, 230, 231, 236, 250, 251-254, 274, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 294, 297, 303, 307, 325, 327, 328,, 340, 341, 342, 346, 348, 349, 370-373, 389, 397
பரமாகந்த 286, 290
பரவிசந்தேஸய 108
பரிபாடல் 16, 88, 183, 187, 188, 223, 381
பலகுறுகந்த 236, 344
பலதேவ 38, 239, 325
பலராமன் 14, 85, 138, 331, 340, 411
பன்சல்வேவ 353
பனயமாறக 24, 281
பனர்ஜி.ஜெ.என். 85, 177

பா

பாக்கர்.எச். 34, 63, 65, 98, 163, 201, 252, 351, 353, 354, 396, 397, 401, 403, 404, 406
பாணந்துறை 233
பாணினி 12
பாதவழிபாடு 369-376
பார்வதி 13, 15, 241, 242, 312
பாலசுந்தரம். இ. 263
பாஹிய 24. 281
பா(கி)ஹியன் 269, 293

பி

பிச்சண்டியாவ 173, 286, 288, 329
பிதுராகல 172
பிரமா 10, 14, 237, 268, 345-347
பிராமணகோத்திரங்கள் 39, 290, 358
பிராமணச்சேரிகள் (பிராமணாவத்த) 273, 358
பிராமணயாகம 131, 132, 170, 171, 339
பிராமணர்
செல்வாக்கு 268-272
பாளி இலக்கியங்களில் 272-281
சங்க நூல்களில் 281-282
பிராமிக்கல்வெட்டுகளில் 282-290
கி.பி. கல்வெட்டுகளில் 290-294
பில்லாவேகல 127, 132, 170, 250, 303
பிலிக்குட்டுவ 298
பிலிமலென 131
பிள்ளையார் 206, 368
பிளயமாறக 24, 281
பிளினி 156, 321, 361
பின்வேவ 85, 182

பு

புத்தம 176
புத்தளம் 121, 168, 173, 178, 182, 234, 286, 288, 290, 306, 329, 353, 390
புரதேவ (புரதெய்யோ) 65, 74, 161
புல்மோட்டை 303
புளஹத்த 24, 281
புளியம்பொக்கணை 261
புறநானூறு 54, 84, 85, 86, 257, 281, 331, 341, 342, 350, 359, 368, 377, 382, 393

பூ

பூதவராயர் 355
பூதவழிபாடு 17, 58
பூதேஸ்வர 57
பூநகரி 402, 407
பூவைவிடுதூது 108

பெ

பெடியகலவிகாரை 302
பெரியதம்பிரான் 355
பெரியபுளியங்குளம் 123, 124, 133, 329, 339
பெரியபோரை தீவு 216,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பெருந்தோட்டம் 146,
பெரும்பாணாற்றுப்படை 123, 282

பே

பேச்சியம்மன் 355, 368
பேர்கசன்.ஜெ. 43, 96

பொ

பொம்பரிப்பு 397, 408, 409
பொருநராற்றுப்படை 60, 78, 122
பொலநறுவை 121, 129, 133, 168, 171, 178, 214, 235, 285, 288, 291, 329, 343, 344, 388, 392
பொன்னாலை வரதராஜப்பெருமாள் 334

போ

போகொடரஜமகாவிகாரை 346
போரதீவு 221
போல்பீரிஸ் 149, 150
போவத்தகல 198

ம

மக்டொனல்ட் 311
மகாஅம்பிகா 39
மகாஅளகமுவ 132, 170, 171, 284, 304
மகாகச்சட்கொடி 169
மகாசரஸ்வதி 244
மகாசேன(ன்) 12, 20, 31, 38, 68, 89, 148, 150, 165, 167, 179, 193, 225, 311, 320-323, 329, 360
மகாதாதிகமகாநாக 111
மகாதீர்த்த 147, 149
மகாதுர்க்கை 244
மகாநாக 82, 106, 107, 109, 110, 111, 124, 125, 167, 192, 198, 209
மகாபாஸ்யம் 12, 322
மகாபோதிவம்ச(ம்) 64, 151, 276, 360
மகாமூகேல நயாய பேத்தவ 306
மகாலக்ஷ்மி 244
மகாலிங்கம்.ரி.வி. 393, 394,
மகாவம்சம் 22-29, 61-66, 68, 71-73, 77-79, 80-84, 88-89, 92, 106, 107, 110, 113-115, 120, 124, 137, 148, 151, 156-157, 158-160, 163, 165, 166, 188, 189, 190-193, 197, 198, 208, 210, 212, 214,

