චරණ

(සිව්වන කලාපය)

සංස්කාරකවරු

මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි

පාතේගම සේකර හිමි

P
සහ...
...HA
...ජයවර්ධනපුර

භික්ෂු සංගමය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

"දෙරණට ලබා දෙනු රිසියෙන් බොදුසරණ
අරුණක සුවය ගෙන ඔබ වෙත එයි චරණ"

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි
ආචාර්ය පූජ්‍ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි
ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය කුඹුකේ චන්ද්‍රාලෝක හිමි
සම්මානිත මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ
මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ
මහාචාර්ය කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ.ඒ. වීරසේන
ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න විරසේකර
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ජී.ඒ. ගාමිණී රත්නශ්‍රී
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, එස්. විජිත කුමාර

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

202504
2012/11/14
4 දැල්ලෙ

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි
පූජ්‍ය පාතේගම සේකර හිමි

Libary - USJP
202504

ප්‍රකාශනය
භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

202504

මෙහි අන්තර්ගත සියලු ලිපිවල අදහස් ඒ ඒ ලේඛකයන් සතු වන බැවින් සංස්කාරකවරුන්ගේ අදහස් පිළිබිඹු නො වන බව සැළකුව මනා ය. ග්‍රන්ථයෙහි අක්‍ෂර වින්‍යාස, ලකුණු, ඇද පද, පද බෙදීම ආදිය යෙදීම ඒ ඒ ලේඛකයාගේ අභිමතය පරිදි සිදු කරන ලදි.

P
CHA

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2555
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2012

© සංස්කාරකවරු : මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි
පාතේගම සේකර හිමි

ISSN 180 - 4393

පරිගණක වර්ණයෝජනය : කුමාරි විජේවර්ධන

කඤ්චුක නිර්මාණය : හතරබාගේ සුගතවංශ හිමි

මුද්‍රණය : සංදේශා මුද්‍රණ හා ප්‍රකාශන ආයතනය
අංක 38, යටවතුර,
කහවල, පාදුක්ක.
දු.ඇ.: 011-2858162/077-805717

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය,
ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

202504

සංස්කාරක සටහන

"සුවර්ණ පුෂ්පිතාං පෘථිවීං - චින්වන්ති පුරුෂාස්ත්‍රයඃ
ශූරශ්ච කෘත විද්‍යශ්ච - යශ්ච විද්‍යාං ප්‍රයච්ඡති"

රනින් ගැවසි මහපොළවේ උරුමකරුවෝ තුන්දෙනෙකි. දක්ෂයා, විද්වතා, ඥානය ලබා දෙන්නා යනු ඔවුහු ය.

දෙරණත පහළවන සෑම සත්ත්වයෙක් ම එහි උරුමකරුවෝ නො වෙති. පරාර්ථය වෙනුවෙන් කැප වූ ශ්‍රේෂ්ඨයෝ දුර්ලභයහ. හිරු තමාට සමාජයෙන් ගරු බුහුමන් ලැබුණ ද නො ලැබුණ ද ලොව ආලෝක කිරීමට සෑම දින ම පැමිණේ. සත්පුරුෂයා ද සමාජයෙන් යමක් ලැබුණ ද නො ලැබුණ ද තම යුතුකම පමණක් සලකා කටයුතු කරයි. එසේ ම සත්පුරුෂයා ද තම ලාභය නො සලකා සමාජ ප්‍රගමනය පිණිස කළ යුත්ත සිදු කරයි. දුරාතීතයේ පටන් සුජාත සීහළයෝ මාතෘ භූමිය වෙනුවෙන් තම දිවිය කැප කළහ. ඔවුන්ගේ ගුණ සුවඳ ලක් දෙරණ මත සදානුස්මරණීය ය. සිරිලක් දෙරණ රැකීමෙහි දී ත් ගුණ නුවණින් පෝෂණය කිරීමෙහි දී ත් අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමෙහි දී ත් අතීතයේ සිට ජාතියේ ජීවනාලිය වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේ ම ය. දේශයේ යහපත උදෙසා කළ කැප කිරීම් වෙනුවෙන් ජාතියේ මුරදේවතාවුන් යන අන්වර්ථ නාමය ද භික්ෂුවට ලක් මැණියෝ පිරි නමති. ලක් දෙරණේ ශ්‍රී විභූතිය ලෝ පතළ කිරීමෙහි දී භික්ෂුවගේ සේවය ප්‍රසංශනීය ය. එහි දී භික්ෂුව තරම් වූ පිරිසක් නොමැති තරම් ය.

ජාතියක් වශයෙන් පරාදීන වූ සෑම විට ම අභීත ව ඉදිරියට පැමිණ ජනතාවට නායකත්වය සැපයූවේද භික්ෂුව විසින් ම ය. අතීතයේ ත් වර්තමානයේ ත් භික්ෂුව තම වගකීම මනාව ඉටු කරන අතර අනාගතයේ දී ද එය එසේ ම වනවා නො අනුමාන ය. අධිරාජ්‍යවාදීන්ගේ බල පරාක්‍රමයන් බිඳ දේශීය අනන්‍යතාව සපිරි ලක්වැසි පරපුරක් බිහි කිරීමෙහි නායකත්වය ගත්තෝ භික්ෂූහු ම වූහ. එහි දී හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, රත්මලානේ ශ්‍රී ධර්මාලෝක යන නායක ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේලා කළ කැප කිරීම හේතුවෙනි.

විද්‍යෝදය-විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් ආරම්භ කළෝ මේ යති ශ්‍රේෂ්ඨයෝ ම වෙති. නූතන ශ්‍රී ලාංකේය අධ්‍යාපන ප්‍රගමනයේ මූලාරම්භය ඒ උත්තරීතර විද්‍යාස්ථාන දෙක ය.

බෝධිසත්ත්ව ගුණෝපේත හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නායක ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ ක්‍රි.ව. 1873 දී විද්‍යෝදය පිරිවෙන ආරම්භ කළහ. එම විද්‍යාස්ථානය මගින් සමස්ත ලෝක වාසීන්ට ම ශාස්ත්‍රඥානය ලබා දෙනුවස් එය විශ්වවිද්‍යාලයක් බවට වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යතිඳුන් විසින් 1959 දී පරිවර්තනය කරන ලදී. සෝරත නා සමිඳුන් දහදිය කඳුළෙන් බිහි වූ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය අද වන විට පනස් වැනි විය ද ඉක්මවා බොහෝ පරිණත බවට පත් ව තිබේ. ලාංකේය අනන්‍යතාව ලොව ප්‍රකට කිරීම පිණිස ම මෙම විශ්වවිද්‍යාලය බිහි කළ බව උන්වහන්සේ ම බොහෝ විට පවසා තිබේ. තත්කාර්ය සාධනයෙහි ලා එදා මෙදාතුර විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය කළ කී දෑ අපමණ ය.

හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නාහිමිවරුන් ආරම්භ කළ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය භික්ෂූන්ගේ නිජ බිමකි. එහෙත් වර්තමානයේ විද්‍යෝදය භික්ෂුවගේ අනන්‍යතාව ප්‍රතීයමාන කරන එක ම පිළිබිඹුව භික්ෂු සංගමය යි. එය ද අද වන විට මහත් වූ අභියෝග මධ්‍යයේ විශාල පරිශ්‍රමයක් දරා ආරක්ෂා කර ගැනීමට සිදු ව ඇත. විදුදය යති ලකුණ ආරක්ෂා කර ගැනීම භික්ෂුවගේ පරම වගකීම වේ. එහෙයින් කවර අභියෝගයක් වුව ද ජයග්‍රහණය කිරීමට නො පැකිළී ව සැම විට අප ඉදිරිපත් වෙමු. චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ සිව්වැන්න ද එවැනි වූ එක් ප්‍රතිඵලයකි. මහත් වූ අභියෝග මධ්‍යයේ වුව ද ලාංකේය යති ලකුණට ගෞරවයක් අත්වන සේ චරණ සිව්වැනි කලාපය ඔබ අතට පත් කිරීමට හැකි වීම ගැන අපි බෙහෙවින් සතුටු වෙමු.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සෙසු ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහ අභිබවා තම කීර්තිය ලොවෙහි පතුරුවා තිබේ. සම්භාව්‍ය මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය විද්‍යාර්ථීන්ගේ මහත් පැසසුමට ලක්වී තිබීම අප ලැබූ සුවිශේෂී ජයග්‍රහණයකි. මෙහි විෂය පථය පුළුල් වූවකි. බෞද්ධ දර්ශනය, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පාලි, සංස්කෘත, සිංහල, දර්ශනය

මනෝ විද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, භූගෝල විද්‍යාව, පුස්තකාල විද්‍යාව, ඈ සෑම විෂය ක්‍ෂේත්‍රයකින් ම චරණ සමුපේත ය. විද්‍යාර්ථීන්ගේ මහත් ප්‍රසාදය ලැබීම පිණිස තත් කරුණ හේතු වූ බව නො රහසකි. චරණ සිව්වන කලාපය ද නානා විධ විෂය ක්‍ෂේත්‍රයන් නියෝජනය කෙරෙන සාරගර්භ ලිපි සමුදායකින් පරිමිත බව මෙහි ලා පාඨක ඔබට ඉතා සතුටින් දන්වමු.

ශාස්ත්‍රීය නැවුම් පර්යේෂණ ලොවට පතල කිරීම තම පරම යුතුකම වශයෙන් සැලකූ සෑම විශ්වවිද්‍යාලයක ම මහාචාර්ය, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, කථිකාචාර්ය, සහාය කථිකාචාර්ය ආදී සෑම දෙනාට හදපිරි භක්තිප්‍රණාමයෙන් නිදුක් නීරෝගී බව පතමින් සිහිපත් කරන්නෙමු. මෙම කර්තව්‍යයේ ආරම්භයේ දී පටන් අපව දිරිමත් කළ භික්‍ෂු සංගමයේ අනුශාසක මණ්ඩලයේ ගිහි-පැවිදි ආචාර්ය මණ්ඩලය ද ප්‍රණාම පූර්වකව සිහිපත් කරමු.

සියලු කටයුතු සම්පූර්ණ වුවත් මුද්‍රණ වියදම දැරීම ඉතා අපහසු කටයුත්තකි. එහි දී භික්‍ෂු සංගමය නියෝජනය කරන සියලු හිමිවරු දැරූ කැපකිරීම සිහිපත් නො කළහොත් එය අපගේ අකෘතඥතාවකි. තමාට ලැබෙන මහපොළ ශිෂ්‍යාධාරයෙන් තම යැපුම නො තකා මෙම කටයුත්ත සඳහා මුදල් වියදම් කළා වූ ත් පිංතූර විකුණමින් මුදල් සපයා දුන්නාවූ ත් හිමිවරු නො වන්නට මේ කටයුත්ත තවත් එක් බලාපොරොත්තුවක් වනවා පමණි. තත් පසුබිම මත ම භික්‍ෂු සංගමයේ සභාපති කිඹුල්ලෑවේ චන්ද්‍රානන්ද හිමි, ලේකම් අගලකඩ පඤ්ඤාරම හිමි, ඇතුළු නිලධාරී මණ්ඩලයටත් සියලු ම සමාජික හිමිවරුන්ටත් අපගේ කෘතඥතා පූර්වක ස්තුතිය හිමිවිය යුතුය.

විශේෂයෙන් සඟරාවේ මුල සිටම උදවු උපකාර කළ ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි, පනාමුරේ චන්දිම හිමි, මීගොඩ සුමනරතන හිමි හා එස්. විජිත කුමාර මහතා ඇතුළු ආචාර්ය මණ්ඩලයටත් භික්‍ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික ලෙස කටයුතු කරමින් අපව දිරිමත් කළ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමියන්ටත්, අනර්ඝ පසුවදනක් ලබා දුන් ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය

සුනිල් ආරියරත්න මහැදුරුතුමන්ටත් කෘතඥතාව පළ කරන අතර නොයෙක් වැඩ රාජකාරි මධ්‍යයේ වුව ද අප වෙනුවෙන් සෝදුපත් බැලීමේ කාර්ය සිදුකර දුන් පර්යේෂණ සහකාර එස්. විජිත කුමාර මහතාත්, පරිගණක අකුරුකරණයෙන් දායක වූ සහෝදර හිමිවරුන්ටත්, පිටකවරය සැකසූ හතරබාගේ සුගතවංශ හිමියන් සහ පරිගණක පිටු සැකසීම සිදු කළ කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මියට ද නිතැතින් ම අපගේ පුණ්‍යානුමෝදනාව හිමි වේ.

තව ද මුද්‍රණ කටයුතු මැනවින් සිදුකර දුන් සංදේශා මුද්‍රණාලයාධිපති තුමන් ඇතුළු කාර්ය මණ්ඩලයත්, මෙම සත් කාර්යයේ දී වදනකින් හෝ උපකාර කළ සියලු දෙනාත් මෙහි දී ඉතාමත් ගෞරවයෙන් යුත්තව සිහිපත් කර සිටිමු. විවිධ අභියෝග මධ්‍යයේ වුව ද ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමය මගින් එළිදක්වන ලද මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සියලු දෙනාට ම දැනුම නැමති විල්තෙරෙහි සුපිපෙන තඹුරු කුසුමක් වේවා.

සංස්කාරකවරු
පූජ්‍ය මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි
පූජ්‍ය පාතේගම සේකර හිමි

පීඨාධිපතිතුමාගේ පණිවිඩය

විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර යන ප්‍රධාන පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල බවට පත් කිරීම සඳහා ගෙන එන ලද 1958 අංක 45 දරණ විද්‍යෝදය විද්‍යාලංකාර පනත තුළින් අපේක්ෂා කළ ප්‍රධාන අරමුණක් බවට පත්වුණේ ශ්‍රී ලංකාවේ භාෂාව හා සංස්කෘතිය ශක්තිමත් පදනමකට පත් කිරීමයි. මෙම අරමුණ ඒවන විට පැවති ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ඉටු නො වීම මීට ප්‍රධාන හේතුව වශයෙන් පෙන්නුම් කළ හැකියි. විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය (වර්තමානයේ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය) පිහිටුවා වසර 53 ක් සම්පූර්ණ වන මෙම වර්ෂය වන විටත් එය පිහිටුවීමේ අරමුණ තුළින් බැහැර නො වී පැවතීම අප සැමට සතුටු විය හැකි කරුණකි.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයයේ භික්ෂු සංගමය මගින් වාර්ෂික ව නිකුත් කරනු ලබන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉහත අරමුණු සාර්ථක ව ඉටු කරමින් සිටින බවට කදිම නිදසුනකි. භාෂා සාහිත්‍යයේ උන්නතිය සඳහා භික්ෂු සංගමය මගින් කරනු ලබන දායකත්වය පැසසිය යුතු කරුණකි. භික්ෂූන්ගේ අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් මෙන්ම විශ්වවිද්‍යාලයේ අනෙකුත් පොදු කටයුතුවල දී භික්ෂු සංගමයෙන් සිදු කරනු ලබන සේවාව ආදර්ශයක් බැව් ප්‍රකාශ කිරීම අතිශෝක්තියක් නො වේ. ඉදිරි කාලයේදීත් ආගමික සහ ශාස්ත්‍රීය පොදු සේවාවන් සැපයීම වඩ වඩාත් ශක්තිය හා ධෛර්ය භික්ෂු සංගමයට ලැබේවා යනු මගේ පැතුමයි.

මහාචාර්ය පී. අතුකෝරාල
පීඨාධිපති,
මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යා පීඨය

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවුඩය

අතීතයේ ලක් දෙරණ මත භික්ෂුවකට පමණක් ලැබුණු අධ්‍යාපනය නැමති රන් ඔටුන්න ලෝකවාසී ලක්ෂ සංඛ්‍යාත දරු පිරිසකට ලබා දීමේ පරම පවිත්‍ර වූ චේතනාවෙන් යුක්ත ව කටයුතු කළ මෙරට වැඩ සිටි යතිවරයන් වහන්සේලා අතර හැමදා පිදුම් ලබන හික්කඩුවේ සිරි සුමංගල නාහිමිපාණන් වහන්සේ විසින් අරඹන ලද විද්‍යෝදය පිරිවෙන් ආයතනය නොයෙක් බාධා කම් කටොලු මැද සියලු මානව පරපුරට අධ්‍යාපනයේ පහස ලබන්නට අවස්ථාව උදා කර දුන් වැලිවිටියේ සෝරත නායක මාහිමි පාණන්වහන්සේ ද ලෝක වාසීන්ගේ ගෞරවාදරයට පාත්‍රවන යතිවරයාණන් වහන්සේ නමකි.

ආරම්භයේ පටන් ම බෞද්ධ අනන්‍යතාවයකට උරුමකම් කී විද්‍යෝදය සරසවි බිම වල්පොල රාහුල නාහිමියන්, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රීය නාහිමියන් වැනි ශ්‍රේෂ්ඨ යතිවරයන් වහන්සේලා මෙන්ම ලක්ෂ සංඛ්‍යාත පිරිසකගේ ප්‍රඥා ලෝකය දියුණු කළ මෙරට ඇති පුණ්‍ය භූමියකි.

නොයෙක් විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ ගමන් කරමින් දැනුම සොයන විද්‍යාර්ථීන් හට අත්වැලක් සපයමින් විද්‍යෝදය සරසවි මාතාවට පමණක් සීමා නො වී සියලු දැනුම් පිපාසිතයන් හට දැනුම් කෙතක් බඳු වූ ලිපි මාලාවකින් යුක්ත "චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය" වසරක් පාසා එළිදක්වන අතර දැනුම් පිපාසිතයෙන් පෙළෙන විද්‍යාර්ථීන්හට මහත් රුකුලක් බවට ද පත් ව ඇත. මෙම කර්තව්‍ය සුවිශාල මෙහෙවරක් බවට පත් ව ඇත්තේ සෙසු විශ්වවිද්‍යාලවල පවා "චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය" ජනප්‍රිය කෘතියක් බවට පත්වීම නිසාවෙනි.

තවද විද්‍යෝදය සරසවි මාතාවගේ දරු පරපුරෙහි වත්මන් ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව අතර භික්ෂු සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩනැගී ක්‍රියාත්මක වන

භික්ෂු සංගමය සුවිශේෂී වනුයේ අතීතයේ මෙම පුණ්‍ය භූමිය මත වැඩ සිටි මහා යතිවරයන් වහන්සේලාගේ ගමන් මඟෙහි යමින් රට ජාතිය හමුවේ පැන නගින නොයෙක් බලවේග හමුවේ මෙන් ම නිදහස් අධ්‍යාපනය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා මෙන් ම මතු පරපුරට තමන් ලද නිදහස් අධ්‍යාපනය උරුම කර දීම සඳහා පෙරටුවෙන් ක්‍රියා කරන සමගියේ අග්‍ර ඵලයකි.

මෙවන් ආදර්ශමත් අග්‍රගන්‍ය වටිනාකමකින් යුත් ජාතික මෙහෙවරක නියැළෙන වත්මන් සමාජය තුළ විශ්වවිද්‍යාලය තුළින් බෞද්ධ අනන්‍යතාව උදුරා දමන්නට බොහෝ බලවේග ක්‍රියාත්මක වන යුගයක් බවට පත්ව ඇත. මෙවන් පසුබිමක් තුළ අපගේ මෙම සත්ක්‍රියාව සාර්ථක කරගන්නට අවස්ථාව වූයේ භික්ෂු සංගමයේ සියලු නිලධාරී හිමිවරුන්ගේ සහ සාමාජික හිමිවරුන්ගේ ධෛර්යය හා කැපවීම මත ය.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සිව්වන කලාපය එළිදැක්වීම සඳහා මෙන් ම අනෙකුත් සෑම කටයුත්තක් සඳහා ම අප පසු කළ ගමන් මඟ රතු පලසින් පිළිගැනුණු ඒවා නොව විවිධ කුමන්ත්‍රණ බලවේග වැනි කටු කොහොලින් පිරුණු මඟකය. මෙලෙස පැමිණි සියලු බාධක බලවේග විඳදරා ගනිමින් චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදැක්වීම සඳහා ඇප කැපවී ක්‍රියාකළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු සියලු සාමාජික හිමිවරුන් සඳහා මාගේ කෘතඥතා පූර්වක ස්තුතිය පළ කරමි. අවසන් වශයෙන් මාගේ ප්‍රාර්ථනය මෙම සත්ක්‍රියාව මතුවටත් සිදු වී ඒ තුළින් සියලු විද්‍යාර්ථීන් හට ප්‍රඥාලෝකය උදාකරගන්නට අවස්ථාව උදාවේවා යන්නයි.

කිඹුල්ලෑවේ චන්ද්‍රානන්ද හිමි
සභාපති,
භික්ෂු සංගමය.

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

සාම්ප්‍රදායික ලාංකේය අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයේ නියමුවා වූයේ පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය යි. එහි දූවැන්ත ශාඛාවන් වූ විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් එකල දැනුම් කේන්ද්‍රස්ථාන බවට පත් වූයේ උගතුන්, නැණවතුන්, ශාස්ත්‍රඥයන් ලොවට බිහිකිරීමේ ඒකීය අරමුණ පෙරදැරිව කටයුතු කළ නිසාවෙනි. අද වන විට ජාතික අධ්‍යාපන ගමන් මග තුළ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර සරසවිය කීර්තිමත් විශ්ව විද්‍යාලයක් වශයෙන් එදා පැවති විද්‍යෝදය පිරිවෙන ඇසුරෙන් ඇරඹී විශ්ව කීර්තියට පත්ව සිටී. එකී ගෞරවයේ හිමිකාරීත්වය විද්‍යෝදය සරසවියේ ආදි කර්තෘන් වන හික්කඩුවේ සිරි සුමඟුල් හා වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යන යතිවරුන් වෙත නිතැතින්ම පිරිනැමේ.

උක්ත ආදි කර්තෘන්ගේ ගමන් මග යමින් ධර්ම සාස්ත්‍රීය මෙහෙවර මෙන්ම, බෞද්ධ අනන්‍යතාව සුරැකීමත්, ලාංකේය නිදහස් අධ්‍යාපනය සුරැකීමේලා පුරෝගාමීන් වීමත් විද්‍යෝදය සරසවි භික්ෂු ප්‍රජාව වශයෙන් අපගේ යුතුකම සේම වගකීම ද කොට සලකන්නෙමු. ඒ වෙනුවෙන් සමස්ත සරසවි භික්ෂූන් වහන්සේ එකතුව ගොඩනගාගත් නිළ සංවිධානය වනුයේ භික්ෂු සංගමයයි. ජාතික, ආගමික හා ධර්ම ශාස්ත්‍රීය උන්නතිය විශයෙහි අප සංගමය තුළින් වාර්ෂිකව සිදුකරන සත්කාරයන් රැසක් පවතින අතර ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් වාර්ෂිකව එළිදක්වනු ලබන "චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' ජාතික විශ්ව විද්‍යාල පද්ධතිය තුළ මේ වන විට ඉතා ජනප්‍රිය තත්ත්වයකට පත්ව ඇත. දැනුම් පිපාසයෙන්, ශාස්ත්‍රාභිලාෂයෙන් කටයුතු කරන සුවහස් පාඨක ප්‍රජාවගේ ප්‍රශංසනීයත්වය ලබා සිටිති. මෙකී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ සිව්වන කලාපය මෙවර එළිදැක්වීමට හැකියාව ලැබීම භික්ෂු සංගමය වශයෙන් ඉමහත් සතුටට කරුණකි.

වත්මන් ලක්දිව අධ්‍යාපනය තුළ ශාස්ත්‍රීය කටයුතු වියැකෙමින් පොතින් පතින් දුරස්ව මායාත්මක ලොවක් හඹායන

ප්‍රජාව වෙත ප්‍රඥාවේ ප්‍රදීපයන් දැල්වීමට මෙම සංග්‍රහය ඉවහල්වනු ඇත. වර්තමාන සරසවි භික්ෂුව පිළිබඳ අවට සමාජයේ පවතින ආකල්ප වෙනස් කළ යුතු කාලය එළඹ ඇත. නව ලොවක නව දැනුම ගවේශනය කරනු ලබන විචාරශීලී, ගවේශනශීලී හා පර්යේෂණශීලී භික්ෂු ප්‍රජාවක් වශයෙන් අපගේ මේ උත්සාහය සාර්ථක කරගනු වස් පාඨක ඔබ දක්වන සහය මෙන්ම මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදැක්වීම වෙනුවෙන් කැපවී සිටින සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන්ට ද කෘතඥතාපූර්වක ස්තුතිය පුද කර සිටින අතර තත් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය තුළින් ප්‍රඥාවේ ඇස පහළ වේවායි යන්න මාගේ ප්‍රාර්ථනාවයි.

අගලකඩ පඤ්ඤාරාම හිමි
ලේකම්,
භික්ෂු සංගමය.

2011-2012 සඳහා ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මණ්ඩලය

1. **ගරු සභාපති** කිඹුල්ලෑවේ චන්ද්‍රානන්ද හිමි (සිව්වන වසර)
2. **ගරු ලේකම්** අගලකඩ පඤ්ඤාරාම හිමි (සිව්වන වසර)
3. **ගරු උප සභාපති** රන්මුදුවැවේ මංගල හිමි (සිව්වන වසර)
4. **ගරු උප ලේකම්** වනසිරිගම සිරිරතන හිමි (තෙවන වසර)
5. **ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික**
   ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ
   ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමි
6. **ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික**
   සද්ධංගම සීලාලංකාර හිමි (තෙවන වසර)

කාරක සභාව

1. වෙලපහල ජනානන්ද හිමි (සිව්වන වසර)
2. තුංකම පියසිරි හිමි (සිව්වන වසර)
3. ඉහළ උඩුවේ විමලබුද්ධි හිමි (තෙවන වසර)
4. හතරබාගේ සුගතවංශ හිමි (තෙවන වසර)
5. පනාකන්නියේ සිරි සීවලී හිමි (දෙවන වසර)
6. මැල්ලගම විමලරතන හිමි (දෙවන වසර)
7. ඇහැල්ලේපොළ මහින්ද හිමි (පළමු වසර)
8. මැකිලියතැන්නේ සුජාත හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි (සිව්වන වසර)
පාතේගම සේකර හිමි (තෙවන වසර)

ලේඛනාවලි - ලේඛකාවලි

බෞද්ධ දර්ශනය

01. **Forms Of Meditation Of The Mindfulness Of The Body Process** 1

Prof. Uturawala Dhammaratana Thero
(B.A (Hons), M.A., M.Phil, PhD
Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

02. **Psychological Aspect in Buddhism** 12

Asst. Lecturer. Kattakaduwe Chandawimala Thero
(B.A (Hons), M.A (Kel.) Royal Pundit (O.S.S)
Department of Buddhist Philosophy, Buddhist and
Pali University of Sri Lanka.

03. අන්තරාභවය පිළිබඳ විමසුමක් 31

දර්ශනපති, කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි
BA (Hons), MA, M.Phil (Kel.), Dip.in.Coun. (Col.)
කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු
විශ්වවිද්‍යාලයය

04. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ තුළින් ගුරුකොට දක්වන පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ 54

මහාචාර්ය හේමන්ත කෝට්ටවත්ත
B.Sc., M.B.A (RUSL)
මානවසම්පත් කළමනාකරණ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

05. බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ථෙරවාද හා මහායාන දර්ශනාගත අදහස් විසුමක් 64

ශාස්ත්‍රපති, ඉලුක්වෙල ධම්මරතන හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.)
කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

06. භාරතීය භෞතිකවාදය 81
දර්ශනපති කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි
(B.A (Hons), M.A., M.Phill
සහය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය.

07. කුසල අකුසල විනිශ්චය පිළිබඳ මිණුම් දඬු 89
ආචාර්ය එච්.එම්. මහින්ද හේරත්
(B.A (Hons), M.A., PhD (Peradeniya) Royal Pundit (O.S.S)
කථිකාචාර්ය, ශ්‍රී ලංකා ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ ඇකඩමිය,
පල්ලෙකැලේ.

08. අධි මානසික ශක්තීන් පිළිබඳ බටහිර මනෝවිද්‍යාව හා බෞද්ධ අභිඥා සංකල්පය 102
ආචාර්ය උණුවතුරබුබුලේ මහින්ද හිමි
(B.A (Hons.) M.A., M.Phill, (Kel.), Ph.D. (Varanasi)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලයය

09. මාධ්‍යමික දර්ශනාගත මූලික ඉගැන්වීම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් 119
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, පනාමුරේ චන්දිම හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.) Royal Pundit (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

10. මිනිසා පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය 129
මහාචාර්ය, වාච්වේ ධම්මරක්ඛිත හිමි
(B.A (Hons), M.A, M.SSc
පීඨාධිපති, බෞද්ධ අධ්‍යයන පීඨය, ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

11. ඥාන විභාගවාද අතර බෞද්ධ ඥාන විභාගයේ ඇති සුවිශේෂත්වය 140
ශාස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත කිරම විමලතිස්ස හිමි
(B.A (Hons), Royal Pundit (O.S.S)
අස්ගිරිය මහා විහාර මහා පිරිවෙණේ ආචාර්ය

12. බෞද්ධ සදාචාර ධර්මවල මානසික පදනම 158
ජ්‍යේෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි
(B.A (Hons), M.A
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

13. බෞද්ධ සමාජයක නීතිය 174
ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර
(B.A (Hons.) M.A., PhD (Baranesa)
සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

14. ලක්දිව අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා 186
මහාචාර්ය මාලිංග අමරසිංහ
(B.A (Hons), M.Phill, MSLCA
අංශාධිපති, පුරාවිද්‍යා අංශය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයය

15. ඉන්දුනිම්න ශිෂ්ටාචාරයෙහි පාලන සංවිධානය 218
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය එම්.ඒ.සී මුණසිංහ
(B.A (Hons), M.A, M.S.Sc.,
අංශාධිපති, බෞද්ධ සංස්කෘතිය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

16. අනන්‍යතා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන ලක්දිව බුදු පිළිමය 226
මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ
(B.A (Hons), PhD (Calcutta)
භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර
විශ්වවිද්‍යාලයය

17. ස්වභාව සෞන්දර්ය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය
පාලි මූලාශ්‍රය ඇසුරින් 247
ශාස්ත්‍රපති, පනහඩුවේ යසස්සි හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.), M.A (B.P.U)
කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ සංස්කෘතිය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

18. ඉන්දුනීසියානු බෝරෝබුදූර් ස්මාරකය පිළිබඳ විමසුමක් 260
ශාස්ත්‍රපති, කඩිහිංගල හේමසිරි හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.)
සහාය කථිකාචාර්ය පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

19. ධ්‍යාන නිකාය හෙවත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායයේ ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ විමසීමක් 267
ආචාර්ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි
(B.A (Hons), M.A., M.Phill., PhD
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සිංහල අධ්‍යයනාංශය,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ඒකකය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයය

අධ්‍යාපන විද්‍යාව

20 බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ 288
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය. කේ.ඒ වීරසේන
(B.A (Hons), M.A.,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

21 ඉගැන්වීම් මූලධර්ම පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය 298
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී වෙලගත්වල ධම්මානන්ද හිමි
(B.A (Hons),
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

පාලි

22 පාලි ව්‍යාකරණයේ විකරණ විධානය හා ධාතුගණ විස්තරය: රූපසිද්ධිය හා පයෝගසිද්ධිය ඇසුරින් කෙරෙන තුලනාත්මක විමර්ශනයක්. 311
ආචාර්ය, රාජකීය පණ්ඩිත, මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
(B.A (Hons), M.A., Royal Pundit (O.S.S) PhD (Peradeniya)
කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

23. **Pâli *paritta* Chanting: a brief analysis** 323
Aruna K. Gamage,
(B.A (Hons), M.A (Kel.) M.Phill, (Kel.)
Researcher Dhammachai Institute,Thailand

24. පාලි අට්ඨකථා මූලාශ්‍රය අතර පෝරාණයන්ට හිමිතැන 343
දර්ශනපති, ගෝනදෙණියේ පඤ්ඤාරතන හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.) M.Phil, (Kel.) Dip. Ed. (Col.)
Royal Pundit (O.S.S)
කථිකාචාර්ය, පාලි අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ
හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

25. පාලි තද්ධිත පිළිබඳ සම්ප්‍රදායාන්තර මතවාද 357
දර්ශනපති ඒ.ජී සිරිනාම බණ්ඩාර
(B.A (Hons), M.Phill., (Kel.)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලයය

26. පාලි අට්ඨකථා තුළින් හෙළිවන ආරාමික
සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් 369
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
විතාරන්දෙණියේ චන්දසිරි හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.) Dip.in Ed. (Col) Royal Pundit (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

27. ප්‍රාකෘත ආගමික සාහිත්‍යය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත
හැඳින්වීමක් 383
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, එස්. විජිත කුමාර
(B.A (Hons), M.A (Kel.) M.A (B.P.U) Royal Pundit (O.S.S)
විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ සහකාර පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන
පශ්චාත් උපාධි ආයතනය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයය

සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යය

28. මහායාන නවධර්ම පිළිබඳ හැඳින්වීමක් — 392

දර්ශනපති, රාජකීය පණ්ඩිත, මාවතගම පේමානන්ද හිමි
(B.A (Hons), M.A, M.Phill, Royal Pundit (O.S.S)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

29. සංස්කෘත භාෂා අධ්‍යයනය කෙරෙහි විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ දායකත්වය — 409

කථිකාචාර්ය, රාජකීය පණ්ඩිත, මීපිටියේ සීලරතන හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.) M.Phill (sjp) Royal Pundit (O.S.S)
භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර
විශ්වවිද්‍යාලයය

30. අපදාන සහ අවදාන තුලනාත්මක අධ්‍යයනයක් — 430

මහාචාර්ය කරගස්වැවේ විමලානන්ද හිමි
(B.A (Hons), M.A, PhD (Benaras)
සහාය මහාචාර්ය, භාෂා අධ්‍යයන අංශය, බුද්ධශ්‍රාවක භික්ෂු
විශ්වවිද්‍යාලයය

31. භරතමුණි ප්‍රණීත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි ඉගැන්වෙන මූලික නාට්‍ය සිද්ධාන්ත — 449

ආචාර්ය, ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි
(B.A (Hons), M.A, PhD (Benaras), Dip. Ed.
කථිකාචාර්ය, සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ
හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

32. චම්පු කාව්‍ය නිර්වචන, පුරාණ චම්පු කාව්‍ය හා තලචම්පුවේ අන්තර්ගතය පිළිබඳ විමසුමක් — 466

ශාස්ත්‍රපති, මීගොඩ සුමනරතන හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.)
සහය කථිකාචාර්ය, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

33. සිනහව හොඳ ම ඖෂධයකි : සිනහවේ කායික, මානසික හා සමාජ ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් 479
කථිකාචාර්ය රත්මල්කැටියේ අරියනන්ද හිමි
(B.A (Hons), Dip. C.P. (SLMHF), A. Dip. Psychology, (SLMHF)
දර්ශන අධ්‍යයනාංශය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයය

34. අසම්මත වාදය, ජීවිතයේ අර්ථය හා ඇල්බෙයා කැමූ 492
ජ්‍යේෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න විරසේකර
(B.A (Hons), M.Phi
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

සමාජ විද්‍යාව

35. වැදි ජනතාවගේ සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ විමසුමක්: ඥාතිත්වය, විවාහය හා පවුල යන සමාජ සංස්ථා ඇසුරෙන් 501
මහාචාර්ය යසාංජලී දේවිකා ජයතිලක
(B.A (Hons), L.L.B (OPN) M.A (SJP) PhD (Newdilhi)
සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

36. ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල භූමිකාව, අන්‍යාගම්කරණය හා දේශපාලනීකරණය 512
ආචාර්ය පින්නවල සංඝසුමන හිමි
(B.A (Hons), M.A,PhD (SJP) PhD (Uppsala, Sweden)
අංශාධිපති, භූගෝල විද්‍යා අධ්‍යනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

37. **Informal sector social security schemes in Sri Lanka: A critical assessment** **535**
Lecturer L.A Pavithra Madhuwanthi.
B.Sc.Mgt (public) (SJP), MPP(NUS-Singapore)
Department of Public Administration, University Sri Jayawardenepura.

38. **Virgil's recommendation of Agriculture to the Romans obsessed with War** 554
Sepali Bamunusinghe
(B.A (Hons), M.A (SJP), Lecturer, Department of Accounting, University Sri Jayawardenepura.

39. සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු සඵල කර ගැනීමෙහි ලා ආපදා කළමනාකරණයේ අවශ්‍යතාව 565
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, පී. එච්. දුමින්ද්‍යා ප්‍රබාලි රෝයල්
(B.A (Hons.)
නිබන්ධක, භූගෝල විද්‍යා අධ්‍යනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව

40. අජන්තාහි සිංහලාවදාන චිත්‍ර 585
සම්මානිත මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ
(B.A (Hons), PhD (Lancaster)
හිටපු පීඨාධිපති, ශාස්ත්‍ර පීඨය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

41. දිය කච්චියක සටහන් කළ සුභාෂිතයේ කවි 591
මහාචාර්ය කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි
(B.A (Hons), M.Sc., Archaeology
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී ගයනි රන්දිකා එකනායක
(B.A (Hons),
පුරාවිද්‍යාව විශේෂවේදී, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

42. ආරාමික වාස්තු විද්‍යාවේ විශිෂ්ටත්වය පිළිබිඹු කරන පධානඝර 602
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, ඉනෝජ් කෞශල්‍ය අබේනායක
(B.A (Hons),
සහය කථිකාචාර්ය, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

43. යාපන ලන්දේසි බලකොටුවෙහි ඓතිහාසිකත්වය 621
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කැලේගම පිනරතන හිමි
(B.A (Hons),
පුරාවිද්‍යාව විශේෂවේදී, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

44. බදුලු හෝපිටිගමු ටැම් ලිපිය 639
ආචාර්ය කේ.එම් ඇලෙක්සැන්ඩර්
(B.A (Hons), M.Sc., Archaeology, PhD, Museology
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය. ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

45. පුරාවිද්‍යා උරුමයක් බවට පත් වූ අංගම්පොර සටන් කලාව 651
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, මන්දාරම්නුවර චන්ද්‍රානන්ද හිමි
(B.A (Hons), M.A (Kel.) Royal Pundit (O.S.S)
පුරාවිද්‍යාව විශේෂවේදී, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

46. මෛත්‍රිකවරුන් ගේ නොමඳ අනුග්‍රහය ලද බුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය 657
ශාස්ත්‍රපති, යු.එන්.කේ. රත්නායක
(B.A (Hons), PG Dip in Archaeology, PGTAR (Kal.)
සහය කථිකාචාර්ය, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය

වාග්විද්‍යාව සිංහල භාෂා සාහිත්‍යය

47. ගුණ-දෝෂ-රීති කාව්‍ය සංකල්ප පිළිබඳ විමර්ශනයක් 677
මහාචාර්ය ඊ. ඒ. වික්‍රමසිංහ,
(B.A (Hons), M.Phill., PhD (Ruhu.)
අංශාධිපති, සිංහල අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයය

48. සම්භාව්‍ය හා ජන කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයන්ගෙන් ඔපවත් වූ සීගිරි ගීය 696
කථිකාචාර්ය රාජකීය පණ්ඩිත මිනුවන්ගමුවේ මහානාම හිමි
(B.A (Hons), Royal Pundit (O.S.S)
සිංහල අධ්‍යයනාංශය, රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලයය

49. ලේඛන කලාව යනු භාෂාවේ ක්‍රමානුකූල පරිණාමයකි 714
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, ඩී. එම්. සමන් පෙරමුණ
(B.A (Hons)
සහය කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයය

පුස්තකාල විද්‍යාව

50. **New Dimensions of Library Services** 731
Assistant Librarian D. T. Peterson
M:L:S(Col.),M.Sc (Zoolagy) (Pune) B.Sc. (Zoolagy) (Pune)
Univarsity of Sri Jayawardenepura.

51. ලොව පැරණි ම මුද්‍රිත කෘතිය පිළිබඳ විවරණයක් 746
ජ්‍යෙෂ්ඨ සහකාර පුස්තකාලයාධිකාරි ගීතානි අත්තනායක
(B.A (Hons), M.A. (Kal.)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන පශ්චාත් උපාධි ආයතනය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයය

FORMS OF MEDITATION OF THE MINDFULNESS OF THE BODY PROCESS
(Kayanupassana Sathi)

Prof. Uturawela Dhammaratana Thero

The first form of the Mindfulness of the body process of 'Kayanupassana' - 'Satipatthana' in the Mindfulness of breathing or 'Anapana Sati'. The world comprises three parts 'Ana' - 'Apana' - 'Sati'. 'Ana' means inhaling or breathing in. 'Apana' is exhaling or breathing out. 'Sati' means mindfulness or contemplation. This means meditation being mindful of inhaling and exhaling. In other words inhaling and exhaling is centered on the nose. Mindfulness of breathing meditation is being conscious of these two processes.

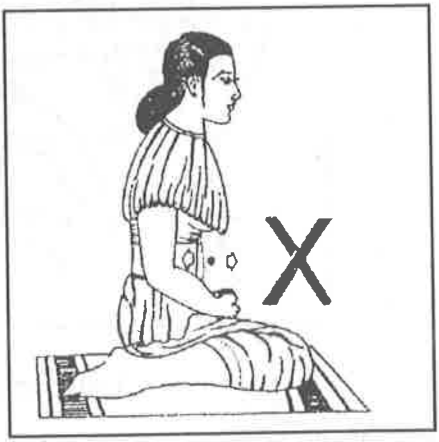


Diagram 1

Examine diagram 01

Some Meditators contemplate on the rise and fall of the abdomen. This is not an advisable form of meditation. We are aware that the abdomen rises and falls with inhalation and exhalation. The chest moves in a similar manner. In the mindfulness of breathing process concentration is on the nose eliminating the abdomen and chest areas.

THE OBJECT OF MINDFULNESS OF BREATHING

Before embarking on Mindfulness of Breathing, the object of the exercise should be identified. The Meditator should engage himself in moral purification (Sila) worship the Triple Gems and protects himself, relaxing his mind and body.

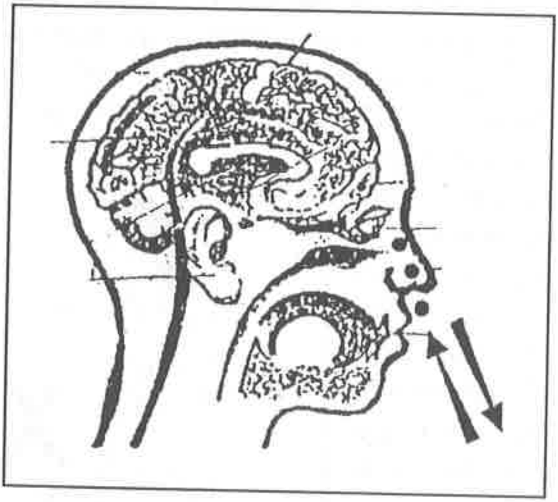


Diagram 2

As the body feels relaxed, the mind which possesses tremendous power also feels relaxed. The Meditator then

should be conscious of the inhalation and exhalation process. Then the Meditator would be able to visualize the point of contact of the inhalation or exhalation breath.

In some Meditators the point of contact would be the middle of the nostril. In others, the tip of the nose or the upper lip. In others the point of contact would be the middle or tip of the right nostril. The point of contact of the breath would depend on the position of the Meditators' nostril. Please see diagram 2.

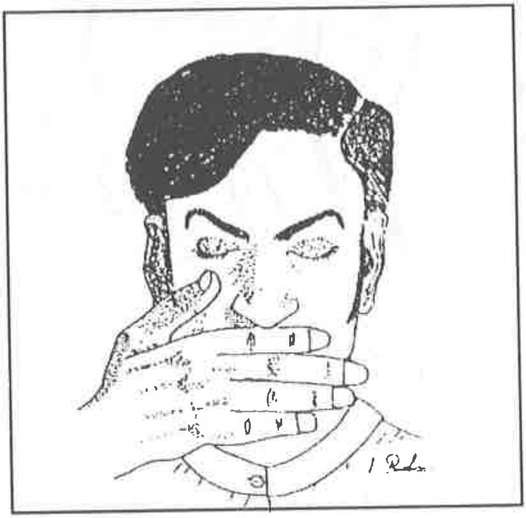


Diagram 3

If the Meditator does not feel any of these sensations, he should place the outstretched fingers of his right hand so that they do not touch his nostrils and commence inhaling and exhaling. He would then feel the breath touching his fingers. Please see diagram 3.

The mind identifying the point of contact of the breath is the object of the mindfulness of breathing process. The Meditator should concentrate his mind on this breathing process and continue to proceed ahead.

First Step

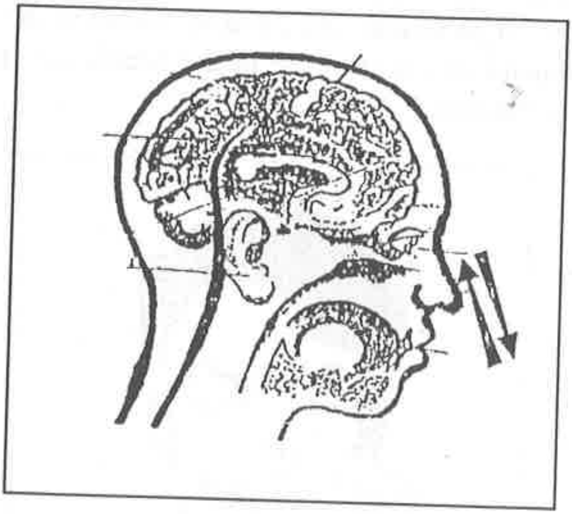


Diagram 4

1. So satova assasati satova passasati

He truly inhales consciously. He inhales through the nose alone. Consciously, he exhales through the nose. (So sathova assasati - Sathova passasati)

In some persons the point of contact would be the inside upper part of the nostril. In some others, it would be on the surface of the upper lip. The point of contact of the air would depend on the structure of the nose of each person.

The Meditator will take great effort in concentrating on the object of the mindfulness of breathing process or 'Anapana Sathi'. This task will be more daunting than subduing a wild buffalo. A person skilled in controlling wild animals with great effort captures a wild buffalo. The animal is tied to a strong stake with strong ropes. The buffalo so tied gets restless. He runs and jumps in an effort to free himself. The wild buffalo tied to the strong stake with strong ropes will eventually lose his strength in his effort to free himself and eventually lies down at the foot of the stake. The trainer makes use of him for his tasks.

So the Meditator skilled in controlling the mind, will concentrate his mind which has great power and force and continues to recall this. The mind thus become calm and subdued. The mind is set on the object of the mindfulness of breathing.

Having understood this - one should contemplate on the point of contact of the breath during inhalation and the point of contact during exhalation. The point of contact of the air on entry and exit should be marked in the mind identifying this is a subtle exercise. It is also an important task. The point of contact of the inhaled and exhaled air is called the object of the mindfulness of breathing process or 'Anapana Sathi Nimiththa'. In order to continue with the mindfulness of breathing process of meditation the object of mindfulness of breathing process should be understood.

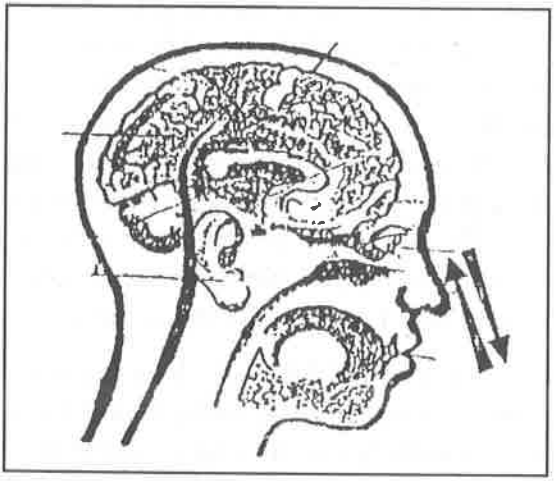
Having understood this, you should remind yourself. 'I am inhaling' when you are breathing in and 'I am exhaling' when you are breathing out. Instead of simply uttering these words, you should try to recall this in your mind. In the first step of mindfulness of breathing meditation, one should

concentrate on this object and more towards a state in which the mind is in intense concentration or '**Samadhi**'.

The highest form of meditation in Buddhism is mindfulness of Breathing Meditation. The young as well as the old could engage themselves in this form of meditation. Mindfulness of breathing form of meditation has been of special significance for Buddhas and Arhats - or one who has achieved enlightenment and is no longer subject to death and rebirth. Therefore, one should persevere.

Second Step

The Meditator who has controlled and understood his mind perfectly will understand the calmness and tranquility of his mind. He experiences 'concentration' 'Samadhi' of his mind in the first step. The Meditator keen to continue to meditate further will train himself in the second step of mindfulness of breathing meditation.



II. Digham va assasanto digam assasamiti pajanati Digham va passasanto digham passasaniti pajanati

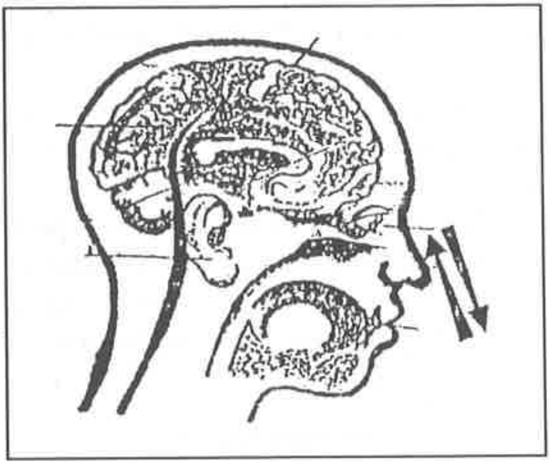
Diagram 5

1. One who takes a deep breath realizes that he is breathing (inhaling) deeply.

2. One who exhales deeply realizes that he is exhaling deeply.

The Meditator engaging himself in the mindfulness of breathing meditation concentrates his mind on inhaling and exhaling deeply.

Third Step



The Meditator having trained himself in the second stage does not stop there. He continues to meditate - concentrates on meditation.

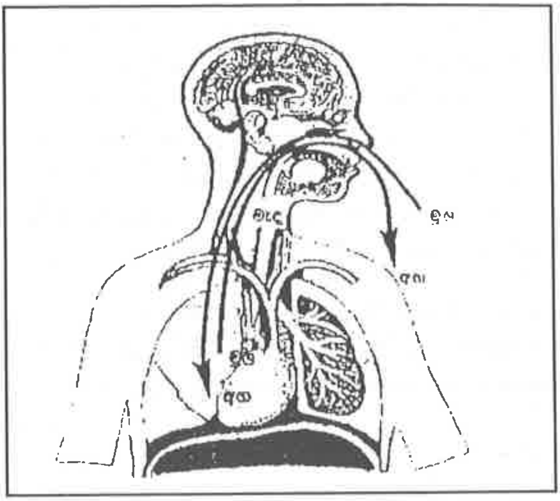
III. Rassam va assasanto rassam assasamiti pajanati Rassam va passasanto rassam passasaniti pajanati

1. One who inhales short inhaling realizes that he is inhaling short breaths.
2. One who exhales short realizes that he is exhaling short breaths.

The Meditator engaging himself in the mindfulness of breathing meditation in this manner inhales a short breath and realizes that he is inhaling short breaths. Exhales a short breath and realizes that he is exhaling a short breath. In the second step, training was in deep breathing and in the third step training was in short breathing. This was done in stages. However, one should concentrate on the object of the mindfulness of breathing - 'Anapana Sathi' in terms of inhaling and exhaling naturally and the point of contact of the nose. Inhalation and exhalation is divided into three parts according to these three steps. In the first step the friction in inhalation and exhalation is clearly felt. In the second step this is not clearly felt. In the third stage, the friction of inhalation and exhalation is hardly felt. This is an advanced stage of mindfulness of breathing or 'Anapanasathi'. The Meditator should continue to concentrate on the object of mindfulness breathing process. The mind thus moves towards concentration or 'Samadhi'.

Fourth Step

The Meditator continues to concentrate on the object of mindfulness of breathing. He thinks accordingly.



IV. Sabbakaya patisamvedi assasissamiti sikkhati
Sabbakaya patisamvedi passasissamiti sikkhati

Diagram 7

1. The body having felt inhalation understands inhalation.
2. The body having felt exhalation understands exhalation.

The mind should be trained to concentrate on the beginning, middle and the end in the inhaled breath in a sequence. He should meditate on this. Similarly the mind should be trained to concentrate on the beginning, middle and the end of the exhaled breath in a sequence. He should meditate on this.

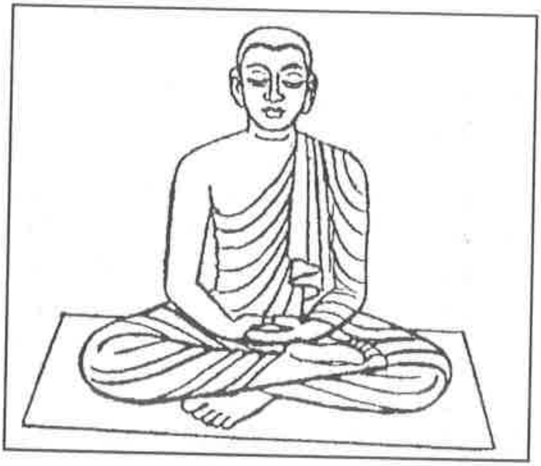
The Meditator should keenly concentrate on the beginning, middle and the end of the inhaling and exhaling process. The beginning should be understood as the tip of

the nose and the final contact point of the air (the lungs) as the end and the area in between as the middle. This is when inhaling. In the exhaling process, the air starting from the lungs should be considered the beginning and the tip of the nose should be considered as the end. The area between the two should be considered as the middle. The Meditator should train himself reminding himself of this.

If a Meditator succeeds in meditating while concentrating on the beginning, middle and end of inhalation and exhalation, he would have made a great achievement.

Fifth Step

The Meditator who has trained himself thus far in the mindfulness of breathing meditation will be able to continue this exercise for many hours. He will enjoy this form of meditation. Therefore, he should train himself in the Fifth step.



V. Passambhayam kayasankharam assasissamiti sikkhati
Passambhayam kayasankharam passasissamiti sikkhati

1. I shall control inhaling and think accordingly.
2. I shall control exhaling and think accordingly.

Diagram 8

Look at this picture. The Meditator is seated in an appropriate posture, relaxing his mind and body and inhaling and exhaling calmly.

The Meditator should train himself to inhale and exhale gradually controlling the coarse forms of inhaling and exhaling. The mind of an ordinary person is restless. Since the mind is restless, the body too is restless. Since the mind and body are restless, inhalation and exhalation too are restless too.

Once the mind becomes calm, the body too becomes calm. Once the mind and body become calmed breathing becomes calm.

A skilled carpenter, when he is sawing or plạnning wood, carries out his tasks consciously knowing well what he is doing. When he is engaged in these tasks in a relaxed manner, he is conscious of his action. The Buddha exhorted his disciples to act in a like manner when inhaling and exhaling. Wisdom and concentration are improved when one acts in this manner.

Psychological Aspect in Buddhism

Kattakaduwe Chandawimala Thero

Modern civilization has imposed many strains on man and those in the psychological realm are, perhaps among the most serious. The Buddha taught the *dhamma* over two thousand five hundred years ago, but He did not teach the Buddhist psychology. He taught only what was related to the realization of truth. *Poṭṭhapāda* Sutta posed the Ten Questions, but the Buddha did not answer them because they were not relevant to *Nibbāna*.

> "*Kasmā panetaṃ bhante, bhagavatā abyākatanti? "Na hetaṃ, poṭṭhapāda, atthasaṃhitaṃ na dhammasaṃhitaṃ nādibrahmacariyakaṃ na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, tasmā etaṃ mayā abyākatanti.*"[1]

Therefore, the Buddha taught what was conducive to the final goal. On the other hand, he was expert in each and every field in modern world. According to his statement, the doctrine which he realized was fully completed.

"khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ
kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyā"[2]

There is no one who can tell it as false or wrong. When the Buddha's teaching is examined, psychological aspects can be found in Buddhism. Buddhist Psychology is introduced by the scholars, but it has a basic role in the present world of Buddhism.

Psychology is the science of the mind, and it introduces to individual the most important scientific problems of modern man and enables one to understand his mind and behavior. Psychology is thus, the study of the more complex forms of integration or organization of behavior. Mind is that which determines the complex behavior of beings.

The word psychology is of Greek origin. It is formed by the combination of two words; psycho and logos. Here psycho means the mind, soul and wisdom and logos is discussion or speculation. With the combination of these two words, there formed the term psychology which means the speculation of the wisdom. The ancient Greek people thought that the mind was a permanent entity which exists as an external part of the body. But according to the Indian philosophers, mind was a primary element of the body. There are six organs in the body of the being. Out of them, the sixth part of the body is the mind. Without mind, even the other organs are inactive. Therefore, in Indian philosophy, mind is considered the primary element of the body. According to their teaching, mind, body and universe are explained as phenomenon.

The scope of the psychology is changing day by day. The ancient people of Greece explained it as a speculation

of mind. At the end of the nineteenth century, famous American psychologist, William James defined psychology as a "science about the life of the mind". The behaviorism was begun at the first decade of the 20th century. The pioneer of this school was a famous philosopher, J. B. Watson. According to his definition, psychology is the science which speculates the human behavior. The foundation of the psychology is human behavior. It is easier to understand the human behavior than the human mind. However, modern Western psychologists accept psychology not only as a speculation of human mind but also of human behavior.

Psychology originated as a result of investigating treatments for the mental problems. According to the modern scholars' interpretations, psychology is the science on human behavior and realization. According to the Buddhist Psychology, the four major fields that surpass the Western psychology are;

1. Psycho Analysis
2. Psycho Problems
3. Psychotherapy
4. Para-psychology

Psycho Analysis

In Buddhist Psycho Analysis, mind is of three parts. They are *citta, mano* and *viññāṇa*. On some occasions where the Buddha preached the Dhamma, He explained these three terms as equal and in some other occasions discussed these with different meanings. The statement given in *Assutavantu* Sutta of Saṃyukta Nikāya is as follow.

"*Yañca kho etaṃ, bhikkhave, vuccati cittaṃ itipi, mano itipi, viññāṇaṃ itipi, tatrāssutavā puthujjano nālaṃ nibbindituṃ nālaṃ virajjituṃ nālaṃ vimuccituṃ*"[3]

According to this statement, Buddha emphasizes that the three terms denote the same meaning. But in *Abhidhamma* Piṭaka, different meanings for these three terms can be seen. *Citta* is the subjective aspect of consciousness. *Mana* represents the intellectual function of consciousness. *Viññāṇa* is the sixth kind of consciousness.

Accharāsaṅghāta vagga in *ekaka Nipāta* of *Aṅguttaranikāya* explain *Citta* as follows. "*Pabhassaramidaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ*"[4] It means that the nature of *citta* is very pure. But it is tainted by the defilements which come from out side. In most of the stanzas in the Dhammapada the term *citta* has been used. Also in the *citta vagga*, the nature of *citta* is explained.

Mana is explained as mind which is one of the six senses. The six senses are as follows.

1.	*cakkhu*	Eye
2.	*sota*	Ear
3.	*ghāna*	Nose
4.	*jivhā*	Tongue
5.	*kāya*	Body
6.	*mana*	Mind

In *Abhidhamma, mana* is explained with several definitions. They are: mind is a common brought resort of

other sense faculty (*manodhātu*); mind is a function (*manāyatana*) and mind is a faculty (*manindriya*). The *Madhupiṇḍika* Sutta of the Majjhima Nikāya introduces *mano viññāṇa*. "*manañcāvuso, paṭicca dhamme ca uppajjati manoviññāṇaṃ*" [5] Because of the mind and the thoughts, *mano viññāṇa* exists.

The term *'viññāṇa'* also has several meanings. Among them, one is *paṭicca samuppāda* which explains *viññāṇa* as the cause for the name and form (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ)*. Other one is in five aggregates. In that classification, Buddha has placed the *viññāṇa* as the fifth. Under the classification of eighteen elements (*aṭṭārasa dhātu*), six kinds of consciousnesses (*viññāṇa*) are explained. They are as follows.

1. *cakkhu viññāṇa* Eye Consciousness
2. *sota viññāṇa* Ear Consciousness
3. *ghāna viññāṇa* Nose Consciousness
4. *jivhā viññāṇa* Tongue Consciousness
5. *kāya viññāṇa* Body Consciousness
6. *mano viññāṇa* Mind Consciousness

In *satipaṭṭān* Sutta of Majjhima Nikāya, Buddha analyses the mind into sixteen groups. They are;

1. *sarāga citta* : the consciousness with lust
2. *vitarāga citta* : the consciousness without lust
3. *sadosa citta* : the consciousness with hate
4. *vītadosa citta* : the consciousness without hate
5. *samoha citta* : the consciousness with ignorance

6. *vītamoha citta* : the consciousness without ignorance
7. *saṅkhitta citta* : the shrunken state of consciousness
8. *vikkhitta citta* : the distracted state of consciousness
9. *mahaggata citta* : the developed state of consciousness
10. *amahaggata citta*: the undeveloped state of consciousness
11. *sauttara citta* : the state of consciousness with some other mental state superior to it
12. *anuttara citta* : the state of consciousness with no other mental state superior to it
13. *samāhita citta* : the concentrated state of consciousness
14. *asamāhita citta* : the not-concentrated state of consciousness
15. *vimutta citta* : the freed state of consciousness
16. *avimutta citta* [6] : the not-freed state of consciousness

In *Citta Paramatta* of the Ahidhamma Piṭaka, *citta* is divided into one hundred and twenty one consciousnesses.

Psycho problems

According to the *Roga* Sutta of Aṅguttara Nikāya, even though it cannot be seen that the beings have no physical

diseases, it can be seen that they suffer from psycho-problems if they are not the Worthy Ones (*arahant*). It is quoted as follows.

> "*Te, bhikkhave, sattā sudullabhā lokasmiṃ ye cetasikena rogena muhuttampi ārogyaṃ paṭijānanti, aññatra khīṇāsavehi*" [7]

Here, the Buddha uses the word *cetasika roga*. It means psycho or mental diseases. Defilements (*kileśa*), inclinations (*anusaya*), depravities (*āsava*), hindrances (*nīvaraṇa*), ignorance (*avidyā*) and evil course or state (*agati*) are also similar words to the *cetasika roga*. In the *Vatthūpama* Sutta of the Majjhima Nikāya, Buddha uses the word *upakkhilesa* (imperfections) to introduce the mental diseases.

> "*katame ca, bhikkhave, cittassa upakkilesā? Abhijjhāvisamalobho cittassa upakkileso*" [8]

It gives the list of sixteen mental diseases as follows.

1. *abhijjhā* : covetousness and unrighteous greed
2. *byāpāda* : ill-will
3. *kodha* : anger
4. *upanāha* : hostility
5. *makkha* : denigration
6. *palāsa* : domineering
7. *issā* : envy
8. *macchariya* : jealousy
9. *māyā* : hypocrisy
10. *sāṭheyya* : fraud

11.	*thambha*	:	obstinacy
12.	*sārambha*	:	presumption
13.	*māna*	:	conceit
14.	*atimāna*	:	arrogance
15.	*mada*	:	vanity
16.	*pamāda*	:	negligence

Psycho Therapy

The first step of psycho therapy is the identification of mental diseases correctly and then the correct method to cure the diseases. Here, the duties to be performed by psychotherapists are more. The Buddha as the psychotherapist is the best in the world. One of the names to the Buddha is "surgeon or physician" (*sallakkhato*). He can remove the root causes of mental diseases. The sole method to eradicate all kinds of mental diseases is the realization of emancipation. In the *Vitakkasamṭhāna* Sutta, Buddha has clearly explained the five methods that could be adopted to treat mental diseases. "*Adhicittamanuyuttena, bhikkhave, bhikkhunā pañca nimittāni kālena kālaṃ manasikātabbāni*"[11] Five things should be reflected from time to time, by the *Bhikkhu* who is intent on the higher consciousness.

1. *aññaṃ nimittaṃ manasi kātabbaṃ*
2. *ādīnavo upaparikkhitabbo*
3. *asatiamanasikāro āpajjitabbo*
4. *vitakkasaṅkhārasaṇṭhānaṃ manasikātabbaṃ*
5. *abhinippīḷetabbaṃ abhisantāpetabbaṃ*

When evil unskillful thoughts are connected with desire, hate, and delusion, there arises in a monk through reflection on an adventitious object, he should reflect on a different object which is connected with skill in order to get rid of it.

If the evil unskillful thoughts continue to arise in a monk, in order to get rid of an adventitious object, he should reflect on a different object which is connected with skill and ponder on the disadvantages of unskillful thoughts thus: Truly these thoughts of mine are unskillful, blameworthy, and productive of misery. Then, the evil unskillful thoughts would be eliminated; they would disappear. With their elimination, the mind stands firm, settles down, and becomes unified and concentrated.

If evil, unskillful thoughts continue to arise in a monk who ponders on their disadvantageousness, he should, with regard to them, endeavor to be without attention and reflection. Then, the evil, unskillful thoughts are eliminated; they will disappear. With their elimination, the mind stands firm, settles down, and becomes unified and concentrated.

If evil, unskillful thoughts continue to arise in a monk in spite of his endeavor to be without attention and reflection as regards evil, unskillful thoughts, he should reflect on the removal of the (thought) source of those unskillful thoughts. Then the evil, unskillful thoughts are eliminated; they will disappear. With their elimination, the mind stands firm, settles down, and becomes unified and concentrated.

If evil, unskillful thoughts continue to arise in a monk in spite of his reflection on the removal of a source of unskillful thoughts, he should with clenched teeth and the

tongue pressing on the palate, restrain, subdue and beat down the (evil) mind by the (good) mind. Then the evil, unskillful thoughts connected with desire, hate and delusion is eliminated; they will disappear. With their elimination, the mind stands firm, settles down, and becomes unified and concentrated.

Para-psychology

The perception in Buddhism can be divided into two parts as follows.

1. Sensory Perception
2. Extra Sensory Perception

Extra sensory perception means Para-psychology. Both absorption (*dhyāna*) and higher knowledge (*abhiññā*) are included in Para-psychology.

Dhyāna can refer to a form of meditation or to an absorbed state of mind brought about by meditation. One key innovative teaching of the Buddha was that meditative absorption (*dhyāna*) should be combined with liberating cognition. The Buddha himself entered *dhyāna*, during His own quest for Enlightenment, and is constantly seen in the *suttas* encouraging His disciples to develop *dhyāna* as a way of achieving awakening and liberation. In the Pāli canon, the Buddha describes Eight progressive states of absorption. Four are considered to be absorptions of form (*rūpa dhyāna*) and four are formless absorptions (*arūpa dhyāna*).

The first four absorptions are said by the Buddha to be conducive to a pleasant abiding and freedom from suffering.

In the first *dhyāna*, there are - "directed thought, evaluation, rapture, pleasure, one-pointedness of mind. In the second *dhyāna*, there are – 'internal assurance, rapture, pleasure, one-pointedness of mind'. In the third *dhyāna*, there are – 'equanimity-pleasure, one-pointedness of mind'. In the fourth *dhyāna* there are – 'a feeling of equanimity, neither pleasure nor pain; an unconcern due to serenity of awareness; one-pointedness of mind'.

These are also referred to in commentarial literature as the formless absorptions (*arūpa dhyānas*).

1. Dimension of Infinite Space (*ākāsānañcāyatana*)
2. Dimension of Infinite Consciousness (*viññānañcāyatana*)
3. Dimension of Nothingness (*ākiñcaññāyatana*)
4. Dimension of Neither Perception nor Non-Perception (*nevasaññānāsaññāyatana*)

The next part of the Para-psychology is higher knowledge (*abhiññā*). The higher knowledge or supernormal knowledge consists of five mundane (*lokiya*) knowledge that can attained through the utmost perfection in mental concentration (*samādhi*) and one super-mundane (*lokuttara*) knowledge that is attainable through penetrating insight (*vipassanā*). The higher knowledge is six-fold:

1. Magical powers (*iddhi-vidha ñāṇa*)
2. Divine ear or clairaudience (*dibba-sota ñāṇa*)
3. Telepathic knowledge (*ceto-pariya ñāṇa or paracitta vijānana ñāṇa*)

4. Retro cognitive knowledge (*pubbe-nivāsānussati ñāṇa*)
5. Clairvoyance or the knowledge of the decease and survival of beings (*dibba-cakkhu or cutūpapāta ñāṇa*)
6. The knowledge of destruction of defiling impulses (*āsavakkhaya ñāṇa*)

The human beings who have *iddhi-vidha ñāṇa,* the first higher knowledge, can have various kinds of magical powers, such as being one he becomes manifold, and having become manifold he again becomes one. He appears and disappears. Without being obstructed, he passes through walls and mountains, just as if through the air. In the earth, he dives and rises up again, just as if in the water. He walks on water without sinking, just as on the earth. Cross-legged he floats through the air, just like a winged bird. With his hand, he touches the sun and moon, these so mighty ones, so powerful ones. Even up to the Brahma-world, he has mastery over his body.

With the clairaudience (*dibba-sota*), the second higher knowledge, he hears sounds both heavenly and human beings, far and near. If anyone has the third higher knowledge named as telepathic knowledge (*ceto-pariya ñāṇa*), he knows the greedy mind as greedy and the not-greedy one as not greedy; knows the hating mind as hating and the not-hating one as not hating; knows the deluded mind as deluded and the not-deluded one as not deluded; knows the shrunken mind and the distracted one, the developed mind and the undeveloped one, the surpassable mind and the unsurpassable one, the

concentrated mind and the un-concentrated one, the freed mind and the un-freed one.

The fourth higher knowledge named as *pubbe-nivāsānussati ñāṇa* which means retro cognitive knowledge. The being who has this knowledge, can remind manifold former existences, such as one birth, two, three, four and five births, hundred or thousand births; remembers many formations and dissolutions of worlds.

The fifth higher knowledge is *cutūpapāta ñāṇa* which means the knowledge of the decease and survival of beings. With this knowledge, noble one can identify the beings that follow evil and good ways through bodily, verbal and mental actions according to their views. After death, they have appeared in hell or heaven. These five higher knowledges (*pañca abhiññā*) are categorized as mundane knowledge.

The last higher knowledge is named as the knowledge of destruction of defiling impulses (*āsavakkhaya ñāṇa*). On the other hand, this is the sole higher knowledge in super mundane knowledge. It means only *Arahants* have this higher knowledge. According to this knowledge, even in this very life, he enters into the possession of deliverance of mind, deliverance through and wisdom after having himself understood and realized it.

In Buddhism, the analysis of the individual is the basis for expounding a penetrating theory of human behavior. They are,

I. Mind

II. Matter or Form

Various kinds of classifications of the human being can be found. They are the five aggregates, twelve bases and eighteen elements. In these classifications, the prominence is given to the mind. The Buddha mentions that the mind is more powerful than the body. The five aggregates can be analyzed into two parts. They are,

I.	*rūpa*	=	matter	
II.	*vedana*	=	feelings	mind
III.	*saññā*	=	perception	mind
IV.	*sañkhāra*	=	mental formation	mind
V.	*viññāṇa*	=	consciousness	mind

According to this analysis, the power of the mind is proved.

The Buddha mentions that the mind is the forerunner of everything. Mind is given prominence. The first stanza in the Dhammapada can be cited in this regard.

> "*Manopubbangamā dhammā manoseṭṭhā manomaya*
> *Manasā ce paduṭṭhena Bhāsati vā karoti vā*" [10]

According to this stanza, all mental states are mind based as the forerunner. Thus, mind is the most important part of the elements and everything is mind made images. Therefore, we can realize the power of the mind. If anyone speaks or acts with a defiled mind, he follows the suffering. If anyone speaks or acts with a pure mind, he is follows the happiness. Likewise, the result of any action is determined by the state of mind and that is the significant aspect of the psychology in Buddhism.

202504

In the following stanza, the Buddha also mentions the state of mind.

> *"Cittena nīyati loko, cittena parikassati;*
> *Cittassa ekadhammassa, sabbeva vasamanvagū'ti"* [11]

According to the *Nibbedilka Pariyāya* Sutta, consciousness and mental factors always becomes the head of the human behavior and human activities. Therefore, we have the responsibility for our activities. Theory of *Kamma* also depends on the consciousness.

> *"Cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. Cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā."* [12]

Kamma means *cetanā*. Therefore, result of the *Kamma* depends on the mind not on the action. This is also a very important fact in the Buddhist psychology. It differs from the Western psychology. In psychology, the concept of metaphysics is not accepted. In Western psychology, the concept of god, soul and the creator of the world are rejected. Human beings have two kinds of perceptions. They are,

1. Sensory perception
2. Extra sensory perception.

If there is anything that cannot be seen through these two perceptions, they are introduced as metaphysical peculations in Buddhism.

The role of the mind in Buddhism is complex and intricate. The individual in Buddhism is the combination of the mind and matter. The Buddha explains mind and matter as one unit. *Rūpa* that has the physical aspect is described to be composed of the four traditional basic elements in varying

degrees; earth, water, fire and air which are really symbols for the properties of solidity, fluidity, heat and motion respectively.

There are five derivatives of the *rūpakkhandha*. They are identified as the five sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body which have the respective objects such as vision, sounds, smell, taste and tangible things. Other four aggregates that belong to the mentality are *vedanā* (sensation), *saññā* (perception), *sankhāra* (mental formation) and *viññāṇa* (consciousness). Matter is a phenomenon. It is expressed by the term "*ruppati*". In Buddhism, matter is energy without substance while the mind is energy without an entity. For convenience "Mind" is thought of as an entity or organ, although there is no materialistic element in it. Properties of the mind are *dūrangamaṃ* (faring far), *ekacaraṃ* (wandering alone), *asarīraṃ* (bodiless) and *guhāsayaṃ* (living in a cave or matter). It is an internal activity infinitely more complete than words can suggest, activity on its own, energy, less directly under the control of sensory input existing in matter.

The emphasis placed on the importance of the mind by the Buddha is immense.

> "*Nataṃ mātā pitā kayirā, aññe vāpi ca ñātakā;*
> *Sammāpaṇihitaṃ cittaṃ, seyyaso naṃ tato kare*"[13]

Buddha mentions that neither mother nor farther or any other relative can do, a well-directed mind does and thereby elevates him. Very briefly what we call a being (*sattā*) or an individual is only a convenient name or label given to the combination of these five groups of aggregates. Buddha's

philosophical term for an individual is "*santati*" that is flux or continuity.

The Buddha can be considered the psychologist par excellence. Psychology is practical. It is utilized to improve the quality of human life. It is more than a mere description of how the mind functions of what arises, a certain reaction. It proposes prescriptions for change, helps people to modify undesirable habits, psychology is thus pragmatic, and because it applies its scientifically gathered wisdom to improve the human condition.

The Buddha's main thesis, "the Four Noble Truths", is closely related to the scientific method of medical science.

1.	*Dukkha*	disease
2.	*Samudaya*	diagnosis
3.	*Nirodha*	prognosis
4.	*Magga*	treatment

Thus, Buddhist psychology includes even psychotherapy or applied psychology. Its rejection of a self and affirmation of the possibility of liberation give a unique theory of psychotherapy. According to this thesis, the Buddha advises His followers to train the three fold training as a path. That is the way leading to the cessation of suffering (*dukkha nirodhagāmiṇi patipadā ariyasacca*). This is known as the "Middle Path". The Noble Eightfold Path is also another name referred to the Middle Path.

> "*Katamā ca sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi*" [14]

The Noble Eightfold Path can be divided into the categories of three fold training. They are,

1. Right Understanding 2. Right Thought	}	Wisdom - *Paññā*
3. Right Speech 4. Right Action 5. Right Livelihood	}	Morality / Virtue - *Sīla*
6. Right Effort 7. Right Mindfulness 8. Right Concentration	}	Concentration - *Samādhi*

The first step is to control the human body. According to the analysis of five aggregates the *rūpa* (matter) is to be controlled. To perform this, one has to follow good activities and avoid performing bad activities. There is a list of good activities under the name of *puñña*. There is another list called *kusala* (wholesomeness or skillfulness). We have to follow both these *puñña* and *kusala*, but not to follow the opposite list *apuñña* and *akusala* (demerits and unwholesomeness). The morality helps one to do good activities and to avoid bad activities. If anyone follows this advice, his body is controlled by himself. It is easy to concentrate the mind and with the help of the concentration, wisdom can easily be achieved. Wisdom helps human being to realize the Noble Truths.

The morality helps one to control the body. The meditation on concentration helps one to concentrate the mind while the meditation of insight helps achieve wisdom. The final goal of the Middle Path is to achieve the supreme

state of wisdom. It means emancipation. Man's emancipation depends on his own realization of truth. Realization of truth or attaining wisdom is the final goal in Buddhist psychology. Emancipation does not depend on the benevolent grace of a god or any external power. It is the power of mind. Even in the emancipation, the psychological aspect can be found.

Though the Buddha did not teach a separate field called Buddhist Psychology, an immense psychological aspect can be exposed by examining His teachings which is termed as Early Buddhism.

End Notes

1 Dīgha Nikaya I, Potthapada Sutta, PTS, P. 187.

2 Dīgha Nikaya I, Samaññapala Sutta, PTS, p. 83.

3 Saṃyukta Nikāya II, Nidāna Saṃyuktaya, Dutiya Assutavantu Sutta, PTS, P. 95.

4 Aṅguttara Nikāya I, Accharāsaṅghāta Vagga, PTS, P. 10.

5 Majjhima Nikāya I, Madhupiṇdika Sutta, PTS, P. 111.

6 Majjhima Nikāya I, Satipaṭṭāṇa Sutta, Cittānupassanā, PTS, P. 59

7 Aṅguttara Nikāya II, Dutiya Paṇṇāsaka, Indriya Vagga, Roga Sutta, PTS, P. 142.

8 Majjhima Nikāya I, Mūlapariyāya Vagga, Vatthūpama Sutta, PTS, P. 36.

9 Majjhima Nikāya I, Nidāna Vagga, Vitakkasaṇṭhāna Sutta, PTS, P. 118.

10 Khuddaka Nikāya, Dhammapadapāli, Yamakavagga, Stanza 01, PTS, P. 1.

11 Saṃyutta Nikāya I, Devatā Saṃyuttaya, Citta Sutta, PTS, P. 38.

12 Aṅguttara Nikāya III, Chakkhanipāta, Dutiya Vagga, Nibbedhika Sutta, PTS, P.414.

13 Khuddaka Nikāya, Dhammapadapāli, Cittavagga, P. 05.

14 Saṃutta Nikāya V, Sacca Saṃyutta, Dhammacakkappavattana Sutta, PTS, P. 420.

අන්තරාභවය පිළිබඳ විමසුමක්

කථිකාචාර්ය, කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි

මරණයට පත්වන සත්ත්වයා භවයන් දෙකක් අතර කාලයක් වාසය කරන්නේ ද යන්න පිළිබඳ බොහෝ කාලයක සිට විවිධ ඉගැන්වීම් මෙන් ම මතවාද ද බිහි ව තිබේ. බුදුදහම තුළ දක්නට ලැබෙන ඉගැන්වීම් අතර කිසියම් මතභේදයකට තුඩුදුන් ප්‍රධාන ඉගැන්වීමක් ලෙස ද අන්තරාභවය සැලකිය හැකිය. මරණින් මතු පැවැත්ම පාරභෞතික සංකල්පයක් වීම හේතුවෙන් දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ආගම් හා දර්ශන අතර මෙන් ම නූතන පරීක්ෂණ මගින් අනාවරණය වන කරුණු අනුව ද මෙසේ එක් නිශ්චිත නිගමනයකට පැමිණීමට අපොහොසත් වී තිබේ.

මරණයට පත්වන සත්ත්වයා නැවත උපතක් ලබන බව මෙන් ම මරණින් සියල්ල අවසන් වන බව අතීතයේ සිට ම පැවති පිළිගැනීමකි. එහෙත් මේ ආකාරයට මරණයෙන් පසු නැවත උපත නො ලබා පවතින බව ඇතැම් ආගම්වලින් ද උගන්වා තිබේ. එකී ආගම්වලට අනුව මළවුන් නැගිටින දිනය තෙක් ඔවුහු මෙසේ අන්තරාභවයෙහි සැරිසරති. මේ පිළිබඳ විවිධ මතවාද මෙන් ම ඉගැන්වීම් ද දැකිය හැකිය. ඒවා අතර එකඟත්වයක් නැත්තේ මෙය මරණින් පසු ව සිදුවන ක්‍රියාවලියක් බැවින් විද්‍යාත්මක ව හෝ වෙනයම් ක්‍රමයකින් සනාථ කිරීමට වර්තමානය දක්වා අපොහොසත් ව ඇති බැවිනි. එහෙයින් මෙම මාතෘකාව වර්තමානයෙහි වඩාත් අවධානයට ලක් වී ඇති බව පෙනීයයි.

සත්ත්වයාගේ මරණින් පසු ව භෞතික ශරීරයෙන් බැහැර වන මනෝකාය හෙවත් සූක්ෂ්ම ශරීරය කිසියම් ස්ථානයක උපත ලැබීමෙන් තොර ව කාලයක් සැරිසරන බව නූතන පර්යේෂණ මගින් සනාථ වී තිබේ. මෙම කාල පරිච්ඡේදය භව දෙකක් අතර පවතින හෙයින් එකී කාලය හැඳින්වීම සඳහා අන්තරාභව යන වචනය භාවිත වී ඇති අයුරක් දැකිය හැකිය. එක් ආත්මභාවයක චුතිය සහ අනෙක් ආත්මභාවයේ උප්පත්තිය හෙවත් ප්‍රතිසන්ධිය අතර පවතින කාලය අන්තරාභවය සේ සලකා තිබේ.[1] නූතනයෙහි පුනර්ජන්මය, මෝහනය ආදී ක්‍රම මගින් අනාවරණය කරගනු ලැබූ කරුණු අනුව මෙම මතය තවත් ශක්තිමත් වී ඇත. එහෙයින් අප මෙහි දී උත්සාහ කරන්නේ නූතන පරීක්ෂණ මගින් සොයාගෙන ඇති කරුණු බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සමඟ කෙතරම් දුරට ගැලපේ ද යන්න විමසීමට ලක් කිරීමයි. මෙහි දී ආදි බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මෙන් ම පශ්චාත් බෞද්ධ නිකායික ඉගැන්වීම් කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කිරීමට අපේක්ෂිත ය.

