INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

JUNE 2012

81

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES
Board of Governors
JUNE 2012
CHAIRMAN
Dr.N.R. SIVAPATHI
Hon'ble Minister Of School Education, Sports and Youth Welfare, Tamil official Language and Culture, Govt. of Tamil Nadu

VICE-CHAIRMEN
Dr. V.C. KULANDAISWAMY
Former Vice-Chancellor, Indira Gandhi National Open University, New Delhi.

VICE-CHANCELLOR
University of Madras, Chennai.

VICE-CHANCELLOR
Annamalai University, Annamalai Nagar.

VICE-CHANCELLOR
Madurai Kamaraj University, Madurai.

VICE-CHANCELLOR
Tamil University, Thanjavur.

MEMBERS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondichery (IATR-Representative).

DIRECTOR
Central Institute of Indian languages, Mysore.

SECRETARY TO GOVERNMENT
Tamil Development, Endowment and Information Department, Govt. of Tamil Nadu.

SECRETARY TO GOVERNMENT
Finance Department, Govt. of Tamil Nadu.

MEMBER SECRETARY

Dr. G. VIJAYARAGHAVAN
Director, International Institute of Tamil Studies, Chennai.

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

81

JUNE 2012

Articles in the Journal of Tamil Studies do not necessarily represent either the views of the International Institute of Tamil Studies or those of the Board of Editors

BOARD OF EDITORS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry.

Dr. KAMIL V. ZVELEBIL
Former Professor of Dravidian Linguistics, University of Utrecht, Holland.

Dr. G.L. HART
Dept. of South and South East Asian Studies, University of California, U.S.A.

Dr. S. AGESTHIALINGOM
Former Vice-Chancellor, Tamil University, Thanjavur.

Dr. A. VELUPILLAI
Former Professor of Tamil, University of Jaffna, Srilanka.

Editor-in-Chief
DR. G. VIJAYARAGHAVAN

Associate Editor
DR. P. SELVAKUMAR

Alas! Passed away the International Spokesman of Dravidian Linguistics!

Prof. Bh. Krishnamurthy *B. 1928) of Andhra Pradesh expired in August last. In his death the Dravidian Linguistics lost, once and for all, its International Spokesman for over half-a-century. As the first Tagore Centenary Professor, Bh. K. founded the Department of Linguistics in 1962 at the Osmania University in Hyderabad. Due to his missionary zeal and tireless endeavour that nascent department grew faster and faster so as to blossom into the Advanced Centre for Linguistics around 1978 so much so that Bh. K. was invited to occupy the covetous post of Vice-Chancellor at the infant Central University of Hederabad which he nurtured for full seven years. There too he established another Linguistics Department. The Sahitya Academies, both central and provincial, too utilized his services.

Universities and University - like institutes all over the seven continents vied with one another in inviting Bh. K. to lecture on Dravidian Linguistics.

The scholarly output of Bh.K. is so amazing and staggering that two of his monumental works 'The Telugu Verbal Bases' (Ph.D. thesis) and 'The Dravidian Languages' were published in the USA and UK respectively. The MLBD has been reprinting 'The Telugu Verbal Bases' now and then generously.

Bh. K. was, no doubt, the only Professor of Linguistics in India whose essays and reviews were frequently published in 'Language', the number one global journal in Linguistics. Even at the ripe old age of 84 Prof. Bh. K. kept himself busy in preparing and delivering an endowment-lecture at the Annual Conference of Dravidian Linguistics held at Hederabad in June, 2012.

Prof. Bh. K. displayed profusely his Guru Bhakthi to his Ph.D guide Prof. Emeneau (USA), first by bringing out a commemoration volume when Emeneau crossed the age of 60 and later by financing the publication of Emeneau's papers on Dravidian through the MLBD and, top of all, by the award of D.Litt. to him through the Hyderabad University.

Prof. A. Kamatchinathan
Former Director
CAS in Linguistics
Annamalai University

OUR CONTRIBUTORS

Dr. R. Kothandaraman	Fellow Central Institute of Classical Tamil IRT Complex, Tharamani Chennai-600 113
Dr. S.V. Shanmugam	Former Director Centre of Advanced Study in Linguistics 194, Mariappa Nagar Annamalai Nagar-608002.
Dr. S. Manoharan	Fellow Central Institute of Classical Tamil IRT Complex, Tharamani Chennai-600 113
Dr. S.Kannan	Tamil Professor S4, Sri Lakshmi Apartments 8, III Cross Street Dhandeeswaran Nagar Velacheri, Chennai-600 042
Dr. P. Marudanayagam	Fellow Central Institute of Classical Tamil IRT Complex, Tharamani Chennai-600 113
Dr. Kiran Kesavamurthy	South and Southeast Asia Studies University of California, UC. Berkeley
Dr. A. Chandra Bose	Assistant Professor in History N.H. The Rajah's College Pudukkottai-622 001

CONTENTS

1. இலக்கணவியலும் உரையாசிரியர்களும்
இரா. கோதண்டராமன் 1

2. உடனுறை உள்ளுறை
செ. வை. சண்முகம் 9

3. வழக்குச்சொல் வட்டாரங்களும் வட்டார வழக்கு அகராதிகளும்
ச. மனோகரன் 28

4. 1. உறுதிக் கணிப்பு ''கலிங்கத்துப் பரணி'' காட்டாத ''கல்வெட்டு''ச் செய்தி
சீனி. கண்ணன் 61

5. Kulothungan's Journey of Man A Global Vision and a Unique Voice
P. Marudanayagam 64

6. The Dalit Woman and Violence in the Novels of P. Sivakami
Kiran Kesavamurthy 80

7. Panel Sculptures of Nagaram Balasubrahmanya Temple Car
A.Chandra Bose 99

இலக்கணவியலும் உரையாசிரியர்களும்

இரா. கோதண்டராமன்

1. பொதுவாகத் திராவிட மொழிகளிலும் சிறப்பாகத் தமிழிலும் வினைமுற்றுக்கள் பொது வினைமுற்றுக்கள் என்றும் சிறப்பு வினைமுற்றுக்கள் என்றும் இரு வகைப்படும். பொது வினைமுற்றுக்கள் தமிழில் எச்ச வாக்கியங்களில் பயனிலைகளாகச் செயல்படுபவையாகும். இத்தகைய முற்றுவினைகளை மரபிலக்கணிகள் வினையெஞ்சு வினைகள் (=வினை எஞ்ச நிற்கும் வினைகள்) அல்லது வினையெச்ச வினைகள் (=வினையை எச்சமாகக் கொண்ட வினைகள்) என்று குறிப்பிடுவர். வினை எஞ்ச நிற்கும் வினைகள் எச்ச வாக்கியங்களில் தமக்கென எழுவாயைக் கொண்டுள்ளவை என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். எடுத்துக்காட்டாக *அவன் வந்து போனான், அவள் பாட வந்தாள்* ஆகிய வாக்கியங்களில் *வந்து* என்பதன் எழுவாய் *அவன்* எனவும் *பாட* என்பதன் எழுவாய் *அவள்* எனவும் குறிக்கப்படும். பொது வினைமுற்றுக்களில் தன்மை முன்னிலையைக் குறிக்கும் இட விகுதிகளும் *ஆண், பெண், பலர், ஒன்று, பல* ஆகியவற்றைக் குறிக்கும் பால் விகுதிகளும் நிகழ்வதற்கு வாய்ப்பில்லை. பழந்தமிழில் பயின்று வழங்கும் *செய்தென, செய்தாங்கு* ஆகிய வாய்பாட்டு எச்சவினைகளில் நிகழும் செய்து வாய்பாட்டு வினைகள் செய்தது வாய்பாட்டு வினைகளாக விளக்கம் பெறத்தக்கவையாகலின் அவ்வினைகள் பொதுவினை முற்றுக்களாகக் கொள்ளத்தக்கவையாகின்றன. கருதுக: *செய்தென, செய்தாங்கு = செய்தது போலச் செய்ததால் / செய்ததுபோல்.*

2. சிறப்பு வினைகள் என்பவை இட விகுதிகளையும் பால் விகுதிகளையும் கொண்டவையாகும். இவ் வினைகள் எழுவாயோடு இசைந்து நிகழ்பவையாகும். பழந்தமிழில் சிறப்பு வினைகள் எச்ச வினைகளாகவும் நிகழும் போக்கு மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றது. இத்தகைய வினைகளை இலக்கணப் புலவர்கள் முற்றெச்சம் எனக் குறிப்பிடுவர். எடுத்துக்காட்டாக, *தங்கினை சென்மோ* (புறம்.320.15) என்ற வாக்கியத்தில் தங்கினை என்ற சிறப்பு வினைமுற்றெச்சமாகும். இந்த வினையானது *தங்கி* என்னும் பொது வினைமுற்றுக்குரிய இடத்தில் நிகழ்ந்து பின்னதன் தன்மையதாக அமைகின்றது. பொது வினைமுற்றுக்கள் முற்றெச்ச வாக்கியங்களில் (Complex Sentences) நிகழ்பவையாகும். எச்ச வாக்கியத்தில் நிகழும் முற்றெச்ச வினையானது முற்று வாக்கியத்தில் நிகழும் வினையின் பால் இட

விகுதிகளைக் கொண்டவையாகும். முற்று வாக்கியப் பயனிலை வினைமுற்று, எடுத்துக்காட்டாக முன்னிலை ஒருமையதாக இருந்தால் எச்ச வாக்கியத்தில் முற்றெச்சமாக நிகழும் எச்ச வினைப் பயனிலையும் முன்னிலை ஒருமையதாக அமையவேண்டும். தொல்காப்பியம் முற்றெச்சங்களைப் பற்றிப் பேசவில்லையாயினும் *செய்கு, செய்கும், செய்ம்மார்* ஆகிய முற்றுவினைகள் எச்ச வாக்கியத்தில் நிகழும் போக்கினைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. இக் குறிப்புகள் கவனமாகக் கருத்தில் கொள்ளத்தக்கனவாகும். இந்த வகையில் பின்வரும் நூற்பாக்கள் கருதற்பாலனவாகும்.

1. (அவைதாம்,)

அம்ஆம் எம்ஏம் என்னுங் கிளவியும்
உம்மொடு வரூஉங் கடதற வென்னும்
அந்நாற் கிளவியொ டாயெண் கிளவியும்
பன்மை யுரைக்குந் தன்மைச் சொல்லே (*தொல்.சொல்.சேனா.202*)

2. கடதற வென்னும்
அந்நான் கூர்ந்த குன்றிய லுகரமோ(டு)
என்ஏன் அல்என வரூஉம் ஏழும்
தன்வினை யுரைக்குந் தன்மைச் சொல்லே (*தொல்.சொல்.சேனா.203*)

3. அவற்றுள்
செய்கென் கிளவி வினையொடு முடியினும்
அவ்வியல் திரியா தென்மனார் புலவர் (*தொல்.சொல்.சேனா.204*)

4. மாரைக் கிளவியும் பல்லோர் படர்க்கை
காலக் கிளவியொடு முடியும் என்ப (*தொல்.சொல்.சேனா.207*)

செய்கும், செய்கு, செய்ம்மார் ஆகிய வாய்பாட்டு முற்றுவினைகள் எச்ச வாக்கியத்தில் நிகழுமாற்றினைப்பற்றிக் குறிப்பிடும் தொல்காப்பியர் ஏனைய சிறப்பு வினைமுற்றுக்களும் முற்றெச்சங்களாக எச்ச வாக்கியங்களில் நிகழவல்லவை என்பதை வெளிப்படையாக எங்கும் குறிப்பிடவில்லை. ஆயினும் சேனாவரையர் செய்கும் வாய்பாட்டுத் தன்மைப் பன்மை எதிர்கால வினைமுற்றும் எச்ச வாக்கியத்தில் பயனிலையாக நிகழும் பெற்றியது என்று குறிப்பிடுவதால் சிறப்பு வினைமுற்றுக்களும் எச்சவினைகளாக நிகழும் என்பது தெளிவாகின்றது.

3. தன்மைப் பன்மையை உணர்த்தும் *கும், டும், தும், றும்* ஆகிய நான்கு விகுதிகளிலும் உம்மைக் கிளவியானது தன்மைப் பன்மைப் பொருண்மையையும் அதன் முன் நிகழும் *க, ட, த, ற* ஆகியவை எதிர்காலப் பொருண்மையையும் உணர்த்துவதாக ஒரு நிலைப்பாட்டினைத் தொல்காப்பியர் மேற்கொள்ளவில்லை. மேலே குறிப்பிட்ட நான்கு விகுதிகளும் பிரித்து ஆராயத்தக்கனவல்ல என்பது மரபிலக்கணிகளின்

நிலைப்பாடாகும். இவற்றை ஏன் பகுத்து ஆராயக் கூடாது என்பதற்குச் சேனாவரையர் குறிப்பிடும் காரணம் இங்கே கருத்தில் கொள்ளத்தக்கதாகும். கருதுக:

> கும்மீறு, வினைகொண்டு முடிதலின், ஒழிந்த உம்மீற்றின் வேறெனவே படும். ட, த, ற, வென்பன எதிர்காலத்திற்குரிய எழுத்தன்மையால், பாலுணர்த்தும் இடைச்சொற்கு உறுப்பாய் வந்தனவெனவேபடும். படவே அவற்றை உறுப்பாகவுடைய ஈறு மூன்றாம்; அதனான் உம்மென ஓரீறாக வடக்கலாகாமையின், 'அந்நாற் கிளவியோ' டென்றார்

(தொல்.சொல்.சேனா.202.உரை). சேனாவரையரின் இந்தக் கூற்றினைச் சுந்தரமூர்த்தி (தொல்.சொல்.சேனா.202.விளக்கவுரை) பின்வருமாறு தெளிவுபடுத்துகிறார்.

> இந்நான்கனுள் முதலில் இருக்கும் கும்மீறு வினைகொண்டு முடியும் சிறப்புடையது. ஏனைய பெயர்கொண்டு முடியும் இயல்பினவாதலின், இதனை வேறு கூறினார். ஏனைய மூன்றிலும் இறுதியில் இருக்கும் 'உம்' மைப் பிரித்துவிட்டால் நிற்கும் *ட், த், ற்* என்பன காலம் காட்டும் இடைநிலைகளாதல் வேண்டும். அவை காலங்காட்டின் இறந்தகாலம் காட்டும். *கும், டும், தும், றும்* என்பனவோ எதிர்காலங்காட்டும். ஆதலின் இவற்றையும் உம் என ஓரீறாகப் பிரித்தற்கில்லை. ஆதலால் *கும், டும், தும், றும்* என நான்கீறாகக் கூறினார். அடுத்த நூற்பாவில் (203) குற்றியலுகரமென ஓரீறாகக் கூறாது *கு, டு, து, று* என நான்காகக் கூறற்கும் இதுவே காரணமாகும்.

4. *கும், டும், தும், றும்* ஆகிய எதிர்காலத் தன்மைப் பன்மை முற்றுவிகுதிகளைப் பற்றிய சேனாவரையருடைய கூற்றும் சுந்தரமூர்த்தியின் விளக்கவுரையும் கோட்பாட்டு நிலையில் வலுவானவையாகத் தோன்றவில்லை. இது தொடர்பாக மேற்படி விகுதிகள் *எதிர்வு, இறப்பு* ஆகிய இரு காலத்திற்கும் பொருந்தும் என்ற நச்சினார்க்கினியரின் கூற்று (தொல்.சொல்.சேனா.202. சுந்தரமூர்த்தியின் விளக்கவுரை) இங்கே கருத்தில் கொள்ளத்தக்கதாகும். *கும்* ஈற்று வினைமுற்று வினைகொண்டு முடிவதால் *டும், தும், றும்* ஆகிய ஈற்று வினைமுற்றுக்களினின்றும் அது வேறுபட்டது என்ற கூற்றும் டும், தும், றும் ஆகிய விகுதிகளில் நிகழும் *ட, த, ற* ஆகியவை எதிர்காலத்திற்கு உரியனவல்ல என்ற கூற்றும் ஏற்புடையனவாகத் தோன்றவில்லை. *ட, த, ற* ஆகியவை இறந்தகாலத்திற்கும் எதிர்காலத்திற்கும் உரிய கால இடைநிலைகளாகும். கண்டு, கொய்து, சென்று ஆகியவற்றிலும்

உண்டும் (<உண்ணுதும்), வருதும், சேறும் ஆகியவற்றிலும் *ட, த, ற* ஆகியவற்றின் நிகழ்ச்சியைக் காணலாம். இறந்த கால வினையும் எதிர்கால வினையும் மாறுபட்ட வடிவமைப்பினைக் கொண்டவையாதலால் *ட, த, ற* ஆகியவை வினையமைப்பின் அடிப்படையில் இறப்பினையும் எதிர்வினையும் உணர்த்துவனவாகக் கொள்வது ஏற்புடையதாகத் தோன்றுகிறது. *உண்டல் (<உ(ண்)ணுதல்), கொய்தல், தின்றல் (<தி(ன்)னுதல்)* ஆகிய செய்தல் வாய்பாட்டு வினைகளில் *ட, த, ற* ஆகியவை இறவாக்கால விகுதிகளாக நிகழ்வதைக் காணலாம். எனவே *உண்டும், வருதும், சேறும்* ஆகியவற்றில் நிகழும் *ட, த, ற* ஆகியவற்றை இறவாக்கால விகுதிகளாக இனம் காண்பதில் கோட்பாட்டுச் சிக்கல் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. இதனைக் கருத்தில் கொண்டு *கும், டும், தும், றும்* ஆகியவற்றில் நிகழும் வல்லொற்றுக்களை எதிர்கால விகுதிகளாகவும் எஞ்சியுள்ள உம் என்பதைத் தன்மைப் பன்மை விகுதியாகவும் கொள்வது ஏற்புடையதேயாகும். இவற்றுள் *ட, ற* ஆகியவை தகரத்தின் திரிபுகளாகும். தெலுங்கில் உம்மைக்கிளவியின் திரிபாகிய *மு* என்பது தன்மைப் பன்மை விகுதியாகும். இந்த வகையில் தொல்காப்பியருடைய ஆய்வினையும் அதனை அரண் செய்வதாக அமையும் சேனாவரையரின் நிலைப்பாட்டினையும் ஏற்புடையவனாகக் கருதுவதற்கு வாய்ப்பில்லை. நமது இந்த நிலைப்பாடு *கு, டு, து, று* ஆகிய தன்மை ஒருமை எதிர்கால விகுதிகளுக்கும் பொருந்தும். *உண்கு, உண்டு, வருது, சேறு* ஆகியவற்றில் நிகழும் "*குற்றுகரம் காலவெழுத்துப் பெறுங்கால் உம் மீற்றோடு ஒக்கும்*" என்ற சேனாவரையரின் கூற்று ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதாகத் தோன்றவில்லை. *கு, டு, து, று* ஆகியவற்றில் நிகழும் குற்றுகரத்தை இலக்கண உருபனாகக் கொள்வதற்கில்லை. புணர்ச்சியில் குற்றுகரம் உயிர்முன் கெடும் இயல்பினதாகும். எ-டு. உண்கோ (<உண்கு+ஓ). அது இலக்கண உருபனாயின் உயிர்முன் கெடுவதற்கு வாய்ப்பில்லை. எனவே மேற்படி நான்கு தன்மை ஒருமை விகுதிகளில் நிகழும் வல்லொற்றுக்களை எதிர்கால விகுதிகளாகக் கொள்வதே ஏற்புடையதாகும். அப்படியாயின் தன்மை ஒருமையைக் குறிக்கும் விகுதியாக எதனைக்கொள்வது? இது ஒரு சிக்கலான பிரச்சினை. *கும், டும், தும், றும்* ஆகியவற்றில் உம்மென் கிளவியைத் தன்மைப் பன்மை விகுதியாகக் கொள்ளமுடியுமாகலின் அதற்கு நிகரான தன்மை ஒருமை விகுதி -உன் என அமையும். தெலுங்கில் காணப்படும் தன்மை ஒருமை விகுதியாகிய -னு என்பது -உன் என்பதன் சிதைவாகும். இதனைக் கருத்தில்கொண்டு தமிழிலும் தொடக்கத்தில் -உன் என்பது தன்மை ஒருமை விகுதியாக நிகழ்ந்து, னகரம் கெட்டு எஞ்சிநின்ற உகரம் குற்றுகரமாக நிகழ்வதாகக் கருதலாம்.

5. பழந்தமிழிலும் இடைக்காலத் தமிழிலும் சிறப்பு வினைமுற்றுக்கள் எச்சமாகவும் நிகழும் நிலை காணப்படுகிறது. இதனைப் பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்களில் காணலாம்.

1. *அகவினம் பாடுவாம் (கலி.40.1)*
2. *சினவுவென் தகைக்குவென் சென்றனென் (ஐங்.118.3)*
3. *முயங்கினள் பெயர்வோள் (அகம்.198.11)*
4. *துணையிலேம் தமியேம் பாசறையேமே (நற்.341.10)*

இவ் எடுத்துக்காட்டுக்களில் *அகவினம், சினவுவென், தகைக்குவென், முயங்கினள், துணையிலேம், தமியேம்* ஆகிய தெரிநிலை மற்றும் குறிப்பு வினைமுற்றுக்கள் எச்சச் செயற்பாட்டினவாய் நிகழ்வதைக் காணலாம். இவ் வினைகளின் முற்று விகுதிகளும் இவை தழுவும் பயனிலை வினைகளின் முற்றுவிகுதிகளும் ஒரு நிகரனவாகும். இந்த எடுத்துக்காட்டுக்களில் எச்சமாகச் செயல்படும் முற்றுவினைகள் முற்றெச்சம் எனக் குறிக்கப்படும். வினைமுற்று என்ற குறியீடு வினைச்சொல் என்ற ஒரு சொல் வகையை (Lexical Category) குறிப்பதாகும். இதன் செயல்பாடு (Function) வாக்கியச் சூழலுக்கேற்ப இனங்காணப்படும். ஒரு வினைமுற்றானது எழுவாயைத் தழுவி நின்றால் பயனிலையாகவும், வினையைத் தழுவி நின்றால் வினையெச்சமாகவும் அதன் செயல்பாடு அமையும். *செய்கு, செய்கும், செய்ம்மார்* ஆகிய வினைமுற்றுக்கள் பிற வினைமுற்றுக்களைப்போல் பயனிலையாகவும் வினையெச்சமாகவும் நிகழத்தக்கனவாகும். வினையெச்சமாக நிகழ்கையில் இம் மூன்று வினைகளையும் எச்சமாகக் கொள்ளாமல் முற்றாகவே கொள்ளவேண்டும் என்ற மரபிலக்கண நிலைப்பாடு பொதுவினை முற்றுக்களாகிய எச்சவினைகள் சிறப்பு வினைமுற்றுக்களைப்போல் தொடக்கத்தில் பயனிலையாகவும் நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும் என்று துணியலாம்.

6. *காண்கு வந்தேன்* என்ற வாக்கியத்தில் *காண்கு* என்பதை எச்சமாகக் கருதாமல் வினைமுற்றாகவே கொள்ளவேண்டும் என்ற மரபிலக்கண நிலைப்பாடு கேள்விக்குரியதாகின்றது. *முற்று* என்பது ஒரு சொல் வகையாதலின் இதுவும் இதன் செயல்பாடும் ஒன்றெனக் கொள்ளத்தக்கதல்ல. எடுத்துக்காட்டாக, முருகன் என்ற மனிதன் பேரனாகவும், தந்தையாகவும், பாட்டனாகவும், ஆசிரியனாகவும் பல்வேறு செயல்பாடுகளைக் கொண்டவனாக இருப்பான். இத்தகைய நிலையில் முருகன் என்ற மனிதனும் அந்த மனிதனின் செயல்பாடுகளும் ஒன்றல்ல என்பதைக் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். தொல்காப்பியரும் சேனாவரையரும் முற்றுச்சொல்லையும் அதன் செயல்பாடுகளையும் ஒன்றாகக் கொள்கின்றனர். இத்தகைய நிலைப்பாடு பயனிலை மற்றும் எச்சவினைக் கோட்பாட்டிற்கு மாறுபட்டதாக அமைகிறது. எனவே *செய்கு, செய்கும், செய்ம்மார்* ஆகிய வினைமுற்றுக்கள் தொடர்பான இவர்களின் ஆய்வு கோட்பாட்டு நிலையில் ஏற்கத்தக்கதல்ல. ஆயினும் இவ் வினைகள் வினையைத் தழுவி நிகழும்போதும் வினைமுற்றாகவே கருதத்தக்கவை என்று தொல்காப்பியரும் உரையாசிரியர்களும் கருதுவதால்

காண்கு வந்தேன் என்ற எடுத்துக்காட்டு இரண்டு முற்று வாக்கியங்களைக் கொண்டது எனக் கருதத் தோன்றுகிறது. இந்த வாக்கியம் *காண்கு யான், வந்தேன் யான்* என்ற தனி வாக்கியங்களின் தொகுப்பாகும். தொடக்கத்தில் முற்று வாக்கியத்திற்கும் எச்ச வாக்கியத்திற்கும் வேறுபாடு இல்லாத ஒரு நிலையை இது சுட்டுகிறது. இந்த வேறுபாடு தவிர்க்கப்பட்ட நிலையில் முற்றெச்ச வாக்கியங்கள் (Complex sentences) தோன்றி நிகழலாயின என்று கருதலாம். *காண்கு யான், வந்தேன் யான்* என்ற இரண்டு வாக்கியங்களும் முற்றெச்ச வாக்கியங்களாக அமைகையில் முதல் வாக்கியத்தில் நிகழும் *யான்* என்னும் எழுவாய் தவிர்க்கப்பட்டு, *காண்கு வந்தேன் யான்* என்ற அமைப்பு தோன்றுகிறது. *செய்கு, செய்கும், செய்ம்மார்* ஆகியவை எச்ச வாக்கியங்களிலும் முற்றாகவே நிகழும் என்று தொல்காப்பியர் வலியுறுத்துவதால் முற்றெச்ச வாக்கியங்கள் தோன்றாத ஒரு நிலையை எண்ணிப்பார்க்கலாம்.

7. *"தத்தம் கிளவி அடுக்குந வரினும், எத்திறத்தானும் பெயர் முடிபினவே"* (சொல்.சேனா.429) என்ற கூற்றின் வாயிலாகத் தொல்காப்பியர் எழுவாயானது பயனிலையைத் தொடர்ந்து நிகழும் என்று வலியுறுத்துவதால் தமிழ் வாக்கியங்கள் தொடக்கத்தில் *செயப்படு பொருள் + வினைப் பயனிலை + எழுவாய்* என்ற அமைப்பினவாக நிகழ்ந்த நிலையைக் குறிப்பதாகத் தோன்றுகிறது. இந்த வாக்கிய அமைப்பு பின்னர் *எழுவாய்+ செயப்படு பொருள்+வினைப்பயனிலை* என்று நிகழத் தொடங்கியதாகக் கருதலாம். ஆயினும் இதனைத் தெளிவுபடுத்தும் வகையில் சங்க இலக்கிய வாக்கியங்களில் எழுவாய் நிகழும் இடத்தைப் புள்ளி விவர ஆய்வுக்கு உட்படுத்தியாக வேண்டும். *"எத்திறத்தானும் என்றதனான் உண்டான் சாத்தன், சாத்தன் உண்டான்* என முன்னும் பின்னும் பெயர் கிடத்தலும் கொள்க" (தொல்.சொல்.429) என்று சேனாவரையர் குறிப்பிடுவதால் இத்தகைய ஆய்வு தேவைப்படுகின்றது.

8. இலக்கணக் கோட்பாட்டைப் பொறுத்தவரையில் உரையாசிரியர்களின் பங்களிப்பு குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும். தொல்காப்பிய நூற்பாக்களுக்கு உரை வகுக்கையில் உரையாசிரியர்கள் அவற்றுக்கு உரைவகுப்பதுடன் அமையாமல் தொல்காப்பியர் கூறாத பல செய்திகளையும் குறிப்பிடும் மரபினைப் போற்றுகின்றனர். எடுத்துக்காட்டாக, *அளபாகு மொழிமுத னிலைஇய வுயிர்மிசை, னஃகான் றஃகா னாகிய நிலைத்தே* (தொல்.எழுத்து.இளம்.122) என்ற நூற்பா *பதிற்றகல், பதிற்றுழக்கு* ஆகியவற்றின் அமைப்பினை விளக்குவதாக அமைந்தாலும் "*நிலைத்து* என்றதனால் பிற வழியும் இன்னின் னகரம் றகரமாதல் கொள்க" எனக் குறிப்பிட்டுத் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடாத *பதிற்றொன்று, பதிற்றேழு* ஆகிய சொற்களின் அமைப்பினையும் இளம்பூரணர் இந்த நூற்பாவின் வரம்புக்குள் கொண்டுவருகிறார். இதில் குறிப்பிடத்தக்க செய்தியாதெனில் நூற்பாவில் நிகழும் ஏதேனும் ஒரு சொல்லை எடுத்துக்கொண்டு தாம் கூற நினைக்கும் செய்திகளை உரையாசிரியர்கள்

குறிப்பிட்டுச் செல்கின்றனர். மேல் எடுத்துக்காட்டில் நூற்பாவில் நிகழும் நிலைத்து என்ற சொல்லைக்கொண்டு இளம்பூரணர் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடாத சொல்லமைப்புகளையும் விளக்கிச் செல்கின்றார். *நிலைத்து* என்பதற்கும் இளம்பூரணர் குறிப்பிடும் செய்திகளுக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லை என்பது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

9. *மக* என்னும் அகர ஈற்றுப்பெயரானது பதப்புணர்ச்சியில் *மகவின்கை* என இன்சாரியை பெற்று நிகழும் என்ற செய்தியை *மகப்பெயர் கிளவிக் கின்னே சாரியை* (எழுத்து.இளம்.219) என்ற நூற்பாவின் மூலம் புலப்படுத்தும் தொல்காப்பியர் *அத்தவண் வரினும் வரைநிலை யின்றே* (எழுத்து.இளம்.220) என்ற நூற்பாவின் மூலம் *மகத்துக்கை* என்ற தொடரும் வருவிக்கப்படும் என்று குறிப்பிடுகின்றார். *மகப்பால்யாடு, மகம்பால்யாடு* ஆகிய தொடர்களின் அமைப்பைப் பற்றித் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடவில்லை. ஆனால் இளம்பூரணர் "*அவண்* என்றதனால் *மகப்பால்யாடு* என வல்லெழுத்துப் பேறும் ... நிலை என்றதனால் மகம்பால்யாடு என மெல்லெழுத்துப் பேறும் கொள்க" எனக் குறிப்பிடுகிறார். இந்தக் கூற்றின் வாயிலாக மேற்படி நூற்பாவில் நிகழும் *அவண், நிலை* ஆகிய சொற்களின் துணைகொண்டு மகப்பால்யாடு, மகம்பால்யாடு ஆகிய தொடர்களின் தோற்றத்தை இளம்பூரணர் விளக்குகிறார். *அவண், நிலை* ஆகிய சொற்களுக்கும் *மகப்பால்யாடு, மகம்பால்யாடு* ஆகிய தொடர்களுக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லை. இச்சொற்களைக் குறிப்பிடாமலேயே இளம்பூரணர் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடாத செய்திகளையும் குறிப்பிட முடியும். பல நூற்பாக்களில் இளம்பூரணர் இத்தகைய உத்தியைப் பயன்படுத்துகிறார். பொதுவாக உரையாசிரியர்கள் இந்த நிலைப்பாட்டினையே மேற்கொள்கிறார்கள்.

10. பரிபாடலின் முதற்பாடலில் *நிழலவை* (=நிழலோய்), *உடையவை* (=உடையோய்), *கொடியவை* (=கொடியோய்), *வளையினவை* (=வளையினோய்), *நேமியவை* (=நேமியோய்), *உருவினவை* (=உருவினோய்), *புகழவை* (=புகழோய்), *மார்பினவை* (=மார்பினோய்) என்ற முன்னிலை ஒருமைக் குறிப்பு வினையாலணையும் பெயர்களின் நிகழ்ச்சி காணப்படுகிறது. இதேபோல் இருபத்தோராம் பாடலில் *அட்டவை* (=அட்டோய்), *பெயர்ப்பவை* (=பெயர்ப்போய்), *விரித்தவை* (=விரித்தோய்) ஆகிய முன்னிலை ஒருமைத் தெரிநிலை வினையாலணையும் பெயர்களின் நிகழ்ச்சியும் காணப்படுகிறது. இத்தகைய வினையமைப்புகளில் அகரச் சாரியை நிகழ்வதாகவும் இதனைப் பரிமேலழகர் இசைநிறை எனக் கொள்வதாகவும் பொ.வே.சோமசுந்தரனார் குறிப்பிடுவார். இவ் வினைகள் *நிழலினை, உடையினை, அட்டனை, பெயர்ப்பனை* என இன்சாரியையும் அன்சாரியையும் கொண்டு நிகழ்வதே இயல்பானதாகும் எனக் கருதுகிறார் சோமசுந்தரனார். மேலே குறிப்பிட்ட வினையமைப்புகள் *அவ்* என்னும் சாரியையைக் கொண்டனவாகும். ஆனால் பரிமேலழகர், சோமசுந்தரனார் ஆகிய உரையாசிரியர்கள் அவ் என்னும் சாரியையை இனங்காணவில்லை.

ஏனெனில் தொல்காப்பியர் இந்தச் சாரியையின் நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பிடவில்லை. தொல்காப்பியர் இதனைக் குறிப்பிடாவிட்டாலும் இந்தச் சாரியையின் நிகழ்ச்சியை நாம் தவிர்க்க முடியாது. இதனைக் கருத்தில் கொண்டு *நிழலவை, அட்டவை* ஆகியவற்றின் அமைப்பினை முறையே *நிழல்+அவ்+ஐ, அட்டு+அவ்+ஐ* எனக் கொள்ளமுடியும். இந்த அமைப்பில் நிகழும் ஐகாரம் முன்னிலை ஒருமை விகுதியாகும். இந்த வினையமைப்புகள் *செய்தவன், செய்பவன்* ஆகியவற்றோடு வைத்து ஆராய வேண்டியவையாகும். வரலாற்று நிலையில் *நிழல்-அவ், அட்டு-அவ்* ஆகியவை பொதுவினைமுற்றுக்களாக நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும்.

11. நடப்பியல் மொழியில் காணப்படாத அமைப்பியல் கூறுகளை இலக்கணிகளும் உரையாசிரியர்களும் *அசைச்சொல்* என்றும், *இசைநிறை* என்றும் *பகுதிப்பொருள்விகுதி, சாரியை* என்றும் பலவாறாகக் குறித்துச் செல்கின்றனர். ஓர் எடுத்துக்காட்டின் மூலம் இதனை விளக்கலாம். *(முருகன்) அமர்ந்ததை ... தண்பரங்குன்றம்* (பரி.21.12,15) என்ற வாக்கிய அமைப்பில் நிகழும் *அமர்ந்ததை* என்ற பொது வினையமைப்பில் காணப்படும் ஈற்று ஐகாரம் நடப்பியல் மொழியில் இலக்கண உருபனாக நிகழாமையினால் அதனைப் பரிமேலழகர் *பகுதிப்பொருள்விகுதி* எனக்கொள்வார். இந்த ஐகாரத்தின் நிகழ்ச்சியை *ஆயமடமகளிர் எல்லீரும் கேட்டைக்க* (சிலம்பு.18.49), *எழுதெழில் மலருண்கண் இருந்தைக்க எனப்போனான்* (சிலம்பு.19.67) ஆகிய வாக்கியங்களில் நிகழும் *கேடடைக்க, இருந்தைக்க* ஆகிய வியங்கோள் வினையமைப்புகளிலும் காணலாம். இந்த வினையமைப்பில் நிகழும் *ஐக்க* என்ற வடிவம் *ஐக்கு+அ* என்ற அமைப்பினதாகும். இந்த அமைப்பில் நிகழும் *ஐக்கு* என்ற வினைப் பகுதியானது ஐ என்பதன் சார்ந்துருபாகும். *கொடுக்குவர்* (புறம்.182.5) என்ற வினையமைப்பில் *கொடுக்கு* என்பது *கொடு* எனும் வினைப்பகுதியின் சார்ந்துருபாக நிகழ்வதைப்போல் *ஐ* என்பதன் சார்ந்துருபாக *ஐக்கு* என்பது கொள்ளப்படுகிறது. வரலாற்று நிலையில் *ஐ* என்பது இருத்தல் என்ற பொருண்மையதாகும். இதனைக் கருத்தில் கொண்டு *கேட்டைக்க, இருந்தைக்க* ஆகிய வினையமைப்புகளைக் *கேட்பீராக, இருப்பாயாக* என்ற வினைத்தொடர்களின் பொருண்மையனவாகக் கருதலாம். அதாவது ஆக என்பதும் *ஐக்க* என்பதும் சார்ந்துருபுகளாகக் கொள்ளத்தக்கனவாகும். இதனின்றும் *அமர்ந்ததை* என்ற பொது வினையமைப்பில் நிகழும் ஐ என்பதன் நடப்பியல் வடிவமாக *ஆனது* என்பதைக் குறிப்பிடலாம். இதன் அடிப்படையில் *அமர்ந்ததை* என்ற வினைமுற்றினை *அமர்ந்ததானது* என்ற பொருண்மைக்கு நிகராகக் கருதலாம். நடப்பியல் தமிழில் ஐ என்னும் வினையின் நிகழ்ச்சி காணப்படாமையால் பரிமேலழகர் அதனைப் பகுதிப்பொருள் விகுதியாகக் கருதுவார். வரலாற்று உண்மைகளை வண்ணனை மொழியியல் ஆய்வில் கருத்தில் கொள்ளமுடியுமா என்பது கோட்பாட்டு நிலையில் சிந்திக்க வேண்டிய ஒன்றாகும்.

உடனுறை உள்ளுறை

செ. வை. சண்முகம்

1. முன்னுரை

உடனுறை என்பது உள்ளுறை உவம வகைகளில் முதலாவது. உள்ளுறை உவம வகைகளிலேயே தெளிவுபடாமல் அதிகக் குழப்பத்தோடு இருப்பதும் இதுவே. எனவே இதுவரை ஆராய்ந்தவர்கள் கருத்துகளை விமரிசன நோக்கோடு பார்ப்பதன் மூலம் தெளிவுபெற இங்கு முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

2. விளக்கங்கள்

உடனுறை அதாவது உடனுறைவது அதாவது சேர்ந்தே இருப்பது என்பது நேர்பொருள். அது சொல் இலக்கண நோக்கில் பொருள் தொழிற்பெயராய் (verbal derivative) பொருண்மை நோக்கில் தொழில் ஆகுபெயராக வேறு ஒன்றை உணர்த்துவது என்று பொருள். அது உள்ளுறை வகைகளில் ஒன்றாக இருப்பதால் i. கருப்பொருளோடு உடனுறைவது, ii. உடனுறை என்பது இறைச்சியே, iii.குறிப்புப் பொருள் உடனுறைவது என்று மூன்று கருத்துகள் காணப்படுகின்றன. முதல் கருத்தை இளம்பூரணரும், அவரை ஒட்டி, சிவலிங்கனாரும் *(1985:12)*, கந்தசாமியும் *(2005:41)*, இரண்டாவது கருத்தை நச்சினார்க்கினியரும், அவரை ஒட்டி, பாலசுந்தரமும் *(1989: 242)*, மூன்றாவது கருத்தைத் தமிழண்ணலும், அவரை ஒட்டி முத்துசாமியும் *(1994:65)* மருதநாயகமும் *(2004:38)* கருத்துரைத்துள்ளார்கள். இவைகளுக்கு மாறாக உரிப்பொருளோடு உடனுறைவது என்ற மாற்றுக் கருத்து இங்கு முன்வைக்கப் படுகிறது.

2.1. உடனுறைவது கருப்பொருள்

'உடனுறையாவது உடனுறைவது ஒன்றைச் சொல்ல அதனானே பிறிதொரு பொருள் விளங்குவது' என்று இளம்பூரணர் கூறி 'விளையாடு ஆயமொடு' என்ற நற்றிணைப் பாடலை (172) உதாரணமாக எடுத்துக்காட்டி, 'இதனுள் புன்னைக்கு நாணுதும் எனவே, அவ்வழி, தான் வளர்த்த புன்னை என்றும் பல்காலும் அன்னை வருவள் என்று உடனுறை கூறி விளக்கியவாறு' என்று பொருத்திக் காட்டியுள்ளார்.

சிவலிங்கனார் *(1985:11)* 'புன்னை கருப்பொருள், அது தலைவி தோழியருடன் உறைவது .... எனவே புன்னைச் செய்தி உடனுறை உள்ளுறையாயிற்று' என்று இளம்பூரணர் கருத்தை ஆதரித்துள்ளார். எனவே கருப்பொருள் உடனுறைவது உடனுறை என்பது பெறப்படுகிறது.

