ஈழமும் இந்து மதமும் - அநுராதபுர காலம்

சி. க. சிற்றம்பலம்

வம்சங்களையும், தலைநகர்களையும் மையமாக வைத்து வரலாற்றைப் பகுத்து ஆராயும் மரபு வரலாற்றாசிரியரிடையே உண்டு. நம்நாடும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. இத்தகைய தலைநகர்களில் அநுராதபுரம் மிகப் பழையது மட்டுமன்றி நீண்ட காலம் நீடித்து நிலைத்த தலைநகராகவும் விளங்கியது. இதன் முதல் மன்னனாகிய தேவநம்பியதீஸன் (கி. மு. 247–207) காலந் தொடக்கம் சோழராற் தோற்கடிக்கப்பட்ட ஐந்தாவது மகிந்தன் காலம் வரை (கி. பி. 993) இது தலைநகராக விளங்கியது. இது தலைநகராக விளங்கினாலும்கூட இதன் ஆரம்பகாலத்தில் குறைந்தது சில நூற்றாண்டு வரை நாட்டில் பல்வேறு பகுதிகளிலும் சிற்றரசுகள் தளைத்திருந்தன. பாக்குநீரிணையின் இக்கரையில் ஏற்பட்ட அரசியல் வளர்ச்சி போன்று அக்கரையிலும் (தமிழ்நாட்டில்) சேர, சோழ, பாண்டிய வம்சங்களின் ஆட்சியின்கீழ் தனி அரசுகள் நிலைபெற்ற காலத்தில் குறுநில மன்னராட்சி நிலைபெற்றிருந்ததும் வரலாறு. சுருங்கக்கூறின் திராவிடரின் பெருங்கற்கால கலாச்சார வழிவந்த பாக்குநீரிணையின் இருபகுதிகளிலும் கி. மு. 3ஆம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட அரசியல் வளர்ச்சி இஃதாகும். (Sitrampalam, S. K. 1980)

தமிழக வரலாற்றில் கி. பி. 6ஆம் நூற்றாண்டு ஒரு திருப்புமுனையாகும். இக்காலத்தில் எழுச்சி பெற்ற பல்லவ வம்சத்தின்கீழ் தமிழகம் முழுவதும் தொடர்ச்சியாக மாறிமாறி வம்சங்களால் ஆட்சி செய்வதற்கு வித்திடப்பட்டதோடு நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் ஏற்படுத்திய பக்தி இயக்கம் பௌத்தம், ஜைனம் ஆகிய மதங்களை நலிவுறச் செய்து இந்து மதத்தையும் இந்துக் கலைகளையும் முன்னிலைக்கு இட்டுச்செல்லப் பின்வந்த பாண்டிய, சோழ வம்சங்கள் இவற்றை வளர்த்தெடுத்தன. ஈழ வரலாற்றிலும் கி. பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டு ஒரு முக்கிய காலகட்டமாகும். கிறீஸ்துவின் பிறப்பிற்கு முற்பட்ட காலத்திலிருந்தே தமிழகத்தோடு அரசியல், கலாச்சார, வணிகத் தொடர்புகள் காணப்பட்டாலும் கி. பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் தமிழக – ஈழ உறவுகளில் முன்பில்லாதவாறு ஒருவகையான இறுக்கம் காணப்பட்டது. முதலாம் தத்தோபதிஸ (கி. பி. 643–650), இரண்டாம் தத்தோபதிஸ (கி. பி. 650–667), மூன்றாம் அக்கிரபோதி (கி. பி. 633–643) தமிழகத்திலிருந்து கொண்டுவந்த படையினருதவியுடன் அரசுரிமை பெற்றனர். மானவம்மன் (கி. பி. 684–718) பல்லவ அரச உதவியுடன் தனது அரசுரிமையைப் பெற்றான். இவனது மூன்று மக்களும் பல்லவ அரண்மனையிலேயே பிறந்தோராவர். இதனால் கி. பி. 7 ஆம், 8 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் அநுராதபுரத்தில் தமிழகச் செல்வாக்கு அதிகரித்துக் காணப்பட, பின்னர் ஏற்பட்ட பாண்டிய வம்ச எழுச்சியும் 9 ஆம் நூற்றாண்டில் இத்தகைய தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. பௌத்தம் அரச மதமாகிய நம்நாட்டில் இவ்வாறு ஏற்பட்ட அரசியல், வணிக, கலாச்சார பரிமாறல்கள் தென்னக இந்து மதத்தின் செல்வாக்கு காலந்தோறும்

நம்நாட்டில் புக வழிவகுத்ததோடு அரச அரவணைப்பின்றி இயங்கிய இந்து மதம் மங்கி மறையாது பாதுகாக்கவும் வழிவகுத்தன. இக்காலச் சிங்களக் கல்வெட்டுக்களில் நிர்வாகம், இராணுவம் ஆகிய துறைகளைச் சேர்ந்த தமிழ்ச் சொற்கள் காணப்படுதல், இவற்றில் தமிழர் வசமிருந்த நிலங்கள், கிராமங்கள் பற்றி வரும் குறிப்புக்கள் அநுராதபுரத்தில் ''தமிழ் அழிபாடுகளில்'' காணப்படும் தமிழ்க் கல்வெட்டுக்கள் மேற்கூறிய கருத்துக்கு வலுவூட்டுவனவாக அமைந்துள்ளன. இதனால் ஈழத்து இந்து மதம் பற்றிய சான்றுகள் முன்னைய காலத்தைவிட இக்காலத்தில் சிறப்புடையனவாக அமைகின்றன.

கி. மு. 3 ஆம் நூற்றுண்டின் நடுப்பகுதியில் பௌத்தம் இங்கே மகிந்தனால் புகுத்தப்பட முன்பு இக்காலச் சிங்கள—தமிழ் மொழி பேசியோரின் மூதாதையினர் இந்துக்களாகவே இருந்தனர். இதனையே கி. பி. 7 ஆம் நூற்றுண்டில் இந்தியா வந்த குவான்சுவாங் என்ற சீன யாத்திரிகனும் குறிப்பிட்டுள்ளான். முன்னர் சிங்கள ராச்சியத்தில் ஒழுக்கக்கேடான சமய நம்பிக்கைகள் நிலவின எனக் கூறுவதன்மூலம் பௌத்தத்திற்கு முந்திய ஒழுங்கற்ற இந்து நம்பிக்கைகளையே இவன் சுட்டிக்காட்டியுள்ளான். (Rahula, W. 1956) மகிந்தன் தனது ஈழத்துக்கான பயணத்தைத் தேவநம்பியதீஸன் அரசுகட்டிலேறும்வரை பின்போட்டிருந்தான் என மகாவம்ச ஆசிரியர் கூறுவதில் இவன் முன்பு ஆட்சி செய்த முடசிவன் காலத்தில் இந்து மதம் மேலோங்கியதால் அவன் பிறமதங்களை ஆதரிக்க முற்படான் என்ற தொனி காணப்படுவது ஈண்டு கவனிக்கத்தக்கது. (M. V. XXII : 1-2) துர்அதிஷ்டவசமாக இக்கால இந்து மதம் பற்றிய வரலாற்றைக் கட்டி எழுப்ப பௌத்த மத வரலாற்று நூல்களாகிய பாளி நூல்களையே நம்பியிருக்க வேண்டியிருக்கிறது. இந்நாடு பௌத்த தருமம் தழைத்தோங்கும் நாடென்றும், பௌத்த மத வரலாற்றை மட்டுமே எழுதுவதை இவை நோக்கமாகக் கொண்டிருந்ததால் பெருமளவு இந்து மதம் பற்றிய குறிப்புக்கள் இவற்றில் தவிர்க்கப்பட்டதோடு பௌத்த மதம் அல்லாத பிற மதங்களையும் இவர்கள் திரிபுநோக்கில் நோக்கினர். இக்கருத்தை விளக்க மகாவம்சத்தில் துட்டகைமுனு அத்தியாயத்தில் வரும் ஒரு குறிப்பே போதும். போரில் பல்லாயிரக்கணக்கானோரைக் கொன்றுவிட்டதாக விசனித்த துட்டகைமுனுவை நோக்கிப் பௌத்த குருமார் கூறியதாவது ''ஒன்றரை மனிதரை மட்டுமே நீ கொன்றிருக்கிறாய்'' இவர்களில் ஒருவர் மும்மணிகளில் சரணடைந்துவிட்டார். மற்றவர் பஞ்சசீலன்களை மேற்கொண்டுவிட்டார். ஏனையவர்கள் எல்லாம் எமது மார்க்கத்தை நம்பாதவர்கள். கூடாத வாழ்க்கையை மேற்கொண்டவர்கள். மிருகங்களிலும் பார்க்க உயர்வாக மதிக்கப்படத்தக்கவரல்லர். (M. V. XXV: 109-111) இதனால் இத்தகைய நோக்குடைய பாளி நூல்களில் இந்து மதம் பற்றித் தொடர்ச்சியான வரலாற்றைக் கட்டி எழுப்பச் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. அங்குமிங்குமாகச் சிதறிக் காணப்படும் செய்திகளை ஏனைய ஆதாரங்கள் உதவியோடு பயன்படுத்தவே மட்டும் முடிகிறது. அதிஷ்டவசமாக கி. பி. 14ஆம், 15ஆம் நூற்றுண்டுகளில் சிங்கள ஆசிரியர்களால் எழுதப்பெற்ற சந்தேஸ இலக்கியங்களில் வரும் குறிப்புக்களில் பௌத்தம் புகுந்த பின்பும் சிங்கள மக்கள் தமது பழைய நம்பிக்கைகளைக் கைவிடவில்லை என்பது எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய நம்பிக்கைகளே இன்றும் சிங்கள மக்கள் மத்தி

யில் காணப்படும் நாட்டார் வழிபாடுகளாகப் பௌத்த மதத்தோடு பிணைந்து நிற்கும் உப்புல்வலன் (மாயோன்), கதரகம தெய்யோ (கதிர்காமக் கந்தன்), நாத (சிவன்), பத்தினி (அன்னை) வழிபாடுகளாகும். (சிற்றம்பலம், சி. க. 1983b) இவற்றோடு யக்ஷ, நாக வழிபாடுகளும் காணப்படுகின்றன. (சிற்றம்பலம் சி. க. 1983a)

இவ்வாறு இலக்கிய நாட்டார் வழிபாட்டு முறைகளிற் காணப்படும் சான்றுகளோடு கி. மு. 3ஆம் நூற்றுண்டு தொடக்கம் கிறிஸ்தவ சகாப் தத்தின் ஆரம்ப காலப்பகுதிவரை காணப்படும் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் குறிப்புக்களும் குறிப்பிடத்தக்கவை. (சிற்றம்பலம், சி. க. 1976) இப்பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் பாளிநூல்கள் கூறுவதுபோல் நாட்டில் பெரும்பான்மையோர் பௌத்தத்தைத் தழுவினுலுங்கூட இத்தகைய நிகழ்ச்சி இப்பாளிநூல்கள் குறிப்பிடுவதுபோன்று சடுதியாக நடைபெற்ற நிகழ்ச்சி அல்ல என்றும், படிப்படியாக நடைபெற்ற நிகழ்ச்சியே எனவும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. உதாரணமாக கி. பி. 1ஆம் நூற்றுண்டில் திஸ்ஸ மகாராஜாவில் வாழ்ந்த ஒரு சிற்றரசன் தன் முன்னேர் இந்து மதத்திலிருந்து பௌத்தத்திற்கு மாறியதைக் குறிப்பிடுகின்முன். (Paranavitane, S.1945 :61) இச்செய்தி இவன் தனது முன்னேர் மதமாகிய இந்து மதத்திலிருந்து பௌத்தத்திற்கு மாறியதைக் குறிக்கின்ற அதே நேரத்தில் இவனைப்போல் அநேகர் படிப்படியாக இத்தகைய மதமாற்றம் பெற்றிருக்கலாம் எனவும் உணர்த்துகின்றது. மதமாற்றமென்பது பொதுவாக ஒரு நீண்டகால நிகழ்ச்சியாக அமைவதும் வழக்காறு. இதனுல் பௌத்தம் அரச ஆதர வோடு வளர்ச்சி பெற்ற காலத்தில் இந்து மதமும் ஒருபுறத்தில் வளர்ச்சி அடைய, அதிலிருந்து காலகதியில் இந்துக்கள் பலரும் மதம் மாறவும் தயங்கவில்லை. இந்து கட்டிடக்கலை, சிற்பக்கலை ஆகியனவற்றைப் பொறுத்த மட்டில் தமிழ்நாட்டைப் போன்று பல்லவர் காலந்தொட்டே நம்நாட் டிலும் அழிவற்ற பொருட்களைக் கொண்டு கட்டிடங்களைக் கட்டும் மரபு தலையெடுத்தாலும் கூட, பழைய காலத்திலிருந்தே இந்து மதத்தில் இவை முக்கிய பங்கினை வகித்தன என்பதை இவைபற்றி வரும் இலக்கியச் சான்று களும், குறிப்பாக நாணயங்களில் இவைபற்றிக் கிடைக்கும் தகவல்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. எனவே தொல்லியற் சான்றுகளில் பிராமிக் கல் வெட்டுக்கள் கட்டிட அழிபாடுகள், சிற்பங்கள் ஆகியனவற்றோடு நாண யங்களில் இவைபற்றிக் கிடைக்கும் தகவல்களும் மிக முக்கியமாக அமை கின்றன.

இலக்கியச் சான்றுகளை நோக்கும்போது அநுராதபுரத்தில் தேவநம் பியதீஸன் ஆட்சி செய்தபோது "தியவஸ" என்ற ஒரு பிராமணனது கோயிலொன்று கி. மு. 3ஆம் நூற்றுண்டின் நடுப்பகுதியில் அங்கிருந்ததாக மஹாபோதிவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (Strong, S.A. 1891: 135) இந்நூல் கி. பி. 10ஆம் நூற்றுண்டில் எழுதப்பட்டாலும் இச்செய்தியை மகாவம்சத் தில் கி. மு. 4ஆம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்ததாக நம்பப்படும் பாண்டுகாப யன் காலத்தில் விளங்கிய சிவவழிபாடு பற்றி வரும் செய்தியின் பின்ன ணியில் நோக்கும்போது இக்கருத்து ஏற்கக்கூடியதொன்றுகவே அமைகின் றது. இவ்வாறே யாழ்ப்பாண வைபவ மாலையில் வரும் வடபாலமைந் திருந்த திருத்தம்பலேஸ்வரர், திருத்தம்பலேஸ்வரி, கதிரை ஆண்டார்

கோயில்கள், கிழக்கேயிருந்த திருக்கோணேஸ்வரம்,[1] (திருக்கோணேஸ்வரத்தைத் தம்பலகாமக் கோணேஸ்வரம் என மாறிக் கூறப்படுகின்றது) தெற்கே தொந்திரா முனையிலமைந்திருந்த சந்திரசேகரீச்சுரம், வடமேற்கிலிருந்த திருக்கேதீஸ்வரம்[2] பற்றிய செய்திகளும் பழைய மரபையே பிரதிபலிக்கின்றன எனலாம். பௌத்தம் இங்கு வரமுன்பே வடபாலுள்ள யம்புகோள பட்டினம், வடமேற்கிலுள்ள மாதோட்டம், கிழக்கே உள்ள கோணேஸ்வரப்பகுதி ஆகியவை நாகரிக வளர்ச்சியில் முன்னின்ற துறைமுகங்கள் என்பதை விஜயன், பாண்டுக்காபயன் கதைகள் எடுத்தியம்புகின்றன. இவ்வாறே முத்துக் குளிப்பில் 'முன்னீச்சுரம்'[3] அமைந்த பகுதியும், இரத்தினக்கல் ஏற்றுமதிக்குத் தென்பாலுள்ள தொந்திராப்பகுதியும் விளங்கின. இதனால் நாகரிக வளர்ச்சியில் முன்னின்ற இக்கரையோரப் பட்டினங்களிலும், இந்து மத வழிபாட்டு ஸ்தலங்கள் விளங்கின எனக் கொள்ளல் சால்புடைத்தாகும். இத்தகைய கருத்தையே இற்றைக்கு அரை நூற்றாண்டுக்கு முன்னதாக சேர் போல் பீரிஸ் என்ற அறிஞரும் வலியுறுத்திச் சென்றார். (Peiris P. 1917:17-18) அன்று அவர் கூறியதாவது:

> ''விஜயன் இலங்கைக்கு வருவதற்கு அதிக காலத்திற்கு முன்னரேயே இலங்கையில் கருத்திற் கொள்ளத்தக்கனவும் முழுஇந்தியாவின் வழிபாட்டுக்குரியனவுமான ஐந்து சிவாலயங்கள் இருந்தன. இவையாவன மகாதீர்த்தத்திற்கு அண்மையிலுள்ள திருக்கேதீஸ்வரம், முத்துச் சிலாபத்தில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த முன்னீஸ்வரம், மாந்தோட்டைக் கருகில் தண்டேஸ்வரம், பெரிய கொட்டியாரக் குடாவுக்கு எதிராகவுள்ள திருக்கோணேஸ்வரம், காங்கேசன்துறைக்கு அண்மையிலுள்ள நகுலேஸ்வரம்.''

மேற்கூறிய சான்றுகளோடு இந்து மதத்தின் சிறப்பை எடுத்துக்காட்டும் விதமாக இம்மதத்தின் குருமாராகிய பிராமண வகுப்பினர் ஆதி ஈழத்தில் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தை இலக்கியக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் எடுத்தியம்புகின்றன. ஈழத்து மன்னர் பௌத்தர்களாக மாற, பிராமணர் முன்பு பெற்றிருந்த முக்கியத்துவம் குறைந்தாலும்கூட பௌத்த மன்னனால் அவர்களை முற்றாக ஒதுக்கித் தள்ளிவிட முடியவில்லை. அரச நிறுவனத்தோடு சேர்ந்த கிரியைகள், அரச குடும்பத்தினரின் பிறப்புத்தொட்டு இறப்பு ஈறாக மேற்கொள்ள வேண்டிய கிரியைகள் ஆகியனவற்றைத் தொடர்ந்து பிராமணரே ஆற்றவேண்டி இருந்தது. இதனால் ஆதி இந்திய அரசசபையில் இருந்தது போன்று ''புரோகிதர்'' என அழைக்கப்பட்ட மதகுரு ஈழத்து அரச சபையிலும் செல்வாக்குள்ளவராகக் காணப்பட்டார். அரசனுக்கு ஏற்படும் ஐயங்களைத் தீர்ப்பதில் மட்டுமல்ல, கல்விகேள்வியிலும் தலைசிறந்தோராகவும் இவர்கள் காணப்பட்டதால் மன்னரின் நம்பிக்கைக்குரியவர்களாகவும் விளங்கினர். எனவே மதகுரு மன்னனுக்கு அருகில் இருந்தாலும், அடிக்கடி அரசனால் கலந்தாலோசிக்கப் படுபவராக இருந்தாலும் இவரது செல்வாக்கு அதிகரித்துக் காணப்பட்டது. இவர்கள் இளவரசர்களுக்கு ஆசிரியர்களாகவும், வைத்தியர்களாகவும், சந்தர்ப்பம் வரும்போது அரசபதவியின் தலைவிதியை நிர்ணயிப்பவர்களாகவும் விளங்கினர். இருந்தும் பௌத்தத்தின் வருகையும், பௌத்த மதகுருமாரின் எழுச்சியும் நிச்சயமாக இவர்களின் செல்வாக்கைக் குறைக்க இவர்களில் பலர் பல்வேறு தொழில்களில் ஈடுபட்டதையும் இலக்கிய கல்வெட்டு ஆதாரங்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