යෝගාචාර භූමි ශාස්ත්‍රයෙහි අන්තරාභවිකයා වෙනුවෙන් ව්‍යවහාර වන නම් කිහිපයක් දැකගත හැකිය. ඒ පිළිබඳ කන්නිමහර සුමංගල හිමියන් සිය කෘතියෙහි මෙසේ දක්වා තිබේ. මරණ භව, උප්පත්ති භව දෙක අතර වූ හෙයින් අන්තරාභවිකයාට අන්තරාභව යයි ද, ගන්ධයෙන් ගමන් වන හෙයින් ගන්ධර්ව යයි ද, අන්තරාභවය ඇසුරු කොට මනස, ආලම්බන ගමනින් නොව ශරීර ගමනින් ම උප්පත්ති භවයට යන හෙයින් මනෝමය යයි ද, උප්පත්ති භවයට යොමු ව පවතින නිසා අභිනිර්වෘත්ති යයි ද කියනු ලැබේ.[2] භට්ට ක්ෂීර ස්වාමීන්ගේ අමරකෝෂ ටීකාවෙහි අන්තරාභවිකයාට යාතනාශරීර යන නම යොදා තිබේ.[3] මෙය භව ශරීර යන්නට සමාන අරුත් දෙන බව කන්නිමහර සුමංගල හිමියෝ පවසති.[4]

නූතන පර්යේෂකයන් විසින් අන්තරාභවයක් ඇති බව සනාථ කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් කරන ලද ප්‍රධාන සාධක ලෙස පුනර්ජන්මවාදී සිදුවීම් හඳුනාගත හැකිය. ඇතැම් පුද්ගලයන් සඳහා තමාගේ පෙර භවය සිහිපත් කිරීමේ සුවිශේෂී හැකියාවක් ලැබී

තිබේ. එමගින් ප්‍රකාශ කෙරෙන කරුණු පරික්ෂා කිරීමෙන් ඔහු දක්වා ඇති විස්තර සත්‍ය සේ පිළිගැනීමට සිදු වූ අවස්ථා රාශියක් විද්වතුන් විසින් සොයාගෙන තිබේ. එහි දී හෙළිදරව් වූ සුවිශේෂී කරුණක් වූයේ ඔවුන් පෙර භවයේ මරණයෙන් පසු නැවත උපත ලබන තෙක් එම නිවසෙහි හෝ කිසියම් තැනක වාසය කළ බවයි. ඒ අනුව පෙර භවයේ මරණය සහ මෙම භවයේ උපත අතර කිසියම් කාලයක් පවතින බව සොයාගෙන තිබේ. එම කාලය අන්තරාභවය වශයෙන් හඳුන්වා ඇත. ඒ සඳහා උදාහරණ පහත දක්වා තිබේ. විශේෂ උපක්‍රමවලින් තොර ව ඇති වූ අතීත ජන්ම ස්මරණය පිළිබඳ කදිම සාධකයක් සේ ශාන්තිදේවි පිළිබඳ කතාව දැක්විය හැකිය.

නූතන පරික්ෂණ මගින් අන්තරාභවයක් ඇති බවට දක්වන ප්‍රධාන සාධක ලෙස පුනර්ජන්මය පිළිබඳ සිහිපත් කෙරෙන අවස්ථා සැලකිය හැකිය. එබඳු කතා පුවත් මගින් මරණය සහ නැවත ඉපදීම අතර කිසියම් කාලයක් පැවති බව අනාවරණය වී තිබේ. මේ හේතුවෙන් ඒ පිළිබඳ පර්යේෂණ කළ විද්‍යාඥයන්, වෛද්‍යවරු ආදී පර්යේෂකයන් නිසැක ලෙස ම අන්තර්භවයක් ඇති බව සකාරණ ව සනාථකොට තිබේ. මෙම අන්තරාභව සංකල්පය සඳහා වඩාත් වැදගත් සිද්ධියක් රැලේප් ෂර්ලිගේ "The Problem of Rebirth" නැමති කෘතියෙන් උපුටා ගනිමින් බෙර්න්ස්ටයින් අනාවරණය කොට ඇත.

දීඝ නිකායේ සංගීති සූත්‍රයෙහි ගර්භාවක්‍රාන්ති සතරක් ඇති බව පෙන්වා දෙමින් ඇතැමුන් ගැබට බැසීමේදීත් ගැබෙහි සිටීමේදීත් ගැබින් නික්මීමේදීත් සිහි ඇති ව සිටින බව දක්වා තිබේ.[5] බෝධිසත්ත්වයන් මේ ක්‍රියා තුන ම සිහි ඇති ව සිදුකළ බව මජ්ඣිම නිකායේ අච්ඡරිය අබ්භූතධම්ම සූත්‍රයෙහි දක්වා තිබේ.[6] වාමරදේව ඍෂිවරයා ද සිහි ඇති ව මවු කුසයෙහි සිටි බව ඍග්වේදයෙහි සඳහන් වේ.[7]

අතීත ස්මරණ, මරණාසන්න අත්දැකීම් මෙන් ම මෝහනය ආදී ක්‍රමෝපායයන් මගින් ද බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළින් ද අනාවරණය වන කරුණු අනුව මරණින් මතු සත්ත්වයා පවතින

අයුරු මෙන් ම එකී භවයෙහි ස්වභාවය ද මෙසේ හඳුනාගත හැකිය. ඒ අනුව අන්තරාභවිකයාගේ ලක්ෂණ පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

1. ක්ෂුද්‍ර රූපයක් පවතී.
2. නො දන්නා මිනිසුන් මෙන් ම දන්නා ඥාතීන් ද හමුවේ.
3. එහි කිසිවක් කළ නො හැක.
4. මිහිපිට ජීවිතය තරම් හොඳ නැත. අඩුපාඩු සහිත එකකි.
5. නිදා ගැනීමක් නො මැත.
6. ආහාර අනුභවයක් නො මැත.
7. ඇතැම් සත්ත්ව කොට්ඨාසයන්ට දුක වේදනාව නො දැනෙන අතර ඇතැම් සත්ත්ව නිකායයන් අනන්ත වූ දුක් අනුභව කරති.
8. ජීවත් වන්නන් සමඟ කතා කළ නො හැක.
9. දිවා රාත්‍රී නො මැත.
10. ගමන් කළ හැකිය.
11. පෙර විසූ නිවසෙහි සිටිය හැකිය.
12. ඇඳුම් නොමැත.
13. ශීත උෂ්ණ ගතියක් නො දැනේ.
14. එහි සිටින අය සමඟ කතා කළ හැක.
15. ඇසීම සහ පෙනීම පවතී.
16. ගඳ සුවඳ නො දැනේ.
17. කිසිවක් ස්පර්ශ කළ නො හැක.
18. රෝගී වීමක් නැත.
19. වයසට යාමක් නො මැත.
20. පැවැත්මකින් පැවැත්මකට මාරුවීම සිදුවේ.
21. මරණයක් නො මැත.

22. ස්ත්‍රී පුරුෂ භේදයක් නො පවතී.

23. අනාගතයේ මේ ලෝකයේ වන දේ දැකිය හැකිය.

24. අන්තරාභවයක් පවතී.

ඉහත දක්වා ඇත්තේ අන්තරාභවයෙහි සත්ත්වයාගේ පැවැත්මයි. එකී පැවැත්ම බුදුදහමෙහි ඉගැන්වෙන භවත්‍රයෙහි උපත ලබන ඇතැම් සත්ත්ව කොට්ඨාසයන්හි හැසිරීම හා සමාන වන බවක් දැකිය හැකිය. එසේ ම එම භවයෙහි ස්වරූපය ද සමාන බවක් පෙනී යයි. එහෙත් ඇතැම් පශ්චාත්කාලීන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් අන්තරාභවය පිළිගෙන ඇති බව දැකිය හැකිය. එය අනාවරණය කරනු ලබන සාධක කිහිපයක් පහත දැක්වේ.

අතීතයෙහි අන්තරාභව ඉගැන්වීම පිළිබඳ ආකල්ප දෙකක් පැවති බව කථාවත්ථුවෙන් දැකගත හැකිය. එහි සඳහන් වන ආකාරයට ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය අන්තරාභවය කිසිසේත් පිළිගෙන නොමැති අතර එය එකහෙලා ම ප්‍රතික්ෂේප කොට තිබේ. එහෙත් ඇතැම් සම්ප්‍රදායයන් මෙම ඉගැන්වීම පිළිගෙන ඇත. එහෙයින් එකී මතය ඛණ්ඩණය කිරීමට ගත් උත්සාහයක් කතාවත්ථුවෙන් අනාවරණය වේ.

නූතනයෙහි ද මේ පිළිබඳ බෞද්ධ උගතුන් අතර අන්තරාභවය පිළිබඳ ඒකමතිකත්වයක් නො මැති බව දැකිය හැකිය. ඇතැමෙක් අන්තරාභවය පිළිගන්නා බව සකාරණ ව සනාථ කොට ඇත. ඒ සඳහා බෞද්ධ මූලාශ්‍රයන්ගෙන් කරුණු ගෙනහැර දක්වා ඇත. ඇතැමෙක් ප්‍රතික්ෂේප කරති. එහෙයින් වර්තමානයෙහි පවා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් අතර මෙන් ම බෞද්ධ උගතුන් අතර ද මෙය තවමත් නිරාකරණය නො වූ හෙවත් නිශ්චිත නිගමනයකට නො පැමිණි මාතෘකාවක් සේ හඳුනාගත හැකිය.

යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය අන්තරාභවය පිළිගත් පශ්චාත්කාලීන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයක් සේ සැලකේ. එහෙත් ඔවුන් අන්තරාභව කාලය දින හතකට පමණක් සීමා වන බව උගන්වා තිබේ. යොගාචාරීන් අන්තරාභවය පිළිබඳ දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"ඉපදීමට අවශ්‍ය ප්‍රත්‍යය නො ලැබේනම් ඒ අන්තරාභවය සත් දවසක් පවතී. ප්‍රත්‍යලාභය ඇතිවිට කාලනියමයක් නැත. ප්‍රත්‍ය නො ලැබෙන විට ච්‍යුත වෙමින් නැවත ඉපදී සත් දින බැගින් සිටී. උප්පත්ති ප්‍රත්‍ය නො ලැබෙන විට මෙසේ සති හත වන තෙක් සිටී. සති හත ඇතුළත ඒකාන්තයෙන් ම උප්පත්ති ප්‍රත්‍ය ලැබේ. සත් දිනකින් ච්‍යුත වන අන්තරාභවිකයා සමහර විට එහි ම නැවත අන්තරාභවිකයකු ලෙස උපදී. සමහර විට අනික් විසභාග ස්ථානයක උපදී. එසේ වන්නේ ඔහුගේ උප්පත්තිය හා සම්බන්ධ කර්ම බීජයන්ගේ පරිවර්තනය අනුව ය."[8]

යෝගාචාර සම්ප්‍රදායයට අනුව මරණයට පත්වන සත්ත්වයාගේ උපත සඳහා අදාළ කරුණු සම්පූර්ණ වී නොමැති නම් සතියක් පමණ අන්තරාභවයෙහි සිටින බවත් එහි දී ද එම කරුණු සම්පූර්ණ නො වූයේ නම් චුත වෙමින් නැවත උපදිමින් සති හතක් පමණ වන තෙක් අන්තරාභවයෙහි සැරිසරන බව දක්වා තිබේ. ඒ අනුව සති හත තුළ දී අනිවාර්යයෙන් ම ප්‍රතිසන්ධිය සඳහා අවශ්‍ය කරුණු සම්පූර්ණ විය යුතුය. මෙහි දී සත්ත්වයාගේ උපත සඳහා බුදුදහමින් නිර්දේශ කොට ඇති කරුණු මව ඍතු වීම, මව්පියන්ගේ එකතුවීම ආදී කරුණු සම්පූර්ණ විය යුතුය. එවිට කර්මානුරූප ව සුදුසු උපතක් ලැබීම සිදුවේ.

යෝගාචාරිකයෝ ද වෛභාෂිකයෝ ද අන්තරභවික සත්ත්වයා දිවැසට පෙනෙන බව පිළිගෙන තිබේ.[9]

"ස ච විශුද්ධස්‍ය සිව්‍යස්‍ය චක්ෂුසඃ ගෝචර භවති." යොගාචාර භූමි ශාස්ත්‍ර 2.45.

දිවැසට පෙනීම සඳහා සියුම් වූ හෝ රූපකායක් තිබිය යුතු බව විසුද්ධිමග්ගය ද දක්වා ඇත.[10] මෙම මතය මරණාසන්න අත්දැකීම්වලින් මෙන් ම මෝහනය මගින් ද අනාවරණය වන කරුණු සමඟ ද සමාන බවක් පෙනීයයි. එහි දී මරණයත් සමඟ භෞතික ශරීරයෙන් පිටවන ක්ෂුද්‍ර ශරීරය අන්තරාභවයෙහි වාසය කරන්නේ කිසියම් රූප කායකින් යුක්ත ව ය. එය රහතන්

වහන්සේලා විසින් දැක ඇති අයුරු විවිධ සූත්‍ර දේශනාවන්ගෙන් ද අනාවරණය වේ. ප්‍රේතාත්ම ලැබූවන් රහතන් වහන්සේලා විසින් දැක ඇති බව පෙන්වාදෙන උදාහරණ කිහිපක් පහත දක්වා ඇත.

සංයුත්ත නිකායෙහි ලක්ඛණ සංයුත්තයේ මරණින් පසු ප්‍රේතාත්ම ලැබූවන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳ දක්වා තිබේ. එහි දී එකී ප්‍රේතයන් මුගලන් හිමියන් විසින් දැක ඇත. ඔවුනගේ ස්වරූපය මෙසේ සඳහන් කොට ඇත.

"ඇවැත්නි මම අහසෙහි යන මස්වැදැල්ලක් දිටිමි."[11]

"ඇවැත්නි මම අහසෙහි යන මස් පිඩුවක් දිටිමි."[12]

"මම අහසෙහි යන කඩු වැනි ලෝම ඇති මිනිසකු දිටිමි."[13]

"මම අහසින් යන ආයුධ වැනි ලෝම ඇති මිනිසකු දිටිමි."[14]

මේ ආකාරයට විවිධ ස්වරූප ඇති ප්‍රේතයන් පිළිබඳ එහි සඳහන් වේ. එකී ප්‍රේතයන් රහතන් වහන්සේලා අතුරින් ද ඇතැම් රහතන් වහන්සේලාට පවා දැකීමට නො හැකි වූ බව එම සූත්‍රයන් මගින් ම දැකගත හැකිය. මෙසේ අනෙක් භවයන්හි ද උපත ලබන සත්ත්ව කොට්ඨාස දැක ගැනීමේ හැකියාවක් රහතන් වහන්සේලාට පවතින බව ත්‍රිපිටකයෙන් පැහැදිලි වේ.

කථාවත්ථුප්පකරණ අටුවාවට අනුව පූර්වශෛලියයෝත් සම්මිතීයයෝත් අන්තරාභව සංකල්පය පිළිගෙන තිබේ. එසේ ම සර්වාස්තිවාදීන් ද අන්තරාභවය පිළිගත් බව අභිධර්ම කෝෂයෙන් හෙළිවන්නේයැ'යි දැක්වේ. යෝගාචාර භූමි ශාස්ත්‍ර නැමති ග්‍රන්ථයෙහි ද අන්තරාභව විස්තරක් ඇතුළත් වන බව සඳහන් වේ.[15]

යෝගාචාරිකයන් මනෝමය යන වචනය අන්තරාභවිකයා හැඳින්වීම සඳහා යොදාගත් බව දැකිය හැකිය. අන්තරාභවිකයා මනසින්, ආලම්බන ගතියෙන් නොව ශරීර ගතියෙන් ම ඊළඟ භවයට යතැ'යි එහි දක්වා තිබේ.[16]

අභිධර්මාමෘතයෙහි භව සතරක් පිළිබඳ සඳහන් වේ. එනම්,

1. උප්පත්තිභව
2. මූලභව
3. මෘත්‍යුභව
4. අන්තරාභව යනුවෙනි.

ඒ අනුව මෘත්‍යුභවය හා උප්පත්ති භවය අතරෙහි අන්තර්භවයක් පවත්නා බව එමගින් දක්වා තිබේ.

කථාවත්ථු අටුවාවෙහි සඳහන්වන අන්තරාභව විස්තරයට අනුව අන්තරාභවයෙහි වූ සත්ත්වයා දිවැස් නැති ව දිවැස් ඇත්තකු ලෙස ද සෘද්ධි නැති ව සෘද්ධි ඇත්තකු ලෙස ද මව්පිය සමාගමයත් මවගේ සෘතු සමයත් බලමින් සත් දවසක් හෝ වැඩි කාලයක් එහි ජීවත් වෙයි.[17] මේ අනුව කථාවස්තුවේ එන විස්තරය බ්‍රයිඩේ මර්ෆිගේ විස්රතය හා කිසියම් සමානත්වයක් පවතින බව පෙනී යයි.

ප්‍රධාන වශයෙන් ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය අන්තරාභව සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප කොට තිබෙන අයුරු කථාවත්ථුවෙන් දැකිය හැකිය. මෙය රචනා කිරීමෙහි අභිප්‍රාය වන්නේ ද පරවාදී මත ඛණ්ඩය කිරීම සඳහා ය. එහෙයින් වෙනත් සම්ප්‍රදායයන් මගින් පිළිගෙන තිබූ පන් සියයක් මත මෙමගින් ඛණ්ඩණය කොට ඇති අතර එහි එක් මතයක් ලෙස අන්තරාභවය සැලකිය හැකිය.

කථාවත්ථු අටුවාවවට අනුව සත්ත්වයකු අන්තරාභවයට පමුණුවන වෙනත් කර්මයක් නො මැත. මළ සත්ත්වයා ඊළඟ ආත්මභාවයෙහි උපදින්නේ යම් කර්මයකින් නම් අන්තරාභවයෙහි උපදින්නේ ද එම කර්මයෙන් ම බව දක්වා තිබේ.[18] එසේ ම කථාවත්ථුව දක්වා ඇති ආකාරයට අන්තරාභවිකයාගේ රූපය සාමාන්‍ය මිනිස් ඇසට නො පෙනෙන අතර ඔහුගේ වේදනා ආදී සෙසු ස්කන්ධ ද ඖලාරික නො වන බව කන්තිමහර සුමංගල හිමියෝ අන්තරාභව විස්තරයෙන් දක්වා තිබේ.[19]

අන්තරාභවය ප්‍රතික්ෂේප කරන ථේරවාදී සම්ප්‍රදායෙහි මතය වී ඇත්තේ අන්තරාභවයෙහි ඉපදීම සඳහා වූ වෙනත් කර්මයක් දක්වා නො මැති බැවින් ද කාම රූපාදී භවයන් අතර

අන්තරාභවයක් දක්වා නො මැති බැවින් ද ආදී වශයෙන් මුල් බුදුදහමින් එවැනි කරුණු උගන්වා නො මැති බැවින් අන්තර්භවය ප්‍රතික්ෂේප කරන බවයි. ඒ ආකාරයට කථාවස්තුවෙහි අන්තරාභව මතය ඛණ්ඩණය කොට ඇති අයුරු සුමංගල හිමියන් සිය කෘතියෙහ් උපුටා දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

> "අන්තරා පරිනිබ්බායි පුද්ගලයෙක් ඇතැ'යි යන හේතුවෙන් අන්තරාභවයක් ඇති වත් මැ උපහච්ච පරිනිබ්බායි ආදී පුද්ගලයනුදු ඇතියෙන් උපහච්ච භවාදිය ද ඇතිවිය යුතුයැ. පරවාදීන් එබඳු භවයක් ප්‍රතිඥා නො කරන හෙයිනුදු කාමරූපාදී භවයන් අතුරෙහි අන්තරාභවයක් නැති හෙයිනුදු අන්තරාභවූපග කර්මයක් නැති හෙයිනුදු හැම සත්නට අන්තරාභවයක් නැති හෙයිනුදු එකියන අන්තරාභවයෙහි වේදනා සංඥාදිය නැති හෙයිනුදු අන්තරාභවයෙක් නැතැ'යි කථාවස්තුවෙහි ඒ වාදය ඛණ්ඩනය කරන ලද්දේ ය."[20]

කතාවත්ථුව අන්තරාභව වාදය මිථ්‍යා මතයක් ලෙස සලකා බැහැර කොට තිබේ. එය රචනා කරන ලද්දේ ද පරවාදී මත ඛණ්ඩනය කිරීමේ අපේක්ෂාවෙන් බව පැහැදිලි වන හෙයින් එකී මතය එමගින් ඛණ්ඩනය කිරීම එහි අපේක්ෂාවන් හා සමාන තත්ත්වයකි. එහෙයින් එමගින් බුදුදහමෙහි යථා තත්වය නිරූපණය වන්නේ ද යන්න විමසිය යුතු කරුණකි.

ඉහත ආකාරයට අන්තරාභවය කථාවස්තුව මගින් ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය ප්‍රතික්ෂේප කොට තිබුණ ද ආදි බෞද්ධ දේශනා පිළිබඳ විමසීමේ දී අන්තරාභවික සත්ත්වයන් පිළිබඳ ව මෙන් ම අන්තරාභවයෙහි පැවැත්මක් පිළිබඳ කරුණු ද අනාවරණය කරගත හැකි බව උගතුන් පෙන්වා දී තිබේ.

සංයුත්ත නිකායේ අව්‍යාකත සංයුක්තයේ කුතුහලසාලා සූත්‍රයේ දී වච්චගොත්ත පිරිවැජියා කය අතහැර අනෙත් කයකට නො පැමිණි සත්ත්වයාගේ උපාදානය කුමක්දැ'යි විමසා තිබේ. එහෙත් එබඳු සත්ත්වයෙන් නො පවතින්නේයැ'යි ප්‍රකාශ නො කරන බුදුන් වහන්සේ මේ කය අතහැර වෙනත් කයකට නො

පැමිණි සත්ත්වයා තෘෂ්ණාව උපාදාන කොට සිටින බව දේශනා කොට ඇත.[21] මේ අනුව මෙම ශරීරය අත්හැර දැමුව ද වෙනත් ශරීරයක් නො ලැබූ සත්ත්වයන් සිටින බව දේශනා කොට තිබෙන බව ඉන් අර්ථවත් වන්නේ යැ'යි සුමංගල හිමියෝ පවසති. ඒ සඳහා බුදුදහමෙහි දැක්වෙන වෙනත් අවස්ථාවක් සිහිපත් කළ හැකිය. එනම් බුදුන් වහන්සේගෙන් මරණින් පසු පැවැත්මක් ඇත්දැ'යි විමසන ලදු ව ඊට පිළිතුරු නො දීමෙන් මරණින් මතු පැවැත්මක් ඇති බව හෝ නැති බව අර්ථවත් වන්නේ ද? යන්න විමසිය යුතුය. බුදුරජාණන් වහන්සේ බොහෝ අවස්ථාවල දී තමන්ගේ අදහස දැක්විය නො හැකි හෝ දැක්වීමෙන් වෙනත් අර්ථයක් ඉස්මතු වන අවස්ථාවන්හි දී මෙසේ පිළිතුරු නො දී වෙනත් ප්‍රශ්නයක් මතුකොට පිළිතුරු දීම වැනි වෙනත් ක්‍රමයකින් එකී කරුණ පැහැදිලි කොට තිබේ. එය බුදුරජාණන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කිරීමේ දී භාවිත කොට ඇති දේශනා ක්‍රමයකි. එහි කොටසක් ගෙන අර්ථ දැක්වීම බුදුදහම පිළිබඳ නිවැරදි අර්ථකතනයක් සැපයීමක් සේ සැලකිය නො හැකි අතර බුදුදහම වැරදි ලෙස දැක්වීමට එකී කරුණු ඉවහල් වේ.

දීඝ නිකායේ සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයෙහි අන්තරාභවය පැහැදිලි කෙරෙන අවස්ථාවක් මෙසේ දැකිය හැකිය.

> "මහරජ, යම් සේ සතරමං හන්දියක මහල් සහිත ගෙයක උඩුමහලෙහි සිටින පුරුෂයකුට ගෙට පිවිසෙන්නවුන් ද ගෙයින් නික්මෙන්නවුන් ද වීථියෙහි ඈත මෑත යන්නවුන් ද සිවුමං හන්දිය මැද හුන්නවුන් ද දැක, මේ මිනිස්සු ගෙට පිවිසෙත්, මේ මිනිස්සු ගෙයින් නික්මෙත්, මේ මිනිස්සු වීථියෙහි ඈත යෙත්, මොහු සිවුමං හන්දිය මැද උන්නෝ වෙත් යයි මෙසේ සිතන්නෝ ද මහරජ, එසේ ම මහණතෙම....... සත්ත්වයන්ගේ චුති උප්පත්ති දක්නා නුවණ ලබනු පිණිස සිත යොමු කරයි. හෙතෙම මිනිස් විෂය ඉක්ම වූ පිරිසිදු වූ දිවැසින් චුති වන්නා වූ ද උපදින්නා වූ ද සත්ත්වයන් දකී. උසස් වූ ද පහත් වූ ද මනා පැහැ ඇත්තා වූ ද නො මනා පැහැ ඇත්තා වූ ද සුගතියට යන්නා වූ ද දුගතියට යන්නා වූ ද කර්මානුරූප ව යන සත්ත්වයන් දකී."[22]

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ දිවැස් ඇති භික්ෂුවට සත්ත්වයාගේ උපත, මියයාම මෙන් ම කර්මානුරූප ව හැසිරෙන සත්ත්වයන් දැකිය හැකි බවයි. එම උදාහරණයෙන් වඩාත් පැහැදිලි කරමින් පෙන්වා දී ඇත්තේ මෙම සත්ත්වයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්ව සතරක් පිළිබඳ ව ය. එනම් ගෙට පිවිසීම, ගෙයින් නික්මීම, වීථියෙහි ඇත මෑත යාම සහ සිවුමං සන්ධිය මැද සිටීම යනුවෙනි. මින් පැහැදිලි වන්නේ උපත ලබන සහ මිය යන සත්ත්වයන් හැර තවත් සත්ත්වයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්ව දෙකක් පවතින බවයි. එය අන්තරාභව කාලය වශයෙන් සැලකිය හැකි බව ඇතැම් උගතුන් පෙන්වා දී තිබේ. මන්ද එය උපත සහ මරණය අතර පවතින කාලයක් බැවිනි. එහෙත් එය දැකගත හැක්කේ දිවැස් ඇති අයට පමණක් බව ද මින් අවධාරණය කොට තිබේ.

ඉහත උදාහරණය මගින් පෙන්වා දෙන්නේ රහතන් වහන්සේට සත්ත්වයාගේ උපත, මරණය මෙන් ම කර්මානුරූප ව හැසිරෙන සත්ත්වයන් ද දැකගත හකි බවයි. මෙහි දී මෙම කර්මානුරූප ව හැසිරෙන සත්ත්වයා අන්තරාභවයෙහි වාසය කරන්නන් ලෙස අන්තරාභවවාදීන් පෙන්වා දී ඇත. එහෙත් එම සත්ත්වයන් වෙනත් භවයන්හි සැරිසරන සත්ත්වයන් ලෙස දැක්විය නො හැක්කේ මන් ද යන්න අවධානයට යොමු කළ යුත්තකි. මේ අනුව රහතන් වහන්සේට ඒ ඒ භවයන්හි සසර සැරිසරන සත්ත්වයන් මෙන් ම උපත ලබන හා මරණයට පත්වන සත්ත්වයන් ද දැකගත හැකිය. ඉහත සූත්‍රයෙහි වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත්තේ රහතන් වහන්සේට ස්වර්ගයට මෙන් ම නිරයට යන සත්ත්වයන් ද දැකගත හැකි බවයි. ඒ අනුව මෙමගින් පෙන්වා දී ඇත්තේ සසර සැරිසරන, උපත ලබන, මරණයට පත්වන, සුගතියට මෙන් ම දුගතියට යන සත්ත්වයන් රහතන් වහන්සේට දිවැසින් දැකගත හැකි බවයි. එහෙයින් මෙහි අන්තරාභවයක් පිළිබඳ ප්‍රකාශ වන්නේ නම් එය වෙනත් අවස්ථාවක් සේ නොව භවය යනාර්ථයෙන් ගැනීම වඩාත් යෝග්‍ය වේ.

අන්තර්භව සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප වන අවස්ථාවක් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම දේශනාකොට ඇත්තේ මෙසේ ය.

"බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ යමෙක් යම් තැනෙක්හි නො ඉපදෙයි ද, නො දිරයි ද, නො මැරෙයි ද, එතතින් චුත නො වෙයි ද, නැවත නූපදියි ද, එවැනි ස්ථානයක් නො මැති බවයි."[23]

මේ අනුව පැහැදිලිවන්නේ සත්ත්වයෙක් නූපදින ස්ථානයක් සොයාගත නො හැකි බවයි. එනම්, බුදුදහමින් පැහැදිලි කොට ඇත්තේ අන්තරාභවය නොව භව සංකල්පය බව මෙමගින් මොනවට සනාථ වේ.

මජ්ඣිම නිකායේ 39 වැනි මහා අස්සපුර සූත්‍රයෙහි එන චුතුපපාත ඤාණ විස්තරයෙහි ද මෙබඳු අවස්ථාවක් පැහැදිලි කොට තිබේ. එහි දැක්වෙන පරිදි දොරටු සහිත ගෙවල් දෙකක් ඇති අතර ඇස් ඇති පුරුෂයා මෙම ගෙවල් දෙක මැද සිටී. ඔහු ගෙට පිවිසෙන්නවුන් ද ගෙයින් නික්මෙන්නවුන් ද ඔබිනොබ හැසිරෙන්නවුන් ද දකී. මෙය අටුවාව තවදුරටත් පැහැදිලි කරමින් පෙන්වා දී ඇත්තේ චුති ප්‍රතිසන්ධි දෙක ගෙවල් දෙක හා සමාන වන බවයි.[24]

මේ අනුව ගෙයින් පිට වන සත්ත්වයා යනු චුතියෙන් නික්මෙන හෙවත් මරණයත් සමඟ පිටවන විඤ්ඤාණයයි. ගෙට ඇතුලුවන සත්ත්වයා යනු ප්‍රතිසන්ධිය ලබන සත්ත්වයා ය. මෙයට අමතර ව ද සත්ත්වයෝ සිටිති. ඔවුහු ඔබිනොබ සැරිසරමින් සිටින බව දැක්වෙන බැවින් මෙම සත්ත්ව කොට්ඨාසය අන්තරාභවයෙහි සිටින්නවුන් සේ සැලකිය හැකි බව ඇතැමුන්ගේ මතය වී තිබේ. එහෙත් ඉහත උදාහරණයට අනුව නිවසට ඇතුලුවීම මෙන් ම පිට වීම ද දකින පුද්ගලයා ලෙස දක්වා ඇත්තේ එම භවයෙහි ම උපන් සත්ත්වයෙක් හෙවත් මිනිසෙක් මිස අනෙකෙක් නොවේ. එහෙයින් සත්ත්වයාගේ උපත මෙන් ම මරණය දැකිය හැකි වෙනත් භවයක උපත ලබා ඇති සත්ත්වයකු මින් අර්ථවත් විය හැකිය. මන්ද කාම භවයෙහි උපන් ඇතැම් මනෝමය ශරීරයකින් යුක්ත සත්ත්වයන් හට මිනිස් ලොව උපදනා මෙන් ම මිනිස් ලොවෙන් මරණයට පත්වන සත්ත්වයන් ද දැක ගත හැකි බැවිනි. එහෙයින් මෙමගින් දක්වා ඇත්තේ අන්තර්භවයෙහි වාසය කරන්නකු නොව

කිසියම් භවයක සත්ත්වයෙකු බව පැහැදිලි වේ. මේ අනුව අන්තරාභව සංකල්පය මෙමගින් සනාථ නො වන බව පෙනීයයි.

මජ්ඣිම නිකායෙහි මහාතණ්හාසංඛය හා අස්සලායන සූත්‍රයන්හි සත්ත්වයකුගේ උපත සඳහා සම්පූර්ණවිය යුතු කරුණු තුනක් පෙන්වා දී තිබේ. එනම්,

1. මව ඍතු වීම
2. මව්පියන් එක්වී සිටීම
3. ගන්ධබ්බයකු එළඹ සිටීම[25] යනුවෙනි.

මෙහි 'ගන්ධබ්බො' යනු 'ගන්ධර්ව හෙවත් ගඳ අනුභව කරන්නා, ගන්දානුභාවයට යන්නා' යන අරුත් ගන්නා බවත් ගන්දර්ව නම් වූයේ අන්තරාභවික සත්ත්වයා ම යැ'යි අභිධර්ම කෝෂයෙහි ලෝක ධාතු නිර්දේශයෙහි කාරිකා කිහිපයකින් දක්වා තිබේ.[26]ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීමෙන් මව්කුසක දරුවෙක් පිළිසිඳ ගන්නා බව බුදුදහම පෙන්වා දී තිබේ. මජ්ඣිම නිකායට්ඨකතාව වන පපඤ්චසූදනිය දක්වා ඇත්තේ ගන්ධබ්බ යන පදයෙන් එතනට එළඹ සිටි සත්ත්වයා අදහස් කරන බවයි.[27]

මෙම විස්තරයට අනුව සත්ත්වයාගේ උපත සඳහා සම්පූර්ණ විය යුතු කරුණු තුනෙන් ප්‍රධාන කරුණක් ලෙස ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීම දක්වා තිබේ. පළමු කරුණු දෙක ම හෝ ඉන් එකක් සම්පූර්ණ වී නොමැති විටෙක ගන්ධබ්බයා උපත නො ලබන බව ඉන් ගම්‍යමාන වේ. එසේ ම සත්ත්වයාගේ උපත සිදුවන්නේ කර්මානුරූපී ව බව බෞද්ධ ආකල්පයයි. එහෙයින් මරණයට පත්වන සත්ත්වයා සඳහා තමන් ජීවත් ව සිටින කාලයෙහි කරනු ලැබූ කර්මයන්ට අනුව සුදුසු මව්කුසක් ලැබීම සිදුවිය යුතුය. එසේ ම ඔහු මරණයට පත් වන අවස්ථාවේ දී ම සෙසු කරුණු ද සම්පූර්ණ විය යුතුය. එසේ සම්පූර්ණ නො වීමෙන් උපතක් සිදු නො වේ. එසේ නො වූ විටෙක සත්ත්වයාගේ ඉපදීම සිදුවිය නො හැක. එහෙයින් එකී කරුණු සියල්ල සම්පූර්ණ වන තෙක් සත්ත්වයා කොහි සිටින්නේ ද? කුමක් කරන්නේ ද? යන්න විමසිය යුත්තකි.

එසේ නො වුනහොත් සත්ත්වයා මරණයට පත් වන විට ම ඔහුගේ චුති සිත පහළ වීමෙන් පසු කිසිඳු අවස්ථාවක් නොමැති ව ප්‍රතිසන්ධිය පහළ වීම සිදුවිය යුතුය. එහෙත් තමන් කරන ලද කර්මයන්ට අනුව මරණාසන්න මොහොතෙහි ගති නිමිති පහළ වන බැවින් එකී අවස්ථාවෙහි ම මරණයට පත්වන පුද්ගලයා උපත ලබන භවය තීරණය වන බවක් පෙනීයයි. එහෙත් උපත ලබන ස්ථානයක්, මව්කුසක් එහි දී තීරණය වීමක් දක්නට නොමැත. මේ අනුව පෙනීයන්නේ ක්ෂණයෙන් සත්ත්වයා මරණයට පත්වීමත් සමඟ ප්‍රතිසන්ධිය සඳහා අදාල කරුණු සම්පූර්ණ වීම මෙන් ම කර්මානුරූපී ව ඊට ගැලපෙන පරිදි සුදුසු මව් කුස ප්‍රතිසන්ධිය ලැබීම සිදුවන්නේ ද යන්න තවදුරටත් විමසිය යුතුය.

මෙත්ත සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන 'භූත සහ සම්භවේසී' යන්නෙන් සත්ත්ව කොට්ඨාස දෙකක් හඳුන්වා තිබේ. ඇතැමුන් මෙය අන්තරාභව අවස්ථාව දක්වා ඇති බවට සාධක සේ දක්වා ඇත. අටුවාව මෙය පැහැදිලි කොට ඇත්තේ 'භූත' යන්නෙන් කෙලෙස් ප්‍රහීණ කිරීමෙන් පුනර්භවය නැතිකළ රහතන් වහන්සේලා මෙන් ම බිජුවටයකින් හෝ මව් කුසින් බැහැර ට නික්මුණු සත්ත්වයින් අදහස් කරන බවයි. එසේ ම 'සම්භවේසි' යන්නෙන් භව සංයෝජනය සහිත ව සසර සැරිසරන සත්ත්වයන් අදහස් කරන බවත් සංසේදජ සහ ඕපපාතික යන ක්‍රමවලින් උපත ලබන සත්ත්වයින් ඔවුන්ගේ ප්‍රථම චිත්තක්ෂණයේ දී සම්භවේසී යනුවෙන් ද දෙවන චිත්තක්ෂණයෙන් අනතුරු ව භූත යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත.[28]

මරණයත් සමඟ භෞතික ශරීරයෙන් විඤ්ඤාණය බැහැර වන බව බුදුදහම පෙන්වා දී තිබේ. එම විඤ්ඤාණය නැවත මව් කුසට හෝ වෙනත් උපතක් සඳහා ගමන් කරනු ලැබේ. එහෙයින් විඤ්ඤාණයෙහි ක්‍රියාකාරිත්වය කෙසේ ද යන්න විමසීම මෙහි දී වැදගත් වේ. විඤ්ඤාණයෙහි ගමන් කිරීම උපමාවක් මගින් මෙසේ දක්වා තිබේ.

"මහණෙනි, යම් සේ වානරයෙක් වනයෙහි තිඳැල්ලේ හැසිරෙන්නේ ගසක එක් අත්තක් අල්ලාගන්නේ

මුලින් ගත් අත්ත අත්හරී ද, මෙසේ තවත් අත්තක් අල්ලා ගන්නේ මුලින් ගත් අත්ත අත්හරී ද, එපරිද්දෙන් මේ සිත දිවා රාත්‍රී දෙක්හි එක් අරමුණක් ගනී. අනෙකක් ම අත්හරී."[29]

මේ ආකාරයෙන් උපදින්නේ එක් සිතක් බවත් පහව යන්නේ අනික් සිතක් බවත් දේශනා කරමින් එක ම සිතක අනන්‍යතාවක් නැති බව දක්වා ඇත. බුදුදහමට අනුව සත්ත්වයාගේ උපත සඳහා හේතුවන සඋපාදාන විඤ්ඤාණය කර්මය හා සමානත්වයක් දරයි. ඉහත ආකාරයට විඤ්ඤාණයෙහි ක්‍රියාකාරිත්වය දක්වා තිබීමෙන් චුති චිත්තයෙන් පසු ව ප්‍රතිසන්ධි චිත්තය පහළ වීම සිදුවන අයුරු ද අනාවරණය කරගත හැකිය. එහි දී අන්තර්භව කාලයක් දැකිය නො හැක.

විඤ්ඤාණයෙහි ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ විමසීමේ දී එය හුදකලාව ක්‍රියාත්මක වීමක් නොමැති බව බුදුදහම උගන්වා තිබේ. විඤ්ඤාණය භෞතික ශරීරයෙන් ඉවත් වීමෙන් මරණය සිදුවන බව දක්වා ඇත්තේ එහෙයිනි. විඤ්ඤාණයෙන් තොර ව නාමරූප හෝ නාම රූපවලින් තොර ව විඤ්ඤාණය හෝ ක්‍රියාත්මක විය නොහැක. මහානිදාන සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ විඤ්ඤාණයත් නාමරූපත් ඔවුනොවුන්ට ප්‍රත්‍ය වෙමින් පවත්නා බවයි.[30] එහෙත් මනෝමය ශරීරයකින් බුදුන් වහන්සේ වැඩම කළ බව සඳහන් වීමෙන් ද මරණාසන්න අත්දැකීම් මගින් මනෝකාය ශරීරයෙන් ඉවත් ව නැවත ශරීරයට පැමිණ තිබීමෙන් ද අනාවරණය වන්නේ විඤ්ඤාණය භෞතික ශරීරයෙන් තොර ව පැවතිය හැකි බවයි. එය ක්‍රියාත්මක වීම සඳහා භෞතික කය අවශ්‍ය බව පැහැදිලි ය.

මුල් බුදුදහම මගින් අන්තරාභවයක් හෝ එවැනි සංකල්පයක් පිළිබඳ උගන්වා නොමැත.[31] අන්තරාභවය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය විමසීමේ දී බුදුදහමින් අනාවරණය කෙරෙන භවය පිළිබඳ ඉගැන්වීම වඩා වැදගත් වන බව පෙනීයයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ අවධාරණය කරන්නේ සත්ත්වයා මරණින් පසු කර්මානුරූප ව කිසියම් භවයක උපත ලැබීම සිදුවන බවයි. එහි දී ඒ සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් භවත්‍රයක් දක්වා තිබේ. එහෙයින් භවය පිළිබඳ

බෞද්ධ ඉගැන්වීම කෙරෙහි අපගේ අවධානය යොමුවිය යුතුය. මෙහි දී භවය පිළිබඳ ව මෙන් ම භවත්‍රයෙහි උපත ලබන සත්ත්වයන්ගේ පැවැත්ම කෙසේ ද යන්න විමසීම ද වැදගත් වේ.

"අවිජ්ජා පච්චයා සංඛාරා" ආදී වශයෙන් බුදුදහමෙහි ඉගැන්වෙන පටිච්ච සමුප්පාද ඉගැන්වීම තුළ සත්ත්වයාගේ උපත සිදුවන අයුරු විග්‍රහකොට තිබේ.[32] එහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් "භව පච්චයා ජාති" යන්නෙන් භවය හේතුවෙන් උපත සිදුවන බව උගන්වා ඇත.

'භවය' යන්න අර්ථ කිහිපයකින් යෙදෙන බව දැකිය හැකිය. 'භව' යන්න වීම, ඉපදීම, උපදනා තැන, අභිවෘද්ධිය යන අරුත් ගෙනදෙන බව සිංහල ශබ්ද කෝෂයෙහි සඳහන් වේ.[33] උප්පත්තිය, නිෂ්පාදනය, මූල ස්වභාවය, ජීවිතය, ලෝකය යන අරුත් ගෙන දෙන බව ඇතැම් උගතුන් පෙන්වා දී තිබේ.[34] එසේම භව යන්නෙන් දැක්වෙන්නේ වීම වන බවත් එය සත්ත්වයාගේ මරණින් පසු සසර හා සම්බන්ධ ව පැවත්ම බව ද දක්වා තිබේ.[35] භවය හේතුවෙන් ජාතිය හෙවත් ඉපදීම සිදුවන බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.

භවය පිළිබඳ ව ඉහත දක්වා ඇති අර්ථ විග්‍රහයට අනුව එහි ප්‍රධාන වශයෙන් 'පැවැත්ම' යන තේරුම ගෙනදෙන බව දැකිය හැකිය. එහෙයින් භවත්‍රයක් ඉදිරිපත් කරමින් පෙන්වා දී ඇත්තේ මරණයට පත්වන සත්ත්වයාට පැවතිය හැකි ස්ථාන තුනක් හෙවත් උපත ලැබීම සඳහා ස්ථාන තුනක් පවතින බවයි.[36]

භවය ප්‍රධාන වශයෙන් දෙ ආකාර වන බව බුදුදහම උගන්වා තිබේ. එනම්, කර්ම භවය සහ විපාක භවය වශයෙනි.[37] කර්ම වශයෙන් ගැනෙන්නේ දශ කුසල කර්ම හා දශ අකුසල කර්ම හෙවත් කාම රූප, අරූපා දී වූ භවත්‍රයෙහි උප්පත්තිය සඳහා හේතුවන කර්මයි. සියලු ම භවගාමී කර්මයන් කම්ම භවය සඳහා හේතුවන බව දක්වා තිබේ.[38] සත්ත්වයා විසින් සිදුකරනු ලබන ලෞකික කුසල අකුසල කර්මයන්ගෙන් හටගන්නා රූප වේදනාදී ස්කන්ධ ධර්මයන් උප්පත්ති භවය වශයෙන් හැඳින්වේ. කර්ම භවය ඇති වීමෙන් උප්පත්ති භවය ඇති වේ. උප්පත්ති භවය නව ආකාර වශයෙන් දක්වා තිබේ.

එසේ නව ආකාර වූ සත්තාවාසයන්හි පළමු, දෙවන හා තෙවන භව වශයෙන් දැක්වෙන්නේ ප්‍රධාන භවත්‍රයයි. එනම්,

1. කාම භව
2. රූප භව
3. අරූප භව[39] වශයෙනි.

මෙහි කාම භවයට සතර අපාය එනම්, නිරය, තිරසන් භූමිය, ප්‍රේත භූමිය, අසුර භූමිය යන සතර ද මිනිස් ලොව ද දිව්‍යලෝක සය එනම්, චාතුම්මහාරාජිකය, තාවතිංසය, යාමය, තුසිතය, නිම්මාණරතිය, පරනිම්මිත වසවර්තිය යනුවෙන් එකොළොස් භූමියක් පිළිබඳ සඳහන් වේ. එසේ ම රූප භවය ලෙස ප්‍රථම ධ්‍යාන භූමිත්‍රය ද ද්‍විතිය ධ්‍යාන භූමිත්‍රය ද තතිය ධ්‍යාන භූමිත්‍රය ද චතුර්ථධ්‍යාන භූමි හත ද අයත් වේ. අරූප භවය ලෙස ගැනෙන්නේ ආකාසානඤ්චායතනය,විඤ්ඤානඤ්චායතනය, ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය සහ නෙවසඤ්ඤා නාසඤ්ඤායතනයයි.

සඤ්ඤා භවය නව සත්තාවාසයන්හි සතර වැන්න ලෙස සැලකේ. එනම්, අසඤ්ඤතලය හැර එකොළසක් වූ කාම භූමින්හි සහ පසළොසක් රූප භූමීන්හි මෙන් ම ආකාසානඤ්චායතනය, විඤ්ඤාණඤ්චායතන, ආකිඤ්චඤ්ඤායතන යන සඤ්ඤා භවයන්හි උපදින ස්කන්ධ පරම්පරාව උපාදින්න ස්කන්ධ යැයි සැලකේ ද එය සඤ්ඤා භවය නම් වේ. අසඤ්ඤීභවය පස්වන සත්තාවාසයයි. අසඤ්ඤ තලයෙහි පමණක් ම උපදනා සත්ත්වයින්ගේ යම් ස්කන්ධ පරමපරාවක් උපාදින්න ස්කන්ධ ලෙස සැලකේ නම් එය මේ භවයට අයත් වේ. හයවැනි සත්ත්වාවාසය යනු නේවසඤ්ඤනාසඤ්ඤා භවයෙහි උපදින සත්ත්වයාගේ පවත්නා ස්කන්ධ පරම්පරාව උපාදින්න සකන්ධ ලෙස පවතින භවයයි. හත්වැනි භවය ඒකවෝකාර භවය වන අතර අසඤ්ඤ තලයෙහි හටගන්නා සත්ත්වයාගේ උපාදින්න ස්කන්ධය ම පමණක් ඒකවෝකාර වශයෙන් සැලකේ. අටවැනි සත්තාවාසය චතුවෝකාර භවය ලෙස සැලකේ. අරූපාවචර භූමි සතරෙහි උපදනා සත්ත්වයන්ගේ උපාදින්න ස්කන්ධය ම මෙයට අයත් වේ.

පඤ්චවෝකාර භවය නව වැනි සත්තාවසය වන අතර සත්ත්වයාගේ භවගාමී පැවැත්ම හෙවත් එකොළොස් කාමභූමිවල සහ පසළොස් බ්‍රහ්මභූමිවල උපදනා සත්ත්වයන්ගේ උපාදින්න ස්කන්ධය ම මෙයට අයත් වේ.

කාම භවයෙහි මූලික ලක්ෂණයක් සේ සැලකෙන්නේ කාමයන්හි කෙරෙහි දක්වන දැඩි ආශාවයි.[40] එසේ ම කාම භවයෙහි ඇතැම් සත්ත්වයන් හට චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය, භව වස්තු සංඛ්‍යාත සප්ත දශක රූප කලාප පහළවන බව ද ඇතැම් සත්ත්වයන් උදෙසා එසේ පහළ නොවන බව ද අභිධර්මයෙහි සඳහන් වේ. මේ අනුව ප්‍රේතාදී භූමීන්හි උපන් සත්ත්වයාට එවැනි දශක පහළ නො වන බව පැහැදිලි වේ. එහෙයින් මනෝකායයෙන් වෙසෙන සත්ත්ව කොට්ඨාසයක් සේ ප්‍රේතාදීන් සැලකිය හැකිය. බුදුදහම එය සත්ත්ව භූමි ලෙස දක්වා ඇත.

අන්තරා භවිකයා මනෝමය ශරීරයකින් යුක්ත ව ගමන් කළ බව ඉහත කරුණු මගින් සනාථ වේ. අභිධර්ම කෝෂයෙහි එන විස්තරයට අනුව අන්තරාභවිකයාගේ රූපය පූර්ව භවයේ රූපයට සමාන වේ.[41] මේ අනුව කථාවත්ථු අටුවාවෙහි මෙන් ම අභිධර්ම කෝෂයෙහි එන විස්තර බ්‍රයිඩේ මර්ෆි ගේ තොරතුරු සමඟ කිසියම් සමාන බවක් ඇති බව පෙනීයයි.

කථාවත්ථුවෙහි "අන්තරාභවෙ අත්ථි රූපං වේදනා සඤ්ඤා සංඛාරා විඤ්ඤාණං" යනුවෙන් අන්තරාභවයෙහි රූප වේදනා සංඥා සංඛාර විඤ්ඤාණ පවතීදැ'යි සකවාදීන් හෙවත් ථේරවාදීන් විමසන ලදු ව පරවාදීන් හෙවත් නිකායාන්තර වාදීන් "න හෙවං වත්තබ්බං" යනුවෙන් "නැත" යයි කියා පිළිතුරු දී තිබේ.[42] මෙහි "රූප" යන්නෙන් අර්ථවත් වන්නේ භෞතික වූ රූපයක් හෙවත් ශරීරයක් නො පවතින බවයි. එහෙත් සූක්ෂ්ම ශරීරයක් පවතින බව ඉහත දක්වා තිබේ.

ඉහත විස්තරට අනුව කාම භවයෙහි ඇතැම් සත්ත්වයන් භෞතික ශරීරයකට හිමිකම් කියන බවත් ඇතැම් සත්ත්ව කොට්ඨාස එසේ භෞතික ශරීරයකින් තොර ව වාසය කරන බව අනාවරණය වේ. එහෙයින් මරණයට පත්වන සියලු සත්ත්වයන්

භෞතික ශරීරයකින් දක්නට නො ලැබෙන බව පෙනීයයි. එනම් ඇතැම් සත්ත්වයන් වාසය කරන්නේ සියුම් ශරීරයකිනි. මෙම සත්ත්වයන් ඉහත දක්වා ඇති උදාහරණයන්ගෙන් පැහැදිලි වන සත්ත්ව කොට්ටාස හා සමාන විය හැකිය. ඔවුන් පවසන ආකාරයට ද මරණින් පසු ඔවුහු සියුම් ශරීරයකින් හැසිර තිබේ. බෞද්ධ ඉගැන්වීමට අනුව මරණින් පසු එකී සත්ත්වයන් මෙම භවයන්හි භෞතික ශරීරයක් නොමැති සත්ත්ව කොට්ටාසයන්හි උපත ලැබීම සිදු ව ඇති බව සිතිය හැකිය. මෙයට අමතර ව ද මනෝමය ශරීරයකින් යුක්ත සත්ත්ව නිකායයන් ඇති බව සෙසු භවයන් පිළිබඳ විමසීමෙන් පෙනීයයි.

පොට්ඨපාද සූත්‍රයේ දී සියලු අඟ පසඟින් සමන්විත ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් හීන නො වූ මනෝමය ආත්මය රූප භවය ලෙස හඳුන්වා තිබේ.[43] එසේ ම 'සඤ්ඤා සහිත මනස සහිත බඹයක් පමණ වූ මේ සිරුරෙහි' යනුවෙන් දක්වා මනස සහිත යැයි අවධාරණයකොට ඇත්තේ රූපාවචර අත්දැකීම් සහිත උපාදානස්කන්ධය සූක්ෂ්ම ලෙස ක්‍රියාත්මක වන මෙම රූපාවචර භවය ම ලෙස සිතිය හැකිය.[44] මේ අනුව මනෝමය ශරීරය සහිත ව විසිය හැකි භව දෙකක් පවතින බව මොනවට පැහැදිලි කරගත හැකිය. ඉන් එකක් රූප භවය වන හෙයින් එය මේ සඳහා අයත් නො වන අතර කාම භවය මෙහි දී වැදගත් වේ.

අන්තරාභවය යන්නෙන් චුති චිත්තය ප්‍රතිසන්ධි චිත්තය අතර පවතින කාලය මෙයට අදාල වේ. ඒ අනුව මරණයත් සමඟ ඊළඟ පියවරේ දී ම මව් කුසකට පිවිසෙන්නේ ද? යන්න විමසිය යුත්තකි. මෙම විඤ්ඤාණයට කිසියම් කාලයක් සැරිසැරිය නො හැකි ද? නාම රූප පහළ වන්නේ නැති ව පැවැත්මක් නැත් ද? යනාදී කරුණු පැහැදිලි කර ගැනීම බෞද්ධ අන්තරාභව සංකල්පය අනාවරණය කර ගැනීමෙහි වඩාත් වැදගත් වන බව පෙනීයයි. එසේ ම නූතන ක්‍රමෝපායන් මගින් හෙලිකරනු ලබන මනෝකාය, සූක්ෂ්ම ශරීරය ආදිය මගින් අනාවරණය වන්නේ ඉහත බෞද්ධ ඉගැන්වීම ද යන්න විමසිය යුතුය.

මේ අනුව අන්තරාභවික සත්ත්වයා මනෝමය ශරීරයකින් වාසය කරන බව අනාවරණය වේ. ඒ අනුව මනෝමය කය පිළිබඳ

ව සූත්‍රයන්හි සඳහන් වන අයුරු පිළිබඳ අවධානය යොමු කළ යුතුය.

මනෝමය කාය පිළිබඳ සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන විස්තරයට අනුව පුරුෂයකු මුදු තණ ගසකින් තණ බඩයක් ඇද මැත් කරන්නා සේ ද, කොපුවකින් කඩුවක් ඇද මැත් කරන්නා සේ ද, සැවයෙන් සර්පයකු ඇද මැත් කරන්නා සේ ද, යෝගාවචරයා මේ සිරුරින් වෙනත් සිරුරක් මවා පෙන්වන බව කියා තිබේ.[45] සෘද්ධිය ඇති අයෙකුට මනෝමය කයෙන් ගමන් කළ හැකි බවට සාධක ත්‍රිපිටකයෙහි සුලභ වශයෙන් දැකගත හැකිය. අංගුත්තර නිකායේ දී අනුරුද්ධ හිමියෝ පවසන්නේ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ තමන්ගේ අදහස දැන මනෝමය කායයෙන් තමන් වෙත වැඩම කළ බවයි.[46]

එසේම ඉද්ධිපාද සංයුත්තයේ අයෝගුළ සූත්‍රයේ දී ආනන්ද හිමියන් ප්‍රකාශ කරන්නේ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ මනෝමය කායයෙන් මෙන් ම චාතුම්මහාභූතික කායයෙන් ද බඹලොව ගිය බව තමාට මතක බවයි.[47]

භවය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීමට අනුව සත්ත්වයාගේ මරණින් පසු උපත ලැබිය හැකි නව සත්තාවාසයක් පිළිබඳ ව ද දක්වා තිබේ. එහි දී අන්තරාභවයක් පිළිබඳ ව කිසිදු සඳහනක් නොමැත. එහෙයින් ඉහත කරුණුවලට අනුව භව සංකල්පයෙන් පරිබාහිර වූ අන්තරාභව සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට සිදුවන බව පෙනීයයි. අන්තරාභවය වශයෙන් නූතන පර්යේෂණ මගින් සනාථ වන්නේ ද පශ්චාත් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් මගින් දක්වා ඇත්තේ ද මෙම භවයන්හි උපන් සත්ත්ව කොට්ඨාස වශයෙන් දැක්විය හැකිය. ඒ අනුව අන්තරාභව සංකල්පය සහ භවය පිළිබඳ ඉගැන්වීම අතර සමානත්වයක් පවතින බව හඳුනාගත හැකිය. අන්තරාභවයෙන් අර්ථවත් වන්නේ ද එක්තරා භවයක පැවැත්ම යන්න මෙහි අදහසයි.

කථාවත්ථු අටුවාවෙහි සඳහන්වන අන්තරාභව විස්තරයට අනුව අන්තරාභවයෙහි වූ සත්ත්වයා දිවැස් නැති ව දිවැස් ඇත්තකු

ලෙස ද සෘද්ධි නැති ව සෘද්ධි ඇත්තකු ලෙස ද මව්පිය සමාගමයත් මවගේ සෘතු සමයත් බලමින් සත් දවසක් හෝ වැඩි කාලයක් එහි ජීවත් වෙයි.[48]

ආන්තික සටහන්

1 බ්‍රයිඩේ මර්ෆි සහ අන්තරාභවය, "The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein" පරි, කන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.71.

2 යොගාචාර භූමි ශාස්ත්‍රය, 2-47.

3 ඕ.එච්.ද.විජේසේකර, Vedic Gandhava and Pali Gandhabba U.C.R.vol.iii no.1.

4 බ්‍රයිඩේ මර්ෆි සහ අන්තරාභවය, "The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein, පරි, කන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.පි.80.

5 දීඝ නිකාය,3, සංගීති සූත්‍රය, පි.352.

6 මජ්ඣිම නිකාය, අච්ඡරිය අබ්භූත ධම්ම සූත්‍රය, පි.186.

7 ඍග්වේදය,4.27

8 යෝගාචාර භූමි ශාස්ත්‍රය, 2:46.

9 "ස ච විශුද්ධස්‍ය සිව්‍යස්‍ය චක්ෂුසඃ ගෝචර භවති." යොගාචාර භූමි ශාස්ත්‍ර 2.45.

"සජාතිශුද්ධ දිව්‍යාක්ෂි දෘශ්‍යඃ" අභිදර්මකෝෂ තෘතීය කෝෂස්ථාන 14

10 අභිඤ්ඤා නිද්දෙස

11 සං.නි, ලක්ඛණ සංයුත්තය, මංසපේසි සූත්ත,පි. 392

12 සං.නි, ලක්ඛණ සංයුත්තය, නිච්ඡවි සුත්ත, පි.392

13 සං.නි, ලක්ඛණ සංයුත්තය, අසිලෝම සූත්‍රය, පි.394

14 සං.නි, ලක්ඛණ සංයුත්තය, සත්තිලෝම සූත්‍රය,පි.394.

15 බ්‍රයිඩේ මර්ෆි සහ අන්තරාභවය" "The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein" පරිඃ කන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.71.

16 යෝගාචාර භූමිභාස්ත්‍ර 2.47.

17 එම, 8.2. (පි.72)

18 එම, 8.2.

19 එම, පි.77.

20. බ්‍රයිඩේ මර්ෆි සහ අන්තරාභවය, "The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein" පරිඃකන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.82.

21 සංයුත්ත නිකාය, අව්‍යාකත සංයුත්තය, කුතුහලසාලා සුත්ත. පි.700.

22 දීඝ නිකාය, 1.සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය.පි.82.

23 අං.නි, චතුක්ක නිපාතය, රෝහිතස්ස සූත්‍රය, බු.ජ.මු, 1960, පි.292.

24 "ඉතො පන ගෙහං නික්ඛමිත්වා එතං ගෙහං, ඒතස්මා වා නික්ඛමිත්වා ඉමං ගෙහං පවිසන වසෙන දට්ඨබ්බා.

25 මජ්ඣිම නිකායෙහි 1-38, මහාතණ්හාසංඛය සූත්‍රයෙ බුජ.මු, 1964, පි.602-632:

26 බ්‍රයිඩේ මෘර්ෆි සහ අන්තරාභවය" "The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein" පරි, කන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.83.

27 "ගන්ධබ්බොති තතූපක සත්තො" ම.නි.අ, 2 වන භාගය, පි.258.

28 "භූතා වා සම්භවේසී වා සබ්බෙ සත්තා භවන්තු සුඛිතත්ති", මෙත්ත සූත්‍රය, සු.නි, බ.ජ.මු, පි.44.

29 ම.නි, මූලපණ්ණාසක, මහායමක වග්ග, මහාතණ්හාසඞ්කය සුත්ත, විද්‍යාලංකාර ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා 1, විද්‍යාලංකාර ත්‍රිපිටක මණ්ඩලය, කැලණිය, 1946, පි.285

30 "විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං, නාමරූප පච්චයා විඤ්ඤාණං." දී.නි. 2, මහානිදාන සූත්‍රය, පි.80.

31 Encyclopaedia of Buddhism,Vol,1,Fascicle 4, Published bt the Govwernment of Ceylon,1965,Colombo,p.730-733.

32 සං නි, නිදාන වග්ගය, අභිසමය සංයුත්තය, විභංග සුත්ත, බු ජ මු, 1962, පි 4

33 පාලි සිංහල ශබ්දකෝෂය, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, 1950 ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පි.367.

34 සිංහලාර්ථ සහිත සංස්කෘත ශබ්දාර්ණවය, බෙල්ලන ඥානවිමල නාහිමි, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, 1999, පි.462.

35 බෞද්ධ දර්ශනය, හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ හිමි, 1967, පි.130.

36 The Psychological and Philosophy of Buddhism, Dr. W. F. Jayasuriya, Buddhist Missionary socity, Malayasia, 1988, P.28.

37 සිංහල විශුද්ධි මාර්ගය, මාතර ධම්මවංශ හිමි, බු.ව.2503, පි.350.

38 විභංගපකරණය, බු.ජ.මු,

39 ස.නි, 2 විභංග සූත්‍රය, පි.256.

40 ම.නි, 11 භාගය, බහුවේදනීය සුත්ත, බු.ජ.මු, පි.102.

41 තෘතීය කෝෂස්ථාන, 13 ශ්ලෝකය.

42 බ්‍රයිඩේ මර්ෆි සහ අන්තරාභවය,"The Search For Bridey Murphy, Morey Bernstein" පරිඃ කන්නිමහර සුමංගල හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 2005.83.

43 දී.නි, 1 භාගය, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, බු.ජ.මු, පි.424.

44 සං.නි, 1 භාගය, රොහිතස්ස සූත්‍රය, බු.ජ.මු, පි. 120.

45 දී.නි, 1, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, පි.82.

46 අං, නි, 4, ගහපතිවග්ගය, 235.

47 සං.නි, 5, 282.

48 එම, 8.2. (පි.72)

බුදුරජාණන්වහන්සේගේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ තුළින් ගුරුකොට දක්වන පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ

මහාචාර්ය හේමන්ත කෝට්ටවත්ත

හැඳින්වීම

පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ හා පුද්ගල චරිත සංවර්ධනය යනු වර්තමාන කළමනාකරණයේ නව විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ලෙසට සාකච්ඡාවට බඳුන්වන විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. කළමනාකරණ පරිචයක් තුළ පුද්ගල චරිත, පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ හා සංවර්ධනය නැමති විෂය ක්ෂේත්‍රය සංවර්ධනය වීමේ ප්‍රධානතම හේතුව වනුයේ වර්තමානයේ දී සෑම සමාජයක් ම මුහුණ දී ඇති සමාජ ප්‍රගමනය අවම කිරීමේ බාධා ඉවත්කර ගැනීමට බව පෙනෙන කරුණකි. බටහිර කළමනාකරණ පරිචයෙන් සංවර්ධනය වී විකාශය වන මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය වත්මන බටහිර කළමනාකරණ පරිචයට මෙන් ම පෙරදිග කළමනාකරණ පරිචයට ද එක ලෙස වැදගත්වන බව පෙරදිග සමාජ සංස්ථාවල හැසිරීම විමර්ශනයේ දී පෙනී යයි. නමුත් පෙරදිග සමාජ සංස්ථාවල පදනම විමර්ශනයේ දී පෙනීයන ප්‍රධානතම ලක්ෂණය වනුයේ පෙරදිග කළමනාකරණයේ පදනම තුළ පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ හා එහි සංවර්ධනය පාදක වී ඇති බවය. විශේෂයෙන්ම බෞද්ධ දර්ශනය තුළ පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ හා එහි සංවර්ධනය බෙහෙවින් පාදක වී ඇති බවය. බෞද්ධ දර්ශනය පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ හා පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ

සංවර්ධනයේ මූලික පදනම වන බව බෞද්ධ සාහිත්‍ය විමර්ෂණයේ දී පෙනී යයි. මෙම ලිපියෙන් ප්‍රධාන වශයෙන් සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වනුයේ පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ හඳුනාගැනීමත් ඒ මගින් පුද්ගලයකු සතුවන පුද්ගල බලය පිළිබඳ විමසීමත් බුද්ධ චරිතය තුළ දැක්වෙන දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ ඇසුරෙන් සිදු කිරීම ය.

පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ

පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ යනු පුද්ගලයකු සාමාජීය පරිචය තුළ ඉදිරිපත් කරනු ලබන නැතහොත් රඟ දක්වන භූමිකාවේ ස්වභාවයයි. පුද්ගල චරිතය එම හැසිරීම අනුව හොඳ හෝ නරක ලෙසට නිර්වචනය කළ හැකිය. හොඳ පුද්ගල චරිතයක් යනු සමාජ පරිචයට ගැලපෙන, සමාජ ප්‍රගමනය සඳහා ඉවහල් වන චරිත ලක්‍ෂණ වලින් යුක්ත භූමිකාවක් ය. නරක චරිතයක් යනු සමාජය තුළ විවේචනයට භාජනය වන, සමාජය පිළිනොගන්නා සමාජ ප්‍රගමනය සඳහා සෘණාත්මක ව දායකවන පුද්ගල භූමිකාවන් ය. සාමාන්‍යයෙන් ඕනෑම සමාජ පරිචයකදී අපේක්‍ෂා කරනුයේ යහපත් පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ මිස, නරක පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ නො වේ. ඒ අනුව පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ යනු ධනාත්මක ව සිතන සංකල්පයකි.

පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ යනු පුද්ගලයකු තුළ පවතින හෝ පැවතිය යුතු හොඳ හෝ නරක පදනම් කරගනු ලැබූ සිත, කය හා වචනයේ පදනම මත ගොඩනැගුණු චර්යා රටාවයි. මෙම චර්යා රටාව ඕනෑම සමාජ පරිචයක දී එක ලෙසට යොදාගත හැකි ඕනෑම සමාජ පද්ධතියක දී ම පිළිගනු ලබන හා අගයනු ලබන චරියා මූලිකාංගයන් ය. පුද්ගල චරිත ලක්‍ෂණ විදහා දැක්වීමට යොදාගත හැකි හොඳම ක්‍රමය වනුයේ පුද්ගල චරිතය තුළ සත්ගුණවත්කම් කොපමණද යන්න අධ්‍යනය කිරීමෙන් ය[1]. සත්ගුණවත්කම් නොමැති තැන පවතිනුයේ අසත්පුරුෂ ක්‍රියාවන් ය. ඒ අනුව පුද්ගලයකු තුළ චරිතය පහත පරිදි වර්ග කර දැක්වීමට හැකිය.

යහපත් පුද්ගල චරිතය

අයහපත් පුද්ගල චරිතය

සත්පුරුෂකම්

අසත්පුරුෂකම්

යම් පුද්ගලයකු තුළ සත්පුරුෂකම් නො මැති නම්, ඔහු හෝ ඇය අයහපත් පුද්ගල චරිතයකට යොමු වේ. එවැනි තැනැත්තෙකු ළඟ අසත්පුරුෂකම් ජනිත වීමේ හැකියාව වැඩිය. ඒ අනුව අයහපත් පුද්ගල චරිතයක දී සත්ගුණවත් කම් නොමැති අතර අසත්පුරුෂකම් ද වැඩිය. ලොව සිටින බොහෝ මිනිසුන් මෙම මානයන් දෙක අතර ජීවත් වෙති. එනම් සත්ගුණවත්කම් සහ අසත්පුරුෂකම් යන දෙකෙන් ම යුක්ත වේ. පුද්ගල චරිත සංවර්ධනයේ දී සිදුවනුයේ අසත්පුරුෂකම් අවමකිරීම හා සත්පුරුෂකම් වර්ධනය කිරීම වේ. අසත්පුරුෂකම් බහුල සමාජයක් ආර්ථික, සමාජීය, සංස්කෘතික ආදී වූ සියලු ක්ෂේත්‍ර තුළින් පරිහානියට පත්වන අතර මෙකී සියලු ක්ෂේත්‍ර තුළින් සමාජ ප්‍රගමනය ලබාගැනීමට සත්ගුණවත්කම් මිනිස් සිත්සතන් තුළ වර්ධනය කිරීම සිදුකළ යුතුය.

පුද්ගල චරිතය මැන දක්වනුයේ කෙසේද?

පුද්ගල චරිතය මැන දැක්වීම සඳහා වර්තමාන බටහිර ලෝකයේ භාවිත නිර්ණායක කිහිපයකි. බටහිර ලෝකයේ සාහිත්‍යයට අනුව සත්පුරුෂකම් වනුයේ ආශීර්වාදය, රැකවරණය/සත්කාරය, දයාව, ධෛර්යය, ආචාරශීලීබව, තීරණාත්මක බව, විශ්වාසවන්ත කළ හැකි බව, අධිෂ්ඨානය, කඩිසර බව, උද්යෝගිමත් බව, ත්‍යාගශීලි බව, කළගුණ සැලකීම, අවංක බව, ආගන්තුක සත්කාරය, නිහතමානී බව, මූලපිරීම, සදාචාරාත්මක බව, ආදරය, පක්ෂපාතීබව, අවනත බව, ඉවසීම, පසු නො බස්නා උත්සාහය, අප්‍රමාදය, සම්පත්දායක බව, ගෞරවය, වගකීම, කැපවීම, ස්වයං විනය, සංවේදී බව, ඉවසා දරාගැනීම, සහ එකමුතුකම[2] ආදියයි.

වර්තමානයේ පුද්ගල චරිත සංවර්ධනයේ දී ඉවත්කළ යුතු පුද්ගල අසත්පුරුෂ ගති කිහිපයක් බටහිර සාහිත්‍යය තුළ දක්වා

ඇත. මෙම අසත්පුරුෂ ගති අතර තරහ, උදාසීන බව, අන්දානුකරණය, දූෂණය, රැවටීම, අධෛර්යමත් බව, සැකය, කෑදරකම/තණ්හාව, දැඩි බව, වෛරය/සතුරු බව, කම්මැලිකම/උදාසීනබව, ඊර්ෂ්‍යාව, අධික කාමුක බව, ඥාති සංග්‍රහය, උඩගුකම/ආඩම්බරකම, ශාප කිරීම, පලිගැනීම, ස්වයං අවිනීතබව, ආත්මාර්ථකාමීබව, මසුරුකම/ලෝබකම, ප්‍රමාදබව, අකෘතඥතාව, සහ නාස්තිකාර බව[3] වැදගත් ලක්ෂණ කිහිපයකි.

හොඳ පුද්ගල චරිතයක් තුළ සත්පුරුෂකම් වැඩිවිය යුතු වන අතර අසත්පුරුෂකම් ඉවත් වී තිබිය යුතු බව මෙම පරිචයේ දී හුවා දක්වනු ලබයි. ඒ අනුව වර්තමානයේ දී සමාජය තුළ හෝ සංවිධාන තුළ සිටින පුද්ගලයන් තුළ මනා හික්මීමක් සහිත චරිතයක් ඇති කරගැනීමට නම් මෙම සත්පුරුෂ ගති වැඩිකර අසත්පුරුෂ ගති ඉවත්කළ යුතු වේ.

බුද්ධ චරිතය තුළ සත්ගුණවත්කම්

පෙරදිග චින්තනයේ පැවති දියුණු බව මනාවට පෙන්වාදෙනු ලබන අවස්ථාවක් ලෙසට බෞද්ධ දර්ශනය තුළ සාකච්ඡාවට භාජනය කරනු ලබන පුද්ගල චරිතය හා පුද්ගල චරිත ලක්ෂණයන් පෙන්වාදිය හැකිය. බෞද්ධ දර්ශනයේ පදනම වනුයේ පුද්ගල චරිත ලක්ෂණයන් හා පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ සංවර්ධනය වේ. දශ පුණ්‍ය ක්‍රියා, දස අකුසල්, දස පාරමිතා[4] ආදී බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලින් පෙන්වා දෙන්නනේ යහපත් පුද්ගල චරිතයෙකි. පරාභව සූත්‍රය, වසල සූත්‍රය, මහා මංගල සූත්‍රය, දස ධම්ම සූත්‍රය, සිගාලෝවාද සූත්‍රය, ව්‍යාග්ඝපජ්ජ සූත්‍රය හා ධම්මික සූත්‍රය[5] ආදියෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ උගන්වා ඇත්තේ මෙම යහපත් පුද්ගල චරිතයන් හා පුද්ගල චරිත සංවර්ධනයයි. මේ අනුව පුද්ගල චරිතය හා පුද්ගල චරිත සංවර්ධනය ලොවට මුල් වරට උගන්වා ඇත්තේ බුදුරජාණන් වහන්සේ බව නිසැකව ම පෙන්වා දිය හැකිය. එය මීට වසර දෙදහස් පන්සිය පනහකට පෙර දී ය.

පුද්ගල චරිතය අන් පුද්ගලයන්ට ඉගැන්විය යුත්තේ කවරකු විසින්ද? කිනම් අයුරෙන්ද? පුද්ගල චරිතය හා පුද්ගල චරිත ලක්ෂණ

ඉගැන්වීමට විවිධ ක්‍රම පැවතියද වඩාත් සාර්ථක ම උපාය වනුයේ පුද්ගල ආකෘතිකරණයයි. පුද්ගලයකු සතුව මනා යහපත් පුද්ගල චරිතයක් පවති නම්, ඒ තුළින් මනා ලෙසට පුද්ගල චරිතය අන් පුද්ගලයින්ට ඉගැන්විය හැකිය. යහපත් පුද්ගල චරිතයක් පවතී නම් ඒ තුළන් මනා ලෙසට පුද්ගල චරිතය අන් පුද්ගලයින්ට ඉගැන්විය හැකිය. යහපත් පුද්ගල චරිතයක් පවතී නම්, ඒ තුළින් අන් පුද්ගලයන් ආදර්ශමත් චරිතයක් ලෙසට එය ගෙන තම චරිතය හැඩගස්වා ගනී. ඒ අනුව යහපත් පුද්ගල චරිතයක් පවතින්නකුට මිස මෙම විෂය සංවර්ධනය කිරිම හෝ ඉගැන්වීම සිදුකළ නොහැකිය. මෙවැනි චරිත අප සතුවේ ද? පෙරදිග ඉතිහාස ගවේශනයේ දී මහත්මා ගාන්ධි චරිතය, ක්‍රිෂ්ණ මූර්ති චරිතය මේ සඳහා මෑත කාලීන උදාහරණයන් ය. පුද්ගල චරිතය සඳහා අප සතු වන ඉතා නිවැරදි ම චරිතය වනුයේ අප බුදුරජාණන් වහන්සේ ය. බුද්ධ චරිතයේ දී සියලු ම සත්පුරුෂ ගති ලක්‍ෂණ සම්පූර්ණයෙන්ම දක ගත හැකිවන අතර සියලු ම අසත්පුරුෂ ගති ලක්‍ෂණ සම්පූර්ණයෙන් බැහැර කිරීමත් සිදුකර ඇති බව පෙනේ.

බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි තම බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය නැමති ග්‍රන්ථය තුළින් මහාපුරුෂ යන සංකල්පය නිර්වචනය කරනුයේ උසස්, ශ්‍රේෂ්ඨ හෝ උත්තරිතර මනුෂ්‍යයා යන්නයි.[6] මේ පිළිබඳ සැරියුත් හිමියන් බුදුන් වහන්සේගෙන් විචාළ කල්හි විවිධ සූත්‍ර ගණනාවකින් ම මෙම සංකල්පය විග්‍රහකර ඇති බව පෙනේ.[7]

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ චරිතය ගත් කළ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණවලින් යුක්ත ය. දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ මජ්ඣිම නිකාය සේල සූත්‍රයෙහි ද, සූත්‍ර නිකායෙහි ද, සූත්‍ර නිපාත වත්‍ථුගාථා හි ද[8], දීඝ නිකායෙහි මහා පදාන සූත්‍රයෙහි ද ලක්ඛණ සූත්‍රයෙහි ද[9], මජ්ඣිම නිකායෙහි බ්‍රහ්මායු සූත්‍රයෙහි[10] ද විස්තර වේ. මෙම දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී බුදුහිමි සතු සුචරිතයන් හා බුදුහිමි සතු නොවූ අසත්පුරුෂ ලක්‍ෂණයන් මනාවට පිළිබිඹු වේ.

1. පෙර භවයෙහි කාය, වාග්, මනස් ත්‍රිවිධ සුචරිතය නිසා සම පා තල පිහිටන්නේ ය.

2. පෙර භවයන්හි බොහෝ දෙනාගේ සුව පහසුව පිණිස ආරක්‍ෂාව සැපයීම හේතුවෙන් පාද තලයන් හි සක් (රෝද) ලකුණු පිහිටා ඇත.

3. පෙර භවයන්හි ප්‍රාණ ඝාතයෙන් තොර නිසා දික් වූ විලුඹ පිහිටා ඇත.

4. පෙර භවයන්හි ප්‍රාණ ඝාතයෙන් තොර නිසා දික් ඇඟිලි පිහිටා ඇත.

5. පෙර භවයන්හි සතර සංග්‍රහ වස්තුවෙන් සැලකූ නිසා මෙලෙක් වූ අතුල් පතුල් පිහිටා ඇත.

6. පෙර භවයන්හි සතර සංග්‍රහ වස්තුවෙන් සැලකූ නිසා දැල් කවුළුවක් බඳු අත් පා පිහිටියේය.

7. පෙර සසරේ බොහෝ දෙනාගේ හිත සුව පිණිස ධර්ම දානය කළ නිසා මසින් පිරුණු සිවියෙන් වැසුණු කොණ්ඩා පිහිටියේය.

8. පෙර භවයන්හි ඉගෙනීම ලබන අයට ශිල්ප විද්‍යා චරණ ධර්මයන් ලබාදුන් නිසා ඒණි මුවන්ගේ බඳු කොණ්ඩා පිහිටයි.

9. ඒ ඒ පුරුෂයන්ගේ හා ස්ත්‍රීන්ගේ විශේෂත්වය තේරුම් ගෙන ඒ අනුව ක්‍රියා කළ නිසා සිටගෙන නො ගැටී ස්පර්ශ කළ හැකි පරිදි දණ තෙක් එල්ලෙන අත් ඇති වීම.

10. පෙර භවයන්හි භේද වූවන් සමඟි කොට සතුටු කළ නිසා කොපුවක ගිලිහුණු පුරුෂ ලිංගය පිහිටා ඇත.

11. පෙර භවයන්හි නො කිපීම, ක්‍රෝධ නො කිරීම නිසා රන්වන් සිරුරක් පිහිටියේය.

12. පෙර භවයන්හි මහණ බමුණන් වෙත ගොස් කුසල් අකුසල් හොඳ නරක කළ යුතු නො කළ යුතු දෑ විමසූ හෙයින් සියුම් සිවිය (සම) නිසා දූවිලි රජස් නො බැඳෙයි.

13. පෙර භවයන්හි සත්‍යවාදී වීම නිසා එක් එක් ලෝම කූපයන්හි එක් එක් ලෝම පිහිටා ඇත.

14. පෙර භවයන්හි බොහෝ දෙනාට හිත සුව පිණිස ධර්ම දානය කළ බැවින් උඩට නැමුණු ලොම් ඇත්තෝ වෙයි.

15. පෙර සසරෙහි ප්‍රාණ ඝාතයෙන් තොර වූ නිසා බඹුන්ගේ මෙන් ඍජු ශරීරයක් පිහිටා ඇත.

16. පෙර සසරෙහි සියලු ප්‍රණීත ආහාර බෙදා දුන් හෙයින් දෙඅත්, දෙපතුල්, දෙවුර, කර, සන්ධිස්ථාන උස්ව පිරිපුන් ව පිහිටා ඇත.

17. පෙර භවයන්හි බොහෝ දෙනාගේ හිත සුව පිණිස කැමතිව විසූ බැවින් සිංහයකුගේ මෙන් පිරුණු ශබ්රය පිහිටීම.

18. පෙර භවයන්හි බොහෝ දෙනාගේ හිත සුව පිණිස වූ හෙයින් මසින් පිරුණු පිටිකර (පිටදළවර) ඇති වීම.

19. විවිධ පුරුෂයන්ගේ හා ස්ත්‍රීන්ගේ විශේෂත්වය තේරුම් ගෙන ඒ අනුව කටයුතු කළ නිසා සම වූ උස් මහත ඇති නුග රුකක් මෙන් වූ ශරීරයක් ඇත.

20. පෙර ජාතීන්හි ගුණ ධන සම්පත්වලින් අන්‍යයයන්ට ඊර්ෂයා නො කළ හෙයින් සමින් වට වූ ගෙල පිහිටියේ ය.

21. පෙර සසරෙහි අතින්, දඬු මුගුරුවලින්, කටින්, අවි ආයුධවලින් තරවූ කිරීමෙන් අන්‍යයන් නො පෙලූ නිසා මනාව රස දනෙන්නා වූ රස නහර පිහිටියේ ය.

22. හිස් වදන් නො පැවසීම නිසා සිංහයකුගේ මෙන් පිරුණු හනු පිහිටියේ ය.

23. පෙර භවයෙහි කේලම් නො කීම නිසා සම සතළිස් දත් පිහිටියේ ය.

24. කේලම් නො කීම නිසා එකිනෙකට උස් පහත් නො වූ සම දත් පිහිටියේ ය.

