# பண்டைய ஈழத்து யக்ஷ, நாக வழிபாடுகள்

சி. க. சிற்றம்பலம்

தென்னாசியா, பண்டைய நாகரிக வரிசையில் இடம்பெறும் பிராந்தியம் மட்டுமன்று, பண்டைய வழிபாட்டின் எச்சங்களின் தொடர்ச்சியையும் உடைய பிரதேசமாகும். இங்கு பல்வேறு நிலையில், பல்வேறு காலங்களில் வாழ்ந்த மக்கள் நம்பிக்கைகள், பின்வந்த நம்பிக்கைகளுடன் கலந்து நிற்கின்ற நிலையைக் காணக்கூடியதாக இருக்கின்றது. இத்தகைய நம்பிக்கையில் குறிப்பிடத்தக்கவைதான் யக்ஷ, நாக வழிபாடுகளாகும். இவற்றைப் பற்றி பரணவித்தான போன்றோர் (Paranavitane S. 1929) இற்றைக்கு அரை நூற்றாண்டுக்கு முன்பாக ஆராய்ந்திருந்தாலும் தற்போது நமக்குக் கிடைக்கும் சான்றுகளுக்கமைய இன்னொரு கோணத்தில் இவற்றை அணுகுவது பொருத்தம் என்றே கருத இடமிருக்கிறது. அன்று பரணவித்தான இவை பற்றிக் கூறும்போது பின்வருமாறு குறிப்பிட்டார்,

"பௌத்தம் இங்கு வரமுன்பு நிலவிய யக்ஷ வழிபாடு புத்தர்காலத்தில் வடநாட்டில் நிலவிய யக்ஷ வழிபாட்டை அப்படியே ஒத்துக் காணப்படுகிறது. பௌத்தம் இங்கு தேசியமதமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டாலும்கூட, பௌத்தத்தோடு யக்ஷ வழிபாடு அருகருகில் மக்கள் மத்தியில் வழக்கிலிருந்து தற்காலம்வரை நீடித்துள்ளது. இவ்வித வழிபாடு கணிசமான அளவு நாட்டார் இலக்கிய வளர்ச்சிக்கும் உதவி உள்ளது. இவற்றுள் (இலக்கியங்களில்) பெரும்பாலானவை காலத்தால் பிற்பட்டவையே. அத்துடன் இன்று வழக்கிலிருக்கும் யக்ஷ கடவுளரும் பிற்பட்ட காலத்தில் எழுச்சி பெற்றவையே அல்லது அவர்கள் பெயர்கள் எடுத்துக் காட்டுவனபோல் தென்னிந்தியாவிலிருந்து இங்கு பின்தங்கிய கலாச்சாரத்தை உடையோரால் புகுத்தப்பட்டவையே. இருந்தும் இவற்றின் சான்றுகள் பற்றிக் கூறும் இலக்கியங்களையும், பௌத்த, ஜைன, மற்றும் இந்திய இலக்கியங்கள் யக்ஷ வழிபாடு பற்றித் தரும் தகவல்களோடு ஒப்பிட்டு ஆய்வது நிச்சயமாக நல்ல முடிபுகளைத் தரும்" (Paranavitane S. *1929 : 317*) எவ்வாறாயினும் அன்றுதொட்டு இன்றுவரை இவைபற்றி விரிவாக ஆராயப்படாதது வருந்தத்தக்கது.

பரணவித்தான பாளிநூல்களையும் வடஇந்தியச் சமயநிலையையும் மையமாக வைத்து பௌத்தம் இங்கு கால்கொண்டபோது யக்ஷ, நாக வழிபாட்டு முறைகள், மரம், மலை வழிபடுதல் போன்ற இயற்கை வழிபாடுகள், லிங்க வழிபாடு மற்றும் ஜைன, பிராமணமதக் கருத்துக்கள் நிலவின எனக் கூறிச் சென்றார். அன்று இவை கட்டுப்பாடுள்ள ஒழுங்கு படுத்தப்பட்டுள்ள பரந்த ஒரு தேசிய மதரீதியில் அமையாததால் பௌத்தம் இலகுவில் இங்கு கால்கொண்டது. இதனைப்போலும் கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டில் குவான்சுவாங் என்ற சீனயாத்திரிகன் ஈழத்தில் பௌத்தத்திற்கு முன்பு நிலவிய நம்பிக்கைகள்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அவை ஒரு ஒழுக்கக்

கேடான வழிபாட்டு முறையென விவரித்தான் (Beal, S. 1884) இவ் யாத்திரிகன் நம்நாட்டுக்கு வராவிட்டாலுங்கூடக் காஞ்சியில் இருந்தபோது செவிவழிச் செய்திமூலம் இக்கருத்தை வெளியிட்டான் எனக் கொள்ளக் கிடக்கிறது.

பாளிநூல்கள் கூறும் யக்ஷ, நாக வழிபாடுகள் யாவை? யக்ஷரும், நாகரும் இந்நூல்களில் அமனுஷ்யர்கள்—மனிதர்கள் அல்லாதோர் என்று விளிக்கப்படுகின்றனர். பாகியன் என்ற சீன யாத்திரியன் கி. பி. 5ஆம் நூற்றாண்டில் பின்வருமாறு கூறுகிறான். ''இந்நாட்டில் ஆதியில் யக்ஷரும் நாகரும் வாழ்ந்தார்கள். அயல் நாடுகளிலிருந்த வர்த்தகர்கள் இவர்களுடன் பண்டமாற்று வியாபாரம் செய்தனர். வியாபாரத்தின்போது யக்ஷர்கள் நேரடியாகப் பங்குபற்றவில்லை. அந்தந்தப் பொருட்களின் விலைகளைக் குறித்துவிட்டு அகன்றுவிட்டனர். வியாபாரிகள் தமக்குத் தேவையான பொருட்களை எடுத்துக்கொண்டு அவற்றுக்கு நிகரான பெறுமதியுடைய பண்டங்களை வைத்துச்சென்றனர்.

மென்டிஸ் (Mendis . G . C . 1965), பரணவித்தாண (Ray . 1959) போன்றோரும் யக்ஷர், நாகர் அமானுஷ்யர்களே என்ற கருத்தை ஏற்றனர். இருந்தும் ஈழத்துக்கு வந்த ஆரிய குடியேற்றத்தில் அசையாத நம்பிக்கை கொண்ட பரணவித்தாண கூட இங்கிருந்த வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட கற்கால மனிதர்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது இன்று சிங்கள — தமிழ்மொழி பேசுவோரில் பெரும்பான்மையோர் இம் மக்களுடன் ஏற்பட்ட கலப்பின் வழி வந்தவர்களே என்றும், இவர்கள்பற்றி எமக்கு விரிவான தகவல் கிடைக்கவில்லை எனவும் கூறத்தவறவில்லை. (Ray. 1959:96) இதிலிருந்து பாளிநூல்கள் யக்ஷர், நாகர் ஆகியோரை மனிதப் பிறவிகள் அல்லர் என்ற கருத்தை ஏற்பதில் இவருக்குள்ள தடுமாற்றத்தை அறிய முடிகிறது. இவர்களை மனிதப்பிறவிகள் அல்லாதோர் என இவ் நூல்கள் கூறுவதற்கு உண்மையான காரணம் யாது? பாளி நூலாசிரியர்கள் நம்பிக்கைப்படி இங்கு வந்த முதல் மனிதர்கள் வடஇந்திய ஆரியர்கள் என்பதும், முதல் மதம் பௌத்தம் என்பதுமே. இருந்தும் இவை புத்தர் இந்நாட்டுக்கு மேற்கொண்டதாக நம்பப்படும் மூன்று விஜயத்தின் தரவுகளிலும், விஜயன் — பாண்டுக்காபயன் கட்டுக்கதைகளிலும் இவ் 'அமானுஷ்யர்கள்' பற்றிப் பேசுகின்றன. இக்குறிப்புக்களை விரிவாக ஆராயும்போது இவர்கள் உண்மையில் மனிதப்பிறவிகளே என்றகருத்தே பெருமளவு இழையோடி நிற்கின்றது. இவைகூறும் செய்திகள் யக்ஷர்கள் அனுராதபுரத்திற்குத் தெற்கே உள்ள ஈழப்பகுதியிலும், நாகர்கள் அனுராதபுரத்திற்குத் வடக்கே வாழ்ந்த மக்கட்கூட்டம் எனவும் ஊகிக்க முடிகிறது. இந்நூல்களில்கூட யக்ஷர் என்ற சொல் காலகதியில் வழக்கொழிய அதனிடத்தில் வியாத — வேட்டுவர் என்ற பொருளைத் தரும் சொற்களை வழக்கில் வருவதையும் காணமுடிகிறது. எனவே யக்ஷர் — வியாதர் — வேட்டுவர் — வேடர் ஆகியோர் ஒரே மக்கள் என்பதும், இந்த யக்ஷர் உண்மையில் கற்கால மக்களாகிய தற்கால வேடரின் மூதாதையான 'ஒஸ்ரிக்' மொழி பேசிய கூட்டத்தினர் எனவும் கொள்ளலாம். சுருங்கக்கூறின் நாகரிக நிலையை அடைய முன்பு தென்னாசியாவில் வாழ்ந்த பழங்குடிமக்கள். இவர்களை

மானிடஇயலாளர் 'வேடோயிற்' அல்லது 'ஒஸ்ரலோயிட்' இனமக்கள் என அழைப்பர்.