கருப்பொருளோடு கதைமாந்தர் உடனுறைவதே என்ற கந்தசாமியின் *(2005:40தொ.)*[1] கருத்தும் இளம்பூரணர் கருத்தின் தழுவலே. மேலும் அவர் பிற உள்ளுறையிலிருந்து உடனுறை மாறுபடுவதாகவும் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார். அதாவது

பிற பாடல்களில் உள்ள கருப்பொருள், பாட்டில் இல்லாத கதை மாந்தர்களுக்கு இணையாக அமைந்து, அவர்கள் பாட்டில் குறிப்பிடப்படாமல் திரைமறைவாக இருப்பார்கள். அதனால் கருப்பொருளே கதை மாந்தர்களைச் சுட்டும். ஆனால் உடனுறையில் குறிப்பாக, இந்த நற்றிணைப் பாட்டில் புன்னை ஒரே ஒரு கருப்பொருள். அதற்கு மாந்தர் எவரையும் இணையாகக் குறிக்காமல் வெளிப்படையாகத் தலைவியோடு உள்ள உறவைக் குறிப்பிடுகிறது[2] என்று கூறியுள்ளார்.

அடிப்படையாக இவர்கள் இந்தப் பாட்டில் புன்னை கருப்பொருள் என்று கொண்டது பொருந்தாது என்று பிற்பகுதியில் விளக்கப்படும்.

> 'உடனுறைவது ஒன்றைச் சொல்லப் பிறிதொரு பொருள் தருவது உடனுறை என இளம்பூரணர் கூறுவது வேண்டியது அன்று, உட்பொருள் ஒன்று உடனுறைவது பற்றியது எனவே சாலும்'

என்று இளம்பூரணர் கருத்தை மறுத்துத் தமிழண்ணல் (1986:58) தம் கருத்தை முன்மொழிந்துள்ளதும் சுட்டிக்காட்டத்தகுந்தது. அது பிற்பகுதியில் விளக்கப்படும்.

2. 2. இறைச்சி

> 'உடனுறை=நான்கு நிலத்தும் உள்ளதாய் அந்நிலத்து உடனுறையும் கருப்பொருளால் பிறிது பொருள் பயப்ப மறைத்துக் கூறும் இறைச்சி'

என்று நச்சினார்க்கினியர் பொழிப்புரை (பொருளியல். 48) எழுதி, இறைச்சி பற்றிய முதல் இரண்டு சூத்திரங்களில் (சூ.35,36) உதாரணம் காட்டியுள்ளதாகச் கூறியுள்ளார். அதனால் இளம்பூரணர் கருத்தை இவர் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை என்று ஆகிறது.

> 'உடனுறையாவது....இறைச்சியிற் பிறக்கும் உள்ளுறைப் பொருளாம். இவ் உள்ளுறை கருப்பொருளின் பண்பும் செயலுமாகிய இறைச்சியோடு ஒருங்குறைதலின் உடனுறை எனப்பட்டது'

என்ற பாலசுந்தரத்தின் (1989:242) விளக்கம் நச்சினார்க்கினியர் கருத்தை ஆதரிக்கிறது. இந்தக் கருத்தைத் தமிழண்ணலும், கந்தசாமியும் மறுத்துள்ளார்கள்.

2.2.1. மறுப்பு

> 'ஒரு கருத்துப் பாட்டுப் பொருளினோடு உடனுறைவது. ஆங்கிலத்தில் குறிப்புப் பொருள் என்பதுபோல மேலோட்டமாக உணரப்படுவது, இறைச்சி அன்று, ஆயினும் இறைச்சி போல் பட்டும் படாமல் தொனிப் பொருளாய் உடனுறையும் குறிப்புப் பொருள்'

என்று தமிழண்ணல் (1986:57) முதலில் நச்சினார்க்கினியர் கருத்தை விமர்சித்துப் பிற்பகுதியில்

> 'நச்சினார்க்கினியர் போல்வார் இறைச்சி எனச் சுட்டிய இடங்கள் பலவும் அவை உயிரினக் கருப்பொருளின் நேயம் பற்றியன ஆகாத இடங்களில் உடனுறை என்றே கருத வேண்டியிருக்கிறது' (ப. 106)

என்றும் கூறும்போது உடனுறை, இறைச்சி ஆகிய இரண்டுக்கும் வேறுபாடு செய்வதில் தெளிவு இல்லை என்று ஒத்துக்கொள்வதை அறியலாம். அதற்குக் காரணம் நச்சினார்க்கினியர் கலித்தொகை 41 பாடல் இறைச்சி உடையதாக விளக்க இவர் உடனுறையாகக் கொண்டதுதான். (விளக்கம் பிறபகுதியில்).

கந்தசாமி (2005:41) தொல்காப்பியர் இறைச்சியைத் தனியே விளக்குவதாலும் உள்ளுறை வகையாக உடனுறையைக் கொள்வதாலும் 'உடனுறை உவமம் = இறைச்சி' என்று நச்சினார்க்கினியர் கருவதுபோல் கொள்ளமுடியாது[3] என்று தெளிவாகவே குறிப்பிட்டார்.

நச்சினார்க்கினியர் தவிர எல்லோரும் அதாவது இளம்பூரணர் கருத்தைக் கோட்பாட்டு அளவில் ஏற்றுக்கொள்ளாதவர்களும் நற்றிணை 172ஆம் பாடலை உடனுறைக்கு உதாரணமாகக் கொடுத்துள்ளது விவாதத்துக்கு உரியதாய் அமைந்துள்ளதால் அந்தப் பாடல் இங்கு ஆராயப்படுகிறது.

2.2.2. உதாரணப் பாடல்

விளையாடு ஆயமொடு வெண்மணல் அழுத்தி
மறந்தனம் துறந்த காழ்முளை அகைய
நெய்பெய் தீம்பால் பெய்தினிது வளர்ப்ப
நும்மினும் சிறந்தது நுவ்வை ஆகுமென்று
அன்னை கூறினள் புன்னையது சிறப்பே
. . . .
விருந்திற் பாணர் விளரிசை கடுப்ப
வலம்புரி வான்கோடு நரலும் இலங்குநீர்த்
துறைகெழு கொண்கநீ நல்கின்
நிறைபடு நீழல் பிறவுமா ருளவே. (நற்றிணை 172)

(புலவர் பெயர் தெரியவில்லை. நெய்தல் 1.பகற் குறி வந்த தலைமகனைத் தோழி வரைவுகடாயது. 2. குறி பெயர்த்திடுமாம். பொருள்: ஆயத்தோரோடு புன்னைக் காய் விளையாடிக்கொண்டிருந்தபோது, மறந்து விட்டுச் சென்ற புன்னைக் காய் முளைக்க, அதைப் பால் ஊற்றி வளர்த்ததால் தன்னுடைய தாய், தான் குழந்தையாக இருந்தபோது, அந்தப் புன்னை உன்னை விடச் சிறந்தது ; உன்னுடைய அக்கா என்று கூறுவாள். பாணர் இசையை ஒப்ப வலம்புரிச் சங்குகள் ஒலிக்கும் தலைவனே ! நீ விரும்பினால் வேறு பல நல்ல நிழல்கள் உண்டு).

'இதனுள் புன்னைக்கு நாணுதும் எனவே அவ்வழித், தான் வளர்த்த புன்னை என்றும் பல காலும் அன்னை வருவள் என்று உடனுறை கூறி விளக்கியவாறு காண்க ' என்பது இளம்பூரணர் விளக்கம். கூடுதல் விளக்கமாகச் சிவலிங்கனார் (1985:11) 'அ) புன்னையை அன்னை வளர்த்தாளாதலின் அதைப் பார்க்க அடிக்கடி வருவாள். உங்கள் களவொழுக்கம் வெளிப்பட்டுவிடும். திருமணத்திற் குத் தடையாகும் என்பதே உள்ளுறையும் வேறு பொருள்.ஆ) எனவே புன்னைச் செய்தி உடனுறை உள்ளுறைக்கு உரியதாயிற்று ' என்பார்.

'அன்னை அடிக்கடி வருவாள். அதனால் களவு வெளிப்பட்டுவிடும் என அச்சுறுத்தி இடம் பெயர்த்து உரைப்பாள் போல் திருமணத்திற்குத் தூண்டுவது மறைபொருள். இங்ஙனம் உட்கருத்தாக ஒன்று உடனுறைவதே குறிப்புப் பொருள். இப் பாடலில் புன்னை உடனுறைவது; எனவே அங்ஙனம் உடனுறைவதை ஒன்றைச் சொல்லிப் பிறிதொரு பொருளைத் தருவது உடனுறை என இளம்பூரணர் கூறுவது வேண்டியதன்று. உட்பொருள் ஒன்று உடனுறைவது பற்றியது எனவே சாலும்' என்பது தமிழண்ணல் (1986 : 58) விளக்கம். இங்கு இரண்டு கருத்துகள் விவாதத்துக்கு உரியவை: அ) புன்னை ஒரு கருப்பொருள் என்பது, ஆ) பாட்டின் உள்ளுறையாகக் கொண்ட கருத்தான அன்னை அடிக்கடி வருவாள்; காதல் வெளிப்பட்டுத் திருமணத்துக்குத் தடையாகும் என்று அச்சுறுத்துவது, அல்லது திருமணத்துக்குத் தூண்டுவது என்று கூறியது.

இந்தப் பாட்டில் முதல் 7 அடியும் கடைசி 1½ அடியும் உரிப்பொருள், இடையிலுள்ள 2½ அடிகள்தாம் (8, 9, 10வது அடியின் முதல் 2 சீர்கள்.) கருப்பொருள். உண்மையில் புன்னை உரிப்பொருளின் பகுதியாக, காதலர் சந்திக்கும் இடமாக வந்துள்ளது. அம்மா புன்னையை அக்கா என்று கூறியதால் 'அம்ம நாணுதும் நும்மொடு நகையே' என்று முதலில் கூறியதற்குப் பொருள். 'புன்னை நுவ்வை (அக்கா) ஆனதால், அதன்கீழ் நும்மொடு நகையே நாணுதும்' என்பதுதான். அதாவது அக்காவாகிய புன்னைக்குமுன் காதல் செய்வது நாகரிகம் இல்லை என்பதால் 'நாணுதும்' என்று சொல்லிப் புன்னைக்குக் கீழே சந்திக்க மறுக்கிறாள். அது உலக நியதி. ஏனென்றால் காதலர்கள் உறவினர்கள் அல்லது தெரிந்தவர்கள்முன் மகிழ்ச்சியாக இருப்பதாகக் காட்டிக்கொள்ள வெட்கப்படுவார்கள். முன்பின் தெரியாதவர்கள்முன்பு காதலைக் காட்டிக்கொள்ளத் தயங்கமாட்டார்கள். எனவே இங்கு உள்ளுறை எதுவும் இல்லை. புன்னை இங்குக் காதலர் சந்திக்கும் இடமாக, சொல் இலக்கணப்படி ஏழாம் வேற்றுமை இடப்பொருளாக அமைந்துள்ளது. அதாவது புன்னைக்குக் கீழ் நும்மொடு நகைக்கு நாணுதும்' என்று பொருள். அதனால் புன்னை இங்குக் கருப்பொருளாகச் செயல்படவில்லை.

தலைவியே மாற்று வழியாக 'நிறைபடு நீழல் பிறவுமாருளவே' என்று சொல்லிவிடுகிறாள். அதாவது நிழல் தரும் பொருள்கள் வேறு இடத்தில் இருக்கின்றன. அதன்மூலம் வேறு இடத்தில் சந்திக்கலாம் என்று பொருள். நிழல் என்பது நீழல் என்று நெட்டெழுத்து விகாரமாக வந்துள்ளதும் 'பிற' என்ற பன்மையில் வந்துள்ளதும், மர நிழலை அவள் குறிக்கவில்லை என்று புலப்படுத்துகிறது. தெ.பொ.மீ. கூறியபடி (1981:53)) பெற்றோர் தர வரைதல், பொருள் கொடுத்து வரைதல், இல்லையானால் உடன்போக்கு என்ற கருத்துகளை உட்கொண்டது. அப்படி சிலவற்றை வரவழைத்துப் பொருள் கொள்ளலாம்.

மற்றொன்று : பாட்டைக் கவனமாகப் படித்தால் அம்மா புன்னையைக் காட்டிக் கூறிய உண்மையும், தலைவி தலைவனிடம் கூறியதும் தெளிவாகவே உள்ளன. எனவே புன்னை கருப்பொருளும் இல்லை. அங்கு உள்ளுறையும் இல்லை. மாறாக உள்ளுறை உள்ள கருப்பொருளைச் சார்ந்தவை இடையிலுள்ள 2½ அடிகள்தாம் (8, 9, 10வது அடியின் முதல் 2 சீர்கள்.) 'வலம்புரி வான் கோடு நரலும்

இலங்கு நீர் கொண்க' என்றது விளக்கத்துக்கு உரியது. கடலில் உள்ள வலம்புரிச் சங்கு (சங்குகளில் உயர்ந்தது வலம்புரிச் சங்கு) ஓசையிடுவது இயல்பே. இந்த உள்ளுறைக்குள் ஓர் உவமம் உள்ளது. 'விருந்திற் பாணர் விளரிசை கடுப்ப' அதாவது புதிய பாணர்கள் இசைக்கும் இசையைப் போன்றது. அதனால் அங்கு இரண்டு சிறப்புகள் புதைந்துள்ளதாகக் கேட்பவரை அல்லது வாகசரைச் சிந்தக்கச் செய்யும். 1. வலம்புரிச் சங்கு. 2. அந்த உள்ளுறைக்குள் இருக்கும் உவமை புதியதாக வந்த பாணரின் மெல்லிய இசை என்பது. எனவே அவை திருமண நாளில் இசைக்கும் இசையை நினைவுபடுத்துவதாகக் கொள்ளத் தோன்றுகிறது. அதனால் நிறைபடு நீழல் ஒரு வகையில் வரைவு கடாதலுக்கு வழி காட்டுவதாக அமைய, அங்குள்ள உள்ளுறையும் ('வலம்புரி வான் கோடு நரலும் இலங்கு நீர் கொண்க') உள்ளுறைக்குள் உவமையும் ('விருந்திற் பாணர் விளரிசை கடுப்ப') திருமண விழாவை நினைவுபடுத்துவதாக அமைகிறது. அதாவது உரிப்பொருளில்' உள்ள (நிறைபடு) நீழலுக்குக் கருப்பொருள் உள்ளுறையாகத் திருமணவிழாவை நினைவுபடுத்துவதாக அமைந்து புதிய பொருளைத் தருவதால் உடன் உறைகிறது என்று கொள்ளலாம் போலத் தோன்றுகிறது.

2.2.3. ஒத்த பாடல்கள்

...கூம்பிய சிறகர் மனையுறை குரீஇ
முன்றில் உணங்கல் மாந்தி மன்றத்து
எருவின் நுண்தாது குடைவன ஆடி
...இல்லிறைப் பள்ளித்தம் பிள்ளையொடு வதியும்

(குறுந்தொகை.46)

(பிரிவிடை ஆற்றாள் எனக் கவன்ற தோழிக்குக் கிழத்தி ஆற்றுவல் என்பதுபடச் சொல்லியது. பொருள் வாடிய ஆம்பலின் நிறம் போன்ற வீட்டிலுள்ள குருவிகள் முற்றத்தில் உலரும் தானியங்களைத் தின்று மன்றத்தில் பொடியைக் குடைந்து விளையாடித் தங்களுடைய குஞ்சுகளோடு தங்கியிருக்கும், பிரிந்தார்க்குத் துன்பம் செய்யும் மாலையும் தனிமையும் தலைவர் சென்ற நாட்டில் இல்லையா?)

இந்தப் பாட்டில் குருவி வீட்டில் உள்ளதால் இளம்பூரணர் கருத்துப்படி உடனுறைவதாகவே கருதப்படவேண்டும். ஆனால் அது இறைச்சி உடைய பாடலாகவே கருதப்படுகிறது. (பார்க்க, சண்முகம், 2010 சிறப்பு உள்ளுறை). மேலும் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமமாக அதாவது அடையாக வராமல் உரிப்பொருள் பகுதியாகவே அமைந்துள்ளதும் உள்ளுறை அமைந்த பாடலாகக் கொள்ளமுடியாது என்பதைப் புலப்படுத்திவிடுகிறது. அதுபோலவே ,

கன்றுதன் பயமுலை மாந்த முன்றில்
தினைபிடி உண்ணும் பெருங்கன்று நாட

என்ற குறுந்தொகை (225) அடிகளில் கன்று வீட்டு முற்றத்தில் இருப்பதால் அது உடனுறைவதாகவே கருதப்பட வைக்கிறது. அது உள்ளுறை உவமம் போல

அமைந்த இறைச்சி என்பார் நச்சினார்க்கினியர் (முழு விளக்கத்துக்கு, பார்க்க சண்முகம், 2009 : 24 தொ.). அகநானூறு 383இல்

வாடினை வாழியோ வயலை நாடொறும்
. .
ஆரநீர் ஊட்டிப் புரப்போர்
யார்மற்றுப் பெறுகுவை அளியை நீயே

என்ற அடிகளில் வயலை உடனுறைவதாகவே அமைந்துள்ளது. வீட்டிலுள்ள வயலைக் கொடி தலைவி உடன்போக்குப் போனதால் நீர் ஊற்றாமல் வாடியதைப் பார்த்துத் தாய் புலம்புவதைக் குறிக்கிறது. இங்கு வயலைக் கொடி உடனுறைக் கருப்பொருளே. இது தாயின் மனக் கவலையின் பிரதிபலிப்பாகவும் அமைந்துள்ளது. அங்கு உள்ளுறை இல்லை (முழுப் பாடலின் விளக்கத்துக்குப் பார்க்க, சண்முகம், 2003:186தொ.). இப்படிப்பட்ட உதாரணங்களே நச்சினார்க்கினியரை உடனுறை என்பது இறைச்சி என்று எண்ணத் தூண்டியிருக்கவேண்டும். எனவே கருப்பொருள் மாந்தரோடு உடனுறைவது என்பதும் அது குறிப்புப் பொருள் உள்ளது என்பதும் பொருந்தா.

2.3 உட்பொருள் உடனுறைவது

மேலே குறிப்பிட்டபடி,

> ‘ஒரு கருத்துப் பாட்டுப் பொருளினோடு உடனுறைவது. ஆங்கிலத்தில் குறிப்புப் பொருள் என்பது போல மேலோட்டமாக உணரப்படுவது......உட்பொருள் ஒன்று சொல்ல உடனுறைவது பற்றியது எனவே சாலும் ’

என்பது தமிழண்ணல் (1986:57தொ.) விளக்க வாசகம். ‘உட்பொருள் ஒன்று உடனுறைவது என்ற தமிழண்ணல் கருத்து பொருந்தும்’ என்று முத்துச்சாமி (1994: 65) நேரடியாகவே குறிப்பிட்டுள்ளார். ‘பாட்டின் பொருளுக்குள் மறைந்திருப்பது’ என்ற மருதநாயகத்தின் (2004:367) கருத்தும்[4] தமிழண்ணல் கருத்தின் தழுவலே. தமிழண்ணல் காட்டிய உதாரணங்கள் :

தவறில ராயினும் பனிப்ப மன்ற
இவறுதிரை திளைக்கும் இடுமணல் நெடுங்கோட்டு
முண்டக நறுமலர் கமழும்
தொண்டி அன்னோள் தோள்உற் றாரே (ஐங்குறுநூறு 177)

(‘ தலைமகளும் தோழியும் ஒருங்குநின்றுழி இவள் என்னை வருத்துதற்குச் செய்த தவறு என் ?’ என்று வினாவிய தலைமகற்குத் தோழி நகையாடிக் கூறியது என்பது துறைக் குறிப்பு. பொருள்: மேலெழும் அலை திளைக்கும் மணல் மேட்டு உச்சியில், கடல்முள்ளி மலர்களின் மணங் கமழும் தொண்டி நகரை ஒத்த இவளை அடைந்தோர் தவறு ஒன்றும் செய்திலர்ஆயினும் நடுக்கம் உற்று வருந்துவர்).

'நெடுங்கோட்டு உச்சியில் முண்டகமலர் கமழும் தொண்டி அன்னோள்' (முண்டகம் என்ற பூவின் வாசனை உடைய தொண்டி என்ற ஊரைப் போன்றவள்) என்ற தொடரில் தலைவியும் நுகர்தற்கு அரியள் என்பதோர் குறிப்பு கிடைப்பது உடனுறையுள் அடங்கும்' என்பது தமிழண்ணல் (1986:105 தொ.) விளக்கம். 'இவள் நலத்தால் நீ பனித்து வருந்தினும் கொளற்கு அரியள் எனத் தோழி உள்ளுறையால் அருமை செய்து அயர்வித்தமை காண்க' என்று ஔவை சு. துரைசாமிப் பிள்ளை கூறியதைத் தமிழண்ணல் தம்முடைய கருத்துக்குச் சாதகமாக எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். இருந்தாலும், இது விவாதத்துக்கு உரியது. ஏனெனில் இந்தப் பாட்டு உரிப்பொருள் மட்டும் உடையது. இங்குள்ள கருப்பொருள் ஏனை உவமமாக அமைந்துள்ளது. அதாவது உரிப்பொருளுக்குள் ஓர் உவமை தலைவியுடைய உடல் அழகை வருணிப்பதாக அமைந்துள்ளது. எனவே இது ஏனை உவமம், உள்ளுறை உவமமாகக் கொள்ளமுடியாது. ஆகையால் அதைத் தொல்காப்பியர் கூறிய உவமை வகைகளில் 'வினை உவமை' ; உவமை நிலைக் களனில் சிறப்புக் காரணம் என்று கொள்ளலாம். அதாவது தலைவி மிக உயர்ந்த நிலை உடையவள் என்று பொருள். அதனால் அவள் அரியர் என்று விளக்கியுள்ளார்கள்.

உண்மையில் 'பனிப்ப' என்பதற்குக் காரணம் அவள் அழகும் செல்வமும் பெற்ற பெண்தான் என்பதுதான். அது 'தொண்டி அன்னோள்' என்ற உவமை மூலம் சுட்டப்பட்டிருக்கிறது. அவன் புலி போன்றவன் என்றால் பிறர் நடுங்குகிறார்கள் என்று பொருள் கொள்வதுபோல அவன் வீரம் உவமை மூலம் புலனாகிறது என்று பொருள். உவமை மூலம் அறியும் பொருளை உள்ளுறை என்று கூறமுடியாது.

'அலைகள் அமைந்துள்ள மணல் முகட்டில் உள்ள கடல் முள்ளி மலர்களின் மணம் கமழும் தொண்டி போன்ற தோள் உற்றோர் பனிப்ப' என்பதால் அரி்யர் என்ற பொருள் பெறப்படுகிறது. அதாவது இது பொருள் எச்சம் என்ற எச்ச வகையைச் சார்ந்தது.

கலித்தொகை

முகைவளர் சாந்துரல் முத்தார் மருப்பின்
வகைசால் உலக்கை வயின்வயின் ஓச்சி (கலி.40. 4-5.)

வேங்கை தொலைத்த வெறிபொறி வாரணத்து
ஏந்து மருப்பின் இனவண்டு இமிர்பூதும்
சாந்த மரத்தின் இயன்ற உலக்கையால் (கலி.43.1-3.)

என்ற இரண்டு கலித்தொகைப் பாடல் அடிகளைத் தமிழண்ணல் எடுத்துக்காட்டி (1986 ப.105)

'சந்தன உரல், யானைத் தந்தத்தாற் செய்த உரல் இரண்டும் கொண்டு குற்றுதல் தலைவனை இயற்பழித்தும் இயற்பட மொழிந்தும் மாறிமாறிப் பாடுதலையும் குறிப்பதால் உடனுறையாகும்'

என்று விளக்கியுள்ளார். இங்கு, இயற்பழிதல், இயற்பட மொழிதல் என்ற பாடல் விளக்கமும், அவை உடனுறை உவமம் என்ற முடிவும் விவாதத்துக்கு உரியவை.

அவர் எடுத்துக் காட்டிய இரண்டு கலித்தொகைப் பாடல்களும் குறிஞ்சிக் கலியில், வள்ளைப் பாட்டு வகையைச் சார்ந்த தோழி கூற்றுப் பாடல்கள். வள்ளைப் பாட்டு என்பது இரண்டு பெண்கள் உரலில் தானியம் போட்டு உலக்கையால் தானியத்தைக் குத்திக்கொண்டே பாடும் நாட்டுப்புறப் பாடல் மரபை அடிப்படையாகக் கொண்டு இயற்றப்பட்ட எழுத்து இலக்கியம். இங்குத் தலைவியும் தோழியும் தலைவியின் காதல் நிகழ்வுகளைப் பேசிக்கொள்வதாக அமைக்கப் பட்டிருக்கிறது.

கலிப்பா என்பது தரவு, தாழிசை (ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பாடல்கள்), தனிச்சொல், சுரிதகம் என்ற அமைப்பை உடையவை. அவைகளை உரிப்பொருள், கருப்பொருள் அடிப்படையில் பிரிக்க முடியுமா என்ற கேள்வி எழுகிறது. இப் பாடல்களில் தரவும், சுரிதகமும், உரிப்பொருள் வருணனைதான். தாழிசைப் பாடல்கள் மலை பற்றியவையாக இருந்தாலும் ஒவ்வொரு தாழிசையிலும் மலை வருணனை சில அடிகளிலிலும், தலைவன் பண்பு சில அடிகளிலிலும் சேர்ந்தே வந்துள்ளதால் அவையும் உரிப்பொருள் வருணனையாகக் கொள்ளலாம் என்றே தோன்றுகிறது.

தமிழண்ணல் காட்டிய அடிகள் தரவில் உள்ளவை. அதாவது உரிப்பொருள் பகுதியில் உள்ளவை. மேலும் உலக்கை இங்குக் கருப்பொருள் அல்ல, உரிப்பொருளாகிய தலைவனைப் பாடுவதற்கு அமைந்த ஒரு கருவி. நச்சினார்க்கினியர் கலி.40 பாடல் உரையில்

> ‘மணம் நாறுகின்ற சந்தனத்தாற் செய்த உரல் என்றதனாற் பயன் வரைந்து கோடற்பொருட்டுத் தலைவி இயற்பழித்ததாகவும் ; புலால் நாற்றத்தையும் முகத்தையும் உடைய மருப்பாற் செய்த உலக்கை என்றதனாற் பயன் வரைந்து கோடற்குப் பயன் இன்றிப் புகழ்ச்சி மாத்திரையாகத் தோழி இயற்பட மொழிந்ததாகவும் இறைச்சி இடத்தே பொருள் பிறந்தவாறு காண்க..புலால் நாறும் மருப்பு என்றதனால் வரைந்துகோடல் பயவாமையின் இறைச்சி ஆயிற்று.நோய் செய்தான் மலையாய் இருக்கவும் தினை விளைத்துப் பயன் தருகின்ற அதிசயத்தை ‘ஏத்தி’ எனவே இயற்பழித்தாள் ஆயிற்று’

என்று விள்க்கியுள்ளார். உண்மையில் அவை தலைவனுக்கு உரியவை அல்ல, தலைவனைப் பாட அவர்கள் பயன்படுத்தும் கருவி என்பதால் அவர்கள் பெற்றோர்கள் வளத்தின் புலப்பாடு. மேலும் இவ் அடிகளை இயற்பழித்தும் இயற்பட மொழிந்தும் என்று கொண்டு நச்சினார்க்கினியர் இறைச்சியிற் பிறக்கும் பொருளுமாருளவே என்ற பொருளியல் (36) சூத்திரத்தில் கலித்தொகை 43 பாடலின் முதல் 7 அடிகளை எடுத்துக்காட்டி ‘இதனுட் புலவு நாறியும் பூ நாறியும் தீதும் நன்றுமாகிய இறைச்சியாக உலக்கைளால் தலைவனைப் பாடும் பாட்டோடு கலந்த கூறத் தகாத தெய்வத்தையும் பாடுவாம் என்னும் பொருள் பயப்பச் செய்த இறைச்சியின் பொருளே பயந்தவாறும் இரண்டு உலக்கையாலும் பயன்கொண்டாற் போல ஐயன் பேர் பாடுதலால் பயன்

கொள்ளாமையின் உள்ளுறை உவமம் அன்மையும் காண்க' என்று விளக்கியுள்ளார். தமிழண்ணல் அந்தப் பாட்டின் முதல் இரண்டு அடிகளை மட்டுமே எடுத்துக்காட்டி விளக்கியுள்ளார்.

சுட்டி

பொருண்மையியலார் குறிப்புப் பொருளை குறியீடு (symbol) சுட்டி (Index= Relation between sign and object) , ஒப்பான் (Icon = Representational relation) என மூன்று வகைப்படுத்துவார்கள். அதன்படி சந்தனமும் யானைத் தந்தமும் பெற்றோர் நிலையைச் சுட்டுவதாகக் கொள்ளப்படும். அதனால் சுட்டி என்று ஆகும். ஒருவன் பெரிய பங்களாவில் வாழ்கிறான் என்றால் பங்களா, அதில் வாழும் மனிதனின் செல்வத்தின் சுட்டி. குடிசை, ஏழ்மையின் சுட்டி என்று புரிந்துகொள்கிறோம். மாறாக உள்ளுறையை ஒப்பானாகக் கொள்ளலாம், அதாவது உருவகம். அதை உருவகமாகக் கொள்ளமுடியாததால் உள்ளுறை ஆகாது. எனவே இவ் அடிகளில் உடனுறை உள்ளுறை உள்ளது என்பது விவாதத்துக்கு உரியது.

'இவ்வே பீலி அணிந்து' என்ற புறப்பாடலில் (95) போர்க்கருவிகள் அழகாக இங்கே (அரண்மனையில்) இருப்பதும் அங்கே உருச்சிதைந்து பழுது நீக்குவதற்குக் கொல்லன் குடிசையில் இருப்பதாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளன. இங்கு, இரண்டு அரசர்களின் நிலையை-முன்னவன் போர்க் கருவிகளைப் பயன்படுத்தாததால் அழகாகக் காட்சிக் கூடத்திலே இருக்கப், பின்னவன் போருக்குப் போய்க் கருவிகளைப் பயன்படுத்தியதால் கருவிகள் சிதைந்து கொல்லன் பட்டறையில் இருக்கும் நிலை விளக்கப்பட்டு, முன்னவனின் அச்ச உணர்வையும் பின்னவனின் வீர உணர்வையும் சுட்டுகின்றன என்னும்போது அவை சுட்டி ஆகும். ஆனால் ஒரு பொருள் (வேல்) எங்கே (அரண்மனையில்/ கொல்லன் பட்டறையில்) எப்படி (அழகாக/ உருக்குலைந்து) இருப்பதை ஒட்டி அதன் உண்மையான சிறப்பு அமையாது; எதனால் (போரிடாததால்/ போரிட்டதால்) அங்கே இருக்கிறது என்ற முறையில் பின்னதே சிறப்புக்கு உரியது என்பதால் ஒப்பானாகக் கருதவைக்கும். அகப்பாடல்களில் உள்ளுறையாக வரும் கருப்பொருளே ஒப்பானாகக் கருதப்படும். அதாவது உள்ளுறையை ஒப்பானாகக் கொள்வதற்கு ஒரு கட்டுப்பாடு உண்டு. அதாவது, அது கருப்பொருள் பகுதியாக அமைய வேண்டும்.

செப்பினஞ் செலினே செலவரி தாகுமென்று
அத்த ஓமை அங்கவட் டிருந்த
இனந்தீர் பருந்தின் புலம்புகொள் தெள்விளி
சுரஞ்செல் மாக்கட்கு உயவுத்துணை ஆகும்
கல்வரை அயலது தொல்வழங்கு சிறுநெறி
நல்லடி பொறிப்பத் தாஅய்
சென்றெனக் கேட்டநம் ஆர்வலர் பலரே. (குறுந்தொகை 207)

(செலவுக் குறிப்பு அறிந்து அவர் செல்வார் என்று தோழி சொல்லக் கிழத்தி உரைத்தது. பொருள்: பொருள் ஈட்டுவதற்காக வெளிநாடு) சொல்லிவிட்டுச் சென்றால் பயணம் தடைப்படும் என்று கருதி, பாலை நிலத்திலுள்ள ஓம

மரக்கிளையில் உள்ள இனத்திலிருந்து பிரிந்து வந்த பருந்து தன்னுடைய தனிமையை வெளிப்படுத்தும் ஓசை அந்த வழியே போகும் மனிதர்களுக்கு உசாத் துணை ஆகும் மலைக்குப் பக்கத்தில் பழைய பாட்டையில் காலடி வெயிலால் சுடச் சென்றார் என்று கேள்விபட்ட அனுதாபிகள் பலர்).

ஆபிரகாம் அருளப்பன் உடனுறைக்கு எடுத்துக்காட்டிய பாடல் என்று இந்தப் பாடலைக் குறிப்பிட்டுத் தமிழண்ணல் (*1986 : 59*)

> 'தலைவர் கல் சூழ்ந்த வழியில் நடந்து விரைந்து சென்றதாகக் கேட்ட தோழி போல்வார் எவரும் அவரைத் தடுத்து நிறுத்தவில்லையே என்பது உடனுறையும் உள்ளுறையாகும் என்பது அவர் கருத்து'

என்று விளக்கியுள்ளார். அருளப்பன் கொடுத்த விளக்கமான 'தலைவர் கல் சூழ்ந்த வழியில் நடந்து விரைந்து சென்றதாகக் கேட்ட தோழி போல்வார் எவரும் அவரைத் தடுத்து நிறுத்தவில்லையே' என்பதைச் 'சென்றெனக் கேட்ட நம் ஆர்வலர் பலர் ' என்பதன் சொல் எச்சமாகவே கருதவேண்டும். 'தலைவர் சொல்லாமற் பிரிந்து செல்வதைத் தோழி கூறியபொழுது

> 'இங்ஙனம் சொல்லிய ஆர்வலர் பலர்; அவரைப் போல நீயும் சொன்னாய் தலைவரைத் தடுத்தாய் இல்லை என இரங்கிச் சொல்லியது'

என்று உ.வே. சா. பாட்டின் முன்னுரையிலும்,

> என்பால் அன்புடையார் பலர் கேட்டு இதனை எனக்கு முன்னரே தெரிவித்தனர். நீ இப்பொழுது தெரிவித்தலால் ஆகும் பயன் யாது? எல்லோரையும் போல நீ கேட்டலை யன்றிச் செலவழுங்குவித்தாய் அல்லை' எனத் தோழியின் நொதுமல் தன்மையைச் சுட்டித் தலைவி இரங்கினாள்'

என்று விளக்க உரையிலும் கூறுவதால் 'சென்றெனக் கேட்ட நம் ஆர்வலர் பலர்' என்பதால் பெறப்படும் கருத்து என்று ஆகிச், சொல் எச்சம் ஆகும். அதாவது 'எல்லோரையும் போல நீ கேட்டலை யன்றிச் செலவழுங்குவித்தாய் அல்லை' என்று தோழி சொல்லவேண்டிய கருத்து பெறப்படுவதால் சொல் எச்சம் ஆகும்' உள்ளுறை அல்ல. மாறாக இந்தப் பாடலை இறைச்சியாகக் கொள்ளலாம் என்பது குறிப்பிடத்தகுந்தது.

இதில் முதல் அடியும் 6வது 7வது அடிகளும் உரிப்பொருள். 5வது அடி முதல் பொருள் அதாவது நிலம். அது தலைவன் சென்ற வழி என்ற முறையிலும், கருப்பொருளாகக் கருதத்தகுந்த பருந்தின் செயல் நடக்கும் இடம் என்ற முறையிலும் அமைந்துள்ளது. தலைவன் சென்ற வழி என்ற முறையில் பருந்து, தன் இனத்திலிருந்து பிரிந்து துன்புறுவதாக வந்துள்ளதை, இறைச்சியாகத் தலைவின் நிலையை உணர்ந்து தலைவனுக்குச் செயல் ஊக்கம் உணர்த்துவதாகக் கொள்வதே பொருந்தும்.

இதுவரை பார்த்ததில் உடனுறைக்கு உரிய சரியான உதாரணம் காணப்படவில்லை என்றே தோன்றுகிறது. அதற்குப் பாட்டில் கருப்பொருள் எது என்று கண்டறிவதில் தெளிவு இல்லை என்றே கருத வேண்டியிருக்கிறது. அதற்கு மூன்று முக்கியக் காரணங்கள் : 1. பாட்டை உரிப்பொருள் பகுதி, கருப்பொருள் பகுதி எனப் பகுத்துப் பார்க்காதது, 2. தொல்காப்பியர் கருப்பொருளைப் பட்டியல் போட்டுக் கூறியிருந்தாலும் பாட்டில் கருப்பொருள் என்ன என்று அடையாளம் காணுவதில் தெளிவு ஏற்படவில்லை. அதனால் பாட்டில் உரிப்பொருள் பகுதியில் வரும் கருப்பொருள்களைப் பாட்டின் கருப்பொருளாகக் கருதி உள்ளுறை உவமம் கொள்வது, 3. உள்ளுறையாகக் கருதத் தகுந்த கருப் பொருளாகக் கருதும் பகுதியை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு விளக்கம் கொடுத்து அந்தப் பாட்டில் உள்ள உரிப்பொருள் பகுதியோடு இணைத்துப் பார்க்காதது. அதனால் குறிப்பெச்சமாக அமைவதையும் உளளுறையாகக் கருதும் நிலை ஏற்பட்டுவிட்டது.

2.4. உரிப்பொருளோடு உடனுறைவது

உரிப்பொருளில் கூறிய செய்தி, நாடன், துறைவன், கொண்கன் போன்ற சொற்களுக்கு அடையாக வந்த கருப்பொருள் பகுதி உள்ளுறை உவமமாக அமைந்து, உவமானமாகப் பொருள் கொள்ளும்போது, பாட்டின் திரள் பொருள் (Proposition) முற்றுப்பெறுவதாக அமைவதை உடனுறைவது என்று கொள்ளலாம் போலத் தோன்றுகிறது. அப்படி அடையாக வரும் கருப்பொருள் பாட்டின் திரள் பொருள் கருத்தை உவமையாகவோ, சிறப்பிப்பதாகவோ, விளக்குவதாகவோ அமைவது பிற வகை உள்ளுறையாக அமையும்.

உதாரணப் பாடல் 1

கரும்புநடு பாத்தியிற் கலித்த தாமரை
சுரும்பு பசி களையும் பெரும்புனல் ஊர
புதல்வன் ஈன்றஎம் முயங்கல்
அதுவே தெய்யநின் மார்புசிதைப் பதுவே (ஐங்குறுநூறு 65)

(மருதம். கிழத்தி கூற்றுப் பத்து. ஆற்றாமை வாயிலாகப் புக்க தலைமகற்குத் தலைமகள் சொல்லியது. பொருள் கரும்பு நட்ட பாத்தியில் தானே வளர்ந் தழைத்த ஆம்பல் வண்டின் பசியைப் போக்கும் ஊரனே. குழந்தை பெற்ற என்னை முயங்காதே, உன் அழகு கெட்டுவிடும்).

பேராசிரியர் (உவமையியல் 25) வினையுவமப்போலிக்கு உதாரணமாகக் கொடுத்த பாடல் இது.

'தாமரையினை விளைவிப்பதற்கு அன்றி, கரும்பு நடுதற்குச் செய்த பாத்தியுள், தானே வளர்ந்த தாமரை சுரும்பின் பசி தீர்க்கும் ஊரன் என்றாள். இதன் கருத்து காதற் பரத்தையர்க்கும் இற்பரத்தையர்க்கும் என்று அமைக்கப்பட்ட கோயிலுள் யாமும் உளவாகி இல்லறம் பூண்டு விருந்தோம்புகின்றனம். அது போல என்பது ஆகலான் உவமைக்குப் பிறிது ஒரு பொருள் எதிர்ந்து உவமம் செய்யாது ஆண்டுப் பிறந்தனவற்றோடு நோக்கிக் கருத்தினால் கொள்ள வைத்தலின் இஃது உள்ளுறை

உவமம் ஆயிற்று. அவற்றுள்ளும் சுரும்பு பசி களையும் தொழிலோடு விருந்தோம்புதல் தொழில் உவமம் கொள்ள நின்றமையின் வினைஉவமப் போலி ஆயிற்று...... அல்லாக்கால், 'கரும்புநடு பாத்தியிற் கலித்த தாமரை/சுரும்பு பசி களையும் பெரும்புனல் ஊர' என்பது பயம் இல கூறலாம் என்பது' என்பது பேராசிரியர் விளக்க வாசகம்.

தமிழண்ணலும் (1986: 44) உள்ளுறையை விளக்கும்போது பேராசிரியரை ஒட்டி இந்தப் பாடலை வினையுவமப் போலிக்கு உதாரணமாகக் கொடுத்து அதே விளக்கத்தைக் கொடுத்துள்ளார். இங்குப் பரத்தை வீட்டில் தலைவி போய்த் தங்கியிருந்து தன் கடமையைச் செய்கிறாள் என்று விளக்கிய பெண்களின் சமூக நிலையும் விவாதத்துக்கு உரியது.

