குறள் கூறும் சமயம்

சு.மா. சீனிவாசன்

திருக்குறள் ஆய்வக வெளியீடு 7

குறிப்புதவிநூல்

குறள் கூறும் சமயம்

ஆசிரியர் :
செல்வி காமாட்சி சீனிவாசன்
விரிவுரையாளர்
திருக்குறள் ஆய்வகம்

மதுரை - காமராசர் பல்கலைக் கழகம்
மதுரை—625021
1979

திருக்குறள் ஆய்வக வெளியீடு
முதற் பதிப்பு 1979

குறிப்புதவி நூல்

TIRUKKURAL CHAIR PUBLICATION 7

THE RELIGION IN KURAL

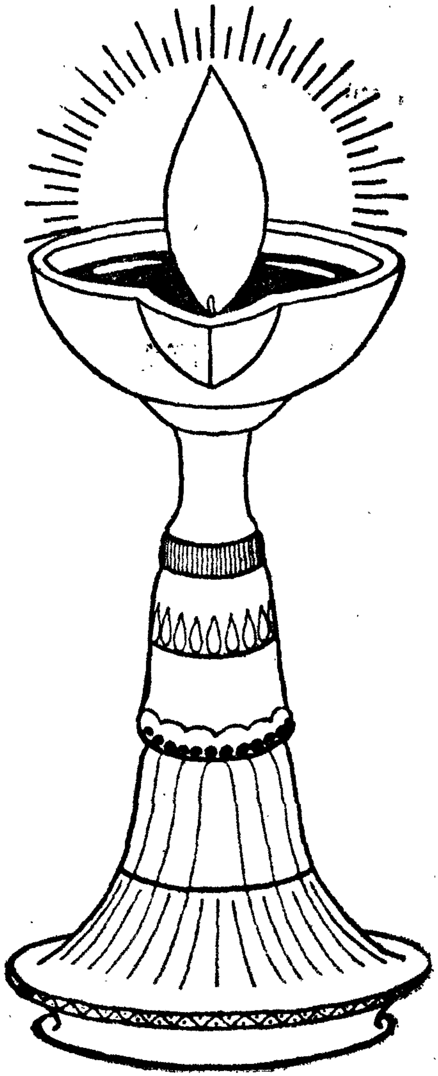
by Selvi KAMATCHY SRINIVASAN, M. A., M. Litt.
Lecturer in Tirukkural Chair

284281

Madurai - Kamaraj University
Madurai — 625 021

வெளியீடு : மதுரை—காமராசர் பல்கலைக் கழகம், மதுரை-625 021
அச்சீடு : பெரியநாயகி அச்சகம், மதுரை-625 001

உள்ளிருள் நீக்கும் விளக்கு



அறம் தகளி; ஆன்ற பொருள் திரி; இன்பு
சிறந்தநெய்; செஞ்சொல் தீ; தண்டு — குறும்பாவா
வள்ளுவர் ஏற்றினார் வையத்து வாழ்வார்கள்
உள்ளிருள் நீக்கும் விளக்கு.

— நப்பாலத்தனார்

திருக்குறள் அறக்கட்டளை

மூன்று பல்கலைக் கழகங் களிலும்
முப்பால் ஆய்வு முறையுடன் நிகழ்க.
மூந்நூறாயிரம் இருப்பில் இருக்க
முகிழ்க்கும் வட்டியால் வாழ்வு சிறக்க.
வாயுறை வாழ்த்தொடு ஆய்வுரை செய்யத்
தண்டமிழ் முழுதும் தழுவிக் கொள்க:
அப்பால் முப்பால் இலக்கியப் பகுதி;
பழந்தமிழ்ப் பனுவல் பின்னர்ச் செய்க.
இப்பால் வள்ளுவர் வாழ்வியல் இயம்பி
இன்றைத் தமிழின் இலக்கியம் ஆய்க.
இடைப்பால் குறளின் ஒப்புமை உரைக்க
இடைநாள் இலங்கிய இலக்கியத் துடனே
பேரா சிரியப் பெருங்குழு நின்றே
ஆறு திங்களில் அனைத்தும் இணைத்துக்
கூறி யதையே கூறல் தவிர்க்க.
இடைப்படு பேரா சிரியர் எழுத்தர்
ஆய்வுத் துணையோடு அத்துறை நடத்துக.
பொய்யா மொழியில் புத்தா ராய்ச்சி
மதிப்பருங் கட்டுரை மாண்புறுஞ் சிற்றுரை
ஆக்க வல்லுநர் அமர்த்துக
இதுவே திருக்குறட் கட்டளை ஆகுமே.

பேராசிரியர் முத்துச்சண்முகன்,
தலைவர்,
தமிழியல் துறை.

மதுரை—காமராசர்
பல்கலைக் கழகம்
19—4—79

அணிந்துரை

1968—ஆம் ஆண்டு சென்னையில் நடைபெற்ற உலகத்தமிழ் மாநாட்டினை நடத்தியோர் கொண்ட முடிவால் தமிழ்நாட்டின் மூன்று பல்கலைக் கழகங்களிலும் திருக்குறள் ஆய்வகங்கள் தோன்ற வாய்ப்பேற்பட்டது 1969 - இல் மதுரை — காமராசர் பல்கலைக் கழகத்தில் திருக்குறள் ஆய்வகம் தொடங்கப்பட்டது. 1971 - இல் டாக்டர் மு. வ. அவர்கள் துணைவேந்தராகப் பொறுப்பேற்றிருந்த காலத்தில் இத்திருக்குறள் ஆய்வகம் திருக்குறளில் ஆராய்ச்சி மேற்கொண்டு நூல்கள் எழுதும் பணியில் விரைந்து செயற்பட்டது. முதுகலை மாணவர்களுக்குப் பாடம் கற்பித்தல், திருக்குறள் கருத்தரங்குகள், திருவள்ளுவர் விழாக்கள் நடத்துதல் ஆகிய பொறுப்புக்களுடன் திருக்குறள் ஆராய்ச்சியும் நடைபெற்று வந்தது. இந்தப் பல்கலைக் கழகத்துக்குத் **திருக்குறளின் வாழ்வியல்** என்ற பொருள் ஆராய்ச்சிக்கென ஒதுக்கப்பட்டது, அரசியல், பொருளாதாரம், சமூகவியல், சமயம் ஆகிய துறைகளில் கற்று நூலெழுதும் பொறுப்பு இவ்வாய்வகத்தில் பணிபுரிவோர்க்கு ஏற்பட்டது. இவ்வகையில் சில நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன. மேலும் சில திட்டங்கள் நடைபெற்று வருகின்றன.

செல்வி காமாட்சி சீனிவாசன் திருக்குறள் ஆய்வகத்தில் அதன் தொடக்கம் முதலே பங்கேற்றுப் பணி செய்து வந்தார்கள். அவர்கள் ஈழத்திலே பிறந்து தமிழகத்திலே உயர்கல்வி கற்றுத் தமிழகத்திலேயே பணி புரிந்து தனித்தே வாழ்ந்து நோயால் நைந்து அண்மையில் உலகை நீத்தார்கள். தம் கடின உழைப்பாலும் ஆழ்ந்த புலமையாலும் திருக்குறள் ஆய்வகத்திற்கு அவர்கள் நான்கு நூல்களை ஆக்கித்தந்தனர். அவர்கள் நாலாவதாகவும் இறுதியாகவும் எழுதிய **குறள் கூறும் சமயம்** என்னும் இந்நூல் இப்போது திருக்குறள் ஆய்வகத்தின் 7— ஆவது நூலாக வெளி வருகிறது. ஆசிரியர், வள்ளுவர் காலத்துச் சமயச்சூழலை ஆராய்ந்து திருக்குறளில் காணப்படும் கருத்துக்களோடு அவற்றை ஒப்பிட்டு

விரிவாக ஆராய்ந்திருக்கிறார்கள்; சமண, பவுத்த, சைவ, வைணவ, கிருத்தவ சமயங்களில் ஒன்றை வள்ளுவர் சேர்ந்தவரா எனவும் ஆராய்ந்து இல்லை என்ற முடிவிற்கு வந்துள்ளார்கள். வள்ளுவர் சமயம் பழந்தமிழர் அறக்கருத்துக்களைப் பெரிதும் தழுவியது என் அவர்கள் கருதுகிறார்கள். தமிழர்கள் மேலும் சிந்திப்பதற்கு இந்நூல் வாய்ப்பளிக்கும் என்னும் நம்பிக்கையோடு இந்நூலை வெளியிடுகிறோம்.

தமிழியல் துறையின் ஓர் உறுப்பாகிய திருக்குறள் ஆய்வகம் அத்துறையின் பல்வேறு ஆராய்ச்சி, ஆக்கப் பணிகளில் பங்கேற்று வலிவும் பொலிவும் பெறுதல் வேண்டும் என்பது எங்கள் ஆவல் அதன் தலைவர் என்ற முறையில் ஊக்கம் தந்து ஆக்கம் காண்பது என் பொறுப்பு. திருக்குறள் ஆய்வகத்தின் பணி மேலும் வளர என் வாழ்த்துக்கள்.

முத்துச்சண்முகன்

டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்,
இணைப் பேராசிரியர்,
திருக்குறளாய்வகம்.

மதுரை—625021.
1-4-79.

முகவுரை

1968 ஆம் ஆண்டு தமிழக வரலாற்றிலும் தமிழ்மொழி வரலாற்றிலும் குறிப்பிடத்தக்க ஒரு மைல் கல். இன்றைத் தமிழன் தன் உணர்வுகளுக்கு ஒரு வடிவம் தந்த ஆண்டு அது. தமிழகத்தின் தலைநகராம் சென்னையில் உலகத்தமிழ் மாநாடு நடைபெற்றது அப்போது தமிழாராய்ச்சி நடைபெற ஆராய்ச்சிக்களங்களுக்கு நல்லுள்ளத்தோடு வழிவகைகள் தோற்றுவிக்கப்பட்டன. மூன்று பல்கலைக் கழகங்களிலும் திருக்குறள் ஆராய்ச்சிக்கு ஆய்வகங்கள்தோன்றின. இவ்வாய்வகங்கள் நடைபெற நெறிமுறைகள் வகுத்துத் தரப்பட்டன. இடர்ப்பாடுகளுக்கிடையே ஆய்வகங்கள் இயங்கின.

மதுரை-காமராசர் பல்கலைக் கழகம் திருக்குறளின் வாழ்வியற் கருத்துக்களை ஆராய்தல் வேண்டும் என நெறிப்படுத்தப்பட்டது. அதன்படி அரசியல், பொருளாதாரம், சமூகம், சமயம் முதலாயின எங்களுக்குப் பொருளாயின. இவ்வகையில் முன்னர்ப்பல நூல்கள் வெளிவந்தன.

இவ்வரிசையில் குறள்கூறும் சமயம் என்னும் இந்நூல் ஏழாவது நூலாக வெளிவருகிறது. வள்ளுவர் சமயம் குறித்துத் திருக்குறள் ஆய்வகத்தினர் ஆய்வு நிகழ்த்தலாம் என முன்னாள் துணைவேந்தர் மு. வ. அவர்கள் குறிப்பெழுதினர். அவர்கள் விருப்பத்திற்கு ஏற்பவும் ஆராய்ச்சி மேற்கொள்ளப்பட்டது. வள்ளுவர் தம் சமயமாகக் கூறும் சமயம் எது என ஆராய்தல் இந்நூலின் நோக்கம். இந்திய மண்ணில் அன்று வழங்கி மறைந்து போன சமயங்களுள்ளும் இன்று வழங்கும் சமயங்களுள்ளும் எச்சமயத்தை-யாவது வள்ளுவர் சார்ந்திருப்பாரா என ஆராய்வதும் இவ்வாராய்ச்சியில் அடங்கிவிடுகிறது. திரு. காமாட்சி சீனிவாசன் இக்கருத்துக்களை அகலமாகவும் ஆழமாகவும் ஆராய்ந்துள்ளார்கள். ஆனால் அவர்களால் வள்ளுவர் சமயத்தைக் காண முடிந்ததா?

இந்திய மண்ணில் வழங்கிய எந்தச் சமயமும் வள்ளுவர் சமயமாக அவர்களுக்குத் தோன்றவில்லை. நாம் அறிந்த எந்தச்சமயத்தின் கருத்துக்களோடும் வள்ளுவர் கருத்துக்கள் முழுமையாக ஒத்து வரவில்லை. பல சமயக் கருத்துக்களுக்கு மாறான கருத்துக்களும் திருக்குறளில் காணக்கிடக்கின்றன. ஆதலால் திருக்குறள் ஒரு புதிராக இருக்கின்றது.

திரு. காமாட்சி சீனிவாசன் தட்டுத்தடுமாறிச் சில முடிவு-கள் கண்டிருக்கிறார்கள்: 'வள்ளுவர் தம் நூலில் பழந்தமிழர் தம் சமயக்கருத்துக்களையே தழுவி எழுதினார்... அறக்கருத்துக்களில் பொதுமக்களிடையே காணப்பட்ட சமயச்சார்பற்ற பொதுவான அறக்கருத்துக்களுடன் கொல்லாமை, இன்னாசெய்யாமை, புலா-லுண்ணாமை, கள்ளுண்ணாமை, துறவு முதலிய புத்த சமண சமயச் சார்பான அறங்களையும் ஏற்றுக் கொண்டார்' ஆனால் அப்பழந்தமிழர் சமயம் என ஒன்றை இனங்காண முடியுமா என்பது அவர்களுக்கே ஐயம். வகுத்து முறைப்படுத்தப்பட்ட தமிழர் சமயம் ஒன்றையும் நாம் அறியோம். இந்நிலையில் பாவேந்தர் பாரதிதாசனார் பல ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே பாடிய பாட்டு வள்ளுவர் உள்ளத்தைக் காட்டுவதாக அமைந்திருப்பதை எண்ணிப் பார்க்கலாம் :

'வள்ளுவர்க்கு நிறமில்லை மதமும் இல்லை
மதங்கட்கப் பாலிருந்தே குறள் செய்துள்ளார்
உள்ளசிறு மதங்குறிக்கும் சொற்கள் கொண்டே
உவகையொடு தத்தமது மதத்தில் சேர்த்துத்
தெள்ளிவைத்த நீறிடுதல் திருமண் சார்த்தல்
செழும்பிண்டி அமர்ந்தானைச் சேர்ந்தான் என்னல்
தள்ளிவைத்த மரபென்று பேசல் யாவும்
சரிஎன்று தோன்றவில்லை என் கருத்தில்.'

திருவள்ளுவரின் சமயம் பற்றி விளக்கும் அவர் வரலாறு ஏதொன்றும் கிடைக்கவில்லை. திருக்குறளை வைத்துக்கொண்டு வள்ளுவர் சமயத்தை அறிய முடியுமா? இதற்குச் சில தடைகள் கிடக்கின்றன.

வள்ளுவர் ஒரு சமயநூல் எழுதவில்லை. திருக்குறள் ஒரு சமயநூல் அல்ல. அது அறம் பொருள் இன்பம் என்னும் முப்பால் கூறும் ஒருநூல். அறம் பொருள் இன்பங்கள் இந்த உலகவாழ்வு பற்றியன்வ. நாலாம்பாலாகிய வீட்டுப்பால் முப்பாலுக்கும் அப்-

பாலானதே. சமயக்கருத்துக்களை வீட்டுப்பாலிலேயே முழுமை-யாகக் காணலாம். வள்ளுவருக்கு முன்னரே சமயம் பற்றி இந்தியச் சிந்தனை முழுமையடைந்துவிட்டது. ஆனாலும் குறளில் அவற்றைக் காண முடியவில்லை. 'வள்ளுவர் முப்பாலில் நாற்பால் மொழிந்-தார்' எனப் பேசுவது நம் சமயஉணர்வைத் திருப்தி செய்து கொள்வதற்கே. அதில் வேறு பொருள் இல்லை. வள்ளுவர் 'சமயக் கணக்கர் மதிவழிகூறாது உலகியல் கூறிப் பொருள் இது' என்ற உண்மையை நம் சமய மனம் இன்னும் உடன்படவும் இல்லை; உணர்ந்து கொள்ளவும் இல்லை. வள்ளுவர்க்கு நாலாம் பால் கருத்துக்கள் இருந்தனவோ என்னவோ! அவை அவர் கூறவந்த முப்பாலுக்குள் வரக் காரணம் இல்லை. ஆகவே வள்ளுவர் தம் சமயக்கருத்துக்களை நாம் முழுமையாக உணர்ந்துகொள்ள முடி-யாது. 'வீடு என்பது சிந்தையும் மொழியும் செல்லா நிலைமைத்து ஆகலின் துறவறம் ஆகிய காரணவகையான் கூறப்படுவதல்லது இலக்கணவகையான் கூறப்படாமையின் நூல்களான் கூறப்படுவன ஏனைமூன்றுமே ஆம்' என்னும் பரிமேலழகர் கூற்று உபநிடதங்-களும் பிரம்சூத்திரமும் கீதையும் சிவஞான போதமும் இன்ன பிறவும் வீடு பற்றி இலக்கண வகையான் கூறியமைக்கு மாறாக உள்ளது.

மற்றொருதடை பாயிரம் பற்றியது. வள்ளுவருடைய கடவுள் பற்றிய கருத்துக்கள் பெரும்பாலானவற்றைப் பாயிரத்தின் முதலதிகாரத்தில் மட்டுமே காணமுடிகிறது. (வான்சிறப்பு ஏன் எதற்கு என்பது இன்னும் நமக்குப் பிடிபடவில்லை.) அறத்துப்பால் முழுவதும் அறன்வலியுறுத்தப்பாயிரத்தில் அறன்வலியுறுத்தல் என ஓர் அதிகாரத்தின் தேவையும் தெளிவுபடவில்லை.) 'துறவும்' 'கூடா ஒழுக்கமும்' பின்னர் நீத்தார் பெருமையே பேச அதற்கு முன்னர் ஓர் அதிகாரம் தேவையா என்ற வினா எழாமல் இல்லை. இன்ன பிற காரணங்களால் திருக்குறளின் பாயிரம் பின்னர் இடம் பெற்றதோ என்ற ஐயம் நிலவுகிறது. இது தீராத வரையில் வள்ளுவர்தம் சமயக்கருத்துக்களை ஒருதலையாகத் துணிதல் இயலாது. இப்பாயிரத்தில் பல கருத்துக்கள் தீர்வுபடாமல் சிக்கல் தருகின்றன. (ஆதிபகவன், அறவாழி, பிறவாழி, எண்குணத்தான், இந்திரன், மறைமொழி, நிறைமொழி முதலியன காண்க.)

எதிர் எதிரான பல்வேறு மரபுகள்– கொள்கைகள்– சமயங்கள் நம்நாட்டில் வழங்கின. அம்மரபுகளை இனங்கண்டு வள்ளுவர் கருத்துக்களோடு இணைத்து வள்ளுவர் சமயத்தைக் காணமுயல-

லாம். பூசனை புரிந்து வானத்திலிருந்து மழையை வரவழைக்க லாம் என்பது ஒரு மரபு. 'தெய்வத்தான் வரும் துன்பங்களாவன மழையினது இன்மை மிகுதிகளானும் காற்று தீ பிணி என்றிவற் றானும் வருவன. அவை கடவுளரையும் தக்கோரையும் நோக்கிச் செய்யும் சாந்திகளான் நீக்கப்படும்' என்னும் பரிமேலழகர் கூற்று (குறள் 442) அம்மரபினை ஒட்டியதே. இம்மரபின் எதிர்மரபு 'மாரிவறப்பின் தருவாரும் இல்லை ; அதனைச் சிறப்பின் தணிப் பாரும் இல்' (நாலடி 11—4) என்பதாகும். 'சிறப்பொடு பூசனை செல்லாது வானம் வறக்குமேல் வானோர்க்கும் ஈண்டு'' (குறள்18) என்பது இவ்வெதிர் மரபினை ஒட்டியதல்லவா? 'புத்' என்னும் நரகிலிருந்து காத்துப் புத்தேளிர் உலகுதருபவர் புத்திரர் என்பது ஒரு மரபு. 'புத்தேளிர் உலகு புதல்வரும் தாரார்' (மணிமேகலை) என்பது எதிர் மரபு. வள்ளுவரின் மக்கட்பேறு புத்தேளிர் உலகு தரும் புத்திரர் பற்றி ஒன்றும் பேசவில்லை அல்லவா? 'கரியமாலினும் கண்ணுதலானினும் உரியதாமரை மேலுறை வானினும் பெரியர் அந்தணர்' (கம்பன்) என்பது ஒரு மரபு. 'அந்தணர் நூற்கும் அறத்-திற்கும் ஆதியாய் நின்றது மன்னவன் கோல்' (குறள் 543) என்பது அதன் எதிர்மரபாகத் தோன்ற வில்லையா? 'மேற்பிறந்தார் கல்லா-தாராயினும் மேலானவரே' என்னும் மரபிற்கு 'மேற்பிறந்தாரா-யினும் கல்லாதார் கீழ்ப்பிறந்தும் கற்றார் அனைத்து இலர்பாடு' (குறள் 409) என்பது எதிர்மரபல்லவா? இவ்வாறு எதிரெதிரான மரபுகளை இனங்கண்டு வள்ளுவரை இனம் காணலாம் அல்லவா? திரு. காமாட்சி சீனிவாசன் இம்மரபுகளை ஓரோரிடத்தில் சுட்டிக் காட்டுகிறார்கள். ஆனால் தொடர்ந்து சென்று எதிரெதிர் மரபு-களைத் தொகுத்துச்சுட்டி வள்ளுவரை இனங்காணும் அளவு அவர்-கள் செல்லவில்லை.

இத்தடைகள் எதனையும் இந்நூலாசிரியர் கருதிப்பார்க்க வில்லை. மற்றவகையில் இந்நூல் பாராட்டுக்கு உரியதேதானாலும் இது கூறும் ஒரு சில கருத்துக்கள் இங்குச் சிந்தித்தற்கு உரியன.

இந்தியப்பண்பாட்டியலில் ஆரியர் என்னும் சொல்லாட்சி நெடுகப் பயன்படுத்தத்தக்கதாக இன்று கொள்ளப்படுவதில்லை. 'ஆரியர்' என்னும் மக்களினத்தார் இருக்குவேத காலத்தோடு சரி. பின்னர் அவர் பற்றிப் பேசுதல் பிழையாகும். பின்னர் இந்திய ஆரியரோ ஆரியஇந்தியரோ தான் உண்டு.

வடமொழியில் காண்பவை எல்லாம் அதற்கே உரியவை என்றோ அதற்குரியதாகக் கருதப்படும் ஆரியர்க்கு உரியவை என்றோ கொள்வதும் பிழை. இன்று ஆங்கிலத்தில் உள்ள சைவ சித்தாந்த விரிவுரை ஆங்கிலர்க்கு உரியதாகாதது போன்றது இந்நிலை. பேராசிரியர் சுநீதி குமார சட்டர்ஜி கூறியதுபோல இந்தியநாகரீகம் என்னும் ஒரு ரூபாயில் இருபத்தைந்து காசு கூட ஆரியர்க்கு உரியதல்ல.

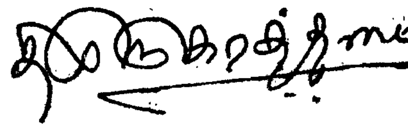
இவ்வாறே இதிகாசங்களும் பாகவதமும் வடபுலத்திற்கும் வடமொழிக்கும் உரியவை எனல் பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் சில இராமாயண நிகழ்ச்சிகளும் சிலப்பதிகாரத்தில் காணப்படும் சிலகண்ணன் பற்றிய நிகழ்ச்சிகளும் இந்தியநூல் வேறெதிலும் காணப்படாததின் காரணத்தை நாம் இன்னும் விளக்க முடியவில்லை என்பதை எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும். இந்நிலையில் திருக்குறளில் காணப்படும் கருத்துக்கள் எந்த அளவு 'வந்தவை' எந்த அளவு 'இருந்தவை' எனப் பேசலில் பிழை ஏற்படலாம்.

அறிவிற்கு விருந்தாகப் பல்வேறு கருத்துக்களைத் தாங்கி வரும் இந்நூலைத் தமிழகம் வரவேற்கும் என நம்புகிறேன். இவ்வகையில் மேலும் ஆராய்ச்சி வளர வேண்டும் என்பது எம் அவா.

காமாட்சி சீனிவாசன் புகழுடம்பெய்திய நிலையில் இந்நூல் அச்சேறி வெளிவருவதால் இதனை வெளிக்கொணரும் பணி பிறர் பணியாயிற்று. இப்பணியினைப் பொறுமையுடனும் கடமை உணர்வுடனும் ஆற்றிய முதுபெரும்புலவர் ச. தண்டபாணி தேசிகர், ஜலஜாகோபிநாதர், டாக்டர் திருமதி மீனாட்சி முருகரத்தனம் நன்றிக்கு உரியர்.

திருக்குறள் ஆய்வகத்தின் ஆராய்ச்சிப்பணியில் ஆர்வமும் அக்கறையும் கொண்டு நூல் வெளியீட்டில் ஊக்கமும் உந்துதலும் தந்து துணை நிற்கும் தமிழியல் துறைத் தலைவர் பேராசிரியர் முத்துச்சண்முகனார் இந்நூல் விரைவிலே உருக்காண வழி அமைத்தனர். அவர்களுக்குத் திருக்குறள் ஆய்வகம் செய்நன்றியும் மெய்வணக்கமும் செலுத்துகிறது.

அழைப்புக்கெல்லாம் ஆட்பட்டு மெச்சும் வகையில் அச்சுத் தொழில் புரிந்த பெரியநாயகி அச்சகத்தாரின் அரிய பணிக்குப் பல்கலைக் கழகத்தாரின் நன்றி.



காமாட்சி அம்மையார்

இந்நூலாசிரியர் செல்வி காமாட்சி சீனிவாசன் வரலாறு இங்கு வரையத்தக்கது. தமிழ்கூறு நல்லுலகத்தின் ஈழத்தில் நல்ல தமிழ்ச் சைவக் குடும்பத்தில் அவர்கள் தோன்றினார்கள். ஈழத்துச் சைவ மணம் அவர்கள்பால் கமழ்ந்தது. பண்டைச் சைவ இலக்கியங்களைக் குடும்பச் சூழ்நிலையில் இயல்பாகவே அவர்கள் கற்றார்கள் போலும், உடன் பிறந்த தமிழகத்தின் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தில் 1952 இல் முதுகலை (எம். ஏ.) பட்டம் பெற்றார்கள்; தமிழகத்தையே தாயகமாகக் கொண்டு வாழ விரும்பித் தமிழ் வளர்த்த மதுரையில் கிருத்தவர்கள் நடத்தும் டோக் பெருமாட்டி கல்லூரியின் தமிழ்த்துறையைச் சேர்ந்து பணியாற்றினார்கள்; சில ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம் சென்று பேராசிரியர் தெ. பொ. மீனாட்சிசுந்தரனார் மேற்பார்வையில் இறையனார் களவியல் உரையில் மொழியாராய்ச்சி செய்து எம். லிட். பட்டம் பெற்றார்கள்; அடுத்துச் சேலம் சாரதா மகளிர் கல்லூரியில் சிறிது காலம் தமிழ்ப் பேராசிரியராகப் பணியாற்றிப் பின் 1969 இல் மதுரைப் பல்கலைக் கழகத்துத் திருக்குறள் ஆய்வகத்து விரிவுரையாளராக அமர்ந்தனர்; இங்கு எட்டாண்டுகள் பணியாற்றியபின் தம் ஐம்பதாவது வயதில் நோய்வாய்ப்பட்டு இயற்கை எய்தினார்.

செல்வி காமாட்சி சீனிவாசன் சிறுபருவத்திலேயே நோய்வாய்ப்பட்டு முதுகுகூன் விழுந்து நல்வாழ்வு வாய்ப்பை இழந்தவர்கள் போலும். காலமெல்லாம் நோயால் துன்புற்றவர்கள்; நன்கு நடத்தலை இழந்தவர்கள்; 1970 – 1971 இல் பக்கவாத நோயால் பாதிக்கப்பட்டு வேலூர் மருத்துவக் கல்லூரியில் ஓரளவு குணம் பெற்று மீண்டும் அவர்கள் பல்கலைக் கழகத்துக்கு வந்தார்கள்; நடையை இழந்தார்கள்; எழுதும் வலதுகைத்திறனையும் இழந்தார்கள். பின்னர்ப் பெரும்பாலும் தள்ளுவண்டியிலும் ரிக்ஷாவிலும் வந்து துறைப் பணியை ஆற்றினார்கள். 1977 இன் நடுவில் வாழ்க்கையில் முடியாநிலையை அடைந்து நோய்வாய்ப்பட்டார்கள். 'என் அம்மாவைப் போல் 80 ஆண்டுகள் வாழ்வேன்' என்று சொல்லிக் கொண்டிருந்த அவர்கள் தம் 50 ஆவது வயதில் துன்பத்திலிருந்தும் நோயிலிருந்தும் விடுதலை பெற்றது போன்று மீளாத் துயில் கொண்டார்கள்.

காமாட்சி அம்மையார் தமிழகத்தில் கற்க வந்து பின் கற்பிக்க உளம் கொண்டனர். வாழ்நாளெல்லாம் தனியாகவே வாழ்ந்-

தனர். தமிழ் மணமும் சைவ மணமும் கிருத்தவமணமும் வீசியது தவிரப் பிறமணம் அறியாத செல்வி அவர்கள், உள்ள உறுதியும் விடாமுயற்சியும் குன்றாதவர்கள்; உழைப்பாளர். காரணமின்றித் துன்பப்பட்டவர்கள். இந்நூலில் அவர்கள் வரைந்து காட்டிய யோபுவின் வாழ்க்கை போன்றது அவர்கள் வாழ்க்கை.

பிறந்து வளர்ந்த சைவ சமயம் அவர்களது. துன்பவாழ்க்கைக்கு ஆறுதல் அளிக்கவில்லை. கிருத்தவ சமயமானது ஆறுதல் அளிக்குமா என ஏங்கினர். ஆதலால் அக்கிருத்தவ சமயத்தைத் தழுவினர் போலும். ஆனாலும் அதனையும் அவர்கள் புதிய கூண்டாகக் கண்டனரே ஒழிய ஆறுதல் பெறவில்லை போலும் இறுதியில் நீங்கள் கிருத்தவர்தானே எனக்கேட்ட வினாவிற்கு அவர்கள் விடை தரவில்லை. கிருத்துவ சமயத்தில் காமாட்சியார் சைவ உள்ளத்தைக் கண்டார்கள்.

அவர்கள் ஒரு கவிஞர்; கவிதைகள் பல எழுதியிருக்கின்றனர். இளைஞர்க்கான கதைநூல்கள் முதலியன எழுதியிருக்கின்றனர். திருக்குறள் ஆய்வகத்தில் பணியாற்றி அவர்கள் நான்கு நூல்களை இயற்றித் தந்தனர். அவற்றுள் மூன்று நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன. அவை அவர்களது புலமைக்கு நல்ல சான்றுகள். அவையே நாங்கள் அவர்களுக்கு நட்ட நடுகல்.

பொருளடக்கம்

பக்கம்

1. வள்ளுவர் காலச் சமயச் சூழ்நிலை 1

1.1. தொல்காப்பியர் காலநிலை
1.2. சங்ககால நிலை
1.2.1. தெய்வங்கள்
1.2.2. வழிபாட்டு முறைகள்
1.2.3. விழாக்கள்—பண்டிகைகள்
1.2.4. தலங்கள்
1.2.5. சமயக் கொள்கைகள்
1.2.6. சமயப் பிரிவுகள்
1.2.7. சமய நூல்கள்
1.2.8. அந்தணரும் துறவியரும்
1.3. இரட்டைக்காப்பியங்களின் காலம்

2. கடவுளும் அமரரும் 67

2.1. கடவுளைக் குறித்த பெயர்களும் தொடர்களும்
2.1.1. பெயர்கள்
2.1.2. தொடர்கள்
2.2. முதற்பத்தில் கடவுட் கொள்கை
2.3. வள்ளுவர் கடவுளைக் குறிப்பிடும் பிற இடங்கள்
2.4. இக்கடவுட்கொள்கையின் சிறப்பியல்புகள்
2.5. அமரர்
2.5.1. அமரரின் இயல்புகள்
2.5.2. அமரர் தலைவர்
2.5.3. அமரரைக் குறித்த உயர்கருத்துக்கள்
2.6. தெய்வப் பெயர்கள்

3. வான்சிறப்பு அல்லது இயற்கையின் திறம் 116

3.1. வான்சிறப்பு அதிகார முறைமை
3.2. மழையின் சிறப்பு
3.3. மழையும் வழிபாடும்
3.4. மழையும் இறையருளும்
3.5. மழையும் அறமும்

4. உயிர்களும் அவற்றின் நிலைகளும் 139

4.1. உயிரின் நிலைகள்
4.2. பிறப்பிறப்பும் வினைத்தொடர்பும்
4.3. மற்றீண்டு வாரா நெறி
4.4. வீடு

5. சமயமும் வாழ்க்கையும் 171

5.1. சுவைட்சர் கருத்தும் திருக்குறளும்
5.2. அறங்கள் எதற்காகச் செய்யப்படுகின்றன?
5.3. வள்ளுவர் காட்டும் அறம் சமயநோக்குடையதா?
5.4. சமயக்கடமைகள் பிற.

6. வள்ளுவர் எச்சமயத்தைச் சேர்ந்தவர்? 198

6.1. சமணம்
6.2. பௌத்தம்
6.3. வள்ளுவர் சமணர் அல்லது பௌத்தர் என்பதற்குத் தடைகள்
6.4. குறளும் கீதையும்
6.5. சைவம்
6.6. வைணவம்
6.7. வைதிக சமயத்தின் உட்பிரிவுகள்
6.8. உலகாயதம்
6.9. கிருஸ்தவம்
6.10. முடிவுரை

நூல் விளக்கம்

1

வள்ளுவர் காலச் சமயச் சூழ்நிலை

வள்ளுவர்தம் சமயக் கருத்துக்களை ஆராயுமுன் வள்ளுவர் காலச் சமயச் சூழ்நிலை எத்தகையதாயிருந்தது என்பதை அறிவது பயனுடையதே. வள்ளுவர் தம் காலக் கருத்துக்களை எவ்வளவு தூரம் ஏற்றுக்கொண்டார், எவ்வளவு தூரம் அவற்றை விட்டு விலகினார் என்பனவற்றை அறிவதற்கும் முதலில் அவர் காலச் சமயச் சூழ்நிலையைப் பற்றிய அறிவு வேண்டப்படுவதே. ஆகவே இவ்விய-லில் வள்ளுவர் காலத்தில் எத்தகைய சமயக்கொள்கைகள் மக்க-ளிடையே நிலவி வந்தன, எத்தகைய வழிபாட்டுமுறைகள் பின் பற்றப்பட்டன, எத்தகைய சமயச் சார்பான வினைமுறைகள் (Rites) கடைப்பிடிக்கப்பட்டன, சமயம் மக்கள் வாழ்க்கையில் எவ்வா-றெல்லாம் தன் செல்வாக்கைப் புலப்படுத்தியது என்பன ஆயப்-படுகின்றன.

வள்ளுவர் காலத்திலும் அதற்கு முன்பும் கூட, பலதிறக் கருத்துக்களும் வழிபாட்டு முறைகளும் தமிழ்நாட்டு மக்களின் வாழ்க்கையில் விரவியே காணப்பட்டன. பழந்தமிழரின் சமயக்-கருத்துக்களும் சிலசில வழிபாடுகளும், ஆரியரின் நான்மறையொடு

பிறசமயச் சார்பான வடமொழி நூல்களின் கல்வியும் அவை கொணர்ந்த தத்துவக் கருத்துக்களும் அழலோம்புதல் முதலிய வழிபாட்டு முறைகளும், பௌத்த சமண சமயத்தவரின் தத்துவ அறவியல் கருத்துக்களும் அச்சமயவிதிப்படி அமைந்த துறவொழுக்கம் முதலியனவுமெனப் பலசமயப் பிரிவுகளும் அவைசார்ந்த நடைமுறைகளும் நாட்டில் நிலவின. இவை சிந்தனையாற்றல் மிக்க பெரியோர்கள் சிலரை ஆழ்ந்து சிந்திக்கும்படி தூண்டியிருத்தல் வேண்டும்.

வள்ளுவர் காலச் சமயச் சூழ்நிலையை உணர்வதற்குத் தொல்காப்பியத்தில் காணப்படும் சமயக் கருத்துக்களையும் புரிந்து கொள்ளுதல் அவசியமே. தற்போது கிடைத்துள்ள தமிழ் நூல்களுள் மிகப் பழமை வாய்ந்ததாகிய தொல்காப்பியத்தை வள்ளுவர் கால மக்கள் நன்கறிந்திருப்பர். வள்ளுவர் தாமும் தொல்காப்பியத்தைக் கற்றவராகவே யிருத்தல் வேண்டும்.

> நிறைமொழி மாந்தர் ஆணையிற் கிளந்த
> மறைமொழி தானே மந்திரமென்ப (தொல். பொருள், 490)
>
> நிறைமொழி மாந்தர் பெருமை நிலத்து
> மறைமொழி காட்டி விடும் (குறள் 28)

என்ற வரிகளிற்காணப்படும் சொற்பொருள் ஒற்றுமை வள்ளுவர் தொல்காப்பியத்தைக் கற்றவரே என எண்ணச் செய்யும்.

1.1. தொல்காப்பியர் காலநிலை

தொல்காப்பியர் காலத்திற்குமுன்பே ஆரியர் தமிழ்நாட்டில் குடிபுகத் தொடங்கி விட்டனர். ஆரியர்களின் சமயநூல்களும் பிறநூல்களும் அவர்தம் பழக்க வழக்கங்களும் தொல்காப்பியர் காலத் தமிழ்நாட்டில் நன்கு அறியப்பட்டிருந்தவையே.

> அகத்தெழு வளியிசை யரில்தப நாடி
> யளபிற் கோடல் அந்தணர் மறைத்தே
> அஃதிவண் நுவலாது எழுந்துபுறத் திசைக்கும்
> மெய்தெரி வளியிசை யளவுநுவன் றிசினே
> (தொல். எழுத்து, 102. 4-7)

எனத் தொல்காப்பியர் தமிழிலக்கணத்திற்கும் வடமொழியிலக்கணத்திற்கும் இடையே உள்ள ஒரு வேறுபாட்டைக் குறிப்பிட்டார். இங்கு அவர் அந்தணர் எனக் குறிப்பிட்டது பார்ப்பனகுலத்தவ

ரையே. அவ்வாறு குறிப்பிடப்பட்டோர் ஆரியரே எனக் கொளலே பொருந்தும். இங்கு மறையெனக் குறிப்பிடப்பட்டதும் நான்மறையும் அவை சார்ந்த நூல்களுமே யாதல் வேண்டும். ஏனெனில் அந்தணர் மறையில் உள்ளதாக இங்குக் கூறப்படுவது வடமொழியிலக்கண மரபே.

'அறங்கரை நாவின் நான்மறை முற்றிய அதங்கோட்டாசாற்கு' எனப் பாயிரமும் நான்மறையைக் குறிப்பிடுகின்றது. பாயிரம் எழுதிய பனம்பாரனர் ஐந்திரம் என்ற வடமொழியிலக்கண நூலையும் குறிப்பிட்டுத் தொல்காப்பியர் அதைக் கற்றவர் என்பது தோன்ற 'ஐந்திரம் நிறைந்த தொல்காப்பியன்' என்றார்.

மற்றும் தலைவன் தலைவியர் கூட்டம் அல்லது திருமணத்தைக் குறித்துக் கூறுங்காலும் ஆசிரியர்,

இன்பமும் பொருளும் அறனும் என்றாங்கு
அன்பொடு புணர்ந்த ஐந்திணை மருங்கில்
காமக் கூட்டம் காணுங் காலை
மறையோர் தேஎத்து மன்றல் எட்டனுள்
துறையமை நல்யாழ்த் துணைமையோர் இயல்பே

(தொல். பொருள், 92)

எனத் தமிழ் அகப்பொருள் நூல்களில் கூறப்பட்ட காமக் கூட்டத்தை (தலைவனும் தலைவியும் எதிர்ப்பட்டுத் தாமே விரும்பிக்கூடும் கூட்டம்) ஆரிய நூல்களில் கூறப்பட்ட கந்தர்வமணம் (பெற்றோர் மணம் பேசி மணம் செய்வித்தலன்றி ஓர் ஆடவனும் பெண்ணும் தாமே விரும்பி மணம் புணர்தல்) என்னும் திருமணத்துடன் ஒப்பிட்டார். இச்சூத்திரத்திலும் மறை எனக் குறிப்பிடப்பட்டவை வடமொழிச் சமயநூல்களே. எட்டுவகைத் திருமணங்களைக் கூறுவன (இருக்கு முதலிய நான்மறைகளன்றி) வடமொழித் தர்ம நூல்களே யாதலினால் அத்தர்ம நூல்களும் தொல்காப்பியர் காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் அறியப்பட்டிருத்தல் வேண்டும் எனச் சில வரலாற்றாசிரியர்[1]

1. Nilakanta Sastri, K.A., A HISTORY OF SOUTH INDIA, p. 130.
"It is well known that the earliest Dharma Sastras mention eight forms of marriage as part of the Aryan code itself the result of a blend between Aryan and pre-Aryan forms that prevailed in the North; these eight forms are mentioned in the Tolkappiyam" ......

கூறுவர். அவ்வாறாயின் நான்மறைகள், அவற்றைச் சார்ந்த உப நிடத நூல்கள், வடமொழியிலக்கண நூல்கள், தர்மநூல்கள் எனப் பலவகை வடமொழி நூல்கள் தமிழ்நாட்டில் பரவியிருத்தல் வேண்டும். ஆயினும் இவற்றைக் கற்றோர் பெரும்பாலும் அந்தண-ரேபோலும் அரசகுலத்தோரும் மேற்குலத்தோராகக் கருதப்பட்ட பிற அறிஞர் சிலருங்கூட அவற்றைக் கற்றிருத்தல் கூடும்.

பழந்தமிழ் வழிபாட்டு முறைகளும் மக்களிடையே நிலவிய சில சமயக் கருத்துக்களும் பழக்கவழக்கங்களும்கூட அக்காலத்துச் சிதைவுறாது நிலவிநின்றவையே. ஐந்திணைப் பாகுபாடும் திணைக்குரிய தொழில்களும் வாழ்க்கைமுறையும் திணைக்குரிய தெய்வங்களின் வழிபாடும் தொல்காப்பியர் காலத்து அழிந்துவிடவில்லை என ஊகிக்கலாம்.

மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்
முல்லை குறிஞ்சி மருதம் நெய்தலெனச்
சொல்லிய முறையாற் சொல்லவும் படுமே
(தொல். பொருள், 5)

எனத் தொல்காப்பியம் நானிலங்களையும் அவற்றிற்குரிய தெய்-வங்களையும் கூறுகின்றது. இவை பழந்தமிழ்த் தெய்வங்கள் ஆதல் வேண்டும் மாயோன், சேயோன், வேந்தன் என்பன தமிழ்ச்-சொற்களே வருணன் என்ற பெயர் ஒன்றே இருக்குவேதப்பாடல் களில் காணப்படும் ஆரியச்சொல் ஆகும். பழந்தமிழர் நானிலத்-திற்குரிய தெய்வங்களை வழிபட்டிருத்தல் வேண்டும். ஆரியமறைகள் தமிழ்நாட்டில் பரவியபின் அவற்றில் சில இம்மறைகளிற் கூறப்-பட்ட இந்திரன், வருணன் முதலிய தெய்வங்களுடன் ஒன்றுபடுத்தப்-பட்டிருத்தல் கூடும். தொல்காப்பியர் பாலைக்கு நிலத்தையும் கூற வில்லை; தெய்வத்தையும் கூறவில்லை. ஆயினும் சிலப்பதிகாரத்தில் பாலைநிலத்திற்குத் தெய்வமாகக் கூறப்படும் கொற்றவையின் வழி பாடு தொல்காப்பியர் காலத்தும் நிலவியதே. தொல்காப்பியம் பிற இடத்தில் கொற்றவை வழிபாட்டைக் கூறுகிறது. கொற்ற-வைநிலை வெட்சித்திணைக்குரிய துறைகளில் ஒன்றாகக் கூறப்படுவ-தால் (தொல். பொருள், 59) வீரர்கள் வெட்சிப்போர்க்குச் செல்-லுமுன் கொற்றவையை வழிபட்டனர் எனத் தெரிகிறது.

கொடிநிலை கந்தழி வள்ளி யென்ற
வடுநீங்கு சிறப்பின் முதலன மூன்றும்
கடவுள் வாழ்த்தொடு கண்ணிய வருமே
(தொல். பொருள், 88)

என்ற சூத்திரத்திற்கு நச்சினார்க்கினியர் உரை ஏற்புடையதாயின், கொடிநிலையென்ற கீழ்த்திசைக்கண்ணே நிலை பெற்றுத்தோன்றும் வெஞ்சுடர் மண்டிலத்தையும் (ஞாயிற்றையும்) வள்ளியென்ற தண் கதிர் மண்டிலத்தையும் (திங்களையும்) கந்தழி என்னும் ஒரு பற்றுக் கோடுமின்றி அருவாகத் தத்துவங்கடந்த பொருளையும் (ஆகாயமா?) அக்காலமக்கள் வழிபட்டனர் எனத்தோன்றும். ஞாயிறும் திங்களும் இயற்கைப்பொருள்களே. இவற்றோடு சேர்த்து எண்ணப்படுவதால் கந்தழி வான் அல்லது ஆகாயத்தைக் குறிக்கின்றதா என எண்ண இடம் உண்டு. சொல்லதிகாரத்தினுள்ளும் ஆசிரியர் ஞாயிறும் திங்களும் உயர்திணையில் பால்பிரிந்திசையாவாயினும் (உதித்தான் மறைந்தான் என உயர்திணை வாய்பாட்டால் கூறப்படாவாயினும்-உயர்திணையாம் எனக் கூறுவதாலும் (தொல். சொல். 57) ஞாயிற்)றையும் திங்களையும் அக்காலமக்கள் தெய்வத்தன்மையுடையனவாகக் கருதினர் என்பது தெளிவாகும்.

காட்சி கால்கோள் நீர்ப்படை நடுகல்
சீர்த்தகுசிறப்பிற் பெரும்படை வாழ்த்தலென்
றிருமூன்று வகையிற் கல்......(தொல். பொருள், 60 19-21)

தொல்காப்பியத்துள் குறிப்பிடப்படுவதால் போரில் இறந்த வீரர்கட்குக் கல்நாட்டிச் சிறப்புச் செய்யும் வழக்கம் அக்காலத்திருந்ததே. சீர்த்தகு மரபிற் பெரும்படையும் வாழ்த்தலும் குறிப்பிடப்படுவதனால் அந்நடுகற்கள் வணங்கி வழிபடப்பட்டன என உணரலாம்.

ஆகவே தொல்காப்பியர் காலமக்கள் திணைக்குரிய தெய்வங்களை வழிபட்டனர்; இயற்கைத் தெய்வங்களை வழிபட்டனர்; முன்னோர் வணக்கம் சிறப்பாக வீரர் வணக்கம் அவர்களிடையே இருந்தது. இத்தெய்வவழிபாடுகள் அனைத்தும் சிலப்பதிகார காலம் வரையில் தமிழ்நாட்டில் இருந்தனவே. ஆயினும் வள்ளுவர் இவற்றைக் கூறவில்லை.

கடவுள் என்னும் சொல் தொல்காப்பியத்தில் பன்முறை ஆளப்படினும் ஒரு பெருங்கடவுளைக் குறித்த எண்ணம் ஆசிரியர்க்கிருந்ததா என்பது ஐயமே. கடவுள் என்னும் சொல் தொல்-

காப்பியத்தில் தேவர்களை அல்லது தெய்வங்களைக் குறிக்கவே வழங்கப்படுவதாகத் தோன்றுகிறது (2.1.1. பார்க்க).

வழிபாட்டு முறைகளை நோக்குமிடத்துத் தெய்வங்களுக்குச் சிலையமைத்து வழிபடும் வழக்கம் தொல்காப்பியர் காலத்திருந்ததா என்பது ஐயமே. அகத்திணை இயலுள் கற்புக்காலத்து நிகழும் பிரிவுகளைக் கூறும் சூத்திரமொன்றில் வரும் 'மேவிய சிறப்பின் ஏனோர் படிமைய' (தொல். பொருள். 28) என்னும் தொடர் மக்களல்லாத ஏனோர் ஆகிய தேவர்களின் சிலைகளைக் குறிக்கும் என்ச் சிலர் கொள்வர். ஆயினும் 'படிமை' சிலையைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளாது விரதங்களைக் குறிப்பதாகவும் கொள்ளப்படல் கூடும். ஆகையினால் இக்குறிப்புத் தெளிவற்றதே.

விலங்குப்பலியைத் தொல்காப்பியம் தெளிவாகக் குறிப்பிடவில்லை. ஆயினும் கொற்றவைநிலை என்பதற்குக் 'கொற்றவைக் குப் பரவுக்கடன் கொடுக்குங்கால் அவளது நிலைமை கூறுதல்' என உரையில் (தொல். பொருள், 59 நச்சினார்க்கினியம்) கூறப்படுகிறது. கொற்றவை போர்த்தெய்வம் ஆகையினால் அவட்குரிய பரவுக்கடன் விலங்குப்பலியாக இருத்தல் கூடும். 'வெறியறி சிறப்பின் வெவ்வாய்வேலன் வெறியாட்டயர்ந்தகாந்தள்'(தொல் பொருள்.60) என வருந்தொடர்க்கும் ''தெய்வத்திற்குச் செய்யும் கடன்களையறியுஞ்சிறப்பினையும் உயிர்க்கொலை கூறலின் வெவ்வாயினையும் உடையனாகிய வேலன் தெய்வமேறி யாடுதலைச் செய்த காந்தளும்'' என்றே நச்சினார்க்கினியர் உரை கூறினார். கொற்றவைக்கும் முருகக் கடவுளுக்கும் விலங்குப்பலி சங்ககால நூல்களுள்ளும் கூறப்படுவதால் தொல்காப்பியர் காலத்தும் விலங்குப்பலி இருந்ததெனக் கருதலாம்.

வேலன் ஆடும் கூத்து இங்குக் கூறப்பட்டது. 'வாடாவள்ளி' (தொல். பொருள், 60) என வள்ளிக் கூத்தும் தொல்காப்பியத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது. இதுவும் சமயச் சார்பானதே போலும். இத்தகைய சமயச் சார்பான கூத்துக்கள் (Religious or cultic dances) அக்காலத்தில் நிலவின எனத் தெரிகிறது. இவை சிலப்பதிகார காலம் வரையிலும்கூடத் தமிழ்நாட்டில் பயில வழக்கத்தில் இருந்தனவே. இவற்றைப் பற்றிய குறிப்பும் குறளில் இல்லை. காமத்துப்பாலில்கூட வள்ளுவர் வெறியாடலையோ (தலைவியின் வேறுபாடுகண்டு அவள் நலத்திற்காகத் தாய் நிகழ்விக்கும் ஆடல்)

தோழி வெறி விலக்குதலையோ (தலைவியின் வேறுபாட்டிற்கு உண்மைக் காரணத்தைக் கூறி அக்கூத்தைத் தவிர்த்தல்) கூறவில்லை.

மணமாகாத இளம் பெண் தனக்கு நன்மணம் கைகூடுமாறு அல்லது தான் விரும்பிய தலைவனையே கணவனாக அடையுமாறு தெய்வத்தை வேண்டல், மணமான பெண் சூலுற்றபோது சுற்றத்தோர் அதன் பொருட்டுச் சில வழிபாடுகளைச் செய்தல், குழந்தை பிறந்தபின் சில வழிபாடுகளை அல்லது கொடைகளைச் செய்தல் ஆகிய வழக்கங்களும் அக்காலத்திருந்தன என்பதைச் சில சூத்திரங்கள் காட்டுகின்றன) (தொல். பொருள், 146, 150). 7

வினை (மக்கள் ஒரு பிறவியிற் செய்த செயல்களின் பயனை மற்றொரு பிறவியில் அடைதல்) பால் (மக்கள் வாழ்க்கையின் நிகழ்ச்சிகளை நியமிக்கும் ஆற்றல், Fate, Destiny) ஆகியவற்றில் நம்பிக்கை தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே மக்கட்கு இருந்தது போலும். தொல்காப்பியர் சொல்லதிகாரத்தில் 'பால் வரை தெய்வம்' 'வினை' என்பவற்றைக் குறிப்பிட்டு அவை உயர்திணை வாய்பாட்டாற் சொல்லப்படாவிடினும் (தெய்வத்தன்மை உடைமையின்) உயர்திணையே ஆகும் என்றார் (தொல். சொல், 57). "பால் வரை தெய்வமென்பது எல்லார்க்கும் இன்ப துன்பத்திற்குக் காரணமாகிய இருவினையையும் வகுப்பது. வினை என்பது அறத்தெய்வம்" எனச் சேனாவரையர் பொருள் கூறினார். ஆயினும் மறுபிறவியைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் தொல்காப்பியத்தில் பிற இடங்களில் இல்லை. பால் பிற இடத்தும் குறிப்பிடப்படுவதே.

> ஒன்றே வேறே என்றிரு பால்வயின்
> ஒன்றி யுயர்ந்த பால தாணையின்
> ஒத்த கிழவனும் கிழத்தியும் காண்ப (தொல். பொருள், 93)

என நல்லியல்புடைய தலைவனும் தலைவியும் முதலில் எதிர்ப்படுவது உயர்ந்த பாலின் ஆணையினாலேயே என ஆசிரியர் கூறினார். மக்கள் வாழ்க்கையில் முக்கிய நிகழ்ச்சிகளை நியமிப்பது பாலே என்ற கருத்தை இங்குக் காணலாம். பால், புறநானூறு முதலிய பிற நூல்களிலும் காணப்படுவதே. வள்ளுவரும் மக்கள் வாழ்க்கையை வரையறுக்கும் ஊழைக்குறித்து ஓரதிகாரம் எழுதினார். பால் என்பதும் ஊழ் என்பதும் ஒன்றே போலும். பால் என்னும் சொல் வள்ளுவரால் ஆளப்படுவதே (பரியினும் ஆகாவாம் பாலல்ல 376).

அறம் பொருள் இன்பமென்பன வாழ்க்கையின் முக்கிய குறிக்கோள்களாகும் என்னும் கருத்தும் தொல்காப்பியர் காலத்திருந்து வந்ததே.

இன்பமும் பொருளும் அறனும் என்றாங்
கன்பொடு புணர்ந்த ஐந்திணை (தொல். பொருள், 92)

எனத் தொல்காப்பியர் அகத்திணையைக் கூறினார். அறம், பொருள் இன்பம் என்னும் கருத்தும் சங்ககாலத்திலும் தொடர்ந்து பின் திருவள்ளுவராலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதே. இவை பழந் தமிழ்மக்களிடையே பயில வழங்கி வந்த கருத்துக்களே போலும்.

தொல்காப்பியர் காலம் பௌத்த சமண சமயங்கள் தமிழ் நாட்டில் புகுதற்கு முற்பட்ட காலமாக இருத்தல் கூடும். (தொல்காப்பியர் காலம் ஓரளவு ஐயத்திற்குரியதே.) ஆயினும் அக்காலத்திலேயே துறவியர் இருந்தனர்; துறவு அக்காலத்திலும் சிறப்பிக்கப்பட்டதே.

மறுவில் செய்தி மூவகைக் காலமும்
நெறியின் ஆற்றிய அறிவன் தேயமும்
நாலிரு வழக்கிற் றாபதப் பக்கமும்
(தொல். பொருள், 75.4-6)

என ஆசிரியர் அறிவரையும் தாபதரையும் குறித்துக் கூறினார். அறிவர், தாபதர் என்போர் யார்? இருவகைத் துறவியரா? துறவியருட் சிறந்தவரே அறிவரா? அல்லது அறிவர் துறவியரல்லாத பிறரா அதாவது இல்லறத்தோருள் அறிவிற் சிறந்தவரா? நச்சினார்க்கினியர் உரையை நோக்குமிடத்து இருவரும் (அறிவரும் தாபதரும்) துறவியரே எனவும் துறவியருள் சிறந்தோராய் அதிக அறிவைப் பெற்றோரே அறிவர் எனவும் தோன்றும். தாபதர் துறவியர் அல்லது காடுறை வாழ்க்கை நிலையினர் என்பது பொதுவாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதே. 'நாலிருவழக்கிற் றாபதப்பக்கமும்' என்னும் தொடரில் குறிக்கப்பட்ட தாபதரின் எட்டுச் செயல்கள் அல்லது பண்புகள் யாவை என்பது குறித்து நச்சினார்க்கினியர் பலவகையாகப் பொருள் கூறினார். அவை தவம் செய்வார்க்குரிய ஊணசையின்மை, நீர் நசையின்மை, வெப்பம் பொறுத்தல், தட்பம் பொறுத்தல், இடம் வரையறுத்தல், ஆசனம் வரையறுத்தல், இடையிட்டு மொழிதல், வாய்வாளாமை ஆகியவற்றை நாலிரு வழக்கமாகக் கொள்ளுதல் கூடும். அல்லது யோகம் செய்வார்க்-

குரிய இயமம், நியமம், ஆசனம், வளிநிலை, தொகைநிலை, பொறைநிலை, நினைதல், சமாதி ஆகியவற்றையும் கொள்ளலாம். பின்னும் நீர்பலகால்மூழ்கல், நிலத்தசைதல், தோலுடுத்தல், சடைவளர்த்தல், சுடரோம்புதல், ஊரடையாதிருத்தல், கானகத்தகொண்டு கடவுள் விருந்தோம்புதல் ஆகிய புறப்பொருள் வெண்பாமாலையில் (168) கூறப்பட்ட எட்டினையும் கொள்ளலாம் என்றார். இவற்றுள் தொல்காப்பியர் உள்ளத்திருந்தது யாதோ? இளம்பூரணர் நீர்பலகால் மூழ்கல் முதலிய எட்டுச் செயல்களை மட்டுமே கூறிப் புறப்பொருள் வெண்பாமாலைச் செய்யுளையும் தாபத வாகை என்னும் துறையைச் சேர்ந்த இரு புறநானூற்றுச் செய்யுட்களையும் (252,253) மேற்கோளாகக் காட்டினார். யோகசூத்திரம் எழுதிய பதஞ்சலியின் காலம் கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டாக இருத்தல் கூடும் (அதுவும் திட்டமாகக் கூறுதற்கில்லை) என அறிஞர் கருதுவதால்[2] தொல்காப்பியர் காலத்தில் யோகத்தின் எட்டுநிலைகள் தமிழ்நாட்டில் அறியப்பட்டிருந்தனவா என்பது மிகவும் ஐயத்திற்குரியதே. யோகசூத்திரம் எழுதப்படுமுன்னே யோகமுறைகள் இந்தியாவில் ஓரளவு பயிலப்பட்டன எனவும் அறிஞர் கூறுவராயினும்[3] தொல்காப்பியர் காலத்தில் யோகத்தின் எட்டுநிலைகளும் வகுக்கப்பட்டு அவை தமிழ்நாட்டில் அவ்வளவு தூரம் அறியப்பட்டும் இருக்குமெனக் கொள்ளல் பொருந்தாது. வெப்பம் பொறுத்தல் தட்பம் பொறுத்தல் ஆகிய தவமுறைகளும் இருந்தனவா என்பது ஐயமே. இவை குறித்த குறிப்புக்கள் சங்க நூல்களில் இல்லை. தாபத வாகைத் துறையைச் சேர்ந்த புறநானூற்றுச் செய்யுட்களில் கூறப்படும் துறவியும் அருவியில் பலகால் மூழ்குதல், நிலத்தில்துயிலுதல், செந்தீ வேட்டல், சடை வளர்த்தல், காட்டில் கிடைக்கும் இலைகளைக்கொய்து உண்ணல் ஆகியவற்றையே செய்தான் எனக்கூறப்படுவதால் நீர்ப்பலகால், மூழ்கல் முதலிய எட்டுமே பண்டைத் தாபதரின் செயல்கள் ஆதல் கூடும்.

இனி அறிவர் யார்? அவர் செயல் யாது? 'மறுவில் செய்தி மூவகைக் காலமும் நெறியின் ஆற்றிய அறிவன் தேயமும்' என்னும் தொடருக்கு, 'காமம் வெகுளி மயக்கமில்லாத ஒழுகலாற்றினை இறப்பும் நிகழ்வும் எதிர்வும் என்னும் மூவகைக் காலத்தினும் வழங்கும் நெறியான் அமைத்த முழுதுணர்வுடையோன் பக்கமும்'

2. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, Part II, P. 841-842
3. Ibid P. 541

என நச்சினார்க்கினியர் உரை கூறினார். காமம் வெகுளி மயக்கம் இல்லாத ஒழுகலாற்றினை யுடையவர் எனவே இவ்வுரையாசிரியர் கருத்துப்படி அவரும் துறவியரே எனத்தோன்றும். மேலும் தாபதர் 'அவ்வறிவர் கூறிய ஆகமத்தின் வழிநின்று வீடுபெற முயல்வார்' எனவும் இவ்வுரையில் கூறப்படுவதனால் துறவிபருட் சிறந்தோராய்ச் சமயநூல்கள் இயற்றவல்லோராய் இருப்போரே அறிவர் என்பது இவர் கருத்தாதல் வேண்டும். "அறிவன் என்றது கணிவனை" என்றார் இளம்பூரணர். மூவகைக் காலமும் நெறியினாலாற்றுதலாவது "பகலும் இரவும் இடைவிடாமல் ஆகாயத்தைப் பார்த்து ஆண்டு நிகழும் வில்லும் மின்னும் ஊர்கோளுந் தூமமும் மீன்வீழ்வும் கோள்நிலையும் மழைநிலையும் பிறவும் பார்த்துப் பயன் கூறல்". கணிவனைக் குறித்த புறப்பொருள் வெண்பாமாலைச் செய்யுளை மேற்கோளாகவும் காட்டினார். ஆயினும் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை அறிவனையும் கணிவனையும் வெவ்வேறாகவே கூறுகிறது.)

பின் மரபியலுள் தொல்காப்பியர், நூல்களைக் குறித்துக் கூறும் போதும்,

> வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின்
> முனைவன் கண்டது முதனூலாகும் (தொல்.பொருள்,469)

என்றார். இங்குக் கூறப்பட்ட விளங்கிய அறிவின் முனைவனும் புறத்திணையியலுட் கூறப்பட்ட அறிவனும் ஒரு சாராரையே குறிக்குமா? அவ்வாறாயின் (ஆகமங்கள் (சமயநூல்கள்) எழுதத்தக்க அறிவிற் சிறந்த துறவியரே அறிவர் என நச்சினார்க்கினியர் கொண்ட பொருளே இங்கு ஏற்புடைத்தாகும்.)

வேதக்கல்வி தமிழ்நாட்டில் பரவுமுன்பே சில பழந்தமிழ்த் துறவியர் தமிழ்நாட்டில் இருந்தனரெனவும் அவரையே தொல்காப்பியர் அறிவர் எனக் குறிப்பிட்டாரெனவும் சிலர் கருதுவர்[4]. அவ்வாறாயின் சுடரோம்பும் தாபதர் ஓரளவு ஆரியமரபைப் பின் பற்றியவராகவும் அறிவர் தமிழ் மரபைப் பின்பற்றியவராகவும் இருத்தல் கூடும். இது ஆயத்தக்கதே.

மந்திரம் தொல்காப்பியத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது (தொல். பொருள், 490). ஆனால் மந்திரம் என அவர்கள் அக்காலத்து எதைக் குறிப்பிட்டனர் என்பது தெளிவின்று. நிறைமொழிமாந்தர் ஆணையிற்

---

4. Subrahmanian, N., HISTORY OF TAMILNAD (to A. D. 1336), P. 344

ளந்தமறைமொழி மந்திரமாகும் என அச்சூத்திரம் கூறுகிறது. நிறைமொழி மாந்தர் யார்? துறவியருள் தவஆற்றல் மிகுந்தோரா? தொல்காப்பியர் காலத்திருந்த் மந்திரங்கள் எவை? இவற்றைத் தெளிவாகக் கூறுமாறில்லை.

1.2. சங்ககாலநிலை

சங்ககாலச் சமயநிலை சிறப்பாகப் பத்துப்பாட்டு, புறநானூறு பரிபாடல் என்னும் நூல்களிலிருந்தும் பிற எட்டுத்தொகை நூல்களிலிருந்தும் அறியப்படுவதே. அக்காலமக்கள் வழிபட்ட தெய்வங்கள், வழிபாட்டுமுறைகள், சமயக்கொள்கைகள் முதலிய தலைப்புக்களின் கீழ் இவற்றினின்றும் அறியப்படும் சமயக்கருத்துக்களை ஆய்தல் கூடும்.

தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்த வழிபாட்டுமுறைகள், சமயக் கொள்கைகள் முதலியவற்றுட் பல சங்ககாலத்திலும் மக்களிடையே தொடர்ந்து நிலவுதல் இயல்பே புதிய வழிபாட்டு முறைகளும் கருத்துக்களும் அக்காலத்துத் தோன்றியிருத்தலும் கூடும். ஆகவே சங்ககாலச் சமயநிலையைத் தனியே ஆய்வது பொருந்துவதே. சங்க காலத்தில் பௌத்த சமண சமயங்களும் தமிழ்நாட்டில் புகுந்திருத்தல் வேண்டும்.

1.2.1. தெய்வங்கள்

ஐந்திணைக்குரிய ஐந்து தெய்வங்களும் சங்ககாலத்து அவ்வந்நில மக்களால் வழிபடப்பட்டனரெனக் கொள்ளலாமாயினும் முருகக்கடவுளும் திருமாலுமே மக்களால் அதிகமாகப் போற்றவும் வழிபடவும் அன்பு செலுத்தவும்பட்டனர் எனத்தோன்றும் பத்துப்பாட்டுள் திருமுருகாற்றுப்படை முருகக்கடவுளையே போற்றுகிறது. பரிபாடலுள்ளும் சிலபாடல்கள் இத்தெய்வத்தையே கூறுகின்றன. வேறுசில பாடல்கள் திருமாலைப் போற்றுகின்றன. சங்கநூல்களில் ஆலமர் கடவுள் எனப்படும் சிவபிரானும் பலதேவனும் அடுத்தபடியாக முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றனர். பிரமன், கூற்றுவன், காமன், திருமகள் முதலியதெய்வங்களும் சங்கநூல்களில் குறிப்பிடப்படுபவரே.

புராண இதிகாசக்கதைகள் பல சங்ககாலத்திலேயே தமிழ் நாட்டில் நன்கறியப்பட்டிருந்தன. பழந்தமிழர் தம் கருத்துக்களும்

(தமிழகத்தும் புறத்தும் தென்னிந்தியாவில் வாழ்ந்த பிற இனத்தவர் கருத்துக்கள் உட்பட) ஆரியர்தம் கருத்துக்களும் இக்காலத்திலேயே இரண்டறக்கலந்துவிட்டன என்பதை இக்கதைகள் காட்டும்.

முருகன் கார்த்திகை மாதர் அறுவர்க்கு மகனாக இமயமலைச் சாரலில் ஒரு சுனையில் (சரவணப்பொய்கை) பதுமப்பாயலில் பிறந்தது (பரி. 5), பிறந்தவுடன் இந்திரனுடன் போர் செய்து வென்றது (பரி. 5), பல தேவர்களிடமிருந்து மயில் சேவல் முதலியவற்றைப் பரிசாகப் பெற்றது (பரி.5), முருகன் நான்முகனைச் சிறை செய்யச் சிவன் முதலியோர் சிறைவீடுசெய்யுமாறு வேண்டியது (முருகு. 148-165), முருகன் கடலினிடையே மாமரமாகி நின்ற சூரனைக்கொன்றது. குருகுபெயர்க்குன்றத்தைக் (கிரௌஞ்ச மலையை) வேலால் பிளந்தது, பின்பு இந்திரன் மகளாகிய தேவசேனையையும் குறவர் மகளாகிய வள்ளியையும் மணம் புரிந்தது (பரி.9) முதலிய புராணக்கதைகள் சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. முருகன் மலை நிலத்திற்குத் தெய்வம். காந்தளங்கண்ணியையும் கடம்பமலர் மாலையையும் அணிபவன். அவன் செந்நிறமுடையவன்; செந்நிற ஆடையையும் மலர்களையும் அணிகலன்களையும் அணிபவன் (முருகு. 208-8), மலைகளிலுறையும் சூரரமகளிர் அவனைச் சேவித்து அவன் புகழைப் பாடுவர் (முருகு.215-217). நக்கீரர் போன்ற அறிஞர்கள் முருகனை எழில் சிறந்து விளங்குமிடங்களனைத்திலும் (காடு, கா, ஆறு, குளம் ஆற்றினிடையே மணற்றிடல் முதலியன) உறையும் இயற்கைத் தெய்வமாகவும் மக்கள் கூடும் மன்றிலிலும் பொதியிலிலும் தங்கும் மக்கள் நலத்தைக் கோரும் இறையாகவும் (முருகு. 223-226) குழலொலியிலும் பிறவாத்திய இசையிலும் பாடலாடலிலும் மகிழும் இன்கலைத்தெய்வமாகவும் (முருகு.206,217) நூலறிபுலவனாகவும் நன்மொழிப்புலவர்க்கு இறையாகவும் (முருகு. 261, 68) மறப்போரில் ஈடுபடும் வீரர்கட்கும் இறையாகவும் (முருகு. 276) அலர்ந்தோர்க்கு அளிக்கும் அருளாளனாகவும் (முருகு. 271) ஆர்வலர் ஏத்த மேவரு நிலையில் (முருகு 221) எழுந்தருளும் அன்பர்க்கன்பனாகவும் எண்ணி உயர் கருத்துடன் வழிபட்டனர். ஆயினும் குறிஞ்சி நிலப்பொதுமக்கள் முருகன் சினங்கொண்டு மக்களை வருத்துதல் கூடும் என எண்ணினர். ஒருவர் நோயுறின் அல்லது உடல் மெலிந்து வாட்டமுறின் முருகனை வழிபடும் வேலனையழைத்து வெறியாடல் நிகழ்வித்தனர். களவொழுக்கம் பூண்ட தலைவி தலைவனை எண்ணி உடல் நலிய அதை அறியாத தாய் அது நீக்கற்பொருட்டு வேலனையழைத்து வெறியாடல் நிகழ்த்துவிப்பதனைப் பல அகப்பொருள் பாடல்கள் கூறுகின்றன

(அகம் 22, 98). முருகன் இளமையிலும் அழகிலும் சிறந்தவனாகக் கருதப்பட்டதால் சிறு குழந்தைகளை முருகனுக்கு ஒப்பிட்டனர். 'ஆலமர் செல்வன் அணிசால் பெருவிறல் போல வரும் என் உயிர்' என ஒரு தாய் தன் சிறுவனை அழைப்பதாகக் கலித்தொகையுள் (81. 9-10) கூறப்படுகிறது. முருகன் வீரத்திலும் வலிமையிலும் ஆற்றலிலும் சிறந்தவனாகவும் கருதப்பட்டான். புறநானூற்றுள் ஒரு கவிஞர் ஓர் அரசனை 'முருகொத்தீயே முன்னியது முடித்தலின்' (புறம் 56. 14) எனப் புகழ்ந்தார். முருகன் ஆலமர் செல்வனின் (சிவபிரானின்) மகனாகவும் வெற்றிவேல் போர்க்கொற்றவை சிறுவனாகவும் மற்றும் மாலின் மருமகனாகவும் போற்றப்பட்டனன்.

திருமால் முல்லை நிலத்திற்குத் தெய்வம். பரிபாடலுட் சில பாடல்கள் திருமாலையே முழுமுதல் கடவுளாகவும் ஏத்துகின்றன. திருமால் கருநிறம் அல்லது நீலநிறம் உடையவர். அவர் வண்ணம் கார்முகிலுக்கும் கடலுக்கும் பூவைமலருக்கும் புலவர்களால் ஒப்பிடப்படுகிறது. பொன்புனை உடுக்கையையுடையவர். பொன்மணிகளையும் கௌத்துவமணி எனனும் அணியையும் பூண்டவர். திருமகள் தங்கும் மார்பையுடையவர் (பரி. 1. 6-10). தாமரைப் பூவினுட் பிறந்தோனாகிய பிரமனுக்குத் தாதையாவர் (பரி.3 . 13). மற்றும் காமன் சாமன் என்னும் இருவர்க்கும்கூட அவரே தாதையாவர் (பரி. 1. 28 பரிமேலழகர் உரை). திருமால் கருடப் புள்ளை யூர்தியாகவும் கொடியாகவும் உடையவர் (பரி 3 18) பனை கலப்பை யானை ஆகியவையும் திருமாலின் கொடிகளாகக் கருதப்படுமெனினும் கருடக்கொடியே சிறப்புடையது (பரி. 4 35 - 43). அவர் ஞாயிறும் திங்களும் போன்ற நேமியையும் வளையையும் (சக்கரமும் சங்கும்) ஏந்தியவர் (பரி. 13. 8-9). திருமாலைக் குறித்த பல புராணக்கதைகளும் சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. திருமால் பாற்கடலின் நடுவில் ஆயிரந்தலைகளையுடைய அரவப்பாயலில் அறிதுயிலிலமர்ந்திருப்பர்; துளவ மாலையை யணிவர் (பரி. 13. 26 29). அவர் அடியும் கையும் கண்ணும் வாயும் தாமரைமலர் போன்றவை (பரி. 13. 51 - 52). திருமால் அவுணர்களை அழிப்பவர். அமரர்க்கு அமிழ்தத்தை நல்கி அவர்களை மூவாமரபும் ஓவாநோன்மையும் பெறச்செய்தவர் (பரி. 2). மதியை அரவு கவ்வுங்கால் திருமால் அதை விடுவிப்பர் (கலி. 104.37 - 38). அவுணர்கள் ஞாயிற்றைக் கைப்பற்றிக்கொண்டு சென்றொளித்தபோது அதன் ஒளியைக் காணாது துன்புற்ற உலக மக்களின் துன்பம் நீங்கும்படி திருமால் அதை மீட்டு வந்து விண்ணில் நிறுத்தினர் (புறம் 174).

திருமாலின் அவதாரக் கதைக்குள்ளும் பல சங்ககாலத்தமிழ் நாட்டில் வழக்கில் இருந்தனவே. ஊழிக்கண் கடலில் ஆழ்ந்த உலகைத் திருமால் பன்றியுருக்கொண்டு தம்மருப்பால் தூக்கி மேலெடுத்தார். அப்போது இடைவிடாது பெய்த மழை நீரை அன்னச் சேவலாகி இறகால் புலர்த்தினர் (பரி.3 23 – 26). (திருமால் அன்னச் சேவலாயது பத்து அவதாரங்களுள் உட்படாதது). பிருங்கலாதன் (பிரகலாதன்) திருமாலைப் புகழ அவன் தந்தை அவனைப் பலவாறு துன்புறுத்தியபோது அவர் தூணினின்றும் தோன்றித் தம்மை இகழ்ந்த அத்தந்தையைத் தம் உகிரால் பிளந்தார் (பரி 4. 12 - 21). திருமால் ஞாலத்தை மூன்றடியால் தாவியளந்தார் (கலி.124. 1). திருமால் உலகளந்த செய்தி, 'மடியிலா மன்னவன் எய்தும் அடியளந்தான் தாஅயதெல்லாம் ஒருங்கு' (610) எனத்திருக்குறளிலும் குறிப்பிடப்படுவதே. பலதேவன் சங்ககாலத்தில் ஒரு தெய்வமாக வழிபடப்பட்டான். பலதேவனுக்கெனக் கோயில்கள் இருந்தன. பலதேவனையும் திருமாலையும் ஒன்றாகக் கருதியோரும் இருந்தனர் (பரி. 1. 1– 5). இருவரையும் வேறாகக் கருதியோரும் இருந்தனர். இவருள் யார் மூத்தவர் யார் இளையரென அவர்கள் வினவினர் (பரி. 220 – 23). பாகவதக்கதைகள் சிலவும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. ஆயினும் கிருஷ்ணன் என்ற பெயர் இன்றி மாயோன் அல்லது மால் என்ற பெயர்களே வழங்கப்படுகின்றன. மாயோன் பகைவரால் அனுப்பப்பட்ட கந்தல்மா என்னும் குதிரையைக் கொன்றார் (கலி. 103. 54 – 55). மால் அண்டர் மகளிர் தண்டழை அணிவதற்காகக் குருந்தமரக்கொப்பை மிதித்து ஒடித்தார் (அகம் 59. 4- 6). அவ்வாறே இராமனைக் குறித்த கதைகளும் வழக்கிலிருந்தன. கடுந்தெறலிராமன் உடன்புணர் சீதையை வலித்த கையரக்கன் வௌவிய ஞான்று (சீதை கழற்றிக் கீழே இட்டதனை) நிலஞ்சேர் மதரணிகண்டு குரங்கின் செம்முகப் பெருங்கிளை அவற்றை யெடுத்து எவ்வாறு அணிந்து கொள்வதெனத் தெரியாது விரலுக்குரியதைச் செவிக்கும் இடைக்குரியதைக் கழுத்துக்குமாக மாறியணிந்து கொண்டன (புறம் 378). கடற்கரையின்கண் வெல்போர் இராமன் நிகழ்த்திய அருமறை (மந்திரலோசனை) க்காகப் பல்வீழ் ஆலத்தின்புட்கள் ஒலியவிந்திருந்தன (அகம் 70. 14 – 16). இச்செய்திகள் குறிப்பிடப்படினும் இப்பாடல்களில் இராமன் திருமாலின் அவதாரமாகக் கூறப்படவில்லை. அவ்வாறு தெளிவாகக் கூறப்படுவது சிலப்பதிகாரத்திலேயே. தமிழ்நாட்டு மக்கள் இராமனைத் திருமாலின் அவதாரமாக எக்காலத்திலிருந்து வழிபடத் தொடங்கினர் என்பது தெளிவின்று. சங்க காலத்தில் இராம-

னுக்குக் கோயில்கள் இருந்ததாகவும் தெரியவில்லை.

அரசர்களைத் திருமாலின் வழிவந்தவர்களாகவும் திருமாலின் சார்பாக நாட்டை யாள்பவர்களாகவும் ஓரளவு திருமாலின் தன்மையுடையவர்களாகவும் மக்கள் கருதினர். தொண்டைமான் இளந்திரையன் "இருநிலங் கடந்த திருமறுமார்பின் முந்நீர் வண்ணன் பிறங்கடை" எனப் பெரும்பாணாற்றுப்படையில் (29 - 30) அழைக்கப்படுகிறான் அரசன் நீடுவாழ்க. வெற்றிபெறுக எனத் திருமாலை வேண்டிக் கொள்ளும் வழக்கமும் கலித்தொகையின் காலத்திலேயே இருந்தது எனத் தெரிகிறது (105. 71 – 75). பிற்காலத்து அரசனையே திருமாலாகக் கூறும் வழக்கம் ஏற்பட்டது.

சிவன் என்னும் பெயர் வழக்கில் இல்லாவிடினும் 'ஆலமர் கடவுள்' 'முக்கட்செல்வன்' 'மணிமிடற்றோன்' முதலிய பி■ பெயர்களால் அழைக்கப்பட்ட அத்தெய்வத்தின் வழிபாடு சங்■ காலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்தமை உறுதி. முக்கண்ணா ஆலமரத்தடியில் வீற்றிருப்பார் நஞ்சையுண்டதனால் அவர் 'காரியுண்டிக்கடவுள்' எனவும் அழைக்கப்படுவர் (மலை. 81). நஞ்சையுண்டதனால் நீலநிறமடைந்தமை பற்றி 'மணிமிடற்றோன்' 'நீலகண்டன்' என்ற பெயர்களும் அவருக்கு வழங்கப்பட்டன. அவர் மழுவாளையும் கணிச்சியையும் படைக்கலனாக வுடையவர்; ஏற்றைக் கொடியாகவுடையவர்; எரிபோன்ற சடையை யுடையவர் (புறம் 56) பிறைத்திங்களைச் சென்னியில் அணிந்தவர் (புறம் 91); வேதநூலை ஓதுபவர் (புறம் 100). மூவெயிலையுடைய அவுணரை யழிக்கும் பொருட்டு அமரர் வந்திரந்ததனால் முக்கண்ணர் அவுணரை யுடன்றுநோக்கி மூவெயிலை யழித்தார். (கலி. 3. 8- 8). இக்கடவுள் (மூவெயிலெரித்தபோது) இமயத்தை வில்லாகக் கொண்டார். அவர் மலையில் உமையுடன் வீற்றிருந்தபோது ஐயிருதலையின் அரக்கர்கோமான் (இராவணன்) தன்கைகளை மலையின் கீழ்விட்டு அவற்றை எடுக்க இயலாது உழன்றான் (கலி. 38). அந்தி வண்ணத்தையுடைய பசுங்கட்கடவுள் (சிவபிரான்) ஊழிக்காலத்தில் எருமையை யூர்தியாகவுடைய கூற்றுவனையும் கொல்வர் (கலி. 101. 23 - 26). இக்கடவுள் கொன்றைமலர் மாலையை யணிவர்; கங்கை நீரைச் சடையில் கரந்திருப்பர்; ஏற்றை யூர்தியாகவுங் கொள்வர் (கலி. 150). உமையின் கேள்வனும் முருகனின் தந்தையுமாகிய இக்கடவுள் முருகனால் சிறையிடப்பட்ட நான்முகனை மீட்கும் பொருட்டுத் திருமால் இந்திரன் முதலிய பிற தேவர்களுடன் முருகனைக் காணச்சென்றார் (முருகு. 148 – 165).

இவ்வாலமர் கடவுள் பொய்கூறார் என்னும் கருத்து, சங்ககால மக்களிடையே வழங்கி வந்திருக்கிறது. 'ஐயந்தீர்ந்தி யார் கண்ணும் அருந்தவ முதல்வன் போற் பொய் கூறாய்' (கலி. 100.,7) என்ற தொடரில் அருந்தவ முதல்வன் என்னும் பெயர் தக்கிணாமூர்த்தியை (சிவபிரானை) யே குறிக்குமென உரையாசிரியர் கொள்வர். பரிபாடலும் இத்தெய்வத்தை வாய்மையன் எனக்குறிப்பிடுகின்றது (பரி. 5. 35).

சிவபிரானையும் இயமனையும் ஒருவராகக் கருதி முன்னவரையே கூற்று எனக் குறிப்பிடும் வழக்கமும் சங்க காலத்தில் இருந்ததெனத் தோன்றும் (புறம் 56). கணிச்சிப்படை இருவர்க்கும் பொதுவாக இருந்தது. கூற்றுவனும் கணிச்சிப்படையுடையவனாகவே சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றனன் (புறம் 195).

சிவபிரானின் வழிபாடு சங்ககாலத்திலேயே பல இடங்களில் முதன்மை பெற்றிருந்ததெனத் தெரிகிறது. மதுரைக் காஞ்சி பாடிய மாங்குடி மருதனார், மதுரை நகரில் அந்திப் பொழுதில் செய்யப்படும் வழிபாட்டைக் கூறுமிடத்து, 'நீரும் நிலனும் தீயும் வளியும், மாக விசும்போ டைந்துட னியற்றிய மழுவாணெடியோன் தலைவனாக' (443-5) எனச் சிவபிரானையே யாவற்றையும் படைத்தவராகவும் ஏனைய தேவர்கட்குத் தலைவராகவும் கூறினார். சிவபிரானின் படையாகிய வாள், மழு ஆகியவற்றின் வடிவையும் அவர் ஏறும் ஆனேற்றின் வடிவையும் அணிகலன்களில் அமைத்துத் தாய்மார் தம் குழந்தைகட்கு அணிவித்தனர் எனச் சில கலித்தொகைப் பாடல்கள் (85.8-11, 86.3-4) குறிப்பிடுகின்றன. இதுவும் அக்காலத்துச் சிவவழிபாடு சிறப்புற்றிருந்தமையைக் காட்டும்.

பலதேவனைச் சங்க காலமக்கள் தனியொரு தெய்வமாகக் கருதி வழிபட்டனர் எனத்தோன்றும். சிவபிரான், பலதேவன், திருமால், முருகன் என நால்வரையும் முக்கிய தெய்வங்களாகப் புறநானூற்றுப்பாடல் ஒன்று (56) குறிப்பிடுகின்றது. பல சங்கச் செய்யுட்களில் திருமாலும் பலதேவனும் சமமாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர் (புறம் 58.14-16, கலி.104, கலி 121). ஆயினும் முன்பே குறிப்பிடப்பட்டபடி திருமாலே பலதேவனுமாவர் என்ற கருத்தும் ஓரிரு பரிபாடற்செய்யுட்களில் காணப்படுவதே. பலதேவன் பால் போன்ற நிறமுடையவன். காதில் ஒரு குழையையும் மார்பில் அழகிய மாலையையும் அணிந்தவன். நாஞ்சிலையும் பனையையும் கொடியாக வுடையவன். கரிய அல்லது நீலநிற ஆடையையணிவன்.

அவன்படையும் நாஞ்சிலேயாகும். அது அவன் பகைவரின் யார்பை உழும் (பரி. 13.30-93).

திருமாலுக்கும் முருகனுக்கும் சமமாகத் திணைக்குரிய தெய்வங்களாக இந்திரனையும் வருணனையும் தொல்காப்பியர் கூறினர். ஆயினும் இந்திரனின் வழிபாடு சங்க நூல்களில் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படவில்லை. சிலப்பதிகாரமே இந்திர வழிபாட்டையும் இந்திர விழாவையும் சிறப்பிக்கின்றது. தொல்காப்பியர் காலத்தில் மருதநிலப்பகுதிகளில் சிறப்புற்றிருந்த இந்திரவழிபாடு சங்ககாலத்தில் சிறப்பிழந்து பின் சிலப்பதிகார காலத்தில் மறுபடியுஞ் சிறப்படைந்திருத்தல் கூடுமெனச் சில வரலாற்றாசிரியர் கருதுவர் [5]. இந்திரன் அமரர்கட்கு அரசன்; அவன் முதலில் முருகனுடன் போர் செய்து தோற்றுப் பின் அவன் வலியுணர்ந்து அவற்கன்பனாயினன் (பரி. 51-56). முருகனால் சிறையிடப்பட்ட பிரமனை விடுவித்தற்குப் பிற தேவர்களுடன் இந்திரனும் சென்றனன். இந்திரன் ஆயிரங்கண்களையுடையவன்; ஈரிரண்டு மருப்பை ஏந்தியதும் எழில்நடை நடப்பதும் தாழ்பெருந்தடக்கையை யுடையதுமாகிய (ஐராவதம் என்னும்) யானையை யுடையவன் (முருகு.155-159). ஆயிரநயனத்தவனாகிய இவ்விந்திரனின் மகளையே முருகன் மணந்தனன் (பரி. 9 9). முருகன் வள்ளியை மணந்தபோது இவ்விந்திரனின் மகள் ஊடல் கொண்டு பின் ஊடல் தீர்ந்தனள் (பரி.9). இந்திரன் வச்சிரம் என்னும் படைக்கலத்தை யுடையவன். நல்லோர் இறந்தபின் அவன் உலகு சென்று அவனால் வரவேற்கப்படுவரெனச் சங்ககால மக்கள் நம்பினர் (புறம்241). இந்திரனைக் குறித்து ஒருபால் இத்தகைய உயர் கருத்து இருந்த போதிலும் இந்திரன் அகலிகைபால் தவறிழைத்துப் பின் கௌதமன் சினத்திற்கு அஞ்சிப் பூசை (பூனை) வடிவுடன் மறைந்து செல்ல முயன்ற கதை பரிபாடலின் காலத்திலாவது தமிழ் நாட்டில் வழக்கிலிருந்ததே (பரி.19.50-52). எட்டுத்தொகை நூல்களுள் ஐங்குறுநூறு ஒன்றே இந்திரவிழாவைக் குறிப்பிடுகின்றது. இந்திரவிழாவின்போது கணிகையர் பாடலாடல் நிகழ்விப்பதற்காகத் தொகுக்கப்படுவரென இக்குறிப்பினின்றும் தெரிகிறது (ஐங்.62) இந்நிலை பின் சிலப்பதிகாரத்திலும் காணப்படுவதே.

வருணனின் வழிபாடும் சங்க நூல்களில் அவ்வளவு சிறப்பாகக் கூறப்படவில்லை. ஆயினும் சில குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன.

5. Pillai, K.K., A SOCIAL HISTORY OF THE TAMILS, Part I, P, 503-505

பரதவர் சுறுமீனின் கொம்பைநட்டு அதில் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி வழிபடுவர் என்ற குறிப்பு பட்டினப்பாலையில் காணப்படு-கிறது (பட். 86 - 87). இதை வருண வழிபாடாகவே நச்சினார்க்-கினியர் கொண்டார். தொல்காப்பிய உரையில் அவர் "இனி நெய்தனிலத்தில் நுளையர்க்கு வலைவளந் தப்பின் அம்மகளிர் கிளையுடன் குழீஇச் சுறவுக் கோடு நட்டுப் பரவுக்கடன் கொடுத்தலின் ஆண்டு வருணன் வெளிப்படுமென்றார்" எனக் கூறி மேற்குறிப்பிடப்பட்ட பட்டினப்பாலையடிகளை மேற்கோளாகவும் காட்டினார் (தொல். அகத். 5. நச். உரை). இன்னும் சில சங்க நூல்களில் அந்திப்பொழுதில் சிறப்பாக உவா நாளில் கடல் பொங்கியெழும்பொழுதில் பரதவ குலமகளிர் துறையில் சென்று கடல் தெய்வத்தை வழி-படுவது குறிப்பிடப்படுகிறது. அம்மகளிர் கடலைக் கைதொழுதேத்-துவர் எனவும் உவா நாளில் முத்தும் வலம்புரியும் சொரிந்து வழி படுவர் எனவும் தெரிகிறது (அகம் 201.240). கடலைத் தெய்வத்-தன்மை யுடையதாகக் கருதி அதைச் சரியாகக் கொண்டு சூளிடும் வழக்கமும் அக்காலத்து இருந்ததை இலக்கியங்கள் காட்டும் (சூளும் பொய்யோ கடலறிகரியே. அகம் 320,14). இவையனைத்தும் வருண. வழிபாட்டைக் காட்டும் போலும்.

பிரமனைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் சங்க நூல்களில் அருகியே காணப்படுகின்றன. உலகில் ஒரே அமையத்தில் சிலர் இன்புறச் சிலர் துன்புறும் இயல்பை எண்ணிப் புறநானூற்றுக் கவிஞர்களில் ஒருவர் உலகைப் படைத்த தெய்வத்தைப் 'படைத்தோன் மன்ற அப்பண் பிலாளன்' எனக் கடிந்து கூறினார் (புறம் 194). இவ்வடி பிரமனைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படுதல் கூடும். மாநிலமியற்று-வான் நிலப்பகுதியையும் நீரையும் பிரித்தமைத்தமையைக் கலித் தொகையுள் (106.16-19) ஒரு கவிஞர் குறிப்பிட்டார். 'இரந்தும் உயிர் வாழ்தல் வேண்டின் பரந்து கெடுக உலகியற்றியான்' (1062) என்ற குறளிலும் 'உலகியற்றியான்' என்னும் தொடர் பிரமனைக் குறிப்பதாகச் சிலர் கருதுவர் (2 பார்க்க). 'தொடங்கற்கண் தோன்றிய முதியவன்' என்ற கலித்தொகைத் தொடரும் (கலி. 2.1.) அயனையே குறிக்குமெனை நச்சினார்க்கினியர் தம்முரையில் கூறினார். பிரமன் திருமாலின் உந்திக்கமலத்தினின்றும் தோன்றி-யதும் முருகனால் சிறையிடப்பட்டதும் முன்பே கூறப்பட்டன.

காமன் என்னும் தெய்வம் பல சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப்-படவில்லை. பரிபாடலும் கலித்தொகையுமே இத்தெய்வத்தைக் குறிப்பிடுகின்றன. பின் சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை ஆகியவற்-

நூல்களும் காமனைப் பற்றிய குறிப்புக்களைக் காணலாம். காமன் திருமாலின் மகனாவன். மீனைக் கொடியாக உடையவன். காமன் கொடியாகிய மீனின் வடிவை அணிகலன்களில் அமைத்து அன்புடையோர்க்கு அணிவிக்கும் வழக்கம் கலித்தொகையின் காலத்து இருந்தமையை அந்நூல் குறிப்பிடுகின்றது (கலி. 84.24-27) அக்காலத்தும் காமனுக்குக் கோயில் இருந்தமையும் அங்கு வழிபடச் செல்வோர் காய்ச்சிய பாலைப் படைத்து வழிபட்டமையுங்கூட இந்நூலினின்றும் அறியப்படுவனவே (109.19-20). இளவேனில் காலத்தில் எடுக்கப்படும் காமன் விழாவைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் பல கலித்தொகைப் பாடல்களில் காணப்படுகின்றன. இது 'உயர்ந்தவன் விழா' எனவும் 'வில்லவன் விழா' எனவும் குறிப்பிடப்படுகின்றது (கலி. 30 35). இவ்விழாவின் போது கணவனும் மனைவியும் (அல்லது காதலர்கள்) ஆற்றிடையே உள்ள துருத்தி அல்லது மலை முதலிய அழகு சூழ்ந்த இடங்கட்குச் சென்று மகிழ்ச்சியாகப் பொழுது போக்குவர் எனவும் தெரிகிறது (கலி 27,35). பிரிந்திருக்கும் காதலர்கள் காமதேவன் அம்பினால் துன்புறுவதாகக் கூறும் வழக்கும் இந்நூலில் காணப்படுவதே (147.42-47). காமனின் மனைவியாகிய இரதியைப் பரிபாடல் குறிப்பிடுகிறது. இருவரின் வடிவங்களும் திருப்பரங்குன்றத்து முருகன் கோயிலைச் சார்ந்த எழுத்து நிலை மண்டபத்தில் அக்காலத்து ஓவியமாக எழுதப்பட்டிருந்தன எனத் தெரிகிறது (பரி.19.48 49) 'பருவரலும் பைதலும் காணான்கொல் காமன் ஒருவர்கண் நின்றொழுகுவான்' என வள்ளுவரும் காமனைக் குறிப்பிட்டார் (1197).

இறப்பின் தெய்வமாகிய கூற்றுவனைப் பல கவிஞர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். ஒருவர் இறக்குங்கால் கூற்றுவன் அவர் உயிரைக் கவர்ந்து செல்வன் எனக் கருதப்பட்டது. கூற்றுவன் எருமையில் ஏறி வருவன் என்ற கருத்தால் அவன் சில பொழுது எருமை எனவும் அழைக்கப்பட்டான். யாவரின் இறப்பிற்கும் காரணமாகிய கூற்றுவனை ஊழிக்காலத்தில் சிவன் அழிப்பர் என்ற ஒரு கருத்தும் அக்காலத்து நிலவியது (கலி 101.23-26,103 43-45), மற்றும் அவன் கணிச்சிக் கூர்ப் படையை யுடையவன் எனவும் (தன் கயிற்றினால்) மக்களுயிரைப் பிணித்துச் செல்வன் எனவும் கருதப்பட்டது (புறம், 195). கவிஞர்கள் தம்மால் விரும்பப்படும் ஒருவர் இறந்தபோது 'காலன் என்னும் கண்ணிலி' (புறம் 240 5, 'நினையாக்கூற்றம்' (புறம் 221) என்றெல்லாங் கடிந்து கூறுவதும் உண்டு. வலிமையுள்ள ஓர

ரசனைக் கூற்றம் எவ்வாறு அணுகியிருத்தல் கூடும் என எண்ணிய கவிஞரொருவர்,

செற்றன் றாயினும் செயிர்த்தன் றாயினும்
உற்றன் றாயினும் உய்வின்று மன்னோ
டாடுநர் போலக் கைதொழு தேத்தி
இரந்தன் றாகல் வேண்டும் ....(புறம் 226.1-4)

என்றார். இவற்றை நோக்க இக்கவிஞர்கள் சாவைக் கூற்றாக உருவகித்தனரேயன்றி உண்மையில் அத்தகையதொரு தெய்வம் உளதாகக் கருதவில்லை எனத் தோன்றும்.

பல பெண்தெய்வங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்களும் சங்க நூல்களில் காணப்படுவனவே. தொல்காப்பியத்தில் குறிப்பிடப்படும் கொற்றவை யென்னும் தெய்வம் சங்க கால மக்களாலும் வழிபடப்பட்டதே. கொற்றவை பாலைநிலத்திற்கும் காடுகளுக்கும் தெய்வம். மறவர்க்கும் போருக்கும் தெய்வம் கொற்றவையே. கொற்றவையைக் 'கானமர் செல்வி' எனவும் குறிப்பிட்டனர் (அகம்345.4). திருமுருகாற்றுப்படை முருகனை 'வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ' (முருகு. 258) என விளிக்கின்றது. கொற்றவையைப் பேய்கள் சேவித்தன. இப்பேய்கள் வேடிக்கைக் கதைகள் கூறிக் கொற்றவையை மகிழ்விக்கும் என்னும் கருத்து அக்காலத்து நிலவியது (கலி.89.8-9, பெரும்பாண். 459).

திருமகளையும் பல கவிஞர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். திருமகள் செல்வத்திற்கும் வளத்திற்கும் தெய்வம். திருமகள் திருமாலின் மனைவி எனவும் அவர் மார்பில் உறைவள் எனவும் பரிபாடற் செய்யுட்கள் கூறியமை முன்பே குறிப்பிடப்பட்டது.

குன்றுகுயின் றன்ன ஓங்குநிலை வாயில்
திருநிலை பெற்ற தீதுதீர் சிறப்பின்
தருமணல் ஞெமிரிய திருநகர் ....(88-90)

என்னும் நெடுநல்வாடை அடிகள் கோயில்களின் வாயிலில் திருமகளின் வடிவத்தை ஓவியமாக எழுதும் வழக்கத்தைக் குறிக்கின்றன போலும். திருமகளுக்குரிய இருக்கை தாமரைப் பூவென அக்காலத்துக் கருதப்பட்டது. இன்னும் தாமரை மலர்மேல் வீற்றிருக்கும் திருமகளுக்கு இருபுறம் இருயானைகள் நின்று தும்பிக்கையால் அவள் மேல் நீரிறைத்து வழிபடல் போல ஓவியம் தீட்டும் வழக்கம் (இக்-

காலத்தும் சில ஓவியங்களில் காணப்படுவது போல) அக்காலத்து இருந்ததெனத் தெரிகிறது (கலி.44.5-7.

(உமை அல்லது மலைமகள் முக்கட்செல்வனின் (சிவபிரானின்) மனைவியாகச் சில பாடல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றனள். உமை சிவபிரானுடன் கைலையில் வீற்றிருப்பள் (கலி.83.1-2). முருகாற்றுப்படையுள் முருகன் மலைமகள் மகனே (257) எனவும் அழைக்கப்படுகின்றான்.

அரமகளிர் என்னும் தெய்வங்கள் மலைகளிலும் நீர்நிலைகளிலும் காடுகளிலும் தங்கும் எனவும் அக்காலத்து நம்பப்பட்டது. சிறப்பாக வரையரமகளிர் (மலையில் உறைவோர்) பல பாடல்களில் குறிப்பிடப் படுகின்றனர். அரமகளிர் அனைவரும் அழகு மிக்கவராக இருப்பர் எனக் கருதப்பட்டது. பல அகப்பொருட் பாடல்களில் தலைவி வரையரமகளுக்கு ஒப்பிடப்படுகின்றாள். மலைகளில் உறையும் இத்தெய்வமகளிர் மலை நிலத்திற்கிறையாகிய முருகக்கடவுளைச் சேவிப்பர். மலைகளில் தங்கும் சூரரமகளிர் பலவகை அணிகள் அணியப்பெற்றவராய்ச் செந்நிறங்கொண்ட தோயாப்பூந்துகில் அணிந்தவர்களாய் மலர்களாலுந் தளிர்களாலும் தம்மை மேலும் அழகு செய்துகொண்டு 'கோழி யோங்கிய வென்றடு விறற்கொடி வாழிய பெரிது' என முருகனின் கொடியைப் புகழ்ந்து பாடி யாடுவர் என்பது திருமுருகாற்றுப்படையுள் கூறப்படுகிறது (முருகு. 13-41). இவ்வரையரமகளிர் சுடர்ப்பூச்சூடித் தாம் வேண்டு முருவில் மக்கள் கண்காணவரினும் வருவர் (அகம் 158). அரமகளிர் காட்டுப்பகுதிகளிலும் தங்குவர். 'சூர் முதலிருந்த ஓமையம் புறவு' என ஒரு காட்டை அகநானூறு (297. 11) புனைந்துரைக்கிறது. அதுபோலவே நீர்நிலைகளில் வாழும் நீரரமகளிரும் இருந்தனர் எனக் கருதப்பட்டது. அகநானூற்றில் 'கடல் கெழு செல்வி' என்ற தொடர் காணப்படுகின்றது. இத்தொடர் நீரரமகளிரைக் குறிக்கும் எனப் பொ.வே. சோமசுந்தரனார் தம்முரையில் கூறினர். மாலைப்பொழுதில் கடற்கரையில் தனியே நின்ற தலைவி கடல்கெழு செல்விக்கு ஒப்பிடப் பட்டாள் (அகம் 370. 1-2). இத்தகைய அழகு மிக்க பெண் தெய்வங்கள் உள எனப் பொதுமக்கள் நம்பினர் போலும். இவை தம்மைக் கண்டோர்க்குத் துன்பம் செய்யும் என்ற கருத்தும் சில பாடல்களில் காணப்படுகிறது (அகம் 32.7-8). 'அணங்கு' 'தாக்கணங்கு' என்னும் சொற்கள் குறளிலும் ஆளப்படுபவையே (918 1081, 1082) துறையணங்கு என ஒரு தெய்வம் பல ஐங்குறுநூற்றுச் செய்யுட்களில் குறிப்பிடப்படுகிறது. இத்தெய்வம் மருதநிலத்து

நீர்நிலைகளிலும் நெய்தல் நிலத்துக் கடல்துறைகளிலும் வதியும்.[உண்டுறையணங்கு' (ஐங். 28) 'அணங்குடைப்பனித்துறைத்தொண்டி' (ஐங்.174)] எனத் தெரிகிறது. இத்தெய்வமும் மகளிர்க்குத் துன்பம் செய்யவல்லது என நம்பப்பட்டது. மருதநிலத்து அல்லது நெய்தல் நிலத்துத் தலைவியர் களவுக்காலத்தில் தலைவனை யெண்ணி வாட்டமுற்றிருப்ப அவ்வாட்டம் துறையணங்கினால் ஏற்பட்டதெனப் பிறர் கருதுவதாகச் சில ஐங்குறுநூற்றுச் செய்யுட்கள் கூறுகின்றன (ஐங். 28. 182). இத்தெய்வம் நீரரமகளிருள் ஒன்று என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை.

இத்தெய்வங்களுடன் ஞாயிறு திங்கள் ஆகிய இயற்கைப் பொருள்களையும் சங்ககால மக்கள் வழிபட்டனர். கலித்தொகையுள் ஒரு செய்யுள் தீதுதீர் சிறப்பின் ஐவர்கள் என ஐந்து தெய்வங்களைக் குறிப்பிட்டுப் பருதியஞ் செல்வனையும் அவர்களில் ஒருவனாகக் கூறுகிறது (கலி 26). 'முன்னீர் மீமிசைப் பலர்தொழத் தோன்றி ஏமுற விளங்கிய சுடர்' என நற்றிணையும் (283.6-7) 'தயங்குதிரைப் பெருங்கடல் உலகு தொழத் தோன்றி வயங்குகதிர் விரிந்த உருவுகெழு மண்டிலம்' என அகநானூறும் (263.1-2) ஞாயிற்றைக் குறிப்பிடுகின்றன. ஞாயிறு உலகில் நிகழும் யாவற்றையும் அறியும் என்ற கருத்தும் கலித்தொகையில் காணப்படுகிறது. இக்கருத்து பின்பு சிலப்பதிகாரத்திலும் காணப்படுவதே. கலித்தொகைச் செய்யுள் ஒன்றில் பிரிந்த தலைவன் திரும்பிவரக் காணாத தலைவி அவனைக் காட்டுமாறு ஞாயிற்றை வேண்டுகிறாள் (கலி. 147 58). அதே நிலையில் மற்றொரு தலைவி தன்னைத் துறந்த தலைவனை ஒறுக்குங்கால் (அவனின்றி அவள் வாழாளாகலின்) தன்னையும் ஒறுக்குமாறு வேண்டுகிறாள் (143. 22- 26). நிகழ்ச்சிகள் யாவற்றையும் அறியும் ஞாயிறு தீமை செய்தோரை ஒறுக்குமெனவும் அக்காலமக்கள் கருதினர் போலும். திங்களையும் தெய்வமாகக் கருதினர். வளர்ந்து தேய்ந்து மறைந்து தோன்றும் திங்கட் புத்தேள் தேய்தல், பெருகல், மாய்தல், பிறத்தல் ஆகிய உண்மைகளை அறியாதோரும் அறியும் வண்ணம் காட்டுவதாகப் புறநானூற்றுக் கவிஞர் ஒருவர் குறிப்பிடுகின்றார் (புறம் 27). மகளிர் பிறைதொழும் வழக்கத்தைச் சில அகப்பொருட்பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன (அகம் 239). மழை தரும் முகிலையும் மக்கள் தொழுதனர் எனத் தெரிகிறது.

உலகிற்கு ஆணியாகப் பலர் தொழப்
பலவயின் நிலைஇய குன்றிற் கோடுதோறு
ஏயினை உரைஇயரோ பெருங்கலி எழிலி (நற். 139)

என நற்றிணைச் செய்யுளொன்று மலையின்மேல் படர்ந்த மழை முகிலை வாழ்த்துகிறது. அனலோம்புதல் அதாவது நெருப்பைத் தெய்வமாக வழிபடலும் சங்ககாலத் தமிழ்நாட்டில் நிலவிய ஒன்றே. ஆயினும் இது ஆரியர்களிடமிருந்து வந்த வழிபாடே யாகும்.

பண்டைத் தமிழர்கள் இயற்கையை வழிபட்டனர். கடலின் வழிபாடே வருண வழிபாடாயிற்று. சில மரங்களும தெய்வத் தன்மையுடையனவாகக் கருதப்பட்டன. அவற்றில் தெய்வங்கள் தங்குவதாகக் கருதி அவற்றின்கீழ் வழிபாடு செய்தனர். தெய்வம் உறையும் மரங்களையும் அவற்றின் கீழ் வழிபாடு செய்தலையும் பற்றிய பல குறிப்புக்கள் சங்க நூல்களில் காணப்படுகின்றன. 'கடவுள் மராத்த முள்மிடைகுடம்பை' (அசம் 270. 12) 'சூர் முதலிருந்த ஓமையம் புறவின்' (அகம். 297. 11) 'தெய்வம் சேர்ந்தபராரை-வேம்பில்' (அகம்.309. 4) 'எம்மூர் வாயில் ஒண்டுறைத் தடைஇய, கடவுள் முதுமரத்து' (நற். 83. 1-2) 'துறையும் ஆலமும் தொல்வலி மராஅமும் முறையுளிப் பராஅய்ப் பாய்ந்தனர் தொழூஉ' (கலி. 101. 13 – 14). 'ஆலும் கடம்பும் அணிமார் விலங்கிட்ட மாலை போல் தூங்குச்சினை' (கலி. 106. 27 – 29). இவ்வாறு மரங்களிடத்து மக்கள் வழிபாடு செலுத்தினர். ஆலின்கீழ் முக்கட் செல்வனும் கடம்பின் கீழ் முருகனும் உறைவதாகக் கருதினர். சிலமலர்களும் தெய்வத்தன்மை யுடையனவாகக் கருதப்பட்டன. 'சோலை யடுக் கத்துச் சுரும்புணவிரிந்த கடவுட் காந்தள்' (அகம். 152. 26 – 17). 'திருமுகம் அவிழ்ந்த தெய்வத் தாமரை' (சிறுபாண். 73)' 'நிரை யிதழ்க் குவளைக்கடிவீ தொடினும்' (மலைபடு. 189).

இயற்கைப் பொருள்களில் உறையும் தெய்வங்களைப் போலவே ஊரிடையிலும் மனைகளிலும் தங்கும் தெய்வங்களும் இருந்தன. பண்டைத் தமிழ்மக்கள் ஊர்நடுவே கந்து என்னும் மரத்தூணை நட்டு அதில் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி வழிபட்டு வந்தனர் எனத் தெரிகிறது (பட்டி.249). மழையின்மையினாலோ போரினாலோ மக்கள் ஊரை விட்டுச் செல்ல ஊர் பாழடைந்த நிலையை எய்தின் அக்கந்தில் உறைந்த தெய்வமும் அக்கந்தைவிட்டு நீங்கியதாகக் கருதப்பட்டது (அகம் 287. 4, 307. 12). இல்லின் தங்கும் தெய்வங்களும் இருந்தன. மகளிர் மாலைப்பொழுதில் இல்லுறை தெய்வத்தை வழிபட்டமையை நெடுநல்வாடை கூறுகிறது (நெடு. 42–44). இல்லின்கண் சுவரில் ஓவியமாகத் தீட்டபட்ட தெய்வங்களை அகநானூறு குறிப்பிடுகின்றது

(அகம். 369 6—7). இல்லங்களின் வாயிலிலும் நகர வாயிலிலும் தெய்வங்கள் உறைந்தனவெனக் கருதப்பட்டது. நெடுநல்வாடையில் தலைவியின் இல்லமாகிய அரண்மனை வாயில் 'ஐயவி யப்பிய நெய்யணி நெடுநிலை' (86) எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது. ஐயவியும் நெய்யும் அணிவித்தல் அவ்வாயில் நிலையில் உறையும் தெய்வத்தின் பொருட்டே என உரையில் கூறப்படுகிறது (நச். உரை). 'மலரணி வாயிற் பலர்தொழு கொடியும்' (160) எனவரும் பட்டினப்பாலை யடிக்கும் 'இல்லுறை தெய்வம் மகிழ மலரணிந்த மனை வாசலிற் கட்டியகொடியும்' எனவே நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூறினர்.

இத்தகைய பல தெய்வங்களை மட்டுமன்றிப் பேய்களையும் மக்கள் வழிபட்டனர் எனத் தெரிகிறது. துன்பம் செய்யாதிருக்குமாறு அவற்றை வழிபட்டனர் போலும். வேனிற் காலத்தில் மலரும் முருக்க மலரின் துணர்போன்ற மாணுவிரலையுடைய வல்வாய்ப்பேய் மல்லன் மூதூரில் பலி உண்பதற்காக மன்றத்தைப் போழ்ந்தெழும் மாலை என நற்றிணையில் (73. 1—4) ஒரு கவிஞர் மாலைப் பொழுதைப் புனைந்துரைத்தார். பேய்கட்கு உரியபலி செலுத்தப்பட்டால் அவை மக்கட்குத் துன்பம் செய்யா என்ற கருத்து பதிற்றுப்பத்தில் காணப்படுகிறது (71. 33—34).

முன்னோர் வழிபாடும் பண்டைத் தமிழ் மக்களிடம் ஓரளவு வழக்கத்தில் இருந்ததே. சிறப்பாகப் போரில் இறந்த வீரர்கட்கு நடுகல் அமைத்து வழிபட்டனர். சிறப்பாக மறக்குடிமக்கள் இவ்வீர வழிபாட்டைப் பின்பற்றினர். போரில் இறந்த வீரர் மட்டுமன்றி வேறு சிறந்த செயலைச் செய்த பிறருங்கூட இச்சிறப்பைப் பெற்றனர் போலும். தனக்குமாறாக எழுந்த புதல்வர்கட்குத் தன் நாட்டையும் அரச செல்வத்தையும் அளித்துவிட்டு வடக்கிருந்து உயிர் நீத்த கோப்பெருஞ் சோழனுக்கும் நடுகல் நடப்பட்டமை புறநானூற்றினின்றும் அறியப்படுகிறது (புறம். 221).

இத்தகைய பல தெய்வவழிபாடுகள் அக்காலத் தமிழ்நாட்டில் நிலவியிருந்தபோதும் திருக்குறளில் தெய்வங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் சிலவே. வள்ளுவர் வீரரைச் சிறப்பித்தார் எனினும் அவர்கட்கு நடுகல் நாட்டி வழிபடுவதைக் குறித்து அவர் யாதொன்றும் கூறவில்லை.

1.2.2. வழிபாட்டுமுறைகள்

தெய்வங்கட்குச் சிலையமைத்துக் கோயில் எழுப்பி வழிபடும் வழக்கம் தொல்காப்பியர் காலத்து இருந்திருப்பினும் இல்லாவிடி-

னும் அவ்வழக்கம் சங்ககாலத் தமிழ் நாட்டில் நிலவி வந்ததே. கோயில்கள் நகர் எனவும் கோட்டமெனவும் வழங்கப்பட்டன. சிறப்பாக மதுரை, புகார், வஞ்சி முதலிய பெரிய நகரங்களில் பல கோயில்கள் இருந்தன. முக்கட்செல்வன் நகரை வலம் வருங்கால் உன் கொற்றக்குடையைத் தாழ்த்துவாயாக எனப் புறநானூற்றுள் (6.17-18) ஒரு கவிஞர் ஓரரசற்கு அறிவுரை கூறுகிறார். கோயிலை வலம் வந்து வணங்கும் வழக்கம் அக்காலத்தும் இருந்திருத்தல் வேண்டும். பிறசங்க நூல்களிலும் கோட்டங்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன (கலி 109.20). கோயில்களில் உணவைப் படைத்தும் மலர் தூவியும் வாத்தியங்களை இசைத்தும் வழிபடுவர். காமன் கோவிலுக்குச் செல்வோர் படைப்பதற்குப் பால் எடுத்துச் செல்வதைக் கலித்தொகைச் செய்யுளொன்று (109 20) குறிப்பிடுகிறது. கோயில்களிற் செய்யப்படும் வழிபாட்டைப் பரிபாடலும் திருமுருகாற்றுப்படையும் நன்கு புனைந்துரைக்கின்றன. பின்னது திருவேரகத்தில் அந்தணர்கள் நீராடி ஈரம் புலராத ஆடையை யணிந்து மலர்களை யேந்தி (குமாராய நம என்னும்) ஆறெழுத்தைச் சொல்லி வழிபடுவதைக் கூறுகிறது. பரங்குன்றக் கோயிலில் மக்கள் மலர் தூவியும் அவியூட்டியும் (உணவுப் பொருளைப் படைத்தும்) பாடல்கள் பாடியும் வாத்தியங்களை இசைத்தும் வழிபட்டனர். (பரி.8 81-82). அக்கோயிலுக்குச் செல்வோர் சாந்தம், புகை, விளக்கு, மலர், முழவு, ஒலிக்கும் மணி முதலியவற்றைக் கொண்டு செல்வர் (பரி. 8.97-100). பாண்டிய மன்னனும் அரசியரும் அமைச்சரும் பிறரும் முருகக் கடவுளைப் புகழ்ந்து பாடியவாறே திருப்பரங்குன்றின் மேல் ஏறிக் கோயிலை வலம் வந்து வழிபடுவர் (பரி. 19.19-29).

இவ்வாறு நகரங்களிலும் நகரங்களுக்கருகிலுள்ள பரங்குன்று போன்ற சில இடங்களிலும் கோயில் வழிபாடு சிறப்புற்றிருப்பினும் வேறு பல வகை வழிபாடுகளும் நாட்டில் நிலவி வந்தன. மக்கள் பலர் இயற்கைப் பொருள்களையே வழிபட்டனர். முருகன் உறையும் இடமாகக் கருதி மலையை வழிபடுவதே பழைய முறையாக இருத்தல் வேண்டும். எ. கா. 'கொடிச்சியர் கூப்பி வரை தொழுகை போல்' (கலி 40 11), 'தோப்பி வான் கோட்டுக் கடவுள் ஓங்கு வரைக்கு ஒக்கிக் குறவர் முறித்தழை மகளிர் மடுப்ப மாந்தி' (அகம். 348) மலையைக் கைகூப்பி வணங்கியும் தோப்பி என்னும் கள்ளைப் படைத்தும் வழிபட்டனர். சிறுதினையையும் மலரையும் தூவி ஆட்டைப் பலியாக வெட்டிக் கோழிக் கொடியை நாட்டிக் குறிஞ்சி நிலமக்கள் ஊர்தோறும் செய்த வழிபாட்டைத் திருமுருகாற்றுப்-

படை கூறுகிறது (218 – 220). இங்கும் மலர்களையும் பொரிகளையும் தூவுதலும் குருதியோடு கலந்த அரிசியையும் தினையையும் படைத்தலும் வழிபாட்டில் ஒரு பகுதியாக இருந்தன. பழந்தமிழரின் வழிபாட்டில் பாடல் ஆடல் வாத்திய இசை ஆகியவை சிறப்பான இடத்தைப் பெற்றன (முருகு. 227 – 242). தெய்வங்களை முறை-யாக வழிபட அறிந்தோர் இருந்தனர். இவருதவியுடன் பிறர் வழிபட்டனர். முருகனை வழிபடுவோன் வேலன் எனப்படுவன். வழிபாட்டின்போது அவன் தெய்வமேறப்பெற்று ஆடுவன் அதை வெறி என்பர். வேலன் செய்யும் வழிபாட்டையும் வெறியையும் பற்றிப் பல நூல்கள் கூறுகின்றன. வேலன் ஓரிடத்தில் நிலத்தில் மணல் பரப்பி அவ்விடத்தை மலர் முதலியவற்றால் அலங்கரிப்பன். அது களம் எனப்படும். வேலன் வெறியாடுவதற்கு வேண்டிய பொருள்களைக் களத்திற் சேர்ப்பன். அவன் அங்குக் கையில் வேலுடன் வருவன். காந்தளுடன் குவளை வேங்கை முதலிய மலர்களைக் கண்ணியாகத் தொடுத்து அணிந்திருப்பன். முருகனை வழிபட்டு வெறியாடுவன். அவன் தெய்வமேறப் பெற்றுச் சில சொற்களைக் கூறுவன். வெறியாடல் நிகழ்த்தினால் நோயுற்றோர் தம் நோய் நீங்குமென மக்கள் நம்பினர். நிகழ்வதை அறியும் பொருட்டும் வேலனை யழைத்து வெறியாடுவிப்பர். மகட்போக்கிய தாய் தலைவன் தன்மகளை வதுவை புரிவதற்கு அவன் மனைக்கே கொண்டு செல்-வானோ திரும்பத் தலைவியின் மனைக்கு வருவானோ என வேலனை அழைத்து வினவுவதை அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்று (195) காட்டுகிறது. வேலன் கழங்கினால் நிகழப்போவதையறிந்து கூறுவன். வெறியாடலின் போதும் ஓராட்டை அல்லது பல ஆடுகளைப் பலி கொடுப்பர் எனத் தெரிகிறது.

பரத குலத்தவர் கடலை வணங்கியமை முன்பு கூறப்பட்டது. முல்லை மருதம் ஆகிய நிலங்களில் சிலசில மரங்களும் நீர்த்துறை-களும் வணங்கப்பட்டன. ஏறுதழுவுதலின் முன் அதன் பொருட்டு வந்த இளைஞர்கள் நீர்த்துறையையும் ஆலமரத்தையும் மராமரத்-தையும் முறையாக வழிபட்டுப் பின் தொழுவுட் பாய்ந்தனர் என ஒரு கலித்தொகைச் செய்யுள் (101) கூறுகிறது. மரங்களை மலர் மாலைகளால் அலங்கரித்தும் அவற்றின் அடியில் பலி செலுத்தியும் வழிபடுவர். நெற்போர் குவித்துக் கடாவிடும் களத்தினருகிலிருந்த மருது முதலிய மரங்கள பலி செலுத்தி வழிபடப்பட்டன என்பது பெரும்பாணாற்றுப்படையில் (232-233) வரும் ஒரு குறிப்பினின்றும் தெரிகிறது.

குரவைக் கூத்து முதலிய கூத்துக்களின் மூலம் வழிபடும் முறையும் தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்து சிலப்பதிகார காலம்

வரையில் தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்ததே. மகளிர் குறிஞ்சி மலரைச் சூடி முருகவேளைப் பேணித் தம்முள் தழுவியும் பிணைந்தும் குரவைக் கூத்தாடுதல் மதுரைக் காஞ்சியுள் (611-15) கூறப்படுகிறது. வரையுறை தெய்வமாகிய முருகக் கடவுள் உகப்ப மகளிர் குரவையாடுதலைக் கலித்தொகையும் கூறும் (கலி. 3, 9.).

நாட்டுப்புறங்களில் இத்தகைய வழிபாட்டு முறைகள் பரவியிருப்ப ஊர்களில் மக்கள் கந்தை வழிபட்டனர். கந்து இருக்கும் இடத்தை மெழுகியும் பலியளித்தும் வழிபடுவர். கந்தின் அடியிலும் மற்றும் கோயில்களிலும் காலையிலும் மாலையிலும் வழிபாடு செய்யப்பட்டது. நாட்பலி அந்திப்பலி என்னும் வேறுபாடுகள் அக்காலத்து அறியப்பட்டிருந்தன. பகைவர் நாட்டிலிருந்து கொண்டுவரப்பட்ட மகளிர் மாலைப்பொழுதில் நீரில் மூழ்கிக் கந்து இருக்குமிடத்தில் விளக்கேற்றி மலர் தூவுவர் என்பதும் பட்டினப்பாலையினின்றும் தெரியவருகின்றது (பட். 246—249). நகர வாயிலிலும் அரண்மனை வாயிலிலும் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி ஐயவியும் நெய்யும் அணிவிப்பர் (நெடுநல். 86). மாலைப் பொழுதில் மகளிர் நெல்லும் மலரும் தூவி இல்லுறை தெய்வத்தை வணங்குவர் என்பதையும் நெடுநல்வாடை காட்டும் (39—44).

மக்கள், சிறப்பாக மறவர் குலத்தோர் நடுகல்லை வழிபட்டமை முன்பே குறிப்பிடப்பட்டது. வீரர்கட்கும் அரசர்கட்கும் கல் நடப்பட்டன. கல்லில் இறந்தோர் பெயரும் பீடும் (அவர் செய்த வீரச்செயல்) எழுதுவர். மறவர் வாழும் மலைநிலப்பகுதியில் இயல்பாகக் கிடந்த கல்லினருகில் வீரரைப் புதைத்துக் கல்லில் பெயரும் பீடும் எழுதுதலும் உண்டு. இதை 'நட்டபோலும் நடாஅ நெடுங்கல்' என அகநானூறு (2097) குறிப்பிடுகின்றது. நடுகல்லுக்குப் பீலிசூட்டி மாலை அணிவிப்பர். கல்லின் முன்னுள்ள இடத்தை மெழுகி உணவைப் பிண்டமாக உருட்டி அங்கு வைப்பர் (புறம் 234). கள்ளைச் சிறுகலத்தில் ஊற்றி வைப்பர். ஊரிலுள்ளோர் நடுகல்லை நெல்தூவி வழிபடுவர். மறவர் வாழும் ஊர்களில் வீரர் நினைவாக நடப்பட்ட கல்லையே முக்கியமாக வழிபட்டனர். 'ஒளிறேந்து மருப்பிற் களிறெறிந்து வீழ்ந்தெனக், கல்லே பரவின் அல்லது, நெல்லுகுத்துப் பரவும் கடவுளுமிலவே' (புறம் 335) என ஒரு கவிஞர் ஓரூரைக் குறிப்பிட்டுக் கூறுகின்றார். மேலும் நடுகற்கு நெய்யணிவித்து நறும்புகையும் காட்டுவர். பாலைநிலமக்கள் துடியடித்துத் தோப்பி என்னும் கள்ளைப் படைத்து ஆட்டை வெட்டிப்

பலியிட்டு நடுகல்லை வழிபடுவர் (அகம் 35). கல்லுக்கு மஞ்சள் பூசிக் கரந்தை மலர் மாலை அணிவிப்பர் (அகம் 369). வழிச்செல்வோர் கல்லை வணங்கிச் செல்வர் (மலைபடு. 386-391). வீரர்கள் போருக்குச் சென்றிருக்கும் பொழுது மறக்குடிமகளிர் தம்கணவர் வெற்றி பெறுமாறு (முன்பு போரில் இறந்த வீரர்கட்காக நடப்பட்டிருக்கும்) நடுகற்களைத்தொழுது பரவுவர் (புறம் 306). இவ்வாறாக வீரராகிய முன்னோர் வழிபாடும் பண்டைத் தமிழ்நாட்டில் சிறந்திருந்ததே.

ஆரிய வழிபாட்டு முறைகளாகிய அனலோம்புதல் வேள்வி வேட்டல் ஆகியனவும் சங்க காலத்தின் முன்பே தமிழ்நாட்டில் பரவி விட்டன. ஆயினும் இவை அந்தணர் (பிராமணர்) அரசர் ஆகியோராலேயே கடைப்பிடிக்கப்பட்டன எனத் தோன்றும் பொதுமக்கள், முக்கியமாக நாட்டுப்புறங்களில், மலைப்பகுதிகளில், பாலைநிலப்பகுதிகளில் வாழ்ந்தோர் பழைய வழிபாட்டு முறைகளையே பின்பற்றினர் போலும். மாலைப் பொழுதில் அந்தணர் தீமூட்டி வழிபாடு செய்தலைச் சில செய்யுட்கள் குறிப்பிடுகின்றன (குறிஞ்சிப் பாட்டு 224-5) தாபதர் அல்லது முனிவர் தீவேட்டலைக் குறித்தும் பல சங்கநூல்கள் கூறுகின்றன. தாபதவாகைத்திணையைச் சேர்ந்த புறநானூற்றுச் செய்யுள் (251) முன்பு மன்னனாக (வீரனாக) இருந்து பின்பு துறவு பூண்ட ஒருவன் கானயானைதந்த விறகினால் செந்தீ வேட்டு அருவியில் நீராடியதால் நனைந்த தன் சடையை அத்தீயின் வெப்பத்தில் உலர்த்திக் கொண்டான் எனக் கூறுகிறது. தவப்பள்ளித் தாழ்காவின் அவிர்சடை முனிவர் அங்கி வேட்கும் ஆவுதி நறும்புகையைப் பட்டினப்பாலை குறிப்பிடுகிறது (பட். 53-55). காடுகளிலும் பள்ளிகளிலும் வாழ்ந்த துறவியரும் தீ வேட்டனர். இல்லறத்தை மேற்கொண்ட அந்தணரும் அனலோம்பினர். வடமொழி நூல்களில் கூறப்படும் ஆகவநீயம், காருகபத்தியம், தக்கிணாக்கினி அல்லது தென்திசையங்கி எனனும் முத்தீக்களுந் தமிழ்நாட்டிலும் அறியப்பட்டிருந்தனவே. திருமுருகாற்றுப்படை அந்தணரை 'முத்தீச்செல்வத்திருபிறப்பாளர்' (181) எனக் குறிப்பிடுகின்றது. முத்தீ பிறநூல்களிலும் குறிப்பிடப்படுவதே (புறம்367.13). புறநானூற்றில் கௌணியன் விண்ணந்தாயன் என்ற அந்தணனை ஆவூர்கிழார் புகழ்ந்து பாடிய பாடலினின்றும் (166) வேள்வியைக் குறித்த பலகுறிப்புக்கள் தெரியவருகின்றன. வேள்வி செய்வோர் மார்பில் முப்புரிநூலையணிந்து அதன்மேல் மான்தோலைச் சார்த்தியிருப்பர். வேள்விஇயற்றுவோனின் மனைவி அல்லது மனைவிமாரும்

வேள்வியில் பங்கு பற்றுதல் வேண்டும். அவ்வாறு செய்யுங்கால் அவர் ஒரு வகை வலைசூடுவர். காட்டு விலங்குகளும் நாட்டு விலங்குகளும் பலியிடப்படுதல் கூடும். வேள்வித்தீயில் நெய்யைச் சொரிவர்.

அரசர்கள் வேள்வி வேட்டலைக் குறித்தும் பல குறிப்புக்கள் சங்கநூல்களில் காணப்படுகின்றன. புறநானூற்றில் பாட்டுடைத் தலைவர்களாகவரும் அரசர்களின் பாண்டியன் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதி, சோழன் இராசசூய யாகம் வேட்ட பெருநற்கிள்ளி என்னும் பெயர்கள் அரசர்கள் வேள்வி வேட்டமையைத் தெளிவுறுத்தும்.

நான்மறை முதல்வர் சுற்ற மாக
மன்னர் ஏவல் செய்ய மன்னிய
வேள்வி முற்றிய வாய்வாள் வேந்தே

எனப் பாண்டியன் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியனை மாங்குடி கிழார் பாடிய பாட்டினின்றும் (புறம் 26) அரசகுடும்பத்தவரும் அந்தணரும் இணைந்து வேள்வியை இயற்றுவர் எனத் தெரிகிறது. அரசர்கள் பலர் வேள்விச்சாலைகளை அமைத்திருந்தனர். அவற்றில் இருந்த பருந்து வடிவாகச் செய்யப்பட்ட பலிபீடங்களும் யூபம் என்னும் நெடுந்தூண்களும் சில பாடல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன (புறம் 224). பதிற்றுப்பத்துள்ளும் பல செய்யுட்கள் அரசர் வேள்வி யியற்றுதலைக் குறித்துக் கூறுகின்றன. வேள்வியின் முடிவில் அந்தணர்க்கு அணிகலன்களைப் பரிசாக வழங்கும் வழக்கமும் இங்குக் குறிப்பிடப்படுகிறது. வேள்வித்தீயில் இடப்பட்ட உணவைத் தேவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டனர் என அக்காலத்து நம்பப்பட்டது. 'அமரர்ப் பேணியும் ஆவுதி அருத்தியும்' (புறம்.99.1) 'வேள்வியிற் கடவுள் அருத்தினை' (பதிற். 7.10-18), என்பன போன்ற தொடர்கள் இதைக் காட்டும்.

ஆரிய வேள்விகள் சிலவற்றில் விலங்குப்பலி ஒரு பகுதியாக இருந்ததே. பலியிடப்படும் விலங்குகளைப் பிணிப்பதற்காகவே யூபம் என்னும் தூண்கள் பலிபீடங்களையொட்டி அமைக்கப்பட்டன. ஆயினும் விலங்குப்பலி ஆரியர்களிடமிருந்தே வந்தது எனக் கருதுதற்கும் இடம் இல்லை. பழந்தமிழரிடையேயும் விலங்குப்பலி இருந்ததே கொற்றவையும் முருகனும் பழந்தமிழ்த் தெய்வங்களேயாம். கொற்றவை வழிபாட்டிலும் முருகன் வழிபாட்டிலும் விலங்குப்

பலி இடம்பெற்றமை முன்பே குறிப்பிடப்பட்டது. பல சங்கநூல்கள் வேலன் வெறியாடும்போது ஆட்டை அல்லது ஆடுகளைப் பலி யிடுவதைக் குறிப்பிடுகின்றன.

ஆரியரின் விலங்குப்பலிக்கும் தமிழரின் விலங்குப்பலிக்கும் வேறுபாடு உண்டு. யாகங்கள் எனப்படும் ஆரிய வேள்விகளில் முத்தீ வழிபாடே முக்கியமாகும். விலங்குப் பலியின்றியும் வேள்வித்தீயில் நெய், பால், தானியங்கள், பிறஉணவுப் பொருள்கள் ஆகியவற்றையிட்டு யாகங்கள் செய்தல் கூடும். ஆரிய வழிபாட்டில் தெய்வங்களுக்கு அளிக்கப்படும் உணவுப் பொருள்களனைத்தும் தீயிலேயே இடப்படும். தீ அவற்றை ஆவியாக மாற்றித் தெய்வங்களிடம் சேர்க்கிறது என அவர்கள் நம்பினர். ஆகவேதான் வேதங்கள் நெருப்பை அமரர்தூதன் எனவும் வேள்வியாசானாகிய ஹோத்திரி எனவும் அழைக்கின்றன. விலங்குப்பலியொடு கூடிய வேள்விகளிலும் விலங்கைக் கொன்று அதன் இருதயம் முதலிய சில உறுப்புக்களையும் தசையில் சில பகுதிகளையும் வேகவைத்தோ வேக வைக்காமலோ வேள்வித்தீயிலேயே அவிப்பர்[6]. ஆனால் பழந் தமிழர் கொற்றவைக்கும் முருகனுக்கும் இயற்றிய விலங்குப் பலிகளோ இத்தகையன அல்ல. திருமுருகாற்றுப்படை, சிலப்பதிகாரத்தில் வேட்டுவவரி முதலிய தமிழ் நூல்களில் வரும் குறிப்புக்களை நோக்க இவ்விலங்குப்பலியில் தசையின்றிக் குருதியே பலியாக அளிக்கப்பட்டதெனத் தெரிகிறது பழந்தமிழர் வழிபாட்டு முறையில் தீ வளர்த்தலோ பலியாக அளிக்கும் பொருளைத் தீயில் இடுதலோ இல்லை குருதியைப் பலியாக ஊற்றினர். அல்லது குருதியை அரிசியுடனோ பிறதானியங்களுடனோ கலந்து அதைப் படைத்தனர். முருகாற்றுப்படையில் வரும் 'குருதியொடு விரைஇய தூவெள்ளரிசி' (233) 'குருதிச்செந்தினை பரப்பி' (242) என்ற அடிகள் இதைக்காட்டும். இருவித விலங்குப்பலியும் சங்ககாலத்தமிழ்நாட்டில் நிலவியதே. முன்பே குறிப்பிடப்பட்டபடி முன்னது (ஆரியர் யாகம்) நகர்களில் அரசர்களால் நிறுவப்பட்ட யாகசாலைகளிலும் அந்தணர் (பிராமணர்) இபற்றும் வழிபாட்டிலும் பின்பற்றப்பட்ப் பின்னது (தமிழர் விலங்குப்பலி) மலைவாழ் மக்கள் வேட்டுவர் முதலியோரிடையும் நாட்டுப்புறங்களிலும் பின்பற்றப் பட்டது. ஆரியர் தமிழர் ஆகிய இருதிறத்தாரிடையேயும் விலங்குப்

6, Jogiraj Basu, INDIA OF THE AGE OF THE BRAHMANAS, Book III, Chap. II, The forms of Sacrifice.

பலி நிலவிய சூழ்நிலையில் அதை மறுத்துரைத்தமை வள்ளுவர் தம் சமய உணர்வின் உயர்வையும் பிறர்கருத்துக்கு அஞ்சாத சிந்தையின் தீரத்தையும் (Moral courage) காட்டும்.

சங்க காலத் தமிழ்நாட்டில் (சிலப்பதிகார காலத்தின்முன்) மக்கட்பலி (Human sacrifice) நிலவியதா என்பதற்குத் தெளிவான சான்றுகள் இல்லை. ஆயினும் மக்களின் குருதி கொற்றவைக்கு உகந்தபலியாக அளிக்கப்பட்டதென்பதைப்பதிற்றுப்பத்து கூறுகிறது. சேரநாட்டில் அயிரையென்னும் மலையிலுறைந்த கொற்றவை இவ்வித பலியையேற்றனள். போர் செய்யும் வீரர்தம் மார்பில் ஏற்பட்ட புண்ணிலிருந்து இழிகின்ற குருதியைப் பலியாக அளிப்பர் எனவும் (பதிற்று. 8, 9,12 – 18) பகைவர்குருதியொடு கலந்த சோற்றைப் படைப்பர் எனவும் (பதிற்று. 9,8,11–12) கூறப்படுகிறது.

போர் முரசம், போரில் பயன்படுத்தப்படும் படைக்கலங்கள் இசைக்கருவிகள் முதலியவற்றையும் அக்காலமக்கள் தெய்வத்தன்மையுடையனவாகக் கருதி வழிபட்டனர். போர் முரசத்தை மந்திரங்கள் கூறியும் குருதியொடு கூடிய உணவைப் பலியாக அளித்தும் வழிபட்டனர் (பதிற்று. 3,10, 33-39). தொண்டைமான் படைக்கலக் கொட்டிலைக் காணச்சென்ற ஔவையார் அங்கு அவன் படைக்கலங்கள் பீலிசூட்டி மலரணியப்பட்டு இருந்தமையைக் கண்டார் (புறம் 95) இசைவல்லோர் தம் இசைக்கருவிகளை தெய்வத்தன்மையுடையனவாகக் கருதி அவற்றிற்கும் ஏதோ ஒரு வகையில் வழிபாடு செய்தனர். வழிபாடு செய்தபின்பே அவற்றை மீட்டுவர் என்ற குறிப்பு ஒரு புறநானூற்றுச் செய்யுளில் காணப் படுகிறது.

1. 2. 3. விழாக்கள் பண்டிகைகள்

பழந்தமிழர் பல விழாக்களை நிகழ்த்தி மகிழ்ந்தனர். விழவு பல நிகழ்வதே ஊர்க்குச் சிறப்பாகக் கருதப்பட்டது. கோயில்களில் விழாக்களும் நிகழ்ந்தன. பொதுமக்கள் இல்லங்களிலும் நோன்பு களும் பண்டிகைகளும் நிகழ்த்தப்பட்டன.

கார்த்திகைத் திங்களில் கார்த்திகை நாள் மிகப்பழங்காலத் திலேயே தமிழர் தம் திருநாட்களில் ஒன்றாக இருந்தது. அன்று விளக்கேற்றும் வழக்கம் சங்க காலத்தின் முன்னிருந்து தற்காலம்

வரையில் நிலவி வருவது வியக்கத்தக்கதே. இந்நன்னாளை நற்றிணைச் செய்யுளொன்று 'அறுமீன் பயந்த அறம் செய்திங்கள்' (நற். 202. 9) எனக் குறிப்பிடுகின்றது. அந்நாளில் மக்கள் அறம் செய்வர் போலும். கோங்கமலர்கள் மலரப் பெற்ற காடானது கார்த்திகை நாளில் விளக்கால் அலங்கரிக்கப்பட்ட இடம் போன்றிருந்தது என இச்செய்யுள் கூறுகிறது.

நீள அரை இலவத்து ஊழ்கழி பன்மலர்
விழவுதலைக் கொண்ட பழவிறல் மூதூர்
நெய்யுமிழ் சுடரின் கால்பொரச் சில்கி (17.18-20)

அருவி யான்ற உயர்சிமை மருங்கில்
பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலஉடன்
இலையில மலர்ந்த இலவமொடு (185 10-12)

என இரு அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் இலவமலரைப் பெருவிழா விளக்கம் அல்லது விழாக்காலத்து ஏற்றப்படும் நெய்யுமிழ் சுடருக்கு ஒப்பிடுகின்றன. இப்பாடல்களில் விழா எனக் குறிப்பிடப்பட்டது கார்த்திகை எனக் கொள்ளலே பொருந்தும். பழந்தமிழர் விளக்கேற்றற்குரிய திருநாள் அதுவே. மற்றொரு அகநானூற்றுச் செய்யுள் இவ்விழாவைக் குறித்து விரிவாகக் கூறுகிறது. கார்த்திகை நாளன்று தெருவாயிலில் விளக்கேற்றி மாலைதூக்குவர். புதிதாக மணம் புரிந்த மகளிர் அத்திருநாளில் நீராடி உலர்த்திய கூந்தலில் தகரமும் (ஒருநறுமணப் பொருள்) மலரும் அணிந்து அடுப்பில் பால் உலை ஏற்றுவர். சிறுமியர் நெற்கதிர் முறித்து அவலிடிப்பர் (அகம் 141.16-18). இவ்விழாவன்று பாற்பொங்கலும் அவலும் உண்பர் போலும்.

சங்க மருவிய காலத்தெழுந்த கார்நாற்பது களவழிநாற்பது என்னும் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களும் இவ்விழாவைக் குறிப்பிடுகின்றன. முன்னதில் தலைவன் தான் திரும்பிவருவதற்குரிய பருவமாகக் குறிப்பிட்டுக் கூறிச்சென்ற கார்காலத்து வரவைக் குறித்துத் தலைவியும் தோழியும் உரையாடுங்கால் அக்காலத்துப் பூத்த தோன்றிமலர்களைக் கார்த்திகையில் ஏற்றப்படுகின்ற விளக்குககு ஒப்பிடுகின்றனர்.

நலமிகு கார்த்திகை நாட்டவர் இட்ட
தலைசால்விளக்கில் தகவுடைய வாகிப்

புலமெல்லாம் பூத்தன தோன்றி சில மொழி
தூதொடு வந்த மழை

களவழியிலும் போரில் புண்ணுற்ற வீரரின் குருதி கார்த்திகை விளக்கின் நிறத்துடன் ஒத்து விளங்கிற்றெனக் கூறப்படுகிறது. பல்லவர் காலத்தில் சம்பந்தரும் தொல் கார்த்திகை நாளில் தையாலார் கொண்டாடும் விளக்கீட்டைக் குறிப்பிட்டார்[7]. அவர் காலத்திலேயே அது மிகப் பழமையான விழாவாகக் கருதப்பட்டமையால் 'தொல்' என்னும் அடையைப் பயன்படுத்தினர் போலும்.

அடுத்தபடியாகச் சங்க நூல்களிற் பன்முறை குறிப்பிடப் படுவது மார்கழி அல்லது தைத்திங்களில் கடைப்பிடிக்கப்படும் நோன்பும் விழாவும் ஆகும். இந்நோன்பை நோற்பவர் மகளிரே. மகளிர் தைநீராடுதல் பரிபாடலிலும் கலித்தொகையிலும் குறிப்பிடப்படுகிறது மார்கழித் திங்களில் ஆதிரை நாளில் அறவோர் விழாவினைத் தொடங்க அந்தணர் பொற்கலங்களில் இறைவனுக்குப் பலிப்பொருள்கள் ஏந்தி வழிபாடு செய்வர் எனவும் அதே சமயத்தில் இளம்பெண்கள் அம்பா ஆடல் என்னும் நோன்பைத் தொடங்குவர் எனவும் பரிபாடல் கூறுகிறது (பரி.11). நோன்பு முறைகளை அறிந்த முதிய மகளிர் அவற்றை அறிவிக்கச் சிறு பெண்கள் நாள்தோறும் பனிபரவியிருக்கும் விடியற்காலத்தில் வையை முதலிய ஆறுகளில் நீராடுவர். வையையில் நீராடுவோர் அவ்வாற்றின் கரையில் அந்தணர் வளர்க்கும் வேள்வித்தீயின் அருகில் நின்று ஈர ஆடையை உலர்த்துவர். நீராடுங்கால் சிறுமியர் தாயருகில் நின்று நீராடுவர். உலகு வெப்பத்தினல் துன்புறுமல் உரிய காலத்தில் மழை பொழிய வேண்டுமென்பது நோன்பின் நோக்கமாகும். கலித்தொகைக் கைக்கிளைப் பாடல் ஒன்றில் (கலி. 59)மிக இளம் பருவத்தினளாகிய தலைவியை விளித்து வினவுங்கால் தலைவன் தைநீராடலைக் குறிப்பிடுகின்றன்.

வையெயிற் றவர்நாப்பண் வகையணிப் பொலிந்துநீ
தையில் நீராடிய தவந்தலைப்படுவாயோ? (12-13)

---

7. ஞானசம்பந்தர், தேவாரம்

துளக்கில் கபாலீச் சரத்தான்தொல் கார்த்திகைநாள்
தளத்தேந் திள்முலையார் தையலார் கொண்டாடும்
விளக்கீடு காணுதே போதியோ பூம்பாவாய் (361.3 தலமுறை)

பொய்தல மகளையாய்ப் பிறர்மனைப்பாடிநீ
எய்திய பலர்க்கீத்த பயம்பயக் கிற்பதோ? (16-17)

சிறுமுத் தனைப்பேணிச் சிறுசோறு மடுத்துநீ
நறுநுத லவரோடு நக்கதுநன் கியைவதோ? (20 21)

இம்மூன்று வினாக்களும் அந்நோன்பின் வெவ்வேறு பகுதிகளைக் குறிப்பது போலும். தைநீராடுவோர் நீராடியபின் வீடுதோறும் சென்று பாடித் தமக்குக் கொடுக்கப்படும் அரிசி முதலியவற்றை வறியவர்க்களிப்பது வழக்கமாகலாம். சிறுமுத்தன் என்னும் பாவையைப் பேணிச் சிறுசோறடுதலும் நோன்பின் இறுதியில் செய்யப்படும் நிகழ்ச்சியாதல் கூடும். இம்மூன்றும் தைநீராடல் அல்லது பாவை நோன்பின் வெவ்வேறு செயல்களைக் குறிக்குமெனவே புலவர் பொ.வே.சோமசுந்தரனாரும் தம்முரையில் விளக்கிக் கூறினர். 'தைஇத் திங்கள் தண்கயம் படியும், பெருந்தோட்குறுமகள்' என நற்றிணையும் (80.7 – 8) தைநீராடலைக் குறிப்பிடுகின்றது. நற்றிணையில் மற்றொரு செய்யுள் (22.2-7) வயலின் விளைந்த தினையைத் தன் கைநிறையக் கொண்ட மந்தியும் கடுவனும் மலையில் ஏறி அத்தினையை வாய் நிறைய அதுக்கிக் கொண்டு மழையில் நனைந்திருந்த தோற்றம் 'நோன்பியர் தையூண் இருக்கையில் தோன்றும்' எனக் கூறுகிறது. இது நோன்பு முடிந்தபின் நீராடி விருந்துண்டலைக் குறிக்கும் போலும். அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்று 'தைஇத் திங்கள் தண் பெயற் கடைநாளில்' இளம்பெண்கள் அயரும் விழா வொன்றனைக் கூறுகிறது. பொலங்காசால் இயற்றப்பெற்ற அணிகலத்துடன் தழையாடையணிந்த இளமகளிர் தம் பாவைகளை உண்டுறையின் அருகு கொணர்ந்து குரவையாடுதலை இச்செய்யுள் குறிக்கிறது (அகம்269). இதுவும் நோன்பின் இறுதியில் நிகழும் விழாவைக் குறித்தது போலும். இக்குறிப்புக்களினின்றும் மார்கழியில் தொடங்கித் தைவரை சில நாட்கள் நாள்தோறும் காலையில் நீராடி வழிபாடு செய்து நோன்பு நோற்போர் நோன்பு முற்றியபின் விருந்துண்டும் நல்ல ஆடை அணிகலன்கள் அணிந்தும் குரவையாடியும் மகிழ்வர் எனத் தெரிகிறது. இந்நோன்பு குறித்தே பின் பல்லவர் காலத்தில் திருவெம்பாவை, திருப்பாவை என்னும் பாடல்கள் எழுந்தன. பாவை பாடிய ஆண்டாளும்,

நெய்யுண்ணோம் பாலுண்ணோம் நாட்காலே நீராடி
மையிட் டெழுதோம் மலரிட்டு நாம்முடியோம்

செய்யாதன செய்யோம் தீக்குறளை சென்றோதோம்
ஐயமும் பிச்சையும் ஆந்தனையும் கைகாட்டி
உய்யுமா றெண்ணி உகந்தேலோர் எம்பாவாய் (2.4 – 8)

என நோன்புக்குரிய விதிகளைக் கூறிப் பின் இறுதியில் நிகழ்த்தப்படும் ஒரு விருந்தைக் குறித்தும்,

சூடகமே தோள்வளையே தோடே செவிப்பூவே
பாடகமே என்றனைய பல்கலனும் யாமணிவோம்
ஆடை யுடுப்போம் அதன்பின்னே பாற்சோறு
மூடநெய் பெய்து முழங்கை வழிவாரக்
கூடி யிருந்து குளிர்ந்தேலோர் எம்பாவாய்

எனப் பாடியுள்ளமை இவற்றோடு பொருந்துவதே,

ஓணவிழாவும் சங்க காலத்திலேயே நிகழ்த்தப்பட்ட ஒரு விழாவாகும். இது அக்காலத்தில் திருமாலுக்குரிய விழாவாகவே கருதப்பட்டது. இதை,

கணங்கொ ளவுணர்க் கடந்த பொலந்தார்
மாயோன் மேய ஓண நன்னாள் (590-91)

என மதுரைக் காஞ்சி குறிப்பிடுகின்றது இந்நாளில் மக்கள் விழாக் கொண்டாடுவர், மறவர் சேரிப்போர் பொருவர் எனத் தெரிகிறது. ஓணமும் பல்லவர் காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் விழாவாகப் பயிலப் பட்டதே என்பதைத் திருஞானசம்பந்தரின் பூம்பாவைப்பதிகம் காட்டும்[8].

சிலப்பதிகாரத்தில் சிறப்பிடம் பெறும் இந்திரவிழா, எட்டுத் தொகை நூல்களுள் ஐங்குறுநூற்றில் ஒரு செய்யுளில் மட்டுமே குறிப்பிடப்படுகின்றது. இது குறித்து முன்பே கூறப்பட்டது (1.2.1. பார்க்க).

கலித்தொகையுட் பல செய்யுட்கள் காமவேள்விழாவைக் குறிப்பிடுகின்றன. இவ்விழா இளவேனிற்காலத்தில் நிகழ்த்தப் பட்டது. இது உயர்ந்தவன் விழா எனவும் வில்லவன் விழா எனவும் குறிப்பிடப்படுகிறது. இவ்விழாவின்போது பிரிந்திருந்த தலைவன்

---

8. மேற்படி
ஐப்பசி ஓண விழாவும் அருந்தவர்கள்
துய்ப்பனவும் காணாதே போதியோ பூம்பாவாய் (361:2 தலமுறை)

தலைவியர் ஒன்று சேர்வர் எனவும் காதலர் அல்லது கணவன் மனைவியர் ஆற்றிடைக்குறை முதலிய இயற்கை எழில் சூழ்ந்த இடங்கட்கு ஒன்றாகச் சென்று பொழுதுபோக்குவர் எனவும் தெரிகிறது (கலி. 35,92). இவ்விழா சிறப்பாகப் பாண்டி நாட்டில் நிகழ்த்தப்பெற்றது போலும்.

பங்குனிவிழா, உள்ளிவிழா என்பனவும் சில சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

> பங்குனி விழவின் உறந்தை யோடு
> உள்ளி விழவின் வஞ்சி .... (நற். 234. 8-9)

என நற்றிணைச் செய்யுளொன்று இவற்றைக் கூறுகிறது.

> கொங்கர்
> மணியரை யாத்து மறுகின் ஆடும்
> உள்ளி விழவின் அன்ன (அகம் 368.17-18)

என உள்ளி விழாவைக் குறித்த மற்றொரு குறிப்பும் அகநானூற்றில் காணப்படுகிறது. இக்குறிப்புக்களினின்றும் இவ்விழா சிறப்பாகச் சேரநாட்டிலும் கொங்கு நாட்டிலும் கொண்டாடப்பட்டதெனவும் இவ்விழாவின்போது கொங்குநாட்டைச் சேர்ந்தோர் ஒலிக்கும் மணிகளை இடுப்பில் அணிந்து தெருக்களில் நடனம் ஆடுவர் எனவும் அறியலாம். பங்குனி உத்திரம், உள்ளி விழா என்னும் விழாக்கள் இறையனார் அகப்பொருளுரையிலும் குறிப்பிடப்படுகின்றன[9]. பங்குனி உத்திரம் சம்பந்தரின் பூம்பாவைப் பதிகத்துள்ளும் காணப்படுவதே[10].

வையையில் புதுவெள்ளம் வருங்கால் மக்கள் நிகழ்த்திய புதுப்புனல்விழா பரிபாடலுட் சில பாடல்களில் கூறப்படுகிறது (6, 7, 10). அவ்விழாவின்போது ஆடவரும் மகளிரும் யானைகள் குதிரைகள் தேர்கள் சிவிகைகள் முதலியவற்றிலேறியும் நடந்தும் ஆற்றிற்குச் செல்வர். நீராடுதற்குரிய தாளிதம் என்ற ஆடையை

---

9. இறையனார், அகப்பொருள் உரை, பக்கம் 101, (சூத்திரம் 16 உரை)
"அவை மதுரை யாவணி அவிட்டமே, உறையூர்ப்பங்குனி உத்திரமே, கருவூர் உள்ளி விழாவே என இவைபோல்வன"

10. ஞானசம்பந்தர், தேவாரம்
பலிவிழாப் பாடல் செய்பங்குனி உத்திர நாள்
ஒலிவிழாக் காணாதே போதியோ பூம்பாவாய் (351:7 தலமுறை)

அணிந்திருப்பர். மேகலை, தோள்வளை, தொடி, முத்து மாலை முதலிய அணிகளை அணிவர். சிவிறி, நறுமணப் பொருளை வைத்திருக்கும் கொம்பு மிதவை முதலிய நீராடற்கு வேண்டிய கருவிகளையும் ஆடை சாந்தம் மலர் முதலியவற்றையும் கொண்டு செல்வர். நீராடும் போது ஒருவர் மேலொருவர் சிவிறியால் வண்ணநீரையும் நறுமணம் கலந்த நீரையும் எறிந்து விளையாடுவர். பலவித நீர் விளையாடல்களைச் செய்து மகிழ்ச்சியுடன் பொழுது போக்கி மாலை திரும்புவர். மலர், விளக்கு, மீன் முதலியவற்றை ஆற்றில் இட்டு விளைக பொலிக என வாழ்த்துவர். இவ்வாறு புதுப்புனல் விழா புனைந்துரைக்கப்படுகிறது.

பதிற்றுப்பத்தில் ஒரு செய்யுள், சேரநாட்டில் கொண்டாடப் பட்ட 'மலிபுனல் திகழ்தருதீநீர் விழா' 'பொழில்வதி வேனில்' விழா ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றது. தீநீர் விழா வையையில் நிகழ்த்தப் பட்ட புதுப்புனல் விழாவிற்குச் சமமாகச் சேரநாட்டுக்காஞ்சி யாற்றின்கண் நிகழ்த்தப்பட்டது போலும். இவ்விழாக்களின்போது மக்கள் சுற்றமொடு உண்டும் பிற பொருள்களை நுகர்ந்தும் மகிழ்வர் எனத்தெரிகிறது (பதிற்று. 5,8,14-18).

பெயரின்றியும் சில விழாக்கள் சங்க நூல்களில் குறிப்பிடப் படுகின்றன. மதுரைக் காஞ்சியில் ஏழுநாள் விழாக் கொண்டாடி ஏழாம்நாள் நாட்டிலுள்ளோர் அனைவரும் திரண்டு தீர்த்தமாடுதற்-குரிய விழாவொன்று குறிப்பிடப்படுகிறது (மதுரை. 427-28). இது எவ்விழா எனத் தெரியவில்லை. முருகவேள் பொருட்டு எடுக்கப் பட்ட விழாவொன்றைப் பட்டினப்பாலை குறிப்பிடுகின்றது (பட். 150-160). குழல் யாழ் முழவு முரசு முதலிய வாத்தியங்கள் தெருவில் ஒலிப்ப மாடங்கள்தோறும் மகளிர் சாளரங்களைப் பொருந்தி நின்று கைகூப்பி வணங்குதல் புனைந்துரைக்கப்படுகிறது. இதுவும் எவ்விழா எனத் தெரியவில்லை.

இவ்வாறு பல விழாக்கள் சங்கநூல்களில் குறிப்பிடப்படு-கின்றன. இத்தகைய பல வழிபாட்டு முறைகளும் விழாக்களும் தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்தும் வள்ளுவர் இவற்றை விதந்தோத-வில்லை. 'சிறப்பொடு பூசனை' (குறள் 18) என்ற தொடர் ஒன்றே விழாக்களையும் வழிபாடுகளையும் குறிக்கிறது.

1.2.4. தலங்கள்

சங்க காலத்தின் முன்னிருந்தே சிலசில இடங்கள் சிலசில தெய்வங்கட்குச் சிறப்பாக உரியனவாகக் கருதப்பட்டன. அவ்விடங்களில் அவ்வத் தெய்வங்களின் வழிபாடு சிறப்பாக நடைபெறுவதும் அவ்வத் தெய்வங்களை வழிபட அன்பர்கள் வெவ்வேறிடங்களினின்றும் திரண்டு கூடுவதும் வழக்கமாகி விட்டன.

திருமுருகாற்றுப்படை முருகன் வழிபடப்பட்ட ஆறுஇடங்களைக் குறித்துக் கூறுகிறது. திருப்பரங்குன்றம், திருச்சீரலைவாய், திருவாவிநன்குடி, திருவேரகம், குன்றுதோருடல், பழமுதிர்சோலை என்பனவே யவை யாகும். இவற்றுள் குன்றுதோருடல் ஒருதலத்தின் பெயரா அல்லது பொதுவாக முருகவேள் குன்றுதோறும் விளையாடுவர் என்பதைக் குறிக்கிறதா என்பது ஐயமே. ஏனைய தலங்களைக் குறிப்பனவே.

திருப்பரங்குன்றம் மதுரைக்கு மேற்கில் உள்ளது எனவும் வயல்களால் சூழப்பட்டதும் மலர்கள் நிறைந்த சுனைகளைக் கொண்டதுமாகும் எனவும் முருகாற்றுப்படை கூறும். பரிபாடற் செய்யுட்கள் கொன்றை, வேங்கை, காந்தள் முதலிய மலர்கள் நிறைந்த பரங்குன்றின் சூழலையும் குன்றிற்கும் மதுரைக்குமிடையே இருந்த மக்கள் தேர் புரவி முதலியவற்றின் போக்குவரத்துநிறை பெருவழியையும் புனைந்துரைக்கின்றன. பின்னும் பரங்குன்றம் ஆடல், பாடல், வாத்திய இசை முதலியவற்றிக்குச் சிறந்த நிலைக்களனாக விளங்கியதெனவும் அங்குப் பல கலை நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்ந்தன எனவும் (பரி. 21) கலைவல்லவர்களிடையே போட்டிகள் நிகழ்ந்தன எனவும் (பரி. 9. 72-75) இப்பாடல்களில் வரும் குறிப்புக்களினின்றும் அறியலாம். அங்கோர் எழுத்துநிலை மண்டபம் இருந்தது. அங்குச் சில தெய்வங்களின் வடிவங்களும் சில புராணக்கதை நிகழ்ச்சிகளும் ஓவியமாகத் தீட்டப்பட்டிருந்தன(பரி. 19. 46 - 5). மற்றும் இது காதலர்கட்குரிய தலமாகக் கருதப்பட்டு வந்ததெனவும் எண்ண இடம் உண்டு இத்தலம் களவொழுக்கத்துக்குரியது எனப்பரிபாடற் செய்யுட்கள் சில குறிப்பிடுகின்றன (பரி 9. 22-29). இது அக்காலத்தில் ஒருவகைக் காதலர் சரணாலயமாக (Lovers sanctuary) விளங்கியது போலும். பரங்குன்றம் ஏனைய சங்கநூல்களிலும் குறிப்பிடப்படுவதே.

சூர்மருங் கறுத்த சுடரிலை நெடுவேல்
சினமிகு முருகன் தண்பரங் குன்றத்து (59. 10-11)

எனவும்

கொடிநுடங்கு மறுகிற் கூடற் குடாஅது
பல்பொறி மஞ்ஞை வெல்கொடி யுயரிய
ஒடியா விழவின் நெடியோன் குன்றத்து (149, 14-16)

எனவும் அகநானூற்றிலும்

தளிமழை பொழியும் தண்பரங் குன்று (263)

என மதுரைக் காஞ்சியிலும் இத்தலம் குறிப்பிடப்பட்டது.

திருச்சீரலைவாய் செந்தில் எனவும் வழங்கப்படும். இத்தலம் முருகாற்றுப்படையில் மட்டுமின்றி,

வெண்டலைப் புணரி அலைக்கும் செந்தில்
நெடுவேள் நிலைஇய காமர் வியன்துறை (55. 18-19)

எனப் புறநானூற்றிலும் இன்னும் பிற நூல்களிலும் குறிப்பிடப்படுவதே. உழவர் ஒலியைக்கேட்டு அஞ்சிப் பறந்த மயில்கள் அழகிய விளக்கையுடைய அலைவாய்க் கோயிலின் மேல் வந்து தங்கும் என அகநானூற்றுப் பாடலொன்று (266 18-21) கூறுகிறது. இவை கோயிலில் வளர்க்கப்பட்ட மயில்களா கோயிலில் மயில்கள் வளர்க்கும் வழக்கம் அக்காலத்திலேயே இருந்ததா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை.

ஆவிநன்குடி பொதினி எனவும் அழைக்கப்படும். பொதினியில் கோயில் யானை வளர்க்கப்பட்டமை,

முருகன் நற்போர் நெடுவேள் ஆவி
அறுகோட்டி யானைப் பொதினி (1.3-4)

என்ற அகநானூற்று அடிகளால் புலப்படும். பரங்குன்றிலும் கோயில் யானை இருந்ததெனவும் அதற்குக் கவளமளித்து மீதியை அன்பர்கள் தூய உணவாகக் கருதி உண்பர் எனவும் பரிபாடற் செய்யுளொன்று கூறுகிறது. ஆவிநன்குடியில் மரவுரியை யாடையாக அணிந்தவரும் நரைத்தவெண்ணிற முடியையுடையவரும் மான் தோலை மார்பில் சார்த்தியவரும் பல பகற்பொழுதுகள் உண்ணா நோன்பு மேற்கொண்டதனால் மெலிந்த உடலையுடையவரும் காமம் சினம் செற்றம் ஆகியவற்றை நீக்கியவரும் கற்றோர்க்கு வரம்பாக மேலான அறிவையுடையவருமாகிய சிறந்த முனிவர்கள் வாழ்ந்-

தனரெனவும் அவர்களும் முருகன் கோயிலில் வந்து வழிபட்டனர் எனவும் முருகாற்றுப்படையினின்றும் தெரிகிறது.

திருவேரகத்தில் உயர்குடிப்பிறப்பினரும் இருபிறப்பாளருமாகிய அந்தணர் மார்பில் முப்புரிநூல் அணிந்து புலராத ஆடையையணிந்தவர்களாய் ஆறெழுத்தாகிய மந்திரத்தையோதி மலர் தூவி வழிபடுவர் (முருக. 177 – 183). பழமுதிர்சோலை அக்காலத்துக் காட்டு விலங்குகள் பல வாழ்தற்குரிய காடு சார்ந்த இடமாகவேயிருந்ததென்பது முருகாற்றுப்படையில் வரும் புனைந்துரைகளினின்றும் தெரியவருகிறது. பழமுதிர்சோலை பரிபாடலின் காலத்திலேயே திருமாலின் தலமாகவும் கருதப்பட்டது; மாபெருங்குன்றம் என அழைக்கப்பட்டது. பலதேவனும் திருமாலும் அங்குவழிபடப்பட்டனர். அன்பர்கள் இருமுதுகுரவரோடும் மனைவி மக்களோடும் அம் மலையிற் சென்று வழிபட்டனர். அங்குச் செல்ல இயலாதோர் அதைத் திசைநோக்கித் தொழுவர் (பரி. 15).

சேரநாட்டில் அக்காலத்திலும் திருமாலின் வழிபாடே சிறந்திருந்ததெனத் தோன்றும். திருமால் வழிபாடும் விழாவும் பதிற்றுப்பத்தில் குறிப்பிடப்படுகின்றன (2. 5. 38 – 39). பதிற்றுப்பத்தில் ஒரு செய்யுள் ஒரு கோயிலையும் அங்குச் செய்யப்படும் திருமால் வழிபாட்டையும் புனைந்துரைக்கிறது. கோயில் கடற்கரையை யடுத்திருந்தது. பல திசையிலுமிருந்து வந்த மக்கள் கையைத் தலைமேல் கூப்பித் தங்கள் குறைகளை எடுத்துச் சொல்லி வழிபடுவர். கோயில் மணி ஒலிக்கும்போது உண்ணுநோன்பிகள் துறையில் நீராடிப் பின் கோயிலில் வழிபாடு செய்வர். கண்பொரு திகிரியும் கமழ்குரல் துழாயும் உடைய திருமாலே இவ்வாறு வழிபடப்படுவர் (4,1,1–10). இவ்வாறு புனைந்துரைக்கப்பட்ட தலத்தின் பெயர் செய்யுளில் குறிப்பிடப்படவில்லை. அது திருவனந்தபுரமெனச் சிலர் கருதுவதாக ஔவை சு. துரைச்சாமிப்பிள்ளை தம் உரையில் கூறியுள்ளார்.

திருமாலின் மற்றொரு தலமாகிய திருவெஃகா பெரும்பாணாற்றுப்படையில் (372 – 392) குறிப்பிடப்படுகிறது. இத்தலம் இனிய குளிர்ந்த சோலைகளால் சூழப்பட்டதெனப் புனைந்துரைக்கப்படுகிறது. மதுரையில் சிவபிரானின் வழிபாடே சிறப்புற்றிருந்தது போலும். மதுரைக் காஞ்சியின் ஆசிரியர் அந்திப்பொழுதில் மதுரை நகரிலுள்ள கோயில்களில் வழிபாடு நிகழ்தலைக் குறிப்பிடுமிடத்து 'மழுவாள் நெடியோன் தலைவனாக' (மதுரை. 458) எனக் கூறிச் சிவனுக்கே முதலிடம் அளித்தார். மற்றும் சிவபிரானையே

திக்குகளையும் ஐம்பூதங்களையும் யாவற்றையும் படைத்தோனாகவும் கூறினர். நவிரம் என்னும் மலையைக் காரியுண்டிக் கடவுளின் (நஞ்சையுணவாக உண்ட கடவுள்) இருப்பிடமாக மலைபடுகடாம் கூறுகிறது (மலை.81 – 83). 'நான் மறை முதுநூல் முக்கட் செல்வன் ஆலமுற்றம்' என மற்றொரு சிவத்தலம் அகநானூற்றில் (181. 15-16) குறிப்பிடப்படுகிறது.

சேரநாட்டில் அயிரை என்னுமிடத்தில் கொற்றவை வழிபாடு சிறப்புற்றிருந்ததென்பதும் அங்கு மக்களின் குருதியையே கொற்றவைக்குப் பலியாக அளித்தனர் என்பதும் முன்பே குறிப்பிடப்பட்டன (12. 2 பார்க்க).

தமிழ்நாட்டுக்கு அப்பாலுள்ள சில தலங்களும் சங்க நூல்களுள் சிலவற்றில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. பதிற்றுப்பத்து, 'கடவுட்பெயரியகானமொடுகல்' (9.8. 2 – 3) என விந்தையென்னும் கொற்றவையின் பெயரையுடைய விந்தியமலை விந்தாடவி என்னும் கல்லை (மலையை) யும் கானத்தையும் குறிப்பிடுகின்றது. விந்தியமலை அக்காலத்தில் ஒரு பெண் தெய்வத்தின் வழிபாட்டிற்குரிய இடமாக இருந்திருக்கிறது. அத்தெய்வத்தைத் தமிழர் கொற்றவை என அழைத்தனர். அம்மலையைச் சார்ந்த பகுதிகளில் வாழ்ந்தோர் விந்தா என அழைத்தனர் போலும், பிற்காலத்தில் சூடாமணி நிகண்டு கொற்றவை விந்தை என்னும் இரு பெயர்களையும் துர்க்கையின் பெயர்களாகக் கூறிற்று.

இமையமலையைக் குறித்தும் அக்காலத் தமிழ்மக்கள் அறிந்திருந்தனர். அதைத் தெய்வங்களின் இருப்பிடமாகக் கருதினர்.

> இமையவருறையும் சிமையச் செவ்வரை
> வெண்டிரை கொழித்த விளங்குசுடர் நெடுங்கோட்டுப்
> பொன்கிழித் தெழுதரும் போக்கருங் கங்கை (429 - 431)

என இமையமலையையும் அதனின்றும் தோன்றியிழியும் கங்கையாற்றையும் பெரும்பாணாற்றுப்படை குறிப்பிடுகின்றது. மற்றும் 'கடவுள் மால் வரை' எனச் சிறுபாணாற்றுப் படையிலும் (206) 'கடவுட் பெயரிய கல்லோங்கு நெடுவரை, வடதிசையெல்லை இமையம்' எனப் பதிற்றுப்பத்திலும் (5, 3, 6 – 7) மற்றும் பிற நூல்களிலும் இம்மலை குறிப்பிடப்படுகிறது.

இத்தகைய பல தலங்கள் அக்காலத்துப் பலவகைகளில் சிறப்புற்று விளங்கினும் இவற்றைப்பற்றிய குறிப்பு ஒன்றும் குறளில் இல்லை. கோயில் வழிபாட்டையும் தலங்களையும் வள்ளுவர் முக்கியமாகக் கருதவில்லை போலும்.

1. 2. 5. சமயக் கொள்கைகள்

மறுபிறப்பு, வினைப்பயன் ஆகியவற்றில் நம்பிக்கை அக்கால மக்களிடைப் பொதுவாகப் பரவியிருந்ததே. பல பாடல்கள் இந்நம்பிக்கைகளைக் காட்டுகின்றன.

> வாழச் செய்த நல்வினையல்ல
> தாழுங் காலைப் புணை பிறிதில்லை (புறம் 367. 10 – 11)
>
> கிழவ ரின்னோ ரென்னாது பொருள்தான்
> பழவினை மருங்கிற பெயர்புபெயர்பு உறையும்
> (கலி. 21. 10 - 11)
>
> ஈண்டுச்செய்நல்வினையாண்டுச் சென்றுணீஇயர் (புறம் 174 19)

முதலியவரிகள் வினைப்பயனைக் குறித்த மக்கள் கருத்தைத் தெரிவிக்கும். இம்மையில் செய்த நற்செயல்கள் தீச்செயல்களின் பயனை மக்கள் மறுமையில் அடைகிறார்கள் என்ற கருத்துடன் நற்பயன் துய்த்தற்கேற்ற இன்பமயமான உலகும் துன்பந்துய்த்தற்கேற்ற நிரையமும் உண்டு எனவும் மக்கள் நம்பினர். நல்லுலகம், மேலோருலகு, தேவருலகம், உயர்ந்தோருலகு எனப்பலவாறு அழைக்கப்பட்டது அது. வறியோர்க்கும் கலைஞர்க்கும் வேண்டுவன கொடுத்துக் கொடைவள்ளலாய் விளங்கினோர் மேலுலகு அடைவர் என மக்கள் நம்பினர் ஆய் அண்டிரன் என்னும் வள்ளல் இறந்தபோது மேலுலகில் இந்திரனும் தேவரும் முரசு முழக்கி அவனை வரவேற்றனர் என முடமோசியார் பாடினார் (புறம் 241). போரில் இறந்தோர் துறக்கம் புகுவர் என்பதும் அக்காலத்துப் பொதுவாகப் பரவியிருந்த கருத்தாகும். இக்கருத்தும் பல புறநானூற்றுப் பாடல்களில் காணப்படுவதே (93, 287) வடக்கிருந்து உயிர் துறந்தோர் மேலுலகை அடைவர் என்றும் நம்பப்பட்டது வெண்ணிப் பறந்தலையில் சோழன் கரிகாலனொடு போர் செய்தது புறப்புண்நாணிய சேரலாதன் அப்போர்க்களத்தின் அருகிலேயே வாள் வடக்கிருந்தான் எனக் கேட்ட சான்றோர் 'அரும் பெறலுலகத்து அவனொடு செலீஇயர் பெருப்பிறிதுற்றனர்' என அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்று (53) கூறுகின்றது. பிறந்-

செயல்களைச் செய்வோரும் மேலுலகை யடைவர் என்ற கொள்கை நிலவிற்று. புலவரால்பாடப்படும் புகழுடையோர் இறந்தபின் வலவன் ஏவா வானவூர்தியிற் சென்று விண்ணுலகு புகுவர் எனப் புறநானூற்றுச் செய்யுளொன்று (27) கூறும்.

விண்ணுலகு எத்தகையதாக இருக்கும்? அது இன்பமயமாக இருக்கும் என்பதுடன் அங்கு நண்பர்கள் ஒன்று சேர்வர் என்ற கருத்தும் பல பாடல்களில் காணப்படுகிறது. கோப்பெருஞ்சோழனுடன் வடக்கிருந்த சான்றோர் தாமும் மேலுலகில் அவனுடன் ஒருங்கிருத்தல் கூடும் எனக் கருதியே அவ்வாறு செய்தனர். பாரி இறந்து சில காலத்தின் பின்பே இறந்த கபிலரும் மேலுலகில்தம் நண்பனைக் காணல் வேண்டும் என்ற ஆர்வத்துடன்,

இம்மை போலக் காட்டி யும்மை
இடையில் காட்சி நின்னொடு
உடனுறைவு ஆக்குக உயர்ந்த பாலே (புறம் 236)

எனப் பாரியை எண்ணிக் கூறினார். மேலுலகிற் செல்வோர் அங்குக் குற்றமற்ற மகளிரை (தேவமகளிர் போலும்) மணம் புரிவர் என்னும் கருத்தும் ஒரு பாடலில் காணப்படுகிறது (புறம் 287).

துன்பமயமான உலகை நிரயம் என்றனர். அருளும் அன்பும் அற்றோர் நிரயம் புகுவர் என நம்பினர் (புறம் 5).

மக்கள் வாழ்க்கையில் ஏற்படும் நிகழ்ச்சிகளை நியமிக்கும் பால் என்னும் ஆற்றலில் நம்பிக்கையும் தொல்காப்பியர் காலத்திருந்து தமிழ்நாட்டில் நிலவி வந்ததே. சங்ககாலத்திலும் இத்தகைய நம்பிக்கை இருந்ததென்பதை,

நல்லியக்கோடனை,
உடையை வாழிஎற் புணர்ந்த பாலே (புறம் 176.8)
நல்வினை நெடுநகர் கல்லெனக் கலங்கப்
பூப்புரை யுண்கண் மடவரல்
போக்கிய புணர்ந்த அறனில் பாலே (ஐங்குறுநூறு 376)

என்பன போன்றவரிகள் காட்டும். ஆத்திரையனார் என்னும் கவிஞர் தமக்கு நல்லியக் கோடனின் ஆதரவை அளித்தது பால்என நம்பினார். நற்றாய் தன்மகள் தான் விரும்பிய தலைவனோடு உடன்போனது பாலின் செயலே எனக்கூறுவதாக ஐங்குறுநூற்றுக் கவிஞர் பாடினார்.

வினை, மறுபிறப்பு, மேலுலகம் ஆகியவற்றில் மிகப் பெரும்பாலோர்க்கு நம்பிக்கையிருப்பினும் இவற்றை நம்பாதவரும் அக்காலத்தும் இருந்தனர். வடக்கிருந்த கோப்பெருஞ்சோழன் பிறர் கூறும் ஐயக்கூற்றுக்களைக் கேட்டுப் பின்வருமாறு விடையிறுத்தான்.

செய்வினை மருங்கின் எய்தல் உண்டெனின்
தொய்யா உலகத்து நுகர்ச்சியும் கூடும்
தொய்யா உலகத்து நுகர்ச்சி இல்எனின்
மாறிப் பிறப்பின் இன்மையும் கூடும்
மாறிப் பிறவார் ஆயினும் இமையத்துக்
கோடுயர்ந் தன்ன தம்இசை நட்டுத்
தீதுஇல் யாக்கையொடு மாய்தல்தவத் தலையே
(புறம் 214 7-13)

அவரவர் வினைப்பயனை அவரவர் அடைவர் என்பது உண்மையானல் நல்லுலகில் வினையின் பயனை அனுபவித்தல் கூடும். மேலுலகு இல்லையெனில் நல்வினையின் (வடக்கிருத்தலின்) பயனாக மறுபிறப்பினின்றும் விடுதலையடைதல் கூடும். மறுபிறப்பு என்பதே இல்லையாயினும் சிறந்த செயலால் புகழை உலகில் நிலைநிறுத்தி இறத்தலே தக்கதாம். அரசன் இவ்வாறு கூறியதிலிருந்து வேறுபட்ட பல கொள்கையுடையவரும் இருந்தனர் என ஊகிக்கலாம்.

தெய்வம் அல்லது தெய்வங்களில் நம்பிக்கையும் பொதுவாக யாவரிடமும் நிலவி வந்ததே. ஆனல் யாவருமே முன்பு கூறப்பட்ட தெய்வங்களனைத்தும் உள என நம்பினர் என்று கொள்ளுதல் பொருந்தாது. அக்காலத்தும் கற்றறிந்தோர் பலர் திருமகள், காமன், கூற்றுவன் என்பதெல்லாம் முறையே செல்வம், காமம், இறப்பு ஆகியவற்றின் உருவகமே எனக் கருதியிருப்பர். புராணக்கதைகளையும் அனைவரும் உண்மையெனக் கொண்டிரார்.

மூவிரு கயந்தலை முந்நான்கு முழவுத்தோள்
ஞாயிற்றோர் நிறத்தகை நளினத்துப் பிறவியை
காஅய் கடவுள் சேஎய் செவ்வேள்
சால்வ தலைவஎனப் பேஎ விழவினுள்
வேல னேத்தும் வெறியும் உளவே
அவை, வாயும் அல்ல பொய்யும் அல்ல (பரி. 5.11-16)

எனப் பரிபாடல் கவிஞர்களுள் ஒருவராகிய கடுவன் இளவெயினனர் முருகக் கடவுளைக் குறித்துப் பாடினர். இன்று கல்வியறிவுள்ள

இந்து சமயத்தவர் பலர் 'புராணக்கதைகள் அப்படியே உண்மை-யெனக் கொள்ளத்தக்கன அல்ல; ஆனால் அவை சில உண்மைகளை விளக்குவன' எனக் கூறுவது போலவே இக்கவிஞர், முருகக் கடவுள் ஆறுதலைகளையுடையவர், பன்னிருதோள்களையுடையவர், ஞாயிறு போன்ற அழகும் ஒளியும் உடையவர், தாமரை மலரில் பிறந்தவர், சால்புடையவர், தலைவர் ஒறுக்கும் ஆற்றலுடையவர், சிவபிரானின் மகனவார் என அவரை வணங்கும் வேலன் கூறுவன வெல்லாம் உண்மையுமல்ல பொய்யுமல்ல என்றார்.

தெய்வங்கள் பல பெயருடனும் வடிவத்துடனும் வணங்கப்படினும் அவை எல்லாமாயிருப்பவன் ஒருவனே என்ற கருத்தும் சிலபரிபாடற் செய்யுட்களுள் காணப்படுவதே (2.58-68, 3.5-14). திருமால் புகழைப் பாடும் கவிஞர்கள் திருமாலே ஞாயிறாகவும் திங்களாகவும் குற்றமற்ற எட்டு வசுக்களாகவும் பதினொரு உருத்திரராகவும் இரு அசுவினி தேவராகவும் யமனாகவும் இருக்கிறார் என்கின்றனர். திருமாலே வெவ்வேறிடங்களில் வெவ்வேறு வடிவில் வீற்றிருந்தருள்புரிகிறார் என்பதைப் பரிபாடற் செய்யுளொன்று பின்வருமாறு விளக்குகிறது.