215, 227, 228, 232, 243, 245, 262, 263, 272-273, 275-277, 280, 281, 297, 300, 320, 321, 324, 333, 338, 341, 357, 358, 360, 361, 370, 372, 377-380, 386, 387
மகாவம்சதீக 165, 168, 274, 360
மகியங்கனை 22, 71, 115, 214, 215
மகுல்மகாவிகாரை 129, 176, 306
மகேஜ(ச) 29, 63, 74, 78, 81, 89, 161, 162
மட்டக்களப்பு 110, 120, 121, 125, 134, 150, 151, 166, 194, 209, 217, 218, 263, 264, 266, 300.
முருகன் ஆலயங்கள் 216-222
மட்டக்களப்பு மான்மியம் 33, 264, 266
மட்டுவில் 261
மடவலவிகாரை 300
மண்டகல 176, 238, 287, 289, 324, 326
மண்டூர் 199, 217, 220, 221, 233
மண்முனை 264
மணிமேகலை 17, 58, 87, 98, 103, 104, 113, 244, 245, 251, 315, 373
மதுரை ஈழத்துப்பூதந்தேவனார் 104
மதுரைக்காஞ்சி 185, 316, 405
மரகலஉல்பொத 341
மருதன்மடுவ 353, 390, 392
மலயதீவு 152, 153
மலைபடுகடாம் 14, 82, 316
மலோனி.சி.ரி. 6,144
மன்னார் 120, 234

மா

மாகம 110, 149,192, 193, 208,209
மாத்தளை 121, 128, 134, 168, 172, 178, 187, 246, 250, 253, 285, 339, 341, 346, 353, 390
மாத்தறை 119, 145, 147
மாதோட்டம்(மாந்தை) 36, 102, 145, 146, 147, 149, 157, 167, 234, 402, 407
மாமடுவ 353, 390, 392
மாயோன் வழிபாடு 14, 19, 31, 179, 268, 316, 332
பாளி நூல்களில் 227-232
தமிழ் நூல்களில் 232-235
கல்வெட்டுகளில் 235-239
மாரியம்மன் 355, 368
மாவறகல 238, 301
மாவிட்டபுரம் 224
மானகந்த 129

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மி

மிகிந்தலை 39, 124, 129, 131, 133, 170, 235, 236, 238, 251, 254, 276, 283, 284, 301, 302, 306, 328, 339, 344, 349, 396

மித்திரன் 10, 39, 171, 229, 267, 271, 285, 294-296, 303-305, 308

மியுண்குணாவெகர 238, 301, 326-327

மீ

மீனாட்சி 39, 90, 169, 178, 246, 253 - 255

மு

முடசிவ 27, 143

முதலாவது சிரிநாக 111

முதலிகள் 355

முதுகல்ல 129, 133, 171, 172, 235, 342, 343, 344,

முருகன் 8, 13, 16, 28, 54, 90, 179, 248, 268, 311, 312, 321, 325, 328, 330. 396

- வழிபாடு - பின்னணி 181, 182
- வேல் வழிபாடு 183-187
- கடம்பமரம் 187-193
- புராதன முருகன் ஆலயங்கள் - கதிர்காமம் 193-215
- திருப்படைக்கோயில்கள் 216-222
- செல்லச்சந்நிதி 222-225
- கல்வெட்டுகளில் 324-330

முல்லேகம 174

முல்லைத்தீவு 221, 261, 402, 403, 406, 407

முன்னேஸ்வர ஆலயம் 147, 149, 150, 234

முனியப்பர் 355

மெ

மெகஸ்தினிஸ் 143, 156

மென்டிஸ் யி.சி 35, 36, 70, 112

மொ

மொட்டயக்கல்லு 125, 198

மொதறகல 238

மொலகொட 285, 301

மொனராகலை 121, 127, 132, 134, 135, 168, 176, 178, 214, 236, 288, 298, 305, 325, 326, 329, 344

ய

யக்ஷ வழிபாடு 5, 9, 29, 32

- தோற்றம் 43-53
- மரபுகள் 53-61
- தெய்வங்கள் 61-68
- ஈழத்தில் 69-76
- பௌத்த - இந்து சமயங்களில் மர வழிபாடு 77-84
- தமிழ் - பாளி இலக்கியங்களில் 84-89
- பௌத்த இந்து சமயங்களில் 90-93
- யக்ஷ உருவங்கள் 387-388

யக்ஷ நாக வழிபாடு 5, 9, 11, 20, 22, 26, 34, 35, 40, 43, 44, 51

யடகலெண விகாரை 175, 299

யடிமல்கடுவ ஹந்தகல 299

யமன் 66, 267, 303, 370, 372

யா

யாழ்ப்பாணம் 120, 182, 223, 224, 233, 264, 291, 336

யாழ்ப்பாண வைபவமாலை 32, 145-150, 157, 158, 224, 233, 234, 336, 360, 361, 362

யான்கல 283, 340

யு

யுதிந்தர 62, 65, 74

ர

ரணகிரிமட 173, 286

ரணகிரி விகாரை 172, 177, 307

ரஜகல 134, 174, 300, 301

ரஸ்னகாவ 346

ரா

ராகுல.டபிள்யூ. 66, 68, 84, 370

ராதாகம 284

ராம(ன்) 38, 231, 239, 331, 334

ராஜகிரிகந்த 283

ராஜங்கனே 304

ரொ

ரொலமி 98, 107, 117, 126, 156, 361, 373

ல

லக்ஷ்மி 15, 39, 242, 245,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

246, 254, 255, 312, 325, 342-344
லக்ஷ்மி நாணயங்கள் 404-408
லெணகல 175, 299
லுணுவரணகல 329