25. පෙර භවයෙහි හොර තරාදි, හොර කිරුම් ආදියෙන් පෙර දිවි පෙවෙතින් වැලකුණු නිසා දත් අතර විවරයන් නැති විය.

26. පෙර භවයෙහි නිවැරදි දිවි පැවැත්ම නිසා සුදුවන් දත් පිහිටියේ ය.

27. පෙර භවයන්හි මිහිරි වචන, ප්‍රිය වචන, මනස වඩන වචන පැවසීම නිසා දික් වූ දිව පිහිටියේ ය.

28. පෙර භවයන්හි මිහිරි වචන, ප්‍රිය වචන, මනස වඩන වචන භාවිත කිරීම නිසා මහා බ්‍රහ්මයාගේ මෙන් මිහිරි හඬ පිහිටියේ ය.

29. පෙර භවයන්හි කිසිවෙකු දෙස කෝපයෙන් රවා බැලීමක්, ඇස් කොණින් බැලීමක්, රහසින් බැලීමක් නොවූ හෙයින් නිල්වන් වූ ඇස් පිහිටියේ ය.

30. පෙර භවයන්හි කිසිවෙකු දෙස කෝපයෙන්, රැවීමෙන්, හොරෙන් බැලීමක් නොවූ නිසාම එදිනම උපන් වස්සෙකුගේ මෙන් ඇස්පිය පිහිටියේ ය.

31. පෙර භවයෙහි සත්‍යවාදී වීම නිසා දෙබැම අතර ඌර්ණ රෝම ධාතුවක් පිහිටියේ ය.

32. පෙර භවයන්හි යහපත් ක්‍රියාවලීන් බොහෝ දෙනාට නායකයා වූ නිසා පිරිපුන් නළල් තලයක් පිහිටියේ ය[11].

අප බුදුරජාණන් වහන්සේ සතු දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණයන් ජනිත වීමේ ප්‍රධානතම හේතුව බව පෙන්වා දී ඇත්තේ පෙර බවයන්හි එනම් බෝධිසත්ව යුගයේදී පුරුදු පුහුණු කරන ලද සත්පුරුෂගති ලක්‍ෂණයන්ය. මෙම දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ හිමි බුදුරජාණන් වහන්සේ දෙවියෙක් ද, ගාන්ධර්වයෙක් ද, නැතිනම් සාමාන්‍ය මිනිසෙකු ද? උත්කට්ටා සහ සේතව්‍ය නුවර මාර්ගයේ ගමන් කරමින් සිටි දෝණ නම් බමුණා බුදුරජාණන් වහන්සේ දැක ඔබ දෙවියෙක් ද, ගාන්ධර්වයෙක් ද, යක්‍ෂයෙක් ද නැතිනම් සාමාන්‍ය මිනිසෙකු ද ? යන්නෙන් විචාර කල්හි, බුදුහිමි එම කිසිවෙකුත් නොවන බව දන්වා දෝණ බමුණාට පෙන්වා

දුන්නේ මම ද (බුදුහිමි ද) මිනිසුන් අතර ඉපදී, මිනිසුන් අතර වැඩී, මිනිසුන්ගෙන් ඉස්මතු වී මිනිසුන් සමඟ නො ගැටී නො ගැවී නො බැඳී සිටිනා අයෙකි. සියලු කෙලෙස් ප්‍රහීන කළ (නැති කළ) මා උත්තරීතර මනුෂ්‍යයෙක්මි. බුදුවරයෙක් වෙමි යන්න ය.[12] මෙමගින් ද පෙනෙන ප්‍රධාන කරුණ වනුයේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සාමාන්‍ය මිනිසුන් අතර සිටින අසාමාන්‍ය මිනිසකු බවයි. මෙයට ප්‍රධානතම හේතුව එතුමා සතු විශේෂ ලක්ෂණයි. එනම් දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණයි.

බෝධිසත්ත්ව යුගවල දී සිට පුරුදු පුහුණු කරන ලද සත්පුරුෂගති නිසා බුද්ධත්වය ලැබූ ආත්මයේ දී දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ ජනිත වන ලදහ. මෙම බලය නිසාම අන් අයගේ අයහපත් ක්‍රියාවලින් වන බාධාවන්වලින් බුදු හිමි පීඩාවට පත් නො වීය. දේවදත්තය හා නිගන්ඨයන්ගේ අයහපත් ක්‍රියාවන් නිසා බුදුහිමිගේ චරිතය කිලුටු නො වීය. එම චරිතය තුළින් ජනිත මානසික හා භෞතික ශක්තිය මගින් නාලාගිරි, අංගුලිමාල, ආලවක ආදීන් හික්මවන ලදහ. මෙයින් පෙනී යන ප්‍රධාන කරුණ වනුයේ මනා චරිතයක් පවතින පුද්ගලයකු සතු මානසික මෙන් ම භෞතිකමය බලයක් ජනිතවන බවයි.

නිගමනය

බෞද්ධ දර්ශනය යනු මිනිසා ගැන මෙන් ම සතා සිව්පාවුන් ගැන මානව දයාවෙන් ජනිතව පවතින දර්ශනයකි. එය පුද්ගලයකුට පරමාදර්ශිව ජීවත්වීමට මග කියා දෙන ජීවිතයක අවසන් පරමාර්ථ කරා ගමන් කරනු ලබන අයුරු මනාවට උගන්වනු ලබන ලොව ඇති එක ම සත්‍යය යි. මෙම සත්‍ය තුළ පුද්ගලයෙකු සතුව පැවතිය යුතු චරිතය හා පුද්ගල චරිත සංවර්ධනය ප්‍රධාන වශයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත. එය පෙන්වා දෙන එක් අවස්ථාවක් වනුයේ ගෞතම බුද්ධ චරිතය තුළ පවතින දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ වේ. මෙම දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ වලින් වර්තමානයේ අප ඉගෙනගනු ලබන, උගන්වන හා පුරුදු පුහුණු කිරීමට බලාපොරොත්තු වන පුද්ගල චරිතය හා එහි සංවර්ධනය මනා ලෙසට විස්තර කර ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ හා ලිපි

1. Opatha, H.H.D.N.P. (2006). Character Development. HRM 2302: Personal and Social Responsibility, Course Manual. Department of Human Resource Management, Faculty of Management Studies and Commerce, University of Sri Jayewardenepura.
2. Opatha, H.H.D.N.P. (2006). Character Development. HRM 2302: Personal and Social Responsibility, Course Manual. Department of Human Resource Management, Faculty of Management Studies and Commerce, University of Sri Jayewardenepura.
3. Opatha, H.H.D.N.P. (2006). Character Development. HRM 2302: Personal and Social Responsibility, Course Manual. Department of Human Resource Management, Faculty of Management Studies and Commerce, University of Sri Jayewardenepura.
4. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞධයාගේ අත් පොත, හතරවන මුද්‍රණය, මරදාන.
5. වනරත්න, රන්ජිත්, (1995), බෞද්ධ සූත්‍ර සංග්‍රහය හෙවත් ගිහි විනය, කොළඹ: සමයවර්ධන.
6. විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, (2000). බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.
7. විමලරතන හිමි බෙල්ලන්විල. (2000). බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.
8. මජ්ඣිමනිකාය. (1882). කාණ්ඩ 1 - 3 (PTS) London.
9. දීඝනිකාය. (1890-4911). කාණ්ඩ 1 - 3 (PTS) London.
10. මජ්ඣිමනිකාය. (1882). කාණ්ඩ 1 - 3 (PTS) London.
11. විජේසිංහ, නාමල්, (2005) ගෞතම බුද්ධ චරිතය සහ නායකත්වය, දන්කොටුව: වාසනා ප්‍රකාශකයෝ.
12. විජේසිංහ, නාමල්, (2005) ගෞතම බුද්ධ චරිතය සහ නායකත්වය, දන්කොටුව: වාසනා ප්‍රකාශකයෝ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ථෙරවාද හා මහායාන දර්ශනාගත අදහස් විමසුමක්

කථිකාචාර්ය ඉලුක්වෙල ධම්මරතන හිමි

බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ විවිධ අදහස් ජනනය වීම භික්ෂු සංඝයා වහන්සේ අතින් ම සිදු වීම සංවේග දනවන්නකි. කෙසේ වුව ද මෙවන් දෑ සිදුවිය හැකි බව උන්වහන්සේ ද දැන සිටි බව බුද්ධ චරිතයේ බොහෝ සිදුවීම් ඇසුරින් සනාථ කළ හැක. බුදුරජාණන් වහන්සේ නමකට ද තවත් බුදුරජාණන් වහන්සේ නමක් පිළිබඳ සවිස්තරාත්මක විවරණයක් සිදු කිරීම අපහසු බව ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම දේශනා කරන ලදි. එසේ ම සාකච්ඡා කොට අධ්‍යයනයන් සිදු කොට අවසන් කළ නො හැකි නිවැරදි ව පොදු එකඟතාවයකට පැමිණිය නො හැකි දිගින් දිගට සිතීමෙන් උමතු බවට දුකට පත්කරන ප්‍රස්තුත හතරක් පවතින බව බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ලෝක සත්ත්වයා විෂයෙහි පෙන්වා දුණි.[1]

1. බුද්ධ විෂය
2. ලෝක විෂය
3. කර්ම විෂය
4. ධ්‍යාන විෂය

බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු සිදු වූ භික්ෂු සංස්ථාවේ බෙදීයාමත් සමඟ ම බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ විවිධ අදහස් හා මතිමතාන්තර වේගයෙන් ව්‍යාප්ත වීමට පටන් ගැනිණි.

මහාසංඝික නිකායික භික්ෂූන්ගේ මූලිකත්වයෙන් ව්‍යාප්ත වූ මහායාන සම්ප්‍රදාය බුදුරජාණන් වහන්සේ මනුෂ්‍යත්වය ඉක්ම වූ දෙවියකු කොට සලකන අතර ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවට සම්බන්ධ වූ පන්සියයක් භික්ෂූන් වහන්සේගෙන් පෝෂණය වූ ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය බුදුරජාණන් වහන්සේ මනුෂ්‍යත්වයෙහි ලා සලකයි.

මේ සුවිශේෂී භාවයට මූලික සිද්ධාන්තය වූයේ රහතන් වහන්සේ පිළිබඳ ඇති කරගන්නා ලද මතභේදය යි. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් තුන් මසක් ගෙවුනු පසු ව පවත්වන ලද ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාව සඳහා සහභාගී කරගන්නා ලද්දේ අර්ථ, ධර්ම, නිරුක්ති, පටිභාන යන සිවුපිළිසිඹියා ලාභී මහරහතන් වහන්සේ පමණි. මේ පිළිබඳ තරමක පසුතැවීමකින් සිටි භික්ෂූන් වහන්සේ සංගීති කාරක මහරහතන් වහන්සේලාගේ අදහස පිළිගැනීමට පසුබට වූහ. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ සංගීති කාරක තෙරුන් වහන්සේලාගේ මතවාද පිළිගැනීම වෙනුවට තම මත පිළිගැනීම යි. ඒ සඳහා ඔවුන් සංගායනාවක් කළ බව ද නලිනාක්ෂ දත් මහතා පෙන්වා දෙයි. මථුරා, සංකස්සපුර, කාම්බෝජ, සැවැත් නුවර, සාකේත නුවර සහ මධ්‍යය ප්‍රදේශයෙන් වැඩම වන ලද භික්ෂූන් වහන්සේලා හත්සිය නමකගෙන් සමන්විත වූ සංඝ සම්මේලනයක් විශාලාවෙහි වාලුකා සංඝාරාමයේ දී පැවැත් විය. මේ සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් ම ධර්මය ශ්‍රවණය කළ භික්ෂූන් වහන්සේලා සම්බන්ධ කර ගත් අතර පෘථග්ජන භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙන් ම සේක, අසේක, ත්‍රිවිධ්‍යාධර, අභිඤ්ඤාලාභී, ධ්‍යානලාභී, සහ ගොත්‍රභූ [2] ආදී සෑම ආධ්‍යාත්මික ස්ථරයක් ම නියෝජනය වන පරිදෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා සම්බන්ධ කර ගන්නා ලදි.[3] මෙම සම්මේලනයෙන් අනතුරු ව බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර 116කට පසු කාලාශෝක රජතුමාගේ රාජ්‍ය කාලයෙහි ධර්ම සංගායනාවක් පැළලුප් නුවර දී සිදු කරන ලදි. මෙම ධර්ම සංගායනාව දෙවන ධර්ම සංගායනාව නමින් සැලකේ. මෙම සංගායනාවේ දී මහාදේව මහරහතන් වහන්සේ එක් පාර්ශවයක් නියෝජනය කළ අතර අනෙක් පාර්ශවය නියෝජනය කරන ලද්දේ ස්ථවිරවාදී තෙරුන් වහන්සේලා විසිනි.[4] මෙම

සංගායනාව සිදුවන කාලය වන විට භික්ෂු ශාසනය ස්ථවිරවාදී සහ මහාසංඝික වශයෙන් දෙකොටසකට බෙදී පැවති අතර සංගායනාවෙන් පසුව මහාසංඝික පාර්ශවය නියෝජනය කළ භික්ෂූන් වහන්සේ මහායාන සම්ප්‍රදාය සංවර්ධනය කිරීමෙහි නියැලුණු අතර ස්ථවිරවාදී පාර්ශවය නියෝජනය කළ භික්ෂූන් වහන්සේ ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය සංවර්ධනය කිරීමේ කාර්යයෙහි නියැලුණහ. පසුකාලීන ව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය දකුණු දිග බුදුසමය නමින් ද මහාසංඝික සම්ප්‍රදාය උතුරුදිග බුදුසමය නමින් ද ව්‍යාප්ත විය.

දකුණු දිග බුදුසමයාගත සම්ප්‍රදායයන් බුදුරජාණන් වහන්සේ මනුෂ්‍යත්වයෙහි ලා පිළිගත්ත ද උතුරුදිග බුදුසමයාගත සම්ප්‍රදායයෝ මේ මතයට හාත්පසින් ම විරුද්ධ අදහසක් දක්වති. ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාව සඳහා සම්බන්ධ වූයේ සිවුවනක් පිරිසෙන් ඉතා ම සුළු පිරිසක් හෙයින් එය මහා සංඝයාගේ තීරණය යැයි පිළිගත නො හැකි බව මොවුහු තව දුරටත් පෙන්වා දෙති. භික්ෂු, භික්ෂුණී, උපාසක සහ උපාසිකා යන සිවුවනක් පිරිස ම ප්‍රථම සංගායනාව නියෝජනය කළ යුතුව පැවතිය ද ඒ සඳහා සහභාගී කරවා ගන්නා ලද්දේ සිවුවනක් පිරිසෙන් එක් කොටසක් පමණක් වන අතර එයිනුදු තෝරා ගත්තේ සිවුපිළිසිඹියාපත් මහරහතන් වහන්සේ පන්සිය නමක් පමණි. බුදුරාජණන් වහන්සේ ධරමාන කාලයේ දී ද ශාසනයේ චිර පැවැත්මට බාධා කරවන බොහෝ දෑ සිදු විය. එවන් අවස්ථාවන්වලදී ද උන්වහන්සේ විසින් සිවුවනක් පිරිසෙහි ම සහයෝගය අපේක්ෂා කරන ලදි. ඒ අනුව විවිධාකාරයෙන් සම්බුද්ධ ශාසනයට පැමිණි අර්බුදකාරී තත්ත්වයන් පාලනය කිරීමේ දී ත් නව විනය නීති පැනවීමේ දී ත් එමෙන් ම පැනවූ නීතී යළි ලිහිල් කිරීමේ දී ත් නිරන්තරයෙන් ම සියලු දෙනාගෙන් ම අදහස් සලකා බැලූ බව මෙහි දී පෙන්වා දීමට පිළිවන. මෙනයින් බලන කල මහායානිකයන්ගේ බෙදීයාම සාධාරණ වූ වක් බව හැඟී යයි. කෙසේ වෙතත් ශාසනික උන්නතිය වෙනුවෙන් ගත හැකි වටිනා ම තීරණය වන්නේ බෙදීයාමකින් තොර ව එය ආරක්ෂා කර ගැනීම වුවත් මෙම සම්ප්‍රදාය දෙකට ම ශාසනයේ නො බෙදීයාම ආරක්ෂා කර ගැනීමට නො හැකි වූ බව කණගාටුවෙන් වුව ද සඳහන් කළ යුතුය.

බුදුදහමේ ප්‍රථම බෙදීම සිදු වූයේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් සිය වසකට පමණ පසු ව බව වසුමිත්‍රගේ අදහස යි.[5] මේ සඳහා ඉවහල් වූ හේතුවක් ලෙස ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ අර්හත්වය සම්පූර්ණයෙන් ම ප්‍රතික්ෂේප කොට ඒ වෙනුවට බුද්ධත්වය ආරෝපණය කිරීම යි. සදාකාලික සුඛය හෙවත් නිර්වාණය අවබෝධ කිරීමට නම් හැම කෙනකු ම බුද්ධත්වයට පත් විය යුතු බව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයෙහි සඳහන් වේ. ථෙරවාදයෙහි ඉගැන්වෙන අර්හත්වය හෙවත් නිවන දුඃඛස්කන්ධයෙන් මිදීමක් පමණි. එනිසා අරහත් තත්ත්වලාභියා බෝධිසත්ත්ව බවට පත් වී අවසාන වශයෙන් බුද්ධත්වයට පත් විය යුතුය.

ස්ථවිරයන් වහන්සේලාගේ දුර්වලකම් පෙන්නුම් කරමින් රහත් භාවය හැල්ලුවට ලක් කිරීම මහාසංඝිකයන්ගේ අභිප්‍රාය විය. ශාසනයේ චිරස්ථිතිය වෙනුවෙන් නිවැරදි තීරණ ගැනීමට තරම් බුද්ධිමත් නො වූ පිරිසක් බව පවසමින් රහතන් වහන්සේගේ රහත් බව හැල්ලුවට ලක් කිරීමට මොවුහු නිරන්තරයෙන් ක්‍රියා කළහ. මේ මතභේදාත්මක අදහස් උදහස් සමඟ ම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අගය හා වටිනාකම තවදුරටත් ඔප්නැංවෙන්නට විය. බුදුරජාණන් වහන්සේ වැඩසිටියා නම් මෙවැන්නක් සම්බුද්ධ ශාසනය විෂයෙහි සිදු නො වන බව මහාසංඝික සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කළ හැමදෙනාගේ ම මතය විය. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ද රහත් භාවයට පත්වීම හැල්ලුවට ලක්වීම බුද්ධත්වයට පත්වීම ඉතා උසස් කොට සැලකීමට පටන් ගැනීම යි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ අතිමානුෂිකත්වය වනාහි පාලි ත්‍රිපිටකය තුළින් ආරම්භ වී ථෙරවාද අට්ඨකථා මගින් පෝෂණය වී පසුව මහා වස්තුවෙන් පරිපූර්ණත්වයට පත් ව ක්‍රමයෙන් ලලිත විස්තරය හා දිව්‍යවදාන වැනි කෘතීන්ට ද සංක්‍රමණය වූවක් බව බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[6] ථෙරවාදයෙන් මහාසංඝිකයන් වෙන් වූ අතර, බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෝකෝත්තර වාදයෙන් සැලකූ ලෝකුත්තරවාද නිකාය ද මහාසාංඝිකවාදයේ ම අනුශාඛාවක් විය. ඒ අනුව බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් සියවස් දෙකකට පමණ පසුව (ක්‍රි. පූ. 3 වැනි

සියවස) ලෝකෝත්තරවාදී සම්ප්‍රදාය[7] ආරම්භ වූ බව බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමියෝ තව දුරටත් පෙන්වා දෙති.

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරණ ලද ධර්මය චතුරාර්ය සත්‍යය, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය සහ පටිච්චසමුප්පාදය යන මූලික ධර්ම කරුණුවලින් යුක්ත ය.[8] ථෙරවාදය හා මහායානය පිළිබඳව සළකා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ ථෙරවාදයේ මූලික ඉගැන්වීම ලෙස චතුරාර්ය සත්‍යය පිළිගන්නා අතර මහායානික සම්ප්‍රදායෙන් ගොඩනැගුණු මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදාය අදහස් කරන්නේ එය පටිච්චසමුප්පාදය බවයි. එබැවින් මහායානිකයන්ගේ අදහස වී ඇත්තේ බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද ප්‍රථම සූත්‍ර දේශනය වන චතුරාර්ය සත්‍ය දේශනය ශ්‍රවණය කිරීමෙන් අනතුරුව ඔවුන් ශ්‍රාවකයන් බවට පත් වූ බව යි. මහායාන සම්ප්‍රදායට අනුව ශ්‍රාවකයන් යනු සූත්‍රාගත කරුණු පමණක් අවබෝධ කරගෙන අර්හත් බව ලබාගන්නා අය යි. විශේෂයෙන් ම මොවුහු පුද්ගල නෛර්යාත්මය අවබෝධ කරගන්නා නමුත් ධර්ම නෛර්යාත්මය (ධර්ම ශූන්‍යතාව) අවබෝධ කර නො ගනී හෙවත් තථතාව නො වටහා ගනී.[9] සරල ව දක්වතොත් පුද්ගල නෛර්යාත්මය යනු පඤ්චස්කන්ධාදී වශයෙන් කෙරෙන බෙදීම් ඔස්සේ ප්‍රතික්ෂේප වන සත්ත්ව පුද්ගල පැවැත්ම අවබෝධ කර ගැනීම යි. ධර්ම නෛර්යාත්මය යනු මෙම බෙදීම් ඔස්සේ ඉතිරි වන ස්කන්ධාදියෙහි පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප වන බව අවබෝධ කර ගැනීම යි. මේ අනුව, පුද්ගල නෛර්යාත්මය අවබෝධ කර ගැනීමෙන් රහත්භාවයත් ධර්ම නෛර්යාත්මය අවබෝධ කර ගැනීමෙන් බුද්ධත්වයත් ලබාගත හැකි බව මහායාන සම්ප්‍රදායෙහි අදහස යි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ලෝකෝත්තර මත වාද ඇති වීමට මූලික වශයෙන් හේතු වී ඇත්තේ අරිය පරියේසන සූත්‍රාගත කරුණු ය. ඒ නිසා ඒ පිළිබඳ මෙහි දී විමසා බැලිය යුතුය. විශේෂයෙන් ම බුද්ධත්වය අවබෝධ කර ගැනීමත් සමග ම උන්වහන්සේ ක්‍රියා කළ අන්දම විවිධ අදහස් ප්‍රභවය වීමට ඉවහල් වී ඇත.

"තමන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් ධර්මය ඉතා ගැඹුරු ය. දැක්මට අවබෝධයට නො පහසු ය. ශාන්ත ය, ප්‍රණීත ය. තර්කයෙන් බැසගත නො හෙන්නේ ය. නිපුණ ය. පණ්ඩිතයන් විසින් දත යුතු ය. මේ ප්‍රජාතොමෝ පඤ්චකාමගුණ සංඛ්‍යාත ආලයන්හි රමණය කරන්නී ය. ආලයන්හි ඇලුණී ය. පඤ්චකාමගුණයෙහි සතුටු වන්නී ය. පඤ්චකාම ආලයන්හි රමණය කරණ ආලයන්හි ඇලුණු ආලයන්හි සතුටු ප්‍රජාව විසින්, යම් මේ ඉදප්පච්චයා (සංස්කාරාදීන්ට ප්‍රත්‍යය වූ අවිද්‍යා දී) පටිච්චසමුප්පාදයක් වේ ද, මේ කාරණය දක්නට නො පහසු ය. සියලු සංස්කාරයන්ගේ සංහිඳීම වූ සියලු උපධීන්ගේ දුර ලීම වූ ආශාව නැති කිරීම වූ විරාගය වූ නිරෝධය වූ යම් මේ නිවනක් වේ ද, මේ කාරණය ද දැක්මට නො හැකි ය. මම දහම් දෙසන්නෙම් නම් අන්‍යයෝ එය දැන නො ගන්නාහු නම්, එය මට ක්ලාන්තයකි. එය මට වෙහෙසකි. තව ද මට නො ඇසූ විරූ අත්‍යාශ්චර්ය වූ මේ ගාථාවෝ වැටහුණාහ." [10]

මේ අනුව පෙනී යන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් ධර්මය ඉතා ගැඹුරු වූවක් වන හෙයින් එය සාමාන්‍ය ජනයාට අවබෝධ කරගැනීමට නො හැකි බව යි. එය දේශනා කරන්නට යාමෙන් සිදුවන්නේ තමන් වහන්සේ වෙහෙසට පත්වීම පමණක් ම යැයි උන් වහන්සේගේ සිතෙහි වූ බව යි.

"මා විසින් දුක සේ අවබෝධ කරණ ලද මේ ධර්මය දැන් ප්‍රකාශ කිරීම කම් නැත. රාග ද්වේෂයන්ගෙන් මැඩුනවුන් විසින් මේ ධර්මය අවබෝධ කිරීම පහසු නො වේ. උඩුහොය කරා යන සුලු මෘදු වූ ගැඹුරු වූ අවබෝධයට අපහසු වූ සියුම් වූ මේ ධර්මය රාගයෙන් රත් වූ මොහරාශියෙන් වෙළුණු මේ සත්ත්වයෝ නො දක්නාහ." [11]

බුදුරජාණන් වහන්සේ ලොව මෙනෙහි කර බලන විට උන්වහන්සේ දුටුවේ තමන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කර ගත් මේ ශ්‍රී සද්ධර්මය අවබෝධ කර ගත හැකි අයකු නො වන බව යි. කෙසේ වුව ද බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කර ගත් ධර්මය වටහා ගත හැකි අර්හත් තත්ත්වයට පත් විය හැකි මිනිසුන්

මෙලොව සිටින හෙයින් ඔවුන් විෂයෙහි ධර්මය දේශනා කරන ලෙස සහම්පතී මහා බ්‍රහ්මයා විසින් බුදුරජාණන් වහන්සේට ආරාධනා කරන ලදි.

"වහන්ස, භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දහම් දෙසන සේක්වා. මඳකෙලෙස් රජස් සහිත ස්වභාව ඇති සත්ත්වයෝ ඇත. ධර්මය නො ඇසීමෙන් ඔහු පිරිහෙත්. ධර්මය අවබෝධ කරන්නෝ ඇත."[12]

"යහපත් ප්‍රඥා ඇති සර්වඥයන් වහන්ස, ශෛලමය පර්වතයක් මුදුනෙහි සිටියෙක් හාත්පස ජන සමූහයා යම්සේ දකී ද, එබඳු උපමා ඇති ධර්මප්‍රාසාදයට නැග තමන් වහන්සේ පහ වූ ශෝක ඇති සේක් ශෝකයෙන් මැඩුණු සත්ත්ව සමූහයා බලන සේක්වා. මාරසංග්‍රාමය දිනූ වීරයන් වහන්ස, සාර්ථවාහකයන් වහන්ස, කාමච්ඡන්ද සංඛ්‍යාත ණය නැතියාණන් වහන්ස, නැඟීසිටිනු මැනව. ලෝකයෙහි හැසිරෙනු මැනව භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කරණ සේක්වා. අවබෝධ කරන්නෝ ඇති වන්නාහ."[13]

මුල දී ධර්මය දේශනා කිරීමට පසුබට වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ මහා බ්‍රහ්මයාගේ ආරාධනයෙන් පසු ධර්මය දේශනා කිරීමට තීරණය කිරීම මත භේදයට තුඩු දෙන කරුණකි. මේ සඳහා ඉවහල් කර ගත හැකි කරුණු තුනකි.

1. කිසිවකු විසින් ආරාධනා කරන තුරු ධර්මය නො දෙසීම බුද්ධ ගුණයක් වීම.

2. උන්වහන්සේ විසින් අවබෝධ කර ගත් බුද්ධත්වය අවබෝධකරගත හැකි අයකු ලොව විද්‍යමාන නො වීම.

3. ධර්මාවබෝධයට පත්වන පිරිසක් මොලොව සිටින බව නො දකීම.

ප්‍රථම කරුණ ඇගයීමකට ලක් කළ නො හැකිය. විශේෂයන් ම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් යමක් සිදු කළ යුතුව ඇත්නම් උන්වහන්සේ එය සිදු කරති. උදාහරණ වශයෙන් යසකුල පුතු පැවිදි කිරීම, නන්ද කුමරු පැවිදි කිරීම, රාහුල කුමරු පැවිදි කිරීම

ආදී සියල්ල සිදු කළේ අනාරාධිතව ය. දෙවෙනි කරුණ සලකා බැලීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ බුද්ධත්වය තවත් අයකුට අවබෝධ කරවිය හැක්කක් නො වන හෙයින් උන්වහන්සේ ඒ සඳහා මැලි වූ බව යි. මහා බ්‍රහ්මයා ආරාධනා කරන්නේ බුද්ධත්වය සඳහා ධර්මය දේශනා කිරීමට නොව ධර්මාවබෝධය සඳහා ධර්මය දේශනා කිරීමට ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ මනුෂ්‍යයකු වශයෙන් සලකා තෙවෙනි කරුණ සාධාරණී කරණය කල හැකි ය. ඒ අනුව ධර්මය යම් පමණකට හෝ අවබෝධ කර ගැනීමට හැකි පිරිසක් සිටිත් ද යි බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් විමසා බලා නැති බව මේ අනුව පැහැදිලි ය. මෙවැනි සිදු වීම් විනය නීති පැනවීමේ දී ද සිදු වී ඇත. මුලින් පැනූ වූ විනය නීති නැවත වෙනස් කිරීම ලිහිල් කිරීම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සිදු කරන ලද හෙයින් මේ තෙවන කරුණ ගුණාත්මක ය. එමනිසා මහා බ්‍රහ්මයගේ ආරාධනයෙන් අනතුරුව කරුණු සලකා බලා ධර්මය දේශනා කිරීමට උන්වහන්සේට සිත් විය. කෙසේ වුව ද බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ලෝකෝත්තරවාදී අදහස් ඇති වීමට මෙය හේතුවක් වූයේ සාමාන්‍ය ජනයා විසින් අවබෝධ කර ගත නො හැකි උතුම් තත්‍වයක් උන්වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් හෙයිනි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ථෙරවාදී හෙවත් ස්ථවිරවාදී ආකල්පය වූයේ උන්වහන්සේ සාමාන්‍ය මනුශ්‍යයෙක් බවත් බුද්ධගයාවේ දී බුද්ධත්වය අබබෝධ කර ගැනීමත් සමග ම උන්වහන්සේ සර්වඥ වූ බවත් ය. බුද්ධත්වය ලබා ගැනීමෙන් අනතුරුව වුව ද කිසිදු ශාරීරික වෙනසක් සිදු වී නොමැති බව ප්‍රථම ධර්ම දේශනය සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේ බරණැස ඉසිපතනාරාමයට වැඩම වන බව දැක පස්වග තවුසන් විසින් සිදු කරන ලද ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වේ.

''ඇවැත්නි, ප්‍රත්‍යය බහුල කොට ඇති බවට පැමිණ ප්‍රධන් වීර්යයෙන් පිරිහුණු, ප්‍රත්‍යය බහුල කොට ඇති බවට පෙරළුණු මේ ශ්‍රමණ ගෞතම තෙමේ එයි. නො ම වැඳිය යුතු ය. පෙර ගමන් නො කළ යුතු ය. ඔහුගේ පා සිවුරු නො පිළිගත යුතු ය. වැලි, ඉදින් කැමැත්තේ නම් හිඳින්නේ යයි ආසනයක් තැබිය යුතු'' ය කියා යි. [14]

කෙසේ වුව ද මහාසංඝිකයන්ගේ මතය වන්නේ සමස්ත දිව්‍ය සත්ත්වයන්ට වඩා පුණ්‍ය ශක්තියෙන් සහ දැනුමෙන් පරිපූර්ණ ව පෙර අත්බැව්හි සිටි බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ මීළඟ අත්බැව්හි සාමාන්‍ය මිනිසෙක් වන්නේ කෙසේ ද යන්නයි. මෙහි දී සිදු ව ඇත්තේ ලෝකව්‍යවහාරයට අනුගත වීමක් වශයෙන් (ලෝකානුවර්ථන) උන්වහන්සේ සාමාන්‍ය මිනිසකු මෙන් කටයුතු කිරීම බව මහාසංඝිකයන්ගේ අදහස යි.[15] බුද්ධත්වය ලබාගැනීම සඳහා බෝධි සත්ත්වවරයකු විසින් පූරණය කළ යුතු සියලු පාරමිතා පෙර අත්බැව් වන විට පූරණය කරන ලදි.[16] මේ අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෝකෝත්තර වන්නේ මහාමායාවගේ මව් කුස පිළිසිඳ ගත් දා සිට ය. මහාසාංඝිකයන් සහ ඔවුන්ගේ අනෙකුත් අනුශාඛා ද බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ මෙවැනි ම වූ ලෝකෝත්තර ලක්ෂණ හඳුන්වා දෙති.

බුදුරජාණන් වහන්සේට රූපකාය හා ධර්මකාය වශයෙන් ශරීර ද්වයක් විද්‍යමාන වන බව මහායානයට අයත් සද්ධර්ම පුණ්ඩරීක සූත්‍රය පෙන්වා දුන්න ද දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ හා අසූ අනු ලක්ෂණයන් අයත් වන්නේ රූපකායට ද එසේ නැතහොත් ධර්ම කායට ද යන්න එහි පැහැදිලි ව දක්වා නැත.[17] බුද්ධ කාය සංකල්පයේ තදනන්තර වර්ධනය පිළිබඳ අවස්ථාව වූයේ ත්‍රිකාය සිද්ධාන්තය යි. පංචවිංශති සාහශ්‍රිකා, දශ සාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සහ අභිසමයාලංකාර, සුවර්ණ ප්‍රභාස, ගණ්ඩව්‍යූහ වැනි මහායානික සූත්‍ර මේ බව තහවුරු කරයි.

''බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශරීරය ලෝකෝත්තර ය.[18] අෂ්ඨාරස ධාතුහු කෙලෙස් ධර්මයන් ගෙන් විනිර්මුක්ත වුවාහු ය. කායික, මානසික හා වාචසික ක්‍රියා ආශ්‍රවධර්මයන්ගෙන් අනුපලක්ෂිත (ආශ්‍රව-විසම්ප්‍රයුක්ත) ය. බුද්ධ ශරීරයෙහි ලෞකික වූ කිසිත් නැත. එහි ඇත්තේ නිර්මල බව (අනාශ්‍රව-මාත්‍ර) පමණකි. එය කිසිවකුටත් විනාශ කළ නො හැකි ය.[19] පූර්ව පුණ්‍ය ශක්තියේ ප්‍රතිඵලයක් වන උන්වහන්සේගේ රූපකාය හෙවත් නිර්මාණ කාය අසීමාන්තික ය,[20] (ගැනිය නො හැකි තරම් වූ රූපකාය සංඛ්‍යාවක් ඇති බව), උන්වහන්සේගේ මෙම නිර්මාණ කායෙන් ලොව ඕනෑ

ම ස්ථානයකින් පෙනී සිටිය හැකි ය.'' [21] ආදී වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ලෝකෝත්තරවාදී අදහස් මහායානිකයෝ ව්‍යාප්ත කරති.

කෙසේ වුව ද උක්ත අදහස් හා බොහෝ සෙයින් සමාන අදහස් මුල් බුදුසමයාගත සූත්‍රයන්හි ද අටුවා ග්‍රන්ථයන් හි ද දක්නට ලැබෙයි. විශේෂයෙන් ම බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් රචනා කරන ලද අත්ථසාලිනී අටුවාවෙහි බුදුරජාණන් වහන්සේ නිර්මාණ කායකින් වැඩ සිටි බව සඳහන් වෙයි. මේ මිනිස් ලොවින් ඉවත් ව තුසිත දෙව්ලොව තුන් මසක් වැඩ වෙසෙමින් සිය මවු දෙව් පුතුනට අභිධර්මය දේශනා කළ බවත් එම දේශනය අතරතුර දී තමන් වහන්සේට හාත්පසින් ම සමාන වන සේ නිර්මිත බුද්ධ රූපයක් මැවූ බවත් ඉන් අනතුරු ව මේ මිනිස් ලොවට වැඩම කළ බවත් එහි සඳහන් වේ.[22]

බුද්ධත්වය ලබාගැනීමෙන් අනතුරුව බුදුරජාණන් වහන්සේ පස්වග තවුසන් උදෙසා ධර්මය දේශනා කිරීමේ අරමුණින් යුතුව උරුවෙල් දනව්වේ සිට බරණැස ඉසිපතනාරාමයට වැඩමවන අතර මඟ දී උපක නම් ආජීවකයකු හමු විය. උපක බුදුරජාණන් වහන්සේ දැක මේසේ විචාළේය.

''ඇවැත්නි, මුඹවහන්සේගේ චක්ෂුරාදි ඉන්ද්‍රියෝ විශේෂයෙන් ප්‍රසන්නය හ. ඡවිවර්ණය පිරිසිදු ය ප්‍රභාස්වර ය. ඇවැත්නි නුඹ වහන්සේ කවරකු උදෙසා පැවිදි වූ සේක් ද? මුඹවහන්සේගේ ශාස්තෘවරයා හෝ කවරේ ද? මුඹවහන්සේ කාගේ ධර්මයකට රුචි කරන සේක් ද?''[23] මෙනයින් පෙනී යන්නේ උන්වහන්සේගේ ශාරීරික ලක්ෂණ විමතිය ඇතිකරන සුලු බවයි.

උපක ආජීවකයන් විසින් අසන ලද පැනයට පිළිතුරු සපයන බුදුරජාණන් වහන්සේ: ''මම සියල්ල අභිබවා සිටියෙමි. දත යුතු සියල්ල දන්නෙම් වෙමි. සියලු ධර්මයන්හි නො ඇලුණෙමි. සියලු කෙලෙස් හැර සිටියෙමි. තෘෂ්ණාක්ෂය සංඛ්‍යාත නිර්වාණයෙහි අරමුණු කිරීමෙන් කෙලෙසුන්ගෙන් මිදුණෙමි.''[24] යැයි පවසූ බව ථෙරවාදයට අයත් අරියපරියේසන සූත්‍රයේ සඳහන් වේ.

''උන්වහන්සේට සම කළ හැකි කිසිවකුත් මේ මිනිස් ලොව තුළ විද්‍යමාන නො වේ.''[25] යනුවෙන් මහායානයට අයත් මහාවස්තුවෙහි සඳහන් වන කරුණට බොහෝ සෙයින් සමාන අදහසක් අරියපරියේසන සූත්‍රයෙහි ම දක්කනට ලැබෙයි. ඒ බව ''මට මේ ලෝකයෙහි ගුරුවරයෙක් නැත. මට සමානයෙක් නැත. දෙවියන් සහිත ලෝකයෙහි මා හට සම පුද්ගලයෙක් නැත.''[26] යනුවෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් උපක ආජීවකයාට කරන ලද ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වෙයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ආයු ප්‍රමාණය පිළිබඳ මහාවස්තුවේ සඳහන් වන්නේ ''... උන්වහන්සේගේ ශක්තීන් අපමණ වේ, ආයු ප්‍රමාණය ද අපමණ වේ'' [27] යනුවෙනි. මේ බව ථෙරවාදයට අයත් මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ දක්නට ලැබෙයි.

''අනඳයෙනි, තථාගතයන් විසින් සතර ඉද්ධිපාද භාවිතය හ, බහුලීකෘතය හ, යානීකෘතය හ, වාස්තුකෘතය හ, අනුෂ්ඨිතය හ, පරිචිතය හ, සුසමාරබ්ධය හ, අනඳයෙනි ඒ තථාගතයෝ කැමැති වන්නාහු නම්, කල්පයක් හෝ කල්පාවශේෂයක් හෝ සිටුනාහ'' යි යනුවෙන් ඒ බව බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් අනඳ තෙරුනට වදාළ සේක.[28]

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ කායික ක්‍රියා පැහැදිලි කරන ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය මෙසේ විස්තර දක්වයි.

''ගමන් කිරීමේ දී උන්වහන්සේ හැමවිට ම දකුණු පය පෙරට තබයි. එසේ ම පියවරක් ඉතා දීර්ඝ හෝ කෙටි ද නො වේ. එවිට අධෝකාය පමණක් චලනය වෙයි.[29] පසුපස හැරී බලනුයේ ඇතකු මෙන් දක්ෂිණා වෘත්තාකාරයෙනි. නිවසකට ඇතුල් වීමේ දී කිසිවිටෙක කඳ නො නැමේ.[30] පාත්‍රය සේදීම සඳහා පැන් පිළිගැනීමේ දී ආහාර වළඳන විට,[31] වළඳ අන්තයෙහි අත සෝදන විට හෝ භුක්තානුමෝදනය කරන විට අතිශය ආකල්ප සම්පන්නව උත්තම චරණානුකූල ව අකුටිල ව වැඩ හිඳිති.''[32]

එසේ ම ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට ම අයත් සෝණදණ්ඩ සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේගේ රූපසම්පත්තිය පිළිබඳ විස්තරයක් එයි.

''මහණ ගොයුම්හු වූ කලි විශිෂ්ට රූප සම්පත් ඇත්තෝ ය, දැකුම් කටයුතු හ, ප්‍රසාදජනක හ, උතුම් වර්ණ සෞන්දර්යයෙන් සමන්විත හ, බඹහු සේ උතුම් රන් පැහැ ඇත්තෝ ය, උත්තම ශරීර ප්‍රභා ඇත්තෝ ය, සිය සිරුරෙහි දැක්මට නො මඳ වූ අවකාශ ඇත්තෝ ය...'' [33]

ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් පුප්ඵ සූත්‍රයේ දී ද උන්වහන්සේ පිළිබඳ තවත් විස්තරයක් හමු වේ.

''මහණෙනි, දියෙහි හටගත් දියෙහි වැඩුණු උපුලෙක් හෝ පියුමෙක් හෝ හෙළපියුමෙක් හෝ දියෙන් නැගී දියෙන් නො ගැටී යම්සේ සිටුනේ ද මහණෙනි, එසෙයින් ම තථාගත තෙමේ ලොවැ උපන්නේ ලොවැ වැඩුණේ ලොව මැඩගෙන ලෝකයා හා නො ගැටී වාසය කෙරේ යි.''[34]

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අතිමානුෂිකත්වය ප්‍රකට කරන සුවිශේෂී අංග ලක්‍ෂණයකි දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ. මෙම සුවිශේෂී ලක්‍ෂණ සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ ශරීරයෙහි දක්නට ලැබුණු බව ථෙරවාදයට අයත් සූත්‍රයන් වන සෙල සූත්‍රය,[35] සූත්ත නිපාත වත්ථුගාථා යන ස්ථානවල දක්නට ඇති අතර මහාපදාන,[36] ලක්ඛණ[37] සහ බ්‍රහ්මායු[38] යන සූත්‍රවල සම්පූර්ණ විස්තරයක් දක්නට ලැබෙයි. එහෙත් බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේගේ අවසන් පූර්ව ආත්ම භාවයේ දී ද මෙම සුවිශේෂ ලක්‍ෂණ දක්නට ලැබුණු බව මහායාන සම්ප්‍රදායට අයත් ලලිතවිස්තරයෙහි සඳහන් වෙයි. විශේෂයෙන් ම බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ තුසිත දෙව්ලොවින් චුත වන විටත් මව්කුස පිළිසිඳ ගන්නා විටත් බෝසත් සිරුර පරිපූර්ණ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණයන්ගෙන් හා අසූ අනුව්‍යංජනයන්ගෙන් සමලංකෘතව පැවති බව එහි සඳහන් වේ.

''බෝසත්හු මවුකුස නැමැති ස්වර්ණ පංජරයෙහි හෙවත් මැණික් මන්දිරයෙහි (රත්න ව්‍යූහ) සුවසේ වාසය කළහ. බෝධිසත්ත්වයන් බුබුළුවලින් සම්මිශ්‍රිත මාංශ පේශීන් සහිත පට්ටයකින් සැදුම් ලද කලල රූපයක් මෙන් මවු කුසින් බිහි වූයේ නො වේ. එහෙත් සම්පූර්ණයෙන් වැඩුණු සියලු ශරීර අවයවයන්

සහිත වූයේ (එසේ ම) සියලු මංගල ලක්‍ෂණයෙන් පරිමිත ව මුද්‍රාපිත ආකාරයෙන් දකිය හැකි විය.''[39]

වසුමිත්‍රයන් විසින් රචනා කරන ලද ග්‍රන්ථයේ දී බුදුරාජාණන් වහන්සේ ආශ්‍රව ධර්මයන්ගෙන් මිදුණු හෙයින් නින්ද නො ලද බවත් සිහින නො දුටු බවත් සඳහන් කරයි. මේ හා සමාන අදහසක් මුල්බුදුසමයේ දී හමු නො වේ. නමුත් උන්වහන්සේගේ සුවිශේෂත්වය මෙසේ විස්තර කෙරේ. ''ලෝකයෙහි මම ම රහත් වෙමි. මම ම නිරුත්තර වූ ශාස්තෘ වෙමි. මම එක ම සම්මාසම්බුදු වෙමි. සියලු කෙලෙස්ගිනි නිවීමෙන් සිසිල් වූයෙමි. එහෙයින් ම නිවුනෙම් වෙමි.'' [40] නින්ද පිළිබඳ හෝ සිහින පිළිබඳ මෙහි දී කිසිවක් සඳහන් නො වුන ද තමන් වහන්සේ සියලු බැඳීම්වලින් මිදුණු බවත් එනිසා තමන් වහන්සේ නිවුණු බවත් පෙන්වා දෙති.

මහායාන සම්ප්‍රදායට අයත් මහාවස්තුව හා ලලිතවිස්තරය වෙත තවදුරටත් අවධාන යොමු කිරීමේ දී පහත සඳහන් සුවිශේෂී කරුණු දක්නට ලැබෙයි. [41]

1. බෝධිසත්වයන් වහන්සේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණයන්ගෙන් හා අසූඅනුව්‍යංජනයන්ගෙන් සමලංකෘතව ම මවු කුස පිළිසිඳ ගත්හ.
2. මායා දේවිය කුස පිළිසිඳ ගත්තේ මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ දරන්නකු බව සිහින තේරූ නිමිත්ත පාඨකයෝ ප්‍රකාශ කළහ.
3. මවු කුස සිටිය දී ම හෝ දෙවියනට එම ලකුණු ප්‍රදර්ශනය කළේ ය.
4. ශුද්ධාවාස වැසි දෙවියෝ (මහේශ්වර හු) දෙතිස් ලකුණු පිරික්සූහ.
5. අසිත තවුසා ලකුණු පිරික්සී ය.
6. ගෞතම තපස්වීන් බෝමැඩට සම්ප්‍රාප්ත වූ අවස්ථාවේ කාල හා නාග යන දෙදෙන දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ ගැන සඳහන් කරමින් උන්වහන්සේගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය වර්ණනා කළහ.[42]

උක්ත කරුණ යම් පමණකට මුල් බුදුසමය හා සම්බන්ධ වුව ද මෙලෙසින් සම්ප්‍රදාය ගැතිව විවිධ මති මතාන්තර බුදුසමය තුළ ඉදිරිපත් වීම පිළිබඳ ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය නො ඉවසූහ. විවධ මතවාද ව්‍යාප්ත වෙමින් පැවති යුගයක දී ඒ මත බිඳහෙලීමේ අරමුණ ඇති ව අවස්ථා දෙකක දී රචනා වූ ග්‍රන්ථ දෙකකි මිළින්දපඤ්හය සහ කථාවත්ථුප්පකරණය. මිළින්දපඤ්හයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ මිළිඳු රජු අසන ප්‍රශ්නවලට නාගසේන හිමි විසින් ලබාදෙන පිළිතුරු ථෙරවාදී අදහස වෙසෙසින් ස්ඵුට කරයි.

''ස්වාමීනි, තථාගතයන් වහන්සේගේ ශරීරයට යම්කිසි දුක්ඛ වේනාවක් ඇතිවේ ද? එසේ ය රජතුමනි, ඇති වෙයි, වරක් රජගහ පුරයේ දී උන්වහන්සේගේ පාදයේ තැල්මක් ඇති වූ කල්හි, පාචන රෝගයෙන් පෙළෙන අවස්ථාවේ දී, විටක වෙදතුමන් විසින් විරේක බෙහෙත් දුන් අවස්ථාවේ දී, රක්ත වාතයෙන් පෙළෙද්දී හා උපස්ථායක තෙරුන් තමන් වහන්සේට අවශ්‍ය උණු දිය සොයා ගිය අවස්ථාවේ දී උන් වහන්සේට දුක් වේදනා ඇති විය.''[43]

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශාරීරික විශිෂ්ටත්වය හා සර්වඥ භාවයේ විශාරදත්වය ප්‍රකට කිරීමට ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය ද තරමක උත්සහයක් ගෙන ඇත. ඒ සඳහා දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ පමණක් ප්‍රමාණවත් නො වූ හෙයින් අසීති අනුව්‍යංජන නමින් තවත් ශාරීරික ලක්‍ෂණ සංග්‍රහයක් ආරෝපණය කරන ලදී. [44]

කෙසේ වුව ද බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ පමණ ඉක්මවා කරන පැහැදිලි කිරීම් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය බව කථාවත්ථුප්පකරණයෙන් පැහැදිලි වේ. ''බුදුරජාණන් වහන්සේ මේ භෞතික ලෝකයෙහි වැඩ නො සිටිය හ.[45] බුදුරජාණන් වහන්සේ සියලු දිසා හි වැඩ සිටි සේක.''[46] යනුවෙන් මහා සංඝිකයන් කරන ලද ප්‍රකාශ තමන්ගේ ප්‍රකාශ නො වන බව ප්‍රකාශ කිරීමට ථෙරවාදීහු නො පැකිළි වූ අතර එම අදහස් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට ද සමත් විය.

''බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෝක සත්ත්වයා ඉදිරියේ රඟපෑමක් කළහ. උන්වහන්සේ වැඩමවීම (ඇවිදීම), වැඩහිදීම, සැතපීම ආදී

ඉරියව් දැරීම සිදු කළ ද උන්වහන්සේට කිසි විට විඩාවක් නො වීය. උන්වහන්සේ තම දෙපා අපිරිසිදු නො වුණ ද දෙවීම (සේදීම) සිදු කළහ. උන්වහන්සේගේ ශ්‍රී මුඛය නෙලුම් පියුමක් බඳු සුවඳ විහිදුව ද සේදූ හ. උන්වහන්සේට කුසගිනි නො වුණ ද දන් වැළඳූහ. උන්වහන්සේ කිසි විට රෝගී නො වුණ ද ප්‍රතිකාර ලබා ගත්හ. මේ සියල්ල උන්වහන්සේ විසින් පූර්ව ජන්මයන්හි දී සිදු කරන ලද පුණ්‍යශක්තීන්ගේ විපාකයෝ ය.''[47] යනුවෙන් මහාවස්තුවෙහි සඳහන් කරුණු ද බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ලක්ෂණ ලෙස ථෙරවාදීහු නො පිළිගනිති.

කෙසේ වුව ද කාලානුවර්ථනය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ද මිනිසාගේ අදහස් හා අවශ්‍යතා මත වෙනස්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ද වර්තමානය වන විට ථෙරවාදී හා මහායාන වශයෙන් පහසුවෙන් වෙන් කොට හඳුනාගත හැකි ලක්ෂණ දක්නට ඇත්තේ ස්වල්ප වශයෙනි.

ආන්තික සටහන්

1 අචින්තය්‍ය සූත්‍රය, අ.නි. 2, බුජමු. පිට.150
2 prthagjanas, saiksas, asaiksas, traividtas, and sadbhajñas, balaprâptas and vaisibhutas
3 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Delhi, 1998, p. 21
4 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Delhi, 1998, p. 23
5 Bhinna Nikata Dharmackr asastra - T aistro 49, p.15-16
6 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට.45
7 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට.46
8 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 71
9 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 71-2
10 අරිය පරියෙසන සූත්‍රය, ම.නි. 1, බුජමු. පිට 408

11 අරිය පරියෙසන සූත්‍රය, ම.නි. 1, බුජමු. පිට 408

12 අරිය පරියෙසන සූත්‍රය, ම.නි. 1, බුජමු. පිට 410

13 අරිය පරියෙසන සූත්‍රය, ම.නි. 1, බුජමු. පිට 410

14 අරියපරියේසන සූත්‍රය, ම.නි. 1. බුජමු. පිට. 416

15 Kathâv atthu, xviii, p.4
බුද්ධස්ස භගවතො උච්චාරපස්සාවො අතිවිය අඤ්ඤෙ ගන්ධජාතෙ අධිගණ්හාතී ති

16 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 72

17 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට.55

18 මහාවස්තු, ii. පිට. 3

19 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 72

20 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 72

21 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 98

22 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට. 56

23 අරියපරියේසන සූත්‍රය, ම.නි. 1. බුජමු. පිට. 414

24 අරියපරියේසන සූත්‍රය, ම.නි. 1. බුජමු. පිට. 414

25 Mahâvastu, i, p. 159

26 අරියපරියේසන සූත්‍රය, ම.නි. 1. බුජමු. පිට. 414

27 Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, p. 98

28 මහාපරිනිබබාණ සූත්‍රය, දී.නි. 2, බුජමු. පිට. 162

29 බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය, ම.නි. 2, බුජමු. පිට. 282

30 බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය, ම.නි. 2, බුජමු. පිට. 282
සො අන්තරඝරං පවිසන්තො න කායං උන්නාමෙති...

31 බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය, ම.නි. 2, බුජමු. පිට. 284
සො පත්තොදකං පතිගණ්හන්තො න පත්තං උන්නාමෙති...

32 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට. 41

33 සොණදණ්ඩ සූත්‍රය, දී.නි. 1. බුජමු. පිට. 228

34 පුප්ඵ සූත්‍රය, සං. නි. 3, බුජමු. පිට. 240

35 සෙල සූත්‍රය, ම. නි. 2. බුජමු. පිට. 598-

36 මහාපදාන සූත්‍රය, දී. නි. 2. බුජමු. පිටු. 2-

37 ලක්ඛණ සූත්‍රය, දී. නි. 3, බුජමු. පිටු. 236-

38 බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය, ම. නි. 2. බුජමු. පිටු 576-

39 ලලිත විස්තරය, පිට 103

40 අරියපරියේසන සූත්‍රය, ම.නි. 1. බුජමු. පිට. 414

41 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට. 48

42 ලලිත විස්තරය, පිට 13-30

43 මිළින්ද පඤ්හ, 135

44 බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, පිට. 50

45 Kathâvatthu, xviii, p. 1
න වත්තබ්බං බුද්ධො භගවා මනුස්සලොකෙ අට්ඨාසී ති.

46 Kathâvatthu, xxi, p. 6
සබ්බා දිසා බුද්ධා තිට්ඨන්ති ති.

47 Mahâvastu, i, p. 169, L ankââtâra Sutta p. 28, 34

භාරතීය භෞතිකවාදය

දර්ශනපති කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ප්‍රවේශය

ආගම හෝ දර්ශනය පදනම් කොට මිනිසුන් සිය ගෝචර සීමාව තුළ විවිධ ආකල්ප ගොඩනගයි. ඔවුන්ගේ දැනුමෙහි හෝ සංවේදීබවෙහි පරිමාව එම විවිධත්වයට බලපායි. එනිසා ම මිනිසා විසින් හඳුනාගත් සත්‍යය හෝ ඥානය හා එහි සීමාවන් විවිධ ය. කෙසේ වෙතත් ඕනෑම දෙයක් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් පටු අන්තයන් කරා ගමන් කිරීමත් එනිසා ම පුද්ගලයාට එපාවීමත් සාමාන්‍ය තත්ත්වයකි. එම විවිධත්වය හා විකාශනය ප්‍රකට කරන සුවිශේෂ ශිෂ්ටාචාරයක් භාරතයෙහි වේ. ආදී මානවයා දීර්ඝ කාලයක් ස්වභාවධර්මයටත් එහි ක්‍රියාකාරීත්වයටත් බියෙන් කල්ගත කළහ. පසුව විවිධ දෙවිවරුන්ගෙන් පිහිට අපේක්ෂා කළේය. එයින් වෙහෙස වූ කළ සියලු බලයෙන් හෙබි දෙවි කෙනෙකු පිහිට කොට ගත්තේය. පූර්වෝක්ත පරිදි කාලයාගේ ඇවෑමෙන් තත් සංකල්පය මෙහෙයැවූවෝ අන්තවාදීව මිනිසා පෙළන්නට වූහ. එයට විකල්ප සොයා යෑමේ දී එකල භාරතීය මිනිසා කාලාන්තරයක් සැඟවගත් ඇතැම් පාරම්පරික චින්තාවන්ට ජීවය දුන්නේය. ඒ අනුව සංශයවාදය, නියතිවාදය, චාර්වාක හෙවත් භෞතිකවාදය ආදී චින්තාවන් ප්‍රකට වීය.

භෞතිකවාදය

සත්ත්වයා භෞතික වූ ද්‍රව්‍යමය සැකැස්මක් බව එනම්, පඨවි, ආපො, තෙජො හා වායො යන භූත ධර්මයන්ගෙන් සෑදුණක් බව

ප්‍රකට කරන්නේ භෞතික වාදය යි.[1] ඉන්ද්‍රිය විෂය දේ හැර වෙනත් කිසිවක් නැත යන ද්‍රව්‍යාත්මක වාදය[2] යනු ද එයයි. භාරතීය චින්තනය තුළ ලෝකයේ මුල මහාභූතයන් බවත් ලෝකය මහාභූතයන්ගේ නිර්මාණයක් බවත් ප්‍රකාශ කළ චාර්වාක නම් දාර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කළ චාර්වාක දර්ශනය ද භෞතිකවාදය යි.[3] නිශ්චිත ව එම වාදයෙහි කාල නිර්ණය කිරීම අපහසු ය. පෙරදිග ආගමික සාහිත්‍යයෙහි දැක්වෙන ලෝකායතවාදය, චාර්වාකවාදය, විතණ්ඩවාදය, බ්‍රාහස්පත්‍යයවාදය යනු ද භෞතිකවාදය ම බව විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීම යි.[4] කෙසේ වෙතත් භාරතීය භෞතිකවාදයෙහි මූලික ලක්ෂණය වන්නේ කර්ම-ඵල සිද්ධාන්තය මත පදනම් වූ පුනරුත්පත්ති සංකල්පයට එරෙහි වීම යි.

භාරතීය භෞතිකවාදය

බමුණු අධිකාරය යටතේ මෙලොව හා පරලොව කෙරෙන් පැවති සංකීර්ණ ආගමික මතවාදය ප්‍රතික්ෂප කිරීම භාරතීය භෞතිකවාදයේ මූලික අපේක්ෂාව වූ බව පෙනේ. ඓතිහාසික තොරතුරුවලට අනුව ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වූ භක්තිය පදනම් වූ දේවවාදී චින්තනය ක්‍රමයෙන් ප්‍රතික්ෂේපවීම උපනිෂදයන්ගෙන් ආරම්භ වූ බව පෙනේ.

> 'වේදයේ අධිකාරීත්වය ගරු නොකරන නාස්තික දර්ශනවාදයන් මෙන් ම වේදය තදින් විවේචනය කළ භෞතිකවාදී චාර්වාකයින්ගේ දර්ශනය ද උපනිෂදයන් මූලාශ්‍රය ලෙස පිළිගත් බව පෙනේ.'[5]

වෛදික ආගමික චින්තාවේ අවසන් භාගය නියෝජනය කරන උපනිෂද් වනවිට විඥානවාදීන්ගේ සහ භෞතිකවාදීන් හෙවත් චාර්වාකයින්ගේ පිබිදීමක් පැවැති බව පෙනේ. බොහෝ විට ඔවුන් තමන්ගේ අදහස් සනාථ කරන්නට උපනිෂද් පාදක කරගන්නා අයුරු ද දක්නට ලැබේ. 'සමස්තයක් ලෙස ගත්කල්හි උපනිෂද් සාහිත්‍යය කාල-දේශ වශයෙන් පැවති පරස්පර බව නිසා විවිධ බවෙන් යුතු බවත්, එනිසා ම අන්ත භෞතිකවාදයන්ගේ මෙන් ම අන්ත විඥානයන්ගේ ද මූල බීජයන් එහි දක්නට ලැබේ'යැ

යි කලුපහන මහතා පවසයි.[6] බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයෙහි එන යාඥවල්ක්‍ය ඍෂිවරයාගේ අදහස් ඒ අතර විශේෂ වේ.

යත් සමූල ආවෘහෙයුඃ වෘක්‍ෂං න පුනරාභවේත්
මෘත්‍යුනා වෘක්ණඃ කස්මාත් මූලාත් පුරොහති[7]

යම් වෘක්‍ෂයක් මුලින් උපුටා දමුවහොත් එය නැවත හට නො ගනී. මරණයෙන් කපා හෙළන ලද මිනිසා කිනම් මූලයකින් නැවත හට ගන්නේ ද එවැනි මූල බීජයන් ක්‍රමයෙන් සංකීර්ණ භෞතිකවාදයක් දක්වා වර්ධනය වී තිබේ.

චාර්වාකයන්ගේ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ සඳහන් කරන මාධවාචාර්යයන් ඔවුන්ගේ මූලික විශ්වාස මෙසේ ගෙනහැර දක්වයි. ඒ අනුව,

න ස්වර්ගො නා ස්වර්ගොවා නෛවාත්මා
පාරලෞකිකඃ නෛවවර්ණාශ්‍රමාදීනාං ක්‍රියාශ්ච ඵලදායිකා[8]

'ස්වර්ගයක්, නිර්වාණයක්, පරලොවක්, ආත්මයක් හා වර්ණාශ්‍රමාදින්ගේ ඵලවිපාකයක් ද නැත.'

තත් සිද්ධාන්තය මත පදනම්ව,

යාවජ්ජීවේත් සුඛං ජීවේත් - ඍණං කෘත්වා ඝෘතං පිබේත්
භස්මීකෘතස්‍ය දේහස්‍ය - පුනරාගමනං කෘතඃ [9]

'ණය වී හෝ ගිතෙල් අනුබව කරමින් සැපසේ ජීවත් විය යුතු ය. අළු බවට පත් කළ ශරීරයේ කුමක් පුනර් ජන්මය සඳහා ගමන් කරත් ද?' යන ප්‍රතිපත්තිය අනුගමනය කරයි.

'ආත්මයක් හෝ පුනරුත්පත්තියක් හෝ මෝක්‍ෂයක් හෝ කර්ම විපාකයක් නැත්තේය. එහෙයින් චාර්වාක දර්ශනය නාස්තික දෘෂ්ටියකි. සංඥාව පහළ වන්නේ ශාරීරික වස්තූන් එක් රැස්වීමෙනැයි සලකන චාර්වාක තෙමේ මරණින් පසු සියල්ල ම නැතිවන බව ද පවසයි....... මෝක්‍ෂයක් ගැන ජීවිතය හැඩගස්වන ගුණධර්මාදියක් ගැන හෝ හෙතෙම සැලකිල්ලක් නො දක්වයි.'[10]

විද්වතුන් හඳුනා ගන්නා ආකාරයට කර්ම-ඵල විශ්වාසය වුව ද සදාචාර සීමාවක නො පවතින බව පැහැදිලි ය. එනිසා ම සමාජමය වශයෙන් සංයමයක් ඒ තුළින් හඳුනා ගත නො හැක. පායාසිරාජඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන ආකාරයට පායාසි රජු ඉතිපි නත්‍ථි පරො ලොකො නත්‍ථි සත්තා ඔපපාතිකා, නත්‍ථි සුකටදුක්කටානං කම්මානං ඵලං විපාකො[11] 'පරලොවක් නැත. ඖපපාතික සත්ත්වයින් නැත. සුකෘත දුෂ්කෘත කර්මයන්ට අනුරූප විපාක නැත.' යනුවෙන් සඳහන් කර ඇත්තේ, ආත්මය වැනි අධිභෞතික සංකල්ප ඉන්ද්‍රියානු සාරයෙන් දකින්නට පසක් කර ගන්නට ගොස්, අහමෙතං න ජානාමි. අහමෙතං න පස්සාමි තසමා තං නත්‍ථි[12] 'මම එය නො දනිමි. මම එය නො දකිමි. එහෙයින් එය නැත.' යන භෞතිකවාදී තර්ක මත පදනම් වෙමිනි.

චාර්වාක දර්ශනයෙහි ආදිකර්තෘ වූ බෘහස්පති නම් ඍෂිවරයාගේ සිද්ධාන්ත උපුටා දක්වන භාරතීය දර්ශනය,

1. ලෝකය මැවූ දෙවියෙක් නැත.
2. ආත්මයක් නැත.
3. නැවත ඉපදීමක් නැත.
4. පරලොවක් නැත.
5. කර්මයක් නැත.
6. මඟින් හෝ නෙමඟින් කම්සැප විඳීම ම ජීවිතයේ පරමාර්ථය වේ.
7. මරණය ම මුක්තිය වේ.
8. මරණයෙන් සියල්ල අවසාන වේ.
9. පොලොව, ජලය, ගින්න හා වායුව යන සතර මහා භූතයෝ මූල තත්ත්වයෝ ය.
10. ලෝකය සතර මහා භූතයන්ගෙන් සැදුණේ ය.
11. පිටි ආදියෙන් මද ශක්තිය සෑදෙන්නාක් මෙන් භූතයන්ගේ සමවායෙන් හිත පහළ වේ.

12. සිත ශරීරයෙන් වෙන් කළ හැකි දෙයක් නො වේ.[13] ආදී කාරණා දොළසක් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

ප්‍රමෝධචන්ද්‍රෝදය නම් නාට්‍යය උපුටා දක්වන සිංහල ශබ්දකෝෂය චාර්වාක දර්ශනයෙහි මූලික සංකල්ප කිහිපයක් දක්වයි.[14] එනම්,

- නෛයායිකයන්ගෙන් පිළිගත යුත්තේ ප්‍රත්‍යක්ෂය පමණි.
- ධාතු වශයෙන් පඨවි, ආපො, තෙජො, වායෝ ධාතු සතර පමණක් ඇත. ආකාශ ධාතුවක් නැත.
- මනුෂ්‍ය ජීවිතයේ පරමාර්ථය ධනය රැස්කිරීම හා එය පරිභෝජනය කිරීමය.
- චේතනා ශක්තියක් මහා භූතයන්ට ඇත.
- පරලොවක් නැත.
- සියල්ල මරණයෙන් අවසාන වේ.
- විඥානය මහාභූතයන්ගේ චේෂ්ටාවකි.
- රූපාදීන්ට විඥානයක් නැති බැවින් ආත්මයක් ද නැත.
- ආත්මය මනුෂ්‍ය ශරීරය ම ය යනාදිය යි.

වෛදික යුගයේ පටන් ම වැඩෙමින් ආ භෞතිකවාදී චින්තනයෙහි උපරිම අවස්ථාව දකින්නට ලැබෙන්නේ බුදුන් වහන්සේට සමකාලින ශාස්තෘවරයකු වූ අජිතකේශකම්බල ගෙනි. 'බුද්ධ කාලයෙහි මේ භෞතිකවාදය උස්හඬින් ප්‍රකාශ කළ තැනැත්තා අජිත කේශකම්බල යැ,[15] යි විද්වතුන් ප්‍රකාශ කරන්නේ එහෙයිනි. සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ දැක්වෙන ආකාරයට භෞතිකවාදය මත පදනම් වූ දසවස්තුක මිථ්‍යා දෘෂ්ටියක් හෙතෙම ඉදිරිපත් කරයි.

> චාතුම්මහාභූතිකො අයං පුරිසො යදා කාලං කරොති, පඨවි පඨවි කායං අනුපෙති අනුගච්ඡති....... කායස්ස භෙදා උච්ඡිජ්ජන්ති විනස්සන්ති න හොන්ති පරම්මරණා'ති.[16]

'සතර මහා භූතයන්ගෙන් උපන් මේ පුරුෂ තෙමේ යම් විටෙක කළුරිය කෙරේ නම්, එවිටැ (මොහුගේ කයෙහි වූ) පෘථිවි ධාතුව බාහිර පෘථිවි ධාතු රැස කරා යෙයි. එය අනුගමනය කරයි. ආපෝ ධාතුව බාහිර ආපෝධාතු රැස කරා යෙයි. එය අනුගමනය කරයි. තේජෝධාතුව බාහිර තේජෝධාතු රැස කරා යෙයි. එය අනුගමනය කරයි. වායෝධාතුව බාහිර වායෝධාතුව කරා යෙයි. එය අනුගමනය කරයි. ඇස් ආදී ඉන්ද්‍රියෝ අහසට පැන යෙත්...... කය බිඳීමෙන් මුල් සුන් වෙත්, වැනසෙත්, මරණින් මතු ඇති නො වෙත්.'

ඒ අනුව සතර මහා භූතයන් ගෙන් උපන් විශ්වයේ සියල්ල කෙරෙන් ඇත්තේ උච්ඡේදවාදයක් හෙවත් මෙලොව වශයෙන් සියල්ල පැවතීම හා අවසන් වීම වන බව යි. ලෝකය හා සත්ත්වයා දෙවියන් හෝ බාහිර බලවේගයක් විසින් නිර්මිතයක් නොවන බව එයින් අවධාරණය කරයි. එතෙකින් නොනවතින හෙතෙම කර්මය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර අකිරියවාදය තහවුරු කරනු පිණිස පුද්ගලයා නියැලි කර්ම දහයක් පදනම් කරගෙන ම විස්තර කරයි. එය දසවස්තුක මිථ්‍යා දෘෂ්ටිය නමින් හැඳින්වේ.

> නත්‍ථි මහා රාජ දින්නං. නත්‍ථි යිට්ඨං. නත්‍ථි හුතං. නත්‍ථි සුකට දුක්කටානං කම්මානං ඵලං විපාකො.......[17]

> 'මහරජතුමනි, දුන් දෑයෙහි විපාක නැත. යාගයෙහි විපාක නැත. හෝමයෙහි විපාක නැත. හොඳින් හෝ නරකින් හෝ කළ ක්‍රියාවෙහි විපාක නැත. මෙලොව නැත. පරලොව නැත. මව නැත. පියා නැත. ඕපපාතික සත්ත්වයෝ නැත. සමණ බ්‍රාහ්මණයෝ නැත,.'

එමගින් කවර තරමක හෝ පුද්ගල ක්‍රියා ඇගයීමක් නො කෙරේ. යහපත හෝ අයහපත වශයෙන් වෙන්ව හඳුනාගැනීමක් එහි නැත. එම දසවස්තුක මිථ්‍යා දෘෂ්ටි කෙරෙන් වන විශේෂ ලක්ෂණ ඉස්මතු කරන ඩී. ජේ. කලූපහන,

1. කුසලාකුසල කර්මයන්ගේ විපාක නැත.
2. මෙලොව පරලොව වශයෙන් දැක්විය හැකි දෙයක් නැත.

3. ආධ්‍යාත්මික ජීවිතයක් නොමැත.
4. සත්ත්වයා සතර මහාභූතයන්ගෙන් යුක්ත වූවෙකි.
5. සෑම කෙනෙක් ම ශරීරයාගේ බිඳීමෙන් උච්ඡේදයට, විනාශයට පත්වෙති. මරණින් මතු ජීවිතයක් නො ලබති.[18] යනාදිය පෙන්වා දෙයි.

ඒ අනුව ලෝකය හා සත්ත්වයා පිළිබඳ භෞතිකවාදීන් සඳහන් කරන්නේ ඉහලෝක වශයෙන් වන සංසිද්ධීන් සමූහයක් වශයෙනි. ඒ හා බැඳුන අතීත හෝ අනාගත භවයන් නොවේ. එමෙන් ම පුද්ගලයා බාහිර අධිකාරයක බලපෑමෙන් මුදවා ඔහුගේ නිදහස් චින්තනයට අවකාශ සලසා දීම අගය කළ යුතු ය. ඒ පිළිබඳ සඳහන් කරන රාධාක්‍රිෂ්ණන්, 'විචාර බුද්ධියෙන් තොරව කිසිවක් පුද්ගලයා විසින් පිළිගත යුතු නො වේ යන අදහස නිසා ආදානග්‍රාහීත්වයෙන් මිදීමට චාර්වාක දර්ශනය නිසා අවකාශ සැලසුණි.'[19] යනුවෙන් පවසයි. එහෙත් ලෞකික වශයෙන් තමන්ගේ සුඛ විහරණය සඳහා කායික හෝ මානසික ආපදාවන් මොනයම් ම හෝ ක්‍රමවේදයක් මගින් නිවාරණය කරගැනීමට පමණක් අවකාශ සලසා දෙයි. එය සමාජමය වශයෙන් කෙතරම් ඵලදායී ද යන්න සැක සහිත ය. විශේෂයෙන් ම අකිරියවාදී පදනමක පුද්ගලයා නියැලෙන කවර ම හෝ දෙයකින් සර්ව හිතානුකම්පි ඵලයන් අපේක්ෂා කළ නොහැක.

සමාලෝචනය

පෙරපර දෙදිග ආගමික-දාර්ශනික ප්‍රස්තුතයක් වශයෙන් භෞතිකවාදය වේ. කර්ම-ඵල විශ්වාස නො කිරීම හෝ පුනර්භවයක්, පුනරුත්පත්තියක් විශ්වාස නොකිරීම මත බොහෝ දර්ශනවාද සමාන මතධාරීන් ලෙස හඳුනාගන්නා නමුත් ඔවුන් අතර ද යම් යම් සිද්ධාන්තමය වෙනස්කම් වේ. කෙසේ වෙතත් පෙරදිග භෞතිකවාදය එනමින් නො වුනත් දීර්ඝ ඉතිහාසයක් තුළ විකාශනය වූවකි. එහි උච්චතම අවස්ථාව ලෙස විද්වතුන් සලකන්නේ අජිතකේශකම්බලගේ දර්ශනය යි. පුද්ගල ස්වාධීනත්වය හා නිදහස මූලිකාභිප්‍රාය කොටගත් එය සාම්ප්‍රදායික චින්තාවන්

ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. එහෙත් කර්මඵල නො ඇදහීම වැනි කාරණාවන් අනුව නිදහස තුළින් සමාජමය හරධර්මයන් ප්‍රතික්ෂේපවීම පොදු හානියයි. එමනිසා භාරතීය සමාජය තුළ පුද්ගලයා යාන්ත්‍රික ස්වරූපයෙන් මුදවාගැනීම හා වටිනාකම් ඇගයීම විෂයෙහි ජෛන, බෞද්ධ ආදී ඉගැන්වීම් දායකවී තිබේ. ඒ අනුව එක ම හෝ ප්‍රබල සිද්ධාන්තය වශයෙන් එය තහවුරු නො·වීය.

ආන්තික සටහන්

1 අරියවිමල හිමි, කොස්වත්තේ, බුද්ධ ධර්මය, 81 පිටුව.

2 ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, 1289 පිටුව.

3 බෞද්ධ ශබ්දකෝෂය, 1 කාණ්ඩය, 542-iv පිටුව.

4 අරියවිමල හිමි, කොස්වත්තේ, බුද්ධ ධර්මය, 81 පිටුව.

5 කළුපහන, ඩී. ජේ., භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, 95 පිටුව.

6 - එම -, 50 පිටුව.

7 බෘහදාරණ්‍යක, 3. 9. 28. 6.

8 සර්වදර්ශන සංග්‍රහය, 12.6.8.

9 සර්ව දර්ශන සංග්‍රහය, 12.8.7.

10 පඤ්ඤාලෝක හිමි, වැයිහේනේ, බෞද්ධ චින්තනයේ පසුබිම හා විකාශය, 50 පිටුව.

11 දී. නි. III, පායාසි රාජඤ්ඤ සූත්ත, 504 පිටුව, බු. ජ. මු.

12 දී. නි. III, පායාසි රාජඤ්ඤ සූත්ත, 504 පිටුව, බු. ජ. මු.

13 ධම්මරතන, නාරවිල, පඤ්ඤාලෝක, හැඩිපන්නල, භාරතීය දර්ශන, 229-230 පිටු.

14 සිංහල ශබ්දකෝෂය, 11 කාණ්ඩය, 38-39 පිටු.

15 අරියවිමල හිමි, කොස්වත්තේ, බුද්ධ ධර්මය, 84 පිටුව.

16 දීඝනිකාය I, සාමඤ්ඤඵල සූත්ත, 96 පිටුව, බු. ජ. මු.

17 දීඝනිකාය I, සාමඤ්ඤඵල සූත්ත, 96 පිටුව, බු. ජ. මු.

18 සිංහල විශ්වකෝෂය, 4 කාණ්ඩය, 382 පිටුව.

19 රාධාක්‍රිෂ්ණන්, එස්., ඉන්දීය දර්ශනය, 1 කාණ්ඩය, 232 පිටුව.

කුසල අකුසල විනිශ්චය පිළිබඳ මිණුම් දඬු

කථිකාචාර්ය එච්. එම්. මහින්ද හේරත්

ආචාර ධර්ම අධ්‍යයනයේදී විමාන ප්‍රමුඛ ඉගැන්වීම් ලෙස කුසල-අකුසල හා පුණ්‍ය-පාප ඉගැන්වීම් හඳුනාගත හැකිය. ''පින'' හා ''කුසලය'' අකර ළග සම්බන්ධයක් ඇති නමුත් ඒ දෙකෙහි වෙනසක් තිබේ. පින නම් සසරට බර වුවකි. පින හා නිවන අතර සම්බන්ධයක් නැත. පිනෙන් පමණක් නිවන් දැකිය හැකි නො වේ. නිවන් අපේක්ෂා කරන සත්ත්වයාට පින අවශ්‍ය වන්නේ කුසල් රැස්කිරීමට සුදුසු ආත්මභවයන්හි ඉපදී නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදවෙහි යෙදීමටය.

යෝධ පුඤ්ඤඤ්ච පාපඤ්ච - බාහිත්වා බ්‍රහ්මචරියං
සංඛාය ලෝකේ චරති - ස වේ භික්ඛූති වුච්චති[1]

යමෙක් පිනද පවද බැහැර කොට නුවණින් සලකා බලා බඹසර හැසිරෙයිද ඔහු ඒකාන්තයෙන්ම භික්ෂුවක් යනු එහි අදහසයි. මේ අනුව පව පමණක් නොව පිනද බැහැර කල යුතු බව දැක්වේ. ඊළගට නුවණින් ලොව ගැන සලකා බලා බඹසර රැකීමත් ගැන කියවේ. එහි නුවණින් සලකා බැලීම නම් අනිත්‍ය දුක්ඛ අනාත්ම වශයෙන් ආත්මය හා ලෝකය දෙස සලකා බැලීමයි. එය විදර්ශනා ප්‍රඥා නමින් හැඳින්වේ. පින නිර්වාණගාමී මාර්ගයේ මුලයි. ආරම්භයයි. එය අගතෙක් නොයයි. කුසලය මුල මැද අගය යන සෑම තැනකදීම පවති. භවගාමී මාර්ගය (සසර යනමග) පිනෙන් ප්‍රකාශ වේ. විභවගාමී මාර්ගය (සසරින් එතෙරවීමේ මග) කුසලයෙන් ප්‍රකාශ වේ.[2]

මුල් බුදුසමයේ දැක්වෙන ''පුඤ්ඤ''හා ''කුසල'' යන වදන දෙක ආචාර විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කරමින් දිගු අධ්‍යයනයක නිරත වූ මහාචාර්යනී පී.ඩී. ප්‍රේමසිරි මහතා මෙසේ ඒ දෙක්හි වෙනස දකියි. මුල් බුදු සමයෙහි ''කුසල-අකුසල'' හා ''පුඤ්ඤ-පාප'' යන වචන යුගල පද වශයෙන් යෙදී තිබුණ ද නිකාය ග්‍රන්ථයන්හි කුසල හා පුඤ්ඤ යන වචන දෙකෙන් එකිනෙකට වෙනස් වූ අර්ථ හඟවා ඇත.[3] බුදු දහමෙහි කුසල හා පුඤ්ඤ යන පදයන් යොද ඇත්තේ එකිනෙකට සුවිශේෂ අර්ථයන්ගෙන් බව නිගමනය කිරීම සහේතුක වූවකි. පද දෙකම යෙදුනේ ඇගැයීම් අර්ථයෙනි. පාලි සූත්‍රයන්හි ව්‍යවහාරයෙහි ද සාමාන්‍යයෙන් ''පින'' යනුවෙන් අදහස් කරන ලද්දේ මතු භවයක දී එහි කාරකයාට සන්තුෂ්ටිදායක ප්‍රතිවිපාක අත්කර දෙන්නේ යැයි විශ්වාස කරන ලද ක්‍රියාය. සත්‍යාවබෝධය ලැබූ තැනැත්තා සියලු මමායනයන් ලිහාලන ලද බැවින් ඔහු පුණ්‍ය අවස්ථාව අතික්‍රමණය කළ අයෙකි.