அழல்புரை குழைகொழு நிழல்தரும் பலசினை
ஆலமுங் கடம்பும் நல்யாற்று நடுவும்
கால்வழக் கறுநிலைக் குன்றமும் பிறவும்
அவ்வவை மேய வேறுவேறு பெயரோய்
எவ்வயி னோயும் நீயேநின் ஆர்வலர்
தொழுதகை அமைதியின் அமர்ந்தோயு நீயே (4, 66–72)

ஆலமரம் கடம்பமரம் ஆகியவற்றின் கீழும் ஆற்றிடைக்குறையிலும் உயர்ந்தகுன்றுகளினுச்சியிலும் பிற இடங்களிலும் பண்டைத் தமிழர் சிவன் முருகன் முதலிய தெய்வங்களை வணங்கியமை முன்பு குறிப்பிடப்பட்டது. இங்கு இவ்வரிகளை எழுதிய கடுவனிளவெயினனார் திருமாலே அவ்வவ்விடங்களிலெல்லாம் வேறு வேறு பெயருடன் அமர்ந்து வழிபாட்டை ஏற்றுக் கொள்கிறார் எனவும் அன்பர்கள் கைதொழுது வணங்கும் இடங்களிலெல்லாம் உளராய் அருள் பாலிப்பவர் அவரே என்றும் கூறினார். இப்பரிபாடல் அடிகள் முருகாற்றுப்படையில் வரும் சில வரிகளுடன் ஒப்பிடத்தக்கன. முருகக்கடவுள் உறையும் இடங்களைக் கூறமுற்பட்ட நக்கீரர்,

ஆர்வலர் ஏத்த மேவரு நிலையினும்
வேலன் தைஇய வெறியயர் களனும்

காடும் காவும் கவின்பெறு துருத்தியும்
யாறும் குளனும் வேறுபல் வைப்பும்
சதுக்கமும் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பும்
மன்றமும் பொதியிலும் கந்துடை நிலையிலும் (221—226)

என அவற்றை எடுத்துக் கூறினர். நக்கீரரும், காடு, கா, ஆற்றிடைக்குறை, ஆறு, குளம், சதுக்கம், சந்தி, கந்து நாட்டப்பட்ட ஊர் நடுவிடம், மக்கள் கூடும் மன்றம் ஆகிய வழிபாடு நிகழும் இடங்கள் பலவற்றைக் குறிப்பிட்டு அவையனைத்திலும் உறைபவர் முருகனே என்றார். பொதுமக்கள் பல தெய்வ நம்பிக்கையுடையராயிருந்த அக்காலத்தில், பல தெய்வங்கள் வழிபடப்பட்ட சூழ்நிலையில் அறிஞர் சிலரின் உள்ளம் ஒரு கடவுட் கொள்கையை அவாவியது போலும். மக்கள் பலவிடங்களில் பலவடிவங்களில் வழிபடுங்கடவுள் ஒருவராகவே யிருத்தல் வேண்டும் என்ற உண்மையை உணர முயன்றனர். தாம் வழிபடு தெய்வத்தின் பெயரையே அப்பெயராகக் கொண்டார்.

பரிபாடலிலுள்ள முதல் நான்கு பாடல்களிலும் திருமால் ஒருவரே பல தெய்வங்களாகவும் வடிவு கொண்டார் என்ற கருத்துடன் திருமாலே உலகமாகவும் இயற்கைப் பொருள் அனைத்துமாகவும் ஆனார் என்ற அத்துவைதக் கொள்கையும் ஓரளவு காணப்படுவதே. இப்பாடல்களைப் பாடிய கவிஞர்கள் உபநிடதங்களைக் கற்று அவற்றில் காணப்படும் அத்துவைதத்தைத் தழுவியவர் ஆதல் வேண்டும். ஆனால் முருகாற்றுப்படையில் இத்தகைய அத்துவைதக் கொள்கை இல்லை.

தெய்வம், ஊழ் ஆகியவற்றில் நம்பிக்கையுடன் அக்காலப் பொதுமக்கள் பலருக்குச் சோதிட நூலில் நம்பிக்கையும் இருந்ததெனத் தெரிகிறது. வெள்ளி என்னும் நாண்மீன் வானில் எத்திசையில் நிற்கிறதோ அதற்கேற்ப நன்மை தீமை விளையும் என்ற கருத்துப் பல புறநானூற்றுப் பாடல்களில் காணப்படுகிறது (386, 388, 839). பல நிமித்தங்களை மக்கள் நம்பினர். காக்கை கரையின் விருந்தினர் வருவர் என நம்பினர். அவ்வாறே விருந்தினர் வரக் காணின் விருந்துவரக் கரைந்த காக்கைக்குச் சோறும் ஊனும் கலந்து பலியாக அளித்தனர். விரிச்சி அல்லது நற்சொல் கேட்கும் வழக்கம் அக்காலத்திருந்தது. விரிச்சி கேட்டு நிமித்தமறிய விரும்புவோர் அந்நேரத்தில் அதையறியாத பிறர் தம்முள் இயல்பாகப் பேசும் மொழியைக் கேட்டு அது நன்மையைக் காட்டுகிறதா தீமையைக்

காட்டுகிறதா என ஊகித்தறிய முயல்வர். போருக்குச் சென்ற அரசனைக் குறித்து எண்ணி யரசி வருந்தியிருப்ப அரண்மனையிலிருந்த முதுமகளிர் சிலர் நெல்லும் மலரும் தூவி வணங்கி ஓரிடத்தில் சென்று விரிச்சி கேட்க நிற்பத் தற்செயலாக அப்போது அருகிலிருந்த ஆயமனையொன்றில் ஆயர்குலச் சிறுமி தனித்திருந்த கன்றை நோக்கி 'இன்னே வருகுவர் தாயர்' (இப்பொழுதே உன் தாயாகிய பசு வரும்) எனக் கூற அதை நற்சொல்லாகக் கொண்டு மகிழ்ந்தனர் எனவும் முல்லைப்பாட்டு கூறுகிறது. பல்லியின் ஓசையைக் கொண்டும் மக்கள் நிமித்தமறிய முயன்றனர். முதுவாய்ப் பல்லி சிறிய தெற்றின் (ஓசை செய்யின்) ஓடையானையில் ஏறிச்செல்லும் உயர்ந்தோரும் சற்று நின்று அதைக்கவனித்துப் பின்பே செல்வர் என அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்று கூறுகின்றது (387). சூளுறவில் நம்பிக்கையும் சூள்கூறும் வழக்கமும் அக்காலத்திருந்தன. ஒரு தெய்வத்தின் பெயரைக் கூறிச் சூள் செய்தவர் பொய்ப்பின் அத்தெய்வம் அவனை வருத்தும் என நம்பினர். இத்தகைய பல நம்பிக்கைகளைப் பல சங்கநூல்களில் காணலாம்.

1.2.6. சமயப்பிரிவுகள்

சங்க காலத்திலேயே பல சமயங்கள் அல்லது சமயப்பிரிவுகள் தமிழ் நாட்டில் நிலவின. பழந்தமிழர்தம் வழிபாட்டு முறைகளும் கொள்கைகளும் நாட்டில் ஓரளவு நிலவியிருப்ப ஆரிய வழிபாட்டு முறைகளும் கொள்கைகளும் ஓரளவு பரவியிருந்தன. எனினும் இவை வெவ்வேறு சமயங்களாக இருக்கவில்லை. சங்க காலத்தின் முன்பே இவை இரண்டறக் கலந்துவிட்டன. முருகன் தமிழர் தெய்வம் முருகனின் ஒருமுகம் 'மந்திரவிதியின் மரபுளி வழாஅ அந்தணர் வேள்வியோர்க்கும்மே' (முருகு 95—96) என்றார் நக்கீரர். மேலும் இவ்வாசிரியர் திருமுருகாற்றுப்படையுள் அந்தணர் மறையோதி முருகக்கடவுளை வழிபடுதலைத் திருவேரகம் என்னும் பகுதியிலும் வேலன் வெறியாடுதல் குருதிச் செந்தினை முதலியவற்றைப் படைத்தல் ஆகிய பழந்தமிழ் வழிபாட்டு முறைகளைப் 'பழமுதிர் சோலை' என்னும் பகுதியிலும் கூறினார். அக்காலத்துச் சிலர் ஆரிய நூற்கருத்துக்களை அதிகமாகவும் சிலர் பழந்தமிழ் மரபுகளை அதிகமாகவும் பின்பற்றினர் என ஒருவாறு கூறுதல் கூடும். எடுத்துக்காட்டாகப் பரிபாடலின் முதல்நான்கு பாடல்களிலும் அத்துவைதக் கருத்துக்கள் காணப்படுதலாலும் அந்தணர் அருமறையை அவை அடிக்கடி குறிப்பிடுதலாலும் அப்பாடலின் ஆசிரியர்கள் ஆரிய நூற்கருத்துக்களைப் பெரிதும் தழுவியவர்களே. ஒன்பதாம் பாடல்

முருகன் வள்ளி திருமணத்தைச் சிறப்பித்துக் கூறுதலாலும் 'தள்ளாப் பொருளியல்பின் தண்டமிழாய் வந்திலார், கொள்ளாரிக் குன்றுபயன்' (தமிழிலுள்ள பொருளிலக்கணத்தை ஆராயாதவர் காதல்மணமாகிய இக்குன்றின் பயனைக் கொள்ளார்) என இவ்வாசிரியர் கூறுதலாலும் இப்பாடலை எழுதிய கவிஞர் தமிழ் மரபைப் பெரிதும் பின்பற்றுபவரே. ஆயினும் ஆரியர் சமயம் தமிழர் சமயம் என இருவேறு சமயங்கள் அக்காலத்து இல்லை. அவை ஒரே சமயமாயின. அதை இங்கு வைதிக சமயம் என்றே குறிப்பிடலாம்.

பௌத்த சமண சமயங்கள் சங்க காலத்தின் முன்பே தமிழ் நாட்டில் புகுந்து விட்டன என்பது உறுதி. தமிழ் நாட்டுக் குகைகளிலுள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுகளை ஆய்ந்தோர் கி. மு. இரண்டாம் அல்லது மூன்றும் நூற்றுண்டிலேயே பௌத்த சமண சமயங்கள் தமிழ்நாட்டில் நிலவின எனக் கூறுகின்றனர்[11]. ஆயினும் சங்க காலத்தில் அவை அவ்வளவு அதிகமாகத் தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்ததாகத் தோன்றவில்லை எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு ஆகிய நூல்களில் பௌத்த சமண சமயங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் சிலவே. இளம்போதியார் உலோச்சனர் என்ற சங்க காலக் கவிஞர்கள் முறையே பௌத்த சமண சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் என அறிஞர் சிலர் கருதுவர்[12].

பௌத்த சமண சமயங்களை அவை சார்பான பள்ளிகளைத் தெளிவாகக் குறிப்பிடுவது மதுரைக் காஞ்சியே. பேரிளம் பெண்டிர் தம் கணவரோடும் குழந்தைகளோடும் பூவும் புகையும் கொண்டு சென்று தொழுது வழிபடுவதற்கிடமாகிய பௌத்தபள்ளியும் சமணசமய நோன்புகளைக் கடைப்பிடிக்கும் இல்லறத்தோராகிய சாவகர் பூவும் புகையும் கொண்டு வந்து தொழுது செல்ல, இறப்பு எதிர்வு நிகழ்வு ஆகிய முக்காலங்களையும் வானையும் நிலனையும் உணர்ந்தோராய்த் தமக்கேற்ற நோன்புகளை மேற்கொண்டு அவற்றிற்கு இளையாத யாக்கையினையும் ஆன்று அடங்கிய அறிவினையும் உடைய சமண சமயத் துறவியர் உண்ணும் நீர் வைக்கும் கலமாகிய கரகத்தை உறியிற் கொண்டு தங்கியிருத்தற்குரிய, நீர்நிலைபோல் குளிர்ந்ததும் செம்பால் செய்தது போன்ற சித்திரமெழுதிய செவ்விய சுவர்களையுடையதும் அருகில் பூங்காவைக் கொண்டதுமாகிய

11. Pillai, K. K., A SOCIAL HISTROY OF THE TAMILS, Part I, P.519
12. Pillai, K. K., A SOCIAL HISTORY OF THE TAMILS, Part I, P.520

சமணப் பள்ளியும் மதுரையில் உள்ளன என இச்செய்யுள் (மதுரை. 461—66, 475—87) கூறுகிறது.

166-ஆம் புறநானூற்றுச் செய்யுளில் கௌணியன் விண்ணந்தாயன் என்ற அந்தணனின் வேதக் கல்வித்திறனை ஆவூர் மூலங்கிழார் பின்வருமாறு புகழ்ந்தார்.

ஒன்றுபுரிந்த ஈரிரண்டின்
ஆறுஉணர்ந்த ஒருமுதுநூல்
இகல்கண்டோர் மிகல்சாய்மார்
மெய்அன்ன பொய்உணர்ந்து
பொய்ஓராது மெய்கொளீஇ. (3—7)

அறம் ஒன்றையே கூறும் நான்கு பகுதியாயதும் ஆறு அங்கங்களினால் உணரப்படுவதுமாகிய ஒருமுதுநூல் என்று முதலிரண்டடிகளில் குறிப்பிடப்பட்டது வேதமே. அடுத்த மூன்று வரிகளும் அக்காலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில் சமய வாதங்கள் நடந்தன என்பதைக் காட்டும். யாருக்கும் யாருக்கும் இடையில்? 'இகல் கண்டோர்' வேதத்தினின்றும் மாறுபட்ட கருத்தைக் கூறும் புத்தர் முதலியோரைக் குறிக்குமெனப் பழைய உரை கூறுகிறது. 'சங்கத்தொகை நூல்களில், புத்தர் சமணர் முதலிய சமயத்தவரைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் இன்மையின் இது பொருந்தாமை உணரப்படும்' என்றார் ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை தம் உரையில். புத்தர் சமணர் அல்லராயின் வேதத்துடன் மாறுபட்டுவோர் யார் உலோகாயதரா பிறரா என்பதும் தெரியவில்லை. சங்கத் தொகை நூல்களில் புத்தர் சமணர் பற்றிய குறிப்புக்கள் இல்லையென ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை கூறினார் எனினும் அத்தகைய குறிப்புக்கள் உள்ளன எனச் சிலர் கருதுவர்.

உண்ணாமையின் உயங்கிய மருங்கின்
ஆடாப்படிவத்து ஆன்றோர் போல (123, 1—2)

என்ற அகநானூற்று வரிகள் உண்ணாநோன்பையும் நீராடா நோன்பையும் உடைய சமணசமயத்துறவியரைக் குறிக்குமெனப் பொ. வே. சோமசுந்தரனார் தம்முரையில் கூறினார். எவ்வாறாயினும் சங்க காலத்தில் பௌத்த சமணசமயங்கள் தமிழ்நாட்டில் நிலவின என்பதற்கும் போதிய சான்றுகள் உள.

வைதிக, பௌத்த, சமண சமயங்கள் மறுபிறப்பு வினைத் தொடர்பு ஆகிய கொள்கைகளை ஏற்றுக் கொள்வனவே. முன்பு குறிப்பிடப்பட்ட (1.2.5. பார்க்க) கோப்பெருஞ்சோழனின் புறநானூற்றுச் செய்யுள் (214) இவற்றில் நம்பிக்கையில்லாதோரும் இருந்தனர் எனக் கூறுவதால் இம்மூன்று சமயங்களில் சேராத பிறரும் இருந்தனர் என ஊகித்தல் கூடும்.

இனி வைதிக நெறியின் உட்பிரிவுகளாகிய ஆறுதரிசனங்கள் எனப்படும் நியாய வைசேடிக, சாங்கிய, யோக, பூர்வமீமாம்ச, உத்தரமீமாம்ச சமயங்களில் எவையேனும் அக்காலத் தமிழ்நாட்டில் அறியப்பட்டிருந்தனவா என்பதும் ஆய்தற்குரியதே. கௌணியன் விண்ணந்தாயன் வேதநூற்கல்வியும் அந்நூலில் ஆழ்ந்த நம்பிக்கையும் உடையவன். இகல் கண்டோருடன் சொற்போர் செய்து வென்றான் என ஆவூர் மூலங்கிழார் கூறினார். மற்றும் அவனும் அவன் மனைவிமாரும் வேள்வி செய்தலில் ஈடுபட்டனர் எனவும் அவன் நீர்நாண நெய் வழங்கி எண் நாணப் பலவேட்டான் எனவும் கூறப்படுகிறது (புறம் 166). இச்செய்யுட்கு உரை வரையுங்கால் 'வைதிக நெறியை வற்புறுத்தும் சைமினியின் கொள்கை சங்க காலத் தமிழகத்தில் பரவியிருந்தமை இப்பாட்டாலும் அறியப்படுகிறது' என ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை கூறினார். சைமினியின் சமயம் பூர்வமீமாம்சமே. வேதவேள்விகளைச் சிறப்பிப்பதும் அதுவே.

அளவை நூல் சங்ககாலத் தமிழ்நாட்டில் அறியப்பட்டிருந்ததே. வள்ளுவரும் அந்நூலைக் குறிப்பிட்டார் (குறள் 725) அளவை அல்லது தர்க்க முறைகளை முதன்முதலில் வகுத்தவர்கள் நியாயவாதிகளே. பின்பே ஏனைய சமயப் பிரிவினர் பலரும் அம்முறைகளை மேற்கொண்டனர். தத்தமக்கேற்றவாறு மாற்றங்களும் செய்தனர். நியாயம் என்னும் பிரிவும் தமிழ்நாட்டில் அக்காலத்து அறியப்பட்டிருந்ததா என எண்ண இடம் உண்டு.

இரண்டாம் பரிபாடற் செய்யுளில் ஊழிக்காலத்து உலகு முழுதழிந்து பின் தோன்றுதலைப் புனைந்துரைக்கும் வரிகள் தரும் கருத்து வைசேடிகரின் படைப்புக் கொள்கையை யொக்கும் (பரி.2. 1-12). முதலில் ஆகாயமும் பின் அதிலிருந்து காற்றும் காற்றின் பின் தீயும் பின் நீரும் அதன்பின் மண்ணும் உண்டாகும் என்பதும் ஆகாயம் ஒலியொடு கூடியது என்பதும் வைசேடிகர்தம் கொள்கை-

களே[3]. பரிபாடலின் காலத்திலாவது வைசேடிகர் கொள்கைகள் தமிழ்நாட்டில் ஓரளவு அறியப்பட்டிருந்தன என எண்ணலாம்.

இவ்வாறு சங்க காலத்திலேயே பலசமயப்பிரிவுகள் தமிழ் நாட்டில் இருந்தன.

1. 2. 7. சமய நூல்கள்

வேதங்கள் பல பாடல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. அவை சிறப்பாக அந்தணர்களால் ஓதப்பட்டு வந்ததால் அந்தணர் அருமறை எனவும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. மேற்காட்டப்பட்ட புறநானூற்றுச் செய்யுள் (166) வேதம் அறம் ஒன்றையே கூறுகிறது என அதைச் சிறப்பித்ததுடன் அது சிவபெருமானால் (நன்றாய்ந்த நீள்நிமிர்சடை முது முதல்வன்) ஓதப்படுவது எனவும் கூறுகிறது. மேலும் இச்செய்யுள் ஆறு அங்கங்களையும் குறிப்பிடுகிறது. வேதங்களின் ஒரு பகுதியாகக் கருதப்படும் உபநிடதங்களில் உள்ள அத்துவைதக் கொள்கை பரிபாடற் செய்யுட்கள் சிலவற்றில் காணப்படுவது மேலே விளக்கப்பட்டது) (1. 2, 5 பார்க்க).

புராணக்கதைகள் பல அக்காலத்தமிழ்நாட்டில் அறியப்பட்டிருந்தன என்பதும் இராமாயணக்கதைகள் புறநானூற்றிலும் அகநானூற்றிலும் ஒவ்வோர் இடத்தில் குறிப்பிடப்பட்டன என்பதும் தெய்வங்கள் என்னும் பகுதியில் காட்டப்பட்டதே. பாரதக் கதைகளை, சிறப்பாகப் பாரதப்போரைப் பல சங்க நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஈரைம் பதின்மரும் பொருதுகளத் தவியப்
பேரமர்க் கடந்த கொடிஞ்சி நெடுந்தேர்
ஆராச் செருவின் ஐவர் போல (415-417)

எனப் பெரும்பாணாற்றுப்படை பாண்டவர் கௌரவரைப் போரில் வென்றதைக் கூறுகிறது. கலித்தொகையில் மாபாரத நிகழ்ச்சிகள் பல குறிப்பிடப்படுகின்றன. அரக்குமாளிகையில் நெருப்பெழவீமனும் ஏனையபாண்டவரும் அதினின்றும் தப்பிச் சென்றது (32) போரில் வீமன் துரியோதனனைக் கொன்றது (52) திரௌபதி கூந்தலைத் தொட்டிழுத்த துச்சாதனனைக் கொல்வதாக வீமசேனன் வஞ்சினம் கூறிப் பின் அவ்வாறே செய்தது (101) முதலிய செய்திகள் உவமை

3. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY. Vol II, P. 187,

மூலம் காட்டப்படுகின்றன. மகாபாரதப் போர் பதிற்றுப்பத்து (2,4,5-7) முதலிய பிற சங்கநூல்களிலும் குறிப்பிடப்படுவதே.

பாகவதக் கதைகளும் சங்ககாலத் தமிழர்களிடையே வழக்கில் இருந்தனவே. பல பாகவத நிகழ்ச்சிகளும் சங்க நூல்களில் இடை-யிடையே உவமைகளில் காணப்படும். எடுத்துக்காட்டாக மால் குருந்-தொசித்த செய்தியை அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்று கூறும் (அகம் 54). கஞ்சன் வரவிட்ட கூந்தன்மா என்னும் குதிரையை அவர் வாய் பிளந்து கொன்றமையைக் கலித்தொகைச் செய்யுள் காட்டும் (103. 50-55).

வடமொழி அறநூல்களும் (தர்ம சாத்திரங்கள்) அக்காலத்-தமிழ்மக்களால் பயிலப் பட்டனவே போலும்.

ஆன்முலை யறுத்த அறனி லோர்க்கும்
மாண்இழை மகளிர் கருச்சிதைத் தோர்க்கும்
பார்ப்பார்த் தப்பிய கொடுமை யோர்க்கும்
வழுவாய் மருங்கிற் கழுவாயும் உளஎன
நிலம்புடை பெயர்வ தாயினும் ஒருவன்
செய்தி கொன்றோர்க்கு உய்தி இல்என
அறம் பாடிற்றே (34 1-7)

என்ற புறநானூற்று அடியில் குறிப்பிடப்பட்டது ஒரு வடமொழித் தர்மநூலே எனத் தற்காலத்து அறிஞர் சிலர் கருதுவர். ஏனெனில் தமிழில் அக்காலத்து அறநூல் திருக்குறள் ஒன்றே (குறள் இப்பாடற்கு முற்பட்டதாயின்) இருந்திருத்தல் கூடும். இங்கு முதல் நான்கு அடிகளில் குறிப்பிடப்பட்ட பாதகச் செயல்களையோ அவற்றிற்குரிய கழுவாய்களையோ குறள் கூறவில்லையே. ஆதலால் இவற்றைக் கூறும் வடமொழிநூல் ஒன்றே இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டிருத்தல் வேண்டு-மென்பர்[14].

கலித்தொகையுள் இருவடமொழி யறநூல்கள் தெளிவாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

நறவினை வரைந்தார்க்கும் வரையார்க்கும் அவையெடுத்
தறவினை யின்புறூஉம் அந்தணர் இருவரும்
திறம்வேறு செய்தியின் நூல்நெறி......(99.1-3)

---

14. அருணாசலம், ப., குறளின் செய்தி, ப. 287 — 291

என அவை குறிப்பிடப்படுகின்றன. நறவினை வரைந்தார் தேவர் எனவும் வரையார் அசுரர் எனவும் அவர்க்காக நூல் செய்த அந்தணர் இருவர் வியாழனும் வெள்ளியும் ஆவர் எனவும் கொள்ளப்படுகிறது. அப்பெயர்களில் வடமொழியிலேயே அறநூல்கள் உள். "கள்ளை உண்ணல் ஆகாதென்று நீக்கிய தேவர்க்கும், உண்டலை நீக்காத அசுரர்க்கும் வரைதலும் வரையாமையுமாகிய அவ்விரண்டினையும் கைக்கொண்டு அறத்தொழிலாக இன்பமுறுத்தும் வியாழனும் வெள்ளியுமாகிய குரு இருவரும் செய்த வழி வேறாகிய தொழில்களையுடைய அரசியலைக் கூறும் நூல் ......" என்பது நச்சினார்க்கினியர் உரை. "வியாழனும் வெள்ளியுமியற்றிய நூல்கள் முறையே பாருகற்பத்திய சூத்திரமும் சுக்கிர நீதியுமாம்" எனக் கழக வெளியீட்டின் அடிக்குறிப்பில் கூறப்படுகிறது.

இவ்வாறாகப் பல சமய நூல்களும் அறநூல்களும் சங்க காலத்தமிழகத்தில் பயிலப்பட்டு வந்தன.

1.2.8. அந்தணரும் துறவியரும்

அக்காலத்துச் சமயநூல்களைக் கற்றும் கற்பித்தும் சமயத்தை வளர்த்தவர்கள் அந்தணரும் துறவியருமே. அந்தணர் (பிராமணர்) வேதக்கல்வியையும் வழிபாட்டு முறைகளையுமே பரப்பினர். ஆயினும் அவர்கள் முருகவழிபாட்டைப் பெரிதும் விரும்பி யேற்றுக்கொண்டனர் என முருகாற்றுப்படையினின்றும் தெரிகிறது. ஆகவே அக்கால அந்தணர் ஆரிய மரபை மட்டும் பின்பற்றாது பல பழந்தமிழ் வழிபாட்டு முறைகளையும் சமயக்கருத்துக்களையும் கூடத் தழுவிக்கொண்டவர்களே எனலாம். பல சமயப் பிரிவுகளிலும் துறவியர் இருந்தனர்.

அந்தணர் குறிப்பிடப்படும் இடங்களிலெல்லாம் வேதமோதுதல் வேள்வி வேட்டல் ஆகிய அவர்தம் செயல்களே சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

> அருமறை நாவின் அந்தணர் (சிறுபாண். 204)
>
> கேள்வி அந்தணர் அருங்கடனிறுத்த
> வேள்வித் தூணத்து (பெரும்பாண். 315-6)
>
> ஆன்ற கேள்வி யடங்கிய கொள்கை
> நான்மறை முதல்வர் (புறம் 26.12-13)
>
> அந்தி அந்தணர் எதிர்கொள அயர்ந்து
> செந்தீச் செவ்வழல் தொடங்க (கலி.119 12 13)

அந்தணர் அறத்தை விரும்புவோர் அறத்தைக் கூறுவோர் எனவும் மக்கள் கருதினர்.

அறம்புரிகொள்கை நான்மறை முதல்வர் (புறம் 93. 7)

மற்றும் அந்தணர் வசிப்பது நகருக்கும் நாட்டுக்கும் சிறப்பு எனவும் கருதப்பட்டது.

அந்தணர் அருகா அருங்கடி வியனகர் (சிறுபாண். 187)
காரிநின் னுடே
அழல்புறந் தருஉம் அந்தண ரதுவே (புறம் 122. 2 3)
அறுதொழில் அந்தணர் அறம்புரிந் தெடுத்த
தீயொடு விளங்கும் நாடன் (புறம் 397.20-21)

அந்தணரின் அறுதொழில்கள் பதிற்றுப்பத்துச் செய்யுளொன்றில் தெளிவாகக் கூறப்படுகின்றன.

ஓதல் வேட்டல் அவைபிறர்ச் செய்தல்
ஈதல் ஏற்றல்என் றாறுபுரிந் தொழுகும்
அறம்புரி அந்தணர் வழிமொழிந் தொழுகி

இங்கு அந்தணர் தொழில்களாகிய ஓதல், ஓதுவித்தல், வேட்டல் வேட்பித்தல், ஈதல், ஏற்றல் என ஆறும் குறிப்பிடப்படுவதுடன அரசன் அந்தணர் சொற்படி நடத்தல் வேண்டும் என்னும் கருத்தும் இங்குக் காணப்படுகிறது. பிற கவிஞர்களும் அரசர்கள் அந்தணரிடத்துப் பணிந்தொழுக வேண்டுமென அரசர்க்கு அறிவுரை கூறியுள்ளனர்.

இறைஞ்சுக பெரும நின் சென்னி சிறந்த
நான்மறை முனிவர் ஏந்துகை எதிரே (புறம் 6. 19 23)
பார்ப்பார்க் கல்லது பணிபறி யலையே (பதிற்று. 7,3,1)

இவ்வளவு செல்வாக்குடையவர்களாயிருந்த அந்தணர்கள் பெரும்பாலும் எளிமை நிறைந்த வாழ்க்கையையே மேற்கொண்டிருந்தனர் எனத் தோன்றும். பெரும்பாணாற்றுப்படை ஓர் அந்தணரில்லத்தைப் புனைந்துரைக்கிறது. இல்லத்தின் முன்பே பந்தரிருக்கும்; அதன் காலில் பசுக்கன்று கட்டப்பட்டிருக்கும். வீடு பைஞ்சேற்றினால் மெழுகப்பட்டிருக்கும். அதனுள் கோழியும் நாயும் புகா. அந்தணர் நாள்தோறும் மறையோதுவதால் அவர்களால் வளர்க்கப்-

படும் கிளியும் மறைவிளியையே பயிற்றும். அவர்கள் வீட்டுமகளிர் விருந்தினர்க்குச் சோறும் மோரும் வெண்ணெயில் பொரித்து மிளகு சேர்க்கப்பட்ட மாதுளங்காயும் காடியிலிடப்பட்ட மாவடு ஊறு காயும் அளிப்பர் (பெரும்பாண். 297 - 310). இவ்வாறு அவர்கள் வாழ்க்கை காட்டப்படுகிறது.

அந்தணர் சிலர் பெருஞ்செல்வராயும் அரசரைப் போலப் பெருங்கொடை கொடுத்துப் புலவரையாதரிக்கும் தகுதியுடையவ ராயும் இருந்தனர் என்பதை 166-ஆம் புறநானூற்றுச் செய்யுள் காட்டும். இப்பாட்டின் தலைவன் கௌணியன் விண்ணந்தாயன் நீர்நாண நெய் வழங்கி எண் நாணப் பல வேட்டான் எனவும் விருந்தினர் பலருக்கு உணவளித்துப் பேணினன் எனவும் உண்டும் தின்றும் ஊர்ந்தும் மகிழத்தக்கதாகக் கவிஞர்க்குப் பொருளளித்-தான் எனவும் இச்செய்யுள் கூறுகிறது. அந்தணர்கள் சிலர் அரசர்-களாலும் செல்வர்களாலும் ஆதரிக்கப்பட்டுத் தாமும் செல்வர்கள் ஆயினர் போலும். தம் சார்பாக வேள்வி வேட்ட அந்தணர்க்கு அரசர்கள் பொன்னணிகலன்களைப் பரிசாக அளித்தனர் என்பதைப் பல சங்க காலச் செய்யுட்கள் காட்டுகின்றன.

கேள்வி முற்றிய வேள்வி அந்தணர்க்கு
அருங்கலம் நீரொடு சிதறி (புறம் 361. 4 5)

அறங்கரைந்து வயங்கிய நாவிற் பிறங்கிய
உரைசால் வேள்வி முடித்த கேள்வி
அந்தணர் அருங்கலம் ஏற்ப நீர்பட்
டிருஞ்சே றாடிய மணல்மலி முற்றத்து (பதிற்று.64,3-6)

இவ்வாறு அந்தணர் பலர் சமூகத்தில் செல்வமும் செல்வாக்-கும் பெற்று விளங்கினர் எனினும் பலர் இவற்றை ஒரு பொருட்டாக எண்ணாது துறவை விரும்பி மேற்கொண்டனர். அந்தணத் துறவி-யரைப் பற்றிய பல குறிப்புக்கள் சங்கநூல்களில் காணப்படுகின்றன. இத்துறவியருள் ஊரூராகச் சென்றவரும் இருந்தனர். நிலையாக ஓரிடத்துத் தங்கி வாழ்ந்தவரும் இருந்தனர். ஊரூராகச் செல்லும் துறவியருள் கையில் முக்கோலைத் தாங்கிச் செல்லும் ஒருவகை அந்தணத்துறவியர் கலித்தொகையில் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். அவர்கள் வெயில் வெப்பத்தைத் தாங்குவதற்காகக் குடையை யேந்தியவர்களாய்க் கரகத்தையும் உறியையும் முக்கோலையும் தோளில் சேர்த்தியவர்களாய் அருஞ்சுர வழியில் சென்று கொண்

டிருந்தனர் என அங்குக் கூறப்படுகிறது. தலைவனுடன் உடன்போக்கு மேற்கொண்ட தன்மகளைத் தேடி வந்த தாய் அவரை வழியில் கண்டு வினவ அது இயல்பெனக் கூறி அவளைத் தேற்றினர் (கலி. 9). ஐங்குறுநூற்றிலும் அந்தணத்துறவியரைக் குறித்த இத்தகைய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. உடன்போன தலைவி வழியில் அந்தணத்துறவியரை எதிர்ப்பட்டுத் தான் வழி நடந்து சென்றதைத் தன் ஆயத்தோரிடம் கூறுமாறு வேண்டிக்கொண்டதாக ஒரு செய்யுள் கூறுகிறது (ஐங். 384). மற்றொரு செய்யுளில் உடன் போன தலைவியைத் தாம் கண்டதாகவும் அவள் இன்துணை இனிது பாராட்டத் துன்பமின்றிச் சென்றனர் எனவும் அவள் பொருட்டுக் கவலையுற்றுத் தேடிய செவிலியிடம் கூறி அவளைத் தேற்றினர் எனக் கூறப்படுகிறது. இவ்வாறு இல்லறத்தோரிடத்து அருளுடையராய் ஏற்றபோது அவர்கட்கு அறிவுரையும் ஆறுதலும் கூறுவது அக்காலத்துறவியரின் வழக்கம் போலும்.

சில துறவியர் மக்கள் சஞ்சாரமற்ற காட்டுப் பகுதிகளிலும் மலைச் சாரல்களிலும் தங்கினர் எனத் தெரிகிறது. இமயமலைச் சாரலில் பல அந்தணத்துறவியர் வசிப்பர் எனவும் அவர் ஓம்பும் முத்தீ விளக்கின் ஒளியில் பெருங்கண் மாப்பிணைகள் (மான்கள்) துயில் செய்யுமெனவும் புறநானூற்றுச் செய்யுளொன்று கூறுகிறது. தமிழ்நாட்டிலும் அவ்வாறு மலைப்பகுதிகளில் தனித்து வாழ்ந்து விலங்குகளுடன் நட்புக்கொண்ட துறவியர் இருந்தனர் என்பதைப் பின்வரும் பெரும்பாணாற்று அடிகள் காட்டும்.

மந்தி சீக்கும் மாதுஞ்சு முன்றில்
செந்தீப் பேணிய முனிவர் வெண்கோட்டுக்
களிறுதரு விறகின் வேட்கும்
ஒளிறிலங் கருவிய மலைகிழ வோனே: (497-500)

அருளுடைய முனிவர் இருக்குமிடத்து அச்சமில்லாதனவாய் மான் முதலிய விலங்கு துயில் செய்யும். யானைகள் விறகு கொணரும். குரங்குகள் அவர்கள் தங்கும் இடத்தை விளக்கித் தூய்தாக்கும் 'காடே கடவுள் மேன' (பதிற்று. 2, 3, 10) 'நீடிய சடையோடு ஆடா மேனிக் குன்றுறை தவசியர் போல' (நற்றிணை 141. 3 – 5) எனப் பிற சங்கநூல்களில் வரும் குறிப்புக்களும் துறவியர் காட்டிலும் மலையிடங்களிலும் வசித்தலைக் காட்டும். மேலே கடவுள் எனப் பட்டது முனிவரையே.

அந்தணர் அல்லாது அரசர் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவரும் துறவு பூண்டனர் என்பதைப் புறநானூற்றில் வரும் தாபதவாகை என்னும் துறையைச் சேர்ந்த இரு செய்யுட்கள் (252, 253) காட்டும். துறவியாகிய பாட்டுடைத்தலைவன் இங்கு மள்ளன் எனக் குறிப்பிடப்படுவதால் அவன் அரசன் அல்லது வீரன் எனக் கொள்ளலாம். துறவு பூண்டபின் அருவியில் நீராடிக் காட்டில் கொய்த இலைகளை யுண்டு தீயோம்பிச் சடைவளர்த்துத் தனியே வதிந்தனன் எனக் கூறப்படுகிறது.

அந்தணர் அல்லது வைதீகத்துறவியர் தங்குதற்குரிய தவச் சாலைகளில் சில நகர்களுள்ளும் இருந்தனவா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. மதுரைக் காஞ்சி பௌத்த சமணப்பள்ளிகளுடன் அந்தணர் பள்ளியையும் குறிப்பிடுகிறது. அங்கு வசித்தோர் சிறந்த வேதத்தை விளங்கப் பாடினர் எனவும் அவர் விழுச்சீரெய்திய வொழுக்கமுடையவர் எனவும் அவர் உயர்நிலையுலகம் இவண் நின்று எய்தும் அறநெறி பிழையா அன்புடை நெஞ்சிற் பெரியோர் எனவும் அங்குக் கூறப்படுகிறது. ஆயினும் அவர் துறவியர் தாமா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. பட்டினப்பாலையில் ஒருதவப்பள்ளி பின் வருமாறு குறிப்பிடப்படுகிறது.

> தவப்பள்ளித் தாழ்காவின்
> அவிர்சடை முனிவர் அங்கி வேட்கும்
> ஆவுதி நறும்புகை................ (53-55)

இங்குத் தவப்பள்ளியில் வாழ்வோர் அவிர்சடைமுனிவர் எனவும் அவர் அங்கிவேட்டு ஆவுதி செய்வார் எனவும் கூறப்படுவதால் அவர் வைதீகத் துறவியரே யாதல் வேண்டும்.

இவ்வாறு பல இடங்களில் வதிந்த முனிவர்கள் எத்தகைய குணநலன்களையுடையவராய் இருந்தனர் என ஆய்வதும் தக்கதே. முனிவர் உணவை விரும்பார். சில நாட்களில் பகற்பொழுது முழுதும் உண்ணார். ஆகையினால் மெலிந்த உடலை உடையவரா யிருப்பர். இகலும் செற்றமும் அவர் உள்ளத்தில் சேர்வதில்லை, முனிவர் கற்றோர் அறியா மெய்யுணர்வை யுடையவராயிருப்பர். அவர் காமத்தையும் கடுஞ்சினத்தையும் கடிந்தவர். உடல்தவத்தால் மெலியினும் அவர் உள்ளம் துன்பம் அடைதல் இல்லை. அவர் யாரிடத்தும் வெறுப்பில்லாத தூயஅறிவை யுடையவர். இவ்வாறு ஆவிநன்குடியில் வாழ்ந்த முனிவர்களைக் குறித்துத் திருமுருகாற்றுப்-

படை (130 - 37) கூறுகிறது. இது ஏனைய முனிவர்க்கும் பொருந்தும் போலும்.

பௌத்த சமணத்துறவியரைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் முன்பே ஆயப்பட்டன (1.2.6. பார்க்க). இவ்வாறு அக்காலத்து அந்தணரும் பல்வகைத்துறவியரும் சமயப்பணியில் ஈடுபட்டிருந்தனர்.

1. 3. இரட்டைக் காப்பியங்களின் காலம்

பத்துப்பாட்டு எட்டுத்தொகைகளில் காணப்படும் சமய-நிலைக்கும் சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை ஆகியவற்றில் காணப்படும் சமயநிலைக்கும் இடையே சிலசில வேறுபாடுகள் உள. பல பொதுத்தன்மைகளும் உள.

தெய்வங்களின் நிலையில் இவ்விருகாலங்களின் இடையேயும் காணப்படும் முக்கிய வேறுபாடு காவியங்களின் காலத்தில் இந்திர வழிபாடு மிக ஏற்றமுற்றமையே. எட்டுத்தொகை நூல்களில் இந்திர விழாவை ஐங்குறுநூற்றுச் செய்யுளொன்று மட்டுமே குறிப்பிடச் சிலப்பதிகாரத்திலும் மணிமேகலையிலும் இவ்விழா மைய இடத்தைப் பெறுகிறது. அக்காலத்துச் சோழநாட்டில் இவ்-விழாவே மிகச் சிறப்பாக நடைபெற்றதெனத் தெரிகிறது. அரசர், அரசியலாயத்தோர், கலைவல்லோர், சமயநூல் வல்லோர், பொது மக்கள் எனப் பலதிறத்தரும் இவ்விழாவில் பங்குபற்றினர். அவ்விழாவையொட்டி நடனங்கள், இசை நிகழ்ச்சிகள், சமயநூல் அல்லது அறநூற் போதனைகள், சமயவாதிகள் விவாதிக்கும் பட்டி-மண்டபம் முதலிய பல நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்ந்தன. திணைக்குரிய தெய்வங்களின் வழிபாடு இக்காவியங்களின் காலத்திலும் சிறப்புற்-றிருந்ததைச் சிலப்பதிகாரத்தினின்றும் உணரலாம். இங்கு இந்திர-விழவூரெடுத்த காதையில் இந்திரவழிபாடு கூறப்படுவதுடன், வேட்டுவவரி, ஆய்ச்சியர் குரவை, குன்றக்குரவை ஆகிய பகுதிகளில் முறையே கொற்றவை, திருமால், முருகன் என்னும் தெய்வங்களின் வழிபாடு கூறப்படுகிறது. வருணனின் வழிபாடு மட்டும் இக்காவியங்-களில் கூறப்படவில்லை. பலதேவன், சிவபிரான் ஆகியோரும் காவிய காலத்தில் வழிபடப்பட்டனர். புகாரில் இந்திரனுக்குப் பலகோவில்-கள் இருந்தன. அவற்றுடன் சிவபிரான், திருமால், பலதேவன், முருகன் ஆகியோரின் கோயில்களும் இருந்தன மதுரையில் இந்நான்கு

தெய்வங்கட்கும் கோயில்கள் இருந்தமை சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. சாத்தன் என்னும் ஒரு தெய்வத்தைச் சிலப்பதிகாரத்தில் காண்கிறோம். இத்தெய்வத்துக்கும் கோயில்கள் இருந்தன; வழிபடுவோரும் இருந்தனர். காமனுக்கும் அக்காலமக்கள் கோயில் அமைத்து வழிபட்டனர். காவிரி கடலோடு கலக்கும் இடத்தில் காமனின் கோயிலும் அதைச் சார்ந்த இருகுளங்களும் இருந்தன-வென்றும் பிரிந்த கணவனைக் கூட அல்லது கணவனுடன் நெடுங்காலம் உடன்வாழ விரும்பும் மகளிர் அக்குளங்களில் நீராடி காமவேள் கோட்டம் கைதொழுவர் என்றும் சிலப்பதிகாரத்தில் கனாத்திறம் உரைத்த காதையில் தேவந்தி கூறினள். மணிமேகலை எழுதப்பட்ட காலத்தில் சிந்தாவிளக்கு அல்லது சிந்தாதேவி என ஒரு பெண்தெய்வம் வழிபடப்பட்டது. 'சிந்தாதேவி செழுங்கலை நியமத்து, நந்தாவிளக்கே நாமிசைப்பாவாய்' (14. 16 – 17) எனப் போற்றப்படும் இத்தெய்வம் சரஸ்வதியே என அரும்பதவுரையில் (சாமிநாதய்யர் பதிப்பு) கூறப்படுகிறது. இத்தெய்வத்திற்கு மதுரையில் கோயிலொன்றும் இருந்தது. இயற்கைப் பொருள்களை வணங்கும் வழக்கமும் இக்காலத்திலும் இருந்ததே. இளங்கோ ஞாயிறு, திங்கள், மாமழை ஆகியவற்றை முதற்கண் போற்றியே பின் தம் நூலைத்தொடங்கினர். ஆனால் இக்காலத்து இயற்கைப் பொருள்களும் தெய்வங்களாகக் கருதப்பட்டு அவையும் கோயில்களைப் பெற்றிருந்தன எனத் தெரிகிறது. உச்சிக்கிழான்கோட்டம் என்னும் சூரியன் கோயிலும் நிலாக்கோட்டம் என்னும் சந்திரன் கோயிலும் புகார் நகரத்திருந்தன எனக் கனாத்திறமுரைத்த காதையுள் கூறப்படுகிறது. மணிமேகலைக் கதையில் மணிமேகலா தெய்வம் தீவதிலகை என்னும் அரமகளிர் சிறப்பாகப் பங்கு பற்றுகின்-றனர். இவையே இக்காவியத் தெய்வங்களில் காணப்படும் சிறப்-பியல்புகள் ஆகும். மற்றும் பல சிறு தெய்வங்களும் பூதங்களும் விஞ்சையரும் உளர் எனவும் அக்கால மக்கள் நம்பினர் என்பதை இக்காவியங்களினின்றும் அறியலாம்.

பல புராண இதிகாசக்கதைகளும் சிலப்பதிகாரத்தில் ஆங்காங்குக் குறிப்பிடப்படுவனவே. இவற்றைச் சிறப்பாக வேட்டுவ வரி, ஆய்ச்சியர் குரவை, குன்றக்குரவை என்னும் பகுதிகளில் காணலாம். இராமாயணம், பாகவதம், மாபாரதம் ஆகியவற்றில் வரும் பல நிகழ்ச்சிகள் ஆய்ச்சியர் குரவையுள் ஆயமகளிர் திருமாலைப் போற்றிப்பாடும் பாடல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. அகநானூற்றிலும் புறநானூற்றிலும் இராமனைப்பற்றிய கதைகள்

காணப்படினும் அங்கு இராமன் திருமாலின் அவதாரம் என்பது தெளிவாகக் குறிப்பிடப்படவில்லை. ஆனால் சிலப்பதிகாரத்தில் இராமன் திருமாலின் அவதாரம் என்னும் கருத்து தமிழ்நாட்டில் பரவி விட்டது என்பது உறுதி. ஆய்ச்சியர் குரவை தம்பியொடும் கான்போந்து சோவரணும் போர்மடியத் தொல்லிலங்கை கட்டழித்த சேவகன் திருமாலே எனத் தெளிவாகக் கூறுகிறது.

புகார், மதுரை முதலிய நகர்களில் கோயில்கள் பல இருந்தன. இவற்றில் காலையில் முரசும் பிற வாத்தியங்களும் ஒலிக்கும். கோயில்களில் சிலைகள் இருந்தன போலும். உணவுப் பொருள் முதலியவற்றைப் படைத்து வழிபடும் முறை அக்காலத்தும் இருந்ததே. கோயில்களில் விழாவெடுக்கும் வழக்கமும் அக்காலத்தும் இருந்ததே. மக்கள் பெருங்கூட்டமாகக் காவிரிக்கரைக்குச் சென்று விண்ணவர் தலைவனை விழுநீராட்டினர் என இந்திரவிழவூரெடுத்த காதை கூறுகிறது இந்திரன்சிலையை ஊர்வலமாக எடுத்துச் சென்று நீராட்டி யிருத்தல் வேண்டும். கோயில்களில் தீ வளர்த்து வழிபாடுசெய்யும் முறையும் அக்காலத்துமிருந்ததே. இந்திரவிழா-வின்போது புகாரிலிருந்த எல்லாத் தெய்வங்களின் கோயில்களிலும் வேதமோதித் தீ வளர்த்துச் செய்யும் வழிபாடு சிறப்பாக நடை-பெற்ற தெனவும் இக்காதை கூறுகிறது. நகர்களில் மட்டுமின்றிப் பிற இடங்களிலும் கோயில்கள் இருந்தன. கோவலனும் கண்ணகி-யும் மதுரைக்குச் செல்லும் வழியில் பாலைநிலப்பகுதியைக் கடக்-குங்கால் கொற்றவை கோயில் ஒன்றைக் கண்டு அதனருகில் தங்கி இளைப்பாறினர் எனக் கூறப்படுகிறது. மலைப்பகுதிகளிலும் பாலை நிலத்திலும் மற்றும் பிற நிலத்துப் பொதுமக்களிடையேயும் பாடி-யாடித் தாம் விரும்பிய தெய்வத்தை வழிபடும் வழக்கம் அக்காலத்து மிகுதியாகப் பரவியிருந்தது. வேட்டுவவரி, ஆய்ச்சியர் குரவை, குன்றக்குரவை யாகிய பகுதிகளில் முறையே வேடர் கொற்றவை-யையும், ஆயமகளிர் திருமாலையும், குறமகளிர் முருகனையும் அவ்-வவர்க்குரிய ஆடல்பாடல்களுடன் வழிபட்டமை கூறப்படுகிறது. தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்து சிலப்பதிகாரக் காலம் வரை இத்தகைய சமயச் சார்பான கூத்துக்கள் (Cultic dances) தமிழ் நாட்டில் பயில வழங்கின போலும். இக்கூத்துக்கள் கோயிலுள்-ளன்றித் திறந்த வெளியில் நடைபெறுவனவே. வேட்டுவரியில் கொற்றவை கோயில் குறிப்பிடப்படினும் சாலினியும் வேட்டுவர் குலத்தோரும் கோயிலின்முன் வெளியிலேயே வழிபாடியற்றினர். பல மரங்கள் சூழ்ந்து சோலையாகச் செறிந்திருந்த அவ்விடத்தில்

கூத்தாடியும் பலியிட்டும் வழிபட்டனர். மரங்களின்கீழ் வழிபடும் வழக்கமும் சங்க காலத்திலிருந்தது போலவே இங்கும் காணப்படுகிறது. இங்கு வேடர்கள் வேட்டுவக் குலத்துச் சிறு பெண் ஒருத்தியைக் கொற்றவையைப் போல ஆடை அணிவித்து வெண்பிறைபோல் ஏனமருப்பைச் சார்த்திப் பிற அணிகளும் அணிவித்து அவள்முன் கழங்கு, பாவை, பந்து முதலியவற்றை வைத்து பருப்பு, எள்ளுருண்டை, நிணத்தொடு கூடியசோறு ஆகியவற்றைப் படைத்து வழிபட்டனர். இங்குச் சிலையை வழிபடுதலன்றி மக்களில் ஒருவரைத் தெய்வத்தைப் போல அணிசெய்து வழிபாடியற்றும் வழக்கம் காணப்படுகிறது.

உயிர்ப்பலி இக்காவியங்களிலும் காணப்படுவதே. இந்திரவிழவூரெடுத்த காதையில் அங்காடியில் வதியும் காவல்பூதத்தை வழிபடுவோர் புழுக்கலும் நோலையும் விழுக்குடைமடையும் (அவித்த பருப்பு எள்ளுருண்டை ஊனொடு கூடிய சோறு) ஆகியவற்றைப் படைத்து வழிபட்டனர் எனக் கூறப்படுகிறது (5. 68). வேட்டுவவரியில் விலங்குப்பலி கூறப்படுகிறது கொற்றவையை வழிபடுவோர் விலங்கைக் கொன்று பலியளித்தனர். இங்குக் காணப்படுவது தமிழர் தம் பலிமுறையே இங்குக் குருதியே பலியாக அளிக்கப்பட்டது. 'மிடறுகு குருதி கொள்' 'நிணனுகு குருதி கொள்' எனவரும் வேட்டுவவரி யடிகளால் இது தெளிவாகும். ஆரியர் வேள்விகளில் விலங்குப்பலி யளிக்கும் வழக்கமும் காவிய காலத்தில் இருந்ததே. அது ஓர் அந்தணன் இல்லைச் சார்ந்த வேள்விச் சாலையில் கொம்புகளில் பூமாலை சுற்றப்பட்டுப் பலியிடுவதற்காக நிறுத்தப்பட்டிருந்த பசுவை ஆபுத்திரன் கண்டு அதை விடுவிக்க முயன்றான் என மணிமேகலையில் (13. 29–38) கூறப்படும் நிகழ்ச்சியால் புலனாகும். மக்கட்பலியும் சிலப்பதிகாரக் காலத்தில் தமிழ் நாட்டுள் புகுந்துவிட்டது போலும். மக்கள் குருதியைக் கொற்றவைக்குப் பலியாக அளித்தல் பதிற்றுப்பத்துள்ளும் கூறப்பட்டது. புகார் நகரத்துக் காவல் பூதத்தின் பலிபீடத்தின் முன்பு வீரர்குலத்தோர் சிலர் தம்மைத்தாமே பலியாக அளித்தனர் எனச் சிலப்பதிகாரம் கூறுகிறது (5. 84–88).

சிலப்பதிகாரத்திலும் மணிமேகலையிலும் சிறப்பாகக் கூறப்படும் விழா இந்திர விழாவே. சித்திரைத் திங்கள் சித்திரை நாளில் புகார் நகரத்தில் கொண்டாடப் பெற்ற இவ்விழாவில் மக்கள் அனைவரும் பங்கு பற்றினர். காமவேள் விழாவையும் சிலப்பதிகாரம் குறிப்பிடுகிறது அது கொண்டல் காற்று (கீழ்க்காற்று) வீசும் பங்-

குனித் திங்களில் மதுரையில் நிகழ்த்தப்பெற்றது. வெங்கண நெடுவேள் வில்விழா என அழைக்கப்பட்டது (சிலம்பு 14.110–112) இவ்விழா எவ்வாறு நிகழ்த்தப்பெற்றது என இந்நூலில் கூறப்படவில்லை. வேட்டுவ வரியில் கூறப்படும் கொற்றவை வழிபாடு ஒரு சிறு கூட்டத்திலரால் செய்யப்படுவதே. அது பாலைநிலம்; வேனிற்காலம். புறஞ்சேரியிறுத்த காதையிலும் கோவலனும் கண்ணகியும் கவுந்தியடிகளும் மதுரைக்கு அருகிலுள்ள ஒரூரில் தங்கியிருக்கும்போது ஆடியல் கொள்கை அந்தரி கோலம் பாடும் பாணரைக் கண்டனர் எனவும் கோவலன் அவருடன் சேர்ந்து பாய்கலைப் பாவை பாடற்பாணியைப் பாடினுன் எனவும் கூறப்படுகிறது. அவ்வூரும் பாலைநிலத்தைச் சார்ந்த சிற்றூரே. அக்காலத்து வேனிற் பருவத்தில் பாலைநிலங்களில் எல்லாம் மக்கள் கொற்றவையை வழிபட்டனர் போலும்.

'இரட்டைக் காவியங்களின் காலத்தில் புகார் நகரத்தில் இந்திரவழிபாடு சிறப்புற்றிருப்ப மதுரையில் சிவபிரானின் வழிபாடே முதலிடம் பெற்றது எனக் கருதலாம். மதுரையை அணுகுங்கால் கோவலன் காலைப்பொழுதில் பாண்டியமன்னன் அரண்மனையிலும் சிவன்கோயிலிலும் (அருந்தெறற் கடவுள் அகன் பெருங்கோயிலிலும்) காலைமுரசம் கனை குரலியம்ப ஏனை வாத்தியங்களின் ஒலியையும் கேட்டான் எனக் கூறப்படுகிறது (சிலம்பு 13.137—40). ஊர்காண்காதையிலும் மதுரை நகரத்துக் கோயில்கள் கூறப்படும் பொழுது 'நுதல் விழி நாட்டத்திறையோன்' (14. 7) எனச் சிவபிரான் கோயிலே முதலில் குறிப்பிடப்படுகிறது. கால்கோட் காதையில் வஞ்சி நகரத்தினின்றும் போருக்குப் புறப்பட்ட சேர மன்னன் சிவபிரானை வணங்கிப் புறப்பட்டனன் எனக் கூறப்படுவதால் (54–57) அந்நகரிலும் சிவ வழிபாடே சிறப்புற்றிருந்ததெனக் கொள்ளலாம்.

திருவேங்கடமும் காவிரித்துருத்தியில் உள்ள திருவரங்கமும் இக்காவியங்களின் காலத்திலேயே புகழ் பெற்ற திருமால் தலங்களாக விளங்கின என்பதை மாங்காட்டு மறையோனின் கூற்றால் அறியலாம். அரங்கத்தில் திருமால் பள்ளி கொண்ட வண்ணமும் வேங்கடத்தில் அவர் பொன்னுடையுடுத்துச் சங்குசக்கரமேந்தி நின்ற வண்ணமும் வழிபடப்பட்டன (11. 35–51). பல்லவர்காலத்து ஆழ்வார் பாடல்களிலும் இவ்விருதலங்களுமே சிறப்பிடம் பெறுவதைக் காணலாம். மதுரைக்கருகில் உள்ள அழகர்மலை சிலப்பதிகாரத்தில் திருமால் குன்றம் எனவே அழைக்கப்படுகிறது (11. 19). ஆகவே

அதுவும் திருமால் தலமேயாகும். பல்லவர் காலத்திலும் மாலிருஞ்சோலைமலை என அழைக்கப்பட்ட இம்மலையைக் குறித்து ஆழ்வார்கள் பலர் பாடியுள்ளனர். வஞ்சியினின்றும் போருக்குப் புறப்பட்ட சேரமன்னனை வழியிற் சிலர் ஆடகமாடத்தறிதுயில் அமர்ந்தோன் சேடம் கொண்டு நின்றேத்தினர் எனவும் அவன் அதை யேற்றுத் தன் அணிமணிப்புயத்தில் தாங்கினன் எனவும் கால்கோட்காதை கூறுகிறது (26. 62 - 67). ஆடகமாடம் திருவனந்தபுரக்கோயிலே என அரும்பதவுரையாசிரியர் கூறினர். திருவனந்தபுரம் நம்மாழ்வாரால் பாடப்பட்ட தலங்களுள் ஒன்றாகும். பதிற்றுப்பத்தின் காலத்திலிருந்து தற்காலம் வரை இத்தலம் திருமாலுக்குரியதாகக் கருதப்பட்டு வந்ததெனத் தெரிகிறது.

> சீர்கெழு செந்திலும் செங்கோடும் வெண்குன்றும்
> ஏரகமும் நீங்கா இறைவன் ....(24. 7)

எனக் குன்றக்குரவையில் முருகக் கடவுள் போற்றப்படுவதால், செந்தில், செங்கோடு, சுவாமிமலை, ஏரகம் ஆகியவை அக்காலத்து முருகக்கடவுளை வழிபடுவதற்குரிய இடங்களாக இருந்தன என அறியலாம்.

விந்தியமலை கொற்றவை வழிபாட்டிற்குரியதாக இருந்ததென்பதை மணிமேகலை குறிப்பிடுகிறது. 'அந்தரி இருந்த விந்தமால் வரை' என இம்மலை இக்காவியத்தில் (20. 116—117) குறிப்பிடப்படுகிறது.

மறுபிறப்பு வினைத்தொடர் ஆகியவற்றில் ஆழ்ந்த நம்பிக்கை இவ்விருகாவியங்களிலும் காணப்படுகிறது. (1) கோவலன், மணிமேகலை உதயகுமாரன் முதலிய பாத்திரங்களின் பழமபிறப்பு கதையினிடையே கூறப்படுகிறது. வினையின் ஆற்றலையே இந்நூல்கள் சிறப்பாகக் காட்டுகின்றன. (2) கோவலன் கள்வனெனப் பொய்க்குற்றம் சாட்டிக் கொல்லப்பட்டது அவன் தீவினையின் பயன் (3) மணிமேகலை அமுதசுரபியைப் பெற்றது அவள் நல்வினையின் பயன். நல்லோர் இறந்தபின் மேலுலகு செல்வர், தேவரால் வரவேற்கப் படுவர் என்னும் கருத்துக்கள் இங்கும் காணப்படுவனவே. (?) கோவலன் இறந்தவுடன் பல்லமரர் குழாத்துள்ளானாய் மேலுலகு சென்றான். தன் பிழையை உணர்ந்தவுடன் உயிர் நீத்த பாண்டிய மன்னன் தேவர் கோன் தன் கோயில் நல்விருந்தாயினான் எனச் செங்குட்டுவன் முன் காட்சியளித்த கண்ணகி கூறினாள் (29. 10). இந்நூல்கள் சமண பௌத்த காவியங்கள் ஆகையினால் ஒரு பெருங்கடவுளைக்

குறித்த கொள்கை இவற்றில் இல்லை. பல தேவர்களைப் பற்றிய கருத்தே காணப்படுகிறது. தேவர்கள் முழு ஆற்றல் உடையவர் அல்லர். வினையே அதிக ஆற்றலுள்ளது தேவர்களும் அதன் ஆற்றலை மீற வல்லவர்கள் அல்லர். மாதரியால் வழிபடப்பட்ட திருமாலும் கோவலனை இறப்பினின்றும் காக்கவில்லை. மதுரையையும் பாண்டியமன்னனையும் காக்கும் கடப்பாடுடைய மதுரைக் காவல் தெய்வமும் அவன் கொலையுண்பதைத் தடுக்கவில்லை. ஏனெனில் அது வினையின் பயன். கோவலன் இறந்தான். அதனால் அடைக்கலமிழந்த மாதரியும் நீதிதவறிய பாண்டியனும் இறக்க நேரிட்டது. வினைப்பயனின் ஆற்றல் அது.

பத்துப்பாட்டு எட்டுத்தொகை நூல்களில் பௌத்த சமண சமயங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் சிலவே காணப்படுகின்றன. ஆனால் இரட்டைக் காவியங்களில் இச்சமயங்களே வெகுவாகத் தழைத்தோங்கும் நிலையைக் காணலாம். சிலப்பதிகாரக்காவியத்தின் இறுதியில் பல கதை மாந்தர்கள் (கண்ணகியின் தந்தை, கோவலனின் தந்தை, மாதவி) பௌத்த அல்லது சமண சமயத்தை நாடுகின்றனர். மணிமேகலைக் காவியத்தில் கதைத்தலைவியே ஒரு பௌத்த துறவியாவள்.

மணிமேகலை மற்றும் பல சமயப் பிரிவுகளையும் குறிப்பிடுகின்றது

> பாங்குறும் உலோகா யதமே பௌத்தம்
> சாங்கிய நையா யிகம் வை சேடிகம்
> மீமாஞ் சகமாஞ் சமயவா சிரியர்
> தாம்பிரு கற்பதி சினனே கபிலன்
> அக்க பாதன் கணாதன் சைமினி (27 78-82)

இங்கு ஆறு சமயப் பிரிவுகளும் அவற்றின் ஆசிரியர்களும் குறிப்பிடப் பட்டனர் பிருகஸ்பதியால் கற்பிக்கப்பட்டதாகக் கூறப்படும் உலோகாயதமும் புத்தரால் (சினன்) போதிக்கப்பட்ட பௌத்தமும் வைதிகத்திற்குட்படாதன. ஏனைய வைதிகத்திற்குட்பட்டனவே. கபிலரால் கூறப்பட்ட சாங்கியமும் அக்கபாதர் அல்லது கௌதமர் என்னும் முனிவர் கற்பித்த நையாயிகமும் கணாதர் தோற்றுவித்த வைசேடிகமும் ஜைமினியின் பூர்வமீமாம்சமும் மணிமேகலையின் காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் நன்கு அறியப்பட்டும் கற்கப்பட்டும் வந்தவையே. சைவம் வைணவம் என்னும் சமயப் பிரிவுகளும்

மணிமேகலையின் காலத்திலேயே தோன்றிவிட்டன. வஞ்சி நகர்க்குச் சென்ற மணிமேகலை அங்கிருந்த பல சமய ஆசிரியர்களிடம் சென்று அவ்வவர் சமயங்களைக் குறித்து வினவச் சைவவாதி, இறைவன் இருசுடரும் இயமானனும் ஐம்பூதமுமென எட்டுவகை வடிவில் பொருந்தியிருப்பவனும் கலையுருவினோனும் படைத்து விளையாடு-பவனும் துடைத்துத் துயர் தீர்ப்பவனுமாவான் என (அக்காலச் சைவக் கொள்கையின்படி) சிவன் இயல்பை விளக்கினான். வைணவ வாதி கடல்வண்ணன் புராணம் ஓதினான். மற்றும் ஆசீவகச் சமயத்தைக் குறித்தும் சமண சமயத்தின் பிரிவாகிய நிகண்ட-வாதத்தைக் குறித்தும் மணிமேகலையில் சமயக் கணக்கர் தம் திறம் கேட்ட காதை கூறும்.

இவை கற்றோர் அறிவுடையோர் பின்பற்றிய சமயப்பிரிவுகள். இவையே யன்றிக் கபாலிகர் மாவிரதியர் என்ற பிரிவுகளும் மணிமேகலையின் காலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில் இருந்தன எனத் தோன்றும். சக்கரவாளக் கோட்டமுரைத்த காதை சுடுகாட்டருகில் சுடலை நோன்பிகள் தங்கியிருந்த வன்னி மன்றமும் தலையோடுகளைச் சேர்த்துப் பெரிய மாலைகளாகச் செய்வோர் தங்கியிருந்த இரத்தி மன்றமும் இருந்தன எனக் கூறுகிறது (மணிமேகலை 6. 86 – 89). சுடலை நோன்பிகள் கபாலிகர் எனவே டாக்டர் உ.வே.சாமிநாதய்யர் பொருள் கொண்டார். உடைதலைகளை இருந்தொடர்ப்படுப்போர் மாவிரதியர் ஆதல் வேண்டும். வெண்டலைமாலை அணியும் விரதி-யரைப் பிற்காலத்துத் திருநாவுக்கரசரும் குறிப்பிட்டார்[15].

இத்தகைய பல சமயப்பிரிவுகள் இரட்டைக் காவியங்களின் காலத்துத் தமிழ்நாட்டில் நிலவின என உரைலாம்.

எட்டுத்தொகை நூல்கள் அந்தணரையும் வைதிகத்துறவி-யரையுமே அறமுரைப்பவராயும் ஏற்ற பொழுதில் இல்லறத்தோர்க்கு நல்லறிவுரையும் ஆறுதல் மொழியும் கூறுபவராயும் காட்ட

---

5. நாவுக்கரசர், தேவாரம்

முத்து விதான மணிப்பொற் கவரி முறையாலே
பத்தர்களோடு பாவையர் சூழப் பலிப் பின்னே
வித்தகக் கோல வெண்டலை மாலை விரதிகள்
அத்தன் ஆரூர் ஆதிரை நாளால் அதுவண்ணம்

திருவாரூரில் நடைபெற்ற திருவாதிரைத் திருவிழாச் சிறப்பைக் கூறுங்கால் நாவுக்கரசர் இப்பாடலைப் பாடினார். அவ்விழாவில் பிறரொடு வெண்டலை மாலையணிந்த வித்தகக் கோலத்தையுடைய விரதியரும் வழிபடவந்தமை இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டது.

இரட்டைக் காவியங்களோ இந்நற்பணிகளைப் பெரும்பாலும் சமண பௌத்த துறவியர்க்கே அளிக்கின்றன. இது எட்டுத் தொகைக் காலத்திற்கும் காவிய காலத்திற்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடா அல்லது எட்டுத் தொகைக் கவிஞரின் நோக்கிற்கும் காவியக் கவிஞரின் நோக்கிற்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடா என்பது சிந்தித்தற்குரியதே. எவ்வாறாயினும் இக்காவியங்களில் சமணப்-பெண் துறவியாகிய கவுந்தியும் பௌத்த துறவியாகிய அறவண அடிகளுமே அருளும் அறிவும் உடையோராய்ப் பிற கதை மாந்தர்க்கு அறிவுரை கூறி வழி நடத்த வல்லோராய் இருப்பதைக் காணலாம்.

தொல்காப்பியர் காலம், சங்ககாலம், இரட்டைக் காப்பியங்களின் காலம் என மூன்று தலைப்புக்களின்கீழ் இவ்வியலில் சமய நிலைகள் ஆயப்பட்டன. (வள்ளுவர் காலம் எட்டுத்தொகை நூல்களின் காலத்திற்கும் இரட்டைக் காவியங்களின் காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட காலமாகவே இருத்தல் கூடும்.) எத்தகைய சமயக் கருத்துக்கள் நிலவிய, எவ்வகை மாற்றங்கள் ஏற்படத் தொடங்கிய, எத்தகைய புதுக்கருத்துக்கள் அல்லது இயக்கங்கள் பரவிய ஒரு சூழ்நிலையில் வள்ளுவர் தோன்றி வாழ்ந்தார் என்பதை இவ்வியல் காட்டும்.

2

கடவுளும் அமரரும்

திருவள்ளுவரின் சமயக் கருத்துக்களை ஆராயுமிடத்து முதற்கண் அவர்தம் கடவுட் கொள்கையை யாய்தல் பொருந்தும். வள்ளுவர் தம் பாயிரத்தில் முதலிடத்தில் கடவுள் வாழ்த்து என்னும் பத்தை யமைத்தார். ஆயினும் இப்பத்துக்கு வெளியில் அவர் கடவுளைக் குறிப்பிடும் இடங்கள் மிகச் சிலவே. நீதிகளனைத்தையும் கூறுங்கால் அவற்றின் இம்மைப்பயன்களை மட்டுமன்றி மறுமைப்பயன்களையும் ஆசிரியர் கூறினர். (அவர் காட்டும் நீதி சமயத்தோடு தொடர்புடையதே. எனினும் நீதிகளை 'இவை இறைவனின் ஆணை' எனவோ 'இவ்வாறு செய்தலைக் கடவுள் விரும்புகிறார்' என்றோ 'இதைக் கடவுள் விரும்பவில்லை' என்றோ கூறும் வழக்கு குறளில் பெரும்பாலும் இல்லை. ஆகவே கடவுள் வாழ்த்துக்கு அப்பால் குறளில் கடவுளைப் பற்றிய கருத்துக்கள் அதிகம் இல்லை. வள்ளுவரின் கடவுட் கொள்கையை முதற்பத்திலும் வேறு எங்காவது வரும் ஒரு சில குறிப்புக்களிலுமிருந்தே ஆய்தல் கூடும்.

'கடவுள் வாழ்த்தி'ல் ஒரு கடவுளைக் கூறிய வள்ளுவர் பிற இடங்களில் அமரர், வானோர், அகல் விசும்புளார், புத்தேளிர் எனப் பன்மையில் சிலரைக் குறிப்பிடவும் செய்கிறார். ஆகவே அமரர் அல்லது தேவர் என மக்களின் மேம்பட்டவராகச் சிலர் உள்ளனர் எனவும் அவர் நம்பினாராதல் வேண்டும். 'அகல் விசும்புளார் கோமான்', 'தாமரைக் கண்ணான்' 'செய்யவள்' 'கூற்று' முதலிய தெய்வப்பெயர்களும் குறளில் காணப்படுபவையே. இவற்றை ஆசிரியர் எப்பொருளில் வழங்கினர் என்பதும் ஆயத்தக்கதே.

2. 1. கடவுளைக் குறித்த பெயர்களும் தொடர்களும்

2. 1. 1. பெயர்கள்

'கடவுள் வாழ்த்து' என்ற தொடர் முதற்பத்தின் தலைப்பாகக் காணப்படினும் கடவுள் என்ற சொல் குறட்பாக்களில் எங்கும் ஆளப்படவில்லை. இச்சொல் தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்தே தமிழ் நாட்டில் வழக்கில் இருந்த பழந்தமிழ்ச் சொல்லேயாகும். கடவுள் என்னும் சொல் உலக முதலாகிய ஒரு கடவுளையே குறிக்குமெனச் சிலர் கருதுவர். அவ்வாறு கொண்ட திரு. வி. கலியாணசுந்தர முதலியார் "கடத்தலையுடையது கடவுள் என்றும், எல்லாவற்றையும் கடந்து நிற்பது கடவுள் என்றும், உள்ளமாகிய உயிரைக் கடவுவது (செலுத்துவது) கடவுள் என்றும் பலவாறு கூறுப" என இச்சொல்லுக்குப் பொருள் விளக்கமும் தந்தார்[1]. ஆயினும் இச்சொல் பழந்தமிழுலகில் எப்பொழுதும் இத்தகைய உயர் பொருளிலேயே வழங்கியதா என்பது ஐயமே. தொல்காப்பியத்தில் கடவுள் என்னும் சொல் அமரர் அல்லது தேவர் என்ற பொருளிலேயே ஆளப்படுவதாகத் தோன்றுகிறது பாடாண்டிணையின் கீழ்வரும் பாடல்களைக் கூறுமிடத்து, 'அமரர்கள் முடியும் அறுவகையானும்' என 81-ஆம் சூத்திரத்தில் அமரரைப் புகழும் பாடாண்டிணைப் பாடல்களைக் குறிப்பிட்டுப் பின் அதன் தொடர்ச்சியாகவே தொல்காப்பியர், 83ஆம் சூத்திரத்தில் காமப்பகுதி கடவுளும் வரையார்' எனவும் பின் 88-ஆம் சூத்திரத்தில் கொடிநிலை, கந்தழி, வள்ளி என்னும் மூன்றும் கடவுள் வாழ்த்தொடு கண்ணியவரும் எனவும் கூறினர். கொடிநிலை முதலியவற்றின் பொருள் தெளி-

---

1. கலியாணசுந்தரனார், திரு. வி., திருக்குறள் விரிவுரை (பாயிரம்), பக்கம் 23.

வின்று[2]. ஆயினும் அமரர்கள் முடியும் அறுவகையானும் எனப் பன்மையில் கூறப்படுவதனாலும் 'காமப்பகுதி கடவுளும் வரையார்' என்ற தொடரினாலும் இங்குக் கடவுள் என்ற சொல் தேவர்களைக் குறிக்கவே வழங்கப்படுவது என்பதே பொருத்தமாகும்.

புறநானூறு முதலிய சங்க இலக்கியங்களிலும் அவ்வாறே கடவுள் என்னும் சொல் ஒரு முழுமுதற் கடவுளையன்றிப் பெயரும் வடிவும் கற்பிக்கப்பட்ட பல தெய்வங்களைக் குறித்தும் வழங்கப் படுவதே

கலிகெழு கடவுள் கந்தம் கைவிடப்
பலிகண் மாறிய பாழ்படு பொதியில் (புறம் 52. 12 - 13)

எனப் பொதியில் எனப்படும் ஊர்ப்பொதுவிடத்தில் தூணில் உறையும் தெய்வத்துக்கும்,

அருந்திறற் கடவுள் காக்கும் உயர்சிமைப்
பெருங்கல் நாடன் (புறம் 158. 11 - 12)

என மலையுறை தெய்வத்துக்கும் கடவுள் என்னும் சொல் வழங்கப்பட்டது. இச்சொல் பன்மையில் வழங்கும் இடங்களும் உள.

புல்லிலை எருக்க மாயினும் உடையவை
கடவுட் பேணேம் என்னா (புறம் 106. 2 – 3)

2. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் (நச்சினார்க்கினியர் உரை)

81. அமரர்கண் முடியும் அறுவகை யானும்
புரைதீர் காமம் புல்லிய வகையினும்
ஒன்றன் பகுதி யொன்று மென்ப

83. காமப் பகுதி கடவுளும் வரையார்
ஏனோர் பாங்கினும் என்மனார் புலவர்

88. கொடிநிலை கந்தழி வள்ளி யென்ற
வடுநீங்கு சிறப்பின் முதலன மூன்றும்
கடவுள் வாழ்த்தொடு கண்ணிய வருமே.

கொடிநிலை—கீழ்த்திசைக்கண்ணே நிலைபெற்றுத் தோன்றும் வெஞ்சுடர் மண்டிலம் என்றும், கந்தழி—ஒருபற்றுக்கோடின்றி அருவாகித் தானே நிற்கும் தத்துவங்கடந்த பொருள் என்றும், வள்ளி-தண்கதிர் மண்டிலம் என்றும் நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கொண்டார். பிற உரையாசிரியர் பிறவகையிற் பொருள் கொள்வர். ஆகையினால் இவற்றின் பொருள் தெளிவின்று.

(புல்லிய இதழ்களையுடைய எருக்கமலரேயாயினும், அன்பர்களிடம் உள்ளதை ஏற்றுக் கொள்ளமாட்டோம் எனத் தெய்வங்கள் மறுக்கமாட்டா) எனப் பாடிய கபிலர் கடவுள் என்று சொல்லைப் பன்மையிலேயே வழங்கினர்.

சல்லே பரவி னல்லது
நெல்லுகுத்துப் பரவும் கடவுளு மிலவே (புறம்335 .11 - 12)

என்ற புறநானூற்றுச் செய்யுளிலோ நடுகல்லும் கடவுளாகவே கூறப்பட்டது. 'ஆலமர் கடவுள்' எனத் திருமுருகாற்றுப்படையுள் (முருகு. 256) நக்கீரர் சிவபெருமானையும் 'நூறுயிரங்கை ஆறறி கடவுள்' எனப் பரிபாடலுள் (3. 43) கடுவனிளவெயினனர் திருமாலையும் குறிப்பிட்டனர். இவ்வாறே பிறவும்.

பழந்தமிழர் கடவுள் என்னும் சொல்லை எவ்வெப் பொருள்களில் பயன்படுத்தினும் வள்ளுவர் தம் கடவுள்வாழ்த்துள் பொதுவாக ஒரு கடவுளையே கூறினர்.

தம் முதற்பத்துள் ஆசிரியர் கடவுளுக்கு இட்டுவழங்கும் பெயர்கள் பகவன், இறைவன் என்னும் இரண்டே. பிற குறள்களில் ஒவ்வொரு தொடர்கள் கடவுளைக் குறிக்க வழங்கப்படுகின்றன. பகவன் என்னும் சொல் ஓர் அடையுடன் ஆதிபகவன் (1) எனக் காணப்படுகிறது. பகவன் என்பது வடமொழிச் சொல்லே. வடமொழியில் இச்சொல் தொழப்படும் அல்லது பூசிக்கப்படும் பண்புடையவன் என்ற கருத்தைத் தரும் என அறிந்தோர் கூறுவர்[3]. அருள் திரு போப்பும் தம் ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பில் ஆதிபகவன் என்ற தொடரை 'என்றுமுள்ள தொழத்தக்க ஒருவன்' (The Eternal Adorable One) என்று பொருள்படவே மொழி பெயர்த்தார்[4]. கடவுள் ஆதியிலேயே உள்ளவரும் தொழத்தக்கவருமாவர் என்ற கருத்தையே இத்தொடர் தரும்.

இறைவன் என்னும் சொல் முதற்பத்தில் இருகுறள்களில் (5, 10) காணப்படுகிறது. இச்சொல்லுக்குத் தலைவன் எனப் பொருள் கொண்டார் மணக்குடவர் (குறள் 5 உரை). இறைவன்

---

3. வச்சிரவேல் முதலியார், க., திருக்குறளின் உட்கிடை சைவசித்தாந்தமே, பக்கம் 71.
4, Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 31

என்னும் சொல்லை 'இறு' (தங்கு) என்னும் வினையடியாகப் பிறந்ததாகக் கொண்டு 'இறைவன்' 'எங்கும் தங்கியுள்ளவன்' எனப் பொருள் கூறினர் திரு. வி. க. 'இறைவன் எப்பொருளிலும் தங்குகின்றவன்' எனச் சிலப்பதிகாரத்திற்கு அடியார்க்கு நல்லார் எழுதிய உரையினின்றும் (சிலம்பு 10. 184) உரை) மேற்கோளுங் காட்டினர். (வள்ளுவர் இறைவன் என்னும் சொல்லைக் கடவுளைக் குறிப்பதற்கு மட்டும் வழங்கவில்லை. அரசனையும் இறை, இறைவன் என்னும் சொற்களாலேயே பல இடத்தும் சுட்டினர்) 'இறைகாக்கும் வையகமெல்லாம்' (547) 'உறின் உயிர் அஞ்சாமறவர் இறைவன், செறினும் சீர் குன்றல் இலர்' (778) என்பன எடுத்துக் காட்டாம். 'முறைசெய்து காப்பாற்றும் மன்னவன் மக்கட்கு இறை என்று வைக்கப்படும்' (338) என்ற குறளை நோக்கி, இறை என்னும் சொல்லுக்குக் கடவுள் என்பதையே அடிப்படைப் பொருளாகக் கொண்டு, முறை செய்து காப்பாற்றுவதனால் அரசன் கடவுளாக அல்லது தெய்வத்தன்மை யுடையவனாகக் கருதப்படுவான் எனச் சிலர் பொருள் கொள்வர். பரிமேலழகர் கொண்ட பொருளும் அதுவே. ஆனால் 'இறைகடியன்' (564) என்ற தொடரும் குறளில் உண்டு. அரசன் முறை செய்து காப்பாற்றாது கடியனாக இருக்கும் போதும் குடிமக்கள் அவனை 'இறை' என்றே குறிப்பிடுகின்றனர். ஆகவே (இறையென்னும் சொல்லுக்கு வள்ளுவர் கொண்ட அடிப்படைப்பொருள் தலைவன் என்பதே.) அரசன் நாட்டுக்குத் தலைவன் ஆகையினால் இறைவன் என அழைக்கப்பட்டான்.) கடவுள் படைப்பு முழுவதற்கும் தலைவராக இருப்பதனால் இறைவன் எனப்பட்டார். தலைமை என்பதே 'இறைமை' யின பழைய பொருளாகவும், எங்கும் தங்கியிருத்தல் என்பது சற்றுப் பிற்காலத்தில் தோன்றிய பொருளாகவும் இருத்தல் கூடும்.)

கா. அப்பாத்துரை தம் உரையில் இவ்விருபொருள்களையும் இணைக்க முயன்றார்.

"இறைவன் என்ற சொல் இறைமையையுடையவன் அதாவது தலைமையையுடையவன் என்று பொருள்படும்" எனவும்,

"இறுத்தல் என்பது எங்கும் இருத்தல், கசடு நீங்கும்படி வட்டித்தல், வரி பிரித்தல் என்னும் மூன்று பொருள்களையுடையது. இரண்டாவது பொருள் உண்மையில் எங்கும் பரவி விடுதல் என்பதே. கடவுள் வகையில் இது எங்கும் ஊடுருவியிருத்தலையும் எங்கும் பரவி இயக்குதலையும், எல்லாவற்றையும் தன்னை நோக்கி ஈர்த்தலையும்

குறிப்பது ஆகும். அரசன் வகையில் இது எங்கும் ஆற்றலாகப் பரவி யிருத்தலையும் எல்லாவற்றையும் ஆணையால் இயக்குதலையும் எல்லாரிடமிருந்தும் இறை (வரி) பிரித்தலையும் குறிக்கும்'' எனவும் விளக்கினர் (குறள் 5 உரை).

போப், எல்லிஸ் முதலிய ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பாளர்கள் இறைமை என்பதற்குத் தலைமையையே அடிப்படைப் பொருளாகக் கொண்டு இறைவன் என்னும் சொல்லைப் பேரரசன், தலைவன் (King, Lord) என மொழிபெயர்த்தனர்[5].

2. 1. 2. தொடர்கள்

முதற்பத்தில் கடவுளைக் குறிக்கும் தொடர்கள் பின்வருவன. வாலறிவன் (2) மலர்மிசையேகினன் (3) வேண்டுதல் வேண்டாமையிலான் (4) பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான் (6) தனக்குவமையில்லாதான் (7) அறவாழி அந்தணன் (8) எண்குணத்தான் (9).

'வாலறிவன்' என்ற தொடரின் பொருள் தெளிவு. கடவுளை அறிவுமயமானவர் எனக் கூறுதல் பல சமயநூல்களிலும் உள்ள வழக்கே. கடவுள் உண்மை, அறிவு, இன்ப (சச்சிதானந்த) வடிவானவர் என்றே உபநிடதங்களும் கூறுகின்றன. கடவுளின் பேரறிவை யூதர்களின் பழைய ஏற்பாட்டு நூல்களும் சிறப்பிக்கின்றன[6]. வாலறிவன் என்ற தொடருக்கு 'மெய்யுணர்வினையுடையான்' 'மேல் அறிவாளன்' 'விளங்கின அறிவையுடையவன்' 'மாசற்ற அறிவுருவாகிய இறைவன்' எனப் பழைய உரையாசிரியர்' பொருள் கூறினர். இவற்றுள் அதிக வேறுபாடு இல்லை. 'வால் அறிவன்' 'தூயஅறிவன்' எனப் பொருள் கூறி அறியாமையற்ற அறிவே தூய அறிவாகும் என விளக்கமும் தந்தார் திரு.வி.க. பிறரும் வாலறிவு தூய அறிவு எனவே பொருள் கொண்டனர்

'மலர்மிசையேகினன்' என்ற தொடரில் மலர் எதைக் குறிக்கிறது? இங்கு அறிஞர்கட்கிடையே ஓரளவு கருத்து வேறுபாடு உண்டு. 'அன்பால் நினைவாரது உள்ளக் கமலத்தின்கண் அவர் நினைந்தவடிவோடு சேறலே மலர்மிசை யேகுதலாகும் என்றார்

5. Ibid. P.39-41

6. Bible Proverbs 8.22-31

பரிமேலழகர். இக்கருத்தையே ஏற்ற காலிங்கரும் 'மலர்மிசையேகி-னான்' என்பது எல்லாருடைய நெஞ்சத்தாமரையிலும் சென்று பரந்-துள்ளான்' என்றார். மணக்குடவர் எவ்வித விளக்கமுமின்றி 'மலரின் மேல் நடந்தான்' என்றார். பரிதியார் 'பக்தசனங்களிட்ட புஷ்பத்தின் மேல் எழுந்தருளியிருக்கும் சிவன்' எனச் சிறிது வேறுபட்ட பொருள் கொண்டார். 'நெஞ்சத் தாமரையில் எழுந்தருளினவன்' எனத் திரு.வி.க.வும், 'உயிர்களின் அன்பு நெஞ்சமாகிய பூவின் மேல் ஆர்வத்துடன் விரைந்து வந்து அமர்பவர்' எனக் கா.அப்பாத்துரையும் பொருள் கூறினர். இது பரிமேலழகர்தம் உரையொடும் ஒத்ததே. சில மேல்நாட்டறிஞர்கள் இத்தொடர்க்குக் கொண்ட பொருள் அழகியதாகும். பெஸ்கி, மலர் பொதுவாகப் பூக்களைக் குறிப்ப-தாகவே கொண்டு கடவுளின் அடிகள் பூக்களனைத்தின் மேலும் படுவதனாலேயே அவை அழகும் பொலிவும் அடைகின்றன என்றார்[7]. போப் படைப்பு முழுவதுமே மலராக உருவகிக்கப்பட்டிருத்தல் கூடும் எனக் கொண்டு இறைவனடி படவே படைப்பு முழுவதும் மகிழ்கிறது; மலர்ச்சியடைகிறது என விளக்கினார்[8].

'வேண்டுதல் வேண்டாமை இலான்' என்பதன் பொருளும் தெளிவு. 'ஒரு பொருளையும் விழைதலும் வெறுத்தலும் இல்லாத-தவன்', 'இன்பமும் வெகுளியும் இல்லாதான்', 'விருப்பு வெறுப்பு இல்லாதவன்', 'உலகத்து யாதானும் ஒரு பொருளை விரும்புதலும் விரும்பாமையும் இல்லாத இறைவன்' எனப் பழைய உரையா-சிரியர்கள் பொருள் கூறினர். இவற்றுள் அதிக வேறுபாடு இல்லை.

"இறைவன் எல்லாவற்றாலும் நிறைவுள்ளவனாதலின் எதைக் குறித்தும் அவனிடம் வேண்டுதல் வேண்டாமை எழுதல் அருமை" என விளக்கம் தந்தார் திரு.வி.க."தனக்கெனத் தனிப்பட்ட விருப்புச் சார்போ வெறுப்புச் சார்போ இல்லாதவர்" என இத்தொடர்க்குக் கா. அப்பாத்துரை உரை கூறினார். வேண்டுதல் தன்னல அவாவினையே குறிக்கும் எனவும்அவர் விளக்கினார். அவர் கருத்துப்படி பொது-நல அவா கடவுளுக்கும் உண்டு எனக் கொள்ள இடம் இருக்கிறது.

'பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான்' என்ற தொடரின் பொருள் யாது? அது யாரைக் குறிக்கிறது? இத்தொடரிலேயே ஓர் இடர்ப்-

7. Kamaliah, K.C., PREFACE IN THE KURAL. P.36

8. Ibid, P. 35

பாடு ஏற்படுகிறது. அதைப் பலர் பல வகையாக மேற்கொள்ள முயன்றனர். 'மெய்வாய் கண் மூக்குச் செவி யென்னும் பொறிகளை வழியாகவுடைய ஐந்தவாவினையும் அறுத்தான்' எனப் பரிமேலழகரும் 'மெய்வாய் கண் மூக்குச் செவி என்னும் ஐம்பொறிகளின் வழியாக வரும் ஊறு, சுவை, ஒளி, நாற்றம், ஓசை என்னும் ஐந்தின் கண்ணும் செல்லும் மனநிகழ்ச்சியை அடக்கினன்' என்னும் பொருள் கூறினர். இது இத்தொடருக்கு நேரான பொருளே. ஆனல் கடவுளுக்கு ஐம்பொறிகள் உள்ளனவா? அவற்றின் மூலமாக எழும் அவாவை அல்லது மனநிகழ்ச்சியை அவர் அடக்கினர் எனல் பொருந்துமா? இவ்விடர்ப்பாட்டைக் கருதியே போலும் பரிதியாரும் காலிங்கரும் ஐந்தவித்தலை இறைவனின் செயலாகக் கொள்ளாது பொய்தீ-ரொழுக்கநெறி நின்றாரின் செயலாக்கினர்.

பொறிவாயி லைந்தவித்தான் பொய்தீர் ஒழுக்க
நெறிநின்றார் நீடுவாழ் வார் (6)

இதற்கு இவர்களுரை வருமாறு :—

பரிதியார்: "சத்த, பரிச, ரூப, ரச, கந்தம் என்கின்ற பொறியை வழியாக வுடையவற்றிற்கு மனசைப் போக்காமல் காக்கவல்லார் இகபரம் இரண்டிலும் நெறிநின்று அநேக காலம் வாழ்வர் என்ற-வாறு."