வ

வங்கநாசிக திஸ 81, 191
வசப(ன்) 80, 81, 337
வட்டுக்கோட்டை 260
வடவாமுகி (வளவாமுகி) 62, 74
வடினாகல 236, 344
வந்தாறுமூலை 263
வம்சத்தப்பகாசினி 124, 274, 321
வருணன் 31, 61, 229, 230, 231, 267, 271, 301, 308, 321
வல்லிபுரம் 233, 234, 332, 335, 336, 337, 402, 407
வலஎல்லுகொடகந்த 134-135, 176, 288, 298
வலகம்பாகு (வட்டகாமினி) 24, 26, 79, 92, 190, 257, 276, 277, 281, 324
வலஸ்குணுவெவ 177, 307, 340
வலியாய-மொனராகல 305
வவுனியா 102, 120, 121, 123, 133, 168, 169, 178, 260, 303, 305, 329, 339, 346, 353, 390
வழிபாட்டு மரபுகள்
நாட்டார் 368-369
பாதவழிபாடு 369-376
சூரிய-சந்திர நட்சத்திரங்கள் 376-377
நம்பிக்கைகள் 377-383
வற்றாப்பளை 261
வனசிம்ஹ விகாரை 348

வா

வாகொல்லகட 302
வாசுதேவன் 13, 14, 239, 311, 331, 333, 334, 340
வாயுபுராணம் 152-154
வாலியாய 132
வாஸ்.கே.வி.எஸ். 373, 374

வி

விகாரகமமில்லாவ 173, 300
விகாரெகல 238, 342, 343
விசாக(ன்) 12, 20, 38, 179, 225, 268, 311, 321, 322, 323, 327, 328, 330
வித்தியானந்தன்.சு. 59, 144, 181, 228, 273, 295, 386
விநாயகர் வழிபாடு 13, 17, 57, 207, 312, 347-349, 396

வியாததேவ (வாயாதிதேவ) 64, 65, 74, 83, 161, 162, 351, 352
விரந்தகொட 173, 306
விஜயன் 23, 32, 33, 65, 72, 73, 89, 143, 146, 148, 196, 227, 230, 232, 233, 234, 272, 273, 300, 332, 333, 337, 360, 386
விஷ்ணு 10, 13, 14, 19, 26, 31, 38, 93, 138, 179, 228-231, 234, 235-239, 255, 268, 310-312, 330, 331, 334, 335, 339, 342, 345, 354, 376, 400

வீ

வீரபத்திரர் 355, 368
வீரமுனை 263

வெ

வெகெரகம 306
வெகெரகெல்கந்த 174
வெடிக்கனரி 346
வெருகல் 216, 218, 221, 222
வெல்லமட 108
வெல்லாவெளி 221
வெலன்கொல்ல 135
வெஸ்ஸகிரி 131, 135, 177, 297, 307, 327, 358

வே

வேகிரித்தேவாலய(ம்) 329
வேதநெறிப்பரம்பல் 357-359
வேதாசலம்.வே. 45, 47-49, 53
வேலம்பிராய், 261
வேலுப்பிள்ளை.ஆ. 103, 201, 337

வை

வைணவம் 4, 11, 13, 14, 38, 355
வையாபாடல் 32
வைரவர் 355, 368
வைஷ்ணவம் 90, 175, 332, 335
வைஸ்ரவண/ வெஸ்ஸவண 61, 74, 83, 93, 163, 302

வொ

வொகரிகதிஸ 159

ற

றஸ்னகாவ 131

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நீ

நிடிகல ஆண்டியாகந்த 284

நிடிகல - நா - உல்பொத 129

நிடிகல - மரக்கல உல்பொத 62, 171, 327, 341

நிடிகல - வேவல் - தன்ன 346

நு

நுவன்வெலிசாய 170, 284

ஜ

ஜம்புகோளப்பட்டினம் 88, 102, 146, 149, 157, 158, 234, 262, 275, 335, 336, 358

ஜெ

ஜெயசேன 62, 74

ஹ

ஹந்தகல 170, 186, 283, 284, 288, 304, 328, 329, 346

ஹந்தகல விகாரை 128, 129, 132

ஹிப்பவுவ 122, 130

ஹபிடகல்கே 186

ஹயிந்தி காவ 305

ஹொலபிடலெண 305

ஸ்

ஸ்கந்த 12, 16, 20, 38, 179, 225, 268, 311, 321-324, 327

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org