சமூக நிலையைப் பொறுத்தவரையில் நற்றிணைப் பாடல் ஒன்றில் (330) 'யாணர் ஊர நின் மாணிழை மகளிரை எம்மனை தந்து நீ தழீஇயினும்' என்று வந்துள்ளதே தவிரப் பரத்தையர் வீட்டில் தலைவி போய்-இலக்கியத்தில் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளதா என்று பார்க்க வேண்டும். அவர்கள் கருத்துப்படி கரும்பு நடு பாத்தி = காதற் பரத்யைர் வீடு, தாமரை = தலைவி, சுரும்பு = விருந்தினர், பசி களைதல் = தலைவி விருந்தோம்புதல். கரும்பு நடு பாத்தி = தலைவி வாழும் வீடு, தாமரை = பரத்தை, சுரும்பு = தலைவன், பசி ஆறும்= தலைவி குழந்தை பெற்றுள்ளதால் தன்னுடைய காமப் பசியைப் பரத்தை ஆற்றுதல்.

பாட்டில் முதல் இரண்டு அடிகள் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமமாக அமைந்துள்ளன. ஏனென்றால் அது 'ஊர' (ஊரன் என்பதன் விளி வடிவம்) என்பதற்கு அடையாக வந்துள்ளது. கடைசி 2 அடிகள் உரிப் பொருள். கருப்பொருள் மூலம் உள்ளுறை எப்படி உரிப்பொருள் பகுதியோடு பொருந்தும் என்று விளக்காததும் குறையே. பரத்தை வீட்டில் தங்கி விருந்தினர்களை ஓம்பும் தலைவி புதல்வனைப் பெற்றதால் தன்னைத் தழுவவேண்டாம் என்று சொல்வது எப்படி பொருந்தும் என்ற கேள்வி எழுகிறது.

உரிப்பொருளாக அமைந்த கடைசி 2 அடிகளில், தலைவி குழந்தைப் பேற்றால் தன் மார்பு சிதைந்துவிடும் என்று முயங்கவேண்டாம் என்று கூறுவது உண்மையான காரணம் அல்ல. கரும்பு நட்ட பாத்தி = தலைவி வீடு, அதில் தாமரை முளைத்துள்ளது பரத்தை வந்து வீட்டில் தங்குவது. சுரும்பு=தலைவன், அவன் காமப் பசியைத் தாமரையாகிய பரத்தையைச் சேர்கிறான். தலைவி ஊடலுக்கு அவள் வெளிப்படையாகக் கூறியது காரணம் ஒன்று (குழந்தைப்பேற்றால் தலைவன் முயங்கினால், பால் பட்டு மார்பு சிதையும்), கருப்பொருள் வாயிலாகக் கூறிய உள்ளுறை உவமத்தில் கூறும் காரணம் மற்றொன்று. கரும்பு நட்ட பாத்தியில் (தன் வீட்டில்) முளைத்த தாமரை (வீட்டுக்கு வந்த பரத்தை) வண்டின் (தலைவனின்) பசி களையும் (காம உணர்வைத் தணிக்கும்) அதுதான் முக்கியக் காரணம். அதாவது உரிப்பொருளின் சரியான புரிதலுக்குத் துணையாக உடனிற்பது என்ற முறையில் உடனுறை உவமம் என்று கொள்ளலாம் என்று தோன்றுகிறது.

உதாரணம் 2

அமிழ்தம் உண்கநம் அயலி லாட்டி
பால்கலப் பன்ன தேக்கொக்கு அருந்துபு
நீல மென்சிறை வள்ளுகிர்ப் பறவை
நெல்லி யம்புளி மாந்தி அயலது
முள்ளில் அம்பணை மூங்கில் தூங்கும்
கழைநிவந் தோங்கிய சோலை
மலைகெழு நாடனை வருமென் றோளே. (குறுந்தொகை 201)

(புலவர் பெயர் தெரியவில்லை. கடிநகர் வேறுபடாது நன் ஆற்றினாய் என்ற தோழிக்குக் கிழத்தி உரைத்தது. பொருள்: தன் வீட்டுக்குப் பக்கத்திலுள்ள பெண் அமிழ்தம் உண்பாளாக. (காரணம்) வெளவால் முதலில் இனிய மாம்பழத்தையும் பின்னர்ப் புளித்த நெல்லிக் காயையும் தின்றுவிட்டு, மூங்கில்கோல்கள் வளர்ந்துள்ள சோலையில் உறையும்; அச்சோலையை உடைய நாடன் வருவான் என்று சொன்னாள்).

இங்கு முதல் அடியும் கடைசி அடியும் உரிப்பொருள். இடையிலுள்ள 5 அடிகள் கருப்பொருள். கருப்பொருள் வருணனை நாடன் என்பதன் அடையாக அமைந்துள்ளது. 'நாடனை வரும்' என்ற தொடருக்கு உ.வே. சா.வும் அவரை ஒட்டி சோமசுந்தரனாரும் ' தலைவன் வரைவுக்கு உரியவற்றோடு வருவான்' என்று உரை எழுதியதோடு,

> தேமாம்பழத்தை உண்ட வெளவால், பின்பு மாறுபட்ட சுவையை யுடைய நெல்லிக் காயை உண்டு, சிறிதும் ஊறு உண்டாக்காத மூங்கிலில் தூங்கியது போலக் களவுப் புணர்ச்சியின்கண் இன்பம் துய்த்த தலைவன் அவ்வின்பத்துக்கு மாறாகிய இடையீடுகளையும் ஏற்றுப் பின், வரைந்துகொண்டு சிறிதும் ஏதம் இன்றி இன்பம் துய்க்கும் நிலையினன் என்பது குறிப்பு

என்பது உ்.வே. சா. விளக்கம். அவர் குறிப்பு என்பதைச் சூழலுக்கு ஏற்ப உள்ளுறை/ இறைச்சி என்று கொள்ள வேண்டும். மாறாக 'இனிப்பும் புளிப்பும் கலந்து உண்டது என்றது தலைவன் களவு ஒழுக்க நிகழ்ச்சியைக் குறித்து ஓதியது என்க. 'முள்ளில் அம்பணை மூங்கிலிற் துஞ்சும்' என்றது இப்பொழுது வரைந்து கொண்டு துன்பம் இல்லாத தன் மனையிலே இன்புற்று உறைகிறான் என்றவாறு' என்று சோமசுந்தரனார் (ப.293) விளக்கும்போது எந்த முறையில் அந்தப் பொருள் கொண்டார் என்பது பற்றி குறிப்பு இல்லை. அது முடிவு செய்ய முடியாத நிலையைக் காட்டுகிறது.

இருவருடைய விளக்கப்படி, தலைவன் ஏதோ சிறு தவறு செய்தாலும், இல்லற வாழ்வு வாழ விருப்பம் உடையவனாகவே காணப்படுகிறான். அப்படியானால் தலைவி மிகவும் உணர்ச்சிவயப்படுபவளாக அமைகிறாள்.

'அமுதம் உண்க' எனறு கூறியதன் பொருள் நுட்பத்தையும் கருப்பொருளையும் கவனமாகப் பார்த்தால் வேறு விதமான முடிவுக்கு வரவேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம்.

ஒருவர் அளவு கடந்த மகிழ்ச்சியாகவோ அல்லது வருத்தமாகவோ இருக்கும்போது அளவு கடந்து புகழ்வார்கள் அல்லது இகழ்வார்கள் என்பது ஓர் உளவியல் உண்மை. அதனால் அதிகமாகப் புகழ்ந்தால் பேசுபவர் அதிக மகிழ்ச்சி நிலையில் இருக்கிறார் என்று பொருள். எனவே தலைவி 'அமிழ்தம் உண்க அயிலிலாட்டி' என்று கூறியது அவளுடைய மகிழ்ச்சியின் உச்சக் கட்டத்தின் மொழிப் புலப்பாடு..அதற்குக் காரணம் என்ன? தலைவன் வரைவுடன் வருதல் என்பதுதான், என்றாலும் அதற்காக அப்படி சொன்னாள் என்றால் தலைவி வெறும் உணர்ச்சிவயப் பட்டவள் என்று ஆகும். ஆனால் கருப்பொருள் வருணனை பார்த்தால் தலைவன் காதலிக்கும் காலத்திலேயே முழுவதும் நல்லவனாக இல்லாமல் இருந்தவன் திருந்தி, மணத்துக்கு ஏற்பாடு செய்கிறான். அதை அடுத்து வீட்டுப் பெண் கூறும்போது தன்னுடைய திருமணத் தகவலோடு அவன் திருந்திய தகவலும் உள்ளடங்கியிருப்பதால் அவள் இரட்டிப்பு மகிழ்ச்சி கொள்கிறாள். அதனால்தான் அடுத்த வீட்டுப் பெண் அமுதம் உண்க அளவுக்கதிகமாக வாழ்த்துகிறாள். உ.வே. சா. சோமசுந்தரனார் ஆகிய இருவர்களின் கருத்துப்படி வெளவால்=தலைவன். இனிய மாம்பழம் உண்டல்=தலைவியை அனுபவித்தல். புளிப்பு நெல்லிக் காய் உண்டல் = இன்பத்துக்கு மாறாய இடையீடு (உ.வே.சா.). இனிப்பும் (மா) புளிப்பும் கலந்துண்டது=தலைவன் களவு ஒழுக்க நிகழ்ச்சி (சோமசுந்தரனார்). மூங்கிலில் தூங்குவது=தலைவன் வரைந்துகொண்டு ஏதம் இன்றி இன்பம் துய்ப்பது (உ.வே.சா.) இப்பொழுது வரைந்துகொண்டு துன்பம் இல்லாத தன் மனையிலே இன்புற்று உறைதல் (சோமசுந்தரனார்) .

இந்த விளக்கத்தில் இரண்டு சந்தேகங்கள் எழுகின்றன : 1) இந்த விளக்கப்படி தலைவன் நல்லவனே. காதலிக்கும் போது இடையில் ஏதோ துன்பத்தை அனுபவித்தாலும் இறுதியில் மணம் செய்து மகிழ்ச்சியாக இருக்கிறவன் என்றால் தலைவி மணச் செய்தி சொன்னவளை அமிழ்தம் உண்க என்று சொன்னது மிகை ஆகும். 2) மாம் பழம் தின்பதைத் தலைவியை இன்பம் துய்த்தல் என்று சொல்லிவிட்டு அதைத் தின்ற பிறகு புளிக்கும் நெல்லிக்காயைத் தின்றது இன்பத்துக்கு வந்த இடையீடு என்றோ வெறும் களவொழுக்க நிகழ்ச்சி என்றோ கொள்வது பொருத்தமாகப் படவில்லை. சங்க இலக்கிய மரபுப்படி அதைப் பரத்தைத் தொடர்பு என்று கொள்ளத் தோன்றுகிறது. அப்படியே மூங்கிலில் தூங்குவது என்பது அவன் வரைந்து கொள்ள வேண்டும் என்ற எண்ணம் இல்லாமல் அலட்சியமாக வீட்டில் இருப்பது ஆகும். அப்பேர்ப்பட்டவன் திடீரெனத் திருமணத்துக்கு ஏற்பாடு செய்ய, அதை அறிந்த அடுத்த வீட்டுப்பெண் தலைவன் மணம் செய்ய வரப்போகிறான் என்று சொல்லும்போது, தன்னுடைய திருமணச்செய்தி தலைவிக்கு- தலைவன் நடத்தையும் அலட்சியமும் அறிந்தவளுக்கு, அவைகளை ஒழித்துவிட்டான் என்ற செய்தியும் உள்ளடங்கியிருப்பதால்தான் அவளை அமிழ்தம் உண்க என்று அளவுக்கு அதிமாக வாழ்த்தத் தோன்றியிருக்க வேண்டும். அதாவது 'அயிலிலாட்டி நாடனை வருதும்' என்று சொன்னாலும் அவன் மேல் இருந்த அவநம்பிக்கையைப் போக்கியதே அந்த மகிழ்ச்சியைப் பல மடங்காக்கியதால்தான் 'அமுதம் உண்க' என்று சொல்ல வைத்திருக்கவேண்டும்.

உரிப் பொருள் செய்தியாகத் தலைவி 'அமிழ்தம் உண்க' என்று கூறியதில் தலைவி அளவுக்கு அதிமாக அடைந்த மகிழ்ச்சி புலனாகிறது. ஏனெனில் அவள் சொன்ன செய்தியில் நேரடிச் செய்தியான தன்னுடைய திருமணத் தகவலும், அதில் புதைந்துள்ள தலைவன் முன்பு ஓரளவு தீய பழக்கம் உடையவன் திருந்திவிட்டான் என்ற உண்மையுமே அதிக மகிழ்ச்சிக்குக் காரணம். கருப்பொருள் செய்தி உள்ளுறை உவமமாகத் தலைவன் ஓரளவு தீயவன் என்று சொல்ல, உரிப் பொருள் செய்தியாகத் தலைவன் நாளை 'வரும்' என்று கூறியது தலைவன் திருந்திவிட்டான் என்ற கூடுதல் உண்மையும் புலப்படுத்துவதால் 'வரும்' என்று சொன்னவளை 'அமிழ்தம் உண்க' என்று வாழ்த்துகிறாள். அதாவது கருப்பொருள் செய்தி உடனுறைந்து உரிப்பொருளின் ஆழத்தைப் புரிய வைப்பதால் உடனுறை உவமம் ஆகுகிறது.

உதாரணம் 3

அரிற்பவர்ப் பிரம்பின் வரிப்புற விளைகனி
குண்டுநீர் இலஞ்சிக் கெண்டை கதூஉம்
தண்டுறை ஊரன் பெண்டினை ஆயிற்
பலவா குகநின் நெஞ்சிற் படரே
ஓவாது ஈயும் மாரி வண்கைக்
கடும்பகட் டியானை நெடுந்தேர் அஞ்சி
கொன்முனை இரவூர் போலச்
சிலவா குகநீ துஞ்சும் நாளே. (குறுந்தொகை 91)

(பரத்தையர் மாட்டுப் பிரிந்த தலைமகன், வாயில்வேண்டிப் புக்கவழித் தன்வரைத்தன்றி அவன் வரைத்தாகித் தன் நெஞ்சு நெகிழ்ந்துழித் தலைமகள் அதனை நெருங்கிச் சொல்லியது 2) பரத்தையிற் பிரிந்து வந்தவழி வேறுபட்ட கிழத்தியைத் தோழி கூறியதூஉம் ஆம்). பொருள்: பிரப்பம் பழத்தை ஆழமான குளத்திலுள்ள கெண்டை மீன் கவ்வுதற்கு இடமான துறையை உடைய ஊரனுக்கு மனைவியானால் நின் உள்ளத்தில் துன்பம் பல ஆகுக. அஞ்சி என்பான் போர்க் களத்தில் உள்ள ஊரார் இரவு தூங்காத நாட்கள் சில ஆகுக).

இங்கு முதல் 2½ அடிகள் கருப்பொருள், ஏனைய 5½ அடிகள் உரிப்பொருள். உரிப்பொருளில் ஓர் உவமை உள்ளது. உரிப்பொருளில் தலைவி துன்பம் மட்டுமே விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதற்குக் காரணம் கருப்பொருளில் உள்ளுறை உவமமாக உள்ளது.

> 'பிரம்பினிடத்தே காய்த்துப் பழுத்து முதிர்ந்த கனியை எளிதில் கெண்டை பெறும் ஊரன் என்றது தன்னுடைய சிறப்பால் அன்பும் செல்வமும் முதிர்ந்த தலைவனைப் பரத்தையர் எளிதற் கவர்வர் என்னும் குறிப்பினது'

என்பது உ.வே. சா. விளக்கம். அவர் உள்ளுறை, இறைச்சி என்று வேறுபடுத்தாமல் எல்லா இடத்திலும் குறிப்பு என்று எழுதுவதால், நாம் அதை உள்ளுறை என்று கொள்வதில் தவறு இல்லை.

'நிலத்தில் தோன்றிய பிரப்பங் கனியை நீரில் வாழும் கெண்டை தின்னும் என்றது குடியிற் பிறந்த தலைவனைக் குடிப் பிறப்பில்லாப் பரத்தையர் நுகர்கின்றனர் என்றவாறு. தண்டுறை= குளிர்ந்த நீர்த்துறை. பரத்தையரோடு ஆடுவதற்குரிய நீர்த் துறை பலவும் உடைய என்று இகழ்ந்தவாறு'

என்பது சோமசுந்தரனார் விளக்கம். உள்ளுறை, குறிப்பு என்று வேறு பல பாடல்களில் குறிப்பிட்டு எழுதியவர் இங்கு ஏன் சிறப்பாக ஒன்றும் குறிப்பிடவில்லை என்று தெரியவில்லை. இதற்கு அடிப்படைக் காரணம் உள்ளுறை பற்றிய தெளிந்த அறிவு ஏற்படாததுதான். இருந்தாலும் அவருடைய விளக்கமும் கருப்பொருளை உள்ளுறை உவமமாகக் கொள்வதற்குத் துணைபுரிகிறது. அதாவது தலைவி துன்பத்துக்குக் காரணம் தலைவன் பரத்தமையே நிலத்தில் தோன்றிய பிரப்பங் கனியை நீரில் வாழும் கெண்டை தின்னும் என்று கருப்பொருளில் உள்ளுறை உவமமாகக் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கிறது. அதாவது உரிப்பொருள் காரியத்துக்குக் கருப்பொருளில் காரணம் கூறப்பட்டிருக்கிறது. அப்போதுதான் பொருள் முழுமை அடைவதால் உடனுறை உவமம் என்று கொள்ளத் தோன்றுகிறது.

நாம் முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டியது கெண்டை ஆழமான குளத்தில் இருப்பது பாட்டில் உள்ளது. பிரப்பங் கொடி பற்றிய குறிப்பு இல்லாவிட்டாலும் உலக அறிவால் பிரப்பங் கொடி நிலத்தில் இருப்பது கருத்து வேறுபாட்டுக்கு இடம் இல்லை. எனவே சோமசுந்தரனார் கூறிய 'நிலத்தில் தோன்றிய பிரப்பங்கனியை நீரில் வாழும் கெண்டை தின்னும் என்ற முரண் ஏற்றுக்கொள்ளத் தகுந்ததே. அதற்கு மேலாக நாம் கெண்டைக்குப் பழம் எப்படி கிடைத்தது என்பது முக்கியமான கேள்வி. குளம் அருகில் இருந்தால் பழம் குளத்தில் விழும். தலைவன் பரத்தையைத் தேடிப் போனான். போன பிறகு பரத்தை அவளைத் தக்கவைத்துக்கொண்டாள் என்பதற்காகப் பரத்தையைக் குறை கூறுவது பொருந்தாது. அது சமூகக் குற்றம். எனவே அந்தச் சமூகத்தில் வாழும் குடும்பப் பெண்களின் நிலையை விளக்குவதாகக் கொள்ளலாம்.

உதாரணம் 4

வாழி ஆதன் வாழி அவினி
நெற்பல பொலிக பொன்பெரிது சிறக்க
எனவேட் டோளே யாயே யாமே
நனைய காஞ்சி சினைய சிறுமீன்
யாணர் ஊரன் வாழ்க
பாணனும் வாழ்க எனவேட் டேமே (ஐங்குறு. 1)

(மருதம். வேட்கைப் பத்து. தோழி கூற்று. பல நாள் புறத் தொழுக்கத்தில் ஈடுபட்டுத் திரும்பிவந்த தலைவனிடம் தோழி நகையாடிக் கூறியது இது. பொருள். அரசன் வாழ்க, நெல் விளைக, பொன் வருவாய் மிக உண்டாகுக எனத் தாய் வேண்டினாள். நாங்கள் பூக்களையுடைய காஞ்சியும் முட்டைகளையுடைய சிறுமீனும் மிகுதியாக வருவாய் உடைய எங்கள் ஊரன் வாழ்க, பாணனும் வாழ்க என்று வேண்டினோம்).

தமிழண்ணல் (2007:83தொ.) பிற்குறிப்பை ஒட்டி, இந்தப் பாடல் நகை உள்ளுறை என்று விளக்கியுள்ளார். ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை 'இதில் வாழ்த்துவது ஏதம் அஞ்சி மங்கல மொழியால் வாழ்த்துதல்' என்று கூறுவதை மேற்கோள் காட்டி, நகை உள்ளுறை என்று கருதலாம் என்றும் விளக்கியுள்ளார்.

' நனைய காஞ்சி சினைய சிறுமீன் யாணர் ஊரன் என்பதில் உள்ளுறை உவமம் உளது. பழைய உரையாசிரியர் ''பூவும் புலாலும் ஒக்க விளையும் ஊரன் என்றது குலமகளிரைப் போலப் பொதுமகளிரையும் ஒப்பக் கொண்டொழுகுவான் என்பதாம்'', என இவ்வுவமையைப் பொருத்திக் காட்டியுள்ளார். பூ தலைமகட்கும் புலால் பரத்தைக்கும் சுட்டாதல் கருதத்தக்கது. 'யாணர் ஊரன்' என்றது ஒத்த புது வருவாய் உடையவன் என்பதால் இரண்டையும் சமமாகக் கருதுகின்றவன் இன்பம் துய்த்தற்கு என்பதும் பெறப்படுகிறது. அதனாலேயே 'யாணர் ஊரன்வாழ்க' என்னும்போது, இக்கொடுமையுடைய தலைவன் தீங்கின்றி வாழ்க என வாழ்த்த நேர்கிறது. திருமண மக்களை வாழ்த்துவது போன்றதன்று இது!

'பாணனும் வாழ்க' என்பதில் தொக்கி நிற்கின்ற கேலி, கிண்டல், குத்தல், எல்லாம் உணரத்தக்கன' என்ற இவருடைய கூடுதல் விளக்கம் பழைய உரையாசிரியரைத் தழுவியது. அதுவே விவாதத்துக்கு உரியது. ஏனெனில் ''பூவும் புலாலும் ஒக்க விளையும் ஊரன் என்றது, அதை ஒட்டிக் குலமகளிரைப் போலப் பொதுமகளிரையும் ஒப்பக் கொண்டொழுகுவான் என்பதாம்'' என்ற விளக்கமே விவாதத்துக்கு உரியது. ஏனெனில் பாட்டில் பூவும் புலாலும் ஒத்தன என்பதற்கான குறிப்பு இல்லை. எனவே அதை ஒட்டிய விளக்கமும், உள்ளுறை வகையும் விவாதத்துக்கு உரியவையாய் ஆகிவிடுகின்றன.

மேலும் தமிழண்ணல் ''பாணன் வாழ்க'' என்பதற்குப் பரத்தையைத் தேடி அடையத் துணைநிற்கும் பாணன் வஞ்சகச் செயல் காரணமாகத் தெய்வத்தின் கோபத்திற்கு ஆளாகி அழியப் போகிறானே என்பதால் ஐயோ பாணனும் வாழ்க என்று அத்தெய்வத்திடம் வேண்டிக்கொண்டிருந்தோம் என்பது தோழி கூற்றின் உட்கருத்தாகும்' (ப. 84) என்று கூறுவது அவருடைய இலக்கிய அறிவு காரணமாகக் கொடுத்த விளக்கமே தவிர உள்ளுறைப் பொருளோடு இணைத்துக் கொடுத்த விளக்கம் அல்ல.

இந்தப் பாடல் வேட்கைப் பத்து என்ற தலைப்பில் உள்ள முதல் பாடல். தாய் அரசன் வாழ்க என விரும்பத், தலைவி ஊரன் வாழ்க பாணனும் வாழ்க என்று வேண்டுகிறாள். தலைவி அப்படி வாழ்த்தக் காரணம் அவள் வாழ்க்கையில் சிக்கல் இருக்கிறது என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. இங்கு ' ஊரன் வாழ்க' என்று மட்டும் கூறாமல் யாணர் (புது வருவாய்) ஊரன் என்பதால் பணக்காரன் என்பது தெளிவு. அதற்கு மேலாகப் 'பாணனும் வாழ்க' என்னும்போது, அதற்குக் கூடுதல் காரணம் இருக்கவேண்டும். அதுதான் பாணர்கள் தலைவன் பரத்தைமைக்குக் காரணமாக இருப்பவர்கள் என்பது தமிழண்ணல் விளக்கத்தாலும் அறியலாம் என்றாலும், பாட்டின் வழியாக அந்தப் பொருளை எப்படி பெறுவது என்பதுதான் முக்கியம். 'சினைய சிறுமீன்' என்பதால் உள்ளுறை உவமமாகக் கொண்டு உவமேயமாகத்

தலைவி கருப்பமாய் இருப்பதைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம். அதே முறையில் நனைய காஞ்சி (பூக்களை உடைய காஞ்சி) என்பதையும் பொருள் கொள்ளலாம். அதனால் தலைவன் பரத்தையை நாடுதலுக்கான காரணம் (தலைவியின் கருப்பமே) உள்ளுறையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்று ஆகும். உரிப்பொருளில் 'பாணனும் வாழ்க' என்று கூறுவதற்குக் காரணம் தலைவன் பரத்தைமைக்குப் பாணன் துணை போகக் கூடாதே என்பதுதான். தலைவன் பரத்தமைக்குக் காரணம் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமம் மூலம் (தலைவியின் கருப்பம்) உணர்த்தப்பட்டிருக்கிறது.

கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமமாக அமைந்து, உரிப்பொருளில் கூறிய கருத்து முழுமை பெற உதவுவதால் உடனுறைவதாகக் கொள்ளப்பட்டு உடனுறை உவமம் என்று அழைக்கப்பட்டாகக் கருதலாம்.

முடிவுரை

இங்குச் சில உதாரணங்களே காட்டப்பட்டுள்ளன. அவ் விளக்கங்களும் மேலும் விவாதிக்கப்பட வேண்டும். மேலும் சங்க இலக்கியத்திலிருந்து புதிய சான்றுகள் தேடிக் கண்டுபிடித்து விவாதித்தால்தான் அடிப்படைக் கருத்தில் ஒற்றுமை ஏற்பட முடியும்.[5]

குறிப்புகள்

1. 'The word, *uTanurai* literally means co-existence. It is the implied similie through the force of co-existence with the natural object….. The co-existence of the tree and the herione is noted as *uTanurai*, i.e. residing together. By the telling the co-existence, another sense implied becomes evident' (Kandaswamy p.40).

2. 'Normally in the regular type of *uLLurai*, the flora (and also fauna being the *karupporuL*) presented in the poem have a regular correpsondence with the concerned persons who are not mentioned it. The flowers and plants suggested the persons in the background. But in the above illustration, the *punnai* being the only *karupporuL* does not intend a parallel person, though its realtionship to the heroine is overtly expressed' (Kandaswamy, p. 41).

3. 'Since there are some other sutras wholly devoted to the concept of *iraicci*, (the symbolic sense), *uTanurai*……does not require to be classified under *iraicci*' (Kandaswamy, p.41).

4. 'In *uTanurai*, the hidden sense exists within the subject of the poem'. (Marudanayakam, p.38).

5. கட்டுரையைப் படித்துக் கருத்துரைத்த பேரா. க. இராமசாமி (செம்மொழித் தமிழாய்வு மத்திய நிறுவனம், சென்னை) அவர்களுக்கு என் நன்றி.

துணைநூல்கள்

1. இரவிச்சந்திரன்,தி.கு. 2011. தொல்காப்பியமும் ஃப்ராய்டியமும் (அழகியல் இணைநிலைகள்), அலைகள் வெளியீட்டகம், சென்னை.

2. இராகவையங்கார்,ரா.1993. குறுந்தொகை விளக்கம், அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம், அண்ணாமலைநகர்.

3. சண்முகம், செ.வை. 2003. கவிதைக் கட்டமைப்பு, மெய்யப்பன் பதிப்பகம், சிதம்பரம்.

4. '' 2010. 'சிறப்பு உள்ளுறை', தமிழியல். தொகுதி. 77. பக். 75,124.

5. சாமிநாதையர்,உ.வே.(பதிப்பர்).1937, குறுந்தொகை, 3ஆம் பதிப்பு, சென்னை, 1955.

6. சிவலிங்கனார், ஆ. 1985. தொல்காப்பியம் கூறும் உள்ளுறையும் இறைச்சியும், தமிழ்க் கல்வி இயக்ககம், சென்னை.

7. தமிழண்ணல், 1985. சங்க இலக்கிய ஒப்பீடு (இலக்கியக் கொள்கைகள்) சோலை நூலகம், மதுரை.

8. '' 1986. தொல்காப்பியரின் இலக்கியக் கொள்கைகள் உள்ளுறை . மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை.

9. '' ஒப்பிலக்கியப் பார்வையில் சங்க இலக்கிய ஒளிச்சுடர்கள், மெய்யப்பன் பதிப்பகம், சிதம்பரம்.

10. பாலசுந்தரம்,ச. 1989. தொல்காப்பியம் ஆராய்ச்சிக் காண்டிகையுரை பொருளதிகாரம்,II (களவியல், கற்பியல்).

11. '' பொருளியல், மெய்ப்பாட்டியல், உவமவியல்), தாமரை வெளியீட்டகம், தஞ்சை.

12. பாலசுப்பிரமணியன், கு. வெ. (உரையாசிரியர்) 2004. நற்றிணை மூலமும் உரையும், நியூ நெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை.

13. மீனாட்சிசுந்தரன், தெ. பொ.1981.தமிழ் இலக்கிய வரலாறு சங்க காலம், சர்வோதய இலக்கியப் பண்ணை, மதுரை.

14. முத்துச்சாமி, க. 1994. தொல்காப்பியத்தில் குறிப்புப் பொருள், அன்னம்(பி) லிட். சிவகங்கை.

15. Kandasamy, S.N.2005. 'The Concept of Ullurai in the poetics of Tolkāppiyam, *Journal of Tamil Studies*, Vol. 67. 33-56.

16. Marudanayakam, P. 2004. 'Poetry of Indirection: Tolkāppiyar and Sangam poets'. PJDS. Vol. 14.1. 29-48.

வழக்குச்சொல் வட்டாரங்களும் வட்டார வழக்கு அகராதிகளும்

ச. மனோகரன்

உலகச் செம்மொழிகளுள் ஒன்று தமிழ் என்பதோடு வாழும் செம்மொழிகளில் தமிழ் மொழியும் ஒன்று என்பது தமிழ் மொழியின் தனித்தன்மையையும் காலத்தால் அழியாது நிற்கும் அதன் தொடர்ச்சியையும் தெளிவுபடுத்துகின்றது. இலக்கண இலக்கியப் பாரம்பரியத்தின் தனித்தன்மையோடு, இலக்கண இலக்கியப் பாரம்பரியங்கள் இன்று வரை அழியாது மேலும் சிறப்படைந்து காலங்காலமாய் வாழும் மொழியாகத் தமிழ்மொழி உள்ளது. திராவிட மொழிக்குடும்பத்தின் மூத்தமொழியான தமிழ், காலப்போக்கில் எத்தனையோ மொழிகளின் தொடர்புகளையும் எத்தனையோ பண்பாடு-கலாச்சாரங்களின் தொடர்புகளையும் கொண்டிருந்தாலும், தன்னுடைய தனித்தன்மையையும் இலக்கண இலக்கியப் பாரம்பரியத்தையும் இழக்காது கட்டிக்காத்து, அந்தந்தக் காலக்கட்டத்திற்கு உரிய மாற்றங்களைத் தன்னகத்தே கொண்டு தன் இளமையும் செழுமையும் மாறாது விளங்குவதால் சுந்தரம் பிள்ளையவர்கள் தம் தமிழ்த்தாய் வாழ்த்துப் பாடலில்

> "ஆரியம்போல் உலகவழக் கழிந்தொழிந்து சிதையாஉன்
> சீரிளமைத் திறம்வியந்து செயல்மறந்து வாழ்த்துதுமே"

எனப் பாடியுள்ளார்கள். தமிழ்மொழியின் சிறப்புப் பற்றிக் கூறுகின்றபொழுது தன்னுடைய கடந்த காலத்தை வரலாற்றுப் பதிவுகளின் மூலமாக உணர்த்தும் தமிழ்மொழி இன்றைய காலக்கட்டத்தில் தற்கால உலகை எதிர்நோக்கி வலம்வருவதோடு ஏனைய செம்மொழிகள் போல் மடிந்துவிட மறுத்து விட்டது என்கின்றார் தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரனார் *(1955, மறுபதிப்பு 1961: 31)*[1]. தமிழ்மொழியின் வரலாறு எந்த ஆண்டிலிருந்து தொடங்குகிறது என்பதை நம்மால் அறுதியிட்டுக் கூற இயலாது. இராமாயணம், மகாபாரதம் போன்ற மிகப் பழமையான வடமொழி இலக்கியங்களில் தமிழர்களைப்பற்றியும் அவர்களுடைய மொழி, பண்பாடு பற்றியும் பல குறிப்புகள் காணப்படுவதால் தமிழ்மொழி இந்த வடமொழி இலக்கியங்களின் காலத்திற்கு முற்பட்ட மொழி என்பது தெளிவு. இன்றைய காலக்கட்டத்தில் நமக்குக் கிடைத்திருக்கும் பழமையான சான்று கி.மு.3ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த தொல்காப்பியம் எனும் இலக்கண நூல் ஆகும். தொல்காப்பியருக்கு முன்

அகத்திய முனிவரால் கி.மு.6 அல்லது 7ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட ஓர் இலக்கண நூல் இருந்ததைப் பிற்கால இலக்கண, இலக்கிய ஆசிரியர்கள் காட்டும் மேற்கோள்களால் அறிய முடிகிறது. ஆனால் அகத்திய முனிவரால் எழுதப்பட்ட இலக்கண நூல் முழுமையாகக் கிடைக்கவில்லை. மேலும், தொல்காப்பியர் தம்முடைய இலக்கண நூலில் என்ப, என்மனார், என்மனார் புலவர் போன்ற சொற்களைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் தமக்கு முன் தமிழுக்கு இலக்கணம் வகுத்தவர்கள் இதுபோன்ற கருத்துக்களைக் கூறியுள்ளார்கள் என வெளிப்படுத்துகின்றார். இத்தகைய சொற்களை அவருடைய இலக்கண நூலில் 250க்கும் மேற்பட்ட நூற்பாக்களில் கையாண்டுள்ளார் (வரதராசன், 1972:6). இத்தகைய சொற்களின் மூலம் தொல்காப்பியர் தமக்கு முன்பிருந்த இலக்கண ஆசிரியர்களின் கூற்றை ஒப்புக்கொண்டு அதன்படியே தம்முடைய கருத்தைக் கூறுகின்றார் என்பது அறிஞர்களின் கருத்து.

தொல்காப்பியர் செய்யுள்களில் கையாளப்படும் வழக்குகள் பற்றிக் குறிப்பிடும்பொழுது:

நாடக வழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
-தொல். பொருள். அகத்திணை - 990

எனக்கூறுவதன் மூலம் பேச்சுவழக்கு, எழுத்துவழக்கு எனத் தமிழ்மொழியின் வழக்கினை இரண்டாகப் பாகுபடுத்துகின்றார். மேலும் சொற்களை வகைப்படுத்தும் பொழுது இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என நான்கு வகைகளாகப் பிரிக்கின்றார்.

இயற்சொல் திரிசொல் திசைச்சொல் வடசொல் என்று
அனைத்தே செய்யுள் ஈட்டச் சொல்லே
- தொல். சொல். எச்சவியல்-880

அவற்றுள்
இயற்சொல் தாமே
செந்தமிழ் நிலத்து வழக்கொடு சிவணித்
தம்பொருள் வழாமை இசைக்கும் சொல்லே
- தொல்.சொல். எச்சவியல் - 881

ஒருபொருள் குறித்த வேறு சொல்லாகியும்
வேறுபொருள் குறித்த ஒரு சொல்லாகியும்
இருபாற்று என்ப திரிசொல் கிளவி
- தொல்.சொல் .எச்சவியல் -882

செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிரு நிலத்தும்
தம்குறிப்பினவே திசைச் சொல் கிளவி
- தொல்.சொல். எச்சவியல் -883

வடசொற் கிளவி வடஎழுத்து ஒரீஇ
எழுத்தொடு புணர்ந்த சொல்லாகுமே
- தொல்.சொல்.எச்சவியல் -884

தமிழகம் எனப்படுவது தமிழ்மொழி பேசப்படும் பகுதிகளைக் குறிப்பதாகும். இப்பகுதிகள் சேரர், சோழர், பாண்டியர் எனும் மூவேந்தர்களால் ஆளப்பட்டதை

வண்புகழ் மூவர் தண்பொழில் வரைப்பு

-தொல். பொருள். செய்யுளியல் - 1336

எனக்கூறுவதன் மூலம் அறியலாம். ஆனால், திசைச்சொற்களைப் பற்றிக் கூறும்பொழுது "செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிரு நிலம்" என 12 வகை நிலங்களாகக் கூறுகின்றார். நன்னூலாசிரியர் பவணந்தியார் இதனைச் "செந்தமிழ் நிலஞ்சேர் பன்னிரு நிலத்தினும்" (*நன்னூல், சூத்திரம்-273*) என்பதன் மூலம் தொல்காப்பியரின் கூற்று மேலும் உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது. தொல்காப்பிய உரையாசிரியர் சேனாவரையர் இந்தப்பன்னிரு நிலங்களைத்

தென்பாண்டி குட்டங் குடங் கற்காவேண்பூழி
பன்றியருவா அதன் வடக்கு - ஒன்றாய
சீதம் மலாடு புன்னாடு செந்தமிழ் சேர்
ஏதமில் பன்னிருநாட் டெண்

எனக்கூறுகின்றார். இப்பன்னிரு நாடுகள்: பொங்கர்நாடு, தென்பாண்டி நாடு, குட்டநாடு, குடநாடு, பன்றி நாடு, கற்கா நாடு, சீத நாடு, பூழி நாடு, மலை நாடு, அருவா நாடு, அருவா வடதலை நாடு என்பனவாகும். உரையாசிரியர்களின் விளக்கங்களின் அடிப்படையில் பேராசிரியர் தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரன் அவர்கள் (1965:196) இந்தப் பன்னிருவகை நிலத்திற்கே உரிய சொற்களின் உதாரணங்களைக் கொடுத்துள்ளார்கள். கி.பி. 11ஆம் நூற்றாண்டில் வீரசோழியம் எனும் இலக்கண நூலை எழுதிய புத்தமித்திரர், தமிழகத்தில் பேச்சுவழக்கு மூலம் வேறுபடும் மூன்றுவகையான நிலப்பகுதிகளாகிய கொங்கு (கொங்கு நாடு), காவேரி (சோழ நாடு), பாலாறு (பல்லவ நாடு) ஆகிய பகுதிகளை அடையாளம் காட்டியுள்ளார் (மீனாட்சிசுந்தரன், 1965:194).

சிலப்பதிகார உரையாசிரியர் அடியார்க்கு நல்லார் சிறுமியர் (சிறுபெண்கள்), தெழித்தல் (பிரித்தல்), பனித்து (பனிகொண்டு) போன்ற சொற்களைக் குடநாட்டு வழக்குச் சொற்களாகவும் புதைத்தல் (போர்த்துதல்) போன்ற சொற்களை மலைநாட்டு வழக்காகவும் கருதுகின்றார். உரையாசிரியர்களால் திசைச்சொற்களாக வருவனவாகக் கருதப்படும் சொற்கள் கீழே பட்டியலிடப்பட்டுள்ளன:

பெற்றம் (பசு)	-	தென்பாண்டி நாடு
தள்ளை (தாய்)	-	குட்ட நாடு
ஞெள்ளை (நாய்)	-	குட்ட நாடு
அச்சன் (தகப்பன்)	-	குட நாடு
கையர் (ஏமாற்றுக்காரன்)	-	கற்கா நாடு
எலுவன் (நண்பன்)	-	சீதநாடு

இருளை (பெண்ணின் நம்பிக்கைக்குரியவள்)	-	சீதநாடு
தந்துவை (தாயின் சகோதரரின் மனைவி)	-	சீதநாடு
ஞமலி (நாய்)	-	பூலிநாடு
பாழி (சிறுகுளம்)	-	பூலிநாடு
செறு (வயல்)	-	அருவாநாடு
கேணி (சிறுகுளம்)	-	அருவாநாடு
குட்டை (குறுணி-ஓர் அளவை)	-	அருவா வடதலை நாடு

(சேதுப் பிள்ளை, 1974: 32). பாண்டிய நாட்டின் தலைநகரமாக விளங்கிய மதுரை மாநகரில் இருந்த தமிழ்ச் சங்கத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட சொற்கள் செந்தமிழ் எனவும், பிற வட்டாரங்களில் பேசப்படும் அந்தந்த வட்டார வழக்குகள் கொடுந்தமிழ் எனவும் சங்ககாலத்தில் கருதப்பட்டன.[2] மேலும் பாண்டியநாடு செந்தமிழ் நாடாகவும், பாண்டிய நாட்டுப் பகுதிகளில் இருந்து கிழக்குத் தொடர்ச்சி மலையாலும் மேற்குத் தொடர்ச்சி மலையாலும் இயற்கையாகவே பிரிக்கப்பட்டிருந்த 12 நாடுகள் கொடுந்தமிழ் பேசப்படும் நாடுகளாகவும் கருதப்பட்டன.[3]

தொல்காப்பியர் சமுதாயக் குழுக்களைக் 'குடி' என்றே குறிப்பிடுகின்றார். ஒருவரின் குடி அவர் பிறந்த சமுதாயக்குழுவால் முடிவு செய்யப்படுகிறது. இதையே

பிறப்பே குடிமை.......