காலிங்கர்: "சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் என்கின்ற ஐம்புலன்களை நுகர்தற்கு வழிககருவியாகிய மெய், வாய், கண், மூக்குச்செவி என்கின்ற ஐம்பொறிகளையும் அகத்தடக்கி இறைவனது உபதேச முறைமையாகிய நல்லொழுக்கத்தின்கண் வழிபட்டு நின்ற-வர் முத்தராவார் என்றவாறு."

இவ்வாறு பொருள் கொள்வதற்குக் குறள்,

பொறிவாயில் ஐந்தவித்தார், பொய்தீரொழுக்க
நெறி நின்றார் நீடுவாழ்வார்

என இருத்தல் வேண்டும். ஆனல் குறளோ 'பொறிவாயில் ஐந்த-வித்தான்' என ஐந்தவித்தலை ஒருமையில் ஒருவன் செயலாகவே கூறுகிறது.

ஐந்தவித்தான் என்னும் தொடர் உருவமற்ற இறைவனைக் குறிக்காது குருநாதனைக் குறிக்கும் எனப் பொருள் கொண்டார்

திரு.வி.க. கடவுள் குருவின் உடலைக் கோயிலாகக் கொண்டு உயிர்கட்கு அருள் புரிவர் எனவும் இக்குருநிலையையே இத்தொடர் குறிக்கிறது எனவும் அவர் கருதினார். குருவைக் கடவுளின் வடிவங்களில் அல்லது நிலைகளில் ஒன்று எனக் கருதுதல் கூடுமாகையால் குருநாதனைக் குறித்த இக்குறள் கடவுள் வாழ்த்தில் இடம் பெற்றது என்றார்.

"குருநாதன் மனிதனா? ஆண்டவனா? குருநாதன் மனிதக் கோலமுடையவன். அவன் அகத்தில் வீற்றிருப்பவன் ஆண்டவன். குருநாதன் தனக்கென ஒன்றில்லாதவன். கடவுளே விளங்கும் உள்ளமுடையவன். கடவுள் இயக்க இயங்குவோன்.

மனமில்லாக் கடவுள் குருநாதன்வழி நினைப்பவனாகிறான். மொழியில்லாக் கடவுள் குருநாதன்வழிப் பேசுவோனாகிறான். மெய்யில்லாக் கடவுள் குருநாதன் வழிச் செயல்புரிவோனாகிறான்" இவ்வாறு திரு. வி. க. கடவுளுக்கும் குருநாதனுக்கும் உள்ள தொடர்பை விளக்கினார். மேலும் குருநாதன் யாரெனில் அருகன், புத்தர் முதலிய சமயத்தலைவர் பலரும் அவரவர் தம் விருப்பின்படி ஒருவரைக் குருநாதனாகக் கருதுதல் கூடும் என்றார்.

கா. அப்பாத்துரை கூறும் பொருளும் இத்துடன் ஓரளவு தொடர்புடையதே. 'பொறிவாயிலைந்தவித்தான்' என்னும் தொடரும் முதற்குறளில் வரும் 'ஆதிபகவன்' என்ற தொடரும் கூடக் கடவுளின் அருள் வடிவாகிய உலக முதற் குருவையே குறிக்கும் என அவர் கொள்வர். உலக முதற்குருவாகிய இவ்வாதிபகவர் யார் என்பது அவர் உரையில் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. புத்தர், மகாவீரர் ஆகிய சமயத் தலைவரின் காலத்திற்கு முன் உலக முதற் குருவாகிய வரலாற்றில் அறியப்படாத ஒருவர் வாழ்ந்திருக்க வேண்டுமென ஊகத்தால் கூறுவதாகத் தோன்றுகிறது.

குருவைக் கடவுளாக வழிபடுதலும் குரு மூலமாகக் கடவுள் மக்கட்கு அருள் செய்தலும் மாணிக்க வாசகர் தம் பாடல்களிலும் சைவசித்தாந்த நூல்களிலும் காணப்படும் கருத்துக்களே. ஆனால் இவை வள்ளுவர் காலத்திருந்தனவா என்பது ஐயமே. குருவைக் கடவுளாகக் கருதும் முறை குறளில் எங்கும் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. குரு மூலமாகச் சமய நூல்களைக் கேட்டறிதல் அல்லது மெய்யுணர்வைப் பெறுதல் என்னும் கருத்துக் கூடக் குறளில்

9. கலியாணசுந்தரனார், திரு. வி, திருக்குறள் விரிவுரை, (பாயிரம்); பக்கம் 64-65.

தெளிவாகச் சொல்லப்படவில்லை. ஆகவே இவ்வுரைகள் வள்ளுவர் கருத்தா என்பது ஐயமே.

இவ்விடர்ப்பாடுகளை நீக்க மேல்நாட்டறிஞர் சிலர் ஐந்தவித்தான் என்ற தொடருக்கு ஐந்து அவாக்களை அடக்கினான் எனப் பொருள் கொள்ளாது ஐம்பொறிகள் இல்லாதவன் (Who is of sensual organs void), ஐந்து அவாக்களினின்றும் என்றும் நீங்கப் பெற்றவன் (free of five affections) எனப் பொருள் கொண்டு அவ்வாறே மொழி பெயர்த்தனர்[10]. இத்தொடர் கடவுளைக் குறிப்பதாயின் இவ்வாறு பொருள் கொள்ளலே சிறப்பாம். அல்லது தன்னை வழிபடுவோரின் ஐம்புலன்கள் அடங்கும்படி செய்பவன் எனவும் பொருள் கொள்ளலாம். இவ்வாறு கொள்ளின் ஐந்தவித்தல் கடவுளின் செயலேயாகிறது. ஆனால் அவர் ஐந்தவிப்பது தம்மிடத்திலன்று பிறரிடத்திலேயே. திருக்குறளை மொழி பெயர்த்த மேல் நாட்டறிஞர்களில் ஒருவரான போப் இக்கருத்தையும் ஏற்று கொண்டார். ("it may be extinguished in otheis the fires of sensual passion with reference to distroying the five senses.")

'தனக்குவமையில்லாதான்' என்ற தொடரும் தெளிவான பொருளையுடையதே. தனக்கு நிகரில்லாதான் எனப் பிற உரையாசிரியர்கள் பொதுவாகவே பொருள் கூறக் காலிங்கர் ஒருவரே எவ்விதத்தில் நிகரில்லாதவன் என்பதற்கு ஒரு விளக்கமும் கூறினார். "எவ்வுயிர்க்கும் உயிர் பொருளாகின்றவனாகிய முதற்பொருளாந்தன்மைக்கு இணையில்லாதான்" என்பது அவர் உரை. உலகையோ உயிர்களையோ இறைவனுக்கு உவமை கூறல் இயலாதெனவும் முற்றறிவினாலும் முழு அன்பினாலும் இறைவன் உயிர்களையும் உலகையும் இயக்கி வருகின்றனனென்றும் ஆகையினால் அவனே எல்லாப் பெருமையும் உடையவனாகவும் உவமையற்றவனாகவும் உள்ளான் எனவும் அத்தகைய பெரியோனாயினும் தன் பெருமை உணராதவன் எனவும் திரு. வி. க. தம் விரிவுரையில் கூறினார்"[11]. ஒரு கடவுட் கொள்கையுடைய எவரும் கடவுளை உவமையில்லாதவர், ஒப்பில்லாதவர் எனக் கூறுதல் இயல்பே.

'அறவாழி அந்தணன்' என்பதற்குச் சற்று வேறுபட்ட பொருள்கள் கூறப்படுகின்றன. ஆழி என்னும் சொல் கடலைக்

10. Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 42-43

11. கலியாணசுந்தரனார், திரு. வி., திருக்குறள் விரிவுரை, (பாயிரம்), பக்கம் 181.

குறிப்பதா சக்கரத்தைக் குறிப்பதா என்பதே வேறுபாடு. 'அறக்கடலாகிய அந்தணன்' என உரை கூறிய பரிமேலழகர் 'அறவாழி என்பதனைத் தரும சக்கரமாக்கி அதனையுடைய அந்தணனென்றுரைப்பாரும் உளர்' என மற்றொரு பொருளையும் காட்டினர். முற்கூறிய பொருளை யேற்று மணக்குடவரும் பரிதியாரும் முறையே 'அறமாகிய கடலையுடைய அந்தணன்' எனவும் 'தன்ம மென்னும் சமுத்திரமாகவுள்ள பரமேஸ்வரன்' எனவும் பொருள் கூறினர். அதையே காலிங்கரும் 'அறமாகிய பெருவெள்ளமாய் அனைத்துயிர்கட்கும் அழகிய தண்ணளியை யுடையவனாகிய இறைவன்' எனச் சற்று விரித்துக் கூறினர்.

அறவாழி என்பதை அறக்கடல் எனவும் கருணைக் கடல் எனவும் விளக்கிய திரு. வி. க. அத்தொடருக்குத் தரும சக்கரம் என்னும் பொருளையும் ஏற்றுக் கொண்டார். சக்கரம் வட்ட வடிவைக் குறிக்குமெனவும் யாவருக்கும் பொதுவானவொன்றை வட்ட வடிவையுடையது எனக் கூறல் மரபு எனவும் தருமம் யாவர்க்கும் பொதுவானது ஆகையினால் அது தருமசக்கரம் எனப்பட்டது எனவும் அவர் விளக்கினார்[12]. கா. அப்பாத்துரை ஆழி என்பதனைக் கடல் எனவே கொண்டார்.

ஆழி என்னும் சொல்லுக்கு இப்பொருள்களன்றி ஆழியாகிய படைக்கலம் என்னும் பொருளையேற்றுக் கடவுள் அறத்தையே தமக்குப் படையாகக் கொண்டவர் (ஆயினும் அழகிய தண்ணிய இயல்புடையவர்) எனக் கொள்ளவும் இடம் உண்டு. ஆயினும் உரையாசிரியர்கள் எவரும் இவ்வாறு பொருள் விளக்கியதாகத் தோன்றவில்லை. அறம் தீமையை யழிக்கும் அல்லது தீயோரை ஒறுக்கும் ஆற்றலுடையது என்னும் கருத்து பல குறள்களில் உண்டு. திரு. வி. க. தம்முரையில் "அறம் — தருமம் தீமையை அறுத்து நன்மையை விளைப்பது; மாசற்றது" என்றார். ஆயினும் ஆழிக்குப் படைக்கலம் என்னும் பொருளை அவர் கூறவில்லை.

என்பி லதனை வெயில்போலக் காயுமே
அன்பி லதனை யறம் (77)

மறந்தும் பிறன்கேடு சூழற்க சூழின்
அறம்சூழும் சூழ்ந்தவன் கேடு (204)

12. மேற்படி பக்கம் 143

இவ்வாறு அறத்தின் ஒறுக்கும் ஆற்றலைக் காட்டும் குறள்களை நோக்கக் கடவுள் அறத்தைப் படையாக உடையவர் எனக் கொள்வதும் பொருத்தமே.

'எண் குணத்தான்' என்பதும் ஓரளவு வேறுபட்ட பொருள்களைத் தரும் தொடரேயாகும். பரிமேலழகர், பரிதியார், மணக்குடவர் ஆகியோர், 'எட்டுக்குணங்களையுடையவன்' என்றே இத்தொடருக்குப் பொருள் கொள்ளக் காலிங்கர் 'எண்ணப்பட்ட குணங்களையுடைய இறைவன்' எனப் பொருள் கொண்டார். பரிமேலழகரும் பரிதியாரும் எட்டுக் குணங்களை வெவ்வேறு வகையில் விளக்கினர் "எண்குணங்களாவன: தன்வயத்தனாதல், தூய உடம்பினனாதல், இயற்கை உணர்வினனாதல், முற்றுமுணர்தல், இயல்பாகவே பாசங்களினீங்குதல், பேரருளுடைமை, முடிவிலாற்றலுடைமை, வரம்பிலின்பமுடைமை என இவை. இவ்வாறு சைவாகமத்துள் கூறப்பட்டது. "அணிமாவை முதலாகவுடையன எனவும் கடையிலா வறிவை முதலாக உடையன எனவும் உரைப்பாருமுளர்" என்றார் பரிமேலழகர். "எட்டுக்குணத்தான்; எட்டுக்குணமாவன: அனந்த ஞானம், அனந்த வீரியம், அனந்தகுணம் அனந்த தெரிசனம், நாமமின்மை, கோத்திரமின்மை, அவாவின்மை அநியாவியல்பு என்பன" என்றார் பரிதியார். பரிமேலழகர் குறிப்பிட்ட 'கடையிலா வறிவை முதலாகவுடையன' பரிதியாரால் கூறப்பட்ட குணங்களே போலும். மணக்குடவர் பொதுவாக எட்டுக்குணங்கள் என்று மட்டுமே கூறினார்.

திரு. வி. க. அடியாரால் எண்ணப்படும் குணங்களையுடையவன் என்றதையே சிறந்த பொருளாகக் கொண்டார். எட்டுக் குணங்களையும் ஏற்றுக் கொண்டார். அதற்கு அவர் பரிமேலழகர் உரையையே மேற்கோளாகக் காட்டினார். கா. அப்பாத்துரை எட்டுக்குணங்கள் என்ற கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டு முன்னுள்ள எட்டுக்குறள்களிலும் கூறப்பட்ட குணங்களே இவ்வெண்குணங்களாகும் என்றார். திருக்குறளை மொழிபெயர்த்த மேல்நாட்டறிஞரும் எட்டுக்குணங்கள் என்ற பொருளையே ஏற்றுக் கொண்டனர்.

'எண்' என்பதை எட்டு என்னும் எண்ணடியாகவோ வினையடியாகவோ கொள்ளாது பண்படியாகக் கொள்ளுதலும் கூடும். இவ்வாறு கொண்டு எண்குணத்தான் எளிமை வாய்ந்த குணமுடையவன் அன்பர்க்கு எளியன் என விளக்குவாரும் உளர். கா. அப்பாத்துரை, சிறப்புடைய பொருளாகக் கருதாவிடினும் இப்பொருளை

யும் ஏற்றுக் கொண்டார். எண் என்னும் அடி திருக்குறளில் எளிமை என்ற பொருளிலும் வழங்கப்படுவதே. ''எண் பொருளாகச் செலச் சொல்லி (தான சொல்லும் பொருளைப் பிறர் எளிதில் உணருமாறு அவர் மனம் கொள்ளச் சொல்லி 424)'' 'எண்பதத்தான் ஓராமுறை செய்யா மன்னவன்' (முறை வேண்டி வந்த குடிமக்கட்குச் செவ்வி எளியனாய் அவர் கூறுவதைக் கேட்டு ஆராய்ந்து முறை செய்யாத அரசன் 548), 'எண்பதத்தால் எய்தல் எளிதென்ப' [யாவரிடமும் எளிய செவ்வியராதலால் (பண்புடைமையை) எய்தல் எளிது 991]. என வரும் குறளடிகளில் 'எண்' என்னும் அடியின் ஆட்சி இப்பொருட்கு வலி செய்யும்.

2. 2. முதற்பத்தில் கடவுட் கொள்கை

கடவுளைக் குறித்த பெயர்களும் தொடர்களும் வள்ளுவரின் கடவுட் கொள்கையை ஓரளவு விளக்குவனவாகும். மற்றும் 'கடவுள் வாழ்த்தில்' காணப்படும் கருத்துக்களை இங்கு ஆய்தல் தகும்.

அகர முதல எழுத்தெல்லாம் ஆதி
பகவன் முதற்றே உலகு (1)

எழுத்துக்களனைத்தும் அகரத்தை முதலாக உடையன. அது போல உலகு ஆதிபகவனையே முதலாக உடையது. இங்கு முதல் என்பதன் பொருள் என்ன? தலைமையா (குடிகட்கு அரசன் தலைவனாற்போல) முதற்காரணமா (குடத்துக்குமண்போல) கர்த்தாவா (குடத்துக்குக் குயவன் போல)? தலைமை எனவே பரிமேலழகர் கொண்டார். ''இது தலைமை பற்றி வந்த எடுத்துக்காட்டுவமை அகரத்திற்குத் தலைமை விகாரத்தானன்றி நாத மாத்திரையாகிய இயல்பாற் பிறத்தலாலும், ஆதிபகவற்குத் தலைமை செயற்கை யுணர்வானன்றி இயற்கை உணர்வால் முற்றும் உணர்தலாலும் கொள்க'' என்றார். மணக்குடவரும் பரிதியாரும் எவ்வித விளக்கமும் இன்றி முதல் என்றே கூறினர். காலிங்கர், ''அகரமாகிய எழுத்துக்கண் விரிந்தன ஏனை எழுத்துக்களும் அவற்றானாய சொற்களும்......... அப்படியே மூலகாரணனாகிய இறைவன் கண்ணே விரிந்தனவும் ....'' என்றார். 'இறைவன் கண்ணே விரிந்தன' என அவர் கூறுவதன் கருத்து உலகமும் உலகிலுள்ள பொருள்களும் கடவுளினின்றே தோன்றின என்பது போலும்.

''அகரம் தனித்தும், அகர ஒலியா யெழுந்தும் மற்றெழுத்துக்களெல்லாம் ஆகியும் அவற்றை இயக்கியும் வருவது போல, ஆதி

பகவனும் தனித்தும் உலகமெலாமாகியும் அவற்றை இயக்கியும் வருகிறான்"[13] என்றார் திரு வி. க. இங்கு முதன்மை தனித்து நிற்கும் ஆற்றலாலும் எல்லாமாகி நிற்பதனாலும் யாவற்றையும் இயக்குவதனாலும் பெறப்படுகிறது. கா. அப்பாத்துரையும் கடவுள் உலகுக்கு அப்பாவாக மட்டுமென்றி உள்நின்று இயக்குபவராகவும் இருப்பதையே 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என்ற தொடர் குறிக்கும் எனக் கொண்டார். குடத்தை ஆக்கும் குயவனைப் போலக் கடவுள் உலகத்து வேறாக நிற்பவரல்லர் என்பது கா. அப்பாத்துரை கருத்தாகும். "கடவுள் உயிர் உலகுக்கு அப்பாவாக நிற்பதுடன் அமையாது. உள்ளாகவும் ஊடாகவும் உள்ளீடாகவும் இரண்டறக் கலந்து நிற்கிறார்" என அவர் கடவுளுக்கும் உலகத்துக்கும் உள்ள தொடர்பை விளக்கினார்.

மேல்நாட்டு அறிஞர்கள் சிலரும் முதன்மை என்பதற்குத் தலைமை எனப் பொருள் கொண்டனர். எல்லிசு 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என்ற தொடரை, என்றுமுள்ள கடவுளே எல்லா உலகங்களிலும் தலைவராக உள்ளார் என்று பொருள்பட (In all the worlds, the Eternal God is Chief) மொழி பெயர்த்தார். பெஸ்கியும் அவ்வாறே தலைமையைக் கூறினார் (The world has God as its head). பிறர் முதல் (first) என்றே கூறினர்[14].

வள்ளுவர் கடவுள் உலகைப் படைத்தார் எனக் கூறவில்லை. தற்கால உரையாசிரியர் சிலர் ஓரளவு அத்துவைதச் சார்பாகப் பொருள் கூறினும் கடவுள் உலகுடன் இரண்டறக் கலந்து நிற்கும் அத்துவைதக் கொள்கையும் குறளில் இல்லை 'முதல்' படைத்தவனையோ (குடத்துக்கு மண்போன்ற) முதற்காரணத்தையோ குறித்தல் கூடும். அவ்வாறன்றித் தலைமையைக் குறித்தலும் கூடும். தலைமை அறிவினாலோ இயக்குதலினாலோ பிற காரணங்களினாலோ கொள்ளப்படலாம்.

கடவுள் தாமே விரும்பி உலகைப் படைத்தாரா, உலகு தானாகவே கடவுளினின்றும் அல்லது கடவுளது பிரசன்னத்தில் உண்டாயிற்றா அன்றி உலகும் கடவுளைப் போல் அநாதியே உண்டா என்ற ஐயப்பாடுகள் நம் நாட்டு அறிஞரிடையே மிகப் பழங்காலத்திலிருந்தே நிலவி வந்தனவே. இருக்கு வேதப்பாடல்களைப்பாடிய

13. மேற்படி பக்கம் 43

14. Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 30 – 31

கவிஞர்களிற் சிலர் கூடக் கடவுள் உலகைப் படைத்தாரா, கடவுள் உலகின் தோற்றத்தை யறிவாரா என்ற வினாக்களை எழுப்பினர்[15]. பல தத்துவக் கோட்பாடுகள் (Schools of philosophy) தோன்றிய பிற்காலத்தில் அநாதியே உள்ள அணுக்களின் கூட்டமே உலகம் என்ற நியாய வைசேடிகக் கொள்கையும் அநாதியே உள்ள பிரகிருதியின் பல தோற்றங்களே உலகும் உலகப் பொருட்களும் என்ற சாங்கியக் கொள்கையும் தோன்றின. இக்கொள்கையாளரின் கருத்துப்படி கடவுள் ஒருவர் உளராயின், அவர் அணுக்களை அல்லது பிரகிருதியை இயக்குபவரேயன்றிப் படைத்தவர் அல்லர். இக்கொள்கைகள் வள்ளுவர் காலத்துத் தமிழ்நாட்டிலும் ஓரளவு அறியப்பட்டிருந்தனவே (இயல் 1. பார்க்க). ஆகவே பல கொள்கைகட்கும் பொதுவாக 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என வள்ளுவர் கூறினார் போலும். கடவுள் உலகைப் படைத்தாரெனின் அது கடவுளின் நிறைவோடு (Perfection) பொருந்தாது என எண்ணிய தத்துவ அறிஞரும் இருந்தனர். கடவுள் விரும்பி உலகைப் படைத்தார் என்றால் அவருக்கு விருப்பு உண்டு என்பதாகும். அவர் ஏன் உலகைப் படைக்க விரும்பவேண்டும்? உலகு இல்லாதிருப்பது அவருக்கு ஒரு குறையா ? அவர் தம்மில் தாமே நிறைவுள்ளவர் அல்லரா? "தம் தேவைகளனைத்தும் நிறையப் பெற்றவராகிய கடவுள் தன்னல அவா அற்றவராவர். கடவுள் தன்னல அவாவினாலோ விருப்பினாலோ உந்தப்படுபவராயின் அவர் சுதந்திரரல்லர். அவர் சுதந்திரராயின் தம்மைப் படைப்புத் தொழிலில் ஈடுபடுத்த வேண்டுவதில்லை[16]" எனச் சில தத்துவ அறிஞர் வாதிட்டனர்.

---

15. Baird, Robert, David Alfred Bloom, INDIAN FOR EASTERN RELIGIOUS TRADITIONS, P. 20, (Quotation from Rigveda)

> Who knows why? Who can here deolare it?
> Whence it was born, whence is this emanation
> By the emanation of this the gods
> Only later (came to be)
> Who then knows whence it has risen?
>
> Whence this emanation hath arisen
> Whether (God) disposed it, or whether he did not —
> Only he who is its observer in the highest heaven knows
> (He only knows) or perhaps he does not know.

16. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, Vol II, P.817: "God, who has

இத்தகைய கருத்துக்களை அறிந்தோ என்னவோ வள்ளுவரும் கடவுள் உலகைப் படைத்தார் எனக் கூறவில்லை.

கற்றதனாலாய பயன் வாலறிவனின் நல்லதாள்களைத் தொழுதலே என்பது இங்கு வள்ளுவர் கூறிய மற்றொரு கருத்து. கடவுளின் தாள்கள் பிறவிப் பிணிக்கு மருந்தாக இருப்பதனால் நல்லதாள்கள் ஆகும் எனப் பரிமேலழகர் கொண்டார். "ஆகம அறிவிற்குப் பயன் அவன் தாளைத் தொழுது பிறவியறுத்தல் என்பது இதனாற் கூறப்பட்டது" என்றும் விளக்கினார். பிற பழைய உரையாசிரியர்கள் தாளைத் தொழுதலே பயன் எனக் கொண்டனர். இறைவன் தாளைத் தொழுவதனால் கிடைக்கும் பலன்களுள் விழுமியது தன்னல அழிவு எனத் திரு. வி. க. கூறினார். இறைவன் தன்னலமற்றவன் பரநலமே உடையவன் எனவும் அவனை வணங்குவதனால் உள்ளத்தில் அவனியல் படிய வணங்குவோர் தன்னலமற்றவராவர் எனவும் அவர் உரைத்தார். இவ்வாறு இவர்கள் நற்றாள் தொழுவதனால் தனிப்பட்டோர் அடையும் இம்மை மறுமைப் பயன்களைக் கூறக் கா. அப்பாத்துரை மக்களினம் அடையும் பயனுக்கே அழுத்தம் தந்தார். 'நற்றாள்' என்பதற்கே அவர் 'இன நலம் விளைவிக்கும் இயல்புடைய நல்ல திருவடிகள்' என உரை கூறினார். தொழுகை, மக்கள் குடும்பமாகச் சமுதாயமாக இனமாகச் சேர்ந்து செய்யும் கூட்டு வழிபாட்டையே குறிக்கும் என்பதும் அவ்வழிபாட்டினால் இறைப்பண்பு குடும்பத்திலும் சமுதாயத்திலும் இனத்திலும் பரவ யாவரும் நலமடைவர் என்பதும் அவர் கருத்தாம்.

இறைவன் மாணடி சேர்ந்தோரும் அவன் பொய்தீரொழுக்க நெறி நின்றோரும் நீடு வாழ்வர் என முறையே 3-ஆம் குறளும் 6-ஆம் குறளும் கூறின.

> மலர்மிசை ஏகினான் மாணடி சேர்ந்தார்
> நிலமிசை நீடுவாழ் வார் (3)
> பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான் பொய்தீர் ஒழுக்க
> நெறிநின்றார் நீடுவாழ் வார். (6)

(நீடு வாழ்தல் எங்கு, எவ்விதம்? "எல்லாவுலகிற்கும் மேலாய வீட்டுலகின்கண் அழிவின்றி வாழ்வார்" எனவும் "பிறப்பின்றி

all his interests fulfilled, can have no more selfish interests. If god is affected by selfish motives or desires, then he is not free; if he is free, then he would not involve himself in the act of creation".

எக்காலத்தும் ஒரு தன்மையராய் வாழ்வார்'' எனவும் இரு இடத்தும் நீடுவாழ்தல் வீட்டைக் குறிப்பதாகவே கொண்டார் பரிமேலழகர். காலிங்கர் இரு இடத்தும் 'முத்தராவர்' என்றார். மணக்குடவரும் பரிதியாரும் நீடு வாழ்தல் இம்மை, மறுமை இரண்டுக்கும் உரியது எனக் கொண்டனர். 'நிலம் என்று பொதுப்படக் கூறியதனால் இவ்வுலகின் கண்ணும் மேலுலகின் கண்ணும் நெடுங்காலம் வாழ்வார் என்றவாறு' (குறள் 3 உரை) என மணக்குடவரும் 'பூமியின்கண் சகலபாக்கியமும் அனுபவிப்பார் என்றவாறு' (குறள் 3 உரை) எனவும் 'இகபரம் இரண்டிலும் நெறி நின்று அநேக காலம் வாழ்வார் என்றவாறு' (குறள் 6 உரை) எனவும் பரிதியாரும் கூறினர். திரு வி. க. பரிமேலழகரைப் போல நீடுவாழ்தல் வீட்டு நிலையை அல்லது இவ்வுலகிற் பிறவாது நுண்ணுடலுடன் உயிர் கூடி வாழும் ஒரு நிலையைக் குறிப்பதாகக் கொண்டார். உயிர் பருவுடல் தாங்காது பிறவாது இறவாது இருக்கும் நிலை நீடுவாழ்தலாகும். பருவுடல் தாங்காது நுண்ணுடலுடன் பிற உலகில் வாழும் உயிர் பின் அந்நிலையினின்றும் வீட்டையடையும். இதுவே அவர் கருத்தாம் நீடுவாழ்தல் இவ்வுலகில் நெடுங்காலம் (குடும்பத்திற்கும் சமூகத்திற்கும் இனத்திற்கும் நற்பயன் ஏற்பட) வாழ்தல் எனவும் உடம்பு கடந்த அழியாப் புகழ் வாழ்வு வாழ்தல் எனவும் கா. அப்பாத்துரை தம் வழக்கப்படி இனநலத்துடன் தொடர்புபடுத்திப் பொருள் கொண்டார்.

இறைவன் அடியை மாணடி எனக் கூறல் இயல்பே. ஆயினும் கடவுளுக்கும் தம் இயல் வடிவில் எப்படி ஐம்பொறிகள் இல்லையோ அதுபோல அடியும் இல்லை. கடவுளின் அடியைக் கூறல் சொல்வழக்கே. மலர்மிசை ஏகினான் மாணடி எனக் கூறும்போது (மலர் உள்ளக் கமலமாயின்) அன்பர் தம் உள்ளத்தில் கடவுளை உருவத்துடன் கூடியவராகத் தியானித்து வணங்கல் கூடும் ஆகையினால் அடி கூறப்பட்டதெனலாம். இறைவன் அடி என்பது திருவருளைக் குறிக்கும் எனவும் கொள்வர். திரு. வி. க., கா. அப்பாத்துரை ஆகிய இருவருமே இப்பொருளையும் ஏற்றுக் கொண்டனர். தாள் அல்லது அடி என்பது இறைவன் சத்தியை அல்லது அருளைக் குறிக்கும் எனப் பிற அறிஞரும் விளக்குவர்[17].

'பொய்தீர் ஒழுக்க நெறி' என்பது யாது? இத்தொடர் நான் மறைகளைக் குறிக்குமா. பிற நூல்களைக் குறிக்குமா, பொதுவாக

17. வச்சிரவேல் முதலியார், க., திருக்குறளின் உட்கிடை சைவசித்தாந்தமே, ப. 73

நல்லொழுக்கத்தைக் குறிக்குமா? பரிமேலழகர் முதலிய உரையாசிரியர்கள் இதைத் தெளிவாக்கவில்லை. 'மெய்யான ஒழுக்கநெறி' 'பொய்யற்ற ஒழுக்கநெறி', 'இறைவனது உபதேச முறைமையாகிய நல்லொழுக்கம்' எனப் பலவாய்பாட்டால் கூறினரேயன்றி அவர்களும் எந்நூலையும் குறிப்பிடவில்லை. ஒழுக்கநெறி ஐந்தவித்தானாற் சொல்லப்பட்டது என்றும் பரிமேலழகர் கூறினர். ஆனால் அப்பொய்தீர் ஒழுக்கநெறி இறைவனால் எப்பொழுது எவ்வடிவில் உபதேசிக்கப்பட்டது அல்லது சொல்லப்பட்டது என்பது இவ்வுரைகளால் தெளிவாக்கப்படவில்லை. திரு. வி. க. பொய்தீர் ஒழுக்கநெறியைப் பொதுவாகப் பொய்யில்லாத ஒழுக்கநெறி எனவே கொண்டு அந்நெறியைக் கடவுள் குருநாதன் வழி உணர்த்துவார் என்றார். கா. அப்பாத்துரை ஆதிபகவன் வகுத்தமைத்த ஒழுக்கநெறியே பொய்தீர் ஒழுக்கநெறி என்றார். ஆதிபகவன் இவ்வுலகில் வாழ்ந்த முதற்குருவே யாகையினால் அவர் வாழ்க்கையும் சொல்லும் என இரண்டுமே வேதமாகவும் ஒழுக்கநெறியாகவும் கொள்ளப்படும் என்றார்.

'பொறிவாயி லைந்தவித்தான்' என்னும் தொடர் உலக முதற்குருவையோ பிற குருநாதரையோ அன்றிக் கடவுளையே குறிப்பதாயின் கடவுள் மக்கள் உள்ளத்தில் நின்று உணர்த்தும் ஒழுக்கநெறி எனவும் கொள்ளலாம். மனச்சான்றுடன் மாறுபடாமல் உள்ளத்தாற் பொய்யாதொழுகுதலே பொய்தீர் ஒழுக்கநெறி எனக் கொள்ளல் சாலச் சிறந்ததாகும்.

ஆகவே இக்குறள்களில் காணப்படும் கடவுட் கொள்கை கடவுள் மக்களுக்குப் பொய்தீர் ஒழுக்கநெறியை (குருமூலமாகவோ அன்றியோ) உணர்த்துபவர் அவர் வழி நிற்றல், அருள் சேர்தல் ஆகியவற்றினால் இம்மையிலும் மறுமையிலும் நல்வாழ்வை நீள் வாழ்வை அடையலாம் என்பதே.

இறைவன் அடிசேர்வதே இடும்பையையும் கவலையையும் நீக்குவதற்கு வழியாம் என இருகுறள்கள் கூறுகின்றன.

> வேண்டுதல் வேண்டாமை யிலானடி சேர்ந்தார்க்கு
> யாண்டும் இடும்பை யில (4)

> தனக்குவமை யில்லாதான் தாள்சேர்ந்தார்க் கல்லால்
> மனக்கவலை மாற்றல் அரிது (7)

வேண்டுதல் வேண்டாமையில்லாத இறைவனடி சேர்ந்தார்க்கு எவ்விடத்தும் (அல்லது எப்பொழுதும்) இடும்பையில்லை. இடும்பை யாது? அது இல்லாமற் போவதற்குக் காரணங்கள் எவை? இடும்பையைப் 'பிறவித்துன்பங்கள்' என்றார் பரிமேலழகர். "பிறவித்துன்பங்களாவன: தன்னைப்பற்றி வருவனவும் பிறவுயிர்களைப் பற்றிவருவனவும் தெய்வத்தைப் பற்றி வருவனவும் என மூவகையான் வரும் துன்பங்கள். அடி சேர்ந்தார்க்கு அவ்விரண்டும் இன்மையின் அவை காரணமாக வரும் மூவகைத் துன்பங்களும் இலவாயின". அவ்விரண்டும் என உரையாசிரியர் குறிப்பிட்டது வேண்டுதல் வேண்டாமையையே. அவர் கருத்தின்படி கடவுளடியைச் சார்ந்தோர் தாமும் பற்றற்றவர் ஆவர் ஆகையினால் இடும்பையெய்தார் என்பதே இடும்பை நீக்கத்திற்குக் காரணமாம்.

அறியாமையே விருப்பு வெறுப்பிற்குக் காரணம் எனவும் வாலறிவனாகிய இறைவன் விருப்பு வெறுப்பு அற்றவன் எனவும் அவனடிசேர்ந்தோர் விருப்பு வெறுப்பற்றவர் ஆவர் எனவும் ஆகவே பிறப்பிறப்பைச் சாரார் எனவும் பிறப்பின்மையின் இடும்பையிலராவர் எனவும் திரு. வி. க. விளக்கினார். 'கடவுளின் வேண்டுதல் வேண்டாமை யிலாத்தன்மை உயிர்களிடம் தன்னலத் தற்பற்றின்மையாக நிலவும்' எனவும் 'தன்னலத் தற்பற்றே துன்பங்களுக்கெல்லாம் காரணமாதலால் 'அது நீங்கப் பெற்ற தன்மையே துன்பங்களைத் தடுப்ப'தெனவும் கா. அப்பாதுரை கூறினார். அடிசேர்ந்தோர் தன்னலமற்றவர் ஆவர். ஆனால் பொதுநலத்தை அவாவுபவர் ஆவர் என்பது இவர் கருத்து. இடும்பைஇல என்பதற்கு இவர் கொள்ளும் கருத்து தன்னலமற்றோர் இடும்பையைக் கண்டு அஞ்சமாட்டார் என்பதே.

"கடவுளடி சேர்ந்தார் தமக்கென வாழாப் பிறர்க்குரியவராதலால், தன்னிலை, தன்னெல்லை கடந்த இனமளாவிய துயர்களைக் கண்டபோது கூடச் சளைக்கமாட்டார். அதை எதிர்த்துப் போராடி, தன்னிலை, தனனெல்லை கடந்தே பெருவெற்றி பெரும் பெரியார் அவர்." இது இடும்பை எவ்வாறு இலதாகும் என்பதற்குக் கா. அப்பாத்துரை கூறும் விளக்கம்.

இடும்பை இலதாவது எப்பொழுது? பரிமேலழகர், திரு. வி. க. ஆகியோர் உரையை நோக்க அது முக்கியமாக மறுமையைக் குறித்ததெனத் தோன்றும். கா. அப்பாத்துரை கருத்துப்படி அது இம்மை நோக்கியதாகும். 'எவ்விடத்தும்' என்றார் மணக்குடவர்,

ஆங்கில அறிஞர் எல்லிசும் இம்மையிலும் மறுமையிலும் (in this world and the next) என்றே மொழி பெயர்த்தார்[13].

தனக்குவமையில்லாத இறைவனின் தாள்சேர்ந்தாரல்லாத பிறர்க்கு மனக்கவலை மாற்றலரிது எனக் கூறவே சேர்ந்தார்க்கு மனக்கவலை மாற்றல் கூடும் என்பதாயிற்று.

மனக்கவலை மாற்றல் என்பதற்கு 'மனத்தின்கண் நிகழும் துன்பங்களை நீக்குதல்' எனப் பொருள் கூறிய பரிமேலழகர் காம வெகுளி மயக்கங்களை மாற்ற அவற்றால் வரும் துன்பங்களும் நீங்கும் எனக் கருதினார். மணக்குடவர் மனக்கவலை மாற்றலை வீடு பெறல் எனக் கொண்டார். "வீடு பெறலாவது அவலக்கவலைக் கையாற்றின் (மணிமேகலை 4.118) நீங்கிப் புண்ணிய பாவம் என்னும் இரண்டினை-யும் சாராமல், சாதலும் பிறத்தலும் இல்லாததொரு தன்மையை எய்துதல். அது பெறும் என்பார் முற்படக் கவலை கெடும் என்றார்" என விளக்கம் கூறினார். பரிதியாரும் காலிங்கரும் வேறு விளக்க-மின்றி 'மனத்துயரம் மாற்றுதல் கவலை நீக்குதல்' என்றே கொண்-டனர்.

மனதைப் புறமுகமாக உலகநிகழ்ச்சிகளிலும் நினைப்பு மறப்-பினும் ஈடுபடவிடாது அகமுகமாக்கி இறைவன் தாளில் சேர்ப்பதே (இறைவன் தாளைத் தியானிப்பதே) மனக்கவலையை மாற்றுவதற்கு வழி எனத் திரு. வி. க. விளக்கினார். இங்கு அவர் இம்மையில் கவலை நீக்குவதாகவே கொண்டார். கா. அப்பாத்துரை கவலை என்பது இரண்டுபடு நிலை எனப் பொருள் கொண்டார். வாழ்க்கை-யில் எதை நாடவேண்டும் எனத்திட்டமாக உணராத நிலையிலேயே கவலை தோன்றும். "வாழ்க்கையின் கவலைகள் எல்லாமே அறக்-குழப்பம், பொருட்குழப்பம், இன்பநாட்டக்குழப்பம் ஆகியவற்றாலும் தோல்வியாலும் இல்லாதது பற்றிய ஆசையாலும் ஏற்படுபவையே-யாகும்" என்பது அவர் தரும் விளக்கம். கடவுளை நோக்கிய ஒரே வழியைப் பின்பற்றவே இக்கவலைகளனைத்தும் மறையும். மக்கள் வாழ்க்கையில் குடும்பநலம், நாட்டுநலம், ஒழுக்கமுறை முதலிய பல குறிக்கோள்களைப் பின்பற்ற வேண்டியவராகின்றனர். இவற்றினி-டையே மாறுபாடும் அதனால் மனக்கவலையும் ஏற்படுகின்றன. கடவுள் இவையாவற்றிற்கும் மேலான இனக்குறிக்கோளை உணர்த்துபவர். ஆகையினால் அவர் அருள்வழி நிற்போர் கவலையற்றவராவர். ஒரு

18. Kamaliah, K.C., PREFACE IN THE KURAL. P.38

மனதுடன் இனநலத்திற்காக முயல்வர். இதுவே கா. அப்பாத்துரை தம்முரையில் விளக்கும் கருத்து.

திருக்குறளை மொழிபெயர்த்த மேல் நாட்டறிஞர்களும் பிறவி நீக்குதலையோ வீட்டுநிலையையோ கருதாது பொதுவாக மனத்-துயரை நீக்குதல் என்றே கொண்டனர். 'வருத்தும் (அல்லது அழிக்-கும்) சிந்தனைகளுக்கெதிரே கவலை நிறைந்த உள்ளத்திற்கு உவமை இல்லாதவனின் திருவடியே புகலல்லது வேறு புகல் இல்லை' என்று பொருள்பட மொழிபெயர்த்தார் எல்லிசு[19].

இறைவன் பொருள்சேர் புகழ் புரிந்தார்மாட்டு இருள்சேர் இருவினையும் சேரா என்றார் வள்ளுவர் (5). இருள் என்பது யாது? இருவினை யாவை? இறைவன் பொருள்சேர் புகழ் என்பது யாது? இவை ஆராயத்தக்கன.

'இருள்சேர் இருவினை' என்பதற்கு 'மயக்கத்தைப் பற்றி வரும் நல்வினை தீவினை என்னும் இரண்டு வினை' எனப் பொருள் கூறினர் பரிமேலழகர். "இன்னதன்மைத்தென ஒருவராலும் கூறப் படாமையின் அவிச்சையை இருளென்றும், நல்வினையும் பிறத்தற்-கேதுவாகலான் 'இருவினையுஞ்சேரா' என்றும் கூறினர்" என்பது அவர் மேலும் இவற்றிற்குத் தரும் விளக்கம். பிற உரையாசிரி-யரும் இருள் என்பதற்கு 'மயக்கம்' 'அறியாமை' அல்லது 'அஞ்-ஞானம்' எனப் பொருள் கூறினர். இருவினை, நல்வினை தீவினை என்றே பழைய உரையாசிரியர் அனைவரும் கொண்டனர்.

இருளை யறியாமை யெனவே திரு. வி. க. வும் கொண்டார். இனநலத்தைப் பேணாது தனி நலத்தைப் பேணுதல் அறியாமை எனவும் அதுவே இருள் எனவும் விளக்கினர் கா. அப்பாத்துரை. இருவினை என்பன தன்னலம் கருதிய நல்ல செயலும் தீயசெயலும் என அவர் கொண்டார். ஆகவே இங்கு 'இருள்சேர் இருவினையும் சேரா' என விலக்கப்பட்டன தன்னலத்தால் தூண்டப்பட்ட நற்-செயலும் தீச்செயலுமே, பிறர் நலம் கருதிய நற்செயல்கள் இறைவன் பொருள்சேர் புகழ் புரிந்தார்மாட்டும் சேர்தல் கூடும் என்பது இவ்வுரையாசிரியர் கருத்து.

---

19. Ibid, P. 45 : "The anxious mind against corroding thought,
No refuge hath, save at the sacred feet
Of Him to whom no likeness is".

இறைவன் புகழைப் பொருள்சேர் புகழ் எனக் கூறல் பொருந்துவதே பொருள்சேர் புகழ் உண்மையான புகழ் எனக் கொள்ளுதல் கூடும். ஆகவே பரிமேலழகர் ''இறைமைக் குணங்களிலராயினரை உடையர் எனக் கருதி அறிவிலார் கூறுகின்ற புகழ்கள் பொருள் சேரா ஆதலின் அவை முற்றவும் உடைய இறைவன் புகழே பொருள்சேர் புகழ் எனப்பட்டது'' என்றார். மணக்குடவர் 'மெய்ப்பொருள் சேர்ந்த புகழ்ச்சி' என்றார். தருமர் 'அவ்விறைவனாற் பெற்ற உபதேசப் புகழோடு பொருந்திய புகழ்' என உரை கூறினர். பிறர் புகழுக்கு எவ்வித விளக்கமும் தரவில்லை.

இறைவன் என்னும் சொல்லுக்கு எங்கும் தங்கியிருப்பவன் எனப் பொருள் கொண்ட திரு.வி.க. அதற்கேற்பப் பொருள்சேர் புகழும் இயற்கைப் பொருள்களனைத்திலும் எள்ளும் எண்ணெயும் போல் கலந்து நிற்பதனால் ஏற்படும் புகழ் என விளக்கினர். கடவுள் இயற்கையைச் சேர்ந்துள்ள புகழ், கடவுள் இயற்கையுடன் கலந்துள்ள புகழ், கடவுள் இயற்கையை உடலாகக் கொண்ட புகழ் பொருள்சேர் புகழாகும் என்றார். 'பொருள்சேர் புகழ்' என்பதற்குக் கா.அப்பாத்துரை கொண்ட பொருள் 'கடவுளின் இனநலமாகிய மெய்ம்மை வாய்ந்த நற்பண்புகளின் தொகுதி' என்பதே. கடவுள் இனநல உருவினன் ஆகையினால் அவன் பண்புகளை விரும்பிப் போற்றுவோர் தன்னலமாகிய இருள் நீங்கப் பெறுவர், அவரிடத்துத் தன்னலத்தால் தூண்டப்படும் இருவினையும் சேரா என்பது கா. அப்பாத்துரை கருத்து.

இவ்வாறு பல வகையாக விரித்துப் பொருள் கொள்ள இடந்தருகிறது குறள்.

எல்லிசு 'இருள்சேர் இருவினை' என்ற தொடரை நல்வினை தீவினை ஆகிய இரண்டையும் குறிப்பதாகக் கொள்ளாது நற்செயலையும் தீச்செயலையும் குறித்த தவறான கருத்துக்கள் எனப் பொருள் கொண்டார். ''விண்ணுக்கும் மண்ணுக்கும் ஒரே தலைவனும் உண்மைத் தலைவனுமாகிய கடவுளை ஆர்வ உள்ளத்துடன் புகழ விழைபவர், நன்மை தீமை பற்றிய தவறான கருத்துக்களால் தம்மறிவு மறைக்கப்படமாட்டார்கள்'' எனப் பொருள்பட அவர் மொழிபெயர்த்தார்[20]. தவறான எண்ணங்களினால் அல்லது பிறழ

---

20. Ibid. P. 41 : "Those who delight with fervent mind to praise

உணர்தலால் மக்கள் நற்செயல்களையும் தீச்செயல்களையும் கலந்து செய்கிறார்கள். கடவுளைப் பற்றிய உண்மையறிவைப் பெற்றவர்கள் நற்செயல்களை மட்டுமே செய்வர் என்பது பெஸ்கியின் கருத்து. "கடவுளைப் பற்றிய உண்மையறிவு சார்ந்த் புகழை விரும்புபவனிடத்துப் பிறழ உணர்தலினால் உண்டாகும் நன்மையொடு, விரவிய தீச்செயல்கள் சேரா"[21] என அவர் இக்குறளை மொழிபெயர்த்தார். இருவினையும் சேரா; தூயநல்வினை மட்டும் சேரும் என்பது அவர் கருத்து.

பரிமேலழகர் முதலிய உரையாசிரியர்கள் நல்வினையும் மறுபிறப்பிற்கேதுவாகலின் இறைவன் புகழை விரும்பியவர்களிடத்து நல்வினையும் சேராது எனக் கொள்ள இம் மேல்நாட்டு அறிஞர்களோ இறைவன் புகழை விரும்பியவர்கள் நன்மை தீமையைப் பிழையறப் பிரித்துணர்வார்களாகலின் நன்மையையே செய்வர் என்றனர்.

'அறவாழி யந்தணன' என்பதன் பொருள் முன்பு விளக்கப்பட்டது (2.1.2. பார்க்க). அவன் தாள் சேர்ந்தார்க்கல்லால் பிறவாழி நீந்தல் அரிது. 'பிறவாழி' என்பது யாது என்பதே இங்கு ஆயத்தக்கது. பரிமேலழகரும் மணக்குடவரும் இன்பமும் பொருளுமே எனக் கொண்டனர். அறம், பொருள், இன்பம் என்னும் மூன்றனுள் அறம் முன் குறிப்பிடப்பட்டமையால் பிற என்பது ஏனைய இரண்டுமே என அவர் உரை கண்டனர். ஆகவே, 'காமமும் பொருளும் பற்றி வரும் அவலம் கெடும்' என்றார் மணக்குடவர். 'பிறவாழி' என்பதற்குப் பாவக்கடல் எனப் பொருளுரைத்தார் பரிதியார். 'பிறவிப் பௌவத்தைக் கடத்தலரிது' என்றார் காலிங்கர்.

பிறவாழி என்பதற்கு மறம் அல்லது பாவமாகிய கடல் எனவே திரு. வி. க. வும் பொருள் கொண்டார். தாமாகப் பாவக் கடலினின்றும் எழமுடியாது ஆழும் மக்கட்கு அக்கடலினின்றும் ஏறத் துணை ஒன்று வேண்டும் என்றும் அறவாழி அந்தணனாகிய ஆண்டவன், பாவமே இல்லாதவனாய், இரக்கமேயுடையவனாய், முறையீட்டுக்குச் செவி சாய்த்து எளிவந்து மன்னிப்பருள்வோனாய்

The true aud only Lord of heaven and earth
No false ideas of right and wrong can cloud".

21. Ibid, P. 41 :'Evil works mixed with good which the false understanding brings about, will not cling to him who desires praise connected with the true knowledge of god".

இருப்பதால் அவனே துணை எனவும் அவர் விளக்கினர். கா. அப்பாத்துரை கருத்துப்படி 'பிற ஆழி' 'பொருள் வாழ்வு இன்ப வாழ்வு என்ற மற்ற இருபெருங்கடற்பரப்புக்களையும்' குறிப்பதாகும். மேலும் 'நீந்தல்', சமுதாய இனவாழ்வுகளின் முழுப்பயனும் நுகர்தலைக் குறிக்கும் என அவர் கொண்டார். ஆகவே தாள் சேர்ந்தார் தாம் முப்பால் வாழ்வு நிறைவு பெற்று அந்தண்மை பெற்ற பின்னும் பிறர் பொருட்டு முப்பால் வாழ்வில் (உலக வாழ்வில்) தொடர்ந்து அப்பால்களின் இயக்கும் தலைவர்களாக விளங்குவர், பிறர் அவ்வாறு பயன் எய்தார் என்பது இவ்வுரையாசிரியர் கருத்து.

மேல்நாட்டு மொழிபெயர்ப்பாளர்களுள்ளும் எல்லிசு முதலிய சிலர் 'பிறவாழி' என்பதைப் பாவமாகிய கடல் (Sea of vice) எனவே கொண்டனர். போப் 'வாழ்க்கையாகியஅலைகடல்' (Being's-chargeful sea) எனவும் 'தீய உலகாகிய கடல்' [The other sea (of the evil world)] எனவும் இருவிதமாக மொழிபெயர்த்தார். பிறவாழியாவது துன்பமாகிய கடல் [The other sea that is outside (namely this sea of misery)] என்றார் பெஸ்கி.

> கோளிற் பொறியிற் குணமிலவே எண்குணத்தான்
> தாளை வணங்காத் தலை (9)

என்னும் குறளின் பொருள் தெளிவு. மக்கள் கடவுளை வணங்க வேண்டியதன் அவசியத்தையே வற்புறுத்துகிறது இக்குறள். தத்தமக்குரிய புலன்களைக் கொள்ளாத பொறிகள், அதாவது காணாத கண், கேளாத செவி போல எண்குணத்தானின் தாளை வணங்காத தலைகளும் பயனில எனக் கூறப்பட்டது. இவ்வாறு கூறப்படவே வணங்காத தலையையுடைய உடம்புகள் மரப்பாவை அல்லது சித்திரத்தில் எழுதப்பட்ட பாவை போலப் பயனற்றன எனச் சில உரையாசிரியர் பொருள் உரைத்தனர்.

இறைவன் தாள், யான் என்னும் செருக்கறுத்தருள்வது எனவும் ஆகவே அத்தாளை வணங்குவதே குணமாம் எனவும் விளக்கினர் திரு.வி.க. "தலையால்தாளை வணங்குதல் செருக்கறுத்தலை அறிவுறுத்துவது. தலை நிமிர்வு முனைப்புக்கு அறிகுறி. அதன் வணக்கம் தாழ்மைக்கு அறிகுறி மேலேயுள்ள தலை, கீழேயுள்ள தாளில் விழுவது. முனைப்புச் சாய்ந்து விழுந்து ஒடுங்குதலைக் தெரிவிப்பது' என்றார்[22]. எண்குணத்தான்தாள் ஆதிபகவன் மூலம்

22. கலியாணசுந்தரனார், திரு. வி., திருக்குறள் விரிவுரை, (பாயிரம்) பக்கம். 163

அருளப்பட்ட வேதம் என்றும் ஆறும் அறிவின் இருப்பிடமாகிய தலை உயிரின் அறிவையே குறிக்குமென்றும் அவ்வறிவு வேதத்துடன் பொருந்துதல் வேண்டும், இன்றேல் அவ்வறிவினால் பயனில்லை என்றும் விளக்கினார் கா. அப்பாத்துரை.

இப்பத்தின் இறுதிக் குறள் முற்கூறப்பட்ட சில குறள்களின் கருத்தைத் திரட்டித் தருவதாக அமைந்துள்ளது.

பிறவிப் பெருங்கடல் நீந்துவர் நீந்தார்
இறைவன் அடிசேரா தார் (10)

பல பிறவிகள் உள எனக் கருதும் உரையாசிரியர்கள் பிறப்பறுதலையே நீந்துதலாகக் கொண்டனர். உலகியல்பை நினையாது "இறைவனடியையே நினைப்பார்க்குப் பிறவியறுதலும், அவ்வாறன்றி மாறி நினைப்பார்க்கு அஃது அருமையுமாகிய இரண்டும் இதனால் நியமிக்கப்பட்டன" என்றார் பரிமேலழகர். பிறப்பிறப்பாகிய தொடரினின்றும் விடுபடுதலே நீந்தலாம் என்பது திரு.வி.க. வுக்கும் உடன்பாடே. பிறவி என்பதை ஒருயிர் இவ்வுலகில் பலமுறை பிறக்கும் பிறப்பு எனக் கொள்ளாது தலைமுறை எனக் கொண்டார் கா.அப்பாத்துரை. பல தலைமுறைகளை அலைகளாகக் கொண்ட இன வாழ்வே எல்லையற்ற கடல்போல உள்ளது. நீந்துவர் என்பதை இவ்வுரையாசிரியர் முற்றெச்சமாகக் கொண்டு 'நீந்துவர் நீந்தார்' என்ற தொடர்க்கு 'நீந்த முயன்றும் நீந்தமாட்டார்' எனப் பொருளுரைத்தார். ஆகவே, இனவாழ்வாகிய பெரிய கடலை நீந்தமுயன்று நீந்த மாட்டாதவர்களாக இருப்போர் கடவுளின் தாளாகிய புணையைத் துணையாகக் கொள்ளாதவர்களே என்பது இக்குறளுக்கு இவர் கொண்ட திரண்ட பொருள். மேலும் நீந்தாது அமிழ்தல் இனவாழ்வில் இடம் பெறாது போதல் அதாவது இனப்பண்புக்குச் சரியான அளவில் சமுதாயத்திலும் சமுதாயம் கடந்து இனத்திலும் தன் பங்கான இனப்பங்கு ஈட்டி வழங்காதிருத்தலே யாகும் என அவர் பொருளுரைத்தார். இறைவனருளால் கிடைத்த வேதத்தில் (இங்கு வேதமென்பது இருக்குமுதலிய நான்மறைகள் மட்டுமன்று; பொதுவாகச் சமய நூல்கள் அல்லது கடவுள் அருள் பெற்ற பெரியோர்கள் கூறிய அருள் மொழிகள் ஆகும்) தம் அறிவைச் செலுத்தி அதன்படி வாழ்பவர்களே சமுதாயத்திற்கும் இனத்திற்கும் பயன்பட வாழ்பவர்கள், பிறர் அவ்வாறு பயன் விளைக்க இயலாதவராயிருப்பர் என்பதே இவர் கருத்தாகும்.

இம்முதற்பத்தில் காணப்படும் கடவுட் கொள்கையின் சுருக்கம் வருமாறு: கடவுள் என்றுமுள்ளவர்; தொழத்தக்கவர்; யாவற்றிற்கும் யாவருக்கும் தலைவர்; எங்கும் எல்லாவற்றிலும் கலந்திருப்பவர்; தூய அறிவையுடையவர்; அன்பர்களின் உள்ளத்தில் அல்லது படைப்பு முழுவதிலும் சென்று தங்கி அதை மலர்போல் அலர்விப்பவர்; (தன்னலம் சார்ந்த) வேண்டுதல் வேண்டாமையில்லாதவர்; தாம் ஐம்பொறிகள் அற்றவர், வழிபடுவோரின் ஐம்பொறிகள் அடங்கும்படி அருள்பவர்; தனக்கு உவமையில்லாதவர்; அறக்கடலாக விளங்குபவர் அல்லது அறத்தைப் படையாகவுடையவர்; அழகிய தண்ணிய இயல்பையுடையவர். பேரறிவு, பேராற்றல் முதலிய எண்குணங்களையுடையவர் என்பனவாம். மற்றும் அவரே உலகிற்குத் தலைவராக உள்ளார். கற்றோர் தொழத்தக்கவர்; தம் அடிச்சேர்ந்தோர்க்கும் தாம் காட்டிய ஒழுக்க நெறியில் நின்றோர்க்கும் இம்மையிலும் மறுமையிலும் நல்வாழ்வை, நீள் வாழ்வை அளிப்பவர்; தம் அடிசேர்ந்தாரின் இடும்பையையும் மனக்கவலையையும் நீக்கவல்லவர்; தம் புகழை விரும்புவோர்பால் இருவினைகள் (அல்லது தன்னலம் சேர்ந்த வினைகள் நன்மையும் தீமையும் கலந்த செயல்கள்) சேராதொழிய அருள்பவர்; மக்கள் தலை தாழ்த்தி வணங்கற்கு ஏற்றவர். தன் தாள் சேர்ந்தார் உலகில் தீமையையும் அல்லல்களையும் கடந்து வீட்டு நிலையை யடைய அல்லது பிறர்க்குப் பயன்பட வாழத் துணை நிற்பவர் என்பனவுமாம்.

2. 3. வள்ளுவர் கடவுளைக் குறிப்பிடும் பிற இடங்கள்

கடவுள் வாழ்த்துக்கு வெளியே ஆசிரியர் கடவுளைக் குறிப்பிடும் இடங்கள் மிகச் சிலவே.

> பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை; அப்பற்றைப்
> பற்றுக பற்று விடற்கு (350)
> வகுத்தான் வகுத்த வகையல்லால் கோடி
> தொகுத்தார்க்கும் துய்த்த லரிது (377)
> இரந்தும் உயிர்வாழ்தல் வேண்டின் பரந்து
> கெடுக உலகியற்றி யான் (1062)

இம்மூன்று குறள்களையும் முதலில் ஆய்தல் தகும். இங்குப் பற்றற்றான், வகுத்தான், இயற்றியான் என்னும் சொற்கள் ஆண்பால் ஒருமை முடிபினவே. ஆனால் இவை குறிப்பது கடவுளையா? பற்றற்றான் என்பது கடவுளைக் குறித்ததாகவே யிருத்தல் கூடும்.

இத்தொடர் யாரேனும் ஒரு குருநாதனைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளி-னல்லது கடவுளைக் குறிப்பதாகக் கொள்வதே பொருந்தும். குரு மூலம் சமய நூல்களைக் கற்றல் குருமூலம் மெய்யுணர்வு பெறல் ஆகிய கருத்துக்கள் குறளில் பிறவிடத்துத் தெளிவாகக் கூறப்பட-வில்லையாகையால் பின்னதே ஏற்ற கருத்தாகத் தோன்றும். பரி-மேலழகர், மணக்குடவர், பரிதியார் ஆகிய மூவரும் பற்றற்றான் — கடவுள் எனவே கொண்டனர். 'இறைவன் ஓதிய வீட்டுநெறியை இதுவே நன்னெறியென்று மனத்துக்கொள்வது' அல்லது இறைவனைத் தியானிப்பதே பற்றற்றான் பற்றினைப் பற்றுதலாகும் என்றனர். அதனால் பிற பற்றுக்கள் நீங்கு மென்பர். காலிங்கர் பொதுவாக "எப்பற்றும் அற்றோன்' என்றார். திருக்குறளின் தற்கால உரையாசிரி-யர்களுள் ஒருவராகிய நாமக்கல் கவிஞர் இராமலிங்கம் பிள்ளையும் பற்றற்றானைக் கடவுள் என்றே கொண்டார். "ஒரு பற்றுமில்லாதவன் யாரென்று சிந்தனை செய்து பார்த்தால் பகவான் ஒருவன்தான் பற்றற்றவன் என்று தெரியவரும்" என்று அவர் கூறினார்.

'வகுத்தான்' என்பதற்கு உரை கூறுங்கால் உரையாசிரியர்கள் கடவுள் என்றோ இறைவன் என்றோ கூறவில்லை. 'தெய்வம்' எனச் சிலர் கூறினர். "ஐம்பொறிகளால் நுகரப்படும் பொருள்கள் கோடிகைய முயன்று தொகுத்தார்க்கும் தெய்வம் வகுத்த வகை-யானல்லது நுகர்தல் உண்டாகாது என்றவாறு" எனப் பரிமேலழகர் இக்குறட்கு உரை கூறினார். "ஒருயிர் செய்த வினையின் பயன் பிறிதோருயிரின்கண் செல்லாமல் அவ்வுயிர்க்கே வகுத்தலின் 'வகுத்தான்' " என்றார். "இசைத்தலும் உரிய வேறிடத்தான (தொல்காப்பியம், சொல், கிளவி. 59) என்பதனான் உயர்திணை-யாயிற்று" என அவர் விளக்கமும் தந்தார். 'பற்றற்றான்' என்ற சொற்கு உரை கூறுங்கால் அது கடவுள் வாழ்த்தில் குறிப்பிடப்பட்ட இறைவனையே குறிப்பதாகத் தெளிவாகக் கருதிய பரிமேலழகர் இங்கு அவ்வாறு கருதவில்லை. "கடவுள் வாழ்த்திற்கு ஏற்ப ஈண்டும் பொது வகையால் 'பற்றற்றான்' என்றார்" என அங்கு (குறள் 350 உரை) கூறிய பரிமேலழகர் இங்கு அஃறிணை வாய்பாட்டில் வர வேண்டிய சொல் உயர்திணையில் வந்ததாகக் கருதிப் போலும் (பால் வரை தெய்வம், வினை முதலியன) உயர்திணையிலும் வருதல் கூடும் எனத் தொல்காப்பியர் கூறியதை எடுத்துக் காட்டி இலக்கண விளக்கமும் தந்தார். இங்குக் கூறப்பட்டது கடவுளன்றி ஊழ் அல்லது ஊழை வகுக்கும் ஓர் தெய்வம் என்பது அவர் கருத்துப் போலும்.

பரிதியாரும் காலிங்கரும் 'வகுத்தான் வகுத்த வகையல்லால்' என்னும் தொடருக்கு முறையே 'இவனுக்குப் பொறுப்பாகிய ஆகிற ஊழ், அழிகிற ஊழ் என்னும் முறைமையிலே இவன் போசிப்ப தன்றிலே' எனவும் 'முன்னஞ் செய்தார் செய்த வினைவகையால் துய்த்த லல்லது' எனவும் உரை கூறிலர். கடவுளை அவர்கள் குறிப்பிட-வில்லை. இராமலிங்கம் பிள்ளை தம் உரையில் 'வகுத்தான் என்பது வகுக்கும் அதிகாரியான ஊழ் என்னும் தெய்வம்' என்றார். வள்ளுவர் 'பால்வரை தெய்வம்' ஒன்று உண்டென்று கருதினரா? அல்லது ஊழ் என்னும் ஆற்றலையே அவர் இங்கு ஒரு தெய்வமாக உருவகித்து 'வகுத்தான்' என ஆண்பால் முடிபிற் கூறினர் ஆதல் கூடும்.

'உலகியற்றியான்' என்ற தொடர்க்கு 'இவ்வுலகைப் படைத்-தவன்' எனப் பரிமேலழகரும் 'உலக நடையை இவ்வாறாகக் கற்பித்த முதல்வன்' என மணக்குடவரும் 'இவ்வுலகினைப் படைத்-தோன்' எனக் காலிங்கரும் உரை கூறினர். பரிதியார் 'பிரமன்' என்றார்.

வள்ளுவர் 'உலகியற்றியான்' எனக் கூறியது கடவுளையா, படைப்புத் தெய்வமாகிய பிரமனையா, அன்றி உலக நடையை ஒழுங்கு செய்யும் சமுதாயத் தலைவர்களையா? 'உலகியற்றியான்' அரசனை அல்லது ஆள்வோரைக் குறிக்குமெனக் கொள்வோரும் உளர். இராமலிங்கம் பிள்ளை இப்பொருளையும் தம்முரையில் குறிப்பிட்டார்; ஆனால் அதை அவர் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. " .. .. 'பிச்சை யெடுத்து உயிர்வாழவேண்டியிருக்கும் மக்களுள்ள நாட்டின் அரசியலை நடத்தும் மன்னன் (அரசாட்சி) ஒழிந்து போகட்டும்' என்ற கருத்தைச் சொல்லுவதை ஒரு பேரறிஞரிடம் கேட்டதுண்டு. அப்படிப் பொருள் சொல்லுவது இப்போது உலகி-லுள்ள சூழ்நிலைகளுக்கு மிகவும் பொருத்தமாகத் தோன்றினாலும் திருவள்ளுவர் அதை எண்ணியிருப்பாரா என்பதை ஆலோசிக்க வேண்டும்'' என அவர் எழுதினர். 'உலகியற்றியான் – உலகத்தை உண்டாக்கியான்' என்றே இராமலிங்கம்பிள்ளை உரை கொண்டார். ஆயினும் இதன் பொருள் தெளிவின்று.

உலகியற்றியான் என்பது கடவுளைக் குறிக்குமாயின் 'பரந்து கெடுக' என வள்ளுவர் கடுமொழி கூறுவாரா? ''மக்கள் இரந்து உயிர் வாழவேண்டுமென எண்ணிக் கடவுள் உலகைப் படைத்திருப்-பாராயின் அவரும் பரந்து கெடுவதற்கு உரியராவர்; ஆகையினால்

மக்கள் முயன்று வாழவேண்டுமென எண்ணியே கடவுள் உலகைப் படைத்திருக்க வேண்டும். முயலாது இரத்தல் மக்கள் குற்றமே'' என்பது அவர் கருத்தாகவும் இருத்தல் கூடும்.

சில இடங்களில் ஆண்பால் முடிபு பெறாத சில சொற்களும் கடவுளைக் குறிப்பனவாக உரையாசிரியர்களால் கருதப்படுகின்றன

பிறப்பென்னும் பேதைமை நீங்கச் சிறப்பெனும்
செம்பொருள் காண்ப தறிவு (358)
சார்புணர்ந்து சார்பு கெடஒழுகின் மற்றழித்துச்
சார்தரா சார்தரு நோய் (359)

இங்குச் செம்பொருள், சார்பு என்னும் சொற்கள் கடவுளைக் குறிப்பனவா? முதற்பத்தில் பகவன் இறைவன் என்னும் சொற்களைப் பயன்படுத்திய வள்ளுவர் இங்கு நுண்பொருள்களைக் காட்டும் சொற்களாகிய (Abstract terms) 'செம்பொருள்' 'சார்பு' என்னும் சொற்களைப் பயன்படுத்தியது ஏன்? வேதாந்த நூலோர் கூறுவது போல மெய்யுணர்வற்ற பொதுமக்களுக்குக் கடவுள் ஆள்தன்மை யுடையவராகவும் (As personol God) மெய்யுணர்வு பெற்றோர்க்கு ஆள்தன்மையற்ற பரம்பொருள் ஆகவும் (An impersonal being) தோன்றுவார் என வள்ளுவரும் கருதினாரா? ஆனால் 'அறவாழி அந்தணன்' 'எண்குணத்தான்' என்னும் தொடர்கள் கடவுள் நிர்க்குண வடிவானவர், ஆள்தன்மையற்றவர் என்ற வேதாந்தக் கொள்கையோடு பொருந்துவன வல்லவே.

செம்பொருள், சார்பு என்னும் சொற்களுக்கு வேறுவகை யாகவும் பொருள் கொள்ளுதல் கூடும். சிறப்பு என்னும் சொல் வீட்டுநிலையைக் குறிப்பதாகவும் 'செம்பொருள்' அவ்வீட்டிற்கு நிமித்த காரணமாகிய முதற்பொருளைக் (கடவுளைக்) குறிப்பதாகவும் பரிமேலழகர் கொண்டார். ''தோற்றக்கேடுகள் இன்மையின் நித்தமாய், நோன்மையால் தன்னை யொன்றும் கலத்தல் இன்மையின் தூய்தாய்த் தான் எல்லாவற்றையும் கலந்து நிற்கின்ற முதற்பொருள் விகாரமின்றி எஞ்ஞான்றும் ஒரு தன்மைத்தாதல் பற்றி அதனைச் செம்பொருள் என்றார்'' என்பது அவர் விளக்கம். பரிமேலழகர் கருத்தைப் பின்தொடர்ந்தே இராமலிங்கம் பிள்ளையும் ''சிறப்பு என்னும் செம்பொருள் என்பது 'அதைவிடச் சிறந்தது இல்லை என்னத் தகுந்த செம்மையான பொருள்.' அதுதான் மெய்ப்பொருளாகிய பகவான்'' என்றார். ஆனால் மணக்குடவரும் பரிதியாரும் முறையே இத்தொடருக்கு, ''பிறவாமையாகிய செவ்விய

பொருள்' எனவும் 'ஞானம் என்னும் சிறப்பு' எனவும் பொருள் கொண்டனர். அடுத்த குறளில் முதற்கண் வரும் 'சார்பு' என்னும் சொல்லே கடவுளைக் குறிப்பதாகச் சில உரையாசிரியர்களால் கொள்ளப்படுகிறது. 'சார்பு கெட' என்னும் தொடரில் 'சார்பு' பற்றையோ வினைச்சார்பையோ உடம்பையோ குறிப்பதாகவே பலராலும் கொள்ளப்பட்டது. முதற்கண் வரும் 'சார்பு', 'எல்லாப் பொருட்கும் சார்பாய செம்பொருளைக் குறிக்கும்' எனப் பரிமேலழகர் கொண்டார். காலிங்கரும் 'முத்திச் சார்வாம் முதல்வனை' என்றார். "பகவானை ஆராய்ந்தறிந்து அந்த பகவானுடைய உணர்விலேயே இருந்து கொண்டு பற்றுக்கள் பற்றிக் கொள்ளாமல் பார்த்துக் கொண்டால் பிறவியின் காரணமாகிய வினைப்பயன்கள் அழிந்துவிடும்" என இராமலிங்கனார் இக்குறளுக்கு விளக்கவுரை தந்தார். ஆயினும் இங்கும் மணக்குடவரும் பரிதியாரும் சார் புணர்ந்து என்னும் தொடர்க்கு முறையே 'தன்னைச் சார்வனவற்றை அறிந்து' எனவும் 'ஆதமாவுக்குச் சார்வறிந்து' எனவும் பொதுவாகவே பொருளுரைத்தனர். ஆகவே 'செம்பொருள்' 'சார்பு' என்னும் சொற்களும் கடவுளைக் குறிப்பனவா என்பது தெளிவின்று. இவை பிறவாமை, ஞானம், நல்வினை, மெய்ந்நூற் பொருள் முதலிய நுண்பொருள்களைக் குறித்த சொற்களாகவும் இருக்கலாம். 'கடவுளைப் பற்றிய அறிவு' 'கடவுளின் அருள்' எனக் கடவுளை நேரடியாகக் குறிக்காது, கடவுள் தொடர்புடைய நுண்பொருள்களை (Abstract things) யும் குறிக்கலாம்.

இனித் 'தெய்வம்' என்னும் சொல்லும் வள்ளுவரால் சில குறள்களில் ஆளப்படுவதே.

வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும்
தெய்வத்துள் வைக்கப் படும் (50)

தென்புலத்தார் தெய்வம் விருந்தொக்கல் தானென்றாங்
கைம்புலத்தாறு ஓம்பல் தலை (43)

தெய்வந் தொழாஅள் கொழுநற் றொழுதெழுவாள்
பெய்யெனப் பெய்யும் மழை (55)

ஐயப் படாஅ தகத்த துணர்வானைத்
தெய்வத்தோ டொப்பக் கொளல் (703)

தெய்வத்தான் ஆகா தெனினும் முயற்சிதன்
மெய்வருத்தக் கூலி தரும் (619)

குடிசெய்வல் என்னும் ஒருவற்குத் தெய்வம்
மடிதற்றுத் தான்முந் துறும் (1023)

இக்குறள்களில் 'தெய்வம்' என்னும் சொல் குறிப்பது கடவுளையா அமரரையா என்பது ஆராயத்தக்கதே. 'வானுறையும் தெய்வம்' என்னும் சொல், ஒருமை வடிவில் இருப்பினும் பன்மை-யையே சுட்டிற்று என்பதும் இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டவர் அமரர் அல்லது தேவர் எனப்படுவோரே என்பதும் தெளிவு. 'வானோர்' (18,346) 'விசும்புளார்' (25) எனப் பிற இடத்து அழைக்கப்படு-வோரே இங்கு 'வானுறையும் தெய்வம்' எனக் குறிப்பிடப்பட்டா-ராதல் வேண்டும். உலகில் வாழ வேண்டிய முறையின்படி நல்-வாழ்க்கை வாழ்பவன் தேவர்களுள் ஒருவனாக அல்லது தேவர்க்கு நிக-ராக மதிக்கப்படுவான் என்பதே இங்குப் பெறப்படும் பொருள். தென்-புலத்தார், தெய்வம், விருந்து, ஒக்கல், தான் என்னும் ஐந்திடத்-தும் செய்யவேண்டிய கடமையைச் செய்ய வேண்டும் என்ற இடத்-தும் பரிமேலழகர், மணக்குடவர், காலிங்கர் ஆகியோர் தெய்வம் என்னும் சொல்லின் பொருளைத் தேவர், கடவுளர் எனப் பன்மை-யாகவே கொண்டனர். பரிதியார் மட்டுமே வழிபடு தெய்வம் என ஒருமையில் கூறினர். திரு. வி. க. இக்குறளில் 'தெய்வம்' கடவுளைக் குறிப்பதாகக் கொண்டார். மேற்குறளிலும் (50) தெய்வம் என்னும் சொல் தெய்வத்தன்மையைக் குறிப்பதாகக் கொண்டு தெய்வத்துள் வைக்கப்படுதல் தெய்வத்தன்மையுடையவனாகக் கருதப்படுவதே என்றார். ஆனால் வள்ளுவர் தம் கால வழக்கின்-படி தேவர்களும் வழிபாட்டிற்குரியவர் என்று கருதினர் எனத் தோன்றும். பிற குறள்களில் (18, 413) தேவர்கட்குச் செய்யும் வழிபாடு குறிக்கப்படுகிறது. ஆகவே இங்கும் இல்லறத்தோர் தேவர்கட்குச் செய்ய வேண்டிய வழிபாடுகள் உள என் அவர் கருதினர் ஆதல் கூடும். தென்புலத்தார், விருந்து, ஒக்கல் ஆகியவர்களுடன் தேவர்களைக் குறிப்பிடுவதே கடவுளைக் குறிப்-பிடுவதை விடப் பொருத்தமும் ஆகும். 'தெய்வந் தொழாஅள்' என்ற தொடரில் 'தெய்வம்' கடவுளைக் குறித்தல் கூடுமா? கற்ற-தனாலாய பயன் வாலறிவன் நற்றாள் தொழுவதே எனவும் எண்-குணத்தான் தாளை வணங்காத்தலை கோளிற் பொறியிற் குணமிலவே எனவும் முன்பு கூறிய வள்ளுவர் இங்குக் கற்புடைய இல்லத் தலைவி கடவுளை வணங்கமாட்டாள் எனக் கூறுவாரா? தேவர்களை வணங்கமாட்டாள் என்பதே இங்குப் பொருத்தமான கருத்தாகும். ஐயப்படாது அகத்தது உணர்வானையும் தேவர்களில் ஒருவனாக்

மதிப்பதே பொருந்தும். தேவர் மக்களைவிட அறிவு மிகுந்தோராகக் கருதப்படுகின்றனர். மக்களுள் கூர்ந்த அறிவுள்ளவனும் பிறர் உள்ளக் கருத்தையும் குறிப்பால் உணரவல்லவன் மக்களை விட அறிவும் ஆற்றலும் மிக்க தேவர்கட்கு நிகராவான்.

ஆகவே இந்நான்கு குறள்களிலும் தெய்வம் என்னும் சொல் பரிமேலழகர் கூறுவது போலச் சாதியொருமையாக நின்று (குறள் 43 உரை) அமரர் அல்லது தேவர் எனப்படுவோரைச் சுட்டுவ-தாகக் கொள்ளலே சால ஏற்புடைய உரையாகும்.

ஏனைய இரு குறள்களிலும் குறிப்பிடப்படும் தெய்வம் யாது? பால் வரை தெய்வமா? இங்கும் ஊழ் என்னும் ஆற்றலை வள்ளுவர் தெய்வமாக உருவகித்தார் எனக் கொள்ளலாம். ஒருவன் தன் வாழ்க்கையில் இயல்பான வாய்ப்புக்களைப் பெறாவிடினும், முன்-னேறுவதற்கேற்ற சூழ்நிலைகள் அவனுக்கு இயல்பாக அமையா-விடினும் முயன்று உழைப்பதனால் தன் முயற்சிக்கேற்ற பலனைய-டைவான் என்பதும் தன்குடியினை யுயரச் செய்ய முயல்பவனுக்கு ஏற்ற வாய்ப்புக்கள் கைவரப்பெறும், அம்முயற்சியில் அவன் வெற்றி-யடைவான் என்பதுமே இக்குறள்களின் பொருள் ஆகலாம்.

'பற்றற்றான்' என்னும் ஒரு இடத்தைத் தவிர முதற்பத்திற்கு வெளியே வள்ளுவர் கடவுளைக் குறிப்பதாகக் கருதப்படும் பிற இடங்கள் தெளிவுள்ளனவல்ல. வள்ளுவர் கடவுட் கொள்கையைத் தெளிவாகக் காட்டுவது முதற்பத்தே.

2. 4. இக்கடவுட் கொள்கையின் சிறப்பியல்புகள்

ஏனைய சங்க இலக்கியங்களை நோக்க வள்ளுவரின் கடவுட் கொள்கை சற்று வேறாக விளங்குகிறது. முதலாம் இயலுட் கூறப் பட்டபடி, தொல்காப்பியர் ஐந்து நிலத்திற்கும் உரிய தெய்வங்-களைக் குறித்துக் கூறினர். சங்க இலக்கியங்களிலும் பல தெய்-வங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. சங்க இலக்கியங்களுள் ஓரளவு சமயச் சார்பான இலக்கியங்கள் என்று கருதத்தக்க பரிபாடலும் திருமுருகாற்றுப்படையும் திருமாலையும் முருகனையும் போற்றுகின்றன. ஆனால் வள்ளுவரோ தம் கடவுள் வாழ்த்துள் ஒரு கடவுளையே கூறினர். இம்முதற்பத்தினுள் ஆசிரியர் புராண தெய்வங்களின் பெயர்களையும் ஆளவில்லை. இப்பத்தில் புராணகக்தைகள் குறிப்பிடப் படவும் இல்லை. (பிற குறள்களில் ஓர் ஓர் இடத்து தெய்வப்பெயர்-

கள் ஆளப்படுவனவே; அவை பின்பு ஆயப்படும். இப்பத்தில் எத் தெய்வத்தின் தோற்றமோ வடிவோ ஊர்தியோ உறைவிடமோ (முக்கட் செல்வன், நீலமேனி நெடியோன், ஏற்றூர்ன், ஆலமர் கடவுள், பாம்பணையான் என்பன போல) குறிப்பிடப்படவும் இல்லை. / தூய அறிவையுடையவனும் அறவடிவானவனும் இனிய இயல்பை- யுடையவனும் விருப்பு வெறுப்பற்று நடுநிலையில் நிற்பவனும் ஒப்- பற்றவனுமாகிய இறைவன் ஒருவனையே வள்ளுவர் கூறினர்.

இருக்கு வேதத்தினுள்ளும் பத்தாம் தொகுதியில் பல பாடல் கள் ஒரு கடவுட் கொள்கையை அவாவுகின்றன என வேதங்களை ஆய்ந்தோர் கூறுவர். இவையும் தெளிவான ஒரு கடவுட் கொள்கை- யுடையன அல்ல. எல்லாத் தெய்வங்களுக்கும் மேலாகப் பிரஜாபதி அல்லது விஸ்வகர்மன் என்ற ஒருவர், மக்களையும் தேவர்களையும் அகில உலகையும் படைத்தவரும் யாவர்க்கு மேலானவருமாகிய ஒரு கடவுள் உளர் போலும் என ஓரளவு ஐயவுணர்வோடு கூடிய கருத்துக்களையே இப்பாடல்கள் தருகின்றன. தற்காலத்துச் சுவாமி விவேகானந்தர் முதலிய பல அறிஞர்களால் அடிக்கடி எடுத்தாளப்- பட்ட தொடராகிய 'உண்மை ஒன்றே அறிஞர்கள் பலவாகக் கூறுவர்' (ஏகம் சத் விப்ர பகூதா வதந்தி) என்ற வரியும் இருக்கு வேதப்பாடலில் காணப்படுவதே. ஆயினும் இப்பாடல்கள் அக்கினி இந்திரன், வருணன் என்ற பல தெய்வப் பெயர்களைக் கூறி இவற்றின் பின்னே ஏதோ ஒரு உண்மை இருத்தல் வேண்டும் என ஒருவாறு துணிந்து கூறுகிறதே அன்றி இப்பாடல்கள் தெளிவான ஒரு கடவுட் கொள்கை யுடையனவல்ல [23].

உபநிடதங்கள் (தேவர்கள் அல்லது அமரரையும் ஏற்றுக் கொள்கின்றன எனினும் அவற்றுக்கு மேலாக) ஒரு பெருங்- கடவுளைக் கூறுகின்றன. ஆனல் உபநிடதங்கள் பெரும்பாலும் அத்துவைதக் கொள்கை உடையனவே. ஒரு கடவுளே உளர் என்பதனுடன் கடவுளே எல்லாம் ஆனர், அவரே உலகாகவும் உயிர்களாகவும் ஆனர் என அவை கற்பிக்கின்றன [24].

திருக்குறளிலோ தெளிவான ஒரு கடவுட் கொள்கை காணப்- படுகிறது. அத்துவைதச் சார்பான கருத்துக்கள் திருக்குறளில்

23. Bouque, A. C., HINDUISM P. 45-46

24. Ibid P. 51
பரிபாடல் 3, தீவளி விசும்பு நிலன் நீரைந்து

இல்லை. அத்துவைதச் சார்பற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கையை வள்ளுவர் எங்கிருந்து பெற்றுக்கொண்டார் என்பதே சிந்திக்தற்குரியது. சங்க நூல்களில் முருகன் திருமால் முதலிய தெய்வங்களின் பெயர்களே வழங்கப்படுவதுடன் பரிபாடலிலேயே ஓரளவு அத்துவைதச் சார்பான கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக 'தீ, வளி, விசும்பு, நிலன், நீர் என்னும் ஐம்பூதங்களும் ஞாயிறும் திங்களும் கோள்களும் அசுரரும் தேவரும் மூவேழ் உலகமும் இவ்வுலகில் மக்கள் தொகுதியும் ஆயோய்' எனக் கடுவன் இளவெயினனார் திருமாலை விளித்தார்[25]. இவை உபநிடத முதலிய வடமொழி நூல்களினின்று வந்த கருத்தாக இருக்கலாம். ஆனால் வள்ளுவரோ 'பகவன் முதற்றே உலகு' என்று கூறினாரே யன்றி எவ்விடத்தும் பகவனை உலகுடன் ஒன்றுபட்டவராகக் கூறவில்லை. வள்ளுவரின் அத்துவைதச் சார்பற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கைக்கு மூலம் யாது?

பௌத்த சமண வைதிக சமயங்கள் தமிழ் நாட்டில் பரவுமுன்பே தமிழ் நாட்டில் துறவிகள் இருந்தனர் எனச் சிலர் கருதுகின்றனர். இவர்களேயே தொல்காப்பியர் அறிவர் எனக் கூறினரெனவும் இப்பழந்தமிழ்த் துறவியரையே வள்ளுவர் நீத்தார் எனக் கூறினர் எனவும் இவர்கள் மரபிலிருந்தே பிற்காலத்தில் சித்தர் தோன்றினர் எனவும் தமிழக வரலாற்றை ஆய்ந்தோர் சிலர் கருதுவர்[26].

தொல்காப்பியம் அறிவரையும் தாபதரையும் வேறாகக் கூறுகிறது[27]. தொல்காப்பியர் கூறிய நாலிருவழக்கின் தாபதர் பக்கமும்

---

25. ஞாயிறும் திங்களும் மறனு மைவரும்
திதியின் சிறுரும் விதியின் மக்களும்
மாசி லெண்மரும் பதினொரு கபிலரும்
தாமர் இருவரும் தருமனு மடங்கலும்
மூவேழ் உலகும் உலகினுள் மன்பதும்
மாயோய் நின்வயிற் பரந்தவை யுரைத்தோம் 4 - 10
வெஞ்சுடர் ஒளியும் நீ திங்களுள் அளியும் நீ
அனைத்து நீ அனைத்தினுட் பொருளும் நீ 68 - 69

26. Subrahmanian, N., P.244

27. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், 75—4—6
மறுவில் செய்தி மூவகைக் காலமும்
நெறியி னாற்றிய அறிவன் தேயமும்
நாலிரு வழக்கிற் றாபதப் பக்கமும்

என்பது புறப்பொருள் வெண்பாமாலையில் கூறப்பட்ட நீர்பலகால் மூழ்கல், நிலத்தசைகல், தோலுடுத்தல், சோர்சடை தாழங்கல் சுடரோம்பல், ஊர் அடையாமை, கானகத்த உண்ணல், கடவுள் விருந்தோம்பல் என்னும் எட்டுச் செயல்களையே குறிப்பதாயின் சுடரோம்பும் தாபதர் ஓரளவு வேதமரபைப் பின்பற்றுவோரே. தாபதர் என்பதே வடமொழிச் சொல்லாகும். தாபதர் ஆரிய அல்லது வேத மரபைப் பின்பற்றிய துறவியராக இருப்ப அறிவர் பழந்தமிழ் மரபைப் பின்பற்றிய துறவியராக இருத்தல் கூடுமா? தொல்காப்பியர் காலத்திலும் வள்ளுவர் காலத்திலும் தமிழ்நாட்டின் பொதுமக்கள் பலதெய்வ வழிபாட்டை மேற்கொண்டவராகவேயிருப்ப ஆழ்ந்த சிந்தனையுடைய இவ்வறிவர் ஒரு கடவுட் கொள்கையுடையவராக விளங்கினரா? பிற்காலச் சித்தர்கள் ஒரு கடவுட் கொள்கையுடையவரே. அறிவர்கள் உபநிடதங்களுக்கு வேறாக அத்துவைதச் சார்பற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கையுடையவரா? வள்ளுவரின் கடவுட் கொள்கை அவர்களிடமிருந்து பெறப்பட்டதா? இது ஆராய்தற்குரியதே.

இனி தூயர் தாமஸின் முயற்சியினால் கிருஸ்தவ சமயம் இ. பி. முதலாம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழ் நாட்டில் ஓரளவு பரவியிருந்தது என்பது உண்மையாயின் வள்ளுவர் தற்போது சென்னையில் ஒரு பகுதியாக விளங்கும் மயிலையுடன் தொடர்புடையவராயின் (செவிவழிச் செய்திகள் தூயர் தாமஸையும் மயிலையுடனேயே தொடர்புபடுத்துகின்றன) கிருஸ்தவ யூதக்கடவுட் கொள்கையை அவர் ஓரளவு அறிந்திருத்தலும் கூடும். பண்டை யூதர் அத்துவைதச் சார்பற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கையுடையவரே. வள்ளுவர் கிருஸ்தவர் அல்லர். அது பின்பு ஆயப்படும் (இயல் 6 பார்க்க). ஆயினும் யூதக் கிருஸ்தவக் கடவுட் கொள்கையின் செல்வாக்கு ஓரளவாவது குறளில் காணப்படுகிறதா என்பதும் ஆய்வதற்குரியதே. அருள் திரு. போப் போன்ற சில ஆங்கிலக் கிருஸ்தவ அறிஞரும் குறளில் கிருஸ்தவக் கருத்துக்கள் சில காணப்படுவதை முன்பே சுட்டிக்காட்டினர்[29].

அல்லது வள்ளுவர் தம் கடவுட் கொள்கையைத் தம் சிந்தனையினாலேயே எய்தியுமிருக்கலாம். ஆழ்ந்த சிந்தனையும் உயர் அறவியல்

---

28. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை, 163

29. Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 3 - 4

கொள்கையுமுள்ள அவர் உள்ளம், தம் காலத்துத் தமிழ்நாட்டில் பொதுமக்களால் வணங்கப்பட்ட தெய்வங்களையும் அவை பற்றிய கதைகளையும் கருத்துக்களையும் தகுதியற்றன என நீத்துக் கடவுளின் இயல்பு எத்தகையதாக இருக்கலாம் எனச் சிந்தித்துத் தூய கடவுட் கொள்கையை உருவாக்கியிருத்தலும் கூடும். பிளேட்டோ தம் காலக் கிரேக்க மக்களிடையே தெய்வங்களைக் குறித்து வழங்கிய கதைகள் தகுதியற்றனவென்றும் ஆகவே அவை உண்மையல்லவென்றும், கடவுள் ஒருவரே, அவர் நன்மை வடிவினரே, தீமை அவரிடம் இல்லையென்றும் ஆய்ந்து சிந்தித்து உணர்ந்து 'அரசு' அல்லது 'அரசாட்சி' (Republic) என்ற தம் நூலில் தம் கருத்தை விளக்கினார்[30]. அவ்வாறே வள்ளுவரும் தம் சிந்தனையினால் தம் கடவுட் கொள்கையை உருவாக்கியிருத்தலும் கூடும்.