අනෙක් අතට ''කුසලය'' යනු උතුම් නිවන් සැපත කුළු ගන්වන අධ්‍යාත්මය සුවය ඇති කරන ධර්මයක් ලෙස හැඳින්වේ. කිසිදු පුණ්‍ය හෝ පාප ක්‍රියාවක ප්‍රතිවිපාක සඳහා නිර්වාණයෙහි අවකාශ නැත. සත්‍යාවබෝධ කල පුද්ගලයා පින් පව් යන දෙක ම ප්‍රහීන කරන නමුත් ඔහු තවදුරටත් කුසල ධර්මයන්ගේ ප්‍රතිමූර්තියකි.[4]

කිසියම් ක්‍රියා මාර්ගයක් වැරදි හෝ නිවැරදි යයි තීරණය කිරීම පිණිස බෞද්ධ ආචාර ධර්මයෙහි පොදුවේ පිළිගත් මිණුම් දණ්ඩක් නැත. එක ම පදනමෙක පිහිටි විවිධ මිණුම් දඬු එහි දක්නට ලැබේ. හොඳ නරක තීරණය කිරීමේදී කුමන සාධක උපයෝගී කරගන්නේ ද යන්න දර්ශනයට අදල ආචාර විද්‍යාත්මක ගැටළුවකි. පරිසරය අවස්ථාව පුද්ගලයාගේ මානසික තත්වය වැනි කරුණු සැලකිල්ලට ගෙන ආචාර විද්‍යාත්මක බෞද්ධ මිණුම් දඬු ඉදිරිපත් කර ඇති බව පෙනේ.[5] එ නිසා ආචාර ධර්ම සතු මුල් ම කාර්ය වනුයේ ක්‍රියා ඇගයීමෙහි ලා මිණුම් දණ්ඩක් සොයා ගැනීම යැයි පැවසේ.[6] ආචාර විද්‍යාව අනුව හොඳ-නරක මැනීම සඳහා ඒකාන්තවූත් සර්ව භෞතික වූත් පොදුවේ පිළිගත හැකි එකම

මිම්මක් නොමැති වුවද බොහෝ ආචාරධර්මඥයන් දක්වා ඇති පරිදි හොඳ නරක පිළිබඳ හැඟීම බොහෝ දුරට සාපේක්ෂක වුවකි. එසේ වුවත් ලෝකයේ යථාර්ථයෙන් ම හොඳ වුවක් නැතැයි නිගමනය කළ නො හැකිය. මක්නිසාද යත් අපේ හෘද සාක්ෂියටත් විචාර බුද්ධියටත් අනුරූප වන අප විසින් ම පිළිගැනෙන හොඳක් දක්නට ලැබෙන බැවිනි.[7]

කර්මයන්ගේ ගුණ ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් විනිශ්චය කිරීම සඳහා බුදු දහමේ කුසල අකුසල යන පද දෙකට අමතර ව වෙනත් පදමාලා සූත්‍රවල දක්වා ඇති බව පෙනේ. එනම් කණ්හ-සුක්ක, සාවජ්ජ-අනවජ්ජ, සුකට-දුක්කට, සුචරිත-දුච්චරිත, පුඤ්ඤ-පාප, කල්‍යාණ-පාපක, සෙවිතබ්බ-අසේවිතබ්බ, හබ්බ-අභබ්බ යනාදි පද නොයෙක් තැන කම් ගුණ විවරණයෙහි ලා භාවිතා කොට ඇත.[8]

ක්‍රියාවන්ට චේතනාවෝ මුල්වෙති. යම් ක්‍රියාවකට මුල් වූ චේතනාව (අභිප්‍රාය) සලකා බලා එම ක්‍රියාවෙහි සාවද්‍ය බව හෝ නිරවද්‍ය බව තීරණය කිරීම බෞද්ධ පිළිවෙතයි. මිණුම් දණ්ඩ, අභිප්‍රාය චෙතනාව බව පෙනේ.

> ''චේතනාහං භික්ඛවේ කම්මං වදාමි චේතයිත්වා
> කම්මං කරෝති කායේන වාචාය මනසා''[9]

යමකු සිතාමතා සිතින් කයින් හා වචනයෙන් ක්‍රියා සිදු කරනු ලබන අවස්ථාවේ දී උපදනා චෛතසික පරම්පරාව කර්ම ලෙස සැලකෙන බව උක්ත පාඨයෙන් දක්වා ඇත. සචේතනික වූ පුද්ගල ක්‍රියාව පුද්ගල වගකීමට යටත් වේ. පුද්ගලයා තමා කරන්නාවූ සෑම ක්‍රියාවකට ම වගකිව යුතුය. එයින් ඒ වගකීමෙන් නිදහස් වීමට ඔහුට නොහැකිය. තමාට වගකිය නො හැකි කිසිවක් ඔහු විසින් නො කළ යුතු බව ද මෙයින් අවධාරණය කර ඇත. තමා කළ කී දේ හොඳ නරක වුව ද ඒ සියල්ල තමා දයාද කොට උරුම කොට පිළිසරණ කොට ඇති බව ගිහියා පැවිදි, ස්ත්‍රී-පුරුෂ සියල්ලන්ම නිතර සිහියේ තබාගත යුතු බව බුදුන් වහන්සේ අවධාරණය කර ඇත්තාහ.[10] සියලු විශ්වය මෙහෙයවන සියලු දේ සිතට යටත් ය. එබැවින් සියලු ක්‍රියාවෝ සිත පෙරටුකොට උපදින

බවත්, ''කුසල-අකුසල'' හෝ හොඳ නරකයන්ගේ මිණුම් දණ්ඩ සිත බවත් පැහැදිලි වේ.[11]

බුදුරජාණන් වහන්සේ සදචාර විනිශ්චයන් හා ප්‍රඥප්තියන් විවිධ අවස්ථාවල දේශනා කළහ. එසේ සදචාරය පිළිබඳ නිර්ණායකයන් ඇතුලත් බුද්ධ දේශනා අතර අංගුත්තර නිකායෙහි දක්වෙන කාලාම සූත්‍රය වැදගත් ය. තත්කාලීන සමාජයෙන් කාලාමයන්ට ලැබුණු විසංවාදි උපදේශයන් නිසා නිවැරදි දේ තෝරා ගැනීමෙහි මුලා වී සිටියහ. එහිදී ඔවුන්ගේ සැකය බැහැරවන පරිදි අන්‍යයන්ගේ සදචාර විනිශ්චයන් බැහැර කර ස්වකීය සදාචාර මිණුම් දණ්ඩයක් උන්වහන්සේ ඉදිරිපත් කළහ. එම අවස්ථාවේදී තත්කාලීන සමාජයේ පිළිගෙන තිබූ සදචාර නිගමනයන් දහයක් බැහැර කරති.

1. මා අනුස්සවේන - අනශ්‍රැතියෙන් හෙවත් ඇසූ පමණින් යමක් නො පිළිගන්න.
2. මා පරම්පරාය - පරපුරින් පැවත එන අදහස් නො පිළිගන්න.
3. මා ඉතිකිරාය - මෙය මෙසේ යැයි මිනිසුන් අතර පැතිර පවතින කටින් කට පැවත එන අදහස් නො පිළිගන්න.
4. මා පිටකසම්පදනේන - ආගමික ග්‍රන්ථවල සඳහන් වූ පමණට ද පිළිනො ගන්න.
5. මා තක්කහේතු - තර්කයට එකඟ නිසා නො පිළිගන්න.
6. මා නයහේතු - කිසියම් න්‍යායකට ගැළපෙන නිසා ද නො පිළිගන්න.
7. මා ආකාර පරිවිතක්කේන - පෙනෙන හැටියට හරි යැයි ද යමක් නො පිළිගන්න.
8. මා දිට්ඨිනිජ්ඣානක්ඛන්තියා - තමන් පිළිගෙන ඇති කිසියම් දෘෂ්ඨියනට ගැලපෙන නිසා ද යමක් නො පිළිගන්න.
9. මා භබ්බරූපතාය - කියන පුද්ගලයෝ යහපතක් ම සළකා ද නො පිළිගන්න.

10. මා සමණෝ නෝ ගරු - මේ අපේ ගුරුතුමා යැයි ද නො පිළිගන්න.

තවදුරටත් යමක් පිළිගත යුතු ප්‍රතික්ෂෙප කළ යුතු නිවැරදි ක්‍රමය මෙසේ පැහැදිලි කළහ.

මේ ධර්මය අකුසලය, මේ ධර්මය සාවද්‍යයය

මේ ධර්මය නුවණැත්තන් විසින් ගර්හිතය

මේ ධර්මය සමාදන් වී සම්පූර්ණ කිරීම අවැඩක් පිණිස දුක් පිණිස හේතු වේ යනුවෙන් තමාට වැටහේද එය දුරුකරන්න.

එසේම

යමක් කුසලය, නිරවද්‍යයය, නුවණැත්තන්ගේ, ප්‍රශංසාවට හේතුය, සමාදන් වී සම්පූර්ණ කිරීම හිත පිණිස සැප පිණිස හේතු වේ.

යනුවෙන් තමාට වැටහේ නම් එවිට එහි යෙදෙන්න.

''කාලාමයෙනි ඔබ හිතන්නේ කුමක්ද? ලෝභය යමකුගේ හිතෙහි උපන් විට ඔහුට වැඩ පිණිස වේද, අවැඩ පිණිස වේද''

''ස්වාමීනි අවැඩ පිණිසය''

''කලාමයෙනි ලෝභී පුද්ගලයා ලෝභයෙන් මැඩුණු සිතැත්තේ තමාට බොහෝ කලක් අවැඩ පිණිස දුක් පිණිස හේතුවන ප්‍රාණඝාතය ද කරයි. සොරකම් ද කරයි. පරදර සේවනයෙහි ද යෙදෙයි. බොරු ද කියයි. මේ වැරදිවලට අන් අය ද යොදවයි''.

මෙලෙස ද්වේශය මෝහය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රශ්න කර පැහැදිලි කර බුදුරජාණන් වහන්සේ අලෝභ අදෝස අමෝහ මුල් වීමෙන් කුසල ක්‍රියාවන්ට මඟ පෑදෙන අයුරු විස්තර කළහ. මෙම පාඨය අන්‍ය කිසිදු ආගමක් හෝ ආචාර විද්‍යාවක් හා තුළනය කළ නො හැකි තරම් වන අන්දමේ විශිෂ්ඨ මිණුම් දණ්ඩකි. මේ මඟින් හොඳ නරක ඇගැයීම සිතේ නො සන්සුන්භාවය මත

සිදුකළ යුත්තක් නො වන බවත්, සිය හෘද සාක්ෂියට එකඟ ව නිසොල්මන් ව සිදුකළ යුතු බවත්, පැහැදිලි වේ. ''හොඳ-නරක'' විනිශ්චය කිරීමේ වගකීම ඒ ඒ පුද්ගලයා වෙතම පවරන ලදහ. එසේ ම නිශ්චය කරන ලද ක්‍රියාවලිය තුළින් ජනනය වන සතුට හා නො සතුට කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කිරීම තවත් වැදගත් කරුණකි. යමක් කිරීමෙන් අවැඩක් වේද, දුකක් ද එය අකුසලය එයින් බැහැර විය යුතුයි යමක් කිරීමෙන් සුවයක්, වැඩක් වේද එය කුසල් ය. කළ යුතුයි. මෙලෙස තමා වෙත පැවරූ අධිකාරිත්වයක් මෙමගින් පැහැදිලි වේ.

''කුසල-අකුසල'' සංකල්ප නිර්ණායකයන් පැහැදිලි කළ අවස්ථාවක් අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රයෙහි[12] ඇතළත් ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ රාහුල හිමියන් අමතා මෙසේ දේශනා කළහ. ''රාහුලයෙනි, පරික්ෂා කොට ශරීරයෙන් ක්‍රියා කළ යුතුයි. පරීක්ෂා කොට වචනයෙන් ක්‍රියා කළ යුතුයි. පරීක්ෂා කොට මනසින් ක්‍රියා කළ යුතුයි.

රාහුලයෙනි ඔබ යම්කිසි කර්මයක් කිරීමට කැමැත්තෙහි ද එහි ලා ඔබ විසින් ම එම කාය වාග් මනස් කර්මය ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කළ යුතුයි. මම කයින් වචනයෙන් මනසින් කර්මයක් කරනු කැමැත්තෙම් ද මාගේ මෙම කායික වාචසික මානසික කර්මය තමාට දුක් පිණිස පවත්නේය. අනුන්ට දුක් පිණිස පවත්නේය. උභය පක්ෂයට ම දුක් පිණිස පවත්නේය. මෙම කායික වාචසික මානසික කර්ම අකුසල් ය. දුක් වඩන්නේය. දුක් විපාක ඇත. රාහුලයෙනි මෙබඳු කර්ම නො කරන්න. රාහුලයෙනි ඔබ විසින් මෙබඳු කායික වාචසික මානසික කර්ම ඒකාන්තයෙන් නො කළ යුතුයි.

රාහුලයෙනි ඔබ ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කරන්නේ මෙසේය දන්නෙහි නම් මම කයින් වචනයෙන් සිතින් යම් කර්මයක් කරනු කැමැත්තෙම්ද මාගේ මෙම කර්මය තමාට දුක් පිණිස නො පවත්නේය. උභය පක්ෂයට ම දුක් පිණිස නො පවත්නේය. මෙම කායික වාචසික මානසික කර්ම කුසල් හා සැප වඩන්නේය. සැප විපාක ඇත. රාහුලයෙනි ඔබ විසින් මෙබඳු කර්ම කළ යුතුයි. ප්‍රීති

ප්‍රමෝදයෙන් එවැනි කුසල කර්මයන්හි දිවා රෑ හික්මෙමින් වෙසෙන්නෙහි ය. ''

> ''රාහුලයෙනි අතීතයෙහි අනාගතයෙහි යම්කිසි ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණ කෙනෙක් කාය වාග් මනස් යන කර්ම පිරිසිදු කරන්නාහු නම් ඒ සියලු දෙන මෙලෙස ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කොට පිරිසිදු කළාහු ය. පිරිසිදු කරන්නාහු ය, මෙසේ ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කොට කාය වාග් මනස් කර්ම පිරිසිදු කරන්නෙමු යි ඔබ විසින් මෙසේ හික්මවිය යුතුයි''.

බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙහි දී අවධාරණය කරන කරුණු කිහිපයකි.

1. හොඳ නරක නිශ්චය කිරීමේ දී ප්‍රත්‍යාවේක්ෂණයට මූලිකත්වය හිමිවන බව
2. ජනහිතකාමී හා පරහිතකාමී චේතනාවන්ට ප්‍රමුඛත්වයක් දීම.
3. හොඳ (කුසලය) නරක (අකුසලය) ප්‍රතිඵලයට සාපේක්ෂ බව

ක්‍රියාවක් කිරීමට පෙර තමා කරන්නට යන ක්‍රියාවෙහි ස්වරූපයත්, ඉන් යම් යම් ඵලවිපාකයන් කරා පමුණුවන ප්‍රවණතා පිළිබඳවත් කෙනකුට කල්තබාම සිතිය හැක. එහි ලා තමාගේ මෙන් ම බහුජනයාගේ ද අතීත අත්දැකීම් පදනම් කර ගත හැකිය. හේතු නියාමයන් මගින් පාලනය වන්නාවූ ලොවක සිදුවන මානව ක්‍රියාවන් ද හේතුමය සම්බන්ධයන් තුළට ඇතුලත් වෙයි. ස්වාධීන වුවත් නියතවාදි වුවත් මානව චරණය (තෝරා ගැනීම) පිළිබඳ ප්‍රශ්ණය පසෙක තිබිය දී සමහර ක්‍රියාවන් තුල යම් අයුරක ප්‍රතිවිපාක හටගැන්වීමේ ක්‍රමික ප්‍රවණතාවක් පවතින බව දැකිය හැකිය. එහෙයින් යම් විටක ක්‍රියාවන් කිරීමට පෙර එකී ක්‍රියාවෙන් විය හැකි ප්‍රතිඵල ගැන මෙනෙහි කරන ලෙස බුදුරජාණන්වහන්සේ තම ශ්‍රවකයන්ට උපදෙස් දෙති. ක්‍රියාවන් කරන්නට පෙරාතුව ද කරද්දි ද කළාට පසු ද ඵලවිපාක පිළිබඳ සුපරීක්ෂාකාරී වීමට සදචාර නියුක්තියකට අනුදැන වදරති. පොදුවේ හානිදයක වු තමාට

හෝ මෙරමාට යන ඒ දෙපිරිසට හානිකර වූ ප්‍රතිඵල කරා පමුණුවන ආකාරයේ ක්‍රියාවන් වේ නම් එය ''අකුසල'' ක්‍රියාවක් යැයි තීරණය කළ යුතුය, ඊට ප්‍රතිපක්ෂ ව තමාගේ මෙන් ම මෙරමාගේ සන්තුෂ්ටිය හා යහපත වැඩි දියුණු කෙරෙන ආකාරයේ ප්‍රතිඵල උද කරන ක්‍රියාවක් වේ නම් එය කුශල කර්මකයැයි තීරණය කළ යුතු වේ. ඉහත නිදසුන් මගින් පැහැදිලිව පෙනී යන කරුණක් නම් සදචාර ප්‍රශංසන යුක්ති යුක්ත බව දැක්වීමේ දී ප්‍රශංසිත දෙයෙහි ප්‍රතිවිපාක අනුව ප්‍රශංසනයෙහි යුක්ති යුක්තභාවය තීරණය කිරීම අවශ්‍ය වෙයි. එහෙයින් සදචාර තර්කනයේ දී බෞද්ධ ආචාර ධර්ම ප්‍රතිඵලාත්මකවාදී ආකල්පයනට අනුකූල වන බව කිව හැකිය.[13]

''කුසල් අකුසල්'' තීරණය කිරීමේ දී තවත් බුද්ධි ගෝචර මෙන් ම හේතු සහිත මිණුම් දණ්ඩයක් මජ්ඣිම නිකායෙහි බාහිතික සූත්‍රයේ දී පැහැදිලි කර ඇත. පසේනදී කොසොල් රජතුමා ආනන්ද හිමියන් වෙත පැමිණ නුවණැත්තන්ගේ ගර්හාවට ලක් වූ කායික වාචසික හා මානසික චර්‍යාවන් කවරේදැයි අසයි. එයට පිළිතුරු දෙන ආනන්ද තෙරණුවෝ අකුසල පක්ෂයෙහි ලා ගැනෙන හැසිරීම් ගර්හාවට ලක්වන බවත් දක්වති. අකුසල චර්යාවන් මෙසේ දක්වති.

''යෝ බෝ මහාරාජ කාය සමාචාරෝ අත්තව්‍යාබාධායපි සංවත්තන්ති පරව්‍යාබාධායපි සංවත්තන්ති උභයව්‍යාබාධායපි සංවත්තන්ති. තස්ස අකුසලා ධම්මා අභිවඩ්ඪන්ති කුසලා ධම්මා පරිහායන්ති. ඒවරූපං බෝ මහාරාජ කාය සමාචාරෝ ඔපාරම්භෝ සමණේහි බ්‍රාහ්මණේහි විඤ්ඤූහීති.''[14]

මේ මඟින් අකුසලයන් හි හැසිරීම සාවද්‍ය වූවකි. සාවද්‍ය යැයි ප්‍රකාශ කළේ හිංසා පීඩා සහිත වූ හෙවත් ව්‍යාපාදය හා බැඳුණක් බැවිනි. එබැවින් දුක්ඛදායක ප්‍රතිඵල ජනනය කරන්නක් ලෙස ''අකුසලයන්'' හා යෙදීම සැලකේ. එම දුක්ඛදායක ස්වභාවය තමාටත් අනුන්ටත් සමාජයටත් පීඩා ගෙන දෙන්නකි. එනිසා යමෙක් යම් ක්‍රියාවක හොඳ-නරක තීරණය කිරීමේදී ක්‍රියාවෙහි ප්‍රතිඵල කරන්නාට සේ ම ඒ සඳහා මූලික වූ පුද්ගලයා කෙරෙහි ද බලපාන ආකාරය කෙරෙහි විමසිලිමත් විය යුතු බවයි.

බුදුරජාණන්වහන්සේ තවත් මිණුම් දඬු තුනක් අංගුත්තර නිකායේ තික නිපාතයෙහි[15] දක්වා ඇත්තාහ.

1. අත්තාධිපතෙය්‍ය - තමා ම ප්‍රධාන කොට ගැනීම
2. ධම්මාධිපතෙය්‍ය - ධර්මය ප්‍රධාන කොට ගැනීම
3. ලෝකාධිපතෙය්‍ය - සමාජය - ලෝවැසි ජනයා ප්‍රධාන කොට ගැනීම

බුදුරජාණන්වහන්සේ මේ අවස්ථාව අතර පළමු වැන්නට ප්‍රමුඛත්වය දුන්නාහ. මෙහිදී මනෝවිද්‍යාත්මක පදනමක් අනුගමනය කර ඇති බව පැහැදිලි වේ.

''කුසල්-අකුසල්'' පිළිබඳ නිර්ණායකයන් ලෙස තමා සැලකිල්ලට ගන්නා ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වූහ.

> ''සියලු දෙනා දඬුවමට තැති ගනිත්. සියලු දෙනා මරණයට බිය වෙත්, තමාට එම අවස්ථාවන්ට බිය වන බව සලකා අනුනට දඬු ආදියෙන් හිංසා නො කරන්නේය. අනුන් නො නසන්නේය.
>
> ''සියල්ලෝ ම දඬුවමට තැති ගනිත් සියලු දෙනා මරණයට බිය වෙත්, තමා දඬුවමට තැති ගන්නා බවත් ජීවිතයට ප්‍රිය බවත් සලකා අනුන්ට හිංසා නො කරන්නේය. අනුන් නො නසන්නේය.''[16]

මේ ලෝකයෙහි කිසි කලෙකත් වෛරයෙන් වෛරයෝ නො සංසිඳෙත්. වෛර නො කිරීමෙන් හෙවත් මෛත්‍රීයෙන් වෛරයෝ සංසිඳෙත්. මෙය පෙර සිට පැවත එන ධර්මයකි.[17]

''යම් කිසි ක්‍රියාවක් කොට පසුතැවිලි වීමට සිදු වේ නම් එහි විපාකය කඳුළු පිරුණු මුහුණින් යුතුව විඳීමට සිදු වේ නම් එබඳු ක්‍රියාවන් නො කිරීමටත්, යම් කිසි ක්‍රියාවන් කොට පසුතැවිලි වීමට සිදු නො වේ නම් යමක ප්‍රතිඵලය සතුටින් විඳීමට හැකි වේ නම් එබඳු ක්‍රියා කිරීමටත් උපදෙස් දී ඇත.''[18]

මේ ආකාරයට ප්‍රතිඵලය මත රඳා පවත්නා නිර්ණායකයන් ඉදිරිපත් කරමින් තමා උපමා කරගෙන හොඳ නරක තීරණය කළ

යුතු යැයි දක්වන මනෝවිද්‍යාත්මක මිණුම් දණ්ඩක් ඉදිරිපත් කර ඇති බව පැහැදිලි ය.

ආචාරාත්මක ක්‍රියාවල දී විනිශ්චය කිරීම සඳහා උපයෝගීතාව මිණුම් දණ්ඩ හැටියට බොහෝ දුරට සැලකිය හැකි බව ගුණපාල ධර්මසිරි මහතාගේ අදහසයි.[19] සදචාර විනිශ්චයන්ගේ විෂයෙහි ලා ප්‍රධාන මිණුම් දණ්ඩ වශයෙන් යෙදෙන ස්ව, රීතිය (Golden Rule) පිළිගැනීමේ හේතුවෙන් හුදු ශුද්ධ උපයෝගීතාවාදී පද්ධතියකට විරුද්ධව මතු කළ හැකි සමාන්‍ය විරෝධතා බෞද්ධ ආචාරධර්ම පද්ධතිය කෙරෙහි එල්ල කිරීමට ඇති ඉඩ ප්‍රස්තා ඇහිරී යයි.[20]

තමාව ආදර්ශයට ගෙන කළයුතු දේ නො කළ යුතු දේ තීරණය කළයුතු බව වෙළුද්වාර සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. ''මම දිගු කාලයක් ජීවත්වීමට කැමැත්තෙමි. සුවපහසු විඳීමට කැමැත්තෙමි. දුක් පිළිකුල් කරන්නෙමි. මම සේ ම අන් අය ද ජීවත් වීමට ආශා ඇති සුවපහසු විඳිනු කැමති දුක පිළිකුල් කරන පුද්ගලයෝ වෙති.[21] යනුවෙන් නුවණින් කල්පනා කළ යුතු බව දක්වා ඇත්තාහ.

අකුසල්වලින් වැළකීමේ ක්‍රම තුනක් විස්තර කර ඇති ආකාරය මෙම සූත්‍රයෙහි දැක්වේ.

1. තමා අකුසල්වලින් වෙන්වීම
2. අන්‍යයන් අකුසල්වලින් වැළැක්වීම
3. අකුසල්වලින් වැළකීමෙහි ගුණ වැනීම

මජ්ඣිම නිකායෙහි සෙවිතබ්බ සූත්‍රයෙහි කුසල (හොඳ) අකුසල (නරක) තීරණය කළයුතු ආකාරය පැහැදිලි කර එය පුද්ගලයාගේ ජීවිතය කෙරෙහි බලපාන ආකාරය පැහැදිලි කර ඇත.

''යම් කායික, වාචසික මානසික සමාචාරයන් සේවනය කිරීමෙන් කුසල් වැඩේ ද අකුසල් පිරිහේ ද එය සේවනය කළ යුතු කායික, වාචසික මානසික සමාචාරයයි. යම් චෙතනාවක් සිතෙහි ඇති කර ගැනීමෙන් යම් දෘෂ්ටියක් සේවනය කිරීමෙන් කුසල් වැඩේ ද, අකුසල් පිරිහේ ද එය සේවනය කළ යුතු චෙතනා

මාත්‍රයයි. ''සඤවයි, දෘෂ්ටියයි.''[22] යනාදි වශයෙන් ආත්මයක් ඇසුරු කිරීම පසිඳුරන්ගෙන් අරමුණු ගැනීම සිව්පසය පරිභෝගය ගම් නියම්ගම් ඇසුරු කිරීම ආදියෙන් කුසල් වැඩේ ද අකුසල් පිරිහේද එය නිවැරදි ක්‍රමයයි. එය බොහෝ කලක් එම පුද්ගලයාගේ යහපත සඳහා හේතු වේ. මේ සෑම ක්‍රමයකින්ම කුසල් පිරිහී අකුසල් වැඩේ නම් එය බැහැර කළ යුතුයි. යමෙක් එසේ ඇසුරු කරයි ද ඔහුට දුක් පිණිස පවතින බව තවදුරටත් පැහැදිලි කර ඇත.

අන්‍යයන් තමාගේ චර්‍යාවන්ට දක්වන ප්‍රතිචාරය නුවණින් විමසා හොඳ නරක තෝරාගත යුතු බව අනුමාන සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. අන්‍යන් තමාගේ ක්‍රියාවන්ට ප්‍රියමනාප නො වී අප්‍රසාදය පළකරයි ද ඒවායින් බැහැර විය යුතුය.[23] මේ ආකාරයට හොඳ-නරක විනිශ්චයෙහි ලා අධිකාරීත්වය පුද්ගලයා වෙත පැවරීම බෞද්ධ දර්ශනයේ ස්වරූපය බව මේ මගින් පැහැදිලි වේ.

බෞද්ධ සදාචාරයේ මස්තක ප්‍රාප්තිය වන්නේ නිර්වාණයයි. නිර්වාණය සාක්ෂාත් කිරීම හොඳ පිළිබඳ පරමාර්ථමය මිණුම් දණ්ඩ වෙයි. නිර්වාණයෙන් නිරූපණය වන්නේ ප්‍රධාන අකුසලයන් වන ලෝභ (කැමැත්ත), දෝස (අකමැත්ත), මෝහ යන තුනෙන් නිදහස් වීමයි. මේ අයුරින් නිර්වාණයේ ලක්ෂණයක් වනුයේ අලෝභ, අදෝස සහ අමෝහ යයි මේ ලක්ෂණ තුන කරා ගමන් කරන්නා වූ යම් කිසි ක්‍රියාවක් වචනයෙන් හෝ සිතිවිල්ලක් ඇත්ද ඒ සියල්ලම හොඳය. ඒවාට ප්‍රතිපක්ෂ වූ යම් ක්‍රියාවක්, වචනයක් හෝ සිතුවිල්ලක් ඇත්ද, ඒ සියල්ලම නරකය.[24]

පෞද්ගලික නිරීක්ෂණයකින් බැහැරව කිසිවක් කුසල්-අකුසල් වශයෙන් නො ගත යුතු බව දක්වා ඇත.[25] මෙලෙස බුදු දහමේ දැක්වෙන මෙම නිර්ණායක අතිශයින් ම මානව කේන්ද්‍රීය බව ද සර්ව ජීව හිතවාදී ලක්ෂණ විද්‍යාමාන කරන බව ද නුවණැති කාහට වුව ද පැහැදිලි වනු ඇත.[26] එසේ ම බෞද්ධ දර්ශනය මගින් හොඳ (කුසල) නරක (අකුසල) විනිශ්චය කිරීමෙහිලා එක ම නිර්ණායකයක් දක්වා නැත. මෙසේ ඒ ඒ අවස්ථාවල විවිධ මිණුම් දඬු දැක්වුව ද සෑම විටකම තමාට අධිකාරීත්වය පවරා ඇති අතර එසේ තෝරාගනු ලැබීමේ දී නිවැරදි දෙයට ම ප්‍රමුඛත්වය දිය යුතු බව පෙනේ.

ආන්තික සටහන්

1 සං.නි. බ්‍රාහ්මණ සංයුක්තය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 13, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, 326 පිටුව.

2 ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිට ගෙදර, "කුසල් රැස් කිරීම", දිනමිණ වෙසක් කලාපය, 1982, 16 පිටුව.

3 Premasiri P.D., The Sri Lanka Journal of the Humanitiey, University of Sri Lanka, Peradeniya campus, vol-2, number 1, June 1976, p. 67.

4 ප්‍රේමසිරි පී.ඩී. බෞද්ධ ආචාරධර්ම බෞද්ධ විශ්වකෝෂ සිංහල ග්‍රන්ථ මාලා අංක 1, තරංජී ප්‍රින්ට්ස් මහරගම, පළමු මුද්‍රණය 1992, 9 පිටුව.

5 මේධානන්ද හිමි දේවාලේගම, බුදු සමය දර්ශනය හා සංස්කෘතිය, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ - බොරලැස්ගමුව, 1984, 50 පිටුව

6 සිංහල විශ්වකෝෂය, "ආචාරධර්ම", ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි (සංස්කාරක), රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1965, 422 පිටුව.

7 ධර්මදාස කේ.එන්.ඕ. කර්මය.

8 ධර්මදාස කේ.එන්.ඕ. කර්මය.

9 බු.නි. ධම්මපදය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 24, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, 26 පිටුව.

10 අං.නි. IV නිබ්බේධික පරියාය සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 21, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1978, 377 පිටුව.

11 සං.නි. I, චිත්ත සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 12, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, 72 පිටුව.

12 ම.නි. II, උපාලි සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 11, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1973, 62 පිටුව.

13 අං.නි. I, කාලාම සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 18, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, 336-344 පිටු.

14 ම.නි. අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 2, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1973, 130-140 දක්වා පිටු.

15 ප්‍රේමසිරි පී.ඩී. බෞද්ධ ආචාරධර්ම, තරංජී ප්‍රින්ට්ස් - මහරගම, පළමු මුද්‍රණය, 1992, 31-32 පිටු.

16 ම.නි. II, බාහිතික සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 11, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1973, 544 පිටුව.

17 අං.නි. I, ආධිපතෙය්‍ය සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 18, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, 268 පිටුව.

18 ඛු.නි. ධම්මපදය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 24, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1960, දණ්ඩවග්ග, 56 පිටුව.

19 එම, යමක වග්ග, 3 පද්‍ය.

20 එම, බාල වග්ග, 8-9 පද්‍ය.

21 ධර්මසිරි ගුණපාල, දාර්ශනික ප්‍රශ්න, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1990, 151 පිටුව.

ධර්මසිරි ගුණපාල, බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම, සිස්ටමැටික් ප්‍රින්ට්ස් - දෙහිවල, දෙවන මුද්‍රණය 1996 මැයි, 25 පිටුව.

22 ප්‍රේමසිරි පී.ඩී, බෞද්ධ ආචාරධර්ම, තරංජී ප්‍රින්ට්ස් - මහරගම, පළමු මුද්‍රණය 1992, 54 පිටුව.

23 සං.නි. V, වේළුද්වාර සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 16, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1981, 156 පිටුව.

24 ම.නි. III, සෙවිතබ්බාසෙවිතබ්බ සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 12, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1974, 166-192 පිටු.

25 ම.නි. II, අනුමාන සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මාලා 11, රජයේ මුද්‍රණාලය - කොළඹ, 1973, 236 පිටුව.

26 ධර්මසිරි ගුණපාල, බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම, සිස්ටමැටික් ප්‍රින්ට්ස් - දෙහිවල, දෙවන මුද්‍රණය 1996 මැයි, 32 පිටුව.

අධි මානසික ශක්තීන් පිළිබඳ බටහිර මනෝවිද්‍යාව හා බෞද්ධ අභිඤ්ඤා සංකල්පය

ආචාර්ය උණුවතුරබුබුලේ මහින්ද හිමි

අධි මානසික විද්‍යාව නමින් හඳුන්වනු ලබන්නේ, 18 වැනි ශතවර්ෂයේ මුල් දශකවල යුරෝපයේ බිහි වූ භෞතික විද්‍යා සහ මනෝවිද්‍යා විෂය පථයට ඔබ්බෙහි වූ සංසිද්ධීන් විග්‍රහ කිරීමට උත්සුක වූ විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රයකි.[1]

භෞතික විද්‍යාවේ දියුණුවත් සමග, යුරෝපීය විද්‍යාඥයන් අතර විශ්වය හා සත්ත්වයා පිළිබඳ නිරීක්ෂණ කිරීමේ කුතුහලය වර්ධනය විය. මිනිස් මනස යම් ප්‍රමාණයකට දියුණුවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නව සොයා ගැනීම් ලොව හමුවට ඉදිරිපත් කිරීමේ ශක්තිය වැඩි දියුණු වන විට, එහි ප්‍රතිඵලය වශයෙන් මිනිස් ජීවිතය වඩාත් පහසු කිරීම සඳහා අවශ්‍ය යාන්ත්‍රික මෙවලම් නිෂ්පාදනය කරන්නටත්, එකී පරීක්ෂණ මගින් එතෙක් සොයා දැන නො තිබුණු පදාර්ථ, ශක්ති සහ රසායනික සිද්ධාන්ත හඳුනා ගන්නටත් විද්‍යාඥයන්ට හැකියාව ලැබිණ. එබඳු නව සොයාගැනීම් වලින් ලත් ආස්වාදය හා උද්යෝගය හේතුවෙන්, විශේෂයෙන් ම එතක් බටහිර ලෝකයේ අවධානයට, සාකච්ඡාවට ලක් නොවී පැවති විවිධ විශ්වීය හා මානුෂීය ශක්තීන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් කිරීමට බටහිර විද්‍යාඥයෝ උනන්දු වූහ. මේ සඳහා විශාල බලපෑමක් කරන ලද්දේ, භෞතික විද්‍යා විෂය පථයට හසු නො වන,

විද්‍යාත්මක සිද්ධාන්ත අනුව විශ්ලේෂණය කළ නො හැකි, එහෙත් සත්‍ය වශයෙන් ම පවතින බවට සාක්ෂි ඇති, විශ්වීය වූත්, මානුෂික වූත්, ශක්තීන් පිළිබඳ ඇති වූ කුතුහලය යි. මේවා පාරභෞතික වශයෙන් ද, අධි මානසික ශක්තීන් වශයෙන් ද, හඳුනා ගත් විද්‍යාඥයෝ ඒ පිළිබඳ නිරීක්ෂණය සඳහා වෙනම ක්‍රමවේදයක් නිර්මාණය කළහ. පසුව මේ නව විෂයය ආවරණය කැරෙන විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ද සම්මත කැරිණි. අධි මානසික විද්‍යාවට අයත් විෂය ක්ෂේත්‍රය මෙසේ ය.

1. මිනිස් මනසෙහි පවත්නා ගැඹුරු ස්වභාවයන් පිළිබඳ විධිමත් අවබෝධයක් ලබා ගැනීම.
2. මිනිසා තුළ පිහිටි නෛසර්ගික බලය හා පෞරුෂය විද්‍යාත්මක ක්‍රම මාර්ගයෙන් හඳුනාගැනීම හා ඉන් නිසි ප්‍රයෝජන ලබා ගැනීම.
3. සමාජයේ පවත්නා ගුප්ත සහ ආශ්චර්යමත් දේවල් පිළිබඳ ව විද්‍යාත්මක ව අධ්‍යයනය කිරීම.
4. ආගම්වල හා දර්ශන වාදවල සඳහන් පුනර්භව, දේව-භූත, ආත්ම, දිව්‍යස්, ඍද්ධි කර්ම ශක්තිය, අධි මානසික ශක්තීන් පිළිබඳ ගවේෂණය කිරීම.
5. මිථ්‍යාවන් ලෙස බැහැර කිරීමට ඇතැම් අය පෙළඹෙන අදෘශ්‍යමාන දේවල් පිළිබඳ සත්‍යාසත්‍යතාව තහවුරු කර ගැනීම.
6. සාම්ප්‍රදායික ගුප්ත ශාස්ත්‍ර ප්‍රායෝගික කරණයට ඇති අවස්ථා හඳුනා ගැනීම.
7. ස්වභාවධර්මය පිළිබඳ ගවේෂණය.[2]
8. අධි මානසික අවබෝධය නිසා භෞතික වහල් භාවයෙන් මිදී තමා සහ ස්වභාවධර්මය පිළිබඳ යථාර්ථවාදී ව සිතන්නට හුරුවීමෙන් සාරධර්ම අගයන පුද්ගලයකු බිහි කිරීම.
9. භාවනාව සහ අධි මානසික ශක්තීන් පිළිබඳ විද්‍යාත්මක හැදෑරීම.

මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය යටතේ විද්‍යාත්මක ක්‍රම වේදයක් උපයෝගී කර ගනිමින් පර්යේෂණ පැවැත්වීමට ඉදිරිපත් වූ මුල් ම යුරෝපීය පර්යේෂකයන් ලෙස ජේ. බී. රයින්, ශ්‍රීමත් ඔලිවර් ලොජ්, ශ්‍රීමත් විලියම් බැරට්, විලියම් ජේම්ස්, ජී. හේමන්තස්, විලියම් මැග්ඩූගල් යන විද්වතුන්ගේ නම් අධි මානසික විද්‍යා ඉතිහාසයට එක් වී තිබේ. මෙම විෂය විශ්වවිද්‍යාල පර්යේෂණ විෂයක් ලෙස සංවර්ධනය කරන ලද්දේ ජේ. බී. රයින් විසිනි. ඒ වර්ෂ 1935 දී ඩියුක් විශ්වවිද්‍යාලයෙහි දී අධි මානසික විද්‍යාගාරයක් ආරම්භ කිරීමෙනි.[3]

මේ නව ප්‍රවණතා සමග බටහිර ලෝකය පුරා, අධි මානසික ශක්තීන් සහ පාරභෞතික සංසිද්ධීන් පිළිබඳ එතෙක් නොවූ විරූ උද්යෝගයක් ඇතිවීම නිසා ඒ පිළිබඳ ගවේෂණයට යොමු වූ විද්‍යාඥයන්ගේ සංඛ්‍යාව ද ඉහළ ගිය අන්දම අධි මානසික විද්‍යාව පිළිබඳ ඉතිහාසයෙන් හෙළි වෙයි. මේ අන්දමින් මනෝ විද්‍යාව පිළිබඳ ව ත් මනස් විශ්ලේෂණය පිළිබඳ ව ත් අධි මානසික විද්‍යාව පිළිබඳ ව ත් පර්යේෂණ කළ බටහිර විද්‍යාඥයන් සියලු දෙනා ම පාහේ එක්කෝ කිසියම් භෞතික ක්ෂේත්‍රයක විද්‍යාඥයෝ වූහ. නො එසේ නම් ජීව විද්‍යාඥයෝ හෝ වෛද්‍ය විශේෂඥයෝ වූහ. එසේත් නැති නම් අතිශය භෞතික හා ද්‍රව්‍යවාදී ආකල්පවලින් යුත් විද්‍යාඥයෝ වූහ. එහි ලා විශේෂයෙන් ම සෝවියට් විද්‍යාඥයන් විසින් අධි මානසික විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයෙහි කරන ලද පර්යේෂණ හා ඉදිරිපත් කර ඇති වාර්තා විශ්වාසනීයත්වයෙන් ඉහළ අගයක් උසුලයි.

මෙම ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ උනන්දුව වැඩි වන විට, පුනර්භවය, මරණින් මතු පැවැත්ම, අධි මානසික ශක්තීන් ඇති පුද්ගලයන්, අදෘශ්‍යමාන බලවේග හා ඒවායේ ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ තොරතුරු එකී පර්යේෂකයන් වෙත නිරතුරු ව ගලා එන්නට පටන් ගත්තේ ය. මේ සම්බන්ධයෙන් ඒ වන තුරු පෙරදිගවාසීන් අතර පැවති විශ්වාසයන්, පිළිගැනීම්, මති මතාන්තර බටහිර සමාජයට අත්දකින්නට අවස්ථාව උදා විය. ඒවා විද්‍යාත්මක ව ගවේෂණය කරන්නට එමගින් පුළුල් ඉඩ ප්‍රස්ථා සැලසිණ.

භෞතික විද්‍යාවේ හෝ නූතන වෙනත් විද්‍යාවක හෝ මූලධර්ම අනුව කිසිදු ආකාරයකින් විග්‍රහ කළ නො හැකි, චිත්ත ශක්තිය පදනම් කර ගත් පුද්ගල චර්යාවන් කිහිපයක් මෙහි දී උදාහරණ ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම, අධි මානසික විද්‍යාව වැනි පාර භෞතික සෙවිල්ලක අත්‍යවශ්‍යතාව වඩාත් පැහැදිලි ව තහවුරු කරන්නට ඉවහල් වේ යැයි සිතමි.

නිද්‍රෝපගත අනාගත වක්තෘ. නම් විරුදාවලිය ලත් එඩ්ගා කේසි ස්වකීය අධි මානසික ශක්ති උපයෝගී කර ගනිමින්, කර්ම ශක්තිය, පුනර්භවය වැනි පාරභෞතික තොරතුරු රාශියක් හෙළිදරව් කළ අයෙකි. ඔහු තම හැකියාව දශක දෙකක් තරම් දීර්ඝ කාලයක් තුළ රෝග සුවපත් කිරීම සඳහා ද උපයෝගී කර ගත්තේ ය. උපතින් ම උග්‍ර කතෝලිකයකු වූ කේසී ඉදිරිපත් කළ තොරතුරු ඔහු පිළිගත් සාම්ප්‍රදායික ආගමික මතවාදයන්ට ඉඳුරා ම පටහැනි වූ බව මතක තබා ගත යුතු වැදගත් කාරණය යි. පියවි ඇසට, පියවි සිතට නො පෙනෙන, නො දැනෙන දේ හඳුනා ගැනීමේ ශක්තියක් ඔහුට තිබිණ. එය අතීන්ද්‍රිය ඥානයක් (Extra Sensory Perception - ESP) ලෙස විනා වෙනත් කිසිදු භෞතික ශක්තියක් හැටියට අර්ථ නිරූපණය කළ නො හැක්කක් විය. සාමාන්‍ය ඉන්ද්‍රිය ශක්තීන් ඉක්මවා පවතින චිත්ත ශක්තියක් මිනිසා සතු ව පවත්නා බව, අධි මානසික විද්‍යා ගවේෂකයන්ට අවිවාදිතමය පිළිගැනීමට සමත් ප්‍රබල ම සාක්ෂිය එඩ්ගා කේසී ය.[4]

පෝලන්ත ජාතික 'වුල්ෆ් මෙසිං' උග්‍ර භෞතිකවාදී පාලකයකු වූ සෝවියට් නායක ස්ටාලින්ගේ ද පරීක්ෂණයට භාජනය වූ ගුප්ත විද්‍යාඥයෙකි. අනතුරු ව ඔහු ස්ටාලින්ගේ ද ගෞරවයට පාත්‍ර වූ බව සඳහන් කළ යුතුය. වරක් මොස්කව් බැංකුවකට හිස් පෝරමයක් ඉදිරිපත් කොට රූබල් ලක්ෂයක් ලබා ගෙන පෙන්වූ ඔහු, තවත් අවස්ථාවක දී ආරක්ෂක කණ්ඩායම් තුනක් මඟින් රැකවලෙහි යෙදුණු කාමරයකින් ඒ කිසිවෙකුටත් නො පෙනෙන අන්දමින් ඉන් පිටතට පැමිණියේ ය. තවත් අවස්ථාවක, දැඩි රැකවල් යොදා තිබිය දී වුල්ෆ් මෙසිං ස්ටාලින්ගේ අතිශය

පෞද්ගලික කාමරය පිහිටි කුම් ටෙස්ටෝ් නිවසට පැමිණ ස්ටාලින් ඉදිරියේ පෙනී සිටියේය. මෙසිං මේ සියල්ල කළේ චිත්ත බලයෙන් හෙවත් අධිෂ්ඨාන ශක්තියෙන් බව හෙළිදරව් කර තිබේ. පිරිසක් අතර භෞතික ශරීරයක් සහිත මෙසිං අදෘශ්‍යමාන ව ගමන් කළේ අධි මානසික බලයෙන් බව තහවුරු විය.[5] සෝවියට් දේශයේ විසූ හෙල්යාමයි කලෝවා අධි මානසික බලයෙන් භෞතික වස්තූන් චලනය කිරීමේ හැකියාවක් තිබූ කාන්තාවකි. ඇය පර්යේෂකයන් ඉදිරියේ තම හැකියාව නොයෙක් වර ක්‍රියාවට නංවා ප්‍රදර්ශනය කළා ය.

ඕලන්ද ජාතිකයකු වූ පීටර් හර්කෝස් කිසියම් පුද්ගලයකු හෝ කිසියම් ද්‍රව්‍යයක් ස්පර්ශ කිරීමෙන් ඒ පුද්ගලයා හෝ ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ ඉතිහාසය සමග තොරතුරු ඉතා ම නිවැරදි ව කිරීමේ ශක්තියක් පෙන්වූවෙකි. ඡායාරූපයක් බැලීමෙන් වුව ද මෙසේ තොරතුරු කීමේ හැකියාව ඔහුට තිබිණ. ඔහු සතුව පැවති මේ අධි මානසික ශක්තිය උපයෝගී කර ගනිමින් අබිරහස් මිනීමැරුම් කීපයක මිනීමරුවන් පවා අල්ලා ගත් බව පොලිස් වාර්තාවල සඳහන් වෙයි.[6]

නීනා කුලගයිනා නමැති කාන්තාව අධි මානසික ශක්තීන් රාශියකින් දක්ෂතා ප්‍රදර්ශනය කර තිබේ. ග්‍රෑම් 500 බරැති වස්තුවක් චිත්ත බලවේගයෙන් චලනය කිරීම, මානසික නියෝග මගින් මැඩියකුගේ හෘද ස්පන්දනය තාවකාලික ව නතර කිරීම, කෙනකුගේ සාක්කුවක ඇති දේ සිතින් දැකීම, රෝගියකු දෙස බලා කිසිඳු බාහිර උපකරණයක ආධාරයක් නැති ව රෝග නිදානය කීම සහ එක්ස් කිරණ යන්ත්‍රයක ආධාරයක් නැති ව ශරීරයේ අභ්‍යන්තර ආබාධ නිවැරදි ලෙස හඳුනාගැනීම ඇය සතුව පැවැති අධි මානසික ශක්තීන් හැටියට තහවුරු කර තිබේ. ඇය වෛද්‍ය විද්‍යාව පිළිබඳ අංශු මාත්‍රයක් හෝ දැනුමක් ඇත්තියක් නො වූවා ය.[7]

වර්වණ ඉවනෝවා අනාගතය දැකීමේ අපූර්ව අධි මානසික ශක්තියකින් යුත් කාන්තාවකි. ඇය පවසන පරිදි තමා එය කරන්නේ සිත සියලු සිතුවිලි වලින් විනිර්මුක්ත කර ගැනීමෙනි.

ඉපදී දින 07කින් පැහැදිලි ලෙස වචන කතා කරන්නටත් දින 30 කදී සම්පූර්ණ වාක්‍ය කතා කරන්නටත් මාස දෙකක දී භාෂා අටක් ඉතා ව්‍යක්ත ලෙස කථා කරන්නටත් හැකියාව තිබූ දරුවකු පිළිබඳ රුසියාවේ මොස්කව් විශ්වවිද්‍යාලයේ මහාචාර්ය නිකොලායි තොවොෂ්පින් විසින් වාර්තා කර තිබේ. එතුමා සෝවියට් පුනරුත්පත්ති සංගමයේ ද සභාපතිවරයා විය.

ඉපදී සති පහක් වැනි වයසැති කුඩා දරුවකු ඇඳෙන් බැස, මුළුතැන්ගෙයි ආහාර පිසිමින් සිටි සිය මව සමග කථා කිරීමේ ප්‍රවෘත්තියක් මෙක්සිකෝවෙන් ද වාර්තා වී තිබේ. වයස අවු 13 දී ගණිත විශේෂඥයකු ලෙස විශ්වවිද්‍යාලයෙන් උපාධි ලැබූ දරුවකු පිළිබඳ එංගලන්තයෙන් වාර්තා වෙයි. දරුවාගේ නම ගෙන්ෂ් සත්තම්පලම් ය. ඔහුගේ පියා උපතින් ම ලාංකිකයෙකි.

වයස අවුරුදු හතරක් වූ කුඩා දරුවකු, එරමිණියා ගොතා ගෙන අඳුරේ වාඩි වී සතිපට්ඨාන සූත්‍රය ඇතුලු ත්‍රිපිටකයේ සූත්‍ර කිහිපයක් කට පාඩමින් සජ්ඣායනය කිරීමේ පුවතක් ද වෙයි. අති පූජ්‍ය බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රිය මහා නාහිමියන් ප්‍රමුඛ පර්යේෂක කණ්ඩායමක් මෙම සිද්ධියෙහි සත්‍යතාව තහවුරු කර ඇත.[8]

බටහිර අධි මානසික විද්‍යා ගවේෂකයින් විසින් ගවේෂණය කරනු ලැබ සහතික කළ වාර්තා දහස් ගණනක් අතරින් ඉහත ඉදිරිපත් කරන ලද පුද්ගල චර්යාවන්, කිසිදු නවීන විද්‍යා මූලධර්මයකින් අර්ථකථනය කළ හැකි සංසිද්ධීන් නො වේ. මේ සෑම ක්‍රියාකාරකමක් ම පදනම් වී ඇත්තේ ද්‍රව්‍යාත්මක නොවූ චිත්ත ශක්තිය මත ය. එය කිසිදු විද්‍යාගාරයක පරීක්ෂණයක් මගින් තවමත් සනාථ කළ නො හැකි වී ඇති සත්‍යයකි.

නූතන විද්‍යාඥයන් සිත පිළිබඳ අර්ථ විවරණය කළේ තම විෂය ක්ෂේත්‍රයට හසු වන සීමාව තුළ පමණක් විද්‍යාඥානය මෙහෙයවීමෙනි. ඒ නිසා ම විද්‍යාවට හසු නො වන ක්ෂේත්‍රය නූතන විද්‍යාඥයන්ට සදාකාලික අබිරහසක් වෙයි. මෙය මනාව තේරුම් ගත් අධි මානසික විද්‍යාඥයෝ එම අභියෝගය

ස්වේච්ඡාවෙන් ම භාරගෙන සක්‍රීය ව ක්‍රියා කරමින් සිටිති. ඒ යටතේ මේ වන විට ඔවුන් රැස් කර ගෙන ඇති විශ්වසනීය දත්ත විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් එළඹ ඇති නිගමන මෙසේ ය.

1. සිතක් පවතී.
2. සිත හා කය අතර අවිච්ඡින්න වූ සම්බන්ධයක් තිබේ.
3. සිත දියුණු කිරීමෙන් ශරීරය පාලනය කර ගත හැකි ය.
4. සිත වැඩි දියුණු කර ගැනීමෙන් විශේෂිත වූ ශක්තීන් ලබා ගත හැකි ය.
5. සිත හා විශ්වය අතර සම්බන්ධයක් පවතී.
6. චිත්ත ශක්තියෙන් ශරීරය පමණක් නොව භෞතික වස්තූන් ද පාලනය කළ හැකි ය.[9]

අතීන්ද්‍රිය ඥානය, සංසිද්ධීන් හා අභිඥාව

අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කළේ අධි මානසික ශක්තීන් පිළිබඳ මෑත දශක කිහිපය තුළ බටහිර උගතුන් සොයා සපයා ගත් තොරතුරු හා ඒවා ආශ්‍රයෙන් ඔවුන් එළැඹී ඇති නිගමනයන් පිළිබඳ ව ය. මේ සියල්ල බටහිර ලෝකයාට නැවුම් අත්දැකීම් සහ වැටහීම වුවත් පෙරදිග ලෝකයා මේ දැනුම හා අත්දැකීම හඳුනා ගත්තේ මීට ශතවර්ෂ 25 කටත් එපිට දී ය.

ක්‍රි. පූ. 6 ව ශත වර්ෂය, ආගම් ඉතිහාසය අනුව භාරතයේ දර්ශනවාදය පිළිබඳ උද්යෝගයේ උච්චතම අවධියයි. විශ්වයත්, සත්ත්වයාත් පිළිබඳ සත්‍යය සොයන්නට විවිධ දාර්ශනිකයන් දැරූ ප්‍රයත්නයන් කොතෙක් වීද යන්න, බුදු දහම පහළ වන විට දෘෂ්ටි 64 ක් වූ බව සඳහන් වීමෙන් සිතා ගත හැකි ය. බුදු දහම ඒ සියලු දෘෂ්ටි අභිබවා නැඟී සිටියේ එහිවූ සිතීමේ හා විමසීමේ නිදහස පදනම් කර ගත් නිෂ්ප්‍රභ කළ නො හැකි යථාර්ථවාදී ස්වභාවයත් සාධනීය භාවයත් නිසා ය.

බටහිර අධි මානසික විද්‍යා ගවේෂකයන් අද සොයන යථාර්ථය, ඔවුන්ගේ පාරිභාෂිත වචනවලින් ඉදිරිපත් කරන සංකල්ප

බුදුරජාණන්වහන්සේ ඉදිරිපත් කළේ ක්‍රි. පූ. 6 වන ශත වර්ෂයේ දී පාලි භාෂාමය සංකල්ප ලෙසිනි.

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අතර, ලෞකික සදාචාරමය පැත්තට යොමු වූ ශික්ෂණ මාර්ගය හැරුණු විට, දාර්ශනික පක්ෂය හා සම්බන්ධ සියලු ඉගැන්වීම් පාරභෞතික වෙයි. කර්මය, පුනර්භවය, මාර්ග, මාර්ගඵල, විඤ්ඤාණය, යථාභූත ඤාණ දර්ශනය, විදර්ශනා ඤාණය, පංච අභිඤා, අෂ්ට සමාපත්ති ධ්‍යාන, නිර්වාණය ආදී මේ සියල්ල ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගත යුත්තේත් කර ගත හැක්කේත් විදර්ශනා ඥානයෙන් ලබා ගත යුතු යථාභූත ඥාන දර්ශනයෙනි.[10] මේ සියල්ල නවීන විද්‍යාවට වස්තු විෂය නො වේ. මේවා විශ්ලේෂණය කරන්නට තරම් නවීන විද්‍යාව තවමත් මෝරා නැත.

නූතන අධි මානසික විද්‍යාව පිළිබඳ කරුණු සාකච්ඡා කිරීමේ දී වඩාත් ම වැදගත් වන්නේ බෞද්ධ අභිඥා සංකල්පයයි. බටහිර පර්යේෂකයන්ගේ ගවේෂණයන්ට මාතෘකා වී ඇති අතීන්ද්‍රිය ඥානය (ESP) සහ අධි මානසික බල හෙවත් සෘද්ධීන් (PK)[11] යන විෂය පරාසය බුදු දහමේ එන අභිඥා සංකල්පය තුළ අන්තර්ගත වීම ඊට හේතුවයි.

මනුෂ්‍යයා විසින් සාමාන්‍යයෙන් ලබන්නාවූත් විශේෂ ව්‍යායාමයකින් උපදවා ගත හැකි වූත් විශේෂිත ඥානයන් හැඳින්වීම පිණිස බුදු දහමෙහි නිතර හමු වන සංඥානාම කීපයක් වෙයි. පඤ්ඤා, විඤ්ඤාණ, සඤ්ඤා, අභිඤ්ඤා, පරිඤ්ඤා වැනි ඒ සෑම යෙදුමකින් ම ඥාන ස්වභාවයක් හඳුන්වනු ලැබේ. ඥානය යන අර්ථය දෙන 'ඥ' ධාතුවට උපසර්ග එක් කිරීමෙන් වෙන් කර ඇති එකී පද අතර 'අභිඤ්ඤා' යන්නෙන් ගම්‍ය වන්නේ සාමාන්‍ය ඥාන මාර්ගයෙන් ඔබ්බෙහි වූ උසස්, විශේෂ අතිරේක ඥාන ස්වභාවයක් බව විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීමයි.[12]

මජ්ඣිම නිකායේ භාරද්වාජ සූත්‍ර දේශනාවෙහි සඳහන් වන අන්දමට බුදුරජාණන් වහන්සේ ද, අභිඥා මාර්ගයෙන් ධර්මය අවබෝධ කර ගත් බව ප්‍රකාශ වෙයි.[13] බෞද්ධ දර්ශනයෙහි

කුට ප්‍රාප්තිය වන නිර්වාණය අවබෝධ කරගත යුත්තේ ද අභිඤ්ඤාවලින් බව වැඩි දුරටත් දක්වා තිබීම අපගේ අවධානයට යොමුවිය යුත්තකි.

''...අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජ්ජන්ති, තදනුත්තරං බ්‍රහ්මචරිය පරියෝසානේ දිට්ඨේ ව ධම්මේ සයං අභිඤ්ඤා සච්ඡිකත්වා උපසම්පජ්ජ විහරති...''[14]

පාලි නිකාය ග්‍රන්ථයෙහි අභිඤ්ඤා හයක් දක්වේ. 'ෂලභිඤ්ඤා' යන පොදු ව්‍යවහාරයෙන් සඳහන් වුව ද ඒවා එකිනෙකට වෙනස් ස්වභාවයන්ගෙන් යුක්ත වන බව පැහැදිලි වෙයි. ඒවා නම් වශයෙන් මෙසේ ය.

1. දිබ්බචක්ඛු ඤාණය
2. දිබ්බසෝත ඤාණය
3. පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඤාණය
4. චේතෝ පරියාය ඤාණය
5. ඉද්ධිවිධ ඤාණය
6. ආසවක්ඛය ඤාණය

මේවා එක එකක් ගැන සැකෙවින් කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම ප්‍රස්තුතයට අදාල වන බැවින් මෙහි ලා අපගේ අවධානය ඒ සම්බන්ධ ව යොමු කෙරේ.

දිබ්බචක්ඛු යනු පළමුවෙන් සඳහන් වන ඤාණ විශේෂයයි. ඇසින් කරනුයේ රූප දැකීමයි. ඒ අනුව ඊට කිසියම් විෂය පථයක් තිබේ. සාමාන්‍යයෙන් අප දන්නා පරිදි යමක් දැකීමට සාධක තුනක් අවශ්‍යය. රූපය, ආලෝකය සහ ඇස යනු ඒ තුනයි. ඇසින් දකින රූපය හඳුනාගන්නේ මනසිනි. ඒ හැඳින්වීම හඳුන්වන්නේ චක්ඛු විඤ්ඤාණය නමිනි. මේ ක්‍රියාවලියට සීමාවන් තිබේ. උදාහරණයක් ලෙස ඇසත්, ආලෝකයත් මනාසේ පැවතියද රූපය සැඟ වී තිබේ නම්, යමකින් ආවරණය වී තිබේ නම්, නියමිත සීමාව ඉක්මවූ දුරක තිබේ නම් පියෙවි ඇසට එම රූපය ගෝචර වන්නේ නැත. එබැවින් පියෙවි ඇසක දර්ශනය සීමා සහිත වෙයි.

එහෙත් අභිඥා මගින් ලබාගන්නා දිබ්බචක්ඛු ඤාණයට එබඳු සීමාවක් නොමැත. අනන්ත දුරක පිහිටියත් කවර

ආකාරයකින් ආවරණය වී පැවතියත් දැකීමේ ශක්තිය දිබ්බචක්ඛු ඤාණය ලැබූ තැනැත්තාට ලැබේ. අනුන්ගේ සිත පවා දැකීමේ ශක්තිය ඊට අයත් වෙයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ බොහෝ අවස්ථාවල දිබ්බචක්ඛු ඤාණයෙන් දැකීමෙන් කළ කාර්යයන් බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි සුලබ ය. මට්ටකුණ්ඩලී මරණාසන්න ව ඇඳෙහි සිටින බව දුටුයේ දිවැසිනි.[15] 'කිසාගෝතමියගේ සිත නිවනට යොමු වූ ඇති බව දුටුවේ දිවැසිනි'.[16]

අතීත, වර්තමාන, අනාගත කාලත්‍රයට අයත් සිද්ධියක් දැකීමේ ශක්‍යතාව දිවැස් ලාභියා සතු වෙයි. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ඊට උදාහරණ කොතෙකුත් දැකිය හැකි ය. නාලාගිරි දමන සිද්ධියේ දී සෙට දිනයෙහි. පිඬුසිඟා නො ගොස් කොතෙකුත් දැකිය හැකි ය. නාලාගිරි දමන සිද්ධියේ දී 'සෙට දිනයෙහි' පිඬුසිඟා නො ගොස් විහාරයෙහි ම වැඩ සිටින ලෙස සැදැහැතියන් විසින් බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් ඉල්ලා සිටි විට, ඒ ආරාධනය පිළිගත්තත්, නගර සංචාරයෙහි යෙදීමට උන්වහන්සේ තීරණය කළේ සෙට දිනයෙහි වීථි මධ්‍යයෙහි සිදු වන ප්‍රාතිහාර්යය දිවැසින් දැකීමෙනි.[17]

දිබ්බචක්ඛු යනු ඤාණ විශේෂයක් වුව ද, එය ඇස නමැති ඉන්ද්‍රිය හා බද්ධ වූවක් බව පෙනේ. මාංශමය චක්ෂුසය (පියෙවි ඇස) නොමැති වූ විට දිබ්බචක්ඛු ඤාණය නො ලැබෙන බව මිළින්ද පඤ්හයෙහි සඳහන් වීම ඊට හේතුවයි.

'හේතු සමුග්ගාතේ අහේතුස්මිං අවත්ථුම්හි නත්ථි දිබ්බ චක්ඛුස්ස උප්පාදෝ'[18]

මේ අදහස ම ඉතිවුත්තක පාලියේ දැක්වෙන්නේ 'මාංස චක්ඛුස්ස උප්පාදෝ මග්ගෝ දිබ්බස්ස චක්ඛුනෝ' යනුවෙනි. එහි අදහස දිබ්බ චක්කුවට මාර්ගය මාංස චක්ෂුසය බවයි. මසැස නො මැති වූ විට වැසුණු දෙයක් තබා විවෘත ව ඇති දෙයක් වත් දැකිය නො හැකි බැවින් දිබ්බ චක්ඛුවට චක්ෂු ඉන්ද්‍රිය අවශ්‍ය වන බව අදහස් කළ බව සිතිය හැකි ය. එහෙත් චක්ඛු විඤ්ඤාණයට ගෝචර වන්නේ පියෙවි ඇසින් දැකිය නොහැකි විෂය පථයක් බව මතක තබා ගත යුතු ය. මීට අදාල නූතන අධි මානසික විද්‍යා

පර්යේෂකයන්ගේ වාර්තාවලින් ද මේ අදහස සනාථ වෙයි.[19] ඔවුන් මෙය හඳුන්වන්නේ Clairvoyance නමිනි.

දිබ්බ සෝත ඤාණය ශ්‍රවණේන්ද්‍රිය හා සම්බන්ධ වූවකි. සාමාන්‍ය මිනිස් කණට නො ඇසෙන ශබ්ද, ගෝචර වන සීමාව ඉක්ම වූ ශබ්ද ඇසීමේ හැකියාව මේ අභිඥාවට තිබේ. මිනිස් ශ්‍රවණේන්ද්‍රිය සීමිත පරිසයක ශබ්ද පමණක් ග්‍රහණය කර ගැනීමේ හැකියාවෙන් යුක්ත වූවකි. උදාහරණයක් ලෙස සලකතොත් ඈතක සිට කතා කරන කථා බහක්, සමීපයෙහි වුව ඉතා සෙමින් කරන කතා බහක්, සමීපයෙහි වුව ඉතා සෙමින් කරන කතා බහක් ශ්‍රවණේන්ද්‍රියට ගෝචර වන්නේ නැත. ඊට ගෝචර වන්නේ ග්‍රහණය කළ හැකි සීමාවක සිට කරන ශබ්ද පමණි. දූරකතනයක් වැනි නූතන විද්‍යාත්මක මෙවලමක් භාවිතයෙන් දුර ශබ්ද ශ්‍රවණය කිරීම මීට අදාළ නො වේ. සිත දියුණු කිරීමෙන් දිබ්බසෝත ඤාණය උපදවා ගන්නා අභිඥා ලාභියාට බාහිර වෙනත් කිසිඳු මෙවලමක සහයකින් තොර ව තමන්ට අවශ්‍ය ඕනෑම ශබ්දයක් ශ්‍රවණය කිරීමේ හැකියාව ලැබේ. 'සෝ දිබ්බාය සෝතධාතුයා විසුද්ධාය අතික්කන්ත මානුසිකාය උභෝ සද්දේ සුණාති, දිබ්බේ ච මානුසකේ චයේ දූරේ සන්තිකේච...'[20]

මිනිසා සතු පංචේන්ද්‍රියයන්ගෙන් අභිඥා සමග සම්බන්ධ වන්නේ චක්ඛු, සෝත යන ඉන්ද්‍රියයන් දෙක පමණි. ඝාන, ජිව්හා, කාය යන ඉතිරි ඉන්ද්‍රියයන් ඊට ඇතුළත් නො වේ. චක්ඛු, සෝතයන් ඉන්ද්‍රියයන් පමණක් ඊට ඇතුළත් වීමට හේතුව හැටියට පෙන්වා දිය හැක්කේ සමස්ත බාහිර ලෝකයේ ම රූප හා ශබ්ද දැකීමෙන් හා ඇසීමෙන් යථාවබෝධය ලැබිය හැකි ඤාණයක් ලැබිය හැකි වීමයි. අනෙක් ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් ලබන ආවේදනයන් පෞද්ගලිකත්වය හා බැඳී පවතී. ලෝකය දැකිය හැක්කේ ඇසින් හා කනින් පමණි.

පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඤාණය පෙර විසූ කඳ පිළිවෙළ දැන ගන්නා නුවණයි. සාමාන්‍යයෙන් මිනිසා සතු මතකය සීමාසහිත වෙයි. උදාහරණයක් ලෙස ගත හොත් බොහෝ විට තමන් මුලින් ම අකුරු කියවූ දවස මතකයේ ඇත්නම් ඒ ඉතා ම කලාතුරකින්

අයකුට ය. මව් කුසින් බිහිවූ මොහොත කිසිදු සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යයකුට මතක නැත. එසේ තිබිය දී කලින් උපන් ආත්මභාවය, ඊට කලින් උත්පත්තිය ආදිය කිසිසේත් ම සිහියට නො නැගේ.

බුදු දහම, පුනර්භවය සංකල්පය පිළිගනී. ඒ අනුව සංසාර ගමන නමින් දිගු අතීතයක් වෙයි. විශ්වයේ හෝ සත්ත්වයාගේ ආරම්භය බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පවා පිළිතුරු දීමෙන් වැළකී සිටි අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න අතුරින් එකකි.[21] ඒ අනුව මුලක් දැකිය නො හැකි සසර ගමනේ පෙර ආත්ම ගණන ගිණිය නො හැකි තරම් දීර්ඝ වෙයි. එබඳු තත්ත්වයක් යටතේ, පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඥානය ලත් අභිඥාලාභියකුට අතීත ආත්ම භාව එකක් දෙකක් නොව සිය ගණනක් සවිස්තරාත්මක ව දැකිය හැකි වීම, ප්‍රකාශ කළ හැකි වීම සුවිශේෂී තත්වයකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් එක් එක් අවස්ථාවල දී ආත්ම භාවයන් 550ක් දේශනා කරන ලදැයි පිළිගැනේ. පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඥානය ඍජු ව ම මනස හා සම්බන්ධ වූවකි. නූතන මෝහන විද්‍යාවෙන් මේ සම්බන්ධ සාධනීය මට්ටමක් ලබා ඇති බව පෙනේ.[22] නූතන මෝහන විද්‍යාවත් පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඥානයත් අතර පැහැදිලි වෙනසක් තිබේ. පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඤාණය ලත් තැනැත්තාට අතීත ආත්ම භාවයන් ස්වයං ව සිහිපත් කළ හැකි ය. මෝහන විද්‍යාවේ දී කෙනකු ලවා පෙර ආත්ම භාවය හෙළි කර ගන්නට නම් මෝහන වෛද්‍යයකු අවශ්‍ය වේ. එහි දී පෙර ආත්ම භාවය ප්‍රකාශ කරන්නේ පියෙවි සිහියෙන් නොව මෝහන නිද්‍රාවට පත් වීමෙනි.[23]

සිවු වැනි බෞද්ධ අභිඥාව චේතෝ පරියාය ඥානයයි. එම අභිඥාව උපදවා ගැනීමෙන් අනුන්ගේ සිත් ග්‍රහණය කර ගත හැකිය. සාමාන්‍ය අයකුට කිසිසේත් ම අනුන්ගේ චිත්ත ස්වභාවය යථාර්ථ වශයෙන් දැකිය නොහේ. එහෙත් චේතෝ පරියාය ඥානය ලත් තැනැත්තාට අන්‍යයන්ගේ චිත්ත ස්වභාවය දැකිය හැකි ආකාරය ත්‍රිපිටකයෙහි විස්තර වන්නේ මෙසේ ය.

"සෝ පර සත්තානං, පර පුග්ගලානං චේතසා චේතෝ පරිච්ච පජානාති. සරාගංවා චිත්තං සරාගංති පජානාති. වීතරාගං වා චිත්තං පෙ- සදෝසං වා චිත්තං පෙ- චිත්තං - පො වීතදෝසං වා චිත්තං -පෙ වීත මෝහං වා චිත්තං - පෙ..."[24]

මේ පාඨයට අනුව කෙනෙකුගේ සිත සරාග ද විරාග ද සදෝසද වීත දෝස ද මෝහ සහිත ද මෝහ රහිත ද ආදී වශයෙන් සවිස්තරාත්මක ව දැක ගත හැකි ය.

අංගුත්තර නිකායේ වීමංසක සූත්‍රයෙහි අනුන්ගේ සිත් දැන ගත හැකි ක්‍රම හතරක් සඳහන් වෙයි.

1. බාහිර ලක්ෂණ අනුසාරයෙන්
2. වෙනත් අයකු සපයන තොරතුරු ඇසුරෙන්
3. කෙනකුගේ කථනය ආශ්‍රයෙන්
4. පරසිත් දන්නා නුවණින්[25]

මේ කාරණා හතරෙන් මුල් තුන ඉන්ද්‍රිය බද්ධ වෙයි. සිවු වැන්නා අතීන්ද්‍රිය බද්ධ වෙයි. චේතෝ පරියාය ඥාණ වශයෙන් සැලකෙන්නේ සිවු වැනි ක්‍රමයයි.

බටහිර අධි මානසික විද්‍යාවේ දී මේ ශක්තිය හඳුන්වන්නේ Telepathy නමිනි. සිත දියුණු කිරීමෙන් යම් ප්‍රමාණයකට මේ ශක්තිය ලැබූ පුද්ගලයන් පිළිබඳ සාර්ථක පරීක්ෂණ රාශියක් මේ වන විට සිදු වී ඇති අතර ඒවායේ සත්‍යතාවය ද තහවුරු කරනු ලැබ තිබේ.[26]

ඉද්ධි විධි ඥාණය යනු අසාමාන්‍ය දේ කර පෙන්වීමේ ශක්තියයි. චිත්ත ශක්තිය උපයෝගී කර ගනිමින් අද්භූත ජනක දේ මෙම අභිඥාලාභියාට කළ හැකි බව ත්‍රිපිටකයෙහි විස්තර කර ඇත.

එක ම රූපය බොහෝ කොට පෙන්වීම, අදශ්‍යමාන ව සිටීම, බිත්ති හා ප්‍රාකාර පර්වත අතරින් නිර්බාධ ව ගමන් කිරීම, පොළෝ තලයෙහි දියෙහි මෙන් කිමිදීම, ජලයෙහි පොළව මත මෙන් ගමන් කිරීම, හඳ පවා ස්පර්ශ කිරීම, බ්‍රහ්ම ලෝකය දක්වා තම ශක්තීන් ව්‍යාප්ත කිරීම ආදිය එබඳු අභිඥාලාභියකුට කළ හැකි බව සඳහන් වෙයි.[27]

මෙය ඥාණ ශක්තියකට වඩා චිත්ත ශක්තියකට සමාන වන බව පෙනේ. ඉන්ද්‍රිය බද්ධ නො වූ හෙයින් එය ද අතීන්ද්‍රිය ගණයට අයත් වන්නකි.

බටහිර අධි මානසික පර්යේෂකයින් මේ ශක්තිය හඳුන්වන්නේ Psycho Kinesis (PK) නමිනි. ඉන්ද්‍රිය සම්බන්ධයකින් තොර ව චිත්ත ශක්තියෙන් පමණක් බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව ලෙස අර්ථ නිරූපණය කර ඇති මෙය, සෘද්ධි බලය ලෙස ද විග්‍රහ කරනු පෙනේ.[28] ලෝකයේ විවිධ පුද්ගලයින් විසින් කර ඇති එබඳු සෘද්ධිමය කාර්යයන් බොහෝමයක් බටහිර අධි මානසික ගවේශකයින් විසින් පරීක්ෂණයන්ට ලක් කරන ලදුව සැබැවින් ම ඒවා චිත්ත ශක්තියේ බලයෙන් කරන ලද ක්‍රියාවන් බව තහවුරු කර ගෙන තිබේ.

අභිඥාවන් අතර අවසාන ඤාණය ආසවක්ඛය ඤාණයයි. බුදු සමයෙහි ආසව නමින් හඳුන්වන්නේ සිත කිලිටු කරන කෙලෙස් හෙවත් පාප චේතනාවන් ය. කෙලෙස් ක්ෂය කිරීම, නැති කිරීම ආසවක්ඛය නම් වෙයි. එනම් නිර්වාණාවබෝධය ලැබීමයි. බෞද්ධ ඉගැන්වීම අනුව සංසාර ගමනෙහි නිෂ්ඨාව නිර්වාණාවබෝධයයි.

ආසවක්ඛය ඤාණය නමින් හඳුන්වන්නේ චතුරාර්ය සත්‍යය පිළිබඳ තත්ත්වාවබෝධයයි. දීඝ නිකායේ විස්තර වන අන්දමට ඒ මෙසේ ය.

සෝ ඉදං දුක්ඛන්ති යථාභූතං පජානාති අයං දුක්ඛ සමුදයෝති .... අයං දුක්ඛ නිරෝධෝ ති .... අයං දුක්ඛ නිරෝධ ගාමනී පටිපදාති යථාභූතං පජානාති. ඉමේ ආසවාති .... අයං ආසව සමුදයෝති .... අයං ආසව නිරෝධෝති .... අයං ආසව නිරෝධ ගාමිනී පටිපදාති .... තස්ස ඒවං ජානතෝ, ඒවං පස්සතෝ කාමාසවාපි චිත්තං විමුච්චති. භවාසවා පි චිත්තං විමුච්චති විමුත්තස්මිං විමුත්තමිති ඤාණං හෝති.

(ආසවක්ඛය ඤාණය ලත් පුද්ගලයා මේ දුක ය. මේ සමුදය ය, මේ නිරෝධ ය. මේ නිරෝධ මාර්ගය යැයි තත් වූ පරිද්දෙන් දැන ගනී. මේ කෙලෙස් ය. මේ කෙලෙස් නිරෝධ මාර්ගය යැයි තත් වූ සේ දැන ගනී. එසේ දත් විට සිත සියලු කෙලෙසුන්ගෙන් මිදේ. එසේ මිදුණු විට තමා මිදුණු බව වටහා ගනී.)

නිගමනය

මේ විස්තරය අනුව, ලෝක ස්වභාවය තත්ත්වාකාරයෙන් හඳුනා ගැනීමෙන් සිතෙහි හට ගන්නා සියලු කෙලෙසුන්ගෙන් මිදීමෙන් ලබන්නා වූ යථාවබෝධය අසාවක්ඛය ඥානය වශයෙන් හඳුන්වා ඇති බව පැහැදිලි වෙයි. එය ඉන්ද්‍රිය බද්ධ වූවක් නොව සිත හා බැඳුණකි. එබැවින් අතීන්ද්‍රිය ගණයට අයත් වෙයි.

නූතන අධි මානසික පර්යේෂකයින් මෙම ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ ව මේ වන තුරු අවධානය යොමු කර ඇති බවක් හෝ ඔවුන්ගේ විෂය පථයට ගෝචර වූ බවක් හෝ නො පෙනේ.

සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කල, දිබ්බ චක්ඛු. දිබ්බ සෝත යන අභිඥා දෙක ඇස හා කන යන ඉන්ද්‍රියයන් හා සම්බන්ධ බව පැහැදිලි වෙයි. ඒ සය ම ලබා ගත හැක්කේ මිනිස් සිත උපරිම අන්දමින් දියුණු කිරීමෙනි. බුදු දහමෙහි ඒ සඳහා නිර්දේශිත වන්නේ භාවනා ක්‍රමයන් ය.

බටහිර අධි මානසික විද්‍යා පර්යේෂණ හා බෞද්ධ අභිඥා සංකල්පය පිළිබඳ ව සැසඳීම ප්‍රඥාගෝචර නො වූවත් බුදු දහම පිළිබඳ ව දැනුමක් නැති බටහිර අධි මානසික විද්‍යාඥයින්ගේ පර්යේෂණයන් තුළින් වැදගත් හෙළිදරව් කිරීමක් වන බැවින් ඒ පිළිබඳ විමසීම ද වැදගත් ය.

බෞද්ධ අභිඥා වූ කලී තමා විසින් ලබා ගත යුත්තකි. ඒ සඳහා බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ගුරු කොට ගත යුතු ය. ඒ අනුව සිත දියුණු කිරීමෙන් එකී ශක්තීන් තමාට ම සාක්ෂාත් කරගත හැකි ය. බටහිර පර්යේෂකයින්ට ඇත්තේ පරානුභූතියක් මිස ස්වයං අවබෝධයක් නොව ඔවුන් කරන්නේ කිසියම් හේතුවක් නිසා දිව්‍යැස්, ඍද්ධීන් වැනි ශක්තීන් ඇතැයි සැළකෙන පුද්ගලයන් සම්බන්ධ විද්‍යාගාර පර්යේෂණ පැවැත්වීමෙන් ඒවා තහවුරු කිරීම හෝ බැහැර කිරීමයි. අධි මානසික විද්‍යා පර්යේෂකයින් කිසිවකුට හෝ එකී ශක්තීන් පිළිබඳ ස්වයං අත්දැකීමක් නොමැති බව මතක තබා ගත යුතු ය.

එඩ්ගා කේසී ලෝක ප්‍රකට දිවැස් ලාභියකු ලෙස පිළිගැනේ. ඔහු එම ශක්තිය ලබා ගත්තේ බෞද්ධ භාවනා ක්‍රම තුළින් නොව, අප නො දන්නා අහඹුවකිනි. බෞද්ධ මතය අනුව එය සංසාර පුරුද්දක් ලෙස අර්ථ නිරූපණය කළ හැකි ය. කෙසේ වෙතත් ඔහු සතු ව අතීන්ද්‍රිය ඥාන ශක්තියක් ඇතැයි පර්යේෂකයෝ තහවුරු කර ගත්හ. ඒ තහවුරු ව බෞද්ධ අභිඥා සංකල්පය තහවුරු කිරීමකි.

වුල්ෆ් මෙසිං, හෙල්යාමයි ක්ලෝවා, පීටර් හර්කෝස්, නීනා කුලගයිනා, ඉවනෝවා ආදීන් පිළිබඳ වාර්තාවලින් තහවුරු වන්නේ ද ඒ මතය ම ය.

මේ කරුණු අනුව අපට නිගමනය කළ හැක්කේ මිනිසාට සිත දියුණු කර ගැනීමෙන් ඉන්ද්‍රිය විෂය සීමාව ඉක්මවා ගිය අතීන්ද්‍රිය ඥානයක්, ශක්තියක් ලබා ගත හැකි බවට බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන අභිඥා සංකල්පය යථාර්ථයක් බව ය. නවීන විද්‍යාවට කළ හැක්කේ එකී ශක්තීන් හඳුනා ගැනීම පමණි. ලෞකික වශයෙන් ලැබිය හැකි එකී ශක්තීන් ලෝකෝත්තර වශයෙන් ද උපරිමයෙන් දියුණු කිරීමෙන් - ආසවක්ඛය ඥානය ලබා ගැනීමෙන් බෞද්ධ දර්ශනයේ කූට ප්‍රාප්තිය වන විමුක්තිය ද ළඟා කර ගන්නට පිළිවන. එකී ශක්තීන් සියල්ල අපගේ ඉන්ද්‍රිය බද්ධ වූ විෂය පථය ඉක්මවා පවතින බැවින්, ඒ පිළිබඳ ව යථාර්ථවාදී අර්ථ නිරූපණයක් දිය හැක්කේ එම ශක්තීන් දිය හැක්කේ එම ශක්තීන් ලද අභිඥාලාභීන්ට ම පමණි.

ආන්තික සටහන් හා ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1 Society for Psychical Research (Brochure)

2 උපාලි හිමි, මඩවල, 2005, අධි මානසික විද්‍යාව, කොළඹ, රත්න පි. 1

3 Rhine, J. B. 1937. Extra sensory Perception. P. 26

4 සුමංගල හිමි, කන්තිමහර 2002, අධ්‍යාත්මික ලෝකය, කොළඹ රත්න පිටු. 259-264

5 Eysenck, H & Sagan, C. 1993. Explaining the Unexplained. P. 96

6 Ibod, P. 116

7 Waston, Lyall. 1988. Supernature. p 128

8 වැඩිදුර අධ්‍යයනය සඳහා: අධ්‍යාත්මික ලෝකය: පරි 3-4: Parapsychology Review: Vol 18,20,21; Parapsychology Foundation.

9 Rhine, J. B. & Pratt, T.G. 1955, Parapsychology Frontier Science of the Mind. Oxford Blackwell.

10 තිලකරත්න, ඒ. කේ. 2001, බුදු සමයෙහි විග්‍රහ වන පාරභෞතික සිද්ධාන්ත, අනුරාධපුර, දම්සක් පිටු 126-132

11 උපාලි හිමි, මඩවල, 2005. ඉහත ග්‍රන්ථය පි. 3

12 ප්‍රේමසිරි පී. ඩී., 1999, මූලික බුදු සමයෙහි අභිඥා සංකල්පය. උඩුගම බුද්ධ රක්ඛිත ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, කොළඹ, සමයවර්ධන.