இந்தியத் துணைக்கண்டத்திலும் அன்று நிலவிய யக்ஷ வழிபாட்டுக்கான ஆதாரங்கள் தாராளமாகக் கிடைக்கின்றன. இதுபற்றி ஆராய்ந்த ஆனந்தக் குமாரசுவாமி அவர்கள் இது பண்டைய ஆரியர் அல்லாத மக்கட் கூட்டத்தினரின் சுதேச வழிபாட்டுமுறை என்றும் பிற்பட்ட இந்துமதக் கடவுள்களான சிவன், உமை, குபேரன் போன்ருேரின் அம்சங்கள் பல மட்டுமன்றி, வழிபாட்டு முறைகள், பத்திமார்க்கம் போன்ற பலவும் இதனின்று வளர்ச்சி பெற்றவையே எனவும் கூறி உள்ளார். (Coomaraswamy, A. K. *1971*) இதனின்று இவை ஆரியரல்லாதோர் வழிபாட்டு முறை என்பதோடு பிற்பட்ட இந்துமதத்துக்கும் ஆணிவேர் என்பதும் தெளிவாகின்றது. பிற்கால இந்துமதத்தில் முதற்தோன்றிய உருவச் சிலைகள் பலவும் பழைய யக்ஷ சிலைகளை ஒத்துக் காணப்பட்டன என்பதும் இவர் வாதம். எனவே இந்த யக்ஷ வழிபாட்டை பழைய ஒஸ்ரிக் – திராவிட மக்களின் சமய நம்பிக்கைகள் கலந்த வழிபாடு என்று கொள்ளுவது தான் பொருத்தமானது. ஈழத்திலும் யக்ஷர்களாக ஒஸ்ரிக் மொழிக் கூட்டத்தினரைக் கொண்டாலும் கூட, வழிபாட்டு முறையோடு தொடர்பு படுத்திப் பார்க்கும்போது இந்தியாவைப் போன்று இங்கும் ஒஸ்ரிக் – திராவிட மக்களின் சமய நம்பிக்கைகள் எனக் கொள்ளுவதே பொருத்தமானது.

'யக்ஷ' என்ற சொல் 'பூசிக்கத்தக்கவர்', 'வழிபாட்டுக்குரியவர்' என்ற பொருளைத் தருகிறது. இவர்கள் அன்று 'தேவர்கள்' போன்ற நிலையில் வழிபடப்பட்டார்கள். பரணவித்தானுகூட இவர்கள் அன்று தேவர்கள் என்ற நிலையில் வழிபடப்பட்டார்கள் எனக்கூறிக் காலகதியில் இக் கருத்து மாற்றம் பெற்று யக்ஷர்கள் — ராட்சதர்கள் எனத் தீமைசெய்யும் பயங்கர உருவம் படைத்தோர் எனக் கருதப்பட்டனர் என ஒப்புக்கொள்கிருர். இதேபோன்ற மாற்றம்தான் வடமொழியிலுள்ள 'அசுர' என்ற சொல்லுக்கும் பேர்சிய மொழியிலுள்ள 'தேவ' என்ற சொல்லுக்கும் ஏற்பட்டது. எனவே ஈழத்திலும் நிலவிய இயற்கை வழிபாட்டையும் உருவ வழிபாட்டையும் 'யக்ஷ வழிபாடு' எனப் பாளி நூல்கள் அழைத்தன எனலாம். இச்சுதேச வழிபாடுகளை இவை துவேஷ நோக்குடனே குறித்தன. இந்துமதத்திலுள்ள லிங்க வழிபாடும் ஒருவகையில் இவ் வழிபாட்டைச் சேர்ந்ததுதான். சங்க இலக்கியங்களில் இதுபற்றிய குறிப்பே இல்லை. தலைசிறந்த மொழிஇயல் அறிஞரான சுனித்குமார் சட்டர்ஜி என்பவர் பிற்காலச் சிவவணக்கத்தோடு சேர்ந்த இவ் லிங்க வழிபாடு அதன் தோற்றத்திலும் பெயரிலும் அஸ்ரிக் அல்லது அஸ்ரலோயிட் மொழி பேசிய மக்களின் வழக்கம் எனக் கூறி அது மருவிய விதத்தையும் பின்வருமாறு கூறுகிருர். Linga <— Lakuta <— Languda <— Lingula. (Majundar R. C. & Pusa!kar A. D. 1957 : 163

மேற்கூறிய வழிபாட்டு முறைகள் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட கால ஈழ மன்னனுகிய பாண்டுக்காபயன் காலத்தவை (கி. மு. 4ஆம் நூற்ருண்டு) எனப் பாளி நூல்கள் குறிப்பிடுவதிலிருந்து இவற்றின் பழமை தெளிவா

கின்றது. ஒரு முக்கிய சம்பவத்தின் பழமையை அக்கால மக்களால் வீரன் என மதிக்கப்பட்ட ஒருவன் பெயருடன் இணைப்பதன்மூலம் அதன் பழமையை எடுத்துக் காட்டுவது அக்கால வழக்கங்களில் ஒன்ருகும். பாண்டுக்காபயன் பற்றிய கதை கட்டுக்கதையாளுலும்கூட அக்கால மக்களால் இவன் வீரன் என மதிக்கப்பட்டதால்தான் இங்கு நிலவிய பழைய வழிபாடுகள் யாவும் இவனுடன் இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன.

ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட வண்ணம் பழமையான இந்த யக்ஷ வழிபாடு இந்தியாவுக்குள் ஆரிய கலாச்சாரம் கால்கொள்ள முன்பே நிலைகொண்டு காலகதியில் ஆரிய சமய நம்பிக்கைகளிலும் சங்கமித்தது. வட இந்திய கலைக்கூடங்களாகிய சாஞ்சி, பாறூட் ஆகியவற்றுள் காணப்படும் யக்ஷ, யக்ஷி உருவங்களும், பௌத்த நூல்கள் தரும் சான்றுகளும் இந்தியாவில் யக்ஷர்களை வணங்கிய மக்கட் கூட்டத்தினர் பௌத்தர்களாக மாறியும் கூட இந் நம்பிக்கைகளைக் கைவிடாததை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. மகா வம்சத்தில் யக்ஷர்கள் பற்றிய செய்தி இந் நாட்டுக்குப் புத்தர் மேற் கொண்ட விஜயங்கள், இங்கு ஆரியக் குடியேற்றத்தை வழி நடாத்திய விஜயன் கட்டுக்கதை, பாண்டுக்காபயன் கதைகளில் காணப்படுகின்றது. விஜயன் கால்வைத்தபோது இங்கு யக்ஷ வழிபாடே திளைத்திருந்தது என் பதை உறுதிப்படுத்தும் விதத்தில் விஜயன் — குவேனி கதை அமைகிறது. குவேனியை விஜயன் வெற்றிகொண்டு ஈற்றில் அவளைக் கைவிடுதல், குவேனி தனது இனத்தவர்களால் மரணம் எய்தல், அவளின் பிள்ளைகள் காடுகளில் ஒளித்தல், புலிண்டர்களே இவர்களின் சந்ததியினர் போன்ற செய்திகள் எவ்விதம் இவ்வழிபாடு படிப்படியாகப் பின்வாங்கி, காலகதியில் ஒதுங்க நேர்ந்தது என்பதை உணர்த்துகின்றது. மகாவம்சம் புத்தர் மகியங்களைக்கு விஜயம்செய்து யக்ஷர்களை அடக்கிய செய்தி பற்றிப் பேசுகிறது. இக் கூற்றுப்படி யக்ஷர்கள் இங்கிருந்து புத்தரால் யக்கிரித் தீவுக்கு அனுப்பப்பட்டனர். இன்றும் மகியங்கனையில் புத்தமதத்தால் யக்ஷ வழிபாடு ஆட்கொள்ளப்பட்டதை நினைவூட்டும் வகையில் வேடர்கள் கொண்டாடும் பெரகரா அமைந்திருப்பது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது. இது யக்ஷ வழிபாட்டின் பழமையை எடுத்துக்காட்டும் நேரத்தில் புத்த வழிபாட்டுடன் அது சங்கமமாகித் தன் தனித்துவத்தை இழந்த செய்தியையும் எடுத்தியம்புகின்றது.

இனிப் பாண்டுக்காபயன் கால யக்ஷவழிபாடுபற்றிய மகாவம்சச் செய்தியை நோக்குவாம்.

> ‘அந்த அரசன் நகரத்தின் கிழக்குப் புறத்தில் காலவேவ என்னும் யக்ஷனையும், அபயவாவியின் கிழ்ப்புறத்தில் சித்தராஜ என்னும் யக்ஷனையும் அமர்த்திஞன். யக்ஷகுலத்தில் உதித்து முற்காலத்தில் தனக்கு உதவிய அடிமைப்பெண்ணை மாளிகையின் தெற்கு வாசலிலும், வடவா முகி என்னும் யக்ஷியை மாளிகை வனத்திலும் அமர்த்திஞன். இவர்களுக்கும் ஏனைய யக்ஷர்களுக்கும் வருடந்தோறும் பலிபூசைகள் நடைபெற்றன. இந்த உற்சவகாலத்தில் மன்னன் சித்தராஜ என்னும் யக்ஷனுடன் சமஆசனத்தில் அமர்ந்து மானிடதெய்வ கிரீடைகளைக் கண்டுகளித்தான்’. (M. V. IX)

இம்மன்னன்கால யக்ஷ தெய்வங்களில் சித்தராஜ, காலவேவ, மகேஜ, வைசிராவண, வியாததேவ, ஜசதிஸ்திர, வடவாமுகி, பச்சிமராணி, சேதிய போன்றோர் முக்கியமாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர், இவற்றைவிட புரதேவ, கம்மா, தேவ போன்ற தெய்வங்களும் விளிக்கப்படுகின்றனர், மேற்கூறப்பட்ட பெயர்கள் அக்காலத்தில் இத்தெய்வங்களுக்கு வழங்கப்பட்ட பெயர்களோ அன்றி பாளி நூல்வல்லோரால் இவர்களுக்கு இடப்பட்ட பெயர்களோ அன்றி இப்பாளி நூலோர் (ஜாதகக் கதைகள்மூலம் வடஇந்திய சமய நிலையை அறிந்தவர்கள்) அவற்றின் சில அம்சங்களைக் கண்டவுடன் அப்பெயர்களை இவர்கட்கு இட்டு வழங்கினரோ தெரியவில்லை. இதனால் மிகத் தெளிவாகவும் விரிவாகவும் இத்தெய்வங்கள்பற்றி நாம் விளக்க முடியாவிட்டாலும்கூட ஓரளவு இவற்றின் தன்மைபற்றிச் சில அம்சங்களைக் கூறலாம்.