பண்டைய ஈழத்தில் விஜயன் காலந்தொட்டுப் பிராமணர் பெற்றிருந்த செல்வாக்கை மகாவம்சம் உரைக்கிறது. கி. மு. 4ஆம் நூற்றுண்டில் பாண்டுக்காபய மன்னன் காலத்தில் பிராமணருக்கே பிரத்தியேகமாக இருந்த வசிப்பிடத்தை மகாவம்சம் குறிக்கிறது. (M. V. X: 102) இது ''பிராமணவட்டம்'' என அழைக்கப்பட்டது. தேவநம்பியதீஸன் அசோகனுக்கு அனுப்பிய தூதுக்குழுவில் ஒரு பிராமணனும் இடம்பெற்றதை மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. XI: 20) அரசமரக் கிளை இந்தியாவிலிருந்து யம்புகோள பட்டினத்தை அடைந்த பின்னர் அநுராதபுரம் செல்லும் வழியில் 'திவாக' என்ற பிராமணனின் கிராமத்தில் தரித்து நின்றது. (M. V. XIX:37) அநுராதபுரத்தில் அரசமரக் கிளை நாட்டு வைபவத்தில் பங்குகொள்ள விசேஷமாக அழைக்கப்பட்டவர்களில் மேற்கூறிய 'திவாக' என்ற பிராமணனும் முக்கியமாகக் குறிக்கப்படுகிருன். அநுராதபுரத்தின் புனித நகரெல்லையைத் தேவநம்பியதீஸன் குறித்தபோது அவ்வெல்லையில் ''தியவச'' என்ற பிராமணனுக்குச் சொந்தமான கோயிலொன்றும் குறிப்பிடப்படுகின்றது. (M. V. XV: 204) இதுபற்றி ஏற்கனவே கண்டோம். துட்டகைமுனுவின் தந்தையான காக்கவன்னதீஸன் ஆட்சியிலும் பிராமணர் கிரியைகளை நடாத்த அமர்த்தப்பட்டதை மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. XXII: 46-47) மிகுந்தலைக்கு அருகில் உள்ள துவாரமண்டலத்தில் வாழ்ந்த குண்டல என்ற பிராமணன் துட்டகைமுனுவின் நண்பனுகக் காணப்பட்டான். (M. V. XXIII: 24-30) மகிந்தன் பௌத்தத்தை இங்கு புகுத்திய பின்பும் பிராமணர் பெற்ற செல்வாக்கை மேலே கண்டோம். பௌத்தம் அரச ஆதரவு பெற்றுக் காணப்பட்டதால் பிராமணர்கள் சில சந்தர்ப்பங்களில் இந்து மதத்தை முன்னிலைக்கு இட்டுச்செல்ல அரசியல் ஆதிக்கத்திற்கு விளைந்த சந்தர்ப்பங்களும் இருந்தன. (Ellawala, H. 1969: 14) இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களில் ஒன்றைக் குறிப்பிடலாம். கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முற்பட்ட முதலாவது நூற்றுண்டில் வட்டகாமினி மன்னன் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சி செய்தபோது திஸ்ஸ என்ற பிராமணன் ரோகணையில் கிளர்ச்சியில் ஈடுபட்டதை மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M V. XXXIII: 37-41) இத்தகைய கிளர்ச்சி அவன் அரசுகட்டிலேறி ஒருசில மாதங்களிலே நடைபெற்றது. இவனது கிளர்ச்சி உக்கிரமாக இருந்ததால் இவனை நேரடியாகச் சந்திப்பதற்கு ஆரம்பத்தில் இம்மன்னன் தயங்கியதையும் மகாவம்சம் கூறுகிறது. இவனது கிளர்ச்சியால் பிக்குமார் நாட்டை விட்டுச் செல்லவேண்டியுமேற்பட்டது. பாளிநூல்களில் ''சண்டலதிஸ்ஸ'' (கொடியவனுகிய திஸ்ஸ) என்ற பட்டம் இவனுக்குச் சூட்டப்பட்டுக் காணப்பட்டதிலிருந்து இவனது கிளர்ச்சியின் உக்கிரத்தைக் காணமுடிகிறது. (Ellawala, H. 1969: 15) இப்பிராமணன் பல இடங்களைச் சூறையாடியதாகவும் குறிப்புண்டு. சிறீநாக என்ற பிராமணன் ஆரம்பத்தில் சூறையாடுபவனுக இருந்து பின்னர் ஒருபடையைத் திரட்டி அநுராதபுர அரசாட்சியைக் கைப்பற்றியதை ராசவாகினி என்ற நூல் குறிப்பிடுகிறது. (Ellawala, H. 1969: 15) இவன் பௌத்த மதத்தின் எதிரியாக இந்நூலில் குறிப்பிடப்படுவதோடு தாதுகோபுரங்களின் அத்திவாரத்தில் வைத்துக் கட்டப்பட்ட திரவியங்களை எடுப்பதற்காக இவன் அவற்றை அகழ்ந்தபோது இவனைத் தடுக்க எவரும் முன்வரவில்லை எனவும் இந்நூல் குறிப்பிடுகிறது. அனுலா என்ற அரசி தனது கணவனுக்கு நஞ்சூட்டிக் கொன்றபின்னர் நீலிய என்ற

பிராமணனை மன்னனுக்கியதை மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. XXXIV: 25) மேற்கூறிய நிகழ்ச்சிகள் பௌத்தம் வந்த பின்னரும் அரசியல் அரங்கில் பிராமணர் பெற்ற முக்கியத்துவத்தை எடுத்தியம்பு கின்றன. பௌத்தம் வரமுன்னர் இவர்களுக்கிருந்த செல்வாக்கு பௌத் தத்தின் வருகையால் குறைந்திருக்கலாம். பிராமணர் கிளர்ச்சிபற்றி வரும் சான்றுகளை நோக்கும்போது இவர்கள் செல்வாக்குள்ள அரசஸ்தா னத்தில் இருந்ததால்தான் இத்தகைய முயற்சிகளில் இவர்களால் ஈடுபட முடிந்தது என்பது புலனாகின்றது. இவர்கள் ஏற்படுத்திய கிளர்ச்சியைப் பொதுவாக அரசியல் இலாபம் வேண்டிச் செய்யப்பட்ட கிளர்ச்சி எனக் கூறினாலும்கூட பௌத்த நிறுவனங்களுக்கு இவர்களால் ஏற்படுத்தப்பட்ட ஊறுகள் பற்றிக் கிடைக்கும் தகவல்கள் இந்து சமய மறுமலர்ச்சி வேண் டியே இக்கிளர்ச்சிகளிற் பல செய்யப் பட்டிருக்கலாம் என எண்ணத் தூண்டுகிறது. எவ்வாறாயினும் இவர்கள் பௌத்த மத அரச சபையில் பெற்றிருந்த இடத்தை எவராலும் அகற்ற முடியாதிருந்தது என்பதைத் தொடர்ச்சியாகப் பிராமண வகுப்பினருக்கும், இந்து மதத்திற்கும் அரசர் கொடுத்த ஆதரவு எடுத்துக்காட்டுகின்றது. உதாரணமாக கி. பி. 5ஆம் நூற்றாண்டில் இலங்கை வந்த சீனயாத்திரிகனாகிய பாஹியன் கடுமையான பிராமணீய விதிகளின்படி இலங்கை மன்னன் தன்னைப் பரிசுத்தப்படுத்திக் கொண்டான் (Beal. S.1885) எனக் கூறுவது பௌத்தம் அரசமதமாகிக் கிட்டத்தட்ட ஏழுநூற்றாண்டுகளாகியும் அதனால் இவர்களினதும், இந்து மதத்தினதும் முக்கியத்துவத்தைக் குறைக்க முடியவில்லை என்பதனையே எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக்கருத்தையே கி. பி. 9ஆம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சிபுரிந்த இரண்டாம் சேன மன்னன் பற்றிக் குறிப் பிடும்போது சூளவம்சமும் வலியுறுத்துகின்றது. (C. V. XXXXXI: 65-69) அஃதாவது "அவன் பொன்னாலான ஆயிரம் சாடிகளில் முத்துக்களை இட்டு நிரப்பி ஒவ்வொன்றின் மேல் ஒவ்வொரு விலையுயர்ந்த இரத்தினக் கல்லை வைத்து அவற்றை ஆயிரம் பிராமணருக்கு இரத்தினக்கல் பதித்த பாத்திரங்களிலே, பாற்சோறும் அத்துடன் பொன்நூலும் தானமாக வழங் கியபின் கொடுத்தான்". இங்கு மிகைபட பிராமணருக்குக் கொடுத்த தானம் கூறப்பட்டாலும்கூட இது பிராமணர் பெற்ற ஆதரவைக் காட்டு கின்றது எனலாம். "படகே" எனப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் பிராமண வகுப்பினரில் வேதபாராயணத்தில் கைதேர்ந்தோரை அழைக்கின்றன. (Ellawala, H.1969) இதே கல்வெட்டொன்றில் "யகதத" (வேள்வி செய் வோன்) என்ற குறிப்பும் வருகிறது. (Paranavitane, S. 1970: 7) பிராமணர் கள் பற்றித் தேவநம்பியதீஸனது ஆட்சிக்காலத்திலேயே மகாவம்சத்தில் குறிப்புக்கள் உள. (M. V. XI: 20; XIX: 37; XIX: 54) எனவே இலக்கிய கல்வெட்டுச் சான்றுகளை நோக்கும்போது பிராமணர்கள் ஆசிரியர்களாக, புரோகிதர்களாக, அரச ஆலோசகர்களாக முக்கியம் பெற்றமை புலப்படுகி றது.

தேவநம்பியதீஸனின் தம்பி சூறதிஸனைக் கலைத்துத் தமிழ் நாட்டி லிருந்து இங்கு வந்த குதிரை வணிகர்களாகிய சேனன், குட்டிகன் ஆகி யோரது 22 வருட ஆட்சிபற்றி மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. XXI: 1) தண்ணீர் பாவத்தைக் கழுவுகிறது என்ற நம்பிக்கையுடைய இவர்கள் தங் கள் சமயக்கடமைகளை நிறைவேற்ற வேண்டி மல்வத்துஓயாவைத் திசை

திருப்பி அநுராதபுர நகரருகே ஓடவைத்தனர் எனவரும் குறிப்பு (Nicholas and Paranavitane, 1961: 58) தீர்த்தத்தின் மகிமையையும், நீரில் ஸ்நானம் செய்து கருமமாற்றும் இந்து மத நம்பிக்கைகளையும் இவர்கள் பேணியவர்களாக இருந்திருக்கலாம் என எண்ணத்தூண்டுகிறது. இதே காலத்தில் அநுராதபுரம், வவுனியா, அம்பாறை மாவட்டங்களில் வாழ்ந்த தமிழ் வணிகர் பற்றிய பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் பேசுகின்றன. (Paravtinane, S. 1970) பட்டினப்பாலை ஈழத்திற்கும், தமிழ்நாட்டிற்குமிடையே நடைபெற்ற வர்த்தகத்தைப் பற்றிப் பேசுகிறது. இக்காலத்தில்தான் தென்கிழக்காசிய நாடுகளுக்கும் வர்த்தகத்திற்காகச் சென்ற இந்திய வணிகர் இந்து மதத்தை அங்கு பரப்பியதற்குச் சான்று கிடைப்பதாலும், இவ்வாறே ஈழத்திலும் ஏற்பட்ட வணிகர் தொடர்பும் அவர்கள் பெற்ற அரசியல் அதிகாரமும் இந்து மதத்தை இங்கு வளர்க்க உதவியது எனலாம். இதனை அடுத்து கி. மு. 2 ஆம் நூற்றுண்டில் தமிழகத்திலிருந்து இங்கு வந்து 44 வருடங்கள் நீதிநெறி தவருது ஆட்சி செய்த எல்லாளன் பற்றி மகாவம்சம் பேசுகிறது. (M. V. XXI:13–14) பௌத்த மதத்திற்கு இவன் ஆதரவு காட்டினுலும்கூட இவன் தனது பிழையான நம்பிக்கையை விடவில்லை என மகாவம்சம் குறிப்பிடுவது இவனின் மார்க்கமாகிய இந்து மதத்தையே எனலாம். இச்சந்தர்ப்பத்தில் துட்டகைமுனுவின் ரேுகணை அரசின் வடபால் இருந்த 32 தமிழ்ச் சிற்றரசர்கள்பற்றி மகாவம்சம் குறிப்பிடுவதும் நோக்கற்பாலது. (M. V. XXV: 75) இவர்களிற் பலர் இந்துக்களாகவும் இருந்திருக்கலாம். இவ்வாறே கி. மு. முதலாம் நூற்றுண்டில் வட்டகாமினி அரசனைத் தோற்கடித்த 5 தமிழ் அரசர்கள் பற்றியும், அவர்களின் 14 வருட ஆட்சி பற்றியும் மகாவம்சம் குறிக்கிறது. (M. V. XXXIII: 61) இவர்களின் பெயரட்டவணை பாண்டிநாட்டிலிருந்து இவர்கள் இங்கு வந்ததை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய தகவல்களை ஆராயும்போது மகாவம்சத்தில் இவர்கள் இந்து மதத்திற்கு ஆற்றிய பணிகள்பற்றிக் குறிப்பில்லாவிட்டாலும்கூட, இக்காலகட்டத்தில் இவர்கள் ஆட்சி இந்து மத வளர்ச்சிக்குத் தூண்டுகோலாக அமைந்திருந்தது எனக் கொள்ளலாம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் பௌத்த மத அரசமரக்கிளை நாட்டு வைபவத்தில் அதிதிகளாகக் கலந்து கொண்ட கதிர்காமச் சத்திரியர் பற்றிக் குறிப்பிடுவது அவசியமாகும். கதிர்காமப் பகுதியில் ஆட்சி நடாத்திய இவர்களைக் கதிர்காமச் சத்திரியர் என மகாவம்சம் அழைக்கிறதே தவிர இவர்களின் உண்மையான பெயரைத் தரவில்லை. பரணவித்தானு, இவர்கள் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சிசெய்த குழுவைப் போலன்றித் தனியாக வட இந்தியாவிலிருந்து இங்குவந்து குடியேறி அரசமைத்த குழுவினர் எனக் கருதுகிருர். (Paranavitane, S. 1957) ஆனுல் இப்பகுதியில் கண்டெடுக்கப்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் வரும் தகவல்கள் இவர்கள் பற்றிச் சற்று விரிவாக அமைந்துள்ளன. மகாவம்சத்தில் கதிர்காமம் பற்றிய குறிப்பு கி. மு. 3 ஆம் நூற்றுண்டில் அரசமரக்கிளை நாட்டு வைபவத்தில் மட்டும் வர, சூளவம்சத்தில் அநுராதபுர காலகட்டத்தில் ஒரேஒரு இடத்தில்தான் அதுவும் கி. பி. 7 ஆம் நூற்றுண்டில் இங்கு கட்டப்பட்ட விகாரை பற்றிக் குறிப்பிடும்போது காணப்படுகின்றது. இவ்வாறு ‘கதிர்காமம்’ பற்றித் தகவல் குறைந்து காணப்படுவது ஓரளவு இப்பகுதியிலே வேரூன்றிய முருகவழி

பாட்டினாலோ அல்லது திஸ்ஸமகாராம பின்னர் பெற்ற முக்கியத்தினாலோ என்னவோ தெரியவில்லை.

எவ்வாறாயினும் இச்சத்திரியர் ஆட்சிக்காலத்தில் கதிர்காமத்திற்குத் தெற்கே 10 மைல் தொலைவில் உள்ள மகாகமவில் தேவநம்பியதீஸனின் தம்பி மகாநாக ஆட்சியை ஆரம்பித்ததை மகாவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. XXII: 2-8) இப்பகுதியிற் கண்டெடுக்கப்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் கதிர்காமச் சத்திரியர் அரசியல் முறையில் கூட்டாக அரசுசெய்த பத்துச் சகோதரர் ஆட்சிபற்றியும், இச்சகோதரர்களில் மூத்தவனின் மகன் தர்மராஜ என அழைக்கப்பட்டான் என்ற குறிப்பும், இக்கல்வெட்டுக்களில் குறியீடுகளாக மீன் இலட்சனையும் காணப்படுகிறது. அத்துடன் சிங்கள நூலாகிய தாதுவம்சம் இவர்கள் மகாநாகவின் மகனை கோதாபயனால் கொலை செய்யப்பட்டதைக் கூறிப் பிராயச்சித்தமாக இவன் 500 விகாரைகளைக் கட்டியதைக் குறிப்பிடுகிறது. (Law, B. C. 1925) இவ்வாறு பழியைத் தீர்க்க விகாரைகளைக் கட்டும் அளவுக்கு முக்கியம் பெற்ற இச்சத்திரியர் யார் என்ற கேள்வி எழுகிறது. பரணவித்தானா ஏற்கனவே நாம் குறிப்பிட்டது போன்று இவர்களை வடஇந்தியாவிலிருந்து வந்த ஆரியர் என்கிறார். ஆனால் இக்கல்வெட்டுக்களில் மட்டும், அதுவும் இவர்களது ஆட்சிக்காலத்தில் மட்டும் ''மீன்'' இலட்சனை காணப்படுவதும், பின்னர் இது இல்லாமல் போவதும் மீன் இலட்சனையுடைய பாண்டியரோ என இவர்களை எண்ணத் தூண்டுகிறது. நம்நாட்டைப் பொறுத்தமட்டில் பாண்டிய நாட்டோடு ஆதிகாலத்திலிருந்து நெருங்கிய உறவு பேணப்பட்டுவந்தது. விஜயன் கட்டுக்கதையில் வரும் பாண்டிய இளவரசியும் அவளது பரிவாரமும் மட்டுமல்ல, அவர்களோடு வந்ததாகக் கூறப்படும் பதினெட்டுக் கலைஞர் குழுவினர் பற்றிய தகவலும்கூட மறைமுகமாகப் பாண்டிய-ஈழத் தொடர்பையே எடுத்துக் காட்டுகிறது என எண்ணத் தூண்டுகிறது. இது மட்டுமன்றி மகாவம்சம், சூளவம்சம் ஆகிய நூல்களில் பாண்டியர் 'பண்டு' என அழைக்கப்படுவதும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. பண்டு என்றால் பழையர் எனப் பொருள்படும். பாண்டி நாட்டிற்கூடப் 'பழையர்' எனப்பட்ட குழுவினர் வாழ்ந்ததற்கான சான்றுகள் உள. இப்பண்டுவில் தொடங்கும் விஜயன் பின்வந்த 'பண்டுவாசு தேவ', 'பண்டுக்காபய' ஆகிய பெயர்கள் இப்பாண்டிய தொடர்பின் எச்சங்களை வலியுறுத்துகின்றனவோ என எண்ண வைக்கிறது. புவியியல் ரீதியில் மிகஅண்மித்துக் காணப்படும் பாண்டி நாடு ஆதி ஈழவரலாற்றில் நிச்சயமாகத் தன் செல்வாக்கை நிலைநாட்டியிருக்கும் எனக் கருதுவது தர்க்கரீதியான உண்மையாகும். இதையே ஈழத்திற் காணப்படும் பாண்டியர் யானை, மீன் இலட்சனை பொறித்த நாணயங்களும், பாண்டிநாட்டின் தொடர்பை விளக்குவனவாக அமைந்துள்ள பழைய பிராமி வரிவடிவங்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. தென்னகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் பாண்டிய வம்சத்தினர் மகாபாரதப் புகழ் பாண்டவர் வழிவந்தவர்களே என்ற ஐதீகம் வலுவடைந்து காணப்படுகிறது. இது வெறும் ஐதீகமேயெனினும் இத்தொடர்பில் பாண்டியரும் மகிழ்ந்தனர் என்பதைச் சான்றுகள் நிரூபிக்கின்றன. இது மட்டுமன்றிப் பாண்டிநாட்டில் பாண்டவர் போன்று சகோதரரது கூட்டாட்சி முறை (பஞ்சவர் ஆட்சி) நிலவியதற்கும், இக்கூட்டாட்சி முறையில் பாண்டவர் தருமரைத் தலைவராகக் கொண்டு ஆட்சி செய்ததுபோன்று பாண்டியரும் தம்முள் ஒருவரைத்

தலைவராகக்கொண்டு ஆட்சி நடாத்தியதற்கும் சங்ககாலந் தொட்டுச் சான்றுகள் உள. (குணசிங்கம், செ. 1970) இப்பின்னணியில் நோக்கும் போது கதிர்காமப் பகுதியில் மீன் இலட்சனைகளுடன் காணப்பட்டு, பத்துச் சகோதரர் ஆட்சியைக் குறிக்கும் இக்கல்வெட்டுக்கள் நம்நாட்டில் நிலவிய பாண்டியர் கூட்டாட்சியையே பிரதிபலிக்கின்றது என எண்ணுவது நியாய மானது. இக்கல்வெட்டுக்களிற் காணப்படும் ''தர்மராஜ'' என்பதைக் கெற்றிஆராய்ச்சி 'அறவழி ஒழுகும் மன்னர்' என்ற பட்டப்பெயரைக் கதிர்காமச் சத்திரியர் சூடியிருந்தனர் (Hettiarachi, T. : 50–52) எனக் கூற, பரணவித்தாை யமனை வழிபட்டதால் இவ்வாறு இவர் அழைக்கப் பட்டார் (Paranavitane, S. 1957) என வாதிட்டாலும்கூட, பாண்டவர் தலைவனைப் போன்று இவர்களில் மூத்தவர் இப்பெயரைப் பெற்றிருந்தார் எனக் கொள்ளுவது பொருத்தமாகத் தென்படுகிறது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் 'தர்மராஜ' என அழைக்கப்படுபவர் பத்துச்சகோதரர்களில் மூத்தவரது மகன் என இக்கல்வெட்டுக்களில் அழைக்கப்படுவதை நோக்கும்போது இவரது தந்தைகூட இப்பெயரால் அழைக்கப்பட்டிருக்கலாம் என எண்ணத் தூண்டுகிறது. இவ்வம்சம் கோத்தபயனால் அழிக்கப்பட்டதாகத் தாதுவம்சம் குறிப்பிட்டாலும்கூட இங்குள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக்களை ஆதாரங்காட்டிப் பரணவித்தாை இவர்களுக்கும் மகாகமவில் ஆட்சிசெய்த துட்டகைமுனுவின் முன்னோருக்குமிடையிலே மணத்தொடர்பு நீடித்தது எனக் கருதுகிறார். (Paranavitane, S. 1957) எவ்வாறாயினும் சத்திரியவம்சம், பாண்டியவம்சமாக இருந்ததால் பாண்டி நாட்டைப்போன்று இங்கும் முருகக் கடவுளை ஆதரித்தார்கள் என எண்ணத் தூண்டுகின்றது. கந்தபுராணம் சூரனை வெல்ல முருகன் பாண்டிய நாட்டிலுள்ள திருச்செந்தூரில் பாசறை அமைத்துப் பின்னர் வேட்டுவப் பெண்ணை மணந்ததைக் கூற, நம்நாட்டு ஐதீகங்களும் கதிர்காமத்தில் சூரனை வெல்ல முருகன் பாசறை அமைத்ததையும் பின்னர் வள்ளியை மணந்ததையும் கூறுகின்றன. துட்டகைமுனுகூட எல்லாளனுடன் போரில் ஈடுபட முன்பு கதிர்காமக் கந்தனை வழிபட்டதாக ஐதீகம் உண்டு. இத்தகைய சான்றுகள் இப்பகுதியில் வேரூன்றிய முருகவழிபாட்டை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. துர் அதிஷ்டவசமாக இவ்வழிபாட்டின் வரலாற்றைப் பாளிநூலோர் மறைத்து விட்டனர்.

பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் வரும் பெயர்கள் இக்காலத்தில் நிலவிய இந்து வழிபாட்டு முறைகளை எடுத்தியம்புகின்றன. (சிற்றம்பலம், சி. க. 1976) இக்கல்வெட்டுக்களில் வரும் வியாபாரிகள், கிராமசபை உறுப்பினர், இல்வாழ்வோர், இளவரசர்கள், அரசர்கள், நிர்வாகிகள் ஆகியோர் 'சிவ' என்ற பெயரைச் சூடிஇருந்ததை நோக்கும்போது, சிவவழிபாடு சமூகத்தில் பல்வேறு மட்டத்திலும் பெற்றிருந்த செல்வாக்குப் புலனாகிறது. இவற்றில் வரும் சிவனால் பாதுகாக்கப்படுபவன் எனப் பொருள்தரும் 'சிவ கூட', 'சிவரக்கித', 'சிவபாலித' ஆகியனவும், சிவனடியான் எனப் பொருள்படும் 'சிவதாஸ' என்பதும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. 'நாடிக', 'வசப', 'கலச' முறையே சிவனின் நந்தி, கைலாச மலையைக் குறிக்கின்றன. நந்தியின் பாதம் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் குறியீடாகவும், நாணயங்களில் இலட்சனையாகவும் காணப்படுகிறது. சிவவணக்கத்தோடு தொடர்புடைய இருதலை, முத்

தலைச் சூலங்கள் ஆதி மட்பாண்டங்களிலும், பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் குறியீடாகக் காணப்படுகின்றன. கி. பி. 1 ஆம் நூற்றுண்டில் ஈழத்து மக்கள் சிவனையே (கெரக்கிள்ஸ்) வழிபட்டனர் எனக் கிரேக்கரான பிளினி தரும் குறிப்பும் (Maloney, C. T. 1968) மேலும் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் இவ் வணக்கம் பற்றித் தரும் சான்றுகளை உறுதிப்படுத்துகின்றது.

முருக வழிபாட்டின் தொன்மையைக் கதிர்காமமும், புத்தள மாவட்டத்திலுள்ள பெருங்கற்காலத் தாழிக்காடான பொம்பரிப்பில் கண்டெடுக்கப் பட்ட வேலும் உறுதிசெய்கின்றன. (Sitrampalam, S. K. 1980) பெருங்கற் கால கலாச்சார மட்பாண்டங்களிலும் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் 'வேல்' குறியீடாகக் காணப்படுகின்றது. பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் வரும் 'வேல', 'வேலச', 'குமர', 'விசாக' போன்ற குறிப்புக்கள் முருக வழிபாட்டுடன் தொடர்புடையவை. கதிர்காமம், செல்வச்சந்நிதி, மண்டூர் போன்ற இடங்களில் காணப்படும் ''கந்தழி வழிபாடு'' இவ்வணக்கத்தின் தொன்மையைப் பறைசாற்றுகின்றது. வைஷ்ணவ வழிபாட்டிற்குரிய நடயங்களும் இக்கல்வெட்டுக்களிலே காணப்படுகின்றன. விஷ்ணு இவற்றில் 'விணு' என அழைக்கப்படுகிறுர். அத்துடன் இவற்றில் வரும் 'ராம', 'கோபால', 'நாராயண', 'வாசுதேவ' ஆகியவை விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய பல்வேறு அவதாரங்களை மக்கள் அறிந்திருந்ததைக் காட்டி நிற்கின்றன. இவ்வழிபாட்டுடன் தொடர்புடையவையே பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் குறியீடுகளாக வரும் சக்கரம், சுவஸ்திகா ஆகியன வாகும். இக்கல்வெட்டுக்களில் வரும் 'பம', 'பமதாஸ' ஆகிய பதங்கள் பிரமன் மக்களால் வழிபடப்பட்டதை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. அத்துடன் வேதகாலக் கடவுளர்களாகிய அக்னி (அகிதத்த, அகிபூதி), இந்திரன் (இட, இடபூதி), மித்திரன் (மித்திர, மித்திரகூட), சோம (சோமதத்த, சோமதேவ), சூரியன் (சுரிகுட) போன்றவர்களும் இக்கால மக்களால் வழி படப்பட்டனர். பௌத்த அழிபாடுகளில் காணப்படும் இவற்றின் சிலைகள் காலகதியில் திசைக் காவலர்களாகப் பௌத்த வழிபாட்டில் இவர்கள் இடம் பெற்றதை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. (Paranavitane, S. 1957) இத்தகைய சான்றுகள் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களின் காலத்தில் (கி. மு. 3ஆம் நூற்றுண்டு தொடக்கம் 1ஆம் நூற்றுண்டுவரை) செழித்திருந்த இந்து வழிபாட்டு முறையை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இருந்தும் இவற்றில் பிராமணர்பற்றி வரும் குறிப்புக்கள் மிகக் குறைவாகக் காணப்படுகின்றன. பௌத்த சங்கத்திற்குக் கொடுக்கப்பட்ட தானத்தையே இக்கல்வெட்டுக்கள் குறிப்பதால், பிராமண சமூகத்தினர் இத்தகைய தானத்தைக் கொடுக்கவில்லை என்பதையே இது உணர்த்துகின்றது எனலாம். இவ்வாறே இக் கல்வெட்டுக்களில் காணப் படாத ஏனைய இந்துப் பெயர்களும், வழிபாடுகளும்கூட அக்காலத்தில் காணப்பட்டிருக்கலாம்.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் இப்பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் வரும் 'கண', 'கணச', 'கணகச', 'கணகுட்டச', 'கணதத' போன்ற குறிப்புக்கள் கணங்களின் தலைவனுகிய, கணநாதனுகிய விநாயகரையே சுட்டி நிற்கின்றன என எண்ணத் தூண்டுகின்றது. வடஇந்தியாவில் விநாயக வழிபாட்டிற்குரிய தடயங்கள் இதன் வடமேற்கெல்லையிலுள்ள ஆப்கானிஸ்தானில் உள. இவற்றின் காலம் கி. மு. 4ஆம் நூற்றுண்டாகும். தென்னிந்தியாவில் அமரா

வதிப் பௌத்த அழிபாடுகளில் விநாயகர் சிலை காணப்படுகின்றது. இதன் காலம் கி. பி. 2ஆம் நூற்றுண்டாகும். ஈழத்திலும் கி. மு. 1ஆம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த கண்டக சைத்தியாவில் கணங்களின் சிற்பமொன்று காணப்படுகின்றது. இவற்றில் ஒன்று யானை முகத்துடன் விளங்க ஏனைய கணங்கள் இதன் இருமருங்கிலும் காணப்படுகின்றன. இதேபோன்ற வடிவங்களே அமராவதியில் காணப்படுவதால், மிகுந்தலையிற் காணப்படும் இவையும் சமகாலத்தனவாக இருக்கலாம் என எண்ணத் தூண்டுகின்றது. ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் 'பூத'மொன்றின் குறியீடு காணப்படுகின்றது. (Paranavitane, S. 1970.XXVI: 19) இத்தகைய உருவம் தமிழகத்திற் பெருங்கற்காலச் சின்னங்களிற் காணப்படுவதால் விநாயக வழிபாடு கூடப் பூதவழிபாட்டிலிருந்தே தோன்றியிருக்கலாம் என எண்ணத் தூண்டுகிறது. இத்தகைய கருத்தைச் சிலப்பதிகாரத்தில் 'பூத வழிபாடு' பற்றி வரும் குறிப்புக்கள் உறுதி செய்கின்றன. ஈழத்தில் நிலவிய 'யக்ஷ வழிபாட்டில்' ஒரம்சம் இஃதாகும். இதனால் பௌத்தம் வருமுன்பே தமிழகத்தைப்போல் இவ்வழிபாடு இங்கு நிலைத்திருந்ததென்பதும், பின்னர் பௌத்த வழிபாட்டில் இது இடம்பெற்றிருந்ததென்பதைப் பௌத்த அழிபாடுகளில் காணப்படும் யக்ஷ வழிபாட்டெச்சங்களும், மிகுந்தலையிற் காணப்படும் கணங்களின் சிற்பங்களும் எடுத்துகாட்டுகின்றன. இன்றும் பௌத்தர்கள் மத்தியில் கணபதி வழிபாடு செல்வாக்குற்றிருப்பது நோக்கற்பாலது. இவ்வாறே தென்கிழக்காசிய நாடுகளிலும் இவ்வழிபாடு சிறப்பெய்தியது.

ஈழத்திற்குப் பௌத்தம் வரமுன்பே நிலவிய வழிபாடுகளிற் "சக்தி வழிபாடும்" ஒன்றாகும். இவ்வழிபாட்டையே பாளிநூல்கள் "யக்ஷி வழிபாடு" என அழைக்கின்றன. (சிற்றம்பலம், சி. க. *1983* a) இந்தியாவிலுள்ள பாறூத், சாஞ்சி, புத்தகாயா, அமராவதி ஆகிய பௌத்த கலைக் கூடங்களில் சித்தரிக்கப்படும் யக்ஷி உருவங்கள் இவ்வழிபாட்டின் எச்சங்களே. இவ்வாறே ஈழத்து ஆதிப் பௌத்த கட்டிடக் கலையிலும் இவை இடம்பெறத் தவறவில்லை. இத்தகைய தாய்த் தெய்வ வழிபாடுபற்றிய பழைய மரபையே யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை 'திருத்தம்பலேஸ்வரி' கோயிலென்று கூறுகிறது. நாக, ஈஸ்வரி வழிபாட்டின் சங்கமிப்பே நயினை நாகேஸ்வரி வழிபாடாகும். (சிற்றம்பலம், சி. க. *1983* c) ஈழத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களிலும் 'காளி' துர்க்கை பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. இதனை உறுதிப்படுத்தும் விதமாக நாட்டின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் கண்டெடுக்கப்பட்ட பல்வகை மூர்த்தங்களிலுள்ள சுடுமண்ணிலமைந்த பெண் உருவங்கள் உள. (Deraniyagala, P. E. P. 1960, 1961) இத்தகைய உருவங்கள் புத்தள மாவட்டத்திலுள்ள அரிப்பு, தல்கஸ்வேவ, தப்போவ, மரதன்மடுவ, சிகிரியாவுக்கு அருகில் உள்ள இலுக்வேவ, கிளிநொச்சியிலுள்ள உருத்திரபுரம், வவுனியாவிலுள்ள பன்சல்வேவ, மாத்தளைக்கு அருகிலுள்ள உட்டிக்குளம், அநுராதபுர மாவட்டத்திலுள்ள பண்டெல்லவேவ, பாண்டுவாசு நுவரவுக்குக்கிட்ட உள்ள பாண்டவேவ, பொலநறுவை, அம்பாறையிலுள்ள நவக்கிரி ஆறு ஆகிய பகுதிகளில் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் ஆண், பெண் உருவங்களோடு மிருகங்களின் உருவங்களும் காணப்படுகின்றன. இவை எல்லாம் பெரும்பாலும் குளக்கரைகளிலேதான் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய ஆண், பெண் உருவங்களும் பொதுவாக முழு உருவநிலையில்

காணப்படவில்லை. அரைப்பகுதி மட்டுமே காணப்படுகின்றன. சில இடங்களில்தான் முழு உருவங்களின் உடைந்த பாகங்கள் காணப்படுகின்றன. பெண் உருவங்களில் சிலவற்றின் கண், மார்பு ஆகியவை சிறு மண் உருண்டைகளை அழுத்திச் செய்யப்பட்டவையாகக் காட்சி தருகின்றன. சில உருவங்கள் முழு மண்கட்டியாகப் பிடித்துச் செய்யப்பட, சிலவற்றில் உட்பகுதியில் கோறைகள் காணப்படுகின்றன. இங்கே காணப்பட்ட பெண் உருவங்களை ஆராய்ந்த தெரணியாகல அவர்கள் சிந்துவெளி போன்று நம் நாட்டிலும் மிகப்பழைய காலந்தொட்டுத் தாய் வணக்கம் நிலைத்திருந்தது எனக் கூறுகிறார். இதனுள் இவற்றைக் கொற்றவை, துர்க்கை, காளி மூர்த்தத்தினுள்ள அன்னையின் வடிவங்கள் எனலாம். பெருங்கற்காலக் கலாச்சார வழிவந்த நம்நாட்டு நாகரிகத்திலும் தமிழகத்தைப்போல் கொற்றவை வழிபடப்பட்டாள் எனக் கொள்வது பொருந்தும். தமிழகத்தில் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றத்தை ஆராய்ந்தோர் சிலப்பதிகாரத்தில் வழக்குரை காதையில் கொற்றவை, காளி என்னும் தெய்வங்களோடு கண்ணகியின் தோற்றம் ஒப்பீடு செய்யப்பட்டிருப்பதைச் சுட்டிக்காட்டி சிலப்பதிகார காலத்திலிருந்தே கொற்றவை, காளி ஆகிய தெய்வங்களின் அம்சங்கள் கண்ணகியோடு சேர்க்கப்பட இக்காலத்திலிருந்தே கொற்றவை கண்ணகியாக வழிபடப்பட்டிருக்கலாம் எனக் கருதுகின்றனர். (சற்குணம், எம். 1976:113-118) இவ்வாறே நம்நாட்டிலும் தனியாக இருந்த கொற்றவை 'அன்னைவழிபாடு' பின்வந்த கண்ணகி வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது எனலாம். இன்றும் கிழக்கிலங்கையிலும், சிங்களமக்கள் மத்தியிலும் செல்வாக்குடன் காணப்படும் கண்ணகி, பத்தினி வழிபாடுகள் இதை உறுதிசெய்கின்றன. வடபகுதியிற்கூட ஒரு காலகட்டத்தில் கண்ணகிக் கோயில்கள் அம்பாள் கோயில்களாக மாறியதற்கும் சான்றுண்டு.

ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாடு பரவுவதற்குக் காரணமாக இருந்தவன் முதலாவது கஜபாகு மன்னன் (கி. பி. 174-196) என்பதை இராஜவலிய, இராஜரத்னகர, கஜபாகந்தாவ ஆகிய சிங்கள நூல்கள் கூறும். (சற்குணம், எம். 1976: 114) தமிழகத்தில் கண்ணகிவிழாவிற் கலந்துகொள்ளச் சென்ற கஜபாகு மன்னன் வடபாலமைந்த யம்புகோள பட்டினம் வழியாக வந்து கந்தரோடையிலமைந்த அங்கணக்கடவையில் பத்தினிக்குக் கோயில் அமைத்தான் எனக்கொள்ளுவர் முதலியார் இராஜநாயகம் அவர்கள். (Rasanayagam, S. 1926: 74) மட்டக்களப்புக் கண்ணகி கோயில்கள் பற்றிப் பாடும் "உகுக்குச்சிந்து" வின் முதன் நான்கு பாடல்களில் இக்கோயில் போற்றப்படுவது இதன் பழைமைக்குச் சிறந்த உரைகல்லாகும். ஈழத்தில் கிடைத்துள்ள கண்ணகி (பத்தினி) சிலை ஒன்றும் இதன் தொன்மையை எடுத்துக்காட்டுகிறது.