13 මජ්ඣිම නිකාය, ලන්ඩන්: පාලි ග්‍රන්ථ සමාගම, 2 වන කාණ්ඩය, පි. 211

14 එම. 1 වන කාණ්ඩය පි. 40

15 සද්ධර්මරත්නාවලිය. 1985 (කොළඹ වි. වි. සංස්ථා) කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණාලය. පිටු 42-43

16 එම. පි. 450

17 පේමානන්ද හිමි, වතුවත්තේ. (සංස්.) 1959. ජාතක පොත. චුල්ලහංස ජාතක කථාව, කොළඹ.

18 මිලින්ද පඤ්හ. පි. 119

19 උපාලි හිමි, මඩවල. 1997 අධි මානසික විද්‍යාවෙන් ඔප් නැංවෙන බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ අද්භූත සිද්ධීන් දිනමිණ වෙසක් කලාපය, කොළඹ. ලේක් හවුස්. පිටු 23-26

20 දීඝ නිකාය, ලන්ඩන්: පාලි ග්‍රන්ථ සමාගම. 1 වන කාණ්ඩය, පි. 79

21 මජ්ඣිම නිකාය, චූල වාලුංක්‍ය සූත්‍රය

22 උපාලි හිමි, මඩවල. 2005 ඉහත ග්‍රන්ථය පිටු 118-126

23 එම ග්‍රන්ථය, පිටු 118-119

24 දීඝ නිකාය, ඉහත ග්‍රන්ථය

25 අංගුත්තර නිකාය, වීමංසක සූත්‍රය

26 උපාලි හිමි, මඩවල, 2005 ඉහත ග්‍රන්ථය පි. 90

27 දීඝ නිකාය, ඉහත ග්‍රන්ථය. පි 118

28 උපාලි හිමි, මඩවල. 2005. ඉහත ග්‍රන්ථය, පි. 4

මාධ්‍යමික දර්ශනාගත මූලික ඉගැන්වීම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

සහය කථිකාචාර්ය
රාජකීය පණ්ඩිත පනාමුරේ චන්දිම හිමි

මාධ්‍යමික දර්ශනය හෙවත් මැද මාවත ඉස්මතු කර ගැනීම සිදු කරනු ලැබුයේ ආචාර්ය නාගාර්ජුන පාදයන් විසිනි. උන්වහන්සේ මුල මාධ්‍යමික කාරිකාවෙන් සිය දර්ශනය ඉස්මතු කොට දක්වූහ. මෙහි ප්‍රධාන ඉගැන්වීම් සමුදායක් දකගත හැකි අතර එම සියල්ලෙන් අවධාරණය කෙරෙනුයේ ශූන්‍යතා සංකල්පයයි. එයින් අපේක්ෂා කළේ සර්ව දෘෂ්ටි ප්‍රහානය කිරීමයි. මේ අභිප්‍රේතාර්ථය සාධනය කරගැනීමට නාගර්ජුන හිමියෝ අපෝහන තර්ක ක්‍රමය භාවිත කළහ. අන්‍ය මිත්‍යාදෘෂ්ටි මත විවේචනය කිරීමක් මිස ස්වමතයක් ස්ථාපනය කරන බවක් දක්නට නැතැයි ඇතැමෙක් කියති. එසේ වුව ද මාධ්‍යමික කාරිකාවේ දෙවන ශ්ලෝකය මුල්කොටගෙන ස්වමතයක් ස්ථාපනය කරන්නේ යැයි ද ප්‍රකාශ කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. අභිධර්ම ඉගැන්වීම් මුල්කොටගෙන ඉස්මතු වූ ස්වභාව වාදය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ද මාධ්‍යමික දර්ශනයේ එක් අරමුණක් විය[1].

මාධ්‍යමික දර්ශනයේ මූල මාධ්‍යමික කාරිකාව මුඛ්‍ය ග්‍රන්ථය විය. එහි පරිච්ඡේද 27 කි. ශ්ලෝක 448 කින් ද යුක්ත විය. කච්චායන ගොත්ත සූත්‍රය (සංයුත්තනිකාය) මුල්කොටගෙන මෙය විරචිත බව මෙහි දක්වෙන ශ්ලෝකවලින් ම ඉදිරිපත්කර ඇත[2].

චතුෂ්කෝටිය, සංවෘති හා පරමාර්ථ සත්‍යය, ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදය, නිවන හා සසර, භාව අභාව යන ඉගැන්වීම් මාධ්‍යමික දර්ශනයේ විශේෂ ස්ථානයක් ළඟා කර ගන්නාවූ ඉගැන්වීම් ය. මේ සියලු ඉගැන්වීම් ශූන්‍යතාව අර්ථවත් කරන ඒවාය. ආත්ම වශයෙන් ද ස්ව ලක්ෂණ වශයෙන් ද ස්වතන්ත්‍ර වශයෙන් ද ගතහැකි කිසිවක් සංඛත අසංඛත යන උභයලෝකයේ ම නොමැති බව මාධ්‍යමික දර්ශනයෙන් විස්තර වේ.[3]

මධ්‍යමික දර්ශනයේ පසුබිම යටතේ සාකච්ඡා කළ බෞද්ධ අබෞද්ධ සාධක හේතුකොට ගෙන ඇත නැත යන අන්ත දෙකට නො වැටී උභයාන්තය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් දකිය හැකිය. මාධ්‍යමික ඉගැන්වීම් අතර දක්නට ලැබෙන චතුෂ්කොටියෙන් පැවති අන්තගාමී අදහස් හා තර්කයන් සියල්ල ප්‍රතික්ෂේප වෙයි. ඉන්දිය ජාතික මතිලාල් ප්‍රකාශ කරන පරිදි චතුෂ්කෝටියෙන් ඉදිරිපත් කරනුයේ අවාච්‍ය තත්ත්වයක් බවයි. ව්‍යවහාරික ලොව තුළ පවතින යමක් ඍජුව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. එසේ නොමැති අධිභෞතික ඥානය ප්‍රකාශ කිරීමට සුදුසු ම මාර්ගය චතුෂ්කෝටිය බවයි. ඔහුගේ මතය,

''තිෂ්ඨවාතොපි භගවාන් - භවතීත්‍යෙව නොහ්‍යතෙ
න භවත්‍යුභයං චෙති - නොභයං චෙති නොහ්‍යතෙ''[4]

''බුදුරජාණන් වහන්සේ නිවනෙන් පසු සිටීද, නො සිටීද, සිටින අතර ම නොසිටියි, සිටින්නේ ද නො වේ, නො සිටින්නේද නො වේ''

මෙම අදහසට අනුව ස්වයං විසංවාදීත්වය එක ම තර්කය තුළ යොදා ගැනීමෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ සීමිත සීමාවක පවතින භාෂාව ඉහත කරුණ විවරණය කිරීමට සප්‍රමාණ නොවන බවයි. මෙමඟින් අධිභෞතිකත්වයක් හිසමත පටවන්නට උත්සාහ නො කරන අතර ස්ඵුට කිරීමට වෙහෙසෙන්නේ ලොව පවතින සියල්ලෙහි ශූන්‍යතත්ත්වයයි. මෙසේ චතුෂ්කෝටිය භාවිත කිරීමෙන් නාගර්ජුනපාදයෝ බලාපොරොත්තු වන්නට ඇත්තේ පුද්ගලයාගේ දෘෂ්ටි ප්‍රහාණය පමණක් විය යුතුය.

මුල් බුදුසමයේ සූත්ත නිපාතයේ අට්ඨක වග්ගයේ මහාවියුහ සූත්‍රයේදී ''සම්මුතියො පුථුජ්ජා'' ''පරමත්ථපසන්තියා'', යන යෙදීම දක්නට ලැබේ[5]. එසේ ම දීඝනිකායේ 'පොට්ඨපාද' සූත්‍රයේ දී "" නාහං භික්ඛංව ලොකෙන විවදාමි, යං භික්ඛවෙ අත්ථීති සම්මතං ලොකෙ පණ්ඩිතානං අහම්පි තං අත්ථීති වදාමි යං භික්ඛවෙ නත්ථීති සම්මතං ලොකේ පණ්ඩිතානං අහම්පි තං නත්ථීති වදාමි"[1] මෙසේ සම්මතය පිළිබඳ හෝ පරමාර්ථය පිළිබඳ හෝ දැඩි එල්බ ගැනීමක් බුදුරදුන් තුළ නොවූ බව පැහැදිලි ය. මෙම පරමාර්ථ හා සම්මුති යන උභය සත්‍යය පිළිබඳ ඉගැන්වීම නාගර්ජුන පාදයන්ගේ ද මූලික විෂයක් විය.

ශූන්‍යතාවය ඉදිරිපත් කරමින් සියල්ල ශූන්‍ය බව ප්‍රකාශ කළ නාගර්ජුන දර්ශනයට ප්‍රතිවිරෝධතා රැසක් එල්ල විය. ඒ අනුව සියල්ල ශූන්‍ය නම් බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන චතුසත්‍යයද ශූන්‍යය, පටිච්ච සමුප්පදාය ද, ආචාරධර්ම ද ත්‍රිවිධ රත්නය ද, බුද්ධෝත්පාදය ද, බුදුකෙනකුගේ ක්‍රියාවන් ද යන සියල්ල ශූන්‍ය විය යුතුය යැයි චෝදනා කළහ. මෙම විරෝධතාව හමුවේ නාගර්ජුන හිමියෝ පරමාර්ථ සත්‍යය හා සම්මුති සත්‍යය යන උභය සත්‍යය පිළිගෙන ඒ පිළිබඳ ඉගැන්වීම් ඉදිරිපත් කරති.

ද්වෙ සත්‍යෙ සමුපාශ්‍රිත්‍ය - බුද්ධානාං ධර්ම දේශනා
ලොක සංවෘති සත්‍යංච - සත්‍යංච පරමාර්ථත[7]

ව්‍යවහාරය පසෙකලා පරමාර්ථය කතාකළ නො හැකි බවත් ව්‍යවහාරය (සංවෘති) මඟින් ම පරමාර්ථය සාධනය කළ යුතු බවත් නාගර්ජුන පාදයෝ ප්‍රකාශ කරයි.

ව්‍යවහාර මනාශ්‍රිත්‍ය - පරමාර්ථො න දෙශ්‍යතෙ
පරමාර්ථ මනාගම්‍ය - නිර්වාණං නාධිගම්‍යතේ[8]

මෙම අදහසට අනුව ව්‍යවහාර සත්‍යයෙන් තොර පරමාර්ථයක් හෝ පරමාර්ථයෙන් තොර නිර්වාණයක් හෝ නොමැති බව ප්‍රකට වේ. මෙම තත්ත්වය අවබෝධ නො කරගෙන ශූන්‍යතාව ග්‍රහණය කරගන්නා තැනැත්තා වැරදි ලෙස සර්පයකු අල්ලා ගත්තා සේ හැඳින් විය හැකිය. මෙම අදහස මජ්ඣිම

නිකායේ අලගද්දූපම සූත්‍රයේ අදහසට ද එහි එන උපමාවට ද සමාන වේ.[9] මෙසේ මුල් බුදුසමයේ දක්වූව ද අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා වේ.

> ''ද්වෙ සච්චානි අකබාසි - සම්බුදෙධා වදතං වරො
> සම්මුතිං පරමත්ථං ච - තතියං අනුපලබ්භති[10]

මාධ්‍යමික කාරිකාවේ 24 පරිච්ඡේදයේ දසවන ශ්ලෝකයෙන් දක්වන පරිදි පරමාර්ථය සමඟ යෙදෙනුයේ ව්‍යවහාරයයි. ව්‍යවහාරය නම් භාෂාවයි ලෞකික ලොව භාවිත සියල්ල භාෂාව මඟින් ප්‍රකාශ කළා වූව ද පරමාර්ථය භාෂා මාධ්‍යයකින් ප්‍රකාශ කළ නො හැක. එමනිසා සත්‍යයේ ද තත්ත්වයන් (සම්මුති පරමාර්ථ) තිබිය යුතුය. මෙම භාෂාමය ගැටලුවේ දී සත්‍යය දෙකක් ලෙස සලකන අතර ඒ අනුව චතුරාර්ය සත්‍යය, පටිච්චසමුප්පාදය ආදිය ශූන්‍ය ලෙස බැලිය යුතු වන්නේ පරමාර්ථ සත්‍යයට අනුකූල ව ය. එසේ බලන විට ඒවායේ ශූන්‍යත්වය පිළිගත හැකි වේ.

මාධ්‍යමික දර්ශනයේ දී නාගර්ජුන හිමියෝ ආත්මදෘෂ්ටිය ප්‍රහානය කරනුයේ නිත්‍ය වූ ආත්ම වශයෙන් ගතයුතු කිසිවක් නැතැයි කියති. මෙම අදහස් දක්වීම මත නාගර්ජුන නාස්තිකවාදියකු නො වේ. ඒ බව ශූන්‍යතාව නිසි අධ්‍යයනයකට හසුකර ගැනීමෙන් ස්ඵුට වේ.

මාධ්‍යමික ඉගැන්වීම් අතර සසර සහ නිවන සංකල්ප යද සුවිශේෂී ස්ථානයක් ලබයි. සසර භාව වේ. සසර නැතිකිරීමෙන් ඇතිවන නිවන අභාසයක් වශයෙන් සැලකීම සාවද්‍යය. මාධ්‍යමික ඉගැන්වීමට අනුව නිවන භාව හෝ අභාව නො වේ.

> භාවනශ්ච යදි නිර්වාණං - නිර්වාණං සංස්කෘතං භවෙත්
> නාසංස්කෘතෙ හි විද්‍යතෙ - භාවෘත්වචන තශ්වන[11]

''නිවන භාව වේ නම් එය සංස්කෘත දෙයක් විය යුතුය. නිවන අභාවයක් නම් කිසිදු තැනක නොමැති විය යුතුය.'' එනිසා ඒ නිවන භාව හෝ ආභාව නො වේ. නිර්වාණය පැහැදිලි කරන්නට තරම් බස පුළුල් නො වේ. එහෙයින් ම ව්‍යවහාර භාෂාව නිර්මාණය

සෘජු ව හැඳින්වීමට යම් යම් වචන භාවිත කරයි. ඒවා සප්‍රමාණ නොවේ.

සසර සහ නිවන අතර සියුම් වෙනසක් හෝ නො පවතී.

නිර්වාණස්‍ය යාකොටිඃ- කොටිඃ සංසාරණස්‍ය ච
න තයොරන්තරං කිඤ්චිත් - සුසූක්ෂ්මපි විද්‍යතෙ[12]

යම් ආකාරයකින් ඉන්දනවලින් තොරව ගින්නක් ගැන හෝ ගින්නකින් තොර ඉන්දන ගැන හෝ කථා කළ නොහැක. ඒ දෙකම සාපේක්ෂ ව පවතී. සසර නිවන ද එසේ ම ය.

න සංසාරස්‍ය නිර්වාණාත් - කිඤ්චිත් දස්ති විශේෂණම්
න නිර්වාණස්‍ය සංසාරාත් - කිඤ්චිදස්ති විශේෂණම්[13]

මෙම සසර නිවන පිළිබඳ ව ද, සම්මුති පරමාර්ථ පිළිබඳ ව ද චතුෂ්කෝටිය පිළිබඳ ඉගැන්වෙන මාධ්‍යමක දර්ශනය ඒ සියල්ලෙන් අර්ථ ගන්වන්නට උත්සාහ කරනුයේ ශුන්‍යතාවයි.

මාධ්‍යමක ශුන්‍යතා සංකල්පය

මාධ්‍යමක දර්ශනයේ හරය ශුන්‍යතාවයයි. මෙය අවබෝධ කරගැනීම ප්‍රඥාව වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ දී,

සුඤ්ඤත
අනිමිත්ත
අප්පණිහිත

යන ත්‍රිවිධ භාවනා වැඩීමෙන් ප්‍රඥාව හෙවත් ශුන්‍යතාව අවබෝධ කළ හැකිය. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර දක්වන ආකාරයට ප්‍රඥාව දෙයකාර වේ. පරමාර්ථ ප්‍රඥාව ශුන්‍යතාව අවබෝධයයි. සම්මුති ප්‍රඥාවේ දී සිදුවන්නේ ව්‍යවහාර ලෝකයේ අවශ්‍යතා සඳහා ප්‍රඥාව ලබා ගැනීම පමණි. සියුම් වූ පරමාර්ථ ප්‍රඥාවේ දී, ධර්මයන් පිළිබඳ යථා ස්වභාවය නිර්විකල්ප ඥානයෙන් අවබෝධ කරගත යුතුය. එහි දී සියලු සංකල්ප අතහැරිය යුතුය.

ථෙරවාදී ඉගැන්වීම්වලට අනුව ආත්ම දෘෂ්ටියෙන් දුරුවීම ශූන්‍යතාවයයි. (සුඤ්ඤමිදං භික්ඛවෙ අත්තෙනත්වා අත්තනීයෙනත්වා)[14] සංයුත්ත නිකායේදී ඒ අයුරින් ද සුත්ත නිපාතයේ දී අත්තානු දිට්ඨිං ඌහච්ච එවං මච්චුතරොසියා වශයෙන් දක්වයි. මෙමගින් අවධාරණය කරනුයේ ආත්ම දෘෂ්ඨිය උදුරා දමන ලෙසයි. එකල මාරයාගෙන් මිදිය හැකිය. මෙය සස්ථිර කරමින් ථෙරවාදී පඬිවරු පුද්ගල ශූන්‍යත්වය සෙවූහ. ස්කන්ධ ධාතු ආයතන වශයෙන් ද රූප හා නාම වශයෙන් ද උපරිමාර්ථය කරා විශ්ලේෂණය කරමින් ආත්ම වශයෙන් ගතහැකි පුද්ගල ස්වභාවයක් නැතැයි පුද්ගල නෛරාත්මාය ඉදිරිපත් කරමින් ප්‍රකාශ කර සිටියහ.

මහායානිකයො පුද්ගල නෛරාත්මය පමණක් නොව ධර්මයෝ ද ශූන්‍ය බව පෙන්වා දෙති. පටිච්ච සමුප්පාදය ඉවහල් කරගනිමින් සියලු සංස්කෘත ධර්ම ශූන්‍ය යැයි පවසති. එතෙකින් නො නැවතී අසංස්කෘත ධර්ම ද ශූන්‍යයැයි දක්වති. ඒ අනුව නිර්වාණය ද ශූන්‍යය. ආත්ම දෘෂ්ටිය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට සුදුසු ම දෝෂ අවම වූ වචනය ශූන්‍ය යන්න යැයි විද්වත්හු ප්‍රකාශ කරති. එහෙත් නො වෙනස්වන දෙයක් ලොව නොමැත. සියල්ල වෙනස් වන සුලු ය. චලන සෙලවෙන සුලු ය. ස්ථිර නොවෙනස් යමක් අවබෝධ කරගැනීම අපහසු ය. අවබෝධ වන්නේ වෙනස්වන, අස්ථිර දේ පමණි. නිවන ද අස්ථිර වූවක් නිසා අවබෝධ වේ. එනිසා නිවන ද ශූන්‍යය. සංඛත ලොව ත්‍රිලක්ෂණය යම් සේ සාපේක්ෂ ද නිවන ද ත්‍රිලක්ෂණයට සාපේක්ෂක ය.[15]

මාධ්‍යමක ශූන්‍යතා දර්ශනය පටිච්ච සමුප්පාදය මුල්කොට පවතී.

යඃ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදඃ- ශූන්‍යතාං තාං ප්‍රචක්ෂ්මහෙ
සා ප්‍රඥප්ති රූපාදාය - ප්‍රතිපත්සෙව මධ්‍යමා[16]

මෙම ප්‍රකාශයට අනුව ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදය ද, මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවද, ශූන්‍යතාවද සමාන වෙති. ශූන්‍යතාවයේ ප්‍රභේද රාශියකි. මුඛ්‍ය ලෙස ම

1. ප්‍රපංච ශූන්‍යතාව
2. ප්‍රඥා ශූන්‍යතාව
3. තථාගත ශූන්‍යතාව

වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. මෙම ශූන්‍යතා සාධනය කරනුයේ ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදය මගිනි. මෙහි දී ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදය පිළිබඳ පැවති මුල් මත සතරක් ප්‍රතික්ෂේප වී යයි. ඒවා නම්

1. ස්වත උත්පත්ති
2. පරත උත්පත්ති
3. ද්වාභ්‍යා උත්පත්ති
4. අහේතු උත්පත්ති යනුයි.

"න ස්වෙතො නාපි පරතො - න ද්වාභ්‍යං නාප්‍ය හේතුත
උත්පත්තා ජාතු විද්‍යන්තෙ - භාවාඃක්වචන කේචන[17]

මෙම අදහස බුදුරජාණන් වහන්සේ ද 'අචෙලකස්සප' සූත්‍රයේ දී ප්‍රතික්ෂේප කර ඇති අතර නාගර්ජුන හිමියෝ ද මෙම මත සතර ම බැහැර කරමින් පටිච්ච සමුප්පාදය තුළ ශූන්‍යත්වය පමණක් විද්‍යමාන බව පවසති. ලොව කිසිවකු භාව හෝ අභාව ද ස්වත හෝ පරත ද දකින්නට නොමැති අතර සියල්ල යනු තර්ක මගින් ගොඩනගාගත් සංකල්පයෝ පමණකි. මෙම සංකල්පය තුළ ස්වාධීන, ස්වතන්ත්‍ර හේතු ස්වෛරී කිසිවක් දැකගත නො හැකිය. ඒ සියල්ල පරස්පර අපේක්ෂාවෙන් සිටී. මේ හේතුව නිසා පටිච්ච සමුප්පාදය සාපේක්ෂතාවයක් ඉදිරිපත් කරන්නේ යැයි ප්‍රකාශ කිරීම යුක්ති යුක්ත ය. මෙම සාපේක්ෂක බව නිසා ආත්ම ලක්ෂණ සියල්ල ශූණත්වයට පත් වෙයි. ලොව සියල්ල ශූන්‍යය අසංඛත වූ කිසිවක් ලොවේ නො වේ.

ලොව සියල්ල සාපේක්ෂකත්වය නිසා පවතින බව උගත්තෙමු. රාත්‍රිය ඇති නිසා දහවල ඇත. උස ඇතිවීම නිසා මිටි බව ඇත. කළු පැවතිය නිසා සුදු ඇත. මේ අයුරින් පරස්පර අපේක්ෂාවෙන් ලොව සියල්ල පවතින්නේ යැයි අවබෝධ කිරීමෙන් ශූන්‍යතාවය හෙවත් ප්‍රඥාව වර්ධනය වේ. එම ශූන්‍යතාවයේ ප්‍රභේද

පිළිබඳ ව ද උගත්තෙමි එක් එක් කොටස සංක්ෂිප්ත ව විමසා බැලීම වටී.

ප්‍රථමයෙන් ම ප්‍රපංචවල ශූන්‍යතාව විමසීම වැදගත් වෙයි. ඉන්ද්‍රිය ගෝචර වූ ද අතීන්ද්‍රිය ගෝචර වූ ද සියලු බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම ප්‍රපංච වශයෙන් සලකයි. මේවා කෙරෙහි ස්වාධීනත්වයක් වූ බවක් විද්‍යමාන නො වේ. එම කරුණු නිසා සංස්කාර සියල්ල ශූන්‍යය යැයි අවබෝධ කරගත යුතුය.

ප්‍රඥා ශූන්‍යතාව යනු පරමාර්ථ සත්‍යාවබෝධය ද ශූන්‍ය බවයි. පරමාර්ථ සත්‍යාවබෝධය නම් ලොව සියල්ල ශූන්‍ය බව වටහා ගැනීමයි. සංස්කෘත අසංස්කෘත සියල්ල ශූන්‍ය වේ යන අවබෝධය ලබාගන්නා නිර්වාණාවබෝධය ලැබූ පුද්ගලයා ය. ඔහු ලෝකය පිළිබඳ ගොඩ නගාගත් සියලු සංකල්ප නිරෝධ කරයි. ධර්ම අධර්ම සියල්ලෙන් නිදහස්වීම ප්‍රඥාවයි. මෙසේ අවබෝධ කරගන්නා වූ නිර්වාණය ද සංකල්ප නිරෝධය ද ශූන්‍යයැයි සිතීම ප්‍රඥා ශූන්‍යතාවයයි.

ප්‍රඥා ශූන්‍යතාව ලබාගන්නා වූ තථාගතයාණන්ගේ ශූන්‍යතාවය හෙවත් ස්වෛරී බවක් නොමැති බව අවබෝධ කරගැනීම තථාගත ශූන්‍යතාවයයි.

මෙම ඉගැන්වීම්වලට අනුව සාපේක්ෂක ලෝකය පමණක් නොව අසංස්කෘත වූ ධර්මයන් ද බහා තැබිය යුතුය. පටිච්ච සමුප්පාදය චතුරාර්ය සත්‍යය, ත්‍රිලක්ෂණය යන මේවායේද 'අත්ත' වශයෙන් හෝ 'අත්තනීය' වශයෙන් ගතයුත්තක් නො පෙනෙයි. මෙම කරුණු සාධනය කිරීමෙන් ධර්මය ද ආත්ම තත්ත්වය ප්‍රතික්ෂේපකර පවතින්නක් බව පෙනෙන්නට තිබේ. මාධ්‍යමක දර්ශනයේ ධර්ම නෛරාත්ම්‍යය විශේෂ ඉගැන්වීමකි. ථෙරවාදීන් ඇතුළු පිරිස් පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය පමණකි යන අදහසින් සිටි අතර ධර්ම නෛරාත්ම්‍යය ද පුද්ගල නෛරාත්ම්‍යය තත්ත්වය සේ ම අවබෝධ කටයුතු යැයි අවධාරණය කරනුයේ මාධ්‍යමිකයන් විසින් ය.

ඉහත අදහස ප්‍රතීයමාන කරන්නාවූ ශ්ලෝකයක් මාධ්‍යමික කාරිකාවෙන් හමුවේ.

ශූන්‍යතා සර්ව දෘෂ්ටීනාං - ප්‍රොක්තා නිශ්ශරණං ජිනෛඃ
යෙශාංතු ශූන්‍යතා දෘෂ්ටිඃ - තානසාධ්‍යන් බභාපිරෙ[18]

ශූන්‍යතාව යනු සියලු දෘෂ්ටීන්ගෙන් මිදීම යැයි පඬිවරු කියති. එහෙත් ශූන්‍යතාව දෘෂ්ටියක් ලෙස ගත්තකු සුවකළ නො හැකි රෝගියකු වනු නො අනුමාන ය.

මේ කරුණු අනුව මාධ්‍යමක ශූන්‍යතා සංකල්පය යනු සියල්ලක් දෘෂ්ටි ග්‍රහණයෙන් මිදවීමයි. පුද්ගල දෘෂ්ටිය, ප්‍රපංචදෘෂ්ටිය, ධර්ම දෘෂ්ටිය, තථාගත දෘෂ්ටි මේ සියල්ලක් විනාශකොට ශූන්‍යතාවය ද දෘෂ්ටි ග්‍රහණයෙන් තොරව අවබෝධනය කිරීමයි. ඊශ්වර නිර්මාණයන් හෝ පදාර්ථවාදී භෞතික නිගමනයක් හෝ සත් අසත් කිසිවක් හෝ ලොව නැත. ඒ කිසිවක ස්ථිර වූ නිත්‍ය වූ ස්වාධීනවූ තත්ත්වයක් විද්‍යමාන නො වෙයි. සියල්ල තුළ ඇත්තේ භාව තත්ත්වය ද නොව අභාවය ද නොව නිස්වභාවයයි. එනම් ස්වාධීන ස්වතන්ත්‍ර ස්වෛරී බවක් නොමැති වීමයි.

ආන්තික සටහන්

01. තිලකරත්න අසංග, ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය සහ චරණය, තිවිර ප්‍රකාශනය, 2001. 73 පිටුව
02. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මාධ්‍යමික දර්ශනය, ප්‍රකාශනය ශ්‍රාවන්ති, 1970.
03. එම
04. එම 25 පරි 18 ශ්ලෝකය
05. සුත්ත නිපාතය අට්ඨක වග්ගය, මහාව්‍යූහ සූත්‍රය, ත්‍රි. බු.ජ.මු.
06. දීඝනිකාය පොට්ඨපාද සූත්‍රය,350 පිටුව, ත්‍රි.බු.ජ.මු.
07. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මාධ්‍යමික දර්ශනය, ප්‍රකාශනය ශ්‍රාවන්ති, 1970.24 පරි. 8 ශ්ලොකය
08. එම- 24පරි 10 ශ්ලෝකය
09. මජ්ඣිමනිකාය, අලගද්දූපම සූත්‍රය, ත්‍රි.බු.ජ.මු.
10. අංගුත්තරනිකායට්ඨ කතාව

11. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මාධ්‍යමික දර්ශනය, ප්‍රකාශනය ශ්‍රාවන්ති, 1970.
12. එම
13. එම
14. සංයුත්ත නිකාය,
15. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මාධ්‍යමික දර්ශනය, ප්‍රකාශනය ශ්‍රාවන්ති, 1970.
16. එම
17. එම
18. එම

මිනිසා පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය

මහාචාර්ය වාච්චේ ධම්මරක්ඛිත හිමි

මිනිසා උසස් චින්තනය අතින් අනෙකුත් සියලු ම සත්ත්වයන් අබිබවා සිටින හෙයින් විශිෂ්ටතම සත්ත්වයා වශයෙන් පිළිගැනේ. විශ්වය සහ එහි ක්‍රියාකාරිත්වය සමඟ සංසන්දනය කරන විට මිනිසා එහි ඒකදේශයක් පමණි. එහෙත් ඔහු සතු විශ්මිත ශක්‍යතාව සමස්ත විශ්වයේ ම යහපත අයහපත තීරණය කෙරෙන මූල ශක්තිය වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. සංස්කෘත භාෂාවේ මන් ධාතුවෙන් පරව ''උ'' ප්‍රත්‍යය යෙදීමෙන් මනු ශබ්දය නිෂ්පන්න වේ. මනුගෙන් උපන් යන අර්ථය ඇති එම මනු ප්‍රත්‍යය කෙරෙන් පරව ඉහළට පැමිණීම යන අර්ථය දෙන ''ශි'' ධාතු වෙන් පරව ''අ'' ප්‍රත්‍ය යෙදීමෙන් 'මනුෂ්‍ය' ශබ්දය සකස් වේ.

සංස්කෘත භාෂාවෙහි මනු ශබ්දයෙන් සිතීම ස්වභාවය කොට ඇති අර්ථය ගම්‍ය වන අතර මනුෂ්‍ය යන පදයෙන් සිතීමේ ස්වභාවය ඉහළට ගෙන යන තැනැත්තා යන අර්ථය අදහස් වේ. මේ මනු ශබ්දය වෛදික යුගයේ පටන් ඓතිහාසික ව පරිණාමය වී ඇති ශබ්දයකි. වෛදික ආගමට අනුව මානවයාගේ ආදිතම පුරුෂයා 'මනු' නම් තැනැත්තෙකි. ඒ අර්ථයෙන් මනුෂ්‍යයාට මනුජ යන වචනය ව්‍යවහාර කරයි. මනු ශබ්දයේ ඓතිහාසික පරිණාමය, භාෂාවන්ගේ විකාශය සමඟ සංසන්දනය කරන විට මනුජ, මනුස්සා, (පාලි) මනුෂ්‍ය (සංස්කෘත) මනිදන් (දෙමළ) Man, Human යනුවෙන් ද සමාන ශබ්දාර්ථයකින් යුක්ත ව පෙර අපර දෙදිග භාෂාවන්හි ව්‍යවහාරයට පැමිණ ඇත. මෙලෙස මිනිසා යන්නට

ඓතිහාසික ව්‍යවහාරය මනු ශබ්දයෙන් පරිණාමය වී ඇතැයි පරිකල්පනය කළ හැකිය.

බොහෝ ආගම් හා දර්ශන සම්ප්‍රදායයන්හි මිනිසාගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය අවප්‍රමාණ කොට දේවත්වය උසස් ලෙස සැලකුව ද, මිනිසා සතු ශක්‍යතාව බුදුදහමෙන් අගය කර ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේ දේවකේන්ද්‍රීයවාදය නිෂේධනය කොට මානවකේන්ද්‍රිය චින්තනයක් ප්‍රකට කරමින් මිනිසා උත්තරීතර තත්ත්වයට පත් කරනු ලැබූහ. ඥානය උසස් තලයකට දියුණු කොට සදෙව් ලෝකය ම අභිභවනය කිරීමේ ශක්තිය මිනිසා තුළින් මතු කර ගත හැකි බව බුද්ධ දේශනාව වේ. ''සදෙවකසමිං ලොකසමිං නත්‍ථි මෙ පටිපුග්ගලො'' එනමුත් මේ මනුෂ්‍ය ආත්මභාවය ලැබීම සුකර නො වේ. **'කිච්ඡො මනුස්ස පටිලාභො'** එය කණකැස්බෑවෙක් විය සිදුරෙන් අහස දැකීමට දරන ප්‍රයත්නය හා සමාන දුෂ්කර අවස්ථාවකි. **''ඛිප්පතරං ඛො සො භික්ඛවේ, කාණෝ කච්ඡපො අමුසමිං එකච්ජිග්ගලෙ යුගෙ ගීවං පවෙසෙය්‍ය අතො දුල්ලභතරාහං භික්ඛවේ මනුස්සත්තං වදාමි.''** එලෙස ලබාගන්නා වූ මනුෂ්‍ය ආත්මය උසස් මනුෂ්‍ය ජීවිතයක් ලෙස පවත්වගෙන යාම එයටත් වඩා දුෂ්කර වූවකි. ඒ සඳහා අප්‍රමාණ වශයෙන් වෙහෙසිය යුතු බැවින් සහ ලැබුවා වූ මනුෂ්‍ය ආත්මභාවය ඇතැම් සත්ත්ව විශේෂයන්ට සාපේක්ෂ ව අල්පායුෂ්ක නිසා එය දුෂ්කර වේ. **''කිච්ඡං මච්ඡාන ජීවිතං''** මනුෂ්‍යයාගේ පෞද්ගලික හා සාමාජික ජීවිතය දෙස බලන කල්හි වුව ද එය බොහෝ දුෂ්කරතාවලින් සහ කාර්ය බහුලත්වයෙන් යුක්ත ය. **''හන්දදානි මයං භො ගොතම ගච්ඡාම, බහුකිච්ඡා මයං බහුකරණීයාති''**

'මනුස්ස' පදයට පර්‍යාය පදයක් වශයෙන් පුරිස ශබ්දය ද යෙදී ඇති බව අභිධානප්‍රදීපිකාවෙන් තහවුරු වේ. එහි මනුෂ්‍යයා යන්නට සමානාර්ථවාචී පද වශයෙන්, මනුස්සෝ, මානුසො මානවෝ පෝරිසො, නරො, පොසෝ, පුමා පුරිසෝ යන පද දැක්වේ. ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවන් හි පුරුෂයා යනු කවරෙක් ද යන්න දාර්ශනික අර්ථයෙන් පැහැදිලි කොට තිබේ. **''ඡ ධාතුරො අයං භික්ඛු පුරිසොති''** යන විග්‍රහයට අනුව ධාතු සයක් පුරුෂය

වෙයි. එනම් පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, ආකාස, විඤ්ඤාණ යන ධාතු සයකින් සංයුක්ත වූයේ පුරුෂයා ය. මෙහි පුරුෂ ශබ්දය ස්ත්‍රී පුරුෂ භේදයකින් තොර ව පොදුවේ මනුෂ්‍යය යන අර්ථය සඳහා යෙදී ඇත. මේ ෂඩ් පදාර්ථ අනිත්‍ය දුක්ඛ අනත්ත යන ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වේ. එබැවින් මේ දේශනාවෙහි මූලික අරමුණ නිත්‍ය සථිර සදාකාලික ආත්මයක් මිනිසා තුළ ප්‍රකට නො වන බව සනාථ කිරීම ය. මෙම මූල පදාර්ථයන්ගෙන් සංයුක්ත වූ මිනිසා වනාහි ශුද්ධ සංස්කාර පුඤ්ජයකි. එබඳු මනුෂ්‍යයන් තුළ පිළිබඳ වූ අස්මිමානය අධම, පහත්, නීච, සිතිවිල්ලක් සේ සලකනු ලබයි. ''ජාති නරානං අධමා'' මෙම විශද කිරීමට අනුව ජාති භේදය හා කුලභේදය පහත් ක්‍රියාවකි. බුදුරාජාණන්වහන්සේගේ මෙම ප්‍රකාශය එකල භාරතීය සමාජ සන්දර්භය තුළ ප්‍රතිෂ්ඨාපනය වී තිබූ වර්ණ භේදය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමකි. පුද්ගලයාගේ ජාතිය හෝ ගෝත්‍රය විචාරීම බුදුදහමට අනභිමත වූවකි. එම ස්වභාවයෙන් මිදී උසස් චරණධර්ම ප්‍රගුණකොට දියුණු තලයකට පත් කිරීමෙන් මුනිවරයකුගේ තත්ත්වයට පත්වීමේ කුසලතාවය ඇතිවන බව සංයුත්ත නිකායේ සුන්දරික සූත්‍රයෙහි දැක්වේ.

මා ජාතිං පුච්ඡ චරණඤ්ච පුච්ඡ
කට්ඨා හවෙ ජායති ජාතවේදො
නීචා කුලීනොපි මුනී ධිතීමා
අජානියෝ හොති හිරිනිසෙධො

මෙබඳු අසීමිත ශක්‍යතාවක් පුද්ගලයා තුළින් ප්‍රකට වුව ද එය ගැඹුරින් අවබෝධ කොට ගෙන සාංසාරික දුක්ඛ ස්වාභාවය අවසන් කිරීමට උත්සුක වන්නෝ අල්පවෙති. ''අප්පකා තෙ මනුස්සෙසු යෙ ජනා පාරගාමිනෝ'' බහුතරයක් වූ ජනයාගේ අපේක්ෂාව නම් ගංතෙර අනුව දිවයෑම මිස සාංසාරික ගමන් මගෙහි අවසානයක් දැකීම නො වේ. ඉන් හැඟවෙන්නේ මේ මානව සමාජය තුළ නිර්වාණය අවබෝධ කරන පිරිස ඉතා අල්ප බවයි. ප්‍රඥා සම්පන්න පුද්ගලයා, මැනවින් දේශනා කරන ලද මේ පරියාප්ති ධර්මයෙහි ධර්මානුවර්තීව යෙදෙන්නේ නම් එබඳු පුද්ගලයා තරණය කිරීමට දුෂ්කර වූ ක්ලේශ මාරයාට වාස භූමිය වූ සංසාරය

නැමැති සාගරය තරණය කොට පරතෙරට පැමිණෙන බව බුදුදහමෙහි පැවසෙයි.

"යේ ච ඛො සම්මදක්ඛාතෙ
ධම්මේ ධම්මානුවත්තිනො
තෙ ජනා පාරමෙස්සන්ති
මච්චුධෙය්‍යං සුදුත්තරං"

එහෙත් මිනිසා නෛසර්ගික ව ම ලෝභ ද්වේෂ මෝහ ආදී අකුසල මූලයන්ගෙන් පොහොසත් සත්ත්වයෙකි. එම නිසා ඔහු තණ්හාවේ වසඟයට පත් ව කටයුතු කරයි. එහි දී මුළු ජීවිතය ම පංචකාම සම්පත්තියෙන් සන්තර්පනය කිරීමට පෙළඹේ. බොහෝ මනුෂ්‍යයෝ මේ කාම ධර්මයන් ඒ ඒ තැන තැබූ විෂ බඳුන් ස්වාභාවයක් බව ප්‍රඥාවෙන් දැකීමට තරම් අපොහොසත් වෙති. "ඒව මේව මනුස්සෙසු විසං කාමා සාමාහිතා". එමනිසා කාමයෙහි ආදීනව නො දකින මිනිසා විනාශයට පත් වේ. කාමයෙහි වසඟයට පත් වූ පුද්ගලයා වස්තු කාමයන් විෂයෙහි ක්ලේශ කාමයෙන් ඇලේ. එසේ ම රාගාදී ධර්ම විෂයෙහි ද ඇලේ. සංයෝජන ධර්මයන්හි දොස් නො දකින්නා වූ ඔහු ඒවායෙ හි ද ඇලේ. එලෙස කාමය ජීවිතය කොට ගත් පුද්ගලයා කාමය නැමැති ඕඝය නිසි කල් තරණය කරගත නො හැකිව සසර දුකට පත්වේ. එම සංසාර දුක පුද්ගලයා විසින් ම නිර්මාණය කර ගන්නා තත්ත්වයකි. එයට වගකිව යුත්තා වන්නේ ඔහුම ය. සම්පත් විෂයෙහි ඇලී ජීවත් වීම එයට ප්‍රධාන සාධකය වේ. "කන්තා සිරි භොගරතා මනුස්සා" සියලු භව භෝග සම්පත් විෂයෙහි අධික තෘෂ්ණාවෙන් ඇලී ගැලී වාසය කිරීම මුළු පෘථජ්ජන මනුෂ්‍යවර්ගයා තුළ පවතින්නා වූ ස්වාභාවයකි. සංයුක්ත නිකායේ මහද්ධන සූත්‍රයෙහි අවධාරණය කර ඇති ආකාරයට මහා ධනයකට මෙන් ම භෝගයන්ට හිමිකම් ඇති රාජ්‍යයක් පරිපාලනය කරන්නා වූ පුද්ගලයකු වුව ද කාම සම්පත් පරිභෝග කිරීමේ දී සෑහීමකට පත් නො වේ. ඔහු තව තවත් කම් සැප සොයමින් වෙහෙසෙයි. කොතරම් සැප සම්පත් විෂයෙහි ඇලුණ ද තෘෂ්ණාවේ වසඟයට පත්ව කටයුතු කළ ද මිනිසාගේ ආයුෂ අල්පය "අප්පමිදං භික්ඛවේ

මනුස්සානං ආයු''. මෙය පුද්ගලයා දන සිටිය ද කාම සම්පත් විෂයෙහි අධික ගිජු බව නිසා ම මේ කෙරෙහි යථාභූත ඥානදර්ශනයක් ඇති කර ගැනීමට අපොහොසත් වේ. ජීවිතය හා බැඳුණු අනන්‍ය සාධාරණ ලක්ෂණයක් වන අනිත්‍යතා ධර්මය පිළිබඳ යථාර්ථවාදී ගැඹුරු අවබෝධයක්, ඥානයක් පුද්ගලයා සතුව නොමැති නිසා ජීවත්වන අල්ප ආයුෂ කාලය වුව ද උපරිම කම් සැප විඳීමට පෙළඹේ. ඇතැම් විට පුද්ගලයා හැසිරෙන්නේ හිස ගිනිගත්තකුගේ විලාශයෙනි. ජාතක පාළියෙහි චිත්තසම්භූත ජාතකයට අනුව සාමාන්‍යයෙන් මනුෂ්‍යයකුගේ මෙලොව ජීවිතයේ අයුකාලය වර්ෂ දශක දහයක් වේ. ඒ අනුව වසර සීයක ආයු කාලය යනු ඇතැම් සත්ත්ව විශේෂයන්ට සාපේක්ෂව ඉතා අල්ප ආයුෂ ප්‍රමාණයකි. භාරතීය චින්තනයේ මේ ශත සංඛ්‍යාව ඉතාමත් ප්‍රකට බව ශතපථ බ්‍රාහ්මණය ආදී වෛදික, උපනිෂද් ග්‍රන්ථ පරීක්ෂා කර බැලීමෙන් සනාථ වේ. ඍග්වේද ගත රුද්‍ර ගීතිකාවට අයත් II 33, 2 මන්ත්‍රයෙහි ''ශතං හිමාං ආශිය භේෂජේ භිඃ'' යන පාඨයෙන් අදහස් වන්නේ ඖෂධ වර්ගවලින් වසර සියයක් පමණ ජීවත් වීමට පුද්ගලයාට හැකියාව ඇතැයි විශ්වාස කළ බවයි. ඉන් අවධාරණය වන වැදගත් අදහස වන්නේ විවිධ ඖෂධ භාවිතා කිරීමෙන් වුව ද පුද්ගලයාගේ ආයු කාලය වසර සියය ඉක්මවා යාම කළ නො හැකි බවයි.

පුද්ගලයාගේ ආයු කාලයේ අල්ප බව අවබෝධ කර ගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ සදාචාර සම්පන්නව ප්‍රඥා සම්ප්‍රයුක්තව ජීවත්වීමේ ඇති ශ්‍රේෂ්ඨත්වය අවධාරණය කළහ. දුසිල්වත් සමාහිත නො වූ සිත් ඇති කිසියම් පෘථග්ජන පුද්ගලයකු වසර සියයක් ජීවත් වුව ද ඔහුගේ එම ජීවිත කාලයට වඩා සිල්වත් වූ සමථ විදර්ශනා භාවනාවන් හි නියැලුණු සමාහිත සිත් ඇති පුද්ගලයකුගේ එක් දවසක ජීවිතය එයට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ බව පෙන්වා දී තිබේ. සංයුක්ත නිකායේ සත්ත ජටිල සූත්‍රයෙහි කොසොල් මහරජුට බුදුරජුන් අවධාරණය කරන්නේ පුද්ගලයකුගේ සිල්වත් කම හෝ දුසිල්වත් කම මැනීම සඳහා බාහිර මිනුම් දණ්ඩක් භාවිත කිරීම ප්‍රඥාගෝචාර නො වන බවයි. පුද්ගලයකුගේ බාහිර වර්ණයෙන් හා රූප ස්වභාවයෙන් ඔහුගේ චරිත ලක්ෂණ පිළිබඳ

විනිශ්චයකට පැමිණිය නො හැකිය. එසේ විනිශ්චයන්ට එළඹීමට උත්සාහ කරන්නේ නම් එය සැබෑ විනිශ්චයක් නො වන්නේය. මේ සූත්‍රයෙන් මතුකොට දක්වන වටිනා අදහස නම් පුද්ගලයාගේ බාහිර පෙනුමත් ඔහුගේ චිත්ත චෛතසික ධර්මයාගේ ක්‍රියාකාරීත්වයත් අතර අනුරූපීභාවයක් නොමැති බවයි. සතා සිව්පාවගේ ගති ලක්ෂණ සහ චර්යා රටාවන් සම්බන්ධයෙන් පූර්ව විනිශ්චයන්වලට පැමිණිය හැක. නමුදු මනුෂ්‍යයා සම්බන්ධයෙන් එසේ කළ නො හැකිය. එයට කදිම නිදසුනක් ජවනහංස ජාතකයේ සඳහන් වේ. එහි අවධාරණය කර ඇත්තේ සිවුපාවුන්ගේ පක්ෂීන්ගේ හඬ පහසුවෙන් දැන ගත හැකි වුව ද, මිනිසුන්ගේ හඬ දැන ගැනීම එසේ පහසු නො වන බවයි. මේ අනුව මනුෂ්‍ය ජීවිතයත් ඒ මනුෂ්‍ය ජීවිතයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වයත් කෙබඳු ද යන්න වටහා ගැනීම අපහසු නො වේ. සත්ත්ව සන්තතිය තුළ හඳුනා ගැනීමට පහසු ම සත්ත්වයා මනුෂ්‍යයා යැයි ප්‍රකාශ කිරීම සාවද්‍ය නො වේ. ඔහු කොපමණ වස්තු කාමයෙහි ඇලුන ද ඒවා ඔහු සිතන පතන ප්‍රමාණයට නො ලැබේ.

"නහි චින්තාමයා භෝග ඉත්තියා පුරිසස්සවා", මිනිසුන් ප්‍රාර්ථනා කරන දෙය ඒ අකාරයෙන් ම සිදු නො වන බැවින් සහ ඇතැම් විට ප්‍රාර්ථනා කරන දෙය එලෙස සිදු වන අවස්ථා ඇති බැවින් ද, කවර පුද්ගලයකුට වුව ද, තමා සිතන ප්‍රමාණයට වස්තුව එක්රැස් කර ගැනීම පහසු නො වේ. එහෙත් මේ දුෂ්කර වූ උත්සාහය කිසිවිටෙකත් අත්හැරීමට ඔහු සූදානම් නොමැත. මේ ගති ලක්ෂණය පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වේ. එය ඇත මකුට ලෞකික යහපත සලසන අතර තවකකුට එය අයහපත උදා කරයි. එබැවින් ලෝකයේ සියල්ල හොඳ ද නො වේ. එමෙන් ම නරක ද නො වේ. යන්න අසිලක්ඛණ ජාතකයේ පෙන්වා ඇත. "තථෙවේ කස්ස කළ්‍යාණං තථෙවේ කස්ස පාපකං, තස්මා සබ්බං න කළ්‍යාණං සබ්බං වාපී න පාපකං ති."

මෙලෙස සියල්ල සාපේක්ෂ වුව ද, මේ මසුරු බවෙහි හික්මවීමේ නො හැකියාවක් පුද්ගලයාට නොමැත. යන්න බෞද්ධ ආකල්පය නො වේ. මේ සම්බුද්ධ ශාසනය තුළ මසුරු බවේ

හික්මුණු පුරුෂයකුවේ. "මච්ඡේර විනයේ යුක්තො සප්පුරිසො හොති" මේ මසුරු බවේ හික්මුණු තැනැත්තා සුවිශේෂ කොට දැක්වීම සඳහා බුදුදහම "සප්පුරිසො" යන පදය භාවිත කොට තිබේ. ඒ අනුව මෙම ප්‍රකාශනයෙන් ගම්‍ය වන යථාර්ථය නම් මසුරු බවින් හික්මුණු යමෙක් වේද හේ සත්පුරුෂයකු බව ය. එම ප්‍රකාශයට සාපේක්ෂ ව බලන කළ මසුරු බවෙහි ඇලුණු යමෙක් වේ නම් හේ අසත්පුරුෂයෙක් වේ. පුද්ගලයාගේ සත්පුරුෂ, අසත්පුරුෂ ස්වාභාවය වර්ධනය වන මූලික සාධකයක් ලෙස මසුරු බව සහ නො මසුරු බව දැක්විය හැකිය. එමෙන් ම මසුරු බවින් මිඳුණු පුද්ගලයා සත්‍යවාදියෙක් වේ. සත්‍යවාදී පුද්ගලයා සත්පුරුෂයෙකි. සත්‍යවාදී පුද්ගයා නිරතුරුව ම ක්‍රෝධය අභිභවනය කරයි. ක්‍රෝධය ජයගත් පුද්ගලයා සැබැවින් ම සත්පුරුෂයෙකි. සත් පුරුෂයා තුළ පවත්නා ප්‍රාථමික යහගුණ කිහිපයක් මින් හඳුනා ගත හැකිය. එනම් මසුරු බව අත්හැරීම, සත්‍යවාදී බව සහ ක්‍රෝධය අභිභවනය කිරීමයි. බෞද්ධ චින්තනයට අනුව පුද්ගල ජීවිතයේ උත්කෘෂ්ට ම ලක්ෂණය වන්නේ සත්පුරුෂභාවයයි. සත්පුරුෂ පුද්ගලයන් බොහෝ දෙනාට හිත පිණිස සුවපිණිස, සැපය පිණිස ක්‍රියා කරයි. "සප්පුරිසො භික්ඛවෙ කුලෙ ජායමානෝ බහුනො ජනස්ස අත්ථාය හිතාය සුඛාය හොති"

මෙම සත් පුරුෂ පුද්ගලයා පිළිබඳ තවදුරටත් විග්‍රහයක යෙදෙන බෞද්ධ සාහිත්‍යය එබඳු පුද්ගලයා හඳුනා ගැනීමට හැකි ලක්ෂණ කීපයක් පෙන්වා දෙයි.

1. මවුපියන් පෝෂණය කිරීම.
2. කුල දෙටුවන් පිදීම.
3. මොළොක් වූ රළු නො වූ කතාවෙන් යුක්ත වීම.
4. කේලාම් කීමෙන් වැළකීම.

මෙයින් සත්පුරුෂ පුද්ගලයා තුළ පවත්නා සුවිශේෂ ගුණ කීපයක් ප්‍රකාශ වේ. බුදුදහම සත්පුරුෂ යන වචනයට මෙමඟින් විශිෂ්ට ඇගයීමක් ලබා දී ඇත. එපමණක් නොව පුද්ගලයකු තුළින් ප්‍රකට විය යුතු උසස් මානව ගුණ ධර්ම කීපයක් ද ඉන් අවධාරණය

වේ. එම ගුණයන් තුළින් පිළිබිඹු වන චරිතය ශ්‍රේෂ්ඨ මානව චරිතයක් වන අතර එම මානව චරිතයේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය වනාහි සත්පුරුෂ බව වේ. තවත් ලෙසකින් විග්‍රහකොට බලන කළ මිනිසා යනු සත්පුරුෂ බවේ පිළිබිඹුවකි.

ඛුද්දක නිකායේ උදාන පාළියෙ හි ආනන්ද සූත්‍රයේ දැක්වෙන ආකාරයට සත්පුරුෂ පුද්ගලයා ආර්ය පුද්ගලයෙක් වශයෙන් සැලකේ. එහි සත්පුරුෂ පුද්ගලයාට යහපත් දෙය සුවසේ කළ හැකි බවත් පාපී පුද්ගලයාට අයහපත් ක්‍රියාව සුවසේ කළ හැකි බවත් සඳහන් වේ. එහෙත් ආර්ය පුද්ගලයාට පවු කළ නො හැකි බව මින් ප්‍රකාශ වේ. මෙහි ආර්ය පුද්ගලයාට හොඳ දේ සුවසේ කළ නො හැකිය යන්න ප්‍රකාශ නො වේ. සත්පුරුෂයාට හොඳ දේ සුවසේ කළ හැකිය යන පිළිගැනීමෙන් සහ ආර්ය පුද්ගලයාට නරක දේ කළ නො හැකිය යන ප්‍රකාශනයෙන් සනාථ වන්නේ හොඳ දේ කළ හැකි පුද්ගලයා ආර්ය පුද්ගලයකු බවයි. ඒ අනුව සත්පුරුෂයා ආර්ය පුද්ගලයෙක් වේ. පාපාකාරී ක්‍රියා කරන පුද්ගලයා ඒ අනුව අසත් පුරුෂයෙකි.

මිනිසා සියල්ල තමන් හා අනන්‍යකොට ගෙන ජීවත් වීමට ප්‍රිය කරන අතර යමක් ඔහුගෙන් අන්‍යතර වේ නම් එයට කැමති නො වේ. මනුෂ්‍යයා ලොවෙහි සියල්ල තමා සන්තක කර ගැනීමට පෙළඹේ. සංයුක්ත නිකායේ වත්ථු සූත්‍රයට අනුව මේ ලෝකයේ මනුෂ්‍යයන්ට ඇති වටිනාම වස්තුව සිය දරුවන් ය. ''පුත්තා වත්ථු මනුස්සානං'' එවැනි හැඟීමක් පෘථග්ජන මිනිස් සිතකට ඇතිවන්නේ මට පුත්‍රයන් ඇත යන සංකල්පය ය. (පුතතා මත්ථි) පුද්ගල මනසේ තැන්පත්වන හෙයිනි. ඇතැම් විට මේ හැඟීම ඇති වන්නේ දාරකස්නේහය නිසා ම විය හැකිය. එය පීතෘත්වයේ හා මාතෘත්වයේ පරම සංකේතය වේ. එහෙත් ''මිනිසුන්ට දරුවෝ ස්වකීය වස්තුව වෙති'' යන මෙම අදහස ශිෂ්ටාචාරයේ අනාදිමත් කාලයක සිට මනුෂ්‍ය සිත් සතන් තුළ රෝපණය වී පැවති සංක්ලපයකි. ඍග් වේදයට අනුව වෛදික යුගයේ පටන් ම පුත්‍රයන්ගේ අගය භාරතීය සමජය තුළ මුල් බැසගත් අදහසක් විය. පවුල් සංස්ථාවකට පුත්‍රයකු ලැබීම බලවත් ප්‍රීතියට කාරණයක්

වේ. එහෙත් මෙහි දී බුදුසමය පුත්ත යන වචනයෙන් මෙහි අදහස් කර ඇත්තේ පිරිමි දරුවා පමණක් නො වේ. පොදුවේ ගැහැණු පිරිමි දෙපක්ෂය ම වේ. පුත්‍රයන් හා සමාන ප්‍රේමයක් ආදරයක් මිනිසකුට නො එසේ නම් පියකුට හෝ මවකට තිබිය නො හැකිය.

"නත්ථි පුත්ත සමං පේමං" එක් අතකින් මෙය දැඩි ගේහසිත බන්ධනයකට කාරණයක් වේ. එ නමුත් මිනිසාට සිය ජීවිතයේ සතුටත් කඳුළත් තම දරුවන් නිසා ම ඇති වේ. "නන්දති පුත්තෙහි පුත්තිමා, රෝචති පුත්තෙහි" පුත්තිමා දරුවන් නොමැති ජීවිතය සුන්දර එකක් නො වන බව පෘථග්ජන මිනිසුන්ගේ පිළිගැනීමයි. එබැවින් ගිහි ව කාමභෝගී ජීවිත ගත කරන පුද්ගලයන්ට දරුවන්ගේ ආදරය ඔහුගේ සුරතල් කෙළිලොල් ජීවිතය අමන්දානන්දනයට කාරණයකි. එනමුත් බුද්ධිය මුහුකුරා ගිය ජීවිතයේ යථාර්ථය තේරුම් ගත් තැනැත්තාට දාරක සම්පත්තිය ආනන්දයට නොව පසුතැවීමට කාරණයක් බව සිද්ධාර්ථ කුමරුගේ "රාහුලො ජාතො බන්ධනං ජාතං" (සුමංගල විලාසිනී) (රහුලථෙර ගාථා) යන ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. එමෙන් තමාට දරුවන් ඇත යන සිතුවිල්ල ඇති පුද්ගලයා අඥානයකු බවත් තමාට තමාවත් නොමැති නම් පුතකු හෝ වෙනත් දෙයක් තිබිය නො හැකි බව බුදුදහමෙන් පෙන්වා දෙයි.

"පුත්තාමත්ථි ධනං මත්ථි - ඉති බලෝ විහඤ්ඤති
අත්තාහි අත්තනො නත්ථි - කුතො පුත්තා කුතෝ ධනං"

දරුවන් පමණක් නොව ධනය හෝ වෙනත් දෑ තමන් සතුව ඇතැයි යන සිතුවිල්ල අඥබාල අදහසක් බව ධම්මපදයේ මෙම ගාථාවෙන් පැහැදිලි වේ. මේ අනුව මිනිසා පිළිබඳ සමාජීය වශයෙන් සලකා බැලීමේ දී තමා නියෝජනය කරන සමාජය තුළ ම තමාට පමණක් සුවිශේෂ වූ ආත්මීය ලෝකයක් ගොඩ නගා ගන්නා බව පෙනේ. එබඳු මිනිසා කාමභෝගී ජීවිතය තුළ තාවකාලික ආස්වාදයක් ලබා ගන්නා නමුත් එහි අවසාන ස්වාභාවය දුකකි. ආත්මීය ලෝකයෙන් මිදී සියල්ල තමා නො වේ යැයි කලපනා කරන පුද්ගලයා ජීවිතයේ සැබෑ ආධ්‍යාත්මික සුන්දරත්වය විඳී. එබඳු සුන්දරත්වයක් විඳින තැනැත්තා පිරිසක්

අතර වුව ද, නිර්භීත ව, විශාරද ව, මසුරු බවින් තොරව කටයුතු කළ හැකි අයකු බවට පත්වෙයි. "විසාරදෝ හොති නරො අමච්ඡරී" එවිට ඔහු පරිත්‍යාගශිලී පුද්ගලයෙක් බවට පත් වෙයි. මසුරුබවේ ප්‍රතිවිරුද්ධ ක්‍රියාව පරිත්‍යාගයයි. නො මසුරු පුද්ගලයා සරත් ඍතුව බඳු ය. එතෙම සෞම්‍ය අයෙකි. කිසියම් පුද්ගලයකු මේ ලෝකයෙහි මනුෂ්‍ය ආත්මයක් ලැබ පහවූ මසුරු මල ඇත්තේ බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන ත්‍රිවිධ රත්නය කෙරෙහි ශ්‍රද්ධාව උපදවා ගෙන අත්‍යන්ත ගෞරවයෙන් යුක්ත ව දහම්සොඬ රජු මෙන් ක්‍රියා කරයි. එබඳු පුද්ගලයා මේ විශ්වයේ කොතැනක ඉපදුණ ද ඒ සැම තැනකදී ම බැබලීමට පත්වේ.

පාදක සටහන්

1. මහාවග්ග පාළි මහාඛන්ධකය
2. ධම්මපදය, බුද්ධ වග්ගය
3. ම.නි. 3, බාලපණ්ඩිත සුත්ත
4. අ.නි. දුතියවත්සකාර සුත්ත
5. අභිධානප්පදීපිකා හෙවත් පාලි නිඝණ්ඩුව
6. ම.නි, ධාතුවිභංග සුත්ත
7. ජාතක පාළිය, චිත්ත සම්භූත ජාතකය
8. ස.නි. 1, සුන්දරික සුත්ත
9. අ.නි. 6, සංගාරව සුත්ත
10. ධම්මපදය, පණ්ඩිත වග්ගය
11. ජාතක පාළි, ගුම්බිය ජාතකය
12. ජාතක පාළි, සිරිමන්ද ජාතකය
13. ස.නි. 1 මහද්ධන සුත්ත
14. ස.නි. 1 පඨම ආයුසුත්ත
    අප්පමායු මනුස්සානං හීළෙය්‍ය නං සුපොරිසො.
    චරෙය්‍යාදිත්තසීසොව නත්ථි මච්චුස්ස නාගමොති
15. ජාතක පාළි චිතතසම්භූත ජාතකය
    දසෙවිමා වස්සදසා මච්චානං ඉධ ජීවිතං
16. ධම්මපදය, සහස්සවග්ගය

17. සං.නි. 1 සත්ත ජටිල සුත්ත
18. ජාතක පාළි, ජවනහංස ජාතකය
19. ජාතක පාළි, මහාජනක ජාතකය
20. ජාතක පාළි, අසිලක්ඛණ ජාතකය
21. අ.නි. 5 සප්පුරිස
22. ස.නි. 1 දෙවසත්තවතපද සුත්ත
    i. මච්ඡෙර විනයෙ යුත්තො සප්පුරිසො හොති
    ii. සච්චො නරො සප්පුරිසො හොති
    iii. කෝධාභිභූ නාරො සප්පුරිසො හොති
23. සප්පුරිසො භික්ඛවෙ කුලෙ ජායමානො බහුනො ජනස්ස අත්‍ථාය හිතාය සුඛාය හොති.
24. අ.නි. 5 සප්පුරිස සුත්ත
    i. මාතාපෙත්තිභරො නරො සප්පුරිසො හොති
    ii. කුලෙජෙට්ඨා පචායිනො නරො සප්පුරිසො හොති
    iii. ස්නෙහා සඛිලසමභාසො නාරො සප්පුරිසො හොති
    iv. පෙසුණෙය්‍යප්පහායිනො නාරො සප්පුරිසො හොති
25. ඛුනි. 1, උදාන පාළි, ආනන්‍දසුතත
    සුකරං සාධුනා සාධු සාධු සාධු පාපෙන දුක්කරං
    පාපං පාපෙන සුකරං, පාප මරියෙහි දුක්කරං
26. ස.නි 1, වත්‍ථුසුත්‍රය
    පුත්තා වත්‍ථු මනුස්සානං
27. ඍග්. 1.1.3
    වෛදික යුගයේ සිට පිරිමි දරුවන්ගේ උපත උසස් ලෙස භාරතීය සමාජය පිළිගෙන තිබුණු බව ඍග් වේදයෙන් තහවුරු වේ.
28. ස.නි. 3 සුමන වගගය
    නත්‍ථි පුත්ත සමං පේමං
29. ධම්මපදය අත්ත වග්ගය

ඥාන විභාගවාද අතර බෞද්ධ ඥාන විභාගයේ ඇති සුවිශේෂත්වය

ශාස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත
කිරම විමලතිස්ස හිමි

මිනිස් ඥානය පිළිබඳ ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කිරීම ඥාන විභාගය යනුවෙන් හැඳින්විය හැකිය. මිනිසා දැනුම ලබා ගන්නා ආකාරය පිළිබඳ මෙහි දී ඉතා පුළුල් ලෙස සාකච්ඡා කෙරේ. මිනිසා දැනුම ගොඩනඟා ගන්නේ කෙසේද? එම ලබා ගන්නා දැනුමේ සත්‍ය අසත්‍යතාව විමසන්නේ කෙසේද? ආදී කාරණා පිළිබඳ තර්කානුකූල ව කරුණු ගෙන හැර පෑම ඥාන විභාගය තුළින් සිදු කරයි. තවද දර්ශනය නැමති විෂය ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රධාන අංශයක් ලෙස ද ඥාන විභාගය හැඳින්වේ.

"ඥාන විභාගය" යන්න සිංහල ව්‍යවහාරයට පැමිණියේ, ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ එන "Epistemology"යන වචනය පරිවර්තනය කර ගැනීම තුළිනි. මෙම සංකීර්ණ වචනය ග්‍රීක භාෂාවෙන් බිහි වූවකි. ග්‍රීක භාෂාවේ ඥානය, දැනුම වැනි අර්ථයන් සඳහා යෙදෙන "episteme" යන වචනය විභාගය යන අර්ථය ගෙනදෙන "logia" යන වචනය සමග එකතු වීමෙන් "Epistemology" යන වචනය නිර්මාණය වී ඇත. "The theory of knowledge" යනුවෙන් එය තව දුරටත් ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ විග්‍රහ කර ඇත.[1] කෙටියෙන් සඳහන් කරතොත් ඥාන විභාගය යනු දැනුම පිළිබඳ දැනුමයි. ඕනෑම විෂය ක්ෂේත්‍රයක් පිළිබඳ අප කරනා අධ්‍යයනයක දී ඒ සියල්ල අවසානයේ ගොඩනැගෙන්නේ ඥානයක් ලෙස ය. මෙම දැනුම නො එසේ

නම් ඥානය පිළිබඳ කෙතරම් ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කළේ ද කිව හොත් ඒ පිළිබඳ සිදු කරන ලද දාර්ශනික විග්‍රහයන් මුල් කර ගෙන විවිධ ගුරු කුල පවා ගොඩනැඟී ඇත. ඈත අතීතයේ පටන් ම පෙර අපර දෙදිග ම ඥාන විභාගය පිළිබඳ විවිධාකාර අදහස් ඉදිරිපත් කර තිබේ. ඔවුන් සැම දෙනාගේ ම අවසාන අරමුණ වූයේ සත්‍යය වූත් නිවැරදි වූත් දැනුමක් ලබා ගන්නේ කෙසේද යන්න පිළිබඳ අවබෝධ කර ගැනීමයි. මෙසේ ඥාන විභාගය පිළිබඳ කරුණු දැක්වූ දාර්ශනිකයන් ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට ගොනු කර දැක්විය හැකිය.

01. බුද්ධිවාදීන්

02. අනුභූති වාදීන් යනුවෙනි.

අපරදිග දර්ශන ක්ෂේත්‍රය තුළ දී මෙම අංශ දෙක එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ අංශ දෙකක් ලෙස ක්‍රියා කළ ආකාරය දැකගත හැකිය. බුද්ධිවාදී දාර්ශනිකයන් දැක්වූයේ සැබෑ ඥානය ලැබිය හැක්කේ තර්ක බුද්ධියෙන් බවයි. දැනුම නම් කිසිදු ආකාරයකින් සැකයට භාජනය නො වන අසත්‍ය නො වන ගුණයෙන් යුතු විය යුතු ය. එවැනි දැනුමක් ලබා ගත හැකි ඒකායන මාර්ගය ලෙස ඔවුන් දැක්වූයේ තර්ක බුද්ධිය යි. ඉන්ද්‍රිය අනුභූතිය මඟින් ලබා ගන්නා දැනුම වෙනස් වේ. එහෙත් තර්ක බුද්ධියෙන් අප ලබා ගන්නා ගණිත සංකල්ප වැනි දෑ සිහින ලෝකයේ දී පවා වෙනස් නො වේ. බුද්ධිවාදීන්ට අනුව දැනුම "සහජ සංකල්ප" ලෙස අපගේ මනසේ තැම්පත් ව පවතින අතර අප එම දැනුම වර්ධනය කර ගත යුතු ය. තර්ක බුද්ධිය යොදා ගනිමින්, නිදහසේ කල්පනා කිරීම තුළින් මෙම සහජ සංකල්ප අවබෝධ කරගත හැකිය.[2] නූතන බටහිර දර්ශනයේ පියා ලෙස සැළකෙන රෙනේ ඩෙකාර්ට් මුළින් ම බටහිර දර්ශනයේ බුද්ධිවාදී එළඹුම ගෙන හැර දැක් වූ අතර ස්පිනෝසා, ලයිබ්නිට්ස් වැනි බුද්ධිවාදී චින්තකයෝ මෙම මතය තව දුරටත් සංවර්ධනය කළහ.

බුද්ධිවාදයට විරුද්ධව ඥාන විභාගය සම්බන්ධයෙන් බටහිර බිහිවූ ගුරු කුලය අනුභූති වාදය යි. මිනිස් ඥානයේ පදනම ඉන්ද්‍රිය

අනුභූතිය බවත් ඉන්ද්‍රිය අනුභූතියට ලක් නො වන යමක් ඥානය ලෙස දැක්විය නො හැකි බවත් ඔවුන් දැක්වීය.[3] මේ අදහස් ඉදිරිපත්කිරීමේ පුරෝගාමිය 17වන සියවසයේ බ්‍රිතාන්‍යයේ සිටි ජෝන් ලොක් (John lock) ය. අත්දැකීම්වලට පෙර මිනිස් මනස හිස් පුවරුවක් පමණක් බවත් ඉන්ද්‍රිය ඇසුරෙන් බාහිර ලෝකය පිළිබඳ ව විවිධ අනුභූතීන් ලැබීම තුළින් අපට ඥානය ලැබෙන බවත් ඔහු ප්‍රකාශ කළේය. ඩේවිඩ් හියුම් (David hume) ජෝජ් බ්‍රෙක්ලේ (George berkle) වැනි දාර්ශනිකයන් මෙම මතයන් තවත් ඉදිරියට ගෙන ගියේ ය.

භාරතීය චින්තන ඉතිහාසය පිළිබඳ ව විමර්ෂණය කිරීමේ දී ද ''ඥානය'' පිළිබඳ ව යම් යම් අදහස් ඍග් වේද යුගයේ පටන් ම පැවති බවට සිතිය හැකි සාධක දැකිය හැකිය. අධිභෞතික මතවාදයන් මිත්‍යා ප්‍රබන්ධ ඔස්සේ ගොඩනැගුණු චින්තනය පසු සමය වන විට විවිධ මත වාදයන්ට ගොනු වූ අතර එය තවදුරටත් වර්ධනය වූ අවස්ථාවක් ඍග් වේදයේ දසවෙනි මණ්ඩලයේ දී දැකගත හැකිය. එනම් යමක් ගැඹුරින් විමර්ශනය කිරීමේ රුචිකත්වය තුළින් ඥානය පිළිබඳ යම් ප්‍රවේශයක් එහි දී ලබා ගෙන ඇති බව පෙනේ.[4] යම් අධිභෞතික මතයක් මනාව වර්ධනය වූ කළ එහි සත්‍ය අසත්‍යතාව පිළිබඳ විමර්ෂණයට යොමු වීම සාමාන්‍ය ස්වභාවයකි. මතභේදාත්මක කියමන් වේ නම්, ඒවායෙන් කවරක් සත්‍ය ද යන්න විමසීමේ දී තාර්කික හා ඥානවිභාගාත්මක මතවාදයන් මතු වේ. ඍග් වේදයේ මුල් යුගයේ පැවති බහු දේවවාදී අදහස් ඍග් වේද චින්තනයේ අවසන් යුගය වන විට ඒක දේවවාදී හා අද්වෛතවාදී අන්තයන් කරා ගමන් කළේ මෙම චින්තන විධි වර්ධනය වූ නිසා ය. තමන්ගේ ස්වභාවය පිළිබඳ තමන්ට ම සැක සිතුනු අයුරු සමහර කරුණු වලින් පෙනේ.

> ''මෙහි මා කවුරුන්දැයි, මා සම වන්නේ කුමකටදැයි මම පැහැදිලි ව නො දනිමි. වික්ෂිප්ත වූ හා මනසක් යන්නකින් බැඳී සිටින මා ඇත්තෙන්ම මට විස්මයකි.''[5]

ඉන්ද්‍රගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ව ද සැක කළ අවස්ථා ඍග් වේදයේ ඇතැම් ප්‍රකාශවලින් පැහැදිලි වේ. එහි එක් ගීයක,

"ඉන්ද්‍ර යන්නෙක් නැතැයි කෙනෙක් හා ඇතැයි අනෙකෙක් කියති. කවුරු නම් ඔහු අවලෝකනය කර ඇද්ද? එවිට අප ගෞරව පුද කරන්නේ කවුරුන්ට ද? මේ අපූර්ව දර්ශනය සියැසින් දුටු කිසිවකු නැති විට නිර්මාණය පිළිබඳ කරුණු හෝ එහි ස්වභාවය ගැන කාටනම් නිසැක විය හැකි ද? පළමු ව උපන් තැනැත්තා ඔහු වන කල ඇට රහිත මේ තැනැත්තේ ඇට සහිතවුන් උපද්දවනා බවක් කවුරු නම් දැක ඇද්ද? මහ පොළොවේ ආත්මය, රුධිරය හා ශ්වසනය ඇත්තේ කොහි ද? මෙය ඇසීමට ප්‍රාඥයා වෙත කවුරු නම් ළඟා වේද?"[6]

මෙම ප්‍රකාශනය තුළින් යම් අනුභූතිවාදී ඥානයක් මඟින් සත්‍ය කරා පැමිණීමට කරන ලද උත්සාහයක් ගම්‍ය වේ. ඉන්ද්‍ර විසින් ලෝකය නිර්මාණය කර ඇතැයි පැවසුව ද එය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගන්නේ කුමන පදනමකින් ද? එය දැක ඇති කවුරුන් හෝ නොමැත. මෙම මත වාදයන් දියුණු වෙමින් ඉදිරියට ගමන් කළ අයුරු බ්‍රාහ්මණ හා උපනිෂද් යුගවල දී දැකගත හැකිය. මෙහි දී ඥානය පිළිබඳ පුළුල් විමර්ශනයක් සිදු කරන්නේ උපනිෂද් යුගයේ දී ය. මුල් කාලවල දී හුදු විශ්වාසයෙන් පමණක් පිළිගත් කරුණු ප්‍රායෝගික ව අත්හදා බැලීමට මෙම යුගයේ විසූ උපනිෂද් මුනිවරු උත්සාහගත් අයුරු පෙනේ. තමන් ගෙනහැර දක්වන මතයන් යෝගාභ්‍යාස වැනි අතීන්ද්‍රිය මාර්ග තුළින් තමන් ම ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් දැන ප්‍රකාශ කළ චින්තකයන් උපනිෂද් යුගයේ දී දැකගත හැකිය. උපනිෂද් යුගයේ ඥානවිභාගාත්මක අදහස් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රකට දාර්ශනිකයන් කිහිපදෙනෙකු හමුවේ. උද්දාලක, ප්‍රජාපතී, යාඥාවල්ක යනු ප්‍රකට එවැනි උපනිෂද් මුනිවරු තිදෙනෙකි. උද්දාලකගේ ඥාන විභාගය විමසන සමහරු පවසන්නේ ඔහු අනුභූති වාදියකු බවයි. එහෙත් කේ. එන්. ජයතිලක මහතා දක්වන්නේ ඔහු තර්කය අවියක් කොට ගත් බුද්ධිවාදියෙකු බවය. යමක් ඇති සැටියෙන් පිළිගනු වෙනුවට තාර්කික සාධනයන් ඔස්සේ සත්තාවේ පැවැත්ම පිළිබඳ කරුණු දැක්වූ භාරතීය චින්තන ඉතිහාසයේ පළමු චින්තකයා වන්නේ උද්දාල ය.

"සමහරු නො පැවැත්මකින් නැතහොත් නො කිසිවකින් (අසත්) පැවැත්ම (සත්) ඇත්වූයේ යැයි කියති. එහෙත් මා මිත්‍රය සැබවින් ම මෙය සිදු විය හැක්කක් ද? නො පැවැත්මකින් පැවැත්ම කෙසේ නම් ඇති වේද?"[7]

ඔහුට අනුව මරණයේ දී අප සත්තාව කරා ළඟාවන අතර එය සිදු වන්නේ උත්පාදක ක්‍රියාවලියේ ආපසසට යාමක් වශයෙනි. ආහාරයේ ඵලයක් වන මනස හුස්ම බවටත් හුස්ම තාපය බවටත් තාපය ඉහළ ම දෙවියන් බවටත් ආපසු පෙරළේ. මෙහි දී මියයන මිනිසකු පිළිබඳ නිරීක්ෂණය කර අනුභූතික වශයෙන් දැක ගත හැකි දෙයින් බුද්ධිමය අනුමානය තුළට පැමිණීමට උද්දාලක උත්සාහ දරා ඇත. පෞරුෂයේ මූල ධාතූන් හා මානසික ස්වභාවයන් සියල්ල එකට මිශ්‍රවන අතර මම ය කියා කීමට වෙනම මනසක් ඉතිරි නො වේ. උද්දාලකට අනුව මරණයෙන් පසු සත්තාව කරා ළඟා වීමට නම් තර්කානුසාරී අවබෝධය තිබිය යුතු ය.[8]

බුද්ධිමය හා අනුභූතිම ය යන දෙයාකාර තර්කනයට උපයෝගී කර ගනිමින් අධිභෞතික මතයක් ඉදිරිපත් කළ පුද්ගලයෙකි ප්‍රජාපතී. ආත්මයක් ඇතැයි පිළිගත් ඔහු එය අමරණීය ශෝකයෙන් තොර ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු යැයි ප්‍රකාශ කළේය. ඔහුගේ තර්කය, ගැටලුව වූයේ ආත්මය කෙනකුගේ පෞරුෂයේ කෙසේ පිහිටියේ ද යන්න යි. ඔහු පළමු ව ඇති කරගත් උපකල්පනය වූයේ ජලබඳුනක පෙනෙන ඡායාව මෙන් ආත්මය යනු පුද්ගලයාගේ බාහිර ව පෙනෙන ඉන්ද්‍රිය ගෝචර පෞරුෂය යි. එහෙත් මෙම සිරුර මරණයට පත් වීමෙන් පෞරුෂය විනාශ වේ. එම නිසා එය ආත්මය නො විය හැක.

දෙවනු ව ඔහු විමසුවේ සිහින දකින අවස්ථාවේ තමා තුළ ආත්මය ප්‍රකට වන බව ය. මෙම ආත්මය ශරීරය විනාශ වීමෙන් පසු විනාශ නො වේ. එහෙත් මෙහි දී ඇතිවන ගැටලුව සිහින දකින අවස්ථාවේ පුද්ගලයා හැඬීම් වැළපීම් කරයි. විස්ශෝකී ආත්මයට එසේ විය නො හැක.

අනතුරු ව පැමිණි නිගමනය වූයේ පුද්ගලයා ගැඹුරු නින්දේ පසුවන විට ඔහුගේ ආත්මය ප්‍රකට වන බව ය. එහෙත් ගැඹුරු

නින්දේ දී පුද්ගලයා කිසිදු සංඥාවක් නො කරයි. එය ද ආත්මය විය නො හැක. මෙසේ තර්කය හා අනුභූතිය මඟින් ආත්මය පුද්ගලයාගේ දේහ විද්‍යාත්මක හෝ මනෝ විද්‍යාත්මක කිසිදු අංගයක් තුළ සොයාගත නො හැකි විය. එමනිසා පැමිණි නිගමනය වූයේ ආත්මය පෞරුෂය තුළ නිරීක්ෂණය කළ නො හැකි අධිභෞතික දෙයක් වශයෙන් පවතින බව ය.[9]

ප්‍රකට උපනිෂද් චින්තකයෙකු වන යඥාවල්ක්‍ය ද බුද්ධිවාදී චින්තකයකු ලෙස දැක්විය හැක. ඔහු මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳ සංකල්පය තර්කයෙන් ගොඩනඟාගත් එකෙකි. බෘහදාහරණ්‍යක උපනිෂදයේ ඔහු මිනිසා ගසක් සමඟ සසඳයි. ගසක් කඩා වැටුණු විට එහි මුලින් දළු ලා නැවත වැඩේ. එහෙත් මිනිසකු මළ පසු ඔහු නැවත වඩාලිය හැකි මුල කුමක් ද? ශුක්‍රධාතුවෙනැයි කෙනකුට කිව නො හැක්කේ එවැන්නක් සිදු විය හැක්කේ ජීවත් ව සිටින විට පමණි. පුනරුප්පත්තියේ සිදු වීම මෙහි දී ප්‍රතික්ෂේප වේ. මරණින් පසු විඥානයේ පැවැත්මක් නැත.