சித்தராஜ பற்றி மகாவம்சம் கூறும்போது அபயவேவ எல்லையில் இத்தெய்வம் குடியிருந்ததையும் அரசன் இவனுக்குப் பல படையல்களை அளித்து திருவிழாக்காலங்களில் சித்தராஜ அரசனுடன் சம ஆசனத்தில் இருந்து தேவமானிடக் கிரீடைகளைக் கண்டுகளித்ததையும் கூறுகிறது. சிலர் சித்தராஜ என்பதன் பொருள் 'மனதிற்கு அதிபதி' என்பதாக அமைவதால் காமதேவனை இந்தநாமம் குறித்தது எனக்கருதுகின்றனர். இவர்கள் வாதத்திற்கு உறுதுணையாக அமைவது காமதேவனின் இன்னொரு பெயராகிய 'மனோபாவ' என்பது 'சித்தராஜ' என்பதற்குச் சமமாகிய பொருளைத் தருவது என்பதேயாகும். வேறுசிலர் சித்தராஜ ஒரு நீர்த்தெய்வமென்றும், இவ்வணக்கம் நிலத்தின் செழிப்பை வேண்டி நடைபெற்ற ஒரு வழிபாட்டுமுறை எனவும் கருதுகின்றனர். சிவனின் பிற்கால பைரவ மூர்த்தத்தின் முன்னோடியே இச்சித்தராஜ வடிவம் என வாதிடுபவர்களும் உளர். காலவேவ என்ற இன்னொரு தெய்வம் நகரத்தின் கிழக்குத்திசையிலிருந்தது. பாக்கர் போன்ற அறிஞர்கள் சித்தராஜ, காலவேவ ஆகியோர் விஜயன் இலங்கைக்கு வரமுன்பு இங்குள்ள சுதேசிகளால் வணங்கப்பட்ட பிரபுக்கள் என்றகருத்தை முன்வைத்துள்ளனர். எவ்வாறாயினும் 'காலவேவ' பற்றிய விரிவான விவரங்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. வாவிக்கருகில் யக்ஷ தெய்வங்கள் வாழ்ந்ததை சித்தராஜ வழிபாடு எடுத்துக்காட்டுகிறது. இவ்விதமே அனுராதபுரத்தில் திஸவாவியின் காவல் தெய்வமாக பெயர்குறிப்பிடப்படாத ஒரு யக்ஷ தெய்வம் இருந்ததைப் பிற்காலச் சான்றுகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. கி. பி. 10ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த 2வது மகிந்த மன்னன் வெசகிரியக் கல்வெட்டில் இந்த யக்ஷனை இந்தநாட்டுக்குப் பௌத்தத்தைக் கொண்டுவந்த மகிந்தன் அடக்கியதுபற்றிய செய்தி பேசப்படுகிறது. இவற்றைவிட வேறு செய்திகள் எமக்கு இதுபற்றிக் கிடைக்கவில்லை. எனவே சித்தராஜ, காலவேவ போன்ற யக்ஷ தெய்வங்கள் நீர் நிலைகளின் காவற் தெய்வங்களாக மக்களால் வணங்கப்பட்டன என்று கூறுவது பொருத்தமான செய்தியாகும்.

மகேஜ என்ற இன்னொரு யக்ஷன் பற்றியும் பேசப்படுகிறது. இவனது கோயில் தூபராமவிகாரைக்கு மேற்குத்திசையில் சற்றுத் தூரத்திலமைந்திருந்தது என மகாவம்சம் கூறுகிறது. தூபராமசைத்தியத்தை அமைக்கும்போது ''நிதன் உற்சவ'' என அழைக்கப்படும் வைபவத்தின்போது

தாதுவை ஏந்திவந்த கஜராஜன் நகரத்தின் தெற்குவாயில் வழியாக வந்து இவனது கோயில்வரை சென்றதை மகாவம்சம் குறிக்கிறது. (M. V. XVii:30). மகாவலிகங்கைக்கருகில் தும்பரியங்கன வாவியில் வசித்து வந்த தெய்வமே ஜசதிஸ்திர என்ற யக்ஷனாகும். சேதிய என்ற யக்ஷி இவன் மனைவியாவாள். பௌத்த கதைகள் வைஷ்ராவண என்ற தெய்வத்தை யக்ஷ அதிபதியாக விளிக்கின்றன. காவல் தெய்வங்களில் ஒருவனாகிய இவன் பிற்காலச் செல்வத்தின் அதிபதியாகிய குபேரனே என்பர் சிலர். இவன் கோயில் நகரத்தின் மேற்குவாயிலில் ஆலமரத்தின்கீழ் அமைந்திருந்தது.

மேற்கூறிய செய்திகளிலிருந்து யக்ஷதெய்வங்கள் நீர்நிலைகளின் காவல் தெய்வமாகத் தனிக்கோயில் கொண்டு வணங்கப்பட்டதும், நீர்நிலையில் வாழ்ந்தன என நம்பப்பட்டு வணங்கப்பட்டதும், மரங்களின் கீழ் வைத்து வணங்கப்பட்டதும் அறியமுடிகிறது. இவற்றின் கட்டிட அமைப்புப்பற்றி எதுவித சான்றுகள் இல்லாவிட்டாலும்கூட, மரங்களே பெருமளவுக்கு இக்காலக் கோயில்களாக விளங்கின எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. மரவழிபாடு ஆதியானது, அநாதியானது. இந்திய சிந்துவெளி நாகரிக காலத்தில் அரசமரம் வணங்கப்பட்டதற்கான சான்றுகள் இற்றைக்கு 5000 ஆண்டுகட்கு முன்பே காணப்படுகின்றன. ஆல், அரசு சிவவணக்கத்துடன் தொடர்புடையவை. பௌத்தத்தின் எழுச்சியோடு அரசு பௌத்த மதத்தோடு இணைந்தது வரலாறு. வைஷ்ரா ஆலமரத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டுள்ளதும், இத்தெய்வம் குபேரனின் அம்சமெனக் கருத இடமிருப்பதும், குபேர–சிவவழிபாடுகளுக்கிடையே காணப்படும் ஒற்றுமையும் ஆலமரம் இவ்வழிபாட்டுடன் பண்டுதொட்டு இணைந்திருந்தது தெளிவாகிறது. வியாததேவன் பனைமரத்தின் அதிபதியாகக் குறிப்பிடப்படுகிறான். கைய்கர் போன்ற அறிஞர்கள் 'வியாததேவன்' நோய்களுக்கு அதிபதியாக விளங்கினான் என அபிப்பிராயப்படுகின்றனர். ஆனால் பரணவித்தானாவெனில் இத்தெய்வம் வேட்டைக்கு அதிபதியாக விளங்கியது என அபிப்பிராயப்படுகிறார். எவ்வாறாயினும் இத் தெய்வம் பிற்காலத்து 'ஐயனார் போன்ற தெய்வத்தின் நிலையில் அன்று பேணப்பட்டது எனக் கருதினால் பிழையாகாது. மேற்கூறிய சான்றுகள் மரவணக்கமும் யக்ஷ வழிபாட்டில் ஒரு முக்கிய இடம்பெற்றதை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. மரங்கள் இருநிலையில் வழிபடப்பட்டிருக்கலாம். ஒன்று தெய்வத்தன்மையுள்ள மரங்கள். இவற்றுக்குத் தீமைசெய்தல், ஊறுவிளைவித்தல் மனிதனுக்கு ஆபத்தை உண்டுபண்ணும் என்ற உணர்வு இருந்தது. ஆல், அரசு, கொன்றை போன்றவை இதற்கு நல்ல உதாரணங்கள். அடுத்த நிலை இம் மரங்களைத் தெய்வமுறை கோயிலாக மனதிற் கொண்டு வழிபடல். இவ்விரு வழிபாட்டு முறைகளும் பாண்டுக்காபய மன்னன் காலத்தில் சிறந்து விளங்கின எனக்கொண்டால் பிழையாகாது. யக்ஷ தெய்வங்களின் வழிபாடு, உருவழிபாடு இக்காலத்தில் பெற்ற முக்கியத்துவத்தையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றது எனக் கொள்வதிற் தவறில்லை.