கி. பி. 3ஆம் நூற்றாண்டில் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சிசெய்த மகாசேனன் (கி. பி. 275-301) காலத்தில் மகாவம்சத்திற் காணப்படும் சான்றொன்று இந்து மத வரலாற்றில் ஒருமுக்கிய தடயமாக அமைகின்றது. இவன் கோகர்ண (திரிகோணமலை), ஏரகாவில (ஏறுவூர்), பிராமணன் கலந்தனின் ஊர் ஆகிய இடங்களிலிருந்த பிராமணீயத் தெய்வங்களின் கோயில்களை அழித்து அவ்விடங்களில் மூன்று விகாரைகளைக் கட்டியதாக மகாவம்சம் (M.V.37:4) கூறுகிறது. இவ்விடங்கள் யாவும் கிழக்கு மாகாணத்

நிலேயே இருந்தன. இதையே சற்று விரிவாக மகாவம்சத்தின் உரைநூலாகிய மகாவம்சதீக எடுத்துரைக்கிறது. (Malalasckara, G. P. 1935) அஃதாவது, 'இம்மூன்று இடங்களிலும் முன்பு (இந்துக்) கடவுளர்க்கான வசிபபிடங்கள் கட்டப்பட்டிருந்தன. இவை புத்த சாசனத்துக்குத் தடையாக இருந்தன. அத்துடன் தவரான நம்பிக்கையுடையோரின் இருப்பிடங்களாகவும் இருந்தன. கிழக்குக் கடற்கரையில் கோகர்ணவிகாரை கட்டப்பட்டது. மற்றைய இரண்டு விகாரைகளும் ரோகணத்தில் கட்டப்பட்டன. இவ்வாறு மத நம்பிக்கையற்றவர்களின் சிவலிங்கம் போன்ற வழிபாட்டுச் சின்னங்களை அழித்து இலங்கைத் தீவின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் புத்த மார்க்கத்தை ஸ்தாபித்தான்''. இக்கூற்றை நோக்கும்போது வலிமை, மதவெறி கொண்ட மன்னர் அநுராதபுரத்தில் ஆட்சிசெய்த சில வேளைகளில் இந்து மதத்திற்கேற்பட்ட இன்னல் புலனாகின்றது. இருந்தும் இத்தகைய சந்தர்ப்பங்கள் மிகக் குறைவே. இந்நூலில் கூறியபடி பௌத்த மதத்தின் வளர்ச்சிக்குத் தடையாக இந்து ஆலயங்கள் இருக்குமளவுக்கு அவை செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததால்தான் அவை அழிக்கப்பட்டன. இத்தகைய ஆலயங்கள் நாட்டின் வட பகுதியிலும் இருந்திருக்கலாம். ஆனால் அவைபற்றிய குறிப்புக்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. வேறு சான்றுகள் மூலம் இக்காலத்தில் திருக்கேதீஸ்வரமும் பெற்றிருந்த சிறப்பை அறிய முடிகிறது. அப்படியாயின் இவ்வாலயத்தை மகாசேனன் ஏன் அழிக்கவில்லை என்பது புதிராகவே இருக்கிறது. கி. பி. நாலாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் அநுராதபுரத்தில் கீர்த்திசிறீமேகன் (கி. பி. *303–331*) மன்னனாக விளங்கிபோது மாதோட்டத்தில் ''அழகிய தேவாலயம்'' ஒன்று இருந்ததாகத் தடாவம்சம் என்ற நூல் குறிப்பிடுகிறது. (Law, B. C. 1925: 42)

இச்சந்தர்ப்பத்தில் கீர்த்திசிறீமேகன் காலச் சம்பவம் ஒன்று பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இது திரிகோணமலையில் உள்ள கோகர்ணக் கடற்கரையில் நடைபெற்றதாகச் சூளவம்சம் (C.V.XXXXI: 80) குறிப்பிடுகிறது. மகாநாக என்ற இளவரசன் அரசுகட்டிலேறுவதற்குப் பின்னணியாக இச்சம்பவம் அமைந்தது. இம்மன்னன் இக்கடற்கரையில் கடலை நோக்கிக் கொண்டு கிரியை ஒன்றில் பங்குபற்றியதாகவும், அப்போது காட்சி தந்த பாம்பைத் தொட்டதன்மூலம் அரசபதவி பெறும் வாய்ப்பைப் பெற்றான் எனவும் கூறப்படுகிறது. பாம்பு இந்து மதத்தில் தெய்வத்தின் அம்சமாகக் காணப்படுவதும், மந்திரவாதி மந்திரம் உச்சரிக்கப் பாம்பு காட்சி கொடுத்ததாகவும் இதில்வரும் தகவலை நோக்கும்போது இங்கு நடைபெற்றது ஒரு இந்துக் கிரியையே என எண்ணத் தூண்டுகின்றது. இவ்வனுமானத்தை கி. பி. 7ஆம் நூற்றாண்டில் இதே இடத்தில் நடைபெற்றதாகச் சூளவம்சத்தில் வரும் தவகல் உறுதிப்படுத்துகிறது. (C. V. LVII: 4–13) மானவம்மன் என்ற இளவரசன் உருத்திராக்ஷமாலை ஒன்றைக் கையிலேந்தி மந்திரம் ஒன்றை உச்சரித்ததாகவும், அப்போது ஸ்கந்தகுமாரன் மயிலேறி வந்து வரமளித்ததாகவும் இச்சம்பவத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய சம்பவங்கள் கி. பி. 3ஆம் நூற்றாண்டில் மகாசேனனால் கோணேஸ்வரம் அழிக்கப்பட்டாலும் பின்வந்த மன்னரால் அது புனரமைக்கப்பட அது பழைய செல்வாக்கைத் திரும்பப் பெற்றதை உறுதி செய்கின்றன. அத்துடனமையாது இத்தலத்தின் சிறப்பால் பௌத்த மன்னர்கள்கூட தமது அபிலாஷைகளைப் பூர்த்திசெய்ய இங்குவந்து இந்துக் கிரியைகளில் ஈடுபட்

டமை குறிப்பிடத்தக்கது. கி.பி.4/5ஆம் நூற்றுண்டுகளில் இறுதிவடிவம் பெற்ற வாயுபுராணம் இத்தலத்தைக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் மகாசேனனின் பின்னரும் இது பழையபடி தனது முக்கியத்துவத்தைப் பெற்றது மேலும் உறுதியாகின்றது. (குணசிங்கம், செ. 1973: 55)

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவண்ணம் கி. பி. 6ஆம் நூற்றுண்டு தமிழக வரலாற்றில் குறிப்பாக அதன் இந்து மத வரலாற்றில் ஒரு திருப்புமுனையாக அமைந்தது. இக்காலந்தொட்டுத் தமிழகத்திற்கும், ஈழத்திற்குமிடையே நிலவிய இறுக்கமான அரசியல், வணிகத் தொடர்புகள் இந்து கலாச்சார அலையின் தாக்கத்தையும் நம் நாட்டிற் படியவைத்தது. இதனுல் 7ஆம் 8ஆம் நூற்றுண்டுகளில் பல்லவ செல்வாக்கும் 9ஆம் நூற்றுண்டில் பாண்டிய செல்வாக்கும் அநுராதபுரத்தில் காணப்பட்டது. இந்நிகழ்ச்சி இந்து மத வளர்ச்சிக்கு உந்நுசக்தியாக அமைந்தது. பௌத்த மன்னர்கள் அரசர்களாக விளங்கினுலும் இந்து மதத்தையும் அவர்கள் போஷித்தமை இக்காலகட்டத்தில் காணப்பட்ட ஒரு நிகழ்ச்சியாக அமைந்தது. உதாரணமாக கி. பி. 8ஆம் நூற்றுண்டில் ஆட்சிசெய்த இரண்டாம் மகிந்தன் ''அங்கும் இங்குமாக அழிந்திருந்த தேவாலயங்களைப் புனருத்தாரணம் செய்து (அவற்றுக்கு) விலையுயர்ந்த விக்கிரகங்களைச் செய்வித்துப் பிராமணர்களுக்கு மன்னர்கள் உண்பதுபோன்று இனிய உணவுங் கொடுத்துப் பொற்கிண்ணங்களிலே அவர்களுக்குச் சர்க்கரையுடன் பாலும் கொடுத்தான்'' எனச் சூளவம்சம் குறிப்பிடுகிறது. (C. V. XXXXVIII: 143—144) இரண்டாவது காசியப்பன் ''சாதாரண மக்கள், பிக்குகள், பிராமணர்கள் ஆகியோர் அவரவர்க்குத் தகுந்த வாழ்க்கையை நடாத்த ஊக்குவித்து, உயிர்க்கொலை புரியக் கூடாது என்னும் கட்டளையை அமுல் செய்தான்'' எனவும் சூளவம்சம் குறிப்பிடுகிறது (C. V. XXXXVIII: 23) இத்தகைய நிகழ்ச்சிகள் 8 ஆம் நூற்றுண்டில் இந்து மதம் மன்னர் மத்தியிற் பெற்றிருந்த செல்வாக்கை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இத்தகைய நிலையை 9ஆம் நூற்றுண்டிலும் காணலாம். இக்காலத்தில் ஆட்சிபுரிந்த இரண்டாவது சேனன் பிராமணருக்கு வழங்கிய தானம் பற்றி ஏற்கனவே நாம் குறிப்பிட்டமை ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது.

இக்காலத்தைய தமிழக-ஈழ உறவை நம்நாட்டிற் கண்டெடுக்கப்பட்ட பல்லவ கல்வெட்டுக்கள், நாணயங்கள், கலைச்சின்னங்கள் உறுதி செய்கின்றன. இக்காலத்தில் பல்லவ கலைமரபொன்று ஈழத்தில் நிலைத்திருந்தது. (Nicholas, C. W. and Paranavitane, S. 1961: 143–144) இதனுல் ஈழத்தில் முன்னெப்போதுமில்லாதவாறு இந்துக்கலை பற்றிய தகவல்கள் பல இக்காலந்தொட்டுத்தான் கிடைக்கின்றன. தமிழ்நாட்டைப்போல் இங்கும் அழிவற்ற கருங்கல்லை உபயோகித்துக் கட்டிடங்களை அமைக்கும் மரபு தலைஎடுத்தது. இக்காலத் திராவிடக் கட்டிடக்கலைக்குச் சிறந்த உதாரணங்களாக ''நாலந்தா கெடிகே'', தொந்திராவிலுள்ள ''உப்புல்லவன் ஆலயம்'' விளங்குகின்றன. நாலந்தா கெடிகேயில் விநாயகர்சிலை ஒன்றும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. இவற்றின் காலம் கி. பி. 7ஆம், 8ஆம் நூற்றுண்டுகள் எனலாம். இவற்றுள் நாலந்தாகெடிகே இந்து-மகாயான பௌத்த வழிபாடுகள் நடைபெற்ற கோயிலாக அமைய மற்றது உப்புல்லவனின் (மாயோன்) வழிபாட்டுத் தலமாக அமைந்தது. பல்லவ மரபைப் பின்பற்றித் திருக்கேதீஸ்வரம், கோணேஸ்வரம் ஆகிய தலங்களிலும்

கோயில்கள் எழுச்சி பெற்றிருக்கலாம். ஆனால் இவை பற்றிய சான்றில்லை. கோணேஸ்வரத்தில் மாத்திரம் கிடைத்துள்ள பல்லவ பாணியிலமைந்திருந்த தூண் ஒன்று இத்தகைய கருத்தை உறுதிசெய்கின்றது. இதுபோல் நாட்டின் ஏனைய பாகங்களிலும் இக்கலைமரபில் கட்டிடங்கள் எழுச்சி பெற்றிருக்கலாம். ஆனால் அவைபற்றியும் விரிவான தகவல் இல்லை. பல்லவ பாணியிலமைந்திருந்த இந்து–பௌத்த சிற்பங்கள் நாட்டின் பலபகுதிகளிலும் காணப்படுவது ஈண்டு நினைவுகூரற்பாலது. மேலே எடுத்துக் காட்டிய பின்னணியிற்றான் கி. பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த ஞானசம்பந்தரும், கி. பி. 8 ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சுந்தரரும் திருக்கேதீஸ்வரம் திருக்கோணேஸ்வரம் ஆகிய தலங்கள்மீது பாடிய பதிகங்கள் நோக்கத் தக்கவை. பாலாவியின் சிறப்பாற்போலும் மாதோட்ட நகரை மகாதீர்த்தம் எனப் பாளிநூல்கள் விளிக்கின்றன. தன்னிடம் வருபவர்களின் பாவத்தைப் போக்கி அவர்களைத் தூய்மை செய்ததாற்போலும் இது மகாதீர்த்தம் (பெரிய தீர்த்தம்) என அழைக்கப்பட்டது. கங்கையில் நீராடிக் காசிநாதனை வழிபடுதல் போன்று அக்காலத்தில் பாலாவியில் நீராடிக் கேதீஸ்வரத்தானை வழிபட்டதை அடியார்கள் ஒரு பேறாகக் கருதினர் போலும். இதனையே ''மாதோட்டத்துள் மன்னு பாலாவியின் கரையில் கேதீச்சரம்'' எனச் சம்பந்தரும், மாதோட்ட நன்னகரில், ''...பாலாவியின் கரைமேல், செய்ய சடைமுடியான் திருக்கேதீச்சரத்தானே'' எனச் சுந்தரரும் குறிப்பிட்டுள்ளனர். அத்துடன் மூர்த்தி, தலம், தீர்த்தம் ஆகிய சிறப்புக்கள் கொண்ட இடமே இவ்விடமாகும். இம்மாதோட்ட நன்னகர் வெளிநாட்டு வர்த்தகத்திற்கும் பெயர் பெற்றிருந்தது. இதனையே சம்பந்தர், ''வங்கம் மலிகின்ற மாதோட்ட நன்னகர்'' என்றார். இத்தலத்தின் இயற்கைச் சிறப்பை நேராகவே கண்டு களித்ததாகச் சம்பந்தர், சுந்தரர் பாடல்கள் அமைகின்றன. ''வாழையம் பொழில் மந்திகள் களிப்புற மருவிய மாதோட்ட...'' 'மாவும் பூகமும் கதலியும் நெருங்கு மாதோட்ட நன்னகர்' போன்ற அடிகள் சம்பந்தர் பெற்ற அனுபவத்தையும், ''மாவின்கனி தூங்கும்பொழில் மாதோட்ட நன்னகரில் பாலாவியின் கரைமேல்'', ''வங்கம் பொழில் சூழ்ந்த திருக்கேதீச்சரத்தானே'' எனச் சுந்தரர் தேவாரத்தின் அடிகளும் இத்தலத்தை இவர்கள் தரிசித்துப் பாடியமையை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இதே கருத்தைத் திருக்கோணேஸ்வரம் பற்றிச் சம்பந்தர் பாடிய பாக்களும் உணர்த்துகின்றன. இவற்றுள், ''குடிதனை நெருங்கிப் பெருக்கமாய்த் தோன்றும் கோணமாமலையமர்ந்தாரே'', ''கரை கெழு சந்தும் காரகிற் பிளவுமளப்பருங் கனமணி வரன்றிக் குரை கடலோத நித்திலங் கொழிக்குங் கோணமாமலை யமர்ந்தாரே'', ''கோயிலுஞ் சுனையும் கடலுடன் சூழ்ந்த கோணமாமலை யமர்ந்தாரே'', ''குருந்தோடு முல்லை கொடிவிடும் பொழில் சூழ் கோணமாமலை யமர்ந்தாரே'' ஆகியவை இப்பதியின் யாதார்த்தபூர்வ வர்ணனையாக அமைந்துள்ளன. இவ்வாறு இவற்றின் இயற்கைச் சூழல் தெட்டத்தெளிவாக இவர்கள் பாடல்களில் தொனிப்பதை மனதிற்கொண்டு நீலகண்ட சாஸ்திரி அவர்களும் இத்தலங்களை இவர்கள் நேரே தரிசித்தே இப்பாடல்களைப் பாடினர் என்கிறார். (Nilakanta Sastri, K. N. 1965) ஈழத்தில் பௌத்தம் மேலோங்கி நின்றதால் இங்கு வந்து இந்து மத மறுமலர்ச்சியை ஏற்படுத்த எண்ணியதாலும், தமிழகத்தில் இவர்கள் பாடல் பெற்ற தலங்கள் யாவும் இவர்களால் தரிசிக்கப்பட்டுக் காணப்பட்டதாலும், இவர்களின் ஈழத்து வருகை ஒரு தேவையே எனச் சாஸ்திரி

குறிப்பிடுகிறார், ஆனால் 12ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சேக்கிழார், இவர்கள் ராமேஸ்வரத்திலிருந்தே நம்நாட்டுத் தலங்கள்மீது பதிகம் பாடினர் எனக் கூறுகிறார். சேக்கிழார் சிலநூற்றாண்டுகட்குப் பின்னர் வாழ்ந்ததால் உண்மைச் சம்பவத்தை அறியாதிருந்ததற்குள்ள வாய்ப்பும், எல்லாவற்றுக்கும் மேலாகச் சேக்கிழார் காலத்தில் இந்துக்கள் கடலில் பிரயாணம் செய்வதைத் தவிர்க்க வேண்டுமென்று நிலவிய கருத்துமே சேக்கிழாரை நாயன்மார்கள் ஈழத்துக்கு வராது ராமேஸ்வரத்திலிருந்தவாறே பதிகம் பாடினார்கள் என்ற கருத்தை முன்வைக்க வைத்தது எனச் சாஸ்திரி அவர்கள் வாதிடுவது பொருத்தமாக அமைகின்றது. அப்பர் சுவாமிகளும் தமது திருவீழிமிழலைத் திருத்தாண்டகத்தில் திருக்கேதீஸ்வரம் பற்றிக் குறிப்பிடுவது ஈண்டு கவனிக்கத்தக்கது. எனவே நாயன்மார்கள் வருகையும் ஈழத்தில் இந்து மத வளர்ச்சிக்கு ஒரு புதிய உத்வேகத்தைக் கொடுத்தது எனலாம்.

பல்லவ இந்துச் செல்வாக்கு அநுராதபுர அரண்மனையில் வேரூன்றியதை உறுதிப்படுத்துவதாக அநுராதபுரத்திற்குக் கிட்ட உள்ள "இசுறுமுனியாவில்" அமைந்துள்ள சிற்பங்கள் காணப்படுகின்றன. பௌத்தம் இங்கு வரமுன்பு இவ்விடம் ஈஸ்வர வழிபாட்டோடு தொடர்புடைய இடமாக இருந்து, பின்னர் பௌத்த வழிபாட்டில் அமிழ்ந்திருந்தாலும்கூட, கி. பி. 7 ஆம், 8 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மறுபடியும் இந்துச் செல்வாக்கு இங்கு கால்கொண்டதைப் பல்லவ பாணியிலமைந்த இச்சிற்பங்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. இங்கே காணப்படும் விகாரை கி. பி. 10ஆம் நூற்றாண்டில் கட்டப்பட்டது. இங்கு காணப்படும் சிலைகளில் -- திசவீவ குளக்கட்டில் செதுக்கப்பட்டுள்ள யானைகள், சிவவணக்கத்தோடு தொடர்புடைய சிலைகள், ஐயனார் வழிபாட்டை எடுத்துக்காட்டும் குதிரையும் மனிதனும் செதுக்கப்பட்டசிலை ஆகியவையே எமது கவனத்தை ஈர்ப்பவையாகும். இவ்யானைகளின் அமைப்பு மாமல்லபுரத்தில் பல்லவரால் வடித்தெடுக்கப்பட்ட யானைகளை எம்மனக்கண் முன்பே நிறுத்துகின்றது. இவற்றைவிட ஏனைய சிலைகள் இந்து மதத்தோடு தொடர்புடையவை. இவைபற்றிக் கலை நோக்கில் விரிவாகப் பிறிதோரிடத்தில் ஆராய முடியுமென்றாலும்கூட இவ் வழிபாட்டின் எச்சசொச்சங்களாக மட்டும் இங்கு இவை காணப்படுவதும் இவை இந்து மத வழிபாட்டுடன் மட்டும்தான் தொடர்புடையவை என்பதில் முரண்பாடான கருத்துக்கள் காணப்படுவதாலும் இவற்றின் தன்மை பற்றி மட்டுமே இங்கு குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. இவற்றில் முதலில் வருவது ஒரு ஆணும் பெண்ணும் அன்னியோன்யமாக அமர்ந்திருக்கும் காட்சி. இக்காட்சியில் ஆணின் இடதுபக்க மடியில் பெண் அமர்ந்திருப்பது சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இவைதான் இன்று புகழ்பெற்று விளங்கும் இசுறுமுனியாக் காதலர்கள் சிலையாகும். (Wijesekera. N. 1962) பரணவித்தானா அவர்கள் இச்சிலையில் காணப்படுபவர்கள் துட்டகைமுனு மன்னனது மகனான சாலியாவும், மருமகளான அசோகமாலாவுமென இதை விளக்கியுள்ளார். (Paranavitane, S. 1971) ஆனால் சிலை அமைப்பை உற்றுநோக்கும் போது இது மனிதவடிவங்களே அல்ல என்பது புலனாகின்றது. கலையமைப்பில் வீசும் தெய்வீக ஒளி, இவை இருக்கும் பாவனை, தலையலங்காரம், ஆண் தரித்திருக்கும் தடித்த பூணூல், இவற்றின் பின்புறத்திற் காணப்படும் திருவாசி ஆகியவை தெய்வீக அம்சங்கள் பொருந்தியனவாகக் காணப்

படுகின்றன. இப்பின்னணியில் இது சிவனதும், பார்வதியினதும் என நவரத்தினம் கூறுவது சால்புடைத்தாக அமைகின்றது. (Navaratnam C. S. 1964: 13) ஆண்சிலையின் பின்புறத் தோளில் தொங்கும் அம்புப்பையை மையமாக வைத்து அர்ச்சுனனுக்குப் பாசுபதம் கொடுக்கும் மூர்த்தத்தையே இது காட்டுகிறது என இவர் குறிப்பிடுவது ஏற்புடைத்தான கருத்தாக அமைகின்றது. இதே இடத்தில் காணப்படும் இன்னொரு சிலையையும் பரணவித்தான அசோகமாலாவினதும், சாலியாவினதும் என இனங் கண்டுள்ளார். (Paranavitane, S. 1971) இக்காட்சியில் ஒரு காலுக்குமேல் இன்னொரு காலைப் போட்டு இருக்கும் ஆண், தனது இடக்கையை அருகிலமர்ந்திருக்கும் பெண்ணின் மடியிலே போட்டு ஏதோ கூறுவது தெரிகிறது. இப்பெண்ணுக் கருகில் இன்னொரு பெண்ணின் உருவம் காணப்படுகிறது. ஆணுக்கருகில் கைகட்டிய நிலையில் அமர்ந்திருக்கும் ஆண்உருவம், பிறிதொரு ஆண் உருவம், சாமரை மகளொருவள் காணப்படுகின்றனர். இவை இருக்கும் பாவனை, பூணூல் உட்படவுள்ள அணிகலன்கள், தெய்வீக அம்சத்தையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இதனால் இதை வியாக்கியான மூர்த்தத்திலுள்ள சிவனாகக் கொள்ள இடமுண்டு. நம்நாட்டுச் சிற்பிகள் பல்லவ கலையில் தேர்ச்சி பெற்றபின் வடித்த சிற்பங்களில் அப்படியே பல்லவநாட்டு ஐதீகங்களும், மரபுகளும் பேணப்பட்டிருக்க வேண்டும் என எதிர்பார்க்க முடியாது. இருந்தும் இதுபற்றி இன்னும் ஆராய இடமுண்டு. இவ்வாறு கால வெள்ளோட்டத்தில் தப்பிய இவற்றைவிட இன்னும்பல அக்காலத்தில் இங்கு அமைக்கப்பட்டிருக்கலாம். இவை பல அழிந்தும், அழிக்கப்பட்டும் இருக்கலாம். எவ்வாறாயினும் எண்ணிக்கையில் குறைந்து காணப்பட்டாலும் இவை இங்கு அன்று மேன்மை பெற்றிருந்த சிவவழிபாட்டின் அழியாத எச்சங்களாகும்.