මේ ආකාරයට විමසා බලන කල භාරතීය චින්තනයේ ඍග් වේදයේ පටන් ක්‍රමික ව විකාශනය වුණු ඥානවිභාගාත්මක කරුණු සම්බන්ධයෙන් කළ සාකච්ඡා දැකගත හැකි ය. විශේෂයෙන් උපනිෂද් සමය වන විට අනුභූති වාදීන් මෙන් ම බුද්ධි වාදීන් ද ප්‍රබල ලෙස තම මතවාදයන් ගෙන හැර දක්වා ඇත. සම්ප්‍රදාය පිළිගත්, ඥානය දිව්‍ය ම ය වූවක් ලෙස දක්වන බ්‍රාහ්මණ පිරිස මෙන් ම උත්තරීතර ඥානය පෞද්ගලික ව ප්‍රතිවේදාත්මත කළ යුත්තක් බව ද අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලබාගත හැකි බව දැක් වූ ධ්‍යානලාභී මුනිවරු ද වූහ. මේ සියල්ලන්ගෙන් ම සැදුම් ලත් සංකලනයක් බුද්ධ කාලය වන විට භාරතයේ දැකගත හැකි විය. ඔවුන් බොහෝ දෙනාට ම තිබූ ගැටලුවක් වූයේ සැබෑ ඥානය ලබාගන්නේ කෙසේ ද? යන්න පිළිබඳ ව ය. සැබෑ ඥානයේ වාස්තවිකත්වය පිළිබඳ ඔවුන්ට එක් නිගමනයක් නො පැවති බව පෙනේ. එමනිසා ඔවුන් බොහෝ විට තර්කය මත පදනම් ව හෝ හුදු ඉන්ද්‍රිය අනුභූතිය තුළින් පමණක් සැබෑ ඥානය සෙවීමට උත්සාහ ගත්හ. සමහර පිරිස් ඒකාංසික පිළිතුරක් නොදී නිහඬ ව

සිටි අතර අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය දියුණු කළ අභිඥාලාභීන් පවා ආත්මවාදී හා උච්ඡේදවාදී අන්තකරා ගමන් කළ අයුරු පෙනේ. දී. නි. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයේ දී එවැනි පිරිස් පිළිබඳ සඳහන් කර ඇත.[10]

බෞද්ධ ඥාන විභාගයේ සුවිශේෂත්වය

ඉහත කෙටියෙන් විග්‍රහ කරන ලද්දේ බටහිර දාර්ශනිකයන් විසින් ඥානය පිළිබඳ දැක්වූ අදහස් හා වෛදික චින්තකයන් ඒ පිළිබඳ දැරූ අදහස් ය. මෙකී බොහෝ අදහස් හා මතවාද තුළින් ප්‍රකට වන්නේ ඒවා හුදෙක් සංකල්ප විශ්ලේෂණයක් පමණක් බව ය. විවිධ තර්ක විතර්ක ඉදිරිපත් කරමින් අන්‍යොන්‍ය අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමක් විනා ප්‍රායෝගික වශයෙන් ඉන් ලබාගත හැකි දේ අල්ප ය. තර්ක මඟින් ඥානය ලබා ගත හැකි බව බුද්ධිවාදීන් ප්‍රකාශ කළ අතර ඉන්ද්‍රියන් මාර්ගයෙන් ඥානය ලැබෙන බව අනුභූතිවාදීහු දැක්වූහ. එහෙත් ඔවුන්ට එක් නිගමනයකට පැමිණ සැබෑ ඥාන මාර්ග සොයා ගැනීමට අද දක්වා ම නො හැකි වී ඇත. උපනිෂද් චින්තකයෝ ද දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ කරන ලද පර්යේෂණ මඟින් විශේෂයෙන් යෝගාභ්‍යාස වැනි අධ්‍යාත්ම සංවර්ධන ක්‍රම මඟින් යම් ප්‍රගතියක් අත්කර ගත්හ. එහෙත් ඔවුන් ඥානය ලබා ගැනීම වශයෙන් අර්ථවත් කළේ ආත්මය පිළිබඳ අවබෝධ කර ගැනීම යි. නො එසේ නම් නිර්මාණවාදය, සංසාර පැවැත්ම, බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාව, අවබෝධ කරගැනීම ය. එහෙත් මෙම කරුණු අවබෝධයෙහි ලා ඔවුන්ගේ ඥාන මාර්ගවලින් ලබාගත් තීරණ සාවද්‍ය බව බුදුරදුන් මනාව පෙන්වා දුන්හ.

බුදුරදුන් මෙහෙය වූ දර්ශනයට නිශ්චිත පදනමක් හා අරමුණක් තිබුණි. හුදු සංකල්ප විග්‍රහයට වඩා බෞද්ධ ඥාන විභාගය තුළින් අපේක්ෂා කළේ පුද්ගලයා දුකින් එතෙර කිරීම යි. එය කෙටියෙන් සඳහන් කරතොත් බෞද්ධ ඥානය නිවන අරමුණු කොට ගෙන දේශනා වූවකි. නමුත් ඉන් මෙපිට ළඟාවිය හැකි තත්ත්වයන් රාශියක් ද දේශනා කොට ඇත. බුදු දහමේ මනස දියුණු කොට ඥානය ලබාගත හැකි මාර්ගය මැනවින් පෙන්වා දී ඇත. එය නිශ්චිත ආචාර ධර්ම මාර්ගයක් ඔස්සේ යා යුතු ගමනකි.

ආචාර ධර්මවලින් වියුක්ත මනස නිරන්තරයෙන් වික්ෂිප්ත ස්වභාවයෙන් යුතුය. එම නිසා මෙම කය වචන දෙක සංවර කරගත යුතු අතර ඒ තුළින් මානසික සංවර්ධනයට මඟ හෙළි වේ.[11] මෙය බෞද්ධ ඥාන දර්ශනයේ ආරම්භය යි. එහි මනාව පිහිටීම තුළින් විමුක්තිය සාධනය කරගත හැකි බව පෙන්වා දී තිබේ. එසේ ම මෙය බුදුරදුන් විසින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වශයෙන් අවබෝධ කර ගෙන දේශනා කරන ලද්දකි. එම ඥාන මාර්ගය සොයා ගැනීම සඳහා අනුගමනය කළ ක්‍රියා පිළිවෙත උන්වහන්සේ හැඳින්වූයේ ''ආර්ය පර්යේෂණය'' යන නමිණි. ඒ අනුව මානවයාගේ ආරම්භයේ සිට ම මිනිසා සිදු කළ ක්‍රියාවලිය ''අනාර්ය පර්යේෂණ'' වශයෙන් දක්වා තිබේ. මෙය,

> ''උපදින කෙනා උපදින දේ ම සෙවීම, ජරාවට පත්වන කෙනා ජරාවට පත්වන දේ ම සෙවීම, රෝගී වන කෙනා රෝගී වන දේ ම සෙවීම, ශෝකයට පත්වන කෙනා ශෝකයට පත්වන දේ ම සෙවීම, කිළිටිවන සිත් ඇතිව කිළිටිවීමට හේතුවන දේ ම සෙවීම,''[12]

වශයෙන් දක්වා ඇත. බෞද්ධ දාර්ශනික පරමාර්ථ අනුව මෙය මෙසේ දැන්වීම සහේතුක ය. එනිසා තමන් වහන්සේ මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධ පර්යේෂණයක යෙදී මෙම ක්‍රියාදාමය වෙනස් කළ බව දක්වා ඇත. එනම්,

> ''ඉපදුණු පුද්ගලයා නැවත නූපදින, ජරාවට පත් නො වන, රෝගී නො වන, නො මැරෙන, ශෝකයට හේතු නො වන සිත කිලිටි නො වන, උතුම් දෙයක් සොයා ගැනීමයි.''

එය උතුම් වූ පර්යේෂණයයි. ඒ තුළින් නිවන නම් වූ බෞද්ධ ඥාන දර්ශනයේ පාරප්‍රාප්තියට පත් වූ අයුරු දක්වා තිබේ. බෞද්ධ සූත්‍රාගත තොරතුරුවලට අනුව බුද්ධ කාලීන ව භාරතයේ පැවති ඥාන මාර්ග කොටස් තුනකට බෙදා දැක්විය හැකිය. එනම්,

01. සම්ප්‍රදායවාදීහු
02. බුද්ධිවාදීහු
03. අනුභූතිවාදීහු[13] යනුවෙනි.

බුදුදහම මගින් හඳුන්වා දුන් ඥාන මාර්ගයේ සුවිශේෂත්වය ප්‍රකට වීමට සඳහාත්, මෙකී ඥාන මාර්ග හා ඒවාට ඒවාට බුදුරදුන් දක්වූ විචාර තුළින් ඒවායේ ඇති සදොස් ස්වභාවය ප්‍රකට වීම සඳහාත් ඒ පිළිබඳ මෙහි යමක් සඳහන් කිරීම යෙහෙකැයි සිතේ. තව ද අපරදිග ඥාන මාර්ග වශයෙන් දක්වූ ප්‍රවේශයන් ද මේ තුළින් ඛණ්ඩනය වන බැවිනි.

සම්ප්‍රදායවාදීන් වශයෙන් හඳුන්වන පළමු පිරිස සන්දක සූත්‍රයේ දී හඳුන්වා ඇත්තේ ''අනුස්සවිකා'' යන නාමයෙනි. එනම් ශ්‍රැතිය, එනම් වේදයේ අධිකාරිත්වය පිළිගත් බ්‍රාහ්මණ පිරිසයි. මොවුහු වේදයේ අඩංගු ඉගැන්වීම් ඥානය ලබා ගැනීමට ප්‍රාමාණික බව ප්‍රකාශ කළහ. කාලාම සූත්‍රයේ දී ද එවකට භාරතයේ පැවති ඥානමාර්ග අතර ශ්‍රැතිය ඥාන මාර්ග ලෙස පිළිගත් පිරිස් කිහිප ආකාරයකින් දක්වා ඇත. **අනුස්සව, පරම්පරා, ඉතිකිරා, පිටකසම්පදා, හබ්බරූපතා, සමණෝ නො ගරූ**[14] එහෙත් මෙම ඥාන මාර්ග පූර්ණ ඥානයක්, දැනුමක් ලබා ගැනීමට හේතු නොවන්නේ ඇයි දැයි යන්න බුදුරදුන් විග්‍රහ කරයි.

01. නිවැරදි ව ඇසූ දෙයක් විය හැකිය.

02. වැරදි ලෙස ඇසූ දෙයක් විය හැකිය.

03. සත්‍යක් ද විය හැකිය.

04. එය සත්‍යක් නො වීමට ද ඉඩ ඇත.

මේ ආකාරයෙන් පැහැදිලි වන්නේ ශ්‍රැතිමය ඥානය දැනුමක් ලබාදෙන්නේ වී නමුදු එය නිවැරදි ම ඥාන මාර්ගයක් නො වන්නේ, ඒ පිළිබඳ ඒකාන්ත නිගමනයකට පැමිණි නො හැකි බැවිණි. එහි දී සිදු විය හැකි භව්‍යතා හතරක් ඇත. එම නිසා බුදුරදුන් ශ්‍රැතිය සැබෑ ඥාන මාර්ගයක් ලෙස පිළිගෙන නැත.

බුද්ධිවාදීන් වශයෙන් දක්වෙන දෙවැනි පිරිස ''තක්කී වීමංසී'' යන නාමයෙන් ම. නි. සන්දක සූත්‍රයේ හඳුන්වා ඇත. එනම් තර්කය හා විමර්ශනය තුළින් ඥානය ලැබිය හැකි යැයි දක්වූ පිරිසයි. කිසියම් ආකාරයේ අතීන්ද්‍රිය වැනි ප්‍රත්‍යක්ෂයකින් තොරව

RECORDE

තර්කයෙන් හා අනුමානයෙන් පමණක් ඥානය පිළිබඳ පැවසූ තාර්කිකයන් මෙම කොටසට අයත් වේ. සංසයවාදීන් භෞතිකවාදීන් හා ආජීවකයන් ද මේ කොටසට අයත් කළ හැකි බව කේ. එන්. ජයතිලක මහතා ප්‍රකාශ කරයි. කාලාම සූත්‍රයේ තක්කහේතු, නයහේතු, ආකාර පරිවිතක්ක, දිට්ඨිනිජ්ඣානක්ඛන්ති[15] වශයෙන්, තාර්කික වශයෙන් ඥාන සෙවූ පිරිස් දක්වා ඇත. අපරදිග රෙනේ ඩෙකාර්ට්ස්, ස්පිනෝසා වැන්නෝ ද මෙම පිරිසට එක්කළ හැකිය. මන් ද ඔවුන් ද නිවැරදි දැනුම ලබාගත හැක්කේ තාර්කික බුද්ධියෙන් බව පැවසූ බැවිනි. එහෙත් බුදුරදුන් විග්‍රහ කරන්නේ තර්කය තුළින් ද නිවැරදි දැනුමක් ලද නො හැකි බවයි. බුදුදහමේ තාර්කික බුද්ධිය පිළිබඳ විචාරය ඉතා සිත්ගන්නා සුළු ය. කාල්පනික මතවාදයන් ගොඩනැගීමට මුල් වන්නේ හුදු තාර්කික චින්තනය පමණක් නොව එම තාර්කික චින්තනයට යටින් ඇති යම් මනෝ විද්‍යාත්මක අවශ්‍යතා බව පෙන්වා දේ. ඇතැම් විට තාර්කික බුද්ධිය මෙහෙයවන්නේ එයට ම අනන්‍ය වූ රටාවක් තුළ නොව පුද්ගල ආශාවන් හා මනෝ විද්‍යාත්මක අවශ්‍යතා බව සුත්ත නිපාතයේ දී මැනවින් දක්වා ඇත.[16] ම. නි. සන්දක සූත්‍රයේ තර්කයේ නිවැරදිතාව පිළිබඳ සිදුවිය හැකි භව්‍යතා හතරක් දක්වා ඇත.

01. මනාව තර්කකොට ලබාගත් නිවැරදි දැනුමක් විය හැකිය.

02. වැරදි ලෙස තර්ක කර ලබාගත් වැරදි දැනුමක් විය හැකිය.

03. තර්කයෙන් ලබාගත් දැනුම සත්‍ය විය හැකිය.

04. තර්කයෙන් ලබාගත් දැනුම සත්‍ය නො විය හැකිය.[17]

මේ නිසා තර්කය ද නිවැරදි ඥාන මාර්ගයක් ලෙස බුදුසමයේ නො පිළිගනී. තෙවන කොටස වශයෙන් හැඳින්වෙන්නේ අනුභූතිවාදීන් ය. තමන්ගේ මතය ගොඩනැගීමෙහි ලා අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය හා ඍජු පෞද්ගලික ඥානය ද අනුභූති යයි දක්වන අනුභූතිවාදීන් ද ඇතැම් ආජීවක හා ජෛනයන් ද මෙම කොටසට අයත් වේ.

මේ ආකාරයට බුදුරජාණන් වහන්සේ තමන්ට පූර්වගාමී හා සමකාලීන ව සිටි චින්තකයන් ඥානය ලබාගැනීමේ මාර්ග

ලෙස දක්වූ ඉගැන්වීම් ශ්‍රැතිය, තර්කය හා අනුභූතිය යන කොටස් තුනකට බෙදා දක්වූහ. උන්වහන්සේ කාලාමයන්ට දක්වූයේ ශ්‍රැතිය හෙවත් අධිකාරය හා තර්කය නිවැරදි ඥාන මාර්ග ලෙස සැලකිය නො හැක්කේ ඒවා සත්‍ය හා අසත්‍ය යන උභය අංශයෙන් ම යුක්ත විය හැකි නිසා ය. එහි දී අධිකාරය මත පදනම් වූ ඥාන මාර්ග හයක් ද, තර්කය මත පදනම් වූ ඥාන මාර්ග හතරක් ද දක්වා ඇත. බුදුරදුන් තමන් මෙයින් අයත් වන්නේ කුමන කොටසකට දැයි කරන විග්‍රහය තුළින් පැහැදිලි වන්නේ අනුභූතිවාදී ඥානමාර්ග ස්වරූපයක් බෞද්ධ ඥාන මාර්ගයේ දී ප්‍රකට වන බව ය. බුදුරදුන් දක්වන්නේ යමක් නිවැරදි දැයි පිළිගත යුත්තේ ඒ පිළිබඳ තමන්ට ම ප්‍රත්‍යක්ෂ වූ පෞද්ගලික ඥානයක් ඇත්නම් පමණි.[18] බුදුරදුන් ප්‍රකට කළ ඥාන මාර්ගය හුදු විශ්වාස මාත්‍රයෙන් දක්වූවක් නොව පෞද්ගලික ව ම ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ ඥානයකි. ඒ පිළිබඳ බුදුරදුන් කරන පහත ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වේ.

> "යම් ධර්මයක් පිළිබඳ පෞද්ගලික වශයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කර දැනගත් විශිෂ්ට ඥානයක් සතුව සිටින යම් මහණ බමුණු කෙනකු වේ ද තමන් ද ඔවුන් අතරින් කෙනෙකි."[19]

මෙහි දී තවදුරටත් දක්වා ඇත්තේ සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් අතින් අත පැවත ආ මතවාදයන්හි හමුනොවන යම් ධර්මයක් තමන් පෞද්ගලික ව ප්‍රත්‍යක්ෂ වශයෙන් දැක ඒ පිළිබඳ විශිෂ්ට ඥානයක් තමා අත්පත් කරගෙන ඇති බව ය. එහෙත් බෞද්ධ ඥානමාර්ගයේ විශේෂත්වය වන්නේ ඕනෑම පුද්ගලයකුට හුදු විශ්වාසයෙන් පිළිනොගෙන තමාට ම අත්දැකිය හැකි වීම ය. තමා ම සත්‍යෙක්ෂණය කිරීමෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ වශයෙන් සත්‍ය බව දත් දේ තමන් දේශනා කරන බවත් එය තමන් ම පසක් කර බැලීමට අංවක, ඍජු, බුද්ධිමත්, පුද්ගලයාට උපදෙස් දීම තමන්ගේ කාර්යය බවත් බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රකාශ කළහ.

> "ඍජු ගුණයෙන් යුත් අවංක බුද්ධිමත් පුද්ගලයාට තමන් සමීපයට ඒමට ඉඩ දෙන්න. මම ඔහුට ධර්මය උගන්වා උපදෙස් දෙන්නෙමි. මගේ ඒ උපදෙස් අනුව

ක්‍රියා කිරීමෙන් වැඩි කල් නො දී ඔහුට ම ඒ පිළිබඳ දැනුම් ඇති කරගැනීමට ද ඔහුට ම එය දැකීමට ද හැකි වන්නේය.''[20]

යනුවෙන් ස්වකීය ධර්මය වැඩි කල් යා නො දී මේ ජීවිතයේ දී ම එහි පල විපාක දැකිය හැකි දෙයක් ලෙස දක්වා ඇත. එසේ ම කැමති කෙනකුට පැමිණ බලන ලෙස ද ආරාධනාවක් ද කර ඇත. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ මෙම බෞද්ධ ඥාන මාර්ගය පෞද්ගලික වූ එක් පුද්ගලයකුට ම සීමා වූ දෙයක් නො වන බව මෙන් ම සාමාජීය වශයෙන් පොදුවේ කාටත් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකි දෙයක් බව ය.

ඉහත කරුණු අනුව පැහැදිලි වන්නේ බුදුරදුන් පෙන්වා දුන් මාර්ගය අන් දාර්ශනිකයන්ට වඩා වෙනස් ස්වරූපයක් දරන බව ය. අනතුරුව විමසිය යුත්තේ බෞද්ධ ඥාන විභාගයේ ප්‍රායෝගික ක්‍රියා පිළිවෙත සැකසී ඇත්තේ කුමන ආකාරයෙන් ද යන්න පිළිබඳ ව ය. ඒ අනුව බෞද්ධ ඥාන විභාගය මූලික වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

01. ලෞකික ඥානය.

02. ලෝකෝත්තර ඥානය.

බුදු දහමේ ඉන්ද්‍රිය ඥානය ප්‍රතික්ෂේප කර නොමැත. බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන ලෝකෝත්තර ඥානය ලබා ගැනීමේ දී මූලික වශයෙන් ඉන්ද්‍රිය ඥානය වැදගත් වන ආකාරය දක්වා ඇත. ඉන්ද්‍රියන් භාවනා මාර්ගයෙන් දියුණු කිරීමෙන් ලබා ගන්නා අතීන්ද්‍රිය ඥානය ද විමුක්තිය ලැබීමට අවශ්‍ය බව පැහැදිලි කෙරේ. අනුභූතිම ය ඥානයේ පටන් ක්‍රමික ව ආසවක්ඛය ඥානය දක්වා භාවනා ඥානය තුළින් මනස ගෙන ගිය ආකාරය ම. නි. අරියපරියේසන සූත්‍රයේ දී බුදුරදුන් පෙන්වා දී ඇත.

මෙම ඉන්ද්‍රිය ඥනය හා අතීන්ද්‍රිය ඥානය යන ප්‍රභේද දෙක ම අයත් වන්නේ ප්‍රත්‍යක්ෂමය ඥානය ලබා ගැනීම සඳහා ය. බුදුරදුන් ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය අගය කළ අයුරු ම. නි. චුල්ලහත්ථිපදෝපම

සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ. එහි දී බුදුරදුන් කිසිවක් තම ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයට එන තුරු පිළිනොගත්තා ලෙස දක්වා තිබේ. එසේම ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ඔස්සේ ඥානය ලැබෙන ආකාරය ත්‍රිපිටකයේ බොහෝ සූත්‍රවල දී විස්තර කර තිබේ. ඉන්ද්‍රිය ඥානය ගොඩනැගෙන ආකාරය, ඒ තුළින් පුද්ගලයා දුකට පත්වන ආකාරය ම. නි. මධුපිණ්ඩික සූත්‍රයේ විචිත්‍ර ලෙස දක්වා ඇත.

> "ඇස ද, රූපය ද හේතුකොටගෙන චක්ඛුවිඤ්ඤාණය හටගනී. එම තුනේ එකතුවෙන් ස්පර්ශය ද, ස්පර්ශය නිසා වේදනාව ද, වේදනාව නිසා සංජානනය ද, සංජානනය තුළින් විතර්කය ද, විතර්කය තුළින් ප්‍රපඤ්චය ද, ඒ තුළින් ප්‍රපඤ්ච සංඥා ද බිහි වේ."[21]

ඉහත දක්වන ලද්දේ ඇසට රූපයක් අරමුණු වූ විට ඇතිවන මානසික ක්‍රියාවලිය යි. ඇසත් රූපයත් හේතුකොටගෙන චක්ඛු විඤ්ඤාණය පහළ වේ. එහෙත් එසේ පොදු හඳුනා ගැනීමෙන් පමණක් ඥානය ඇතිවීමට ප්‍රමාණවත් නැත. ඥානයක් බවට පරිවර්තනය වීමට පෙර ඉතාමත් සංකීර්ණ ක්‍රියාවලියක් සිදු වන බව පැහැදිලි වේ. අවසානයේ ඇතිවන ප්‍රපඤ්ච තණ්හා, දිට්ඨි, මාන වශයෙන් ගැනීම හේතුකොටගෙන පුද්ගලයා විෂය ලෝකය පිළිබඳ යථා ස්වභාවය තේරුම් නොගැනීමෙන් දුකට පත් වේ. මේ ආකාරයට කණ, නාසය, දිව, ශරීරය හා මනස හා සම්බන්ධයෙන් ද ඥානය පහළවන ආකාරය විග්‍රහ කොට ඇත. මෙම ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයට නතු නො වී එම ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ම දියුණු කිරීමෙන් ලබාගත හැකි අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ පුද්ගලයාට පරිපූර්ණ ඥානයක් ලබා දෙන බව බුදු දහමේ උගන්වයි.

බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව නිවැරදි ඥානයක් බිහිවීමට මානසික අවධානය අත්‍යවශ්‍ය ය. ම. නි. මහාහත්ථිපදෝපම සූත්‍රයේ දී ඉන්ද්‍රිය ඥානය බිහිවීමට අවශ්‍ය සාධක තුනක් දක්වා තිබේ.

01. ඇස්, කන් ආදී ඉන්ද්‍රියන් අවිකල ව නිරෝගී ව තිබීම.
02. රූපාදී අරමුණු එම ඉන්ද්‍රියන්ට විෂය වීම.
03. එම අරමුණු වෙත මානසික අවධානය යොමු වීම.[22]

බෙහෙවින් ම පුද්ගලයාගේ සියලු ක්‍රියාවන් ම සිදු වන්නේ මෙම ෂඩ් ඉන්ද්‍රිය ආශ්‍රය කරගෙන බව බුදු දහමේ පෙන්වා දේ. බුදුදහම පුද්ගලයා යන්න විග්‍රහ කරන්නේ, පඤ්චස්කන්ධයත්, ද්වාදශ ආයතන හා අට්ඨාරස ධාතු යන බෙදීම් තුළිනි. මෙම ඉගැන්වීම්වලින් පිට පුද්ගලයෙක් නොමැති බව දක්වා තිබේ. බෞද්ධ විග්‍රහය තුළ පුද්ගලයා රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාන යන කොටස් පහකට වෙන් කොට දක්වා ඇත. ෂඩ් ඉන්ද්‍රියන් හා ඒවාට ගෝචර වන අරමුණු හයත් ද්වාදස ආයතන වශයෙන් ද එම ඉන්ද්‍රිය හයත් ඒවාට ගෝචර වන අරමුණු හයත් නිසා පහළවන, චක්ඛුවිඤ්ඤාණය ආදී විඤ්ඤාණ හයත් "අට්ඨාරස ධාතු" නමින් බෙදා දක්වා ඇත.[23] මෙමඟින් විග්‍රහ කර ඇත්තේ පුද්ගලයා සතු සම්පූර්ණ ක්‍රියාකාරීත්වයයි. එයින් පිට සත්වයෙක් හෝ පුද්ගලයෙක් සතු වෙනත් යමක් දකගත නො හැක. සං. නි. සබ්බ සූත්‍රයේ දී ද 'සියල්ල දේශනා කරමියි' බුදුරදුන් දක්වන්නේ මෙම ඉන්ද්‍රිය හයත් ඒවාට ගෝචර වන අරමුණුත් ය.[24] මෙසේ සත්ත්වයා මුල් කරගෙන සිදු කර ඇති මෙම විශ්ලේෂණවල අරමුණ වී ඇත්තේ පුද්ගලයාට යථාර්ථ ඥාන දර්ශනය අවබෝධ කරලීමයි. එනම් විෂය විෂය වස්තූන් තුළ ප්‍රකට අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම යන ත්‍රිලක්ෂණය අවබෝධ කරලීම ය.

පුද්ගලයා ඉන්ද්‍රිය තුළින් ලබා ගන්නා දැනුම සීමා සහිත ය. සාමාන්‍ය මිනිස් ඉන්ද්‍රියන්ට හසු වන්නේ සීමාසහිත විෂයකි. ලෝකය පිළිබඳ තත්ත්වාකාරයෙන් දැනුමක් ලබා ගැනීමට එය ප්‍රමාණවත් නො වේ. පුහුදුන් පුද්ගලයා ලබන ඉන්ද්‍රිය ඥානය තුළින් ඇති වන්නේ විපරීත අවබෝධයන් ය. මන් ද ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ යන තිමිර පටල පුහුදුන් පුද්ගලයා වටා වෙළී ඇති බැවිනි. එම නිසා මෙම ඉන්ද්‍රිය නිවැරදි ව පුහුණු කළ යුතු ය. ඒ සඳහා ඉන්ද්‍රිය භාවනාව වැඩිය යුතු ය. ඒ තුළින් නිවැරදි ව අරමුණු ග්‍රහණය කරගන්නා අතර වැරදි සඤ්ඤා බිහි නො වේ.[25] නමුත් ඉන්ද්‍රිය ඥානය බෞද්ධ ඥාන දර්ශනයේ ලා පරිපූර්ණ වූවක් ලෙස පිළිනොගනී. අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය බෞද්ධ ඥාන මාර්ගයේ උසස් ම ඥානය යි.

අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ලබා ගන්නේ භාවනාව දියුණු කිරීමෙනි. භාවනාව මනස නිවැරදි ඥානය කරා ගෙනයයි. අතීන්ද්‍රිය ඥානය යෝගී ප්‍රත්‍යක්ෂය මුල් කොටගෙන උපදවාගත යුතු ය. බුද්ධ කාලය වන විට ඇතැම් ශ්‍රමණ පිරිස් දිබ්බචක්ඛු, පුබ්බේනිවාසානුස්සති වැනි ඥානයන් ලබා තිබුණේ යෝගී භාවනාව තුළිනි. බෞද්ධ ඥාන මාර්ගය ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ගය තුළ ක්‍රියාත්මක වේ. එම මාර්ගයේ මූලික අංගය සම්මා දිට්ඨිය යි. නිවැරදි දැකීම යි. දුක්ඛ සත්‍ය හා සම්බන්ධ ඥානයන් පිළිබඳ සැක නො කරන්නේ නම් එය සම්මා දිට්ඨි වශයෙන් සදහන් වේ. සම්මා දිට්ඨිය ඇති පුද්ගලයා ඥාන මාර්ගයේ ගමන් කරන්නෙකි. කුසල්, අකුසල් පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් ඇති ඔහු වෙනත් දෘෂ්ටිවලට නොවැටේ. බෞද්ධ ඥාන මාර්ගයේ දී ශ්‍රද්ධාවට ද යම් තැනක් ලබා දී ඇත. එහි දී අමූලික ශ්‍රද්ධාව ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර විචාර පූර්වක ආකාරවතී ශ්‍රද්ධාව අගය කොට ඇත. යම් දෙයක් විමර්ශනාත්මක ව බලා හේතු ඵල සහිත නිගමනයන් කරා පැමිණීමට මෙම ශ්‍රද්ධාව මග පාදයි. බුදුදහමේ විග්‍රහ වන ඥානය බෝහෝ විට දැකගත හැක්කේ ''ඤාණදස්සන'' යන වචනයෙනි.[26] දැනුම, බුද්ධිය යන වචනවල අර්ථයට වඩා මෙය ගැඹුරු අර්ථයක් විශද කරයි. එනම් ප්‍රායෝගික ව අත්දැකිය හැකි ඥානයකි.

භාවනාව තුළින් සිත දියුණු කරගන්නා පමණට ක්‍රමයෙන් කාමච්ඡන්ද, ව්‍යාපාද, ථීන මිද්ධ, උද්දච්ඡ කුක්කුච්ඡ, විචිකිච්ඡා යන පඤ්ච නීවරණ ධර්මයන් යටපත් වී රූපාවචර, අරූපාවචර ධ්‍යාන සිත් ලබාගනී. ධ්‍යානවලට සමවැදීමේ මනෝමය ශරීරය ඉවත් කරගත හැකි අවස්ථා එළඹේ. පසුව ඍද්ධි ප්‍රාතිහාර්ය පෑමේ ඍද්ධිවිධ ඥානය ලබාගනී. තවත් ඉන්ද්‍රියට ගමන් කොට අප්‍රකට ශබ්ද ශ්‍රවණය කිරීමේ ඥානය වන දිබ්බසෝත ඥානය ද අනුන්ගේ සිත්වල ස්වභාය දැනගත හැකි චේතෝපරියය ඥානය ද පූර්ව ජාති සිහිපත් කළ හැකි පුබ්බේනිවාසානුස්සති ඥානය ද සත්වයන්ගේ චුති උත්පත්තිය ගැන සිහිපත්කිරීමේ ඥානය වන චුතූපපාත ඥානය ලබා ගනී. මේවා අතීන්ද්‍රිය ඥානයන් ය. මෙය තුළින් ලෝකයය හා සත්ත්වයා පිළිබඳ සුවිශේෂ අවබෝධයක් ලබාගත හැකි බව බුදුදහමේ ඉගැන්වේ. ඉහත දැක් වූ පඤ්ච

අභිඥාවන් ලබාගත් කල්හි සාමාන්‍ය පුද්ගලයකු ලබන ඉන්ද්‍රිය ඥානයට වඩා උසස් ඥානයක් ලැබිය හැක. මේවා මනස නැමැති ඉන්ද්‍රිය මූලික කොට ගෙන පඤ්ච ඉන්ද්‍රියන් දියුණු කොට ලබාගන්නා ඥානයක් බව දිබ්බසෝත, දිබ්බචක්ඛු වැනි අභිඥා එම මාංශ ඉන්ද්‍රියන් නිවැරදි ව පිහිටා නොමැති අයට ලබාගත නො හැකි බව පෙන්වා දී තිබීමෙන් පැහැදිලි වේ.[27]

මෙම අභිඥා තුළින් වුව ද පරිපූර්ණ ඥානයක් ලබාගත නො හැකි බව බුදුරදුන් පෙන්වා දේ. මේවා සමථ භාවනා තලයට අයත් වන අතර බුදුදමේ ඉගැන්වෙන පරිපූර්ණ ඥානය ලැබීමේ මාර්ගය වනුයේ විදර්ශනා මාර්ගය යි. විදර්ශනාව තුළින් චතුරාර්‍ය සත්‍ය අවබෝධ කරගැනීමෙන් ලබන ඥානය බුදුදහමේ හඳුන්වන්නේ "ආසවක්ඛය ඥානය" නමිනි. පූර්ණ වශයෙන් කෙළෙස් නැසූ බවට ඇතිවන ඥානය යි. ඉන් පසුව කළ යුතු සියල්ල කර ඇති බවත් තවත් කළ යුත්තක් නොමැති බවත් දක්වා තිබීමෙන් මෙහි ඇති පරිපූර්ණත්වය ප්‍රකට වේ. මෙම ඥානය බුදුදහමට අනන්‍ය වූ සුවිශේෂී ඥානයකි. එය යථාර්ථාවබෝධය ලෙස ඉගැන්වේ.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන ඥාන දර්ශනය ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය ඔස්සේ ප්‍රගුණ කොට අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය තුළින් පූර්ණ ඥානයක් බවට පත්කරගත යුත්තකි. එය ශ්‍රැතියෙන් හෝ තර්කයෙන් නොව ප්‍රායෝගික ශික්ෂණයක් තුළින් ලැබිය යුත්තකි. මීට අමතරව ත්‍රිපිටකය තුළ විවධ දැනුම් මට්ටම් පිළිබඳ ඉගැන්වෙන සඤ්ඤා, විඤ්ඤාණ, පඤ්ඤා, පරිඤ්ඤා, අභිඤ්ඤා වැනි වචන රාශියක් හමුවේ. මේවා මිනිස් ඥානයේ විවිධ තලයන් ය. දී. නි. සංගීති සූත්‍රයේ දී ද බෞද්ධ ඥාන මාර්ග හතරක් පෙන්වා දී ඇත. එනම්,

01. ධම්මෙ ඥාන
02. අන්වයේ ඥාන
03. පරිච්ඡේද ඥාන
04. සම්මුතිය ඥාන[28] යනුවෙනි.

මෙම සෑම දේශනාවක් තුළින් ම අර්ථවත් කොට ඇත්තේ ඥානයේ විවිධ ස්වභාවයන් ය. පුද්ගලයාගේ ඇති දැනුම් මට්ටමේ විවිධත්වය අනුව මෙසේ පරියාය වශයෙන් දේශනා කර තිබේ. එහෙත් යථාර්ථාවබෝධය ලැබීමට නම් ආසවක්ඛය ඥානය සියල්ලෝ ම අවබෝධ කරගත යුතු ය.

මේ අනුව බෞද්ධ ඥාන මාර්ගය යනු කුමක් ද යන්න මනාව පැහැදිලි වේ. පෙර අපර දෙදිග ම චින්තකයින් තර්කය, ශ්‍රැතිය, අනුභූතය වැනි මාර්ග ඔස්සේ ඥානය පිළිබඳ විවිධ ඉගැන්වීම් දක්වා ඇතත්, බුදු දහමට අනුව ඒවා ප්‍රතික්ෂේප වන්නේ ඒවා සම්පූර්ණයෙන් ම වැරදි නිසා නොව පරිපූර්ණ ඥානයක් ඒ තුළින් ලැබිය නො හැකි බැවිනි. පුද්ගලයාගේ ආත්මීය සාධක හේතුවෙන් ඒවාට සීමා පැනවේ. එහෙත් බෞද්ධ ඥාන මාර්ගය උපයෝගීතාවාදීය නිශ්චිත පදනමක් මත පිහිටා නිශ්චිත ඉලක්කයක් කරා පුද්ගලයා මෙහෙයවයි. බාහිර ලබපෑමකින් තොර ව ස්වකීය ඥානයෙන් ම ප්‍රත්‍යක්ෂ කොට දතහැකි ප්‍රායොගික බවක් පැනවීම බෞද්ධ ඥාන මාර්ගයේ ඇති සුවිශේෂත්වය යි.

ආන්තික සටහන්

1 රාහුල හිමි, හෙට්ටිමුල්ලේ, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගයේ දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂ ලක්ෂණ, 2550 බුද්ධ ජයන්ති ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය, 336 පිටුව

2 ධර්මසිරි ගුණපාල, දාර්ශනික ප්‍රශ්න, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1994, 16 පිටුව

3 - එම - 17 පිටුව

4 ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 675, මරදාල පාර, කොළඹ - 10, 01 පිටුව

5 (ඍග් වේදයේ 1: 164: 37) ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 04 පිටුව

6. ඍ. වේ. 1: 164: 04) ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 06 පිටුව

7 ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 21 පිටුව

8. (ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද් 06: 02: 12) ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 23 පිටුව

9 - එම - 26 පිටුව
10 - එම - 27, 28, 29 පිටු
11 දී. නි. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 2 පිටුව
12 සං. නි. ජටා සූත්‍රය, බු. ජ. මු, 26 පිටුව
13 ම. නි. අරියපරියේසන සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 396 පිටුව
14 ජයතිලක, කේ. එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 21 පිටුව
15 අං. නි කාලාම සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 188 පිටුව
16 සුත්තනිපාතෙ, අට්ඨක වග්ගෙ, දුට්ඨට්ඨක සූත්‍රය, 02 ගාථාව
17 ම. නි. II, සන්දක සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 370 පිටුව
18 ම. නි. සන්දක සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 310 පිටුව
19 අං. නි. කාලාම සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 189 පිටුව
20. ම. නි. II, 44 පිටු, බු. ජ. මු.
21 ම. නි. I, 37 පිටුව, බු. ජ. මු.
22 ම. නි. I, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 272 පිටුව
23. ම. නි. මහාහත්ථිපදෝපම සූත්‍රය, බු. ජ. මු.460 පිටුව
24. මජ්ඣිම නිකාය, I, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 280 පිටුව
25 සං. නි. IV, - සබ්බ සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 30 පිටුව
26 දීඝ නිකාය, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 122 පිටුව
27 ෆ''ඤාණං ච මෙ දස්සනං උදපාදි'' අනන්තලක්ඛණ සූත්‍රය.
28 ප්‍රේමසිරි, පී. ඩී., ''මූලික බුදුසමයේ අභිඤ්ඤා සංකල්පය'' අනුභූති 03 කලාපය, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වාරියපොළ, 1989
29 දීඝ නිකාය, සංගීති සූත්‍රය

බෞද්ධ සදාචාර ධර්මවල මානසික පදනම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි

ආචාර විද්‍යාවේ මූලික පදනම මානසික පදනම හෙවත් සචේතනිකත්වය යි. සචේතනික ව මිනිසකුගේ කයින් වචනයෙන් පල කරන ක්‍රියා ආචාර ධර්ම යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත. එසේ ම හැසිරීමේ නිරවද්‍යතා නිර්ණය පිළිබඳ ආචාර ධර්මය විග්‍රහ කරයි. මනුෂ්‍යයා බුද්ධිමත් සතෙකි. එහෙයින් ඔහුගේ ස්වෙච්ඡා ක්‍රියාවලිය කෙතරම් දුරට හරිද වැරදි දැයි විනිශ්චය කිරීම මීට අයත් වේ. ස්වෙච්ඡා ක්‍රියාවක් යනු කුමක් දැයි නො දැන එය හරිද වැරදි දැයි නිර්ණය නො කළ හැකි හෙයින් ද එසේ කිරීමට නම් මනුෂ්‍යයා පිළිබඳ ආවේග, ආකල්ප, රුචි සහ රස යනු මොනවාදැයි ඊට පෙර දැන සිටිය යුතු හෙයින් ද මානසික විද්‍යාව ආචාර ධර්ම විද්‍යාව පෙරටු කොට සිටියි. මනසෙහි ක්‍රියාකාරිත්වය විග්‍රහණය මානසික විද්‍යාව හෙයින් චින්තන නිදහස, සන්තුෂ්ටිය, රුචිය යනාදිය ස්වෙච්ඡා ක්‍රියාවන් කෙරෙහි බලපාන අයුරු විග්‍රහ කිරීම ඒ තුළින් සිදු කරයි. සුශීලධර්මතා විනිශ්චය ඒකාන්තයෙන් ම මානසික පදනමක් මත සිදු වේ. නිදසුන් වශයෙන් සුශීලවත් හෙවත් ධාර්මික නිගමනයක් කරන ලද්දේ සවිඥානක ක්‍රියාවක් මතද? නැතහොත් යුක්තිය හා එය ගැළපේ ද? සවිඥානක ක්‍රියාවක ස්වභාවය කුමක්ද? යනාදී අනෙකුත් ප්‍රශ්න විසර්ජනය මානසික විද්‍යාව හා බැඳේ.

ධම්මපදයේ ප්‍රථම හා දෙවන ගාථා තුළින් බෞද්ධ ආචාර ධර්මයේ මානසික පදනම මොනවට දක්වා ඇත.

"මනො පුබ්බංගමා ධම්මා - මනො සෙට්ඨා මනොමයා
මනසා චෙ පදුට්ඨේන - භාසතිවා කරොතිවා
තතො නං දුක්ඛමන්වේති - චක්කං ව වහතො පදං"[1]

අකුසල ධර්මයනට සිත මුල් වේ. කිලිටි වූ සිතින් අකුසල් කළ තැනැත්තා පසු පස්සේ දුක ලුහුබඳී.

"මනො පුබ්බංගමා ධම්මා - මනො සෙට්ඨා මනොමයා
මනසා චෙ පසන්නේන - භාසති වා කරොති වා
තතොනං සුඛමන්වේති - ඡායා ව අනපායිනි"[2]

කුසල දහමට සිත මුල් වේ. පහන් වූ සිතින් පින්කළ තැනැත්තා පසු පස්සේ සැප ලුහුබඳී.

බෞද්ධ කර්ම විභාගයේ දී චේතනාව ම කර්මය වන බව නිබ්බේධික පරියාය සූත්‍රයේ දී දක්වා ඇත. "චේතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි චේතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචාය මනසා". "මහණෙනි, මම චේතනාව කර්මයයි කියමි. සිතින් සිතා කයින් වචනයෙන් හා මනසින් කර්ම රැස් කරයි. "[3]

මෙහි 'චේතනා' යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ උත්සාහයයි. සිත ක්‍රියාත්මක වීමේ ශක්තියයි. බලවේගය යි. මනසේ ක්‍රියාකාරී අංශයයි. එබැවින් "චේතනාව" යම් ශක්තියකින් යුක්තය. කෙනකු (කායික, වාචසික, මානසික) කවර ක්‍රියාවක් කිරීමට වුව ද මෙහෙය වන්නේ මේ චේතනා නම් වූ ශක්තිය විසිනි. එම චේතනා නම් වූ ශක්ති විශේෂය යහපත් වීමට ද අයහපත් වීමට ද පුළුවන. යහපත් චේතනා කුසල චේතනා නමින් ද අයහපත් චේතනා අකුසල චේතනා නමින් ද හැඳින්වෙයි. ලෝභ, දෝෂ, මෝහ මුල්කොට ගෙන (ආශාව, තරහ, මෝඩකම) සිතෙහි ඇතිවන්නේ අපවිත්‍ර චේතනායි. අපවිත්‍ර චේතනා ඇති පුද්ගලයාගේ කයින්, වචනයෙන්, සිතින් සිදුවන්නේ අකුසල ක්‍රියාදාමයන් ය. අලෝභ, අදෝස, අමෝහ (පරිත්‍යාගශීලී අදහස්, මෛත්‍රී සහගත අදහස්, ඥානාන්විත අදහස්) මුල් වීමෙන් සිතෙහි ඇති වන්නේ පවිත්‍ර චේතනායි. එම පවිත්‍රචේතනා ඇතිව කයින්, වචනයෙන්, මනසින් කරන ක්‍රියා කුසල කර්මයයි.

ආචාර ධර්මවල දී මනසින් සිතාමතා කයින් වචනයෙන් ක්‍රියාවට නංවන ක්‍රියා අචාර ගණයට ඇතුළත් කර ඇත. ආචාර යන පදය යහපත් හැසිරීම හා පිළිපැදීම යන අර්ථයෙන් යෙදෙන බව ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂයෙහි දැක්වේ.[4] යහපත් හැසිරීමත්, පිළිපැදීමත් මානසික පදනම මත සිදුවන්නකි. බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාවේදී මානසික පදනම අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් වේ. අධිභෞතික නිර්ණායකයන්ගෙන් මිදුණු බුදු සමයේ ආචාර ධර්ම පද්ධතියේ කේන්ද්‍රීය පරමාර්ථය වන්නේ මිනිසා යම් නියාමයකට යටත්කර දේවත්වයට පත් කිරීම නොව අධ්‍යාත්මික ලෙස උත්තරීතර තත්ත්වයකට පත් කිරීම ය. එම අධ්‍යාත්ම විද්‍යාවේ විවිධ නිර්ණායකයන් සීල, සමාධි, පඤ්ඤා යනුවෙන් පෙන්වා දී තිබේ. ඒවා බුදු සමයේ මනෝ විද්‍යාත්මක නිර්ණායකයන් ය. තමා ම මුල්කරගත් ස්වාධීන චින්තනයකින් ආචාරවාදයට පිවිසීමට එමගින් අවස්ථාව උදාකර දෙයි. මෙහි අවසන් ප්‍රතිඵලය මිනිසා බුද්ධිමය පරිපූර්ණත්වයට පත් කිරීමයි.

බෞද්ධ ආචාර ධර්මයේ සාරය ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගයයි. එහි මාර්ගාංග සම්මා යන වචනයෙන් විශේෂණය කර තිබේ. ඉන් පළමු අංගයෙන් මානව දෘෂ්ටියට අනුව සමාජමය පදනම සකස් වන අයුරු අවධාරණය කරයි. මෙහි දී චර්යාත්මක අංගයෙන් සමාජමය පදනමට අහිතකර බලපෑම් ඇති කර වන නියතිවාදී හා භෞතිකවාදී දෘෂ්ටීන් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. කර්මය හා සංසාරය යන සංකල්ප මේ නිවැරදි දෘෂ්ටිය ඍජු කර ගත් පසු චර්යාව වර්ධනය කර ගැනීමට චින්තනයේ නිරවද්‍යතාව අවශ්‍යය. චේතනා ලෙස බුදු සමය පෙන්වන මේ මානසිකත්වය තෘෂ්ණාවෙන් මිදුණු අව්‍යාපාද ලක්ෂණයෙන් සමන්විත විය යුතු ය. මෙම අව්‍යාපාද ලක්ෂණය කායික වාචසික මෙන් ම මානසික ව ද ප්‍රකට විය යුතු ය. ඒ නිසා ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගයේ තෙවන අංගය වාචා ලෙස නම්කර සමාජ චර්යාවේදී පොදු ලෙස පවත්වා ගත යුතු විශ්වසනීයත්ව නිරවුල්භාවය, ප්‍රියශීලීභාවය හා ඵලදායී සම්භාෂණය යන ක්‍රියාවන්හි වැදගත්කම අවධාරණය කර තිබේ. අව්‍යාපාදයේ දෙවැන්න කායික චර්යාවට සම්බන්ධ කරමින් සම්මා කම්මන්තය වෙන්කර ඇත. එම අංගයෙන් කායික ව සිදුවන සාවද්‍ය ක්‍රියාවන්

හේතුවෙන් සමාජමය ලෙස සම්මත ව ඇති චර්යා ධර්මයන් උල්ලංඝනය කිරීමෙන් ඇතිවන අපචාරයන් අවධාරණය කර මෛත්‍රිය හා කරුණාව සමාජ චර්යාවන්හි ප්‍රගතියට අදාළ වන අයුරු පෙන්වයි. ජීවිතය යම්කිසි අරමුණක් සඳහා පවත්වා ගෙන යාම වැදගත් කොට සලකන බුදුසමය ඒ සඳහා ආර්ථික සදාචාරයක අවශ්‍යතාව සම්මා ආජීවයෙන් පෙන්වා තිබේ. එහි දී ආචාර ධර්මයට අනුකූල ව භෞතික සංවර්ධනය ගොඩනගා ගත යුතුය. නිරවද්‍ය උත්සාහය සම්මා වායාමයයි. දාර්ශනික චින්තනයට අදාළ මෙම අංගය කුසලා කුසල පිළිබඳ අවධානයෙන් සිටීමට පොළඹවන සම්මා සතිය, සතර අගතියෙන් වසඟයට නො ගොස් තම සිතේ ඒකාග්‍රතාව රැක ගැනීම අවධාරණය කරයි. අකුසලයන් ප්‍රහානයටත් කුසලයන් වර්ධනය කර ඒ අනව හැසිරීමටත් අවශ්‍ය ප්‍රඥාව පිළිබඳ විග්‍රහය සම්මා සමාධියෙන් පෙන්නුම් කෙරෙයි. ඒ මගින් පුද්ගලයාට උසස් ඥාන දර්ශනයක් හිමිකර ගැනීමට අවස්ථාව සැලසෙන අතර ම ඉන් පසු මිනිස් ක්‍රියාවන්හි හොඳ නරක හා සත්‍ය අසත්‍ය යන්නෙහි වෙනස අවබෝධ කර ගැනීමට හැකියාවක් ද මිනිසා ලබයි. ලෝකයේ ඇතැම් ස්වභාවයන් මෙන් ම පුද්ගලයා හා ඔහුගේ ඉරණම පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමෙන් තොරව අපට සදාචාරාත්මක වශයෙන් යමක් හොඳ ද නරක ද යන්න විනිශ්චය කිරීමට නො හැකි ය.[5] හොඳ නරක විනිශ්චය විෂයයෙහි මනසට වැඩි වගකීමක් පැවරෙයි. මානසික සංවර්ධනය ආචාර ධර්මයක ප්‍රතිඵලයකි. ප්‍රායෝගිකවූ මේ ගමන් මාර්ගය පඤ්ඤා, සීල, සමාධි යන අනුපිළිවෙලින් ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය විස්තරයන්හි ද සංක්ලේප කර තිබේ. ඒ අනුව මෙම මාර්ගයේ අන්තර්ගත සම්මා දිට්ඨි හා සංකල්ප යන අංගයන්හි සංක්ෂේපය වන ප්‍රඥාවෙන් කුසලා කුසල ධර්මයන් පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දී මිනිසාට නිවන කරා ගමන් කිරීමට උපකාරී වෙයි. එහි දී යම් හෙයකින් අකුසලයන් ප්‍රකට වන්නේ නම්, ඒවා යටපත් කර ගැනීමට හැකියාව ලබන්නේ සදාචාරයේ ප්‍රාරම්භක අවස්ථාව වන ශීලයෙනි. මිනිසා අකුසලින් මුදවා චතුරාර්ය සත්‍යය පිළිබඳ අවබෝධය කරා ගෙන යන්නේ ප්‍රඥාවයි.

පුර විශ්වවි

මිනිස් ක්‍රියාකාරිත්වයේ ස්වභාවය හා ක්‍රියා කළ යුතු අයුරු මිනිසා කළ නො කළ යුතු දේ පිළිබඳ බුදු සමය තුළ සදාචාරාත්මක වචන භාවිතයකින් පෙන්වා දී ඇත.[6] පාපක, කරණීය, අකරණීය, කණ්හ, සුක්ක, සාධු, අසාධු, සම්මා, මිච්ඡා, අරිය -අනරිය යනු ඒවාය. බුදු දහමේ දැක්වෙන මෙම ප්‍රාමාණික ආචාර විද්‍යාව තුළින් මිනිස් දිවියේ සිදු කෙරෙන කායික, වාචසික, මානසික ක්‍රියා මගින් ඇති වන හැසිරීම් වෙනස්කම් පිළිබඳ ඇගයීමක් කෙරෙයි. මෙම ආචාර ධර්ම ක්‍රමයෙන් මානව හැසිරීම්හි හොඳ නරක වෙන්කර ගැනීම සඳහා උපයෝගී වන සාමාන්‍ය මිණුම් දඬු කවරේද යන්න පිළිබඳ අවබෝධයක් ද ලබා දෙයි. මොනියර් විලියම්ස් දක්වන පරිදි යහපත් හැසිරීම (good behaviour), ක්‍රියාවේ ස්වභාවය (manner of action), යහ පැවැත්ම[7] (good conduct) ඇති පුද්ගලා නිරවුල් මානසික ස්වභාවයක් ගොඩනගා ගනී. ප්‍රාමාණික දාර්ශනිකයා මනෝවිද්‍යානුකූල ආචාර ධර්මයක ප්‍රවර්තකයකු ලෙස කටයුතු කරන අතර බුදු දහම උසස් ක්‍රියාව කායික, මානසික, වාචසික ලෙස වර්ග කර එය අධ්‍යාත්මික ප්‍රගතියට උපයෝගී වන අයුරු පෙන්වා දෙන්නේ මනෝවිද්‍යාඥයකු වශයෙනි.

සෑම අභිප්‍රායික ක්‍රියාවක් ම මනස තුළ ඇතිවන ක්‍රියාවලියක් හා සම්බන්ධ වේ. එය මානසික අවස්ථාව හෙවත් සූදානම, අවයව ක්‍රියාත්මක කිරීම හා බාහිර වශයෙන් ක්‍රියාව සම්පූර්ණ වීම හෙවත් එහි ප්‍රතිඵලය දැන ගැනීම යන්නට යටත් වේ. ආචාර විඥානය පරිපූර්ණ මානසික අවධියකි. අවස්ථාවකි. එහෙයින් විඥාන උපලබ්ධි, ආවේග, ආකල්ප හා ස්වකීය ක්‍රියා සාධක ද ඊට ඇතුළත් වේ. එය අන්‍යෝන්‍ය බද්ධ වූ මානසික අවස්ථා සමූහයක් සම්පිණ්ඩනය වූවකි. කැටිවීමකි. නැතහොත් පිණ්ඩනයකි.

බුදු සමයේ මනෝ විද්‍යාත්මක ආචර විද්‍යා වර්ගීකරණය අංගුත්තර නිකායෙහි තික නිපාතයේ සඳහන් ව ඇත. සාමාජික ලෙස කර ඇති පොදු වර්ගීකරණයක් වන මෙය මිනිසා විසින් යම් ක්‍රියාවක් කිරීමේ දී ප්‍රමුඛත්යක් දෙනු ලබන පිළිවෙල පිළිබඳ කළයුතු ඇගයීමකි. එනම්,

1. අත්තාධිපතෙය්‍ය - තමන් ප්‍රධානත්වයෙන් සැලකීම.
2. ධම්මාධිපතෙය්‍ය - ආචාර ධර්මය ප්‍රධානත්වයෙන් සැලකීම.
3. ලෝකාධිපතෙය්‍ය - පොදුජන ආකල්පය ප්‍රධානත්වයෙන් සැලකීම ය.[8]

මෙම සමාජය ඇගයීමෙන් බුදුසමය අවධාරණය කරන්නේ තමන්ගේ යම් ක්‍රියාවකින් තමන්ට අපවාද නැගෙන්නේ නම් එය අත්හළ යුතු බවත් කුසලාකුසලයට අනුව සිදුවන දේ අනුව සිතා වැලකීමත් ලොව පවත්නා සම්මතයන්ට විරුද්ධ නො වී සිටීමත් ය. මේවායින් පුද්ගල නිඃශ්‍රිතයෙන් තොර ව යම් ක්‍රියාවක් අකුසලයක් ලෙස නො ගත යුතු බව පෙන්වා දී තිබේ.

බුදු සමය සෑම අවිචාරවත් ක්‍රියාවකට ම විරෝධීව නැගී සිටිමින් සමකාලීන අන්‍ය චින්තකයින් ආචාර ධර්ම විෂයයෙහි ඉදිරිපත් කර තිබූ පදනම ස්වාධීන ව ම විචාරයකට ලක්කරයි. ඒ අනුව කාලාම සූත්‍රයෙහි සඳහන් පදනම් දහය ම විචාරාත්මක ආකල්පයකින් ප්‍රතික්ෂේප කරයි.

බුද්ධ කාලීන පැවති ජීවන ක්‍රම දෙක වන අත්තකිලමතානුයෝගයත් කාමසුඛල්ලිකානුයෝගයත් බුදු සමය ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබන්නේ ඒවා සදාචාරාත්මක මිණුම් දණ්ඩෙන් පිරික්සන විට ඇගැයිය හැකි හැසිරීම් ක්‍රම නො වන බැවිනි. බුදු සමය මිනිස් හැසිරීම් හොඳ නරක ලෙස බෙදා දැක්වීම අධ්‍යයනය කිරීමේ දී එහි ඇති ආචාර විද්‍යාත්මක අන්තර්ගතය කුමක් දැයි නිර්ණය කර ගැනීමට ඇති හැකියාව සොය බලයි. ඒ අනුව කුසලාකුසල වෙන්කර පෙන්වීම බුදුසමයේ ආචාර ධර්මයේ අන්තර්ගතය වේ.

භාරතීය ආගමික සම්ප්‍රදායන් විසින් මිනිස් හැසිරීම් විග්‍රහ කිරීමේ දී පුඤ්ඤ හා පාප යන වචන යොදා ඇත. බුදසමය ද එම වචනම භාවිත කරමින් තම ආචාර ධර්ම පද්ධතිය අර්ථවත් කර ගෙන තිබේ. පුඤ්ඤ යන වචනය බුදුසමය යොදා ගෙන ඇත්තේ ගිහි ජීවිතයේ ඉන්ද්‍රියබද්ධ සැපය කරා යොමු කරවන ක්‍රියා

හැඳින්වීමට ය. කුසල් යනු ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ ක්ෂය කිරීම තුළින් ලබන හැසිරීම් රටාවට යොදන වචනයකි. අකුසල් යනු ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ යන මානසික ලක්ෂණත්‍රයත්, පංච නීවරණ ධර්මත්, ආසව (ක්ලේශ) අනුසයත් (මනසේ ඇතිවන අකුසල ප්‍රවණතා) යන ඒවා ය. මෙම ලක්ෂණ මානව හැසිරීමේ දී කායික වාචසික අංශවලින් ප්‍රකට වේ. අකුසල් කෙරෙන් ඉවත්වීම සදාචාර ජීවිතය යි.

බෞද්ධ සදාචාරාත්මක ජීවිතය අර්ථවත් කිරීම සඳහා කුසල යන පදය මෙන් ම අරිය යන වචනය ද යොදාගෙන ඇතිබව බෞද්ධ දර්ශනය හා චරණය යන කෘතියේ දී මහාචාර්ය ඩබ්. ඇස්. කරුණාරත්න මහතා දක්වයි.[9] මිනිස් ජීවිතය උසස් තත්ත්වයකට පත්කර ගැනීම සඳහා අනුගමනය කළ යුතු කුසලයන් හි පිළිවෙළ ආර්ය ප්‍රතිපත්තිය යි. මේ කුසල තත්ත්වයන් සත්තිස් බෝධිපාක්ෂික ධර්මයන්ට අන්තර්ගත ව විස්තර වේ. එහි විවිධ අන්තර්ගතයක් දීඝ නිකායේ දක්වා තිබේ. සතර සතිපට්ඨානය, සතර සම්‍යක් ප්‍රධාන, සතර ඍද්ධිපාද, පඤ්චේන්ද්‍රිය, පඤ්ච බල, සප්ත බොජ්ඣංග, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය ඒවා වේ.[10]

පින් වර්ධනය වන ක්‍රියා දහයක් දසපුණ්‍ය ක්‍රියා ලෙස බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ සඳහන් ව ඇත. ඒ අනුව කුසලයෙහි යෙදීම නිර්වාණාවබෝධය සඳහා හේතු වන්නාක් මෙන් ම පුණ්‍ය ක්‍රියාවන්හි යෙදීම සංසාර ගමනේ දී ලෞකික සැප සම්පත් වර්ධනයට හේතු වේ. මෙය දස කුසල් සිත, කය, වචනය තුළින් සිදු කරනු ලැබෙන ඒවා ය. බුදු සමයේ සදාචාරාත්මක අංශය තුළින් පුද්ගලයකු හැසිරිය යුතු ආකාරය නිර්දේශ කරයි. එබැවින් බුදු සමයේ සදාචාරාත්මක අන්තර්ගතය චාරිත්‍ර අංශය යි. එමගින් සත්පුරුෂයකු හැසිරෙන ආකාරය නිර්දේශ කරයි. සදාචාරාත්මක අන්තර්ගතයේ චාරිත්‍රමය අංශය සීල විග්‍රහයේ දී පෙන්වයි. එය විරමන අංශය හා භාවනය කළ යුතු අංශය යනුවෙන් ක්‍රම දෙකකින් නිරූපණය කෙරෙයි.

පන්සිල්, අටසිල් සහ දසසිල් අඩංගු සිල්පද එකිනෙක විග්‍රහ කළ විට ඉන් වැළකීමක් මෙන් ම භාවනය කළ යුත්තක් ද තිබේ.

පාණාතිපාතා ශික්ෂාපදය විග්‍රහ වන විට ප්‍රාණඝාතය නො කිරීමෙන් සත්ත්වයින්ට ජීවත් වීම සඳහා ඇති අයිතියට ඉඩ දෙන අතරම මෛත්‍රිය හා කරුණාව යන මානසිකත්වය පවට ඇති බියෙන් යුක්ත වීම, සහ කාරුණික භාවයෙන් යුක්ත වීම යන ලක්ෂණ භාවනය කිරීමක් ද එහි තිබේ. එහෙත් බුදු සමයේ වැඩියෙන් අවධාරණය කෙරෙන්නේ චාරිත්‍ර අංශයයි. චාරිත්‍ර අංශයෙන් සිදුවන යහපතෙහි සීමාවක් නිර්ණය කළ හැකිය. එබැවින් හැම අයකු ම අයහපතෙන් වැළකිය යුතු බව බුදු සමයේ නිගමනය යි. ඒ සඳහා මිනිස් ජීවිතයේ වර්ධනය කළ යුතු ආචාර ධර්ම තිබේ. ඒවා සතර බ්‍රහ්ම විහරණය එහි පළමු වැන්න මෛත්‍රියය යි. මෙහි ක්‍රියාත්මක අංශය මිත්‍රශීලී ආකල්පය යි. මෛත්‍රියෙහි ප්‍රතිවිරුද්ධ අංශය ජාතිය, ආගම, ඥාතිත්වය, වැනි පටු ආකල්පයන් අනුව කටයුතු කිරීමයි. මේ සඳහා මෙහෙයවනු ලබන මානසික තත්ත්වයන් සතර අගතීන් ලෙස සිගාලෝවාද සූත්‍රය පෙන්වයි.[11] මෛත්‍රියෙහි අර්ථසංවර්තනික භාවය කරණීයමෙත්ත සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දී ඇත.[12] මෛත්‍රියෙන් තොර ජීවිතය වෛරී දිවියකි. වෛරය වෛරයෙන් නො සන්සිඳෙන බව බුදු සමය ධම්මපදයේ දී අවධාරණය කරයි.[13] කරුණාව අන්‍යයන්ගේ දුකෙහි දී කම්පා වීමය. බුදුරදුන් මහා කාරුණික වූයේ මිනිසා සංසාර දුකින් මිදවීමට කටයුතු කළ නිසාත් ලෞකික ජීවිතයේ දුක් කම්කටොලුවලින් මිනිසා මුදාගැනීම සඳහා උත්සුක වූ නිසාත් ය. මුදිතා යනු ඊර්ෂ්‍යාවට ප්‍රතිපාක්ෂික මානුෂීය ගුණයකි. අන්‍යයන්ගේ අභිවෘද්ධියේ දී ප්‍රමෝදයට පත්වන තත්ත්වය මුදිතාව යි. උපේක්ෂාව යනු මානසික සමබරතාවය යි. අෂ්ටලෝක ධර්මයෙන් කම්පා නො වීමයි. ලෞකික ජීවිතයෙ දී බෙහෙවින් වැදගත් වන මේ මානසික සමබරතාව විවිධ චර්යාවන් ඇති මිනිසුන් අතර විසීමටත් සියලු සත්ත්වයින් ප්‍රාණීන් ලෙස සිතා ඒකීය තත්ත්වයකින් කටයුතු කිරීමටත් මෙය අවශ්‍ය ය.

මෛත්‍රියෙහි ප්‍රායෝගික අංශය දානය යි. බුද්ධාංකුර ප්‍රතිපත්තියේ පළමු අංගයත් දශරාජ ධර්මයේ පළමු අංගයක් දශ පුණ්‍ය ක්‍රියාවෙහි පළමු වැන්නත් දානය යි. රටක පාලකයා දුප්පතුන් විෂයයෙහි තම දානමය යුතුකම ඉටු නො කළ විට සමාජය

ක්‍රමයෙන් ආචාර විරෝධී ක්‍රියාවන්ගෙන් පරිහානියට පත්වන අයුරු චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයෙන් පෙන්වා ඇත. දානය පාරමිතාවක් කරගන්නා විට නිර්වාණලාභී කුසලයන් වර්ධනය වන අයුරු ජාතක පාළිය පෙන්වයි. සතර සංග්‍රහ වස්තූන්හි දෙවැන්න ප්‍රිය වචනය යි. ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගයේ සම්මා වාචා ලෙස විශේෂණය කර ඇත්තේ ද මෙයයි. සමාජ සම්බන්ධතා ගොඩනගා ගත්විට එම සමාජයේ අභිවෘද්ධිය හා ශුභ සාධනය ඇතිකර ගැනීමට අර්ථ චර්යාව අවශ්‍ය වේ. එය සතර සංග්‍රහ වස්තුවේ තෙවන මානසික ගුණයයි. සිව්වැන්න සමානාත්මතාව යි. එමගින් ජීවත්වීමේ අයිතිය සලකමින් ඒ ඒ සත්ත්වයන්ට හිමි ස්ථානය හා අයිතිවාසිකම් භුක්තිවිඳීමට ඇති හිමිකම් සුරක්ෂිත කිරීම සිදු වේ. මේ අනුව ගිහි සමාජයේ ආචාර ධර්ම පුණ්‍ය පාප මත පිහිටා ඇති බවත් පෙනෙයි.

කාලාම සූත්‍රය විස්තර කරන පරිදි යමකුගේ අධ්‍යාත්මය තුළ ලෝභය ඉපදී එයින් ඔහු මුසපත් වී යම් හැසිරීමකට යොමු වූ විට ඉන් ජනනය වන ප්‍රතිඵලය ඔහුගේ හිත පිණිස නො පවතී. (දීඝරත්තං අහිතාය දුක්ඛාය)[14] මේ අනුව මිනිස් චර්යාවන් අහිත පිණිස යොමු කරවන්නේ අකුසල මූලයන් ය. මෙවැනි තත්ත්වයක් ඇති බැවින් බුදු සමයේ ආචාර විද්‍යා විමර්ශනය මනෝ විද්‍යාත්මක ස්වරූපයක් උසුලන බව පැහැදිලි වේ.

මිනිසාගේ හැසිරීම ඔහුගේ මානසික ස්වභාවය අනුව ප්‍රකට වන්නකි. මින් පැහැදිලි වන කරුණක් නම්, බුදු සමය ක්‍රියාව කරන්නා සේ ම එම ක්‍රියාවට යටත්වන්නා ගැන ද අවධානයක් යොමු කර තිබීම ය. අත්ත ව්‍යාබාධාය සංවත්තති. (තමාට හානිය පිණිස පවතී.) පර ව්‍යාබාධාය සංවත්තති[15] (අනුන්ට අහිත පිණිස පවතී) යමකු යම් ක්‍රියාවක් කිරීට ප්‍රථම ව ද එය කර අවසන් වූ විටත් ක්‍රියාව කරන මොහොතේත් තම අනුභූතිය පදනමක් ලෙස ගෙන දුක්ඛදායක, දුක්ඛ විපාකං ලෙස එම ක්‍රියාව පිළිබඳ කල්පනා කළ යුතු වේ. එසේ කල්පනා කර 'අකුසලං ඉදං කමමං අකරණීයං" මෙය අකුසලයකි. නො කළ යුත්තක් යැයි සිතා වැළකිය යුතු ය. මේ අනුව බුදු සමය මානව ක්‍රියාවක ප්‍රතිඵලය අනුව එහි

සදාචාරාත්මක අගය නිර්ණය කරයි. යහපත් ප්‍රතිඵල ඇති ක්‍රියාව යහපත් ය. අයහපත් ප්‍රතිඵල ඇති ක්‍රියාව අයහපත් ය. යන්න බුදු සමයේ සදාචාරාත්මක විනිශ්චයේ දී යෙදෙන මූල ධර්මයකි.

බුදු සමයේ ආචාර ධර්මයේ අවසාන ප්‍රතිඵලය අධ්‍යාත්මික සුවයයි. ඒ නිසා ම බෞද්ධ නිර්වාණය සදාචාරාත්මක පරප්‍රාප්තියක් ලෙස හැඳින්වීමට පෙරදිග විද්වතුන් පෙළඹී ඇත.[16] කාමභෝගී ගිහි ජීවිතයක් ගෙවන පිරිස විසින් පුණ්‍ය ක්‍රියාවන්හි නිරත වෙමින් බලාපොරොත්තු වන අවසාන අරමුණත්, කුසල්හි නිතර වෙමින් අල්පේච්ඡ දිවියක් ගෙවන පැවිදි පිරිස් විසින් අපේක්ෂිත අරමුණත් නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීම ය. මේ පිළිබඳ දරනු ලබන පටු දෘෂ්ටිය හා බුදු සමයේ සමාජ චර්යාවේ ගැඹුරු ස්වභාවය පිළිබඳ වූ අනවබෝධය හේතුවෙන් බුදු සමය සමාජයීය අගයෙන් තොර වූවක් බවත්, පරලොව ජීවිතයට පමණක් අදාළ වූවක් බව නිගමනය කර තිබේ.

බුදු සමයේ පරමාදර්ශී සමාජය රහත් සමාජය යි. එහි සමාජිකයෝ ස්ථාවර සමාජයකට අදාළ මාර්ගෝපදේශයන්ට අනුරූප වූ ආචාර ධර්මයන් පෙන්වා දීමට නිරායාසයෙන් පෙළඹෙති. උන්වහන්සේ සමාජයේ යහපත අපේක්ෂාවෙන් ජනතාව සුචරිතයෙහි හැසිරවීම සඳහා ගම් දනව්වල හැසිරෙති. සමාජ සම්මතයනට පටහැනි කටයුතුවල නිරත ජනතාවට ඔවුන්ගේ මානසික ස්වභාවය අනුව අනුශාසනා කරති. පුණ්ණ හිමි ජීවිතය පිළිබඳ නො තකා සුනාපරන්තයට වැඩම කළේත්, බුදුරදුන් අංගුලිමාල හික්මවීමට කොසොල් දනව්වට වැඩම කළේත් මේ අරමුණ ඉටුකර ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙනි. මේ අනුව බුදු සමය එතෙක් සමාජයේ පිළිගත් ආචාර ධර්මය වූ මිණුම් දඬු ප්‍රතික්ෂේපකර මනෝ විද්‍යාත්මක ස්වරූපයකින් ආචාර ක්‍රියාවන්හි යෙදීමට හේතු පෙන්වයි. එම හේතු සමාජීය හා මානසික බලපෑම්ය. මිනිසාට සමාජීය ලෙස ආචාර ධර්මීය දිවියක් ගෙවීමටත්, පරමාදර්ශී ජීවිතයක් ගෙවීමටත් අධ්‍යාත්මික ශික්ෂණය අවශ්‍ය ය. ආචාර ධර්ම දිවියක් සඳහා ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ යන අකුසල් මුල්වලින් සිත පිරිසිදු කර ගැනීමක් අවශ්‍ය බව පෙන්වා තිබේ.

මේ අනුව සාමාජික ජීවිතයක් ගෙවන පිරිස් සදාචාර පාරප්‍රාප්තියට අවශ්‍ය කරන අකුසල් මුල් නැවත ඇති නො වන අයුරින් නැතිකර ගැනීමත් නිවන යනුවෙන් අර්ථවත් වෙයි. මේ නිසා බුදු සමයේ නිවන සදාචාරාත්මක පරප්‍රාප්තියක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. එය බෞද්ධ ආචාර ධර්මයේ නිෂ්ඨ ප්‍රාප්තියයි.

බුදු සමය දෙයාකාරයක ක්‍රියාවන් ගැන සඳහන් කරයි. එනම් ශාරීරික (භෞතික) සහ අධ්‍යාත්මික ක්‍රියා වශයෙනි. එක්තරා අවස්ථාවක දී කසීභාරද්වාජ නම් බමුණා ශාරීරික ශ්‍රමයක හෝ ක්‍රියාවක නොයෙදී අලස ව ගත කරන බව කියා සිටියි. එයට පිළිතුරු දෙන බුදුන් වහන්සේ තමා ද ශ්‍රමයක නිරත ව සිටින බවත්, සමහර විට එය ශාරීරික ක්‍රමයට වඩා උසස් වූත් අපහසු වූත් කාර්යයක් වියහැකි බවත් පහදා දෙති. තව දුරටත් පැහැදිලි කරමින්, අවශ්‍ය නම් උන් වහන්සේ ඉටු කරන කාර්යය ගොවියකුගේ ශ්‍රමික භාෂාවෙන් ද පහසුවෙන් ඉදිරිපත්කර පෙන් විය හැකි බව මෙසේ පහදා දුන්නේ ය.

"බමුණ මම ද සී සාමි, වපුරමි, සීසා වපුරා මාගේ ආහාරය බුදිමි" එවිට බමුණා මෙසේ ප්‍රශ්න කර සිටියි. "ඔබ නගුල් ගාන්නකු බව කියා සිටින්නෙහි ය. එසේ වුවත් අපි ඔබේ නගුල් ගෑමත් නො දකිමු. ඔබගේ නගුල් ගෑම කෙසේ වූවක් දැයි කියනු මැනවි. එය දැනගනු කැමැත්තෙමු." බුදුන් වහන්සේ පිළිතුරු වශයෙන් මෙසේ වදාරති. "මාගේ ශ්‍රද්ධාව බීජුවට වෙයි. තපස දහර වෙයි. ප්‍රඥාව විය හා නගුල් වෙයි. හිරිය නගුලිස් වෙයි. චිත්තය විය රැහැන් වෙයි. ස්මෘතිය මාගේ හීවැල හා කෙවිටයි. මේ ක්ෂේම භූමියකට ගොස් ශෝක නො කෙරේ නම් ඒ යෝගක්ෂේමය (නිර්වාණය) කරා නො නවත්වමින් යන සම්‍යක් ප්‍රධාන වීර්යයක මාගේ ධූරවාහක වෙයි. මෙසෙයින් (මා විසින් ද) තෙල සී සෑම කරන ලදි. ඒ කෘෂිකර්මය අමා ඵල ඇත. තෙල කෘෂිකර්මය කොට සීසා හැම දුකින් මිදේ.[17] බුදුන් වහන්සේ අරණ්‍යයන් සහ රුක්ඛ මූලයන් වැදගත් හැටියට සැලකුවේ මනස භාවනාවට පුරුදු කිරීම සඳහා ඉතාම හොඳ ස්ථාන ලෙස පමණ ය. ස්ථිර වාසස්ථාන ලෙස නො වේ. දිගට ම ජීවිතය ගෙන යා යුතු තැන් ලෙස නොවේ. උන් වහන්සේ අවධාරණය කළ කරුණ නම් "බහු

ජනතාවගේ හිතසුව පිණිස ජනතාව අතර හැසිරෙන්න. " (චරථ භික්ඛවේ චාරිකං බහුජන හිතාය බහුජන සුඛාය) යන්න ය.[18]

පරාර්ථචර්යාමය ක්‍රියාවන් බුදු සමය සමර්ථනය කරනු ලබන්නේ කෙසේ ද? එබඳු ක්‍රියාවන් සඳහා කෙනකු මෙහෙයවනු ලැබෙන්නේ කෙසේ ද? බුදු සමයට අනුව අප පරාර්ථචර්යාව සඳහා යුහුසුලු විය යුත්තේ කරුණු කීපයක් නිසා ය. එක් කරුණක් බිහි වන්නේ පටිච්ච සමුප්පාදය ධර්මය ඇසුරෙනි. එයට අනුව ලෝකයේ ඇති සියල්ලක ම පැවතීමට ලෝකයේ ඇති අනිකුත් සියල්ල ම උදවු උපකාරී වෙයි. එම නිසා, හැම දෙයක් ම, අනිකුත් හැම දෙයකට ම ණය ගැති ය. කෘතඥතා පූර්වක විය යුතු ය. සමහර දෙනෙකු සිතන්නේ ආත්ම වාදයක් ඇත්නම් සදාචාරය වඩා පහසුවෙන් අර්ථසම්පන්න කළ හැකි බවයි. එහෙත්, හොඳින් බැලුව හොත්, පෙනී යනුයේ නියම පරාර්ථකාමීත්වය බිහි වන්නේ ආත්මවාදයෙන් නොව අනාත්ම වාදයෙන් බවයි. හැම දෙයක් ම අවශ්‍යයෙන් ම අනිකුත් සියල්ලට ම සම්බන්ධ ව පවතින නිසා මේ සංකීර්ණ වූ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතා ජාලය තුළ කිසිදු එක් දෙයක වෙන් වූ හැටියට හෝ වෙන් වූ පුද්ගලයකු ලෙසින් හෝ පැවතිය නො හැකිය.

අනිත් දේවල් සහ අනිත් පුද්ගලයන් සම්බන්ධ පරාර්ථකාමී බැඳී සිටීම පැන නගින්නේ එම රඳා පැවැත්ම මත ය. මගේ පැවැත්ම රඳා පවතින්නේ මුළු මහත් විශ්වය ම මත වන නිසා, මම එම විශ්වය කෙරෙහි ස්වභාවයෙන් ම ණයගැති වෙමි. එයට සම්බන්ධ වන මා විසින් කළ යුතු යුතුකම් කිරීමට බැඳී සිටිමි. එම නිසා, අනිත් වස්තූන් සහ පුද්ගලයන් සම්බන්ධව මා තුළ තිබිය යුත්තේ කෘතවේදී වූ සහ ගෞරවපුරස්සර වූ ආකල්පයකි. මේ අයුරින් බුදු සමය අන් සත්ත්වයන් සහ ස්වභාව ධර්මය කෙරෙහි ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත කෘතවේදී ආකල්පයක් ජනිත කරවයි. මෙහිදී මනාව පැහැදිලි වන තවත් වැදගත් කරුණක් නම් බෞද්ධ සදාචාර සන්දර්භය තුළ දී ආත්මාර්ථය සහ පරාර්ථය අතර සමහරුන් පෙන්වන වෙනස, අර්ථ රහිත වූ වෙනසක් හැටියට සම්පූර්ණයෙන් බිඳ වැටෙන බවයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ සඳහන් කර ඇත්තේ

අන් සත්ත්වයන් කෙරෙහි දක්වන ආකල්පය "මවක තම එක ම දරුවා තම දිවි දෙවෙනි කොට රකින්නේ යම් සේ ද"[19], එම ආකල්පයට සමාන විය යුතු බවයි. මාතෘ - පුත්‍ර ප්‍රේමය ආත්මාර්ථ හෝ පරාර්ථ හැටියට විග්‍රහ කළ නො හැකි ය. මක් නිසා ද, එය ඒ දෙකේ ම ද්‍රවශීලී සංයුතියක් වන නිසා ය. ඒ අයුරින් ම අනුන්ට උපකාර කිරීම යනු තමාට ම උපකාර කර ගැනීමක් වන්නේ ය.

පරාර්ථචාර්යාමය ක්‍රියාවන් කළ යුත්තේ මන්ද යන්නට තවත් ඉදිරිපත් කළ හැකි හේතුවක් නම් අන් අයගේ හැඟීම් සම්බන්ධව තමන් තුළ ඇති සංවේදීතාව, හෙවත් මුදිතාව ය. බෞද්ධ සදාචාරයේ එන මූලික තේමාව නම් "තමන් උපමා කොට ගෙන, තමා කෙරෙහි ක්‍රියා කරන ආකාරයෙන් අන් අය කෙරෙහි ද ක්‍රියාකළ යුතු බවය. (අත්තානං උපමං කත්වා)[20] අනුමාන සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ පැහැදිලි කරන පරිදි, පරාර්ථචර්යාමය මූලධර්මයේ පදනම වනුයේ තමන් ඇසුරෙන් අනුන් පිළිබඳ කරන අනුමානයකි.[21] මෙම අනුමානය දෙපැත්තකට ක්‍රියාත්මක වෙයි. පළමු වැන්න නම්, අන් අය ඇසුරින් තමන් ගැන සිතා බැලීමයි.

අනුමාන කිරීම කළ යුතු දෙවැනි ආකාරය නම්, තමා ඇසුරු කොට ගෙන අන් අය ගැන අනුමාන කිරීම ය. "මට අප්‍රිය වූ අමනාප වූ යමක් වේ ද, එය ඔහුට ද එසේ ම ය. මට යමක් අප්‍රිය නම්, අමනාප නම්, එය මා කෙසේ නම් අන් කෙනකුට කරම් ද? මේ ආකාරයට කල්පනා කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔහු පාණාතිපාතයෙන් වළකියි. එයින් වැළකීමට අන් අය ධෛර්යවත් කරවයි. පාණාතිපාතයෙන් වැළකීම ප්‍රශංසාවට ලක් කරයි. මේ අයුරින්, ඔහු තම ශාරීරික චර්යාව සම්බන්ධ ව සම්පූර්ණයෙන් ම පාරිශුද්ධත්වයට පැමිණියේ වෙයි." මෙහි දී බුදුන් වහන්සේ මතක් කර දෙන්නේ පුද්ගලයන්ගේ හෙවත් සත්ත්වයන්ගේ ඇති නෛසර්ගික වටිනාකම ය. අන් සත්ත්වයන්ගේ නෛසර්ගික වටිනාකමක් ඇති බව උන් වහන්සේ ඔප්පු කරන්නේ, එය කළ හැකි එක ම ආකාරය වන සහෘද වූ පුද්ගල සංවේදිතාව ඇසුරිනි. එනම්, තමා ගැන සිතන අයුරින් අන් අය ගැන සිතා බැලීම ඇසුරිනි. එය පරමාර්ථමය වූ සදාචාර සමර්ථනයකි. අන්පුද්ගලයන්

බුදු නිෂ්ටාවන් හැටියට පමණක් සැළකිය යුතුය යන ඉමැනුවෙල් කාන්ට්ගේ අදහස බෞද්ධ පරමාදර්ශයට තරමක් කිට්ටුවන බව පෙනේ. මිනිසුන් පමණක් නොව සියලු සත්ත්වයින් ම නිෂ්ටාවන් හැටියට සැළකිය යුතු යැයි දෙසූ බුදුන් වහන්සේ කාන්ට්ගේ මතය ඉක්මවා බොහෝ දුර යන බව පෙනේ. මෙම විශ්වයේ පැවතින්නා වූ පරමාර්ථමය වූ නෛසර්ගික වූ ද එකම වටිනා දෙය හැටියට බුදුන් වහන්සේ සැලකුවේ ජීවිතය ය.