-தொல்.பொருள். மெய்ப்பாட்டியல்-1219

என்கின்றார். சாதி என்ற சொல்லை இரண்டு இடங்களில் மட்டும் கையாண்டுள்ளார்.

நீர்வாழ் சாதியுள் அறுபிறப்பு உரிய

-தொல்.பொருள். மரபியல் : 1542

நீர் வாழ் சாதியுள் நந்தும் நாகே

-தொல்.பொருள். மரபியல் 1563

ஆனால் சமூகக்குழுக்களை உயர்ந்தோர், ஒப்போர், இழிந்தோர் என மூன்று நிலைகளில் பிரித்துக்காட்டுகின்றார். சொல்லதிகார எச்சவியலில்

ஈதா கொடுவெனக் கிளக்கு மூன்று
மிரவின் கிளவி யாகிட னுடைய -தொல். சொல். எச். 927

அவற்றுள்

ஈயென் கிளவி யிழிந்தோன் கூற்றே -தொல். சொல். எச். 928

தாவென் கிளவி யொப்போன் கூற்றே -தொல். சொல். எச். 929

கொடுவென் கிளவி யுயர்ந்தோன் கூற்றே

-தொல். சொல். எச். 930

இதன் பொருளாவது ஈயென் கிளவி இரக்கப்படுவோனின் இழிந்தவிரவலன் கூற்றாம். தாவென் கிளவி அவனோடொப்பான் கூற்றாம். கொடுவென் கிளவி அவனினுயர்ந்தவன் கூற்றாம் (கணேசையர், சொல்லதிகாரம், 1955 - மறுபதிப்பு 2007:414).

சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் மொத்தம் 2,381 ஆகும். இவற்றுள் பெயர் தெரிந்த புலவர்கள் 473 பேர். இதில் பெண்பாற் புலவர் முப்பதின்மர் பெயர்கள் தெரியவருகின்றன.

> பாடிய புலவர்களுள் சிலர் நகரங்களைச் சார்ந்தவர்கள். பலர், சிற்றூர்களைச் சார்ந்தவர்கள். கற்பிக்கும் ஆசிரியர், பொன் வாணிகர், ஆடை வாணிகர், மருத்துவர், தச்சர், சோதிடர், பொற்கொல்லர், கொல்லர், சேனைத்தலைவர், அமைச்சர், பாணர், கூத்தர் முதலாகப் பல்வேறு தொழில் செய்து வாழ்ந்தவர்கள் புலவர்களாகப் பாடியுள்ளனர். அரசர்களாக, அரச குடும்பத்தைச் சார்ந்தவர்களாக இருந்து புலமை பெற்றுப் பாடியவர்கள் முப்பத்தொருவர்

(வரதராசன், 1972:48). மேலும், சங்ககாலப் புலவர்கள், பல நாடுகளைச் சேர்ந்தவர்கள் மட்டுமல்லாது பல சமூகங்களைச் சேர்ந்தவர்கள். அந்தணர்கள், வேளிர்கள், பாணர்கள், பறையர்கள் எனத் தமிழ்மொழி பேசும் பல சமூகங்களைச் சேர்ந்தவர்களாகையால் இவர்களின் பாடல்களில் அவர்கள் வாழ்ந்த நாட்டின் வழக்குகளும், அவர்களின் சமூகத்தின் வழக்குகளும் ஒரு தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியிருக்கக்கூடும். ஆனால், அத்தகைய ஆய்வுகள் இன்றுவரை நடத்தப்படவில்லை. இப்படிப்பட்ட பலதரப்பட்ட புலவர்களால் தமிழ் வளர்க்கப்பட்டதன் விளைவாக அது ஒரு செழுமை மிகு மொழியாக உருவெடுத்தது எனலாம். தமிழ்மொழி பிற மொழிகளிலிருந்து மாறுபட்டுத் தனித்தன்மையோடு விளங்குவதற்கு முக்கியக் காரணம், சமஸ்கிருமும் ஏனைய வட இந்திய மொழிகளும் திராவிட மொழிகளும். அந்தணர் எனும் ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாய மக்களால் வளர்க்கப்பட்டது போல் அல்லாது பலதரப்பட்ட வட்டாரங்களைச் சார்ந்த பலதரப்பட்ட தொழில்களைப் புரிந்து வாழும் பல சமூகங்களைச் சார்ந்த மக்களால் வளர்க்கப்பட்ட காரணத்தால் அதன் தனித்தன்மையை இழக்காது எல்லா வட்டாரங்களையும் சமூகங்களையும் தொழில்களையும் உள்ளடக்கிய சொற்களால் வளமிக்க மொழியாக உருவெடுத்துள்ளது என்பது தமிழறிஞர் பவானந்தம் பிள்ளை (1925:vi) அவர்களின் கருத்தாகும்.[4]

எழுத்துவழக்கும் பேச்சுவழக்கும் ஒரே காலக்கட்டத்தில் வழக்கில் இருந்தாலும் வட்டாரங்களாலும் சமூகத்தாலும் தொழிலாலும் மதத்தாலும்

பிரிந்து வாழ்ந்த தமிழ் பேசும் மக்களை ஒன்றுபடுத்திக் காட்டியது இலக்கியவழக்கு அல்லது எழுத்துவழக்கு எனப்படும், எல்லாத்தரப்பட்ட மக்களுக்கும் பொது நிலையில் இருந்த வழக்காகும். இப்படியொரு பொதுவழக்கு இருந்திராவிட்டால் பன்னிரு நாடுகளைச் சார்ந்த வழக்குகள் காலப்போக்கில் தனித்தனி மொழியாக உருவெடுத்திருக்கும். எனவே தமிழகம், தமிழர்கள் என்ற மொழி, பண்பாட்டுக்கூறுகளைச் சங்ககாலம் முதல் தற்காலம் வரை அடையாளங்காட்டிக் கட்டிக்காத்த பெருமை இலக்கிய வழக்கு அல்லது எழுத்துவழக்கையே சாரும்.

பேச்சுவழக்கு என்பது ஐரோப்பியர்களின் காலம் வரை ஆய்வுக்கும் எழுத்துவழக்கிற்கும் அப்பாற்பட்ட ஒரு வழக்காகவே இருந்து வந்தது. கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டு முதல் ஐரோப்பியர்களின் வருகைக்குப்பின் பேச்சுவழக்கிற்கென்று ஒரு தனியிடம் கொடுக்கப்பட்டு, மொழியியல் ஒரு தனித்துறையாக நிறுவப்பட்ட பின்பு பேச்சுவழக்கும் பேச்சுவழக்கின் கூறுகளான வட்டாரவழக்கு, சமுதாயவழக்கு, தொழில்வழக்கு போன்ற வழக்குகள் மொழியியல் ஆய்வின் முக்கியமான அங்கமாகத் திகழ்கின்றன. தமிழின் பேச்சுவழக்கிற்கும் எழுத்துவழக்கிற்கும் இடையில் ஒரு நீண்ட ஆழமான இடைவெளி உள்ளது. தமிழின் எழுத்துவழக்கிற்கும் பேச்சு வழக்கிற்கும் உள்ள வேறுபாடுகளைப் பற்றி மாத்தாயு (Mathews, 1942:992)[5] எனும் அறிஞர் இவ்வாறாகக் கூறுகின்றார்: மாதக்கணக்கில் இலக்கண இலக்கியங்களைப் படித்த ஒரு வெளிநாட்டினர் மக்கள் பேசும் மொழியைக் கேட்கும்பொழுது எதுவுமே அவர்களுக்குப் புரிவதில்லை. கிராமப் புறங்களில், வயல்களில், கடைத்தெருக்களில் மற்றும் சாலைகளில் மக்கள் பேசும் மொழி தாங்கள் கற்ற மொழிதானா என்று திகைக்க வைக்கிறது.

ஐரோப்பியர்களின் வருகை தமிழ்மொழி ஆய்வில் ஒரு புதிய அத்தியாயத்தைத் தொடங்கியது எனலாம். கிறித்தவ மதத்தைத் தமிழர்களிடையே போதிக்க விரும்பிய ஐரோப்பியப் பாதிரிமார்கள், மக்களை நேரடியாக அணுக விரும்பினர். அவ்வாறு நேரடியாக அணுகுவதற்குப் பேச்சுவழக்கைப் பயன்படுத்துவதே சிறந்த வழியாகக் கருதினர். எனவே மக்களோடு நெருங்கிப் பழகி அவர்கள் பேசும் மொழி வழக்கினை அப்படியே கற்கத்தொடங்கினர். இவ்வகை ஆய்வுக்கு முன்னோடியாகத் திகழ்ந்தவர் ஹென்றி ஹென்றிக்ஸ் (Fr. Henry Henriquez -1520-1600) எனும் போர்த்துக்கீசிய பாதிரியார் ஆவார். இவர் 1546ஆம் ஆண்டு செப்டம்பர் மாதம் 17ஆம் நாள் இந்தியாவுக்கு வந்தார். இவருடைய வருகைக்கு முன் தூய பிரான்சிஸ் சேவியர் (St. Francis Xavier) அவர்கள் கி.பி. 1546இல் தற்பொழுதுள்ள தூத்துக்குடி மாவட்டக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் மீன்பிடி தொழில் புரிந்து வரும் பரதர் அல்லது பரதவர் இன மக்களிடையே தொண்டாற்றிக்கொண்டு கிறித்தவ மதத்தைப் போதித்துக் கொண்டிருந்தார். அதே பகுதிக்கு வந்து தூத்துக்குடிக்கு அருகேயுள்ள புன்னைக்காயலில் தங்கியிருந்த ஹென்றி ஹென்றிக்ஸை

(Fr. Henry Henriquez) பரதவ மக்களிடம் பழகி அவர்களுடைய பேச்சுத்தமிழைக் கற்று அதன் மூலம் கிறித்தவ மதத்தைப் போதிக்குமாறு தூய பிரான்சிஸ் சேவியர் அறிவுரை கூறினார். அதன்படி பரதவ மக்கள் பேசும் பேச்சுத்தமிழைக் கற்று அதை ஆதாரமாகக் கொண்டு கி.பி. 1549ஆம் ஆண்டு இலக்கணம் எழுதத்தொடங்கி, கி.பி. 1552இல் அதை எழுதி முடித்தார். பின்னர், 1565இல் அதைத் திருத்தி எழுதினார். இவரைப் பின்பற்றிக் காஸ்பர் த அகுய்லர் (Fr. Gasper da Aguilar- 1588-1648) மேலும் ஒரு விரிவான இலக்கணத்தை எழுதினார். ஆனால் இவர்களால் எழுதப்பட்ட இலக்கண நூல்கள் கைப்பிரதிகளாகக் கிறித்தவப் பாதிரிமார்களின் பயன்பாட்டில் மட்டும் இருந்து வந்தன.

டச்சு நாட்டைச் சேர்ந்த மத போதகர் பிலிப்பஸ் பால்டியஸ் (Philippus Baldeaus-1632-1672) எழுதிய இலக்கண நூல் கி.பி. 1672இல் கேரளாவின் அம்பலக்காடுவில் இருந்த அச்சுக் கூடத்தில் அச்சிடப்பட்டு வெளியிடப் பட்டது. ஐரோப்பிய மொழியில் எழுதப்பட்டு வெளிவந்த முதல் தமிழ் இலக்கண நூல் இதுவே ஆகும். இவ்வாறு பேச்சுவழக்கு ஆய்வுகளுக்கு வித்திட்ட போர்த்துக்கீசிய, டச்சுப் பாதிரிமார்களைப் பின்தொடர்ந்து மற்ற ஐரோப்பியப் பாதிரிமார்களும் தமிழ்மொழியின் பேச்சுவழக்கிற்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து அவற்றை மையமாக வைத்துத் தங்களின் இலக்கண, அகராதி நூல்களை எழுதத் தொடங்கினர். முதல் தமிழ்-போர்த்துக்கீசிய அகராதியைத் தந்தை அந்தெம் த பிரோயன்கா (Fr. Antem de Proenca) எழுதினார். கி.பி. 1679இல் கொச்சிக்கு அருகில் உள்ள அம்பலக்காடுவில் இருந்த அச்சுக்கூடம் மூலமாக இந்நூல் வெளியிடப்பட்டது. அதன் பின்னர், கி.பி. 1712இல் பர்தோல்மியஸ் ஸீகென்பல்க் (Bartholmeus Ziegenbalg) என்பவர் ஓர் அகராதியை உருவாக்கினார். இது அச்சிடப்படாமலேயே இருந்துவிட்டது. கி.பி. 1728இல் தந்தை கான்ஸ்டாண்டினஸ் ஜோஸப் பெஸ்கி (Fr. Constantinus Joseph Beschi) இலத்தீன் மொழியில் தமிழுக்கு ஓர் இலக்கண நூல் எழுதினார். இது 1806இல் கிறிஸ்டோபர் ஹென்றி ஹோரஸ்ட் (Christopher Hentry Horst) என்பவரால் ஆங்கிலத்தில் "Grammar of the Common Dialect of the Tamil called கொடுந்தமிழ் composed for the use of the missionaries of the Society of Jesus" எனும் தலைப்பில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டு வெளியிடப்பட்டது. பின்பு 1855இல் இறைத்தந்தை ஜி.யு.போப் (Rev. G.U. Pope) அவர்கள் "A Tamil Hand-Book or Full Introduction to the Common Dialect of that Language on the Plan of Ollendorf and Arnold, for the use of foreigners learning Tamil, and of Tamilians learning English; with copious vocabularies (Tamil-English and English-Tamil)" எனும் நூலை எழுதினார்கள்.

அகராதியியல் தமிழ் தமிழர்களின் பண்பாடு, கலாச்சாரம் ஆகியவைகளை மிகவும் சிரமப்பட்டுப் படித்துத் தெரிந்துகொண்ட கிறித்தவர்களையே சாரும் என்கின்றார் பேராசிரியர் வையாபுரிப்பிள்ளை

(1926-1934:35).[6] முதல் மலபார் - ஆங்கிலம் அகராதி 1779 லும், முதல் ஆங்கிலம் - மலபார் அகராதி 1786 லும் ஜான் பிலிப் பேப்ரிஸியஸ் (John Phillip Fabricius) என்பவரால் எழுதப்பட்டன. பின்னர் 1826இல், இவர் ஜான் கிறிஸ்டோபர் பிரெய்தௌப்டுடன் சேர்ந்து இலக்கிய மற்றும் பொதுப்பேச்சுத்தமிழ் அடங்கிய 9,000 சொற்களைக் கொண்ட அகராதியை வெளியிட்டார். ஜே.பி.ராட்லர் (J.P. Rottler) 1830இல் தமது தமிழ் - ஆங்கில அகராதியை நான்கு பகுதிகளாக வெளியிட்டார். இவருடைய அகராதியை அடியொற்றித்தான் இறைத்தந்தை எம்.வின்ஸ்லோ (Rev. M. Winslow) தம்முடைய அகராதியை 1869இல் வெளியிட்டார். இந்த அகராதியின் விரிவான அகராதிதான் இறைத்தந்தை பி.பெர்சீவல் (Rev.P.Perceival), இறைத்தந்தை எல்.ஸ்பௌல்டிங் (Rev. L. Spaulding), இறைத்தந்தை எஸ். ஹச்சிங்ஸ் (Rev. S. Hutchings) ஆகிய மூவரும் சேர்ந்து வெளியிட்ட 67,000க்கும் மேற்பட்ட சொற்களைக் கொண்ட தமிழ் - ஆங்கில அகராதியாகும். இந்த அகராதி இலக்கியச் சொற்களையும் பேச்சு வழக்குச்சொற்களையும் கொண்ட ஐரோப்பியப் பாதிரிமார்களால் உருவாக்கப்பட்ட அகராதிகளுள் மிகப்பெரியதாகும். தற்காலத்தில் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்தில் பேராசிரியர் வையாபுரிப்பிள்ளையின் தலைமையில் உருவாக்கப்பட்ட தமிழ்ப்பேரகராதி (1926-1934, ஏழு தொகுதிகள்) 1,24,000 சொற்களைக் கொண்டது. இந்த அகராதியிலும் இலக்கியச்சொற்கள் மட்டுமல்லாது, வட்டார, சமூக, தொழில் வழக்குச்சொற்களும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. இலக்கிய வழக்குகள் தவிர எந்தெந்த வழக்குகளைச் சார்ந்த சொற்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன என்பதன் விவரங்கள் பின்னிணைப்பு Iஇல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. செந்தமிழ்ச் சொற்பிறப்பியல் அகரமுதலித் திட்டத்தில் உருவாக்கப்பட்ட தமிழ்ப்பேரகராதியிலும் (தேவநேயப் பாவாணர், 1985) பேச்சுவழக்குச் சொற்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. க்ரியா வெளியிட்டுள்ள 'தற்காலத் தமிழ் அகராதி', தமிழ்-தமிழ்-ஆங்கிலம் (2008) விரிவாக்கப் பதிப்பில் 21,000 சொற்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. இதில் 1,700 சொற்கள் இலங்கைத் தமிழ் வழக்குச்சொற்களாகும். கிரியாவின் அகராதியில் (2008: xxxii)

> கிராமப்புறத்தில் வாழும் மக்களும் நவீனத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் அங்கம் என்ற உண்மையை உள்ளடக்கியிருக்கிறது. அவர்களுடைய வாழ்க்கை முறையில் பயன்படுத்தப்படும் முக்கியமான சொற்கள் குறிப்பிட்ட ஒரு வட்டாரத்திற்கோ ஒரு சமூகத்திற்கோ உரியவையாக இல்லாமல் இருந்தால் அவையும் தேர்வு செய்யப்பட்டிருக்கின்றன

எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதன் மூலம் குறிப்பிட்டதொரு வட்டாரவழக்குச் சொற்கள், குறிப்பிட்டதொரு சமூக வழக்குச்சொற்கள் இந்த அகராதியில்

இடம்பெறவில்லை என்பது தெளிவு. இதுவரை வெளிவந்துள்ள அகராதிகள் தமிழின் "பொதுப்பேச்சுத்தமிழ் வழக்குகளில்" உள்ள சொற்களை மட்டும் அங்கீகரித்துள்ளன. வட்டார, சமூக, தொழில் வழக்குச்சொற்களை முழுமையாக ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை.

தொழில் கலைச்சொல் அகராதியில் *1858*இல் டி.எஸ்.வீராசாமி முதலியாரால் "The Builder's vocabulary in English and Tamil, showing the names of the component parts of buildings, bridges, & c, and of the various descriptions of materials, labour and tools employed in their construction" எனும் தலைப்பில் வெளியிடப்பட்ட அகராதியே முதல் கலைச்சொல் அகராதியாகும் (ஜேம்ஸ், *2000:844*).

வட்டாரவழக்கு ஆய்வுகளில் மெளரிஸ் பிலிப்ஸ் (Maurice Phillips) என்பவரால் *1873*இல் "Tamil in the Salem district: A report prepared for the Madras Government" (*Indian Antiquary*, Vol. *2:223-228*) எனும் தலைப்பில் வெளிவந்த ஆய்வும், ஏ.ஸி.பர்னெல் (A.C.Burnell) என்பவரால் *1876*இல் "Specimens of South Indian dialects - Tamil of Tanjore" எனும் தலைப்பில் வெளிவந்த ஆய்வும் முன்னோடி ஆய்வுகளாகும். பேச்சுத்தமிழில் உள்ள சமுதாயவழக்குக் கூறுகளை *1670*ஆம் ஆண்டிலேயே தந்தை அந்தோனியோ த பிரயோங்க (Fr. Antem de Proenca) அவர்கள் அடையாளங்காட்டியுள்ளார்கள். தமிழ் பேசும் பிராமணர்கள் தங்களின் பேச்சு வழக்கில் சமஸ்கிருத மொழியினைக் கலந்து பேசி மற்ற மக்களின் பேச்சு வழக்கிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்பதை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார் (ஸ்டீபன், *2006:69*).[7] ஜூல்ஸ் பிளாக் (Jules Block) *1910*இல் "Castes et dialects en tamoul" எனும் தலைப்பில் வெளியிட்ட ஆய்வுக் கட்டுரை தமிழ்ச் சமுதாய மொழியியல் ஆய்வுகளில் ஒரு தனி இடத்தைப் பிடித்துள்ளது. ஆர்.பி.சேதுப்பிள்ளையின் பாண்டியநாட்டுக் கிளைமொழி (Pandya Dialect of Tamil - *1949*), செட்டிநாடும் தூயதமிழும் (Chettinad and pure Tamil - *1960*) போன்ற ஆய்வுகள் தமிழ் வட்டார மொழிகளைச் சங்ககால நாடுகளோடு ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பனவாக அமைகின்றன. அவர்களின் இலக்கியத்தமிழும் பேச்சுத்தமிழும் (Tamil Literary and Colloquial - *1939, 1944-1945, 1953*) பற்றிய ஆய்வுகள் எழுத்து வழக்கிற்கும் பேச்சு வழக்கிற்கும் உள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை விளக்கும் ஆய்வுகளாகும்.

மொழியியல்துறை இந்தியப் பல்கலைக்கழகங்களில் நிறுவப்பட்ட பின்பு தமிழ்மொழியின் வட்டார, சமூக, தொழில் வழக்குகள் பற்றிய பற்பல ஆய்வுகள் நடத்தப்பட்டுள்ளன. இதில் அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக மொழியியல் துறை முன்னோடியாகத் திகழ்ந்துள்ளது. அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக மொழியியல் துறையில் முனைவர், ஆய்வியல் நிறைஞர், முதுகலைப்பட்ட ஆய்வுகளாகவும், பல்கலைக்கழக மானியக்குழுவின் நிதி உதவியுடன் பல திட்ட அறிக்கைகளாகவும் பல ஆய்வுகள் நடத்தப்

பட்டுள்ளன. இவை தவிரக் கேரளப் பல்கலைக்கழகம் (திருவனந்தபுரம்), டெக்கான் கல்லூரி (பூனா) (Deccan College-Poone), மத்தியப் பல்கலைக்கழகம் (ஹைதராபாத்) (Central University - Hyderabad), மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், பாரதியார் பல்கலைக்கழகம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் ஆகிய பல்கலைக்கழகங்களிலும் பல ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. தமிழகத்தில் உள்ள தமிழ் மக்கள் அல்லாது கேரளா, கருனாடகம், ஆந்திரப்பிரதேசம், மகாராஷ்டிரம் ஆகிய மாநிலங்களிலும் புதுச்சேரி, அந்தமான் நிக்கோபார் தீவுகள் போன்ற யூனியன் பிரதேசங்களிலும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. தமிழகத்தில் தமிழ்மொழி பேசும் பழங்குடி மக்களாகிய காணிக்காரன், முதுவன், கொல்லிமலை மலையாளி, கல்வராயன்மலை மலையாளி, பச்சைமலை மலையாளி, பழியன், எரவல்லன் ஆகிய பழங்குடி மக்களின் பேச்சுவழக்குகளும் ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளன.

வெளிநாடுகளில் வாழும் தமிழர்களின் பேச்சுமொழிகளும் ஆராயப்பட்டுள்ளன. வெளிநாடு வாழ் தமிழர்களின் தமிழ்மொழி பற்றிய ஆய்வுகளில் இலங்கை முதலிடம் வகிக்கிறது. இலங்கை தவிர மலேசியா, சிங்கப்பூர், பிஜி, மௌரிஸியஸ், இங்கிலாந்து, தென் ஆப்பிரிக்கா போன்ற நாடுகளில் வாழும் தமிழர்களின் மொழிவழக்கைப் பற்றியும் மொழிச்சூழல் பற்றியும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன.

ஒரு மொழி பேசும் மக்கள் பரந்து விரிந்து கிடக்கும் பல வட்டாரங்களில் அல்லது பல நாடுகளில் பல சமூகங்களாகப் பிரிந்து பற்பல தொழில்களில் ஈடுபட்டு வருவார்களேயானால் அவர்கள் வாழும் வட்டாரம் அல்லது நாடுகளின் அடிப்படையிலும் சமூகப்பிரிவுகளின் அடிப்படையிலும் செய்யும் தொழில் அடிப்படையிலும் அவர்களின் பேச்சுமொழியில் பல வேறுபாடுகள் காணப்படுவது மொழியின் உலகளாவிய (universal) பொதுத் தன்மையாகும். தமிழ் மொழியும் இதற்கு விலக்கல்ல. சங்ககாலம் முதல் தற்காலம் வரை தமிழ்மொழி பேசும் மக்கள் தாங்கள் வாழும் வட்டாரத்தின் அடிப்படையிலும் தாங்கள் சார்ந்த சமூகத்தின் அடிப்படையிலும் தாங்கள் செய்யும் பாரம்பரியத்தொழில் அடிப்படையிலும் பேச்சுவழக்கில் வேறுபாடுகளைக்கொண்டிருந்தாலும், இலக்கிய வழக்காலும், பொதுப் பேச்சுத்தமிழ் வழக்காலும் ஒன்றுபடுகின்றனர். ஒரு மொழி பேசும் மக்கள் பிற மொழிகள் பேசும் மக்களையும் அவர்களின் பண்பாடுகளையும் சந்திக்க நேரிடும்போது, கருத்துப்பரிமாற்றங்களுடன் மொழிக்கூறுகளும் பண்பாட்டுக் கூறுகளும் கடன்வாங்கப்படுவது இயற்கையாக அமையும் சமுதாய நிகழ்வுகளாகும். ஆனால், அத்தகைய கருத்துப் பரிமாற்றங்களிலும் மொழி, பண்பாட்டுக்கூறுகளைக் கடன் வாங்குவதிலும், பொதுவாக மிகவும் முக்கியமாகத் தேவைப்படும் கருத்துக்களையும், பண்பாட்டுக்கூறுகளையும் மக்கள் கடன்வாங்குவர். ஐரோப்பியர்கள் குடி பெயர்ந்து காலனி நாடுகளை

உருவாக்கிய காலந்தொட்டு இந்தநிலை மாறத்தொடங்கியுள்ளது. அறிவியல் வளர்ச்சி காரணமாகவும், இயந்திரமயமாக்குதல் காரணமாகவும் பாரம்பரியமாக மக்கள் செய்துவந்த தொழில்களை இயந்திரமயமாக்குதல் தாக்கத் தொடங்கியது. பாரம்பரியத் தொழில்நுட்பங்களும் இயந்திரத் தொழில்நுட்பங்களும் இருவேறு துருவங்களாக விளங்குகின்றன. பாரம்பரியத்தொழில் செய்த மக்களால் அதே தொழிலை மூலதனம் காரணமாக இயந்திரமயமாக்க முடியவில்லை. மேலும் பாரம்பரியத் தொழில்நுட்பமும் இயந்திரத் தொழில்நுட்பமும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பு இல்லாத மாறுபட்ட தொழில்நுட்பங்களாகும். ஆகவே, பாரம்பரியமாக ஒரு தொழிலைச் செய்துவந்தவர்களின் சந்ததியினர் பிழைப்புக்காக வெவ்வேறு தொழில்களை நாடிச்செல்கின்றனர். இதன் காரணமாகப் பாரம்பரியத் தொழிலின் தொழில்நுணுக்கச் சொற்களும், அவைகளில் பயன்படுத்தப்பட்ட கருவிகளின் பெயர்களும், அவைகளை உபயோகிப்பதில் பயன்படும் சொற்களும் பழக்கவழக்கத்தில், உபயோகத்தில் இல்லாத காரணத்தால் மக்களின் மனதைவிட்டு விலகி அடுத்த சந்ததியினருக்கு அச் சொற்களும் அவற்றின் பொருட்களும் தெரியாத நிலை உருவாகியுள்ளது. கல்வித்துறையில் ஏற்பட்ட மாறுதல்களும், செய்தித்தாள்கள், வார-மாத இதழ்கள், வானொலி, திரைப்படம், தொலைக்காட்சிப்பெட்டி, தொலைபேசி, அலைபேசி போன்ற தொலைதொடர்புச் சாதனங்கள் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டு அவை பெருமளவில் மக்களை அடைந்து ஏற்படுத்தியிருக்கும் தாக்கங்களால் மக்கள் தங்களின் வட்டார, சமுதாய வழக்குகளினின்று வேறுபட்டு, பொதுப்பேச்சுத்தமிழைப் பெருமளவில் தங்கள் பேச்சுவழக்கில் உபயோகப்படுத்தத் தொடங்கியுள்ளனர். மேலும், போக்குவரத்து மேம்பாட்டால் ஒரு வட்டாரத்தைச் சேர்ந்தவர் பிற வட்டாரங்களுக்கு எளிதாகவும், குறுகிய காலத்திற்குள்ளும் போய்வரும் வாய்ப்புக்கள் அதிகமாகியுள்ளன. இத்தகைய போக்குவரத்துச் சாதனங்களால், திருமண உறவுமுறையில் மணமகன் மணமகளைத் தேர்ந்தெடுக்கும் தூரங்கள் (Marriage Distance) நடைமுறையில் விரிவாக்கப்பட்டு, ஒரு வட்டாரத்தில் இருந்து வெவ்வேறு வட்டாரங்களுக்குப் பெண்கொடுப்பதும் பெண்எடுப்பதும் போன்ற சமூகச் சூழ்நிலை உருவாகியுள்ளது. ஒரு வட்டாரத்தைச் சேர்ந்தவர் வேலை நிமித்தமாகவும் வியாபாரம் அல்லது வேறுவகைப் பணிகளின் நிமித்தமாகவும் வெவ்வேறு வட்டாரங்களுக்குப் போய்வருவதோடு, வெவ்வேறு வட்டாரங்களில் மாதக்கணக்கிலோ, வருடக்கணக்கிலோ தனியாகவோ அல்லது குடும்பத்தினருடனோ தங்கும் சூழ்நிலை உருவாகியுள்ளது. இத்தகைய காரணங்களால், வெவ்வேறு வட்டாரத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் தத்தம் வட்டாரவழக்குகளினின்று மாறிப் பொதுப் பேச்சுத் தமிழைப் பயன்படுத்தும் மொழிச்சூழல் உருவாகியுள்ளது. எனவே வட்டாரவழக்குச் சொற்களும் பயன்பாட்டிலிருந்து அழிந்துவரும் நிலை உருவாகியுள்ளது.

வட்டாரங்கள் எனப்படுவது சங்ககாலத்தில் சேரர், சோழர், பாண்டியர் எனும் மூவேந்தர்களின் ஆட்சிக்குட்பட்டிருந்த பெரும்பிரிவுகளாகவும்,

குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல், பாலை என ஐந்துவகை நிலப்பாகுபாட்டாலும், வேளிர்கள் எனப்படும் சிற்றரசர்களால் ஆளப்பட்ட தென்பாண்டி, குட்டம், குடம், கற்கா, வேண், பூழி, பன்றி, அருவா, அருவா வடதலை, சீதம், மலைநாடு, புனல்நாடு எனும் 12 சிறு நாடுகளாகவும் வரையறுக்கப்பட்டுள்ளன. பிற்காலச் சோழர்காலங்களிலும் பல்லவர் காலங்களிலும் விஜயநகரப்பேரரசர்கள் காலங்களிலும் இவ் வட்டாரங்களின் எல்லைகள் பல காலக்கட்டங்களில் மாற்றப்பட்டுள்ளன. ஆங்கிலேயர்கள் காலத்தில் மாவட்டங்கள் வருவாய்த்துறை வட்டாரங்களாகப் பிரிக்கப் பட்டன. அன்று முதல் இன்று வரை மாவட்டங்கள் பலவாறாகப் பிரிக்கப் பட்டுள்ளன. தற்பொழுது தமிழகம் 32 மாவட்டங்களாகவும் 206 வட்டங்களாகவும் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. வட்டாரம் என்பது ஒரு நிலையான எல்லை வரம்புக்குள் இல்லாது காலப்போக்கில் மாறிக்கொண்டே வந்திருக்கின்றது. எனவே, மெளரிஸ் பிலிப்ஸ் (Maurice Phillips) 1873இல் ஆய்வு செய்த சேலம் மாவட்ட வழக்கும், ஏ.சி.பர்னல் (A.C.Burnell) 1876இல் ஆய்வு செய்த தஞ்சாவூர் மாவட்ட வழக்கும், இன்றைய சேலம், தஞ்சாவூர் மாவட்டங்களாகக் கருதமுடியாது. மேலும் சில மாவட்டங்களில் மாவட்டத்திற்குள்ளேயே தனித்தனி வட்டாரங்கள் உள்ளன. உதாரணமாக, கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தின் பகுதிகளைப் புறத்தாய நாடு (கன்னியாகுமரியும் அதன் சுற்றுப்புறங்களும்) அகஸ்தீஸ்வரம், தோவாளை வட்டங்கள் உள்ளடக்கிய பெரும்பகுதி, மீதமுள்ள பகுதி நாஞ்சில் குடியரசு என்றும் கல்குளம், விளவங்கோடு வட்டங்களை உள்ளடக்கிய பகுதிகள் வேணாடு என அழைக்கப்படுகின்றன (ஸ்டீபன் சாம், 1994:10-11). இந் நான்கு வட்டங்களில் அகஸ்தீஸ்வரம், தோவாளை வட்டங்கள் முந்தைய தென்பாண்டி நாட்டுப்பகுதிகளாகவும் கல்குளம், விளவங்கோடு வட்டங்கள் சேரநாட்டுப் பகுதிகளாகவும் கருதப்படுகின்றன. மேலும் சில வட்டாரங்கள், பல மாவட்டங்களின் பகுதிகளை உள்ளடக்கியதாக உள்ளன. உதாரணமாக, கொங்குவட்டாரம் என்று அழைக்கப்படும் பகுதி

> கோவை ஜில்லா முழுவதும், சேலம் ஜில்லாவில் ஓமலூர், திருச்செங்கோடு, சேலம், நாமக்கல் என்ற தாலுக்காக்களும், திருச்சி ஜில்லாவில் கரூர், குளித்தலை என்ற இரண்டு தாலுக்காக்களும், மதுரை ஜில்லாவில் பழநி, திண்டுக்கல் என்ற இரண்டு தாலுக்காக்களும் கொண்டதாக இருக்கின்றது

(கோ.ம. இராமநாதன் செட்டியார், 1987; மேற்கோள் பெருமாள் முருகன், 2000:14). மொழிவாரி வட்டாரங்களைப் பேச்சுவழக்கின் அடிப்படையில் அந்தந்த வட்டாரத்தின் பெயர்களால் கூறுவது தவறான ஒன்றாகும். களப்பணிகள் மூலம் சொற்களைச் சேகரித்து அதன் அடிப்படையில்தான் வட்டாரங்களைப் பிரிக்க முடியும். இதுவரை வெளிவந்துள்ள ஆய்வுகளின் அடிப்படையில் பல அறிஞர்கள் ஆண்ட்ரனொவ் (Andronov, 1962), கமில்

வி.சுவலபில் (Kamil V. Zvelebil, 1964) கி.கருணாகரன் (1970), வ.அய்.சுப்பிரமணியம் (1973), கோ.சீனிவாசவர்மா (1976, 1977), சு.சக்திவேல் (1981), கே. மகாலிங்கம் (1987) தமிழகத்தைப் பேச்சுவழக்குக்கூறுகளின் உதாரணங்களோடு சில வட்டாரங்கள் அல்லது மண்டலங்களாகவும் பிரித்து உட்பிரிவுகளையும் அடையாளங் காட்டியுள்ளார்கள். இவர்களில் கமில் வி. சுவலபில் (Kamil V. Zvelebil) சென்னை, திண்டுக்கல், ஈரோடு, இராமநாதபுரம், மதுரை, தூத்துக்குடி போன்ற பகுதிகளில் 1960ஆம் ஆண்டுகளில் களப்பணிகள் செய்துள்ளார். இவ் வட்டார அல்லது மண்டலப் பிரிவுகளும் உட்பிரிவுகளும் முழுமையான அறிவியல் கோட்பாடுகளுடன் முழுமையான தரவுகளைக் கொண்டு எடுக்கப்பட்ட முடிவுகள் ஆகா. மேற்கூறிய ஆய்வறிஞர்களின் முடிவுகள் பின்னிணைப்பு 2இல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. இந்த மண்டல/ வட்டார/உட்பிரிவுகளுக்கு எடுத்துக்காட்டுகள் பின்னிணைப்பு 3இல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

பேச்சுமொழி ஆய்வுகளுக்கு ஐரோப்பியப் பாதிரிமார்கள் முன்னோடிகளாகத் திகழ்ந்தது போல் வட்டாரவழக்குச்சொல் அகராதிகளுக்கு முன்னோடியாக எழுத்தாளர் கி. ராஜநாராயணன் திகழ்கின்றார். இவர் எழுதிய வட்டார வழக்குச் சொல் அகராதி (1982) தற்போதைய தூத்துக்குடி மாவட்டத்தின் ஒரு பகுதியான கோவில்பட்டி, விளாத்திகுளம் வட்டாரங்களில் பேசப்படும் பேச்சுவழக்கினைப் பதிவு செய்யும் அகராதியாகும். இவருடைய வட்டாரவழக்குச் சொல் அகராதியைப் பின்பற்றிப் பல எழுத்தாளர்களும் ஆய்வாளர்களும் பல வட்டாரவழக்குச் சொல் அகராதிகளை வெளியிட்டுள்ளனர்: சண்முகம் (1990), காளியப்பா (1991), பெருமாள் முருகன் (2000), மகாலட்சுமி (2003), புலவர் மணியன் (2004), இரவிக்குமார் (2008), அ.கா. பெருமாள் (2004), ராஜன் (2004), முருகையா (2004), பழனியப்பா (2006), கண்மணி குணசேகரன் (2007), தமிழகன் (2009), இளங்கோவன் (2011). இதுவரை வெளிவந்துள்ள வட்டாரவழக்குச் சொல் அகராதிகள் பின்னிணைப்பு 5இல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

இதுவரை வெளிவந்துள்ள வட்டாரவழக்கு அகராதிகளில் டி. மகாலட்சுமி (2003:14) வெளியிட்டுள்ள கோவை மாவட்ட வழக்குச்சொல் அகராதியில் சொற்களைக் கீழ்க்கண்ட 11 இலக்கண வகைகளில் பிரித்துக் கொடுத்துள்ளார்:

> எ.ம.வி - எதிர்மறை வினை, ஏ.வி. - ஏவல் வினை, தொ.பெ. - தொழிற் பெயர், பெ.-பெயர், பெ.அடை-பெயரடை, பெ.எ.-பெயரெச்சம், வி.அ.பெ.-வினையாலணையும் பெயர், வி.அடை-வினையடை, வி.எ.- வினையெச்சம், வி.மு.-வினைமுற்று, வியங். வி.- வியங்கோள் வினை

பெருமாள் முருகன் (2000: 20) கீழ்க்கண்ட ஐந்து இலக்கண வகைகளை மட்டும் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்:

இ.சொ. - இடைச்சொல், பெ. - பெயர்ச்சொல், பெ.அ. - பெயரடை, வி. வினைச்சொல், வி.அ. - வினையடை

ஏனைய சொற்களுக்கு இலக்கணக்குறிப்புகள் கொடுக்கப்படவில்லை. பிற அகராதிகளில் சொற்களின் பொருள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளதேயன்றி அவைகளின் இலக்கணக்கூறுகள் கொடுக்கப்படவில்லை. எனவே, வட்டாரவழக்கு அகராதியென்று வெளியிடப்பட்டுள்ள நூல்கள், சொற்களின் தொகுப்பேயன்றி, அறிவியல் சார் அகராதியியல் அடிப்படையில் தொகுக்கப்பட்ட அகராதிகளாகக் கருதமுடியது.

சொற்களைச் சேகரிப்பதில் ஒவ்வொரு நூலாசிரியரும் அவர்களுக்கேயுரிய வழிமுறைகளைப் பின்பற்றியுள்ளனர். பெருமாள் முருகன் முதலில் 'சேலம் மாவட்டப் பேச்சுவழக்குச் சொற்கள்' எனும் தலைப்பில் சொற்களைத் தொகுக்கத் தொடங்கியுள்ளார் (பக்.7). பொள்ளாச்சியைச் சேர்ந்த அவருடைய நண்பர் ஒருவரிடமிருந்து அந்தப் பகுதிச் சொற்களைப் பெற்றுள்ளார் (பக்.8). கொங்கு மண்டல ச்சதகம் போன்ற நூல்கள் அண்ணன்மார் சுவாமி கதை உள்ளிட்ட நாட்டுப்புறக்கதைகள் பாடல் தொகுப்புகள், கொங்கு வட்டார நாவல்கள், சிறுகதைகள் முதலியவைகளில் காணும் பேச்சுவழக்குச் சொற்களைக் குறிப்பெடுத்துள்ளார் (பக்.17). ஆனால், "குறிப்பிட்ட சாதியின் சடங்குகள் சார்ந்த சொற்களை எல்லாம் பதிவுக்கு எடுத்துக் கொள்ளவில்லை" (பக்.17). உணர்வுப்பூர்வமாகச் சாதி அடையாளங்களைத் தவிர்க்க முயன்றதை அவரே ஒப்புக்கொண்டுள்ளார். ஒரு வட்டாரத்தைச் சார்ந்த ஒரு குறிப்பிட்ட சாதியினர்களின் பேச்சுவழக்குச் சொற்கள் தவிர்க்கப்படும் பொழுது அந்தத் தொகுப்பு அந்த வட்டாரத்தை முழுமையாகப் பிரதிபலிக்காது என்பது மொழியியலாளர்களின் கருத்தாகும்.