யக்ஷர்களில் வடவாமுகி, பச்சிமராணி, சேதிய ஆகியோர் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள். வடவாமுகி பற்றி மகாவம்சம் கூறும்போது இவள் பெண் குதிரை முகத்தையுடையவள் என்றும், பாண்டுக்காபயன் இவளைத் தனது

*மாளிகையின் நந்தவனத்திலே அமர்த்தி விசேட பூசைகளை மேற்கொண்டான் எனக் கூறுகிறது. தற்போதைய நிலையில் இத்தெய்வங்கள் பற்றி விரிவாக நாம் கூறமுடியாதபோதும், இவை அக் காலத்தில் வழக்கிலிருந்த பெண் தெய்வ வழிபாட்டின் அம்சங்களே என்ற கருத்தை மட்டும் தெளிவாகக் கூறிவிடலாம். நிலமகளைத் தாயாக உருவகப்படுத்தி வழிபடும்முறை அக் காலத்தில் செழித்திருந்த வழிபாடென்பது வரலாறு. இத்தகைய வழிபாட்டின் சில அம்சங்களையே இவ் யக்ஷி வழிபாடு எடுத்துக்காட்டுகிறது என்பது புலனாகிறது.*

கம்மாரதேவ, புரதேவ ஆகிய தெய்வங்கள் பற்றியும் குறிப்பிடுவது அவசியம். கம்மாரதேவ கொல்லரின் காவற்தெய்வமாக விளங்கியது என்பர் அறிஞர். மகாபோதிவம்சம் தேவநம்பியதீசன் பௌத்த சங்க அமைப்புக்கென அநுராதபுரத்தில் இடத்தைத் தேர்ந்தெடுத்தபோது கம்மாரதேவனின் கோயிலும் இவ்விடத்தின் ஒரு எல்லையாக விளங்கியதுஎன உரைக்கிறது. பொதுவாக ஒவ்வொரு வினைஞரும் தத்தம் தொழிலைப் பாதுகாக்கும் தெய்வமாக நினைத்துச் சில தெய்வங்களை அக்காலத்தில் வழிபட்டனர் எனக்கொள்ளலாம். இவ்வாறே புரதேவனும் ஆகும். 'புர'என்ருல் நகரம். இத்தெய்வம் நகரத்தின் காவல்தெய்வமாக விளங்கியது எனக் கொள்ளலாம். நீர்நிலைகளுக்குக் காவல்தெய்வம் உண்டெனில் நகரத்திற்கு மட்டும் ஏன் காவற்தெய்வம் இருக்கக்கூடாது. மத்தியகாலத்தில் கோட்டை அரசின் காவற்தெய்வமாக 'நகரீசராக' சிவன் விளங்கினுர் என்பது வரலாறு. இத்தகைய பின்னணியிற் பார்க்கும்போதுபிற்பட்டகால, அதாவது மகாவம்ச ஆசிரியர்கால சமய நம்பிக்கைகளின் பின்னணியிலும் பாண்டுக்காபயன்கால சமய நம்பிக்கைகள்பற்றிய விளக்கம் அமைந்திருந்தது எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. எவ்வாருயினும் யக்ஷ வழிபாடு அக்காலத்தில் விரவி இருந்த இயற்கை வழிபாட்டின் ஓரம்சம் என்பது உறுதி. இத்தகைய வழிபாடு சமய வளர்ச்சியின் ஆரம்பக் கட்டமாகும். இருந்தும் இவ்வழிபாட்டுச் சின்னங்கள் பல பௌத்த கட்டிடங்களில் அமிழ்ந்தி விட்டன எனப் பாளிநூல்கள் குறிப்பிடுவதை நோக்கும்போது ஒரு காலஒட்டத்தில் இவை செல்வாக்கிழந்தன என்பது தெளிவாகிறது. ஆரம்பத்தில் கட்டப்பட்ட பௌத்த வழிபாட்டு ஸ்தலங்களும் அன்று யக்ஷ வழிபாடு போன்றன செல்வாக்குப் பெற்ற இடங்களில்தான் கட்டப்பட்டிருக்கலாம் என்றும் கொள்ளலாம். பொதுவாகப் பிரசாரமதங்கள் ஏனைய மதவழிபாடுகளுடன் போட்டிபோடும்போது முதலில் அம்மத வழிபாட்டு இடங்களை ஒன்றில் அழிப்பது அல்லது அவை இருந்த இடத்துக்கு அண்மையில் மத ஸ்தாபனங்களை அமைப்பது வழக்கு. ஈழத்திலும்கூட இவ்வகையில் நடந்ததற்குச் சில உதாரணங்களைக் கூறலாம். கி. பி. 4ஆம் நூற்ருண்டில் மகாசேனன் யக்ஷ காலவேலன் கோயில் அமைந்திருந்த இடத்தில் தாதுகோபுரம் ஒன்றைக் கட்டினுன். (M. V. XXXVII : *44*). யக்ஷ மகேஜன் கோயில்கொண்ட இடத்தில்தான் ஈழத்தின் முதல் தாதுகோபுரமாகிய தூபராம கட்டப்பட்டது. (Paranavitane S. *1929: 307*). ஸ்றுமுனியா விகாரை அமைந்த இடத்துக் கருகிலுள்ள திஸக்குளத்தின் காவல் தெய்வமாகிய யக்ஷனை ஈழத்துக்குப் பௌத்தத்தை எடுத்துவந்த மகிந்தன் மதம் மாற்றியது பற்றி கி. பி. 10ம் நூற்ருண்டைச் சேர்ந்த 4 வது மகிந்தனுடைய கல்வெட்டுக் கூறுகிறது. (E. Z. I: *33*).

மேற்கூறிய தகவல்கள் இவ் யக்ஷ தெய்வங்கள் நகரத்தில், குளங்களில், மரங்களில் உறைதெய்வங்களாகவும் அக் காலத்தில் நம்பப்பட்டன என் பதையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. அத்துடன் மலைகள்கூட யக்ஷ தெய் வங்கள் வாழ்ந்த இருப்பிடங்களாகக் கணிக்கப்பட்டுள்ளன. புத்தர் ஈழத் துக்கு மேற்கொண்ட தமது முதலாவது விஜயத்தின்போது சுமணகூட மலையில் (பிற்காலச் சிவனொளிபாதமலையில்) வாழ்ந்த மகாசுமணனைப் பௌத்த மதத்துக்கு மாற்றியதாகவும், தமது மூன்றாவது விஜயத்தின் போது இங்கு தமது பாதச்சுவடியை விட்டுச்சென்றதாகவும் மகாவம்சம் கூறுகிறது. ஆனால் மகாவம்சத்தைத்தவிர தீபவம்சம் போன்ற நூல்களில் இக் குறிப்பு வராதது குறிப்பிடத்தக்கது. புத்தர் விஜயம் உண்மையில் இங்கு ஏற்படாத ஒரு வரலாற்று நிகழ்ச்சி எனப் பரணவித்தானா போன்றோர் கூடக் கருதுவதால் இதையும் ஒரு கட்டுக்கதை எனக்கொண் டாலும் கூட, இதில் குறிப்பிடப்படும் மலைத்தெய்வமும், அது பௌத்த வருகையோடு பௌத்தமதத்துடன் இணைக்கப்பட்டதும் வரலாற்று நிகழ்ச்சி. (Rahula W. 1956) பரணவித்தானவெனில் இம்மலைத் தெய்வத்தைப் பௌத்தநூல்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள யக்ஷனாகிய 'சுமண' எனக்கூறி, இது சிங்களத்தில் 'சமன்' என்றும், பின்பு இதிலிருந்து இம்மலை 'சமந்த கூட' எனப் பெயர்மாற்றம் பெறுவதற்குக் காரணமாக இருந்தது என்கிறார். (Paranavitane S. 1957) அவர் கருத்துப்படி இம்மலையைச் சிவனுடன் இணைத்தமரபு பிற்பட்டதே. இருந்தும் கி. பி. 11ஆம் நூற்றுண்டுவரை இப் பௌத்த மலைத்தெய்வ வணக்கம் பற்றியோ அன்றி பௌத்த பாதச் சுவடி இதில் உள்ளது என்ற மரபோ அநுவரை எழுதப்பட்ட இலக்கியங் களில் குறிக்கப்படாததை மனதில் கொள்ளாது இதை ஒரு பௌத்த கடவுள் என இவர் யூகித்து, விமர்சிப்பது விந்தையானது. இம்மலைக் கடவுளை ஆரம்பத்தில் பௌத்த மகாயானப் பிரிவுக் கடவுளாகிய சமந்த பத்திரவாகக் கொண்ட இவர்(Paranavitane S. 1928 : 33) பின்பு அழிக்கும் தொழில் புரியும் யமனுடன் தகுந்த ஆதாரங்கள் இன்றி இணைத்தும் இவருக்குள்ள தடுமாற்றத்தை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. எனவே பௌத் தத்துடன் இணைக்கும் மரபு பிற்காலத்ததே என்பது தெளிவு. இவ் வாறுதான் இம்மலையும் பிற்காலத்தில்தான் சிவனுடைய பாதத்துடன் இணைக்கப்பட்டது. சிவனை மலையுறை தெய்வமாக ஐதிகங்கள் கூறினும் சிவ வணக்கத்துக்குரிய சான்றுகள் பல இருந்தாலும், 'சிவபாத வழிபாடு' அன்று இங்கு நிலவியிருந்தது என்று கூறமுடியாது. ஏனெனில் இந்தியா வில்கூடப் பாதவழிபாடு பெருமளவு பௌத்த, வைஷ்ணவர் மத்தியில் தான் பெருவழக்கமாக இருந்தது. ஆனால் கி. பி. 10ஆம், 11ஆம் நூற் றுண்டுகளில் இந்துமதம் தென்கிழக்காசிய நாடுகளில் செல்வாக்குப் பெற்ற போது அங்கு 'சிவபாதவழிபாடு' ஒரு முக்கிய அம்சமாகக் காணப்பட்டது.

எனவே ஈழத்திலும் இப்பாதவழிபாட்டு மரபு தென்கிழக்காசிய நாடு களுடன் அக்காலத்தில் நிலவிய வர்த்தகத் தொடர்பின் விளைவாகப் பரவி யிருக்கலாம். அத்தோடு 10ஆம், 11ஆம் நூற்றுண்டுகளில் தமிழ்நாட்டிலி ருந்து பரவிய இந்துமதச் செல்வாக்கும் இதைச் சிவனேடு இணைத்தும் இருக்கலாம். சிவனது ஐதிகங்களோடு தொடர்புடைய அகஸ்தியர் கோவிலொன்று இங்கு இருந்ததாக வருகின்ற குறிப்பு இதை உறுதிப் படுத்துகின்றது. (Ray. 1959) இம்மரபைப் பின்பற்றிக் கிறிஸ்தவர்களும்,

இஸ்லாமியர்களும் இம்மலையைத் தங்கள் மதத்தோடும் தொடர்பு படுத்தியிருக்கலாம்.