எவ்வாறாயினும் வள்ளுவரின் கடவுட் கொள்கை அக்காலச் சூழ்நிலையில் மட்டுமின்றி இன்றும் சிறந்ததாகவும் மக்கள் உள்ளத்தைக் கவரத்தக்கதாகவும் விளங்குகிறதென்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

2. 5. அமரர்

ஒரு கடவுளைக் கூறியதுடன் மக்களைவிட மேலான ஓர் இனத்தவராக அமரரையும் வள்ளுவர் அடிக்கடி குறிப்பிட்டார். அமரர், புத்தேள், வானோர், அகல்விசும்புளார், வானுறையும் தெய்வம் முதலியன குறளில் அவ்வினத்தோர்க்கு வழங்கப்படும் பெயர்களாகும். அமரர்கள் யார், எத்தகையவர் என்பதையும் குறளில் வரும் குறிப்புக்களைக் கொண்டு ஆய்தல் தகும்.

2. 5. 1. அமரரின் இயல்புகள்

அமரர் பலவகையிலும் மக்களை விட உயர்ந்தவர், மக்களால் மதிக்கத் தகுந்தவர், மக்களால் வழிபடுதற்கும் உரியவர் என்ற கருத்தைப் பல குறள்கள் தருகின்றன. இல்வாழ்பவன் தென்புலத்தார், தெய்வம், விருந்து, ஒக்கல், தான் என்ற ஐந்து பகுதியினரையும் ஓம்புதல் வேண்டும் என இல்வாழ்க்கையில் கூறப்படுவதால் (குறள் 43) தேவர்கள் அல்லது அமரர் திறத்தில் மக்கள் செய்ய வேண்டிய கடமைகள் சில உள்ளன என்பதை வள்ளுவரும் ஏற்றுக்கொண்டார் எனலாம்.

30. Plato, THE REPUBLIC (trans. John Leewelyn Devies and David James Vaushan) P. 68 - 73

சிறப்பொடு பூசனையும் செல்லாது வானம்
வறக்குமேல் வானோர்க்கும் ஈண்டு (18)

என்ற குறளும் அமரர்க்குச் செய்யப்படும் வழிபாடுகளைக் குறிக்கிறது. பூசனை நாள்தோறும் செய்யப்படும் வழிபாட்டையும் சிறப்பு விழாக்காலங்களில் செய்யப்படும் சிறப்பான வழிபாட்டையும் குறிக்கும் போலும். இவற்றை நற்செயல்களாகவும் தக்கனவாகவும் கருதி ஆசிரியர் மழையில்லாவிடில் இவையும் நடைபெறமாட்டா என்றார். 'தானம் தவமிரண்டும் தங்கா' (113) என்பது போல மழையின்மையினால் மக்கள் இழக்கும் நலங்களைக் கூறுமுகமாகவே 'சிறப்பொடு பூசனையும் செல்லாது' எனவும் குறள் கூறுகிறது. மக்கள் செய்யும் வழிபாட்டினால் அமரர் பயனடைகின்றனர் அல்லது உவகையடைகின்றனர் என வள்ளுவர் நம்பினரா? ஓர் உவமையில் வள்ளுவர் அவியுணவைக் குறிப்பிட்டு அமரரை அதை அயின்றவராகக் காட்டினார். செவியுணவாகிய கேள்வியினையுடையோர் இந்நிலத்தில் (மண்ணுலகில்) உள்ளோராயினும் அவியுணவையுண்ட அமரரோ டொப்பர் எனக் குறள் (413) கூறுகிறது. வேள்வித்தீயில் தேவர் பொருட்டு இடப்படும் உணவையே அவி என்பர். வேள்வித் தீயில் இடப்படும் உணவைத் தேவர் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர் எனத் தம் கால மக்களிடையே பொதுவாக வழங்கிய கருத்தைத் தழுவி வள்ளுவர் இவ்வுவமையைக் கூறியிருக்கலாம். அவரே இக்கருத்தை ஏற்றுக்கொண்டும் இருக்கலாம். தேவர் அல்லது அமரர் வழிபாட்டிற்குரியவர் என்பதே வள்ளுவர் கருத்தாகும் எனத் தோன்றும்

மக்களுட் சிறந்தவர் அல்லது அறிவு மிகுந்தவர் தேவர்க்குச் சமமாவர் என்ற கருத்தைச் சில குறள்கள் தருகின்றன. செவியுணவின் கேள்வியுடையோர் அவியுணவையுடைய தேவரையொப்பதும் தம் அறிவு மிகுதியினாலேயே போலும். "அறிவான் நிறைந்தமையால் 'ஆன்றோர்' என்றும், துன்பமறியாமையால் 'தேவரொடு ஒப்பர்' என்றும் கூறினார்" எனப் பரிமேலழகர் தம் முறையில் விளக்கம் தந்தார். 'வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன். வானுறையும் தெய்வத்துள் வைக்கப்படும்" (50) என்றார் வள்ளுவர் உலகில் வாழும் முறைமைப்படி (கடைப்பிடிக்க வேண்டிய அறங்களனைத்தையும் கடைப்பிடித்து) வாழ்பவர் தேவருள் ஒருவராக மதிக்கப்படுவர் என்பதே கருத்தாம். கூறுமை நோக்கிக் குறிப்பறியும் திறமையுடையராய், ஐயப்படாது பிறர் மனதிலுள்ளதை உணரவல்ல அமைச்சரையும் தெய்வத்தோடொப்பக் கொளல் வேண்டும்

என்றார் ஆசிரியர். இவர்களைத் தெய்வத்தோடொப்பக் கொள்வது ஏன்? கூர்ந்த அறிவுடைமையினால் தானே? "உடம்பு முதலியவற்றான் ஒவ்வாராயினும், பிறர் நினைந்தது உணரும்தெய் வத்தன்மையுடை-மையின், 'தெய்வத்தோடொப்ப' என்றார்" என்பது பரிமேலழகரின் விளக்கம். "அவரும் பிறர் நினைவு அறிவர்; இவரும் இவ்வாறு அறிதலால் இவரைத் தேவராக மதிக்கப்படும் என்பது" என்றார் பரிதியார். "எனவே, கருதியது அறிவார் கடவுளர் ஆகலான் இவர் மக்கள் யாக்கையின் வந்தவராயினும் வானக் கடவுளரோடு ஒப்பர்" என அவ்வமைச்சர் தெய்வத்தோடொப்ப மதிக்கப்படுதற்குக் காரணம் கூறினார் காலிங்கர், இக்குறள்களை நோக்க அமரர் ஆழ்ந்த அறிவுடையவா, அவரும் தமக்குரிய அறத்தொடு பொருந்த வாழ்பவர் (வாழ்வாங்கு வாழ்பவர்), ஆற்றலும் திறமையும் உடை-யவர் எனத்தோன்றும். இங்கு இறுதியாகக் காட்டப்பட்ட குறட்கு (702) உரையாசிரியர் பலர் தரும் உரையை ஆயுங்கால் அமரர் பிறர் உள்ளத்தில் உள்ளதை அறியும் ஆற்றலும் உடையவர் என எண்ண இடம் உண்டு.

மக்களுட் சிறந்தோர் தேவர்க்குச் சமமாக மதிக்கப்படுவர் என்பதனுடன் முன்னவர் இறந்தபின் அமரர்களுடன் சேர்வர், அவருலகையடைவர், அவரால் சிறப்பிக்கப்படுவர் என்ற கருத்துக்-களும் சில குறள்களில் உள. வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும் தெய்வத்துள் ஒருவனாக மதிக்கப்படுதலும் அவன் இறந்தபின் தேவனாகுந் தகுதியுடையவன் என்பதனாலேயே என்றார் பரிமேலழகர். "பின்தேவனாய் அறப்பயனுகர்தல் ஒருதலையாகலின் 'தெய்வத்துள் வைக்கப்படும்' என்றார்" என்பது அவர் கூற்று (குறள் 50 உரை). பின்வரும் குறள் மக்களுட் சிறந்தோர் தேவருலகை யடைதலை இன்னும் தெளிவாகக் காட்டும்.

பெற்றாற் பெறிற்பெறுவர் பெண்டிர் பெருஞ்சிறப்புப்
புத்தேளிர் வாழும் உலகு (58)

செல்விருந் தோம்பி வருவிருந்து பார்த்திருப்பான்
நல்விருந்து வானத்த வர்க்கு (86)

அடக்கம் அமரருள் உய்க்கும் (121)

நிலவரை நீள்புகழ் ஆற்றின் புலவரைப்
போற்றாது புத்தேள் உலகு. (234)

நல்ல கணவனைப் பெற்றுச் சிறந்தமுறையில் இல்லறத்தை நடத்தும் மகளிர் மறுமையில் புத்தேளிர் வாழும் உலகை யடைந்து

பெருஞ்சிறப்பையடைவர். தன் வீட்டிற்கு வரும் விருந்ினரைப் பேணி இன்னும் விருந்தினர் வருவாரா என ஆவலுடன் எதிர் நோக்கியிருந்து விருந்தோம்பலைச் சிறப்புறச் செய்பவன் இறந்தபின் வானுலகையடைந்து வானவரால் நல்ல விருந்தினனாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவான். அடக்கம் என்னும் குணம் ஒருவனை அமரர்களிடம் கொண்டு சேர்க்கும். ஒருவன் இவ்வுலகத்தில் தன் அறச்செயல்களால் நீள் புகழைப் பெறுவானாகில் (அவன் புத்தேளுலகையடையுங்கால்) வானோர் தம்முள் சிறந்தோரைப் போற்றுவதைவிட அவனையே அதிகமாகப் போற்றுவர். இவையே இங்குக்கூறப்பட்ட கருத்துக்களாம். இக்குறள்களை நோக்க அமரர் மக்களை விட அறிவிலும் ஆற்றலிலும் அறத்திலும் சிறந்தோர் ஆவதுடன் மக்களின் நல்வாழ்க்கையில் கருத்துடையரும் ஆதல் வேண்டும். மக்கள் நல்வாழ்க்கையில் கருத்துடையராயிருப்பதனால் தானே கற்புடைய மகளிரையும் விருந்தோம்பும் வன்மையாளரையும் நல்லற வாழ்க்கையினால் புகழ் பெற்ற மக்களையும் தேவர் வரவேற்றுச் சிறப்பிக்கின்றனர்?

இவ்வமரர் தனித்து வாழ்பவர் அல்லர். தம்முள் இணைந்து வாழ்பவரே போலும். ஏனெனில் 'புத்தேளிர் வாழும் உலகு' (58) 'புத்தேளுலகு' (234, 290) 'புத்தேளுலகம்' (213) 'புத்தேள்நாடு' (966, 1223) என்ற தொடர்கள் சில குறள்களில் காணப்படுகின்றன. இவ்வுலகைப் போன்ற பருவுலகம் ஒன்று இல்லாவிடினும் ஒருவரோடொருவர் தொடர்புடையராய் ஏதோ ஒரு வகையில் இணைந்து வாழ்பவரைக் குறித்தே உலகு, நாடு என்ற சொற்கள் வழங்கப்படுதல் பொருந்தும். இன்னும் அமரர் கற்புடைய மகளிர்க்குச் சிறப்புச் செய்தலும் மண்ணுலகில் விருந்தோம்பிய மேலோரைத் தாம் விருந்தேற்றலும் நீள் புகழாற்றிய நல்லோரைப் போற்றுதலும் இணைந்து செயலாற்றுதலினாலேயே கைகூடும்.

இமையாரின் வாழினும் பாடிலரே இல்லாள்
அமையார்தோள் அஞ்சு பவர் (906)

எனவும் ஒருகுறளில் கூறப்படுகிறது. மனைவிக்கு அஞ்சி அவள் வழி நிற்போர் இமையாரைப் போல வாழினும் பாடிலர் எனக் கூறப்படுவதால் இமையார் சிறப்புற வாழ்பவர், குறைவின்றி வாழ்பவர், மகிழ்ச்சி நிறைந்த வாழ்க்கையையுடையவர் எனக் கொள்ளலாம். 'இமையாரின் வாழினும் பாடிலரே' என்ற தொடர்க்குக் காலிங்கர், "நுகர்ச்சிக்கண் ஒரு மறுஇன்றி வாழ்வார் அமரரன்றே; மற்று

அவர்போல வாழினும் பெருமையிலரே'' என உரை கூறினர். குறையின்றி நிறைவுடன் வாழ்வதே இங்கு இமையாரை ஒத்த வாழ்வாகக் கொள்ளப்பட்டது. மற்றொரு குறள் தேவர் தாம் மேவன செய்தொழுகுபவர் என்ற கருத்தைத் தருகிறது (குறள் 1073). தேவர் பிறரால் கட்டுப்படுத்தப்படாதவர், சுதந்திரர், தாம் விரும்பியபடி நடக்க வல்லவர் என இதனின்றும் உணரலாம்.

அறிவாலும் ஆற்றலாலும் குணநலங்களினாலும் மக்களைவிட உயர்ந்தவராய் மக்களால் நன்கு மதிக்கத்தக்கவராய் மக்கள் நல் வாழ்க்கையில் கருத்துடையோரும் மக்களுள் சிறந்தோரைப் போற்று-பவருமாய்ப் பிறரால் கட்டுப்படுத்தப்படாத சுதந்திரராயினும் தாமே அடக்கமும் நற்பண்பும் உடையோராய், தாம் குறைவற்ற மகிழ்ச்சி நிறைந்த வாழ்க்கையையுடையராயினும் அருளினால் மக்கள் நற்-செயலையும் வழிபாட்டையும் கண்டு உவப்பவராய், தாம் தம்முள் ஒத்த நோக்குடையாராய், இணைந்து செயலாற்ற வல்லாராய் உள்ளவரே அமரர் என மேற்காட்டப்பட்ட குறள்களினின்றும் கருதுதல் கூடும்.

2.5.2. அமரர் தலைவன்

அமரரைப் பல குறள்களில் குறிப்பிட்ட வள்ளுவர் அமரர் தலைவனாகிய இந்திரனை ஒரு குறளில் மட்டுமே குறிப்பிட்டார்.

ஐந்தவித்தா னாற்றல் அகல்விசும்பு ளார்கோமான்
இந்திரனே சாலுங் கரி (25)

''புலன்களிற் செல்கின்ற அவா ஐந்தனையும் அடக்கினனது வலிக்கு அகன்ற வானத்துள்ளார் இறைவனாகிய இந்திரனே அமையும் சான்று என்றவாறு'' என்பது பரிமேலழகர் உரை. இவ்வுரை தெளிவே. ஆனால் இந்திரன் சான்றாவது ஏன்? எவ்வாறு சான்றா-வான்?''தான் ஐந்தவியாது சாபமெய்தி நின்று அவித்தானது ஆற்றல் உணர்த்தினானாகலின், 'இந்திரனே சாலும் கரி' என்றார்'' என்பது பரிமேலழகர் தரும் விளக்கம்.

''இந்திரன் சான்று என்றது, இவ்வுலகின்கண் மிகத் தவஞ்-செய்வார் உளரானால், அவன் தன்பதம் இழக்கின்றானாக நடுங்கு-மாதலான். இது தேவரிலும் வலியன் என்றவாறு'' என்பது மணக்-குடவர் தரும் விளக்கம்.

"மற்று இது என் சொல்லியவாறே எனின், ஈண்டு தன்-பதங்கருதித்தவஞ்செய்யும் நீத்தார்மாட்டுத் திலோத்தமை முதலிய தெய்வமகளிரை விடுத்து, மற்று அத்தவமழித்துத் தவம் அழியாமை நிலை நிற்கையாலும், தனது பதம் விரும்பாமையாலும் தானே சான்றாய் அமையும் என்றவாறு" என்றார் காலிங்கர்.

மூவரும் புராணக் கதைகளைத் தழுவியே விளக்கம் கூறினர். மேலே திருக்குறளினின்றும் தொகுக்கப்பட்ட அமரர்களைக் குறித்த கருத்துக்களை நோக்க இவ்வுரைகளில் எதுவும் பொருந்துமாறில்லை. 'அடக்கம் அமரருள் உய்க்கும்' என்றார் வள்ளுவர். அமரர்களை அணுகுவதற்கே அடக்கத்தைக் கைக்கொள்ளுதல் வேண்டும். அவ்வாறிருப்ப அமரர் தலைவனே அடக்கமற்றவனாகித் தவறிழைத்துச் சாபமுற்றான் எனல் பொருந்தாது. மற்றும் பிறகுறள்களில் அமரர் மக்கள் நல்வாழ்க்கையில் கருத்துடையவர், மக்கள் நற்செயல்களைக் கண்டு உவப்பவர், நல்லோர் இறந்தபின் அவர்களை அவ்வுலகத்து மகிழ்ச்சியுடன் வரவேற்பவர் என்ற கருத்துக்களே காணப்பட அமரர் தலைவன் மிகத்தவஞ்செய்வோரைக் கண்டு அவர் காரணமாகத் தான் தன்பதத்தை இழந்துவிடுவானோ என நடுங்குவான் என்பதும் பொருத்தமற்றதே. தவம் செய்வோர் தவத்தைக் கண்டு திலோத்தமை முதலிய தெய்வ மகளிரை அனுப்பி அவர் தவத்தை அழிக்க இந்திரன் முயல்வான் என்பதும் தகுதியற்ற கருத்தேயாகும். பிறகுறள்களிலெல்லாம் அமரரைப் பற்றி நற்கருத்துக்களையே கூறிய வள்ளுவர்க்கு இவை கருத்துக்கள் ஆகா எனக் கொள்வதே பொருந்தும்.

திரு. வி. க. வும் தம் உரையில் "பரிமேலழகர் முதலியோரின் கருத்துக்களைத் தகுதியற்றன என நீக்கி அமரரும் அவர் தலைவனும் மண்ணுலகில் நிகழ்வன யாவற்றையும் அறிவாராதலின் ஐந்தவித்தாரின் பெருமையையுணர்ந்து தக்க மதிப்பளிக்க வல்லவர் அவரே. ஆகவே அமரர் தலைவன் இந்திரனை சான்றாவான் என விளக்கினார்.

"தேவர் என்பவர். தவத்தால் உயர்ந்தவர். அதனால் அவர் வானவர் எனப்படுகிறார். அவர்தம் உடல் நுண்ணியது; ஒளிர்வது. உலகில் நடைபெறுவன எல்லாம் அவர்க்குப் பளிங்கென விளங்கும் அவர்க்குத் தலைவனே இந்திரன் என்பவன். உலகில் ஒருவர் அறம் பூண்டு, ஐம்புலவவைகளை ஆய்ந்து, தெளிந்து. உரன் என்னும் தோட்டியான் புலன்களைக் காத்து அடக்கி, வென்று, மனமாக்-

தளினின்றும் விடுதலையடைந்து நீத்தாராயின், அவரது நிலை தேவர்க்கும், அவர் தந்தலைவனுக்கும் நன்கு புலனாகும். புலனாயதும் இந்திரன் தேவர் சூழ எழுந்து அந்நீத்தாரை வழிபடுவன்" என்பது திரு. வி. க வின் கூற்று[31]. இது தற்காலத்தில் இவ்வுரையாசிரியர் கூறிய கருத்துமட்டுமன்று, ஒருவன் ஐம்புலன்களை யடக்கி வென்று ஞானமடையின், அவன் பெருமையை யுணர்ந்து தேவர் தலைவன் இந்திரனும் அவனை வணங்குவன் எனச் சமணசமய நூல்கள் கூறுவதாக அவற்றை ஆய்ந்தோர் விளக்குகின்றனர்[32].

கா.அப்பாத்துரை இக்குறளில் ஓர் உவமையைக் கண்டார். இந்திரனை மழைக்குத் தெய்வமாகக் கொண்டு மழை கடல் நீரை முகந்து உவர்நீக்கி நன்னீராக்கி மக்கட்குப் பயன்படத்தக்க மழை நீராகப் பொழிவது போல் ஐம்புலன்களையும் அடக்கி நெறிப்படுத்திய மேலோர் தன்னலமாகிய மாசுகளை நீக்கி இயல்பாய அவாக்களை நன்னெறிப்படுத்தி நற்பண்புகளாகிய மழையைப் பொழிந்து மக்களினத்திற்கு நலம் செய்வர் என அவர் விளக்கினார். இது வள்ளுவர் உளத்திற் கொண்ட பொருளா என்பது ஐயமே. வள்ளுவர் ஐந்தவித்த மேலோரின் ஆற்றலை மழைக்கு ஒப்பிடக் கருதியிருந்தாராயின் அவ்வாறு தெளிவாகக் கூறியிருக்கலாமே. பிற இடங்களில் மழையைக் கைமாறு கருதாது கடப்பாடு என எண்ணி ஒப்புரவு செய்வாரின் வண்மைக்கும் (குறள் 211) அரசனது அளிக்கும் (557) ஆசிரியர் தெளிவாக ஒப்பிட்டாரே.) இங்கு மட்டும் இந்திரனைக் குறிப்பிட வேண்டுவது ஏன்?

அமரர் பிறருள்ளத்தில் எண்ணியதை அறிவர் என்னும் கருத்து ஏற்றுக்கொள்ளப்படின் (குறள் 702- பரிமேலழகர், பரிப்பெருமாள், காலிங்கர் உரை) இந்திரனைக் கரியாகக் கருதுவதற்கு அவ்வாற்றலே போதும். ஐந்தவித்தானது மேன்மையைப் பிறருள்ளத்தை யறியமாட்டாத மக்களைவிட பிறருள்ளத்தை யறியவல்ல அமரர்களின் தலைவனே உணர்தற்குரியவன் என்பதே ஆசிரியர் கருத்தாகலாம். 'குறளும் கீதையும்' என்னும் நூலின் ஆசிரியர் கெம்பு ஆறுமுகம், ஐம்புல அவாக்களில் அகப்பட்டவர்களாய் அவற்றின் வழிச்சென்று உழலும் மக்கள் ஐந்தவித்தானது ஆற்றலை உணரமாட்டாதவர்களாய் அவனை வாழத் தெரியாதவனென்று இகழ்வர் என்றும் ஆதலால் தேவமன்னனாகிய இந்திரனே அத்தகை-

---

31. கலியாணசுந்தரனார், திரு. வி., திருக்குறள் விரிவுரை, (பாயிரம்), பக்கம் 283
32. Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 105

யோன் ஆற்றலை நன்கு மதிக்கத் தக்கவன் எனக் கருதி வள்ளுவர் அவ்விந்திரனைச் சான்றாக்கினார் எனவும் அந்நூலில் குறிப்பிட்டார்[33]. அதுவும் ஆசிரியர் கருத்தாகலாம். 'அகல் விசும்புளார் கோமான்' என இந்திரனைச் சிறப்பித்த வள்ளுவர் அவன் குறையின்றி ஏற்றத்தைக் கருதியே அவனைச் சான்றாக்கினார் எனல் பொருந்தும்.

2. 5. 3. அமரரைக் குறித்த உயர் கருத்துக்கள்

சங்க காலத்திலிருந்தே தமிழ்நாட்டில் ஒருபால் தேவரை அல்லது அமரரைக் குறித்த தகுதியற்ற கதைகள் சில வழங்கின எனினும் தேவர்களைக் குறித்த உயர் கருத்துக்களும் பல நூல்களில் காணப்படுவனவே. அமரர் மக்கள் நல்வாழ்க்கையில் கருத்துடையவர், மக்கள்மேல் அருளுடையவர், மக்கட்கு உதவுபவர். இவ்வுலகில் நல்வாழ்க்கை நடத்திய மக்களை மறுவுலகில் வரவேற்றுப் போற்றுபவர் எனத் திருக்குறளோடொத்த கருத்துக்களைப் புறநானூறு, சிலப்பதிகாரம் முதலிய நூல்களிலும் காணலாம்.

> நல்லவும் தீயவும் அல்ல குவியிணர்ப்
> புல்லிலை எருக்க மாயினும் உடையவை
> கடவுள் பேணேம் என்னா (புறம் 106. 1-3)

எனத் தேவரின் அருளுள்ளத்தைக் கபிலர் குறிப்பிட்டார். நல்ல பூக்களுள்ளும் தீய பூக்களுள்ளும் வைத்து எண்ணப்படாத புல்லிய இதழ்களையுடைய (அழகும் நறுமணமுமற்ற) எருக்கமலரேயாயினும் அன்பரிடம் உள்ளவற்றைத் தெய்வங்கள் விரும்பேம் என்னாது ஏற்றுக் கொள்வர் என்றார் இக்கவிஞர். தமிழ்நாட்டில் முதன்முதலாகக் கரும்பைக் கொண்டு வந்து பயிர் செய்வித்த சேர அரசன் அமரர்களின் அருளினாலேயே அதைப் பெற்றான் எனப் புறநானூற்றுச் செய்யுளொன்று கூறுகிறது[34]. சில அமரர்களும் தெய்வ இருடிகளும் (முனிவர்) கதிரவனின் அருகிலிருந்து கதிரவனின் வெப்பம் அதிகமாகிப் பூமியினுள்ளோர்க்குத் துன்பம் செய்யாதவாறு காப்பர் என்னும் ஒரு கருத்தும் பண்டைத் தமிழர்களிடையே நிலவி வந்திருக்கிறது. இக்கருத்தும் பல பழந்தமிழ் நூல்களில் காணப்படுவதே.

---

33. கெம்பு ஆறுமுகம், குறளும் கீதையும், 1969, பக்கம் 38—39
34. புறநானூறு, 99

> அமரர்ப் பேணியும் ஆவுதி அருத்தியும்
> அரும்பெறல் மரபிற் கரும்பிவண் தந்தும் 1—2

நிலமிசை வாழ்நர் அலமரல் தீரத்
தெறுகதிர்க் கனலி வெம்மை தாங்கிக்
காலுண வாகச் சுடரொடு கொட்கும்
அவிர்சடை முனிவரும் (புறம் 43. 1-4)

பொருள் – நிலத்தின்கண் வாழ்வோர்க்கு வெம்மையால் ஏற்படத்தக்க துன்பம் நீங்கும்படி சுடுகின்ற கதிரையுடைய ஞாயிற்றின் வெம்மையைத் தாம் பொறுத்துக் காற்றையுணவாகக் கொண்டு அச்சுடருடனே சூழ வரும் விளங்கிய சடையையுடைய முனிவரும்.

சுடரொடுதிரிதரும் அமரரும் முனிவரும் (12. 17. 1) எனச் சிலப்பதிகாரமும் அவ்வமரரைக் குறிப்பிட்டது. பத்துப்பாட்டுள் திருமுருகாற்றுப்படையில் வரும் 'விண்செலன் மரபினையர்க்கேந்திய-தொருகை' (முருகு. 107) என்ற அடிக்கும் ''ஒருகை எக்காலமும் ஆகாயத்தே இயங்குதல் முறைமையினையுடைய தெய்வ விருடி-களுக்குப் பாதுகாவலாக எடுத்தது'' என்றும் ''ஞாயிற்றின் வெம்-மையினைப் பல்லுயிரும் பொறுத்தலாற்றா வென்று கருதித் தம-தருளினாற் சுடரொடு திரிந்து அவ்வெம்மையைப் பொறுக்கின்ற முனிவரைப் பாதுகாக்கவே உலகத்தைத் தாங்கிக் காத்ததாயிற்று'' என்றும் நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூறினார்.

இக்குறிப்புக்கள் அமரர் மக்களிடத்து அருளுடையவர், மக்களைக் காப்பவர், மக்கள் நல்வாழ்க்கையில் கருத்துடையவர் என்னும் உயர்கருத்துக்களைத் தரும். இன்னும் இவ்வுலகில் நல்ல-றங்களைச் செய்தோரை அமரர் மறுவுலகில் வரவேற்பர் என்னும் கருத்தும் புறநானூற்றிலும் சிலப்பதிகாரத்திலும் காணப்படுவதே.

செய்தல் வேண்டுமா னன்றே வானோர்
அரும்பெற லுலகத் தான்றவர்
விதுப்புறு விருப்பொடு விருந்தெதிர் கொளற்கே
(புறம் 213. 22 - 24)

எனப் புல்லாற்றூர் எயிற்றியனார் கோப்பெருஞ்சோழனுக்கு அறிவுரை கூறினார். பெருவள்ளலாகிய ஆய்அண்டிரன் என்னும் அரசன் இறந்தபோது உறையூர் ஏணிச்சேரி முடமோசியார்,

திண்டேர் இரவலர்க் கீத்த தண்டார்
அண்டிரன் வருஉ மென்ன ஒண்டொடி

வச்சிரத் தடக்கை நெடியோன் கோயிலுள்
போர்ப்புறு முரசங் கறங்க
ஆர்ப்பெழுந் தன்றால் விசும்பி னானே (புறம் 241)

எனப்பாடினார். இரவலர்க்குத் தேர்களைக் கொடுத்த தயாள குணமுள்ள அண்டிரனை வருகின்றான் என்று இந்திரன் அரண்மனை-யிலுள்ளோர் முரசமடித்து அவனை வரவேற்பர் என அவர் கருதினார்.

சிலப்பதிகாரத்தில் பொய்க்குற்றஞ்சாட்டப்பட்டுக் கள்வன் எனக் கொல்லப்பட்ட கோவலன் இறந்தபின் அமரரால் எதிர்கொள்ளப்பட்டுப் பல்லமரர் குழாத்துள்ளானாய் விண்ணுலகு சென்றனன் எனச் சிலப்பதிகாரம் கூறுகிறது (சிலம்பு 19.66-67). தன்தவற்றை யுணர்ந்தவுடன் உயிர் நீத்த பாண்டிய அரசனும் தேவர்கோன் தன் கோயில் நல்விருந்தாயினான் எனச் செங்குட்டுவனுக்குத் தெய்வ வடிவில் காட்சியளித்த கண்ணகி கூறினாள் (சிலம்பு 29. 10)

இக்குறிப்புக்கள் அமரர் மக்கள் நல்வாழ்வில் ஆர்வமுடை-யவர் என்பதனுடன் மக்கள் செயல்களையும எண்ணங்களையும் உள்ளபடி அறியும் ஆற்றல் உடையவர் என்ற கருத்தையும் தரும். கோவலனைப் பாண்டிய மன்னனும் ஏவலாளரும் கள்வன் என்று கருதிய போதும் கண்ணகி வழக்குரைப்பதற்கு முன்பே அவன் குற்றமற்றவன என அமரர் உணர்ந்தனர். பாண்டிய மன்னனை 'அறிவறை போகிய பொறியறு நெஞ்சத்து இறைமுறை பிழைத்-தோன்' எனக் கண்ணகி இகழ்ந்தபோதும் அவனும் பொற்-கொல்லனால் ஏமாற்றப்பட்டவனே யன்றி அறிந்து பிழை செய்-தவனல்லன் என அமரரும் அவர்கள் தலைவனும் உணர்ந்தனர். கண்ணகி தானும் அவ்வமரருலகு புக்கபின் அவன்தீதிலன் என உணர்ந்தாள். சிலப்பதிகார நிகழ்ச்சிகள் கவியின் கற்பனையாக இருக்கக் கூடுமாயினும் மக்களை அளந்து தரமறியவல்லது அமரருலகு என்ற அவர் கருத்தை (அல்லது அக்காலமக்கள் கருத்தைக்) காட்டு-கின்றன. இக்கருத்துக்கள் மேலே (3. 5. 1, 3. 5. 2.) குறளினின்றும் அமரரையும் அமரர் தலைவனையும் குறித்து எடுத்துக்காட்டப்பட்ட கருத்துக்களுடன் பொருந்துவனவே.

அமரர் மக்களின் நல்வாழ்க்கையை நற்செயல்களை அல்லது நல்லியல்புகளைக் கண்டு உவகையடைவர் என்ற கருத்தைப் பிற்கால இலக்கியங்களிலும் காணலாம். மாதர் குழந்தைகட்குத் தாலாட்டுப் பாடும் ஓசையைக் கேட்டு விமானங்களில் செல்லும் விண்ணவர்கள்

தாழவந்து அதையோர்ந்து மகிழ்வர் எனத் திருஞானசம்பந்தர் பாடினர்[35]. பெரியபுராணத்தில் சேக்கிழார் அடியவரின் நற்செயல்களைக் கண்டு தேவர்கள் பூமழை பொழிவதாகப் பன்முறை கூறுவதும் தேவர் மக்கள் நற்செயலைக் கண்டு உவக்கின்றனர் என்பதைக் காட்டவே.

இம்மரபைப் பின்பற்றியே போலும் இராமானுஜர், ஜீவன்களில் (உயிர்களில்) நித்தியர் என என்றென்றும் பாவம், துன்பம், அறியாமை முதலிய தீமைகட்கு உட்படாதவராய் என்றும் இறைவனைச் சேவித்துப் பேரின்பந் துய்ப்பவர்களாய்ச் சிலர் உள்ளனர் எனக் கூறினர்[36]. இராமானுஜரைப் பின்பற்றுவோர் இந்நித்தியர்களே அமரர் எனக்கொள்வர். நம்மாழ்வாரின் திருவாய் மொழிக்கு உரை எழுதியஆச்சாரியார்கள் பல இடங்களிலும் அமரர் என்னும சொல்லுக்கு 'நித்யசூரிகள்' எனவே உரை கூறினர். அவர்கள் என்றும் இறைவனைச் சேவித்துப் பேரின்பந் துய்ப்பவர்கள் இறைவனின் எழிலையுணர்பவர்கள் அவன் முன்னிலையில் நிற்பவர்கள் என்னும் கருத்துக்களையும் ஆச்சாரியார்கள் உரையில் காணலாம்[37].

---

35. சம்பந்தர், தேவாரம்

பண்ணமரும் மென் மொழியார் பாலகரைப் பாராட்டும் ஓசை கேட்டு
விண்ணவர்கள் வியப்பெய்தி விமானத்தோரும் இழியும் மிழலையாமே.

(210. 10 தலமுறை)

36. Radhakrishan, INDIAN PHILOSOPHY, Vol II, P. 695 (under the heading 'Theism of Ramanuja') "There are three classes of Jivas: eternal (nitya), or those who dwell in Vaikuntha, enjoying bliss and free from karma andPrakrit; the freed (mukta), or those who achieve liberation through their wisdom, virtue and devotion; the bound (baddha) or those who wander in sumsara owing to their ignorance and selfishness".

37. பகவத் விஷயம் (திருவாய் மொழி மூலமும் உரையும்) திருவாய்மொழி 83,10.3 ஈடு

(ஆசையாத் தொழுவாரும் அமரர்கள்) — அடியாராய் ஆஸ்ரயிக்கிறவர்களும் தேவர்கள், நித்ய ஸூரிகள் செய்யும் அடிமையிறே. அமரத்வ ஸாம்யத்தாலே நாங்களும் ஈஸ்வரர்கள்" என்றிருக்குமவர்கள் செய்கிறது.

35, 5. 1. ஈடு

(அமரர்தம் ஏற்றை) — க்ஷுத்ர விஷயங்களையும் உண்டறுக்கமாட்டாதே போந்த என்னைகிடீர் நித்யஸூரிகள் நித்யானுபவம் பண்ணுகிற தன்னை அனுபவிப்பித்தது. தனக்கு ஒரு குறையுண்டாயன்று. தன்படிகளை அனுபவிப்பிக்க நித்ய ஸூரிகளையுடையனுவது. இப்படியிருக்கக்கிடீர் என்னை அனுபவிப்பித்தது.

அமரரைக் குறித்து இவ்வாறு சங்க காலத்திலிருந்து வளர்ந்து வந்த உயர் கருத்துக்களை ஆராயின் அவை ஓரளவு தேவதூதர் (Angels) குறித்த யூதக்கிருஸ்தவக் கருத்துக்களை ஒக்கும். இவ்வொற்றுமை ஒருபுடையே. வேற்றுமைகளும் உள. வள்ளுவரும் பிற சங்ககாலக் கவிஞரும் தேவர்களையும் வழிபாட்டிற்குரியவராகவே கொண்டனர். ஆனால் பண்டை யூதர்களின் கருத்துப்படி தேவதூதர் வழிபாட்டிற்குரியவர் அல்லர்; வணங்கத்தக்கவர் கடவுள் ஒருவரே[38].

2. 6. தெய்வப் பெயர்கள்

திருக்குறளில் ஓரோவிடங்களில் வழங்கப்படும் தெய்வப்பெயர்கள் சிலவே: திருமால், திருமகள், முகடி, கூற்று ஆகியோரின் பெயர்களே. (திருமாலைக் குறிப்பிடுவன இருகுறள்களே.

மடியிலா மன்னவன் எய்தும் அடியளந்தான்
தாஅய தெல்லாம் ஒருங்கு (610)

தாம்வீழ்வார் மென்தோள் துயிலின் இனிதுகொல்
தாமரைக் கண்ணான் உலகு (1103)

சோம்பலில்லாத அரசன் உலக முழுவதையும் எய்துவான் எனக் கூற வந்த ஆசிரியர் உலக முழுவதும் எனக் கூறுதற்குப் பதிலாக உலகளந்தானால் தாவப்பட்ட இடமனைத்தையும் என்றார். மற்றக் குறள் காமத்துப்பாலில் தலைவன் கூற்றாக வருவது. தான் தலைவியிடம் பெற்ற இன்பத்தைவிடத் தாமரைக்கண்ணான் உலகு இனிதா எனத் தலைவன் எண்ணுகின்றான். இனிய தொன்றுக்கு எடுத்துக்காட்டாகத் தாமரைக்கண்ணானுலகு குறிப்பிடப்பட்டதேயன்றி அதைக் குறித்து வேறு எக்கருத்தும் குறளில் கூறப்படவில்லை. இக்குறிப்பிலிருந்து திருமால் என ஒரு தேவர் உளர் என்பதும் அவர் ஒருகால் உலகையளந்தார் என்பதும் இன்பமயமான உலகொன்று அவர்க்கு உளது என்பதும் வள்ளுவர்தம் நம்பிக்கையெனக் கருதவேண்டுவதில்லை. இலக்கியங்களில் வரும் மரபைப் பின்பற்றி ஆசிரியர் இவ்வாறு எழுதியிருத்தல் கூடும்.

---

38. HOLY BIBLE, Revelations, 22. 8 – 9:

"I John am he who heard and saw these things. And when I heard and saw these things. I fell down to worship at the feet of the angel who showed them to me "You must not do that! I am a fellow servant with you and your brethren the prophets, and with those who keep the words of this book worship God."

'அறவாழியந்தணன்' என்ற தொடரில் 'ஆழி' என்னும் சொல் ஆழிப்படையை (சக்கரத்தைக்) குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படலாமாயினும் ஆழிக்குக் கடல் எனப் பொருள் கூறுவாரும் உளர். ஆழியைப் படையாகக் கொள்ளினும் அங்கு அறம் ஆழியாக உருவகிக்கப்பட்டதேயன்றி அத்தொடர் திருமாலைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படவேண்டுவதில்லை.

பெயக்கண்டும் நஞ்சுண் டமைவர் நயத்தக்க
நாகரிகம் வேண்டு பவர் (580)

என்னும் குறளில் சிவபெருமான் நஞ்சுண்ட செயல் குறிப்பிடப்படுவதாக அறிஞர் சிலர் கருதுகின்றனர். ஆயினும் ஆசிரியர் அவ்வாறு வெளிப்படையாகக் கூறவில்லை. சிவபிரானைப் பற்றிய குறிப்பு எதுவும் பிறகுறள்களிலும் இல்லை.

செய்யவள் (169), செய்யாள் (84), தாமரையினுள் (617), திரு (163, 179, 482, 519, 568) என்னும் திருமகளைக் குறித்த சொற்களும் குறளில் ஆளப்படுவனவே.

ஆக்கம் அதர்வினாய்ச் செல்லும் அசைவிலா
ஊக்கம் உடையா னுழை (594)

என்ற குறளில் 'ஆக்கம்' வழிகேட்டுச் செல்கிறது. ஆகையினால் அது தெய்வமாக அல்லது ஆள்தன்மை உடையதாக உருவகிக்கப்படுகிறது. இக்குறள்களனைத்தும் சிலசில நற்குண நற்செயல்களையும் நற்குணங்களையும் உடையவர்களைத் திரு சேரும் எனவும் சில தவறுகளைச் செய்வோரைத் திரு சேராது எனவுமே கூறுகின்றன. அழுக்காறுடையவனை விட்டுச் செய்யவள் நீங்குவாள். தனக்காக உண்மையாக உழைக்கும் ஊழியனை ஐயுறும் அரசனையும், அமைச்சர் முதலியோருடன் கலந்து ஆலோசிக்காமல் சினத்துக்கு இடங்கொடுக்கும் அரசனையும், திருநீங்கும். பிறர் பொருள் வெஃகாதவனை, அகனமர்ந்து விருந்தோம்புபவனை, பருவத்தோடொட்ட ஒழுகுபவனை, அசைவிலா ஊக்கம் உடையவனை, மடியில்லாதவனைத் திரு(அல்லது செய்யாள் அல்லது ஆக்கம்) சேரும். அவ்வாறே அழுக்காறுடையவனைத் தவ்வை யடைவாள். மடி (சோம்பலில்) உளான் மாமுகடி. இக்குறளில் வள்ளுவர் 'திரு'வெனச் செல்வம், வளம், புகழ், வெற்றி, மேன்மை ஆகியவற்றையும் 'முகடி' என வறுமை, தாழ்வு, துன்பம், இகழ்ச்சி ஆகியவற்றையுமே கூறினார் என்பது தெளிவு. சூதாட்டத்தையும் ஆசிரியர் 'சூதென்னும் முகடி' (936) என்றார். இவ்வு உருவகமே

இவ்வாறே இறப்பு அல்லது மரணம் என்பதன் உருவகமே கூற்று எனத் தோன்றும். நோற்றலின் ஆற்றல் தலைப்பட்டவர் கூற்றத்தையும் கடப்பர் (269) எனக் கூறின் நோற்றலினால் ஆற்றல் பெற்றோர் மரணத்தையும் வெல்வர், இயல்பாக மரணமடையத்தக்க காலம் தாண்டி நெடுங்காலம் வாழ்வர் என்பதே பொருள். அவ்வாறே கொல்லாமையை மேற்கொண்டொழுகுவோர்மேல் உயிருண்ணுங் கூற்று செல்லாது (326) என்னுங்கால் கொல்லாமையை மேற்கொள்வோர் அகால மரணம் அடையார் என்பதே பொருள் ஆகும். பிற இடங்களும் அப்படியே.

அலகை, பேய் என்னும் சொற்கள் குறளில் ஒவ்வோர் முறை ஆளப்படுகின்றன. தன்னைக் காணவருவோர்கட்குச் செவ்வி அரியனாய் இன்னாமுகத்தவனாக இருப்பவனது செல்வம் பேயினால் கொள்ளப்பட்ட செல்வத்தையொக்குமெனவும் (565) உலகத்தார் உண்டு எனக் கூறுவனவற்றை (கடவுளுண்மை மறுமை போலும்) இல்லையென்பான் மண்ணுலகில் அலகையாகக் கருதப்படுவான் எனவும் (850) வள்ளுவர் கூறினார். மக்களிடையே வழங்கிய கருத்துக்களைத் தழுவி யவர் எழுதியிருத்தல் கூடுமாதலால் இவற்றைக் கொண்டு அவர் பேய்களில் நம்பிக்கையுடையவர் எனக் கூறுதற்கில்லை.

3

வான்சிறப்பு அல்லது இயற்கையின் திறம்

வான், மண், ஞாயிறு, திங்கள், மழை, காற்று, ஆறு, கடல் முதலிய இயற்கைப் பொருள்களையும் ஆற்றல்களையும் குறித்து வள்ளுவர் யாது கருதினர் என ஆய்வது நன்று. ஆயினும் இவற்றுள் அவர் விதந்தோதியது வான்மழை ஒன்றையே. பிற இயற்கைப் பொருள்களைக் குறித்து ஒரு சில குறிப்புக்களை உவமைகளில் காணலாமாயினும் மழையொன்றே தனியொரு பத்தைப் பெறுகிறது. அத்தகைய சிறப்புடைய மழையைக் குறித்து வள்ளுவர் யாது கூறினர்? அதை ஏன் அவ்வளவு தூரம் சிறப்பித்தார்? இன்னும் இப்பத்தின் மூலமாகவோ பிறகுறள்களின் மூலமாகவோ கடவுளுக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள தொடர்பைக் குறித்து வள்ளுவர் கருத்துயாது, மக்களுக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள தொடர்பைப் பற்றி எக்கருத்தை அவர் கொண்டிருந்தார் என அறியமுடியுமா? இவை ஆயத்தக்கவையே.

3. 1. வான்சிறப்பு அதிகார முறைமை

வள்ளுவர் 'வான்சிறப்பைக் கடவுள் வாழ்த்துக்கு அடுத்த படியாக வைத்தார். ஆயினும் கடவுளுக்கும் அச்சிறப்புள்ள-வானுக்கும் (மழைக்கும்) என்ன தொடர்பு என்பதை அவர் தெளிவாகக் கூறவில்லை. உரையாசிரியர்களே இவ்விரண்டையும் தொடர்பு படுத்த முயன்றனர்.

''அஃதாவது அக்கடவுளது ஆணையான் உலகமும், அதற்கு உறுதியாகிய அறம் பொருள் இன்பங்களும் நடத்தற்கு ஏதுவாகிய மழையின் சிறப்புக் கூறுதல்'' எனப் பரிமேலழகர் வான்சிறப்புக்கு விளக்கம் தந்தார். ''வான் சிறப்பாவது மழையினது தலைமை கூறுதல். இது, கடவுட் செய்கைத்தாகலான் அதன்பிற் கூறப்-பட்டது'' என்றார் மணக்குடவர். ''பூலோகத்திலுள்ள தன்ம தானஞ் செய்யும்போது மழையின்றி நடவாது; அங்ஙன் நடக்கில் வான்சிறப்பு வேண்டும் என்றவாறு'' எனப் பரிதியார் கடவுளுக்-கும் மழைக்கும் உள்ள தொடர்பைக் குறித்து யாதும் கூறாது மழைக்கும் அறத்துக்கும் உள்ள தொடர்பையே கூறினார். கடவுளை (அல்லது தேவர்களை) வழிபடுவோர் இருக்கும் நாட்டில் மழை பெய்யும் எனபது காலிங்கர் கருத்து. ''இனி இப்படி அருட்பெருங்-கடவுளரை வழிபட்டொழுகும் நன்னெறியார் உறையுந் தேயத்து மழை வளங்குன்றாது வாய்ப்புடைத்தாம் என்பதனாலும், மற்றிவர் முதலாயினார் யாவர்க்கும் மழை இன்றியமையாமையாலும், மற்றி-தன் பின்னரே மழை பெய்தற் சிறப்பினை யறிவிக்கின்றது மேலை-யதிகாரம்'' என அவர் இரு அதிகாரத்திற்கும் தொடர்பு கூறினார்.

''இயற்கை தன் உயிராகிய கடவுளை உணர்த்துதற்குக் கருவியாக நின்று துணை செய்வது'' என்றும் ''இயற்கை கடவுளின் உடலாதலால், கடவுள் வாழ்த்துக்குப் பின்னை இயற்கையை வாழ்த்-துவது அறம்'' என்றும் திரு. வி. க. கூறினார். இறைவனின் கருணை-யினாலேயே மழை பொழிகிறது எனவும் அவர் விளக்கினார்.

''கடவுள் வாழ்த்து அதிகாரத்தின்பின், மழையைக் கடவு-ளாக உருவகித்து, அம் மழை உருவில் கடவுள் வாழ்த்தைத் தொடர்வது வான்சிறப்பு என்ற இவ்வதிகாரம்'' என்பது கா. அப்பாத்துரை கூறிய விளக்கம். மேலும் அவர் இயற்கையில் மழையும் மக்கள் வாழ்வில் காதலும் ஆன்மீக உலகில் கடவுளின் கருணையும் நிகராகும் எனக் கொண்டு ஒவ்வொரு குறளின் உரை-

யிலும் இம்மூன்றையும் ஒன்றுக் கொன்று உவமையாக்கி விளக்கம் தந்தார்.

போப் இவ்வதிகாரத்தை மொழி பெயர்க்குங்கால் முதற்கண் கடவுளைக் குறித்த அதிகாரத்தை யடுத்து மழையைக் குறித்த அதிகாரம் அமைக்கப்பட்டது (சிலர்க்கு) வியப்பளிக்கக் கூடும் எனக் கூறிப் பின் அவ்விரண்டிற்கும் உள்ள தொடர்பை விவிலிய நூலின் புதிய ஏற்பாட்டில் 'அப்போஸ்தலரின் செயல்கள்' என்ற பகுதியில் வரும் பின்வரும் வாக்கியத்தை மேற்கோளாகக் காட்டி விளக்கினுர். "ஆயினும் அவர் (கடவுள்) தமக்கு (தாம் உள்ளமைக்கு) சான்றுகளைத் தராமலில்லை. அவர் நன்மை செய்தார்; வானின்றிழியும் மழையையும் வளமுள்ள பருவங்களையுந்தந்து நம்மை உணவாலும் உள மகிழ்வாலும் நிரப்பினுர்" (அ. போ. செ. 14-17). ஆகவே மழை கடவுளுண்மைக்குச் சான்ருக விளங்குகிறது என்பதே அவர் கருத்தாகும்.[1]

ஏறக்குறைய இக்கருத்தையே கவிஞர் இராமலிங்கனுரும் தம்முரையில் முதற்கண் கூறினுர்.

"வான்சிறப்பு—மழையின் பெருமை. மழை கடவுள் என்ற ஒரு சத்தியை நினைப்பூட்டுகிறது. மழையினுல் உலகம் அடைகிற நன்மையை எண்ணி, அந்த மழை இல்லாவிட்டால் உலகத்தில் உயிர்கள் பட வேண்டிய துன்பத்தையும் நினைத்து—அம்மழையைத் தருகின்ற வல்லமையை வியந்து பாராட்டுகிறோம். அதனுல் கடவுள் வணக்கத்துக்கு அடுத்தபடியாக வான்சிறப்பு சொல்கிறுர்" என்பது அவர் தரும் விளக்கம்.

உரையாசிரியர்கள் தத்தம் கருத்துக்கேற்றவாறு கடவுளுக்கும் மழைக்கும் தொடர்பு கூறினர். திரு. வி. க. வும் கா. அப்பாத்

1. Kamaliah, K. C., PREFACE IN THE KURAL, P. 67:

"Dr. G.U. Pope begins his article on the Excellence of Rain with the sentence; "It may seem strange that the introductory chapter on god is followed by one on Rain. But in tne very next he says, "The connection, however, seems evident, as in Acts XIV - 17: Nevertheless He left not Himself without a witness in that he did good, and gave us rain from heaven and fruitful seasons filling our hearts with food and gladness."

துரையும் கூறிய விளக்கம் ஓரளவு அத்துவைதக் கருத்தைச் சார்ந்துள்ளது. ஆனால் குறளில் இயற்கை கடவுளின் உடல் என்றோ, மழை கடவுளின் வடிவங்களில் ஒன்று என்றோ கூறப்படவில்லை. கடவுளின் ஆணையால் மழை பொழிகிறது என்றும் வள்ளுவர் தெளிவாகக் கூறவில்லை. அதை நாம் உய்த்துணருமாறு அவர் விட்டிருக்கலாம். 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' எனக் கூறிய ஆசிரியர் இயற்கை அனைத்திற்கும் தலைவராக உள்ளவர், அதை இயக்குபவர் கடவுளே எனக் கருதியிருத்தல் கூடும்.

3.2. மழையின் சிறப்பு

பண்டைத்தமிழர் மழையையும் நீரையும் ஆற்றுவளத்தையும் போற்றினர். சிலப்பதிகாரத்தை எழுதிய இளங்கோவடிகள் மங்கல வாழ்த்துக் காதையின் முதற்கண்

மாமழை போற்றுதும் மாமழை போற்றுதும்
நாமநீர் வேலி யுலகிற் கவனளிபோல்
மேனின்று தான் சுரத்தலான் (7-9)

எனப்பாடிப் பின் கானல்வரியின் மூலமாக,

வாழியவன்தன் வளநாடு மகவாய்வளர்க்கும் தாயாகி
ஊழியுய்க்கும் பேருதவி ஒழியாய்வாழி காவேரி

எனக் காவிரியாற்றையும் புறஞ்சேரியிறுத்த காதையுள்,

உலகுபுரந் தூட்டும் உயர்பே ரொழுக்கத்துப்
புலவர் நாவிற் பொருந்திய பூங்கொடி
வையை யென்ற பொய்யாக் குலக்கொடி

என வையையையும் போற்றினர்.

பரிபாடலுள் பல பாடல்கள் வையையாற்றைச் சிறப்பிக்கின்றன. இவை மழைவளத்தையும் கூறுகின்றன.

நிறைகடன் முகந்துராய் நிறைந்துநீர் துளும்பும்தம்
பொறைதவிர்பு அசைவிடப் பொழிந்தன்று வானம்
... ...
மேவிப் பரந்து விரைந்து வினைநந்தத்
தாயிற்றே தண்ணம் புனல் (பரி 6. 1-2, 9-10)

பொருள் :- நிறை கடலினின்றும் நீரைமுகந்துகொண்டு வானில் எங்கும் பரவி நீர் துளும்பும் தம்பாரம் தீர்ந்து இளைப்பாறும் பொருட்டு முகில்கள் மழையைப் பொழியா நின்றன ... ... குளிர்ந்த அழகிய நீர் எங்கும் சென்று பரந்து விரைந்து உழவு முதலிய தொழில்கள் பெருக எங்கும் தாவிச் சென்றது.

திரையிரும் பனிப்பௌவம் செவ்விதா வறமுகந்
துரவுரு முடன்முரர்ப்ப ஊர்பொறை கொள்ளாது
கரையுடை குளமெனக் கழன்றுவான் வயிறழிபு
வரைவரை தொடுத்த வயங்குவெள் ளருவி
... ...
பெயலாற் பொலிந்து பெரும்புனல் பலநந்த
நலனந்த நாடணி நந்தப் புலனந்த
வந்தன்று வையைப் புனல் (பரி. 7. 1-4, 8-10)

பொருள்:- திரையையுடைய பெரியகுளிர்ந்த கடலின் நீரை அதிகமாக முகந்து கொண்டு, வலிய இடி சினங்கொண்டது போல் ஆர்ப்ப, தம்மேல் ஏறிய பாரத்தைத் தாங்காத முகில்கள் கரையுள்ள குளம் என்ன நீரைப் பொழிதலாலே மலைச்சிகரங்கள்தோறும் தொடுத்த விளங்குகின்ற வெள்ளருவி ... ... மேன்மேல் பொழியும் மழையால் பொழிந்த பல இடங்களினின்றும் வந்து சேரும் நீர் பெருக, உயிர்களனைத்திற்கும் நலம் பெருக நாட்டின் அழகு பெருக விளைநிலங்களின் வளம் பெருக வையையாற்று வெள்ளம் வந்தது.

கடல்நீர் வற்றி, முகிலாகிப் பின் மழையாகப் பொழியும் சிறப்பையும் அதனால் நாட்டில் நீர்வளம் பெருகுவதையும் அதுவே தொழில் வளத்தையும் செல்வ வளத்தையும் நல்கி மக்கட்கும் பிறவுயிர்கட்கும் நலஞ்செய்வதையும் குறித்துப் பண்டைத் தமிழ்க்கவிஞர்கள் பலர் ஆழ்ந்து சிந்தித்தனர். வள்ளுவரும் வான்சிறப்பைக் கூறினார். அவர் கூறியன:

மழை நிலைபெற்றிருப்ப அதனால் உலகமும் நிலைபெற்றுவருதலால் அம்மழை உலகத்திற்கு அமிழ்தம் என்று உணரத்தக்கது. மழையினாலேயே பல உயிர்களும் வாழ்கின்றன. அறம் பொருளின்பங்களை உண்டாக்குவது மழையே: மழையே பல வகை உணவுகளையும் உண்டாக்குகிறது. இவற்றையெண்ணி வள்ளுவர் மழையை அமிழ்தம் எனக் கூறியிருக்கலாம். அமிழ்து அல்லது அமிழ்தம் என்பதன் பொருள் யாது? பரிமேலழகர் இச்சொல்

விண்ணோர் உணவாகிய அமிழ்தையே குறிப்பதாகக் கொண்டு "அமிழ்தமுண்டார் சாவாது நிலை பெறுதலின் உலகத்தை நிலை பெறுத்துகின்ற வானை, 'அமிழ்தமென்று உணர்க' என்றார்" என விளக்கினர். பாரதிதாசன் தம் கவிதையொன்றில் அமிழ்து என்னும் சொல்லை அமிழ்+'து என இருவேறு வேர்ச்சொற்களடங்கிய வினைத்தொகையாகக் கொண்டு மழை, (வானினின்றும்) அமிழ்கின்ற (= கீழே வருகின்ற) து (= உணவுப் பொருளாகும்) என்றார்[2]. யாவரையும் இன்பத்தில் அமிழ்த்துவதனால் மழை அமிழ்தமெனப்பட்டது என உரை கூறுவாருமுளர்[3]. எவ்வாறாயினும் மழையே உலகைக் காப்பது வாழ்விப்பது மேலும் நலஞ்செய்வது என்பது வள்ளுவர் கருத்தாகும்.

உண்பார்க்கு உண்ணத்தக்க நல்ல உணவுகளை உண்டாக்கி அவற்றை உண்பவர்களுக்குத் தானும் ஓர் உணவாக அமைவது மழையேயாகும்.

அத்தகைய மழை (உரிய காலத்தில் பொழிதல்) இல்லாது பொய்க்குமாயின் அகன்ற கடல்நீரினால் சூழப்பட்ட இவ்வுலகத்தில் (வாழும்) உயிர்களைப் பசி நீடித்து வருத்தும். உலகம் கடல் நீரினால் சூழப்பட்டதாயினும் கடல்நீர் உண்பதற்கோ பயிர்த்தொழிலுக்கோ பயன்படுவதில்லை. அதை ஆவியாக ஏற்று நன்னீராக்கும் திறன் மழை முகிலுக்கேஉரியது என்ற குறிப்பும் இங்குள்ளது.

மழையென்னும் வருவாய் தன் வளங்குன்றுமாயின் உழவர் ஏரினால் உழுதலைச் செய்யார். தொழில் நந்தவருவது மழையே. மழையில்லாவிடின் உழவு முதலிய தொழில்களும் நடைபெற-மாட்டா.

உரிய காலத்தில் பெய்யாமையினால் அல்லது அளவுக்கு மீறிப் பெய்தலால் கெடுப்பதும் பின் (உரிய காலத்தில் அளவோடு பெய்-வதால்) கெட்டார்க்குத் துணையாக நின்று எடுப்பதும் எல்லாம் வல்லது மழையே யாகும். கெடுப்பது எதை அல்லது யாரை?

---

2. பாரதிதாசன் கவிதைகள், மூன்றும் பகுதி, செய்யுள் 2, அமிழ்து எது?

3. அப்பாத்துரை, கா., திருக்குறள் மணிவிளக்கவுரை, [முதற்பகுதி], பக்கம் 408; "ஆனால் திருக்குறட் சொல்லடைவு என்ற சீரிய ஆராய்ச்சித்துணை ஏடு இயற்றிய அறிஞர் தமிழ்மணி சாமி வேலாயுதம் பிள்ளை அவர்கள், ஒருபுறம் இதே சமஸ்கிருத-மரபு எடுத்துக்காட்டிவிட்டு, எல்லாரையும் இன்பத்தில் அமிழ்த்தலின் அமிழ்தம் என்ற பிறிதொரு விளக்கமும் தந்தமைத்தனர்".

மக்களைக் கெடுப்பதும் பின் எடுப்பதும் மழையேயாகும் எனலாம். 'எல்லாம் கெடுப்பதூஉம்' 'பின் எடுப்பதூஉம்' எனச் சேர்த்து "எல்லாவற்றையும்; நிலவளம், கடல்வளம், ஒழுக்கம், தானம், தவம் பூசை முதலிய எல்லாவற்றையும்" கெடுப்பதும் பின் உண்டாக்குவதும் மழையே எனக் கொண்டார் திரு. வி. க.[4]

வானினின்றும் மழைத்துளி வீழாவிட்டால் (தொழிலும் வளமும் கெடுவது மட்டுமன்றி) எளிமையான பசும்புல்லின் நுனியையும் காண்பதரிதாகிவிடும்.

மேகம் கடல்நீரை யேற்று மின்னி மழைபொழியாவிடின் (மேற்கூறிய வாறெல்லாம் நிலவளம் தேய்தல் மட்டுமன்றி) நெடிய கடலும் தன்னீர்மை குன்றும். கடல்வளம் குறையும் என்பது மீன் முதலிய நீர் வாழுமுயிர்கள் பெருகாமையையும் முத்து சங்கு பவளம் முதலியன விளையாமையையும் குறித்தது போலும். மழை நீர் ஆறுகப் பெருகிக் கடல்வளத்திற்கு வேண்டிய சத்துப்பொருள்களை நிலத்தினின்றும் கடலில் கொண்டு போய்ச் சேர்க்காததனல் கடல் வளமும் குறையும். பண்டையோரின் இயற்கை குறித்த நல்லறிவை இக்குறள் காட்டும்.

வானம் வறட்சியுறின் மக்கள் தேவர்கள் திறத்துச் செய்யும் சிறப்பு பூசனை என்னும் வழிபாடுகளும் நன்கு நடைபெறமாட்டா. சிறப்பு திருநாட்களில் சிறப்பாகச் செய்யப்படும் விழாக்களைக் குறிக்குமெனவும் பூசனை நாள்தோறும் செய்யப்படும் வழிபாட்டைக் குறிக்குமெனவும் உரையாசிரியர்கள் எடுத்துக்கூறினர்.

வானம் நீரைப் பொழியாதாயின் இவ்வகன்ற உலகத்தில் தானம் தவம் ஆகிய அறங்களும் தங்கா. தானம் தவமிரண்டும் இல்லறத்தையும் துறவறத்தையும் குறிக்குமெனச் சிலர் கொள்வர். "தானமாவது அறநெறியான் வந்த பொருள்களைத் தக்கார்க்கு உவகையோடும் கொடுத்தல். தவமாவது மனம் பொறிவழிப போகாது நிற்றற் பொருட்டு விரதங்களான் உண்டி சுருங்கல் முதலாயின. பெரும்பான்மைபற்றித் தானம் இல்லறத்தின் மேலும் தவம் துறவறத்தின் மேலும் நின்றன" எனப் பரிமேலழகர் விளக்கினர். இவ்வாறன்றித் திரு.வி.க 'தானம் தவமிரண்டும்' (19) எனக் குறிப்பிடப்பட்ட ஈரறம் ஒருவராலேயே செய்யப்படத்தக்கன எனக் கொண்டார். உணவுமுதலியவற்றைக் கொடுப்பது தானம் எனவும்

4, கலியாணசுந்தரனர், திரு. வி., திருக்குறள் விரிவுரை, [பாயிரம்], பக்கம், 232.

உற்ற நோய் நோன்றல் உயிர்க்குறுகண் செய்யாமை முதலிய நோன்புகளே தவமெனவும் பொருள் கூறிய அவர் "அகவொழுக்கம் தவம்; புறவொழுக்கம் தானம். அகத்தவம் புறத்தானமாக வெளி-வருகிறது. தவம் நுண்மை, தானம் பருமை. தவமும் தானமும் தொடர்புடையன. அவை பிரிந்து நிகழா" என்றார்[5]. மழையின்றேல் பல்வகையறங்களும் நிகழா என்பதே திரண்ட பொருளாம்.

நீரின்றி உலகியல் நடைபெறாது. ஆகவே எத்தகையோர்க்கும் (எவ்வகை மேம்பாட்டையுடையோர்க்கும்) வான மழையின்றி ஒழுக்கம் அமையாது. இங்கு 'நீர்' (20) என்னும் சொல்லிற்குக் குணம் எனப் பொருள் கொண்டார் திரு. வி. க. நற்குணமின்றி உலகஅமைதி கைகூடாது. யார்க்கும் வானமழையின்றி ஒழுக்கம் உண்டாகாது என அவர் விளக்கம் கூறினர். மழையின்றித் தொழில்களும் அறங்களும் நடைபெறாமல் போவதுடன் ஒழுக்கத்-திற்கும் மழையே வேண்டற்பாலது என்பது இங்குப் புலப்படும் பொருள்.

மழையின் சிறப்பை இவ்வாறெல்லாம் கூறிய வள்ளுவர் மழைக்கும் முன் அதிகாரத்திற் கூறப்பட்ட கடவுளுக்கும் என்ன தொடர்பு என்பதை இப்பத்தில் கூறவில்லை.

மழையின் சிறப்பை இவ்வாறு பத்துக்குறள்களில் கூறிய வள்ளுவர் பிறஇடங்களிலும் உவமைகளில் மழையை எடுத்துக்-காட்டியும் வேறுவகையிலும் மழையையும் நீர்வளத்தையும் போற்-றினர். நல்ல நாடு எது எனக் கூறுங்காலும் 'இருபுனலும் வாய்ந்த மலையும் வருபுனலும், வல்லரணும் நாட்டிற் குறுப்பு' (737) என்றார். ஏரி, குளம் முதலிய நிலத்தின் மேல் உள்ள நீர்நிலைகளும் துரவு, கேணி முதலியவற்றில் ஊறிவரத்தக்க கீழ்நீரும மற்றும் மலையி-னின்றும் வரத்தக்க ஆற்றுநீரும் உடையதே சிறந்தநாடாகும் என்றார். அத்தகைய நீர்வளம் பருவத்தில் மழைபொழிதலினலேயே கூடும்.

நாட்டின் ஆட்சியில் அரசனுக்குக் குடிகளிடத்து சமுதாயத்தில் சான்றோர்க்குப் பிறமக்களிடத்தும் குடும்பத்தில் தலைவனுக்குத் தலைவியிடத்தும் இருக்க வேண்டிய அருள் ஆதரவு அன்பு ஆகிய-வற்றையும் வள்ளுவர் மழையுடன் ஒப்பிட்டார். உலகெல்லாம்

5. மேற்படி பக்கம் 222.

வானமழையை நோக்கி வாழும். குடிகளோ அரசன் கோலை நோக்கி வாழ்வர் (542) மழையில்லாவிடின் உலகு எவ்வாறு துன்புறுமோ அவ்வாறே மக்கள் அரசன் அருளில்லாவிடினும் துன்புறுவர்(557) ஒப்புரவு செய்யும் சான்றோர் தன்மாட்டு உலகு என்னுற்றும் என எண்ணுத மாரிபோன்று கைமாறு கருதாது தம்கடப்பாடு என எண்ணி ஒப்புரவு செய்வர் (211) குடும்பத்தில் தலைவிக்குத் தலைவன் செய்யும் அருளும் வாழ்வார்க்கு வானம் பயந்ததைப் போன்றுள்ளது (1192).

இவ்வாறெல்லாம் மழையின் ஏற்றத்தை இயம்பினுர் வள்ளுவர். ஞாயிறு, நிலம், தீ, காற்று முதலிய இயற்கைப் பொருள்கள் அல்லது ஆற்றல்களைக் குறித்து நேரடியாக ஒன்றும் கூருத ஆசிரியர் அவற்றை உவமையிலேனும் குறிப்பிட்டது இரண்டொரு இடங்களிலேயே. அகழ்வாரைத்தாங்கும் நிலத்தின் பொறையும் (151) அகலாது அருகுறைவார்க்குக் குளிர் நீக்கி மிக அணுகில் சுடும் எச்சமாயபோதும் (சிறிதே எஞ்சியிருக்கும்போதும்) தெறும் (674 தீயின் ஆற்றலும் (691) குறளில் குறிப்பிடப்பட்டன ; அவ்வளவே. வள்ளுவரின் உள்ளத்தை மிகவும் கவர்ந்தது மழையே.

3. 3. மழையும் வழிபாடும்

மழையைத் தருபவர் கடவுளா, மழை வேண்டிக் கடவுளைப் பரவுதல் தகுவதா என வள்ளுவர் கூருவிடினும் மழையைத் தருபவர் கடவுளே என்னும் நம்பிக்கையும், மழை வேண்டும் போதும் (மிகு மழை பெய்யின் அதனை நிறுத்த விரும்பும் போதும்) பொதுவாக மழை உரிய காலத்தில் பெய்க எனவும் கடவுள் வழிபாடியற்றி வேண்டிக் கொள்ளும் (அல்லது மழை தரும் தெய்வத்தையோ தெய்வங்களையோ வேண்டிக் கொள்ளும்) வழக்கமும் தமிழர்களிடையே பண்டு தொட்டு இருந்து வந்ததே. முருகனைக் கடவுளாகப் போற்றும் முருகாற்றுப்படை மழையைத் தருபவன் அவனே எனக் கூறுகிறது. ''ஒருகை நீல்நிற விசும்பின் மலிதுளி பொழிய'' (முருகு. 116) எனமழை பொழிதலை முருகப் பெருமானின் திருக்கரங்களில் ஒன்றின் செயலாகக் கூறுகிறது இந்நூல். மலைவாழ் மக்களாகிய குறவர் மழை வேண்டிய காலத்துப் பெய்க எனவும் வேண்டாக் காலத்து ஒழிக எனவும் பலிதூவித் தெய்வத்தை வணங்கித் தாம் விரும்பிய பயனைப் பெற்ற ஒரு நிகழ்ச்சியைப் புறநானூற்றுச் செய்யுளொன்று கூறுகிறது.

மலைவான் கொள்கென வுயர்பலி தூஉய்
மாரி யான்று மழைமேக் குயர்கெனக்
கடவுட் பேணிய குறவர் மாக்கள்
பெயல்கண் மாறிய வுவகையர் சாரற்
புனைத்தினை யயிலும் நாட (புறம் 143.1-4)

மலையை மழைமுகில் சூழ்க என வழிபாடியற்றிய குறவர் போதிய மழைபெய்தபின் மழைமுகில் நீங்குவதாக எனக் கடவுளைப் பேணி வேண்டிக் கொள்ள அவ்வாறே மழை பொழிவது நின்றதனால் மகிழ்ச்சியுடன் மலைச்சாரலில் விளைந்த தினையை யுண்டனர் என்பதே இங்குக் கூறப்பட்டது. மலைவாழ்மக்கள் மழைவேண்டிக் கடவுட் பரவுதல்,

மலைவான் கொள்கெனக்
கடவுள் ஓங்குவரை பேண்மார் வேட்டெழுந்து
கிளையொடு மகிழும் குன்றநாடன் (நற் 165)

என நற்றிணையுள்ளும் கூறப்படுகிறது. இங்கு மழைவேண்டி வழி-படுவோர் மலைவாழ் மக்களாகக் குறிப்பிடப்படுவதால் இது பழந்-தமிழ் வழிபாட்டுமுறையே; ஆரியமரபு அன்று. ஆனால் ஆரியர்களும் அவ்வாறே வழிபாட்டையும் மழையையும் தொடர்புபடுத்தினர் என்பதை "உயிருள்ளவையாவும் தாம் உண்ணும் உணவை ஆதார-மாகக் கொண்டன. உணவோ மழையினாலுண்டாகிறது. மழை வழிபாட்டினால் உண்டாகிறது. வழிபாடு நற்செயல்களை ஆதாரமாக உடையது" என பகவத்கீதை கூறுவதினின்றும் உணரலாம்[6].

சிலப்பதிகாரத்தில் இந்திரவிழாவின் தொடக்கத்தில் புகார் நகரத்து அங்காடியிலிருந்த காவற் பூதத்திற்குப் பூ, புகை, பொங்கல் முதலியவை சொரிந்து வழிபாடு செய்த வீரர் குலத்து மகளிர்,

பெருநில மன்னன் இருநில மடங்கலும்
பசியும் பிணியும் பகையும் நீங்கி
வசியும் வளனும் சுரக்க

6. Kamaliah, K.C., PREFACE IN THE KURAL, P. 67:

"Dr. Pope has also quoted a verse from the Bhagavad Gita to bring out the importance of rain and how it finds a niche in the scriptures: 'All things which have life are produced from bread which they eat. Bread is produced from rain, rain from divine worship, and divine worship from good works".

என வாழ்த்திச் சென்றதாகக் கூறப்படுகிறது. சோழ அரசன் ஆண்ட சோழநாட்டுப் பகுதி முழுவதிலும் பசி முதலியன நீங்க மழையும் வளமும் பெருகுவதாக என அவர்கள் வேண்டினர்.

மார்கழித்திங்கள் நிறைமதி நாளிலிருந்து தை வரையிலும் நோன்பு நோற்று வையையில் நீராடிய இளமகளிர் 'அம்பாவாடல்' என அக்காலத்து வழங்கிய இந்நோன்பை 'வெம்பாதாக வியனில வரைப்பு' (அகன்ற இந்நிலவுலகம் மழையின்மையால் வெப்பத்தினால் துன்புறுதிருக்க, மழைபெய்துகுளிர்க) எனக் கூறி யியற்றினர் எனப் பரிபாடல் கூறுகிறது (பரி.11.80-92). இம்மரபைப் பின்பற்றியே பல்லவர் காலத்தெழுந்த திருப்பாவை திருவெம்பாவைச் செய்யுட்களும் மழையை வேண்டுகின்றன. மகளிர் பாவை நோன்பு நோற்று நீராடினால் தீங்கின்றிநாடெல்லாம் திங்கள் மும்மாரி பெய்து வயலில் நீர் நிறைந்திருப்பதனால் நெல் ஓங்கி வளர அந்நெல்லினூடே கயல் மீன் உகள, குவளைமலர்கள் மலர அவற்றில் வண்டுகள் சேர, குடம் நிறையப் பால் தரும் வள்ளல் பெரும்பசுக்களும் மலிய நிறைந்த வளத்தைத் தரும் என ஆண்டாள் பாடினார் (திருப்பாவை3). மாணிக்கவாசகரின் திருவெம்பாவையிலும் ஒரு செய்யுள் (16) மழையைப் போற்றிப் 'பொழியாய் மழை' என வேண்டுகிறது. மழை பெய்து வளம்செழிக்க வேண்டும் என்பதை ஒரு நோக்கமாகக் கொண்டு இப்பாவை நோன்பு மகளிரால் நோற்கப்பட்டதெனத் தெரிகிறது.

ஆண்டுதோறும் நோற்கப்பட்ட இந்நோன்பு மட்டுமன்றி உரிய காலத்து மழை பெய்யாவிடின் ஊர்மக்கள் தாம் வழிபடு தெய்வத்தை நோக்கி மழைபெய்விக்குமாறு வேண்டிக்கொள்ளும் வழக்கமும் பல்லவர் காலத்திலிருந்ததே. ஒரு காலத்து நெடுநாள் மழையில்லா-திருப்ப ஓரூரில் மக்கள் மழை பெய்யின் ஊர்க்கோயிலுக்குப் பன்னிரு வேலி நிலம் தருவதாக வேண்டிக் கொண்டனர் என்றும் அதன்பின் எங்கும் முகில் பரந்து பலநாள் மழை பெய்து வெள்ளம் பெருக மழை நிற்பின் மறுபடியும் பன்னிரு வேலி நிலம் தருவதாக மக்கள் நேர்ந்தனர் என்றும் அவ்வாறு நேர மழை நின்றது என்றும் சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் தம் தேவாரப் பாடல் ஒன்றில் குறிப்பிட்-டுள்ளார்[7]. மழை வேண்டி மக்கள் தெய்வம் பராவுதலை இன்னும் பிற்காலத்தெழுந்த பள்ளு நூல்களும் கூறுகின்றன.

---

7. சுந்தரர், தேவாரம் (9.2 தலமுறை)
வையக முற்றும் மாமழை மறந்து

வள்ளுவரோ மழையின் பொருட்டு நோன்பையோ வழி-பாட்டையோ இயற்றுக எனக் கூறவில்லை. கடவுள் வாழ்த்துக்கு அடுத்தபடியாக வான்சிறப்பை வைத்தார்; அவ்வளவே. வழி-பாட்டினால் மழை பொழிகிறது என்று கூறுவதற்குப் பதிலாக மழை பொழிவதனாலேயே வழிபாடுகளனைத்தும் நடக்கின்றன என்றார் வள்ளுவர்

சிறப்பொடு பூசனை செல்லாது வானம்
வறக்குமேல் வானோர்க்கும் ஈண்டு (18)

3. 4. மழையும் இறையருளும்

மழையில் இறையருளைக் கண்டனர் மக்கள் பலர். மழையை இறையருளுடன் ஒப்பிடுவதும் பக்தி' இலக்கியங்களில் இறையருளை மழைக்கு ஒப்பாகக் கூறுவதும் பண்டு தொட்டே தமிழ்க்கவிஞர்-களின் மரபாக இருந்து வருகிறது. இளங்கோவடிகள் வள்ளுவரைப் போல் மழையை அரசனின் அருளுக்குத்தான் ஒப்பிட்டார். மழை நாமநீர் வேலி யுலகுக்கு அவன் (சோழமன்னன்) அளிபோல் மேல் நின்று சுரப்பது என்றார் (சிலம்பு 1.8·9). இளங்கோ அரசனைத் திருமாலின் அம்சமாகக் கருதினராகலின் (சிலம்பு-ஆய்ச்சியர் குரவை உள்வரி வாழ்த்து) அவர் அவ்வாறு கூறியது பொருந்துவதே.

பரிபாடலின் சிலபாடல்களைப் பாடிய கடுவனிளவெயினனார் என்னும் புலவர் திருமாலைக் குறித்த ஒரு பாடலுள் 'நின்சுரத்தலும் வண்மையும் மாரியுள்' (உன் திருவருட் பெருக்கும் கொடையும் முகிலிடத்தேயுள்ளன. பரி.4.27) என அத்தெய்வத்தைப் போற்றினர்.

மாணிக்கவாசகர் திருவெம்பாவையில் மழைக்கு உமையம்-மையின் அருளை உவமையாக்கினர்.

நந்தம்மை யாளுடையாள்
தன்னிற் பிரிவிலா எங்கோமான் அன்பர்க்கு

தொடர்ச்சி

வெயிலில் நீரிலை மாநிலத் தருகோம்
உய்யக் கொள்க மற்றெங்களை என்ன
ஒளிகொள் வெண்முகிலாய்ப் பரந்தெங்கும்
பெய்யுமாமழைப் பெருவெள்ளந் தவிர்த்துப்
பெயர்த்தும் பன்னிருவேலி கொண்டருளும்
செய்கைகண்டு நின்திருவடி யடைந்தேன்
செழும்பொழில் திருப்புன் கூரு ளானே.

முன்னி அவள் நமக்கு முன்சுரக்கும் இன்னருளே
என்னப் பொழியாய் மழையேலோர் எம்பாவாய் (16)

என்றார். இங்கு மழை பொழிய வேண்டும் என வேண்டுங்கால், உமையம்மை தன்னிற் பிரிவிலாத சிவபிரானின் அன்பர்கட்கு முன் வந்து தானே செய்யும் இன்னருள்போல் மழை பொழியவேண்டும் எனக் கூறப்படுகிறது. பிறஇடத்து இறைவன் அடியவர்க்குச் செய்யும் அருளை வியந்துரைக்குமிடத்தும் இக்கவிஞர் அவ்வருளை மழையாக உருவகித்தார்.

வெந்துயர்க் கோடை மாத்தலை கரப்ப
நீடெழிற் றோன்றி வாளொளி மிளிர
எந்தம் பிறவியிற் கோப மிகுத்து
முரசெறிந்து மாப்பெருங் கருணையின் முழங்கிப்
பூப்புரை யஞ்சலி காந்தள் காட்ட
எஞ்சா இன்னருள் நுண்டுளி கொள்ளச்
செஞ்சுடர் வெள்ளந் திசைதிசை தெவிட்ட
... ...
உருவ அருள் நீர்ஓட்டா ... ...
குளத்தின்
மீக்கொள மேன்மேல் மகிழ்தலின் நோக்கி
அருச்சனை வயலுள் அன்புவித் திட்டுத்
தொண்ட உழவ ராரத் தந்த
அண்டத் தரும்பெறன் மேகன் வாழ்க
(அண்டப்பகுதி 71-7788, 91-95)

துயரமாகிய கோடை மறையப் பிறவியாகிய இந்திரகோபம் மிகக் கருணையாகிய ஒழுக்கத்தைச் செய்து, அன்பர் அஞ்சலி செய்து, கூப்பிய கரங்கள் காந்தள்போல் தோன்றக் குறைவில்லாத இனிய அருள் மழைத்துளியாக விழுந்து வெள்ளமாகப் பெருக, அவ்வருளே நீராய்த் திரண்டு ஓடிக்குளமாகப் பெருகி நிற்ப அன்பர் மிக்க மகிழ்ச்சியோடு நோக்கி வழிபாடாகிய வயலில் அன்பாகிய விதையை விதைத்துப் பயன் கொள்ளுமாறு நல்கும் மேகமாக விளங்குவோன் வாழ்க என வாழ்த்திக் கடவுளையே மேகமாகவும் அருளை மழையாகவும் உருவகித்தார் மாணிக்கவாசகர்.

மழை கடவுளின் கருணையால் உண்டாவது. மழை கடவுளின் கருணைக்கு அடையாளமாக விளங்குவது, மழை இறையருள்

போன்றது. மாறாக இறைவனின் அருள் மழை போன்றது என்றெல்லாம் மழையையும் இறையருளையும் தொடர்புபடுத்திப் பாடினார்கள் கவிஞர்கள். ஓரளவு அத்துவிதக் கருத்துக்களைத் தழுவி எழுதிய நம்மாழ்வார் மழையைக் கடவுளின் வடிவங்களுள் ஒன்றாகக் கருதி 'நன்று பெய்யும் மழைகாணில் நாரணன் வந்தான் என்றாலும்' (நன்றாகப் பெய்யும் மழையைக் கண்டால் நாரணன் வந்தான் என்று சொல்லுவாள்-திருவாய் மொழி) எனப்பாடினார்.

தற்காலத்தில் திருக்குறளுக்கு மணிவிளக்கவுரை எழுத முன் வந்த கா. அப்பாத்துரை 'வான் சிறப்பி'ன் ஒவ்வொரு குறளுக்கும் பொருள் கூறுங்கால் இயற்கையில் மழை, மக்கள் சமுதாயத்தில் காதல், ஆன்மீக வாழ்வில் இறையருள் ஆகிய மூன்றிற்கும் உவமை காட்டியே கூறினார். மழைக்கும் இறையருளுக்கும் அவர் தந்தம் உவமையே இங்கு மேற்கோள் காட்டப்படுகிறது.

1) ''இயற்கை யெல்லையில் அழியா வாழ்வின் மரபுகாப்பது மழை''
''அகவாழ்வெல்லையில் என்றுமே தளராது நின்று வளரத்தக்க பொங்கற் பேரின்பம் வழங்குவது கடவுளின் கருணை''.

2) ''மழையின் பண்பைப் பாருங்கள், அது தன்னையே உணவாகக் கொடுக்கிறது. அது போதாமல், பிற உணவுப் பொருள்களையும் விளைவிக்கிறது; விளைவித்த உணவுப் பொருட்களைச் சமைக்கவும் உதவுகிறது''.

''கடவுளின் கருணைத்திறத்தைப் பாருங்கள், அது தன்னையே இன்பமாகத் தருகிறது. அந்த இன்பத்தை நாடும் நாட்டத்தையும் (பசியையும்) தருகிறது. அந்த இன்பநாட்டத் தகுதியையும் இன்ப நுகர்வுத்தகுதியையும் (அன்பாகிய உணவையும்) அளிக்கிறது''.

3) ''மழை சிறிது குறைந்தாலும் பசித்துன்பம் உயிர்களைக் கடும் வேதனைக்கு உட்படுத்தும்''.

''கடவுளின் கருணை இல்லாவிட்டால் இனமலர்ச்சி அதாவது மனிதஇனநாகரிகம் தழைக்க முடியாது''.

4) ''மழையின்றி உழவில்லை; உழவின்றிச் சமுதாய இன வாழ்வுகள் இல்லையாகும்.''

"கடவுளின் கருணையின்றி இனமலர்ச்சியில்லை, நாகரீகம் இல்லை, இனம் அழிந்துபடும். அகநிலை அதாவது ஆன்மீக வாழ்வின் உணர்வுப் பண்பே நாகரீகம்".

5) "மழைக்கு அழிப்பாற்றலும் உண்டு, ஆக்க ஆற்றலும் உண்டு. அழிப்பாற்றல் தடுப்பதும் ஆக்க ஆற்றல் பெருக்குவதுமே இன முயற்சி, சமுதாயக்கடமை ஆகும்".

"கடவுள் கருணைக்கு ஆக்க ஆற்றல், எல்லையிலா ஆக்க ஆற்றல் உண்டு. ஆனால் அதை நோக்கிச் செல்லாமை அழிவாற்றலை வரவழைக்கும். அதனை நோக்கிச்செல்வதே அந்தண்மை, பேரருளுடைமை; இனச்சால்பு அது, சமுதாயத்தின் அருளாட்சியும் அதுவேயாகும். இது மெய்யறிவு என்னும் பண்பு".

6) "ஓரறிவுயிர் முதல் ஆறறிவுயிர் வரை எல்லாம் மழை உண்டானால் உண்டு—அவை அனைத்தும் மழை கண்டு தளிர்க்கும், மழை காணாவிட்டால் வாடும்".

"கடவுளின் கருணையால் சமுதாயம் வாழும் — அக்கருணையை நோக்கிய (போ)தே அவை மலர்ச்சியுறும். அதை நோக்காதபோது அவை தளர்வு காணும்".

7) "உலக வாழ்வின் பண்பொழுங்கு காப்பது மழை".

"இனவாழ்வின் மரபொழுங்கு காப்பதும் வளம் பெருக்குவதும் கடவுளின் கருணை".

8) "அறங்களுக்கு ஆக்கமும் ஊக்கமும் அளித்து வளர்ப்பது மழையே! மழைப்பண்பின் செயல் இத்தகையது".

"சமுதாயத்தை இயக்கும் பண்பாட்சிக்கே ஆக்கமும் ஊக்கமும் வழங்குவது கடவுளின் கருணை. கருணைவழி நிற்பவரின் மெய்யுணர்வாட்சி இதுவே".

9) "மழைவளம் நீடித்து நிலைபெற்றால்தான், அறங்களின் நீடித்த பயன், வளமான நாகரிகமும் தொடர்ந்த வளர்ச்சியுடையது ஆகும்".

"கடவுளின் கருணையுருவாகிய வேதப்பண்பு இனத்தலைவர், சமுதாயத் தலைவர் கடந்து பொதுமக்களிடையே பரவினால் தான், இனஇன்பம் பேரின்பமாகப் பொங்கிப் பொதுளும்".

10) "மழையே உயிர்களுக்கு இனவாழ்வில் தொடர்பும் தொடர்ச்சியும் சமநிலை ஒப்புரவும் உண்டு பண்ணும் பண்பு ஆகும்."

"கடவுளின் கருணைக் கூறான வேதப்பண்பே உயிர்களின் உயர்வு தாழ்வுகளைச் சரிநிகர்ப்படுத்தி, முப்பால் ஒழுக்கத்தை இடையறா அழியாவளமும் வளர்ச்சியும் உடைய, புறப்பால், அகப்பால் எனச் சுற்றிச் சுற்றிச் சென்று கொண்டேயிருக்கும் நிலைபேறான இன்ப ஒழுக்காக்கும் பண்பு ஆகும்".

இவ்வாறு இவ்வுரையாசிரியர் மழைக்கும் கடவுளின் கருணைக்கும் ஒற்றுமை கண்டார். இன்னும்ஒருபடி மேலே சென்று வள்ளுவர் இயன் மழையை மனதில் கொண்டு வான்சிறப்பு எழுதவேயில்லையெனவும் கடவுளின் அருள்மழையையே வான் எனவும் விண் எனவும் மழையெனவும் இப்பத்தில் கூறினார் என்றும் பொருள் செய்வாருமுளர்[8]. கடவுளின் அருள் அல்லது ஆற்றல், அவர்தம் தூய ஆவியின் இயக்கம் எனக் கடவுளோடு தொடர்புடையதே வான், விண், மழை என வள்ளுவரால் வான்சிறப்பில் குறிப்பிடப்பட்ட பொருளாகும் எனக் கொள்ளுபவர்கள் தம்கருத்துக்கேற்றவாறு உழவர் (ஏரினுழாஅருழவர் 14) என்னும் சொல் வயலையுழும் உழவர்களையன்றிப் பிறர் உள்ளம் திருத்த முயன்று உழைக்கும் மேன்மக்கள் சிலரைக்குறிக்குமென்றும், துப்பு வயிற்றுப் பசியைத் தீர்க்கும் இயலுணவைக்குறிக்காது உள்ளத்தின் துன்பத்தை நீக்கியுள நிறைவளிக்கும் ஆன்மீக உணவை (இறையருளை அல்லது தூய ஆவியைக்) குறிக்கும் எனவும் தம் கருத்துக்கேற்றவாறு பொருள் கொள்வர். பிறவும் இவ்வாறே.

ஆனால் திருக்குறள் மூலத்தை நோக்க வள்ளுவர் வான்சிறப்பில் கூறியது இயன்மழையையே. மழைக்கும் கடவுளின் கருணைக்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு அல்லது ஒற்றுமை யாது என்பதையும் ஆசிரியர் தாமே தெளிவாகக் கூறவில்லை. உரையாசிரியர்களே பல வகைகளில் தொடர்பும் ஒற்றுமையும் காட்டினர்.

3. 5. மழையும் அறமும்

வள்ளுவர் தம் குறளில் மழையை வழிபாட்டுடனோ இறையருளுடனோ வெளிப்படையாகத் தொடர்புபடுத்தவில்லை வேறு எதனுடன் தொடர்புபடுத்தினார்? அறத்துடனேயே.