கண்மணி குணசேகரன் (2007:8) சொற்கள் சேகரிப்பு முறையில்,

1. நினைவுகளிலிருந்து சொற்களைக் கொணர்ந்து எழுதுவது
2. பிறரிடமிருந்து சேகரிப்பது
3. இந்தப் பகுதி சார்ந்த இலக்கிய நூல்களிலிருந்து கண்டெடுப்பது

என மூனறு வகைகளைக் கையாண்டுள்ளார். சேகரிக்கப்பட்ட ஒட்டுமொத்த சொற்களிலிருந்து இயல்புச்சொற்கள், நாஞ்சில், கொங்கு, மதுரை, கரிசல், செட்டிநாடு அகராதிகளில் உள்ள சொற்களும் நீக்கப்பட்டு எஞ்சிய சொற்களையே தம் அகராதியில் கொடுத்துள்ளதாகக் கூறுகின்றார் (பக். 13). நடுநாடு அல்லது நடுத்திட்டு என அழைக்கப்படும் இந்தப்பகுதி கெடிலம் ஆற்றிற்கும், பெண்ணை ஆற்றிற்கும் இடைப்பட்ட பகுதியாகும். இவை தற்கால கடலூர், பண்ருட்டி, திருக்கோயிலூர், விருத்தாசலம் (இன்னும் சில பகுதிகள் இருக்கலாம்?) உள்ளடக்கிய வட்டாரமாகும் (பக்.14). அனைத்து வட்டார அகராதி ஆசிரியர்களும், பொதுவாக இப்படியொரு வழிமுறைகளைத்தான் பின்பற்றியுள்ளனர். எவரும், கட்டுக்கோப்பான ஒரு வினாநிரல் மூலம் களப்பணி செய்து அகராதிகளை முடிவு செய்யவில்லை.

மேலும் வழக்குச்சொற்களைக் குறிப்பெடுத்து எழுதிக்கொள்வதிலும், வழக்கொழிந்துவிட்ட சொற்களைச் சேகரிப்பதிலும் உள்ள சிக்கல்களும் வட்டாரவழக்கு அகராதிகளை எழுதுவதில் உள்ள முக்கியமான சிக்கல்களாகக் கருதப்படுகின்றன. அழிந்துவரும் சொற்களைப் பற்றிக் கூறும்பொழுது, அ.கா.பெருமாள் (2004:20)

> நாஞ்சில் நாட்டுக் கிராமங்களிலிருந்து நாகர்கோவில் நகரத்துக்குக் குடியேறிய சாதியினர் சாதி வழக்காறுகளிலிந்து அந்நியப்பட்டுக் கொண்டு வருவது போலவே சாதிக்கே உரிமையுடைய சொற்களைத் தவிர்த்துப் பேசுவதில் கவனமாக இருக்கின்றனர்

என்கின்றார். இவ்வாறு நகரங்களில் குடியேறும் மக்கள் தங்களின் சாதிசார் சொற்களைத் தவிர்ப்பது அவர்களின் பாரம்பரியத் தொழில்சார் சொற்களெல்லாம் அழிந்து வருவதற்குக் காரணமாக அமைகிறது. இன்றைய காலக்கட்டத்தில் ஒரு வட்டாரத்திலுள்ளவர்கள் பல சமூகப் பொருளாதாரக் காரணங்களுக்காக வேறொரு வட்டாரத்தில் குடியேறும் பொழுது தங்களின் வட்டாரச் சொற்களைத் தவிர்த்துப் 'பொதுப்பேச்சுத்தமிழுக்கு' மாறி வருகின்றார்கள். இவ்வாறாக மக்கள் பிற வட்டாரங்களுக்குக் குடியேறும்பொழுது வட்டாரவழக்குச் சொற்களும் அழிந்துவருகின்றன என்பது மொழி ஆய்வாளர்களின் கருத்தாகும். இத்தகைய சூழ்நிலையில் களப்பணி மூலம் தரவுகள் சேகரிக்கப்படுவது மிகவும் அவசியமான ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது. மேலும், களப்பணிகள் சிறிய கிராமப்புறங்களில் வாழும் வயதான மக்களிடம் மட்டும் செய்யவேண்டியதும் கட்டாயமான ஒன்றாகும். இவ்வகையான, வட்டாரவழக்குச் சொற்களைச் சேகரிப்பதில் எந்தவொரு சாதியையும், தொழிலையும் ஒதுக்கிவிடாமல், வட்டாரமக்களிடையே வழங்கப்படும் பொதுவான சொற்களோடு இத்தகைய சொற்களையும் சேர்க்கும் பொழுதுதான், அது ஒரு வட்டாரத்திற்குரிய முழுமையான தகவல்களை உள்ளடக்கிய அகராதியாகவோ, சொற்தொகுப்பாகவோ அமையும் என்பதில் மாற்றுக்கருத்து எதுவும் இல்லை.

ஒரு வட்டாரவழக்குச் சொற்களின் அகராதி தயாரிக்கும் முயற்சியில் ஈடுபடும்பொழுது அந்த வட்டாரத்திற்குரிய அனைத்துச் சொற்களும் சேகரிக்கப்பட வேண்டும். அந்த வட்டாரத்திற்கேயுரிய சொல்லா? அல்லது வேறு வட்டாரங்களிலும் அச்சொல் பயன்பாட்டில் உள்ளதா? என்பதைத் தமிழகம் மற்றும் புதுச்சேரிகளில் உள்ள எல்லா வட்டாரச் சொற்களுடன் ஒப்பிட்டுத்தான் முடிவு செய்யமுடியும். ஆகையால், ஒரு வட்டார வழக்குச் சொல் அகராதியில் அந்த வட்டாரத்தில் உள்ள அனைத்துச் சொற்களும் இடம்பெற வேண்டும். தமிழகராதி எனத் தமிழ்மொழியின் ஒட்டுமொத்தச் சொற்களையும் சேகரிக்கும்பொழுது, ஒரு வட்டாரத்திற்குரிய சொற்கள் அந்தந்த வட்டாரத்தைச் சார்ந்ததாகவும், ஒரு சமூகத்தினர்க்குரிய சொற்கள்

அந்தந்தச் சமூகத்தைச் சார்ந்த சொற்களாகவும், தொழில்சார் சொற்கள் அந்தந்தத் தொழிலைச் சார்ந்த சொற்களாகவும் பாகுபடுத்தப்பட்டு, பொதுச் சொற்களிலிருந்து வேறுபடுத்திச் சுட்டிக்காட்டப்படும். ஒரு குறிப்பிட்ட சாதியினரின் வழக்குச்சொற்கள் பதிவு செய்யப்படாத பொழுது, பல முக்கியமான சொற்கள் விட்டுப்போக வாய்ப்புகள் உள்ளன. உதாரணமாக அகம் எனும் சங்ககாலச் சொல் அகத்துக்காரர் 'கணவர், வீட்டுக்காரர்' எனும் பொருளில் ஆத்துக்காரர் எனும் சொல்லாக அந்தணர்களின் பேச்சுத்தமிழில் மட்டுமே உள்ளது. பட்டிகாணுதல் என்பது கொங்கு வேளாளர் சமூகத்தினரின் திருமணச்சடங்குகளில் ஒன்றாகும். திருமணமான புதுமணத்தம்பதியினர் திருமணமானபின் மணமகன் வீட்டின் தொழுவத்திற்குச்சென்று அவர்களின் ஆடுமாடுகளைப் பார்ப்பதே இந்தச்சடங்காகும். புரவி 'குதிரை' எனும் சங்ககாலச் சொல் புரவி எடுத்தல் எனும் சொல்லில் காணக்கிடக்கிறது. கொங்குப்பகுதியில் ஐயனார் வழிபாடு செய்யும் மக்கள் நேர்த்திக்கடனாக மண்ணால் செய்த குதிரை வடிவப் பொம்மையைக் கோவிலுக்கு எடுத்துச்செல்வர். இதையே 'புரவி எடுத்தல்' எனக்கூறுகின்றனர். மேலும், ஒரே பாரம்பரியத் தொழிலைப்புரியும் மக்கள் பல வட்டாரங்களில் வாழ்கின்றனர். அவர்கள் செய்யும் தொழில் ஒரே தொழிலாக இருந்தாலும், தொழில் செய்யும் முறைகளிலும் உபயோகிக்கும் கருவிகளிலும் வேறுபாடுகள் உள்ளன. ஒரே கருவிக்கு வேறு வேறு சொற்களும் இருக்கலாம். ஆகையால், வட்டார வழக்குச் சொற்களைத் தொகுக்கும் பொழுது அனைத்துத் தரப்பட்ட மக்களிடமும் களப்பணி செய்வது மிகவும் ஏற்றதாகும். அகராதி தயாரிக்கும் பணியில் ஈடுபட்டுள்ள ஆய்வறிஞரே அவருடைய விருப்பப்படி சொற்களைத் தேர்வு செய்து அவைகளை ஒரு வட்டாரத்திற்குரிய அல்லது வட்டாரத்திற்கே உரிய சொற்கள் எனத்தொகுக்கும் பொழுது மாறுபட்ட கருத்துக்கள் எழுகின்றன. இவைகளை எடுத்துக்காட்டும் விதமாகப் பெருமாள் முருகன் மற்றும் அ.கா.பெருமாள் ஆகியவர்களின் வட்டாரவழக்குச் சொல்லகராதியிலிருந்து எடுத்துக்காட்டுகள் கீழே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

நாஞ்சில் நாட்டு வழக்குச் சொல்லகராதி-அ.கா.பெருமாள்

நாஞ்சில் நாட்டில் வழங்கப்படும் சொற்கள்

1. அவையான் - பெருச்சாளி
2. அழுக்கன் - கஞ்சன்
3. அளிக்கதவு - மரச்சட்டத்தால் ஆன கதவு
4. அறங்கூடு - படுக்கை அறை
5. கிண்டி உணர்த்தல் - சிரத்தையாகக் குடும்பக் காரியங்களைக் கவனித்தல்
6. கித்தாட்டி - மூடி மறைத்துப் பேசுதல்
7. தீயல் - நாரந்தங்காயில் தயாரிக்கப்படும் ஊறுகாய் வகைகளில் ஒன்று
8. துரக்காரர் - கோவில் நிலங்களுக்குரிய வரியை வசூலிக்கும் அதிகாரி

9. தெங்கு - தென்னை மரம்
10. பட்டி - நாய்

பிற வட்டாரங்களிலும் வழங்கப்படும் சொற்கள்

1. அவஸ்தை - வேதனை, இடையூறு
2. அழிமானம் - அழிந்ததின் மதிப்பு
3. காவு கொடுத்தல் - பலி கொடுத்தல்
4. காவோலை - நன்றாகக் காய்ந்த பனை ஓலை
5. கிடை வைத்தல் - வயல் தோட்டத்தில் ஆடுகளை அடைத்து வைத்தல்
6. கிண்டுதல் - கிளறுதல்
7. தீட்டரிசி - தவிடு நீக்கிய அரிசி
8. துப்புரவு - சுத்தம்
9. தூக்கு - ஒரு எடை
10. தெம்மாடி - கையாலாகாதவன்

கொங்கு வட்டாரச் சொல்லகராதி - பெருமாள் முருகன்

கொங்கு வட்டாரத்தில் வழங்கப்படும் சொற்கள்

1. ஆரியக்கல் (பெ.) - திருவல், மாவு அரைக்கப்பயன்படும் கல்
2. ஆரியம் (பெ.) - கேழ்வரகு
3. இட்டேரி (பெ.)- நிலங்களுக்கிடையே எல்லையாக அமைக்கப்பட்ட பெரிய வரப்பு
4. இஸ்கார் (பெ.) - தேவையற்ற தொல்லை
5. ஒகடியம் (பெ.) - கேலி, கிண்டல்
6. ஒட்டு (பெ.) - பால் கறக்கும் மாடு
7. கொடும்பு (பெ.) - செடியைச் சுற்றி அடைக்கும் கூண்டு போன்ற வேலி
8. கொப்பு (பெ.) - வயல்களுக்குள் செல்லும் சிறிய வாய்க்கால்
9. சாலு (பெ.) - நீர் நிறைத்து வைக்கும் பெரிய தவலை
10. சிட்டி மூங்கில் (பெ.) - கனமும் வலுவும் கொண்ட மூங்கில்

பிற வட்டாரங்களிலும் வழங்கப்படும் சொற்கள்

1. ஆத்தா (பெ.) - அப்பாவின் அம்மா
2. ஆயா (பெ.) - பாட்டி
3. ஆரக்கால் (பெ.) - மாட்டுவண்டிச்சக்கரத்தில் சுற்று வட்டத்தையும் மையத்தையும் இணைக்கும் கட்டை
4. இந்த வாட்டி (வி.அ.) - இந்த முறை
5. இளம்பயிர் (பெ.) - முளைத்துச் சிறிது நாள்களே ஆன பயிர்

6. ஏறுவெயில் (பெ.) - காலையிலிருந்து நண்பகல் வரை அதிகரித்துக் கொண்டு வரும் வெயில்
7. ஏனம் (பெ.) - பாத்திரம்
8. கொழி (பெ.) - கையால் மசால் போன்றவற்றைச் சலித்தல்
9. சாவக்கட்டு (பெ.) - பந்தயம் கட்டிச் சேவல்களைச் சண்டையிட வைத்தல்
10. சித்த (பெ.அ.) - சிறிது

வட்டார வழக்கின் சொற்களைச் சேகரிக்கின்ற பொழுது நல்லசொல்: கெட்டசொல், நல்லசொல்: கொச்சைச் சொல், வசைச்சொல் என வேறுபடுத்தாது அனைத்துச் சொற்களுமே பொருளோடு வரும் மொழிச்சொற்கள் என்ற அடிப்படையில் சேகரிக்கப்பட வேண்டும். சொற்களைச் சேகரிப்பவர் தம்முடைய விருப்பு வெறுப்புகளுக்கு அப்பாற்பட்டுச் சுதந்திரமாகச் செயல்பட வேண்டும் என்பதே மொழியியலின் அடிப்படைக் கொள்கை. வசைச்சொற்றொடர்களில் கூடப் பண்டைக்காலச் சொற்கள் பயன்படுவதைக் கீழ்க்கண்ட எடுத்துக்காட்டுகள் உணர்த்துகின்றன.

சல்லிக்காசு பெறமாட்டான்
தம்படிக்குப் பிரயோஜனமில்லாதவன்

இவ் இரண்டு சொற்றொடர்களிலும் வரும் சல்லி, தம்படி என்ற சொற்கள் வழக்கொழிந்து விட்ட பண்டைக் கால நாணயங்களின் பெயர்களாகும். நாணயங்களும் அவற்றின் பயன்பாடும் அழிந்துவிட்டாலும், இத்தகைய சொற்றொடர்களில் இன்றும் இச்சொற்கள் அந்தந்த நாணயத்தின் மதிப்போடு பயன்பாட்டில் உள்ளன. மேலும் சொற்களுக்கு வெளிப்படையாக உணர்த்தும் பொருளோடு, உட்பொருளும் இருக்கலாம். அத்தகைய சொற்களுக்கு இரண்டு வகையான பொருள்களையும் கொடுக்க வேண்டும்.

எடுத்துக்காட்டுகள்

சொல்	வெளிப்பொருள்	உட்பொருள்
நாமம் போடுதல்	ஒருவரின் நெற்றியில் வைணவ அடையாளமாகப் போடப்படும் நாமம்	வாங்கிய பொருளையோ பணத்தையோ திரும்பக் கொடுக்காமல்ஏமாற்றுதல்
மொட்டையடித்தல்	தலையில் உள்ள முடிகளை எடுத்துவிடுதல் ஒன்றும் இல்லாமல் செய்தல்	ஒருவருடைய பொருள் பணங்களை ஏமாற்றி விட்டு
தலை மொழுகுதல்	இறப்பு நடந்த வீட்டில் கடைப்பிடிக்கப்படும் ஒரு சடங்கு	ஒருவரைத் தன் உறவுமுறை அல்லது நட்புறவிலிருந்து அடியோடு நீக்கி விடுதல்
கைகழுவுதல்	கைகளில் படிந்திருக்கும் அழுக்கைக் கழுவிச் சுத்தம் செய்தல்	ஒருவேலையின்பொறுப்பிலிருந்து இடையில் விலகிவிடுதல்
முட்டை	பறவைகளின் முட்டை	சுழியன், 0

தமிழ்நாடு, பாண்டிச்சேரிக்கு உட்பட்ட பல வட்டாரங்களில் பலதரப்பட்ட பாரம்பரியத் தொழில் புரிந்துவரும் சமுதாயத்தைச் சேர்ந்த மக்களால் பேசப்படும் தற்காலத் தமிழ்மொழி தமிழர்தம் பண்பாட்டு வரலாற்றில் புதியதாகத் தோன்றிய மொழியன்று. சங்ககாலம் முதல் தற்காலம் வரை காலங்காலமாய்ப் பேசப்பட்டு வரும் மொழியின் தொடர்ச்சியே இன்றைய காலக்கட்டத்தில் பேசப்படும் தமிழ்மொழியாகும். எனவேதான் தமிழ்மொழி வாழும் செம்மொழியாகக் கருதப்படுகிறது. எனவே சங்கம் வளர்த்த தமிழ்மொழியில் காணப்படும் சொற்களின் தொடர்ச்சியைத் தற்கால பொதுப்பேச்சுத் தமிழிலும் வட்டார, சமூக, தொழில்வழக்காறுகளில் வழங்கும் பேச்சுத்தமிழ் சொற்களிலும் காணமுடிகின்றது. கீழே பட்டியலிடப்பட்டுள்ள சொற்கள் தமிழ்மொழியின் தொடர்ச்சிக்கு எடுத்துக்காட்டுகளாக மட்டும் அமைவன. இங்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ள உதாரணங்கள் எஸ். ராஜம் (1958) அவர்களால் வெளியிடப்பட்டுள்ள ''பாட்டும் தொகையும்'' எனும் நூலிலிருந்து எடுக்கப்பட்டுள்ளன.

பொதுச் சொற்கள்

சங்ககால வழக்கு	-	தற்கால வழக்கு
அகல் (சட்டி, கலம்)	-	அகல் விளக்கு
அளவு (எல்லை)	-	அளவு (அளவை முறைகள்)
அந்தணன் (இறைவன், சிவபிரான், வியாழன்)	-	பார்ப்பனர், பிராமணர்
அலங்கல் (அசைதல்)	-	அலுங்குதல் (அசைதல்)
உலை (கொதிக்கின்ற நீர்)	-	உலை (சமையலில் கொதிக்கும் நீர்)
உளைவு (வருத்தம்)	-	உளைவு (மன உளைச்சல்)
எச்சம் (பிறப்பில் வரும் குறை)	-	எச்சம் (பிறப்பில் வரும் குறை)
கவண் (கல்லெரியுங் கருவி)	-	கவுணு (கல்லெரியுங் கருவி)
கவளம் (வாயளவு கொண்ட உணவு)	-	கவளம் (வாயளவு கொண்ட உணவு)
களர் (உவர் நிலம்)	-	களர் நிலம் (உவர் நிலம்)
கிடுகு (கேடகம், சட்டம்)	-	கிடுகு (பனை, தென்னை ஓலையில் பின்னப்பட்ட சிறு தட்டி)
கும்பு (கூட்டம்)	-	கும்பல் (கூட்டம்)
குரும்பை (தெங்கு, பனைகளின் இளங்காய்)	-	குரும்பல் (தெங்கு, பனைகளின் இளங்காய்)
குரால் (பெண் கூகை)	-	குரால் (பெண் ஆடு)

தை (ஒரு மாதம்)	-	தை (ஒரு மாதம்)
தேள் (கொடுக்காற்கொட்டி வருத்தும் பிராணிவகை)	-	தேள் (கொடுக்காற்கொட்டி வருத்தும் பிராணிவகை)
தெருவு (வீதி)	-	தெரு (வீதி)
படப்பு (வைக்கோற் போர்)	-	படப்பு (கம்பு, சோளம் பயிர்களின் தட்டைகளை அடுக்கி வைப்பது)
பத்தல் (பத்தர், கிணற்றின் நீரை எடுத்து ஊற்றி ஆநிரையை உண்பித்தற்குத் தோண்டப்படுவது)	-	பத்தை (பனை மரத்தடியைக் குடைந்து வீட்டுப் பிராணிகளுக்கு உணவிடும் குழியாலான பனைமரத்தடி)
பாட்டி (கிழவி, பாடல் மகளிர்)	-	பாட்டி (கிழவி)
பாணர் (ஒரு சாதியினர்)	-	பாணர் (ஒரு சாதியினர்)

ஒரு குறிப்பிட்ட வட்டாரத்தில் அல்லது சமுதாயத்தில் காணப்படும் சொற்கள்

சங்ககால வழக்கு		தற்கால வழக்கு
அகம் (உள்ளிடம், உள்ளம், வீடு)	-	அகத்துக்காரர் (கணவர், வீட்டுக்காரர் அந்தணர் வழக்கு)
அஞ்ஞை (அன்னை)	-	ஆஞா (தந்தை-புதுக்கோட்டை வழக்கு)
அடிசில் (சோறு)	-	அக்கார அடிசில் (அந்தணர் வழக்கு)
ஆண்டை (அவ்விடம்)	-	அந்தாண்ட (வட தமிழ்நாடு வழக்கு)
உமக்கு (நுமக்கு)	-	உமக்கு (தென் தமிழ்நாடு வழக்கு)
கடுவன் (ஆண் குரங்கு)	-	கடுவன் (ஆண் பூனை-நாஞ்சில் நாட்டு வழக்கு)
கமுகு (பாக்கு மரம்)	-	கமுகு (நாஞ்சில் நாட்டு வழக்கு)
காயல் (உப்பளம்)	-	காயல் பட்டினம் (தென் தமிழ்நாட்டில் கடற்கரையோரக் குடியிருப்பு ஊர்)
தெங்கு (தென்னை)	-	தெங்கு (தென்னை - நாஞ்சில் நாட்டு வழக்கு)
பட்டினம் (நெய்தனிலத்து ஊர்)	-	பட்டினம் (வட தமிழ்நாட்டில் கடற்கரையோர மீனவர் குடியிருப்பு ஊர்)

காலப்போக்கில் வட்டாரவழக்குச் சொற்கள் அழிந்து கொண்டுவருவதைப் பல அறிஞர்கள் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். "வட்டார மொழியில் உள்ள சொற்கள் உணர்வோடு தொடர்பு உடையவை, பொருள் செறிந்த சொற்கள்" என அதன் முக்கியத்துவத்தைக் கூறும் இரவிக்குமார் *(2008: 16)*, "கொங்குமண்டலத்தில் வாழ்ந்து வந்த மக்கள் விவசாயத்திலிருந்து

தொழில்துறைக்கு மாறியதன் காரணமாகச் சொற்கள் அழிந்து வருகின்றன" என்கின்றார் (பக்.17). "ஒரு நாளைக்குப் பல சொற்கள் செத்துக் கொண்டிருக்கின்றன" என்பது கண்மணி குணசேகரனின் (2007:15) ஆதங்கமாகும். வட்டாரவழக்குச் சொற்கள் தமிழ்மொழியின் செழுமையையும் தமிழர்களின் வாழ்வியல், பண்பாட்டுக் கூறுகளையும் தொழில் முறைகளில் கையாளப்படும் பாரம்பரிய வழிமுறைகளையும் எடுத்தியம்பும் சொற்களஞ்சியமாகும். எனவே, "மிக விரைவில் கிளைமொழிச்சொற்கள் அகராதிப்படுத்தப்படவில்லையெனில் நம் முன்னோர்களின் சுவடுகளை மறந்தவர்களாகிப் போவோம்" என்கின்றார் டி. மகாலட்சுமி (2003:1). "கிராமத்தில் புழங்கிய, புழங்கும் பல சொற்கள் இன்னும் எந்த அகராதிப் பந்தியிலும் பாய்போட்டு அமரும் கௌரவம் பெறவில்லை" எனப் பதிவு செய்யப்படாத சொற்களைப் பதிவுசெய்யப் பரிந்துரைக்கும் எழுத்தாளர் நாஞ்சில்நாடன் (2010:11), இத்தகைய சொற்கள் அனைத்தும் ஒன்றுசேரத்திரட்டப்பட்டால் தமிழில் பத்து இலட்சத்துக்கும் குறைவற்ற சொற்கள் இருத்தல் வேண்டும் என்பது அவருடைய கருத்தாகும். அழிந்துவரும் சொற்களுக்கு எடுத்துக்காட்டாகப் புன்செய் நிலங்களில் விளைவிக்கப்பட்ட தானிய வகைகள் பின்னிணைப்பு 4இல் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன. மாறுபட்ட மொழிச்சூழல் காரணமாக, தமிழ் மொழியின் கருவூலப்பெட்டகமாய் விளங்கிய வட்டாரவழக்குச் சொற்களும் சமூக வழக்குச் சொற்களும் தொழில்வழக்குச் சொற்களும் மறைந்து அழியும் நிலையில் இருப்பதால் அத்தகைய சொற்களைச் சேகரித்து அவற்றைப் பேணிப் பாதுகாக்க வேண்டிய கட்டாயம் தற்சமயம் உருவாகியுள்ளது. இத்தகைய சொற்கள் தமிழ் மக்களின் பண்பாட்டுக்கூறுகளையும் வரலாற்றுச் செய்திகளையும் சமயச்சடங்கு முறைகளையும் சமூகச்சடங்கு முறைகளையும் நம்பிக்கைகளையும் தொழில் நுணுக்கங்களையும் விளக்கி நிற்பதோடு தமிழ்மொழியின் செழுமையையும் வளமையையும் உலகுக்கு எடுத்துக் காட்டுவதாக உள்ளன.

குறிப்புகள்

1. "The Tamil language like Janus, looks backward to the ancient world and looks forward to the modern world, with the Future still in its womb. It is both a Classical Language, shaping itself with logical precision and wondrous rhythm as a beautiful and befitting medium for poetry and philosophy, and a modern language shaping itself as a powerful and proper vehicle for the scientific and practical thoughts; for, unlike other classical languages, it has refused to die".

   - T.P. Meenakshisundaran, 1955: Reprint 1961: 31

2. "The language which commanded the acceptance of the Academy came in due course to be regarded as the standared language (Centamil)".

   -R.P. Sethu Pillai, 1974: 1

3. "---- authoritative opinion has declared in unambiguous terms that the Pandya country was regarded as the Centamil Nadu--------------. It is significant that most of the twelve countries compendiously described as Koduntamil Nadu are separated from the Pandya country by sections of the eastern and western ghats". -R.P. Sethu Pillai, 1974: 2

4. "The reason why Tamil is more independent of Sanskrit than the Northern languages, and even than the other Dravidian tongues, is, that it has not been left, like those, principally to the cultivation of the Brahmans". -Bavanandam Pillai, 1925: VI

5. "It is a common experience for the foreigner learning Tamil to discover to his dismay that after months of study with grammar and reader and munshi, he is able to understand scarcely anything of the language spoken around him. In the villages and in the fields, in the bazaars and the highroads he hears a language spoken which he finds it hard to believe is the language of his study". -Mathews, 1942: 992

6. "The development of Tamil Lexicography owes much to the earnest Christians who took all pains to master not only Tamil language, but also the manners and customs of the Tamil land and people". -Vaiyapurippillai, 1926 - 34: XXXV

7. "Tamil Brahmins used Sanskrit words even in their ordinary conversations". - Stephen, 2006: 69

பின்னிணைப்பு - 1

தமிழ்ப்பேரகராதியில் உள்ள வழக்காற்று வகைகள் (1926 - 34)

வட்டாரங்கள்: கிழக்கு, மேற்கு, வடக்கு, தெற்கு

வட்டார வழக்குகள்	சமுதாய வழக்குகள்	தொழில் வழக்குகள்	மதச்சார் வழக்குகள்	பிற / பொது வழக்குகள்
ஆனைமலை வழக்கு	பரதர் வழக்கு	கப்பல் மாலுமிகள்	கிறித்தவர் வழக்கு	அந்தந்தப் பகுதி வழக்கு
இராமநாதபுரம் வழக்கு	அந்தணர் வழக்கு	நெசவு	முகம்மதியர் வழக்கு	இழிசொல்
இலங்கை வழக்கு	இருளர் வழக்கு	படைவீரர்கள்	ரோமன்கத்தோலிக்கர்வழக்கு	கல்வெட்டு வழக்கு
கடப்பா வழக்கு	கள்ளர் வழக்கு	வணிகம்	வைணவர் வழக்கு	கொடுந்தமிழ் வழக்கு
கொடைக்கானல் வழக்கு	காடர் வழக்கு		வேதாகமம் வழக்கு	தென்னிந்திய வழக்கு
கோயம்புத்தூர் வழக்கு	குறவர் வழக்கு			பழமொழி வழக்கு
சித்தூர் வழக்கு	கோமுட்டி வழக்கு			பிரெஞ்சு இந்திய வழக்கு
செங்கல்பட்டு வழக்கு	செம்படவர் வழக்கு			பேச்சு வழக்கு
செட்டிநாடு வழக்கு	நாட்டுக்கோட்டைச் செட்டியார் வழக்கு			மகாராஸ்ட்டிர வழக்கு
சென்னை வழக்கு	பரவர் வழக்கு			மலேசிய வழக்கு
சேலம் வழக்கு	பறையர் வழக்கு			வட்டார வழக்கு
தஞ்சாவூர் வழக்கு	புலையர் வழக்கு			வட இந்திய வழக்கு
தரங்கம்பாடி வழக்கு	மறவர் வழக்கு			
திருச்சிராப்பள்ளி வழக்கு	வள்ளுவர் வழக்கு			
திருநெல்வேலி வழக்கு	வாணியச்செட்டியார்வழக்கு			
திருவிதாங்கூர் வழக்கு	வில்லி வழக்கு			
தென் ஆற்காடு வழக்கு	ஸ்மார்த்தஅந்தணர்வழக்கு			
நாஞ்சில் நாடு வழக்கு				
புதுக்கோட்டை வழக்கு				
புதுச்சேரி வழக்கு				
மதுரை வழக்கு				
யாழ்ப்பாண வழக்கு				
வட ஆற்காடு வழக்கு				

பின்னிணைப்பு - 2

தமிழ் நாட்டின் வட்டார வழக்கு மண்டலங்கள்/ வட்டாரங்கள்/உட்பகுதிகள்

ஆண்ட்ரனொவ் (Andronov), 1962

1. கிழக்குப் பகுதி பேச்சுவழக்கு - தஞ்சாவூர், திருச்சிராப்பள்ளி மாவட்டங்கள், மதுரை மாவட்டத்தின் வடபகுதி
2. வடக்குப் பகுதி பேச்சுவழக்கு - சென்னை, செங்கல்பட்டு, வடஆற்காடு, தென்ஆற்காடு மாவட்டங்கள்
3. தெற்குப் பகுதி பேச்சுவழக்கு - திருநெல்வேலி, இராமநாதபுரம் மாவட்டங்கள், மதுரை மாவட்டத்தின் தெற்கு-மேற்குப் பகுதிகள்
4. மேற்குப் பகுதி பேச்சுவழக்கு - நீலகிரி, கோயம்புத்தூர், சேலம் மாவட்டங்கள்
5. இலங்கைப் பேச்சுவழக்கு

கமில், வி. சுவெலபில் (Kamil,V.Zvelebil) 1964

வட்டாரம்	உட்பகுதி	வட்டார மையங்கள்
வடக்கு (அருவா வடதலை, அருவா)	i) வட-கிழக்கு ii) வட-மேற்கு iii) தென்னாற்காடு (ஒரு பகுதி)	சென்னை, செங்கல்பட்டு, வேலூர், சித்தூர், கிருஷ்ணகிரி
கிழக்கு (புனல், பன்றி)	i) காவேரி பாசனம் ii) புதுக்கோட்டை	திருச்சி, தஞ்சாவூர், கரூர்
மேற்கு	i) மேற்கு-வடக்கு ii) மேற்கு-தெற்கு	சேலம், திண்டுக்கல், ஈரோடு, கோயம்புத்தூர், (பெங்களூர்)
தெற்கு (வடபாண்டி, தென்பாண்டி)	i) மதுரை ii) தென்-மேற்கு iii) தென்-கிழக்கு	திருநெல்வேலி, நாகர்கோயில், இராமநாதபுரம், தூத்துக்குடி
இலங்கை	i) வடக்கு ii) கொழும்பு? iii) வட-கிழக்கு iv) தென்-கிழக்கு	திரிகோணமலை, மட்டக்களப்பு

கி. கருணாகரன், 1970

1. வடமாவட்ட வழக்கு: செங்கல்பட்டு, சென்னை, வட ஆற்காடு
2. கிழக்கு மாவட்ட வழக்கு
3. மேற்கு மாவட்ட வழக்கு: கொங்கு வழக்கு மற்றும் பிற வட்டங்கள்
4. தென் மாவட்ட வழக்கு
5. நாஞ்சில் நாடு வழக்கு

வ. அய். சுப்பிரமணியம், 1973

1. நாஞ்சில் நாடு வழக்கு	-	கன்னியாகுமரி
2. தென்மாவட்ட வழக்கு	-	திருநெல்வேலி, இராமநாதபுரம்
3. நடுநாட்டு வழக்கு	-	மதுரை, திருச்சி
4. மேற்கு மாவட்ட வழக்கு	-	கோயம்புத்தூர்
5. கிழக்கு மாவட்ட வழக்கு	-	தஞ்சாவூர், தென் ஆற்காடு
6. சென்னை வழக்கு	-	சென்னை, செங்கல்பட்டு
7. வட மாவட்ட வழக்கு	-	வட ஆற்காடு

கோ.சீனிவாச வர்மா, 1976, 1977

1. தென்மாவட்ட வழக்கு	-	மதுரை, திருநெல்வேலி, இராமநாதபுரம்,
i) கன்னியாகுமரி உட்பகுதி		கன்னியாகுமரி மாவட்டங்கள்
2. நடுநாட்டுவழக்கு (சோழநாடு)	-	தென் ஆற்காடு, தஞ்சாவூர், திருச்சி (பெரும்பகுதி),
i) புதுக்கோட்டை உட்பகுதி		புதுக்கோட்டை (சிலபகுதி) மாவட்டங்கள்
3. மேற்கு மாவட்ட வழக்கு (கொங்கு வழக்கு)	-	சேலம், தர்மபுரி, கோயம் புத்தூர், நீலகிரி மாவட்டங்கள்
4. வட மாவட்ட வழக்கு	-	வடஆற்காடு, செங்கல்பட்டு, சென்னை மாவட்டங்கள்
5. இலங்கை வழக்கு	-	மட்டக்களப்பு, திரிகோண மலை, யாழ்ப்பாணம், நீர் கொழும்பு, மலைநாடு வழக்குகள்

சு.சக்திவேல், 1981

1. வட மாவட்ட வழக்கு	-	சென்னை, செங்கல்பட்டு, வட ஆற்காடு மாவட்டங்கள்

2. நடுநாட்டு வழக்கு - திருச்சிராப்பள்ளி, தஞ்சாவூர், தென் ஆற்காடு மாவட்டங்கள்
3. மேற்கு மாவட்ட வழக்கு - சேலம், தர்மபுரி, கோயம்புத்தூர், நீலகிரி மாவட்டங்கள்
4. தென்மாவட்ட வழக்கு - மதுரை,இராமநாதபுரம், திருநெல்வேலி, கன்னியாகுமரி மாவட்டங்கள்

K. மகாலிங்கம், 1987

1. சென்னை, செங்கல்பட்டு மாவட்டத்தின் கிழக்குப்பகுதி, தென் ஆற்காடு மாவட்டத்தின் வடக்குப் பகுதி.
2. திருச்சி, தஞ்சாவூர் மாவட்டங்கள், புதுக்கோட்டை மாவட்டத்தின் கிழக்கு மற்றும் வடக்குப் பகுதிகள், தென் ஆற்காடு மாவட்டத்தின் கிழக்கு மற்றும் வடக்குப் பகுதிகள்.
3. தென் ஆற்காடு மாவட்டத்தின் மேற்குப் பகுதி, சேலம் மற்றும் தர்மபுரி மாவட்டங்கள்.
4. கோயம்புத்தூர் மற்றும் ஈரோடு மாவட்டங்கள்.
5. புதுக்கோட்டை மாவட்டத்தின் தெற்கு மற்றும் மேற்குப் பகுதிகள், மதுரை, இராமநாதபுரம், திருநெல்வேலி மாவட்டங்கள்.
6. கன்னியாகுமரி மாவட்டம்.

இலங்கைத்தமிழ் வழக்காற்றுப் பகுதிகள் (கட்டுரையாளர்)

1. யாழ்ப்பாண வழக்கு
   - i) வன்னிமை (வவுனியா)
   - ii) மன்னார்
2. மட்டக்களப்பு
   - i) திரிகோணமலை
   - ii) மலைநாடு

பின்னிணைப்பு - 3

வட்டாரவழக்கு மண்டலங்கள் / வட்டாரங்கள் / உட்பிரிவுகளின் எடுத்துக்காட்டுகள் கட்டுரையாளரால் கீழே தொகுத்துக் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன.