எனவே இவ்வியக்ஷ தெய்வங்கள் நகரங்களில் கோயில் கொண்டும், நீர் நிலைகள், மலைகள், மரங்கள், மற்றும் இயற்கைப் பொருட்களில் உருக் கொண்டும் காணப்பட்டன எனலாம். இவ்வித இயற்கைவழிபாடு பொது வாகச் சமயவளர்ச்சியில் இயற்கைக்குப் பயந்து அதை வழிபடும் ஆரம்ப நிலையையும், பழைய சமய நிலையையும் எடுத்துக்காட்டுவது வழக்கம். ஆரம்பத்தில் மக்கள் இந்த இயற்கைச் சக்திகளைத் 'தெய்வமுறை' இடங் களாகக் கொள்வது பண்டைய உலக சமயவளர்ச்சியில் ஆரம்பக் கட் டங்களில் ஒன்று. ஆனால் இவ்வித வழிபாட்டுக்கும், ஆரிய இருக்கு வேத வழிபாட்டு முறைக்கும் வித்தியாசம் இருந்தது. இருக்குவேதத்தில் அக்கினி, சூரியன், காற்று போன்ற இயற்கைச் சக்திகளை உயிருள்ள சக்திகளாக உருவகப்படுத்தி இச் செய்யுள்களை யாத்தவர் அவர்களை அழைத்துள்ளனர். ஆனால் நாம் பேசும் இயற்கை வழிபாடு இயற்கைச் சக்திகளைத் தெய்வமுறை இடங்களாக உருவகப்படுத்தி வழிபட்ட வழி பாடே. இவற்றுடன் பெயர்பெற்ற ஆன்றோருக்குச் சிலைவைத்து வழிபடும் மரபும் அக்காலத்தில் வழக்கில் இருந்தது. பௌத்தம் இங்கு பரவியதன் பின்பு இவ்வியக்ஷ தெய்வங்கள் பௌத்தமதக் காவல் தெய்வங்களாகப் பௌத்த வழிபாட்டு இடங்களை அலங்கரித்தன. இந்தியாவில் இதற்கான சான்றுகளை ஆரம்ப பௌத்த கட்டிடக் கலைப்பீடங்களான பாறூற், சாஞ்சி, அமராவதி முதலிய இடங்களில் காணலாம். ஈழத்தில் பௌத்த ஸ்தூபி களில் காணப்படும் சிலைகளும் இதற்குச் சான்றுபகருகின்றன. இதனால் இச்சமய நம்பிக்கைகள் பலவும் பௌத்தத்துடன் சங்கமமாயின. அரச மரக் கிளைக்கு நீராட்டுதல், பௌத்த ஸ்தூபிகளுக்கு அபிஷேகம் செய்தல், மலையைச் சுற்றி வலம்வருதல் போன்ற பௌத்தசமய வழக்குகள் பலவும் இவற்றிலிருந்து பௌத்தத்தில் புகுந்தவையே. (Sarachchandra. 1965:5)

ஈழத்துக்கு புவியியலமைப்பில் மிகமிக அண்மித்திருந்த தமிழகத்திலும் ஆதியில் இயற்கை வழிபாடு (Animism), உயிரற்ற பொருட்களுக்கு உயிர்த் தன்மை கொடுத்து வழிபடல் (Fetishism), குலமரபுச்சின்னங்களை (Totemism) வழிபடல் ஆகியன முக்கியம்பெற்றன. சில குறிப்பிட்ட மரங்கள், மிருகங்கள் தெய்வீகத் தன்மைபெற்றுக் காணப்பட்டன. கோயில்களிலும் ஆரம்பத் தில் மரங்களின் கீழேதான் காணப்பட்டன. ஸ்தல விருட்சங்களை மைய மாக வைத்துக் காணப்படும் பல பழைய ஸ்தலங்கள் இவற்றுக்குச் சான்று பகருகின்றன. முருகன் கடம்பன் எனவும், சிவன் கொன்றை மரத்தோன் எனவும் காணப்படும் குறிப்புக்களும், 'ஆல்கெழுகடவுள்' எனச் சிவன் சங்கஇலக்கியங்களில் விளிக்கப்படுவதும், பிற்காலத்தில் திருமால் ஆலமர இலையிலிருந்து உதித்ததாக வரும் ஐதிகங்களும், நெய்தல்நிலத்தில் வாழ்ந்த பரதவர் பனையை வழிபட்டதற்கான சான்றும், பலராமன் பனைக்கொடி யோன் என விளிக்கப்படுவதும், வேம்பு, கடம்பு, வேங்கை, புன்னை ஆகி யவை வணக்கத்துக்குரிய மரங்களாக வரும் வழக்குகளும், அன்று தமிழ கத்தில் ஒன்றிணைந்து காணப்பட்ட அஸ்ரலோயிட், திராவிட நம்பிக்கை களை எடுத்துக் காட்டும் நேரத்தில் இவற்றுக்கும் ஈழஆதிநம்பிக்கைகளுக்கு மிடையே கிளைவிட்டோடும் தொடர்பையும் விளக்குகின்றன.

நக்கீரர் புறநானூற்றில் (புறம் 56 : 4–14) கலப்பை, பனை, கழுகு, மயில், யானை, எருது போன்றவை பொறித்த கொடிகள் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். தமிழகத்தில் பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுச் சவஅடக்கங்களில் காணப்படும் கலப்பையின் ஒருபகுதியான 'கொளு' இத்தகைய குலமரபுச் சின்னமோ எனவும் எண்ணத் தூண்டுகிறது. ஈழத்திலும் இத்தகைய கொளு பொன்பரப்பு, குருகல்கின்ன, திவுல்வேவ, பின்வேவ போன்ற பெருங்கற்காலச் சவ அடக்கங்களில் காணப்படுவது ஈண்டு நோக்கற்பாலது. ஈழத்திலும் குலமரபுச் சின்னங்கள் கொண்ட குலங்கள் பல இருந்தன. இவையாவன லம்பகன்னர், மோரியர், குலிங்கர், தரச்சர், பலிபோஜர்கள், சிங்களர் (Bediart . 1960 : 26227). இவற்றுள் சிங்கத்தை மையமாக வைத்த சிங்கள இனவரலாறு பின்பு சிருஷ்டிக்கப்பட்டாலும், சிங்கம், மயில் (மோரியர்) போன்ற மிருகங்கள் அக்காலத்தில் குலமரபுச் சின்னங்களாக விளங்கின எனக்கொண்டால் பிழையாகாது. சங்க இலக்கியங்களிலும் பின்வந்த சிலப்பதிகாரத்திலும் கூறப்படும் 'பூதவழிபாடே' இவ்வியக்ஷவழிபாடு என்றும் கூறிவிடலாம். (Subramanian 1966 : 316 - 62). இப்பூதவழிபாட்டின் தோற்றத்தைப் பெருங்கற்காலத்திலேயே காணலாம். (Narasimhaiah, B. 1976) இவை பெருங்கற்காலச் சவஅடக்கங்கட்கு அண்மித்து ஆள்போன்ற உருவமாகக் காணப்படுகின்றன. இங்கும் இதேபோன்ற சின்னமொன்று பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் வரும் குறியீடுகளில் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது. (Paranavitane, S. 1970: xxvi . No . 19). இப்பூதங்கள் சந்திகளிலும், கடலைகளிலும், தனிவழிகளிலும் உறைகின்றன என ஐதிகங்களும் உண்டு. சிவனேகூட 'பூதேஸ்வரன்' எனவும், கணபதி 'கணநாதன்' என அழைக்கப்படுவதும் ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. கி . மு. 1 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த மிகுந்தலையிலுள்ள கண்டாக ஸ்தூபியில் காணப்படும் கணங்களின் சிற்பமும் அதிலுள்ள யானை முகத்தையுடைய, இருகைகளையுடைய ஒருகணத்தின் சிற்பம் ஈழத்தில் அன்று கணபதி வணக்கத்துக்கும், பூதவணக்கத்திற்குமுள்ள தொடர்பைக் காட்டுகின்றன (Ellawalla. H. 1962 : 159). தமிழ்நாட்டிலும் கூடக் கணபதி வணக்கம் பூதவணக்கத்தில் இருந்துதான் தோன்றியதென்பர் அறிஞர் (Subramanian 1966). பௌத்த தூபிகளில் வரும் இப்பூதங்களின் சிற்பங்கள், பௌத்தமதம் இவற்றை ஆட்கொண்டதையே காட்டுகின்றன. இதேபோன்ற சிற்பங்கள் அமராவதிக் கட்டிடக்கலையிலும் உண்டு. இறுதியாக பண்டைய ஈழநாணயங்களில் வரும் சின்னங்களான யானை, மரம், மலை, எருது போன்ற சின்னங்கள் அக்காலத்தைய இச்சுதேச இயற்கை வழிபாட்டைப் பிரதிபலிக்கின்றன என்று கூறுதல் மிகையாகாது.