කරණීය මෙත්ත සූත්‍රයෙහි සඳහන් කර ඇති පරිදි, මෛත්‍රිය පැතිරවීමේ දී සියලු ආකාරයේ සත්ත්ව කොට්ඨාසයන් ගැන මෙනෙහි කළ යුතු ය. "ලොව ජීවත් වන්නා වූ යම්කිසි සත්ත්වයින් වෙත ද දුර්වල වූ ද, ශක්තිමත් වූ ද, දික් වූද, මධ්‍යම ස්වරූප වූද, කෙටි වූ ද, කුඩා වූද, විශාල වූද, පෙනෙන්නා වූ ද, නො පෙනෙන්නා වූ ද, ළඟ වාසය කරන්නා වූ ද, උපත ලබා ඇති සත්ත්වයෝ ද, ඉපදීමට සුදුසු තැන් සොයන්නා වූ සත්ත්වයෝ ද යන මේ සියලු සත්ත්වයෝ සැපවත් භාවයට පැමිණෙත්වා"[22] අප සියලු ම ආකාරයේ ජීවිතවලට ගරුකළ යුතු ය. බුදුන් වහන්සේ අදහස් කරන පරිදි, කුමන ස්වරූපයකින් පෙනී සිටියත්, ජීවිතය යන්න ජීවය යි. මොනයම් ආකාරයකින් හෝ පහළ වී ඇති ජීවිතයට කෙනකු අගෞරව කරන්නේ නම්, ඒ තැනැත්තා අධ්‍යාත්මික වශයෙන් ද සදාචාරමය වශයෙන් ද පරිහානියට පත් වන්නේ ය. මක් නිසා ද, ලෝකයේ ඇති ඉතාම මූලික වූ ද නෛසර්ගික වූ ද වටිනාකමින්, ඇගයුමෙන් ඒ තැනැත්තා ඉවතට යන නිසා ය. ජීවි වූ ගස් වැල්වලට හානි පැමිණවීම භික්ෂූන්ට තහනම් කර තිබේ.[23] එසේ තහනම් කරන ලද්දේ "ගස් වලට ස්පර්ශ ඉන්ද්‍රිය" ඇති බැවිනි. එමෙන් ම බුදුන් වහන්සේ භික්ෂූන්ට මහ පොළොව සෑරීම ද තහනම් කළහ.[24] මක් නිසා ද, එයින් පසෙහි වසන්නා වූ ක්ෂුද්‍ර ප්‍රාණීන්ට හිංසාවක් වීමට ඉඩ ඇති බැවිනි."

බුදු සමයේ දී පරාර්ථචර්යාමය ක්‍රියාකාරිත්වයට කෙතරම් වැදගත් තැනක් ලැබේදැයි කිවහොත්, මහායාන සම්ප්‍රදාය බෝධිසත්ත්ව සංකල්ප ගොඩ නැංවීමේ දී එම ක්‍රියාකාරිත්වයට

කේන්ද්‍රිය වූ අවධාරණයක් දීමෙන් මනාව පැහැදිලි වේ. බෝධි සත්ත්වයකු යනු අන් සියලු සත්ත්වයන්ගේ යහපත සඳහා වැඩ කටයුතු කිරීම උදෙසා තමාගේ අවසාන නිර්වාණ ප්‍රාප්තිය දිගින් දිගට ම කල් දමන පුද්ගලයෙකි. කෙනකු බෝධිසත්ත්වයකු වන්නේ බෝධිසත්ත්ව ප්‍රතිඥාව පිළිගැනීමෙනි. බෝධිසත්ත්ව ප්‍රතිඥාව යනු, ලෝකයේ ඇත්තා වූ අවසාන තෘණ පත්‍රය නිවනට පමුණුවන තුරු තමා පූර්ණ නිර්වාණ ප්‍රාප්තියට නො එළඹෙන බවට තමාට ම පොරොන්දු වීම ය. මේ ආකාරයෙන් හෙතෙම සියලුම ජීවී සත්ත්වයින්ගේ යහපත සඳහා තමාගේ මුළු මහත් ජීවිතය ම ඇපකැප කරයි. මේ නිසා, බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයෙන් නිරූපණය වන්නේ අංග සම්පූර්ණ පරාර්ථ චර්යාවේ පරමාර්ථමය අවස්ථාව ය.

ආන්තික සටහන්

1 ඛුද්දක නිකාය, (1) ධම්ම පදය, බු.ජ.මු. 26 පිටුව.

2 ඛුද්දක නිකාය, (1) ධම්මපදය, බු.ජ.මු, 26 පිටුව.

3 අංගුත්තර නිකාය, ඡක්ක නිපාත, නිබ්බේදික පරියාය සූත්‍රය බු.ජ.මු, 208 පිටුව.

4 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, වැලිපිටියේ සෝරත හිමි, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 124 පිටුව.

5 Encycclopedia of Busshism, Vol.V.Good and evil P. 363.

6 ඛුද්දක නිකාය, (1) ධම්මපදය, බු.ජ.මු, 28 පිටුව.

7 Sanskrit English Dictonary, Monier Williams, Oxford clarendon Press, 1956.

8 අංගුත්තර නිකාය 1, ආධිපතෙය්‍ය සූත්‍රය 268 පිටුව.

9 කරුණාරත්න, ඩබ්ලිව්. එස්. බෞද්ධ දර්ශනය හා චරණය, සමයවර්ධන ප්‍රකාශන, 1992, 55 පිටුව.

10 දීඝ නිකාය, සම්පසාදනීය සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 170 පිටුව.

11 දීඝ නිකාය, සිගාල සූත්‍රය, බු. ජ.මු, 290 පිටුව.

12 සුත්ත නිපාත, මෙත්ත සූත්‍රය, බු.ජ.මු, 44 පිටුව.

13 ඛුද්දක නිකාය, (1) ධම්මපදය, බු.ජ.මු, 26 පිටුව.

14 අංගුත්තර නිකාය, තික නිපාතය, කාලාම සූත්‍රය, 338 පිටුව.
15 මජ්ඣිම නිකාය, (2), අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 132 පිටුව.
16 ප්‍රේමසිරි, පී.ඩී, ප්‍රඥාඤ්ජලී, 1998, 49 පිටුව.
17 සංයුත්ත නිකාය, සගාථවග්ග, බු.ජ.මු. 308 පිටුව.
18 මහාවග්ග පාළි, බු.ජ.මු. 42 පිටුව.
19 සුත්ත නිපාතය, මෙත්ත සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 44 පිටුව.
20 ඛුද්දක නිකාය, I ධම්ම පදය, දණ්ඩ වග්ගය, බු.ජ.මු.
21 මජ්ඣිම නිකාය, අනුමාන සූත්‍රය, බු.ජ.මු., 228 පිටුව.
22 සුත්ත නිපාතය, මෙත්ත සූත්‍රය, බු.ජ.මු., 44 පිටුව.
23 පාචිත්තිය පාලි, II, භික්ඛු විභංගය, 109 පිටුව.
24 පාචිත්තිය පාලි, II, භික්ඛු විභංගය, 102 පිටුව.

බෞද්ධ සමාජයක නීතිය

ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර

සෑම මිනිස් කණ්ඩායමක් විසින් ම තමන්ගේ සාමාජිකයින්ගෙන් නොයෙක් අවස්ථාවන්හි දී කළයුතු නො කළයුතු වශයෙන් සකස් කරන ලද ප්‍රතිමාන-ධර්මතා පද්ධතියක් පවත්වාගෙන යනු ලබන්නේ ය. සෑම සමූහයක් විසින් ම තම සාමාජිකයන් කෙරෙහි ධර්මතා ස්ථිරසාර ව පවත්වාගෙන යනු පිණිස බලය පවරන්නේය. සමාජයේ වැඩිදෙනා සැමවිට ම පාහේ එම කණ්ඩායම් බලය මත රඳා පැවතියද සෑම කෙනෙකු ම සෑම විටක ම එක් බඳු ව එම ධර්මතාවන්ගේ අණසකට කීකරුව ජීවත්වන්නේ යැයි කිව නො හැකිය. ඒ ආකාරයෙන් කණ්ඩායම් සාමාජිකයින් සම්මත පැවැත්මෙන් බැහැරවීම, එම පැවැත්ම උල්ලංඝනය කිරීම යන අපගමනය සමූහ පැවැත්ම තහවුරු කරන්නාක් වැනි වූ ම විශ්වමය ස්වරූපයක්, ගති ස්වභාවයක් වන්නේය.

සමාජ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම පිණිස මුලින් ම බලපවත්වන්නේ වටිනාකම් හා ප්‍රතිමාන පද්ධතියයි. වටිනාකම් හෙවත් සාරධර්ම යනු යම්කිසි දෙයක් ඇගයුම පිණිස උපයෝගී කරගනු ලබන මිනුම් දඬු හෝ සංකල්පයන්ය. මේ ඇගයීම සම්බන්ධයෙන් ගනු ලබන දෑ අතර වස්තූන්, අදහස්, ක්‍රියා, හැඟීම් හා සිද්ධීන් දකින්නට තිබේ. එම ඇගයීම කරනු ලබන්නේ කුමකටද ? එහි සාපේක්ෂක අවශ්‍යතා. සාර්ථකභාවය හා නිරවද්‍යතාව හා නිරවද්‍යතාව නිගමනය කිරීමට ය. සාරධර්ම හා ධර්මතා

එකිනෙකට සම්බන්ධ වුවත් ඔවුනොවුන් කෙරෙහි වෙනස්කම් ඇත්තේය. සාරධර්ම පුද්ගලයා හෝ සමූහයා ඇසුරේ ගොඩනංවාගත් සංකල්පයකි. ප්‍රතිමාන නො එසේ ව ධර්මතා වූ කලී හැසිරීම් කරනු ලබන ආකාරය නිගමනය කරන්නා වූ නීතිරීති සමුදාය යි. සාරධර්ම පුද්ගලයකුට වුව ද සංකල්ප ගතකොට හැකිය. ප්‍රතිමාන පුද්ගලයකුට පමණක් ක්‍රියාවේ යෙදීම උගහට ය. ඒවා ක්‍රියාවට නැංවීමේ දී එදෙස බලා සිට ප්‍රතික්‍රියා දක්වන කණ්ඩායමක් සමාජයක් අවශ්‍ය වන්නේය. එසේ ම ධර්මතාවන්හි අනුශාස්තියක් හෝ දණ්ඩනයක් ඇතුළත් වන අතර සාරධර්මයන් නොමැත.

රැල්ෆ් ලින්ටන් නම් මානව විද්‍යාඥයා විස්තර කරන ආකාරයට

"සමාජය වූ කලී සංවිධානය වූ පුද්ගල පිරිසකගේ එකතුවකි. එසේ ම මැනවින් නිර්ණය වූ සීමාවන් ඇති සමාජ ඒකකයක් වශයෙන් ඔවුන් ම සිතන හා ඔවුන් ම එකට ජීවත්වීම ඇසුරෙන් ද එකට කටයුතු කිරීම පදනම්කොට සංවිධිත වූ යම්බඳු පුද්ගල එකතුවකැයි පිළිගතහැකි මැනවින් අරුත් ගැන්වුණු සංවිධානයක් වශයෙන්, සමාජය හැඳින්විය හැකිය. සංස්කෘතිය යනු කිසියම් සමාජයකට සුවිශේෂ වන්නා වූ එබඳු සමාජයක සාමාජිකයින් එහි ලක්ෂණ හැටියට සැලකිය හැකි දූන උගත් ප්‍රතිචාරයන්හි සංවිධානාත්මක එකතුවකි.[1]

බොහෝ සමාජවල පැවැත්ම තිරසර කරනු ලබන්නේ ආගම්, දර්ශන, චින්තාවන්, ධර්මයන් විසින් ය. ශ්‍රී ලංකාව වැනි සමාජයක් නානාවිධ ආක්‍රමණ, සංක්‍රමණ, නවීකරණ සම්බන්ධයෙන් විපරිණාමයට භාජනය වූයේ වුව ද මෙරට වැසියන් බුදුදහම ගැන දූනගත් දවස පටන් කෙමෙන් සමාජ සංස්කෘතික ශික්ෂණය ලැබුණේ බෞද්ධ දර්ශනයේ ආභාසයෙනි. ස්වාර්ථය මිනිසුන් අසූචි බවට පත් කරතැයි යන්න බුදුදහමේ උගන්වා ඇති අතර ආත්මාර්ථයෙන් විනිර්මුක්ත ජීවිතයක් ගොඩනැංවීම උදෙසා බහුජනයින්ගේ හිතසුව පිණිස පරාර්ථයේ හැසිරීම-ධර්මය කියාදීම මූලික පරමාර්ථයක් වශයෙන් දේශිත ය. ඒ අනුව සලකා බලන

කල සිංහල සමාජය තුළ අනෙකුත් ජගත් සමාජ සංස්කෘතීන්හි සාරධර්ම-ධර්මතා පද්ධතීන් බලපවත්නේ වුව ද, ප්‍රධාන පදනම සකස් වී ඇත්තේ බෞද්ධ සංස්කෘතියට අනුව ය. සාරධර්මවලට අනුව ධර්මතා නම් හැසිරීමේ මූලධර්ම බලපෑම් ලබන අතර ධර්මතා වර්ග කරනවිට ඒවා ජනචර්යා, ගණාචාර හා නීති වශයෙන් බෙදා වෙන්කර ගැනීමට හැකිය.

සම්නර් නමැති සමාජ විද්‍යාඥයෙක් 'ජනචර්යා'සම්බන්ධ කෘතියක් රචනා කළේය. කණ්ඩායම් සිරිත් විරිත් වල උපත, එහි ස්වභාවය, කාර්යභාරය හා පැවැත්ම පිළිබඳ පරිණාමවාදී දෘෂ්ටියෙන් යම්බඳු විග්‍රහයක යෙදෙන්නට ඔහු ප්‍රයත්නයක් දුරුවේය. මිනිසාගේ ප්‍රධාන කාර්යය ජීවත්වීම නිසා ඔහු එම කාර්යය පටන් ගන්නේ ක්‍රියාවෙනි. සිතුවිලිවලින් නො වේ යැයි සම්නර්ගේ අදහසයි. තැත් කිරීම, වැරදි සිදුවීම යන්නෙන් ක්‍රියාකළ හැකි විකල්ප යන්නෙන් වඩාත් උචිත දේ තෝරා බේරා ගනී. ඒවා යළි යළිත් කිරීමෙන් පුනරුක්තයන් වී පුද්ගලයාට පමණක් නොව සමූහයට ම හුරුපුරුදු වූ හැසිරීම් රටාවක් බවට පත්වන්නේය. සමාජයක් විසින් සුදුසු යැයි පිළිගනු ලැබූ එබඳු හැසිරීම් රටා ජනචර්යා බවට පත්වන්නේය. සැබැවින්ම ඒවා දියුණු වන්නේ පෙනි පෙනී නො වන්නේය. කාලයක් තිස්සේ කෙනකුට නො දැනී අවිඥානික ආකාරයට ය. එබඳු දේ පැමිණෙන්නේ කොතැනින්ද, කෙසේද කියා අප කවුරුන් හෝ නිවැරදිව දන්නේ නැත.

බෞද්ධයින්ගේ ජන චර්යාවන්ගෙන් වැඩිපුර ප්‍රමාණය සැකසී ඇත්තේ බෞද්ධ දර්ශනයට අනුරූප ව ගොඩනැංවුණු බෞද්ධ සංස්කෘතියේ එන ලක්ෂණ අනුසාරයෙනි.

ජනචර්යා වූ කලී බෙහෙවින් ම සරල ධර්මතාවන් ය. ජනචර්යාවලින් විස්තර කරනු ලබන්නේ යම්කිසි අවස්ථාවක දී හැසිරිය යුතු ආකාරයයි. මෙම හැසිරීම, සම්ප්‍රදාය මගින් යුක්තිගරුක කරයි. ජනචර්යා කඩ කරනු ලැබුවොත් ලැබෙන දඬුවම බොහෝ ලිහිල් වූවකි. එනම් අවට හැසිරෙන පුද්ගලයින්ගේ අප්‍රසාදය විදහා පෙන්වන ඔරවා බැලීමක් වැනි ක්‍රියාවකි. උනන්දුව, දුක හා සැප, කුසගින්න, ලිංගිකාශාව, ආඩම්බරය හා බිය වැනි

ප්‍රපංච ඔස්සේ ජනචර්යා ඇතිවන ආකාරය සම්නර් විස්තර කරයි. සම්නර් පවසන අන්දමට ජනචර්යා වැඩිදියුණු වූ විට ගණාචාර බවට පත්වේ. සත්‍යය, යුක්ති ධර්මය සම්බන්ධව පවතින සරල නීති, පොදු ජනතාවගේ සුභසිද්ධිය පිළිබඳ ධර්මයක් බවට හරවා ගත්විට එතැන ඇත්තේ ගණාචාර ය. ගණාචාර බිඳුණු විට ලැබෙන දඬුවම බරපතල වේ.

අපේ රටේ සංස්කෘතියේ ඇතැම් චර්යාවන් විමසා බලන්න. වැඩිහිටියන්, භික්ෂූන් වහන්සේ, ගුරුවරුන් එනවිට අපි නැගිටිමු. පන්සලකට වඳින්නට පුදන්නට යන විට විචිත්‍ර වර්ණවත් ඇඳුම් පැළඳුම් ඇඳ පැළඳ නොයමු. සපත්තු සෙරෙප්පු සමග අපි විහාරයට නො පිවිසෙමු. සුභ උදෑසනක් වේවා ! තෙරුවන් සරණයි ! සැප වේවා ! යනුවෙන් කවුරුන් හෝ අපට සුභ පතන විට එලෙස ම පිළිතුරු දෙමු. අත සෝදාගෙන කෑම කමු. කන බොන විට ශබ්ද නගා එසේ නො කරමු. ඉඳුල් අත පුරා කට පුරා නො තවරා ගනිමු. අනුන් ඉදිරියේ කටේ, නාසයේ, කනේ ඇඟිලි නො ගසමු. අනුන්ට අසැබි වදනින් කතා නො කරමු. මෙබඳු ජනචර්යා බිඳුණු විට තදබල දඬුවම් නො පැනවේ. වැඩිහිටි ඔවදන්, රැවුම්, ඕපාදූප, කසුකුසු පැතිරීම මිසක දඬුවම් නැත. කිංස්ලි ඩේවිස් නම් සමාජ විද්‍යාඥයා පවසන පරිදි, ජනචර්යා එකක් දෙකක් බිඳදැමූ විට දඬුවමක් ලැබීම ආදී වශයෙන් සෑහෙන කරදර නූනත් දිගින් දිගට ම ජනචර්යා බිඳවැටුණහොත් ප්‍රශ්නවලට මුහුණදීමට සිදුවේ. දත් පිරිසිදු කිරීම, ස්නානය කොට පවිත්‍රව සිටීම ජන චර්යාවකි. එය පුරුද්දක් නො වුනහොත් ඔබ 'ගන්ධස්සාර' කුණු නාවර පෙරාගත්තකු බවට හංවඩු ගැසෙනු ඇත. ජනචර්යා හා සාධු සම්මත සුචරිතය අතර අදාළ බවක් නැතිවද, අපිරිසිදුකම අශිෂ්ට බවට පත්වීමෙන් ලබන අපකීර්තිය වළකනු නොහැකිය.

ගණාචාර 'මෙය කළයුතු නො වේ' යන ශික්ෂාපදය සමග එකට ගෙතී පවතී. 'මම සතුන් නො මරමි' 'මම බොරු නො කියමි' යනාදී සිකපද ගණාචාර ය. සැබවින් ම මේවා යම් විදියක තහංචියි. ඒවා බිඳ දැමුවොත් ලැබෙන විපාක බරපතල ය. බොරු කී විට හිරේ යෑම පවා සිදුවීමට ඉඩ තිබේ. බොරු සාක්කි දීම

එවැන්කි. සතකු හෝ මිනිසකු ඝාතනය කළ විට නඩු වැටී දඬුවම් ලැබිය හැකිය. එල්ලුම්ගස පවා උරුමවිය හැක.[2]

නීතිය යනු ධර්මතා අනුව හැසිරීමට බලය යෙදවිය හැකි සමාජයක් තුළ බලපවත්නා සුවිශේෂ ආයතනය හෝ සංවිධානයයි. ධර්මතාවන්හි උපරිම මට්ටම නීතිය තුළින් විදහා දක්වේ. ජනචර්යා, ගණාචාර එක් පැත්තකින් ද, අනිත් අතින් නීතිය ද එකිනෙකට වෙනස් වන්නේ ඒවා ඉදිරියට පවත්වාගෙන යෑමේ බලය ක්‍රියාත්මක වන්නේ කවුරුන් විසින් ද කොතැනින් ද කෙසේ ද යන්න මතය. නීතිය ආරක්ෂා කරන්නේ ඒසේ එය ආරක්ෂා කරලීමට බැඳී ඇති පුද්ගලයා හෝ සංවිධානය මගිනි. නීතිය ධර්මතා ගණයට ඇතුළු වුවත් නීතියට ධර්මතාවලට නැති ලක්ෂණ කීපයක් තිබේ.

එනම්,

1. නීතිය ක්‍රියාවට නගන්නේ රාජ්‍යය මගිනි. නීතිය යුක්ති යුක්ත බවට පැමිණෙන්නේ නිල ප්‍රකාශයෙනි.
2. නීතිය ලේඛනගත කොට සංග්‍රහ කොට බොහෝ නිවැරදි ලෙස විවරණය කිරීමට ඉඩ තබා සකස් කොට තිබේ. එය ජනචර්යා හා ගණාචාර මෙන් මහජන මතය අනුව තීරණය නො වේ.
3. නීතිය ක්‍රියාවට නැගීමට පොලීසිය, අධිකරණය, නඩුකාරවරුන්, නීතීඥයින් ක්‍රියාවට නංවන කාරකයන් තිබේ.
4. නීතියට නිශ්චිත විශේෂයෙන් පනවන ලද තහංචි තිබේ. මේ වරද කළොත් මේ දඬුවම ලැබේ යනු විසින් නීතියේ ස්ථිර ව ම එයි. එබඳු නිශ්චිත දඬුවම්, ජනචර්යා හෝ ගණාචාර පිළිබඳ ව මතු නො වේ.

වී. එන්. කාඩොසෝගේ ප්‍රකාශයක් උපුටා දක්වන ඊ. ඇඩම්සන් හෝබල් නීතිය වූ කලී කුමක්දැයි පැනනගින ප්‍රහේලිකාවට මෙසේ උත්තර බඳියි.

"නීතිය වනාහි එහි අධිකාරියට ඉදිරිපත් වූ විට උසාවිය මගින් බලකිරීම ඇති කරන බව යම් ප්‍රමාණයකට ස්ථිරව කලින් කිවහැකි ආකාරයට පිහිටුවන ලද හැසිරීම පිළිබඳ මූලධර්මයකි. ඒසේ නැතිනම් ව්‍යවස්ථාවකි. කාඩොසෝගේ සූත්‍ර ස්ථානයෙහි වැදගත් කොටස් සතරක් දක්නට ලැබේ.[3]

1. ප්‍රතිමාන අංශය
2. අඛණ්ඩතාව
3. උසාවි
4. ක්‍රියාවේ යෙදවීම

බෞද්ධ නීති සම්ප්‍රදාය විමර්ශනය කිරීම නූතන ලෝකයේ ඒ සම්බන්ධ විෂයයන්ට ප්‍රබල ආලෝකයකි. නූතන අපරාධ විද්‍යාවේ අන්තර්ගතවන වැදගත් සංකල්ප රාශියක් ම බෞද්ධ නීති සම්ප්‍රදායෙහි ගැබ්වී ඇත. ත්‍රිපිටකයේ එන සූත්‍ර හා විනය උභය පිටකයේ ඊට අදාළ බොහෝ මූලාශ්‍රයන් සපයයි.

සමාජය, නීතිය, මානව අයිතිය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය සම්බන්ධයෙන් තුලනාත්මක පර්යේෂණවල යෙදුණු මහාචාර්ය කේ. එන්. ජයතිලක මානුෂික දඬුවම් පිළිබඳ කරන විවරණය මෙහිදී වැදගත්ය.[4]

"සංග්‍රහ කරන ලද නීති මාලාවෙහි අපරාධ සඳහන් වන්නේ අපරාධවල බැරෑරුම්කමේ හැටි හැටියට ය. ඒ එක් එක් අපරාධ විශේෂය ඒ ඒ වර්ගයේ යම්කිසි නියම ආකාරයකට සඳහන් වන්නේය. එක් එක් නීතියෙහි දී පූර්විකාව වශයෙන් සඳහන් වන්නේ ඒ ඒ නීතිය පනවන්නට හේතු වූ නිදාන කතාව ය. ඒ නීතිය කඩ කළොත් ඒ සඳහා ලැබෙන දඬුවම ඉක්බිතිව සඳහන් කෙරේ. ඉක්බිති ව සඳහන් වන්නේ ඒ පනවන ලද නීතියේ පද හා පාඨ පිළිබඳ නීතිමය විවරණයකි. ඉක්බිතිව සඳහන් වන්නේ නීතිය කඩ කළ අයට නියම දඬුවම හෝ පැමිණ වූ ආකාරයයි. ඒ නීතිය කඩ කිරීමක් නො වන අවස්ථා කීපයක් ඉක්බිති ව සඳහන් කෙරෙයි."

බෞද්ධ අධිකරණ සම්ප්‍රදායෙහි මුල්තැන ලැබෙන්නේ විනය නීතියටයි. විනය නීති පද්ධතිය භික්ෂු සමාජයටත් ගිහි සමාජයටත්

වෙන්වෙන් වශයෙන් සංග්‍රහ වූවකි. බෞද්ධ විනය නීති ශීල ශික්ෂාවෙහි ම අන්තර්ගත වන්නේය.

සමාජ පාලනයේ ප්‍රබල සාධකයක් වන ශීලය මිනිස් ගුණ වගාවට අවශ්‍ය වන සිත් සකස් කරවීම ය. ශීලයෙහි මූලික අරමුණ එයයි. ශීලය කුසල් දහම්වලට විසිර යන්නට ඉඩනොදී මැනවින් සිත්හි රඳවාගෙන සමාදන් වීමේ අදහසින් හා කුසල ධර්මයන්ට ප්‍රතිෂ්ඨා වශයෙන් දැරීම කරන උපධාරණ අර්ථයෙන් ද යුක්ත වන්නේය. ශීලයෙහි ලක්ෂණය එයයි. එහි කාර්යභාරය දුසිල් බව නැති කිරීමයි. කය, වචනය, මනස යන තුන් දොරෙහි පිරිසිදු බව වටහාගැනීම ආකාරය වෙයි. ආසන්න කාරණය නම් හිරි ඔතප් දෙක, විලිබිය දෙක ය. සෑම සුසිරිතක්ම රැකගැනීමේ හේතුව ශීලය වෙයි. නිවන්මගට යොමු කරවන සප්ත විශුද්ධි නමැති හිණිමගෙහි මුල්පෙත්ත ශීල විශුද්ධියයි. මේ සම්බන්ධව බුද්ධඝෝෂ අටුවාචාරීන් වහන්සේගේ විසුද්ධිමග්ගයෙහිත් උපතිස්ස හිමියන්ගේ විමුක්තිමග්ගයෙහිත් දීර්ඝ විස්තර දකින්නට ඇත.

බුදුන්වහන්සේ විසින් විනය පිටකයෙහි නීති පනවන ලද්දේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේගේ සාමූහික දිවි පැවැත්මත් භෞතික වූද, අධ්‍යාත්මික වූද පිරිසිදු බවත් අපේක්ෂා කරගෙනය. මෙම නීති පළමුවෙන්ම පනවන්නට යෙදුණේ ප්‍රථමාසම්බෝධියෙන් පසුවය. එනම් බුද්ධත්වයට පැමිණ විසි වසරක් ඉක්ම ගියතැන පටන්ය.

ශික්ෂාපද ප්‍රඥප්තියට පාදක වූ ආශ්‍රව ස්ථානීය ධර්මයන් සංඝ සංස්ථාවෙහි භික්ෂු සමාජයෙහි පහළවීමට හේතුවූ කරුණු සතරක් පාරාජිකා පාළියෙහි දැක්වේ.

1. සසුන පටන් ගැනී දිගුකලක් ගතවීම.
2. සසුන පිරිස අතින් විශාල වීම.
3. සසුනට ලාභ සත්කාර බෙහෙවින් ලැබෙන්නට වීම.
4. සසුනෙහි උගතුන් වැඩිවීම යනුවෙනි.

විනය නීති පැනවීමට යොමුකරවන ලද සමාජීය අවස්ථා පැනනැගුණු විට ඒබ ව උන්වහන්සේ වෙත පමුණුවන ලද්දේ

කිසියම් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් හෝ රාජ්‍ය පාලකයන් ඇතුළු මහජනතාව විසිනි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ ආදි කර්තෘවරයාණන් කෙනෙකු ලෙස සැලකිය හැකි බැවින් උන්වහන්සේ විසින් පනවන ලද විනය නීති භෞතික වූද, ආධ්‍යාත්මික වූද ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ලක්ෂණවලින් පිරිපුන් ය. උන්වහන්සේ පැනවූ එම නීති රීති හුදෙක් කිසිම රජෙකුගේ හෝ දෙවියකුගේ හෝ සර්ව බලධාරී අන් කවරකුගේ හෝ බලපෑමකින් සිදුවූයේ නො වේ.

මෙථුන ධම්ම, අදින්නාදාන, මනුස්ස විග්ගහ, උත්තරී මනුස්ස ධම්ම යන සතර පාරාජිකා සතරක් භික්ෂූත්වයෙන් පරාජයට පත්වීම ය. පාරාජිකා සතරක් භික්ෂූන් වහන්සේලා වෙනුවෙන් ද, පාරාජිකා අටක් භික්ෂුණීන් වෙනුවෙන් ද පනවා ඇත්තේය.

විනය පිටකයෙහි සඳහන් වන සංඝාදිසේස දහතුන කඩ කළහොත් දඬුවම වන්නේ පරිවාසය හා මානත්තයයි. මානත්තය දින හයකට සීමා වේ. පරිවාසයේ කාලසීමාව ඒ ඒ අවස්ථාව අනුව තීරණය කෙරේ. පරිවාසය නූතන ප්‍රශ්න විසඳීමේ වඩා ප්‍රයෝජනවත් කටයුත්තයි. විනයෙහි දැක්වෙන පරිදි තුල්ලච්චය හා දුක්කට යනුවෙන් වරද දෙකකි. නිස්සග්ගිය වරදවල් ගණනකි. ඉන් අදහස් වන්නේ යම්කිසි කෙනකු තමා කළ වරදට එක්තරා විදියක වන්දියක් ගෙවීම ය. පාචිත්තිය නීති 92 කි. පාටිදේසනීය වරද 04 කි. සුත්ත විභංගයේ සම්පූර්ණයෙන් දක්නට ලැබෙන්නේ සෙඛියා නමැති නීති රාශියකි. මේවා කොටස් තුනකට බෙදා ඇත.

1. ගිහි ගෙවල්වලට ගොස් දාන මාන ගැනීමේ දී භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් පැවතිය යුතු වත් පිළිවෙත් 1-56 දක්වා.
2. බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය අනුනට ඉගැන්විය යුතු හැටි 57-72 දක්වා.
3. කෙළ ගැසීමේ දී, මුත්‍රා කිරීමේ දී හා වැසිකිළිය පාවිච්චියේ දී ක්‍රියා කළයුතු ආකාරය.

මේ සෙඛියාවත් සියල්ල ම ධර්මතාවන්ට ඇතුළත් වේ. සමාජ විද්‍යාවේ දී ජනචර්යා යනුවෙන් හෝ සමහරවිට ගණාචාර විය හැක්කේ මේ සෙඛියාවත් ය.

සමාජ අපරාධ හැටියට ගැනෙන්නේ කෙනකු බොහෝ විට තමාට ම කරගන්නා අපරාධය ය. අපරාධ විද්‍යාව බොහෝවිට ගොදුරු විරහිත අපරාධ යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ මෙවැනි අපරාධ වලට ය. සූදුව, සුරාව හෝ මත්ද්‍රව්‍ය ගැනීම, ගණිකා වෘත්තිය මෙවැනි අපරාධ අතර වැදගත් තැනක් ගනී. බෞද්ධ ආචාර ධර්ම අතර සූදුව, සුරාව හා ගණිකා වෘත්තිය ගැන සඳහන් වන්නේ ඒවා නො කළ යුතු දේ හැටියට ය. පන්සිල්හි සුරාව ගැන සඳහන් වේ. ඉන් ඇතිවන්නා වූ භයානක ප්‍රතිඵල ගැන විවිධ ස්ථානයන් හි විස්තර ඇතුළත් ව තිබේ. විනය නීති මත සංඝයා විසින් විනිශ්චය කළ යුතු අධිකරණ සතරකට බෙදා දක්වේ. අධිකරණ යනු තීරණය කළ යුතු යන අර්ථය සූචනය කෙරේ. විවාදාධිකරණ (චෝදනාවක් පිළිබඳ විනිශ්චය) ආපත්තාධිකරණ (ඇවැත් පිළිබඳ විනිශ්චය) ධම්මාධිකරණ (විනය කර්ම පිළිබඳ විනිශ්චය) යනු එම සතර අධිකරණයයි. මෙම සෑම අධිකරණයක් ම විසඳාගැනීමට උපනුපන් අධිකරණයන්ගේ සන්සිඳීමට, ව්‍යුපසමනයට සමථ සතකු වෙයි.

අපරාධයකට යොමු වූ තැනැත්තාගේ මානසික තත්ත්වය, නවීන නීති විද්‍යාවේ ද අපරාධ විද්‍යාවේ ද සැලකේ. මෙන්ස්රෙයා යනු එයයි. චේතනාගත චිත්ත වීථියයි. සිතිවිලි පරපුරයි. දැනදැනම වරද සිදුකිරීම, දුෂ්ට චේතනා හෝ නැතිනම් පදුට්ඨ චිත්තයෙන් කරනු ලබන සාපරාධී ක්‍රියාව මින් අදහස් වේ. බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන මනෝ පූර්වංගම සංකල්පය මීට බොහෝ සෙයින් සමාන ය. දඬුවමින් මිදවිය යුතු පුද්ගලයින් හයදෙනෙකු ගැන පාරාජිකා පාළිය සඳහන් කරයි.

1. අජානන (නොදන්නා)
2. අසාදිය (ඉවසිය නොහැකි)
3. උම්මත්තක (උමතු වූ තැනැත්තා)

4. චිත්ත ඛිත්ත (යක්ෂෝන්මාදයෙන් උමතු වූ තැනැත්තා)
5. වේදනට්ට (වේදනාවෙන් පීඩිත වූ තැනැත්තා)
6. ආදිකම්ම (මුලින් ම වරද කළ තැනැත්තා)

දඬුවම නියම කළ යුත්තේ ඡන්ද, ද්වේශ, භය, මෝහ යන සතර අගතියෙන් තොරව ය. සිංහල නීතිය සකස් වූයේ සැහෙනදුරට බෞද්ධ නීති සිද්ධාන්ත පාදක කොටගෙන බව නීති නිසණ්ඩුවෙන් පෙනේ. බෞද්ධ සමාජයක නීතිය සකස්වීමේ මූලධර්මය සදාචාරාත්මක භාවය යයි පැහැදිලි ව ම පෙනේ. පුද්ගලයා විනාශ කිරීම නොව සකස්කොට ගැනීම ආයති සංවරයෙහි පිහිටුවීම මෙහි අධ්‍යාශයයි.

මනුෂ්‍ය සම්බන්ධතා ජාලයක් සම්බන්ධව යොදනු ලබන සමාජය යන වචනය බෞද්ධ විග්‍රහයේ දී හුදෙක් මනුෂ්‍යයින්ට පමණක් සීමාකරන ලද්දක් නොව ලෝකයේ වසන සැම ප්‍රාණියෙකුගෙන් ම යුක්ත සත්ත්ව ලෝකයට ම සාධාරණ වූවකි. ඒකල බලපැවැත්විය යුත්තේ සුචරිතය, සාධු සම්මත ගුණාංග, ධර්මිෂ්ට රාජ්‍ය සංකල්පයකි. එය තණ්හාවෙන් අවම විය යුතුය. බලය, ආධිපත්‍ය. පාපය, නරක නොව රැජයිය යුත්තේ හොඳ, පින, කශල, ධර්මය, සදාචාරය වැනි ලක්ෂණ ය. එවන් සමාජයක බලපවත්වන නීතියෙන් අනුදත් දඬුවම් මාර්ගය පවා මානුෂීක ස්වරූපයෙන් යුක්ත මානසික දඬුවම් වීම ය. එතුළ කායික පීඩා දඬුවම්වලට තැනක් නැති තරමට හීන ය. මහාචාර්ය කේ. එන්. ජයතිලක මෙසේ විස්තර කරයි.

"දඬුවම ඉතාම මානුෂික ය. ඇවැත් දෙසීම ගණයෙන් වෙන්කොට තැබීම, ගිහියකුගෙන් වුවද කමාව අයැදීම, කලක් පරීක්ෂාවට භාජනයකොට ගැබීම, අයිත්වාසිකම්, වරප්‍රසාද හෝ දේපළ අහිමි කිරීම, වෙන සංඝ සභාවකට නෙරපා හැරීම (බලෙන් පදිංචිය වෙනස් කිරීම), ප්‍රසිද්ධ ප්‍රකාශන සමාජයෙන් බැහැර කිරීම (බ්‍රහ්ම දණ්ඩ) හා බැහැර යාම වළක්වාලීමත්ය."

ධම්මපදයේ දණ්ඩ වර්ගයේ එන ගාථා පරිදි

ලක්දිව අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා

මහාචාර්ය මාලිංග අමරසිංහ

බුදු පිළිමයේ ආරම්භය කවදා කොතැනක දී සිදුවී දැයි පැහැදිලිව හඳුනාගෙන නොමැති නමුත් එය ඉන්දියාවේ හෝ ලංකාවේ දී ඇති වූවක් බවට අනුමාන කළ හැකි සාධක හමුවී තිබේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ජීවමාන කාලයේ දී ම බිම්බිසාර රජතුමා විසින් කරවූ රත් හඳුන් පිළිමයක් පිළිබඳවත් (කෝසල බිම්බ වර්ණනාව, 1905, 76) රුද්‍රයාන රජු පෙතිකඩක කරවූ බුද්ධ රූපයක් පිළිබඳවත් (කුමාරස්වාමි, 1962, 6) සඳහන් වී තිබේ. ක්‍රි.පූ තුන්වන සියවසේ දී අශෝක රජුගේ කාලයේ දී නිර්මාණය කළ බුදු පිළිමය පිළිබඳ ව නොයෙක් විස්තර මූලාශ්‍රයවල සඳහන් වෙතත් (Divyavadana 1886,225-228), ඒවා කොතෙක් දුරට නිවැරදි දැයි තහවුරු කරගත නො හැකිය. පුරාණ ඉන්දියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නො තිබීමට හේතු වශයෙන් කරුණු දක්වන ඩී.ටී.දේවේන්ද්‍ර, බුදුරජාණන් වහන්සේ තමා සර්වබලධාරී දෙවියකු කොට නො සැලකූ බැවින් ද බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශ්‍රෙෂ්ඨත්වය ප්‍රතිමාවකින් හැඟවිය නො හැකි බැවින් ද, බුදු පිළිම තැනීම නො කළ බව පවසයි (Devendra, 1957, 14). අතීතයේ බෞද්ධයන්ට බුදු පිළිම නො තිබූ බව පවසන කනිංහැම් ක්‍රි.පූ. 150 දී භාර්හුත් කැයම්වල ද, එකවරක හෝ බුද්ධරූපය නිර්මාණය කර නොමැති බව පවසයි (Mahabodhi,1992,60).

ක්‍රි.පූ. 327 දී ඇලෙක්සැන්ඩර් රජුගේ ආක්‍රමණයත් සමඟ ඉන්දියාවේ පිහිටුවන ලද ග්‍රීක ප්‍රදේශවල විසූ වැසියන් නව කලා

සම්ප්‍රදායක් ආරම්භ කරන ලදී. එය මුළු මහත් ඉන්දීය කලා සම්ප්‍රදායට ම පිටිවහලක් වූයේ යැයි ද, එය අමරාවතිය දක්වා පැතිර ගියේ යයිද, වින්ස්ටන් ස්මිත්, කුමාරස්වාමි හා කොඩ්රිංටන් ද විශ්වාස කරයි. ආචාර්ය ජේ.සී. ෆෝගල්, බුද්ධ ප්‍රතිමාව ක්‍රි.ව.50 දී ඇතිවී යයි පවසන අතර (Artibus Asia, Bol IXVII;184). මේ කලා සම්ප්‍රදාය ඉන්දියානු කලාව හා එක්වී ගන්ධාර කලාව වශයෙන් ප්‍රකට වූ බව පුළේ දක්වා තිබේ (Fuchar,1972; 5,19,72,75). කනිංහැම්ගේ අදහස පැරණි ම බුද්ධ රූපය ක්‍රි.ව. 100දී කණිෂ්ක රජුගේ කාලයේ දී කරවන ලද බව ය (Mahabodhi, 1892, 53). මේ අනුව ඉන්දීය මූලාශ්‍රයවලට අනුව බුද්ධ රූපය ඇති වූයේ ක්‍රි.ව. 100 දී පමණ බව ආචාර්ය නන්දදේව විජේසේකර අනුමාන කරයි(විජේසේකර, 1970, 22).

ක්‍රි.පූ. තුන්වන සියවසේ දී දෙවනපෑතිස් රජු විසින් ලක්දිව නිර්මාණය කළ බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් පිළිබඳ මහාවංසයේ එන තොරතුරුවලට අනුව එම පිළිමයට විවිධ රජවරුන් කළ පුද සත්කාර ආදිය ගැන සඳහන් වී තිබීම නිසැකයෙන් ම එවැනි ප්‍රතිමාවක් එකල තිබූ බවට ප්‍රබල සාධකයකි(මහාවංසය 36 පරි. 13 ගාථා). මේ අනුව ලොව මුල් ම බුදු පිළිමය නිර්මාණය වූයේ ලක්දිව බව මහාචාර්ය වල්පොල රාහුල හිමියෝ ද(රාහුල හිමි, 1989. 127) ආචාර්ය සිරි ගුණසිංහ (ගුණසිංහ, 1964, 59) ද සඳහන් කරති.

වංශකතාගත තොරතුරු අනුව සෑම රජකෙනකු ම පාහේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කරවූ බවත්, ඒවාට මහත් සේ පුදපූජා කළ බවත්, ඓතිහාසික මූලාශ්‍රය මගින් අනාවරණය වේ. මේ ප්‍රතිමා රන්, රිදී, තඹ, ලෝකඩ යන විවිධ ලෝහ වර්ග හා පාෂාණ, මැටි, බදාම, ඇත්දල, දැව යන විවිධ මාධ්‍යයන්ගෙන් ද නිර්මාණය කරනු ලැබීය. ලක්දිව අතිවිශාල බුදු පිළිම තෙළීමේ සම්ප්‍රදාය ඇතිවූයේ ප්‍රතිමා නිර්මාණකරණයට යොමු වූ මුල්යුගයේ දී බව පෙනේ. බොහෝවිට එය ඇෆ්ගනිස්ථානයේ බාමියන් බුද්ධ ප්‍රතිමාවලටත් වඩා සියවස් දෙකතුනකට හෝ පැරණි යුගයේ විය යුතුය. ක්‍රි.ව. දෙවන සියවසේ දී මහසෙන් රජතුමා විසින් රහෙර

පර්වතයේ කළ සිටි බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් පිළිබඳ සඳහන් වන අතර, පසු කාලයේ මෙය මහාසේන පටිමා නමින් ප්‍රකට වූ බවත්, එය මෛත්‍රී බුදුන්ගේ ප්‍රතිමාවක් බවත්, මහාචාර්ය පරණවිතාන සඳහන් කරයි (Paranavitaþna,1971,135). මෙය මහායානික අදහස් මත, මහසෙන් රජතුමා විසින් කරවූ බවත්, ප්‍රතිමාවේ වැඩ අවසන් කිරීමට කලින් රජතුමා මිය ගිය නිසා එය අසම්පූර්ණ ප්‍රතිමාවක් ලෙස ඉතිරි වූ බවත්, ඔහු වැඩි දුරටත් සඳහන් කරයි. රහෙර පර්වතයේ කළ මේ ප්‍රතිමාව අද හඳුන්වනු ලබන්නේ රැස්වෙහෙර හෙවත් සැස්සේරුව යන නමිනි.

ක්‍රි.ව. 4-5 සියවස්වල දී ලෝකයේ වෙනත් තැන්වල ද අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නෙලීමේ කලාව ජනප්‍රිය වී තිබිණි. ඇෆ්ගනිස්ථානයේ බාමියන් කඳුවල නෙලා ඇති බුදුපිළිම ඊට නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. මේවා නෙලා ඇත්තේ සුදු වැලිගලක ය. පර්වත මුහුණතෙහි වූ කාවාටයක් තුළ සිටි ඉරියව්වෙන් නෙලා ඇති බුදු පිළිමවල චීවරය දෙවුර වසා සිටින සේ දක්වා තිබේ. එය බෙහෙවින් ම ග්‍රීක ටෝගාවකට සමාන බවක් පෙන්වයි. මහායානිකයන් විසින් බුදුරජාණන් වහන්සේ අති මානුෂීය තත්ත්වයෙන් නිරූපණය කරන්නට මෙසේ අති විශාල ප්‍රතිමා නෙලූ බව බොහෝ දෙනෙක් විශ්වාස කළත්, ඒ වන විට ආසන්න රාජ්‍යයන් හි වෙනත් ආගම්වලට අයත් දෙවිවරුන්ගේ සහ රජවරුන්ගේ ප්‍රතිමා නෙලා තිබූ අතර, එවැනි අතිවිශාල ප්‍රතිමා නිර්මාණය අනුව යමින් මෙවැනි ප්‍රතිමා නෙලූ බවට ද අනුමාන කළහැකි ය. විශේෂයෙන් ඊජිප්තුවේ මෙම්නොන් ප්‍රතිමා සහ රැමසීස් ප්‍රතිමා වැනි අතිවිශාල ප්‍රතිමාකරණය බොහෝදුරට මේ සඳහා පාදක වන්නට ඇත. කෙසේ වුවත් එම බලපෑම ලක්දිව අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කෙරෙහි බලපාන්නට ඇතැයි සිතිය යුතු නො වේ. ලාංකික ශිල්පීන් තම කලා නිර්මාණ විශේෂත්වයකින් යුතුව ඉදිරිපත් කරන්නට සැමවිට ම උත්සාහ ගත් බව පෙනේ. ඇතැම් නිර්මාණයන් හි ඉන්දියානු ආභාසය දක්නට ලැබුණත්, ඒවා ඉදිරිපත් කර ඇති විලාශය, ක්‍රමවේදය හා තාක්ෂණය ද තමාට ආවේණික කර ගත්තක් බව පැහැදිලි ව හඳුනාගත හැකි වේ.

ක්‍රි.ව. හතරවෙනි සියවසේ දී ලක්දිව නිර්මාණය වූ අතිවිශාල බුදු පිළිම අතර, ධාතුසේන රජතුමා විසින් කාලසේල වත්ථු නමින් කළ ප්‍රතිමාවක් පිළිබඳ සඳහන් වේ. මෙම ප්‍රතිමාව අවුකන බුදු පිළිමය වන්නට හැකි බව මහාචාර්ය පරණවිතාන සඳහන් කරයි. ඊට ආසන්න කාලයක දී සීගිරියේ පිදුරංගල ඉහළ ගල් ලෙනක ගඩොල් හා බදාම භාවිතයෙන් නිර්මාණය කර ඇති විශාල සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව ද මෙවැනි බුද්ධ ප්‍රතිමා අතර වැදගත් තැනක් ගනී (අමරසිංහ, 2004, 05). ක්‍රි.ව. හයවන සියවසෙන් පසු ලෝකයේ විවිධ තන්හි අතිවිශාල බුදු පිළිම නෙළීම බහුල වශයෙන් සිදුවී ඇති බව දැකිය හැකි වේ.

විශේෂයෙන් ම චීනය, ජපානය හා බුරුමය ආදී රටවල විවිධ ස්ථානයන්හි, විවිධ ස්වරූපයෙන් හා විවිධ මාධ්‍යවලින් බුදු පිළිම නෙළීම සිදු විය. මෙහි උච්චතම අවස්ථාව නිරූපණය කෙරෙන්නේ චීනයේ නිරිතදිග ප්‍රදේශයෙන් සිචු ඇන් හි පිහිටි අඩි 237 ක් උස් වූ භද්‍රාසන ඉරියව්වෙන් යුතු මහා බුද්ධ ප්‍රතිමාවෙනි. මෙය චීනයේ ටැංග් රාජ වංශයට අයත් වේ. චීනයේ ඩැඩු හා මින් ගංගා එකතුවන ස්ථායේ පිහිටි මහා කන්දක් කපා නිර්මාණය කර ඇති මේ ප්‍රතිමාවේ දෙඅත් දණහිස් මත තවා සිටින ආකාරයක් පෙන්නුම් කරයි. ශරීරයේ නිරාවරණය වූ කොටස්වලට තද සුදු පැහැති බදාමයක් ආලේප කර තිබේ. මෙය ලොව ඇති විශාලතම බුදු පිළිමය වශයෙන් වාර්තා වේ. එමෙන් ම චීනයේ ඇති ලෝසන් ලුන්මන් විහාරයේ ඇති අඩි 46 ක් උසැති බුදු පිළිමයත් බුරුමයේ ජේ ද ස්වේතාලයන් හා ස්වේ සන්තෝ නම් ගලින් තැනූ බුද්ධ ප්‍රතිමාත් සැලකියයුතු තරම් විශාලත්වයෙන් යුතු ඒවා ය. ලෝකයේ මෙවැනි මහා බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය වන කාලවකවානුවේ දී ලක්දිව ද විවිධ තන්හි විශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයවීම දැකිය හැකි ය. මෙකී ප්‍රතිමා ඉහත ප්‍රතිමා තරම් අතිවිශාල ඒවා නොවන නමුත්, කලා නිර්මාණයක් වශයෙන් ගත් කල ඒවායේ ස්වරූපය හා නිර්මාණ තාක්ෂණය ද කිසිවිටකත් අන් ප්‍රතිමාවකට දෙවෙනි නො වේ.

පුරාණයේ ලක්දිව අතිවිශාල ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීමේ දී බහුල වශයෙන් පාෂාණ යොදාගෙන ඇති අතර, එකී පාෂාණවල

දක්නට ලැබෙන්නේ ද තද ස්වභාවයකි. එහෙයින් ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීමේ දී ශිල්පීන් දැඩි වෙහෙසකින් යුතුව එම නිර්මාණ කාර්යය සිදුකළ අතර, තනි ගලෙහි ම සිය නිර්මාණය කරන්නට උපක්‍රමශීලී ව කටයුතු කළ බව ද පෙනේ. මේ නිසා අඩු සැරීමකින් වැඩි පෙනුමක් ලබා ගැනීම සඳහා ප්‍රතිමා හැඩතල ගන්වා ඇති ආකාරය ද ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා විෂයයෙහි කැපී පෙනේ.

මෙවැනි අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීම සඳහා අතීතයේ සිට මෑත යුගය දක්වා වූ විශාල කාල පරාසය තුළ විවිධ අමුද්‍රව්‍ය භාවිත කොට තිබේ. විශේෂයෙන් ගල්, ගඩොල් සහ බදාම මෙන් ම වර්තමානයේ සිමෙන්ති හා කොන්ක්‍රීට් භාවිතය ද මේ සඳහා යොදාගෙන ඇත. අමුද්‍රව්‍ය භාවිතයේදී ඒ ඒ ශිල්පීන් තමන්ට වඩාත් හොඳින් හසුරුවා ගැනීමට හෝ වඩාත් හොඳින් කල් පවතින පාෂාණ වර්ග කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇති අතර, ප්‍රතිමා නිර්මාණය සඳහා වඩාත් උචිත ස්ථානයන්හි දී ඉහත තෝරා ගැනීම යම් තරමකට වෙනස් කර ඇති බව පෙනේ. බොහෝවිට මෙවැනි අතිවිශාල ප්‍රතිමා දක්නට ලැබෙන්නේ ස්මාරක වශයෙනි.

පැරණි ලක්දිව නිර්මාණය කරනු ලැබූ අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ගේ ජනප්‍රිය ඉදිකිරීම් මාධ්‍යය වී ඇත්තේ පාෂාණ ය. ඇතැම්විට එය බොහෝ කල් පවතින මාධ්‍යයක් වූ නිසා මෙසේ තෝරා ගැනීමට හේතු වූවා විය හැකිය. මැටියෙන් හෝ ගඩොලින් කළ එවැනි ප්‍රතිමා තිබෙන්නට ඇතත්, මාධ්‍යයේ ඇති දුර්වලතා හේතුවෙන් ඉක්මනින් විනාශ වී ගියා වන්නට පුළුවන. මෙසේ විවිධ මාධ්‍යයෙන් කළ අතිවිශාල ප්‍රතිමා රැසක් ලක්දිව විවිධ තැන්වල දක්නට ලැබේ. ඒවායේ නිර්මාණාත්මක ස්වරූපය අනුව ප්‍රධාන ක්‍රම දෙකක් හඳුනාගත හැකි ය.

01. ආබද්ධ ප්‍රතිමා හෙවත් බිත්තියකට සම්බන්ධ කර තැනූ ප්‍රතිමා

මෙම ප්‍රතිමා පාෂාණ හෝ ගඩොල් සහ බදාම ප්‍රතිමා වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. සෑම ඉරියව්වකින් යුත් ප්‍රතිමා මෙම ක්‍රමයට නිර්මාණය කර තිබේ.

02. අනාබද්ධ ප්‍රතිමා හෙවත් වෙන් කොට නෙළූ ප්‍රතිමා

පාදස්ථලයකට පමණක් සම්බන්ධ කොට වටට නෙළා ඇති මෙම ප්‍රතිමා ගල් හෝ ලී භාවිතයෙන් නිර්මාණය කර තිබෙන අතර පසුකාලීන ගඩොල්, කොන්ක්‍රීට් පිළිම ද අනාබද්ධ ව තනා තිබේ.

ආබද්ධ ලෙස ගලෙහි නෙලා ඇති අති විශාල බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ට අනුව නිර්මාණාත්මක ක්‍රමවේද තුනක් හඳුනාගත හැකි වේ.

01. වටට නෙළා ඇති ප්‍රතිමා
02. යටට නෙළා ඇති ප්‍රතිමා
03. පිට වටයෙහි පතුරු ගැසූ ප්‍රතිමා ආදී වශයෙනි.

ආබද්ධ ප්‍රතිමා නෙළීමේ දී පාෂාණ භාවිතය මෙන් ම එය ස්ථානගත කිරීම ද අතිශය වැදගත් ය. ශිල්පීන් ප්‍රතිමා නෙළීමේ දී ස්වාභාවික පර්වත මුහුණත්වල හැඩතලයන් පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කර තිබේ. මේ නිසා ප්‍රතිමා නෙළීමට සුදුසු බොහෝ පර්වත මුහුණත් ශිල්පීන්ගේ අවධානයට ලක් වී ඇති බව පෙනේ. මේ අනුව තෝරාගත් පර්වත මුහුණත්වල ස්ථාවර ප්‍රතිමා නෙළීම සඳහා ඉහත ක්‍රම කිහිපය තෝරා ගෙන ඇති බව පැහැදිලි ය. මෙම ක්‍රමවේදය හිඳි, හිටි හා සයන යන තුන් ඉරියව්වේ ම බුද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා භාවිත කර තිබේ. ලක්දිව විවිධ තන්හි පිහිටි පර්වත මුහුණත්වල අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා විශිෂ්ට නිදර්ශන කිපයක් ම වේ. එනම්,

බුදුරුවගල
අවුකන
රැස්වෙහෙර
දෝව
ලේවැල්ල ගංගාරාමය
පොළොන්නරුව ගල් විහාරය

තන්තිරිමලේ

අත්තරගොල්ලෑව

දඹුළු විහාරය හා

කුරුණෑගල රම්බඩගල්ල ආදි ස්ථානයන්හි ඇති ප්‍රතිමාය.

පාෂාණ මුහුණත්වල පිළිම නෙළීමේ දී හා හැඩතල ගැන්වීමේ දී ශිල්පින්ට තරමක හෝ නිදහසකින් කටයුතු කළ හැකිව තිබිණි. එහෙත් ලක්දිව මෙවැනි ප්‍රතිමා පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ මේ සඳහා ද අනාබද්ධ ප්‍රතිමාවල ස්වරූපයන් ආදර්ශයට ගනිමින් ප්‍රතිමා හැඩතල ගන්වා ඇති බවකි. මේ නිසා ලක්දිව බුදු පිළිම හැඩතල ගැන්වීමේ ක්‍රමවේදය බොහෝවිට ඒකාකාරී ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කරයි. එසේ වුවත් පර්වත පාදක කර ගනිමින් නිර්මාණය කළ ප්‍රතිමා වෙනත් ප්‍රතිමාවන්ට වඩා බොහෝවිට සුවිශේෂී වන්නේ පොදුවේ ගත් කළ මේවා ප්‍රමාණයෙන් අතිවිශාල වීම නිසා ය. ප්‍රතිමාව සඳහා තෝරාගන්නා ලද ගලෙහි, නෙළීමට අදහස් කළ ප්‍රතිමා හා ඒවායේ ප්‍රමාණයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරමින් සුදුසු ස්ථානයන්හි ස්ථානගත කිරීම සහ එම පර්වත මුහුණත්හි ඊට ගැලපෙන ස්වභාවය තේරුම් ගැනීමෙන් ප්‍රතිමාව නෙළීම කළ බව පෙනේ. මෙවැනි ස්ථානවල ප්‍රතිමා නෙළීමේ ඇති තවත් වාසියක් වී ඇත්තේ එය පිහිටි ගලෙහි මතු කිරීම සඳහා ඉවත් කළ යුතු වූ අනවශ්‍ය කොටස් ප්‍රමාණයේ ඇති අවම බවයි. මෙහි හොඳ ම නිදර්ශනය වශයෙන් ගල් විහාරයේ විශාල හිඳි බුද්ධ ප්‍රතිමාව සැලකිය හැකිය. ගල් පර්වතයේ උස ප්‍රමාණයටත් එහි මුහුණතේ ඇති බෑවුම් හැඩයටත් අනුගතවන පරිදි ප්‍රතිමාවේ මිනුම් සකස් කරමින් එය ස්ථානගත කර තිබේ. මුල සිට ම ගල් මුහුණතේ ඇති ස්වාභාවික ඇලය ප්‍රතිමාවේ නැවුම් හා පැන්නුම් ස්ථාන සඳහා ඡේදනය කර ගැනීම ප්‍රතිමාකරණය තුළ ශිල්පීන් පෙන්වූ මාහැඟි කුසලතාවයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මේ ප්‍රතිමාවට අනුව එය ස්ථාන තුනකින් මව් පාෂාණයේ බෑවුම් මට්ටම්වලට සමාන ව නිර්මාණය කර තිබේ. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ ගල් මුහුණතින් ඉවත් කොට ඇත්තේ ඉතා සුළු පාෂාණ ප්‍රමාණයක් බවයි. ඒ අනුව අවම

මැදිහත්වීමකින් උපරිම තත්ත්වයෙන් ප්‍රතිමාව ප්‍රදර්ශනය කරන්නට ශිල්පීන්ට හැකි වී තිබේ.

සාමාන්‍යයෙන් විශාල ප්‍රතිමා නෙළීමේ දී උස් ස්ථානයෙන් පැහැදිලි ව ප්‍රතිමාව දර්ශනය වන ස්ථාන තෝරා ගැනීම කරනු ලැබුවත්, මෙම පදනම මුල්කොට ගෙන සෑම ප්‍රතිමාවක ම නෙළා ඇති බවක් නොපෙනේ. තන්තිරිමලේ සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කර ඇත්තේ එම පිළිමය වඩාත් පහසුවෙන් කළ හැකි ස්ථානයක වන අතර, එය ගල් පර්වතයේ පහළම තැනක පිහිටා තිබේ. ගල් පර්වතය ඉහළ සිට දිගටම බෑවුම් වී පැමිණ එක්වර ම කෙළවර වන්නේ මේ ස්ථානයේ දී දළ බෑවුමක ස්වරූපයෙනි. එහි ඇති වටකුරුබව මේ ප්‍රතිමාව නෙළීමට ප්‍රධාන සාධකය වී තිබේ. ඉහත සඳහන් කළ පර්වත මුහුණත්හි ප්‍රතිමා නෙළීමේ ක්‍රමවේදයන්ට යටත්ව නෙළා ඇති එවැනි බුදු පිළිමවල නිර්මාණාත්මක ස්වරූපය, තාක්ෂණය, කලාත්මකබව හා ඓතිහාසික වටිනාකම ද මේ අනුව අවධානයට ගත හැකිය.

පිහිටි ගලෙහි නෙළූ හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමා

අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාව

ආබද්ධ ලෙස ගලින් නෙලූ උසස්ම ප්‍රතිමාව ලෙස අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාවට විශේෂ තැනක් හිමි වේ. මේ සඳහා ප්‍රතිමාව නෙලූ පර්වත මුහුණතෙහි ඉදිරියට නෙරා තිබූ කොටස් භාවිත කරමින් ඊට අවශ්‍ය වටකුරු බව ලබා දී තිබේ. මෙය ප්‍රතිමා නෙළීමේ ක්‍රමවේදවලින් එකක්වූ වටට නෙළීමේ ක්‍රමවේදය අනුගමනය කරමින් තනන ලද්දකි. ප්‍රතිමාව ගලට සම්බන්ධ කොට ඇත්තේ පිටුපසින් තැබූ කුඩා ගල් තීරුවකිනි.

මේ ගලෙහි පිහිටීම අනුව ඉතා පහසුවෙන් ප්‍රතිමාව නෙළීම සඳහා අවශ්‍ය හැඩතලය සකස්කර ගත් බව පෙනේ. පර්වතයේ පිහිටීම අවධානයට ගත්කළ ප්‍රතිමාවක් නෙළීමට සුදුසු ගල් පර්වතයක් හමුවීම නිසා පමණක් ම මෙය භාවිතයට ගෙන තිබේ. එමෙන් ම මුළු පාෂාණ මුහුණතම ඒ සඳහා ප්‍රයෝජනයට ගෙන

තිබේ. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කළ මෙය දක්ෂ ශිල්පීය ඥාණයක් තුළ නිර්මාණය වූ මාහැඟි ප්‍රතිමාවක් බව පෙනී යයි. ප්‍රතිමා නෙළීමේ කලාවේ දී පැරැන්නන් භාවිත කළ තාල මාන ක්‍රම නිසි අයුරින් යොදා ගනිමින් (Wikramasinghe,1994;11). ප්‍රතිමාවේ අංගෝපාංග බෙදා තිබේ. මෙකල ආබද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා භාවිත කර ඇත්තේ එතෙක් අනාබද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා භාවිත කළ සමභංග ඉරියව්ව හා දකුණතෙහි අභය මුද්‍රාවත්, වමතින් චීවරය දරා සිටින විලාසයත් ය. මේ ලක්ෂණ සියල්ල අවුකන මහා බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ නිර්මාණයට ද යොදාගෙන ඇති අතර, පිහිටි පර්වත මුහුණත්වල මෙයට වඩා වෙනස් ඉරියව්වලින් යුතු ප්‍රතිමා නෙළීමේ හැකියාව ඇතත්, සම්ප්‍රදායික ව ශිල්පීන් තමාට හුරු පුරුදු බුද්ධ රූපය ම නෙළීමට කටයුතු කළ බව පැහැදිලි ය.

අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාව නෙළා ඇත්තේ විශාල ගල් පර්වතයක නොව විශාල ගල් කුලක නිසා ප්‍රතිමාව මුලුමනින් ම පාහේ ගල් කුලෙන් ඉදිරියට නෙරා සිටින ආකාරයට ඉදිරිපත් කිරීමට නෙළීමට කටයුතු කර තිබේ. මේ නිසා විශාල ප්‍රමාණයක් පාෂාණ මව් පාෂාණයෙන් ඉවත් කිරීමට සිදුවී තිබේ. ප්‍රතිමාවට අයත් මූලික කොටස් එහි ම නිර්මාණය කර තිබෙන අතර අවශේෂ ඇතැම් කොටස් වෙනම තනා ඊට සම්බන්ධ කර තිබේ. විශේෂයෙන් ම සිරස්පත හා පාදවලට ඉදිරියෙන් වූ පද්මපීඨයේ කොටසක් ද එසේ වෙනම තනා ප්‍රතිමාවට සම්බන්ධ කර තිබේ.

උසින් අඩි 38 අඟල් 10ක් වූ මේ මහා බුද්ධ ප්‍රතිමාව නියම ප්‍රතිමා ප්‍රමාණවලට අනුව තනා ඇතැයි විද්වතුන්ගේ අදහසයි (Wikramagamage,1994;11). ලක්දිව පුරාණයේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීම සඳහා භාවිත වූ තාල ක්‍රම අතරින් නවතාල ක්‍රමය මේ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කිරීම සඳහා යොදාගෙන තිබේ.

ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කොට ඇත්තේ ග්‍රැනයිට් නයිස් වර්ගයට අයත් පාෂාණයක ය. එය සාමාන්‍ය ග්‍රැනයිට් පාෂාණය තරම් තද පාෂාණයක් නො වීමත්, සියුම් ලෙස කැටයම් කළ හැකි ආකාරයේ සංයුතියකින් යුක්තවීමත් ප්‍රතිමාව සියුම් ලෙස නිර්මාණය කිරීමට පහසු වී තිබේ.

එසේ නිර්මාණය වූ ප්‍රතිමාවේ සියලු ලක්‍ෂණවලින් පැහැදිලි කෙරෙන්නේ බුදුරජාණන්වහන්සේගේ දශබලධාරී ගුණය වැනි ලක්‍ෂණ ය. ඒ සඳහා ප්‍රතිමාවේ දක්නට ලැබෙන සෘජු කාල විලාශය හොඳ ම නිදර්ශනයකි. මේ ප්‍රතිමාව තෙළීමේ දී ශිල්පීන් එහි ලඹ කිරීම පිළිබඳ මනා අවබෝධයකින් කටයුතු කළ බව පෙනේ. එහි නිවැරදිතාවය පිළිබඳ හොඳ ම උදාහරණය වන්නේ ප්‍රතිමාවේ නාසයේ තුඩෙන් වැටෙන දිය බිඳුව එක එල්ලේම පාද දෙකෙහි මැද ලකුණුකොට ඇති කුඩා සිදුරට වැටෙන ආකාරයයි. වම් උරහිස හරහා වැටී ඇති චීවරය සම්ප්‍රදායික ව පැරණි බුදු පිළිමවල ස්වරූපයක් ගෙන තිබේ. එහෙත් එහි රැළි ගැන්වීම ඉතා ක්‍රමානුකූල හා සියුම්බවක් ප්‍රදර්ශනය කරයි. ඉහත සඳහන් කළ පරිදි මේ පාෂාණයෙහි කැටයම් කිරීමෙහි තිබූ වාසිසහගතබව නිසා මේතරම් සුමට ආකාරයට නිර්මාණය කිරීමට හැකිව තිබේ. ප්‍රතිමාවේ මුහුණතෙහි හා අඟපසඟවල බරපතල ස්වභාවයක් දක්නට ලැබුණත්, මෙය අද්විතීය කලා නිර්මාණයක් ලෙස පිළිගත හැකිය.

ඉහළට ඔසවා ගත් දකුණු අතෙහි මහපටැඟිල්ල ළඟින් උරහිස අසලට හා වැලමිටෙහි සිට උකුලට කුඩා ගල් තීරුවලින් සම්බන්ධ කර ඇත්තේ ඒවායේ ශක්තිමත්භාවය රඳවාගනු පිණිස ය. බුදු පිළිමය තෙළීමේ දී ප්‍රථමයෙන් මහා ගල් කුලෙහි එහි මූලික හැඩතල ලකුණුකොට අනවශ්‍ය කොටස් කපා ඉවත් කිරීමෙන් පසු, අනෙකුත් ප්‍රධාන කොටස් තෙළීම සඳහා ගල් කුලෙහි තැනින් තැන කුඩා නෙරුම් ඉතිරිකර තිබේ. මේවා පිළිමය තෙළීමට පලංචි බැඳීම සඳහා භාවිත කළ ඒවා බව පෙනේ.

පොළොන්නරුවේ ගල් විහාරයේ හිටි පිළිමය

ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා කලාවේ විශිෂ්ට නිදර්ශනයක් වන මෙම හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමාව තෙලා ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 11 වන සියවසේ දී 1 වන පරාක්‍රමබාහු රාජ්‍ය කල ය. එතෙක් හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමාවලට ජනප්‍රිය ඉරියව්වක් වූ සමභංග ඉරියව්ව වෙනුවට මෙහි යොදා ඇත්තේ ආභංග ඉරියව්ව ය. පර්වත මුහුණතේ වඩා උස්තැනක වැඩි ප්‍රමාණයක් ඉදිරියට නෙරා සිටින සේ ප්‍රතිමාව තෙළා තිබේ.

උසින් අඩි 22 අඟල් 9 ක් වූ මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමාව දේශීය බුදු පිළිම අතර නොයෙක් මතවාදයන්ට තුඩුදුන් ඉතා ආකර්ෂණීය බුද්ධ ප්‍රතිමාව වේ. පිටුපසින් වූ ගල්තලයට පිට දී පහසු ඉරියව්වකින් සිටින ආකාරයක් පෙන්නුම් කරන ප්‍රතිමාවට විශේෂ මුද්‍රාවක් ද එකතු කර තිබේ. පපුව මත දෑත් හරහට බැඳ සිටින ආකාරයෙන් ප්‍රතිමාව සඳහා භාවිත කර ඇති අතර, මෙය කුමන දිශාවක සිට බැලුව ද කිසිදු අඩුපාඩුවකින් තොර ශරීර ලක්ෂණවලින් යුතුව තනා තිබේ. මෙතෙක් නිර්මාණය කළ බුදුපිළිමවලින් ප්‍රදර්ශනය කෙරුණු සම්ප්‍රදායික බව වෙනස් කරමින් ඒ සඳහා නැවුම් බවක් ලබාදීමට මේ තුළින් ශිල්පීන්ට හැකිවී තිබේ. දණහිස ළඟින් මදක් නවා ඉදිරියට කළ වම්පාදය සහ දෑතෙහි වූ විශේෂ මුද්‍රාව නිසා මේ පිළිමය වෙනත් පිළිමවලින් සම්පූර්ණයෙන් ම වෙනස් ලක්ෂණ පෙන්වයි. මේ හැර ප්‍රතිමාව නෙළීමේ දී ශිල්පීන් දක්වා ඇති කුසලතාවයන් පෙන්නුම් කරන්නේ එය නෙළා ඇති තද පාෂාණය මට සිලුටු කර ඇති ආකාරය අවධානයට ගැනීමේදී ය. මේ ප්‍රතිමාවෙහි මුහුණේ පලවන ඉරියව් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ මහා කරුණාව හොඳින් ප්‍රකට කරවනු ලබයි. ප්‍රතිමාව නෙළා ඇති පාෂාණයේ ස්වාභාවික වයිරම ප්‍රතිමාවට මහත් අලංකාරයක් එක් කරනු ලබයි (ගොඩකුඹුරේ, 1963,13). ප්‍රතිමාවේ අඟපසඟවල දක්නට ලැබෙන සජීවිබව නිසා කිසි ලෙසකිනුත් මෙය ගලින් කළ ප්‍රතිමාවක් බව නොහඟවයි. මහාවංසයට අනුව I පරාක්‍රමබාහු රජතුමා ගල්විහාර ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීම සඳහා එවකට සිටි දක්ෂතම ශිල්පීන් යොදාගත්බව පැහැදිලි ව ම සඳහන් කර තිබේ (මහාවංසය, 78, 78-79 ගාථා).

මෑත යුගයට අයත් වුවත් මහනුවර ලේවැල්ල ගංගාරාමයේ ගල් කුලක මුහුණතෙන් නෙලා ඇති හිටි බුදු පිළිමය ද නිර්මාණාත්මක අතින් වැදගත් කලා කෘතියකි. මෙය අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ ස්වරූපය ආදාර්ශයට ගෙන 17 වෙනි සියවසේ දී නිර්මාණය කරන ලද්දකි. මුළුමනින් ම වටට නෙළා ඇති බවක් පෙන්නුම් කළත්, මෙය පිටුපසින් ගලට සම්බන්ධ වී තිබේ. ගල් කුලේ උසට ම ප්‍රතිමාව නෙලා ඇති බැවින් මුදුනේ සිට ම අනවශ්‍ය පාෂාණ කොටස් කපා ඉවත් කර ඇති නිසා ප්‍රතිමාව හොඳින් ඉදිරියට නෙරා සිටින බවක් පෙන්වයි.

උසින් අඩි 27ක් වූ මේ ප්‍රතිමාව පැරණි බුදු පිළිම සම්ප්‍රදාය අනුව නෙළා ඇති නමුත්, එහි දක්නට ලැබෙන්නේ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ කලා ලක්ෂණයන් ය. ශිලාමය ප්‍රතිමාව මතුපිට බදාම ආලේප කොට වර්ණ ගන්වා තිබේ. මෙහි දකුණු අතින් අභය මුද්‍රාවත්, වමතෙහි සිවුරුපොට දරා සිටින විලාශයත් දැකිය හැකිය. මෙහි ඇති වර්ණවල ස්වභාවය නිසා බුද්ධ ප්‍රතිමාවකින් පළ විය යුතු සරල සුන්දර බව මුළුමනින් ම විනාශවී ගොස් තිබේ. දැනට මේ ප්‍රතිමාව වසා ප්‍රතිමා ගෘහයක් ද කර ඇති බැවින්, එහි අඳුරු ස්වරූපය ද ඊට බෙහෙවින් බලපා තිබේ.

රැස්වෙහෙර බුද්ධ ප්‍රතිමාව

අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ මූලික හැඩතල රැස්වෙහෙර බුදු පිළිමයෙන් ද ප්‍රදර්ශනය වේ. මේ පිළිමය අවුකන ප්‍රතිමාවටත් වඩා පැරණි බව ප්‍රකට වුවත් නිර්මාණාත්මක බවින් තරමක දුර්වලබවක් පෙන්වයි.

මෙහි ප්‍රධාන ලක්ෂණය වන්නේ පර්වතයක ආවාටයක් තුළ නෙළා තිබීමයි. විශාල පර්වතයක දළ මුහුණතක ප්‍රතිමව නෙළීමට තෝරාගෙන ඇතත්, එය මුළුමනින් ම පිටතට නෙරා සිටින ලෙස නිර්මාණය කළ නො හැක්කේ එසේ වන්නේ නම් ප්‍රතිමාවට පිටින් විශාල කොටසක පාෂාණ ඉවත් කළ යුතු වූ බැවිනි. උසින් අඩි 39 ක් අඟල් 3 ක් වූ මේ පිළිමයේ දකුණු අතින් අභය මුද්‍රාවත්, වමතින් චීවරය දරා සිටින විලාශයත් පෙන්නුම් කරයි. ශරීරයේ දක්නට ලැබෙන බරපතලකම නිසා පොරවා සිටින චීවරය පවා බර වස්ත්‍රයක් සේ දර්ශනය වේ. ඉඟ පෙදෙසෙහි ඇති පළල් බවත්, දෙකකුල් තරමක් ඈත්ව තබා ඇති නිසාත් මෙහි උසට නො ගැලපෙන තරමක තරබාරු ස්වභාවයක් පෙන්වයි.

පර්වත බෑවුමේ ස්වරූපය නිසා මේ ස්ථානය ප්‍රතිමාවක් නෙළීම සඳහා තෝරාගනු ලැබූව ද මෙහි ඇති පාෂාණයේ තදබව නිසා ම ශිල්පියාට අවශය පරිදි සිය නිර්මාණ කාර්යය කළ නො හැකි වී තිබේ. ප්‍රතිමාවේ ශාරීරික ලක්ෂණ දෙසට අවධානය යොමු කරන කල පැහැදිලි වන්නේ එහි මුහුණේ ස්වරූපය ද තරමක්

රළු බව ය. අක්ඛමරුවන් හිසකේ ඇතත්, උෂ්ණීෂයක් හෝ සිරස්පතක් වූ බවට ලකුණු දක්නට නොමැතිය. දෙතොලෙහි ඇති මන්දස්මිතය නිසා ප්‍රතිමාවේ මුහුණට සුන්දරත්වයක් ලැබී තිබේ. උරහිස දක්වා වැටෙන දෙකන්පෙති හොඳින් නිර්මාණය කර ඇති අතර, දකුණු අතින් අභය මුද්‍රාව දක්වා තිබේ. එහෙත් එහි නිමාව දක්නට ලැබෙන්නේ ඉදිරිපසින් බැලූවිට පමණි. ඇඟිලිවල පිටුපස වැඩිවශයෙන් ගලට සම්බන්ධ වී තිබේ. වම් අතෙහි ඇඟිලි හොඳින් නිමවා ඇති අතර, ඒවා ශරීරය පැත්තට නැමී, සිවුරුපොට දරා සිටින බවක් පෙන්නුම් කරයි.

ප්‍රතිමාවේ නිර්මාණාත්මක ස්වරූපය අනුව බැලූ බැල්මට මෙය අසම්පූර්ණ ප්‍රතිමාවක් ලෙස ප්‍රදර්ශනය වූවත්, පැහැදිලි ලෙස ම, මෙය වැඩ නිම කළ ප්‍රතිමාවක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. නිර්මාණ ශිල්පියා ප්‍රතිමාව නෙළීමේ දී ඒ ඒ ස්ථාන පිළිබඳ ක්‍රියාකොට ඇති ආකාරය නිසා මෙහි යම් යම් අඩුපාඩුකම් දැකිය හැකිය.

බුදුරුවගල බුද්ධ ප්‍රතිමාව

දල බෑවුමක් සහිත විශාල ගල් පර්වතයක මුහුණතෙහි නෙලා ඇති මේ අතිවිශාල බුද්ධ රූපය හිටි ඉරියව්වෙන් යුක්ත ය. ස්වාභාවික ගල් පර්වතයේ පහළට බෑරී ඇති දාර උපයෝගී කර ගනිමින් බුද්ධරූපය ගලෙන් මතු කර ඇත්තේ යාන්තමට ය. උරහිසේ සිට සිවුරු වාටිය දක්වා කොටස මුළුමනින් ම පාහේ ස්වාභාවික ගල් මුහුණත ප්‍රයෝජනයට ගෙන සකස්කර තිබේ. බොහෝවිට ගල් පර්වතය ඇතුලට හාරා ඇත්තේ පිළිමයේ හැඩය මතුකර ගැනීම සඳහා පමණකි. හිස කොටස වැඩි වශයෙන් මතුකර දැක්වීමට අවශ්‍ය වූ නිසා එය වටා තරමක් ගැඹුරට හාරා ඇති අතර, මුහුණතෙහි හැඩතල මතු කරන්ට නො ගැඹුරුවට හැඩ ගසා තිබේ. දෙකන්පෙති පවා නිර්මාණය කර ඇත්තේ මුහුණ මතු කර ගැනීම සඳහා ඇතුලට හාරන ලද කොටසෙහි ඇති හැඩය අනුව ය. ඉදිරියට හරවා සිටින දකුණු අල්ල වටා යාන්තමට හැරීමෙන් එය හොඳින් මතුකර පෙන්වා තිබෙන අතර, බාහුව පර්වත මුහුණතෙහි ම සකස්කොට ඇත්තේ ද ඒ ආකාරයෙනි.

ඉහළට ඔසවා උරහිස ආසන්නයේ රඳවාගත් වම් අත තරමක් උඩට මතුවන සේ දක්වා ඇත්තේ පපුවේ සිට සිවුරු වැටිය තෙක් තරමක් ඇතුලට හාරා ගැනීමෙනි.

සිවුරෙහි පිටත රේඛාව සඳහා ස්වාභාවික පර්වත දාරයන් උපයෝගී කරගෙන තිබේ. ප්‍රතිමාවේ දකුණු පැත්තේ උකුලේ සිට සිවුරුවාටිය තෙක් කොටස පර්වතය බිඳ හැඩගසා ඇත. දෙකකුල්වල උස් බව පෙන්වීමට යොදා ඇත්තේ එහි මැද කොටස් තරමක් ඉහළට හැරීමෙනි. අඳනයත්, ඊට පහළින් ඇති දෙපාවල පසු කොටසත් ගල කඩා ගැනීමෙන් තනා තිබේ. දෙපතුල් තනා ඇත්තේ වෙනම ගලක නිර්මාණය කොට ප්‍රතිමාවට සම්බන්ධ කිරීමෙනි. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කල මෙහි නිර්මාණාත්මක ස්වරූපය වන්නේ ඉතා අවම වශයෙන් පර්වතය කඩා ගැනීමෙන් හා ස්වාභාවික පර්වතයේ ඇතැම් භෞතික ලක්ෂණයන් ප්‍රයෝජනයට ගනිමින් ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කර තිබීම ය. උසින් අඩි 43 අඟල් 3 ක් වූ මේ ප්‍රතිමාවේ විසිතුරුබව වැඩි කර ගැනීම සඳහා විශාල වශයෙන් බදාම හා සායම් වර්ග භාවිත කර තිබෙන බව පෙනේ. කෙසේ වුවත් ප්‍රතිමාවේ මූලික දළ නිර්මාණය අනුව මෙය පර්වතයේ තරමක් අර්ධ උන්නත ආකාරයට නෙළා තිබීම විශේෂත්වයක් පෙන්වයි. ඇතැම්විට මේ ප්‍රතිමාව නෙළා ඇති පාෂාණයේ දැඩිබව නිසා ප්‍රතිමාව වඩාත් ගැඹුරට නෙළීමේ හැකියාවක් නො වූ බව සිතිය හැකි ය.