இசுறுமுனியாவில் காணப்படும் இன்னொரு சிலை சிவவணக்கத்தோடு தொடர்புடைய ஐயனார் வழிபாடு இங்கு நிலைத்திருந்ததை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைந்துள்ளதை அண்மைக்கால ஆய்வுகள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. (Van Lohuizen – de – Leeuw, J. E. 1979) இக்காட்சியில் ஒரு காலைச் சமாந்தரமாகத் தரையில் வைத்து மற்றக் காலை முழங்கால்வரை உயர்த்திப் பின் அதை மடித்து இருக்கும் மனித உருவமும், அவ்வுருவத்தின் வலது கைக்கு மேலுள்ள குதிரை உருவமும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆண் இருக்கும் நிலை மகாராஜ லீலாசனமாகும். இச்சிலைக்குக் கடந்த காலத்தில் பல விளக்கங்கள் கூறப்பட்டன. அவையாவன கபிலர், பௌத்த அவலோகிதேஸ்வரர், வேதகாலக் கடவுளாகிய பர்ஜன்யனும், குதிரை வடிவிலுள்ள அக்கினியும், அலெக்சாண்டரும் அவரது குதிரையும், போர் வீரன். ஆனால் இது ஐயனாரதே என லொகொய்சன் அம்மையார் வாதிடுவது பொருத்தமான கருத்தாக அமைகின்றது. இதே பாவனையில் தென்னிந்தியாவில் உள்ள ஐயனார் சிலைகளை உதாரணங்காட்டி இவர் வாதிடுவது பொருத்தமாக அமைந்துள்ளது. திஸவீவக் குளக்கட்டில் அமைந்துள்ள இச்சிலை பொதுவாகக் குளக்கரையில் யானை, குதிரை வாகனங்களுடன் ஊர்காக்கும் பணியில் ஈடுபடும் ஐயனாரை நினைவூட்டுகின்றது. இதோடு தொடர்புடைய சிலைதான் சேதவனராம விகாரையில் புடைப்புச் சிறப்பாகக் காட்சிதரும் ஐயனார் சிலையாகும். (Parker, S. 1909: 148) நிற்கும் நிலையில் காட்சிதரும் இச்சிலை அருகே குதிரை, யானை காணப்படுகின்றன.

பாக்கர் இச்சிலையை கி. பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டு எனக் கொண்டாலும் சிலையில் காணப்படும் தலை அலங்காரம் இசுறுமுனியாவிலுள்ள ஐயனாரின் தலையலங்காரத்தோடு ஒத்துக் காணப்படுவதால் இது 7 ஆம், 8 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்திருக்கலாம் என ஊகிக்க இடமுண்டு.

விவசாய சமுதாய அமைப்பில் வளர்ச்சி பெற்ற நம்நாட்டில் ஐயனார் வழிபாடு மிகப் பழையது. சிங்கள நாட்டார் வழிபாட்டில் வடதிசைக் காவல் தெய்வமாகவும் ஐயனார் இடம்பெறுவதோடு ''கலேயக்க'' என இத்தெய்வத்தை அழைத்து அவர்கள் வழிபாடு செய்கின்றனர். கி. மு. 4 ஆம் நூற்றாண்டில் குறிப்பிடப்படும் ''வியாததேவ'' ஐயனாராக இருக்கலாம் எனப் பாக்கர் ஊகிப்பது பொருத்தமானதாகத் தெரிகிறது. (Parker, S. 1909: 135) வேட்டைக்காரர் அல்லது வேட்டுவர் தெய்வமென்பதே 'வியாத தேவ' என்பதன் பொருள். ஐயனார் கோயில்கள் ஊருக்குப் புறம்பான இடத்திலிருந்ததால் வேட்டைக்குச் செல்லும்போது இதை வழிபட்டுச் சென்றதால் வேட்டைத் தெய்வமென இது பெயர் பெற்றிருக்கலாம். நிகண்டில் ஐயனார் 'புறத்தவன்' என்றே அழைக்கப்படுகிறான். இன்றும் கிராமங்களின் எல்லைகளிலும், ஏரிக்கரைகளிலுமே இதற்குக் கோயில்கள் உள. ஏரிக்கரைகளிலமைந்த இத்தெய்வத்திற்கு மண்ணிலமைந்த பெரிய யானை, குதிரை ஆகியனவற்றை நேர்த்திக்கடனாகக் கையளித்து அவற்றை இத்தெய்வத்தின் முன்னிலையில் உடைக்கும் வழக்காறும் இருந்தது. புத்தள மாவட்டத்திலுள்ள தப்போவா, மருதன்மடுவ ஆகிய இடங்களிலுள்ள ஏரிக்கரைகளில் உடைந்த நிலையில் காணப்படும் மேற்கூறிய உருவங்கள் இத்தகைய வழிபாடு இங்கு நிலைபெற்றிருக்கலாம் என எண்ணத் தூண்டுகின்றன. (Deranivagala, P. E. P. 1960, 1961) இவற்றின் காலம் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்தை அண்டிய காலப் பகுதியாகும். இவ்வாறு வளர்ச்சி பெற்ற ஐயனார் காலகதியில் ''கரிகர புத்திரனாகி'' சிவ, விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமிக்கத் தவறவில்லை.

இந்து மத வழிபாட்டில் தென்கீழ்த் திசையில் கதிர்காமம் இருந்தது போன்று தென்மேற்கிலங்கையில் உள்ள தொந்திராமுனையும் இந்து மத வழிபாட்டிற் சிறப்புப் பெற்றிருந்தது. யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை இங்கு காணப்பட்ட 'சந்திரசேகரீச்சரம்' பற்றிப் பேச, தொலமியும் இவ்விடத்தைச் (Dagone) ''சந்திரனுக்குப் புனிதமான இடம்'' எனக் கூறிச் சென்றார். கி. பி. 14 ஆம், 15 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இலக்கிய கல்வெட்டுச் சான்றுகளை நோக்கும்போது சிவ, மாயோன், விஷ்ணு, விநாயகர் வழிபாட்டு ஸ்தலங்களும், பௌத்த வழிபாடும் நிலைபெற்றிருந்த ஓரிடமாக இது விளங்கியது புலனாகின்றது. இதனாற்போலும் இது தேவிநுவர, தேவபுர அஃதாவது கடவுள்நகர் எனப் பெயர் பெற்றிருந்தது. (Paranavitane, S. 1953) கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முன்பே இங்கு நிலைபெற்ற சிவ, மாயோன் (உப்புல்வன்) வழிபாட்டுக்கான சான்றுகள் கிடைப்பதும், கி. பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டில் உப்புல்வன் வழிபாடு பற்றிய தடயங்களும், பின்னர் 14 ஆம், 15 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் ஏனைய சிவ, விஷ்ணு, விநாயக வழிபாட்டிற்குரிய ஆதாரங்களும் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முன்பிருந்தே இவ்விடம் இந்து வழிபாட்டுக்கும் பின்னர் பௌத்த மத ஆக்கிரமிப்பால் இந்து–பௌத்த வழிபாட்டிற்கும் பெயர் பெற்ற இடமாக விளங்கியது தெளிவாகின்

றது. இப்பகுதித் துறைமுக வளர்ச்சியும் மக்கள் வாழ்வோடு வழிபாட்டையும் வளர்ச்சிபெற வைத்தது. மகாவம்சம் கி. மு. 6 ஆம் நூற்றுண்டில் விஜயன் இங்கு வந்திறங்கியபோது அவனைக் காக்கும் பணியை இந்திரன் (சக்க), உப்புல்வனுக்கு வழங்கியதாகக் குறிப்பிடுகிறது. (M. V. VII:2–5) விஜயன் கதை கட்டுக்கதையானலுங்கூட, பொதுவாக விஜயன் மேற்குக் கரையிலே வந்திறங்கினன் என்ற மரபுண்டு. இதனல் மேற்குக் கரையிலே கோயில் கொண்டிருந்த உப்புல்வனுக்கு இவனையும், இவன் கூட்டத்தினரையும் பாதுகாக்கும் பொறுப்பு கையளிக்கப்பட்டதுபோலும். இச்சம்பவத்தின் பின்னர் இவ்வுப்புல்வனுக்கு கி. பி. 7 ஆம் நூற்றுண்டில் சந்தனக்கட்டையிலான ஒரு சிலையை உப்புலசேன மன்னன் அமைத்ததாகப் பரம்பரை சிறீத என்ற நூல் குறிப்பிடுகிறது. (Paranavitane, S. 1953) இக் கூற்றைச் சூளவம்சமும் உறுதிப்படுத்துகின்றது. கற்றூழியில் கட்டப்பட்ட கி. பி. 7 ஆம், 8 ஆம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த கோயிலொன்று இவ்வுப்புல்வனுக்கு அமைக்கப்பட்ட கோயிலாக இருக்கிறது. பரணவித்தான உப்புல சேனனல் இது அமைக்கப்பட்டதைக் கூறி, இதன் கலைமரபு குப்த பாணியைச் சேர்ந்தது எனக் கூறினலும், இக்கட்டிட அமைப்பை உற்று நோக்கும்போது நம்நாட்டிற் காணப்படும் மிகப் பழமைவாய்ந்த பல்லவ பாணியில் அமைந்த திராவிடக் கட்டிடக்கலை மரபுவழி அமைக்கப்பட்ட கோயிலாகவே இது விளங்குகிறது. பின்னர் கி. பி. 14 ஆம், 15 ஆம் நூற்றுண்டுகளில் எழுச்சி பெற்ற சந்தேஸ இலக்கியங்களில் இவ்விடத்தில் காணப்பட்ட உப்புல்வன், விஷ்ணு வழிபாடு பற்றிய குறிப்புக்கள் வருகின்றன. ஆனல் இன்று நாட்டார் வழிபாட்டிலும் உப்புல்வன் விஷ்ணுவுடன் ஒன்றாக மதிக்கப்படும் தன்மையை நோக்கும்போது தனித்துவ வழிபாடாக வளர்ச்சி பெற்ற உப்புல்வன் வழிபாடு காலக்கிரமத்தில் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது புலனுகின்றது. இதனுற்போலும் உப்புல்வனுக்கு அமைக்கப்பட்ட மேலே குறிப்பிடப்பட்ட கற்றூழி கைவிடப்பட்டு 15 ஆம் நூற்றுண்டில் விஷ்ணு கோயிலொன்று தொந்திரா கடற்கரையில் அமைக்கப்பட்டது. இதனல் இன்றும் உப்புல்வனின் கற்றூழி பாழடைந்த நிலையிலே இருக்கிறது.

எனவே மேற்குத் திசையில் உப்புல்வனுக, பின்னர் உப்புல்வன் விஷ்ணுவாக, விளங்கிய இக்கடவுளின் வரலாறு என்ன என்று கேள்வி எழுகிறது. இந்து மத வரலாற்றை அறிந்தோர், மாயோன் விஷ்ணு சங்கமிப்பை அறிந்தோர் இத்தகைய நிகழ்ச்சி மேற்கிலங்கையிலும் நடைபெற்றதென்பர். இத்தகைய கருத்தையே தமிழக – ஈழ சமய ஒற்றுமையும் வலியுறுத்துகின்றது. (சிற்றம்பலம், சி. க. 1983. b) உப்புல்வன் என்ற பதத்திற்குக் கெய்கர் அளித்த விளக்கமும் இதனை உறுதி செய்கின்றது. வடமொழி உற்பல-வர்ணவிலிருந்தே இது பிறந்தது எனக் கூறி இச்சொல்லிருந்துதான் சிங்களச் சொல்லாகிய உப்புல்வன், பாளிச்சொல்லாகிய உப்பலவன்ன ஆகியவை பிறந்தன என்பது இவரது கருத்தாகும். (M. VII: 5) உற்பல நீலநிறத்தைக் குறித்து நீலோற்பலம் என நிற்க, வர்ண என்பது நிறத்தைக் குறித்தது. இதனல் உப்புல்வன் என்றுல் நீலோற்பல நிறத்தோன் என்பது பொருளாகும். உப்புல்வன் தற்காலத்தில் விஷ்ணுவைக் குறிக்கும் எனவும் இதன் அடிக்குறிப்பாகவும் கெய்கர் எழுதியுள்ளார். இற்றைவரை பெரும்பாலோர் இத்தகைய விளக்கம் சரி எனவே நம்புகின்றனர். ஆனல்

இதற்கு இருவர் வேறுவித விளக்கங்களைக் கூறியுள்ளனர். இவர்களில் பெரேரா என்பவர் உற்பல தாமரையைக் குறித்துநிற்க, வன் – உடையவன் எனப் பொருள்படுவதால் தாமரையைக் கையிலுடைய அவலோகிதேஸ்வரரெனப்பட்ட மகாயானக் கடவுளே இவ்வுபுல்வன் எனக் குறிப்பிடுகிறார். (Perera, A. D. T. E. 1971) பரணவித்தானவோ எனில் இவ்வுபுல்வன் மகாயானத் தெய்வமாகிய அவலோகேதீஸ்வரர் எனக் கூறியவர், பின்னர் இதுபற்றி ஒரு விரிவான ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையும் வெளியிட்டு அதில் இவ்வுபுல்வன் வருணனே எனவும் வாதிட்டுள்ளார். (Paranavitane, S. 1953) முதலில் உப்புல்வன் என்ற சொல் பிறப்புப்பற்றி அவர் கூறியதை ஆராய்வோம். கெய்கர் கொடுத்த விளக்கம் ஏற்கக்கூடியதொன்றாக இருந்தாலும்கூடத் தான் இன்னுமொரு விளக்கத்தைத் தருவதாகவே தமது கருத்தை வெளியிடுகிறார். அஃதாவது இந்தியாவிற் தோன்றிய பாளி இலக்கியங்களில் (ஈழத்துப் பாளி நூல்களில் விளிக்கப்படும்) உப்பலவன்ன என்ற சொல் காணப்படாமையால் இது வடமொழிச்சொல் வழியாக அல்லாது சிங்களச்சொல் வழியே பிறந்ததெனக் கூறி மகாவம்சம் எழுதப்பட்ட கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டில் இது உபலவன (Upala-vana) ஆக இருந்து பின்னர் உப்புல்வன் (Upulvan) ஆகமாறியது என்கிறார். அவர் கருத்துப்படி உபல (Upala), உற்பல (Utpala) ஆகியவை இரண்டும் தொடர்பற்றன என்பதாகும். அத்துடன் வன்(Van)என்பதும் உபல போன்று தனி ஒரு சொல் என்பதாகும். அதாவது கெய்கர் போன்றோர் அன்மொழித் தொகையாக இதை நோக்க, இவர் அப்படியல்ல எனக் கூறி இவை இரண்டுந் தனிச் சொற்களே எனக் காட்ட பரவி சந்தேஸத்தில் உப்புல், தனிச் சொல்லாக வருவதை மேற்கோள் காட்டுவதோடு நிறத்தை மையமாக வைத்து இக்கடவுள் அழைக்கப்பட்டதால் நீலோற்பலன் என்பதற்குப் பதிலாக நீலோற்பல நிறத்தோன் எனப் பொருள்படுவது பொருத்தமற்றது எனவும் வாதிடுகிறார். எனவே இவரது கருத்து உபுல், வன் ஆகியவை வெவ்வேறு சொற்களே என்பதே. இந்த உபல, வடமொழிச் சொல்லாகிய உடபால (Udapala)விலிருந்தே பின்வருமாறு பிறந்தது என்கிறார். அஃதாவது Udapala—> Udapala—> Udpala / Uppala—> Upala என்பதே. இதில் உள்ள குறிப்பிடத்தக்க அம்சம் யாதெனில் உடகாபதி (Udakapati) என்பதுதான் இலக்கியத்தில் வருகிறதென்றும், உடபால இக்கால இலக்கியத்தில் காணப்படாத சொல்லாக இருந்தாலும்கூட பதியும், பாலவும் ஒன்றாகக் காணப்படுவதால் பதிக்குப் பதிலாக பால(pala)வை திக்பால, திக்பதி-(திசைக்கு அதிபதி) போன்று சேர்க்கலாம் என்று இவர் குறிப்பிடுவதே. அடுத்து வன் என்பது வருணன் என்ற சொல்லின் குறுக்கமெனக் காட்டி Varuna, Vanna, Vana, Van என மாறியதென்கிறார். இதனால் வேதகாலக் கடவுளாகிய வருணன் நீரின் அதிபதியாக விளங்கியதால் இங்கே வரும் உபல, வன ஆகியவை நீருக்கு அதிபதியாகிய வருணன் எனப் பொருள்படும் என்கிறார். இவ்வாறு ஒன்றன்மேல் ஒன்றாக யூகங்களைச் சேர்த்து வலிந்து வியாக்கியானம் அளித்துள்ளார். வன் என்பது நிறத்தைக் குறிக்கும் வருண என்ற வடமொழிச் சொல்லிலிருந்து பிறக்காது வருணனின் குறுக்கமே என வாதிடும் இவர் பிறிதோரிடத்தில் உப்புல்வனின் மனைவியாகிய சந்தாவன் (Sandavan) என்பவளது சொற்பிறப்புப் பற்றி ஆராய்ந்திருப்பது விந்தையாகவே உள்ளது. சந்தாவன் என்ற சொல்லை இருகூறாகப் பிரித்து சந்திர, வருண என்ற வடமொழிச் சொற்

களிலிருந்து பிறந்ததே சந்தாவன் (சந்திரன் + நிறத்தவள்), சந்திரனது நிறத்தோள் என இவர் வாதிடுவதை நோக்கும்போது உப்புல்வன் என்பதற்கு நீலோற்பல நிறத்தவன் என்ற விளக்கம் சரியானது என்பதை எடுத்துக் காட்டுவதோடு, 'தண்ணீரின் அதிபதியாகிய வருணன்' என இதற்கு விளக்கங் கொடுத்தது பல்வகை யூகங்கள்வழி பிறந்த சொற்பிறப்பாராய்ச்சி என்பதைக் காட்டி இவர் கருத்து ஏற்கக்கூடிய கருத்தல்ல என்பதைக் காட்டுகின்றது. பரணவித்தான, பெரேரா ஆகியோர் வட இந்தியக் குடியேற்றத்தில் அசையாத நம்பிக்கை கொண்டிருந்ததோடு, இந்துக் கடவுளரின் சிறப்பியல்புகளையோ அன்றிக் காலக்கிரமத்தில் இக் கடவுளருக்கிடையே ஏற்பட்ட சங்கமங்கள் பற்றியோ அன்றி ஈழ, தென்னக பண்டைய சமய ஒற்றுமை பற்றியோ விளங்காமலிருந்ததால் தான் மேற்படி தடுமாற்றமான கருத்துக்களை வெளியிட்டுள்ளனர். உண்மையிலே உப்புல்வன் என்பதற்கு நீலோற்பல நிறத்தவன் என்ற கருத்தே பொருத்தமானது என்பதற்குப் பல காரணங்கள் உள. முதலாவதாக சங்க காலத் தமிழகமும், ஈழத்து வரலாற்றுக்கால நாகரிகமும் பெருங்கற்காலக் கலாச்சார வழிவந்ததால் இவ்விரு இடங்களிலேயும் ஒத்த சமய நம்பிக்கைகள் காணப்படுவது இயல்பு. சங்ககால முதற்கடவுளாக மாயோன் (நீல நிறத்தவன்) விளிக்கப்படுகிறான். இவ்வாறே இன்றும் சிங்கள நாட்டார்வழிபாட்டில் முன்னிலையிலிருக்கும் உப்புல்வனும் நீலோற்பல நிறத்தோனே. இரண்டாவதாக தமிழகத்தில் மாயோன் விஷ்ணுவாக மாறியதுபோல் இங்கும் உப்புல்வன் விஷ்ணுவாக மாற்றம் கொள்ளுகிறான். இவை இரண்டும் ஆரம்பத்தில் தனித்தனியே விளங்கிய வழிபாட்டு முறைகள். ஆனால் காலக்கிரமத்தில் முன்னையது பின்னையதோடு சங்கமித்தது. இதையே உப்புல்வன் பற்றித் தகவல்கள் தரும் சந்தேஸ இலக்கியங்களும் உணர்த்துகின்றன, கி. பி. 15 ஆம் நூற்றாண்டுவரை இவை தனித்தனியாக வழிபடப்பட்டதையும், இக்காலத்துக்குப் பின்னர் உப்புல்வனை விஷ்ணுவாக மக்கள் கொண்டதையும் கூறுகின்றனர். இதனால் உப்புல்வன் ஆலயம் பாழடைய, விஷ்ணு ஆலயம் செல்வாக்குப் பெற்றது.

எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக உப்புல்வனை வருணன் எனக் கூறுவது விதண்டாவாதமாக அமைகின்றது. பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் வருணன், இந்திரன், அக்கினி ஆகியோருடன் விளிக்கப்படுவதைக் கண்டோம். இக் கடவுளரில் வருணன் மட்டும் உப்புல்வனாக முதற் கடவுளாக எழுச்சி பெற்றார் என்பதை நிருபிக்க வேறு ஆதாரங்கள் இல்லை. ஈழத்துப் பௌத்த அழிபாடுகளிற் காணப்படும் வருணன், இந்திரன், யமன், பிரமன் ஆகியோரது சிலைகள் ஈழத்தில் ஆரியர் குடியேற்றம் நடந்ததாக நம்பப்படும் காலத்தில் இந்தியாவில் செல்வாக்கிழந்த திசைக் காவலர்களாக மாறியது போன்று இங்கும் பௌத்த மதத்தில் திசைக்காவலர்களாக இவர்கள் சங்கமித்ததையே எடுத்துக் காட்டுகின்றன, இவர்கள் எல்லாம் ஒட்டுமொத்தமாக வழிபடப்பட்டனரே ஒழிய வருணன் மட்டும் முதற் கடவுளாக வழிபடப்படவில்லை. கடல் மார்க்கமாக வந்த ஆரியர், மேற்றிசைத் தெய்வமாகிய வருணனுக்கு (உப்புல்வனுக்கு) மேற்குத்திசையில் (தொந்திராவில்) கோயில் அமைத்து வழிபட்டவர் எனக் கூறுவதை அண்மைக்கால ஆய்வுகள் உருசுப்படுத்தவில்லை. மாறாக ஈழத்தில் ஆரியர் குடியேற்றம் நடைபெறவில்லை என்றும், ஈழத்து நாகரிகத்துக்கு வித்திட்டவர்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து

வந்தவர்களே என்பதையும் எடுத்துக்காட்டியுள்ளன. (Sitrampalam, S. K. 1980) வேதகாலக் கடவுளர்களாகிய வருணன், இந்திரன் போன்றோர் பிற்பட்ட வேதகாலத்தில் அதுவும் ஆரியர் குடியேற்றம் நடந்ததாக நம்பப்படும் காலத்தில் செல்வாக்கிழந்து காணப்பட்டாலும் இவ்வழிபாட்டு அம்சங்கள் ஆரிய நம்பிக்கைகளாக தென்னகம், ஈழம் ஆகிய பிரதேசங்களில் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முற்பட்ட சில நூற்றாண்டுகளில் இங்கு பரவின எனக் கொள்ளுவதே தர்க்கரீதியானது. நிலை இவ்வாறிருக்க, பரணவித்தானா வருணன் பற்றி மகாபாரதம், ராமாயணம் ஆகியவற்றில் காணப்படும் குறிப்புக்கள் ஈழத்து ஆரியமக்களின் சமகாலச் சமய நம்பிக்கைகளைச் சித்திரிக்கின்றன என அனுமானித்து, உப்புல்வன்பற்றி சந்தேஸ இலக்கியங்களில் வரும் வர்ணனைகளை இதிகாசங்களில் வருணன்பற்றி வரும் வர்ணனையோடு ஒப்பிட்டு உப்புல்வன் வருணனே என வாதிடுவது சமய வளர்ச்சியில், ஈழவரலாற்றுப் பின்னணியில் ஏற்றுக்கொள்ள முடியாத வாதமாகவே காணப்படுகிறது.

இறுதியாகப் பரணவித்தானா சந்தேஸ இலக்கியங்களில் வரும் 'துனுதேவ' என்ற சொற்றொடரை எடுத்துக்காட்டி, இது கோதண்ட இராமனையே குறிக்குமென்றும், வருணன் வழிபாடு 15 ஆம் நூற்றாண்டில் இராமவழிபாடாக மாறிப் பின்னர் இவ்வழிபாடு விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது எனவும் கூறிமுடிக்கிறார். சுருங்கக் கூறின் வருணன், இராமனாகி, விஷ்ணுவாகியதே பரணவித்தானா கூறும் விளக்கம் இத்தகைய விளக்கத்தைச் சொற்பிறப்பாராய்ச்சி, ஈழ-தமிழக சமய நம்பிக்கைகளிடையே இழைவிட்டோடும் ஒற்றுமை, நம்நாட்டு வரலாற்றுப் போக்கு ஏற்கவில்லை. அத்துடன் பரணவித்தானாவின் ஆய்வு பல்வகை யூகங்களின் அடிப்படையிலே அமைந்திருந்ததும், இத்தகைய யூகங்கள் தர்க்கரீதியற்றுக் காணப்படுவதும் புலனாகின்றது. சுருங்கக் கூறின் மேற்கிலிருந்த மாயவன் (உப்புல்வன்) வழிபாடு காலகதியில் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமித்தது எனலாம். எவ்வாறாயின் ஒரு காலகட்டத்தில் உப்புல்வன் வழிபாடு செல்வாக்கிழக்க இதன் அம்சங்கள் விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் சங்கமிக்க வழிவகுத்தது. சமய வரலாற்றில் செல்வாக்கிழக்கும் தெய்வ அம்சங்கள் செல்வாக்குள்ள தெய்வ அம்சங்களுடன் சங்கமிப்பது இயல்பே. தமிழக மாயோனுக்கு (உப்புல்வன்) நடைபெற்ற கதியே ஈழத்து உப்புல்வனுக்கும் நடந்தது. இருந்தும் விஷ்ணு வழிபாடு தலையெடுத்தும்கூட விஷ்ணு இன்றும் உப்புல்வனாகச் சிங்கள மக்கள் மத்தியிற் செல்வாக்குப் பெற்று முதன்மை பெற்ற கடவுளாகச் சிங்கள நாட்டார்வழிபாட்டில் விளிக்கப்படுவதும் இதன் பழைமைக்கும் தொடர்ச்சிக்கும் அசைக்க முடியாத சான்றாகும்.

கி. பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பெற்ற பாலராமாயண, அநர்கராகவ ஆகிய வடமொழி நாடகங்களில் சிவனொளிபாதமலையில் அமைந்திருந்த தர்மத்தின் கடவுளது ஆலயம்பற்றியும் அகஸ்தியர் ஆலயம்பற்றியும் பேசப்படுகிறது. (Paranavitane, S. 1957) பரணவித்தானாவோவெனில் இத்தர்மத்தின் கடவுள் யமனே எனக் கொள்கிறார். இதற்கு ஆதாரமாகக் கி. பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட ஜாதகக் கதையின் சிங்கள மொழிபெயர்ப்பில் சுமண எனக் கடவுள் விளிக்கப்படுவதையும், இதன் பாளி மூலத்தில் இச்சுமண யமனாக விளிக்கப்படுவதையும் கொள்கிறார். ஆனால் இச்சுமணனே

தான் யமன் என்று வேறு ஜாதகக் கதைகளிலோ அன்றி ஏனைய சிங்கள இலக்கியங்களிலோ குறிப்புக் காணப்படவில்லை. இதனால் சுமணனை யமனாகத் தவறுதலாகச் சிங்கள ஜாதகக்கதை ஆசிரியர் கொண்டிருக்கலாம். இத்தகைய சூழ்நிலையில் பல்வேறு பாடபேதங்கள் கொண்ட இப்பிற்பட்ட ஜாதகக் கதையின் மொழி பெயர்ப்பைப் பின்னணியாக வைத்து புத்தர் இந்நாட்டிற்கு விஜயத்தை மேற்கொண்டபோது சிவனொளிபாதமலையிலுள்ள சுமண தெய்வம்பற்றி மகாவம்சத்தின் குறிப்போடு இணைக்கிறார். ஆனால் இத்தகைய குறிப்பு ஏனைய பௌத்த மத வரலாற்றைக் கூறும் தீபவம்சம், சமந்தபசாதிக ஆகியனவற்றில் காணப்படவில்லை. அத்துடன் புத்தர் இந்நாட்டுக்கு மேற்கொண்ட விஜயத்திற்கும் வரலாற்றுச் சான்று இல்லை. எனவே இது ஒரு யூகமாகவே அமைகிறது. இவ்வாறே 'சுமண' என்பது பற்றிய சொல்லாராய்ச்சி கூட தர்க்க ரீதியாக அமையவில்லை. உப்புல்வன் போன்று சுமணவும் சிங்கள மக்களால் வடநாட்டிலிருந்து இங்கு வந்தபோது தேசியக் கடவுளர் எனக் கூறுவதும், தொல்லியற் பின்னணியில் உப்புல்வன், இவர் கூறுவதுபோன்று வருணனாக இன்றி மாயவனாக விளங்கியதற்குச் சான்றுகள் இருப்பதாலும் இச்சுமண யமனே என்று கூறுவதும் பொருத்தமற்றதாக அமைகின்றது. பொதுவாக இந்துக் கடவுளர் யாவரும் தர்மத்தை நிலைநாட்டும் கடவுளரே. இதனால் இத்தர்மக் கடவுளை யமனாக மட்டும் கொள்வது பொருந்தாது. அத்துடன் இம்மலையிற் காணப்படும் அகஸ்தியர் ஆலயத்தை இக்கடவுளை யமனே என நிரூபிக்க இவர் ஆதாரமாகக் கொள்வதும் கேள்விக் குறியாக இருக்கிறது. இவர் கூறுவதுபோல அகஸ்தியரை யமனின் குலகுருவாகக் கொண்டாலும்கூட அகஸ்தியருக்கும் தென்னிந்தியாவுக்கும் உள்ள தொடர்பையும், சிவனுக்கும் அகஸ்தியருக்குமுள்ள தொடர்பையும், விளக்கப் போதிய சான்றுகள் இருப்பதாலும் சுமணனை யமனாக நிரூபிக்க இவர் காட்டும் அகஸ்தியரது சான்றும் வலுவிழக்கிறது. சிவனே மலைக்கடவுளாக பண்டுதொட்டு விளிக்கப்படுவதும் பரணவித்தானா கூறும் மகாகால என்ற அடைமொழி யமனைவிடச் சிவனுக்குக் கூடப் பொருந்துவதாலும், இக்காலத் தென்கிழக்காசிய நாடுகளில் மலைத் தெய்வமாக, சிவன் விளங்கியதற்கும், சிவபாத வழிபாட்டிற்கும் சான்று கிடைப்பதும் மகாகாலனான சிவனுக்கு இந்நாடுகளில் சிலை காணப்படுவதும், அகஸ்தியர் வழிபாடு இந்நாடுகளில் இவற்றோடு செல்வாக்குப் பெற்றுக் காணப்படுவதும், இறுதியாகச் சமன் தெய்வத்தின் கையில் வைத்திருக்கும் அம்பு வில்லு, உருத்திர மூர்த்தத்திலுள்ள சிவனுக்கே கூடப் பொருந்துவதாலும் இத்தலத்திலுள்ள பௌத்த பாதவழிபாட்டின் தோற்றம்பற்றி நாம் திட்டவட்டமாகக் கூறமுடியாவிட்டாலும்கூடச் சிவவணக்கமும் அதனோடு கூடிய அகஸ்தியர் வணக்கமும் குறைந்தது கி. பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டில் இம்மலையோடு இணைந்து நின்றன என்று யூகிக்க இடமுண்டு.

அநுராதபுரத்திலும், கதிர்காமத்திலும் கிடைத்துள்ள கி. பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இரு சிங்களக் கல்வெட்டுக்கள்மூலம் இக்காலத்தில் மாதோட்டம் ஒரு புனிதப் பிரதேசமாக விளங்கியது தெளிவாகின்றது. சேதவனராமதூபிக்கு வழங்கப்பட்ட தானத்தைக் கூறவந்த அநுராதபுரக் கல்வெட்டு இதை மீறியவர்கள் மஹாவுது (மஹாதீர்த்தம்) என்னுமிடத்தில் ஆட்டினைக் கொன்ற பாவங்களை அடைவர் எனக் குறிப்பிடுகிறது. (E. Z. Vol. III. 132–133) கதிர்காமக் கல்வெட்டும் குறிப்பிட்ட விதிகளை மீறு

வோர் மஹாதொடியிலே (மாதோட்டத்தில்) பசுக்களைக் கொன்றேரின் பாவங்களை எய்துவர் எனக் குறிப்பிடுகிறது. (E. Z. III: 222–235) இத் தகைய குறிப்புக்கள் தமிழ்ச் சாசனங்களிலே வரும் "கங்கையிடைக் குமரி யிடைக் காராம் பசுவைக் கொன்ற பாவத்தைப் பெறக் கடவதாகவும்" என வரும் வாசகத்தை நினைவூட்டி கங்கை, குமரி போன்று ஈழத்திலும் திருக் கேதீஸ்வரம் புனிதப் பிரதேசமாக விளங்கியதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. (இந்திரபாலா, கா. 1979) திருக்கேதீஸ்வரம் போன்று மேற்குக்கரையிலே அமைந்திருந்த முன்னீசுரமும், உப்புல்வன் கோயிலும், தெற்குக்கரையிலே அமைந்திருந்த கதிர்காமக்கந்தன் கோயிலும் இக்காலத்தில் முக்கிய வழி பாட்டுத்தலங்களாக விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். துர்அதிஷ்டவசமாகப் பௌத்த மத வரலாற்றைக் கூறும் பாளி நூல்கள் இவற்றைப்பற்றி விரி வாகக் குறிப்பிட விரும்பவில்லை.

கிழக்கு மாகாணத்திலும் முருக வழிபாட்டின் தொன்மையை விளக்க அங்கும் கதிர்காமத்தோடு கந்தனை இணைக்கும் ஐதிகங்கள் போன்ற ஐதி கங்கள் காணப்படுகின்றன. இதுபற்றி வி. சி. கந்தையா (1964 : 406) அவர்கள் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறர்.

> "சுப்பிரமணியனுடைய ஆணைப்படி சூரனைக் கொன்று வெற்றியுடன் மீண்ட வேலானது உக்கிரத்தோடு வரும் வழியில் எதிர்ப்பட்ட வாகூர் மலையை இரு கூருகப் பிளந்தெறிந்து கடலில் மூழ்கியபின் மூன்று கதிர்களைச் சிந்திச் சென்றதென்றும் வேலுருக் கொண்ட அக் கதிர்கள் மூன்றும் முறையே உகந்தமலை உச்சியிலும், திருக்கோயிலில் உள்ள ஒரு வெள்ளை நாவல் மரத்தின் மீதும், மண்டூரிலுள்ள ஒரு தில்லை மரத்தின்மீதும் தங்கியிருந்தன என்றும் அவ்விடங்களிலே வாழ்ந்த மக்கள் (யாவரும் வேடரே என்பது கதை) வியப்புடன் நோக்கிக் கொத்துப் பந்தர்களால் ஆலயம் அமைத்து வழிபட்டனர் என்பது கதை."

மேற்கூறிய கதை வெறுங்கதை மட்டுமல்ல, இன்றும் கிழக்கு மாகாணத் திலுள்ள முருகத்தலங்களில் கதிர்காமத்தைப் போன்று "கந்தழி வழிபாடு" நடைபெறுவதும், வேடர்கள் இவற்றின் தோற்றத்தோடு இணைக்கப்படுவ தும் இக்கதையின் பின்னணியை நோக்கும்போது முருகவழிபாடு நம் நாட்டின் தென்கீழ்ப்பகுதி வழியாக இங்கு பரவி இருக்கலாம் என எண் ணத் தூண்டுகின்றது. கி. பி. 3 ஆம் நூற்றுண்டில் மகாசேனனல் அழிக் கப்பட்ட இந்துத்தலங்கள் கிழக்கு மாகாணத்தில் இருந்தும் அவை அழிக் கப்படும் அளவுக்குச் செல்வாக்குடைய சிவாலயங்களாக விளங்கியமையும் இப்பிராந்தியத்தில் குறைந்தது இக்காலத்திலாவது சிவ, முருக வழிபாட்டுத் தலங்கள் எழுச்சி பெற்று விட்டன எனலாம். கொக்கட்டிச்சோலைத் தான்தோன்றீச்சுரம், மாமாங்கேஸ்வரத்தின் தோற்றம் இக்காலத்தில் அமைந் திருக்க, பிற்பட்ட காலத்தில் இவற்றின் கட்டிடங்கள் விஸ்தரிக்கப்பட் டிருக்கலாம். குருக்கள்மடத்தில் கண்டெடுக்கப்பட்ட பல்லவர்கால விஷ்ணு சிலை (Wijesekera, N. 1962) இக்காலத்தில் இப்பகுதியில் சிறப்புற்ற விஷ்ணு வழிபாட்டை எடுத்துக் காட்டுகிறது. இவற்றுடன் கண்ணகி வழிபாடு பற்றிக் கிடைக்கும் தகவல்களும், இன்றும் தமிழ்ப்பகுதிகளில்

இங்குமட்டுமே இது வேரூன்றிக் காணப்படுவதும் 'அன்னை வழிபாட்டின்' சிறப்பை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

வன்னிநாடும் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முன்பே நாகரிக வளர்ச்சி பெற்றுவிட்டது. வடமேற்கில் காணப்படும் திருக்கேதீஸ்வரம் மட்டுமன்றி வன்னிப் பகுதியில் காணப்படும் உருத்திரபுரம், ஒட்டிசுட்டான், வவுனிக்குளம் ஆகிய பகுதிகளிற் காணப்படும் சிவஸ்தலங்களின் தோற்றம் இக்காலத்திலே ஏற்பட்டுவிட்டது என ஊகிக்க இடமுண்டு. சிவவழிபாட்டோடு ஐயனார், விநாயகர், கண்ணகி வழிபாடும் இங்கு பரவியிருக்கலாம். துர்அதிஷ்டவசமாகப் போதிய சான்றுகள் இல்லாமையால் இவைபற்றி விரிவாக அறியமுடியாமலிருக்கிறது. அண்மைக்காலத் தொல்லியல் ஆய்வு (சிற்றம்பலம், சி. க. 1982) யாழ். மாவட்டத்திலும் கந்தரோடையை மையமாக வைத்துக் குறைந்தது கி. மு. 6 ம் நூற்றாண்டில் நாகரிகம் தழைத்துவிட்டது என்பதை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. இதுமட்டுமன்றி இப்பகுதியில் மாந்தைத்துறைமுகம் போன்று ஜம்புகோள பட்டினமும் முக்கிய பட்டினமாக விளங்கியது. இதனால் இதை அண்மித்து வழிபாட்டுத்தலங்கள் காணப்பட்டிருக்கலாம் என ஊகிக்க இடமுண்டு. ஜம்புகோள பட்டினம் அவ்விடத்திலிருந்ததுபற்றி அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடு இருந்தாலும் பொதுவாகக் காங்கேசன்துறை தொட்டுத் திருவடிநிலை வரையிலான பிராந்தியத்தில் இத்துறைமுகம் விளங்கியிருக்கலாம் எனக் கருத இடமுண்டு. இன்றும் கீரிமலை, காங்கேசன்துறை, மாவிட்டபுரம் ஆகிய பகுதிகளைக் கோயிற்கடவை என அழைப்பது எம் மனக்கண்முன்னே தென்னிலங்கையில் காணப்பட்ட "தேவிநுவரவை" (கோயில் நகரை) நிறுத்துகிறது. இதனாற் திருத்தம்பலேஸ்வரர், திருத்தம்பலேஸ்வரி, கதிரைமலை ஆண்டார் என யாழ்ப்பாண வைபவ மாலையில் குறிக்கப்படும் கோயில்களை முறையே நகுலேஸ்வரம்[4], மாவைக் கந்தன் ஆலயத்தின் முன்னோடிகள் எனக்கொள்ள இடமுண்டு. மாருதப்புரவல்லியின் கதை ஒரு கட்டுக்கதையாகக் கொண்டாலும்கூட, நகுலேஸ்வரத்தினதும், மாவைக் கந்தசுவாமி கோயிலினதும் பழைமையைக் காட்ட எழுந்த கதையே இது என்பது தெளிவு. கதிர்காம வழிபாட்டு முறையில் இன்றும் காணப்படும் செல்வச்சந்நிதி ஆலயமும் மிகப் பழைமை வாய்ந்தது. இவ்வாறே நாகேஸ்வரி வழிபாட்டின் சங்கமிப்பை உணர்த்தும் நயினை நாகபூஷணி அம்மனும், நாகர்கோயிலும் இத்தகைய பழம்பதியே. இவ்வாறே மாயோன் (நீலமேனியன்) வழிபாட்டுத்தலங்களாக விளங்கிய புன்னாலை, வல்லிபுரமும் காலகதியில் விஷ்ணு வழிபாட்டுக்குச் சிறப்புடைத் தலங்கலாக எழுச்சிபெற்றன. துர்அதிஷ்டவசமாகப் போதிய சான்றுகள் இல்லாததால் இவ்வழிபாட்டின் தொடர்ச்சியை விபரமாக நாம் அறிய முடியாமலிருக்கிறது.