இயற்கை வழிபாட்டின் இன்னொரு அம்சமாகச் சூரியன், சந்திரன், நட்சத்திரங்கள் ஆகியனவும் வழிபடப்பட்டன அல்லது போற்றப்பட்டன என்பதை ஆதி பிராமிக்கல்வெட்டுக்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன (Paranavitane, S. 1970). இக்கல்வெட்டுக்களில் சூரியன், சந்திரன், நட்சத்திரங்கள் ஆகியனவற்றின் பெயர்களைச் சூடியிருந்தவர்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். மித்ர, சூரிய ஆகியவை சூரியவணக்கத்தையும், சோம போன்றவை சந்திர வணக்கத்தையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இவ்விதமே பல நட்சத்திரங்களின் பெயர்களும் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் பிற்பட்ட ஆரிய வட இந்திய அம்சங்கள் பல விரவிக் காணப்பட்டாலும் ஆரியருக்கு முந்திய பண்டைய இயற்கை வழிபாட்டம்சங்களையும் இவை கொண்டிருந்தன எனக்

கொள்ளல் பொருத்தமுடையது. தற்போதைய நிலையில் பல்வேறு நம்பிக்கைகளின் சங்கமத்தை இவ்வழிபாட்டில் காணலாம் எனக்கூறினுல் பிழையாகாது.

பழைய குளங்களை அண்மித்துச் செழிப்பைக் குறிக்கும் வகையில் சுடுமண்ணிலமைந்த பல பாவைகள் ஈழத்தின் பல பாகங்களிலும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. உருத்திரபுரம், பன்சல்வேவ, இலுக்வேவ, தல்கஸ்வேவ, அரிப்பு, தப்போவா, மருதமடு, கெற்றிப்பொல, பொலநறுவை, அம்பாறை மாவட்டத்திலுள்ள நவக்கிரி ஆறு ஆகிய இடங்களிற் கிடைத்த சிலைகள் இவற்றுட் சிலவாகும். (Deraniyagala. P. E. P. 1960; 1961; Deraniyagala. S. 1972) இவற்றுட் பல உடைந்த நிலையில் காணப்படுகின்றன. லிங்கங்கள், ஆண்பெண் உருவங்கள், யானை, குதிரை போன்ற மிருகங்களின் உருவங்கள் இவற்றுள் அடங்கும். இத்தகைய உருவங்கள் இனவிருத்தி, செழிப்பு, அபிவிருத்தி ஆகியனவற்றை வேண்டிச் செய்யப்படும் கிரியைகளில் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கலாம் என அறிஞர் கருதுவர். இந்நகைய உருவங்களுக்கும் தமிழ்நாட்டில் நீலகிரிமாவட்டத்திலுள்ள உருவங்களுக்கு மிடையே நெருங்கிய ஒற்றுமையுண்டு என்பது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. ஈழத்திலுள்ள இவைபற்றி ஆராய்ந்த தெரணியாகல சிங்களமக்கள் நாட்டார் வழிபாட்டில் உள்ள கொஹொம்பகங்காரிய, கம்மடுவ ஆகிய சடங்குகளை எடுத்துக்காட்டி இதை ஒத்த சடங்குகள் அன்றும் நடைபெற்றிருக்கலாம் என்றும், அச் சடங்குகளுக்கே இவை பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கலாம் எனவும் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். இச்சடங்குகளும் நாட்டின் வளத்தை வேண்டி நடைபெறும் சடங்குகள் என்பது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது.

இறந்தோரை வணங்கும் வழிபாட்டு முறையும் மிகப்பழையதாகும். ஆத்மா அழிவற்றது என்ற கருத்து ஆதி மக்கட்கூட்டத்தினரிடையே வேரூன்றி நின்றது என்பர் அறிஞர். இந்நம்பிக்கையிலிருந்துதான் பேய், பூதங்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள் தோன்றின என்பதும் இவர்கள் வாதமாகும். மகிந்தன் இங்கு பௌத்த மதத்தைக் கொண்டுவந்தபோது இவ்வணக்கம் இங்கு நிலவியிருந்தது என்பதற்குச் சான்றுகள் உள. அவரது இரண்டாம்நாள் போதனையின்போது 'பேதவத்து' என்னும் பொருள்பற்றி அவர் பேசியமையை இதற்குச் சான்ருகக் கூறுவர். சிறுவயதில் மாமன்மாரின் தந்திரங்களிலிருந்து தப்புவதற்கு உதவிய 'காலவேவ' இறந்து பாண்டுக்காபனுக்கு உதவுவதற்காக மீண்டும் பிறந்ததாக மகாவம்சம் கூறுகிறது. பாண்டுக்காபயமன்னன் இவனுக்குக் கோயிலமைத்தது பற்றி முன்பு கண்டோம். இறந்தோரை வழிபட்ட மரபிற்கு இது ஒரு உதாரணம் என்பர் அறிஞர். பாண்டுக்காபய மன்னனைச் சிறுவயதிலிருந்து எதிரிகளிடமிருந்து காப்பாற்றிய 'சேதிய' என்னும் பணிப்பெண் பின்னர் யக்ஷியாகப் பிறந்தாள். அவன் இவளுக்குக் கோயிலமைத்து வழிபட்டமையை மகாவம்சம் பேசுகிறது. ஏன் 'சித்தராஜ' என்ற யக்ஷன்கூட முற்பிறப்பில் இவனின் தந்தையின் அன்புக்குரியவனுகத் திகழ்ந்தான். இவ்வுதாரணங்கள் இறந்தோரை வழிபட்ட மரபுக்கும் சிறந்த உதாரணங்களாகும். இறந்தோரை வழிபடும் மரபு இன்றும் வேடர்கள் மத்தியில் பிரபல்யமடைந்திருக்கிறது. பேய்கள், பூதங்கள் ஆகியவற்றை விரட்டும் சடங்குகள் பல இன்றும் எம்மத்தியில் காணப்படுவது இவ்வணக்கத்தின் தொன்மைக்கும், தொடர்ச்சிக்கும் சிறந்த உரைகல்லாகும்.

இவ்வணக்கத்தோடு தொடர்புடைய மரபைப் பெருங்கற்காலக் கலாச்சாரத்திலும் காணலாம். ஈழத்தின் வரலாற்றுக்கால நாகரிகத்துக்கு வித்திட்ட கலாச்சாரமே இதுவாகும். இறந்தவர்கள் எலும்புகளைத் தாழிகளிலோ அன்றிக் கல்லறைகளிலோ அடக்கஞ்செய்து அவர்கள் அடுத்த உலகில் உபயோகிக்க வேண்டிய பொருட்களையும் இட்டு இக்குழிகளை பண்டைய மக்கள் மூடினர். அத்துடன் ஆண்டாண்டுகளாக இவர்களுக்குக் கிரியைகளும் செய்தனர். இதன்பொருள் யாதெனில் உடல் அழிந்தாலும் ஆத்மா வாழுகிறது; அவ்வாத்மாவைத் திருப்திப்படுத்த பலகிரியைகள் செய்தால் சந்ததியினர் எதுவித கஷ்டமுமின்றி வாழ்வர் என்ற நம்பிக்கையே. இன்றும் இந்து – பௌத்த மக்கள் மத்தியில் நடைபெறும் இறந்தோருடன் தொடர்புடைய கிரியைகள், விரதங்கள், விழாக்கள் ஆகியவை இந்நம்பிக்கையின் தொடர்ச்சியே எனக்கூறினாலும் பிழையாகாது. இவ்வாறு பல்வேறு கால நம்பிக்கைகள் கலந்து நிற்பதே இன்றைய இந்துமதம் எனக் கூறிவிடலாம்.

இவ்வியக்ஷ வழிபாட்டோடு நெருங்கிய ஒன்றுதான் நாகவழிபாடாகும். இதுபற்றிக் கூறவந்த பேர்கசன் என்ற அறிஞர் செழிப்பு (Fertility), விருத்தி, மழைவீழ்ச்சி ஆகியவற்றின் பிரதிபிம்பங்களாக யக்ஷ, நாக வழிபாடுகள் இந்தியாவுக்கு ஆரியர் வரமுன்பு நிலவிய தஷ்யுக்களின் (திராவிடரின்) வழிபாடுகள் எனக்குறிப்பிட்டுள்ளார். (Fergusson, J. T. 1873 : 244) இந் நாகவழிபாடு உலகத்திலுள்ள தொன்மையான வழிபாடு மட்டுமன்றி உலகம் முழுவதும் வியாபித்திருந்த வழிபாடும்கூட. யூபிரற்றிஸ், ரைகிறிஸ், நைல் போன்ற நதிகளில் வளர்ந்த நாகரிகங்களில் தழைத்த வழிபாடு. இவ்விடங்களிலிருந்தே உலகின் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் பரந்தது எனக் கருதுவாரும் உளர். இவ்வாறு அமேரிய, எகிப்திய நாகரிகங்களில் மட்டுமன்றி மத்தியதரைக் கடலில் செழித்த கிறீஸ் நாகரிகத்திலும் நாகவணக்கத்திற்கான சான்றுகள் கிடைக்கின்றன. கி. மு. 3000 ஆண்டைச் சேர்ந்த இந் நாகரிகத்தில் பிற்காலத் திராவிடக் கலாச்சாரத்தின் பல அம்சங்கள் காணப்படுகின்றன என்று கூறினல் மிகையாகாது. இங்கே கண்டெடுக்கப்பட்ட உருவச் சிலைகளில் விசேடமாக பெண் உருவங்களின் தலை, மேனி ஆகியவற்றை அலங்கரிக்கும் பொருளாக நாகம் காணப்படுகிறது. சில சமயங்களில் பெண் தெய்வச்சிலைகளுக்கு முன் நடனமாடும் பாம்பும் சித்தரிக்கப்பட்டுக் காணப்படுகின்றது. இத்தகைய நிலை நாகேஸ்வரி நிலையிலுள்ள பண்டைய வழிபாட்டை எம் மனக்கண்ணே நிறுத்துகின்றது.