8, தெய்வநாயகம், மு., வான் எது?

இயற்கையனைத்துமே அறத்தின் சார்பாக நிற்கிறது என்பதே வள்ளுவர் கருத்தாம். தவவேடம் பூண்டு அத்தவவேடத்திற்கு மாறான செயல்களைச் செய்தொழுகும் போலித்துறவியரின் இழிவைக் கூறுங்கால் வள்ளுவர்,

வஞ்ச மனத்தான் படிற்றொழுக்கம் பூதங்கள்
ஐந்தும் அகத்தே நகும் (271)

என்றார். நிலநீர் முதலிய ஐம்பூதங்கள் அறத்தின் சார்பாய் நிற்றலினாலேயே அறத்திற்கு மாறாய போலித்துறவியின் செயலைக்கண்டு இகழ்ந்து நகைக்கின்றன.

மழையும் அறத்தின் வழியதே. அரசும் மக்களும் அறத்தொடு பொருந்த வாழுமிடத்தில் மழை உரிய காலத்தில் பொழிய நிலமும் வளம்தரும், அறம் இல்லாவிடத்து மழைவளமும் நிலவளமும் குன்றும் என்ற கருத்தைப் பல குறள்கள் தருகின்றன.

தெய்வந் தொழாஅள் கொழுநற் றொழுதெழுவாள்
பெய்யெனப் பெய்யும் மழை (55)

வசையிலா வண்பயன் குன்றும் இசையிலா
யாக்கை பொறுத்த நிலம் (239)

இயல்புளிக் கோலோச்சும் மன்னவன் நாட்ட
பெயலும் விளையுளும் தொக்கு (545)

முறைகோடி மன்னவன் செய்யின் உறைகோடி
ஒல்லாது வானம் பெயல் (559)

இக்குறள்களில் முன்னிரண்டும் பொதுமக்கள் வாழ்க்கை குறித்தனவாயும் பின்னிரண்டும் அரசு குறித்தனவாயும் உள்ளன. குடும்பத்தில் அறம் நிலவுமாயின், குடும்பத்தலைவி தன் கணவன் நினைவுடனேயே, அதுவும் அன்பும் நன்மதிப்பும் பொருந்திய நினைவுடனேயே நாள்தோறும் எழத்தக்க ஒற்றுமை குடும்பத்தில் நிலவுமாயின் வேண்டியபோது மழைபெய்யும் சமூகத்தில் ஈகையும் ஒப்புரவும் செய்து புகழ்படவாழ்வோர் இல்லாவிடின், நிலத்தின் குற்றமற்ற நல்லபயன் குன்றும் (அறச்செயல்களைச் செய்து புகழ்பட வாழும் மக்கள் உள்ள நாட்டில் நிலம் வண்பயன் நல்கும்). வசையிலா வண்பயனில் மழைவளமும் அடங்கிற்று. ஏனெனில் மழையின்றி நிலம் பயன் தருதலில்லை. அவ்வாறே அறநூல்களில் சொல்லப்பட்ட இயல்பினால் கோலோச்சும் நல்லரசன் நாட்டில் பெயலும் விளையுளும்

சிறக்கும் எனவும் முறை கோடி அரசு செய்யும் மன்னவன் நாட்டில் வானம் மழையைப் பொழியாது எனவும் கூறப்பட்டது. மக்களின் அறவாழ்வே மழையைத் தருவிக்கும் என வள்ளுவர் கருதினர். மழையும் வளமும் மக்களின் அறவாழ்வுக்கேற்றபடி அமையும் என்ற கருத்து பிறசங்க நூல்களிலும் காணப்படுவதே.

அறம்புரிந் தன்ன செங்கோ னாட்டத்து
முறைவேண்டு பொழுதிற் பதனெளியோரீண்
டுறைவேண்டு பொழுதிற் பெயல் பெற்றோரே
(புறம் 35., 14 - 76)

என வெள்ளைக்குடிநாகனார் புறநானூற்றில் குளமுற்றத்துத்துஞ்சிய கிள்ளிவளவற்கு அறிவுரை கூறினர். அறமே முன்னின்று ஆராய்ந்-தாலொத்த செங்கோலாட்சியை விரும்புபவர்களாய்க் குடிமக்கள் முறை வேண்டும்பொழுதில் செவ்வியெளியோராய் விளங்கும் அரசர்-கள் மழை வேண்டும்பொழுதில் மழை பெறுவர் என்பதே இங்குக் கூறப்பட்ட அறக்கருத்தாகும். வேள்பாரியின் நாட்டைப் புகழுங்-கால் கபிலர்,

கோஒல் செம்மையிற் சான்றோர் பல்கிப்
பெயல்பிழைப் பறியாப் புன்புலத் ததுவே (புறம் 117., 6 - 7

என்றார். அரசன் செங்கோல் ஆட்சியையுடையவனாயின் அவன் நாட்டில் சான்றோர் மிக்கிருப்பதுடன் அந்நாடு பெயல் பிழைப்-பறியாது என்ற கருத்து இங்கும் காணப்படுகிறது. நல்லரசர்களின் நாட்டைப் புகழுங்கால் கவிஞர்கள் அந்நாட்டில் நீர்வளம், குறை-யாது விளைபொருள் கெடாது எனக் கூறுவது இக்கருத்தையுளத்-திற்கொண்டே. எடுத்துக்காட்டாக நாஞ்சில் வள்ளுவனின் மலை நாட்டைப்பாடுங்கால் ஒருசிறைப் பெரியனார் என்னும் புலவர்,

கயத்திட்ட வித்து வறத்திற் சாவாது
மழைக் கரும்பின் ஒலிக் குந்து
கொண்டல் கொண்டநீர் கோடை காயினும்
கண்ணன்ன மலர்பூக் குந்து (புறம் 137. 5 - 8)

என்றார். அவன் நாட்டில் பள்ளநிலத்தில் விதைத்தது நீரின்மையால் சாவாது; கரும்பு போலத் தழைக்கும்; கோடை காலத்திலும் முகில் மழை நீரைப் பொழிவதால் கண்போன்ற குவளைமலர்கள் பூக்கும் என்றார் கவிஞர். அவ்வரசன் சிறந்த கொடைவள்ளலாக விளங்கு

வதனால் அவன் நாட்டில் இத்தகைய வளம் மலியும் என்பதே குறிப்பு.

நாடா கொன்றோ காடா கொன்றோ
அவலா கொன்றோ மிசையா கொன்றோ
எவ்வழி நல்லவர் ஆடவர்
அவ்வழி நல்லை வாழிய நிலனே (புறம் 187)

என்ற ஔவையாரின் பாடலுக்குப் பலவாறு பொருள் கூறுவர். நிலம், காடு, நாடு, மேடு, பள்ளம் என எத்தகையதாக இருப்பினும் மக்களின் அறவாழ்க்கைக்கேற்பப் பயன்தரும் எனவும் இப்பாடற்குப் பொருள் கொள்ளுதல் கூடும்.

கலித்தொகையுள்ளும் மக்கள் அறத்தின்வழி வாழுமிடத்தில் மழையும் விளைவும் பெருக மக்கள் அறத்தை மீறின் அவை சேரா என்ற கருத்தைக் காணலாம். தலைவியை அவளால் விரும்பப்பட்ட ஆடவனுக்கே மணம் செய்வித்தல் வேண்டுமெனத் தாயிடம் கூறிய தோழி, தலைவி நீரொடு அடித்துச் செல்லப்பட்ட தன்னை அருளினால் தூக்கிக் காத்தவனையே தான் மணக்க வேண்டும் என உறுதி பூண்டு அறத்தின்வழி ஒழுக விரும்புவளாயிருப்பதால் அவள்,

'அருமழைதரல் வேண்டின் தருகிற்கும் பெருமையள்'

எனவும் குடும்பத்தில் பிறர் அவளைக் காத்தவனுக்கு மணம் ஒப்பாது வேறொருவற்கு மணம் உடன்பட்டு அறத்தை மீறி நடப்பரேல்,

'வள்ளி கீழ்விழா மலைமிசைத் தேன்தொடா
கொல்லை குரல் வாங்கியீனா மலைவாழ்நர்
அல்லபுரிந் தொழுக லான் (கலி. 39)

எனவும் கூறுவதாகக் கலித்தொகைச் செய்யுளொன்று காட்டுகிறது. இங்கு அறச்செயல்களைப் புரிவோர் வாழுமிடத்தில் மழை வேண்டியபோது பெய்யும்; அறத்தை மீறுவோர்க்கு இயற்கை பயன்தராது என்ற கருத்துக்களே காணப்படுகின்றன. மலைவாழ் மக்கட்குக் கிழங்கு, தேன், தினை ஆகியன இயல்பாய உணவுகளாக அமைவதனால் வள்ளிக்கிழங்குகள் தோன்றாமை மலையில் தேனிறாலில் தேன் சேராமை, தினைப்பயிர் கதிர் ஈனாமை கூறப்பட்டன. இவ்வாறு தோழி இயற்கையின் ஒறுப்பைக் கூறினாள்.

மற்றொரு கலித்தொகைச் செய்யுளுள் வள்ளைப்பாட்டின்கண் தலைவி களவின்கண் சிலநாள் வாராது பிரிந்துறைந்த தலைவன்

தன்னைக் கைவிட எண்ணினானோ என ஐயுற்றவள் போல,

இலங்கும் அருவித் திலங்கும் அருவித்தே
வானி லங்கும் அருவித்தே தானுற்ற
சூள்பேணான் பொய்த்தான் மலை
......
இளமழையாடும் இளமழையாடும்
இளமழைவைகலும் ஆடும் என்முன்கை
வளைநெகிழ வாராதோன் குன்று

எனக் கூறுவதாக வரும் வரிகளை உரையாசிரியர்கள் சூள்பொய்த்-தான் மலையில் மழை பொழிதலும் அருவி வீழ்தலும் வியப்பைத் தருவன என இறைச்சிப் பொருள் பயப்பதாகக் கொண்டனர். அறத்தைச் செய்யும் தலைவனின் நாட்டில் அல்லவா மழையும் நீர் வளமும் இயற்கையெழிலும் சிறக்கவேண்டும். அறத்திற்கு மாறாக நடப்பவனின் மலையில் இவை நிகழ்தல் எங்ஙனம் என்னும் கருத்தே இங்குத் தொனிப்பதாகும். செய்யுளின் இறுதியில்,

ஒன்றி நாம்பாட மறை நின்றுகேட்டருளி
மென்றோட் கிழவனும் வந்தனன் (கலி. 41)

எனத் தோழி கூற்றாகவரும் அடிகள் தலைவன் சூள்பொய்த்தவன் அல்லன் தலைவியைத் தன் சொற்படி வரைந்துகொள்ள முன்வரும் அறமுடையவனே என்பதைக் காட்டும். ஆதலின் அவன் நாட்டில் அருவி இலங்குவதும் இளமழையாடுவதும் பொருந்துவதே என்பது கவிஞரின் கருத்து.

சிலப்பதிகாரத்திலும் கானல்வரியில் மாதவி காவிரியை வாழ்த்துங்கால் அவ்வாற்றின் சிறப்பிற்கும் நலத்திற்கும் சோழ வளநாட்டை மகவா வளர்க்கும் திறத்திற்கும் காரணம் சோழ அரசனின் திருந்து செங்கோல் பிழையாமையும் அருளுமே எனக் கூறுவதையும் பின் அடைக்கலக்காதையில் கவுந்தியடிகள் கண்ணகியை மாதரியிடத்து அடைக்கலப்படுத்திய போது 'வானம் பொய்யாது வளம் பிழைப்பறியாது . ... பத்தினிப்பெண்டிர் இருந்த நாடு' என இயம்புவதையும் காட்சிக்காதையில் சேரன் செங்குட்டுவன் அரசர்தம் பொறுப்பைக் கூறுமிடத்து 'மழைவளங்கரப்பின் வான்-பேரச்சம்' எனச் சொல்வதையும் காணலாம். மழை வளம் கரப்பின் அரசர் அஞ்சவேண்டியது அரசரது நல்லாட்சியைப் பொறுத்ததே

மழை என்ற கருத்து நாட்டில் நிலவியதனாலும் மழை பொய்ப்பின் அரசனது தவற்றினாற் போலும் எனக்குடி மக்கள் கருதுவர் என்பதனாலுமே இங்கு அரசர் அல்லது மக்களின் அறவாழ்க்கையைப் பொறுத்ததே மழையும் வளமும் என்னும் கருத்தே வலியுறுத்தப்படுகிறது.

இவ்வாறு பண்டைத்தமிழ்நாட்டில் நிலவிய கருத்துக்களுக்கேற்பவே வள்ளுவரும் சிலகுறள்களில் அறத்தையும் மழையையும் தொடர்புபடுத்தினார். வள்ளுவர் கருத்தின்படி அறம் அருளாற்றல் மட்டுமன்றி ஒறுக்கும் ஆற்றலையும் உடையது (குறள் 77,204). அது முன்பே விளக்கப்பட்டது (2. 1. 2 பார்க்க). மக்கள் அறத்தின்வழி வாழாவிடின் இயற்கை வளம் தராது வானம் பெயல் ஒல்லாது என்னும்போது இயற்கைவழி ஒறுப்பது அறமே எனக் கொள்ளலாம்.

அறம் யாது? அறத்திற்கு மூலம் யார் அல்லது எது? வள்ளுவர் கடவுள் வாழ்த்தில் இறைவனை 'அறவாழி அந்தணன்' என அழைப்பதால் அவர் கருத்துப்படி அறத்திற்கு முதல்வர் கடவுளே என்பது தெளிவாகும். 'ஆதி பகவன் முதற்றே உலகு' எனவும் கடவுள் வாழ்த்துள் கூறப்படுவதால் உலகுக்கும் உலகில் செயற்படும் இயற்கை ஆற்றல்கள் அனைத்திற்கும் முதல்வரும் அக்கடவுளே யாவர். அரசனும் மக்களும் அறத்தின்வழியொழுகின் இயற்கை மூலம் அருள்வதும் அறத்தை மீறி அவர்கள் நெறிபிறழ்ந்து செல்லின் இயற்கை மூலம் ஒறுப்பதும் இறையின் செயலே என இங்கு உய்த்துணர்தலும் கூடும். வள்ளுவர் மழைக்காக வழிபாட்டையோ நோன்புகளையோ வினைமுறைகளையோ செய்க என எங்கும் கூறவில்லை. ஆனால் அறம் மழையைத் தரும் எனக் கூறிய அவர் இறைவனையே அறத்தின் தலைவனாக அதை ஆள்பவனாகக் காட்டினார். இத்தொடர்பு நோக்கியே வான்சிறப்பைக் கடவுள்வாழ்த்தின்பின் வைத்தனர் போலும்.

அறம் பிறழின் இயற்கை வளம் தராது, அவ்வாறு வளம் தராமை இறைவனின் ஒறுப்பே யாகும் என்ற இக்கருத்தும் பண்டை யூதர்களின் கருத்தைப் பெரிதும் ஒத்ததே. இது குறித்த யூதர்களின் கருத்தைப்பழைய ஏற்பாட்டிலுள்ள சிலவரலாற்றுஇலக்கியங்களிலும் தீர்க்கதரிசிகளின் நூல்களிலும் காணலாம். யூதர்களின் சிறந்த அரசனாகிய சாலோமோன் யூத ஆலயத்தைக் கட்டி அங்கு வழிபாடு தொடங்கிய போது மக்கள் சார்பாக வேண்டுதல் செய்தான். அப்போது "மக்கள் உமக்குமாறாகச் செய்த பாவங்களின் பொருட்டு

வானம் மூடப்பட்டு மழை பெய்யாதிருக்கும் போது அவர்கள் இவ்விடத்தை நோக்கி வழிபாடு செய்து உமது பெயரைக் கூறி நீர் அவர்களை ஒறுத்தபோது அவர்கள் தம் பாவங்களை விட்டுத் திரும்பினால், விண்ணிலிருந்து கேட்டருளி உமது அடியவர்களாகிய இஸ்ரவேலரின் பாவங்களை மன்னியும். அவர்கள் செல்ல வேண்டிய நல்ல வழியை அவர்கட்குக் கற்பித்து உடைமையாக அவர்கட்கு நீர் கொடுத்த நாட்டில் மழை பொழியச் செய்யும்" (I இராஜாக்கள் 8.35-36) எனவும் வேண்டினான்[9]. யூததீர்க்கதரிசிகளில் ஒருவராகிய ஆமோசு, தம்காலத்தில் ஓரமயம் அறுவடைக்கு மூன்று திங்களின் முன் பயிர்கள் வளர்கின்ற மழை பெய்ய வேண்டிய காலத்தில் மழை மிகவும் குறைவாயிருந்து ஒரு நகரில் மழை பெய்வதும் மற்றொரு நகரில் மழை பெய்யாதிருப்பதும் சில இடங்களில் மழை பெய்வதும் சில இடங்களில் மழையில்லாததனால் வயல்கள் காய்ந்து போவதும் ஒரு நகரில் தண்ணீர் இருப்பின் தண்ணீரில்லாத பிற நகர்களினின்றும் அங்கு மக்கள் வந்து போதிய தண்ணீர் பெறாது சிறிதே பெற்றுச் செல்வதையும் கண்டு அந்நிலை இறைவனின் ஒறுப்பேயெனக் கூறி ஆயினும் மக்கள் மனம் திரும்பி இறைவனை நாடவில்லையே என வருந்தினார்[10]. அவ்வாறே எரேமியாவும் ஒருகால் இஸ்ரவேல் நாட்டில் மழைபெய்யாமையினால் நீரின்றி மக்கள் துன்புறுவதைக் கண்டார். செல்வர்கள் தம் வேலையாட்களை நீர் கொண்டு வரும்படி அனுப்ப அவர்கள் தேடியும் தண்ணீர் காணாதவர்களாய் வெறுங்கலங்களுடன் திரும்புவதையும் காய்ந்த நிலத்தைக் கண்டு உழவர்கள் வருந்தியிருப்பதையும் காட்டுமான்களும் காட்டுக் கழுதைகளும் கூட நீர் இன்மையினாலும் புல்லின்மையினாலும் துன்பமடைவதையும் கண்டு இந்நிலை தம்நாட்டுமக்கள் செய்த பிழைகளின் பயனே எனக் கருதி அப்பிழைகளைப் பொறுத்தருளுமாறு இறைவனை வேண்டினார்[11].

---

9. HOLY BIBLE, I Kings, 8.35-36:

"When the heaven is shut up and there is no rain because they have sinned against thee, if they pray toward this place and acknowledge thy name, aud turn from their sin, when thou dost afflict them, then hear thou in heaven, and forgive the sin of thy servants, thy people Israel, when thou dost teach them the good way in which they should walk: and grant rain upon thy land, which thou hast given to thy people as an inheritance".

10. Ibid, Amos, 4.7-8

11. Ibid, Jeremiah, 14.1-9.

மக்களின் அறவாழ்வுக்கு ஏற்றபடி மழைபொழியும், நிலம் பயன்தரும் என்னும் கருத்து தற்கால அறிவியல் அறிவுக்குப் பொருந்தாவிடினும் பண்டைக்காலத்தில் பலநாடுகளில் இத்தகைய கருத்துக்கள் இருந்தனவே போலும். வள்ளுவரும் இக்கருத்தை ஆதரித்தே எழுதினர். மழையின் இன்றியமையாமையை, மழையினுல் உணவு விளைவதை, தொழில் பெருகுவதை, புல் முதலியன செழித்து நிலம் நலம்பெற ஆற்றுநீர் வரவால் கடலும் செழுமையுறுவதை, மக்கள் வாழ்க்கையில் பலவளங்களும் பெருகுவதை, ஆய்ந்துணர்ந்த அவர் மக்கள் அறவாழ்வினுல் மழைவளம் பெருகும் எனவும் நம்பினர். மழையினுல் அறங்கள் தழைப்பதையும் எடுத்துக்காட்டினர்.

தானம் தவமிரண்டும் தங்கா வியனுலகம்
வானம் வழங்கா தெனின். (19)

மழையினுல் அறமும் அறத்தினுல் மழையும் சிறக்கின்றன. இவ்வாறு இரண்டையும் தொடர்புபடுத்தினர் வள்ளுவர்.

4

உயிர்களும் அவற்றின் நிலைகளும்

வள்ளுவர் உயிர்கள் உள என்னும் கொள்கை உடையவரே, உயிர் என ஒன்று இல்லையென்னும் கொள்கை உடையவர் அல்லர். உயிர் உடம்பின் வேறாயது, அது இவ்வுலகில் பல பிறவிகள் எடுக்கிறது என்னும் கருத்துக்கள் குறளில் பரக்கக் காணப்படுபவையே. உடலின் வேறாய உயிரைக் குறள் பன்முறை குறிப்பிடுகின்றது.

சிறப்பீனும் செல்வமும் ஈனும் அறத்தி னூஉங்கு
ஆக்கம் எவனோ உயிர்க்கு (31)
காக்க பொருளா அடக்கத்தை ஆக்கம்
அதனி னூஉங்கில்லை உயிர்க்கு (122)
ஈதல் இசைபட வாழ்தல் அதுவல்ல
தூதியம் இல்லை உயிர்க்கு (231)
தன்னுயிர் தானறப் பெற்றானை ஏனைய
மன்னுயிர் எல்லாந் தொழும் (268)

வள்ளுவர் நிலையான உயிர்கள் உள என நம்பினார் என்பதை இக்குறள்கள் காட்டும். 'மன்னுயிர்' என இங்கு உயிரின் நிலைத்திருக்கும் தன்மை குறிப்பிடப்படுகிறது. 'ஆருயிர்க்கு என்போடி-

யைந்த தொடர்பு' (73), 'உயிர் உடம்பின் நீக்கியார்' (330) எனக் குறளில் பிற இடங்களில் வரும் தொடர்களை (உயிர் உடம்பின் வேருயது; அது உடம்புடன் தொடர்பு கொள்ளுதலும் உடம்பை விட்டு நீங்குதலும் கூடும் என்பதை விளக்கும். வள்ளுவர் கருத்துப் படி உயிர் உடம்பொடு தோன்றி அதனுடன் அழிவதல்ல என்பது தெளிவு.

உயிர் அணுவடிவானதா, உடல் முழுவதும் வியாபித்திருப்பதா, எல்லையற்றதா (இயல்பாக எல்லையற்றதாயினும் உடல் மூலமே செயற்படுவது), எத்தன்மைத்து என்றெல்லாம் தத்துவஅறிஞர்கள் ஆய்கின்றனர். ஆனல் திருக்குறள் இவ்வாறு உயிரின் தன்மையைக் குறித்து ஆய்ந்து கூறவில்லை. உயிர் அறிவுள்ளது, வினைப்பயனை நுகர்தற்குரியது. இறுதியில் வீடுபேறடையவல்லது என்ற பொதுவான கருத்துக்களே உயிரைக் குறித்துத் திருக்குறளினின்றும் அறியக்கிடப்பன.)

வள்ளுவர் உயிர் என்னும் சொல்லுடன் பயன்படுத்தும் அடைகளை நோக்கின் 'மன் –' என்னும் அடையே அதிகமாக அவ்வாறு ஆளப்படுகிறது. மன்னுயிர் என்னும் தொடர் பலகுறள்களில் (68, 244, 268, 315, 457) காணப்படுகிறது. 'மன்னும்உயிர்' (190) என்ற தொடரும் ஒரு குறளில் உண்டு. உயிர் நிலைபேறுடையது, அழிதலற்றது என்ற கருத்தே குறளில் பரக்கக் காணப்படுவது. அதையே உயிரின் முக்கியத்தன்மையாக ஆசிரியர் கருதினர் போலும். 'பல்லுயிர்' (322) என்ற தொடரும் மற்ருெரு குறளில் காணப்படுவதே. ஆத்துமா ஒன்றே என்ற வேதாந்தக் கொள்கையன்றி உயிர்கள் பல என்பதே திருக்குறட் கருத்தாகும். உயிர் என்னும் சொல் அடையோடு கூடிவரும் ஏனைய தொடர்கள் ஆருயிர், இன்னுயிர் என்பன. ஆருயிர் அரிய உயிர். (உயிர் யாருக்கு அரியது? கடவுளுடைய பார்வையில் உயிர் ஒவ்வொன்றும் அருமையானது என்னும் கருத்து குறளில் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. அவரவர்க்கு அவரவர் உயிர் அருமையானது என்பதே கருத்துப் போலும்.) 'ஆருயிர்க்கு என்போடியைந்த தொடர்பு' (73) என்ற குறளடியில் ஆருயிர் என்னும் தொடர்க்கு 'பெறுதற்கரிய மக்களுயிர்' எனப் பரிமேலழகர் உரை கூறினர். பின் 'பிறப்பினதருமை பிறந்தவுயிர் மேலேற்றப்பட்டது' என்ருர். மக்கட்பிறவி எடுக்க வல்லது என்பதனல் உயிர் அரியதா? 'ஆருயிர்' என்ற தொடர் மற்ருெருமுறை காமத்துப்பாலில் தலைவி கூற்ருக வரும் ஒரு குறளில் ஆளப்படுகிறது (1141). தலைவி தன்னுயிரையே ஆருயிர் எனக் குறிப்பிடுகிருள். இங்கு உயிர் அவரவர்க்கு அரியது என்பதே கருத்தாதல் வேண்டும்.

இன்னுயிர் என்னும் தொடரும் அவ்வாறே ஒவ்வொருவருக்கும் அவரவர் உயிர் இனியது என்ற கருத்தைத் தருதல் கூடும். 'தன்னுயிர் நீப்பினும் செய்யற்க தான் பிறிதின்னுயிர் நீக்கும்வினை' (327) என்ற குறளில் 'இன்னுயிர்' என்ற தொடர்க்கு மேற்கூறியபொருளே மிகவும் பொருந்துவதாகும். ஒவ்வொரு உயிர்ப்பொருளுக்கும் அதனதன் உயிர் இனியதாதலினாலேயே அதனை நீக்குதல் தவறாயிற்று. 'இன்னுயிர்' என்னும் தொடர் ஆளப்படும் மற்றொரு இடம் காமத்துப்பாலில் தலைவி கூற்றாக வரும் ஒரு செய்யுளாகும். இங்கும் தலைவி தன்னுயிரையே இன்னுயிர் (1209) என்றாள். உயிர் இயல்பாகத் தான் உளதாதலின் இன்பம் காண்பது (The soul rejoices in existence) என்பதே இத்தொடர்களினால் உயிரைக் குறித்து அறியப்படும் தன்மை போலும்.

உயிர்கள் பல, அவை இவ்வுலகில் பன்முறை பிறந்திறப்பன என்பதனுடன் அவை ஓர் இறைவனை (கடவுளை) உடையன, அவன் துணையின்றித் துன்பத்தினின்றும் நீங்கி வீடுபேற்றை யடையமாட்டாதன என்னும் கருத்துக்களும் முதற்பத்தாகிய கடவுள் வாழ்த்தில் காணக்கிடப்பனவே. கற்றதனாலாயபயன் வாலறிவன் நற்றாள் தொழாஅர் எனக் கூறப்படுவதால் (2 உயிர்கள் கற்றும் சிற்றறிவுடையன அல்லது குறையுள்ள மாசுபடிந்த அறிவையே உடையன எனக் கொள்ளலாம். வாலறிவன் என இறைவன் விதந்து கூறப்படுவதால் உயிர்கள் வாலறிவு உடையன அல்ல என்பது கருத்தாகலாம். இன்னும் அவை இடும்பையின்றி இருத்தற்கும் இருள் சேர் இருவினையின் நீங்குதற்கும் மனக்கவலை மாற்றற்கும் பிறவிப் பெருங்கடல் நீந்துதற்கும் வீடாகிய நிலமிசை நீடுவாழ்தற்கும் இறைவன் அடியைச் சார்தற்குரியன என இப்பத்தில் பல குறள்கள் கூறுவதால் அவை ஆற்றலிலும் இன்பத்திலும்கூடக் குறையையுடையனவே, தாமாகவே வாழ்க்கையில் வெற்றி பெறவோ இறுதியில் வீட்டையடையவோ வலிமையின்றி இறைவனொருவனின் துணையை நாடவேண்டியனவே என்பதும் புலனாகும்.

4. 1. உயிரின் நிலைகள்

உயிர்கள் பலமுறை பிறந்திருப்பன; இறுதியில் வீடுபேற்றை அடையத்தக்கன. இவ்விருநிலைகள் உயிர்கட்குள என்ற கருத்துக் குறளில் தெளிவாக உண்டு. 'இருமை வகை தெரிந்து ஈண்டு அறம் பூண்டார்' (23) என்ற தொடரில், இருமை வகை தெரிந்து என்பதற்குப் 'பிறப்பு வீடு என்னும் இரண்டனது இன்பதுன்பக் கூறு

பாடுகளை ஆராய்ந்து அறிந்து' எனப்பரிமேலழகரும் 'பிறப்பும் வீடும் என்னும் இரண்டான கூறுபாட்டை ஆராய்ந்து' என மணக்குட-வரும் உரை கூறினர். பிறப்பு வீடு என்னும் இருநிலையைக் குறள் கூறுகிறது. ஆயினும் முதற்பிறப்பிற்கும் முற்பட்ட ஒருநிலையும் இருந்திருத்தல் வேண்டும்.

(பிற்காலச் சித்தாந்த நூல்கள் கேவலம், சகலம், சுத்தம் என மூன்று நிலைகளை உயிர்கட்குக் கூறின. முதற்பிறப்பின் முன் காரிட்ட ஆணவக் கருவறையில் அறிவற்ற கண்ணிலாக் குழவி போலக் கட்டுண்டிருந்த நிலையே கேவலமாகும். பிறந்திறந்துழலும் நிலை சகலமாகும். வீடு பெற்ற நிலையே சுத்தமென்பர்.) வேதாந்த நூலோர் உயிர் பிறப்பின்முன் பரம்பொருளுடன் (கடவுளுடன்) ஒன்ருகவே இருந்ததெனவும் வீட்டுநிலையிலும் பரம்பொருளுடன் ஒன்றும் எனவும் பிறந்திறக்கும் நிலையில் மட்டுமே வேருகத் தோன்றுகிறது (அப்பொழுதும் உண்மையில் அது பரம்பொருளின் வேறன்று) எனவும் கூறுவர்.)

குறளில் உயிர் முதற்பிறப்பின்முன் எந்நிலையில் இருந்தது என்பதைக் குறித்த தெளிவான கருத்து இல்லை. உயிர்கள் அநாதியே உள்ளனவா ஒருகால் தோன்றியனவா என்பதும் குறளில் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை.

அன்போ டியைந்த வழக்கென்ப ஆருயிர்க்கு
என்போ டியைந்த தொடர்பு. (73)

என்பு என்பது இங்கு உடலைக் குறிப்பதாகவே உரையாசிரியர் பலரும் கொண்டனர். உடம்போடியைந்த தொடர்பு இங்குக் குறிப்பிடவே உடம்போடு இயைவதற்கு முன்னிருந்த நிலையும் [illegible]கிக்கப்படும். முதலில் உடம்போடு தொடர்பின்றி யிருந்ததனலேயே பின்பு உடம்புடன் இயைய வேண்டியதாயிற்று. அந்நிலை எத்தன்மைத்து? இக்குறட்கு உரை கூறுங்கால் 'உடம்போடியைந்தல்லது அன்பு செய்யலாகாமையின் அது செய்தற் பொருட்டு இத்தொடர்ச்சி யுளதாயிற்று' என்ருர் பரிமேலழகர்: என்போடு (உடலோடு) இயையாத பிறப்பிற்கு முற்பட்ட ஒருநிலை உயிர்க்கு இருந்ததேயாயின் அந்நிலையில் அது அன்பு செய்ய இயலாது அன்பு செய்ய வகையன்றித் தனித்து இருந்திருத்தல் வேண்டும்.

இருவினைக்கீடாகப் பிறந்திருக்கும் நிலையும் வீட்டுநிலையும் இனி ஆயப்படும்.

4. 2. பிறப்பிறப்பும் வினைத்தொடர்பும்

உயிர்கள் பல என்பதனோடு ஒவ்வொரு உயிரும் இவ்வுலகில் பன்முறை பிறந்திறக்கிற தென்பதே திருக்குறட் கருத்தாகும். பிறப்பு எதனால் உண்டாகிறது? ஆணவம், கன்மம், மாயை என்னும் மும்மலங்களால் என்பர் சைவ சித்தாந்த நூலோர். அவித்தையால் அல்லது மாயையால் என்பர் வேதாந்திகள். அவாவினால் என்றார் வள்ளுவர்.

அவாஎன்ப எல்லா உயிர்க்கும் எஞ்ஞான்றும்
தவாஅப் பிறப்பீனும் வித்து. (361)

வள்ளுவரின் காலம் சங்கரரின் வேதாந்தமும் சைவசித்தாந்தமும் தோன்றுவதற்குச் சில நூற்றாண்டுகள் முற்பட்டதென்பது உளத்தில் கொள்ளத்தக்கது. பௌத்தரும் சமணரும் வைதிக சமயத்தோரும் கூட அவா நீத்தலை வீட்டை யடையும்வழியாகக் கொண்டனர். ஆகையினால் வள்ளுவரும் இவ்வாறு கூறினார்.

பிறவிகள் எத்தனை? பல; ஒரு குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கையுள் அடங்குவனவல்ல என்பதே அக்காலத்திலும் (பௌத்த சமண வைதிக சமயங்களுள்) பிற்காலத்திலுங் கூடப் பொதுவாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கருத்தாகும். ஆயினும் குறளில் 'எழுபிறப்பு' 'எழுமை' என்ற சொற்கள் பிறப்பைக் குறித்துச் சில பாக்களில் ஆளப்படுகின்றன. ஆகவே இங்குப் பிறப்பு ஏழுதானோ என்ற ஐயம் எழல் கூடும்.

எழுபிறப்பும் தீயவை தீண்டா பழிபிறங்காப்
பண்புடை மக்கட் பெறின் (62)

எழுமை எழுபிறப்பும் உள்ளுவர் தங்கண்
விழுமம் துடைத்தவர் நட்பு (107)

ஒருமையுள் ஆமைபோல் ஐந்தடக்கல் ஆற்றின்
எழுமையும் ஏமாப் புடைத்து (126)

ஒருமைக்கண் தான்கற்ற கல்வி ஒருவற்
கெழுமையும் ஏமாப் புடைத்து (398)

புகழ்ந்தவை போற்றிச் செயல்வேண்டும் செய்யா
திகழ்ந்தோர்க் கெழுமையும் இல் (538)

ஒருமைச் செயலாற்றும் பேதை எழுமையும்
தான்புக் கழுந்தும் அளறு (835)

எழுமை, எழுபிறப்பு என்பன இங்கு எதைக் குறிக்கின்றன? ஒரு பிறவியில் செய்த நல்வினை தீவினை அடுத்த ஏழு பிறப்புக்களிலும் தொடரும் என்ற கருத்துப்படி வினைப்பயன் தொடரும் ஏழு பிறப்புக்களைக் குறித்தல் கூடும். ஏழுவகைப் பிறப்பைக் குறித்தலும் கூடும். பழைய உரையாசிரியர்கள் இரண்டையும் கூறினர். பரிமேலழகர் உரையிலேயே இவ்விருகருத்துக்களையும் காணலாம். எழுபிறப்பும்' (62) என்ற தொடர்க்கு உரை கூறுங்கால், ஊர்வ, மானிடம், நீர்வாழ்வன, பறவை, நாற்கால் (விலங்கு), தேவர் தாவரம் என்பனவற்றையே பரிமேலழகர் கூறினார். தேவர், மனிதர், மிருகம், ஊர்வன, நீர்வாழ்வன, பட்சி, தாவரம் என இவற்றையே பரிதியாரும் எடுத்துரைத்தார். நன்மக்களைப் பெற்றோர் பின் இவ்வெழுவகைப்பிறப்புள் எவற்றில் பிறப்பினும் அவரைத் தீயவை தீண்டா என்பது பொருந்துமா? விலங்கு முதலியனவே சிறப்பற்ற பிறப்புக்களாக இருக்கும்பொழுது அவற்றில் பிறப்பினும் தீயவை தீண்டா என்பது பொருளா? பரிமேலழகரே பின் 'எழுமை' என்னும் சொற்கு 'எழுமை என்றது வினைப்பயன் தொடரும் எழுபிறப்பினை' என விளக்கம் தந்தார். இங்கும் எழுபிறப்பு (107) ஏழுவகைப் பிறப்பினைக் குறிப்பதாகவே கொண்டார். எழுவகைப்பிறப்பிலும்' எனக் காலிங்கரும் 'எழுமையிலும் தோற்றும் பிறப்பெல்லாம்' என மணக்குடவரும் பொதுவாகச் 'செனனந்தோறும்' எனப் பரிதியாரும் உரை கூறினர். நன்றியறிவோர் ஒரு பிறப்பில் தமக்கு ஏற்பட்ட துன்பத்தை நீக்கிக் காத்தவர் தம் நட்பை எழுமை எழுபிறப்பும் உள்ளுவர் என்றல்லவா குறள் கூறுகிறது? விலங்காகவோ மரமாகவோ பிறப்பினும் நட்பை உள்ளுவர் என்பது பொருந்துமா? விலங்கிற்காவது பிறிதொரு விலங்குடன் அல்லது மக்களில் ஒருவருடன் நட்பிருத்தல் கூடும். மரத்திற்கு நட்பு உண்டா? ஆகவே இங்கு 'எழுமை எழுபிறப்பும்' என்பதற்கு எழுவகைப் பிறப்புக்களைக் கொள்ளாது எழுமை ஏழு அதாவது நாற்பத்தொன்பது தலைமுறைகள் எனக் கொள்வதே பொருத்தமாம் என்றார் நாமக்கல் கவிஞர் இராமலிங்கம் பிள்ளை. 'தங்களுக்கு வந்த துன்பங்களை நீக்கினவருடைய நட்பை ஏழேழு தலைமுறைக்கும் நினைத்துப் பார்ப்பவர்கள்' என அவர் உரை கூறி 'எழுமை எழு பிறப்பும்என்பதற்கு ஏழேழு தலைமுறைக்கும்வாழையடி வாழையாகச் சொல்லிக் கொண்டிருப்பார்கள் என்பது நல்லது' என விளக்கமும் தந்தார். ஆயினும் நாமக்கல் கவிஞரும் ஏனைய இடங்களில் 'ஏழுபிறப்பு' (62) 'எழுமை' 126, 398, 538, 835) என்பன அடுத்த ஏழு பிறவிகளைக் குறிப்பதாகவே கொண்டார். மக்கள்,

தேவர் விலங்கு முதலிய எழுவகைப்பிறப்புக்களை அவர் எவ்விடத்-தும் கூறவில்லை.

எழுபிறப்பு என்ற தொடரில் உள்ள ஏழு என்னும் அடியை எண்ணடியாகவன்றி வினையடியாகக் கொண்டு எழுகின்ற பிறப்பு எனப் பொருள் கூறுவாருமுளர். திரு. வி. க. 'வரும் பிறப்பிலும்' 'ஏழுபிறப்பிலும்' என இரு உரைகளையும் கூறினர். "ஈண்டு 'ஏழு-பிறப்பு' என்பதற்கு 'எழுபிறப்பிலும்' என்று கொள்வதினும் 'வரும் பிறப்பிலும்' என்று கொள்வது சிறப்பெனத் தோன்றுகிறது" எனக் கூறி எவ்வுரை மிக ஏற்புடைத்தென்பதைக் குறித்த தம்-கருத்தையும் விளக்கினர்.

ஒருபிறவியிற் செய்த நற்செயல் அல்லது தீச்செயல்களின் பயன் அடுத்த ஏழுபிறவிகளிலும் தொடரும் என்ற கருத்து சில இடைக்கால நூல்களிலும் காணப்படுவதே. ஆனமுதலில் அதிகம் செலவு செய்பவன் இம்மையில் பல துன்பங்களையடைவதுடன் ஏழுபிறப்பும் தீயனுவான் எனக் கூறுகிறது. ஒருபிறப்பில் ஊதாரித்-தனமாகப் பொருளை யழித்தவன் ஏழுபிறப்பும் தீயனுவது வினைப்-பயன் ஏழுபிறவி வரையில் தொடர்வதனுலேயே. இத்தகைய கருத்துக்களைச் சிலபக்தி இலக்கியங்களிலும் காணலாம். கங்கைக் கரையில் உள்ள தேவப்பிரயாகை என்னும் தலத்தின் சிறப்பைக்-கூறவந்த பெரியாழ்வார்

> எழுமையும்கூடியீண்டிய பாவம் இறைப்பொழுதளவினி
> லெல்லாம்
> கழுவிடும்பெருமைக் கங்கையின் கரைமேல் கண்டமெனும்
> கடிநகரே (திருமொழி, 7. 5)

என்ப் பாடினர். சென்ற ஏழுபிறவிகளில் செய்யப்பட்ட தீவினைப் பயன்களனைத்தும் கங்கையாறு கழுவிடும் என்ற ஆழ்வாரின் கருத்து இங்குக் கூறப்பட்டது. ஏழ் ஏழ் என நாற்பத்தொன்பது பிறவிகளைச் சேர்த்துக் கூறும் வழக்கும் உண்டு.

> இம்மைக்கும் ஏழ்ஏழ் பிறவிக்கும் பற்றவான்
> (நாச்சியார்திருமொழி, 6. 8 - 1)

என ஆண்டாள் திருமாலைக் குறித்துப் பாடினர். மேலும் அவரே திருப்பாவையுள்,

> எற்றைக்கும் ஏழ்ஏழ் பிறவிக்கும் உன்றன்னோ
> டுற்றோமே யாவோம் உனக்கே நாமாட்செய்வோம்

மற்றைநங் காமங்கள் மாற்றேலோ ரெம்பாவாய் (29)

என்று ஆயர்பாடிச் சிறுமியர் கண்ணனை நோக்கிக் கூறுவதாகவும் பாடினர். இங்கு நாற்பத்தொன்பது பிறவி வரை நிலைத்திருக்கும், திருமாலுக்கும் அவர்க்குப் பணி செய்வோர்க்குமிடையே உள்ள அன்புறவு கூறப்பட்டது.

ஒருவர் ஒரு பிறவியில் செய்த நற்செயல் அல்லது அதன் பயன் ஏழு அல்லது அதற்குமேற்பட்ட தலைமுறைதோறும் தொடர்வதைக் கூறும் வழக்கம் நூல்களில் காணப்படுவதே.

எந்தை தந்தை தந்தைதந்தைதம் மூத்தப்பன் ஏழ்படிகால் தொடங்கி
வந்து வழிவழி யாட்செய்கின்றோம் (பல்லாண்டு, 6)

எனவும்,

ஏழாட்காலும் பழிப்பிலோம் (பல்லாண்டு, 3)

எனவும் பெரியாழ்வார் தம்முன்னோர்கள் ஏழுதலைமுறையாகத் திருமாலுக்கு ஆட்செய்த சிறப்பையும் அவ்வேழுதலைமுறையோரும் பிறரால் பழிக்கப்படாத நற்குணசீலராய் வாழ்ந்தமையையும் தம் செய்யுட்களில் எடுத்துக்கூறினர்.

மூவேழ் சுற்றம் முரணுறு நரகிடை
யாழா மேயருள் அரசே போற்றி

எனப்பாடிய மாணிக்கவாசகர் சிவபிரானை வணங்கிச் சேவிக்கும் ஒருவரின் வழியிலுள்ளோர் இருபத்தொரு தலைமுறை வரையில் நரகில் அழுந்தாது காக்கப்படுவர் என்றார்.

ஒருவர் ஒரு பிறப்பில் செய்த செயல்களின் பயன் அவரையே அடுத்த பிறவிகளில் தொடரும் என்ற கருத்தும் அச்செயல்களின் பயன் அவர் வழிவருவோரைத் தொடரும் என்ற கருத்தும் இரண்டும் குறளில் காணப்படுவதே. அவை பின்னர் ஆயப்படும். ஆயினும் ஏழுபிறப்புக்களைக் குறிப்பிடும்போது வள்ளுவர் அடுத்த ஏழுபிறப்புக்களைத்தான் எண்ணினர் எனத் தோன்றும். 'எழுமை ஏழுபிறப்பும்' (107) என்ற தொடருக்கு நாமக்கல் கவிஞர் கூறிய பொருள் ஒருவாறு பொருந்தினும்,

ஒருமைச் செயலாற்றும் பேதை எழுமையும்
தான்புக் கழுந்தும் அளறு, (835)

என்னுங்கால் பேதை ஏழுபிறப்பிலும் தனக்கே துன்பம் தரத்தக்க செயலை ஒருபிறப்பில் செய்வான் என்ற பொருள் தெளிவாகத் தெரிகிறது. 'எழுமை எழுபிறப்பும்' (107) என்ற தொடருக்கும் விலங்கு பறவை முதலிய எழுவகைப்பிறப்புக்களைக் கொள்ளாது 'எழுகின்ற ஏழுபிறப்புக்களிலும்' (அவையனைத்தும் மக்கட்பிறப்பாகவே யிருக்கலாம்) என்றோ 'நாற்பத்தொன்பது பிறப்புக்களிலும்' (அவையும் அனைத்தும் மக்கள் தேவர் முதலிய உயர்பிறப்பேயாகலாம்) என்றோ பொருள் கொள்ளலாம். அவ்வாறு கொள்ளின் நட்புத் தொடர்பு அப்பிறப்புக்களனைத்திலும் தொடர்வதில் தடையில்லையே.

குறளிலும் பிறநூல்களிலும் வினைப்பயன் ஏழு (அல்லது நாற்பத்தொன்பது) பிறப்புக்கள் வரையில் தொடரும் என்ற கருத்து காணப்படினும் ஒருயிர் எடுக்கத்தக்க பிறப்புக்கள் வள்ளுவரின் அல்லது பொதுவாகத் தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்த கருத்தின்படி ஏழே (அல்லது நாற்பத்தொன்பது) தாமா எனின் பிறப்புக்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கையுள் அடங்குவனவல்ல, எண்ணற்றன என்றே தோன்றும். மற்றும் எல்லாவுயிர்களும் ஒரே அளவு பிறப்புக்களை எடுக்க வேண்டியனவல்ல, சில முன்னும் சில பின்னும் பிறப்பறுக்கல் கூடும் எனவும் கூறலாம்.

> உறங்குவது போலும் சாக்காடு உறங்கி
> விழிப்பது போலும் பிறப்பு (339)

> புக்கில் அமைந்தின்று கொல்லோ உடம்பினுள்
> துச்சில் இருந்த உயிர்க்கு (340)

என்ற குறள்களும் பிறப்புக்கள் மிகப் பல என்ற கருத்தையே தரும். உறக்கமும் விழிப்பும் போலப் பிறப்பும் இறப்பும் மாறி மாறி நிகழ்வன. [பல உடம்புகளில் சிறிது காலம் ஒதுக்கிருந்தே செல்லும் உயிர்க்கும் நிலையான இருப்பிடம் அமையவில்லை போலும்.] பிறப்பின் பன்மை இங்குத் தெளிவாகக் காட்டப்படுகிறது.

பிறப்பறுக்க வேண்டுமெனப் பலர் துறவு பூண்டனர். தவம் செய்தனர். வள்ளுவரும் அதை ஆதரித்தார். 'பிறப்பறுக்லுற்றார்' (345) எனத் துறவியரைக் குறிப்பிட்டார். பிறப்பறுக்க மக்கள் முயற்சி எடுத்துக்கொள்ள வேண்டியது ஏன்? பிறப்புக்கள் பல, ஒரு குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கையுள் அடங்குவனவல்ல என்ற கருத்து நிலவியதனாலேயே. பிறப்புக்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கை-

யளவேயாயின் அவ்வெண்ணிக்கை முற்றுப் பெறத் தாமாகவே முடிவடையும். அவ்வாறன்றி அவா முதலியன உள்ள வரையில் பிறப்புக்கள் எண்ணின்றித் தொடர்வதனாலேயே பிறப்பறுக்கல் மேற்கொள்ளப்படவேண்டிய தொன்றாயிற்று.

பிறப்புக்கள் பல. உயிர்கள் எவ்வெவ்வகைப் பிறப்பை எடுக்கின்றன? எங்கெங்கு? தேவர், மனிதர், நீர்வாழ்வன, பறவை, விலங்கு, ஊர்வன, தாவரம் என்ற ஏழுவகைப்பிறப்பை உரை-யாசிரியர் கூறினரேயன்றி அவை குறளில் கூறப்படவில்லை. மக்கள் தேவராதல் கூடும் அல்லது தேவருலகு புகுதல் கூடும் என்ற கருத்துமட்டும் சில குறள்களில் உண்டு.

பொருளானும் எல்லாமென் றீயா திவறும்
மருளானும் மாணாப் பிறப்பு (1002)

என்னும் குறளுக்கு உரை கூறுங்கால் பொருளைப் பிறர்க்கு ஈயாது இவறுபவர் 'நிறைதலிலாத பேய்ப்பிறப்பை யடைவர்' என்றார் பரிமேலழகர், பிறர் 'மாட்சிமையில்லாத பிறப்பு' என்றும் 'கடை-யான பிறப்பு' என்றும் பொதுவாகக் கூறினர். வள்ளுவர் பேய்கள் உள்ளன என நம்பினரா மக்களாய்ப் பிறந்த உயிர்கள் பின் பேய்-கள் ஆதல் கூடும் என்பது அவர் கருத்தா என்பது தெளிவின்று.

வள்ளுவர் மக்களல்லாத பிற உயிர்களிடத்திலும் அருளைக் கற்பித்ததனால் விலங்கு முதலியனவும் நிலையுள்ள ஆன்மாவை (Soul) உடையனவே என்பது அவர் கருத்தாதல் கூடும். ஆனால் மக்களாகப் பிறந்தோர் பின் விலங்கு, பறவை, ஊர்வன முதலிய அறிவில் தாழ்ந்த பிறப்புக்களில் புகுதல் கூடுமா? இதைக் குறித்தும் குறளில் தெளிவான கருத்துக்கள் இல்லை.

வள்ளுவர் கருத்துப்படி உயிர்கள் இவ்வுலகில் மட்டுமன்று வேறுசில உலகுகளிலும் புகுதல் கூடும். இன்ப மயமான நல்லுலகும் உண்டு; துன்ப உலகும் உண்டு. அந்நல்லுலகில் தேவர் அல்லது புத்தேளிர் எனப்படும் மக்களைவிட உயர்ந்த ஓர் இனத்தவர் வாழ்வர். நல்லோர் அங்குச் செல்வர் என்ற கருத்துக்களும் குறளில் காணப்-படுகின்றன. அவ்வுலகு 'புத்தேளிர் வாழும் உலகு' (58) 'புத்-தேளுலகு' (234, 213, 290) 'மேலுலகம்' (222) 'புத்தேள்நாடு' (966, 1108) எனப் பலவாறு அழைக்கப்படுகிறது. அங்குச் செல்லும் நல்லோர் புத்தேளிரால்சிறப்பிக்கப்படுவர் (58) போற்றப்படுவர் (234)

நல்விருந்தாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவர் (86) என்ற கருத்துக்களும் குறள்களில் உள. 'தாமரைக்கண்ணான் உலகு' (1108) ஒரு குறளில் குறிப்பிடப்படுகிறது இது புத்தேளிர் உலகினின்றும் வேறாய மற்றோர் நல்லுலகா, அது எத்தகையது என்னும் செய்திகள் தெரிந்தில ஏனெனில் இவ்வுலகு பிற குறள்களெவற்றிலும் குறிப்பிடப்படவில்லை. 'தாமரைக் கண்ணானுலகு' என்னும் தொடர் உயிர்கள் மாறிப் பிறக்கும் உலகுகளில் ஒன்றைக் குறிக்காமல் பிறவிப் பெருங்கடலினின்றும் விடுபட்ட உயிர்கள் சென்றுபுக்குத் திரும்பாத தாகிய வீட்டுலகைக் குறிக்குமெனவும் சிலர் கருதுவர்[1]. வள்ளுவர் கருத்து அதுவாஎனத் தெரியவில்லை.

ஒரு துன்பமயமான உலகையும் வள்ளுவர் குறிப்பிடுகின்றார்; 'இருள் சேர்ந்த இன்னா உலகம்' (243), ஆரிருள் (121), அளறு (255) என அது குறிப்பிடப்படுகின்றது. அது ஏதோ ஒருவகைத்துன்பமயமான உலகு என்பதனோடமைவதன்றிப் பிற்கால நூல்களில் காணப்படுவதுபோல அங்குச் செல்லும் தீவினையாளர் நெருப்பில் தள்ளப்படுவர் அல்லது நமன் தமர்களால் பலவாறு துன்புறுத்தப்படுவர்[2] என்னும் கருத்துக்கள் குறளில் இல்லை. 'அழுக்காறெனவொரு பாவி திருச்செற்றுத் தீயுழியுய்த்துவிடும்' என்ற குறளுக்குப் பொருள் கூறுங்கால் உரையாசிரியர் சிலர் தீயென்பதை நரகம் எனக் கொண்டாராயினும் ஆசிரியர் கருத்துப்படி 'தீ' அழிவையோ தீமையையோ குறிப்பதாகவே யிருக்கலாம்.

வினை பயனளிப்பது எவ்வாறு? எப்போது? வினைதானே செய்த உயிரைத் தேடிச் சென்று அடைவதா, இறைவனொருவனால் கூட்டுவிக்கப்படுவதா?

> வகுத்தான் வகுத்த வகையல்லால் கோடி
> தொகுத்தார்க்கும் துய்த்தல் அரிது (377)

என்ற குறள்ஒன்றே வினை கடவுளால் கூட்டுவிக்கப்படுவது என்ற கருத்தைத் தரும். வகுத்தான் என்பது கடவுளைக் குறிப்பதன்றி

---

1. நாலடியார்

2. எரிவாய் நரகம்

சுந்தரர், தேவாரம்

கருமையார் தருமனார் தமர்நம்மைக்
கட்டியகட்டறுப்பிப்பானை 1.4.1.

செற்றுட்டித் தருமனார் தமர் செக்கில்
இடும்போது தடுத்தாட் கொள்வான் 1,8.1.

ஊழ் என்னும் ஓர் ஆற்றலையே உருவகித்து உயர்திணைவாய்பாட்டால் கூறியதாகவும் இருத்தல் கூடும் (2. 3. பார்க்க).

எனைப்பகை உற்றாரும் உய்வர் வினைப்பகை
வீயாது பின்சென் றடும் (207)

தீயவை செய்தார் கெடுதல் நிழல்தன்னை
வீயா தடியுறைந் தற்று (208)

என்ற குறள்கள் வினைதானே செய்தவனைத் தொடர்ந்து சென்று பயன் எய்துவிக்கும் என்ற கருத்தைத் தரும். இக்கருத்து அக்காலத்துப்பலரிடையே, சிறப்பாகச் சமண பௌத்த சமயத்தோரிடையேயும் அச்சமயங்களின் கருத்துக்களை ஓரளவு தழுவிக் கொண்ட பிறரிடையேயும் காணப்பட்ட கருத்தேயாம்.

பல்லாவுள் உய்த்து விடினும் குழக்கன்று
வல்லதாம் தாய்நாடிக் கோடலைத் தொல்லைப்
பழவினையும் அன்ன தகைத் தேதற் செய்த
கிழவனைநாடிக் கொளற்கு

என நாலடியாரும் கூறுவது கருதத்தக்கது. சிலப்பதிகாரத்திலும் வினை செய்தவனை நாடிச் சென்று தானுகவே பயன் விளைவிக்கும் என்னும் கருத்தையே காணலாம். சென்ற பிறவியில் பரதன் என்னும் பெயருடன் கலிங்கநாட்டின்கண் ஓராசன்கீழ் அரசியற்பணியில் அமர்ந்திருந்த கோவலன் பகைநாட்டிலிருந்து வந்த சங்கமன் என்ற வாணிபனைக் கைப்பற்றி ஒற்றனெனத் தன்னரசற்குக் காட்டிக் கொல்வித்தனனும். சங்கமனின் மனைவி நீலி பதினான்கு நாட்கள் அழுதரற்றித்திரிந்து பின் 'எமக்குத்துன்பம் செய்தோர் இத்தகைய துன்பத்தையே அடைக' எனக் கூறித் தற்கொலை செய்து இறந்தாள். அத்தீவினையின் பயனே சிலப்பதிகாரக் கதையில் கோவலனைத் தொடர்கிறது. மகிழ்ச்சியாகத் தொடங்கிய அவனது வாழ்க்கை மாதவியின் தொடர்பால் நிலைகுலைகிறது. மாதவியுடன் தானும் இறுதிவரை வாழ்ந்தான் இல்லை. 'யாழிசைமேல் வைத்துத் தன் ஊழ்வினை வந்துருத்ததாகலின்' கானல்வரி பாடிய மாதவியிடம் சிற்றங்கொண்டு கண்ணகியிடம் திரும்பினன். திரும்பியவன் வீட்டில் தங்கவும் இல்லை. மதுரைக்குச் சென்று பொருள் ஈட்டும் விருப்புடன் 'வினைகடைக் கூட்டக்' 'கங்குல்கனை சுடர் கால்சியாமுன்' வழிநடை மேற்கொண்டான். அங்குத் தான் முன்பு வாணிபனை ஒற்றன் எனப் பொய்க்குற்றம் ஏற்றியது போலவே தன் மனைவி

காற்சிலம்பு விற்கப்போய் அரண்மனைச் சிலம்பு திருடியவன் எனப் பொற்கொல்லனால் பொய்க்குற்றம் சாட்டப்பட்டான். பாண்டிய அரசனும் 'வினைவிளைகாலமாகலின்' 'யாவதும் தேராளாகி'க் கோவலனைக் கொன்று சிலம்பைக் கொணருமாறு உத்தரவிடப் பின்னவனும் அவ்வாறே கொலையுண்டிறந்தான். வினைவெற்றி கொண்டது. (இக்காவியத்தில் முழுமுதற்கடவுள் என ஒருவர் காட்டப்படவில்லை. வினைதானாகவே பயன் விளைவிக்கிறது. தெய்வங்களும் வினையின் ஆற்றலினெதிரே செயலற்றவராய் நிற்கின்றனர். தேவந்தி (கனாத்திறமுரைத்த காதையில்,) சாத்தனை வழிபட்டுப் 'பெறுக கணவனொடு' எனக் கண்ணகியை வாழ்த்தினாள். சாத்தன் கண்ணகிக்கு நல்வாழ்வு நல்கவில்லை. ஆயர்பாடியில் தீநிமித்தங்களைக் கண்ட மாதரி கண்ணகி சார்பாகத் திருமாலுக்குப் பாடலாடலுடன் வழிபாடு நிகழ்த்தினாள். ஆனால் காவல் தெய்வமாகிய திருமாலும் கோவலன் கண்ணகியைக் காக்கவில்லை. யாவும் நிகழ்ந்தபின் 'யான் நின் கணவற்குப்பட்ட கவற்சியேன் பைந்தொடி கேட்டி' என வருந்திக் கூறிய மதுராபதித் தெய்வமும் அத்துன்பநிகழ்ச்சிகளைத் தடுத்து நிறுத்திக் கோவலனையும் மதுரையையும் காக்கவில்லை. அவன் இறந்தான், அது வினையின் பயன்.)

ஆனால் வள்ளுவர் இளங்கோவைப் போலன்றி உயிர்களனைத்திற்கும் மேலாக ஒரு கடவுள் உளர் என்னும் கொள்கையுடையவர், ஆயின் 'வகுத்தான்' என்ற ஒரு குறிப்பைத் தவிரப் பிற இடங்களில் அக்கடவுளே வினைப்பயனைத் தருபவர் எனத் தெளிவாகக் கூறவில்லையாகையினால் வினை பயன் நிகழ்விப்பது தானாகவா இறைவனாலா என்பதைக் குறித்த அவர் கருத்து சற்றுத் தெளிவிலதாகவே யுள்ளது.

இனி வினைபயனளிப்பது இம்மையிலாமறுமையிலா என வினவின் இருமையிலும் என்பதே திருக்குறள் தரும் விடையாகும் மற்றும் வினை செய்தவனையன்றி அவன் வழிவருவோரையும் சென்று சேரக் கூடியது.

பிறர்க்கின்னா முற்பகல் செய்யின் தமக்கின்னா
பிற்பகல் தாமே வரும் (319)

நோயெல்லாம் நோய்செய்தார் மேலவாம் நோய் செய்யார்
நோயின்மை வேண்டு பவர் (320)

என்னும் குறள்கள் நோய் இம்மையிலேயே பயன் அளிக்க வல்லது என்னும் கருத்தைத் தரும். பொருட்பாலிலும்,

கூழும் குடியும் ஒருங்கிழக்கும் கோல்கோடிச்
சூழாது செய்யும் அரசு (554)

அல்லற்பட் டாற்றாது அழுதகண் ணீரன்றே
செல்வத்தைத் தேய்க்கும் படை (555)

என வரும் குறள்களும் கூட ஒருவாறு இம்மையிலேயே வினைபயன் விளைவிப்பதைக் காட்டுவனவாகக் கருதப்படக் கூடும். ஒருவன் செய்யும் நற்செயல்களும் தீச்செயல்களும் அவன் வழிவருவோரைப் பாதிக்கும் என எண்ணச் செய்யும் குறள்களும் உள.

பழியஞ்சிப் பாத்தூண் உடைத்தாயின் இல்வாழ்க்கை
வழியெஞ்சல் எஞ்ஞான்றும் இல் (44)

செப்ப முடையவன் ஆக்கம் சிதைவின்றி
எச்சத்திற் கேமாப் புடைத்து (112)

தக்கார் தகவிலர் என்ப தவரவர்
எச்சத்தாற் காணப் படும் (114)

மனந்தூயார்க் கெச்சநன் றாகும். (456)

ஒருவன் பொருளீட்டுங்கால் பழியஞ்சி நல்வழியில் ஈட்டி அப்பொருளை (உணவை நாடும் வறியோருடன்) பகுத்துண்பதும் செய்வானாகில் அவன் வழி ஒருபோதும் எஞ்சாது. 'வழி' என்பதற்குச் சந்ததி எனவே பரிமேலழகர் உரை கொண்டார். நடுவு நிலைமையுடையவனது செல்வம் அழியாது அவன் எச்சத்திற்குப் பாதுகாவலாக இருக்கும். இங்குப் பழைய உரையாசிரியர்கள் மட்டுமன்றிப் புதுஉரை எழுதிய நாமக்கல் கவிஞருங்கூட எச்சம் என்னும் சொல்லுக்கு மக்கள் அல்லது சந்ததி என்றே பொருள் கொண்டார். தக்கவர் யார் தகவில்லாதவர் யார் என்பதை அவர் அவர் எச்சத்தைக் கொண்டு அறியலாகும் இக்குறளில் எச்சம் என்னும் சொல்லிற்குப் பலவாறு பொருள் கூறப்படுகிறது. இங்கும் 'இவர் நடுவுநிலைமையுடையவர் இவர் நடுவுநிலைமையிலர் என்னும் விசேடம் அவரவருடைய நன்மக்களது உண்மையானும் இன்மையானும் அறியப்படும் 'என்றவாறு' எனவே பரிமேலழகர் உரை கூறினார். பரிதியாரும் போன ஜென்மத்திலும் இந்தச் ஜென்மத்திலும் நடுவுநிலைமை பெற்றவராம் என்று அறிக. அவர் புதல்வர் சற்குணத்தால் என்றவாறு' என விளக்கினர். 'அவரவர் ஆரவாரத்

தொழிலினாலே காணப்படும்' என மணக்குடவரும் 'அவரவர் ஒழுக்கத்தால் காணப்படும்' எனக் காலிங்கரும் பொருள் கொண்டனர். எச்சம் என்னும் சொல்லுக்கு மக்கள் என்பது நேர்பொருள் அன்று. எஞ்சு என்னும் வினையடியின் தொழிற்பெயர் வடிவமே எச்சம். ஒருவன் உலகில் வாழ்ந்து இறந்தபின் எஞ்சியிருப்பதே எச்சமாகும் ஆகவே இராமலிங்கம்பிள்ளை 'அவரவர்களுக்குப் பின்னாலுள்ள சந்ததி முதலிய மிச்சங்களால் கண்டு கொள்ளலாம்' என்றார். ''ஒவ்வொரு மனிதனும் அவனுக்குப்பின் அவனுடைய எச்சங்களாக மக்களையும் பேரப்பிள்ளைகளையும் சம்பாதித்த செல்வத்தையும் புகழையும் விட்டுப் போகிறான். அப்படி அவன் விட்டுப் போன செல்வம் சிதைந்து போகாமலும் அவனுடைய புகழ் மங்கிப் போகாமலும் அவனுடைய மக்களும் மற்றவர்களும் குடும்பத்தின் பெருமையைக் கெடுக்காமலும் சுகமாக வாழ்வதைக் கண்டால் அவன் நடுவுநிலைமையோடு வாழ்ந்த 'தக்கான்' என்பார்கள். இல்லாவிட்டால் அவன் நடுவுநிலைமையோடு வாழாத தகவிலான் என்பார்கள்'' என விளக்கமும் தந்தார் 'மனந்தூயார்க்கு எச்சம் நன்றாகும்' என்ற குறளிலும் எச்சம என்னும் சொல்லிற்குச் சில உரையாசிரியர்கள் மக்கட்பேறு என்றும் சிலர் பின்னால் பெறக் கூடிய மிச்சங்கள் அல்லது பயன்கள் என்றும் பொருள் கொண்டனர்.

இவையனைத்தும் இம்மைப் பயனையே குறிப்பன. இம்மையில் செய்யும் நல்வினை தீவினை ஒருவனுக்கு அவன் வாழ்நாளிலேயே இன்பதுன்பததை அல்லது நன்மை தீமைகளைத் தருதல் கூடும். அவன் இறந்தபின் அவன் மக்களைச் சந்ததியோரைப் புகழை நற்புகழை நற்பெயரை அவன் தேடிவைத்த பொருளைச் செல்வத்தைப் பாதித்தலும் கூடும்.

வினை ஆன்மாவைத் தொடர்ந்து மறுமையில் பயனளித்தலும் கூடும். மறுமைப் பயனைப் பற்றிய குறிப்புக்களும் குறளில் உள. எழுபிறப்பைக் குறித்து முன்பு காட்டப்பட்ட குறள்களும் மறுமைப் பயனைக் குறிப்பனவே.

> சிறுமையுள் நீங்கிய இன்சொல் மறுமையும்
> இம்மையும் இன்பம் தரும் (98)
>
> இன்மை எனஒரு பாவி மறுமையும்
> இம்மையும் இன்றி வரும் (1042)

மக்கள் இவ்வாழ்விற் செய்வன இம்மையிலும் மறுமையிலும் ஒருங்கே பயனளிப்பதை இக்குறள்கள் காட்டுகின்றன.

விண்ணுலகு அல்லது புத்தேளுலகு எனப்படும் நல்லுலகையும் அளறு என்னும் துன்ப உலகையும் காட்டும் குறள்களும் மறுமைப் பயன் குறித்தனவே. இவ்வுலகில் வாழும் முறைப்படி வாழ்பவனே வானுறையும் தேவர்களுள் ஒருவனாவான் (50). நல்ல கணவனைப் பெற்று நன்முறையில் இல்லறம் நடத்தும் பெண்டிர் புத்தேளிர் வாழும் உலகில் பெருஞ்சிறப்பையடைவர். செல்லும் விருந்தினரை நன்கு பேணி வழியனுப்பி மேலும் வரத்தக்க விருந்தினரை எதிர் நோக்கி இருப்பவன் வானத்தவர்க்கு நல்விருந்தினன் ஆவான்(86). இந்நிலவுலகில் ஒருவன் நீண்ட புகழைத் தோற்றுவிப்பானாயில் புத்தேளுலகு தேவர்களைப் போற்றாது அவனையே கொண்டாடும் (234). களவு செய்யாதோர் புத்தேளுலகையடைவர் (290). அடக்கம் ஒருவனை அமரர்களுடன் சேர்க்கும், அடங்காமை ஆரிருளின்கண் சேர்க்கும் (121). அருள்நிறைந்த உள்ளத்தையுடையவர்கள் இருள் நிறைந்த இன்னாஉலகத்துள் புகமாட்டார்கள் (240). ஊனுண்பவர்களை ஏற்றுக்கொள்ளும் அளறுபின் (அவர்களை வெளியில்விடத்) தன் வாயைத்திறக்காது (255). இவ்வாறு மறுமைப்பயனை விளக்கும் குறள்கள் பல.

மேலுலகும் அளறும் புகுதலின்றி இவ்வுலகிலும் மக்கள் மாறிப்பிறத்தல் கூடும். அப்பொழுதும் அவர்கள் வினைப்பயனைத் துய்த்தல் கூடும்.

அறத்தா றிதுவென வேண்டா சிவிகை
பொறுத்தானொ டூர்ந்தா னிடை (37)

இலர்பலர் ஆகிய காரணம் நோற்பார்
சிலர்பலர் நோலா தவர் (270)

உயிருடம்பின் நீக்கியார் என்ப செயிருடம்பிற்
செல்லாத்தீ வாழ்க்கை யவர் (330)

என்னும் குறள்கள் ஆயத்தக்கன. இவற்றில் முதலாவது குறளுக்குப் பழைய உரையாசிரியரின் பொருளையே கொள்வோமாயின் சிவிகையில் ஏறிச்செல்வோர் முற்பிறப்பில் அறம் செய்ததனால் அந்நல்வினைப்பயனால் இப்பிறப்பில் செல்வ வாழ்க்கை வாழ்கின்றன ரெனவும் சிவிகை தாங்குவோர் முற்பிறப்பில் அறம் செய்யாமையினால் வருந்திப் பாரஞ் சுமக்கின்றனர் எனவும் கருதுதல் கூடும். (இக்குறளுக்குப் பிறவாறு பொருள் கொள்வோரும் உளர். அப்பொருள்கள் கொள்ளப்படின் குறள் மறுமைப் பயனைக் குறிப்ப தன்று). அடுத்த குறளும் பலவாறு பொருள் கொள்ளப்படுகிறது

பொருளிலர் பலர் ஆகிய காரணம் சென்ற பிறவியில் பலர் நோலாதவர்களாயும் சிலர் நோற்றவராயும் இருந்ததே என்பது மணக்குடவர் முதலிய சில உரையாசிரியர் கூறும் பொருள். நீங்காத நோயுடன் (இப்பிறவியில்) துன்புறும் வாழ்க்கையையுடையவர்கள் (சென்ற பிறவியில்) பிறவுயிர்களை உடம்பினின்று நீக்கும் கொலைக்குற்றத்தைச் செய்தவர்கள் எனக் கூறப்படுபவர்.

ஆகவே நல்வினைப்பயன் விண்ணுலக வாழ்க்கையையும் தருதல் கூடும், இவ்வுலகில் செல்வம் நிறைந்த நல்வாழ்க்கையையும் தருதல் கூடும். அதுபோலவே தீவினைப்பயன் இருள்சேர்ந்த இன்னு உலகத்திலும் ஒருவனைப் புகுத்துதல் கூடும். இவ்வுலகில் வறுமை, கடினவாழ்க்கை, நோய் ஆகிய துன்பங்களைத் தருதலும் கூடும்.

உலகில் வினைகளைச் செய்தும் வினைப்பயனைத் துய்த்தும் மேலுலகு கீழுலகு புக்கும் உறங்குவதும் விழிப்பதும் போலப் பிறந்திறந்தும் உழலும் இந்நிலையே உலகில் காணப்படும் உயிர்களின் நிலையாகும். இந்நிலையினின்று அவை விடுதலையடைதல் எவ்வாறு?

4. 3. மற்றீண்டு வாரா நெறி

உயிர்கள் பிறப்பிறப்பாகிய சுழலினின்றும் விடுதலையடைதற்கு வழியுண்டென்பதே பௌத்த சமண வைதிக சமயங்களின் பொதுவான கொள்கையாகும். வள்ளுவரும் இக்கொள்கை யுடையவரே.

பௌத்த சமயக் கருத்தின்படி நிலைபெற்ற உயிர் என ஒன்று இல்லை. உடலிலும் உள்ளத்திலும் உள்ள ஆற்றல்கள் சேர்ந்தியங்குவதே உயிர் வாழ்க்கையாவது. உடலின் இறப்பே மரணம். உள்ளத்திலுள்ள சித்தம், எண்ணம், அவா முதலியன மரணத்தின் போது அழிவதில்லை. இவையே வேறு இடத்தில் வேறு உடலுடன் தோன்றிச் செயற்படுகின்றன, அதுவே மறுபிறப்பாகும். ஆசையே (அவா) பிறவியின் காரணம் எனவும் ஆசைநீங்கப் பிறவி நீங்கும் எனவும் புத்தர் கற்பித்தார். இவ்வுண்மையையே,

> பிறந்தோர் உறுவது பெருகிய துன்பம்
> பிறவார் உறுவது பெரும்பே ரின்பம்
> பற்றின் வருவது முன்னது பின்னது
> அற்றோ ருறுவது அறிக

என மணிமேகலை விளக்குகிறது. ஆசையை நீக்குவதற்கு அட்டாங்க மார்க்கமெனப்படும் எட்டுறுப்புக்களைக் கொண்ட நல்வழியைப்

மக்கள் பின்பற்ற வேண்டும் என்பதும் பௌத்த சமயக் கொள்கை-யாகும். எட்டுறுப்புக்களாவன, நற்காட்சி, நல்லெண்ணம், நல்-வாய்மை, நற்செய்கை, நல்லொழுக்கமுறை (அல்லது நல்தொழில்), நன்முயற்சி, நல்லோர்ப்பு, நல்தியானம் என்பன ஆகும்[3].

சமணசமயக் கொள்கையின்படி நிலையான உயிர்கள் (ஜீவர்) உள்ளன. அவை படைக்கப்படாதனவும் அழிவற்றனவும் ஆகும். அவை அறிவுள்ளன ஆகையினால் இறுதியில் மெய்யுணர்வும் பெறத்-தக்கன. அவை இயல்பாகத் தூயனவும் தெய்வத்தன்மையுடை-யனவும் ஆகும். ஆயினும் வினையினால் (கர்மம்) கட்டுப்படுத்தப்-பட்டு இத்தன்மைகளை இழக்கின்றன. பற்றுடன் செய்யப்படும் வினைகளே உயிர்களை இவ்வாறு கட்டுப்படுத்தும்; பற்றின்றிச் செய்-யப்படும் செயல்கள் கட்டுப்படுத்துவனவல்ல. ஆகவே சமண சமயத்-தின்படி வீடுபேற்றை விரும்பும் ஒருவர் இன்னாசெய்யாமை (அகிம்சா), வாய்மை (சத்யா), கள்ளாமை (அஸ்தேயா), பிரமசரியம், அபரிக்-கிரகம் (வெஃகாமை அல்லது துறவு) என்னும் அறங்களைக் கடைப்-பிடிக்க வேண்டுமாயினும் வீடுபேற்றைத் தருவன இவ்வறங்களல்ல. இறுதியில் பற்றின்மையே வீட்டையளிப்பது. இன்னும் வீட்டை-யவாவுவோர் உயிர்களின் தன்மையையும் உயிரல்லவற்றின் தன்மை-யையும் பிழையற உணர்தலும் வேண்டும். உயிர்தான் அறிவுமய-மாயது எனவும் அறிவற்ற வினைமுதலியன தன்னைக்கட்டுப்படுத்தல் பொருந்தாது எனவும் உணரக் கட்டுகள் நீங்கும். இவை வீடு பெறுதலைக் குறித்த சமணசமயக் கொள்கைகள் ஆகும்.

---

3. A R. Gard, BUDDHISM, P. 119 - 120:

The Eight - fold path (Aṭṭhangika - magga) Aṣṭāngika-mārga) consists of eight interdependent categories or aspects of proper Buddhist practice, both mental and physical.

1) Right understanding (Sammā - diṭṭhi / samyug - dṛṣṭi)
2) Right Thought (sammā – saṅkappa / samyak - saṅkalpa)
3) Right speech (sammā - vācā / samyag - vāk)
4) Right Action (sammā - kammanta / samyak - karmānta)
5) Right Livelyhood (sammā - ājiva / samyag – ājiva)
6) Right Effort (sammā – vāyāma / samyag - vyāyāma)
7) Right Mindfulness (sammā – sati / samyak - smṛti)
8) Right Concentration (sammā – samādhi / samyak - samādhi)

வைதிகத்தின் உட்பிரிவுகளான நியாயம் - வைசேடிகம் என்னும் பிரிவுகளைச் சேர்ந்தோரும் உயிர்கள் பலவே என்பர். உடலுடன் கூடி இயங்கும் போதே உயிர் இன்பதுன்பங்களைத் துய்க்கிறது, விருப்பு வெறுப்புக்களுடன் கூடுகிறது. உயிருக்கு உடலுடன் தொடர்பு காமங்களினாலாயதே. காமங்களின் பலன் முற்றுப்பெற்றபின் உயிர் உடல் (அதோடு கூடிய விருப்பு வெறுப்பு, இன்ப துன்பம்) தொடர்பினின்றும் விடுதலையடையும். அப்போது அது துன்பமற்ற அமைதியான நிலையையடையும். அதுவே வீடு என்பர். அது ஆழ்ந்த உறக்கத்தைப் போன்றது என்பர். (உயிர் வீட்டு நிலையில் இன்பம் துய்க்கும் என நியாயரும் வைசேடிகரும் கூறுவதில்லை.) ஏனெனில் இன்பம் இருப்பின் அதற்கொரு காரணம் இருத்தல் வேண்டும். காரணம் இருப்பின் அதுநீங்க இன்பம் நீங்கும். அவ்வாறாயின் அது நிலையானதன்று. ஆகவே இன்பதுன்பமற்ற அமைதிநிலையே வீடு என்பது அவர்கள் கருத்து[4].

உயிர்கள் பல என்பதே சாங்கியர்களின் கருத்தும் ஆகும். அழியாததாய் மாறாததாய் அறிவுவடிவாய் இலங்கும் ஆன்மாவை அவர்கள் புருடனென்றும் அது பிரகிருதியுடன் தொடர்பு கொண்டு பிறந்திருந்துழலும் நிலையில் அதை ஜீவனென்றும் கூறுவர். புருடர்கள் யாவற்றையும் காணகின்றனர். யாவற்றிற்கும் கரியாய் (சாட்சியாய்) நிற்கின்றனர். புருடர்களின் முன்னிலையில் பிரகிருதி செயல்பட்டு உலகுயிர் உடல் அனைத்தையும் உருவாக்குகிறது காட்சி வடிவாய புருடன் அறியாமையினாலேயே தான் இன்ப துன்பங்களுக்கு ஆளாவதாக எண்ணிக் கொள்கிறது. உண்மையில் அது அவற்றிற்கு அப்பாற்பட்டது. பிரகிருதி தாமதம், இராஜதம், சத்வம் என்னும் முக்குணங்களைக் கொண்டது. புருடன் இவற்றிற்கு அப்பாற்பட்டதெனினும், உடலோடு கூடியநிலையில் இவற்றை ஏற்கிறது. சத்வம், மேலோங்கிய நிலையில் புருடனை தன் இயல்பைக் குறித்த மெய்யுணர்வைப் பெறும் தான் பிரகிருதியினின்று வேறு என உணரவே பிரகிருதியுடன் கொண்ட தொடர்பு நீங்கும். இக்கட்டுநீங்கிப் புருடன் தன் சுயஇயல்பையடைதலே வீடாம். இந்நிலையை யடைந்தோர் இவ்வுலகிலேயே துன்பமின்றியிருப்பர் எடுத்தபிறவி முற்றுப்பெற்றபின் மறுபடி பிறவார்.

யோகம் என்னும் பிரிவைச் சேர்ந்தோரும் புருடன் பிரகிருதியின் சேர்க்கையினாலேயே உலகம் தோன்றிற்று என்னும்

4. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, Vol. II, P. 151

கருத்தை ஏற்றுக்கொண்டு இச்சேர்க்கையினின்றும் விலகி வீடுபெறுவதற்குரிய வழியை யோகத்தின் மூலமாக வகுத்தனர். யோகத்தில் முதற்படி இன்னுசெய்யாமை, வாய்மை, கள்ளாமை, வெஃகாமை, அழுக்காறுமை முதலிய அறங்களைக் கைக்கொள்வதே. மற்றும் அன்புடைமை, நட்பு முதலிய நல்லறங்களைக் கடைப்பிடித்தலும் வேண்டும். தீமையை நீக்கி நன்மை புரிதலே இயமநியமமாகும். இருக்கை (ஆசனம்) குறித்தபயிற்சியும் வளிநிலை (பிராணுயாமம்) யும் அடித்தபடியாகப் பயிலப்படுவன. ஐம்புலன்களையும் பொறிவழிப் போகாது தடுத்தல் தொகைநிலை அல்லது தாரணை எனப்படும். உள்ளத்தை ஒருமுகப்படுத்துதல் தியானமாகும். இவையனைத்தின் பயனுக உள்ளம் அடையும் உயர்நிலையைச் சமாதி என்பர். இந்நிலையயடைந்தோர் மெய்யுணர்வுபெற்று வீடுபேற்றையும் அடைவர் என்பது யோகத்தைப் பின்பற்றுவோரின் கருத்தாகும்.

பூர்வமீமாம்சகரும் உயிர்கள் பல என்பர். வேதக்கல்வியை முக்கியமாகக்கொண்டு வேதங்களில் விதிக்கப்பட்ட செயல்களையும் வழிபாடுகளையும் கடைப்பிடித்தலே வீடுபேற்றிற்குரிய வழியென இவர்கள் கூறுவர். இவற்றைப் பின்பற்றும்காலும் இவ்வுலகம் பொருள்களின்மேல் ஆசை வைத்தால் அவை இவ்வுலகப் பயனையே தருப. இவ்வுலகப் பொருள்களை விரும்பாது வேத வழிபாடுகளை இயற்றிவரின் அவ்வழிபாடுகளும் கிரியைகளும் வீடுபேற்றைத்தரும்[5].

வீடுபேற்றைக் குறித்த இத்தகைய பலகருத்துக்கள் நிலவிய சூழ்நிலையில் வள்ளுவர் அவாவறுத்தலையும் மெய்யுணர்வையும் முக்கியமாகக் கூறினுர். பௌத்த சமணசமயங்கள் மட்டுமன்றி வைதிக சமயத்தின் உட்பிரிவுகள் பல அவாவறுத்தலை வீடுபேற்றுக்குரிய வழியாக ஏற்றுக்கொண்டன. வினைக்கீடாக இவ்வுலகில் (வேறு உலகங்களிலும் கூடப்) பன்முறை பிறந்திறந்துழலும் உயிர்கள் இறுதியில் பற்றின்மையினுலும் மெய்யுணர்வினுலும் வீடடையும் என்பது அக்காலத்துப் பொதுவாகப் பாரதநாடு முழுதும் பரவியிருந்த கருத்தே போலும்.

வள்ளுவர் இல்லறத்தைப் போற்றினுர். இல்லறவியலை மட்டுமன்றிக் காமத்துப்பாலையும் எழுதினுர்.

5, இங்கு நியாயம் முதல் மீமாம்ச வரையுள்ள சமயப் பிரிவுகளைக் குறித்துக் கூறப்பட்ட கருத்துக்கள் பின்வரும் நூலினின்றும் எடுக்கப்பட்டவையே.
Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, Vol. II.

வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும்
தெய்வத்துள் வைக்சப் படும் (50)

என்று கூறி இல்வாழ்க்கையைச் சிறப்பித்தார். ஆயினும் அவரும் தம் காலத்துப்பலர் கருதியது போலவே இறுதியில் பற்றின்மையே வீட்டைத்தரும் என நம்பியதாகத் தெரிகிறது. உலகில் சிறந்த முறையில் இல்லறம் நடத்துவோன் வானுறையும் தெய்வத்துள் வைக்கப்படுமாயினும்,

யானென தென்னும் செருக்கறுப்பான் வானோர்க்கு
உயர்ந்த உலகம் புகும் (346)

எனப் பற்றற்றவன் அதற்கும் மேலான நிலையையடைதல் குறளில் கூறப்படுகிறது. இளம் வயதில் இல்லறத்தில் ஈடுபட்டுப் பின் வயது முதிர்ந்தபின் துறவு பூணும் முறையை வள்ளுவர் ஆதரித்திருக்கலாம். அல்லது பல பிறவிகள் உள என நம்பிய அவர் முற்பிறவிகளில் நல்ல முறையில் இல்லறம் நடத்தியோர் அதற்குரிய பயனைப் பெற்றுப்பின் இறுதிப் பிறவியில் துறவறம் பூண்டு வீடு பேற்றையடைவர் எனக் கருதியிருக்கலாம். ஒருநிலையில் இல்லறம் ஏற்றதும் சிறந்ததும் விரும்பத்தக்கதும் ஆகும் எனினும் இறுதியில் உயிர்க்கு வீட்டைத் தருவது துறவே.

வள்ளுவர் விரும்பும் துறவு முற்றத்துறத்தலே என்பது,

விடல்வேண்டும்
வேண்டிய எல்லாம் ஒருங்கு (343)
இயல்பாகும் நோன்பிற் கொன் றின்மை (344)

மற்றுந் தொடர்ப்பா டெவன்கொல் பிறப்பறுக்கல்
உற்றார்க்கு உடம்பு மிகை (345)

தலைப்பட்டார் தீரத் துறந்தார் (348)

என்னும் அடிகள் காட்டும். மற்றும் 'அடல் வேண்டும் ஐந்தன் புலத்தை' (343) என்ற தொடர் ஐம்புலன்களையும் அடக்க வேண்டிய துறவியின் கடமையை விளக்கும்.

வள்ளுவர் துறவறவியலில் சங்கம், கணம் முதலிய துறவியர் சேர்ந்தியங்கும் நிறுவனங்கள் எவற்றையும் குறிப்பிடவில்லை. துறவியரிடையே ஆசிரியமாணவத் தொடர்பும் குறளில் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. துறவியரிடையே கூட்டுறவு இருந்ததா எத்தகைய கூட்டுறவு இருந்தது என்பனவும் விளக்கப்படவில்லை.

கடவுளின் அருளையோ வீடுபெறவிழைவோர் அவரிடத்துச் செலுத்த வேண்டிய பக்தியையோ குறித்த கருத்துக்களும் குறளில் இல்லை எனலாம். துறவறவியலில் கடவுளைக் குறிப்பிடுவதாகக் கருதத்தகும் ஒரு குறள்,

பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை அப்பற்றைப்
பற்றுக பற்று விடற்கு (350)

என்பதே. இங்கு 'பற்றற்றான்' எனக் குறிப்பிடப்படுபவர் கடவுளா, பற்றற்ற (புத்தர், மகாவீரர் போன்ற) ஒரு சமயத்தலைவரா, அல்லது அவரவர் தத்தமக்குச் சமயஅறிவு புகட்டிய பற்றற்றவ-ராகிய ஒருஞானாசிரியரைத்தான் பற்றவேண்டுமா என்பது தெளி-வின்று. ஆகவே வீடுபேறடைவதற்கு பக்தி ஒரு வழியாகக் குறளில் காட்டப்படவில்லை எனலாம். வள்ளுவரின் காலம் பக்தி இயக்கத்திற்கு முற்பட்டதென்பது கருதத்தக்கது.

ஆயினும் வள்ளுவர் சமயநூற்கல்வியை முக்கியமாகக் கரு-தினார்.

கற்றீண்டு மெய்ப்பொருள் கண்டார் தலைப்படுவர்
மற்றீண்டு வாரா நெறி (356)

வள்ளுவர் காட்டும் மெய்யுணர்வு எத்தகையது? எதைப்பற்றியது? கடவுளைப் பற்றியதா, ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பைப் பற்றி-யதா, பொதுவாகக் கடவுள், உயிர், உலகு, யாவற்றையும் பற்றி-யதா? முன் கடவுள் வாழ்த்தில் இறைவனின் அடியடைந்தோர் நிலமிசை நீடுவாழ்வார், பிறவிப்பெருங்கடல் நீந்துவர், அவர்க்கு யாண்டும் இடும்பை இல என்றெலலாம் வள்ளுவர் கூறினார். ஆயினும் மெய்யுணர்தல் என்னும் பத்தில் அம்மெய்யுணர்வு கடவுளைப் பற்றியது என அவர் கூறவில்லை. இப்பத்தில் வரும் 'செம்பொருள்' (358) 'சார்பு' (359) என்னும் சொற்கள் சில உரையாசிரியர்களால் 'தோற்றக்கேடுகள் இன்மையின் நித்தமாய், நோன்மையால் தன்னையொன்றும் கலத்தலின்மையின் தூய்தாய்த் தான் எல்லாவற்றையும் கலந்து நிற்கின்ற முதற்பொருளை' அதாவது கடவுளைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படினும் அவை வேறு பொருளையும் தரவல்லன. 'சிறப்பென்னும் செம்பொருள் காண்பதறிவு' என்ற தொடருக்குப் 'பிறவாமையாகிய செவ்விய பொருளைக் காண்பது அறிவாம்' என உரை கூறி, "தான் பிறந்தானாகவும் செத்தானா-

கவும் கருதுகின்ற அறியாமையை விட்டுத் தனக்குச் சாவில்லையாகவும் பிறப்பில்லையாகவும் தான் நிற்கின்ற நிலைமையைக் காண வேண்டும் என்றவாறாயிற்று" என விளக்கமும் கூறினர். அவ்வாறே சார்பு என்னும் சொல்லும் [வினைச் சார்பு என்னும் சொல்லும்] வினைச் சார்பு எனவும் பிறவகையிலும் பொருள் கொள்ளப்படுகிறது.

பொருளல்ல வற்றைப் பொருளென் றுணரும்
மருளானா மாணாப் பிறப்பு (351)
எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்ப தறிவு (355)

என்னும் குறள்களை நோக்கப் பொதுவாக யாவற்றையும் ஆய்ந்து அவ்வவற்றின் உண்மைத் தன்மையை, எவை நிலையுள்ளன எவை நிலையற்றன என்பதையறிதலே மெய்யுணர்தல் எனத்தோன்றும்.