வடக்கு மண்டலச் சொற்கள்

1. கய்தெ - கழுதை
2. சோமாரி - கெட்டவன், அயோக்கியன்
3. துட்டு - பணம்
4. நய்னா - அப்பா, தந்தை
5. நாஸ்டா - காலை உணவு
6. பேஜாரு - தொந்தரவு
7. ரவ / லவ - கொஞ்சம், சிறிது

நடு / கிழக்கு மண்டலச் சொற்கள்

1. அம்மாயி - தாயின் தாய்
2. ஆயி - அம்மா, தாய்
3. இம்மாம் - இவ்வளவு
4. எம்பளது - எண்பது
5. ஒருவது - பத்து
6. கம்னாட்டி - கணவனை இழந்தவள், மனைவியை இழந்தவர்
7. கேவுரு - கேழ்வரகு
8. பரியாரி - முடிவெட்டும் தொழில் செய்பவர்
9. மல்லாட்டெ - நிலக்கடலை, மணிலாக்கொட்டை

மேற்குமண்டலச் சொற்கள்

1. அணத்தான் - அணில்
2. அந்தி - மாலை நேரம்
3. ஆரியம் - கேழ்வரகு
4. எட்னூரு - எண்ணூரு
5. கடுவன் - குரங்கு
6. கொடிக்காயி - நிலக்கடலை, மணிலாக்கொட்டை
7. சத்தொம் - வரி
8. நங்கெ - அண்ணன் மனைவி, அண்ணி
9. பட்டாசாலெ - வெளிமுற்றம்

தென்மண்டலச் சொற்கள்

1. அண்ணாச்சி - அண்ணன்
2. அய்யா - அப்பா, தந்தை
3. அவுகெ, அவியெ -அவர்கள்
4. ஆச்சி - தாயின் தாய்
5. கும்பா - குழி விழுந்த உணவருந்தும் பாத்திரம்
6. கோப்பெ - உணவருந்தும் பாத்திரம்
7. சிய்யான் - தாத்தா, தந்தையின் தந்தை, தாயின் தந்தை
8. பாம்படம் - பெண்களின் காதணிகளில் ஒன்று
9. பைதா - சக்கரம்
10. பையெ - மெதுவாக, நிதானமாக
11. வெஞ்ஞனம் - சமைத்த காய்கறி வகைகள் (கூட்டு, பொரியல்)
12. இங்கிட்டு - இங்கே, இந்தப்பக்கம்
13. இம்புட்டு - இவ்வளவு
14. ஈருள்ளி - வெங்காயம்
15. கடுவன் - காட்டுப்பூனை

நாஞ்சில் நாட்டுச் சொற்கள் (கன்னியாகுமரி மாவட்டம்)

1. அக்கானி - பனைமரத்தின் பால்
2. அங்கோட்டு - அந்தப்பக்கம், அங்கே
3. ஆச்செ - வாரம், ஏழு நாட்கள்
4. கடுவ - புலி
5. கண்ணம்மா - பாட்டி, தாயின் தாய், தந்தையின் தாய்
6. காருவெ - உணவருந்தும் பாத்திரம்
7. சாடு - ஓடு, தாண்டு
8. தோக்கு - துப்பாக்கி
9. மயினி / மைனி - அண்ணன் மனைவி, அண்ணி

செட்டிநாட்டுச்சொற்கள் (புதுக்கோட்டை&சிவகங்கை மாவட்டங்களின் பகுதிகள்)

1. அண்ணமுண்டி - அண்ணன் மனைவி, அண்ணி
2. அண்ணாவி - ஆசிரியர்
3. அம்மக்கன் - கணவன்
4. ஆஞா - தந்தை
5. காடெயன் - அயோக்கியன், கெட்டவன்
6. தொக்கடி - மலிவான
7. மைமல் - அதிகாலை, சூரிய உதயத்திற்கு முன்
8. லேஞ்சு - துவாலை. தலை துவட்டப் பயன்படும் சிறிய துணி
9. வத்தை - வாரம், குத்தகை

பின்னிணைப்பு - 4

புன்செய் தானிய வகைகள்

வரகு	Kodo millet
கேழ்வரகு	Finger millet
பனிவரகு	French millet, Hog millet
சோளம்	Indian millet, Great millet
சோளத்தின் வகைகள்	Indian millet varieties
1. வெள்ளைச்சோளம்	
2. கறுப்புச்சோளம்	
3. செஞ்சோளம்	
4. பெரிய மஞ்சள் சோளம்	
5. சிறிய மஞ்சள் சோளம்	
6. முட்டைச்சோளம்	
7. காக்காச்சோளம்	
8. தலை விரிச்சான் சோளம்	
9. மக்கட்டை சோளம்	
10. இருங்கு சோளம்	
மக்காச்சோளம்	Corn
தினை	Italian millet
தினை வகைகள்	Italian millet varieties
1. செந்தினை	
2. கருந்தினை	
3. பைந்தினை	
4. பெருந்தினை	
5. சிறுதினை	
குதிரைவாலி	Barnyard millet
சாமை	Little millet
சாமை வகைகள்	Little millet varieties
1. பெருஞ்சாமை	
2. செஞ்சாமை	
காடைக்கண்ணி	A millet

பின்னிணைப்பு - 5

வெளிவந்துள்ள வட்டார வழக்கு அகராதிகள்

1. இரவிக்குமார், இரா., 2008, கொங்கு வட்டார வழக்குச் சொல்லகராதி, உடுமலைப்பேட்டை: கொங்கு மண்டல ஆய்வு மையம்.
2. இளங்கோவன், பெரி.சே., 2011, அறந்தாங்கி வட்டார வழக்குச் சொல் அகராதி, அகநி: வந்தவாசி.
3. கண்மணி குணசேகரன், 2007, நடுநாட்டுச் சொல்லகராதி, தமிழினி, சென்னை.
4. கலைச்செல்வன், எம்., 1976, தமிழில் வழக்குகள், கருக்காம்பட்டி: எம்.வேலுச்சாமி கவுண்டர்.
5. காளியப்பா, டி.எம்., 1991, கொங்குத் தமிழ், கோயமுத்தூர்: தேவி பதிப்பகம்.
6. சண்முகம், சுப., 1990, செட்டிநாட்டில் செந்தமிழ் வழக்கு, சென்னை: காவேரி தெரு.
7. தமிழகன், பி., 2009, வழக்குச்சொல் அகராதி, திருச்சிராப்பள்ளி: இளந்தமிழ்ப் பதிப்பகம்.
8. பழனியப்பா சுப்பிரமணியன், 2006, செட்டி நாட்டு வட்டார வழக்குச் சொல்லகராதி, சென்னை: பழநியப்பா பிரதர்ஸ்.
9. புலவர் மணியன், 2004, கொங்கு நாட்டுத் தமிழ், கோயம்புத்தூர்: வேம் அச்சகம்.
10. பெருமாள், அ.கா., 2004, நாஞ்சில் வட்டாரவழக்குச் சொல்லகராதி, சென்னை: தமிழினி.
11. பெருமாள் முருகன், 2000, கொங்கு வட்டாரச் சொல்லகராதி, கோபி செட்டிப்பாளையம்: குருத்து வெளியீடு.
12. மகாலட்சுமி, டி., 2003, கோவை மாவட்ட வழக்குச்சொல் அகராதி, சென்னை: தி பார்க்கர்.
13. முருகையா, ப., 2004, நெல்லை வட்டார வழக்குச் சொல்லகராதி, சென்னை: அமுதா பதிப்பகம்.
14. ராஜநாராயணன், கி., 1982, வட்டாரவழக்குச் சொல்லகராதி, மறுபதிப்பு 2008, சிவகங்கை: அன்னம்.
15. ராஜன், எ.மு., 2004, புதுச்சேரி கிராமியத் தமிழகராதி, புதுச்சேரி: புதுச்சேரி கூட்டுறவு புத்தகச் சங்கம்.
16. லேனா தமிழ்வாணன், 1987, வட்டாரச்சொற்களும் விளக்கங்களும், சென்னை: மணிமேகலைப் பிரசுரம்.
17. ஜீவபாரதி, கே. & வே. எழில்முத்து, 2001, ஜீவா தொகுத்த வழக்குச் சொல்லகராதி, சென்னை: ராஜேஸ்வரி பதிப்பகம்.

துணைநூல்கள்

இரவிக்குமார், இரா., 2008, கொங்கு வட்டார வழக்குச் சொல்லகராதி, உடுமலைப் பேட்டை: கொங்கு மண்டல ஆய்வு மையம்.

கண்மணி குணசேகரன், 2007, நடுநாட்டுச் சொல்லகராதி, தமிழினி, சென்னை.

சீனிவாசவர்மா, கோ., 1976, 'தமிழின் கிளைமொழிகள்', புலமை, தொகுதி-2: 4, பக். 338-360.

சீனிவாசவர்மா, கோ., 1977, கிளைமொழியியல், மறுபதிப்பு 1986, அண்ணாமலை நகர்: அனைத்திந்தியத் தமிழ் மொழியியல் கழகம்.

தேவநேயப் பாவாணர், ஞா., 1985, செந்தமிழ்ச் சொற்பிறப்பியல்-பேரகரமுதலி, தொகுதி-1, தமிழ் அகரமுதலித்திட்டம், சென்னை: தமிழக அரசு.

நாஞ்சில்நாடன், 2010, மணமாலையும் மலர்வளையமும்', ரசனை, செப்டம்பர், பக். 9-14.

பவானந்தம் பிள்ளை, எஸ்., 1925, தற்காலத் தமிழ்ச் சொல்லகராதி, சென்னை: மாக்மில்லன்.

பெருமாள் முருகன், 2000, கொங்கு வட்டாரச் சொல்லகராதி, கோபிசெட்டிப்பாளையம்: குருத்து வெளியீடு.

பெருமாள், அ.கா., 2004, நாஞ்சில் வட்டாரவழக்குச் சொல்லகராதி, சென்னை: தமிழினி. இராமகிருஷ்ணன், எஸ்., 1992, க்ரியாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதி, விரிவாக்கித் திருத்திய பதிப்பு, 2008, சென்னை: க்ரியா.

ராஜம், எஸ்., 1958, பாட்டும் தொகையும், சென்னை: மர்ரே அண்டு கம்பெனி.

மகாலட்சுமி, டி., 2003, கோவை மாவட்ட வழக்குச்சொல் அகராதி, சென்னை: தி பார்க்கர்.

மகாலிங்கம், கே., 1987, 'சமுதாய வட்டாரத் தமிழ்க்கிளைமொழிகள் ஆய்வின் அணுகுமுறைகளும் பிரச்சனைகளும்', எஸ். ஆரோக்கியநாதன், Seminar Papers on Dialectology, தஞ்சாவூர்: தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், பக். 165-178.

ஸ்டீபன் சாம், நே., 1994, கன்னியாகுமரி மாவட்ட மீனவர்களின் வாழ்வியல் - ஓர் ஆய்வு, கல்லுக்கூட்டம், கன்னியாகுமரி: தங்கம் பதிப்பகம்.

Andronov, M., 1962, Razgovornyj tamiljskij jazyk i ego dialekty (Colloquial Tamil and its Dialects), Moscow.

Burnell, A.C., 1876, Specimens of South Indian Dialects-Tamil of Tanjore, Tranquebar.

Fabricius, John Philip and John Christopher Breithaupt, 1779, A Malabar and English dictionary, wherein the words and phrases of the Tamulian language, commonly called by Europeans the Malabar language, are explained in English, Vepery: Mission Press.

Fabricius, John Philip and John Christopher Breithaupt, 1786, A dictionary of the English and Malabar languages, Vepery: Mission Press. James, Gregory, 2000, Colporul: A History of Tamil Dictionaries, Chennai: Cre-A.

Karunakaran, K., 1970, 'Tamil Dialects: A Classification', Proceedings of the Second All India University Tamil Teachers' Conference, Thiruchirappalli, pp.1-8.

Mathews, Gordon, 1942, 'The Vulgar Pronunciation of Tamil', Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. 10, pp. 992 - 997.

Meenakshisundaran, T.P., 1955, 'A Bird's Eye View of Tamil Literature', Souvenir, Sixtieth Session of Indian National Congress, Chennai: Avadi; Reprint 1961, Prof. T.P. Meenakshisundaran, Sixty - First Birthday Commemoration Volume, Annamalainagar: Annamalai University, pp. 31-54.

Percival, P. Rev., 1862, Tamil and English Dictionary, Madras.

Phillips, Maurice, 1873, 'Tamil in the Salem district: A Report prepared for the Madras Government', Indian Antiquery, Vol. 2, pp.223-228.

Sakthivel, S., 1981, 'A Survey of Tamil Dialects', In M.S. Sunkapur and Jayavant S. Kulli (eds.), Papers in Linguistics, R.C. Hiremat Felicitation Volume, Mysore: Sharat Prakashan, pp.284-301.

Sethu Pillai, R.P., 1974, Words and their Significant & Tamil - Literary and Colloquial, Madras: University of Madras.

Stephen, S.J., 2006, 'Five Portuguese Tamil Grammar Manuscripts', International Journal of Dravidian Linguistics, Vol. XXXV: 2, pp.67- 88.

Subramoniam, V.I., (ed.) 1973, Seminar on dialectology: Papers and Discussions, Trivandrum: Dravidian Linguistics Association.

Rottler, J.P., 1830, Tamil-English Dictionary, four parts, Vepery.

Vaiyapuri Pillai, S. (ed.), 1926-1934, Tamil Lexicon, Vol. I-VI and Supplementary, Madras: University of Madras.

Winslow, Miron, 1862, A comprehensive Tamil and English dictionary of high and low Tamil in part manuscript materials of the late Rev.Joseph Knight, and others, Vol.I-III, Madras: American Mission Press. (Gregory James, 2000).

Zvelebil, Kamil V., 1960, 'Dialects of Tamil III- Madurai (Interpretation and Descriptive Statement)', Archiv Orientalni, Vol.28:3, pp.414-456.

Zvelebil, Kamil V., 1960, 'Notes on Two Dialects of Ceylon Tamil', Transactions of Linguistic Circle of Delhi, Dr. Siddheswar Varma Volume, pp.28-36.

Zvelebil, Kamil V., 1961, 'Some Features of Dindigul Tamil', T.P. Meenakshisundaram Commemoration Volume, Coimbatore, pp.426-446.

Zvelebil, Kamil V., 19`63, 'Dialects of Tamil IV-Erode, Tuticorin, Ramnad', Archiv Orientalni, Vol 31:4, pp.635-638.

Zvelebil, Kamil V., 1964, 'Spoken Languages of Tamil Nadu', Archiv Orientalni, Vol.32:2, pp.237-264.

Zvelebil, Kamil V., and S. Viswanathan, 1959, 'Dialects of Tamil II: Madras and Madras Brahmin (Texts)', Archiv Orientalni, Vol.27:4, pp.572-603.

1. உறுதிக் கணிப்பு
''கலிங்கத்துப் பரணி'' காட்டாத ''கல்வெட்டு''ச் செய்தி

சீனி. கண்ணன்

தமிழக வரலாற்றில் சங்க காலத்திலிருந்து நடந்த பல்வேறு நிகழ்வுகளை இலக்கியங்கள், கல்வெட்டுகள், வெளிநாட்டார் குறிப்புகள், அகழ்வாய்வுக் கண்டுபிடிப்புகள் ஆகியன உறுதிப்படுத்துகின்றன. ஆயினும் தமிழகத்திற்குப் புறம்பே நடந்த தமிழர் தொடர்பான நிகழ்வுகள் (போர், படையெடுப்பு, வெற்றி முதலியன) அனைத்திற்கும் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. நம்முடைய அனைத்து இலக்கியங்களுக்கும் இத்தகைய உறுதிப்பாட்டுச் சான்றுகளை எதிர்பார்க்க வேண்டிய அவசியமும் இல்லை.

பிற்காலச் சோழர்கள் தூரக்கிழக்கு நாடுகளுக்குக் கடல்வழி சென்றதை, அப்பகுதியில் கிடைக்கும் கல்வெட்டுகள், அப்பிரதேசத்தில் வழக்கில் இருக்கும் இடப்பெயர்கள் ஆகியன உறுதி செய்கின்றன. ஆயினும் சிலப்பதிகாரத்தில்[1] இடம்பெறும் வடநாட்டு வேந்தர்களான ''கனக விசயரை'' வென்றமைக்கு வட இந்தியப்பகுதியில் சான்றாதாரம் எதுவும் கிட்டவில்லை. ஆனால் பிற்காலச் சோழர்கள், சேரநாட்டுப் பகுதியில் படையெடுத்துச் சென்று, வென்றதைக் கல்வெட்டுகள்[2] மூலம் நாம் உணரலாம்.

அண்மையில், கேரள மாநிலத்தின் மேலைக் கடற்கரைப் பகுதியில் நடைபெற்ற அகழ்வாய்வுகள் சேர நாட்டின் தலைநகரான முசிறியை (சங்க காலம்) உறுதிப்படுத்துவதாகக் கொள்ளலாம்.[3]

இது போன்றே, தமிழகத்திற்கு வெளியே கிடைக்கும் ஒரு கல்வெட்டுச் செய்தி (விசாகப்பட்டினம்-கடற்படை அருங்காட்சியகம்) கலிங்கத்துப் பரணி எனும் சிற்றிலக்கியத்திற்கு (11ஆம் நூற்றாண்டு) அணிசேர்க்கும் ஆதாரமாக விளங்குகிறது.

மிகு பழங்காலத்தில் பாரத தேசத்தில் 56 நாடுகள் (நிலப்பரப்புகள்) இருந்தன என்பர். அவற்றுள் ஒன்று கலிங்கநாடு. இன்றைய ஒடிசா மாநிலத்தின் தென்கோடிப் பகுதியும் ஆந்திரமாநிலத்தின் வடகோடிப் பகுதியில் உள்ள விசாகப்பட்டினம் உள்ளிட்ட நிலப்பரப்பே கலிங்கநாடு. விசாகப்பட்டினத்தில் கடற்படை அருங்காட்சியகத்தில் கிடைக்கும் முதலாம் குலோத்துங்க சோழன் தமிழ்க் கல்வெட்டு ஒரு புதிய செய்தியினை நமக்கு அறிவிக்கிறது. விசாகப்பட்டினத்தின் பெயரைக் குலோத்துங்க சோழ பட்டணம் என்று குலோத்துங்க சோழனின் படைத்தளபதி மாற்றியதாக அக்கல்வெட்டு தெரிவிக்கிறது.

சோழ மன்னன் முதலாம் குலோத்துங்கனுக்கும் (11ஆம் நூற்றாண்டு) கலிங்க மன்னன் அனந்தவர்ம கோடகங்கனுக்கும் கலிங்க நாட்டில் போர் நடைபெற்றது. சோழனது சார்பில் படைத்தலைவன் கருணாகரத் தொண்டைமான் படைநடத்திச் சென்று கலிங்கத்தை வென்று வாகை சூடிய நிகழ்வைக் கலிங்கத்துப்பரணி சுவைபடக் கூறுகிறது. குலோத்துங்கனையும் கருணாகரனையும் சிறப்பிக்க எழுந்த இந்நூல் 'பரணி' இலக்கணப்படி தோற்றோடிய 'கலிங்க வேந்தன்' பெயரால் 'கலிங்கத்துப் பரணி' என்று அழைக்கப்படுவதாயிற்று.

போர் நடந்து முடிந்த பின், தாங்கள் பெற்ற வெற்றிக்கு அடையாளமாக, விசாகப்பட்டினத்தின் பெயரைக் குலோத்துங்க சோழ பட்டணம் என்று பெயர் மாற்றம் செய்திருக்கக்கூடும். கலிங்க நாட்டில் போர் நடந்ததற்கும், அப்போரில் முதலாம் குலோத்துங்க சோழன் வெற்றி பெற்றதற்கும் சான்றாக இக்கல்வெட்டு அமைந்துள்ளது.

குறிப்புகள்

1. சிலப்பதிகாரம், வஞ்சிக்காண்டம்.
2. வாண்டையார் கல்வெட்டுகள்- 'காந்தளூர்ச் சாலை கலமறுத்தருளி'.
3. பத்திரிகைச் செய்திகள்.
4. விசாகப்பட்டினம் கடற்கரை - நீர் மூழ்கிக் கப்பல் பொது மக்கள் பார்வைக்காக வைக்கப்பட்டுள்ள கடற்கரைப் பகுதி - விவேகானந்தர் சாலையில் உள்ள அருங்காட்சியகம்.

II ஊகக் கணிப்பு

சிந்து சமவெளி அகழ்வாய்வில் பல பொருள்கள் கண்டெடுக்கப்பட்டன. அவற்றுள் ஒன்றன் புகைப்படம் விசாகப்பட்டினம் அருங்காட்சியகத்தில் உள்ளது. ஒரு படகு-மாலுமிகள்-இரண்டு பறவைகள். அப்பறவைகளைத் திசை காட்டும் பறவைகள் (திசா-காக்கா) என்று குறிப்பில் தெளிவாக்கப்பட்டுள்ளது. (காண்க-இணைப்புப் படம்)

கப்பலில் செல்லும் மாலுமிகளுக்கு உதவும் வகையில் சில பறவைகள் செயல்பட்டதை ஆங்கிலக் கவிதைகளிலும் காணலாம். 18ஆம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த எஸ்.டி. கால்ரிட்ஜ் எனும் கவிஞர் தாம் இயற்றிய கவிதையில்[1] 'ஆல்பட்ரோஸ்' எனும் பெயர் கொண்ட ''தென்துருவக்கடல் வாழ்பறவை''யைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவார். அப்பறவை வானில் தென்பட்டதை நற்சகுனமாகவே மாலுமிகள் கருதினர் என்பது அக்கவிஞரின் கூற்று. தென்துருவப் பகுதியைக் காட்டிக் கொடுக்கும் திசைப்பறவை ''ஆல்பட்ரோஸ்'' என்றே கருதலாம்.

நம் பாரத தேசத்தில் வெகுகாலந் தொட்டே, பறவைகளைப் பழக்கித் ''தூதாக'' அனுப்புவது உண்டு. அரசர்கள், பறவைகளின் காலில் ஓலைகளைக் கட்டித் தூதாக அனுப்புவர். நளன்-தமயந்தி கதையில் ''அன்னம்'' தூது சென்றது. தமிழ்மொழியில் ''கிள்ளைவிடு தூது'' எனும் நூலில் (சிற்றிலக்கியம்) கிளியைத் தூதாக அனுப்பியதைப் பார்க்கலாம். அத்துடன் ''கடலோடிகள்'' பகலில் கடலில் செல்லும்போது ''திசையறியாது'' திகைத்து விடாமல் இருக்க, திசைப்பறவைகளை (திசையைக் காட்டும் பறவைகள்) வளர்த்திருக்கக் கூடும். இதுபோன்று ஒரு திசைப் பறவையைக் குலசேகர ஆழ்வாரின் ''பெருமாள் திருமொழியில்'' காணலாம்.

குலசேகர ஆழ்வார் தம்முடைய திருமொழியில் ''சரணாகதித் தத்துவத்தை'' விளக்கப் பல்வேறு உவமைகளைக் கையாண்டுள்ளார். அதில் ஒன்று பின்வருமாறு:

''வங்கத்தின் கூம்பேறும் மாப்பறவை போன்றிருந்தேனே''[2]

என்று தன்னிலை விளக்கம் அளிக்கிறார்.

உபநிஷத்துகளிலும் மற்றும் சித்தர் பாடல்களிலும் இது போன்ற கருத்துகளைக் காணலாம் என்று அறிஞர்கள்[3] கருதுவர்.

கப்பலின் மேல்தளத்தின் உள்ள பறவை, கடலுக்கு மேற்பரப்பில் சிறிது தூரம் சென்று, கரை எங்கும் காணாது மீண்டும் கப்பலின் மேல்தளத்தில் உள்ள கொம்பின் மீது அமர்வது போல 'திருமாலே சரணம்' என்று குலசேகர ஆழ்வார் தஞ்சம் அடைந்தார் என்று இப்பாடலுக்கு உரை விளக்கம் செய்வது மரபு.

குலசேகர ஆழ்வார் குறிப்பிடும் 'மாப் பறவை' திசா -காக்கா (திசைப்பறவை) ஆகலாம். மொஹஞ்சதாரோ அகழ்வாய்வில் கிடைக்கும் இலச்சினைகள் இக்கருத்துக்கு வலுவூட்டுகின்றன.

குறிப்புகள்

1. S.T. Coleridge-``The Rime of the Ancient Mariner''.
2. பெருமாள் திருமொழி.
3. பேராசிரியர் கி. நாச்சிமுத்து, தமிழ்த்துறை, ஜவஹர்லால் நேரு பல்கலைக்கழகம், புதுடெல்லி.

Kulothungan's Journey of Man
A Global Vision and a Unique Voice

P. MARUDANAYAGAM

Kulothungan's Maanuda Yaatthirai (Pilgrimage of Mankind) is an epic-long celebration of mankind and its splendid achievement. In his view, man, far from being an insignificant insect in the universe, is a magnanimous being, capable of infinite individual development, and placed in a world which he shouldn't despise but explore and enjoy.

The wonder of all wonders is
The matter marvellous which
The world calls the human mind:
The thing incomparable that has
Within itself all complexities;

So far, we have not been able
To fully find the limits of
Its infinite capabilities. [I 9,10]

Life on this earth is pleasing and glorious and it is the proud possession of mankind to be cherished and not to be eschewed on any account.

Let those who would like to know whether
There is a soul or not continue their
Search; let devotees who seek the heavenly
Abode also flourish; we won't interfere. [III 1126]

The earth is our wealth;
Life is a blessing to us;
Both are on our hands;
Both we see with our eyes. [III 1127]

We will cultivate the earth as though
It were our field; we will create
Here on earth a paradise that will
Surpass the sky and its heavenly
Home praised by our bards. [III 1131, 1132]

No religion there is that is
Superior to humanism; no
Matter there is that doesn't find
A place in the sanctity of discipline.
The world that nature has given
Is a house of bliss; the truth that
Life is a boon is our veda;
Let us create a heaven here. [III 1144-1145]

Kulothungan has firm faith in the progressive theory which asserts that man is marching from strength to strength and that he will ultimately prevail.

We don't accept the view that
All the saints pure and perfect
Lived yesterday and that all
We have today are imperfect. [III 1087]

Today is better than yesterday;
Tomorrow will be better than today;
There is nothing contrary to this;
Mankind does advance day by day. [III 1088]

Mankind excels itself in status,
In nature and in strength as;
Time moves on and on but
Never does it degenerate. [III 1090]

Man's endless journey is in the right direction and the frequent hurdles on the way won't be able to stop him or frustrate his efforts. He is sure to achieve his goal.

We have witnessed growth;
In the journey of progress
Knowing no setback
We never remain depressed.

Urged on by our zeal, we will
Forever keep moving towards
The summit of greatness; and earth
Will be, a heaven tomorrow. [I 368 – 369]

Kulothungan stresses this message not only in Maanuda Yaatthirai but in all his other writings also. The grit with which the rare splendour of being born as a human being is underscored by the poet is remarkable.

I will accept birth if I
Can live without dying;

But if I die I won't beg
For release from rebirth

*   *   *

In all the sights of nature
I find pleasures infinite;
An admirer of the reign of men
I am; with wealth limitless

Even if paradise appears before me
In the vast space of the sky
I am one that remains lost
In the dreams of the earth.

I will be born again,
Will march for ever
In the journey on this earth
Singing an epic in praise of

My journey: who knows
The ecstasy I experience! [K.K. pp164-165]

For such a vision of life and such a view of mankind marked by cosmopolitanism and a sense of universal brotherhood, untainted by any considerations of caste, creed, race, religion or nation, Kulothungan is indebted to the age-old Tamil tradition. Unstinting love for fellow human beings, hospitality and generosity are virtues glorified in all the Tamil classics beginning with Puranaanuuru and Tirukkural.

Every town our home town,
every man a kinsman.
Good and evil do not come from others.
Pain and relief of pain
Come of themselves.
Dying is nothing new.
We do not rejoice
that life is sweet
nor in anger
Call it bitter.
Our lives, however dear,
Follow their own course,
rafts drifting
in the rapids of a great river
sounding and dashing over the rocks
after a downpour
from skies slashed by lightning

We know this
From the vision
Of men who see.
So,
We are not amazed by the great
and we do not scorn the little. (Puranaanuuru 192; Tr. A.K. Ramanujan)

If this poem stresses the essential oneness of mankind, there are numerous pieces which enjoin all men and women to enjoy all the pleasures of life and to be generous and helpful.

To your friends, the women who love you! to your friends, the women
you love! to the elder women of your family with all their virtues
and their purity! to those who gave to you so that the fierce hunger
of our family might be soothed, expecting repayment only whenever we
could!

Without thought of who they may be, without asking me, without a thought
of us living as well as we can, you also, mistress of the house!
should give, to everyone! the wealth that has been granted us by Kumanan
of the straight spear,
Who is the lord of Mutiram where the fruit hangs down on the trees!
(Purananuuru 163; tr. George Hart)

Kulothungan's vision of life has largely been moulded by what Valluvar states in his celebrated book on the art of living. Though Valluvar speaks of two kinds of life, the life of the family man and the life of the ascetic, he makes it clear that it is the former that should lead to the latter. In his view, the greatest blessing is an honourable home, the crowning glory of which is worthy offspring. The family man, being the best of those who strive for salvation, is the mainstay of all who follow the other three paths of life – the celibates, the lay ascetics and the ascetics. Leading a virtuous life himself, he helps others in the observance of their vows and is, therefore, holier than the austere ones themselves. If he lives as he ought to live, he will be looked upon as a god among men. Love of mankind, hospitality, uprightness, forgiveness, obligations and good will to all, charity, self-control, purity of conduct, refraining from slander, vain-speaking and from evil-doing are among the chief virtues of those who have chosen to lead the family life whereas the other group should practise mercy, abjure meat, undertake penance, abstain from fraud and anger and thereby gain a higher spiritual power and vision. The ascetic should become the very embodiment of charity, as love for all creatures, compassion of the supreme kind, is the hallmark of asceticism. It is because of this emphasis on the value of life on the earth that Albert Schweitzer called Tirukkural "the living ethic of love."

> There hardly exists in the literature of the world a collection of maxims in which we find so much lofty wisdom. . . . On the most varied questions concerning the conduct of man to himself and to the world, its utterances are characterized by nobility and good sense. . . maxims about joy in activity, such as one would not expect from Indian lips, bear witness to the strength of the world and the life affirmation present in the Kural.

Sangam poems and Tirukkural strongly recommend the virtue called oppuravu ('active social cooperation with the spirit of helpfulness behind it') which is born of an intense love for all human beings. Devoting a full chapter to this, Valluvar says

> There is no better thing in this or in the other world
> equal to the virtue of being useful to those around you. (213)
>
> He alone lives who knows the value of being useful
> to society; the others are to be grouped with the dead. (214)
>
> Even if social cooperation brings ruin, it is
> worth courting by selling one's own self. (220)

Not many cultures are known to have placed so much of emphasis on these values. Social consciousness was unknown to the greatest of Greek poets, Pindar. The Roman philosopher, Lucretius, in his De Reum Natura, uses three poetic images to describe the joy experienced by the wise who distance themselves from the sorrowing multitude: a man on a firm cliff watching the seaman toil below, a man at a safe distance watching two armies fighting against each other, and a man perched at the top of a hill viewing the giddy crowd deep below.

> How sweet to stand, when tempests tear the main,
> On the firm cliff, and mark the seaman's toil!
> Not that another's danger soothes the soul,
> But from such toil how sweet to feel secure!
> How sweet, at distance from the strife, to view
> Contending hosts, and hear the clash of war?
> But sweeter far on wisdom's height serene,
> Upheld by truth, to fix our firm abode;
> To watch the giddy crowd that, deep below,
> Forever wander in pursuit of bliss;
> To mark the strife of honours, and renown,
> For wit and wealth, insatiate, ceaseless urged,
> Day after day, with labour unrestrained.

The great Buddha was compassion incarnate but it is strange to come across the following advice to the learned men in the Buddhist work Dhammapada:

> When the learned man drives away vanity by earnestness, he, the wise, climbing the terraced heights of wisdom, looks down upon the fools; free from sorrow he looks upon the sorrowing crowd, as one that stands on a mountain looks down upon them that stand upon the plain.

Needless to add that Valluvar would have condemned such philosophers, 'ascetics' and 'wise men' to hell!

It is well-known that in medieval Christian theology man's relation to the world about him was reduced to a problem of avoiding the circumstances of earthly life in order to prepare one's soul for a future life. But the Renaissance man, because of the impact of classical culture, developed a vision of human life very different from the one of the Middle Ages. From the Greeks he could learn that man was not a grovelling worm but a splendid being, capable of infinite individual development in the direction of perfection. This accounts for the several tributes to man, and the glorification of earthly life we come across in some of the Greek and English writers. Sophocles, for instance, says,

> Numberless are the world's wonders, but none
> More wonderful than man; the storm grey sea
> Yields to his prows; the huge crests bear him high;
> Earth, holy and inexhaustible, is graven
> With shining furrows where his plows have gone
> Year after year, the timeless labour of stallions.
> As though echoing these words, Shakespeare wrote in Hamlet,
> What a piece of work is man! how noble in reason!
> how infinite in faculties! in form and moving
> how express and admirable! in action how like an
> angel! in apprehension how like a God! the beauty
> of the world! the paragon of animals!

But these very writers in their tragedies presenting a tragic vision of life portrayed mighty men and women who brought ruin upon themselves by their own follies.

One may, therefore, venture to claim that nowhere do we find anything like the kind of affirmation of life found in the Tamil tradition, especially, in Tirukkural. Valluvar's is an unqualified celebration of life here and now. He is least concerned with speculations about what happens after one's death. Even a great philosopher like Plato could not help including his personal conjectures on subjects like the composition of the universe and the life after death. On the other hand, the vision of life projected in one of the Puranaanuuru poems is strikingly modern and extraordinary.

You men without will! Your hearts still cling to their
perspectives stained with flaws! You live with
instability and always you wonder whether or not
you should perform a righteous act!
A man who goes out hunting for an elephant will find it!
A man who hunts for a small bird will return with empty hands!
And so if those noble men who hunt for exalted goals should gain
what is merited by their karma, then in the world where the good
and the bad karma no longer accumulate they take their pleasure!
And if they do not savor pleasure in that world without karma,
they may never have to be born again! And if they are never
to be born again, then clearly while establishing one's fame
as solidly as a summit in the Himalayas,
it becomes of the utmost importance to die with a purified body!

(214; Tr. George Hart)

Here the poet Kopperuñjchozhan admonishes those who hesitate to perform righteous acts just because they are not certain about the consequences and the rewards. They are told that there are three possibilities:

(1) Their good deeds may secure them a place in heaven,

(2) If there is no heaven, they may not have to be born again and live a miserable life,

(3) If there is no such thing as rebirth, they may leave the world establishing their fame here.

It is, therefore, wise on their part to keep doing good while they are alive without being bothered about what is in store for them after death.

Valluvar succinctly conveys this message when he says,
Though it may lead to heaven, receiving is bad;
even if there is no heaven, giving is good. (222)
Give and live a glorious life. There is no greater
gain than this for human beings. (231)

The fame that is supreme will live forever;
everything else will perish. (233)

An inheritor of this great literary tradition, Kulothungan does not entertain any pessimistic view of life but has come out with an epic-long celebration of the successful faring forward of mankind. To him, there is no paradise other than this earth and the journey of man is to be looked upon as a pilgrimage. All the apparently insurmountable difficulties man has been facing since the dawn of the earth have

only made life a holy sacrifice, a remarkable yagna. Very strangely, another Indian intellectual, though with an ascetic bent of mind, has expressed a similar view of earthly life. Savitri, the eponymous heroine of Sri Aurobindo's epic, becomes his mouthpiece when she proudly declares to the God of death himself,

> Yes, I am human; yet shall man by me,
> Since in humanity waits his hour the God,
> Trample these down to reach the immortal heights,
> Transcending grief and pain and fate and death.
> Yes, my humanity is a mask of God.
> Earth is the chosen place of mightiest souls;
> Earth is the heroic spirit's battlefield,
> Thy servitudes on earth are greater, King,
> Than all the glorious liberties of heaven.

But there is a vital difference between Sri Aurobindo's concept of life divine and Kulothungan's concept of spirituality. To the latter,

> All that looks for life
> Through righteous conduct
> Is spirituality.

It will be appropriate to recall here William Faulkner's message in his "Nobel Award Acceptance Speech." Though his novels seem to harp on the theme of the evil inherent in man's nature, his characters, both men and women, are found to have "a soul, a spirit capable of compassion and sacrifice and endurance." His brief speech ends with the following message to the future generations of writers:

> I decline to accept the end of man. It is easy enough to say that man is immortal simply because he will endure, that when the last ding-dong of doom has changed and faded from the last worthless rock hanging tideless in the last red and dying evening, that even then there will still be one more sound: that of his puny inexhaustible voice, still talking. I refuse to accept this. I believe that man will not merely endure; he will prevail. He is immortal, not because he alone among creatures has an inexhaustible voice, but because he has a soul, a spirit capable of compassion and sacrifice and endurance. The poet's, the writer's duty is to write about these things. It is his privilege to help man endure by lifting his heart, by reminding him of the courage and honour and hope and pride and compassion and pity and sacrifice which have been the glory of the past. The poet's voice need not merely be the record of man, it can be one of the props, the pillars to help him endure and prevail.

It is precisely this task, this mission, which Kulothungan as a poet sets out to accomplish in his Maanuda Yaatthirai, and eminently succeeds in his bold venture. The uniqueness of this epic with its global vision and its presentation of the whole history of humanity as a success story will be understood in all its implications if we take into consideration parallel attempts made in the West. Since it is neither possible nor necessary to survey the entire Western literary scene from this perspective, we take a few representative creative writings for close analysis. John Bunyan's Pilgrim's Progress severely restricts itself to the spiritual aspect of man's life. T.S. Eliot's The Waste Land arguably foregrounds the view that man has been almost irredeemably lost. Hart Crane's The Bridge, written as a rejoinder to The Waste Land, doesn't go beyond America and the American dream. The entire poem Maanuda Yaatthirai is in a way a full-length allegory whose hero is man. This will naturally remind us of John Bunyan's Pilgrim's Progress, universally praised as a prose classic, though there is a gulf of difference between the two works with regard to the vision of life and the literary strategies employed to convey that grand vision.

The Pilgrim's Progress describes the spiritual experiences of a single human being in the form of a journey undertaken by the hero called Christian. The names of all the characters reveal their allegorical significance. During his journey from the City of Destruction to the Heavenly City, Christian comes across Mr Worldly-Wiseman, Formalist, Hypocrisy, Talkative, twelve jurymen at Vanity Fair (Blind-Man, No-good, Malice, Love-lust, Live-loose, Heady, High-mind, Enmity, Liar, Cruelty, Hate-light and Implacable), Faithful, and Hopeful. The journey is beset by a darkness represented by the Slough of Despond, the Castle of Giant Despair, and the Valley of the Shadow of Death.

On the other hand, in the journey described by Kulothungan, the hero is every man passing through several generations from the dawn of civilization in human history to the present day. The journey covers a wide range including as it does man's social, political, economic, and spiritual experiences in all spheres of life. The characters and activities described are all historical.

T.S. Eliot's The Waste Land, published in 1922, became established as "the archetypal monument of poetic modernity" in English. Giving expression to the despair of the postwar era, the poet has chosen to deal with the sterility and chaos of the contemporary world. The basic symbol of the poem, that of the waste land, is a clear reflection upon his view of modern life. It is taken from Miss Jessie Weston's From Ritual to Romance, in which the legends treated speak of a land that has been blighted by a curse because of which the crops do not grow and the animals cannot reproduce. The state of the land is connected with the state of ruler of the land, the Fisher King, who has been rendered impotent by maiming or sickness. The poet makes it clear that the physical sterility of the land and its king is symbolic of the

spiritual sterility that has afflicted mankind in the modern world. Also the poem refers to two kinds of life and two kinds of death. Life devoid of meaning is death whereas the sacrificial death may be life-giving, may prove to be an awakening to life. In his essay on "Baudelaire" Eliot tries to justify his view that the modern waste land is a realm in which people do not even exist.

> So far as we are human, what we do must be either evil or good; so far as we do evil or good, we are human; and it is better, in a paradoxical way, to do evil than to do nothing: at least, we exist.

This theme is reinforced in several ways in the poem. In the quotation that prefaces the poem, the Sybil says, "I wish to die", expressing the desire of the people who inhabit the waste land. The first part of the poem "The Burial of the Dead" develops the theme of the attractiveness of death and of the problem of rousing oneself from the death in life in which the present generation lives. Modern men and women are scared of living in reality and don't like to be aroused from their death-in-life. The protagonist feels that the situation is absolutely hopeless and says,

> Son of man,
> You cannot say, or guess, for you know only
> A heap of broken images, where the sun beats,
> And the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,
> And the dry stone no sound of water.

Eliot's symbols for the sterility and unreality of the modern waste land are further complicated when he associates it with Baudelaire's City and Dante's Limbo. Dream and reality seem to mix in the French poet's city. From the third Canto of The Inferno, the line, "I had not thought death had undone so many" and from the fourth canto, the line, "Sighs, short and infrequent, were exhaled" are taken. Dante's Limbo is occupied by those who on earth had "lived without praise or blame". The angels "who were not rebels, nor were faithful to God, but were for themselves" are also found in the same place. By this Eliot wants to convey the idea that these two groups exemplify the secular idea that has gripped the modern world.

The second part "A Game of Chess" presents two scenes taken from the contemporary waste land – one presenting life in a rich and magnificent setting and the other, life in the vulgar setting of a London pub. Life in both of them, in the poet's view, has lost its meaning. This part may also be taken to contrast the splendour of the past with the squalor of modern life. The third part, "The Fire Sermon", presents vignettes of the sordidness of modern life. There are quotations from St Augustine and the Buddha, two representatives of eastern and western asceticism, who use fire as the image of lust in order to warn mankind against the sterile burning of lust.

The poet feels that modern man, freed from all restraints, has failed to understand that there must be an asceticism – something to check the drive of desire.

The fifth section of the poem, "What the Thunder Said" describes the decay of modern Europe using symbols of Grail legend. The basic theme of the poem is underlined in the references to Christ in Gethesmane and the other hanged gods in the ancient myths.

> He who was living is now dead
> We who were living are now dying
> With a little patience.

The point emphasised throughout is that in the modern world, life in the full sense has been lost. Its sterility is symbolized by the lack of water.

> There is not even silence in the mountains
> But dry sterile thunder without rain.
> . . .
> There is not even solitude in the mountains.

The cities, Jerusalem, Athens, Alexandria, and Vienna have become "unreal" like the city of London, since in all of them the traditional values have been thoroughly discredited.

All these scenes lead to a nightmare vision towards the end of the poem.

> A woman drew her long black hair out tight
> And fiddled whisper music on those strings
> And bats with baby faces in the violent light
> Whistled and beat their wings
> And crawled head downward down a blackened wall
> And upside down in air were towers
> Tolling reminiscent bells, that kept the hours
> And voices singing out of empty cisterns and exhausted wells. (ll 378-85)

The towers that are upside down indicate that the civilization is breaking up.

As observed by F.R. Leavis, the poem exhibits no progression and ends where it began. The protagonist says,

> I sat upon the shore
> Fishing, with the arid plain behind me
> Shall I at least set my lands in order?
> London Bridge is falling down falling down falling down.
> These fragments I have shored against my ruins
> Why then I'le fit you.

He feels that the present-day world is beyond redemption and that he has to save himself. The poet/protagonist does not see any signs of a possible revival of

the waste land. He believes that secularization has destroyed modern civilization. It is to be recalled that in his "Notes on the Waste Land", while commenting on the passage" We think of the key, each in his prison/Thinking of the key, each confirms a prison", T.S. Eliot quotes with approval the following statement by F.H. Bradley:

> My external sensations are no less private to myself than are my thoughts or my feelings. In either case my experience falls within my own circle, a circle closed on the outside; and, with all its elements alike, every sphere is opaque to the others which surround it . . . . In brief, regarded as an existence which appears in a soul, the whole world for each is peculiar and private to that soul.

The last sentences of Eliot's Thoughts After Lambeth confirm his conviction that the contemporary world is moving towards destruction:

> The world is trying the experiment of attempting to form a civilized but non-Christian mentality. The experiment will fail; but we must be very patient in awaiting its collapse; meanwhile redeeming the time; so that the faith may be preserved alive through the dark ages before us; to renew and rebuild civilization; and save the world from suicide.

Needless to add that The Waste Land one of the landmarks of twentieth-century poetry with "its hallucinatory iconography and stammering vision of psychic disintegration": views the world with gloom.