தென் ஆசியாவைப் பொறுத்தமட்டில் இந்தியா, இலங்கை முதலிய நாடுகளின் ஆதிவழிபாடுகளில் ஒன்ருக இது மிளிர்வதோடு இன்றும் இதன் எச்சசொச்சங்கள் காணப்படுவது இதன் பழைமைக்கும், படர்ச்சிக்கும், தொடர்ச்சிக்கும் சிறந்த சான்றுகளாகும். சிந்துவெளி நாகரிகத்தில் மட்டுமன்றி இருக்குவேத காலந்தொட்டு பிராமணங்கள், இதிகாசங்கள் ஆகியனவற்றிலும் நாகவழிபாட்டுக்கான சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. பௌத்த இலக்கியங்களில் நாகர்கள் பற்றிய அனேக சான்றுகள் உள. அதேகாலக் கலைகளிலும் இவ்வழிபாட்டுக்குரிய தடயங்கள் உள. ஈழத்து வரலாற்றிலும், நாகர்கள் பற்றிய குறிப்பு புத்தர் இந்நாட்டிற்கு மேற்கொண்டதாகக் கருதப்படும் இரண்டு விஜயங்கள்பற்றிய வரலாற்றில்கூறப்படுகின்றது. (M. V. : 1) இரண்டாவது விஜயத்தின்போது புத்தபிரான் நாகதீபத்தில் சண்டையிட்ட மகோதர, குளோதர ஆகிய இரு மன்னர்களின் சண்டையை நிறுத்திய

தோடு பலகோடி நாகர்களை பௌத்தமதத்திற்கு மதம் மாற்றியதும் பேசப்படுகிறது. ஈழத்தின் களனிப்பகுதியை ஆண்ட நாக அரசன் விடுத்த அழைப்பை ஏற்றே புத்தர் இலங்கைக்கு மூன்றுவது முறையாக விஜயத்தை மேற்கொண்டார் என்று மகாவம்சம் பேசுகிறது. பண்டைய நாகதீபம் தற்கால அநுராதபுரத்துக்கு வடபால் அமைந்துள்ள ஈழத்தின் பகுதியை யும், புத்தளமாவட்டம் வரை தெற்கே இது பரந்திருந்தது எனவும் அறிஞர் கருதுவர். பரணவித்தாண, மெண்டிஸ், நிக்கலஸ் போன்ற வரலாற்றறிஞர்கள் மாகாவம்சமரபைப் பின்பற்றி இவர்களை அமானுஷ்யர்கள் எனக் குறிப்பிட்டாலும் அண்மைக்காலத் தொல்லியல் ஆய்வு இவர்கள் கருத்தை உறுதி செய்யவில்லை. அமானுஷ்யர்களுக்குப் பதிலாக மனிதர்களே இப் பகுதியில் வாழ்ந்தார்கள் என்பதை நாகதீபப் பிராந்தியத்தில் வரும் பொம்பரிப்பு (புத்தளமாவட்டம்), மாந்தை (மன்னர் மாவட்டம்), ஆனைக் கோட்டை (யாழ்மாவட்டம்) ஆகிய பகுதிகளில் கண்டெடுக்கப்பட்ட மனித எலும்புக்கூடுகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. அத்துடன் இவர்கள் திராவிடரே எனவும் கொள்ள இடமிருக்கின்றது. மகாவம்சம் கூறும் நாக அரசர்கள் சண்டையும் புத்தர் இந்நாட்டுக்கு மேற்கொண்ட விஜயமும் கி. மு. 6 ஆம் நூற்றுண்டாகும். இக்காலத்தில் கந்தரோடையில் வழுக்கை ஆற்றை மையமாக வைத்து திராவிடர் நாகரிகம் வளர்ச்சி பெற்றதை 1970 ஆம் ஆண்டு இங்கு ஆய்வை மேற்கொண்ட பென்சில்வேனியப் பல்கலைக்கழக ஆய்வுகள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. (சிற்றம்பலம் சி. க. 1982) எனவே இந்தியாவிலும்சரி, ஈழத்திலும்சரி திராவிடர் தமக்கு முன்பிருந்த இவ் வழிபாட்டை தமதாக்கினர் எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. ஈழத்தின் வடபால் இவ்வழிபாடு செழித்திருந்ததால் இவ்வழிபாட்டில் ஈடுபட்ட திராவிடமக்களை இலக்கியங்கள், கல்வெட்டுக்கள் நாகர் என அழைத்தன எனக் கொண்டால் பிழையாகாது.

தென் இந்தியாவைப் பொறுத்தமட்டில் குறிப்பாகச் சங்ககாலத்தில் 14 நாகப்புலவர்கள் வாழ்ந்தது பற்றிய குறிப்புண்டு. சிலப்பதிகாரம் கூட பண்டைய நாகநாட்டின் தலைநகராகக் காவிரிப்பூம் பட்டினம் விளங்கியதை கூறுகின்றது. மணிமேகலையில் செட்டியாகிய சாதவன் திசைமாறி நாகநாடு அடைந்ததும் நாகபாஷை தெரிந்ததால் அங்கிருந்து அவன் தப்பி வந்ததாகவும் பேசப்படுகின்றது. பத்துப்பாட்டிலே நாக நாட்டுச் சோழ இளவரசன் ஒருவன் நாகநாட்டு நாக இளவரசியுடன் காதல் கொண்டு பின் பிரிய, அவளிடம் சேர்ப்பிக்க அனுப்பிய குழந்தை திரையால் அடிபட்டு நாகபட்டினத்தை அடைந்ததால் திரையர் எனப் பட்ட வம்சம் தோன்றியது பற்றிய மரபும் உண்டு. சோழ இளவரசன் கிள்ளிவளவனுக்கும் நாகநாட்டு இளவரசி பீலிவளைக்குமிடையே நிலவிய காதல் பற்றி மணிமேகலை விரிக்கிறது. பௌத்த இலக்கியங்கள் குறிக்கும் நாகதீபமும், தமிழிலக்கியங்கள் குறிக்கும் நாகநாடும் ஈழத்தின் வட பகுதியைக் குறித்து நின்றன எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. இத்தகைய கருத்தை தமிழக வரலாற்று அறிஞர்களான பேராசிரியர் K. K. பிள்ளை போன்றோரும் ஏற்றுள்ளனர்.

வரலாற்றுக் காலத்தில் வாழ்ந்த பல தென்னாட்டு வம்சங்கள் நாகவம்சங்களோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. சோழ, சாத்

தவாகன, பல்லவ வம்சங்கள் இதற்கு நல்ல உதாரணங்களாகும். ஈழத்து மன்னர் வரிசையில் மகாவம்சம் கூறும் பட்டியலில் ஆதிமன்னர்களில் பலர் நாகவம்சத் தொடர்புடன் விளங்கியது குறிப்பிடத்தக்கது. ஈழநாக, மகல்ல நாக, ஜெகநாக, கவுஞ்சநாக, சிறிநாக, அபயநாக ஆகியோர் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள். ஆதி ஈழத்துப் பெருமன்னர்களில் ஒருவனுகிய துட்ட கைமுனுகூட நாகவம்ச வழித்தோன்றலே. ஈழத்தின் ஆதிக் கல்வெட்டுக் களாகிய பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் நாக எனப் பெயர் கொண்டோர் பௌத்த மதத்தைத் தழுவியது பேசப்படுகிறது. இவற்றின் காலம் கி. மு. 2 ஆம் 3 ஆம் நூற்றுண்டுகளாகும். இப் பெயர்களில் 'நாக', 'நாகதத்த', நாகதிஸ, நாகபவட்ட, நாகமித்தஸ ஆகியவை ஒருசிலவாகும். ஆயிரக் கணக்கான இக் கல்வெட்டுக்களில் யக்ஷர் பற்றிய குறிப்பு வராதது புதி ராக அமைகிறது. ஒரு சமயம் நாகரைப் போலல்லாது இவர்கள் பௌத் தத்தைத் தழுவவும் மறுத்திருக்கலாம். எவ்வாருயினும் நாகர்கள் காலகதி யில் பௌத்த வழிபாட்டோடு இணைந்ததை ஈழத்து இலக்கிய கல்வெட் டாதாரங்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. இத்தகைய நிகழ்ச்சி நம்நாட்டுக்கு உரியதொன்று மட்டுமன்று. (சிற்றம்பலம் சி. க. 1976)

இந்திய ஆரம்பகால பௌத்த கட்டிடக்கலையில் நாகசின்னங்கள் காணப் படுகின்றன. பாரூட், சாஞ்சி, அமராவதி போன்ற கலைக்கூடங்களில் நாகர் கள் மனித உருவிலும், நாகபாம்பு உருவிலும் சித்தரிக்கப்படுவதோடு பௌத்தமதத்துக்குச் சேவை செய்பவர்களாய், பௌத்தமதத்தைப் பூசிப் பவர்களாகச் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளனர். இது மக்கள் மத்தியில் வேரூன்றிய நாகவணக்கத்தைப் பௌத்தம் தன்னுடன் இணைத்ததை எடுத்துக்காட்டுவ தோடு, படிப்படியாக அதை வெற்றிகொண்டதையும் விளக்குகிறது. இத்த கையதொரு நிலையை ஈழத்து ஆரம்பகால பௌத்தக்கட்டிடக் கலையிலும் காணலாம். அநுராதபுரத்திலுள்ள அபயராம, சேதவனராம, பொலநறுவை, திரியாய் போன்ற இடங்களில் காணப்படும் சிற்பங்களில் நாகர்கள் துவார பாலகர்களாக, நாகபாம்புகளுடன் காட்சிதருவது குறிப்பிடத்தக்கது. பண்டைய குளங்களின் கரைகளிலும் நாகஉருவங்கள் காணப்படுகின்றன. நீரின் பாதுகாவலஞக, செழிப்பின் தலைவஞக நாகம் வழிபடப்பட்ட நிலையை இது காட்டுகின்றது. இன்னும் ஆலயங்களுக்கு நாகம் நேர்த்திக்கடனுக அளிப்பது பல்வேறு தோஷங்களை நீக்குவதன் பொருட்டே நடைபெறுகிறது எனலாம்.