மெய்யுணர்தலின்பின் அவாவறுத்தலை வள்ளுவர் கூறினர். மெய்யுணர்வினால் அவா நீங்கும் போலும். அவாவே பிறப்பின் காரணமாகையினால் அவாவை நீத்தலே வீடுபேற்றிற்குக் காரணமாயிற்று. அவா அற்ற நிலையே தூய்மை என வள்ளுவர் கருதினர். அவாவற்றவனின் உள்ளத்தில் இன்பம் இடையறாது நிறைந்திருக்கும் என்றார்.

மெய்யுணர்தலையும் அவாவறுத்தலையும் வீடுபேற்றிற்குரிய வழியெனச் சிறப்பாகக் கூறிய வள்ளுவர் அருளுடைமை, கள்ளாமை, வாய்மை, இன்னாசெய்யாமை, வெகுளாமை, கொல்லாமை, புலால் மறுத்தல் முதலிய அறங்களையும் கூறினராகையினால் இத்தகைய அறங்களை நெடுநாள் கடைப்பிடித்துப் பணபட்ட உள்ளத்திலேயே மெய்யுணர்வு தோன்றும் எனக் கொள்ளலாம். துறவுக்கு அருளையே அடிப்படையறமாகக் கொண்டார் வள்ளுவர். களவு, புலால் உண்ணல், வெகுள்தல், இன்னா செய்தல், உயிர்க்கொலை செய்தல் ஆகியன அருளுக்கு மாறாக இருப்பதனாலேயே மறுக்கப்படுகின்றன. அருள் நிறைந்த உள்ளமே மெய்யுணர்வு பெறுவதற்கு ஏற்றது போலும்.

தவம் என்னும் பத்தையும் வள்ளுவர் கூறினர். வள்ளுவர் காலத் துறவியர் எத்தகைய தவத்தை மேற்கொண்டனர் என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. 'விரதங்களால் உண்டி சுருக்கல், கோடைக்கண் வெயில் நிலைநிற்றல், மாரியினும் பனியினும் நீர்நிலை

நிற்றல் முதலியவற்றை உரையாசிரியர் கூறினாராயினும் இவை குறளின் மூலத்தில் கூறப்படவில்லை. பின்னிரண்டும் பிற சங்க நூல்களிலும் கூறப்படவில்லை. உண்டிசுருக்கல் ஓரளவு கூறப்படுவதே. ஆயினும்,

> உற்றநோய் நோன்றல் உயிர்க்குறுகண் செய்யாமை
> அற்றே தவத்திற் குரு (261)
>
> சுடச்சுடரும் பொன்போல் ஒளிவிடும் துன்பம்
> சுடச்சுட நோற்கிற் பவர்க்கு (267)

என்ற குறள்கள் ஏதோ ஒருவகையில் துன்பம் பொறுத்தல் (அது இயல்பாக ஏற்படும் துன்பமாகவே யிருக்கலாம்) துறவியரின் உள்ளத்தைப் பண்படுத்தி மெய்யுணர்வைத் தோற்றுவிக்க வழிசெய்கின்றன என எண்ணும்படி அமைந்துள்ளன.

வள்ளுவர் துறவறவியலில் கூறிய அருளுடைமை, கள்ளாமை, இன்னாசெய்யாமை, வாய்மை முதலிய அறங்கள் பௌத்த சமண நூல்களில் கூறப்படும் அறங்களாயினும் வைதிக நூல்களிலும் கூட இவை கூறப்படுவனவே சிறப்பாக யோக நூல்களில் இயமநியமங்கள் என்னும் பகுதிகளில் இவ்வறங்களே கூறப்படுகின்றன. இவை பொதுவாக அக்காலத்தில் பாரதநாடு முழுதும் பரவியிருந்த அறக்கருத்துக்களே போலும்.

வள்ளுவர் புத்தர் கூறிய நற்சாட்சி நல்லெண்ணம் முதலிய அட்டாங்கமார்க்கத்தையோ சமணர்களின் மும்மணிகளாகிய (திரி இரத்தினங்கள்) நற்காட்சி (சமயக் தர்சன) நல்லறிவு (சமயக் ஞான) நலவாழ்க்கை (சமயக் சாரித்திர)[6] என்பவற்றையோ குறிப்பிடவில்லை. யோகத்தின் எட்டுறுப்புக்களை அவர் கூறவும் இல்லை. சாங்கியரைப் போல் பிரகிருதியினின்றும் விடுதலையடைதலே வீடு எனவும் அவர் கூறவில்லை. பொதுவாகச் சில அறங்களைக் கூறிப்பின் மெய்யுணர்வினாலும் அவாக்களை விட்டு நீங்குதலினாலுமே இறுதியில் வீடுபேறுகிட்டும் என்றார்.

---

6. Gopalan, OUTLINES OF JAINISM. P.178.
"......... Only a general reference need be made in regard to what is referred to as the three jewels (triratna) of jaina ethics viz. Samyag darsana, samyag jnana and samyag saritra"

4.4. வீடு

வள்ளுவர் அறம் பொருள் இன்பம் என்னும் மூன்றையும் ஒவ்வொருபாலிற் கூறினர். ஆனல் வீட்டிற்கெனத் தனியொரு-பாலை வகுக்கவில்லை. ஆயினும் வீட்டுநிலையைப் பற்றிய ஆசிரியரின் கருத்துக்கள் துறவறவியல் மூலம் ஓரளவு அறியப்படுபவையே. நெறி எத்தகையது என்பதை நோக்கிச் சென்றடையும் இலக்கையும் ஓரளவு ஊகித்துணரலாம், அல்லவா? மற்றும் துறவு, மெய்யுணர்தல், அவாவறுத்தல் என்னும் அதிகாரங்களிற் சில குறள்கள் வீட்டுநிலையை ஓரளவு உணர்த்துவன.

இருவினை காரணமாக உலகில் பன்முறை பிறந்திறந்துழலும் உயிர்கள் வீடுபேறடையின் மறுபடி பிறவா. இது அக்காலத்தில் பொதுவாகப் பாரத நாடு முழுவதும் நிலவியிருந்த ஒரு கருத்தே.

> கற்றீண்டு மெய்ப்பொருள் கண்டார் தலைப்படுவர்
> மற்றீண்டு வாரா நெறி (356)
>
> ஓர்ந்துள்ளம் உள்ள துணரின் ஒருதலையாப்
> பேர்ந்துள்ள வேண்டா பிறப்பு (357)

என்ற குறள்களும் 'பிறப்பறுக்கலுற்றார்க்கு' (345) 'பற்றற்ற கண்ணே பிறப்பறுக்கும்' (349) 'பிறப்பென்னும் பேதைமை நீங்க' எனப் பிறகுறள்களில் வரும் தொடர்களும் வீடுபெற்றபின் பிறப்-பில்லை என்பதை உணர்த்தும்.

இந்தப் பிறப்பற்ற நிலை எத்தகையது? பௌத்த நூல்களில் கூறப்படும் ஒன்றுமில்லாமல் போதல் அல்லது நிர்வாணம் என்னும் கருத்து குறளில் கூறப்படவில்லை. வீட்டு நிலையில் உயிர் கடவுளுடன் ஒன்றாகித் தன் தனித்தன்மையை இழக்கிறது என்ற வேதாந்தக் கருத்தும் குறளில் காணப்படவில்லை. உண்மையில் உயிருக்கும் கடவுளுக்குமிடையே எத்தகைய உறவு அல்லது தொடர்பு வீட்டு-நிலையில் காணப்படுகிறது என்பதையே குறள் தெளிவாகக் கூற-வில்லை.

> யானென தென்னும் செருக்கறுப்பான் வானோர்க்கு
> உயர்ந்த உலகம் புகும் (346)

என்றதனால் வீட்டுநிலை வானோரின் நிலையைவிட உயர்ந்த ஓர்நிலை என்பது புலனாகும். அது ஓர் உலகம் எனக் குறிப்பிடப்படுவதனால் அது பௌத்தர்களின் நிர்வாணமோ அல்லது வேதாந்தநூல்கள் கூறும்

பிரமத்துடன் ஒன்றுபடும் நிலையோ அன்று என்பது இன்னும் தெளிவாகிறது. பலர் வாழுமிடத்தைத்தானே உலகம் என்று கூற முடியும்? உயிர்கள் வீட்டுநிலையில் அழிதலோ ஒன்றுபடுதலோவின்றிப் பலவாகவேயுள்ளன.

ஆரா இயற்கை அவாநீப்பின் அந்நிலையே
பேரா இயற்கை தரும் (370)

என்ற குறளில் வீட்டுநிலை 'பேராஇயற்கை' என அழைக்கப்படுவதால் அந்நிலையையடைந்தபின் உயிர்கள் எவ்வித மாறுதலுமற்று எப்பொழுதும் ஒரே நிலையில் இருக்குமெனத் தெரிகிறது. அவா அற்ற பின்புதானே வீடு கிட்டுகிறது? ஆகவே வீடுநிலையில் அவா இல்லை. காமம் வெகுளி மயக்கம் என்னும் மூன்றும் நீங்கிய பிறகே பிறப்பு நீங்கும் (360) எனவும் ஒரு குறள் கூறுவதனுல் வெகுளியும் அறியாமையும் கூட வீட்டில் இல்லை. மெய்யுணர்தலின் பின்பே வீடு கைகூடுகிறது. ஆகையினுல் வீட்டில் உயிரின் இயல்பான அறிவு எல்லாத்தடைகளும் நீங்கப் பெற்று விளங்கி யொளிரும் போலும். மற்றும் வீட்டுநிலை இன்பமயமானது என்னும் கருத்தும் குறளில் உண்டு.

இருணீங்கி இன்பம் பயக்கும் மருணீங்கி
மாசறு காட்சி யவர்க்கு (352)

இன்பம் இடையறு தீண்டும் அவாவென்னும்
துன்பத்துள் துன்பம் கெடின் (369)

நியாய வைசேடிகரைப் போல இன்பத்திற்கு ஒரு காரணம் இருத்தல் வேண்டுமெனவும் அக்காரணம் நீங்க அது நீங்குமெனவும் அதனுல் இன்பம் நிலையானதாக இருத்தல் பொருந்தாது எனவும் வள்ளுவர் எண்ணவில்லை. அவர் கருத்தின்படி துன்பத்திற்குக் காரணம் அவா, அறியாமை. இவை நீங்க இயல்பாகவே இன்பம் கிளர்ந்தெழும் என அவர் எண்ணினுர். மெய்யுணர்வினுலும் அவா நீங்குதலினுலும் உண்டாகும் இவ்வின்பம் நிலையானதே. 'இடையறுது' என்ற தொடர் இதைக் காட்டும்.

பிற்காலத்தில், பக்திக் கவிஞர்களும் சித்தாந்த ஆசிரியர்களும் வைணவ ஆசாரியார்களும் உயிர் வீட்டுநிலையில் அடையும் இன்பம் அது இறைவனுடன் கொள்ளும் உறவினுல் அல்லது தொடர்பினுலேயே பெறப்படுவது என விளக்கினுர்.[4]

தந்ததுன் தன்னைக் கொண்டதென் தன்னைச்
சங்கரா ஆர்கொலோ சதுரர்
அந்தமொன் றில்லா ஆனந்தம் பெற்றேன்
யாதுநீ பெற்றதொன் றென்பால்

என மணிவாசகர் பாடினர்.

கரும்பைத் தேனைப் பாலைக் கனியமுதைக் கண்டைக்
கன்னலையொத் திருப்பனந்த முத்தியிற் கலந்தே (11.12)

என அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின் சிவஞான சித்தியார் கூறுகிறது.

தேனும் பாலுங் கன்னலும் அமுது மாகித்தித் தித்து
ஊனில் உயிரில் உணர்வினில் நின்ற ஒன்றை யுணர்ந்தேனே
(8, 84)

நின்ற வொன்றை உணர்ந்தேனுக் கதனுள் நேர்மை
யதுவிதுவென்
றென்று மொருவர்க் குணரலாகா துணர்ந்து மேலுங்
காண்பரிது
சென்று சென்று பரம்பரமாய் யாது மின்றித் தேய்ந்தற்று
நன்று தீதென் றறிவரிதாய் நன்றாய் ஞானங் கடந்ததே
(8–8.5)

என்ற நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழி அடிகளும் வீடுபேற்றிற்கு முயல்வோர் அடையும் மெய்யுணர்வு இறைவனைக் குறித்ததே என்பதையும் அவர்கள் அடையும் இன்பமும் இறைவனுடன் அவர்கள் கொள்ளும் உறவால் ஏற்படுவதே என்பதையும் தெளிவாக்கும்,

திருக்குறளிலோ மெய்யுணர்வு கடவுளைப் பற்றியதா எதைப் பற்றியது என்பது கூறப்படாதது போலவே வீட்டில் உயிர்கள் பெறும் இன்பம் கடவுளொடு கொள்ளும் உறவால் ஏற்படுவது என்ற கருத்தும் இல்லை. பொதுவாகவே இத்தகைய கருத்துக்கள் பண்டைப் பரதநாட்டில் இருந்தனவா, இருந்திருப்பினும் எவ்வளவு தூரம் பரவியிருந்தன என்பது ஐயமே. இவை நம்நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் பக்தி இயக்கங்கள் தோன்றியபின் பரவிய கருத்துக்களாகவே யிருக்கலாம். இவ்வியக்கங்களின் முன் வாழ்ந்த வள்ளுவர் பொதுவாக யாவற்றையும் உள்ளபடி அறிதலையே மெய்யுணர்வாகவும் அவாநீக்கத்தையே இன்பமாகவும் கொண்டார்.

இனி வீடு பேறு கைகூடுவது எப்பொழுது? இவ்வுலகிலா, இவ்வுலகைவிட்டுநீங்கிய பின்பா? இதுவும் ஆயத்தக்கதே. ஒருவற்கு இறுதிப் பிறப்பில் இவ்வுலகிலேயே கைகூடும் வீட்டுநிலை இறப்பின் பின்னும் நிலைத்திருக்கும் என்பதே அக்காலத்துப் பல சமயத்தோரின் கொள்கையாக இருந்தது. வள்ளுவரும் தம் குறளில் இக்கருத்தையே கூறினார். ஆசை நீங்கின் இம்மையிலேயே துன்பம் நீங்கும் எனப் புத்தரும் நற்காட்சி, நல்லறிவு, நல்வாழ்க்கை என்னும் மும்மணிகள் கைவரப்பெற்றோர் இம்மையிலேயே வீட்டுநிலையையடைந்தோராவர் எனச் சமணரும் அவ்வாறே பிறரும் கூறுவர். சாங்கியர் கருத்துப்படி உயிர் பிரகிருதியுடன் கொண்ட தொடர்பு நீங்கித் தன்உண்மைநிலையையுணரின் இவ்வுலகிலேயே வீட்டிற்குரிய அமைதியையடையும். யோகர் கொள்கையின்படி யோகத்தின் எட்டுறுப்புக்களைக் கைக்கொண்டு சமாதி நிலையையடைந்தோர் இவ்வுலகிலேயே வீட்டையடைந்தோராவர். இவ்வாறு பல சமயநூலாரும் தத்தம் இலக்கையடைந்தோர் இவ்வுலகிலேயே வீட்டுநிலை கைவரப் பெற்றோராவர் எனக் கூறும் வழக்கு அக்காலத்திலேயே இருந்தது.

> ஐயத்தின் நீங்கித் தெளிந்தார்க்கு வையத்தின்
> வானம் நணிய துடைத்து (353)

ஐயத்தினின்றும் நீங்கித் தெளிந்த அறிவைப் பெற்றோர்க்கு இவ்வுலகத்திலும் வீட்டுலகம் அருகில் உள்ளதாகும் என்பதே குறளின் பொருளாம். இங்கு மெய்யுணர்வே வற்புறுத்தப்படுகிறது. மெய்யுணர்வைப் பெற்றோர் இவ்வுலகில் உள்ளபோதே வீட்டையடைந்தோராவர்.

வீட்டையடைவதற்கேற்ற மனநிலையைப் பெற்றோர் இவ்வுலகிலேயே வீட்டையடைவர் என்னும் கருத்து பிற்கால நூல்களிலும் காணப்படுவதே.

> *அற்றது பற்றெனில், உற்றது வீடு* (1.2 5)

எனவும்,

> *சென்றாங் கின்ப துன்பங்கள் செற்றுக் களைந்து பசையற்றால்*
> *அன்றே யப்போ தேவீடு அதுவே வீடு வீடாமே* (8.8 6)

எனவும் நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழி கூறுகிறது.

'மாதர் பிறைக்கண்ணி' என்னும் திருவையாற்றுப் பதிகத்தைப் பாடிய திருநாவுக்கரசரும் அப்போது வையத்தின்

வானத்தை நணித்தாகக் காணும் ஓர் அனுபவத்தையே அடைந்திருத்தல் வேண்டும். இறைவனையும் அவன் திருவருளையும் பாடி வழிபாட்டிற்குரிய பூவும் நீரும் கொண்டு பிற அன்பர்களோடும் மலர்ந்த முகத்துடன் புலர் காலையில் திருவையாற்றுக் கோயிலை நோக்கிச் சென்று கொண்டிருந்த அவர், யானைகள், பசு, எருது காட்டுப்பன்றி முதலிய விலங்குகளையும் மயில், கிளி, அன்றில் முதலிய பறவைகளையும் வழியில் கண்டு அனைத்திலும் இறைவனின் பிரசன்னத்தை உணர்ந்தார். ஆகவே இம்மண்ணுலகையே கைலையாகக் கண்டார். 'கண்டேனவர் திருப்பாதம் கண்டறியாதன கண்டேன்' என அப்பதிகத்தின் ஒவ்வொரு செய்யுளின் இறுதியிலும் பாடினார்.

வள்ளுவர் காலத்திலும் பல்லவர் காலத்திலும் மட்டுமன்றித்தற்காலத்திலும் கூட அருளும் அறிவும் சான்ற பெரியோர் சிலர் வையத்தில் வானத்தைக் காணும் ஆன்மீக அனுபவத்தை அடைந்துள்ளனர் என்பது சிந்தித்து மகிழத்தக்கதே.

இரவீந்திரநாத தாகூர் இளைஞராக இருந்தபோது அடைந்த ஒரு ஆன்மீக அனுபவத்தை அவர் வாழ்க்கை வரலாற்றை எழுதியுபலர் குறிப்பிட்டுள்ளனர். ஏதோ காரணத்தினால் சிலநாட்கள் கவலையில் ஆழ்ந்திருந்த தாகூர் அதன்பின் ஒருநாள் காலையில் மகிழ்ச்சியைத்தரும் ஓர் அனுபவத்தை யடைந்தார். காலைநேரத்தில் அவர் தமது வீட்டுத்திண்ணையில் நின்று சிலமரங்களுக்கப்பால் சூரியன் எழுவதைப் பார்த்துக் கொண்டிருந்தார். அப்பொழுது திடீரென்று அதுவரை தம் கண்பார்வையை மறைத்துக்கொண்டிருந்த ஏதோ வொன்று நீங்கியது போலவும் உலகனைத்தும் ஓர் அற்புதமான ஒளியில் மூழ்கியிருப்பது போலவும் எல்லாத்திசைகளிலும் அழகும் ஆனந்தமுமாகிய அலைகள் பொங்கி வருவதுபோலவும் அவருக்குத் தோன்றிற்று. அது வரையில் அவர் உள்ளத்திலிருந்த துயரெல்லாம் இரண்டாக வெட்டப்பட்ட ஆடை கழன்று விழுவது போல் உள்ளத்தைவிட்டு நீங்கிற்று. அதன்பின் உலகிலே எதுவும் அற்பமானதாக அவருக்குத் தோன்றவில்லை. அதன்பின் அவர் யாவற்றையும் யாவரையும் சரியாகப் புரிந்து கொண்டார்[7]

அலிப்பூர் சிறையில்- அதுவும் வெடிகுண்டை வீசிய குற்றத்தில் சம்பந்தப்பட்டதாக ஐயத்திற்காளாகித் தனிக்காவலில் வைக்கப்பட்டிருந்தநிலையில்- என்னைச் சூழ்ந்திருப்பவை சிறைச்சாலைச் சுவர்-

7. Krishna, Kribalan, RABINDRANATH TAGORE, P. 101.

களல்ல வாசுதேவனே' எனக் கூறிய அரவிந்தரும் வையத்தில் வானத்தை நணித்தாகக் கண்டார் அல்லவா? சிறைச்சாலைச் சுவர்களும் சிறைக்கதவின் கம்பிகளும் அருகிலிருந்து நிழல் செய்த மரமும் காவல்நின்ற சேவகனும் அனைத்தும் நாராயணனின் வடிவங்களாகவே அவருக்குத் தோன்றின. சிறைச்சாலையும் நீதிமன்றமும் அனைத்தும் தெய்வீக மயமாகக் காட்சியளித்தன.

காலந்தோறும் இத்தகைய அனுபூதியுணர்வினோர் (mystics) அடையும் அனுபவங்களில் வேறுபாடும் இருக்கத்தான் செய்கிறது. பக்தியியக்கத்திற்கு முற்பட வாழ்ந்த வள்ளுவர் மெய்யுணர்வினாலும் அவாவறுத்தலினாலும் வீடு கைகூடும் என்றாரேயன்றிப் பக்தி நெறியைச் சிறப்பித்துக் கூறவில்லை. நம்மாழ்வாரும் நாவுக்கரசரும் பக்தியில் ஈடுபட்டவர்களே ஆயினும் அவர்களும் அவாவறுத்தல் அல்லது பற்றின்மையையே வீடுபேற்றையடைவதற்குரிய நெறியாம் என்னும் கருத்தையும் ஏற்றுக் கொண்டவர்களேயாவர். தாகூர் பற்றின்மையை விரும்பியவரல்லர். உலகில் பல செயல்களில் ஈடுபட்டவாறே கடவுளையடைய முயன்றவர். அரவிந்தரும் மேற்கூறப் பட்ட அனுபவத்தையடைந்தபோது அரசியலிலும் பிறபணியிலும் ஈடுபட்டிருந்தார்.

இத்தகைய வேறுபாடுகளிருப்பினும் (தெளிந்த அறிவும் ஆழ்ந்த ஆன்மிக உணர்வும் உடைய இவர்கள் அனைவரும் வையத்தின் வானத்தை நணித்தாகக் காணும் அனுபவத்தை அடைந்தனர். இச்சான்றோரின் அனுபவங்கள்,

> ஐயத்தின் நீங்கித் தெளிந்தார்க்கு வையத்தின்
> வானம் நணிய துடைத்து (353)

என்ற குறளின் ஆழ்ந்தபொருளைப் புலப்படுத்தும்.

இவ்வுலகில் அடையத்தக்க வீட்டுநிலையையே மக்கள் ஒருவாறு உணரமுயலுதல் கூடும்.

> இருணீங்கி இன்பம் பயக்கும் மருணீங்கி
> மாசறு காட்சி யவர்க்கு (352)
> இன்பம் இடையறா தீண்டும் அவாவென்னும்
> துன்பத்துள் துன்பம் கெடின் (369)

என்ற குறள்களும் இவ்வுலகில் அடையத்தக்க வீட்டுநிலையையே ஒருவாறு சுட்டும். இவ்வுலகை விட்டபின் அடையத்தகு வீட்டு நிலையை உணர்ந்து கூறவல்லவர் யார்? வள்ளுவரும் அதைத் தெளிவாகக்-

கூறவில்லை. ஆகவே அந்நிலையைக் குறித்துக் குறளினின்றும் அறியத்தக்கது யாது?

இவ்வுலகை நீத்தபின் அடையும் வீட்டுநிலையும் இன்பமயமானதாகவும் மாறுஇயல்பை (பேராஇயற்கை) யுடையதாகவும் இருக்குமென உணரலாம். இந்நிலையையடைந்தபின் பிறப்பில்லை. அவாவை நீத்த பிறகே வீடு கிட்டுகிறதாதலின் வீட்டுநிலையில் உயிர்கட்கு எவ்வித அவாவும் இல்லை. காமம், வெகுளி, மயக்கம் ஆகியவை முன்பே கெட்டுவிடும் ஆதலின் இவையும் வீட்டுநிலையில் உயிர்களைச் சாரா. மருணீங்கி மாசறு காட்சியவர்க்கே இருணீங்கி இன்பம் பயக்குமாதலின் வீட்டுநிலையில் உயிர்கள் மாசறு காட்சியையுடையனவாயிருக்குமா? மெய்ப்பொருள் கண்டார் மற்றீண்டு வாராநெறி தலைப்படுவர் எனவும் 'சிறப்பென்னும் செம்பொருள் காண்பதறிவு' எனவும் வீட்டையடையும் நெறியைக் கூறுங்கால் காட்சி அல்லது அறிவிற்கு அதிக அழுத்தம் தரப்படுவதால் வீட்டுநிலையிலும் உயிர்கள் தெளிந்த அறிவையுடையனவாயிருத்தல் கூடும்.

வீட்டுநிலையையடைந்த உயிர்கட்கு இறைவனுடன் உறவுண்டா, அவ்வுறவு எத்தகையது, அந்நிலையையடைந்த உயிர்கள் ஒன்றுடன் ஒன்று உறவு கொள்ளுதல் உண்டா என்பனவும் குறளில் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. 'மலர்மிசையேகினான் மாணடி சேர்ந்தார், நிலமிசை நீடுவாழ்வார்' (3) (இறைவனடி சேர்ந்தார்) 'பிறவிப்பெருங்கடல் நீந்துவர்' (10) என்றும் பின்,

> பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை அப்பற்றைப்
> பற்றுக பற்று விடற்கு (350)

என்றும் குறளில் கூறப்படுவதால் உயிர்கட்கு இறைவனுடன் வீட்டிலும் ஏதோ உறவு உளதா என எண்ணுதல் கூடும். ஆயினும் இக்குறிப்புக்களும் தெளிவற்றனவே, அடி சேர்ந்தார் என்பதன் பொருள் யாது? உயிர்கள் ஏதோ ஒரு வகையில் கடவுளைச் சார்ந்திருக்கும் என்பது. உயிர்கள் தம்மைச் சார்வதைக் கடவுள் அறிகிறாரா, அவ்வாறு சார்வதற்கு அருள் புரிகிறாரா என்பன குறளில் கூறப்படவில்லை. மேலும் இறைவனைப் பற்றுதல் அல்லது சார்தல் வீட்டையடைவதற்குரிய நெறி அல்லது உபாயம் மட்டுமா அல்லது வீட்டுநிலையிலும் அவ்வுறவு தொடர்ந்து நிலைத்திருக்குமா என்பதும் தெளிவாக இல்லை. பிற்காலப்பக்தி இலக்கியங்களிற் கூறப்படுவது போல இறைவனிடம் அன்பு செலுத்த வேண்டும் அதுவே சிறந்த பேறாகும் எனக் குறளில் கூறப்படவில்லை: உயிர்கட்கும் இறை

வனுக்கும் உள்ள உறவு ஆளொடு ஆள் கொள்ளும் அன்புறவா என்பது, தெளிவாக்கப்படவில்லை. சார்தல் பற்றுதல் போன்ற ஆள் தன்மையற்ற பிற பொருள்கட்கும் பயன் படுத்தத்தக்க பொதுவான சொற்களே பயன்படுத்தப்படுகின்றன.

கூடும் அன்பினில் கும்பிட லேயன்றி
வீடும் வேண்டா விறலின் விளங்கினர் (பெரியபுராணம்)

எனக் கூறிய சேக்கிழாரின் பக்தியுள்ளம் குறளின் காலத்தில் இல்லை போலும்.

இன்னும் பற்றுதல் சார்தல் தானும் வீடு பெற்றபின் நிலைத்திருப்பதா எனில் அதுவும் ஐயமே. பற்றற்றான் பற்றினை எதற்காகப் பற்ற வேண்டும்? 'அப்பற்றைப் பற்றுக பற்றுவிடற்கு' என்று குறள் கூறுவதால் பற்றை விடற்கு உபாயமாகவே உயிர் இறைவனைப் பற்றுகிறது எனத் தோன்றும். வீட்டுநிலையில் அப்பற்றும் இல்லையாதல் கூடும்.

வீட்டில் உயிர்கட்கு ஒன்றுடன் ஒன்று உறவு உண்டா? பற்றற்ற பின்பே பிறப்பும் அற்று வீட்டுநிலை கைகூடும். ஆகையினால் உயிர்கட்கு ஒன்றுடன் ஒன்று உறவில்லை எனக் கொள்ளலாம். ஆகவே உயிர்கள் தனித்த நிலையில் பேரின்பம் துய்த்தலே வீடு போலும்.

5

சமயமும் வாழ்க்கையும்

சமயமும் வாழ்க்கையும் தொடர்புடையனவே. எத்தகைய தொடர்பையுடையன? சமயம் வாழ்க்கையில் ஒரு பகுதியா வாழ்க்கை முற்றும் பரவி நிற்பதா? மக்கள் வாழ்க்கையில் செய்யும் சில செயல்கள் சமயச் சார்புள்ளன என்றும் ஏனைய சமயச் சார்பற்றன என்றும் கொள்ளலாமா? "சமயம் என்பது ஒரு தனிப்பட்ட செயன்முறையன்று; எல்லாச் செயல்களையும் உள்ளடக்கியதும் அவையனைத்திற்கும் அப்பாற்பட்டதும் ஆகும்" என இந்து சமயத்தை ஆழ்ந்து கற்று இந்து சமயத்தின் சார்பாகத் தாமே சில நூல்களை எழுதிய தற்கால இந்திய அறிஞர் ஒருவர் கூறினர்[1]. சமயம் வாழ்க்கை முழுவதையும் தழுவிநிற்பதே அல்லது நிற்க வேண்டியதே எனலாம்.

பண்டைப் பாரதநாட்டில் வடக்கிலும் தெற்கிலும் நிலவிய ஒரு கருத்து வாழ்க்கையின் பயன்களைப் பற்றியதாகும். வாழ்க்கையில் பயன்கள் நான்கு எனப் பண்டையோர் கருதினர். தமிழர்

---

1. Sarma D.S., ESSENCE OF HINDUISM, p.4.
   In fact, religion properly understood is not a seperate activity at all but something which comprehends and transcends all our activities"

அவற்றை அறம் பொருள் இன்பம் வீடு எனவும் ஆரியர் தர்ம அர்த்த காம மோட்சம் எனவும் கூறினர். வாழ்க்கையின் பயனை இவ்வாறு வகுத்துக் கொண்டவர்கள் சமய நோக்குடையவர்களே. அறம் செய்து பொருள் ஈட்டி நல்லற வழியில் இன்பம் துய்ப்பவன் இறுதியில் அடையும் பயன் வீடே என அவர்கள் கருதினர்.

தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே அறம் பொருள் இன்பம் என்பன வாழ்க்கையின் குறிக்கோள்களாகக் கருதப்பட்டன. 'இன்பமும் பொருளும் அறனும் என்றாங்கு' (தொல். பொருள்.92) என அவர் தாமே அவற்றை ஒரு சூத்திரத்தில் குறிப்பிட்டார். வீட்டை அவர் இங்குக் குறிப்பிடாவிடினும்,

காமஞ் சான்ற கடைக்கோட் காலை
ஏமஞ்சான்ற மக்களொடு துவன்றி
அறம்புரி சுற்றமொடு கிழவனும் கிழத்தியும்
சிறந்தது பயிற்றல் இறந்ததன் பயனே
(தொல். பொருள். 192)

என்ற சூத்திரத்தின் மூலம் வீட்டை ஒருவாறு சுட்டினார் எனலாம். இன்பத்தைத் துய்த்து நிறைவு பெற்றபின் தம் வாழ்நாளின் இறுதியில் தலைவன் தலைவியர் அறத்தை விரும்பிய சுற்றத்தோடும் சிறந்ததாகிய எதைத் தேடுவார்கள்? வீட்டை எனக் கொள்வது-தானே இங்குப் பொருந்தும்? வள்ளுவர் சில இடங்களில் வீட்டைச் சிறப்பு என்றார்[2].

சங்க காலமக்களும் அறம், பொருள், இன்பம் என்பன இம்மையில் பெறத்தக்க பயன்களெனக் கருதினர் என்பதை,

அறனும் பொருளும் இன்பமும் மூன்றும்
ஆற்றும் பெருமநின் செல்வம்
ஆற்றாமைநிற் போற்றாமையே (புறம் 28. 15-17)

எனவும்

சிறப்புடை மரபின் பொருளும் இன்பமும்
அறத்துவழிப் படூஉம் தோற்றம் போல (புறம் 31. 1-2)

---

2. சிறப்பீனும் செல்வமும் ஈனும் அறத்தினூஉங்
காக்கம் எவனோ உயிர்க்கு (குறள் 31)

பிறப்பென்னும் பேதைமை நீங்கச் சிறப்பென்னும்
செம்பொருள் காண்பதறிவு (குறள் 363) 358

எனவும் வரும் சிலபுறநானூற்றுக் கவிஞர்களின் கூற்றால் உணர லாம். இம்மைப் பயன்களாக இவற்றைக் கருதிய அக்கால மக்கள் மறுமைப் பயன்களாகிய மேலுலக வாழ்க்கையையும் வீட்டையும் கூட நாடாமலில்லை.

புலவர் பாடும் புகழுடையோர் விசும்பின்
வலவ னேவா வான வூர்தி
எய்துப என்பதம் செய்வினை முடித்து (27. 7 9)
ஈண்டுச்செய் நல்வினை யாண்டுச்சென் றுணீஇயர்
உயர்ந்தோ ருலகத்துப் பெயர்ந்தன் றாகலின் (174. 19-20)
செய்வினை மருங்கின் எய்த லுண்டெனின்
தொய்யா வுலகத்து நுகர்ச்சியும் கூடும் (214. 6-7)

என்னும் புறநானூற்று அடிகள் மேலுலகத்தையும்,

தொய்யா வுலகத்து நுகர்ச்சி யில்லெனின்
மாறிப் பிறப்பின் இன்மையும் கூடும் (214. 8-9)

என்னும் அடிகள் வீடுபேற்றையும் குறிக்கும்.

பண்டைத்தமிழர் சமய நோக்குடையவராகவும் மறுமைவீடு ஆகியவை பற்றிய சிந்தனையில் ஈடுபாடுடையவராயும் இருந்தனர். ஆயினும் இவ்வுலக வாழ்க்கையையும் அவர்கள் புறக்கணிக்கவில்லை. ஆகவேதான் அறம் பொருள் இன்பம் வீடு என்ற நான்கும் அவர் கள் வாழ்க்கையின் குறிக்கோள்களாகப் போற்றப்பட்டன.

புறநானூற்றுச் செய்யுட்கள் பல ஒரு அரசன் அல்லது தலைவன் உலகில் வாழவேண்டிய முறைமையைக் காட்டுகின்றன. அறவழியில் செங்கோல் செலுத்துவதுடன் பகைவரை வீரத்துடன் எதிர்த்து நாட்டைக் காக்க வல்லவனாகப் பாடுநர்க்கும் ஆடுநர்க்கும் ஈந்து கலைகளை ஆதரிப்பவனாய்க் கல்வி கேள்விகளிலும் சிறந்தவனாய்ப் புகழுடன் வாழும் அரசனைக் கவிஞர்கள் போற்றுகின்றனர். மற்றும் அரசனும் அவன் மனைவி மக்களும் அணிகலன்களை அணி-தலும் சாந்து முதலிய நறுமணப் பொருள்களையணிதலும் பூச்-சூடுதலும் சிறப்பாகக் கருதப்பட்டன. தேர், களிறு, பரி முதலிய ஊர்திகளில் ஊர்ந்து மகிழலும் தகுதியே பிறரைத் தான் இர-வாமையும் இரந்தோர்க்கு மறுப்புக் கூறாமையும் நன்மக்களுக்கு ஏற்றதாகும். தன்னை நாடி வரும் பாணர் முதலியோரின் பசி தீர்த்தலும் செல்வர்க்குச் சிறப்பு. வறியோர்க்குக் கொடை கொடுத்-

தலும் பலர்க்குதவுதலும் குய்யுடைய கொழுந்துவையை விருந்தோடுண்டலும் புலவரால் பாராட்டப்படுகின்றன. தேறல் பொலங்கலத்தேந்தி அமிழ்தென மடுத்தலும் அக்காலத்துத் தவறாகக் கருதப்படவில்லை; போற்றப்பட்டது (புறம் 221, 239, 360, 361).

சங்க கால மக்கள் சமய நம்பிக்கையுடையராயினும் இவ்வுலக வாழ்க்கையை நன்கு பேணி இவ்வுலகில் பெறத்தக்க நல்லின் பங்களையும் பயன்களையும் நன்கு துய்த்தலையே விரும்பினர். உலகத்தோடொட்டி வாழ்ந்து பரந்த புகழைப் பெறவும் ஆர்வமுற்றனர். புலவர்கள் இத்தகையோரைப் புகழ்ந்தது மட்டுமன்றி இவர்களே மறுமையிலும் நற்பயனடைவர் எனக் கருதினர்.

வள்ளுவரும் அறம் பொருள் இன்பம் (காமம்) என்ற முத்தலைப்புகளின் கீழேயே தம் நூலை எழுதினார். வள்ளுவர் வீட்டைக் குறித்து ஒருபாலோ இயலோ வகுக்காவிடினும் அவர் நூல் வீட்டைக் குறித்தும் கூறுகிறதென்பது முன்பே ஆயப்பட்டது. (4.4 பார்க்க) உலகில் அறத்தை நாடிப் பொருளை ஈட்டி இன்பத்தைத் துய்த்து நன்முறையில் வாழ்வோர் மறுமை நலத்தையும் அடைவர் எனக் கருதியே அவரும்

> வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும்
> தெய்வத்துள் வைக்கப் படும்.

என்றார்.

5. 1. சுவைட்சர் கருத்தும் திருக்குறளும்

சமயக் கருத்துக்கள் வாழ்க்கையை எவ்வாறு பாதிக்கின்றன என ஆராயுங்கால் டாக்டர் ஆல்பேர்ட் சுவைட்சர் என்ற மேல்நாட்டு அறிஞரின் கருத்துக்கள் சிலவற்றையும் இங்குக் குறிப்பிடுதல் பொருந்தும்.

சமயத்திலும் வாழ்க்கையிலும் மேல்நாட்டார் பெரும்பாலும் உலகையும் வாழ்க்கையையும் ஏற்றுக்கொள்ளுதல் (world and Life Affirmation) என்ற கோட்பாட்டையே பின்பற்றுகின்றனர் எனவும் இந்தியரோ பெரும்பாலும் உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுத்தல் (world and Life Negation) என்ற கோட்பாட்டைத் தழுவுகின்றனர் எனவும் அவர் கருதினார். இதை அவர் தமது 'இந்தியச் சிந்தனையும் அதன் வளர்ச்சியும்' (Indian Thought and Its Development) என்ற நூலில் விளக்கியுள்ளார். அவர் கருத்தின்படி 'உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுத்தல்' என்னும் உலக நோக்கு

(world View) இந்திய நாட்டில் இருகொள்கைகளினின்றும் தோன்றுகிறது. பிரமமொன்றே உள்ளது, உலகனைத்தும் மாயையாகும் என்ற அத்துவைத வேதாந்தக் கொள்கை இயல்பாக உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுக்கும் கோட்பாட்டைத் தோற்றுவிக்கிறது. இவ்வுலக வாழ்க்கை மாயையானால் அதை மறுக்க வேண்டியதுதானே. மாயை என்ற கொள்கை இல்லாவிட்டாலும் பிரமத்துடன் ஐக்கியமாவதே மக்கள் வாழ்க்கையின் நோக்கமாயின் உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுத்துத்தானே அவ்விலக்கை யடைதல் வேண்டும்? மற்றொரு கொள்கை உயிர்கள் இவ்வுலகில் பலமுறை பிறந்திறந்துழன்று கொண்டேயிருக்கின்றன, அவை அப்பிறப்புத் தொடர்பினின்றும் விடுதலையடைதல் வேண்டுமென்பதே. பிறப்புக்களினின்று விடுதலையடைதல் வேண்டும் எனக் கருதப்படுவதால் வாழ்க்கையும் உலகும் துன்பமானவை அல்லது குறைவுள்ளவை என அவற்றை மறுத்து விடுதலையைத் தேடுதல் மக்களின் நோக்கமாகிறது. உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுத்தல் என்னும் கோட்பாட்டை ஏற்றுக் கொள்ளும் மக்கள் தீமை செய்யாமையையே சிறந்த அறமாகக் கொள்வர் அன்றி நன்மையைச் செய்தலாகிய அறங்களில் அதிகம் கருத்தைச் செலுத்தார் என்பது சுவைட்சர் கருத்து. தீமை செய்யாமை ஒருவரை உலகினின்றும் காக்கிறது. நன்மை செய்தலோ ஒருவரை உலக வாழ்க்கையில் ஈடுபடும்படி செய்யும் அல்லவா? ஆகவே உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுக்க விழைவோர் தீமை செய்யாது தம்மைக் காத்துக் கொள்வரேயன்றி நன்மை செய்தல், பிறர்க்கு உதவி செய்தல், பிறர் துன்பம் நீக்குதல் ஆகிய அறச் செயல்களில் போதிய அளவு ஈடுபடார் என சுவைட்சர் கருதினர்.

அத்துவைதக் கொள்கையும் உலகம் மாயை என்ற கருத்தும் குறளில் இல்லை. சென்ற இயலில் காட்டியபடி உயிர்கள் உலகில் பலமுறை பிறந்திறக்கின்றன. இச்சுழலினின்றும் அவை விடுதலையடைதல் வேண்டும் என்பன வள்ளுவரால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கருத்துக்களே இவற்றால் அவரது அறவியல் கருத்துக்கள் பாதிக்கப்பட்டனவா?

திருக்குறள் இன்னாசெய்யாமை, கொல்லாமை, கள்ளாமை, வெகுளாமை முதலிய எதிர்மறையறங்கள் ஒன்றால் பலவற்றைக் கூறினும் உலகில் பல அறச்செயல்களைச் செய்தல் வேண்டும் என்னும் கருத்தே குறளில் பெரும்பான்மையாகக் காணப்படுகிற-

தென்பதை சுவைட்சர் தாமே தம் நூலில் விளக்கியுள்ளார். துறவறவியல் மட்டுமே வாழ்வின் வளங்களைத் துறத்தலைக் கூறுகிறதன்றிக் குறளின் ஏனைய பகுதிகள், இவ்வுலக வாழ்க்கையையே சிறப்பிக்கின்றன. காமத்துப்பால் உலக வாழ்க்கையில் பெறத்தகும் இன்பத்தையும் அன்பையுமே போற்றுகின்றது. பொருட்பால் நல்லரசாட்சி, அரசியலில் ஈடுபடுவோர் கடமை, நற்குடிகளின் இயல்பு முதலிய உலக வாழ்க்கையின் பல துறைகளைக் கூறுகிறது. இல்லறவியலும் இல்வாழ்க்கை, அன்புடைமை, விருந்தோம்பல், இனியவை கூறல் என உலகக் கடமைகளையே விதந்தோதுகிறது. இவையனைத்தும் உலகையும் வாழ்க்கையையும் ஏற்றுக்கொள்ளுதல் என்னும் உலக நோக்கை அடிப்படையாகக்கொண்டுதானே எழுதப்பட்டன? இல்லறவியலிலும் ஒழிபியலிலும் வரும் பலகுறள்களை எடுத்துக்காட்டிக் குறள் மக்களை ஈகை, ஒப்புரவு முதலிய பல நல்லறச் செயல்களைச் செய்யுமாறும் உலகில் ஊக்கமும் முயற்சியும் உள்ளவராய் வாழுமாறும் நட்பு முதலிய நல்லுறவுகளில் ஈடுபடுமாறும் தூண்டுவதை சுவைட்சர் தமநூலில் விளக்கியுள்ளார்.

உயிர்கள் இவ்வுலகில் பலமுறை பிறந்திறந்துழல்கின்றன என்ற கருத்தை வள்ளுவரும் ஏற்றுக் கொண்ட 'போதிலும் இறுதியில் உலகைத் துறந்தே வீடுபேறடைதல் வேண்டும் என்னும் கருத்தும் அவர்க்கு உடன்பாடே யானபோதும் அது அவர்தம் விரிந்த அறவியல் நோக்கைப் பாதிக்கவில்லை. உலக அறங்களை அவர் விரிவாகவும் தெளிவாகவும் எடுத்துக் கூறினர். மக்கள் தங்கள் வாழ்க்கையின் முற்பகுதியில் பல நல்லறங்களைக் கடைப்பிடித்துப் பல நன்மைகளைச் செய்து பின் வாழ்க்கையின் இறுதியில் துறவு பூணுதல் தகும் என வள்ளுவர் கருதியிருக்கலாம். மற்றும் உலகில் பலமுறை பிறக்கும் உயிர்கள் இறுதியில்தானே துறவு பூண்டு மெய்யுணர்வும் அவாநீக்கமும் கைவரப்பெற்று வீட்டையடைகின்றன? இறுதிப் பிறவியிலன்றிப் பிற பிறவிகளிலெல்லாம் உலகோடியைந்து வாழவேண்டியவர்கள் தாமே. அவ்வாறெண்ணியும் இறுதிப்பிறவியை யடைந்து அனைத்தையும் துறக்கும் அரியநிலையை யடைந்தோரைத்தவிர ஏனையோர் நல்லறச் செயல்களில் ஈடுபட்டு உலகிற்கு நன்மை புரிதலே பொருந்தும் எனக்கருதி அவர் பல அறங்களைக் கற்பித்திருக்கலாம்.

5. 2. அறங்கள் எதற்காகச் செய்யப்படுகின்றன?

பல அறங்களை வள்ளுவர் கூறினர். அவர் கருத்துப்படி

அவ்வறங்கள் எதற்காகக் கடைப்பிடிக்கப்பட வேண்டியனவா-கின்றன என்பதை இங்கு ஆய்வதும் பொருத்தமே.

அறங்கள் செய்பவர்க்கு நற்பயனைத் தரும் என்ற கருத்து பல் குறள்களில் காணப்படுகிறது. இம்மையிலேயே அறம், செல்வம், நட்பு, புகழ், நன்மக்கட்பேறு, விளைபொருள், உணவு, இன்பம் ஆகிய பல நன்மைகளைத் தருவதைப் பல குறள்கள் எடுத்துரைக்-கின்றன. நல்ல விருந்தினர்களை ஓம்புபவனது இல்லத்தில் அகன மர்ந்து செய்யாளுறையும் (84); அவன் வாழ்க்கை பருவந்து பாழ்-படாது (83). அவன் வயலில்வித்திடாமலே விளைபொருளைப் பெறுவன் (84). சிறுமையுள் நீங்கிய இன்சொல் இம்மையிலும் இன்பம் தரும் (98). அறிவுடையனாகி அடக்கத்துடனிருப்பின் அவ்வடக்கம் நல்லோ-ரால் அறியப்பட்டு அவனுக்குச் சிறப்பைக் கொடுக்கும் (123). ஒழுக்-கத்தினால் மக்கள் மேன்மை எய்துவர் (137). பொறுத்தார்க்குப் பொன்றுந்துணையும் புகழ்கிட்டும் (156). அவரை மக்கள் தம்முளத்-தில் பொன்போல் பொதிந்து வைப்பர் (155). அழுக்காறில்லா-தவனிடம் ஆக்கம் இருக்கும் (169). அழுக்காறில்லார் பெருக்கத்-தில் தீரார் (170). பிறன் கைப்பொருளை வெஃகாமை செல்வத்-திற்கு அஃகாமையாகும் (178). அறனறிந்து வெஃகா அறிவுடை-யாரைத் திறனறிந்து திருசேரும் (179). தீப்பால பிறர்கட் செய்யா-தவனை நோய் அடாது (206) பகுத்துண்டலை மேற்கொள்பவனைப் பசியென்னும் தீப்பிணி தீண்டலரிது (227). அருள் ஆள்வார்க்கு அல்லல் இல்லை (245). தவத்தினால் வேண்டிய வேண்டியாங்கெய்தல் ஆகும் (265) நோற்றலில் ஆற்றல் மிகுந்தவர்க்குக் கூற்றம் குதித்-தலும் கைகூடும் (269). உள்ளத்தால் பொய்யாதொழுகுபவனை உலகத்தார் யாவரும் தம்முள்ளத்தில் நினைத்திருப்பர் (294) பொய்-யாமை போன்ற புகழ் இல்லை (296) உள்ளத்தால் வெகுளி உள்ளாதவன் உள்ளியதெல்லாம் உடன் எய்தும் (309), அசைவிலா ஊக்கமுடையவனிடத்துச் செல்வம் வழிவினவிச் சென்று சேரும் (594) முயற்சி பெருமை தரும் (611). இவ்வாறெல்லாம் அறம் புரிபவன் இம்மையிலேயே எய்தும் நற்பயனைப் பற்பல குறள்கள் கூறுகின்றன.

அறம், செய்பவனுக்குமட்டுமன்றி, அவன் சுற்றத்தவர்க்கும் பின்வருவோருக்கும் நலம் செய்கிறது. அதே போல அறத்துக்கு மாறான செயல்கள் செய்பவனுக்கு மட்டுமன்றி அவன் சுற்றத்துக்-கும் பின்வருவோருக்கும் தீயபயனை விளைவித்தல் கூடும்.

இன்பம் விழையான் வினைவிழைவான் தன் கேளிர்
துன்பம் துடைத்தூன்றும் தூண் (615)
இடும்பைக்கே கொள்கலம் கொல்லோ குடும்பத்தைக்
குற்றம் மறைப்போன் உடம்பு (1029)

இங்குத் தான் இன்பத்தை விழையாமலும் துன்பத்தை-யேற்றுக் கொண்டும் தன் குடும்பத்துக்கு அல்லது சுற்றத்திற்காக ஒருவன் செய்யும் நன்முயற்சி கூறப்படுகிறது. பிறர் கொடையைக் கண்டு அழுக்காறு கொள்பவனின் சுற்றம் உடுப்பதும் உண்பது-மின்றிக் கெடும் (166) எனவும் சினம் என்னும் சேர்ந்தாரைக் கொல்லி இனமென்னும் பாதுகாவலாகிய புணையைச் சுடும் (306) எனவும் குறள் கூறுவதால் அறத்துக்குமாறாகிய செயல்கள் சுற்-றத்தை அல்லது இனத்தை அழிக்கும் என்பது பெறப்படுகிறது.

பழியஞ்சிப் பாத்தூண் உடைத்தாயின் இல்வாழ்க்கை
வழியெஞ்சல் எஞ்ஞான்றும் இல் (44)
செப்ப முடை யவ னாக்கம் சிதைவின் றி
எச்சத்திற் கேமாப் புடைத்து (112)

என்னும் குறள்கள் ஒருவன் செய்யும் அறம் அவன் மக்கள், பேரர் என அவன் வழிவருவோர்க்கும் நற்பயனை அளித்தலைக் குறிக்-கின்றன. ஆகவே அறம் ஒருவனுக்கு அவன் வாழ்க்கையில் செல்வம், வெற்றி, புகழ் முதலியவற்றை அளிப்பதுடன் அவன் காலத்திலேயே அவன் குடும்பம் சுற்றம் ஆகியவற்றுக்கும் அவன் காலத்தின் பின்னும் அவன் சந்ததிக்கும் நலத்தைத் தரும் என்பது குறளின் கருத்தாகும்.

ஒருவன் பிறந்த குடி அல்லது குலம் முழுதும் அவன் அறத்-தால் உயர்வடையும், அறமின்மையால் தாழ்வுறும், என்றும் சில குறள்கள் கூறுகின்றன.

ஆள்வினையும் ஆன்ற அறிவும் என இரண்டின்
நீள்வினையான் நீளும் குடி (1022)
குடியென்னும் குன்றா விளக்கம் மடியென்னும்
மாசூர மாய்ந்து கெடும் (601)

அறம் மறுமையில் பயன்தரும் என்ற கருத்தும் பல குறள்களில் காணப்படுவதே. விண்ணுலகு செல்வதற்கும் அங்கு அவரோடு உறவாடுவதற்கும் அவர்களால் பேணப்படுதற்கும் இவ்வுலகின் நல்ல பிறவியையடைவதற்கும் அறம் துணை நிற்கின்றது.

இவ்வுலகத்தில் வாழ வேண்டிய முறைப்படி வாழ்பவன் வானில் உறையும் தேவர்களுள் ஒருவனாகக் கருதப்படுவன் (50). நல்ல கணவனையடைந்து அவனை நன்கு பேணி இல்லறம் நடத்திய மகளிர் புத்தேளிர் வாழும் உலகில் பெருஞ்சிறப்பையடைவர் (58). நற்பண்புள்ள மக்களை ஒருவன் பெறுவானாகில் எழுபிறப்பும் அவனைத் தீயவை தீண்டா (62). செல்விருந்தோம்பி வருவிருந்து பார்த்திருப்பவன் வானத்தவர்க்கு நல்ல விருந்தினனாவான் (36). அடக்கம் அமரருள் உய்க்கும் (122). ஒருபிறவியில் ஆமையைப் போல ஐம்புலன்களையும் அடக்க வல்ல ஒருவனுக்கு அவ்வடக்கம் ஏழுபிறவிகளிலும் பாதுகாவலாக இருக்கும் (126). இவ்வுலகில் புகழ் பெற வாழ்ந்தவர்கள் புத்தேளுலகத்தாரால் போற்றப்படுவர் (234). அருள் சேர்ந்த உள்ளம் உடையவர்கள் இருள் சேர்ந்த இன்னா உலகில் புகார் (243). அருளுள்ளவர்க்கு அவ்வுலகில் (மறுமையில்) நலம் உண்டு (247). களவு செய்யாதவர் புத்தேளுலகையடைவர் (290) பொருளால் எல்லாம் ஆகும் என்றெண்ணி அதையார்க்கும் ஈயாமல் சேர்த்து வைக்கும் அறியாமையால் ஒருவனுக்கு மறுமையில் சிறப்பற்ற பிறப்புக்கிட்டும் (ஈபவனுக்கு நல்ல பிறப்பு அமையும் (1002)).

மறுமையில் நற்பயனைக் கொடுப்பதுடன் அறம் வீடுபேற்றிற்கும் துணையாக நிற்கிறது. முன்பே கண்டது போலப் (4. 3. பார்க்க) பல அறங்களினால் பண்பட்ட உள்ளமே இறுதியில் மெய்யுணர்வைப் பெற வல்லதாகிறது. துறவறவியலைச் சார்ந்த மெய்யுணர்தல் அவாவறுத்தல் ஆகிய அறங்களே வீட்டை நல்குகின்றன. யானெனதென்னும் செருக்கை நீக்கியவன் வானோரினும் உயர்ந்த உலகை அடைவான் (346). (ஞான நூல்களைக்) கற்று மெய்ப்பொருளை யுணர்ந்தார் திரும்ப இல்வுலகுக்கு வராத நெறியை (வீட்டு நெறியைத்) தலைப்படுவர் (356) சிறப்பெனும் செம்பொருள் காணின் பிறப்பெனும் பேதைமை நீங்கும் (358). நிரம்பாத இயல்பையுடைய அவாவை யொருவன் விட்டொழிப்பானாயின் அது அவனுக்கு மாறுநிலையாகிய வீட்டைத் தரும் (370).

இம்மையிலோ மறுமையிலோ தனக்கு வரும் பயனைக் கருதியுன்றித் தன்னலங் கருதாமலும் அறம் செய்யப்படுவதுண்டு. பொதுநலம் கருதி அறம் செய்யப்படுதல் கூடும்.

> தெய்வந் தொழாஅள் கொழுநற்றொழு தெழுவாள்
> பெய்யெனப் பெய்யும் மழை (55)

இங்குப் பெய்யெனப் பெய்யும் மழை என்னும் தொடர்க்குக் கற்புடைய பெண் மழையை விரும்பிப் 'பொழி' எனச் சொன்ன-போது மழை பொழியும் எனப் பொருள் கொள்ளினும் கணவனை வணங்கியெழுங் கற்புடைய மகள் வேண்டியபோது பெய்த மழை-போல் பயனுள்ளவளாக இருக்கிறாள் எனப் பொருள் கொள்ளினும் அவள் தன் கற்பு நெறியின் பயனையடைபவள் அவளல்லள்; சமு-தாயமே. இசையிலா யாக்கை பொறுத்த நிலம் வசையிலா வண் பயன் குன்றும் என ஒரு குறள் (239) கூறுகின்றது. இங்கும் பொதுமக்களே பாதிக்கப்படுகின்றனர். புகழ் பெற வாழ்வோர் இருக்கும் நிலம் நல்ல விளைபொருளைத்தரும். புகழ்பெற வாழாதோர் இருக்கும் நிலமோ பயன்தராது. நிலம் பயன் தருவதால் புகழ் பெற வாழ்ந்தோர் மட்டுமன்றி யாவரும் நலமடைதல் இயல்பு. 'நல்லார் ஒருவர் உளரேல் அவர் பொருட்டு எல்லார்க்கும் பெய்யும் மழை'[3] எனப் பிற்கால நீதி நூல்களும் கூறுகின்றன அல்லவா? நீதிநூல்கள் கூறிய இயல்பால் செங்கோல் செலுத்தும் அரசனின் நாட்டில் மழையும் நிறைந்த விளைபொருளும் சேரும் (545) எனக் கூறுங்-காலும் அரசனின் செங்கோலாட்சியால் பயனையடைபவர் அவன் மட்டுமன்றி அவன் நாட்டுமக்கள் அனைவருமேயாவர்.

பண்புடையார்ப் பட்டுண் டுலகம் அதுவின்றேல்
மண்புக்கு மாய்வது மன்

பண்புடையார் சிலர் உளராகையினால் உலகு நடைபெற்று வருகிறது. அவ்வாறின்றேல் அது மண்ணில் ஆழ்ந்து மாயும் என இக்குறள் கூறுகிறது. இங்குப் பண்புடைமை என்னும் அறத்தைச் சிலர் கைக்கொள்வதனால் உலக முழுவதுமே பயனையடைகின்றது.

அறம் செய்வோர் தம் கால மக்களுக்கு மட்டுமன்றி வருங்-கால மக்களுக்கும் நலத்தை விளைவிக்கின்றனர் எனவும் பொருள் கொள்ளச் சில குறள்கள் இடந்தருகின்றன.

அன்புற் றமர்ந்த வழக்கென்ப வையத்து
இன்புற்றார் எய்தும் சிறப்பு (75)

---

3. நெல்லுக் கிறைத்தநீர், வாய்க்கால் வழியோடிப்
புல்லுக்கு மாங்கே பொசியுமாம் - தொல்லுலகில்
நல்லார் ஒருவர் உளரேல் அவர்பொருட்டு
எல்லார்க்கும் பெய்யும் மழை

என்ற குறளுக்குக் கா. அப்பாத்துரை அவ்வாறே பொருள் கொண்டார். (மனித இனம் அன்பும் இன்பமும் நிறைந்த வாழ்க்கையாகிய ஒரு சிறந்த இலக்கை நோக்கி முன்னேறிக் கொண்டிருக்கிறது என்பது இவ்வுரையாசிரியர் கருத்து. மக்கள் பலதலைமுறைகளாக அன்போடு கூடி வாழ்ந்த மரபின் அல்லது பண்பாட்டின்விளைவாகவே அப்பேரின்ப வாழ்வு கைகூடும் என அவர் கருதினார். வையத்து இன்புற்றார் என்னும் தொடருக்கு உலகில் இன்பத்தைத் துய்த்து வாழ்ந்தவர் எனப் பொருள் கொள்ளாது உலக இன்பத்தை அவாவி அதை நாடிப் பாடுபடுவோர் என இவர் பொருள் கொண்டார். அவ்வாறு பாடுபடும் சான்றோர் இறுதியில் அடையும் நிறைபேரின்ப வெற்றி, மனித இனத்தின் குறிக்கோள் அல்லது இனவாழ்க்கைப் பாதை சென்று சேரவேண்டிய இலக்கு (உலக முழுவதும் அன்பும் இன்பமுமே நிறையப் பெற்ற வாழ்க்கை) மக்கள் பலதலைமுறைகளாக அன்போடு கூடி வாழ்ந்ததன் பயனே என இவ்வாசிரியர் விளக்கினார். இங்கு அன்புடைமையாகிய அறம் ஒருவனால் கடைப்பிடிக்கப்படுமாயின் அது அவன் கால மக்களுக்கு நலம் செய்வது மட்டுமன்றி மக்களினத்தை அது இறுதியில் அடைய இருக்கும் உயிரிலக்கை நோக்கிச் செலுத்தவும் துணைசெய்கிறது.

அறம் எவ்விதப் பயனும் கருதாது செய்யப்படுவது என்ற கருத்தைத் தரும் குறள்களும் உள.

> அன்பும் அறனும் உடைத்தாயின் இல்வாழ்க்கை
> பண்பும் பயனும் அது (45)

இல்வாழ்க்கை (குடும்பத்திலுள்ளோர் ஒருவர் மாட்டு ஒருவர் செய்யும்) அன்பையும் (பிறர்க்கு உதவும்) அறத்தையும் உடைத்தாயின் அதுவே பண்பும் பயனும் ஆகும். இங்கு இல்வாழ்க்கையும் அதைச் சார்ந்த விருந்தோம்பல் முதலிய அறங்களும் தாமே பயனாகும், பிறபயன் கருதவேண்டுவதில்லை எனக் காட்டப்படுகிறது. இக்குறளுக்கு உரை கூறுங்கால் மணக்குடவர் 'பயன் வேறு வேண்டாம், தனக்கும் பிறர்க்கும் உண்டான முகமலர்ச்சி தானே அமையும் என்பது' என்றார்.

ஒப்புரவாகிய கடமை கைமாறு கருதிச் செய்யப்படுவதன்று. மாரியினிடத்து இவ்வுலகு என்ன நன்மையைச் செய்தல் கூடும் (211) நல்லாறு எனக் கூறப்படினும் பிறரிடமிருந்து பொருள் ஏற்றல் தீது, மேலுலகம் இல்லெனினும் ஈதலே நன்று.(222) எனக்குறள் கூறுவது பயன் கருதா அறத்தையே விளக்கும்.

புத்தே ளுலகத்தும் ஈண்டும் பெறலரிதே
ஒப்புரவின் நல்ல பிற (213)

இங்கும் ஒப்புரவின் பயன்கருதாமை தெளிவாக்கப்படுகிறது. ஒப்புரவு புத்தேளுலகு கருதியோ பிறபயன் கருதியோ செய்யப்படுவதன்று. ஏனெனில் புத்தேளுலகத்திலும் அதைவிடச் சிறந்தது வேறொன்றும் இல்லையே. புத்தேளுலகத்தும் இவ்வுலகத்தும் ஒப்புரவின் நல்ல வேறு பெறல் அரிது. எனவே ஒப்புரவே சிறந்த பயனுயிற்று.

நன்மையே தருவதாக இருந்தாலும் நடுவுநிலைமையினின்றும் தவறுவதனுல் கிடைக்கும் செல்வத்தை அன்றே (கொள்ளாது) விட்டுவிடுதல் வேண்டும் (113). அதனுல் வரும் நன்மையாகிய ஆக்கம் பெரிதாயினும் ஒருயிரைக் கொல்வதனுல் ஆகும் ஆக்கம் சான்ருேர்க்குக் கடையானதாகும் (323). இத்தகைய குறள்கள் அறம் அறத்திற்காகவே என்ற கருத்தைத் தரும். பிறபயன் கருதாமலே பல அறங்கள் செய்யப்படவேண்டியன. சிறந்த நன்மையைத் தரினும் அறத்துக்கு மாருகிய செயல்கள் செய்யத்தக்கனவல்ல.

அறச்செயல்களை எவ்விதப் பயனும் கருதாது செய்தல் வேண்டும். தம் நன்மையையன்றிப் பிறர் நன்மையைக் கருதுவோரே சிறந்தோர், எவ்விதப் பயனும் கருதாது பிறர்க்காக முயன்று உழைப்பவர்களும் உளர் என்னும் கருத்துக்கள் புறநானூறு போன்ற பிற சங்க நூல்களிலும் காணப்படுபவையே.

இம்மைச் செய்தது மறுமைக் காமெனும்
அறவிலை வணிகன் ஆஅய் அல்லன்
பிறரும் சான்ருேர் சென்ற நெறியென
ஆங்குப் பட்டன்று அவன் கைவண்மையே (புறம் 134)

என ஆயை உறையூர் ஏணிச்சேரி முடமோசியார் பாடினுர். இவ்வுலகில் செய்த நன்மை மறுமையில் பயனளிக்கும் எனக் கருதிச் செய்தல் ஒருவகை வாணிபமேயாகும். என இக்கவிஞர் கருதினுர். ஆய் அத்தகைய அறவிலை வணிகன் அல்லன் என்ருர். பின் அவன் ஏன் அறம் செய்கின்ருன் என வினவின் பிற சான்ருேரும் சென்ற நெறியது என எண்ணியே அவன் வள்ளல் தன்மையைக் கடைப் பிடிக்கின்றனனும். மேலுலகம் இல்லெனினும் ஈதலே நன்று என்ற வள்ளுவர் கருத்தையே ஆயும் கடைப்பிடித்தான். இளம் பெருவழுதி என்னும் அரச கவி சிறந்தோரின் இயல்பை ஒருபாடலில் எடுத்துக் கூறினுர். அச்சிறந்தோர் இந்திரர்க்குரிய அமிழ்தமே கிடைப்-

பதாயினும் 'இனிது' எனக் கூறித் தாம் மட்டும் உண்ணார் (பிறர்க்குக் கொடுத்தே உண்பர்). யாரிடத்திலும் சினம் கொள்ளார். சோர்ந்திருப்பவருமல்லர். பிறர் அஞ்சத்தக்க நிலைக்குத் தாம் அஞ்சுவர். புகழ் பயக்கத்தக்க செயலைச் செய்யுமிடத்து வேண்டியிருப்பின் உயிரும் கொடுப்பர். பழி பயக்கும் செயலால் உலகமுழுவதையும் பெற்றுக் கொள்ள வாய்ப்பு இருப்பினும் அதை ஏற்றுக் கொள்ளார். இத்தகைய 'தமக்கென முயலா நோன்றாள் பிறர்க்கென முயலுநர்' இருப்பதனாலேயே இவ்வுலகம் நிலைத்திருக்கிறது எனக் கவிஞர் பாடினார் (புறம் 182) புகழ்தரத்தக்க செயல்களுக்காக உயிரையும் கொடுப்பார் என இங்குக் கூறப்படினும் 'தமக்கென முயலாநோன்றாள்' என்னும் அடி அவர் உயிர் கொடுப்பது புகழ் கருதியுமன்று பிறர் நலம் கருதியே என்பதை விளக்கும். இப்புறநானூற்றுப் பாடல்களும் தன்னலமற்ற அறத்தையே போற்றுகின்றன.

பிறபயன் கருதாது செய்யப்படும் அறங்களும் உள. அறத்தை அறத்திற்காகவே செய்பவரும் உளர். அறச்செயல்கள் செய்பவர்க்கு எத்தகைய மகிழ்ச்சியையும் நிறைவையும் அளிக்கின்றன என்பதைக் காட்டும் குறள்களும் உள. நன்மக்களைப் பெற்று வளர்த்தலும் இல்லறத்தோர்க்கு ஓர் அறமேயாகும். அதுவே அவர்கட்கு மிக்க உவகையளிப்பதுமாகும். பெற்றோர் மக்கள் மெய்தீண்ட உவக்கின்றனர். மக்கள் மழலையைக் குழலோசை, யாழோசையை விட இனிதாகக் கருதுகின்றனர். அவர்தம் சிறிய கைகள் தொட்டளைந்த உணவை அமுதமாகக் கருதுகின்றனர். இங்கு மக்களைப் பேணுவதாய அறச்செயலே உவகைதருவதாயிற்று. வறியோர்க்குப் பொருளுதவி செய்தல் ஓர் அறமேயாகும். அதுவும் செய்வோர்க்கு இன்பம் நல்கும் என வள்ளுவர் எதிர்பார்த்தார்;

> ஈத்துவக்கும் இன்பம் அறியார்கொல் தாமுடைமை
> வைத்திழக்கும் வன்க ணவர் (228)

என அவர் வினவுவதினின்றும் அது தெளிவாகும். பிறரால் இரக்கப்படுவது இன்னாது என வள்ளுவர் கருதினார். இரந்தவர் வேண்டியதைக் கொடுத்து அதைப் பெற்றதனால் உவகையுற்ற அவர் முகத்தைக் காணக் கூடுமாயின் அது இனிதாகும் (224) ஆகவே கொடையென்றும் அறம் செய்வோர்க்கு உவகையளிப்பதாகும்.

ஓர் அறம் பிற்பயன்தராது மற்றோர் றத்தை யல்லது பிற அறங்களைத் தருவதும் உண்டு. ஊக்கமுடையராயிருத்தலும் மடியின்றி நற்செயல்களில் முயற்சியுடையராயிருத்தலும் அறமேயாகும், அவ்வித ஊக்கமும் முயற்சியும் உடையோர் பொருளீட்ட வல்லவராயிருப்பர். கைப்பொருளுடைமையின் அவர் ஒப்புரவு, ஈகை, விருந்தோம்பல் முதலிய அறங்களைச் செய்யவும் வல்லவராவர். இவ்வுண்மையையே,

> உள்ளம் இலாதவர் எய்தார் உலகத்து
> வள்ளியம் என்னும் செருக்கு (598)

> தாளாண்மை என்னும் தகைமைக்கண் தங்கிற்றே
> வேளாண்மை என்னும் செருக்கு (613)

என்ற குறள்கள் அறிவிக்கின்றன. அடக்கமுடைமை ஓர் அறமாகும். கல்வியறிவுடையனாய் உள்ளத்தில் வெகுளி எழாது காத்து அடக்கமுடையவனாய்த் திகழ்பவனிடம் அறம் தானே வழிவினவிச் சென்று சேரும் என்றார் வள்ளுவர் (130). அடக்கமுடையவன் பிற அறங்களையும் செய்ய வல்லவனாவான் என்பது கருத்துப் போலும். அவ்வாறே வாய்மையும் பிறபல அறங்களைத் தரும் என்றார் வள்ளுவர்.

> பொய்யாமை அன்ன புகழில்லை எய்யாமை
> எல்லா அறமும் தரும் (296)

என்பது அவர் வாக்கு. இக்குறள்களிலும் அறத்தின்பயன் அறமே ஆயிற்று.

உள்ளச் சான்றின் பொருட்டும் மக்கள் அறத்தின் வழி ஒழுகுதல் வேண்டும்.

> தன்நெஞ் சறிவது பொய்யற்க பொய்த்தபின்
> தன்நெஞ்சே தன்னைச் சுடும் (293)

ஒருவன் தன் மனமறிந்த உண்மையை மறைத்துப் பொய் கூறுவானாகில் அவன் உள்ளமே அவனைச் சுடும். ஆகவே உள்ளச் சான்றின் நிமித்தம் ஒருவன் பொய் கூறலாகாது. ('விழுமியார் அஞ்சுவர், தீவினையென்னும் செருக்கு' (201) தீவினையினால் ஏற்படும் தீயபயன், அல்லது பின்விளையும் துன்பம் ஆகியவற்றிற்கன்றித் தீவினைக்கே விழுமியார் அஞ்சுகின்றனர். இதுவும் உள்ளச்சான்றின் பொருட்டே போலும். தீவினையார் பலநாள் தீவினை செய்து பழகி-

யதனால் மறுபடியும் தீவினை செய்வதற்கு அஞ்சார். பழக்கத்தினால் மழுங்கிய அவர்களது உள்ளச்சான்று அவர்களை உறுத்துவதில்லை. 'நன்றறிவாரிற்கயவர் திருவுடையர், நெஞ்சத்தவலமிலர்' (1072) எனவும் வள்ளுவர் பிறஇடத்துக் கூறினார் அல்லவா? நல்லோர் பிற பயலின்றியும் உள்ளச் சான்றின் பொருட்டு அறவழியில் நிற்பர் எனக் கொள்ளலாம்.

உள்ளச் சான்றின் பொருட்டுப் பலர் பொய்யாதும் தீவினை செய்யாதும் ஒழுகுவர். இவை பொதுவாய அறங்களே. "பிற பயன் கருதுதலின்றி நாம் சான்றாண்மையைக் கடைபிடித்தல் வேண்டும் நாம் நாகரீகம் உடையோராய்த் திகழ்தல் வேண்டும்" எனச் சில இலட்சியங்களின் பொருட்டும் சிலர் சில உயர் அறங்களை மேற்கொண்டொழுக முன்வருவர் எனவும் வள்ளுவர் எதிர்பார்த்தார்.

கடனென்ப நல்லவை யெல்லாம் கடனறிந்து
சான்றாண்மை மேற்கொள் பவர்க்கு (981)

நமக்கிது கடனென்றெண்ணிச் சான்றாண்மையை மேற்கொள்பவர்க்கு நல்லவை யாவுமே கடனாகும்- (சான்றாண்மையெனனும் இலக்கைப் பின்பற்ற விரும்புவோர் அன்பு நாண் (தீச்செயல்களைச் செய்வதற்கு நாணுதல், அவற்றைச் செய்யாதிருத்தல்) ஒப்புரவு, கண்ணோட்டம், வாய்மை ஆகிய அறங்களைக் கைக்கொள்வர். பிறர் தீமை சொல்லார். யாவரிடமும், பகைவரிடமும்கூடப் பணிவுடன் நடப்பர். துலையல்லார் கண்ணும் (தாழ்ந்தோரிடத்தும்) தோல்வியை ஏற்பர். இன்னாசெய்தார்க்கும் இனியவே செய்வர். உலகில் பெரும்பாலோரால் மேற்கொள்ளற்கரிய சிலரிடமே திகழ்கின்ற இத்தகைய உயர் அறங்களை இவர்கள் கைக்கொள்வது என்ன பயன் கருதி? சால்புடையராய்த் திகழ்தல் வேண்டுமென்னும் ஓர் இலக்கின் பொருட்டேயாம். 'நயத்தக்க நாகரிகம் வேண்டுபவர்' 'பெயக்கண்டும்நஞ்சுண்டமைவர்' (580) எனவும் வள்ளுவர் கூறினார். இத்தகைய உயர் கொள்கையைக் கடைப்பிடிப்பவர் தாம் பெயக் கண்டும் மறுக்காது நஞ்சையுண்ணுங்கால் அதனால் விரைவில் இறந்துவிடப்போகிறார்களே : என்ன பயனையடையப்போகிறார்கள்? அத்தகைய தன் மறுப்பை அவர்கள் மேற்கொள்வது தாம் நாகரீகம் உடையவர்களாய்த் திகழ்தல் வேண்டும் என்ற இலக்கின் பொருட்டேயாம். தான் சமனாக நின்று தன்கண் வைக்கப்பட்ட பொருள் கூனை நிறைபிசகாது சீர்தூக்கிக் காட்டும் துலாப்போல நற்குணங்களானமைந்து ஒருபாற் கோடாமலிருப்பது சான்றோர்க்கழகாம்

(118). கேடும் பெருக்கமும் வாராமலிருப்பனவல்ல; வருவனவே; அவற்றின் பொருட்டுக் கோடாமலிருப்பதே சான்றோர்க்கு அழகாம் (115). பணிவுள்ளவனும் இன்சொல்லையுடையவனு மாயிருத்தலே ஒருவர்க்கு அணி, ஏனையன அணியல்லவாம் (95). இவ்வாறு கூறப்படுவனவும் ஓர் இலட்சியத்தை நோக்கிக் கடைப்பிடிக்கப்படும் அறங்களே. பிற பயனின்றியே 'இது நமக்கு அழகாவது' என எண்ணி மேலோர் இவ்வறங்களைக் கடைப்பிடிக்கின்றனர்.

தன் வாழ்க்கையின் இறுதியில் தான் செய்த நற்செயல்களை, தன்னால் உதவி செய்யப்பட்டுத் தன் மாட்டு நன்றியும் அன்பும் உடையவராய் ஒழுகுவாரை, தனது நல்லறச் செயல்களினால் தனக்கு ஏற்பட்ட நல்ல பெயரை எண்ணி நிறைவடைதற் பொருட்டும் ஒருவன் அறம் செய்தல் வேண்டும். இதையெண்ணியே போலும்,

> எச்சமென் றென்னெண்ணுங் கொல்லோ ஒருவரால்
> நச்சப் படாஅ தவன்

என வள்ளுவர் வினவினார். யாருக்கும் எவ்வித உதவியும் செய்யாததனால் யாராலும் விரும்பப்படாத ஒருவன் தன் வாழ்வின் இறுதியில் தன்பின் எஞ்சி நிற்கப் போவதாக எதை எண்ணுவான்? ஆகவே தன்னால் பயனடைந்தவர்கள் பலர் உள்ளனர் என்ற உள்ள நிறைவின் பொருட்டும் ஒருவன் அறச் செயல்களில் ஈடுபடவேண்டும்.

இவ்வாறு உலகில் மக்கள் அறம் செய்வதன் (அத்துடன் அறத்திற்கு மாறானவற்றைச் செய்யாதிருப்பதன்) நோக்கங்கள் பல. வற்றை வள்ளுவர் ஆய்ந்து கூறினார்.

5.3 வள்ளுவர் காட்டும் அறம் சமயநோக்குடையதா?

வள்ளுவர் காட்டும் அறம் சமய நோக்குடையதா அன்று என ஆராயின் ஓரளவு சமயநோக்குடையதே. பல அறங்களுக்கு மறுமைப்பயன் கூறுதலும் சில அறங்கள் வீடுபேறடைவதற்குத் துணை செய்கின்றன எனக் காட்டுதலும் சமயக் கொள்கைகளின் அடிப்படையிலேயேயாம். மேலும் நாட்டில் மக்களும் அரசனும் அறத்தின் வழி நிற்பின் இயற்கை பயன்தரும், நில்லாராயின் பயன்தராது எனக் கூறும் குறள்களும் உள. அவையும் மேற்பகுதியில்சுட்டப்பட்டன. இத்தகைய கருத்துக்களும் சமய அடிப்படையில் பிறப்பனவேயாம் (2. இயற்கையின் திறம் பார்க்க) மக்கள் செய்யும் நற்செயல்களை அவர்கள் உள்ளத்தில் எழும் நல்லெண்ணங்களையும் கூட அறம் என்கிறோம். ஆனால் வள்ளுவர் கருத்துப்படி அறம்

மக்களாற் செய்யப்படுவதும் அவர்கள் கைக்குளடங்கியதுமாய ஒன்று மட்டுமன்று. அறம் மக்களுக்கு மேலாயதும் அப்பாற்பட்டதுமாகிய பேராற்றலுயாகும். அது மக்களை ஒறுக்கவும் ஆளவும் வல்லது.)

என்பி லதனை வெயில்போலக் காயுமே
அன்பி லதனை யறம்

மறந்தும் பிறன்கேடு சூழற்க சூழின்
அறஞ்சூழும் சூழ்ந்தவன் கேடு (204)

எலும்பில்லாத சிறு உயிர்ப் பொருள்களை வெயில்காய்வது போல அன்பில்லாதவர்களை அறம் காயும் எனவும் பிறருக்குத் தீங்கு செய்ய எண்ணுபவர்களின் கேட்டை அறம் சூழும் (எண்ணும்) எனவும் கூறியதனுல் வள்ளுவர் ஒறுக்கும் ஆற்றலை விளக்கினுர். ஆயினும் இறைவனுணைவழி ஒழுகுவதே அறம் என்றே அறத்தின் ஒறுக்கும் ஆற்றல் இறைவனின் ஆற்றலே யென்றே தெளிவாகக் கூறவில்லை. கடவுள் வாழ்த்துள் இறைவனை 'அறவாழி அந்தணன்' (8) எனக் குறிப்பிட்டதனுல் கடவுளுக்கும் அறத்திற்கும் ஏதோ தொடர்பு உண்டு என்பதை மட்டும் சுட்டினுர்.

அறம் இறைவனுணையினின்றும் பிறப்பது எனக் கூறவில்லையாகவே அறம் இறைவழிபாடாகவோ இறைவன் உகப்பதற்காகவோ செய்யப்படுகிறது என்ற கருத்தும் குறளில் இல்லை. இத்தகைய கருத்துக்களைத் தமிழில் பிற்காலத்தெழுந்த சமய இலக்கியங்களிலேயே காணலாம்.

மெய்மையாம் உழவைச் செய்து விருப்பெனும் வித்தை வித்திப்
பொய்மையாம் களையை நீக்கிப் பொறையெனும் நீரைப் பாய்ச்சித்
தம்மையும் நோக்கிக் கண்டு தகவெனும் வேலியிட்டுச்
செம்மையுள் நிற்பராகில் சிவகதி விளையுமன்றே

என்வும்

காயமே கோயிலாகக் கடிமணம் அடிமையாக
வாய்மையே தூய்மையாக மனமணி இலிங்கமாக
நேயமே நெய்யும் பாலா நிறையநீர் அமைய ஆட்டிப்
பூசனை ஈசனுர்க்குப் போற்றவிக் காட்டினுமே

என்வும் நாவுக்கரசர் பாடினுர். இங்கு அவர் வாய்மை (மெய்மை) பொறை, தகவு (நடுவுநிலைமை) என்னும் அறங்களை இறைவழி-

பாட்டின் ஒருபகுதியாகக் காட்டினார். வாய்மையல்லது மெய்மை உழுதொழிலாகவும் பொறை நீராகவும் தகவு (நடுவுநிலைமை) வேலி-யாகவும் இருப்பச் சிவகதி விளைகிறது. உடலையே கோயிலாகக் கொண்டு உள்ளத்துள் இறைவனை வழிபடும் போதும் வாய்மை அவ்வழிபாட்டின் ஓர் உறுப்பாக வேண்டப்படுகிறது. வள்ளுவரும், முதலில் இல்லறத்தில் ஈடுபட்டு அன்புடையராய் வாழ்ந்து விருந்-தோம்பல் முதலிய அறங்களைக் கடைப்பிடித்து உள்ளத்தால் அருள் கனியப் பெற்றவரே துறவறத்திற்குரிய அருளுடைமை, கொல்லாமை, இன்னா செய்யாமை, வெகுளாமை, கள்ளாமை, வாய்மை முதலிய அறங்களும் கைவரப்பெற்றவராய்த் தம் பண்பட்ட உள்ளத்தில் மெய்-யுணர்வு தோன்ற அவாவறுத்து வீடுபேறடைவர் எனக் கருதி-யிருத்தல் வேண்டும். ஆகவே போலும் அவர் இல்லறத்தின்பின் துறவறத்தைக் கூறித் துறவறவியலிலும் பல அறங்களைக் கூறியபின் இறுதியிலேயே மெய்யுணர்தலையும் அவாவறுத்தலையும் கூறினார். ஆயினும் சமயநூல்களில் காணப்படுவது போல அவர் அறங்களையும் இறைவழிபாட்டையும் தொடர்புபடுத்தவில்லை.

அறம் இறைவனின் ஆணை என்றும் அறத்திற்கு மாறான செயல்களைச் செய்தல் இறைவனாணையை மீறுதல் என்றும் சைவ சித்தாந்த நூல்கள் கூறுகின்றன. அறங்களைக் கடைப்பிடிப்-போருக்கே கடவுள் இரங்கியருள் செய்வர்; கடவுளை வழிபடுவோர் வாழ்க்கையில் சினம் முதலியவற்றை நீக்கி வாழும் அறமுடையோர் ஆதல் வேண்டும். அத்தகையோர் வழிபாட்டையே கடவுள் முன் வந்து ஏற்றுக் கொள்வர் என அவை விளக்குகின்றன.

ஒழுக்கம் அன்பருள் ஆசாரம் உபசாரம் உறவு சீலம்
வழுக்கி லாத்தவம்தா னங்கள் வந்தித்தல் வணங்கல்
வாய்மை
அழுக்கிலாத் துறவ டக்கம் அறிவொடர்ச் சித்த லாதி
இழுக்கிலா அறங்க ளானால் இரங்குவான் பணிஅ றங்கள்
(சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம் 2, 23.)
மனமது நினைய வாக்கு வழுத்தமந் திரங்கள் சொல்ல
இனமலர் கையிற் கொண்டங்(கு) இச்சித்த தெய்வம்
போற்றிச்
சினமுதல் அகற்றி வாழும் செயலறம் ஆனால் யார்க்கும்
முனமொரு தெய்வம் எங்குஞ் செயற்கு முன் னிலையாம்
அன்றே. (சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம் 2, 24.)

திருக்குறளில் கூறப்படும் பல அறங்கள் ஒழுக்கம், அன்பு, அருள், உபசாரம் (விருந்தோம்பல், இனியவைகூறல்) உறவு (நட்பு) தவம், தானம் (ஈகை), வாய்மை, துறவு, அடக்கம் — இங்கும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இவ்வறங்களைச் செய்தார் மாட்டுக் கடவுள் இரக்கமுடையவராயிருப்பர் எனவும் கூறப்படுகிறது. மற்றும் கடவுளை மலர்கொண்டு மந்திரங்கள் சொல்லி வழிப்படுவோரும் 'சினமுதல் அகற்றி வாழும் செயலறம்' உடையர்களாய்த்திகழ்தல் வேண்டும், அத்தகையோர்க்கே கடவுள் முன்னிலையாவர் எனவும் இங்கு அருணந்திசிவாச்சாரியார் கூறினர். 'இறைவன் சொன்ன விதி அறம்' (சுபக்கம் 2, 27) எனவும் சிவஞானசித்தியாருள் மற்றொரு செய்யுள் கூறுகிறது. மக்கள் பிறர்க்கு அல்லது பிறவுயிர்கட்குச் செய்யும் நன்மைதீமைகள் யாவையும் கடவுள் தமக்கே செய்யப்பட்டனவாக ஏற்றுக் கொண்டு பயனளிப்பர் எனவும் சித்தியார் சொல்லி விளக்குகிறது. நன்மை தீமை என்பன யாவை? சொல்லினாலும் செயலினாலும் எண்ணத்தினாலும் பிறவுயிர்கட்கு நன்மை பயத்தலும் அவ்வாறு செய்யாதிருத்தலுமேயாம்.

> இதம்அகி தங்கள் என்ப திகன்மன வாக்குக் காயத்து
> இதமுயிர்க் குறுதி செய்தல்; அகிதமற் றதுசெய் யாமை;
> இதமகி தங்க ளெல்லாம் இறைவனே யேற்றுக் கொண்டிங்கு
> இதமகி தத்தால் இன்ப துன்பங்கள் ஈவன் அன்றே.
>
> (மேற்படி 2.13.)

வள்ளுவர் அறத்தை இவ்வாறு விளக்கவில்லை. அறம் இறைவன் ஆணை என்பதனாலோ அவன் கண்டு உவப்பதற்காகவோ செய்யப்படுகின்றது என்ற கருத்து குறளில் இல்லை. வள்ளுவர் அறங்கட்கு மறுமைப்பயன் கூறினாராயினும் பயனளிப்பவன் இறைவன் எனவும் அவர் தெளிவாகக் கூறவில்லை.

வள்ளுவர் பல இடங்களில் அறச் செயல்களினால் செய்பவனுக்கும் பிறர்க்கும் ஏற்படும் மனமகிழ்ச்சி சமுதாயத்தில் விளையும் நற்பயன் ஆகியவற்றை எடுத்துக்கூறினார் ஆயினும் மறுமைப் பயனையும் விண்ணுலகையும் வீட்டையும் கூட அவர் தம்குறள்களில் காட்டினர். ஆகவே வள்ளுவர் காட்டும் அறம் சமுதாய நோக்குடையது ; சமய நோக்கும் உடையதே.

5.4. சமயக் கடமைகள் பிற

அறங்கள் அனைத்துமே சமயக் கடமைகளாகக் கருதப்படக் கூடும். அவ்வாறே பல சமய நூல்களும் கொள்கின்றன. ஆனால்

சமய நம்பிக்கையில்லாதோரும் எச்சமயத்திலும் ஈடுபடாதோரும் கூட அறங்களைக் கடைப்பிடித்தல் கூடும். மறுமைப் பயன் இல்லா-விடினும் இம்மையில் அறத்தைக் கடைப்பிடித்து நல்ல பெயர் எடுப்பதே சிறப்பாகும் எனக் கருதியோ பிறர் நலம் கருதியோ சமய நம்பிக்கையற்றோரும் அறம் செய்வர். அதையே சங்க காலத்து அரசகவிகளுள் ஒருவனான கோப்பெருஞ்சோழனும் எடுத்துக் கூறினான். ''செய்குவம் கொல்லோ நல்வினை ?'' என எப்பொழுதும் ஐயமுறுபவர் குறையுள்ள அறிவையும் துணிவில்லாத உள்ளத்தையும் உடையவரே. உயர்ந்த கொள்கையையுடைய மேலோர் எவ்விதத்திலாயினும் அறத்தையே செய்வர்.

உயர்ந்த வேட்டத் துயர்ந்திசினோர்க்கு
செய்யா உலகத்து நுகர்ச்சியும் கூடும்
தொய்யா உலகத்து நுகர்ச்சி இல்லெனின்
மாறிப் பிறப்பின் இன்மையும் கூடும்
மாறிப் பிறவார் ஆயினும் இமயத்துக்
கோடு உயர்ந்தன்ன தம்இசை நட்டுத்
தீதுஇல் யாக்கையொடு மாய்தல் தவத்தலை (புறம்214)

மக்கள் தாம் செய்யும் வினையின் பயனை மறுமையில் எய்துவர் என்பது உண்மையானால் நல்வினை செய்தோர் அதன் பயனை விண்ணுலகில் நுகர்தல் கூடும். விண்ணுலகு இல்லையாயின் அந்-நல்வினையின் பயனால் அவர்கள் மாறிப்பிறப்பதினின்றும் விடுபட்டு வீட்டை எய்தலும் கூடும். மறுபிறப்பும் இல்லை, மறுமை எனபதே இல்லையாயினும் இமயமலை போன்ற உயர்ந்த புகழை இவ்வுலகில் நிலை நிறுத்திக்குற்றமற்றவர்களாக இறப்பது அந்நல்வினையாளர்க்குச் சிறப்பாகும். இவ்வாறு இங்கு இவ்வரச கவி கூறினான்.