இறுதியாக, அநுராதபுரத்தில் காணப்படும் தமிழ் அழிபாடுகள் (Tamil ruins) பற்றிக் குறிப்பிடுவது அவசியம். இவைபற்றி அக்காலத் தொல்லியல் ஆணையாளராக விளங்கிய ஏச். சி. பி. பெல்லின் *1892*, *1893*, *1898* ஆம் ஆண்டறிக்கைகளிற் குறிப்புண்டு. இவற்றில் எல்லாமாகப் பன்னிரண்டு கட்டிடங்களின் அடித்தளங்கள் காணப்படுகின்றன. (Bell, H. C. P. (1892, 1893, 1898) செங்கட்டியாலான அடித்தளங்களைக் கொண்ட இவை பெரும்பாலும் இக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த பல்லவ கலை

மரபை அனுசரித்துக் கட்டப்பட்ட கோயில்களாகக் காணப்படுகின்றன. சிறியனவாகிய இவை முறையே அர்த்தமண்டபம், அந்தராளம், கர்ப்பக் கிருகம் ஆகிய பகுதிகளைக்கொண்டு காணப்படுகின்றன. இவற்றோடு பிராமணருக்கான இருப்பிடங்களும் காணப்படுகின்றன அநுராதபுரத்தின் வடபகுதியைவிட, ஏனைய இடங்களிலும் இந்து வழிபாட்டுத்தலங்களின் தடயங்கள் கிட்டியுள்ளன. வசபக்குளத்தின் வடபகுதியில் சிவலிங்கங்களும் அக்குளத்தின் அருகாமையில் கல் அடித்தளமுடைய பிள்ளையார் கோயிலும் உள. நடு நகரப் பகுதியில் நந்தியும், லிங்கத்தின் ஒரு பாகமும், விஜயராமத்தில் சிவன், விஷ்ணு, சக்தி ஆகியோரது புடைப்புச் சிற்பங்களும், தூபராம தூபிக்கு அருகே ஒரு சிறு கோயிலும் உள. இவ்வழிபாடுகளில் தலை உடைக்கப்பட்ட காளி சிலை ஒன்றும் இருப்பதால் காளி கோயிலும் இப்பகுதியில் இருந்திருக்கலாம் எனலாம். சிவலிங்கங்கள் மாத்திரமன்றி இந்துச்சிலைகள் பலவும் உடைக்கப்பட்ட நிலையிலே காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது. இவற்றோடு நாட்டின் ஏனைய பகுதிகளில் பௌத்த அழிபாடுகள் மத்தியில் காணப்படும் இந்திரன், வருணன், யமன், பிரமன் ஆகியோரது எட்டாம், ஒன்பதாம் ஆண்டைச் சேர்ந்த உலோகத்திலான சிற்பங்கள் பௌத்த மத வழிபாட்டுடன் திசைக் காவலர்களாக இவை சங்கமித்ததை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. (Paranavitane, S. 1957)

அநுராதபுர அழிபாடுகள்தான் இன்றும் ஒருகால் பௌத்த மதம் அரசமதமாக விளங்கிய நாட்டின் தலைநகரிலும் இந்து மத நிறுவனங்கள் சிறப்புடன் விளங்கியதை எடுத்துரைத்து நிற்கின்றன. ஏனைய தமிழ்ப் பிரதேசங்களில் இத்தகைய அழிபாடுகளை இன்று நாம் காணமுடியவில்லை. இவ்வாறுதான் ஈழத்தின் பழைய கோயில்களின் அழிபாடுகள் மட்டுமன்றித் தமிழ்க் கல்வெட்டுக்கள் காணப்பட்ட பகுதியாகவும் அநுராதபுரம் விளங்குகின்றது. இங்கே கண்டெடுக்கப்பட்ட இரு தமிழ்க் கல்வெட்டுக்களும் கி. பி. 9 ஆம், 10 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவை. இவை இரண்டும் இரண்டாண்டு இடைவெளிக்குள் பொறிக்கப்பட்டன. (இந்திரபாலா, கா. 1968) இவை அநுராதபுரத்தில் வாழ்ந்த ''குமாரகணப் பேரூரார்'' என அழைக்கப்படும் நிர்வாகக் குழுவினரதே. இவை ஒரு குறிப்பிட்ட சமய தலத்திலே திருவமுதும் நந்தா விளக்கும் வைப்பதற்கு மேற்கொள்ளப்பட்ட ஒழுங்குகளைக் குறிக்கின்றன. இக்கல்வெட்டுக்கள் இந்து அழிபாடுகளிடையே காணப்படுவதும், திருவமுது வைக்கும் வழக்கம் இந்துக் கோயில்களிலே மட்டும் காணப்படுவதும், இக்கல்வெட்டுக்கள் சமகாலத்தில் தென்னிந்தியாவில் இந்துக் கோயில் நிர்வாகத்தில் முக்கிய பங்கெடுத்த குமாரகணத்தினரதாகக் காணப்படுவதும் இச்சமய தலத்தை இந்துக் கோயிலே என எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இக்கல்வெட்டுக்களிலிருந்து நாம் அறிவது யாதெனில் திருவமுது, நந்தாவிளக்கு ஒழுங்குகளைச் செய்யக் குமாரகணத்தார் சேக்கிழான்செட்டிசங்கன் என்பவனிடமிருந்து 30 பொற்காசும், சேக்கிழான்சென்னை என்பவனிடமிருந்து 30 பொற்காசும் பெற்றிருந்தமையே. இத்தகைய சான்று இக்காலத்தில் தென்னிந்திய கோயில் நிர்வாக முறையே ஈழத்திலும் காணப்பட்டது என்பதை எடுத்துக் காட்டுவதோடு இச்சமயப் பணியில் முன்னணியில் நின்ற வணிகர் (செட்டிகள்) கொடுத்த ஆதரவையும் வெளிக்காட்டுகின்றது. இக்காலத்திற் காணப்பட்ட வணிகச் சிறப்பாலும், வணிகப்பெருமக்கள் கொடுத்த ஆதரவினாலுமே இந்துத்தலங்கள் சிறப்படைந்தன.

ஈழத்துச் சமயவரலாற்றில் நாணயங்கள் பெறும் முக்கியத்துவம் இன்னும் சரியாக மதிப்பிடப்படவில்லை எனலாம். இந்நாணயங்கள் பற்றி ஆராய்ந்தோரும் அவற்றில் வரும் இலட்சினைகளைப் பெருமளவு பௌத்த கண்ணோட்டத்திலேயே பார்த்துச் சென்றனர். துர்அதிஷ்டவசமாக பௌத்த மதமே அரசாங்கமதமெனப் பறைசாற்றும் நம்நாட்டுப் பாளி நூல்களில் பௌத்தத்திற்கு மன்னர்கள் கொடுத்த பேராதரவுபற்றிப் பல வாறு பேசப்பட்டாலும்கூட நாணயங்களில் பௌத்தபிரானுடைய உருவம் காணப்படாமல் இருப்பது ஒரு புதிராகவேதான் இருக்கிறது. பௌத்த சிலைகள் மட்டும் பல இடங்களில் காணப்பட நாணயங்களில் இவ்வாறு காணப்படாதது ஒரு குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாக இருக்கிறது. ஆனால் இந்தியாவிலோ எனில் கிறிஸ்தவ சகாப்த காலத்திலேயே குஷாணிய மன்னர் காலத்தில் இந்துக் கடவுளர்போல் கௌதம புத்தரும் நாணயங்களில் சித்திரிக்கப்படுவதும் ஈண்டு கவனிக்கத்தக்கது.

இந்தியா, ஈழம் போன்ற நாடுகளில் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்குப் பல நூற்றுண்டுகட்கு முன்பே நாணயங்கள் புழக்கத்திற்கு வந்துவிட்டன. இவை காலத்தால் முந்தியதால் ''புராண'' என அழைக்கப்படுகின்றன. வடமொழியில் கர்சபண என அழைக்கப்பட்டுச் சிங்களமொழியில் கஹ பண என இவை அழைக்கப்படுகின்றன. சில அறிஞர்கள் இந்தியாவில் இவற்றின் தோற்றத்தை கி. மு. 1000 ஆண்டுகளாகவும் இருக்கலாம் எனக் கொண்டாலும் பொதுவாக கி. மு. 500 ஆம் ஆண்டளவிலாவது இவை தோன்றியிருக்கலாமெனக் கொள்ள இடமுண்டு. ஈழத்து நாணயங்களை ஆராய்ந்த கொட்டிங்ரன் என்ற அறிஞரும் இவை இதே காலத்தில் தென்னிந்தியாவிலிருந்து ஈழத்துக்குக் கொண்டுவரப்பட்டன என்ற கருத்தை வெளியிட்டுள்ளார். (Codrington, H. W. 1926) பெரும்பாலும் வெள்ளி அல்லது செப்புத் தகட்டில் வெட்டப்பட்டு சதுரம் அல்லது நீள்சதுரத் தோற்றம் கொண்டனவாய்க் குத்தப்பட்ட இலட்சினை உடையனவாய் இவை காணப்படுகின்றன. இந்திய நாணயங்களில் முன்னூற்றுக்குமதிகமான இலட்சினைகள் உண்டென்றும் இவை பெரும்பாலும் இந்து மத நம்பிக்கைகளையே பிரதிபலிக்கின்றன என்ற கருத்தை அறிஞர் முன்வைத்துள்ளனர். பெரும்பாலும் இவை வணிகக்குழுக்களால் ஆரம்பத்தில் வெளியிடப்பட்டன. காலக்கிரமத்தில் மன்னர்களது அனுமதியுடன் இவற்றை வெளியிட்டனர். இவ்வணிகக் குழுக்களின் மதத்தையே இவை பிரதிபலிக்கின்றன எனலாம். இந்நாணயங்களில் முன்புறத்திலும் சிலசமயங்களில் பின்புறத்திலும் இலட்சினைகள் உண்டு.

நம்நாட்டு நாணயங்களில் இலட்சினைகளாகப் பின்வருவன காணப்படுகின்றன. எருது, யானை, குதிரை, சூரியன், பிறை, புரு, சக்கரம், சுவஸ்திகா, மீன், மரம், நாய், சிங்கம், மயில், மூன்று வளைவுகளுடன் காணப்படும் கட்டிடம். பொதுவாக இவற்றை இயற்கை வழிபாட்டை எடுத்தியம்பும் சின்னங்களாக இருக்கலாமெனக் கூறினுலும்கூட இவற்றில் வரும் சின்னங்கள் பிற்கால இந்து மதத்தில் முக்கியம் பெறுவது மறுப்பதற்கில்லை. எருது சிவனின் வாகனம்; நாய்கூட இந்நாணயங்களில் சித்திரிக்கப்படுவதற்குக் காரணம் தீங்கு விளைவிக்கும் சக்திகளைக் கலைக்கும் தன்மை அதற்கு இருப்பதாலேயே என விளக்கம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. பிற்காலத்

தில் காத்தற் கடவுளாகிய பைரவரின் வாகனமாக இது அமைகின்றது. வில் கூட ருத்திரனுடையதே. சூரியன், சந்திரன் பின்னர் சிவனுடன் இணைக் கப்பட்டுக் காணப்படுகின்றன. சிங்கம் துர்க்கையுடன் தொடர்புடையதாய் அவளின் வாகனமாக விளங்குகின்றது. மரவழிபாடு ஆதியானது. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் பொதியில், மன்றம், அம்பலம் போன்ற குறிப்புக்கள் ஆதிகாலக் கோயில்கள் மரத்தின் கீழே அமைந்திருந்ததை உணர்த்துகின்றன. மக்கள் இங்கு வழிபாட்டுக்காகக் கூடுவர். பிற்கால தலவிருட்சங்கள் இம்மரபையே பிரதிபலிக்கின்றன. மரங்களும் புனிதத் தன்மை பெற்றன. முருகனுக்குக் கடப்பமும், திருமாலுக்குக் காயாம்பும், சிவனுக்குக் கொன்றையும், வில்வமும் உரித்தாயின. நம்நாட்டு நாணயங் களில் வரும் சக்கரம், மீன் ஆகியவை திருமாலை நினைவூட்டுகின்றன. பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் இவை குறியீடுகளாகக் காணப்படுகின்றன. இவ் வாறுதான் சுவாஸ்திகாச் சின்னமும் காணப்படுகின்றது. இதுவும் ஆரம் பத்தில் இந்து மதச் சின்னமே. மூன்று வளைவுகளுடன் காணப்படும் சின்னத்துக்குப் பலவாறு விளக்கங்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. சிலர் இதை மலை என்று கூற, இன்னும் சிலர் இது பௌத்த தாதுகோபுரமே எனவும் வாதிடுகின்றனர். ஆனால் பாக்கரோ எனில் வடஇந்தியாவில் கி. மு. 2ஆம் 3 ஆம் நூற்றுண்டுகளைச் சேர்ந்த கோசாம்பியில் கிடைத்த நாணயங் களில் வரும் இதுபோன்ற சின்னத்தை அறிஞர்கள் கோயில் என விளக்க மளித்ததைக் கூறி இதனால் நம்நாட்டிலும் இது கோயிலையே குறித்தது எனக் கூறுவது பொருத்தமானதாகத் தென்படுகிறது என்கிறார். (Parker, H. 1909: 507) இவர் கூறும் கோசாம்பி நாணயத்தில் இக்கோயிலின் சின்னத்தில் எருது காணப்படுவது இது சிவன்கோயிலே என எண்ண வைக்கிறது. ஈழத்து நாணயங்களிலும் சில இடங்களில் இச்சின்னத்தின் மேல் பிறை, மயில் ஆகிய இலட்சினைகள் காணப்படுகின்றன. இதனால் இவற்றை முறையே சிவ, முருக வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய சின்னங் கள் என்றும் இக்கோயில்கள் சிவ, முருகக் கோயில்களாக அமைந்துள்ளன எனவும் கொள்ள இடமுண்டு.

மேற்கூறிய நாணய வகையைத் தொடர்ந்து நம்நாட்டில் அச்சில் வார்க்கப்பட்ட இலட்சினைகள் கொண்ட நாணயங்கள் (Die – Struck coins) காணப்படுகின்றன. இவை கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திலேயே தோன்றிவிட் டன. பெரும்பாலும் செம்பிலமைந்த இந்நாணயங்கள் நீள்சதுரம் அல்லது வட்டவடிவம் கொண்டு காட்சியளிக்கின்றன. ஆரம்பத்தில் முன்புறத்தி லும் பின்னர் இருபக்கங்களிலும் சின்னங்கள் காணப்படுகின்றன. இவற் றிலும் யானை, சுவஸ்திகா (தண்டின்மேல் சுவஸ்திகா) வேதிகையுடன் மரம், எருது, நந்திபாதம் போன்ற சின்னங்கள் உண்டு. இங்கு எமது கவனத்தை ஈர்ப்பதாக அமைவது யாதெனில் இந்நூற்றுண்டின் ஆரம்பத் தில் பாக்கர் என்ற அறிஞரால் முல்லைத்தீவு, அநுராதபுரம், திஸமகா ராம ஆகிய இடங்களில் கண்டெடுக்கப்பட்ட இவ்வகையான நாணயங் களும், அவற்றுக்கு அவர் கொடுத்துச் சென்ற விளக்கமுமே எனலாம். முல்லைத்தீவில் கிடைத்துள்ள நாணயங்களின் முன்புறத்தில் வரும் உரு வத்தை இவர் கடவுளே எனக் கொள்கிறார். காரணம் இந்நாணயங்களின் மறுபுறத்தில் எருது போன்ற சின்னங்கள் காணப்படுகின்றன. இவ்வெருது கூடப் படுத்திருப்பது போன்று சித்திரித்துக் காணப்படுவதை நோக்கும்

போது இவை சிவனையும், அவனது வாகனத்தையுமே சித்திரிக்கின்றன எனக்கொள்ளலாம். இதனை உறுதிசெய்வது போன்று நிற்கும்நிலையிலுள்ள இவ்வுருவம் சில நாணயங்களில் முன்பக்கத்தில் இருதலை, முத்தலைச் சூலத்தைக் கையிலேந்தி நிற்பது போன்றும் காணப்பட மறுபுறத்தில் சுவஸ்திகா, எருது, இலையுடன் காணப்படும் கும்பம் காணப்படுகின்றது. இச் சந்தர்ப்பத்தில் இலையுடன் காணப்படும் கும்பம்பற்றிக் குறிப்பிடுதல் அவசியமாகின்றது. பாக்கர் இது பூர்ணத்துவத்தின் சின்னமே என விளக்கம் கொடுத்திருக்கிறார். தெய்வமும் கும்பவடிவில் கொள்ளப்படுவதாலும் இதை ஒரு தெய்வீகத்துவத்தின் சின்னமெனவும் கொள்ளலாம். இந்து மதத்தில் கும்பம் வகிக்கும் முக்கியம்பற்றி இங்கு விரித்துப் பேசும் அவசியம் இல்லை. ஆரம்பத்தில் இலை, குறிப்பாக வேப்பிலை வைத்தே மண்முட்டிகளில் கும்பங்கள் வைக்கப்பட்டன. காலக்கிரமத்தில்தான் மாவிலை இதில் இடம்பெற்றது. ஆண் தெய்வம் மட்டுமல்ல, இந்நாணயங்களில் பெண் தெய்வமும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. சில நாணயங்களின் முன்பக்கத்தில் பெண்ணின் உருவமும் பின்பக்கத்தில் சுவஸ்திகா, படுத்திருக்கும் எருது, இலையுடன் காணப்படும் கும்பமும் காணப்படுகின்றன. இவை சிவனின் மனைவியாகிய பார்வதியைக் குறிப்பனவாக இருக்கலாம். பாக்கர் இத்தகைய நாணயங்கள் அநுராதபுரத்திலும் உண்டு எனவும் கூறியுள்ளார்.