Though The Waste Land received worldwide appreciation as a poem, the vision of life it presented was found to be too pessimistic and morbid to be allowed to go unchallenged. One of the strongest reactions was memorably registered by Hart Crane in his The Bridge, an affirmative and visionary poem about America. Conceiving his poem as bringing a positive assimilation in contrast to Eliot's celebrated piece, Hart Crane uses the symbol of Brooklyn Bridge as basis in his attempt at encompassing "the myth of America". He strongly believed that modern poetry should integrate the machine, the complexities of industrial civilization. "For unless poetry can absorb the machine, i.e, acclimatize it as naturally and as casually as trees, cattle, galleons, castles and all other human associations of the past, then poetry has failed of its full contemporary function."The bridge for Crane is a complex symbol, standing for much more than the industrial advancement of America and the incredible achievement of mankind itself. As L.S. Dembo observes,

> The Bridge is . . . . an account of the exiled poet's quest for a logos in which the Absolute that he has known in his imagination will be made intelligible to the world. As that logos, the Bridge, is neither a god nor a myth unto itself; rather it 'lends a myth to God', or is the myth by which the Absolute makes itself understood in the modern world; it is the new embodiment of the Word. . . just as in the 'Ave Maria' section, Christ is the old embodiment of the Word to Columbus.

Crane himself states, "The initial impulses of our people will have to be gathered up toward the climax of the bridge, symbol of our constructive future, our unique identity, in which is also included our scientific hopes and achievements of the future." His apostrophe to the bridge in "Proem: To Brooklyn Bridge" describes the bridge and brings out its symbolic significance:

> O harp and altar, of the fury fused,
> (How could mere toil align thy choiring strings!)
> Terrific threshold of the prophet's pledge,
> Prayer of pariah, and the lover's cry, -
>
> Again the traffic lights that skim thy swift
> Unfractioned idiom, immaculate sigh of stars,
> Beading thy path - condense eternity:
> And we have seen night lifted in thine arms.
>
> Under thy shadow by the piers I waited;
> Only in darkness is thy shadow clear.
> The City's fiery parcels all undone,
> Already snow submerges an iron year. . . .
>
> O Sleepless as the river under thee,
> Vaulting the sea, the prairies' dreaming God,
> Unto us lowliest sometimes sweep, descend
> And of the curveship lend a myth to God.

In this long mystical poem dealing with the American background and the American consciousness it has given rise to, though Brooklyn Bridge becomes an image of man's creative power unifying past and present, symbols such as Columbus, Pocahontas, Rip Van Winkle, Poe, Whitman and the subway, are also used to drive home the affirmative vision. The first of the eight sections of the poem is entitled "Ave Maria" which has Christian significance as the "Hail, Mary" addressed to the Mother of Jesus. A very appropriate passage from Seneca has been chosen as the epigraph:

> The ages shall come in the ripe years wherein the ocean shall relax the chain of things and the vast earth shall lie open and Tiphys (the pilot of Jason in The Medea) shall detect new worlds, nor shall there be an Ultima Thule upon the earth.

In a dramatic scene, "Columbus, alone, gazing toward Spain, invokes the presence of two faithful partisans of his quest," Luis de San Angel who was the royal financial advisor to the Spanish monarchs Ferdinand and Isabella who sponsored the voyage of Columbus and Juan Perez who was the queen's confessor He dedicates himself to the new world.

Be with me, Luis de San Angel, now –
Witness before the tides can wrest away
The word I bring, O you who reined my suit
Into the Queen's great heart that doubtful day;
For I have seen now what no perjured breath
Of clown nor sage can riddle or gainsay; -
To you, too, Juan Perez, whose counsel fear
And greed adjourned, - I bring you back Cathay!

Here waves climb into dusk on gleaming mail;
Invisible values of the sea, - locks, tendons
Crested and creeping, troughing corridors
That fall back yawning to another plunge.
Slowly the sun's red caravel drops light
Once more behind us . . . . It is morning there –
O where our Indian emperies lie revealed,
Yet lost, all, let this keel one instant yield!

The discovery of Cathay (America) by Columbus leads to Powhatans' daughter – the Pocahontas of myth and history, who is used as a sign of "the continuous and living evidence of the past in the inmost vital substance of the present." She is found to represent that mythic spirit of the past awaiting the discovery of the poet of the present. Besides Pocahontas, the second section of the poem speaks of the legendary Rip Van Winkle, the author's boyhood experiences, the movement of Americans flowing like a river, a dance of life and death associated with an Indian chief and the farewell of a pioneer mother to her son who is leaving Indiana to go to sea. The 'harbour dawn' is described in a memorable passage.

Insistently through sleep – a tide of voices –
They meet you listening midway in your dream,
The long, tired sounds, fog - insulated noises:
Gongs in white surplices, beshrouded wails,
Far strum of foghorns . . . signals dispersed in veils,
And then a truck will lumber past the wharves
As winch engines begin throbbing on some deck;
Or a drunken stevedore's howl and thud below
Comes echoing alley – upward through dim snow.

And if they take your sleep away sometimes
They give it back again. Soft sleeves of sound
Attend the darkling harbor, the pillowed bay;
Somewhere out there in blankness steam.

The third section entitled "Cutty Sark" presents a panoramic view of life at sea, at the Panama Canal, and in the Bowery. Crane called the fourth section

"Cape Hatteras" a rather remarkable synthesis bringing together an appreciative use of Walt Whitman and the airplane as a development of modern science from the first work of the Wright brothers at Kitty Hawk, North Carolina, near Cape Hatteras. It is surprising to note that the dominance of the airplane had started even during his days.

Now the eagle dominates our days, is jurist
Of the ambiguous cloud. We know the strident rule
Of wings imperious. . . Space, instantaneous,
Flickers a moment, consumes us in its smile:
A flash over the horizon – shifting gears –
And we have laughter, or more sudden tears.
Dream cancels dream in this new realm of fact
From which we wake into the dream of act.
Seeing himself an atom in a shroud –
Man hears himself an engine in a cloud!

. . .

Lead-perforated fuselage, escutcheoned wings
Lift agonized quittance, tilting from the invisible brink
Now eagle – bright, now
quarry-hid, twisting, sink with
Enormous repercussive listings down
Giddily spiraled
gauntlets, upturned, unlooping
In guerrilla sleight, trapped in combustion gyring, dance the curdled depth
down whizzing
Zodiacs dashed
(Now nearing fast the Cape!)
down gravitation's vortex into crashed
. . . . dispersion . . . into mashed and shapeless debris . . .
By Halteras bunched the beached heap of high bravery!

It is the spirit of Whitman which hovers over the entire section. From beginning to end, the section is replete with tributes to him:

And see! the rainbow's arch how shimmeringly stands
Above the Cape's ghoul-mound, O joyous seer!
Recorders ages hence, yes, they shall hear
In their own veins uncancelled thy sure tread
And read thee by the aureole 'round thy head
Of pasture-shine, Panis Angelcus! Yes, Walt,
Afoot again, and onward without halt, -
Not soon, nor suddenly, -No, never to let go
My hand in yours, Walt Whitman –
so –

While the section called "Three songs" treats the power of woman as Venus and Virgin, the next one "Quaker Hill" traces the degradation in American culture. The latter theme is intensified in "The Tunnel" in which Edgar Allan Poe becomes the author's guide in a Hell represented as a modern subway. The motivating theme of this section is the tunnel under the East River in New York.

> The phonographs of hades in the brain
> Are tunnels that rewind themselves, and love
> A burnt match skating in a urinal –
> Somewhere above Fourteenth Take the Express
> To brush some new presentiment of pain-
>
> O caught like pennies beneath soot and steam,
> Kiss of our agony thou gatherest;
> Condensed, thou takest all – shrill ganglia
> Impassioned with some song we fail to keep.
> And yet, like Lazarus, to feel the slope,
> The sad and billow breaking – lifting ground,
> - A sound of waters bending astride the sky
> Unceasing with some Word that will not die . . .!

The final section "Atlantis" returns to the symbolism of the opening view of Brooklyn Bridge and concludes on a robustly optimistic note.

Such a fairly detailed analysis of Cranes' The Bridge is warranted because a comparison of the techniques and strategies employed by the Tamil and American poets to convey the grand global vision will alone reveal how Kulothungan covers a much wider range than the other and how his outlook is much more cosmopolitan than anyone else's.

References

1. Kulothungan Kavithaikal, Bharathi Pathippagam, Chennai, 2002.
2. Kulothungan Maanuda Yaatthirai, Part – III, Bharathi Pathippagam, Chennai, 2009.
3. Kulothungan Maanuda Yaatthirai, Part – II, Bharathi Pathippagam, Chennai, 2007.
4. Kulothungan Maanuda Yaatthirai, Part – I, Bharathi Pathippagam, Chennai, 2007.
5. Crane, Hart. "The Bridge" in American Literature, Ed. By E.S. Oliver, New Delhi: Eurasia Publishing House, 1970.
6. Eliot, T.S. "The Waste Band" in Master Poems of the English Language, New York: Trident Press, 1966, pp.943-58.

The Dalit Woman and Violence in the Novels of P. Sivakami

KIRAN KESAVAMURTHY

Introduction

This paper explores caste as an apparatus that regulates sexuality primarily through women's bodies. I look at the writings of a contemporary Dalit woman writer, P.Sivakami who began writing during the late 1980s and early 1990s. I discuss Sivakami's three novels that engage with symbolic and material forms of dispossession that operate together to constitute caste. These include the regulation of gender and sexuality, the social demarcation of rural spaces like the village and economic exploitation. For Sivakami female labour is one of the crucial ways of resisting sexual abjection even if it results in further exploitation.

Palaiyana Kalithalum (The Grip of Change) (1989)

Sivakami's first two novels are sequential ones although they were written and published eight years apart. The first one, *Palaiyana Kalithalum* was written in the wake of the infamous Bodi caste riots of 1989 between the Pallars and the Vanniyars. *Palaiyana Kalithalum* (*The Grip of Change*) (1989) draws attention to the raped Dalit woman as a rhetorical figure for the fraught relations between caste and gender and sexuality. The novel centers on the exploited and supposedly violable body of the Dalit woman, which is inscribed with inter-caste struggles for power even as it is constituted as a site of power and resistance. The narrative is framed by the violated body of the Dalit woman and urges us, the readers, to sympathize with her plight and identify with her outrage and sense of entrapment. The female protagonist Thangam's battered body frames the opening scene; her past is constituted by her widowhood that in some sense makes her a 'surplus' woman; the harassment by her brothers-in-law when she refuses to submit to them; the sexploitation by her caste Hindu landlord and the assault on her by caste Hindu men owing to her apparent sexual/social misdemeanor only reinforce her social and sexual abjection (Kandasamy, 180). Even the struggle for land is linked to her body and fertility—she does not have children and so her brothers-in-law refuse to give her a share in the family land (Kandasamy, 181). When she is sheltered by Kathamuthu, a dalit patriarch and ex-village headman, her vulnerability is exploited; she is forced to physically yield to his desires. However, the same body, through which she is oppressed and subjugated,

also grants her the power to gain ascendancy in Kattamuthu's house granting her dominance over his wives. But, as we shall presently see, any access Thangam has to power is ultimately compromised by the violation of her bodily integrity and being.

> Something dark loomed in the corner of the verandah. Slowly, as Kathamuthu's eyes grew accustomed to the shadows, he could make out a person crouching there, groaning in pain.
>
> 'Who is it? What...?' Kathamuthu asked fearfully.
>
> 'Ayyo...Ayyo...They have butchered me...Ayyo...' The figure cried like a wounded animal and finally fell down...
>
> 'You woman...you...why are you here wailing so early in the morning? What is the matter? Get up and explain your problem without such a fuss.' Flanked by both his wives, Kathamuthu recovered from the shock he had experienced and questioned the shrouded figure.
>
> 'What can I say? May they be hanged. May they go to hell. The ground will open up and swallow you. You'll eat mud. Bastards! You abused a helpless woman. You curs! Come now! Come and lick...'
>
> What should have been an explanation turned into a torrent of abuse against those who assaulted her...
>
> Weeping she removed the sari wrapped around her head. The whole of her torso, visible because she was not wearing a blouse, bore terrible bruises. Dried blood marked the flesh of her back.
>
> [Thangam] 'Sami [Lord]. Not only this, Sami. Look at my arms.' She showed her swollen arms.
>
> 'Look at this Sami.' The woman lifted her sari above her knees. The skin of her thighs and knees was scored and shredded as though she had been dragged over a rough surface.
>
> [Kathamuthu] 'Where are you from? What is your caste? And your name?'...
>
> Kathamuthu took her to be in her thirties, tall and well built. Though her face was swollen from crying, it was still attractive...
>
> [Thangam] 'Sami, I come from the same village as your wife Kanagavalli. Kanagu, don't you recognize me? You know Kaipillai from the south street who died? I am his wife.'...

'Oh, where shall I begin? You know Paranjoti from the upper caste street?' she appealed to Kanagu.

[Kanagavalli] 'I don't know anyone from the upper caste locality…'

[Thangam] 'True. People like you living in towns don't know much about the villages…Paranjoti from the upper caste street is very rich. His lands go right up to the next village, Arumadal. After my husband died I began working in Paranjoti's farm. My husband's brothers refused to hand over his share of the family land as I didn't have any children. How could I fight them? I couldn't go to court. Who can spend that much money? Even if I had won, I wouldn't be able to take care of my share of land in peace, not without everyone hating me. I am a single woman now…But at least I have a thatched roof over my head.

'My husband's relatives spread the story that I had become Paranjoti's concubine. That's why Paranjoti's wife's brothers and her brother-in-law, four men, entered my house last night. They pulled me by my hair and dragged me out to the street. They hit me, and flogged me with a stick stout as a hand. They nearly killed me. No one in the village, none of my relatives, came to help me…They abused me and threatened to kill me if I stayed in that village any longer. They called me a whore.'…

[Kathamuthu] 'Okay, okay.' Kathamuthu studied her, 'Now tell me the truth. What did you do? Nobody would have assaulted you like that unless you had done something first.'

[Thangam] 'I didn't do anything wrong…'

[Kathamuthu] 'That's enough. Take your story to someone else who might be fool enough to believe it.'…

[Thangam] '…How can I hide the truth from you? Paranjoti Udaiyar has had me…true,' she said, with a mixture of fear and shame.

[Kanagavalli] 'Why do you have to spoil someone's marriage? Is that good? You've hurt his family,' Kanagavalli stressed the last part for the benefit of Nagamani [Kathamuthu's second wife] who had come to the verandah with hot water. Nagamani directed a scornful look at Kathamuthu.

> [Thangam] 'Sami, is there anywhere on earth where this doesn't happen? I didn't want it. But Udaiyar took no notice of me. He raped me when I was working in his sugarcane field. I remained silent; after all, he is my paymaster. He measures my rice. If you think I'm like that, that I'm easy, please ask around in the village. After my husband's death, can anybody say that they had seen me in the company of anyone, or even smiling at anyone? My husband's brothers tried to force me, but I never gave in. They wouldn't give me my husband's land, but wanted me to be a whore for them. I wouldn't give in…I'm a childless widow. There is no protection for me.'
>
> Kathamuthu interrupted her, 'All right, it happened. Now tell me, why didn't you go after someone of our caste? It's because you chose that upper caste fellow, that four men could come and righteously beat you up. Don't you like our chaps?'
>
> Hesitating at the crudity of his remarks, she answered, 'Sami, how can you ask me such a question? I didn't go after anyone. I am not a desperate woman. I feel so ashamed. It was wrong, horrible…I gave in to Udaiyar…You should abandon me in some jungle. I never want to go back to that village. But before that I want those men who beat me up to fall at my feet and plead.' She angrily grabbed some mud from the front yard and spat on it. (Sivakami, 3-8)

The novel opens dramatically with Thangam's battered body—a spectacle to be witnessed by Kathamuthu and his two wives. She is initially shrouded but then removes her sari to expose her mutilated body. She claims she has been raped by her upper caste Udayar landlord Paranjoti and assaulted by his brother and brothers-in-law for her rumored affair with him. Her brothers-in-law, who are responsible for the rumors, deprive her of her dead husband's share of his ancestral land as she does not have any male heirs. They even demand that she satisfy their sexual desires. Although she swears she never desired or encouraged Paranjoti, Kathamuthu is incredulous and suspects Thangam's sexual reputation while his wife Kanagavalli accuses her of ruining a married man's family. Kathamuthu insinuates her 'sexual affair' with an upper caste man violates the sexual integrity of caste that forbids sexual relationships between upper caste men and lower caste women. The above passage also suggests Kathamuthu's own desire for Thangam.

Thangam's rape is interpreted as a punishment that Thangam seeks and deserves for being 'a whore'. Her alleged sexual indulgence effectively fictionalizes

the rape by making her complicit in the loss of her own sexual integrity and reputation. She is deemed an unreliable witness to her own rape, which is invalidated by her presumed sexual consent to what in reality is an exploitative relationship. In other words, her past acquiescence to her landlord's sexual advances now legitimizes her sexual exploitation. Kathamuthu interprets her sexual relationship with an upper caste man as a threat to the integrity of caste patriarchy—a threat that has to be regulated and controlled. The double standard that governs the caste regulation of female sexuality is made evident by Kathamuthu's marriage to his younger wife, Nagamani, a poor upper caste widow he took under his care. A sexual hierarchy thus coincides with a caste hierarchy when Thangam's alleged affair with an upper caste man preempts any claim to her own desire and bodily integrity. Her widowed status is further interpreted by men as a sign of her sexual availability, which justifies potential threats of rape.

What is of particular interest and this becomes the focal point of the novel, is the elision of sexual violence by caste violence. Although both these forms of violence are implicated in Thangam's raped and battered body, it is the visible signs of physical assault that are privileged over her rape. Her battered body is perceived purely as an instance of castist violence and not as a rape, which in any case, is an unverifiable event invalidated by her past acquiescence and presumed consent. Kathamuthu dictates a petition to his daughter Gowri on Thangam's behalf that is addressed to the police. In the petition he overlooks Thangam's rape and distorts her account of her brutal mutilation by upper caste men in the dalit locality and accuses her assailants of assaulting her for walking through their street. The misrepresentation is thus not merely the elision of what was also the sexual violation of an individual dalit woman, but the politicization of Thangam's battery as an incriminatory instance of upper caste aggression. By relocating Thangam's body from the secret confines of sexual assault to a caste encoded space like the upper caste street, Kathamuthu's distorted petition strategically diffuses Thangam's victimhood to implicate the entire dalit community. Thangam's sexed body is thus displaced by her caste body that materializes the brutal effects of an unsolicited expression of upper caste violence. In what follows, Thangam's caste body becomes the site where the inter-caste struggle for political power plays out.

At the police station Kattamuthu urges Thangam to tearfully remonstrate at the inspector's feet. Kattamuthu has faith neither in his own caste community that lacks the solidarity to confront upper caste violence nor in the impartiality of the upper caste police. He tries to win the inspector's trust and sympathy by strategically drawing attention to his own status as a perpetual victim of castism. Kattamuthu bitterly recounts his past as a bonded labourer who against all odds got educated to become a village elder. He claims he would have become a member of the legislative assembly had it not been for the jealousy of his own community. The inspector is

quick to assert his and by extension, the law's indifference to social distinctions of caste in the delivery of justice. Kattamuthu immediately switches strategies to remind the police inspector of the contradictory role of the modern democratic state that on one hand has to arbitrate social conflict while remaining above all forms of partisanship and on the other, has to intervene by introducing affirmative measures to ensure equal access to all resources. Kathamuthu warns the inspector of the possibility of ruining his career if he is accused of colluding with upper caste culprits and fails to arrest them. Caste, Kattamuthu says, is both pervasive and invisible, "it is something that exists even if they do not recognize its existence." (Sivakami, 22) The ideological presence of castism is so pervasive that it cannot always be recognized even by the law and its representatives, particularly when they are potentially implicated. The inspector, as Kattamuthu anticipates, is provoked into opening an enquiry and prepares an arrest warrant lest the investigations prove the veracity of Thangam's complaint.

During the police investigation, the attack on Thangam gives rise to further fabrications, which become the pretext for new inter-caste feuds. The police inspectors appointed to carry out the enquiry interrogate Thangam's in-laws who first spread rumors of her illicit relationship with Paranjoti. One of Thangam's in-laws corroborates Kattamuthu's distorted version of Thangam's assault to ensure the dalit quarters are not accused of being complicit in the attack. He claims he saw Thangam waking up to a stomachache and walking to the village tank behind Paranjoti's house where the Padaiyachi street begins. She is spotted by Paranjoti's wife Kamalam who abuses her by her caste name for entering the upper caste street. She is later assaulted by Kamalam's brothers. The Chakkiliyars, another untouchable labouring caste, confirm the rumors to the police believing them to be true and accuse the Padaiyachi men of assaulting Thangam for her affair with Paranjoti. While one of the investigating constables assumes Thangam's rumoured affair is true the other dismisses the possibility that Thangam may have coerced Paranjoti into a sexual relationship when his wife Kamalam is clearly "not being smart enough to keep her husband" (Sivakami, 29). Both the constables blame the women for Paranjoti's infidelity.

Paranjoti is shocked to discover Thangam's police complaint. He is embarrassed by the possibility of his affair becoming public knowledge. He realizes he is unable to use his financial power to turn the case to his advantage now that he has been accused of a criminal assault. He silently curses Thangam for being ungrateful to him,

> Ungrateful whore! Even if she was hurt, she was hurt by the hand adorned with gold! A Parachi could have never dreamt of being touched by a man like me. My touch was a boon granted for penance performed in her earlier births! And then the dirty bitch betrays me! How can I face the world with my name thus polluted? (Sivakami, 31)

Paranjoti's patronizing reaction reflects his anxiety with caste pollution and the consequent loss of reputation rather than his rape.

During the enquiry there is a meeting of labourers and farmers at Kattamuthu's house. Kattamuthu announces his decision to constitute a panchayat or village council of elders to punish Paranjoti, his wife and his in-laws if they are proven guilty. His intention is to charge Paranjoti with castism that would lead to the loss of his Dalit voters and undermine his political power. Kattamuthu is convinced Paranjoti will neither confess his relationship with a Dalit woman nor permit his wife to be taken to court and consequently beg him for mercy. When the police inspectors give Paranjoti a copy of the complaint, he realizes the complaint has been framed as a caste related assault that has nothing to do with his rape. Paranjoti appeals to the inspectors and offers to pay them if they promise to rescue him. One of the policemen suggests he lodge a counter-complaint against Thangam by secretly planting a transistor and a large sum of money in her house and accuse her of theft. He encourages Paranjoti to file a complaint before Kattamuthu files a report.

But Kattamuthu spots one of the inspectors at a toddy shop getting drunk on arrack. He discovers the inspector has been bribed by Paranjoti. The inebriated inspector reveals Paranjoti's plan to press charges against Thangam. Kattamuthu immediately sends his men to guard Thangam's house through the night as she convalesces at hospital. Paranjoti's men fail to place the transistor and money in Thangam's hut although they manage to escape from Kattamuthu's guards. Paranjoti, anxious that the counter-charge of theft against Thangam may backfire for lack of evidence, decides to accuse all the Dalit men of attacking his brothers-in-law when they entered their street to recruit labourers. Soon, there are rumours of the Paraiyars' (Dalits) attack on the Udaiyars (Padaiyars). The Paraiyar women labourers who work for the Udaiyars discover to their anger and desperation that they have been replaced by Chakkiliyar women. Paranjoti is determined to let the Paraiyars starve to force them to relent and withdraw Thangam's complaint. He threatens to burn the Dalit locality if she refuses to take back her charges.

The attempt by wealthy upper caste farmers to entice workers from neighbouring villages with higher wages fails because of the political support that Kattamuthu enjoys in these villages. Other smaller farmers desperately in need of workers to plant their crops before the end of the planting season direct their rage towards the Paraiyars. A large part of the Paraiyar slum and some huts on the Chakkiliyar street are set on fire by some Udaiyar men. The moment the Dalit locality is set on fire the wealthy Reddiars join forces with the Udaiyars, the two castes being equal in status. They are also united by their shared allegiance to the ruling political party to ensure that no land reforms are implemented or land holdings registered

under false names. The Paraiyars, the Chakkiliyars and the Padaiyachis are divided not just by caste but by their struggle for survival, which preempts any solidarity in the face of caste aggression. Kattamuthu tries to prevent the Paraiyars from potentially destroying themselves by controlling their desire for revenge. A gathering of the tahsildar (the revenue officer), the inspector, Paranjoti Udaiyar and some of his men, and Kattamuthu is organized to settle the dispute.

What was initially a case of rape and exploitation becomes an issue of caste and class oppression. At the gathering, Kattamuthu argues that the Dalits have been relatively underpaid for the time they spend planting paddy when labourers in the surrounding villages are paid much more. He accuses Paranjoti of burning the *cheri* or Dalit quarters as the Dalits refused to work for lower wages. The Udaiyars and the Reddiars are embarrassed by his accusation and as per Kattamuthu's demand are made to compensate the Dalit victims with money and clothes. Kattamuthu is clear that the Dalits and the upper castes need each other for their own survival and negotiates an agreement with them "I have been telling you from the beginning that the relationship between us should not break down. You have to take care of the Harijans (Dalits) as if they are your own children." (Sivakami, 69) Generously quoting from the Hindu epics the Ramayana and the Mahabharata and Gandhi's autobiography *My Experiments with Truth*, Kattamuthu urges the upper caste men to cooperate with the dalits and foster a mutually beneficial relationship. He assumes the Christian/ Gandhian position of expiating caste prejudice by internalizing its pain and suffering to spiritually transcend the bane of caste. He tries to convince them that their conflicts can only be resolved and their solidarity renewed if they "bear their suffering in patience…[for they] will ultimately rule the world" (Sivakami, 73).

Unable to settle on a suitable compensation for the affected Dalits, Paranjoti begs Kattamuthu to settle the dispute in a *panchayat* meeting. When Kattamuthu informs everyone of his decision to join the Ambedkar Association's protest against police inaction in the Thangam case, Paranjoti grows anxious that his relationship with Thangam may be settled in court. Finally Paranjoti and Kattamuthu agree on an out of court settlement and Thangam receives monetary compensation. Thangam gives Kattamathu her compensation out of gratitude and offers to cultivate and harvest his land in return for his protection. Kattamuthu's desire for Thangam empowers her over his wives. Her disputes with his jealous wives often end in violence. Thangam is transformed from being a poor and emaciated widow to an adorned and healthy woman who enjoys Kattamuthu's patronage (Sivakami, 87). She assumes the responsibility of paying the labourers who work on Kattamuthu's land and receives people who come in search of him (Sivakami, 93). She gradually becomes a part of the family and the household. Kattamuthu's wives who are initially hostile and jealous later have no choice but to befriend Thangam. But Kattamuthu's protection and his

sense of responsibility for Thangam come with a price—the compromise of her bodily integrity. She acquiesces to Kattamuthu's sexual advances and continues to work for him even after she wins the case in court and regains her land from her in-laws. That she is represented as a victim of caste rather than sexual violence enables Thangam greater access to public spaces of legality like the court and the village council of elders that are exclusively occupied by men who possess legal authority and political power.

Towards the end of the novel we see the emergence of a new generation of educated young men and women of different castes who are united in their attempts to transcend social and sexual hierarchies—Kathamuthu's daughter Gowri refuses to get married and becomes the first Dalit woman in her village to complete her college education. Her cousin Chandran becomes a worker at the rice mill and joins the workers union that unites Padaiyachi and Paraiyar workers whose shared labour concerns enables them to potentially overcome their caste differences. When he gets married, he has a secular ceremony that does away with the Brahmin priest and rituals. He promises "his wife would be an equal partner in the marriage" (Sivakami, 117). Rasendran, a Paraiyar youth who is entrusted with the responsibility of guarding Thangam's hut, protests Kathamuthu's conciliatory attitude towards the upper caste Udaiyars and Reddiars at the gathering of elders. Elangovan, a young Paraiyar banker has an open affair with an upper caste woman, Lalitha who defies her mother's injunctions.

Aasiriyar Kurippu: Gowri (Author's Notes: Gowri) (1997)

Sivakami's second novel Author's Notes: Gowri is the author's re-visitation of her earlier novel, *The Grip of Change*. This novel initially sets out as a revisionary critique of the earlier novel and explores the tension between the fictional world of the novel and the author's social circumstances that enabled the creation of the novel. The novel dramatizes the author's anxious urge to constantly question and justify the premises of her earlier work. But the more she tries to eliminate the disjuncture between social reality and the representational claims of her earlier work, the more she is confronted by the irreducibly simulative quality of fiction that is neither false nor representative of any absolute or inclusive notion of truth. She discovers fictional writing is a deliberate process of selection and omission that is always already informed by experience, which is itself not innocent but socially and politically constructed. Her conflicted identification with her earlier autobiographical character/self, Gowri, for instance, enacts the author's attempts to question and legitimize the truth of her fictional representations. The author returns to visit her home town Puliyur where she meets among her several relatives, her mother's cousin whom she calls uncle. In her

conversation with him, he reminds her of something she had done as a child,

> [Uncle] 'Do you remember, during school break you would come and ask for five or ten paise? Once you got the money, you'd leave bright and happy, playing with the coin.' Such petty memories. What else was he going to trot out?
>
> [Uncle] 'Your Kalimuthu periappan once said that you had stolen a four anna coin from his pocket. His wife went around announcing that to everyone in the street. I told them, she's just a child.' Is that why Gowri, the girl in the novel, had such a poor opinion of Kalimuthu periappa? The novelist and the character in the novel, Gowri, must be one and the same person.
>
> [Gowri] 'I don't recall that. Did I take money from Kalimuthu periappa's pocket?' she asked in a shocked voice.
>
> [Uncle] 'You can't remember that, you were too young. You know, your father Kathamuthu liked me a lot. He would insist that I sit next to him and tell him stories. He had so much love and respect for me.'
>
> In the novel, Gowri's father was never shown expressing respect to elders. In describing Kathamuthu's character, why had she paid so little attention to rudimentary truth?
>
> ...If Kuttaiappan could enthusiastically narrate stories without ever questioning their premises, why did she have to try so hard to justify her work? Look at her! Here she was, analyzing her novel trying to fit all the pieces into logical patterns. To whom did she owe explanations? (Sivakami, 133-134)

Sivagami devotes most of the novel exploring her ambivalent relationship to her oppressive father. She acknowledges her father's fictional representation is informed by her bitter memories of her father's sexual insinuations and authority. Like her autobiographical character Gowri, she remembers being humiliated by her father who accuses her of dressing up like a whore and attributes her arrogance and rebelliousness to her college education. She is rendered impotent by her father's financial support, which is an unfortunate necessity for her to potentially attain any kind of freedom. Although her initial impulse is to offer a more dispassionate perspective of her father, she ends up presenting literature as a way of challenging and trivializing paternal authority and as a form of self-empowerment. Fiction for the author redeems her memories of her violent and abusive father; her father's fictional representation is

"a revenge of sorts…[that] at the end…reduced her father to a counterfeit coin…she and her cousin had been transformed into revolutionaries. Family squabbles made for restricted politics." (Sivakami, 144-145)

She is particularly put off by two of her father's qualities—his polygamy and his coarseness.

> …She had to provide answers to some questions. Was a polygamous man a sex addict? What was the novelist's opinion on fidelity and morality? Why were her male characters betrayers of women? Disgust seemed to inform her attitude to sex. What was the truth? (Sivakami, 147)

But she also acknowledges certain facts about her father's life had been deliberately omitted. She betrays her admiration for her hard working father who "worked on his farm with enthusiasm" even when he was well off. He even established the first women's hostel in their town to encourage female education and employment (Sivakami, 148). He had also helped the poor and fed them. Sivakami realizes "The author of *Grip of Change* had constructed an effigy of her father and burned him in her novel. It was the author's perspective rather than the whole truth. She wanted to prove that there was no such thing as the full and complete truth" (Sivakami, 148).

Although Sivakami begins by reevaluating the premises of her earlier work she ends up reasserting them. She admits a writer can never avoid "subjective conclusions" that invariably determine any fictional work (Sivakami, 148). She affirms her literary representation of the contradictory dynamics of castism not only disfavours lower castes but is endemic to the lower castes. She argues castism and corruption are so constitutive of inter and intra-caste relations that they have to be acknowledged if a democratic ideal of equal opportunity is at all possible to achieve. By making such a claim, Sivakami anticipates potential criticism from Dalits who may accuse her of betraying their cause.

> What does the *Grip of Change* reflect for its readers? It wasn't simply that the upper castes exploit the lower castes. A lower caste leader might exploit his own people. It is not only upper caste men who prey on lower caste women. Men like Kathamuthu are perfectly capable of taking advantage of vulnerable women. The overall picture presented by the novel is that rich or poor, upper caste or lower caste, the seeds of corruption exist at all levels.
>
> Did the novelist have to write about the caste system to prove this? If she had really attempted to write about the caste system,

> she should have talked about equality of opportunity rather than the universality of corruption. She had acted like a self-appointed judge delivering a verdict.
>
> Could the two aspects—her father's polygamy and his coarseness—alone give her the right to judge and condemn him? In the novel, her father intervenes on behalf of a widow. Once he has sorted out her problems he forces her into having sex with him, though she pleads, 'You are like a brother to me.' Did the novelist witness this scene? Or did she hear someone narrate it to her? (Sivakami, 149)

Sivakami puts herself through intense self-examination as she explores her own identity in relation to the text. She considers the possibility of being criticized for protecting her own identity as a Dalit writer and betraying the Dalits by attacking the Dalit leadership. She dramatizes such criticism through a series of imaginary conversations where she alternately occupies the position of author and critic. In a series of rhetorical moves, Sivakami both submits to and resists her critics' charge of hypocrisy and social elitism. She is accused of reinforcing the stigma of being a Dalit while pretending to be sensitive to castism. She resists such accusations by exhorting all castes to join forces in the fight against castism. More significantly, she draws attention to her critics' impulse to collapse the social world of the text with social reality as though the text were an unmediated reflection of the world. She continues to justify her representation of the ethical ambiguities that characterize the fraught relations between caste and gender and sexuality. Sivakami seems to be suggesting that the text's claim to truth lies precisely in these ambiguities that resist any notion of absolute truth. For instance, she recounts an incident she heard from an aunt who was raped by an upper caste landlord, following which, the author's grandfather threatens to punish the landlord. The incident, Sivakami, suggests may only partially explain Kathamuthu's motivations in the novel where he interprets Thangam's rape merely as a caste related atrocity that demanded revenge and justice. Thus Sivakami's fictional representation of Thangam's rape not only does not correspond to her aunt's rape, it complicates any understanding of rape by situating the rape within the power dynamics of caste that underwrite competing and contradictory interpretations of the rape.

Sivakami poses certain crucial questions that address the function of literature. Unlike her readers and critics, she is particular to emphasize that literature is neither a direct reproduction of social reality nor therefore restricted to a realist or moral function. She is also sensitive to her own present position as an English educated professional

and the resultant sense of estrangement from her family. She poses questions that are ultimately unanswerable.

> When I believe in monogamy and refinement does my emancipatory modernity then seek to civilize Kathamuthu? In doing so what are Gowri's prejudices? On the other hand hasn't modernity been always taken up as an issue by upper caste women? Or when Gowri refuses to get married is it because she is a victim of her mother's experience? Or is it a brave assertion that she is walking away from the victimhood of her mother? Or is it merely independence? (Sivakami, 189)

There are no clear answers to these questions and Sivakami does not bother to answer them. But she does acknowledge the need to contextualize certain cultural values that determine notions of gender, sexuality, independence, modernity and so on. Although Kattamuthu and Gowri are antagonistic characters, Sivakami suggests that they embody competing ways of addressing to the same vexed question of castism, "They fight on the same side and are prepared to fight the same enemies... Kathamuthu may dislike communism or Gowri detest his manipulation and weakness but they both envision a common end to atrocities against Dalits. (Sivakami, 177)

Anantayi (1992)

Like Sivakami's earlier novels, *Anantayi* is a critique of the structural inequities that underwrite the systemic exploitation of women depriving them of any claims to their own sexuality, bodily integrity, reproductive choice and economic worth. The eponymous female protagonist Anantayi is the oppressed wife of a wealthy and politically influential contractor Periyannan. For Periyannan, his political power and financial authority legitimize his violent subordination of Anantayi and his open affairs with other women. But his apparent integrity and omnipotence is undermined by his suppressed insecurity and hypocrisy that characterizes his relationships with women—he makes unsolicited accusations about Anantayi's supposed affairs with random strangers and challenges her to stop his affairs with women. To ensure his mistresses are faithful to him, he pleases them with money and expensive gifts in exchange for their reassurances of his power and masculinity. Periyannan's patriarchal authority extends to his terrified children; any perceived failure on their part to defy his authority either results in violent punishments or Anantayi's torture for failing to control their children. In one of his violent encounters with his older daughter Kala, Periyannan beats her for riding a cycle and dressing up, which he interprets as threatening signs of female assertiveness. He delegates the responsibility of supervising Kala to his son Mani who by the end of the novel turns out to be a near replica of his violent father. The children are often victims of their parents' displaced rage and misery.

With her parents dead and no income of her own, Anantayi has no choice but to submit to her authoritative husband who is the family's only source of financial support. Anantayi's body is repeatedly subject to her husband's torture and sexual assaults that often result in unwanted pregnancies. Like her older mother-in-law whose body is ruined by the obligation to bear a child every time she loses one, Anantayi's body betrays the brutal marks of several imposed pregnancies, besides the torture and rapes that debilitate her and restrict her mobility to the confines of the house. But with nothing more to lose, Anantayi embraces her abjection and abuses Periyannan for his violence and sexual hypocrisy. Some of the significant signs of her resistance to Periyannan's assaults are her enraged arguments and rebuttals of his sexual aspersions. When she discovers she has again been raped and impregnated by Periyannan, she tries to get sterilized at the nearest hospital when she realizes Periyannan has not paid her any wages for cultivating his fields. So she secretly aborts her pregnancy with a midwife's help. In the opening chapter of the novel she even expresses her impotent anger and frustration at one of her husband's lovers. She is later shocked to discover her midwife Muttakka has not only been responsible for finding Periyannan women but also has a sexual relationship with him, "...she is related to him like a sister, but is that how she behaves? Being bashful, smiling, teasing him as though he were her *mama or machan* [maternal uncle or cross cousin]...that's when I was suspicious." (Sivakami, 6)

The novel contextualizes Periyannan's political power against the backdrop of a larger dispute over water between Ayyakannu, a small rival farmer, and the kankaani, a prosperous landlord. Largely precipitated by rumours and gossip, the dispute becomes a source of caste conflict and violence that divides the village and nearly destroys Periyannan's family. We are never privy to the actual scene of the dispute, merely overhearing the details of the dispute in the conversation between the landlord, his son and his peasants. The dispute first begins when the landlord refuses to irrigate Ayyakannu's wasteland, which is located between a lake and the landlord's paddy fields. Ayyakannu retaliates by blocking the canal that irrigates the landlord's paddy fields and refuses to relent until the landlord agrees to irrigate his wasteland. The landlord's peasants overhear Ayyakannu telling Periyannan of his plan to ruin the landlord's reputation by spreading rumours of his son Manikkam's affair with Nilaveni, his second wife's unmarried sister. Manikkam's sexual profligacy and Nilaveni's dubious sexual reputation makes the landlord particularly anxious to thwart Ayyakannu's plan. He also resents Periyannan for winning three road contracts that were supposed to be given to Manikkam.

Everyone in the village envies Periyannan's material progress as a Dalit contractor while some suspect him of political corruption. At the behest of the local police commissioner, he prepares a petition addressed to the district collector and

the local member of the legislative assembly that includes an overpriced list of modern amenities, which do not reflect the villagers' basic needs. The commissioner and Periyannan anticipate a share of the handsome profits if the petition is sanctioned. The commissioner urges Periyannan to compete with Manikkam who being the landlord's son could potentially rob him of all the contracts. Periyannan tricks the unsuspecting and illiterate villagers to thumb print the petition and promises to redress their needs. The landlord and his son also prepare a similar petition demanding the construction of a water tank to relieve the villagers of the shortage of water and the leasing of land to landless people living by the lake. No one knows that the landlord is responsible for dispossessing them of their land and secretly registering the land in his name. Ayyakannu prepares a few petitions that demand the construction of a well, accuse the landlord of depriving him of water and demand that his son Anbuselvan be punished for assaulting him. He also accuses the landlord of illegally seizing ownership of the land around the lake and his son Manikkam of having an affair with Nilaveni. But when the district collector turns out to be a north Indian who does not speak Tamil, the landlord and Ayyakannu are disappointed. But when months later there is no sign of any promise of development, Ayyakannu and the rest realize they have been betrayed by the government. But Periyannan, thanks to the police commissioner, is offered a lucrative contract to build a bridge.

Periyannan's power and prosperity is a function of his patronage of a local politician. Whenever the politician wins the local elections, Periyannan is rewarded with money with which he buys gifts for his family. But his relationship with Lakshmi, one of his mistresses, precipitates the gradual loss of his self-worth and financial independence. Lakshmi, unlike Anantayi, is empowered by her unconditional relationship with Periyannan and exploits his constant fear of losing her. He asks Lakshmi to live with him while he supervises the building of the bridge. Lakshmi, who is disowned by her wealthy landowning family for her illicit relationship with Periyannan, agrees to move in to his house to Anantayi's rage. Her presence in the house only reinforces Periyannan's violent authority over his family that often ends in bloody encounters. But Lakshmi gradually manages to win Anantayi's sympathy and her children's grudging acceptance.