இத்தகைய ஐயங்களின்றி வள்ளுவர் மறுமையிலும் மறு-பிறப்பிலும் இறுதியில் அடையத் தகும் வீடுபேற்றிலும் நம்பிக்கை-யுடையவரே. ஆகவே அவர் காட்டும் அறங்களைச் சமயக் கடமை-களாகக் கருதுதலும் கூடும். சிறப்பாகத் துறவறம் வீடுபேறடைய விரும்புவோர்க்குரியது தானே. வீடுபேறு கருதியே சிலர் இவ்வுலக நன்மைகளைத் துறப்பர். எவ்விதச் சமய நம்பிக்கையும் அற்றோர் பிற அறங்களைச் செய்வாராயினும் துறவு பூணுதல் அரிது. பிற அறங்களால் பண்பட்ட பின் துறவு பூண்டு நிலையாமையை உணர்ந்து மெய்யுணர்வு பெற்று அவா அறுத்தல் வள்ளுவர் கூறும் சமயக் கடமைகளில் தலையானது எனலாம்.

இனி வழிபாடு முதலிய சிறப்பான சமயக் கடமைகளைக் குறித்து வள்ளுவர் கூறுவன யாவை என ஆயின் அவற்றை விவரித்து அவர் ஒரு தனி இயல் எழுதாவிடினும் அவை பற்றிய பல குறிப்புக்களைக் குறளில் காணலாம்.

கடவுளை வழிபடும் கடமை முதற்பத்திலேயே கூறப்படுகிறது. வாலறிவன் நற்றாள் வணங்குதல் பொதுவாக மக்களுக்கும் சிறப்பாகக் கற்றோர்க்கும் கடனாம். இடும்பை தீர்தற்கும் மனக் கவலை மாற்றற்கும் பிறவிப் பெருங்கடல் நீந்தற்கும் இறைவன் அடி சேர்தல் வேண்டும் எனவும் சில குறள்கள் கூறுகின்றன. மற்றும் எண்குணத்தானாகிய இறைவனின் தாளைத் தலைபணிந்து வணங்கவேண்டுமெனவும் இறைவன் பொருள் சேர்புகழைப் புரிதல் வேண்டுமெனவும் வள்ளுவர் கூறினார். தலைதாழ்த்தி வணங்குதல், உடலினால் செய்யப்படும் வணக்கம் வள்ளுவரால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதே. ஆனால் இவ்வணக்கம் (எங்குச் செய்யப்படுதல் வேண்டும்? கோயிலிலா அவரவர் இல்லத்திலா அன்றி வேறு பொதுவழிபாடு செய்யும் இடத்திலா?) மற்றது அவ்வாறு தலைதாழ்த்தி வணங்க வேண்டியது யாதாவதொரு தெய்வச்சிலையின் முன்பா தெய்வ வடிவைக் காட்டும் சித்திரம் அல்லது பிற அடையாளம், குறி ஆகிய ஏதேனும் ஒன்றின் முன்னிலையிலா இவையொன்றும் இன்றியே இறைவனை எண்ணித் தலைபணிந்து வணங்குதல் வேண்டுமா? இவ்வினாக்களுக்குத் தெளிவான பதில் குறளில் இல்லை. புரிதல் விரும்புதல் ஆகும்-இறைவனின் பொருள்சேர் புகழை விரும்புவோர் அப்புகழைக் குறித்துத் தியானித்துத் வணங்குதலும் கூடும். புகழை வாயினாற் கூறல் அல்லது இசையொடுபாடுதலும் கூடும். "பொருள் சேர் புகழ் புரிந்தார் மாட்டு" என்னும் தொடருக்குக் "கடவுளுடைய புகழை விரும்பித் தோத்திரம் பண்ணினாரிடத்து" எனத் தாமத்தரும் "புகழைப் பாராட்டுவாரிடத்து" என நச்சரும் கூறினார். ஆகவே உள்ளம், சொல், செயல் ஆகிய மூன்றினாலும் இறைவனை வழிபடுதல் கடவுள் வாழ்த்தில் கூறப்பட்டதெனலாம்.

வழிபாட்டை அல்லது வழிபாட்டு முறைகளைக் குறிப்பிடும் வேறு சில குறள்களும் உள.

> சிறப்பொடு பூசனை செல்லாது வானம்
> வறக்குமேல் வானோர்க்கும் ஈண்டு (16)
>
> தென்புலத்தார் தெய்வம் விருந்தொக்கல் தானென்றாங்கு
> ஐம்புலத்தா றோம்பல் தலை (43)

அவிசொரிந் தாயிரம் வேட்டலின் ஒன்றன்
உயிர்செகுத் துண்ணாமை நன்று (259)

செவியுணவின் கேள்வி உடையார் அவியுணவின்
ஆன்றாரோ டொப்பர் நிலத்து (413)

இங்கு முற்காட்டப்பட்ட குறளில் சிறப்பு பூசனை எனக் குறிப்பிடப்படுவன தெய்வங்கட்கு முறையே திருநாட்களில் செய்யப்படும் வழிபாடும் நாள்தோறும் செய்யப்படும் வழிபாடுமேயாகும் எனவே உரையாசிரியர்கள் பலரும் பொருள் கொண்டனர். பூசனை கோயில்களிலோ வீடுகளிலோ செய்யப்படலாம். திருநாட்களில் செய்யபபடும் சிறப்பான வழிபாடு கோயில் திருவிழாவைக் குறித்ததாக இருக்கலாம். தேவர்கட்குச் செய்யப்படும் இத்தகைய வழிபாடுகள் வள்ளுவருக்கு உடன்பாடு எனவே தோன்றும். வள்ளுவர் இவற்றை முக்கியமாகக் கருதவில்லை. இவை செய்யப்படல் வேண்டுமென வற்புறுத்திக்கூறவில்லை. ஆயினும் தானம், தவம் என்பன போல (குறள் 19) சிறப்பும் பூசனையும் நல்லன விரும்பத்தக்கன எனக் கருதியே வானம் வறக்குமேல் இவையும் நடைபெறா என்றார். அடுத்த குறள் தென்புலத்தார், தெய்வம், விருந்து, ஒக்கல், தான் என்ற ஐந்து இடங்களிலும் செய்ய வேண்டிய கடமைகளைச் செய்து அவற்றை அல்லது அவர்களை ஓம்புதலே இல்வாழ்வார்க்குச் சிறப்பாம் எனக் கூறுகிறது. இங்குத் தேவர்கட்குச் செய்யப்படும் வழிபாட்டுடன் இறந்த முன்னோர்கட்காகச் செய்யப்பட்ட சில முறைமைகளையும் வள்ளுவர் ஏற்றுக் கொண்டார் எனத் தோன்றும் அடுத்த இரு குறள்களும் தீ மூட்டிச் செய்யப்படும் வேள்வியைக் குறிப்பிடுகின்றன. இது ஆரிய வழிபாட்டு முறையே யாகும். தேவர்களுக்கு உணவாகத் தீயிலிடப்படும் பொருளையே வடமொழியில் ஹவிஸ் என்பர் அதுவே தமிழில் 'அவி' யாயிற்று. ஆரிய வேள்வியை வள்ளுவர் ஏற்றுக் கொண்டாரா மறுத்தாரா என்பது பெரிதும் தர்க்கத்திற்கிடமாய ஒரு செய்தியாக உள்ளது. அவிப்பொருள்களை நெருப்பில் சொரிந்து ஆயிரம் வேள்விசெய்வதை விட ஒன்றின் உயிர் செகுத்து அதன் ஊனை உண்ணாமை நன்று என வள்ளுவர் இங்குக் கூறினார். இதனால் வேள்வி தீயது என வள்ளுவர் கருதினார் எனல் ஆகுமா? வேள்வியையும் நல்லதாகக் கருதித்தானே வேள்வி செய்தலைவிடக் கொல்லாமை நன்று என்றார். இக்குறளுக்கு உரை கூறுங்கால் பரிமேலழகர் "அவ்வேள்விகளான் வரும் பயனினும் இவ்விரதத்தான் வரும் பயனே பெரிது என்பதாம்" என்றார். ஆரிய வேள்விக்களத்திலுமே உயிர்க்கொலையும் விலங்குப்பலியும்

இல்லை. பசுயாகம் எனப்படும் சில வேள்விகளில் மட்டுமே விலங்குப் பலியளிப்பர். நெய், பால், தானியங்கள் தானியங்களினால் செய்யப்பட்ட உணவுப் பொருட்கள் ஆகியவற்றை நெருப்பிலிட்டும் வேள்விகள் செய்வர்[4]. ஆகவே உயிர்க் கொலையன்றி இவ்வாறு செய்யப்படும் வேள்விகள் வள்ளுவர்க்கு உடன்பாடு என்றே கொள்ளலாம். செவியுணவாகிய கேள்வியறிவைப் பெற்றவர்களை அவியுணவைப் பெறும் தேவர்களுக்கு ஒப்பிட்டார். தேவர்கள் வேள்வித்தீயில் இடப்பட்டு ஆவியாகமாறி மேலே செல்லும் உணவை ஏற்கின்றனர் என்ற கருத்து சங்க காலத்தமிழ்நாட்டில் பரவியிருந்ததே. மதுரைக்காஞ்சி பாடிய மாங்குடி மருதனாரும் தேவர்களை 'நாற்றவுணவின் உருகெழு பெரியோர்' (மது. 458) எனக் குறிப்பிட்டார். பொதுமக்களிடையே பரவியிருந்த ஒரு கருத்தை வள்ளுவர் உவமையில் பயன்படுத்தினரா தேவர்கள் அவிப்பொருளை ஏற்றனர் என அவர் தாமே நம்பினரா என்பது ஆய்தற்குரியதே.

பூசனை (விளக்கு, நீர், மலர், சாந்து ஆகியவை கொண்டு வழிபடும் முறை) பழந்திராவிடர்களின் அல்லது தமிழர்களின் வழிபாட்டு முறையேயாகும் எனக் கா. அப்பாத்துரை தம்முரையில் விளக்கினர்[5]. அவ்வாறாயின் ஆரியர்களின் வேள்வி திராவிடர்களின் பூசனை ஆகிய இரண்டையுமே வள்ளுவர் மறுக்காது ஏற்றுக் கொண்டார் எனலாம்.

சமய நூல்களைக் கற்பதையும் வள்ளுவர் சமயக் கடமைகளில் ஒன்றாகக் கொண்டாரா? இக்கடமை யாருக்கு உரியது?

> கற்றதனா லாயபய னென்கொல் வாலறிவன்
> நற்றாள் தொழாஅர் எனின் (2)

என வினவிய வள்ளுவர் சமய நூற்கல்வியையும் கற்றோர் யாவர்க்குமுரிய கடமையாகத்தான் கருதியிருப்பார். ஆயினும் (சமயநூற் கல்வி சிறப்பாக அந்தணர்க்கும் துறவியர்க்கும் உரியது என்ற கருத்தைத் தரும் குறள்களும் உள.

> அந்தணர் நூற்கும் அறத்திற்கும் ஆதியாய்
> நின்றது மன்னவன் கோல் (543)

---

4. Basu, Dr. Jogiraj, INDIA OF THE AGE OF THE BRAHMANAS, Book III, Chap II, The forms of sacrifice.

5. அப்பாத்துரை, கா., திருக்குறள் மணிவிளக்கவுரை, முதற்பகுதி, பக்கம் 512.

ஆபயன் குன்றும் அறுதொழிலோர் நூன்மறப்பர்
காவலன் காவா னெனின் (560)

மறப்பினும் ஓத்துக் கொளலாகும் பார்ப்பான்
பிறப்பொழுக்கம் குன்றக் கெடும். (135)

அந்தணர் என்னும் சொற்கு எவ்வுயிர்க்கும் செந்தண்மை பூண்டொழுகுவோர் என வள்ளுவர் கூறினாராயினும் இங்கு அச்சொல் பிராமணரைக் குறிப்பதாகக் கொள்வதே பொருந்தும். அந்தணர் நூல் என்பதும் வேதம் முதலிய சமயநூல்களையே எனலாம். இவ்வாறே பழைய உரையாசிரியர்கள் அனைவரும் பொருள் கொண்டனர். அடுத்த குறளில் அறுதொழிலோர் என ஆசிரியர் குறிப்பிட்டதும் பிராமணர்களையே யாதல் வேண்டும். ஓதல், ஓதுவித்தல், வேட்டல், வேட்பித்தல், ஈதல், ஏற்றல் என்னும் ஆறுதொழில்கள் அவர்க்குரிய என்பது சங்ககாலத்தில் முன்பே வகுக்கப்பட்டது. இவ்வாறு தொழில்கள் பதிற்றுப்பத்தினுள்ளும் குறிப்பிடப்படுகின்றன[6]. தொல்காப்பியரும் 'அறுவகைப்பட்ட பார்ப்பனப்பக்கமும்' (தொல். சொல். 75) எனப் பார்ப்பனரின் அறுதொழிலைக் குறிப்பிட்டார். வேதம் முதலிய சமயநூல்களைக் கற்பது சிறப்பாக அந்தணர் (பிராமணர்) கடமை என அக்காலத்து நிலவிய கருத்தை வள்ளுவரும் ஏற்றுக்கொண்டார் போலும். ஓதுவித்தலும் அவர்கள் தொழில் ஆகையினால் அந்தணரல்லாத பிறருக்கும் (மன்னவர் வணிகர் குலத்தவரா?) வேதம் முதலிய நூல்களை அவர்கள் கற்பித்தவர் எனக் கருதலாம். மக்கள் வாழ்க்கையில் வேதம் முதலிய சமயநூற்கல்விக்கு இடம் உண்டு, அவை மக்கட்கு நன்மைபயப்பன என்ற கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதனாலேயே அவற்றை ஆதரிப்பது மன்னனின் கடமையாயிற்று. காவலன் காவானெனின் அறுதொழிலோர் நூல்மறப்பர் என எச்சரிக்கப்படுவதும் சமயநூல்கள் மறக்கப்படுதல் சமுதாயத்திற்குக் கேடு எனக் கருதப்படுவதனாலேயே.

மேற்காட்டப்பட்ட இறுதிக்குறள் பார்ப்பாரையும் அவர் ஓதும் வேதத்தையுமே குறிக்கிறதென்பது தெளிவு. 'மறப்பினும் ஓத்துக்கொளலாகும்' (134) என்ற தொடரும் பார்ப்பான் ஓத்தை

6. பதிற்றுப்பத்து,

ஓதல் வேட்டல் அவைபிறர்ச் செய்தல்
ஈதல் ஏற்றலென்று ஆறுபுரிந் தொழுகும்
அறம் புரி அந்தணர் .... (24)

(வேதம் ஓதக்கற்றதை) மறத்தலாகாது, ஒருகால் மறப்பினும் விரைவில் திரும்ப ஓதிக் கற்றுக்கொள்ளல் வேண்டும் என்ற கருத்தைத் தரும்.

> கற்றீண்டு மெய்ப்பொருள் கண்டார் தலைப்படுவர்
> மற்றீண்டு வாரா நெறி (356)

என வள்ளுவர் பிறஇடத்துக் கூறுவதனால் துறவியர்க்கும் சமய நூல்களையும் மெய்யுணர்வு நூல்களையும் கற்றல் கடன் என்ற அவர் கருத்தை யுணரலாம். அந்தணர்க்கும் துறவியர்க்கும் சிறப்பாகக் கடன் எனினும் பிற பொதுமக்களும் சமயநூல்களைக் கற்றற்-குரியவரே எனக் கொள்ளலாம்.

இனி,

> நிறைமொழி மாந்தர் பெருமை நிலத்து
> மறைமொழி காட்டி விடும் (28)

என்ற குறள் இங்குக் கருதத்தக்கது. இங்கு மறைமொழி என்ற தொடரின் பொருள் தெளிவாகத் தெரியவில்லை. மறைமொழி இங்கு வேதங்களைக் குறிக்கிறதா, பொதுவாகச் சமயநூல்களைக் குறிக்கிறதா, மந்திரங்கள் (ஐந்தெழுத்து எட்டெழுத்து போன்றவை) என்னும் சிறுசொற்றொடர்களைக் குறிக்கிறதா என்பது ஐயமே. இம்மறைமொழிகட்கும் நிறைமொழி மாந்தர்க்கும் உள்ள தொடர்பு யாது? மறைமொழிகள் நிறைமொழி மாந்தர்களால் கூறப்பட்டவையா? பரிமேலழகரும் மணக்குடவரும் அவ்வாறே பொருள் கொண்டனர். 'நிலவுலகத்தின்கண் அவராணையாகச் சொல்லிய மந்திரங்கள்' எனவும் 'அவராற் சொல்லப்பட்டு நிலத்-தின் கண் வழங்காநின்ற மந்திரங்கள்' எனவும் பொருள் கூறினர். திருக்குறள் பாயிரத்திற்கு ஆங்கிலத்தில் விரிவுரையெழுதிய கே. சி. கமலையாவும் மறைமொழி என்ற தொடரின் பொருளை ஆராய்ந்து அவை நிறைமொழி மாந்தராற் கூறப்பட்ட சமய நூல்-களையே குறிக்கும் என்ற முடிவுக்கு வந்தார். அவைநிலத்து வழங்குவதனால், அந்த நிறைமொழி மாந்தரை மக்கள் மதித்து அவரால் அருளப்பட்ட நூல்களை ஓதி வருவதனால் அவர் பெருமை தெளிவாகும் என அவ்வுரையாசிரியர் (கே. சி. கமலையா) குறளின் பொருளை விளக்கினார். இவ்வாறு பொருள் கொள்ளின் சமய நூல்களைக் கற்றல் மட்டுமன்றி அவற்றை யியற்றலும் துறவியருள் சிறந்தோர்க்குக் கடனாகும். தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்தே

துறவியருட் சிறந்தோரால் சமயநூல்கள் இயற்றப்பட்டன, அவற்றைப் பொதுமக்கள் போற்றிக் கற்றனர் என்பதை,

நிறைமொழி மாந்தர் ஆணையிற் கிளந்த
மறைமொழி தானே மந்திர மென்ப
(தொல். பொருள் 490)

வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின்
முனைவன் கண்டது முதனூ லாகும்
(தொல். பொருள் 649)

என்ற சூத்திரங்கள் காட்டும். வேதம் முதலிய வடமொழிச் சமய-நூல்களைத்தான் தொல்காப்பியர் இவ்வாறு குறிப்பிட்டாரா அவர் காலத்துச் சில தமிழ்மொழிச் சமயநூல்கள் நிலவிப் பின் வழக்கிறந்தனவா என்பது தெளிவின்று.

நோன்பு நோற்றல் அதாவது சில வேளைகள் அல்லது நாட்கள் உணவுண்ணாதிருத்தல் வள்ளுவர் காலத்தில் சமயக் கடமைகளுள் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டதா? அதைக் குறித்துக் குறள் யாது கூறு-கின்றது? எந்நாட்களில் நோன்பு கடைப்பிடிக்கப்படவேண்டு-மென்று வள்ளுவர் எங்கும் கூறவில்லை.

உண்ணாது நோற்பர் பெரியர் பிறர்சொல்லும்
இன்னாச்சொல் நோற்பாரின் பின் (160)

ஆற்றுவார் ஆற்றல் பசியாற்றல் அப்பசியை
மாற்றுவார் ஆற்றலின் பின் (225)

என்ற இருகுறள்கள் உண்ணாது நோற்றலைக் குறிப்பிடுகின்றன. வழக்கம் போல் இங்குச் சமயக் கடமைகளைவிடப் பொது அறத்-திற்கே வள்ளுவர் ஏற்றம் அளித்தார். ஆயினும் 'உண்ணாது நோற்-பர் பெரியர்' 'ஆற்றுவார் ஆற்றல் பசியாற்றல்' என்ற தொடர்-கள் உண்ணாது நோற்பதும் ஒரு நல்ல சிறந்த செயலே யாகும் என்ற கருத்தைத் தரும். இவ்வாறு உண்ணா நோன்பு மேற்கொண்-டவர் யார்? அக்காலத் துறவியரா, இல்லறத்தோரா? 'உற்றநோய் நோன்றல்' (261) தவத்திற்கு உறுப்பாகக் கூறப்படுவதால் துறவியர் சில நாட்கள் உணவுண்ணாது நோற்று அதனால் ஏற்படும்துன்பத்தைப் பொறுத்தனர் எனல் பொருத்தமே. இல்லறத்தோரும் தற்காலத்தைப் போலவே அக்காலத்திலும் ஒருசிலநாட்கள் நோன்பு மேற்-கொண்டிருத்தல் கூடும். ஆகவே உண்ணாது நோற்றலும் அக்-காலத்திய சமயக் கடமைகளில் ஒன்றாயிற்று.

பசுக்களைப் பாதுகாத்தல், பசுவிற்கு வேண்டியன கொடுத்தல் ஆகியவற்றை வள்ளுவர் நற்செயல்களாகக் கருதினரா? இதைக் குறித்துத் தெளிவாகக் கூறுமாறில்லை.

ஆவிற்கு நீரென் றிரப்பினும் நாவிற்
கிரவின் இளிவந்த தில் (1066)

என்ற ஒரு குறளிலேயே ஆவிற்கு நீர் அளித்தல் குறிப்பிடப்படுகிறது. ஆவிற்கு நீர்தரல் அறம் எனக் கருதப்பட்டதனலேயே இங்கு அதற்காகவேனும் இரத்தல் தகுதியற்றது என எடுத்துச் சொல்லப்பட்டது. "ஆகாத்தோம்பல் பேரறமாகலின் ஆவிற்கு என்றும்" எனப் பரிமேலழகர் தம் உரையில் கூறினர். ஆயினும் அவை ஓம்புதல் அல்லது வேண்டியது கொடுத்தல் ஒரு நற்செயல் என ஆசிரியர் தாமே கருதினரா அல்லது தம்காலத்து வழங்கிய ஒரு கருத்தை இங்குக் குறிப்பிட்டாரா என்பது தெளிவின்று. குறளில் இப்பொருள் பற்றிய குறிப்பு வேறெங்கும் இல்லை.

அறங்களனைத்துமே சமயக் கடமைகளாகக் கருதப்படக் கூடுமெனினும் வேறு சில சிறப்பான சமயக் கடமைகளைக் குறித்தும் மேற்கூறப்பட்ட கருத்துக்களைக் குறளினின்றும் அறியலாம்.

6

வள்ளுவர் எச்சமயத்தைச் சேர்ந்தவர்?

6.0 வள்ளுவர் எச்சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பது இடைக்காலத்திலிருந்தே பலவாறு ஆயப்பட்டுவரும் பொருளாகும். வள்ளுவர் சமண சமயத்தவர் எனவும் பௌத்த சமயத்தவர் எனவும் வைதிக சமயத்தவர் எனவும் வைதிக சமயத்துள்ளும் சைவப்பிரிவை வைணவப்பிரிவை அல்லது வேதாந்தப்பிரிவைச் சேர்ந்தவரென்றும் பலர் பலவாறு கூறுவர். தற்காலத்தில் வள்ளுவர் கிறிஸ்தவரே எனக் கூறுவாரும் உளர். இன்னும் வள்ளுவர் காலத்து நம்நாட்டில் நிலவிப் பின் இறந்த (தற்போது இல்லாத) நியாயம் வைசேடிகம் சாங்கியம் உலகாயதம் முதலிய சமயப்பிரிவுகளுள் ஒன்றைச் சேர்ந்தவராக வள்ளுவர் இருந்திருத்தல் கூடுமா என நாம் ஆய்தலும் பொருந்தும்.

இக்கருத்துக்களுள் வள்ளுவர் சமண சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் என்னும் கருத்தும் சைவ சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் என்னும் கருத்துமே பலரால் பின்பற்றப்பட்டன எனத் தோன்றும். இடைக்காலத்தில் திருக்குறளுக்கு உரையெழுதிய பன்னிருவருள்ளும் சிலர் சைவ சமயச் சார்பாகவும் சிலர் சமண சமயச் சார்பாகவும் எழுதி-

யுள்ளனர். தற்போது கிடைக்கப்பெறாததாகிய தருமர் உரை சமண சமயச் சார்பானதே என்றும் தற்போது கிடைத்துள்ள, திரு சக்கரவர்த்தியால் வெளியிடப்பட்ட கவிராஜபண்டிதர் உரை தருமருரையைத் தழுவியெழுதப்பட்டதே யென்றும் அந்நூலின் முன்னுரையில் கூறப்பட்டுள்ளது. பரிதியார் உரையும் ஓரளவாவது சமண சமயக்கருத்துக்களைத் தழுவியதாகவே காணப்படுகிறது. பரிமேலழகர் சைவசமயக் கருத்துக்களைத் தழுவியெழுதினர் என்பதை யாவரும் அறிவர். 'மலர்மிசையேகினான்' என்ற தொடருக்கு உரை கூறுங்கால் "இதனைப் பூமேல் நடந்தான் என்பதோர் பெயர் பற்றிப் பிறிதோர் கடவுட்கு ஏற்றுவாரும் உளர்" (குறள் 3) எனப் பரிமேலழகர் கூறுவதனாலும் பின்னும் அவர் 'அறவாழியந்தணன்' என்ற தொடரை விளக்கும்போதும் "அறவாழியென்பதனைத் தர்ம சக்கரமாக்கி, அதனையுடைய அந்தணன் என்றுரைப்பாருமுளர்" என்பதனாலும் வள்ளுவர் சமணசமயத்தவர் என்ற கட்சி அவர் (பரிமேலழகர்) காலத்தின்முன்பே ஓரளவு வலுப்பெற்றிருந்ததெனை அறியலாம்.

6.1. சமணம்

வள்ளுவர் சமண சமயத்தவர் எனக் கூறுவோர் கருத்தை ஆராயின் அவை பின்வருவன: சமணசமயத்தில் முழுமுதற்கடவுள் ஒருவர் இல்லை. தீர்த்தங்கரர் எனப்படும் இருபத்து நால்வரையே அவர்கள் வணங்குவர். இவர்களில் முதல்வராய இடபதேவரையே வள்ளுவர் ஆதிபகவான் எனக் குறிப்பிட்டார் எனவும் அவ்விடபதேவரே உழவு வாணிகம் ஆகிய தொழில்களை மக்கட்குக் கற்றுக் கொடுத்ததனால் 'முதற்றே உலகு' எனக் கூறப்பட்டதெனவும் கொள்வர். வாலறிவனும் அவரேயென்பர். மலர்மிசை யேகினான் சிறப்பாக அவரையே குறிக்குமென விளக்குவர். ஏனெனில் சமண சமயத்தவர்களால் வழிபடப்படுபவரும் தமிழ் நூல்களில் அருகதேவன் எனக் குறிப்பிடப்படுபவருமாகிய அவர்கள் சமய முதல்வரையே சமணநூல்கள் பல 'மலர்மிசை நடந்தோன்' 'தாமரைமேல்நடந்தான்' என்றெல்லாம் குறிப்பிடுகின்றன. 'வேண்டுதல் வேண்டாமையிலான்' 'இறைவன்' 'தனக்குவமை யில்லாதான்' எனபன ஒரு சிறந்த பற்றற்ற சமயத்தலைவற்கும் பொருந்துவனவே. 'பொறிவாயிலைந்தவித்தான்' என்னும் தொடரும் மண்ணுலகில் வாழ்ந்த சமயத்தலைவனொருவனுக்கே ஏற்றதாகும். ஐம்பொறிகள் உடையனாய் உலகில் வாழ்ந்து அவற்றின்வழிச் செல்லாது உளத்தே அடக்கிய வொருவனையே பொறிவாயிலைந்தவித்தான் என்றால் மிகவும் பொருந்தும். பொறிகள் இல்லாத கடவுள் அவற்றை

யடக்குமாறில்லையே. அறவாழி தர்மசக்கரத்தையே குறிக்குமெனவும் அதனையுடைய அந்தணன் தம் சமயத்தலைவனே யென்றும் சமண சமயத்தோர் கொள்வர். அருகதேவனையே தர்ம சக்கரத்தை யுடையவன் எனக் கூறுவது சமண நூல்கள் பலவினுள் காணப்படும் வழக்கே. எண்குணத்தோன் என்ற தொடரும் அனந்தஞானம் முதலிய சமணர்கூறும் எண்குணத்தையே குறிக்குமென்பர்.

கடவுளைக் குறித்துத் திருவள்ளுவரால் பயன்படுத்தப்பட்ட சில தொடர்கள் சூடாமணி நிகண்டில் தேவப்பெயர்த் தொகுதியில் அருகனின் பெயர்களாகக் குறிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

ஆதி பகவன் (குறள்1)	ஆதி (சூடாமணிநிகண்டு தேவப் பெயர்த்தொகுதி செய்யுள் 3) பகவன் (செ. 4)
மலர்மிசையேகினான் (குறள்3)	பூமிசை நடந்தோன் (செ. 1)
அறவாழியந்தணன் (குறள்8)	அறவாழி (செ. 1)
எண்குணத்தோன் (குறள்9)	எண்குணன் (செ. 1)

1. பரிதியாரின் உரைக்கும் பரிமேலழகர் உரைக்குமிடையே பல வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. பல இடங்களில் பரிதியார் உரை கவிராஜபண்டிதர் உரையை ஒத்துள்ளது:

அ) 'மலர்மிசையேகினான்' என்ற தொடருக்குப் பரிமேலழகர் அடியவர் உள்ளக்கமலத்தெழுந்தருளியிருப்பவன் என உருவகமாகப்பொருள் கொள்ளப்பரிதியார் 'பக்த சனங்களிட்ட புஷ்பத்தில் எழுந்தருளியிருக்கும் சிவன் ஸ்ரீபாதத்தை' என நேர்பொருளையே கொண்டார். [பரிதியார் 'சிவன்' என்ற சொல்லை அடிக்கடி பயன்படுத்துகிறார். ஆயினும் சிவன் அருகக்கடவுளைக் குறிப்பதாக இருத்தலும் கூடும்.] ஆ) 'எண்குணத்தான்' என்ற தொடருக்குப் பரிமேலழகர் தன்வயத்தனாதல், தூய உடம்பினனாதல் முதலிய சைவசமயநூல்களுள் கூறப்பட்ட எண்குணங்களைக் கூறப் பரிதியார் அனந்தஞானம் அனந்தவீரியம் முதலிய சமணசமயத்தார் கூறும் எண்குணங்களைக் கூறினார். இ) 'ஐந்தவித்தானாற்றல் அகல் விசும்புளார் கோமான் இந்திரனே சாலுங் கரி' (25) என்னும் குறளுக்குப்பரிமேலழகர் இந்திரன் ஐந்தவித்தானிடம் சாபமெய்திய செய்தியைக் கூறப் பரிதியார் 'பொறிவழியிலே புலன் செல்லாமல் தன்வழி மனசிருப்பானுக்கு இந்திரனே சாட்சி' எனப்பொதுவாகப் பொருள் கூறினார். ஈ) 'குணமென்னுங்குன்றேறி நின்றார் வெகுளி, கணமேயும் காத்தல் அரிது' (29) என்னும் குறளுக்குக் குணமென்னும் குன்றேறி நின்றாரது வெகுளியைப் பிறர்கணமும் தாங்குதலரிது எனப் பரிமேலழகரும் மணக்குடவரும் பொருள் கொண்டு முனிவர்தம் கடுமொழி கூறும் ஆற்றலைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்பரிதியார், 'குணமென்னும் குன்றேறி நின்றார் தம்முள்ளத்தில் வெகுளியைக் கணமேயும் காக்கமாட்டார். அவருடைய உள்ளத்தில் வெகுளி நில்லாது' எனக்கூறினார். பின்னது சமணர்தம் கருத்தே. கவிராஜபண்டிதர் உரையோடு பொருந்துவதே. இவை சில. பிற இடங்களிலும் இத்தன்மையைக் கா

மற்றும் பின்வரும் பெயர்களும் ஓரளவு பொருள் ஒற்றுமை யுடைனவே.

வாலறிவன் (குறள் 2) போதன் (செ. 1)
அனந்தஞானி (செ. 4)

வேண்டுதல் வேண்டாமை யிலான் (குறள் 4)
நிச்சிந்தன் (செ. 1)

வள்ளுவரால் பயன்படுத்தப்பட்ட தேவப்பெயர்களுள் ஆதி, பகவன் என்பன இந்நிகண்டில் சிவன் முதலிய பிறதெய்வங்களின் பெயர்த்தொகுப்பிலும் காணப்படினும் பூமிசைநடந்தோன், அற வாழி, எண்குணன் என்பன அருகனின் பெயர்களுளேயே காணப்படுகின்றன. (நிகண்டுகள் பிற்காலத்தன வாதலின் சூடாமணி நிகண்டின் ஆசிரியரே குறளைப் பார்த்து எழுதியிருத்தல் வேண்டும். இவ்வாசிரியர் சமணசமயத்தவரே. திருக்குறளைச் சமணசமயத்து நூலாகவே அவர் கருதி எழுதியிருத்தல் வேண்டும்.)

சமணர், அர்ஹந்த சித்த சாது தர்ம என்னும் நான்கையும் உலகில் உத்தமமானதாகக் கொண்டு இவற்றில் சரணமடைவர். இவற்றுள் சமணசமயத்தலைவர்களையே குறிக்கும் 'அர்ஹந்த' 'சித்த' என்பன கடவுள் வாழ்த்திலும் 'சாது' நீத்தார் பெருமையிலும் 'தர்ம' அறன் வலியுறுத்தலிலும் கூறப்பட்டதாக வள்ளுவர் சமணர் என்போர் விளக்குவர்.

வள்ளுவரின் அறக்கருத்துக்களுள் பல சமணசமய அறக்கருத்துக்களுடன் பொருந்துவனவே. சிறப்பாக உயிர்க் கொலையையும் உயிர்கட்குத்துன்பம் செய்தலையும் விலக்கும் கொல்லாமை, இன்னா செய்யாமை, புலான்மறுத்தல் என்னும் அதிகாரங்கள் சமணர்தம் அறக்கருத்துக்களை ஏற்று எழுதப்பட்டனவே எனலாம்.

> அவிசொரிந் தாயிரம் வேட்டலின் ஒன்றன்
> உயிர்செகுத் துண்ணாமை நன்று (259)

என்ற குறள் வைதிக சமயத்தை மறுத்துச் சமணசமயத்தை ஆதரிப்பதாகவும் சிலர் கொள்வர்.

(சமணசமய நூலாகிய நீலகேசிக்கு உரையெழுதிய திவாகர வாமனமுனிவர், மொக்கலவாதச் சருக்கம் 60ஆம் செய்யுளுரையில் திருக்குறளை மேற்கோள்காட்டி அதை எம்மோத்து (எங்கள வேதம்) எனக் குறிப்பிட்டனராம். அவ்வுரையாசிரியர் கருத்துப்படி வள்ளுவர் சமணராதல் வேண்டும். இதைத் திரு. மயிலை சீனி

வேங்கடசாமி 'திருக்குறளில் பௌத்தமும் சமணமும்' என்ற கட்டுரையில் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்[2].

6. 2, பௌத்தம்

மேற்கூறப்பட்ட சான்றுகளிற் சில பௌத்த சமயத்திற்கும் பொருந்தும். புத்தரும் துறவுபூண்டு பற்றற்றவரேயாதலால் வேண்டுதல் வேண்டாமையிலான் ஐந்தவித்தான் என்பன அவர்க்கும் பொருந்துவனவே. தருமத்தைச் சக்கரமாக உருவகித்தல் பௌத்தசமயத்திலும் உள்ள வழக்கே. பௌத்தப் பேரரசரான அசோகரும் சக்கரத்தைத் தமக்கு அடையாளமாகக் கொண்டார். புத்தரைப் பின்பற்றுவோர்க்கு அவர் தனக்குவமையில்லாதவரே. இறைவன் என்னும் சொல்லும் அவரவர் வழிபடுதெய்வத்திற்கு அல்லது தத்தம் சமயத்தலைவற்கு வழங்கக் கூடிய சொல்லே. 'மலர்மிசையேகினான்' என்னும் தொடரும் புத்தரைக் குறிக்கக் கூடியதே. புத்தர் பிறந்தவுடனேயே ஏழடி நடந்தார் எனவும் ஒவ்வோர் அடியெடுத்து வைக்கும் போதும் தாமரைமலர்கள் தோன்றி அவர் பாதங்களைத் தாங்கின எனவும் பௌத்த சமயத்தோர் கூறுவர். புத்தரையும் பகவான் எனக்கூறும் வழக்கு உண்டு. எண்குணம் என்பது புத்தரால் கற்பிக்கப்பட்ட நற்காட்சி, நல்வாய்மை முதலிய எட்டு உறுப்புக்களையுடைய அட்டாங்க மார்க்கத்தைக் குறிப்பதாகக் கொள்தலும் கூடும்.

பௌத்த சமயத்தோரும் அறவோரையும் அறத்தையும் போற்றுவோரே. கடவுள் வாழ்த்து, நீத்தார் பெருமை, அறன்வலியுறுத்தல் என்பன பௌத்தர் தம் மும்மணிகளாகிய புத்தர், சங்கம், தர்மம் என்பனவற்றைக் குறிப்பதாகக் கருதப்படலும் கூடுமல்லவா?

பௌத்த சமயத்தவர் தம் அறக்கருத்துக்கட்கும் திருக்குறளில் கூறப்பட்ட அறக்கருத்துக்கட்கும் அதிக ஒற்றுமை யுண்டு. காமம், கொலை, கள், பொய், களவு என்னும் ஐந்தையும் துறத்தலையே பௌத்தர் ஐவகைச் சீலம் என்பர். இவை முறையே பிறனில் விழையாமை, கொல்லாமை, கள்ளுண்ணாமை, வாய்மை, கள்ளாமை என்னும் அதிகாரங்களுடன் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். இன்னும்

2. சுப்புரெட்டியார், டாக்டர் ந. (பதிப்பாசிரியர்), திருக்குறள் கருத்தரங்கு மலர், ப. 76 (மயிலைசீனி வேங்கடசாமி, திருக்குறளில் பௌத்தமும் சமணமும்)

பிறந்தோ ருறுவது பெருகிய துன்பம்
பிறவா ருறுவது பெரும்பே ரின்பம்
பற்றின் வருவது முன்னது பின்னது
அற்றோர் உறுவது அறிக. (மணிமேகலை 2.64-67)

என்ற பௌத்தர்தம் நால்வகை வாய்மைகளுடன்,

அவாஎன்ப எல்லா உயிர்க்கும் எஞ்ஞான்றும்
தவாஅப் பிறப்பீனும் வித்து (361)

அவாவில்லார்க் கில்லாகும் துன்பம் அஃதுண்டேல்
தவாஅது மேன்மேல் வரும் (368)

இன்பம் இடையறா தீண்டும் அவாவென்னும்
துன்பத்துள் துன்பங் கெடின்

என்ற குறள்களுடன் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம்.

மற்றும் தம்மபதம் என்னும் பௌத்த நூலில் காணப்படும் கருத்துக்கள் சிலவற்றிற்கும் திருக்குறட் கருத்துக்கள் சிலவற்றிற்கும் இடையே உள்ள ஒற்றுமைகள் சிலவற்றை மயிலைத்திரு. சீனி வேங்கடசாமி எடுத்துக் கூறியுள்ளார். சுருக்கமாகக் கூறின் இவை, அதிகம் பேசுவதைவிடப் பொருள் நிறைந்த சொற்களைக் கூறுவதே நல்லது; உள்ளத்தில் ஆசையிருப்பின் புறத்தே கொள்ளும் துறவுக் கோலத்தினால் பயனில்லை; பிறர் குற்றத்தைப் போல் தம் குற்றத்தையும் காணுதல் வேண்டும் என்பன.[3] இவை பொதுவாக நீதி நூல்கள் பலவற்றில் காணத்தக்கவையே.

6. 3. வள்ளுவர் சமணர் அல்லது பௌத்தர் என்பதற்குத் தடைகள்

கடவுள் வாழ்த்தில் வரும் செய்யுட்கள் அனைத்துமே புத்தர் அல்லது இடபதேவர் போன்ற ஒரு சமயத்தலைவருக்குப் பொருந்துமா என்பது சிந்திக்கத் தக்கது. 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என்ற தொடர் உலகுக்கு மூலகாரணமாக உள்ள ஒரு கடவுளைக் குறிப்பதன்றிச் சமுதாயத்தில் மக்களுக்குப் பல தொழில்களைக் கற்பித்துச் சமுதாய ஒழுங்கை நிலை நாட்டிய ஒருவரை அல்லது அறத்தைக் கற்பித்த ஒருவரைக் குறிக்குமெனப் பொருள் கொள்வது சிறப்பாகுமா? மேலும் புத்தர், இடபதேவர், மகாவீரர் ஆகியோர் நம்மைப்போன்ற உயிர்கள்தாமே?

---

3. மேற்படி, 72—73 (மேற்படி கட்டுரை)

தனக்குவமை இல்லாதான் தாள்சேர்ந்தார்க் கல்லால்
மனக்கவலை மாற்றல் அரிது (7)

பிறவிப் பெருங்கடல் நீந்துவர் நீந்தார்
இறைவன் அடிசேரா தார் (10)

என அவர்களைக் குறித்துக் கூறுவது பொருந்துமா? அவர்களை வணங்கி அவர்கள் கற்பித்த அறத்தைப் பின்பற்றுவோர் வீட்டையடைவர் எனலாம். அவ்வாறு செய்யாதார் கவலையை மாற்றாதார்; பிறவிப் பெருங்கடல் நீந்தார் என்று அறுதியிட்டுக் கூறலாமா? அவர்கள் யாருடைய அடியையும் சாராமல் தம் முயற்சியினால் மெய்யுணர்வு பெற்றதைப் போலப் பிறவுயிர்களும் பெறக்கூடுமல்லவா? வள்ளுவர் பிற சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் எனக் கூறுவோர் இத்தடைகளை எடுத்துக் கூறுவர்.

குறளை ஆங்கிலம் முதலிய மேனாட்டு மொழிகளில் மொழி பெயர்த்தும் ஆராய்ந்தும் போற்றிய ஜி. யு. போப் (G. U. Pope) எல்லிஸ் (F. W. Ellis) பெஸ்கி (C. J. Beschi) போன்ற மேனாட்டு அறிஞர்கள் அனைவரும் குறளில் கடவுள் வாழ்த்து யாவற்றையும் படைத்த, யாவற்றிற்கு முதல்வராய கடவுள் ஒருவரைக் குறிக்கிறதெனக் கருதினரேயன்றி அப்பத்து ஒரு சமயத்தலைவரைக் குறித்து எழுதப்பட்டிருத்தல் கூடும் என எண்ணவில்லை.

வள்ளுவர் கூறும் அறங்கள் பல பௌத்த சமண அறங்களுடன் ஒத்துள்ளன எனினும் அவை வைதிக சமயநூல்களிலும் காணப்படாமலில்லை. யோகநூல்களும் இவ்வறங்களைத் தானே இயம நியமங்கள் எனக் கூறுகின்றன. கொல்லாமை, இன்னாசெய்யாமை, வாய்மை, கள்ளாமை, பிறனில் விழையாமை, வெஃகாமை, அழுக்காறாமை, இடுக்கணழியாமை எனப்படும் அறங்கள் பதஞ்சலியின் யோகசூத்திரம் முதலிய சில வைதிகநூல்களிலும் காணப்படுபவையே.[4]

மேலும் திருக்குறளைக் குறித்த மேனாட்டு அறிஞர் ஆல்பேர்ட் சுவைட்சரின் கருத்து முன்பே கூறப்பட்டது. (5. 1. பார்க்க.) பொதுவாக இந்தியர்கள் (அல்லது இந்தியச் சமயநூல்கள்) உலகையும் வாழ்க்கையையும் மறுத்தல் என்ற உலக நோக்கைப் பெரும்பாலும் பின்பற்றுபவர்களாயிருக்கத் திருக்குறளோ பெரும்பாலும் உலகை-

4. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, VOL. II, P. 353–354.

யும் வாழ்க்கையையும் ஏற்றல் என்ற நோக்கையே பின்பற்றுகின்றது என அவர் கூறினர். பௌத்த சமணசமய அறங்களோ உலகையும் வாழ்க்கையையும் ஒறுத்தல் என்னும் அடிப்படையிலிருந்தே தோன்றின என அவர் கருதினர். சமணரால் சிறப்பிக்கப்படும் கொல்லாமை, இன்னா செய்யாமை முதலியனவும் பௌத்தரின் ஐவகைச் சீலங்களும் எதிர்மறையறங்களாகக் காணப்படுகின்றன? வள்ளுவர் இத்தகையெதிர்மறையறங்களையும் தம்நூலில் கூறினர் எனினும் அன்புடைமை, இனியவை கூறல், செய்நன்றியறிதல், கண்ணோட்டம், நட்பு முதலிய உடன்பாட்டறங்களையும் கூறினர் அல்லவா? இத்தகைய உடன்பாட்டறங்கள் பௌத்த சமண நூல்களிலோ அன்றிப் பகவத்கீதைபோன்ற வைதிக நூல்களிலோ இவ்வளவு தெளிவாகக் கூறப்படவில்லையென்றும் இவை தமிழ்நாட்டில் பொதுமக்களிடையே நிலவிவந்த அறக்கருத்துக்களாக இருக்கவேண்டுமென்றும் பொதுமக்களுடன் நெருங்கிப் பழகிய வள்ளுவர் அவற்றைத் திரட்டித் தம்நூலில் சேர்த்துக்கொண்டார் என்றும் சுவைட்சர் கருதினர்.[5] இவ்வாறு ஆராயின் அறக்கருத்துக்களிலும் கூடப் பௌத்த சமணக்கருத்துக்கட்கும் குறளுக்கும் வேறுபாடு இருப்பதை உணரலாம்.

'சமணத் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு' என்ற தம் நூலில் தெ. பொ. மீனாட்சி சுந்தரனார் வள்ளுவர் சமணரா அல்லரா என்பதை ஆய்ந்து திட்டமாகக் கூறுதற்கில்லை யென்ற முடிவிற்கே வந்தார்.[6]

> அவிசொரிந் தாயிரம் வேட்டலின் ஒன்றன்
> உயிர்செகுத் துண்ணாமை நன்று (259)

என்ற குறளையே வைதிக நெறியை மறுப்பதாகவும் சமணத்தை ஆதரிப்பதாகவும் பலர் கொள்வர். இக்குறள் வைதிக சமயத்தையும் வேத வேள்விகளையும் எதிர்ப்பதாகக் கொள்ளப்படவேண்டுவதில்லை யென்பது முன்பே விளக்கப்பட்டது (5. 4. பார்க்க). ஏறக்குறைய இதே கருத்துள்ளபாட்டொன்று மனுஸ்மிருதியிலும் (5ஆம்-சூத்) வருவதாகத் தெ. பொ. மீ. தம் நூலில் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்:[7]

---

5. Schweitzer, Albert, INDIAN THOUGHT AND ITS DEVELOPMENT, Ethics in Indian Popular Thought, The kural, P. 200—205.
6. மீனாட்சிசுந்தரனார், தெ. பொ., சமணத்தமிழ் இலக்கியவரலாறு, திருவள்ளுவரும் சமணமும், ப. 40—41.
7. மேற்படி ப. 41.

வைதிக சமயத்தின் உட்பிரிவுகளில் ஒன்ருகிய சாங்கிய சமயத்தைச்சேர்ந்தோரும்வேள்விகளில்விலங்குகளைப் பலியிடுவதைத் தீவிரமாக எதிர்த்தனர். வேதங்களில் கூறப்பட்ட வினைமுறைகளை விடக் கொல்லாமை முதலிய அறக்கருத்துக்களையே இவர்களும் முக்கியமாகக் கொண்டனர்.[8] இன்னும் உபநிடதங்கள் எழுதப்பட்ட காலத்திலேயே, பிரமாணங்களின் காலத்தில் மிக முக்கியமாகக் கருதப்பட்ட வேதவேள்விகளில் மக்களுக்கு நம்பிக்கை குறைந்து விட்டதென்பதை டாக்டர் ராதாகிருஷ்ணன் இந்தியத் தத்துவத்தைக் குறித்த தம்நூலில் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்,[9] ஆகவே விலங்குப் பலியை விரும்பாததனுல் வள்ளுவர் பௌத்த அல்லது சமணசமயத்தைச் சேர்ந்தவராதல் வேண்டுமெனக் கொள்ள முடியாது.

இனி வள்ளுவர்,

> மனத்தது மாசாக மாண்டார் நீராடி
> மறைந்தொழுகு மாந்தர் பலர் (278)

எனக் கூறியபோதும் சமணசமயத்துறவியரை உளத்திற் கொண்டு எழுதியிருத்தல் இயலாது. ஏனெனில் சமணசமயத்துறவியர் நீராடார் எனவே பல நூல்களினின்றும் அறிகிருேம். 'புறந்தூய்மை நீரானமையும்' (298) என்ற வள்ளுவர் கூற்றும் நீராடாமலிருப்பதே சிறப்பு, அதுவே அறமாகும் என்ற சமணர்தம் கொள்கைகளுடன் பொருந்தாததே. சமணர் தேனுண்டலைத் தவருகக் கருதுவர்- அதை நல்லுணவாகக் கருதார். வள்ளுவர் 'பாலொடு தேன்கலந் தற்றே' (1121) எனத் தேனையும் பாலையும் இனியவற்றிற்கு உவமையாகக் கூறுவதும் இக்கருத்துடன் மாறுபடுவதே. பொதுவாகக் காமத்துப்பாலே துறவையே விரும்பும் சமணசமயத்தோர் மனப்பான்மையுடன் பொருந்துவதா என்பதும் சிந்திப்பதற்குரியதே.

நிலையான உயிர் என்பதொன்றில்லை யென்பதே பௌத்த சமயக்கொள்கை. ஆனுல் வள்ளுவர் நிலையான உயிர்கள் உள எனக் கருதியதாகவே தோன்றுகிறது. (4. உயிர்களும் அவற்றின் நிலைகளும் பார்க்க.) உயிரை வள்ளுவர் மன்னுயிர், மன்னும் உயிர் என்னும் தொடர்களால் அடிக்கடி குறிப்பிட்டார்.

8. Radhakrishnan, INDIAN PHILOSOPHY, Vol II, P. 307.
9. Radhakirshnan; INDIAN PHILOSOPHY, Vol. I, P.148--149.

6. 4. குறளும் கீதையும்

குறளுக்கும் வைதிக சமயத்தின் பிரிவுகள் சிலவற்றிற்கும் உள்ள தொடர்பை இனி ஆய்தல் பொருந்தும். கெம்பு ஆறுமுகம் என்னும் ஓர் அறிஞர் திருக்குறளையும் கீதையையும் ஒப்பிட்டு ஒரு நூல் எழுதியுள்ளார். இருநூல்களுக்கும் இடையேயுள்ள ஒற்றுமைகள் சிலவற்றையெடுத்துக் காட்டுகின்றாரேயன்றி இவ்வாசிரியர் வள்ளுவரின் சமயம் அத்வைத வேதாந்தமே எனக் காட்ட முயலவில்லை. மக்கள் இறைவனை வழிபடுதல் வேண்டும்; கடமையைச் செய்தல் வேண்டும்; ஐம்பொறிகளை அடக்குதல் வேண்டும்; உள்ளத்தைச் சென்றவிடத்தாற் செலவிடாது கட்டுப்படுத்தி அச்சத்தை நீக்கி நேர்மையைக் கடைப்பிடித்தல் வேண்டும்; சினம், அழுக்காறு, கர்வம், சோம்பல் முதலியவை வேண்டாதகுணங்களாகும்; இவை தீமையையே பயக்கும்; ஈகைநன்று, கைமாறு கருதாத ஈகை மிகச் சிறந்ததே; இல்லறம் துறவறம் என்னும் இரண்டும் நன்முறையில் கடைப்பிடிக்கப்படின் நன்றேயாகும்; ஆயினும் துறவுசிலர்க்கேயேற்றது, யாவார்க்கும் ஏற்றதன்று என்னும் சில அறக்கருத்துக்களிலேயே இருநூல்கட்கும் ஒற்றுமை காட்டப்படுகிறது. இத்தகைய கருத்துக்களில் கீதைக்கும் குறளுக்கும் சில ஒத்த கருத்துக்கள் உள்ளன என்பது உண்மையே.

"ஆமையானது தன் அவயவங்களை ஓட்டிற்குள் அடக்கிக் கொள்வது போன்று பொறிகளைப் பொருள்களிடமிருந்து முழுதும் உள்ளிழுக்க வல்லவனுக்கு நிறைஞானம் ஏற்படும்" (கீதை 2. 58).

ஒருமையுள் ஆமைபோல் ஐந்தடக்கல் ஆற்றின்
எழுமையும் ஏமாப் புடைத்து. (126)

இவ்வாறு கீதைக்கும் குறளுக்கும் இடையே அறவியற்கருத்துக்களில் சில ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன. ஆனால் தத்துவக் கொள்கைகளில் கீதையின் அடிப்படைக்கும் குறளின் அடிப்படைக்கும் எவ்வளவு வேறுபாடு உண்டு? கீதை கடவுள் எல்லாவற்றிலும் கலந்திருக்கிறார்: கடவுளே யாவுமானார் என்ற அத்துவைதக்கருத்தை ஏற்றுக் கொள்வதே. குறளில் அக்கருத்து இல்லை. மாயை என்னும் ஆற்றலால் யாவும் உண்டாகின்றன, இயங்குகின்றன எனக் கீதையுள் அடிக்கடி கூறப்படுகிறது. இம்மாயை இறைவனின் ஆற்றலே எனவும் சில சுலோகங்கள் கூறுகின்றன. மாயையைப்பற்றிய கருத்தே குறளில் இல்லை.

''என்னுடைய குணங்களினால் ஆன்மாவையைத் தாண்ட-முடியாது என்பது உண்மையே, எனினும் யார் என்னையே சரணடை-கிறார்களோ அவர்களால் தாண்டமுடியும்'' (கீதை 7-14).

''எல்லா உயிர்களின் உள்ளத்திலும் ஈசன் இருந்து தன் மாயையினால் அவ்வுயிர்களைத், தன் சக்கரத்திலேற்றிச் சுற்றுகிறான்'' எனக் கீதை கூறுகிறது (18. 61).

மாயையைப் பற்றிய கருத்து இல்லாததோடு கடவுள் உயிர்களை இயக்குகின்றார் என்ற கருத்தும் குறளில் இல்லை.

அகர முதல எழுத்தெல்லாம் ஆதி
பகவன் முதற்றே யுலகு (1)

என்று மட்டும் வள்ளுவர் கூறினார்.

தாமசம், இராஜசம், சாத்வீகம் என்னும் முக்குணங்கள் கீதையில் அடிக்கடி குறிப்பிடப் படுகின்றன. அறங்களைக் கூறும் போதும் இம்முக்குணங்களின் அடிப்படையில் கூறுவதே கீதையில் உள்ள வழக்காகக் காணப்படுகிறது. 'குறளும் கீதையும்' என்ற நூலில் வரும் எடுத்துக்காட்டுகளிலும் இதைக் காணலாம். தக்க இடத்தில் காலத்தில் கைமாறு கருதாமல் செய்யப்படுவது சாத்வீக தானமென்றும் கைமாறு கருதிச் செய்யப்படுவது இராஜச தான-மென்றும் வேண்டாத இடத்திலும் காலத்திலும் தகுதியில்லாத-வர்க்கு வணக்கமின்றி இகழ்ச்சியுடன் செய்யப்படுவது தாமசதான மென்றும் இங்குக் கூறப்படுகிறது. தவமும் அவ்வாறே முக்-குணங்களின் அடிப்படையில் வகுத்துரைக்கப்படுகிறது ''கௌரவம், பெருமை, ஈகை இவற்றை நாடி ஆடம்பரத்துக்காகச் செய்யப்-படும் தவம் ராஜஸமாகும்; இது நிலையற்றது. உறுதியற்றது. மூடக்கொள்கையால் தன்னைத் துன்புறுத்தியோ அல்லது ஏனையோ-ரைத் துன்புறுத்த எண்ணியோ செய்யப்படும் தவம் தாமஸ-மானது'' என்று இந்நூலில் கூறப்பட்டுள்ளது. (இம்முக்குணங்-களைப் பற்றிய கருத்தோ அவற்றின் அடிப்படையில் அறங்களை வகுக்கும் வழக்கோ குறளில் இலலை.)

6. 5. சைவம்

வள்ளுவரைச் சைவர் எனக் கருதுவோர் பலர். அவ்வாறு கருதிய சைவசித்தாந்த நூல்களை எழுதியோர், சிறப்பாகத் திருக்களிற்றுப்படியாரின ஆசிரியர் குறளை அடிக்கடி தம்நூல்களில் எடுத்தாண்டனர். தற்காலத்திலும் இக்கருத்தை ஆதரிப்போர்

பலர். காஞ்சிபுரத் தருமையாதீனத் தமிழ்ப்புலவர் க. வச்சிரவேல் முதலியார் 'திருக்குறளின் உட்கிடை சைவசித்தாந்தமே' என்னும் தலைப்பில் ஒருநூல் எழுதியுள்ளார். வள்ளுவர் பாடிய கடவுள் வாழ்த்து முழுவதும் சைவ சித்தாந்தக் கடவுட்கொள்கையுடனேயே பொருந்தும் என விளக்க இவ்வாசிரியர் முயல்கிறார்.) 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என்ற தொடரில் 'ஆதிபகவன்' உலகைப்படைத்த கடவுளையே குறிக்குமெனவும் 'பொறிவாயிலைந்தவித்தான்' என்னும் தொடர் சிவபிரானின் தவக்கோலத்தை அதாவது தக்கிணாமூர்த்தி வடிவத்தையே குறிக்குமெனவும் 'எண்குணத்தான்' என்னும் தொடர், தன்வயத்தனாதல், தூய உடம்பினனாதல், இயற்கை உணர்வினனாதல், முற்றுமுணர்தல், இயல்பாகவே பாசங்களினின்றும் நீங்குதல், பேரருளுடைமை, முடிவிலாற்றலுடைமை, வரம்பிலின்பமுடைமை என்னும் சைவநூல்களுள் கூறப்பட்ட எண்குணங்களையே குறிக்குமன்றி அனந்தஞானம் முதலிய சமணசமயத்து எண்குணங்களில் சில வெறும் இன்மைகளாகவே (நாமமின்மை முதலியன) இருப்பதால் அவை குணங்களாகா எனவும் அவர் விளக்கினார். 'அறவாழி' என்னும் தொடர் தர்ம சக்கரத்தைக் குறிக்காது அறக்கடலையே குறிக்குமெனவும் அவர் கொண்டார். சைவர்கள் அறத்தை இறைவனின் அருளாணையாகக் கருதுவர் ஆதலின் கடவுளை அறவாழியந்தணன் என்பது பொருத்தமே யென்றார். 'வகுத்தான்' 'உலகியற்றியான்' எனக் குறளில் பிற இடங்களில் வரும் பெயர்களும் சித்தாந்தக் கொள்கையொடு பொருந்துவனவே. பௌத்த சமண சமயங்களின்படி உலகைப் படைத்தவன் ஒருவனில்லை. மேலும் வினைதானே பயன்விளைவிக்கும் அன்றி வினையின் பயனை வகுப்பவன் ஒருவன் இல்லை என இவ்வாசிரியர் தம் நூலில் கூறினர்.

திருக்குறளில் காணப்படும் உயிர்களைப் பற்றிய கொள்கையும் சித்தாந்தக் கொள்கையுடனேயே பொருந்துவதாம். ஆன்மா ஏதாவதொன்றைச் சார்ந்து நிற்பதன்றித் தனித்து நிற்காது; சகல நிலையில் பாசத்தைச் சார்ந்து நிற்கும் ஆன்மா வீட்டு நிலையில் இறையாகிய பதியைச் சாரும் என்னும் சித்தாந்தக் கொள்கையுடன்.

> பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை அப்பற்றைப்
> பற்றுக பற்று விடற்கு (350)

> சார்புணர்ந்து சார்பு கெடஒழுகின் மற்றழித்துச்
> சார்தரா சார்தரு நோய் (356)

என்ற குறள்கள் பொருந்துவதையும் அவர் விளக்கினார்.

பின்னும் பேராசிரியர் டாக்டர் ந. சஞ்சீவி, சித்தாந்த கலாநிதி ஔவை. சு. துரைசாமிப்பிள்ளை போன்ற தற்கால அறிஞர் பலர் இக்கருத்தையே ஆதரிக்கின்றனர். டாக்டர் ந. சஞ்சீவி, இசுலாமும் கிறஸ்தவமும் மறுபிறப்பு வினைத்தொடர் ஆகியவற்றை ஏற்றுக் கொள்வதில்லை, பௌத்த சமணசமயங்கள் உயிர்கள் தம்வினையின் பயனை நுகருமாறு காட்டி வைக்கும் கடவுள் ஒருவர் உளரென நம்புவதில்லை; வேதாந்தம், உலகு உயிர் ஆகியவற்றின் மெய்ம்மையை ஏற்றுக் கொள்வதில்லை; வள்ளுவரோ இவையனைத்தையும் ஏற்றுக்கொள்கிறார்; ஆகையினால் அவர் இச்சமயங்களைச் சார்ந்தவர் அல்லர். இறைவனை எண்குணத்தான் என்னும் வழக்கு வைணவத்தில் இல்லை, குறளில் உண்டு; ஆகையால் வள்ளுவர் வைணவருமல்லர்; சைவரே என ஒரு வகை நீக்கல் முறையால் வள்ளுவரின் சமயம் சைவமே எனத் துணிகிறார். ஔவை. சு. துரைச்சாமிப்பிள்ளை முக்கியமாகச் சைவ சித்தாந்த நூல்களில் காணப்படும் வினைத்தொடர்பு பற்றிய கொள்கையையும் திருக்குறளில் வினைத்தொடர்புபற்றி வரும் கருத்துக்களையுமே ஒப்பிட்டு அவற்றிடையே காணப்படும் ஒற்றுமைகளை விளக்கினார்.

சைவசித்தாந்தக் கொள்கைகட்கும் வள்ளுவரின் கருத்துக்கட்கும் ஒற்றுமைகள் உள எனினும் வேற்றுமைகளும் உள. சித்தாந்த நூலகள் சங்கரரின் கேவலாத்துவிதம் அல்லது ஏகான்மவாதம் என்னும் கொள்கையை மறுத்தன எனினும் அவையும் ஒருவகை அத்துவிதத்தைப் பின்பற்றுவனவே.

> பண்ணையும் ஓசையும் போலப் பேரலை பழமதுவும்
> எண்ணும் சுவையும்போல் எங்குமாம்-அண்ணல்தான்
> அத்துவிதம் ஆதல் அருமறைகள் ஒன்றென்னாது
> அத்துவிதம் என்றறையும் ஆங்கு (8)

என்பது சிவஞானபோத வெண்பாக்களுள் ஒன்று. கடவுள் உயிர்களுடனும் உலகத்துடனும் கலந்து நிற்கிறார் என்ற கருத்து (அத்துவிதம்) குறளில் இல்லை. சித்தாந்த ஆசிரியர்களும் மாயையை ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். மாயை பற்றிய கருத்தும் குறளில் இல்லை. இருள் (5), பேதைமை (358) என்ற சொற்களை வள்ளுவர் பயன்படுத்தினாரன்றி மாயை என்ற சொல்லை யாளவில்லை. சித்தாந்தக் கொள்கையின்படி ஆன்மா வீட்டுநிலையில் இறைவனிடமிருந்தே பேரின்பத்தைப் பெறுகிறது. வள்ளுவர் இதையும் தெளிவாகக் கூறவில்லை.

கடவுளின் அருளையும் வழிபாட்டையும் குறித்த கருத்துக்களும் சித்தாந்த நூல்களில் காணப்படுவது போலக் குறளில் இல்லை. இறைவனடிசேர்தல் பற்றற்றான்பற்றினைப் பற்றுதல் ஆகியவற்றை வள்ளுவர் கூறினார். ஆயினும் கடவுளின் அருளாலேயே மக்கள் துறவுபூணுகின்றனர் என்றோ மெய்யுணர்வு பெறுகின்றனர் என்றோ இறையருளே இறுதியில் வீட்டையடைவிக்கும் என்றோ கூறவில்லை. சித்தாந்த நூல்களிலோ இறைவனருளினாலேயே மெய்யுணர்வும் வீடும் பெறுகின்றனர் எனப் பன்முறை கூறப்படுகிறது.)

ஆரணம் ஆகமங்கள் அருளினால் உருவு கொண்டிக்
காரணன் அருளானாகில் கதிப்பவர் இல்லையாகும் (1.46)
மருளினை அருளால் வாட்டி மன்உயிர்க்களிப்பன்கண்கட்கு
இருளினை ஒளியால் வாட்டும் இரவியைப் போல ஈசன் (5.8)
ஆரியனும் ஆசான்வந் தருளால் தோன்ற
அடிஞானம் ஆன்மாவில் தோன்றும் (8.28)

என்பன சில எடுத்துக்காட்டுகளாம். (வள்ளுவர் கடவுளைத் தொழுதல் அல்லது வணங்குதல் வேண்டும் என்று பொதுவாகக் கூறினாரேயன்றி வழிபாட்டு முறைகளைக் கூறவில்லை.) சித்தாந்த நூல்களோ ஐந்தெழுத்தாதல், மலர்கள் கொண்டு அர்ச்சித்தல், கோயிலில் தெய்வச் சிலையைக் கடவுளாகப் பாவித்து வழிபடுதல், அடியவர்களை வழிபடல் முதலிய பல வழிபாட்டு முறைகளைக் கூறுகின்றன.

சைவசித்தாந்தத்திற்கும் திருக்குறளுக்குமிடையே சில ஒற்றுமைகள் இருப்பினும் வள்ளுவர் தம் காலத்தின்பின்னெழுந்த சித்தாந்தக்கொள்கைகளைத் தழுவியெழுதியிருத்தல் கூடுமோ? சித்தாந்த ஆசிரியர்கள் திருக்குறளை ஓரளவு தழுவி யெழுதினார்கள் என்பதே பொருந்தும். வள்ளுவர் காலத்தில் சைவசமயம் என்று ஒன்று நிலவியதாயின் மணிமேகலையில் 'சமயக் கணக்கர்தம் திறம் கேட்டகாதை'யுள் கூறப்படும் சைவசமயமே அக்காலத்திருந்திருத்தல் வேண்டும். அங்குச்சைவவாதி இருசுடரோடியமான னைம்பூத மெனஎட்டு வடிவங்களைக் கூறினனன்றி எண்குணங்களைக் கூறவில்லை. 'கலையுருவினோன், படைத்துவிளையாடும் பண்பினோன், தன்னில் வேறொன்று தானொன்றிலோன்' என அங்குக் கூறப்படும் இறையியற்கொள்கைகளும் குறளில் இல்லை.)

வள்ளுவர் சிவபிரானை எங்கும் வெளிப்படையாகக் குறிப்பிடவில்லை.

6. 6. வைணவம்

வள்ளுவரை வைணவர் எனக் காட்டவிரும்புவோர் ஆதி, பகவன், இறைவன், முதலிய பெயர்கள் திருமாலைக் குறிக்குமென விளக்கமுயல்வர். ஆனால் இவை உண்மையில் பல சமயத்தோரும் கடவுளைக் குறிக்கப் பொதுவாக வழங்கும் பெயர்களே.

'அடியளந்தான் தாஅய தெல்லாம் ஒருங்கு' (610)

'தாமரைக்கண்ணான் உலகு' (1191) என்னும் இருதொடர்களே திருமாலைக் குறிப்பன. முன்னது திருமால் வாமனனாகவந்து மாவலியிடம் மண்ணிரந்தபோது மண்ணையும் விண்ணையும் ஈரடியால் அளந்த கதையையும் பின்னது தாமரை மலர் போன்ற கண்ணையுடைய திருமாலின் இன்பமயமான உலகையும் குறிப்பது. இன்னும் 'அறவாழியந்தணன்' (8) என்ற தொடரிலும் ஆழி என்னும் சொல் திருமாலின் சக்கரத்தைக் குறிக்குமெனக் கொள்வோரும் உளர். திரு கி வேங்கடசாமி ரெட்டியார் 'திருக்குறளில் வைணவம்' என்னும் தம்கட்டுரையில் திருக்குறளில் வரும் தொடர்கள் வழக்குகள் சில ஆழ்வார்களின் பாடல்களில் காணப்படுவதை எடுத்துக் கூறினார்[10].

ஆனால் இவை எவையும் வள்ளுவர் வைணவர் எனக் கொள்ளுதற்குப் போதிய காரணங்கள் ஆகா. திருமால் அடியளந்த கதையும் அவருலகைப்பற்றிய கருத்தும் பொதுமக்களிடையே பரவியிருந்ததைக் கண்டு வள்ளுவரும் அவற்றைத் தம் நூலில் எடுத்தாண்டு இருத்தல் கூடும். கடவுள் வாழ்த்தில் அவர் திருமாலின் பெயரைக் குறிப்பிடவில்லையே. ஆழி என்னும் சொற்குக் கடல் எனப் பலர் பொருள் கொண்டனர். அது சக்கரத்தையே குறிப்பிடுதலும் இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டது. திருமாலின் போராழியை தர்ம சக்கரமா என்பது ஐயமே. திருக்குறளின் சொற்றொடர்கள் அல்லது வழக்குகள் சிலவற்றை ஆழ்வார்கள் சிலர் எடுத்தாண்டதில் வியப்பில்லை. அவ்வாறே பல சைவ சமய ஆசிரியர்களும் திருத்தக்கதேவர் போன்ற சமணசமயக் கவிஞர்களும்கூட எடுத்தாண்டுள்ளனர்.

6. 7. வைதிக சமயத்தின் பிறபிரிவுகள்

திருக்குறட்கருத்துக்களை வைதிக சமயத்தின் உட்பிரிவுகளுடன் ஒப்பிட்டு ஆய்வோர் பெரும்பாலும் வேதாந்தம், சைவ வைணவங்-

10. சுப்புரெட்டியார், டாக்டர் ந., (பதிப்பாசிரியர்) திருக்குறள் கருத்தரங்குமலர்-1974, ப, 60-69 (திருக்குறளில் வைணவம், கி. வேங்கடசாமி ரெட்டியார்)

மேற்கோள் நூல்கள்

(இந்நூலில் மேற்கோளாக எடுத்தாளப்பட்ட நூல்கள் மட்டும் இங்குத் தரப்படுகின்றன.)

I. பண்டை நூல்கள் :

1. அகப்பொருள் உரை, இறையனார்.
2. திருக்குறள் புதுஉரை, நாமக்கல் கவிஞர், இன்பநிலையம், சென்னை
3. திருக்குறள் மணிவிளக்கவுரை (முதற்பகுதி), அப்பாத்துரை கா., 'அன்னை இல்லம்', 8, அப்பாத்துரையார் தெரு, தேனாம்பேட்டை, சென்னை—18. 1967.
4. திருக்குறள் மூலமும் பரிமேலழகருரையும், (அறத்துப்பால்), திரு. கோ. வடிவேலுசெட்டியார் பதிப்பு, மதுரைப் பல்கலைக் கழகம், 1972.
5. திருக்குறள் விரிவுரை (பாயிரம்), கலியாண சுந்தரனார் திரு. வி, மூன்றாம் பதிப்பு, சாது அச்சுக்கூடம், சென்னை—14. 1956.
6. தேவாரம், சுந்தரமூர்த்தி.
7. தேவாரம், திருஞானசம்பந்தர்.
8. தேவாரம், திருநாவுக்கரசர்.
9. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் உரை—நச்சினார்க்கினியர், திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1969.
10. நாலடியார், இளவழகனார் உரை, தி. தெ. சை. சி. நூ. ப. கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1969.
11. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் விளக்கவுரையும். ஔவை. சு. துரைசாமிப் பிள்ளை, தி. தெ. சை. சி. நூ. ப. கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1968.

12. பரிபாடல் மூலமும் உரையும், திரு. பொ. வே. சோமசுந்தரனார் விளக்கவுரையுடன், தி. தெ. சை. சி. நூ. ப. கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1970.

13. புறநானூறு மூலமும் உரையும், ஔவை. சு. துரைசாமிப்பிள்ளை விளக்கவுரையுடன், தி. தெ. சை. சி. நூ. ப. கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1970.

14. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை, ஐயனாரிதனார், திரு. பொ. வே. சோமசுந்தரனார் விளக்கவுரையுடன், தி. தெ. சை. சி. நூ. ப. கழகம் லிமிடெட், திருநெல்வேலி, 1969.

2. இன்றை நூல்கள் :

1. அருணாசலம், ப., குறளின் செய்தி, பாரிநிலையம், 59, பிராட்வே, சென்னை—1, 19.8

2. ஆறுமுகம், கெப்பு, குறளும் கீதையும், அலமு பதிப்பகம், சென்னை, 1959.

3. சுப்புரெட்டியார், டாக்டர் ந., பதிப்பாசிரியர், திருக்குறள் கருத்தரங்குமலர், ஸ்ரீ வெங்கடேஸ்வரா பல்கலைக்கழகம், திருப்பதி, 1974.

4. தெய்வநாயகம், மு., வான்எது?, மெய்ப்பொருள் பதிப்பகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு, 1971.

5. பாரதிதாசனார், பாரதிதாசன் கவிதைகள், மூன்றுந்தொகுதி, பாரிநிலையம், 59, பிராட்வே, சென்னை—1, 1958.

6. மீனாட்சிசுந்தரனார், சமணத் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு, கலைக் கதிர் வெளியீடு, கோவை—1, 1965.

7. வச்சிரவேல் முதலியார், க., திருக்குறளின் உட்கிடை சைவ சித்தாந்தமே, திருவருள் தவநெறிமன்றம், மதுரை, 1953.

3. பிற நூல்கள் :

1. ஸ்ரீ பகவத் விஷயம், ஆரும்பத்து (திருவாய்மொழி மூலமும் உரையும்), கிருஷ்ணமாச்சாரியார் பதிப்பு, திருவல்லிக்கேணி, நோபில் அச்சுக்கூடம், 1927.

4. ஆங்கில நூல்கள்

1. Baird, Robert, David Alfred Bloom, INDIAN FOR EASTERN RELIGIOUS TRADITIONS, Hassu & Raw, New York, 1972.
2. Basu, Jogiraj, INDIA OF THE AGE OF BRAHMANAS, Sanskrit Pustak Bhander, 38, Bidhan Sarani, Calcutta-6, 1969.
3. Bouquet, A C., HINDUSIM, Hutchimson University Library, London, 1969.
4. Gard, Richard A. (Ed.) BUDDHISM, Washington Square Press, Inc. New Yark, 1967.
5. Gopalan, Dr S, OUTLINES OF JAINISM, Wiley Eastern Private Ltd, New Delhi, 1973
6. Kribalan, Krishna, RABINDRANATH TAGORE.
7. Nilakanta Sastri, K A, A HISTORY OF SOUTH INDIA. Oxford University Press, Bombay, Third Edition, 1969.
8. Plato, THE REPUBLIC, (Trans. John Leewelyn Dairs and David James Vaughan) Macmillan and Co., 1907.
9. Radhakrishnan, Dr. S. INDIAN PHILOSOPHY, Vol. I & II, London: George Allen and Unwin Ltd., New York, Humanities Press INC. 1966.
10. Sarma, D.S., ESSENCE OF HINDUISM, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.
11. Schweitzer, Albert, INDIAN THOUGHT AND ITS DEVELOPMENT, Wilco Publishing House, 33, Roperwalk Lane Fort, Bombay-1, 1960.
12. Subrahmaniam, Dr N, HISTORY OF TAMILNAD, Madurai

5. Other Books :

1. ENCYCLOPAEDIA BRITTANICA
2. Hold Bible, Revised Standard Version, Thomas Nelson & Sons, New York, 1952.

மதுரை—காமராசர் பல்கலைக் கழகம்

திருக்குறள் ஆய்வகம்

வெளியீடுகள்

[வணிகர் முதலான அனைவர்க்கும் 25% கழிவு உண்டு]

விற்பனை ;

மதுரை—காமராசர் பல்கலைக்கழகக் கூட்டுறவுப்
பண்டகசாலை லிமிடெட்,
பல்கலைநகர், மதுரை - 625021.

திருக்குறள் ஆய்வு வெளியீடு : 1

குறள் கண்ட பொருள்வாழ்வு

ஆசிரியன் :
டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

1. உலகச் சிந்தனை
2. வள்ளுவர் சிந்தனை
3. அரசும் பொருளும்
4. வள்ளுவர் கண்ட வளநாடு

"திருக்குறளில் உள்ள பொருளியல் கருத்துக்களைத் தொகுத்தும், அவற்றை இக்காலத்துப் பொருளியல் அறிஞர்களின் கொள்கையோடு ஒப்பிட்டும், பல்கலைக் கழகத் துணைப்பேராசிரியர் டாக்டர் முருகரத்தனம் இந்நூலினை இயற்றியுள்ளார். உலகச் சிந்தனை, வள்ளுவர் சிந்தனை, அரசும் பொருளும், வள்ளுவர் கண்ட வளநாடு என்னும் தலைப்புகள் நூலின் அமைப்பைப் புலப்படுத்துகின்றன, திருக்குறளையும் பொருளியல் நூல்களையும் ஆழ்ந்தும் நுணுகியும் கற்றுப் பலவகைக் கருத்துக்களையும் தெளிவுற இந்நூலில் விளக்கியுள்ளார்."

துணைவேந்தர் மு. வரதராசன்

டெமி – பக்கங்கள் XI + 207 விலை ரூ. 5–00

திருக்குறள் ஆய்வு வெளியீடு : 2

குறள் கூறும் இறைமாட்சி

ஆசிரியன் :
டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

1. பொருட்பால் வழங்கும் பொருள்
2. அரசருள் ஏறு
3. வேந்தனும் வேந்தும்
4. பண்புடை வேந்தன்
5. படிப்பும் பண்பாடும்
6. அரசர்பணி

வள்ளுவர் கண்ட அரசியல் கருத்துக்கள் ஆராய்ச்சிக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டன. அவற்றுள்ளும் அரசர் பற்றிய கருத்துக்கள் முதலில் ஒரு நூலாக எழுதப்பட்டன. அவையே 'குறள் கூறும் இறைமாட்சி' என்னும் இந் நூலாகியது. திருக்குறளின் பொருட்பாலில் முதல் இருபத்தைந்து அதிகாரங்கள் 'அரசியல்' என ஓரியலாக அமைந்துள்ளன. அவ்வியலில் காணப்படும் கருத்துக்களே இங்கு ஆராய்ச்சிக்கு உரியனவாயின.

டெமி - பக்கங்கள் IV + 145 விலை ரூ. 6—00

திருக்குறள் ஆய்வு வெளியீடு : 3

வள்ளுவர் வகுத்த அரசியல்

(கருத்தரங்கக் கட்டுரைகள்)

தொகுப்பும் பதிப்பும்

டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

(1) வள்ளுவர் கண்ட அரசியல் அன்றும் இன்றும் : டாக்டர் மு. வரதராசனார் (2) வள்ளுவர் கண்ட சட்டமும் நீதியும் : திரு பி. ஆர். பக்கிரிசங்கர் (3) வள்ளுவர் கண்ட அரசியலும் சங்க இலக்கியங்களும் : பேராசிரியர் அ. மு. பரமசிவானந்தம் (4) வள்ளுவர் கண்ட அரசியலும் பிற அற இலக்கியத்தார் கண்ட அரசியலும் : டாக்டர் இரா. சாரங்கபாணி (5) வள்ளுவர் கண்ட அரசன்—இறைமையின் எல்லையும் இயல்பும் : டாக்டர் தி. முருகரத்தனம் (6) வள்ளுவர் கண்ட இறைவனும் வடநூல் மரபும் : டாக்டர் கோ. சுந்தரமூர்த்தி (7) வள்ளுவர் கண்ட அரசியலும் மனுவும் : டாக்டர் சோ. சுப்பிரமணியன் (8) திருவள்ளுவரும் கிரேக்க அரசியற் சிந்தனையாளர்களும் : பேராசிரியர் பா. சூரியநாராயணன் (9) Tirukkural and Western Political Thought: டாக்டர் ந. சுப்பிரமணியன் (10) Polities and Ethics in Tirukkural : டாக்டர் எம். முத்துராமன் (11) Concept of Kingship in Kural and Later Epics: பேராசிரியர் அ. ச. ஞானசம்பந்தன்.

டெமி—பக்கங்கள் VII + 193 விலை ரூ. 6·00

திருக்குறள் ஆய்வு வெளியீடு : 4

வள்ளுவர் வகுத்த பொருளியல்

(கருத்தரங்கக் கட்டுரைகள்)

தொகுப்பும் பதிப்பும் :

டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

(1) குறள் கூறும் பொருளியல் : டாக்டர் அ. இராமசாமி (2) வள்ளுவரது பொருளியலின் எல்லையும் இயல்பும்: பேராசிரியர் மா. பா. குருசாமி (3) திருக்குறளில் வருவாய்த் தோற்றுவாய்கள்: பேராசிரியர் ந. சி. பாலசுப்பிரமணியன் (4) திருக்குறளில் பங்கீட்டுப் பொருளியல்: திரு. க. அருணாசலம் (5) திருவள்ளுவரின் ஒப்புரவுக் கோட்பாடு: திரு. தே. வேலப்பன் (6) Relevanee cf Valluvam to Modern Political Economy: டாக்டர் பா. நடராசன் (7) Valluvar on the Making and Using of Wealth: பேராசிரியர் எஸ். வேலாயுதம் (8) Tiruvalluvar's Conception of Public Finance: பேராசிரியர் எல். சிதம்பரநாதன் (9) Entrepreneurship: பேராசிரியர் எஸ். வேலாயுதம் (10) Economic Thought of Tiruvalluvar with Special Reference to Occupations: பேராசிரியர் ஏ. வி. கிருஷ்ணமூர்த்தி (11) Agriculture in Tirukkural: பேராசிரியர் எஸ். சுந்தராசன் (12) The Concept of Welfare in Tirukkural: திரு. எஸ். சங்கரராமலிங்கம் (13) A Comparative Study of the Ideas of Tiruvalluvar and Mahatma Candhi on the Eeonomic Ideas: திரு. ஆர். அரங்கசுவாமி (14) The Qualities of a Good Administrator : டாக்டர் டி. பிரைட்சிங்.

டெமி—பக்கங்கள் 148 விலை ரூ. 7-50

திருக்குறள் ஆய்வு வெளியீடு : 5

குறள் கூறும் சமுதாயம்

ஆசிரியர் :
செல்வி காமாட்சி சீனிவாசன்

பொருளடக்கம்

திருக்குறள் கூறும் சமுதாயம்
ஓர் இலக்கியல் (ideal) சமுதாயமா?

2. இல்லம் -

3. தொழில்கள்

4. அறங்கள்

5. மக்களின் அன்றாட வாழ்க்கை

6. சமுதாயத்தின் பிற இயல்புகள்

7. துறவு

8, வள்ளுவர் விரும்பும் சமுதாயத்திற்கும்
பிற அறிஞர் விரும்பும் சமுதாயத்திற்கும் ஒப்பு

டெமி - பக்கங்கள் 372 விலை ரூ. 10-00

திருக்குறள் பதிப்பு

திருக்குறள்

(மூலமும், பரிமேலழகருரையும், இவ்வுரைக் கிளையுமாறு ஆசிரியர் கோ. வடிவேலு செட்டியார் அவர்கள் இயற்றிய தெளிபொருள் விளக்கமும், கருத்துரையும், குறிப்புரையும், ஆங்கில மொழி பெயர்ப்புடன்.)

"இந்நூலில், திருக்குறளுக்குப் பரிமேலழகர் நல்கிய உரைக்குத் தெளிபொருள் விளக்கம் உள்ளது; கருத்துரை உள்ளது; பரிமேலழகரின் உரையில் இலைமறை காய்போல் உள்ள நுண் பொருள்களுக்குக் குறிப்புரையான விளக்கம் உள்ளது; பரிமேலழகர் மேற்கோளாகக் காட்டியுள்ள செய்யுள்களுக்கு உரை உள்ளது; பரிமேலழகர் தமக்கே உரிய வகையில் தந்த இலக்கணக் குறிப்புகளுக்கு விளக்கம் உள்ளது; பல சமயங்களின் கோட்பாடுகள் பற்றிய விளக்கமும் உள்ளது; மேற்கோள் காட்டப்பட்டுள்ள செய்யுள்களின் நூற்பெயர் முதலிய குறிப்புகளும் உள்ளன; பாடவேறுபாடுகளும் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளன. இதன் முதல் பதிப்பு 1904-ஆம் ஆண்டில் வெளியானது. 1918-ஆம் ஆண்டில் இரண்டாம் பதிப்பு வெளியிடுகையில், ஒவ்வொரு குறட்பா விளக்கத்தின் இறுதியிலும் குறளின் ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பும் சேர்க்கப்பட்டது. புலவர்களை அணுகித் தமிழ் மரபின்படி கற்க இயலாத பலர், இந்நூலை வாங்கிக் கற்றுத் திருக்குறளை உணரும் வாய்ப்புப் பெற்றார்கள்; படிப்படியே இந்நூலில் ஆழ்ந்த சிலர் பரிமேலழகரின் நுட்பமான உரையை அணுகத் தலைப்பட்டு அதன் பயனால் மதிநுட்பம் வளரப் பெற்றுத் தமிழ்ப் புலமையும் பெற்றனர். இவ்வாறு பலர் தம் அறிவு வளர்ச்சிக்குப் பயன்பட்டு வந்த இந்தச் சிறந்த நூல் ஏறக்குறைய நாற்பது ஆண்டுகளாய் விற்பனைக்குக் கிட்டாததாய்க் கற்போர்க்கு எட்டாததாய் நின்றது கண்டு அறிஞர் வருந்தினர்."

—டாக்டர் மு. வரதராசன்.
துணைவேந்தர்.

டெமி—பக்கங்கள் (முழுக்காலிக்கோ கட்டு).

1 அறத்துப்பால் — விலை ரூ. 8-00
IX+8—VIII+24+428

2 பொருட்பால் — 20-00
பக். 48+3+720(429—1148)+VIII

3 காமத்துப்பால் — 14-00
48+752(1149—1401)+30+IV

திருக்குறள் ஆய்வக வெளியீடுகள் அடுத்து வருவன :

திருக்குறளும் உறுதிப்பொருள்களும்

(கருத்தரங்கக் கட்டுரைகள்)

தொகுப்பும் பதிப்பும் :
டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

1. இந்து அறநூல்களிடையே திருக்குறள் (திரு. க. த. திருநாவுக்கரசு)
2. இந்தியப் பொருள் நூல் வளர்ச்சியில் திருக்குறள் (திரு. வேலு)
3. இந்தியக் காமநூல்களிடையே திருக்குறள் (திரு. தி. முருகரத்தனம்)
4. இந்திய வீடுபேற்று நூல்களிடையே திருக்குறள் (பேர். பி. திருஞானசம்பந்தன்)
5. தர்மார்த்த காம மோட்சமும் அறம், பொருள், இன்பம் வீடும்; சில எண்ணங்கள் (திரு. எஸ். கோபால்)
6. திருக்குறளும் சமண சமயத்தில் உறுதிப்பொருள்களும் (பேர். ஐயம்பெருமாள்)
7. திருக்குறளும் பௌத்த சமயத்தில் உறுதிப்பொருள்களும் (திரு .சோ. ந. கந்தசாமி)
8. திருக்குறளும் வைணவ சமயத்தில் உறுதிப்பொருள்களும் (பேர். ந. சுப்புரெட்டியார்)
9. திருக்குறளும் சைவசமயத்தில் உறுதிப்பொருள்களும் (திரு. க. வச்சிரவேல் முதலியார்)
10. திருக்குறளும் வீரசைவ சமயத்தில் உறுதிப்பொருள்களும் (திரு. வை. ரத்தின சபாபதி)
11. திருக்குறளும் கிருஸ்தவ சமயத்து உறுதிப்பொருள்களும் (பேர். வி. பி. ஞானப் பிரகாசம்)
12. திருக்குறளும் சித்தர்பாடல்களில் உறுதிப்பொருள்களும் (திரு. மு. அருணாசலம்)
13. ஆசிரமங்களும் புருடார்த்தங்களும் (திரு. கோ. சுந்தரமூர்த்தி)
14. திருக்குறளும் உறுதிப்பொருள்கள்பற்றிக் காந்தியடிகள் கருத்துக்களும் (திரு தி. சேஷாத்திரி)
15. அகப்பொருள் இலக்கியங்களும் திருக்குறளின் காமத்துப்பாலும் (திருமதி ஜலஜா கோபிநாத்)
16. வடமொழியில் உறுதிப்பொருள் இலக்கியங்கள் (திரு. சி. ஆர். அனந்தராமன்)
17. கன்னட மொழியில் உறுதிப்பொருள் இலக்கியங்கள் (திரு. பி. எஸ். சீனிவாசன்)
18. மலையாள மொழியில் உறுதிப்பொருள் இலக்கியங்கள் (திரு. சி. ஜே. ராய்)
19. தெலுங்கு மொழியில் உறுதிப்பொருள் இலக்கியங்கள் (பேர். டி. கோதண்ட ராமய்யா)

குறள் கூறும் அரசு

ஆசிரியர் : டாக்டர் தி. முருகரத்தனம்

பொருளடக்கம்

1. நாடு 2. அரண் 3. நட்பு 4. படை 5. அமைச்சு