இந்துமதக் கடவுளரோடும் நாகவழிபாடு சங்கமித்தது வரலாறு, சிவன் நஞ்சுண்டவனுக, பாம்பு மாலேயை அணிந்தவனுகவும், விஷ்ணு ஆதிசேஷனில் அறிதுயில் கொள்வது பற்றிய ஐதீகமும் இதற்குத் தக்க சான்றுகளாகும். ஈழத்திலும் இருந்த நாகர் கோயில்களைப்பற்றிய சான்றுகள் உண்டு. வட மூனேயில் மட்டுமல்ல தென்திசையிலும் இவை அமைந்திருந்தன. கிழக்கு மேற்குப் பகுதிகளிலும் இவ்வணக்கத்துக்கான சான்றுகள் உள. இருந்தும் வடஈழத்தில் நாகவணக்கத்தின் எச்சங்களாக விளங்குவது நாகர்கோயிலும், நாகபூஷணி அம்மன் கோயிலுமாகும். இவற்றைவிட வன்னியின் பகுதிகளி லும் நாகதம்பிரான் கோயில்கள் உள. இவற்றில் காணப்படும் ஒற்றுமை யாதெனில் நாகதம்பிரான் கோயில்களில் நாகவணக்கம் தம்பிரானுகிய சிவவணக்கத்தோடு சங்கமித்ததே. இவ்வாறுதான் நயினேயிலிருந்த நாகவழி

பாடும் ஈஸ்வரி வழிபாட்டோடு சங்கமித்ததை நாகபூஷணி அம்மன் வழிபாடு எடுத்துக் காட்டுகின்றது. நாகபூஷணி அம்மன் வழிபாடு அநாதியானது மட்டுமன்று. அது எமக்கு கிறீற்தீவில் நாகபாம்புகளை அணிகலமாக அணிந்திருந்த பெண்தெய்வச் சிலைகளை ஞாபகமூட்டுகின்றது. (சிற்றம்பலம் சி. க. *1983*)

இன்றும் மக்கள் மத்தியில் 'நாக' என்ற தொடருடன் காணப்படும் பெயர்கள் மக்கள் மத்தியில் வேரூன்றிய இந் நம்பிக்கையின் பழைமையையும், படர்ச்சியையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றது. நாட்டார் வழக்குகளில் இன்றும் சிங்கள — தமிழ் மக்கள் மத்தியில் காணப்படும் நம்பிக்கைகள் சிலவும் இவ் வணக்கத்தின் பழைமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. வீட்டுக்கு நாகம் வரும்போது உண்மையில் இறந்தவர்களே வருகிறுர்கள் என நம்புவதும், நாகபாம்பைக் கொல்வது பாபம் போன்ற நம்பிக்கையும் இவற்றுட் சிலவாகும். எனவே ஈழத்து ஆதிவழிபாட்டில் நாகவழிபாடும் முக்கிய இடத்தைப் பெற்றது தெளிவு. நாகம் ஒரு வழிபாட்டுச் சின்னமாக அல்லது குலமரபுச்சின்னமாக விளங்க இவ் வணக்கத்தில் ஈடுபட்டோர் நாகர் என அழைக்கப்பட்டனர் எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. நாகர்கள் மனிதர்களே என்பதை இலக்கிய கல்வெட்டுச் சான்றுகள் உறுதி செய்கின்றன. பொதுவாக நாகதீபம் வட இலங்கையைக் குறித்தாலும், இந் நாக வழிபாடு ஈழம் முழுவதும் வியாபித்திருந்தது என்பதை இந் நாட்டின் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களும், மத்திய காலம்வரை எழுந்த இலக்கிய நூல்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. கோட்டை இராஜதானி காலத்தில் எழுதப்பட்ட சந்தேச (தூது) காவியங்களில் நாககன்னியர்கள் பற்றியும், இந் நாட்டு நாகவழிபாட்டு ஸ்தலங்கள் பற்றியும் தாராளமாகச் சான்றுகள் உள. கோகில சந்தேசத்தில் 'வெல்டேமடம்' அருகில் உள்ள நாக கோயில் பற்றிக் குறிப்புண்டு. பரெவி சந்தேசத்திலும் இதே கோயில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. புராதன காலந்தொட்டு நாகர்கள் இருப்பிடமெனக் கொள்ளப்பட்ட களனியாவில் களனி கங்கையின் இருபுறமும் மணற்கரையிலிருந்து நாககன்னியர் வீணை மீட்டும் காட்சியை ஸ்ரீராகுல தனது செலலிகினி சந்தேசத்தில் குறிப்பிடுகிறுர். இன்றும் சிங்கள மக்கள் மத்தியில் வீட்டுக்கு வரும் நாகத்தை நைஹாமி (நாகசாமி) என அழைக்கும் மரபிலும் பண்டைய சிங்கள – தமிழ் கலாச்சாரத்தில் பௌத்தம் இங்கு கால் கொள்ள முன்பு நாகவழிபாடு பெற்ற முக்கியத்துவம் தெரிகிறது.

எனவே யக்ஷ, நாக வழிபாடுகளை திட்டவட்டமாக ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்திலேயே தோன்றியவை என்றோ அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட இனத்தவரின் வழிபாடுகள் என்றோ (திட்டவட்டமாக) உறுதியாகக் கூறமுடியாது. இவை சமய வளர்ச்சியின் ஆரம்பக்கட்டத்தையே குறித்து நிற்கின்றன. அநாதியான இவை தென்னாசிய நாகரிகத்தின் அடித்தள மூல வழிபாட்டு முறைகளைப் பிரதிபலிக்கின்றன எனக் கூறலாம். இவ்வழிபாட்டில் பலவித படைகளும் இருக்கின்றன. இருந்தும் இவற்றை வெவ்வேறுப் பிரித்து ஆராய்வது மிகமிகக் கடினமாகும். இவற்றைப் பேணிப் பாதுகாப்பதில் ஒஸ்ரிக், திராவிடமொழி பேசியோர் முக்கியமானவர்கள். இவை பின்வந்த, வளர்ச்சியடைந்த, இந்து, பௌத்த மதங்களோடு சங்கமித்துத் தமது தனித்துவத்தை இழந்து காலகதியில் இவற்றுள் மூழ்கின.

## உசாவிய ஆங்கில நூல்கள்


Beal, S. Tr. Buddhist records of the Western World. London, 1884.

Bechert, H. ed. Culture of Ceylon in Mediaeval Times. Wiesbaden, 1960.

Coomaraswamy, A. K. **The Yaksas**. New Delhi, 1971.

Deraniyagala, P. E. P. The Maradanmeduva - Tobbova culture of Ceylon. **Spolia Zeylanica**. Vol. 29, part I, 1960, p. p. 92 - 94.

Deraniyagala, P. E. P. Some new records of the Tabbova - Maradanmaduva culture of Ceylon. **Spolia Zeylanica**. Vol. 29, part II, 1961. p. p. 249 - 271.

Deraniyagala, S. The Age of the Terracotta objects of the Maradanmaduva Phallic cult. **Ancient Ceylon**. Appendix II, 1972, p. p. 164 - 165.

Ellawalla, H. Social History of Early Ceylon. Colombo, 1962.

E· Z. Epigraphica Zeylanica Vol. I, Colombo.

Fergusson, J. T. Tree and serpent worship or Illustrations of Mythology and Art in India. London, 1873.

Geiger, W. ed **Mahavamsa**. Colombo, 1960.

Majumdar, R. C. The Vediz Age. Bombay, Pusalkar, A. ed.

Mendis, G. C. The Vijaya legend in Jayawickrama, M. A. ed. **Paranavitane Felicitation volume**. Colombo, 1965, p. p. 263 - 27.

Narasimhaiah, B. The Neolithic and the Megalithic cultures of Tamil Nadu. Unpublished Ph. D. Thesis, University of Poona. Poona, 1976.

Paranavitane, S. Pre - Buddhist Religious beliefs in Ceylon J. R. A. S., C. B. Vol. XXXI. No. 82, 1929, p. p. 302 - 327, Mahayanism in Ceylon in Ceylon Journal of science, (a), 2 (1). Dec. 1928 - 33, p. p. 35 - 75.

The Gods of Adam's Peak. Switzerland, 1957. Inscription of Ceylon. Colombo, 1970.

Rahula, W. History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1956.

Ray, H. C. ed. History of Ceylon, Vol I, part I, Colombo, 1959

Sarachandra, E. R. The folk Drama of Ceylon. Colombo, 1965.

Subramanian, N. **Sangam Politry**. Madras, 1966.


## தமிழ் நூல்கள்


*சிற்றம்பலம், சி. க. இலங்கையின் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் காட்டும் இந்துமதம், 1976. சிந்தனை, யாழ்மாவட்டத்தில் அண்மைக்காலத் தொல்லியல் ஆய்வும் ஆதிக்குடிகளும் தொகுதி I, இதழ் I. திருநெல்வேலி, 1982.*

*செந்தழல்: ''நாகேஸ்வரி வழிபாடு'' நயினதீவு ஸ்ரீநாகபூஷணி அம்பாள் கோயில் திருக்குடமுழுக்குப் பெருவிழா மலர் - பாகம் I. தமிழ் மன்றம், யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், திருநெல்வேலி. 1983*

*புறநானூறு. துரைசாமிப்பிள்ளை, க. பதிப்பு, திருநெல்வேலி, 1962 - 64.*