But violence soon erupts between Lakshmi and Periyannan's second daughter Tanam when Lakshmi accidentally discovers Tanam's secret affair with her Christian neighbour, a man named Daniel. Anantayi who already knows of her daughter's secret rendezvous with Daniel warns her to stop before she is discovered by Periyannan. But when Lakshmi confronts Tanam with her affair, she is defiant and refuses to submit to her or her father. She uses her affair as an opportunity to defy her father's authority. Her misogynistic rage is mediated by her hatred and resentment towards her father as she slanders Lakshmi's sexual reputation,

> [Lakshmi] 'Tanam…how dare you! Meeting like this in broad daylight when I'm at home…'
>
> [Tanam] 'Yes. You're fit to speak.'
>
> [Lakshmi] 'Let your father come, I'll tell him.'
>
> [Tanam] 'Yes, my father runs a family with a woman who has been with a thousand men. Let him lay a hand on me, I'll humiliate him.'
>
> [Lakshmi] 'You're a small child so I thought I should tell you for your own good. All those who are born women don't have to be chaste.'
>
> [Tanam] 'Now what have I done for you to shout like this? If you like tell your husband. Don't you dare talk to me! Worthless whores come and advise me!'…
>
> [Lakshmi] 'Thoo…is this how an educated girl talks? You said you would tear my hair, even your mother hasn't spoken to me like this.'
>
> [Tanam] 'It's because she is a simpleton that stray dogs like you have entered the house. Had it been me I would have hit you with a broomstick!'…
>
> Tanam grabbed Lakshmi's arm and bit it with a crunch! Unable to bear the pain she shook her arm, grasped Tanam's head and struck it against the wall. (Sivakami, 222-23)

Their heated argument soon turns to abuse and physical violence that for Tanam is clearly directed to her father. She refuses to be submissive like her mother and insults her for being indifferent to her children and merely "longing to sleep with her husband" (Sivakami, 224).

Later however, Lakshmi discovers she is being subject to Periyannan's anxious supervision. His baseless suspicions of her alleged affairs with men who visit the house and his coercive and often violent attempts to extract sexual assurances of his masculinity compel her to escape. Her multiple attempts to escape only end in her violent retrieval and imprisonment and she realizes her desirability no longer protects her from Periyannan's assaults. The family never intervenes in their violent encounters; her maternal affection for Periyannan's son Mani is betrayed when he furiously assaults her for injuring Periyannan with the very sickle he uses to kill her. She realizes she will never be protected or accepted by a family that desperately needs Periyannan's

financial support and will suffer any degree of violence to survive. But unlike Anantayi who rationalizes domestic violence as an unavoidable expression of conjugality, Lakshmi is undeterred by Periyannan's violence. Lakshmi's plight wins Anantayi's sympathy, who realizes a woman's beauty is not sufficient to protect her from a man's violence.

When Lakshmi manages to escape the second time, she flees to her parents' village. Anticipating Periyannan's persecution, Lakshmi makes sure she never reveals her true home town. Periyannan files a police complaint against Lakshmi accusing her of injuring him and manages to track her down with the help of his politician friend's police networks. The search for Lakshmi, which lasts several months, costs Periyannan a lot of money that includes bribes and rewards to policemen and inspectors. The cost of retrieving Lakshmi threatens his financial success—he neglects his contracts and loses his labourers who decide to quit in search of more lucrative work. Lakshmi's third attempt to escape again costs him his wealth, this time reducing him to a near state of penury. She is discovered living with one of the lorry drivers who work for Periyannan's timber company. She is again brought back and assaulted by Periyannan and his son Mani before being locked up.

She has secret encounters with Manikkam on her daily trips to Periyannan's fields. With Manikkam's help she again escapes but is discovered and forced to return. This time Periyannan treats her with care and respect lest he lose her again. Lakshmi is finally defeated and realizes the futility of her attempts to escape. She betrays bodily symptoms of her longing for freedom in her mysterious possessions by what Periyannan believes is the spirit of his recently deceased mother. Her possessions evoke his fear and reverence and he promises unconditional love and freedom if she denies her relationship with Manikkam in court. But Lakshmi defiantly refuses in spite of his threats to kill her. Unlike Anantayi who is proud of her chastity and fidelity to an oppressive husband, Lakshmi, in a final act of defiance, consumes poison and kills herself to put an end to her humiliation.

Lakshmi's alleged affair with Manikkam reignites the existing rivalry between Periyannan, Ayyakannu and Muthulingam, both small farmers, on the one hand, and the landlord on the other. Periyannan dissuades Ayyakannu's from his decision to violate Nilaveni and setting fire to the landlord's cowshed for fear of being incriminated and imprisoned. They finally decide to steal the landlord's corn and his goats. When the landlord discovers the theft, his henchmen dismember Ayyakannu and murder Muthulingam. Periyannan miraculously escapes with an injured shoulder. By the end of the novel, the power equation between the men is transformed when a new member of the legislative assembly comes to power ushering modern developments in the village that threaten the landed wealth and authority of the landlord. The landlord later dies consuming illicit liquor and with the end of his politician friend's political career,

Periyannan loses his only source of political power and is forced to auction his house to redeem the debts he had incurred trying to find Lakshmi. Although the end of the novel does not bring any change or hope to Anantayi's life, Periyannan is humbled by Lakshmi's betrayals that nearly reduce him to a state of bankruptcy.

CONCLUSION

Sivakami's novels are not unambiguous, strident critiques of caste patriarchy; on the contrary, her critical re-visitation of her first novel questions and legitimizes the complex moral ambiguities of being a Dalit woman. The Dalit woman in Sivakami's works embodies the fraught intersection of caste and sexuality where sexuality has to be subordinated to the politics of caste. The Dalit woman can attain some kind of justice or survive only at the cost of overlooking her sexual violation or compromising her bodily integrity. Sivakami like Bama also points to the importance of labour and education to secure the Dalit woman's future independence even if it results in her cultural alienation.

REFERENCES

1. Guru, Gopal. "Understanding the Dalit Feminist Identity." *Women of India: Colonial and Postcolonial Periods.* (2005) Ed. Bharati Ray. New Delhi. Thousand Oaks. Sage Publications.
2. P. Sivakami. *The Grip of Change and Author's Notes.* (2006) Hyderabad: Orient Longman.

   ---. *Anantayi.* (1992) Cennai. Tamil Puttakalayam. 1992.
3. Rao, Anupama. *The Caste Question : Dalits and the politics of modern India.* (2009) Berkeley: University of California Press.
4. Rao, Anupama. Ed. *Gender and Caste.* (2005). London, New York. Zed Books. New York. Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan.

   ---. Dietrich, Gabriel. "Dalit Movement and Women's Movements." Rao. 57-79.

   ---. Guru, Gopal. "Dalit Women Talk Differently." Rao. 80-85.

   ---. Malik, Bela. "Untouchability and Dalit Women's Oppression." Rao. 102-107.

   ---. Pandian, M.S.S. "On a Dalit Woman's Testimonio." Rao. 129-135.

   ---. Rege, Sharmila. "A Dalit Feminist Standpoint." Rao. 90-101.

---. S. Anandhi. "The Woman's Question in the Dravidian Movement, c. 1925-1948." Rao. 141-163.

---. V. Geetha. "Periyar, Women and an Ethic of Citizenship." Rao. 180-203.

---. Kannabiran, Kalpana and Vasanth. "Caste and Gender: Understanding Dynamics of Power and Violence." Rao. 249-260.

---. Rao, Anupama. "Understanding *Sirasgaon*: Notes towards Conceptualizing the Role of Law, Caste and Gender in a Case of "Atrocity" Rao. 276-309.

5. Rege, Sharmila. *Writing caste, writing gender: reading Dalit women's testimonies*. (2006) New Delhi : Zubaan, 2006.

PANEL SCULPTURES OF NAGARAM BĀLASUBRAHMANYA TEMPLE CAR

A.Chandra Bose

Nagaram is a hamlet situated, in Ālankuṭi Taluk, Pudukkōṭṭai District, about eight kilometers from Mērpanaikāṭu railway station which is on the Māyūram-Kāraikuṭi line. During the reign of British in India, it was the head quarters of Nagaram Pālayam, which was responsible to pay annual tribute to the Marāṭṭas of Tañjāvūr. Before 1974, it was a part of Paṭṭukkōṭṭai Taluk of Tañjāvūr District. After 1974, it has been merged with the newly formed Pudukkōṭṭai District. It was never a part under the princely State of Pudukkōṭṭai. Nagaram Zamindar was popularly called as Vaḻuvādidēvar. Thiagarajan writes that:

> "Vazhuvadi is a name assumed by prosperous Valaiyans as a mark of superior social status. They are found at Perungalur, Vadakadu and Mangadu. Excommunication of females that have strayed is enforced. Their gods are the god of Sastankovil near Tirumeyyam and Subrahmanyaswami of Nagaram"[1].

The author of this paper observes that the people who have resided in and around Nagaram are, in practice, not called as Valaiyans. People of this area are called as Muttaraiyar, Ambalakārar, Servaikārar. They are identified themselves as Ambalakārar and Servakārar. Some of the popular family names of the inhabitants under the Nagaram Pālayam such as Maḻavarāyar, Konkar, Kōliyar, Tonḍaimān, Panaiyan, Manavālan, Mohan, Saluvan are closely connectable with the historical characters of the earlier history of Tamiḻ Nāḍu. Konkar, Kōliyar and Tonḍaimān are other names of the Cera, Cola, and Pāllava respectively. One can easily understand, if he visits this area, that they are historically rich.

Sri Subrahmanyaswāmy temple at Nagaram has been built by Sri Vijaya Raghunāta Arunācala Vanangāmuḍi Vaḻuvāḍidēvar, Zamindār of Nagaram in the later part of the eighteenth century A.D. Later on, renovation work was made by a member of the family of the Zamindār. The Total area of the land occupied by this temple is about five cents. There are three *prakārams* in this temple. The peculiarity of the temple is that it has been constructed on an artificial brick mound. The Zamindār who built this shrine was in the habit of visiting Palani once a year to offer worship to Sri Baladhanḍāyutapāniswamy. Once when the Zamindār was at Palani, he is said to have heard a divine voice saying that He would come to his

village. When the Zamindār returned home, he found to his immense joy, a beautiful idol of Muruga in his field and he raised this temple for the deity. The presiding deity of this temple, Sri Bālasubrahmanya is in a standing posture. The height of the idol is one foot high. Only one *pūja* is performed daily. The Zamindar is paid wages out of the income of the temple. The temple was under the Zamin's maintenance. The temple affairs are being managed by a Hereditary Trustee. *Tai Pūcam* and *Pankuni Uttiram* are observed as festival days in this temple. Of these, *Pankuni Uttiram* is the main festival[2]. This temple is having a car, a *ratham* and a palanquin. Besides, the following mounts are also available in this temple, viz., peacock (small and big), horse and swan. The *ratham* is twenty feet in height and the palanquin is covered with silver plate.

Oral information moves about among the people of this village that this temple car has been taken to this temple from some where else. It means that the temple car is not specially made for the Nagaram Bālasubrahmanya temple. This paper explicates the panel sculptures, which are enshrined in the wooden car (*tēr*) of the Nagaram Bālasubrahmanya temple. They are Narasimha, Vīrāsanamūrti, Gajēndra-Mōksha, Gōvardana Krṣṇa, Vēnugōpala, Lakṣmana, Rāma and Sīta, Rājagōpalaswāmy, Kālarimūrti, Kannappa Nāyanar, Dvārapālaka, *Stalapurāna* scene of Punnai Nallūr Māriyamman, Warrior, War Elephant, Snake Charmer and erotic specimens.

Narasimha

The images of Viṣṇu as Narasimha are of two kinds, namely, the Girija-Narasimha and Sthauna-Narasimha. The conception underlying the name Sthauna Narasimha is that the lion in this case comes out of pillar (Fig.1).

The demon Hiranyakāsipu defeated all the gods and captured their kingdoms. Viṣṇu is believed to have taken the incarnation of Narasimha to kill him. Prakalāda, born as the son of Hiranyakāsipu, a demon, became sincere devotee of Viṣṇu. The father, of course, did not like that his son should be a devout adorer of his mortal enemy, the Lord Viṣṇu. He subjected his son to various forms of cruel treatment. But Prahalāda overcame them. Once Hiranyakasipu, in exasperation, asked his son why, if Viṣṇu was omnipresent, he did not see him in the pillar of his hall. Thereupon Prahalāda struck the pillar with his fist, and according to another account, Hiranyakāsipu himself angrily kicked the pillar, and at once Viṣṇu came out there as half-man and half-lion[3]. This is seen enshrined on the wood panel of the temple chariot.

Figure 1. Narasimha comes out from pillar

In the panel, Narasimha comes out from a pillar which is being broken by his two front hands. *Chakra* and *Sankha* appear in the right and left back hands of Viṣṇu respectively. Hiranyakāsipu appears with sword and shield in his right and left hands respectively, in the right side of Narasimha. Prahalāda is standing in the left side of Viṣṇu with *añjali hasta*. All of them wear *kirīṭas*. Hiranyakāsipu has lifted up his right leg and bent at the knee.

Figure 2. Narasimha fights with Hiranyakāsipu

Next to the earlier panel, the fighting scene of Narasimha (Sthauna Narasimha) and Hiranyakāsipu is beautifully brought out (Fig.2). With a ferocious look over the demon, a thick mane around the neck, leonine teeth and protruded bulging eyes, Viṣṇu with his four pairs of hands encounters the demon. One pair of his hands holds the usual *Chakra* and *Sankha*. One of his left hands holds the demoṇ's *kirīṭam* along with his head tightly. His lower right hand gives a punch to the demon's stomach. The demon carries a sword in his right hand and a shield in his left hand.

Both of them adorned with *kirīṭa makuṭas*. Devotee of the Lord Viṣṇu is represented in *añjali hasta* at the left lower of the panel.

Figure 3. Narasimha's Hiranyavatam

Another Stauna Narasimha, carrying out Hiranyavatam is observed (Fig.3). In this figure, Visnu is seated on a *pīṭha*, and Hiranyakāsipu is stretched out on his left thigh, with the belly being ripped open by two of his hands. One of his left hands holds the legs of the demon and a right hand holds demon's *makuṭa* tightly. Two other hands, one right and one left, are lifted high up, holding the drawn out entails of the demon in the form of a garland. The lengthy stomach of the demon wore by the Lord as garland is painted with red colour, which indicates that the sculptor became painter in this case only. One more pair of hands carries the traditional *Chakra* and *Sankha*. A devotee of Viṣṇu and Lakṣmi, both of them in *añjali hasta*, are represented in the right and left side of the Lord Viṣṇu respectively. The abnormally large tusks shown in front in preference to the sides, the curiously shaped eyes and ears, and the disproportionably small *kirīṭa* are all characteristic features denoting the bloodthirsty nature of the image.

Virāsanamūrti

Viṣṇu as Virāsanamūrti is represented as seated on a *pīṭha* with left leg bent at the knee and placed on a lotus *pīṭha* and the right leg is bent at knee and placed on the floor (Fig.4). Lakṣmi and Bhūmidēvi are shown in association with it as kneeling on the floor on one knee in the position generally occupied. In one of the right hands, *Chakra* held and the other hand keeps the *abhaya mudra*. One of the left hands holds *Sankha* and the other left is placed on the knee of left leg and extended straightly up to the left breast of Bhūmidēvi.

Figure 4. Virāsanamūrti

Five headed Nāga-hood is represented over the *kirīṭam* which is on the head of Viṣṇu. He wears long flower garland and all other ornaments. Left hand of Lakshmi and right hand of Bhūmidēvi keep the conch respectively and the other hand of both the Goddesses are placed on the knee of the respective legs. Rounded breasts of the both the goddesses are free from its bands. Both the female figures are seen in tied in a knot over their head. All the three figures are seen with their lower garments. Three hooded *Tiruvāci* runs over their head.

Gajēndra-mōksha

The story of Viṣṇu delivering Gajēndra, the lord of elephants, from the grip of a crocodile is given in the **Bhagavatapurana**. In the garden of Ritumat, on the mountain Trikuta, which has surrounded by the Ocean of Milk, there was a tank, to which Gajēndra, the Lord of the elephants, repaired one day to allay its thirst. As soon as it got down into the water, a crocodile caught hold of one of the legs of the elephant. For a long time, the elephant struggled to liberate itself from the crocodile, but was unsuccessful. At last, with a lotus flower in its trunk it began to praise Viṣṇu and sought his help. Pleased with the prayers of the elephant, Viṣṇu, riding upon the shoulders of Garuda, appeared on the scene at once and killed the crocodile with his *Chakra* and saved Gajēndra. It is said that Gajēndra was a Pāndya king named Indradyumna[4] in his former birth, and became an elephant on account of a curse which was pronounced against him by Agastya, to whom the king did not pay sufficient respect at the time the sage came to see him. This king became free now of his elephantine condition of existence through the touch of Viṣṇu; and as a reward for his good deeds in the previous birth; he was received by Viṣṇu to be one of his Parishadas or body-guards. The crocodile was in reality a Gandharva named Huhu in its past birth, and had been cursed by the Sage Devala to become a crocodile. Varadaraja means king among the Boon-bestowers; and Viṣṇu is so called because he saved and bestowed boons upon Gajēndra[5].

As a deliverer of Gajēndra, Viṣṇu is praised in several places in the **Divya-Prabandha** of the Srivaishnava Saints of Southern India and the temple of Varadarāja at Kānchi is one of the most famous Vaishnava temples in Tamil Nāḍu. Here Viṣṇu is riding on the shoulder of Garuda. Below Garuda is found the afflicted Gajēndra praying to Viṣṇu with its trunk carrying a lotus in it and kept uplifted. The figure of the crocodile is seen apprehending with its powerful teeth, the leg of Gajēndra[6].

Figure 5 Gajēndra Mōksha

There are two scenes in the Gajēndra-mōksha panel of Nagaram Bālasubrahmanya temple chariot (Fig.5). The crocodile caught hold the head of elephant along with its trunk is first one. Here shown a water tank wherefrom the crocodile jumped up and caught hold of the elephant.

Behind it the Varadarāja or Karivarata who is blessing the relieved elephant is engraved as scene. Varadarāja is standing with four hands. Upper right and left hands hold *Chakra* and *Sankha* respectively. Left lower hand is seen in the *Kaṭyavalambita-hasta*. Right lower hand is placed on the head of elephant known as Indradyumna.

According to this panel sculptural scene, there was no opportunity to elephant for the praising of Viṣṇu with a lotus flower. Because, the crocodile caught holds, completely, the head of the elephant. No other iconographical text says that the head of the elephant is to be caught by crocodile. Hence, the panel sculpture of Nagaram varies slightly from the mythology told. It is clear that this piece of art is rare one among the Gajēndra images.

Gōvardhana-Krṣṇa

In the wooden board, Krṣṇa as holding aloft the Gōvardhana hill with the single figure of right hand (Fig.6). Cowherds are worked out and shown to be taking shelter under the uplifted hill. Originally 2 cows and 2 devotees are represented to the left side of the Krṣṇa in the panel. The uplifted hill is designated as an arch form. Some of the huts as situated on the hillock are shown by the artist.

Left hand of Krṣṇa is placed in *Kaṭyavalambita hasta*. Remaining two upper hands hold *Chakra* and *Sankha*. In the right side, Indra is standing with four hands, front two hands in *añjali hasta* and back two hands carry *vajra*.

Figure 6. Gōvardhana-Krṣṇa

Vēnugōpāla

In the other one (Fig.7), Krṣṇa known as Vēnugōpāla, he seems to delight his followers with his enchanting music. This nude form of Vēnugōpāla is standing in *dvibhanga* pose, the left leg resting on the ground. His right leg is thrown across, in front of his left leg so as to touch the floor with his right toes. The flute is held in both lower hands, the mouth-end of the flute is applied to his lips. He is wearing ornaments in forehead, neck, hip and arms. He is surrounded by cows. The upper hands carry the *Chakra* and *Sankha*.

Figure 7. Vēnugōpala

Lakṣmana, Rāma and Sīta

In this panel, **Rāma** is seen in standing position. He has two hands, the right carrying the arrow and left carrying a bow. To his right side is seen Lakṣmana in standing position with both of his hands folded and kept in *añjali hasta*. To his left side is seen the image of Sīta in a standing posture; her left hand is simply hanging down and her left hand is holding a lotus flower. All three figures are seen tied in a knot over their head. Sīta wears lower garment and breast band. Rāma and Lakṣmana also wear lower garments. Bow is hanging in the left shoulder of Lakṣmana. They wear all kind of jewels (Fig.8).

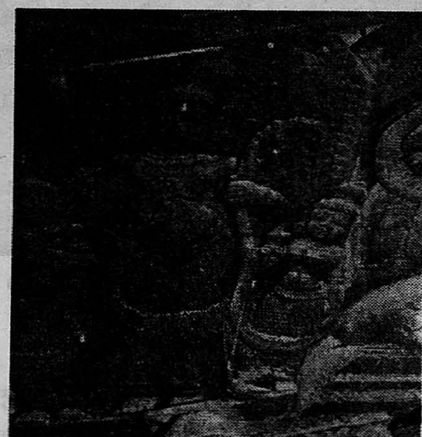

Figure 8. Lakṣmana, Rāma and Sīta

Rājagōpālaswāmy

In the panel, Lord Rājagōpālaswāmy is standing with two hands *tribhanga* posture (Fig.9). He holds a *chendu* or *cāṭṭai* (rope) in his right hand. This was popularly used by the Tamils to driven the bullock cart. His left hand is bent at the knee and placed on a wooden piece. The garland which has been worn by the Lord, is partially hanging on the left arm. His head dress is shown as side-knot. He wears a lower garment, wooden walking boot and other all types of ornaments. He is flanked by his consorts Rukmani and Sathyabāma. This is also a rare benign form of Lord Viṣṇu. Rājagōpālaswāmy temple at Mannārkudi is best example for this form of Viṣṇu.

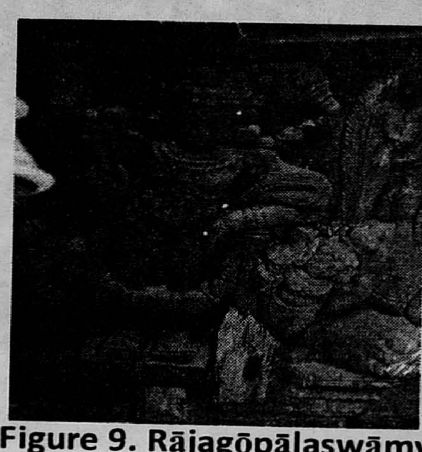

Figure 9. Rājagōpālaswāmy

Kālārimūrti

Rishi Mrikaṇḍu was long without son. He prayed to God that he may be blessed with sons. God appeared to him and asked him if he would like to have many useless sons or only one remarkably intelligent but with his life limited to sixteen years. The rishi choses the later. God blessed him with a child who was called Mārkaṇḍēya. The child crew up to be a very intelligent boy. When he was worshiping Siva at Tirukaḍavūr temple, he reached the age of sixteen. Yama proceeded in person to conduct operations against the life of Mārkaṇḍēya. Siva burst out of a *Linga* in great anger and administered a kick on the chest of Yama. Then Siva blessed Mārkaṇḍēya to be ever sixteen years of age. This is the story of Kālārimūrti and set up as one among the sculptural panels of Nagaram temple chariot[7].

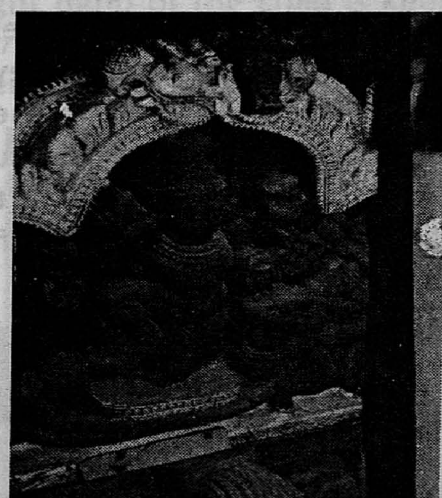

Figure 10. Kālārimurti

In this panel, Siva appears in a *pīṭha* instead of *Linga* (Fig.10). In the place of *āvuḍaiyār*, a *pīṭha* is shown. Mārkaṇḍēya was being reclined in the right side and shown to be taking shelter under the Siva Siva holds the down-turned trident in the front right hand and skull in the front left. Rope applied, against the life of Mārkaṇḍēya, by Yama is very big in size. *Ṭanka* and *Agni* are keeping by him in the right and left back hands respectively. Right leg is raised up and bent at the knee. Half of the left leg is inserted into a *pīṭha*. He wears *jaṭā-makuṭa*. Yama who was riding on Mahisa is seen in the left side of Siva. Siva wears all kind of ornaments and dress.

Kannappa Nāyanār

Tinnan (Kannappa Nāyanār) was a hunter. When he was involved in hunting he saw a *Linga* in the forest. Tinnan washed the idol with water from his mouth, showered upon it with flower from his hair, offered meat food saying that his God would eat. One day his Lord's right eye was bleeding. 'Who has hit your eye, my life' cried Tinnan. He stood aghast for a while, then ran here and there and brought some herbs. He squeezed the herbs into the eye. The bleeding did not stop. He

wept bitter and as a last recourse, with his sharp shaft, he plucked out his right eye and fixed it on the right eye of Siva. The bleeding stopped and Tinnan danced in delight. He felt happy, that his eye cured the bleeding eye of Siva. But suddenly the left eye of the Lord was bleeding. 'O Lord, take my left eye too. I shall hence see you with my heir's eye', said Tinnan. As his keen arrow was applied to pluck the left eye, a mysterious force drew back his hand. A voice was heard in the air, 'stop Kannappā'. Then the Lord appeared and blessed him. He affectionately touched Tinnan's right hand, the sight was restored. There after he was called as Kannappa Nāyanār[8]. This is popular myth in Tamil̲ Nāḍu.

In a panel of Nagaram Bālasubrahmanya temple chariot, Tinnan affixing, one of his eyes in the *Linga* with the help of right hand (Fig.11). Tinnan's head is being with one eye only. The place for the left eye is empty. Even the eye-brow is not shown there. Bleeding from the area of removed eye downwards in left face is visualized. The *Linga* without *Āvuḍaiyār* stands in the right side of Tinnan. The washed water has been shown by the artist on the surface of the *Linga*. Tinnan keeps a leather bag in his left hand. A bow appears in the left side of his head. He wears well combed *jaṭā-makuṭa*. Right leg is raised up from the floor and shown in dancing mode.

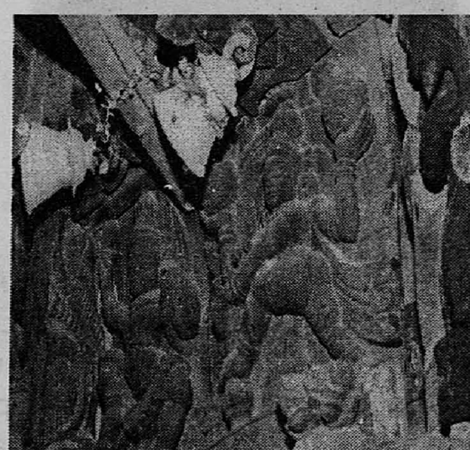

Figure 11. Kannappa Nāyanār

Dvārapālaka

Generally the Dvārapālakas, demi-gods, are seen one each at both sides of the entrance of main shrine in each and every Hindu temple. In the panels of Nagaram temple car, only one image is represented (Fig.11). He stands in *tribhanga* posture with four hands. He places his right leg in the left side of the panel. He also places his left leg on a *gada*, which is in the right side. Right hand is showing chin *mudra*. Both the back hands keep each one piece of mountains. He wears *jaṭā-makuṭa*, lower garment, ear-ornaments etc. Protruding teeth are not given to Dvārapālaka. Religious affiliation is carefully avoided by the artist in this panel.

Stalapurana scene of Punnai Nallur Māriyamman and Tukhōji

A typical portrait specimen is in one of the panels in the Nagaram Bālasubramanya temple chariot (Fig.12). It is also replicated in the Nārttāmalai Muttumāriyamman temple car. Nārttāmalai is a very important temple in the Pudukkōṭṭai State (Fig.13). The day of the car festival in March-April is observed as a public holiday throughout the State, and attracts a large concourse of pilgrims and sight-seers from far and near[9]. No one previously has attempted to identify this image. Head ornament of the King's portrait is clearly exposing the Marāṭṭa art. He is keeping a female child in his two hands and emotionally watching the face of the child. The child is visualized in the reclining form. Breasts are shown in the reclining image to indicate that it is a female child. The left hand of the child is also reclined. But, the right hand of the child is keeping a pot, which is placed on her head. King wears *patra* and *nagra kuṇḍalas* in his ears. He also wears armlets, wristlets, necklace, flower garland and lower garment.

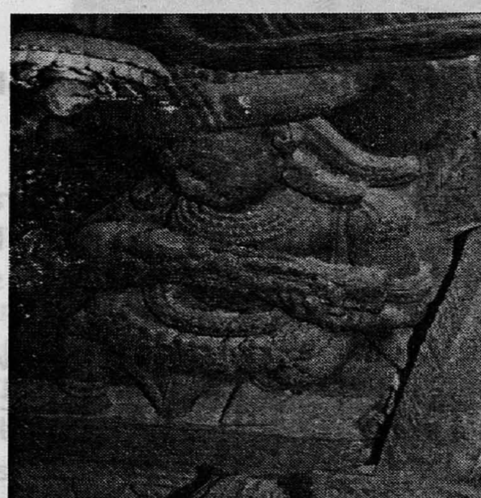

Figure 12. *Stalapurāna* scene of Punnai Nallur Māriyamman and Tukhoji

Among the eighteen sculptural panels of the chariot, this image is a unique contribution. Because, the background story of the panel art is not known still now. However, a relevant story is told in a book entitled *Tañjai Marāṭṭiyar Kalveṭṭukal*, which has been written by S.Rasu, Professor of Epigraphy, Tamil University, Tañjāvūr.

Punnai Nallūr Māriyammankoyil is situated 8 km east of Tañjāvūr on the high way of Tañjāvūr and Tiruvārūr. At this village, there was a tall nest, which was worshipped by the people. During the reign of Tukhoji, who ruled Tañjāvūr from 1729-1735 A.D., one day Goddess Māriyamman came out as a Brahmin girl child in front of him and introduced herself as Punnai Nallūr Māriyamman. Then She told the King that she would save the family of the Raja and She would bless his daughter to cure her eye-sight which was being faded. Then, suddenly the girl child disappeared. The daughter of Marāṭṭa king has started her worship of Punnai Nallūr Māriyamman and then She gained eye-sight[10]. Now, it can be understood that the vessel which is placed on

head of child is milk pot. Taking the *Pālkuḍam*, milk pot, to Goddess Māriyamman is our customary practice. Daughter of Marāt?t?a King would have taken *Pālkuḍam* to Punnai Nallur Māriyamman. She was a child with faded eye. That's why she has been taken by her father to temple.

Figure 13. Temple Car, Muttu Māriyamman Temple, Nārttamalai

Warrior

In a panel, a warrior who is involved in regular practice along with sword and shield is sculpted (Fig.14). Even though he is standing, both his legs are bent at the knee. The right leg is turned towards right. He keeps a sword in the right hand. Its top most corner touches the ground. He raises the left hand along with shield. His rounded eyes threaten the audience. A *tilak* is shown on the forehead. He wears *uttariya* in the hip, a cap in the head, ear-lobes, necklaces, anklets, armlets, etc.

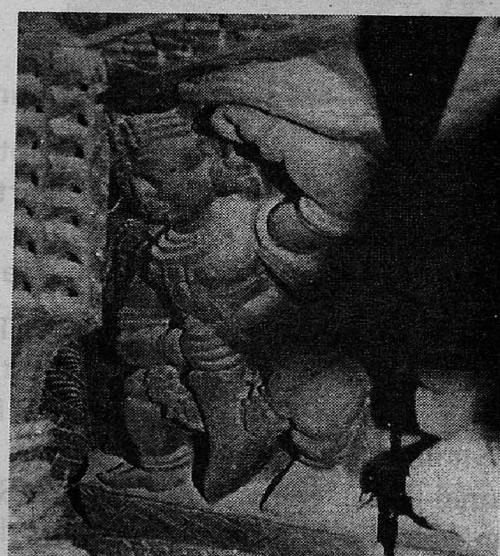

Figure 14. Warrior

War Elephant

In this panel, a war elephant kills a man by its tusks (Fig.15). Two persons are seated on the back of the elephant. The elephant-keeper who seated near head of elephant holds *vajra* in his hands. He wears head-gear which is reflecting Marāṭṭa School of art. The second man who is seated on the elephant is keeping a rifle in his right hand. The elephant wears dress and ornaments.

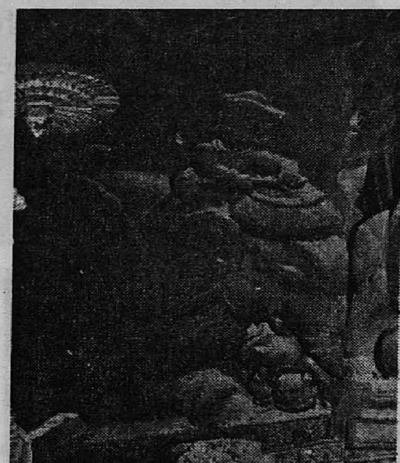

Figure 15. War Elephant

Snake Charmer

A snake charmer keeps a musical instrument known as *Mahuḍi* in both his hands and plays it (Fig.16). Two snakes that come out from a box are watching the snake-charmer's pipe. The left leg of the charmer is forwarded one step in front than the other one and bent at the knee. The other one and leg is also bent at the knee. Even though he is having moustache, his rounded eyes show a fear in his face. A ribbon is tied on his head to keep the hairs. In his long ears he wears *patra kuṇḍalas*. He wears lower garment, necklace and other ornaments. The upper part consists of a dried calabash into which the player blows, the air collecting in the chamber. The lower end of the gourd is consisted of two bamboo or March reed pipes.

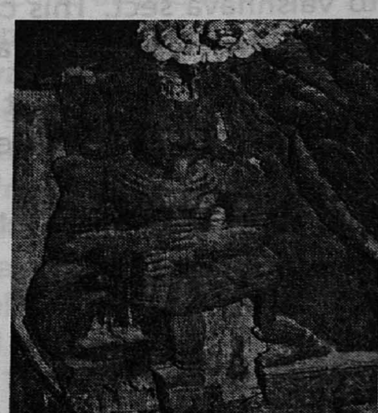

Figure 16. Snake Charmer

Erotic Specimens

Union of male and female in a typical way is represented in a sculptural panel (Fig.17). Both of them are in nude form. The left hand of the lady is simply hanging down. Both of them wear a number of ornaments. The head covering-cap worn by male is very typical. The lady is seen in tied in a knot over her head. She stands straightly. Male stands with bent in his both knees. Near this erotic specimen, a man is standing with sticks. An eye is shown on the forehead of the male. Hence, it can be ascertained that this is a union form of nude Siva and Pārvati. *Linga* and *Yōni* (*Āvuḍai*) represent the unity of male and female principles respectively in the sustenance of the universe

Figure 17. Erotic Specimen

One more panel of erotic specimen is given in this chariot (Fig.18). *Punartal* (high pitch of orgasm) from the back side, likened to animal intercourse, is visualized in two places, similarly, in a single panel. In both the places, a lady is churning the milk which is in a pot. A wooden particle known as *madh*, likened *ulakkai* in Tamil, is inserted into the pot to churning the milk. This symbolically represents the union of male and female belonged to Vaishnava sect. This can also be comparable with the churning of milky ocean by the Dēvas and Asuras as stated in *Purānas*.

Among the right side couples, *Muṇḍā*, a sort of turban, hangs from the head of male covers his back of body. In the left side couple, *Muṇḍā* is hanging from the left shoulder of the male. He is seen, here, in tied in a knot over his head. Head ornament – *Muṇḍā* corroborates the Āyar society.

Figure 18. Erotic Specimen

In both the women images, hair is well combed. Both the women bent downwards like an animal, flexibly, for the orgasm pitch. Rounded breasts of both the women are painted in colour red. The *madh* and pot represent symbolically the unity of male and female principles respectively in the sustenance of the universe. They must be introduced to overcome the worship of *Linga* and *Yōni*. Śaiva and Vaiṣṇava themes are prearranged in the nearby panels to bring out the sectarian rivalry of Śaiva and Vaiṣṇava sects.

Conclusion

Most of the art panels are very interesting and beautiful. Some of the sculptures are finely carved out. Panel sculptures of the Nagaram Bālasubrahmanya temple car belong mostly to Vaiṣṇava affiliation and less number of Śaiva affiliation. This temple car of Subrahmanya temple is not having at least one Muruga image. This fact confirms the oral information that this temple car has been taken to this temple from somewhere else.

Narasimha panels are beautifully carved out in the three panels. These panels are arranged scene by scene as like a drama. As per the details given in the *Śilpa* texts, Virāsanamūrti is depicted on the panel. Gajēndra-Mōkhsa is a rare piece of art. According to the **Bhāgavatapurana**, the crocodile must caught hold the leg of the elephant. This is the first one in which crocodile caught hold the head of elephant along with its trunk. Gōvardana Krṣṇa, Vēnugōpāla, Lakshmana, Rāma and Sīta and Rājagōpālaswāmy are other forms of Lord Viṣṇu erected here. Apart from the erotic form, the Kālārimūrti and the Kannappa Nāyanār are the two forms of Siva in the various art panels. Dvarapālaka, Warrior, War Elephant, Snake Charmer are other notable forms among the panel sculptures. The *Stalapurāna* scene of Punnai Nallūr Māriyamman is purely a local legend of Tañjāvūr. This is a rare one among the wooden arts of the Tamil Nāḍu. This panel art claims that there are close connections between Marāṭṭa King of Tañjāvūr and Māriyamman worship at Tañjāvūr. Sectarian rivalry in erotic specimens is very interesting theme among the various themes of

the temple car. Even though the present study place known as Nagaram is coming under the jurisdiction of Pudukkōṭṭai District, the panel sculptures are, collectively, reflecting the Tañjāvūr School of art. These sculptural panels are showing that the cultural trends in Tañjāvūr and Pudukkōṭṭai are same.

FOOTNOTES

1. Thiagarajan, N., 1924, *A Manual of the Pudukkottai State*, Pudukkottai, p.183.
2. *Census of India 1961 Vol. IX, Tamil Nadu, Part XI-D Temples of Tamilnadu vol. VII (i) Thanjavur*, 1971, Director of Census Operations Tamilnadu & Pondicherry, pp.413-14.
3. Gopinatha Rao, T.A., 1997, *Elements of Hindu Iconography, Volume One, Part I*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.145 ff.
4. This Pāndya king is not traceable in the available historical sources.
5. Gopinatha Rao, T.A. 1997, *Elements of Hindu Iconography, Vol. I, Part I*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.266-68.
6. *Ibid*, p. 268.
7. Gopinatha Rao, T.A. 1997, *Elements of Hindu Iconography, Vol. II, Part I*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.156-64.
8. Rengarajan, T. 2003, *Dictionary on Indian Religions Vol, II*, Eastern Book Linkers, Delhi, pp. 528-529.
9. Venkatarama Ayyar, K.R., 1944, *A Manual of the Pudukkottai State Vol. II, Part. II*, Sri Brihadamba State Press, Pudukkottai, pp.1067-1080.
10. Rasu, S., 1987, *Tanjai Marattiyar Kalvettukkal*, Tamil University, Thanjavur, p.125.

System of Transliteration of Tamil

உயிரெழுத்துகள் Vowels

குறில் Short	நெடில் Long
அ....a	ஆ....ā
இ....i	ஈ....ī
உ....u	ஊ....ū
எ....e	ஏ....ē
ஒ....o	ஓ....ō

ஐ....ai
ஔ....au
ஃ....h

மெய்யெழுத்துகள் Consonants

வல்லினம் Hard	மெல்லினம் Soft	இடையினம் Medial
க்....k	ங்....ṅ	ய்....y
ச்....c	ஞ்....ñ	ர்....r
ட்....ṭ	ண்....ṇ	ல்....l
த்....t	ந்....n	வ்....v
ப்....p	ம்....m	ழ்....ḻ
ற்....ṟ	ன்....ṉ	ள்....ḷ

R. No. 30339/72

Books for Review and typed Articles for Publication should be sent in triplicate, making use of the systems of transliteration indicated on the reverse page, addressed to :

The Editor-in Chief,
Journal of Tamil Studies,
C.I.T. Campus,
T.T.T.I. Post, Chennai - 600 113,
TamilNadu, India.

SUBSCRIPTION

	Within India		Outside India			
Annual	Rs.	100.00	U.S.$ 14	or	Rs.	500.00
Single Copy	Rs.	60.00	U.S.$ 8	or	Rs.	300.00
Life Menbership	Rs.	1500.00	U.S.$ 100	or	Rs.	4500.00
Institutional Membership	Rs.	2000.00	U.S.$ 125	or	Rs.	6250.00

Edited & Published by the Director of International Institute of Tamil Studies, Chennai - 600 113 and Printed by Lakshmi Agencies, Chennai - 600 014. Ph.: 2848 3745