அநுராதபுர நாணயங்களில் நிற்கும், இருக்கும் நிலையிலுள்ள ஆண், பெண் தெய்வங்கள் காணப்படுகின்றன. (Parker, H. 1909: 482 – 487) இவற்றுள் இருதலை, முத்தலைச் சூலங்களுடன் காட்சிதரும் தெய்வம் சிவனே எனலாம். பெண் தெய்வமும் சூலமேந்திக் காணப்படுகிறது. இது துர்க்கை வடிவமே. (இதனைக் கொற்றவை அல்லது துர்க்கை மூர்த்தம் எனலாம்) இவ்வாறுதான் தலைவிரி கோலமாக வேறொரு நாணயத்தில் பெண்தெய்வம் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. இதைப் பாக்கர் 'முக்தகேசரி' மூர்த்தத்திலுள்ள துர்க்கை எனக் கூறுகிறார். இருக்கும் நிலையிலும் ஆண், பெண் தெய்வ உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. வழக்கமாக இவை வலதுகாலைக் கீழே தொங்கவிட்டு இடதுகாலை ஆசனத்தில் மடித்த வண்ணம் காட்சி தருகின்றன. கைகள்கூட அபய, வரத மூர்த்த நிலையைக் காட்டுவனவாக அமைந்துள்ளன எனக் கொண்டால் பிழையாகாது. அநுராதபுரத்தில் கிடைத்த வட்டவடிவமான செப்பு நாணயங்களில் முன்புறத்தில் நிற்கும் நிலையிலுள்ள தெய்வமும், அதன் பக்கத்தில் மானின் உருவமும், பிற்புறத்தில் 'ஓம்' என்ற வடிவமும் உண்டு என்றும் பாக்கர் குறிப்பிட்டுள்ளார். (Parker, H. 1909: 487 – 488)

இவற்றை அடுத்துக் காலவரன் முறையில் நோக்கும்போது லட்சுமி உருவம் படைத்த நாணயங்கள் முக்கியம் பெறுகின்றன. இவை ''லட்சுமி பிளாக்'' என ஆங்கிலத்தில் அழைக்கப்படும். இந்நாணயங்களின் முற்பக்கத்தில் தாமரை ஆசனத்தில் லட்சுமி நிற்க, அவளின் இரு கரங்களிலும் தாமரை மலர்கள் காணப்படுகின்றன. இவளின் இருமருங்கிலும் காணப்படும் யானைகள் இவளுக்கு நீர் அபிஷேகம் செய்கின்றன. இந்நாணயங்களின் பின்புறத்தில் வேதிகையுடைய ஸ்தம்பத்தில் சுவஸ்திகா காணப்படுகின்றது. இது கஜலட்சுமியின் வடிவமே. இது ஸ்ரீசூக்தத்தில் வரும் லட்சுமிபற்றி வரும் வர்ணனையைப் பெருமளவு ஒத்துக் காணப்படு

கின்றது. (சிவசாமி, வி. 1974) லட்சுமி திருமாலின் சக்தியாக விளங்குவது தெரிந்ததே. இக்காலத்தில் ஈழத்தில் திருமால் வழிபாடு சிறப்புப் பெற்றிருந்ததைப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களும் எடுத்தியம்புகின்றன. ஈழத்தில் கிடைத்துள்ள சிங்கம் பொறித்த காசுகள் பல்லவ செல்வாக்கை உறுதி செய்கின்றன. பிடரி மயிருள்ள சிங்கம் பொறித்த காசுகள் கந்தரோடையில் காணப்படுகின்றன. பொதுவாகச் சிங்கம் முற்பக்கத்தில் காணப்படப் பிற்பக்கத்தில் சிலஇடங்களில் மூன்று புள்ளிகளுடனுன வட்டமும், சில இடங்களில் மரம், சுவஸ்திகா ஆகியனவும் காணப்படுகின்றன. சிங்கம் துர்க்கை அம்மனுடைய வாகனம் மட்டுமன்றிப் பல்லவரது சின்னமும்கூட. சிங்கம் பொறித்த நாணயங்கள் திருக்கேதீஸ்வரத்திலும் கிடைத்துள்ளன. இவற்றின் முற்பக்கத்தில் சிங்கமும், பிற்பக்கத்தில் பூரண கும்பமும், இருமருங்கிலும் குத்துவிளக்கும் காணப்படுகின்றன. சில நாணயங்களில் ஏரியுடனுன எருது முற்பக்கத்தில் நிற்க, மறுபுறத்தில் சக்கரம் உளது. எருது பல்லவரது இலட்சினை என்பதும் ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. அத்துடன் இச்சின்னம் அவர்களது சமயக் கோட்பாட்டை வெளிக் காட்டுவதாகவும் அமைந்துள்ளது எனலாம்.

பிந்திய அநுராதபுரகாலத்திலும் (கி. பி. 6 — கி. பி. 10 வரை) கஹபணு நாணயங்கள் காணப்படுகின்றன. பொன், வெள்ளி, செம்பு ஆகிய உலோகங்களில் இவை உள. இவை வட்டவடிவமானவை. இவற்றின் முற்பக்கத்தில் வேட்டி, மேலாடை, முடி தரித்து நிற்கும் மனித உருவம் காணப்படுகின்றது. இவ்வுருவம் தனது இடதுகரத்தினை மடித்துச் சங்கு அல்லது தாமரை மலரை ஏந்தி நிற்கிறது. இதன் வலதுகரம் தொங்கியும் காணப்படுகின்றது. இதன் அருகில் சிலசமயம் ஒருபுறத்திலும் சிலசமயம் இருபுறத்திலும் விளக்குகள் காணப்படுகின்றன. இந்நாணயத்தின் பின்பக்கத்தில் இவ்வுருவம் ஆசனத்தில் இருக்கும் பாவனையில் முன்பக்கம் போன்றே காணப்படுகின்றது. இதேபக்கத்தில் ஸ்ரீலங்கேஸ்வர (ஈழத்தின் தலைவன்) என்ற வாசகம் நாகரி எழுத்தில் காணப்படுகின்றது. சிலநாணயங்களில் இவ்வுருவம் தாமரைமலர், பிறை, சக்கரம், பூ ஆகியவற்றைக் கையிலேந்திக் காணப்படுகின்றது; சிலர் இவ்வுருவம் ஈழத்தின் தலைவனுகிய (பெயர் குறிப்பிடாத) மன்னனைக் குறித்து நின்றது என வாதிட்டாலும்கூட இதிற் காணப்படும் சங்கு, சக்கரம், தாமரை போன்ற சின்னங்கள் இவ்வுருவம் திருமாலுடையதே என எண்ணவைக்கின்றன. திருமால் காத்தற்கடவுள். இதனுல் அக்காலத்தில் இக்கடவுளின் சின்னத்தைச் சிங்கள மன்னர் தமது நாணயங்களிற் பொறித்தனர் போலும். இதனுற்றுன் மன்னர்கள் பெயர்கள் நாணயங்களிற் காணப்படுவதற்குப் பதிலாக இவ்வாசகம் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இத்திருமால்தான், சிங்கள நாட்டார்வழிபாட்டில் அன்று தொடக்கம் இன்று வரையும் முதன்மை பெற்ற முன்னணிக்கடவுளாக விளங்குவது ஈண்டு நினைவுகூரற் பாலது. இவனையே சிங்கள இலக்கியங்கள் உப்புல்வன் (நீலோற்பலன்) என அழைக்கின்றன. இக்கருத்தை உறுதி செய்வது போன்று இந்நாணயங்களின் அரைவாசி கால்வாசி ரகங்களில் காணப்படும் லட்சுமி உருவம் அமைகின்றது. சிலவற்றின் முற்பக்கத்தில் லட்சுமி நிற்கும் நிலையிலே தாமரை ஆசனத்திற் காணப்பட, மறுபக்கத்தில் லட்சுமி என்ற வாசகம் நாகரியிலுள்ளது. லட்சுமி திருமாலின் மனைவி அல்லவா? வேறு சிலவற்றில் அர்த்த சந்திரன், தாமரைப்பூ முதலியனவும்,

நந்தக அல்லது உரக அல்லது தரக அல்லது இரக அல்லது அரக என்ற வாசகம் நாகரி எழுத்திலும் காணப்படுகின்றது. (சிவசாமி, வி. 1974) வடமொழி இந்நாணயங்களிற் காணப்படுவதால் இது வடநாட்டுச் செல்வாக்கைக் குறிக்கின்றன எனக் கொள்ளுதல் தவறு. இக்காலத்தில் தென்நாட்டவர்கூட வடமொழியை உபயோகித்தனர். தென்கிழக்காசிய நாடுகளுக்குச் சென்ற தென்நாட்டு வர்த்தகர் கல்வெட்டுக்கள் பலவும் வடமொழியிலே உள்ளன. இதனால் இலங்கையிலும் இவ்வாறே இவை அமைந்ததில் வியப்பில்லை. எனவே ஈழ இந்து மத வரலாற்றில் நாணயங்களின் பங்களிப்புக் கணிசமானது. இவைபற்றி இன்னும் விரிவாக ஆராய இடமுண்டு. எனவே பாளி நூல்கள் எவ்வளவுதான் பௌத்த தர்மம் தழைக்கும் நாடு எனக்கூறி இந்து மதம்பற்றி மௌனம், சாதித்தாலும் கூட இந்நாணயங்கள் அக்காலத்தில் இந்து வழிபாட்டுமுறைகள் பெற்றிருந்த முக்கிய இடத்தினை எடுத்தியம்புகின்றன எனலாம்.

இறுதியாக நோக்கும்போது, இந்நாட்டின் ஆதிமதம் இந்து மதமாக விளங்க, பௌத்தம் கி. மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலேதான் இங்கு புகுந்தது என்பது வரலாறு. இந்து மதத்தினைச் சீர்திருத்த எழுந்த பௌத்தம் கடவுட் கோட்பாட்டை மறுத்து நின்றாலும்கூட, அது பரவிய நாடுகளில் அங்குள்ள மத நம்பிக்கைகளை அழிப்பதற்குப் பதிலாகத் தன்வயப்படுத்தியது. இவ்வித தன்வயப்படுத்துதலில் இந்து மதத்தலங்களில் பௌத்த வழிபாட்டுத்தலங்கள் இடம்பெற்றதோடு, வழிபாட்டிலும் இந்துக் கடவுளர் பௌத்த மதச் சாயல் பூசப்பட்டுப் பௌத்த கடவுளர்களாக அம்மதத்தில் இடம்பெற்றனர். இத்தகைய சங்கமிப்பு ஈழத்தில் பலவாறு நடைபெற்றது. சிங்கள நாட்டார்வழிபாட்டில் இன்றும் இடம்பெறும் இத்தெய்வங்கள் இதற்குச் சிறந்த உதாரணங்களாகும். சிவனொளி பாதம் போன்ற இந்துத்தலங்கள்கூட பௌத்த மதக் கோட்பாட்டில் இணைக்கப்பட்டன. இவ்வாறு ஏற்பட்ட சங்கமத்தில் இந்துக் கடவுளர் தனித்தன்மைகள் பலவும் மறைய அவற்றின் சுயரூபம்கூட மறைந்தது. சுமண அல்லது சமன் தெய்வம் இதற்குத் தக்க உதாரணமாகும். இக்கால கட்டத்தில் விளங்கிய தமிழகத் தொடர்புகள், புவியியல் ரீதியில் அண்மித்த, தீவாக விளங்கிய ஈழத்தில் பெருங்கற்காலக் கலாச்சார வழிவந்த பழைய மரபுகளும், அதே நேரத்தில் தென்னக இந்து மதச் செல்வாக்கும் சங்கமித்து வளர வழிவகுத்தன.

★★★

அடிக் குறிப்புக்கள்

1. மரபுவழிக் கதைகள் இராமாயணத்தோடு தொடர்புபடுத்துகின்றன. வடமொழி ஸ்கந்த புராணத்தின் பகுதியாகிய தக்ஷிணகைலாச மகாத்மியம், ஸ்ரீ தக்ஷிண கைலாச புராணம், திரிகோணாசல புராணம் போன்ற நூல்களில் இவைபற்றிய விரிவுண்டு.

2. ஸ்ரீ தக்ஷிணகைலாச மகாத்மியத்திலே ஸ்ரீ கேதீஸ்வர க்ஷேத்திரவைபவம் என்ற பிரிவிலே திருக்கேதீஸ்வரச் சிறப்புப் பௌராணிக மரபில் கூறப்பட்டுள்ளது. மயன், மாதுவட்டா, கேது, அகத்தியர், இராமன் ஆகியோர் வழிபாடு செய்த பெருமை இத்தலத்திற்குண்டு என இவை பேசுகின்றன.

3. முன்னேஸ்வரத்தில் எழுந்தருளியிருக்கும் இறைவனே முன்னைநாதசுவாமி எனவும், இறைவியை வடிவாம்பிகை எனவும் அழைப்பர். இத்தலத்தின் தலவிருட்சமாக அரசமரமும், தீர்த்தமாகத் தெதுறு ஓயாவும் (மாயவன் ஆறு) விளங்குகின்றன. இராவணனைக் கொன்றதால் ஏற்பட்ட பிரமகத்தி தோஷம் முன்னேஸ்வரத்தில் நீங்கினமையால் இராமபிரான் இவ்விடத்தில் சிவலிங்கப் பிரதிஷ்டை செய்து வழிபட்டதாக ஸ்ரீ தக்ஷிணகைலாச மகாத்மியம் கூற, வியாசர் இங்கே வழிபட்டதாக முன்னேஸ்வர மான்மியம் கூறுகிறது.

4. கீரிமலையில் தீர்த்தமாடியதால் ஜமதக்கினி முனிவர் கீரிமுகம் மாறப்பெற்றுர் என்பது கதை. இதனுல் இது இப்பெயரைப் பெற்றது. நகுல என்ருல் கீரி எனப் பொருள்படும். இது நகுலகிரி எனவும் அழைக்கப்பட்டது.

5. இவ்வுருவங்களில் கணபதி, முருகன் ஆகியோரது உருவங்களும் உண்டு எனப் பல்லாண்டு நாணய இயலில் பயிற்சிபெற்ற அறிஞர் கா. நா. வே. சேயோன் அவர்கள் இக்கட்டுரை ஆசிரியருக்குக் கூறி உள்ளார். அவருக்கு நமது நன்றிகள்.

உசாவியவை

இந்திரபாலா, கா. *1968*. 'அநுராதபுரத்திலுள்ள குமாரகணத்துப் பேரூரார் கல்வெட்டுக்கள்' **சிந்தனை இதழ் I, மலர் II**, பேராதனை. பக். *19–23*; *1978*. ''ஆதிஇலங்கையில் இந்து மதம்'' **ஐயரத்தினம் உருவச்சிலை திறப்பு விழாச் சிறப்புமலர்**. தெல்லிப்பழை. பக். *15–25*.

கந்தையா, வி. சீ. *1964*. 'மட்டக்களப்புத் தமிழகம்', சுன்னுகம்.
குணசிங்கம், செ. *1970*. ''பாண்டியர் வரலாற்றில் பஞ்சவர் ஆட்சிமுறை'' **சிந்தனை மலர் III, இதழ் I**, ஜனவரி, பேராதனை. பக். *58–71*; *1973* **கோணேஸ்வரம்**, பேராதனை.

சற்குணம், எம். *1976*. ''ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்'' **திருக்கேதீஸ்வரம் திருக்குடத் திருமஞ்சன மலர்**, கொழும்பு. பக். *113–118*.

சிவசாமி, வி. *1974.* ''யாழ்ப்பாணக்காசுகள்'' நான்காவது அனைத்துலகத் தமிழாராய்ச்சி மகாநாட்டுக்குச் சமர்ப்பித்த கட்டுரை, யாழ்ப்பாணம்.

சிற்றம்பலம், சி. க. *1976.* ''இலங்கையின் ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் காட்டும் இந்து மதம்'' சிந்தனை தொகுதி I, இதழ் II, திருநெல்வேலி. *1982.* ''யாழ். மாவட்டத்தின் அண்மைக்காலத் தொல்லியல் ஆய்வும் ஆதிக்குடிகளும்'' செந்தழல். திருநெல்வேலி.

1983 (a). ''பண்டைய ஈழத்து யக்ஷ நாக வழிபாடுகள்'' சிந்தனை (புதிய தொடர்) தொகுதி I, இதழ் II. ஆடி. திருநெல்வேலி.

1983 (b). ''பௌத்தத்திற்கு முந்திய ஈழத்து இந்து மதம்'' சிந்தனை (புதிய தொடர்) தொகுதி I, இதழ் III, கார்த்திகை, திருநெல்வேலி.

1983 (c). ''நாகேஸ்வரி வழிபாடு'' நயினாதீவு ஸ்ரீ நாகபூஷணி அம்மன் கோயில் திருக்குடமுழுக்குப் பெருவிழாமலர் பாகம் I, யாழ்ப்பாணம்.

Beal, S. 1885. Buddhist records of the Western world. (Boston)

Bell, H. C. P. 1892. Archaeological Survey of Ceylon. Annual Report (Colombo); 1893, Archaeological Survey of Ceylon. Annual Report (Colombo); 1898. Archaeological Survey of Ceylon. Annual Report (Colombo).

Codrington, H. W. 1924. "Ceylon coins and currency" (Colombo).

C. V. Culavamsa 1953. Ed. & Trans. Geiger, W. (Colombo).

Deraniyagala, P. E. P. 1960. "The Maradanmaduva Tabbova culture of Ceylon" Spolia. Zeylanica, Vol. 29, Part I p.p. 92-94.

1961. "Some new records of the Tabbova - Maradanmaduva culture of Ceylon" Spolia Zeylanica Vol. 29, part III, p.p. 249-271.

Ellawala, H. 1969. Social History of Early Ceylon. (Colombo).

E. Z. Epigraphia Zeylanica Vol. III p.p. 132-133 and p.p. 222-225.

Hettiarchchy, T. 1972. History of kingship in Ceylon. (Colombo).

Law, B. C. 1925. (ed) Dhathavamsa. (Lahore).

M. V. Mahavamsa. 1950 (ed) Geiger, W. (Colombo).

Malalasekera, G. P. 1935. (ed) Mahavamsa - Tika. PTS II. (Lond.).

Maloney, C. T. 1968. The effect o early coastal traffic on the development of civilization in South India. Unpublished Ph. D. Thesis University of Pennsylvania, Pennsylvania.

Navaratnam, C. S. 1964. A Short history of Hinduism in Ceylon, Jaffna.

Nicholas, C. W. & Paranavitane, S. 1961. A concise history of Ceylon (Colombo).

Nilakanta Sastri, K. A. 1965. "Saivism in Ancient Ceylon" in Jayawickrama, N. A. (ed) Paranavitane Felicitation Volume, Colombo. P.P. 305–312.

Paranavitane, S. 1945. "Brahmi Inscriptions in Sinhalese Verse" JRAS (CB) XXXVI. No. 98. p.p. 61.

1953. The Shrine of Upulvan at Devundra (Colombo)

1957. The God of Adams Peak (Ascona)

1970. Inscriptions of Ceylon (Colombo)

1971. Art of the Sinhalese (Colombo)

Parker, H. 1909. Ancient Ceylon (Lond.)

Perera, A. D. T. E. 1971. Upulvan, the Patron God of the Sinhelese in Vidyodaya Journal of Arts, Sci, Lett, Vol 4. Nos. 182 p.p. 88–104.

Pieris, P. E. 1917 "Nagadipa and Buddhist Remains in Jaffna" JRAS (cB) Vol. XXVI. No. 70. P.P. 11–30.

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

Rasanayagam, S. 1926. Ancient Jaffna (Madras)

Sitrampalam, S. K. 1980 The Megalithic Culture of Ceylon, Unpublished Ph. D. Thesis, University of Poona, Poona.

Strong, S. A. 1891. (ed) Mahabodhivamsa (Lond.)

Van Lohuizen - de Leeuw, J. E. 1979. "The Rockcut Sculptures at Isurumuni in Ancient Ceylon Vol. 3. p.p. 321–341

Wijesekera, N. 1962. Early Sinhalese Sculpture (Colombo)

★●★