දෝව බුදු පිළිමය

බදුල්ලේ දෝව රජමහා විහාරයේ ගල් පර්වතය මුහුණතෙහි නෙළා ඇති මේ පිළිමය ද උසින් අඩි 35ක් තරම් වේ. පිළිමය නෙළීම සඳහා භාවිත කර ඇත්තේ බුදුරුවගල ප්‍රතිමාව නෙළීම සඳහා යොදාගත් ක්‍රමවේදය බව පැහැදිලි ය. මෙහි හොඳින් නෙළා ඇත්තේ මුහුණත් උඩුකයක් පමණි. පහළ කොටස් යාන්තමට නෙළා බඳ පමණක් සම්පූර්ණ කර තිබේ.

මේ බුදු පිළිමයේ මුහුණ සුන්දර ය. එය බුදුරුවගල මහා බුදුපිළිමයට කුඩා වන්නේ ඉතා සුළු වශයෙනි. හිසෙහි ඇති

අක්ඛමරුවන් හිසකේ හොඳින් නෙරා තිබෙන අතර, දෙකන් ඉදිරියට හැරී එල්ලෙන ස්වභාවයෙන් කර තිබේ. දෙ ඇස්, නැහැය, දෙතොල් තීව්‍ර ලෙස හොඳින් නිමවා තිබුණත්, ඒවායේ පෙනුම ලබාදී ඇත්තේ ඉදිරියෙන් බලන ලෙස පමණි. පැහැදිලි ව ම මේ ප්‍රතිමාවෙහි ද දක්නට ලැබෙන්නේ පැතලි බවකි. දෙඅත් අනෙක් පිළිමවල මෙනි. දකුණතින් අභය මුද්‍රාවත්, වමතින් සිවුරුපොට දරා සිටින විලාශය පෙන්වුවත්, ඒවායේ කිසිදු නිර්මාණාත්මක හෝ කලාත්මකබවක් නො පෙන්වයි. ප්‍රතිමාව නෙළා ඇති ගල් පර්වතයෙහි දක්නට ලැබෙන කඩතොලු බවත්, එහි ඇති තද බවත් නිසා මෙය අසම්පූර්ණ නිර්මාණයක් වන්නට ඇත.

පිහිටි ගලෙහි නෙලූ සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා

දඹුළු විහාරයේ සැතපෙන පිළිමය

දඹුලු විහාරයේ පළමුවෙනි ගුහාවේ ගලෙහි නෙළා ඇති සුවිසල් සැතපෙන බුදු පිළිමය අනුරාධපුර යුගයට අයත් එකක් සේ සැලකේ. දැනට මෙහි බදාම ආලේප කොට වර්ණ ගන්වා ඇතත්, එයින් ප්‍රතිමාවට කිසිදු හානියක් වී නොමැත.

දිගින් අඩි 47 ක් වූ මේ බුදු පිළිමය සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා නෙළීමේ ක්‍රමවේද මෙන් ම ඊට අදාළ හැඩතල ද අනුව නිර්මාණය කර ඇතත්, ඒ සඳහා භාවිත කොට ඇති තාක්ෂණය උසස් තත්වයක් ගනී. ප්‍රතිමාව නෙළා ඇත්තේ ස්වාභාවක ගල් ලෙන තරමක් දුරට කඩා ගැනීමෙන් ප්‍රතිමාව නෙළීමට අවශ්‍ය තරම් පසුබිම සකස් කර ගැනීමෙන් අනතුරුවය. හිටි බුදු පිළිම නෙළීමේදී ශිල්පීන් භාවිත කළ තාල මාන ක්‍රම සැතපෙන පිළිම නෙළීමේදී ද භාවිත කර ඇතත්, හිටි පිළිම නෙළීමේ බැරෑරුම් බව මෙහි දී බොහෝ සෙයින් අඩුවී තිබේ. එසේ ම හිටි හා හිඳි පිළිමවල ඇති ඍජු ඉරියව්ව සැතපෙන පිළිමවල දක්නට නො ලැබෙන අතර, මේ පිළිමයට සජීවී තාත්වික බවක් ලබාදීම සඳහා ශිල්පීහු ප්‍රතිමාවේ අඟපසඟවලට ලාලිත්‍යමය ස්වරූපයක් එක්කර තිබේ. මෙම ප්‍රතිමාවෙන් ද සෑහෙන ප්‍රමාණයක් වටට නෙළා ඇතත්, එහි පිටුපස මුළුමනින් ම පිහිටි ගලට සම්බන්ධ කර තිබේ.

මෙම ප්‍රතිමාවේ මුහුණෙහි පළවන ඉරියව් මෙය බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණ අවස්ථාව පෙන්නුම් කරයි. එසේ ම චීවරයේ රැළි ඉතාම සජීවී ආකාරයට නිදහස් ව ගලායන හැටියට තෙලා තිබේ. මේ ආකාරයෙන් සිවුරු රැළි දැක්වීම අනුරාධපුර හෝ ඉන් පසුව එළඹෙන යුගවලට අයත් ප්‍රතිමාවල දක්නට නොමැති බව ද මේ ප්‍රතිමාවේ කැපී පෙනෙන විශේෂත්වයට හේතුවේ. ඉතා තද පාෂාණයක නිර්මාණය කර ඇතත්, ශිල්පීන්ගේ දක්ෂතාව මත ප්‍රතිමාව ඉතා සුමට ලෙස නිර්මාණය කර තිබේ.

බෙහෙවින් ම මලානික ස්වරූපයේ මුහුණකින් ද අඩවන් වූ දෙනෙතින් ද යුත් බුදු පිළිමයේ වම් අත ශරීරයේ දිගටත්, දකුණු අත හිස හොවා ඇති කොට්ටය මතත් දිගහැර තිබේ. චීවරය දක්වා ඇත්තේ ශරීරය වසා ඇඳ සිටින ආකාරටයත් වඩා, පොරවා සිටින වස්ත්‍රයක් විලාශයෙනි. ලක්දිව පැරණි සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා අතර, වඩාත් ම සුන්දර වූ නිර්මාණය ලෙස මේ ප්‍රතිමාව අගය කළ හැකිය.

ගල් විහාරයේ සැතපෙන පිළිමය

ගල් පර්වත මුහුණතේ එහි හැඩයට සරිලන පරිදි වටට තෙලා ඇති මේ ප්‍රතිමාව පොළොන්නරු යුගයට අයත් ඒ ආකාරයේ හොඳින් ම ආරක්ෂා වී ඇති ප්‍රතිමාවයි. දිගින් අඩි 46 අඟල් 4 ක් වූ මෙය අතිවිශාල සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාවකි. සැතපෙන පිළිම නිර්මාණය කිරීමේ දී භාවිත කළ පැරණි හැඩතල මේ පිළිමයේ ද නො අඩුව ම දක්නට ලැබේ. රැළි ගැන්වූ ඇඟට ඇලුණු දුහුල් චීවරයේ වාටිය ඉතා ලඟන්නා සුලු ආකාරයට තව දුරටත් රැළිවලින් සරසා තිබේ. සැතපෙන පිළිමයක් වුව ද මෙය නිර්මාණය කොට ඇත්තේ තද මුහුණතක ය. එහෙත් එය කොතරම් මට සිලුටුකොට ගත්තේද යත් ප්‍රතිමාව සඳහා නිර්මාණය කර ඇති කොට්ටය පුළුනෙන් සෑදුවක් වැනි ආකාරයට ස්වභාවික යයි විද්වතුන් ප්‍රකාශ කරයි (ගොඩකුඹුරේ, 1963,13).

ප්‍රතිමාවේ මුහුණෙහි තරමක බරපතල බවක් පෙනෙන්නට තිබෙන නමුත් අනෙකුත් අඟපසඟවල වෙනත් සුන්දරබවක්

පෙනෙන්නට තිබේ. අත්වල ඇඟිලි මෙන් ම පාදයේ ඇඟිලි ද ඉතා සියුම් ව නෙලා ඇති අතර, දිගු කන්පෙති, කම්මුල් දිගට කඩා වැටෙන ආකාරයට සකස්කොට තිබේ. දකුණු පාදය මත පිහිටි වම් පාදයේ පතුල තරමක් පසුපසට ඇද සිටින බවක් දක්වා ඇති නිසා ඊට තවත් සජීවී බවක් එකතු වී තිබේ.

අත්තරගොල්ලෑවේ සැතපෙන පිළිමය

මේ ප්‍රතිමාව ද ගල් විහාර සැතපෙන පිළිමයට බෙහෙවින් සමාන නමුත් මෙය අධික ලෙස ගෙවීගිය බවක් පෙන්වයි. එහෙත් ශරීර හැඩතල හා නිර්මාණාත්මක ක්‍රමවේදය හඳුනාගැනීමට තරම් සාධක ඉතිරිවී තිබේ. මෙය ද පර්වත මුහුණතේ වටට නෙළා ඇති ආකාරයක් පෙන්වන නමුත් ශරීරය පිටුපසින් එහෙම පිටින්ම සම්බන්ධ කර තිබේ. දිගින් අඩි 38ක් අඟල් 8ක් වූ මෙහි ශරීරයේ නැමීම් ඉතා තාත්විකබවක් පෙන්වයි.

තන්තිරිමලේ සැතපෙන පිළිමය.

තන්තිරිමලේ රජමහා විහාරයේ ගල් තලාවක බෑවුමේ මුහුණතක නෙළා ඇති දිගින් අඩි 45ක් වූ අතිවිශාල සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව ලක්දිව මෙවැනි ප්‍රතිමාවලට බෙහෙවින් සමාන ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන නමුදු එහි දක්නට ලැබෙන්නේ පිරුණු අඟපසඟවලින් යුතු වටකුරුබවකි. ප්‍රතිමාවේ සිරස සහ දකුණු අත කැඩීගොස් ඇති නමුත් සිමෙන්ති බදාමය උපයෝගී කර ගනිමින් එය මුල් ස්වරූපයට ප්‍රතිසංස්කරණය කර තිබේ. ඒකාංශ කර පොරවන ලද චීවරයේ රැලි පෙන්වන නමුදු ඒවා ගැඹුරට සාරා නැතිබව පෙනේ. එකොලොස්වෙනි වෙනි සියවසේ අග භාගයට තරම් අයත්කොට සැලකිය හැකි මෙහි ශරීරාංග එකිනෙකට නො ගැලපෙන බරපතල බවකින් යුක්ත වේ. මෙය පොළොන්නරු ගල් විහාර ප්‍රතිමා අනුකරණය කරමින් නෙලා ඇතැයි සිතිය හැකි නමුත් මූර්ති ශිල්පියාගේ උත්සාහය නිශ්ඵල වී ඇතැයි ආචාර්ය නන්දදේව විජේසේකර ප්‍රකාශ කරයි (විජේසේකර, 1970,280).

කොටස් වශයෙන් හෝ ගලෙහි නෙළූ අතිවිශාල සැතපෙන බුදු පිළිම කිහිපයක් ලක්දිව විවිධ තන්හි දක්නට ලැබේ. මහනුවර අස්ගිරිය, කුරුණෑගල අංගංගල යන විහාරවල එවැනි පිළිම නෙළා ඇතත්, ඒවායේ ඇතැම් කොටස් තනා ඇත්තේ බදාම භාවිතයෙනි.

ගලින් වෙන්කොට නෙලූ ප්‍රතිමා

මාලිගාවිල බුද්ධ ප්‍රතිමාව

පර්වතයක් හෝ ගල් කුලක් පාදක කර ගනිමින් නිර්මාණය නො කළ, මාලිගාවිල පිහිටි මහා බුද්ධ ප්‍රතිමාව සම්පූර්ණයෙන් ම වටට නෙළන ලද්දකි. මෙහි නිර්මාණකරණය අවුකන ප්‍රතිමාව නෙළීමට ද වඩා විශ්මයජනක වන්නේ එය කිසිවකට හෝ සම්බන්ධ නො කොට වෙනත් තැනක සාදා ගෙනවිත් හරි කෙළින් සිටුවා තබා ඇති ආකාරය නිසා ය. බිම වැටී සුන්බුන් බවට පත්ව තිබූ මේ පිළිමය පසුගිය කාලයක නැවත නගා සිටුවනු ලැබීය.

මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ මුල් ස්වභාවය හරිහැටි හඳුනාගැනීමට නො හැකිවුව ද, ඉතිරි වී ඇති කොටස් අනුව එහි නිර්මාණකරණය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාධක ඉතිරි වී තිබේ.

ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසේ දී රුහුණේ විසූ අග්ගබෝධි නම් කුමාරයකු විසින් කාණගාමයේ කරවූ සෑද්ධියෙන් මැච්චාක් වැනි මහත් වූ ශෛල ප්‍රතිමාව මෙය බව මහාචාර්ය පරණවිතාන සඳහන් කරයි (ASCAR,1934;21,22). උසින් අඩි 42 ක් තරම් වූ මෙහි උරහිස් හරහා පළල අඩි 10 කි. අඩි 4 ක් උසැති පද්මාසනයක් මත ප්‍රතිමාව සිටුවා තිබේ.

ප්‍රතිමාවේ හැඩතල සජීවී මානව රූපවල හැඩතලයන්ට බෙහෙවින් සමානවන බැවින් මෙය අවුකන ප්‍රතිමාවට ද වඩා කලාත්මක අතින් ඉහළ ය. ප්‍රතිමාව ඉදිරියෙන් බලන කළ නියම හැඩතල අනුව දක්නට ලැබුණත්, එය පැත්තෙන් බලන කල පමණට වඩා සිහින් බවක් පෙන්නුම් කරයි. මෙයට හේතුව වී ඇත්තේ ප්‍රතිමාව නෙළීමේ දී එය කෙළින් සිටුවා කළ නිර්මාණයක් නො වන බව පෙනීමයි. පිටුපස බිම පැතලි නිසා මෙය බිම

දිගාකොට තැනූ බව පැහැදිලි ය. එම නිසා බුදු පිළිමයෙහි අංග ලක්ෂණ පිළිබඳ වැඩි අවධානය ඉදිරිපසට වූ අතර එය වඩාත් පහසුවෙන් කළ හැකි කාර්යයක් ද වූ බව පෙනේ. එසේ වුවත් ප්‍රතිමාවේ පැති නිර්මාණය කිරිම අපහසු වූ අතර, අවශ්‍ය පරිමාණ ලබාදීම ද බැරෑරුම් කාර්යයක් වූ බව පෙනේ.

ඇතැම්විට ප්‍රතිමාවේ පිටුපස හා පැතිවල ඇතැම් කොටස් නිර්මාණය කරන්නට ඇත්තේ එය කෙලින් සිට වූ පසුව ය. මෙය ලක්දිව ප්‍රතිමා කලාවේ සුවිශේෂ අවස්ථාවක් වන්නේ, මෙවැනි ප්‍රතිමාවක් කවර ආකාරයකට කෙලින් සිටුවන්නට ඇති ද යන්න විමසා බලන කලය. පැරැන්නන්ගේ විශ්වාසය වන්නේ මේ ආකාරයේ ප්‍රතිමා පස් පලංචියක රඳවා ඉහළ සිට පහළට නෙළන්නට ඇති බවයි. මෙම ප්‍රතිමාවෙහි දකුණු අතෙහි අභය මුද්‍රාව නිරූපණය වන අතර, එය ලක්දිව අනෙකුත් ප්‍රතිමාවල මෙන් මෙය ශරීරයට සම්බන්ධව හා බාහුව ඉහළට ඔසවා සිටිනවාට වඩා තරමක් ඉදිරියට පහත් කර තිබෙන විලාශයක් පෙන්වයි. ඇතැම්විට පසුව කළ සංරක්ෂණයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එසේ වන්නට ඇතැයි සිතේ. ප්‍රතිමාව නෙළා ඇත්තේ තිරිවාණා පාෂාණ විශේෂයකිනි. මේ ප්‍රදේශය පුරා ම මෙකී පාෂාණ උද්ගතයන් දක්නට ලැබෙන අතර, ප්‍රතිමාව සිටුවා ඇති තැනට තරමක් නුදුරින් පුරාණ ගල් කර්මාන්තයක අවශේෂ ද දක්නට පුළුවන. එහෙත් එම ස්ථානය මේ ප්‍රතිමාව නෙළූ තැන වශයෙන් තහවුරු කරන්නට ප්‍රමාණවත් සාධක සොයාගැනීම අසීරු ය.

මෙම පාෂණයේ ඇති කැඩීයාමේ ස්වරූපය නිසා ප්‍රතිමාවේ මතුපිට ද අතිශය සිනිඳුබවක් ලබා ගැනීමට අසීරුවී තිබේ. එය මහහරවා ගැනීම සඳහා පැරණි ශිල්පීන් අනුගමනය කළ තුනී බදාමයක් ආලේප කිරීම මෙහිදී ද සිදුවන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. එහෙත් ඒ පිළිබඳ සාධක සොයා ගැනීම ද අසීරු ය.

ගඩොල් සහ බදාම බුද්ධ ප්‍රතිමා

පර්වත මුහුණත්වල අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නෙළන කාලයේ දී ම විහාර ගෙවල් තුළ ගඩොලින් ප්‍රතිමා තැනීමේ සම්ප්‍රදායක්

මෙරට පැවතුණි. ඒ අනුව ප්‍රතිමා ගෘහ තුළ තැනූ අතිවිශාල බුදු පිළිමයක් පිළිබඳ පැරණිතම සාධක අනුරාධපුර ජේතවනාරාම සංකීර්ණයට අයත් විශාල ප්‍රතිමා ගෘහයක නටබුන් මගින් සනාථ කෙරේ. එසේ වුවත් මෙහි තිබූ ප්‍රතිමාව පිළිබඳ ශේෂ මාත්‍රයකුදු හෝ සොයා ගැනීමට නො හැකි වී තිබේ. ප්‍රතිමාව නගා සිටුවා තැබූ ස්ථානයේ පද්මාසනයේ කොටසක් සහ ඒ යට තිබූ සුවිසල් යන්ත්‍ර ගලේ ප්‍රමාණයන් හා ප්‍රතිමා ගෘහයේ ඇති දැවැන්ත ගල් උළුවස්සට අනුවත් මෙම ස්ථානයේ අතිවිශාල බුදු පිළිමයක් තිබෙන්නට ඇති බව සිතිය හැකිය.

මේ පරිමාණවලට අනුව මෙකී ප්‍රතිමාව අඩි 37 ක් තරම් වන්නට ඇති බවත්, එය හුණුගලින් නෙළූ එකක් විය හැකි බවටත් විද්වතුන් අදහස් දක්වන අතර, ගින්නකට හසුවීමෙන් ප්‍රතිමාව විනාශ වී යන්නට ඇතැයි අනුමාන කරයි(සෙනෙවිරත්න, 2002,119). මෙය ක්‍රි.ව. 9 වෙනි සියවසේ දී 1 වන සේන රජු විසින් මණිමේඛලා විහාරයේ කරවන ලද ස්වර්ණමය බුදු පිළිමය වශයෙන් විශ්වාස කරනු ලබයි. බොහෝදුරට ප්‍රතිමාවේ කිසිදු කොටසක් ඉතිරි වී නොමැති තරමට විනාශ වී ඇත්තේ මෙය ගඩොල් සහ බදාමයෙන් කළ එකක් නිසා වන්නට පුළුවන. ඒ අනුව අනුරාධපුරයේ ගඩොලු ප්‍රතිමා අතර උසින් වැඩිම ප්‍රතිමාව මෙය විය හැකි බවට අනුමාන කළ හැකිය.

මෙසේ මාධ්‍යයේ ඇති දුර්වලත්වය නිසා ඒ යුගයේ ඉදි කළ බොහෝ විශාල ප්‍රතිමා විනාශ වී යන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය. බොහෝවිට විශාල ප්‍රතිමා ගෘහයක වූ ඝන බිත්තියේ මතුපිට ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කරනු ලැබූ අතර, බිත්තිය බැඳීමේ දී ම ඊට අවශ්‍ය ගඩොල් ඒ හා සම්බන්ධ කොට මතුපිටට පැන්නවීම නිසා ප්‍රතිමාව එකී බිත්තියට හොඳින් සවි වී තිබිණි. දැනට මේ ආකාරයෙන් නිර්මාණය කළ අතිවිශාල ප්‍රතිමා දෙකක් පොළොන්නරුවෙන් හමුවී තිබේ. ඒවා නම් ලංකාතිලක ප්‍රතිමාඝරය තුළ වූ සුවිසල් බුද්ධරූපයත්, තිවංක පිළිමගෙයි වූ සුවිසල් බුද්ධ රූපයත් ය.

පොළොන්නරුව ලංකාතිලක බුදු පිළිමය

මෙය ගඩොලින් තනා බදාමයෙන් කපරාරු කරන ලද්දකි. වර්තමානයේ මෙහි දක්නට ලැබෙන්නේ සුන් වූ හිස සහ දෑත් දෙපාවලින් සමන්විත පිළිමයකි. එහෙත් මෑතක් වනතුරු ම එහි සිරස තිබූ බවට සාධක හමු වේ. සමභංග ප්‍රතිමාවක් වූ මෙය ඒකාංශ පාරුපනයෙන් යුතුව තනා ඇති අතර, මේ ප්‍රතිමාව ද එතෙක් පැවති ප්‍රතිමා නෙළීමේ ශෛලිය අනුගමනය කරමින් ඉදිකරන ලද්දකි. එච්.සී.පී.බෙල් මහතා මෙම ප්‍රතිමාවේ මිනුම් ගන්නා අවස්ථාවේ දී මෙහි සිරස තිබූ අතර, ඒ වන විට ප්‍රතිමාවේ මුළු උස අඩි 41ක් තරම් විය (ASCR, 1910-11). වංශකතාවේ මෙය අතිශයෝක්තියෙන් වර්ණනා කර ඇත්තේ මෙහි වූ විශිෂ්ටත්වය සලකාගෙන විය යුතුය(මහාවංසය,73 පරි. 155 ගාථා). පිටුපසින් වූ බිත්තියට බද්ධකොට තනා ඇති ප්‍රතිමාව හැඩගස්වා ඇත්තේ බදාම මගිනි. මෙහි මතුපිට ආලේප කළ ඝන බදාම තට්ටු දහයක් පමණ දක්නට ලැබෙන අතර, ප්‍රතිමාව පිළිබඳ විස්තර බොහොමයක් එහි විනාශයයත් සමඟ අතුරුදහන් ව ඇති බව පෙනේ. ප්‍රතිමාවේ දකුණු අතෙහි අභය මුද්‍රාව තිබෙන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි අතර. වමතින් පහළට ගලා වැටෙන සිවුරුපොට දරා සිටින බවක් පෙන්වයි. සිවුරේ බර දරා සිටින ආකාරයට පහළින් සිංහ රුවක් ද නෙළා තිබේ.

ප්‍රතිමාව පිහිටුවා ඇත්තේ අඩි 4ක් තරම් උසින් යුතු පද්මාසනයක් මත ය. මෙවැනි විශාල ප්‍රතිමාවලින් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අධ්‍යාත්මික ගුණය නිරූපණය කිරීමට වඩා දශබලධාරීත්වය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කරවීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව පෙනේ. ගඩොලින් කළ ප්‍රතිමාවක් නිසා සම්ප්‍රදායික ලක්ෂණ හා සාධකවලින් මිදී ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කිරීමට ශිල්පියාට ඕනෑතරම් අවකාශ තිබුණ ද ඍජුකාය විලාශයන් නිරූපණය කිරීම තුළින් ඉහත අදහස සාක්ෂාත් කර ගැනීමට ශිල්පීන්ට හැකිවන්නට ඇත.

පොළොන්නරුවේ තිවංක පිළිමය

ගඩොල් සහ බදාම භාවිත කරමින් පද්මාසනයක් මත ඉදිකර ඇති තිවංක පිළිමය එනමින් හඳුන්වන්නේ ද එහි වූ ඉරියව්වේ

විශේෂත්වය නිසා ය. ප්‍රතිමාවේ තුන් පොළකින් නැමීගිය ශරීරය නිසා ඊට මේ නම භාවිත කෙරේ. මහාවංසයේ ද මෙම ප්‍රතිමාව පිළිබඳ සඳහන් වන්නේ 'තිවංක ප්‍රතිමා ස්වාමීන්වහන්සේ සඳහා සෑදූ තිවංක ප්‍රතිමා ගෘහය' යනුවෙනි (මහාවංසය,78, පරි, 39 ගාථා). වර්තමානයේ මේ ප්‍රතිමාවේ දක්නට ලැබෙන්නේ හිස හා දෙඅත් කැඩීගිය ශරීර කොටස් පමණි. එහි පාදවල ඇතැම් කොටස් ද පුරාවිද්‍යා සංරක්ෂණවලින් තහවුරු කර තිබේ. මෙම ප්‍රතිමාව මුලින් සොයාගන්නා ලද කාලවල දී ද හිස හා දෙඅත් විනාශ වී ගොස් තිබූ බව පෙනේ. මෙය හිස සහ පද්මාසනය සහිතව මුලු උස අඩි 28 ක් තරම් වේ. මේ පිළිමයෙහි විශේෂත්වය වන්නේ එතෙක් බුදු පිළිම තැනීමේ සාම්ප්‍රදායික ස්වරූපයෙන් මිදී නව මුහුණුවරකින් ඉදිරිපත් කර තිබීම ය.

මේ ප්‍රතිමාවෙහි විශේෂත්වය වන්නේ එහි ශරීරය නිර්මාණය කර ඇති සුවිශේෂී ආකාරයට ගැලපෙන අයුරින් විශේෂිත වූ මුද්‍රාවකින් ද යුක්ත ව තනා තිබීමයි. මේ හැරුණු කොට ප්‍රතිමාවෙහි දෙනෙතෙහි රසඳුනක් ද තිබූ බව වංශකතාවේ සඳහන් වේ.

හිස හා දෙඅත් සිඳී ගිය ද මේ විශාල ප්‍රතිමාව නිසැක වශයෙන් ම බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් බවට තහවුරු කරගත හැකි සාධක කිහිපයක් ම හමුවේ. නෙළුම් මලක් මත වැඩ සිටීම, ප්‍රතිමා ගෘහය තුළ ඇති එක ම ප්‍රතිමාව වීම, වංශකතාවේ මේ ප්‍රතිමාව ගැන සඳහන්වීම සහ ප්‍රතිමාගෘහයේ ඇති අනෙකුත් කලා නිර්මාණ සමග ඇති සම්බන්ධතාව ආදිය ඒ සඳහා පාදක කරගත හැකි ය. එසේ ම ගොඩනැගිල්ල නිර්මාණය කිරීමේ දී ප්‍රතිමාව වන්දනා කිරීම සඳහා ප්‍රදක්ෂිණා පථයක් පහළින් ද එහි සිරස වන්දනා කිරීම සඳහා ප්‍රදක්ෂිණා පථයක් ඉහළ මාලයේ ද තනා තිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ මෙය තිබඳ පුද පූජාවන්ට ලක් වූ විශේෂිත නිර්මාණයක් බව ය.

ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා අවධානයට ගෙන බලන කල විවිධ ඉරියව්වලින් යුතු ප්‍රතිමා අතර තිවංක ප්‍රතිමාවට ලැබෙන්නේ විශේෂ තැනකි. විශේෂයෙන් හිටි පිළිම සඳහා යෙදූ සමභංග සහ ආභංග ඉරියව් හැරුණුකොට ලක්දිව බුදු පිළිම අතර දුර්ලභ ඉරියව්වක්

වශයෙන් මෙය හැඳින්විය හැකිය. විශේෂයෙන් ම පොළොන්නරු යුගයේ මානව රූප නිර්මාණය කිරීමේ දී තිවංක ඉරියව්ව වඩාත් ජනප්‍රිය වූවක් බව පෙනේ. මෙම ප්‍රතිමාව පිහිටා ඇති ස්ථානයේ වම් පස බිත්තියේ ඇඳ ඇති බුදුරජාණන්වහන්සේ සංකස්ස නුවරින් වැඩම කරවන සිතුවමේ ද බුද්ධ රූපය ඇඳ ඇත්තේ තිවංක ස්වරූපයෙනි. පොළොන්නරු යුගයෙන් පසු කලෙක පවා ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා මේ ඉරියව්ව භාවිත කළ බව පැරණි සංදේශ කාව්‍යවලින් ද තහවුරු වේ(සැළලිහිණි සංදේශය, 69 කව).

මෙම ප්‍රතිමාවේ බාහිර ලක්‍ෂණ අවධානයට ගෙන බලන කල මෙහි ඇති ශාරීරික හැඩතල බොහෝවිට පැරණි ශිල්ප ශාස්ත්‍රවල එන මිනුම් හා පරිමාණවලට සම්බන්ධ කළ නො හැකි බව පැහැදිලි ය. ඒ අනුව මෙහි දක්නට ලැබෙන්නේ නිදහස් කලාකරුවකුගේ නිර්මාණාත්මක කලා කෞශල්‍යය ම යැයි කීම නිවැරදි ය. පොළොන්නරු යුගයේ විසූ කලාකාරුවා එම නිදහස් බව බෙහෙවින් ප්‍රිය කළ අතර ඒ තුළ ඔහු දක්වා ඇති නිසඟ කුසලතාවය මෙම ප්‍රතිමාව මෙන් ම පොළොන්නරුව ගල් විහාර හිටි පිළිමය ඇසුරෙන් ද අනාවරණය කර ගත හැකිය. විශේෂයෙන් ම අනුරාධපුර යුගයේ පටන් විවිධ ශෛලීන් ඔස්සේ පැවතගෙන ආ හිටි බුදු පිළිම නෙලීමේ ක්‍රමය පොළොන්නරුවේ දී වෙනස් කළ බවට මෙය කදිම නිදර්ශනයකි. ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කිරීම සඳහා මාධ්‍ය වශයෙන් ගඩොල් සහ බදාම යොදාගෙන තිබෙන බැවින් ප්‍රතිමාවේ නිමාව ද තමන්ට අවශ්‍ය පරිදි සකසා ගැනීමට ඔවුනට හැකි වී තිබේ.

දැනට ඉතිරිවී ඇති කොටස් අනුව ප්‍රතිමාවේ අඟපසඟ හොඳින් කැපී පෙනේ. ගෙලෙහි සිට ඉඟටිය දක්වා වූ කොටසට සාපේක්‍ෂ ව ඉඟටියේ සිට දෙපතුල් දක්වා වූ කොටස තරමක් උස්බවක් පෙන්වන බැවින් බැලූ බැල්මට මෙහි ශරීර හැඩතල ස්ත්‍රී ශරීරයක හැඩතල හා සමානත්වයක් ගනී. එසේ වුවත් සිහින් ඉඟටිය, පිරුණු කලවය හා එහි හැඩතල ද වඩාත් සජීවී බවක් පෙන්වයි. මේ ප්‍රතිමාවේ තවත් විශේෂයක් වන්නේ ලක්දිව සියලු හිටි බුදුපිළිමවලින් වෙනස් ව රැළි රහිත ව නිර්මාණය කර ඇති

චීවරයයි. එය ඇඟට ඇලී ඇති ස්වභාවය නිසා ශරීර අවයව වඩාත් හොඳින් ඉස්මතුවන බව පෙනේ. එසේ ම වෙනත් පිළිමවලට වඩා එහි තරමක කෙටිබවක් ද දැකිය හැකිය. සිවුරු වාටිය සහ අඳනය දක්වා ඇත්තේ පතුලෙහි සිට තරමක් ඉහළිනි. එසේ ම එය රෙද්දෙහි බරට පහළට ගලා හැලෙන ස්වරූපයට වඩා ඇඟට ඇලී දෙකකුලෙහි සිරවුණු බවක් පෙන්නුම් කරයි. සිවුරු පොට මෙහි දක්වා ඇත්තේ ඉතා සැහැල්ලුවෙන් වැලමිටෙන් පහළට ගලා වැටෙන ආකාරයකිනි.

දැනට ප්‍රතිමාවේ ගෙල සහ සහ ඉන් ඉහළ කොටසත්, උරහිස ළඟට දකුණු අතත්, උරහිසට තරමක් පහළින් වම් අතත්, උරහිසට තරමක් පහළින් වම් අතත්, දකුණුදණහිසට පහළ කොටසෙහි හා පපු පෙදෙසට පහළ කොටසෙහි බදාමටත් වම් අතින් පහළට වැටෙන සිවුරු පොටේ ඉදිරි කොටසත් මුළුමනින් ම කැඩී ගොස් තිබේ. ප්‍රතිමාවේ කොටස් තවදුරටත් ඇදවැටීම වැළැක්වීම සඳහා දකුණු කකුලේ බදාම පුරවා ප්‍රකෘතිමත් කර ඇතත්, අනෙක් සෙසු කොටස් තරමක තහවුරු කිරීම්වලට ලක් කර තිබේ.

මේ ප්‍රතිමාව ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා අතරෙහි විශේෂත්වයක් ගැනීමට එහි නිර්මාණාත්මක ස්වරූපය බෙහෙවින් වැදගත් වී තිබේ. ශරීර ලක්ෂණ ඉදිරිපත් කිරීමේ හා ඒවායේ සම්මත මිනුම්වල ඇති වෙනස්කම් මෙන් ම සරල නිදහස් ඉරියව්වකින් සිටගෙන ඉන්නා ආකාරය ද මේ අතර කැපී පෙනේ. සිට ගැනීමේ එම නිදහස්බව පෙන්වීම සඳහා වම් දණහිස ඇතුලට නැමුණුබවකින් හා නිදහස්ව ඉදිරියට තැබූ දකුණු කකුල හා ඊට සාපේක්ෂ ව පතුල සහ ඇඟිලි ආදිය පිහිටුවීමේ තාත්වික ස්වරූපය ද මෙය විශේෂ කලා නිර්මාණයක් බව පැහැදිලි කරන ලක්ෂණ කිහිපයක් වේ. මෙහි ශරීර ලක්ෂණ අනුව දෙඅත් නවා සිටින විලාශය පොළොන්නරු ගල් විහාර හිටි පිළිමයේ මෙන් වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය(අමරසිංහ, 2010,135-140). ලක්දිව මෙවැනි හැඩතල සහිත බුදු පිළිම දක්නට නො ලැබෙන බැවින් ඒ නිසා මෙය අතිශයින් දුර්ලභ ඉරියව්වක් බව පැහැදිලි ය (Schroeder,1990;672)'

ගඩොල් හා බදාම සැතපෙන බුදු පිළිම

ගඩොල් හා බදාමයෙන් කළ හිටි බුදුපිළිම හැරුණුවිට දක්නට ලැබෙන අනෙකුත් විශාල ප්‍රතිමා සියල්ල ම පාහේ සැතපෙන ඉරියව්වේ බුද්ධ ප්‍රතිමා ය. බොහෝවිට මේ ආකාරයේ දැවැන්ත සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කර ඇත්තේ විශාල ගල්ලෙන්වලවීම වැදගත් ලක්ෂණයකි. එසේ වුව ද ප්‍රතිමා ගෘහ තුළ සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා නො තිබුණේ යැයි සිතිය නො හැකිය. අනුරාධපුර යුගයේ සිට මහනුවර යුගය දක්වාම ගල්ලෙන් ආශ්‍රයේ විශාල ප්‍රමාණයක වූ විශාල හා අතිවිශාල සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කර තිබෙනු දැකිය හැකිය. මේ අතරින් ඉපැරණි ම සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව වන්නේ සීගිරියේ පිදුරංගල ඉහළ ගල් ලෙනක නිර්මාණය කර ඇති විශාල බුදු පිළිමයයි. දිගින් අඩි 49ක් වූ මේ පිළිමය ගල් ලෙනෙහි දිගට සරිලන සේ ගඩොලින් කර ඒ මත සන බදාම තට්ටු යොදා හැඩතල ගන්වා තිබේ. ප්‍රතිමාවේ සිරස හා පපු පෙදෙසේ බොහෝ කොටස් කැඩී බිඳී විනාශ වී ගොස් ඇතත්, ශරීරය දිගට නවාගත් වම් අතත්, උකුලෙහි සිට පහළ කොටසත් හොඳින් ආරක්‍ෂා වී ඇති අතර, පාදයෙහි ඇඟිලි හැරුණු කොට සෙසු අනෙක් කොටස් ද හොඳින් ආරක්‍ෂා වී පවතී.

එම ලක්‍ෂණ අනුව මේ ප්‍රතිමාව ක්‍රි.ව. පස්වන සියවසේ කළ එකක් වුවත් එහි නිර්මාණාත්මක තාක්‍ෂණය හා කලාත්මකබව කිසිවිටෙකත් ඉන්පසුව ඉදිකළ ප්‍රතිමාවකට නො දෙවෙනි ව සිදුකොට ඇතිබව පැහැදිලි ය. මේ ආකාරයේ පැරණි කාලයන්ට අයත් තවත් බුද්ධ ප්‍රතිමා දෙකක් කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ මොරගොල්ලාගම, නිකවැකන්ද, අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ හුලංනුගේ ප්‍රදේශයේ දක්නට ලැබෙන අතර, ඒ ප්‍රතිමා දෙක ද අඩි 40කට වඩා වැඩි දිගින් යුතුබව පෙනේ. නමුත් මේවායේ විශාලත්වය ගණනය කරනු හැරෙන්නට එම ප්‍රතිමාවල මතුපිට ස්වරූපය පැහැදිලි කර ගැනීමට ඇති සාධක අල්ප ය.

මහනුවර අඩවියේ දී බෙහෝවිට ගල්ලෙන් තුළ ඉදි කළ විශාල ප්‍රතිමා සැතපෙන ඉරියව්වෙන් යුක්ත ය. මේවා විවිධ

ප්‍රමාණයෙන් යුතුව තනා තිබෙනු පෙනේ. එම පිළිම අතර, ප්‍රමාණයෙන් අතිවිශාල වූ ප්‍රතිමාවක් ලෙස කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ වාරියපොල වැල්ලෑගල විහාරයේ ඇති සැතපෙන ප්‍රතිමාව වැදගත් ය. මෑතකාලීන ප්‍රතිසංස්කරණයට ලක් වුව ද ප්‍රතිමාවේ පැරණි ස්වරූපයේ වෙනසක් දක්නට නො ලැබෙන අතර, එය අඩි 90ක් තරම් දිගින් යුතු ගල් ලෙනක, අඩි 50, අඟල් 3ක් තරම් දිගට තනා තිබේ. ප්‍රතිමාව පිහිටුවා ඇති ආසනය අඩි 56ක් තරම් දිගය. ප්‍රතිමාවේ සිරස්පත අඩි 6 ක් අඟල් 3ක් තරම් වේ. උරහිස පළල අඩි 13 කි. බෙල්ලේ වට ප්‍රමාණය අඩි 10 අඟල් 10 කි. සිරිපතුල අඩි 7.4ක් වන අතර, එහි පළල අඩි 2 අඟල් 7කි. ප්‍රතිමාවේ බඳෙහි පළල අඩි 10 අඟල් 10ක් වේ(මේධානන්ද හිමි, 1999, 46).

පුරාණයේ දී ගඩොල් සහ බදාම භාවිතකොට තැනූ අති විශාල හිඳි බුදු පිළිම මේ වන විට දක්නට නො ලැබුණත්, එවැනි පිළිමයක් පිළිබඳ විදේශිකයකුගේ වාර්තාවක දක්නට ඇති සටහන් වැදගත්කොට සැලකිය හැකිය. ක්‍රි.ව. 1663-1665 කාලයේ මාතර හක්මන ප්‍රදේශයේ මුරපොලක සිටි ඇල්බර්ට් හාට්පෝට් නම් භේවායකු විසින් හක්මන කන්දේ මැටියෙන් තැනූ පිළිමයක් පිළිබඳ වාර්තාකර තිබේ. එය ඔහු හඳුන්වා ඇත්තේ ආදම්ගේ ප්‍රතිමාව ලෙසිනි. මෙහි වූ ප්‍රතිමාවේ විශාලත්වය නිසා මෙය ආදම්ගේ ප්‍රතිමාවක් ලෙස යුරෝපීයයන් සලකන්නට ඇති බවට මහාචාර්ය කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියන් අදහස් කරයි(වනරතන හිමි, 1994, 144).මෙය මැටියෙන් තැනූ බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් වන්නට බොහෝ දුරට ඉඩ තිබේ.

ක්‍රි.ව. 1785 දී මාතර අකුරැස්ස ගොපිටිය විහාරස්ථානයේ විහාරගෙය තුළ නිර්මාණය කරන ලද අඩි 35ක් පමණ උසින් යුතු හිඳි බුදුපිළිමය මේ යුගයේ ඉදිකළ විශාල ම ගඩොලු හා බදාමයෙන් තැනූ බුද්ධ ප්‍රතිමාව ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. මහනුවර යුගයේ ප්‍රතිමාවල දක්නට ලැබෙන සියලු ශෛලිගත ලක්ෂණ මෙම ප්‍රතිමාවේ ද නො අඩු ව දක්නට ලැබේ.

අතිවිශාල බුදු පිළිම නෙළීමේ මෑත කාලීන ප්‍රවණතා

ලක්දිව අතිවිශාල බුදු පිළිම නෙළීමේ මෑත කාලීන ප්‍රවණතාවන්හි කැපී පෙනෙන ලක්ෂණ කිහිපයක් ම වේ. ඒ අනුව මෙවැනි ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීම ආරම්භ වන්නේ විසිවෙනි සියවසේ මුල් භාගයේ සිට ය. විශේෂයෙන් මෙවැනි මහා පරිමාණ කර්මාන්තයන් පිළිබඳ නිදර්ශන වැඩි ප්‍රමාණයක් දක්නට ලැබෙන්නේ දකුණු පළාතේ වීම විශේෂත්වයක් පෙන්වයි.

සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් වශයෙන් අම්බලන්ගොඩ කරන්දෙණියේ ගලගොඩ ශෛලතලාරාම පුරාණ විහාරයේ ඇති සුවිසල් සැතපෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව හැඳින්විය හැකිය. ගඩොල් සහ බදාම උපයෝගී කර ගනිමින් නිර්මාණය කර ඇති මෙය දිගින් අඩි 122 අඟල් 10ක් තරම් වේ. එනම් මීටර් 37 කි. ප්‍රතිමාවේ සිරස්පත විශාල ලෑලි පුවරුවලින් තනා සිරසට සම්බන්ධ කර තිබේ. එහි දිග අඩි 6 කි. ඒකාංශ පාරුපනයෙන් යුතු චීවරයේ සමාන්තර රැළි දක්වා ඇති අතර, එය පඬු පැහැයෙන් වර්ණ ගන්වා තිබේ. ප්‍රතිමාවේ මුහුණේ ලක්ෂණ බොහොදුරට පශ්චාත් මහනුවර ශෛලියට සමාන වේ. මෙහි විශාලත්වය නිසා ම ශරීරාංගවල ඇතැම් අඩුපාඩුකම් ප්‍රදර්ශනය කළත් ප්‍රතිමාවට අනුව ඒවා සැලකිය යුතු තරම් නො වේ.

අතිවිශාල ප්‍රතිමා ගෘහයක් තුළ තනා ඇති මේ පිළිමය මතට එම ගොඩනැගිල්ල කඩා වැටීමෙන් බරපතල ලෙස හානි සිදුවී තිබී, මෑත කාලයේ එය ඉතා ක්‍රමවත් ලෙස පිළිසකර කරමින් පවතී.

මේ ප්‍රතිමාව වැනි එහෙත් ඊට වඩා නිර්මාණාත්මක බවින් උසස් පිළිමයක් ඉතා මෑත යුගයේ පාහියන්ගල ගල් ලෙනෙහි නිර්මාණය කර තිබේ. මෙය නූතන සායම්වර්ග භාවිතයෙන් අලංකාර කර ඇති අතර, එය කලාත්මකබවින් උසස් තත්වයක පවතී. මේ ප්‍රතිමාව දිගින් අඩි 40 තරම් වේ.

අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ගේ මෑත කාලීන අවධියේ විශිෂ්ටතම නිදර්ශනයන් බිහිවනුයේ පසුගිය සියවසේ මුල් භාගයේ

දී ය. මේ කාලයේ ඉදිකළ අතිවිශාල ප්‍රතිමාවල සුවිශේෂී ලක්ෂණය වන්නේ මේවා අඩි සියය ඉක්මවා යන තරම් විශාලත්වයකින් යුතුව නිර්මාණය කිරීමය. එහි පළමු අත්හදා බැලීම ලෙස මාතර වෙහෙරහේන පූර්වාරාම රජමහ විහාරයේ ඇති ගඩොල්, බදාම හා සිමෙන්ති යොදා නිර්මාණය කළ සුවිසල් හිඳි බුදු පිළිමය පෙන්වා දිය හැකි ය. උසින් අඩි 132ක් තරම් වූ මෙය එවකට ලක්දිව නිර්මාණය කරනු ලැබූ වැඩි ම උසින් යුතු බුද්ධ ප්‍රතිමාව විය. ක්‍රි.ව. 1930 මාර්තු 5 වෙනි දින ඊට මුල්ගල තබා විවෘත කරනු ලැබීය. ශාරිපුත්‍රයේ සඳහන් කෙරෙන ත්‍රිවිධාකාර ඉරියව්වලින් පෙන්වන නිශාන්ත ලක්ෂණ මේ ප්‍රතිමාවෙන් පල කෙරෙන බව තිරාණගම රතනසාර හිමියෝ පවසති(රතනසාර හිමි, 1985,97). ඒකාංශ පාරුපනයෙන් යුතු චීවරය සියුම් දියරැලි ආකාරයට තනා රතු පැහැයෙන් වර්ණ ගන්වා තිබේ. මහනුවර යුගයේ ප්‍රතිමාවල දක්නට ලැබෙන ශෛලිගත බව මෙහි දක්නට ලැබුණත්, මුහුණේ ඇති කරුණාහරිත බවත්, දෙතොළෙහි ඇති මන්දස්මිතයත් නිසා මෙම ප්‍රතිමාවෙන් පළ කෙරෙන්නේ සජීවී බවකි. ධ්‍යාන මුද්‍රවෙන් හා හා වීරාසන ඉරියව්වෙන් යුතුව තනා තිබෙන මේ ප්‍රතිමාව සඳහා ගල්, ගඩොල්, වැලි, සිමෙන්ති හා හුණු ආදී අමුද්‍රව්‍ය යොදාගෙන තිබේ. ප්‍රතිමාව සඳහා නවීන සායම් වර්ග භාවිත කර ඇතත්, ඒවා යොදාගෙන ඇත්තේ දොරණ තෙල් ආදිය ද එක්කර ගැනීමෙනි. මෙහි නිර්මාණ ශිල්පීන් වශයෙන් බඹරැන්දේ කුරුඹුරේ බී. ඇස්. අර්නෝලිස්, ඇස්. සේදිරිස් හා ඇම්. සාර්ලිස් යන ශිල්පීන් කටයුතු කර තිබේ.

මේ යුගයේ නිර්මාණය වූ අනෙක් සුවිසල් බුද්ධ ප්‍රතිමාව වන්නේ දික්වැල්ලේ වැව්රුකන්නල බුදුරජ මහා විහාරයේ පිහිටි හිඳි බුද්ධ ප්‍රතිමාව ය. මෙය ප්‍රතිමා කලාවේ විශිෂ්ට නිදර්ශනයක් වන්නේ එහි නිර්මාණාත්මක මාධ්‍යය වශයෙන් කොන්ක්‍රීට් පමණක් භාවිත කිරීම නිසා ය. උසින් අඩි 150 ක් (රියන් 100) තරම් වූ මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමාව ද ධ්‍යාන මුද්‍රාවෙන් හා වීරාසනයෙන් යුතුව තනා තිබේ. ප්‍රතිමාවේ සිවුරු රැළි, සමාන්තර රේඛා ලෙස එකිනෙකට තරමක දුරින් පිහිටුවා තිබේ. ප්‍රතිමාවට නව අංගයක් වශයෙන් හිසු මුදුනේ සංඛයක ආකාරයට තැනූ සිරස්පත වේ.

මුහුණෙහි පළවන ප්‍රසන්න ඉරියව් නිසා, විශාලත්වය නිසා ඇති වූ අඩුපාඩු සියල්ල මැකී යන බවක් පෙනේ. ප්‍රතිමාවේ සායම් ආලේප කිරීම වෙනුවට මොසැයික් නම් අඟලක ප්‍රමාණයේ සමචතුරශ්‍රාකාර පිඟන් ගඩොල් විශේෂයක් අලවා තිබීම විශේෂත්වයක් ගනී. මෙම ප්‍රතිමාවේ වැඩ ආරම්භ කරන ලද්දේ 1966 මාර්තු 06 වන දාය. අවුරුදු තුනක් වැනි කෙටි කාලයක දී එහි වැඩ කටයුතු නිමකරනු ලැබී ය. දික්වැල්ලේ පණ්ඩිත විමලතිස්ස හිමියන්ගේ අදහස් අනුව ඉදිකළ මේ පිළිමය වෙහෙරහේන බුදු පිළිමයට පසු ඉදිවුණු විශාලතම බුද්ධ ප්‍රතිමාව වූයේය.

මේ මහා බුද්ධ ප්‍රතිමා දෙක අනුව යමින් හැත්තෑව දශකයේ මෑත භාගයේ ලක්දිව විවිධාකාර වූ හිටි හා හිඳි වශයෙන් අති විශාල බුදු පිළිම තැනීමේ සම්ප්‍රදායක් ගොඩ නැගිනි. ඒ අනුව මහනුවර බහිරව කන්ද, කුරුණෑගල ඇතුගල, අනුරාධපුර බුද්ධශ්‍රාවක ධර්ම පීඨය, දඹුලු විහාරය හා අලුත්ගම කන්දේ විහාරයේ ද අඩි සියය ඉක්මවා යන තරමේ විශාල හිඳි බුදු පිළිම නිර්මාණය වී තිබේ. මේවා නූතන ඉංජිනේරු ක්‍රමවලට අනුව ගල්, ගඩොල් හා කොන්ක්‍රීට් ආදී විවිධ මාධ්‍යයන් උපයෝගී කරගෙන නිර්මාණය කර තිබේ. සෑම පිළිමයක ම මතුපිට බදාම ආලේප කොට අවශ්‍ය පරිදි වර්ණ ගන්වා තිබේ. කන්දේ විහාරයේ භූමි ස්පර්ශ මුද්‍රාවෙන් යුතු මහා බුදු පිළිමය මේ වන විට ලක්දිව ඉදිවූ විශාලතම බුද්ධ ප්‍රතිමාව ලෙස වාර්තාගත වේ. එය උසින් අඩි 170 ක් තරම් ය. මෙය කලාත්මක අතින් මෙන් ම නිර්මාණාත්මක අතින් ද උසස් කෘතියක් බව පෙනේ.

පැරණි ප්‍රතිමා ආදර්ශයට ගනිමින් විසිවෙනි සියවසේ මුල් කාලවල සිට විහාර ගෙවල් තුළ විශාල ප්‍රතිමා සියල්ලක් ම නිර්මාණය වූයේ ඉහත සඳහන් කළ අමුද්‍රව්‍ය භාවිතයට ගනිමිනි. ප්‍රතිමා ගෘහවල ස්ථාපනය කළ නො හැකි තරම් විශාල හිටි බුදු පිළිම, විවෘත ස්ථානයන්හි නිර්මාණය කෙරිනි. බොහෝවිට එවැනි ප්‍රතිමා සඳහා අවුකන බුද්ධ ප්‍රතිමාව ආදර්ශයට ගනු ලැබ තිබේ. බණ්ඩාරනායක සම්මන්ත්‍රණ ශාලාව අසල ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමාව හැත්තෑව දශකයේ කලාශිල්පී හෙන්රි ධර්මසේනයන් විසින් කළ

නිර්මාණයකි. ලක්දිව මේ ආකාරයට තැනූ මෑත කාලීන උසම බුදු පිළිමය දෙවිනුවර උපුලවන් දේවාලය අසල දක්නට පිළිවන. එය උසින් අඩි 80 ක් තරම් වේ. මේ ආකාරයට දිවයිනේ විවිධ තන්හි අවුකන බුදුරුවේ අනුරූ නිර්මාණය කරනු ලැබුවත්, කලාත්මක අතින් උසස් කෘතියක් ඒ එක ම තැනකවත් දක්නට නො ලැබීම ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ කිසියම් පසුගාමීත්වයක් පෙන්නුම් කරයි.

ලක්දිව අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ නව සංධිස්ථානයක් ඇති කරමින් මීට වසර කිහිපයකට පෙර, කුරුණෑගල රම්බොඩගල්ලේ. මොනරාගල විහාරයේ මහා ගල් පර්වතයේ නෙලන්ට යෙදුණු අඩි 67.5 කින් යුතු අතිවිශාල සමාධි බුද්ධ ප්‍රතිමාව මෙවනතෙක් ලක්දිව ඉදිකළ විශාලතම ශිලාමය බුද්ධ ප්‍රතිමාව වෙයි. පූජ්‍යපාද එගොඩමුල්ලේ අමරමෝලි හිමියන්ගේ අදහසකට අනුව මේ ප්‍රතිමාව දකුණු ඉන්දීය ප්‍රතිමා ශිල්පියකු වන ස්ථපති මහතා ඇතුළු තවත් එරට ශිල්පීන් දස දෙනෙකුගේ පමණ මැදිහත්වීමකින් නිර්මාණය කරනු ලබයි. මේ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කිරීමේදී පැරණි ශිල්පීන් භාවිත කළ මිනුම් ක්‍රම මෙන්ම උපකරණ ද භාවිත කරනු ලැබූ අතර, ගල කඩා ගැනීමේ පහසුව පිණිස විදුලි බලයෙන් ක්‍රියාත්මක වන ගල ඉරාගත හැකි කියත් යොදාගනු ලබයි. එහෙත් ඒ මගින් සිදු කරනු ලබන්නේ ඉතා කුඩා ප්‍රමාණයේ කොටස් ඇතුලට කපා ගැනීම පමණකි. අනෙකුත් සියලුම හැඩතල ගැන්වීම් සිදු කරනු ලබනුයේ රවුම් ගල් කටුව හා මිටිය භාවිත කරමිනි. මේ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කිරීමත් සමඟ අවුරුදු එක්දහස් පන්සියයකට පමණ පෙර යුගයේ ලක්දිව ඉදිවූ අතිවිශාල බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් හි ප්‍රමාණයන් පවා අභිබවා යන තරමේ විශාලත්වයකින් යුතු බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් මෙරටෙහි නිර්මාණය වීම පිළිබඳ ලාංකීය ඉතිහාසයේ සනිටුහන්වීම වැදගත් අවස්ථාවක් වශයෙන් සැලකිය හැකිය.

මේ අනුව ලොව මුල්ම බුදු පිළිමය නිර්මාණය කිරීමේ ගෞරවය මෙන් ම අතිවිශාල ප්‍රමාණයේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නෙළීමේ මුල්ම කාර්යය ද ශ්‍රී ලාංකීය ශිල්පීන් අතින් සිදුවී යැයි විශ්වාස

කළ හැකිය. වසර දෙදහසක් තරම් කාලයක් තුළ විවිධාකාරව මෙවැනි දැවැන්ත බුදු පිළිම නෙළීමේ කාර්යය සිදු කරන්නට ශිල්පීන් මෙන් ම ලාංකික ජනතාවගේ මැදිහත්වීම ද අතිශය වැදගත්ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

අමරසිංහ, මාලිංග 2010,පොළොන්නරුවේ තිවංක පිළිමය, මහාචාර්ය එස්.බී.හෙට්ටිආරච්චි, අභිනන්දනය, සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ.

අමරසිංහ, මාලිංග, 2009, මාතර ප්‍රතිමා කලාව, මාතර වංශය, ද්විතීය භාගය, සංස්කෘතික කටයුතු හා ජාතික උරුමයන් පිළිබඳ අමාත්‍යාංශය

අමරසිංහ, මාලිංග 2004, ලක්දිව සුපතල බුදු පිළිම, ඇස්.ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ

කුමාරස්වාමි, ආනන්ද කේ., 1962, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, එච්.ඇම්. සෝමරත්න පරිවර්තනය, සංස්කෘත දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

කෝසල බිම්බ වර්ණනාව, 1905, ඊ.ඩබ්.දොන් හෙන්ද්‍රික් අප්පුහාමි සංස්, කොළඹ

ගුණසිංහ, සිරි, 1964, බුද්ධ ප්‍රතිමාව සිහංලයන්ගේ නිර්මාණයක් ද, කලා සඟරාව, 15 කලාපය, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

ගුරුගේ ආනන්ද, 1962, දඹදිව බෞද්ධ කලාව, සමන් මුද්‍ර ශිල්පියෝ, මහරගම

ගොඩකුඹුරේ, චාල්ස්, 1963, සිංහල බුදු පිළිමය, කලා සඟරාව, 17 කලාපය, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

මහාවංසය, 1956, හික්කඩුවේ සුමංගල, බටුවන්තුඩාවේ පණ්ඩිත සංස්, දීපානි මුද්‍රණාලය, නුගේගොඩ.

මේධානන්ද හිමි, එල්ලාවල, 1999, ඓතිහාසික වඳින පුදන තැන්, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, මරදාන.

රතනසාර හිමි, තිරාණගම, 1985, ආසියාවේ බෞද්ධ කලා බුදු පිළිමය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ.

රාහුල හිමි, වල්පොල, 1989, ලක්දිව බුදු සමයේ ඉතිහාසය (පස්වන මුද්‍රණය) ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

වනරතන හිමි, කඹුරුපිටියේ 1985, ලක්දිව බුදු පිළිමය, මාතර.

විජේසේකර, නන්දදේව, 1970, පැරණි සිංහල ප්‍රතිමා ශිල්පය, ඩී.ඒ.විජේසේකර සිංහල අනුවාදය, ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

සැළලිහිණි සංදේශය, 1989, කේ.ඩබ්.සුමනසූරිය සංස්කරණය, ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

සෙනෙවිරත්න, අනුරාධ, 2002, පුරාණ අනුරාධපුරය, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

Autibus Aria – Vol. xvviii

Bell, H.C.P. , 910-11, Archaeological Survey of Ceylon Annual Report, Colombo.

Devendra, D.T., 1957, The Buddha Image and Ceylon, KVG de Silva & Sons. Colombo.

Divyavadana, 1986, Cowell and Neil(ed) Cambridge

Fucher, A, 1972, The Beginnings od Buddhist Art and other Essays. Varanasi.

Mahabodhi , 1982

Paranavitana, S., 1971, Art of the Ancient Sinhalese, Lahe House Publications, Colombo

Schroeder, Ulrich Von., 1990, Buddhist Sculpture of Sri Lanka, Visual Dhamma Publications Ltd. Hong-Kong

Wickramagamage, C., 1994, The Avukana Buddha Academy of Sri Lanka, Culture, Maharagama.

ඉන්දුනිම්න ශිෂ්ටාචාරයෙහි පාලන සංවිධානය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය එම්.ඒ. සී මුණසිංහ

ඉන්දියාව, විවිධත්වය හා විචිත්‍රත්වය ස්වභාව ධර්මයෙන් උරුමකරගත් රටකි. මෙතෙක් සිදු කළ පුරාවිද්‍යා හා අනෙකුත් පර්යේෂණ අනුව හෙළිවන්නේ ඉන්දීය ජනතාව දෙවන අන්තර් ග්ලැසියර් යුගය (ක්‍රි. පූ. 400000 - ක්‍රි. පූ. 200000) තරම් ඈත අතීතයක සිට ස්වකීය සංස්කෘතිය ගොඩනගා ගැනීමට උත්සුක වූ බවයි. ඔවුහු මේ යුගයේ දී ශිලා උපකරණ භාවිත කළ බවට සාක්ෂි ලැබී ඇති අතර[1] ඒවා ස්වකීය ජීවන මාර්ගය පහසු කරවීම සඳහා මෙන් ම ආරක්ෂිත උපකරණ ද වූවාට සැක නැත. ක්‍රමයෙන් විකාශය වූ මෙම ඉන්දු නිම්න සභ්‍යත්වය ක්‍රි. පූ. 2300 පමණ වන විට විශිෂ්ට ශිෂ්ටාචාරයක් බවට පත්විය. දැනට සිදුකර ඇති පුරාවිද්‍යා කැණීම් අනුව ඉන්දු, ගංගා නිම්න ආශ්‍රය කරගෙන වර්ග සැතපුම් 1200 x 700 පමණ භූමි ප්‍රදේශයක පැතිරී ඇති පෞරාණික වටිනාකම් ඇති ස්ථාන 60 ක් සොයා ගෙන ඇති අතර ඉන්

i. ඉන්දු නදී ඉවුරේ පිහිටි මොහෙන්ජොදාරෝ (Mohenjodaro)

ii. රාම් නදී ඉවුරේ පිහිටි හරප්පා (Harappa)

iii. කතියවාර් වෙරළේ පිහිටි ලෝතාල් (Lothal)[2]

යන නගර වඩාත් වැදගත් ස්ථාන ලෙස හඳුනාගෙන ඇත. ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරය නමින් හැඳින්වෙන මෙම ශිෂ්ටාචාරයෙන් සොයාගතු ලැබූ මුද්‍රා කිහිපයකින් සහ මෙසපොතේමියානු

සභ්‍යත්වයට අයත් භූමිවල තිබූ සාර්ගොන් (Sargon) රජුගේ කාලයට අයත් අක්කඩ් (Akkad) හෙවත් අගදේහි පදනම් කරගෙන මෝර්ටිමර් විලර් මෙම ශිෂ්ටාචාරය ක්‍රි. පූ. 2500-1500 අතර පැවති බව අනුමාන කරයි.[3] ඉන්දු නිම්න හා සුමේරියානු ශිෂ්ටාචාර අතර දැකිය හැකි සමානකම් සළකා ජෝන් මාෂල් නම් පුරාවිද්‍යාඥයා ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරය ඊටත් වඩා පැරණි බව එනම් ක්‍රි. පූ. 3250-2750 අතර පැවති බව කියයි.[4] ටාටා ආයතනය සිදුකළ රේඩියෝ - කාබන් කාලනීර්ණ පරීක්ෂණ ක්‍රමය අනුව මෙය ක්‍රි. පූ. 3000 සහ ඒ ආසන්න කාල පරිච්ඡේදය තුළ සමෘද්ධිමත් ව තිබූ බව අනාවරණය කර ඇත. ප්‍රොටො-ඔස්ට්‍රොලොයිඩ් හා මධ්‍යධරණී ජනවර්ගවල මිශ්‍රණයකින් යුත් ජනතාවක් මෙහි විසූ බව මෙම ප්‍රදේශයෙහි තිබී සොයා ගත් මිනිස් හිස්කබල් පරීක්ෂාවෙන් පැහැදිලි වී ඇත.[5]

මෑතක දී පුරාවිද්‍යාඥයින් විසින් සොයා ගන්නා ලද ගොඩනැගිලි නටඹුන් ඉන්දියාවේ දේශපාලන ඉතිහාසය සැකසීමේ දී කිසියම් ආලෝකයක් සපයයි. මෙම ගොඩනැගිලි අතර වැදගත් වන්නේ මොහෙන්ජොදාරෝවට බටහිරින් ඇති උස් ගොඩැල්ලක පිහිටි බලකොටුව සහ පොදු ගොඩනැගිලි කිහිපයයි. ඒවා අතර

i අඩි 180 × 180 ක් වූ මහා ස්නානාගාරය

ii අඩි 30 × 23 ක් වූ පිහිනුම් තටාකය

iii ධාන්‍යාගාරය

iv ශාස්ත්‍රාලය

වැදගත් වේ. මෙම ශාස්ත්‍රාලය (assembly hall) රජයේ නිලධාරීන්ගේ රැස්වීම් සඳහා භාවිත කළ ස්ථානය ලෙස සැළකේ.[6] නගරයට අවශ්‍ය ජලය සැපයීම, පොදු ළිං ඉදිකිරීම, කසළ දැමීමට බක්කි සැපයීම, වීථි ආලෝකය හා ජලාප්‍රවාහන ක්‍රමයක් ක්‍රියාත්මක කිරීම වැනි භාරධූර සේවා සමූහයක් පවත්වා ගෙන යාමට සමත් ක්‍රමානුකූල නාගරික පාලන සංවිධානයක් මේ නගරයට තිබුණි.[7] නගර අතර අන්තර් භාණ්ඩ ප්‍රවාහන සේවයක් පැවති අතර බටහිර ආසියාව, කීට් දිවයින, ඊජිප්තුව, සුමේරියාව වැනි රටවල් සමග

පැවති අන්තර් ජාතික වාණිජ සබඳතා පවත්වා ගෙනයාමෙන් විදේශීය වාණිජ හා තානාපති සබඳතා පැවැති බව සනාථ වේ. සාගරබඳ වෙළඳාමට ලෝතාල් වරාය වැදගත් වූ අතර නැව් තැනීමට නාවික තටාකයක් ද එහි තිබුණි.[8]

රාවි නදී ඉවුරේ පිහිටි හරප්පා නගරය ආරක්ෂක සංවිධාන හා බලකොටු සම්බන්ධයෙන් ප්‍රසිද්ධියක් උසුලයි. විදේශිකයන්ගෙන් එල්ලවන ආක්‍රමණ වැළැක්වීම සඳහා එහි මනා ලෙස ආරක්ෂක සංවිධාන යොදා තිබුණි. එහි ඇති ධාන්‍යාගාර, හමුදා නිවාස (බැරැක්ක), වේදිකා ආදිය පරීක්ෂා කිරීමෙන් පසුව මෝර්ටිමර් වීලර් පවසන්නේ එය බලකොටුවක් තුළ කඳිමට සැළසුම් කළ හමුදාව සඳහා විශේෂයෙන් ඉදිකර ඇති නගරයකට කදිම නිදසුනක් බවයි. ලෝකඩ තඹ ආදියෙන් තැනූ පොරව, හෙල්ල, කිරිච්චිය, ගල්විදින යන්ත්‍ර, කැටපොල්ල, කඩු, දුනු සහ ඊතල වැනි විවිධ මාදිලියේ ආයුධ වර්ග රැසක් හමු වී තිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ යුධ ශිල්පයේ මනා නිපුණත්වයක් ඇති ආරක්ෂක සේනාවක් සිටි බවයි. ප්‍රකට පුරාවිද්‍යාඥ එස්. ඕ. රාවෝගේ මතයට අනුව මෙසපොතේමියාවේ සාර්ගොන් අධිරාජ්‍යයට පෙර පවා අධිරාජ්‍යයක් ගොඩනගා ගෙන සිටීමේ ගෞරවය ඉන්දු නිම්නවාසීන්ට හිමිවේ. මහාචාර්ය වයිල්ඩ් ඉන්දු නිම්නයේ අධිරාජ්‍යයකුගේ පාලනයක් පැවති බව කියයි. මෙම අධිරාජ්‍යය ජනහිතකාමී පාලකයකු යටතේ සාමාන්‍ය පාලනයකින් යුක්ත ව පැවති බවට සාධක ඇත. ඒකාකාරී පාලන තන්ත්‍රයක්, මනා නගර නිර්මාණයක්, වෙළඳාම, මහජන සෞඛ්‍ය, නිශ්චිත කිරුම් මිණුම් ක්‍රම, භාණ්ඩවල තත්ත්ව පාලනය, අභ්‍යන්තර හා විදේශ වෙළඳාම වැනි කරුණු නිසියාකාර ව පවත්වා ගෙන යාමට හා ආරක්ෂක කටයුතු සඳහා විධිමත් පාලනයක් මොහෙන්ජොදාරෝ-හරප්පා සංස්කෘතියෙහි තහවුරු ව පැවතිණි. සෑම නගරයක් ම අත්‍යවශ්‍ය පාලන අංශවලින් හා ඊට ගැළපෙන සංවිධානයකින් සමන්විත විය.[9]

මිසර ශිෂ්ටාචාරය මෙන් සිව් ගුණයකටත් වඩා විශාල වූ ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයට අයත් චිත්‍ර අක්ෂර කියවා නොමැති

නිසා හරප්පා සභ්‍යත්වයේ දේශපාලන සංවිධානය පිළිබඳ ලිඛිත සාක්ෂි ඉදිරිපත් කිරීම අපහසු වුවත් එහි මනා ලෙස සංවිධානය වූ පාලනයක් නො තිබුණි නම් මෙතරම් දියුණු ඒකාකාරී, සාමකාමී ජීවන රටාවක් හෝ ප්‍රතිභාපූර්ණ කලා නිර්මාණ, ගෘහ නිර්මාණ, දියුණු ආර්ථික තත්ත්වයක් නො පවතින්නේ ය. විශාල ප්‍රදේශයක් පුරා පැතිරුණු අක්ෂර මාලාව පවා ඒකාකාරී වේ. තවමත් නො කියවූ මේ ඒකාකාරී අක්ෂර මාලාවත් සංස්කෘතික වශයෙන් වූ ඒකීයත්වයත් අනුව එවැනි එක ම ස්වරූපය ගත් පාලන සංවිධානයක් පවතින්නට ඇතැයි නිගමනය කළ හැකිය. ස්ටුවට් පිගට් නම් පුරාවිද්‍යාඥයාගේ නිගමනය අනුව හරප්පා සභ්‍යත්වය පාලනය වූයේ පාලන මධ්‍යස්ථාන දෙකකින් සැදුණු අධිරාජ්‍යයක් මගිනි. ඒ උතුරු හා දකුණු දෙසින් පිහිටි එකිනෙකට සැතපුම් 400 ක් දුරින් පිහිටි ප්‍රධාන නගර දෙක වූ මොහෙන්ජොදාරෝව හා හරප්පාවයි. පාෂාණ ස්ථරවලින් ලැබී ඇති සාධක අනුව මොහෙන්ජොදාරෝව පැරණි ම නගරය යැයි හඳුනාගෙන ඇති අතර මුලින් ම ඉන්දු නිම්න වැසියන් මේ ප්‍රදේශයේ තම බලය පිහිටුවා අනතුරුව ක්‍රමයෙන් දකුණු දිසාවට බලය පතුරුවමින් හරප්පා රාජ්‍යය බිහි කරන්නට ඇත.

මධ්‍යස්ථාන දෙකකින් පාලනය වුවත් පාලන තන්ත්‍රය කේන්ද්‍රගත වී තිබෙන්නට ඇතැයි නිගමනය කරන්නේ පාලනය රඳා පැවතුණු විශේෂ ආරක්ෂිත බල කොටු සොයා ගැනීමෙනි. නගරයේ අනෙක් ප්‍රදේශවලට මනාසේ පෙනෙන උස් ස්ථානයක ගොඩනගා ඇති මේ බලකොටුවලට, පාලන සංවිධානයට සම්බන්ධ යැයි සැළකෙන විශේෂ ගොඩනැගිලි කිහිපයක් යාබද ව පිහිටා ඇත.[10] මේ පාලන සංවිධානය පූජක තන්ත්‍රයකින් සමන්විත වූවක් බව පවසන පඬිවරුන් සුමේරියානු සභ්‍යත්වයේ පැවති ලක්ෂණ මත එම නිගමනයට පැමිණ ඇත.[11] විශේෂයෙන් ම ගොඩනැගිලිවල පිහිටීම හා නාන තටාකවල ආගමික වැදගත්කමක් ඇතැයි ද ගතානුගතික ව එක ම ස්වරූපයෙන් ඉපැරණි ශිෂ්ටාචාර සියල්ලක ම පාහේ රාජ්‍යත්වය හා ආගම අතර මෙවැනි සම්බන්ධකම් පැවති බව හෙළිවීමෙන් ද මේ නිගමනයට පැමිණ ඇත.[12]

සුමේරියානු ශිෂ්ටාචාරයේ පූජකවරුන් යටතේ තිබුණු සිගුරාටයක (Ziggurat / සිගුරත් = ඉපැරණි මිසපොතේමියානු ශිෂ්ටාචාරයෙහි දේවස්ථාන සංකීර්ණ ඉදි කර තිබුණි. මෙම දේවස්ථානවල මහල් සහිත කුළුණු තනා තිබු අතර ඒවා සිගුරත් නමින් හැඳින්විය. සිගුරත් යනු මහල් සහිත කුළුණු ය. පෘථුවියේ සිට දෙවියන් වාසය කරණ ස්වර්ගයට යාමට තනා අති පියගැටපෙළකි. විධිමත් ව තැනූ සිගුරත් ස්මාරකයක පූජ්‍යස්ථාන දෙකක් ඇත. ඉන් එක් පූජ්‍යස්ථානයක් අහසේ සිටින දෙවියන් සඳහා එහි මුදුනේ තැනූ අතර අනෙක දෙවියන්ට පෘථුවියට පැමිණීමට පහත් ස්ථානයක තනා තිබුණි. මෙම පහත් ස්ථානය නම් නගරයේ පිහිටි දේවස්ථානයයි.) ආකාරයට ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයේ ප්‍රධාන නගර දෙකෙහි පාලනය පවතින්නට ඇති බව මෝර්ටිමර් විලර් පෙන්වා දෙයි. පාලක පංතියේ යැයි සැළකෙන ගොඩනැගිලිවලට සම්බන්ධ සෝපාන පංති පාමුල ලිදක් බැගින් තනා ඇත. සුමේරියානු පාලක පූජකවරුන්ගේ පාලන මධ්‍යස්ථාන වූ දේවාල සමීපයෙහි හෝ ඇතැම් විට දේවාල අභ්‍යන්තරයෙහි ධාන්‍යාගාර, කර්මාන්ත ශාලා පිහිටා තිබුණි. සුමේරියාවේ ඌර්හිනෞකාර් සඳ දේවාලය ඇතුළෙහි පේෂ කර්මාන්ත ශාලාවක් හමු වී ඇත. ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයේ බලකොටු සමීපයෙහි ධාන්‍යාගාර හමු වී තිබීමෙන් මෙම පූජක පක්ෂයේ පාලනයක් පැවති බවට ඇති සාක්ෂි තහවුරු වේ. පාලනයේ දී පූජක පංතිය වැදගත් කාර්යභාරයක් සිදු කළ ද ප්‍රදේශයේ ආරක්ෂාව හා ජනතා විරෝධී මත මර්ධනය ආරක්ෂිත බළකොටු කේන්ද්‍ර කරගෙන සිදුවන්නට ඇත. ලෞකික සුඛවිහරණයට බෙහෙවින් නැඹුරු වූ සුඛෝපභෝගී ප්‍රභූ නිවාස හා අත්‍යවශ්‍ය අංගයන්ගෙන් හා සනීපාරක්ෂක ක්‍රමවලින් යුත් සාමාන්‍ය ජනතා නිවාස හරප්පා සභ්‍යත්වයේ පොදු සුඛසාධන තත්ත්වය ගැන අවධානයක් යොමු කළ පාලක පිරිසක් සිටි බවට සාක්ෂි සපයයි.[13] එහෙත් මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ව අදහස් ඉදිරිපත් කරන පුරාවිද්‍යාඥ ඩික්ෂිත් පවසන්නේ ධනවාදී දේශපාලන සංවිධානයක් එහි පැවති බවයි.[14] ප්‍රභූ පංතියක්, මධ්‍යම පංතියක් හා ධාන්‍යාගාර අවට විසූ කම්කරු පංතියක් ජීවත් වූ නිවාස සොයා

ගැනීමෙන් මේ නිගමනයට එළඹී ඔහු පසුකාලීන ඉන්දීය ගණ රාජ්‍ය තන්ත්‍රයට පදනම මින් සැළසූ බව පෙන්වා දෙයි. ධනවත් මධ්‍යම පංතික වෙළඳුන්ගේ සමූහ පාලන ක්‍රමයක් පැවති බව පවසන ඩික්ෂිත් මෙම ප්‍රදේශයන්හි හමු වී තිබෙන විශාල ගොඩනැගිලි පාලක වෙළඳුන්ගේ නිවාස බව පෙන්වාදෙයි. පුරාවිද්‍යාඥ මැකේ ඉන්දු නිම්නයේ පැවති විශාල ගොඩනැගිලි පරීක්ෂා කර පවසන්නේ ආණ්ඩුකාරවරයකු හෝ උප රජකු සහ අධිරාජයකු පාලන කටයුතු සිදු කළ බවයි.

මෙම නගර දෙකෙහි ජනගහනය ගැන පර්යේෂණ පැවැත් වූ ලැම්බ්‍රික් (H.T. Lambrick) 35000 ක ජනතාවක් මොහෙන්ජොදාරෝවේ සිටින්නට ඇති බවත් හරප්පාවෙහි ද මීට සමාන ජනතාවක් සිටි බවත් පෙන්වා දෙයි. ඩබ්ලිව්.ඒ. ෆෙයිස්විස් (W.A. Fairservis) ගේ ගණනය අනුව ජන ප්‍රමාණය 23500-41250 අතර විය. නගරයෙන් ඈත් වූ ග්‍රාමීය ජනගහනය මේ ගණනය කිරීම්වලට අන්තර්ගත කළ විට සැළකිය යුතු ජනතාවකගේ පාලනයකට අවශ්‍ය නීති රීති හා අනෙකුත් අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ කිරීමට පාලන අධිකාරියට සිදු විය. ක්‍රි. පූ. 3000 තරම් ඈත අවධියක දී මෙම ජනගහනය සැළකිය යුතු තරම් ගණනක් බව මෙහි දී අවධානයට යොමු කළ යුතුය. මෙම පිරිස පාලනට හා ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා ඉටු කිරීමටත් ආරක්ෂාව සැළසීමටත් සැකසුණු දේශපාලන ක්‍රියාදාමයක් වෛදික යුගයට පෙර ඉන්දියාවේ පැවතිණි. රජ කෙනකු හෝ ආණ්ඩුකාරයෙකු හෝ පූජක පංතියක් හෝ ධනවත් පිරිසක් හෝ යන කවර පක්ෂයකින් මෙම කලාපයේ පාලනය ගෙන ගිය ද එහි විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් හඳුනා ගැනීමට හැකිය.

- නාගරික පාලන රටාවකට අනුව සංවිධානය වූ දේශපාලන ක්‍රමයක් සහිත සමාජයක් පැවතීම.
- රාජ්‍ය පාලනය හෝ දේශපාලන සංවිධානය ජනතා සුභසිද්ධිය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම.
- අභ්‍යන්තර හා විදේශීය ආක්‍රමණ මර්දනයට ආරක්ෂක සේවාවක් පාලන ප්‍රදේශයේ පිහිටුවා තිබීම.

- පාලන තන්ත්‍රය පූජක පක්ෂය විසින් ගෙන ගියා වුව ද දැඩි ආගමික බලපෑමක් නො තිබුණු අතර ආගමික නිදහස පැවතීම.
- ස්වශක්තිය මත පදනම් වූ සෞභාග්‍යමත් ජීවිත ගෙවීමට ජනතාවට උදාවීමෙන් කලා ශිල්පාදියේ දියුණුවක් ඇති වීම. ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයෙන් හමු වූ නිරුවත් කවන්ධ පිරිමි ප්‍රතිමාව මෙයට කදිම නිදසුනකි.

මෙතරම් දියුණු තත්ත්වයකට පැවති මේ ශිෂ්ටාචාරය ජලයෙන්, සතුරු ආක්‍රමණයකින් හෝ වෙනත් ස්වභාවික ආපදාවකින් විනාශ වී ගිය බව බොහෝ විචාරක මතයයි.[15]

ආන්තික සටහන්

1 Encyclopedia of Britannica, Vol 9, Chicago, pp.336-338,

2 Auboyer I., Michel Beurdley, Jean Boisselier, Chantal Massonaud, Forms and Styles Asia, 1994, Huguette Rousset, Slovakia, P. 13.

3 Possehi Gregory L., The Indus CiviliZation-A contemporary Perspective, 2002, New Delhi, P. 1.

4 රාවෝ බී. වී., ලෝක ඉතිහාසය, 1991, (පරිවර්තනය ඃ මාලනී ඇඳගම), අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 58 පිටුව.

5 එම.

6 ඉලංගසිංහ මංගල, ඉතිහාස ධාරා 1 කොටස, 2002, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 8 පිටුව.

7 Encyclopedia of Britannica, Voll.9, Chicago, pp.340-341.

8 තාපර් රොමිලා, ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය, 1994, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 11 පිටුව.

9 සිංහල විශ්ව කෝෂය, 3 කාණ්ඩය, 742 පිටුව.

10 Possehi G., South Asian Archaeology Studies, 1992, New Delhi, P.36.

11 Chakrabarti D. K., Colonial Indology; Sociopolitics of the Ancient Indian Past, 1997, New Delhi, p.169.

12 The available evidence demonstrates a picture of a stable and conservative civilization reminiscent of the old kindom in Egypt, but certainly differing from that of ancient Mesopotamia. Some authorities have assumed that this conservation was the result of a political adminisrtation, probably theocratic rule, which is best exemplified by the fact that the state buildings were situated within the walls of a citadel. Possehi G., South Asian Archaeology Studies, 1992, New Delhi, P.36.

13 Snkalia H.D., Prehistory of India, 1975, New Delhi, P. 82.

14 සිංහල විශ්ව කෝෂය, 3කාණ්ඩය, 742 පිටුව.

15 Snkalia H.D., Prehistory of India, 1975, New Delhi, P. 89.

අනන්‍යතා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන ලක්දිව බුදු පිළිමය

මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ

ලංකාවේ මෙන් ම ඉන්දියාවේ ද පැරැණිතම බුදු පිළිම නිර්මාණය වූයේ මැටිවලිනි. සෙල් පිළිම නිමැවෙන්නට පටන් ගත්තේ ශිල්පීන් අවශ්‍ය මෙවලම් සකස් කොටගෙන, ගලින් වැඩ කිරීමේ තාක්ෂණය දියුණු කැරගත්තාට පසු ව විය යුතු ය. බුදු පිළිම අතුරින් මුලින් ම නිර්මාණය වූයේ හිඳි පිළිම ය. එදා බෝධිගෘහ ආශ්‍රිත ව ය. මුලින් ම බුදුන් සංකේතවත් කරන ලද්දේ බෝධියක් පාමුල පිහිටුවන ලද ආසනය මගිනි. ඒ ආසනය මත වැඩ-සිටිනාකාරයෙන් හිඳි පිළිමයක් නිර්මාණය කරන ලද්දේ සෑහෙන කාලයක් ගත වීමෙන් පසු ව ය. ලංකාවේ නිර්මාණය වූ බුදු පිළිමයක් පිළිබඳ මුල් ම සඳහන අපට සමු වන්නේ මහාවංසයෙනි. වසභ රජු (ක්‍රි. ව. 67-111) ශ්‍රීමහාබෝධි මළුවෙහි සිවු දිගින් බුදු පිළිම සතරක් පිහිටුවා, ඒවාට ආවරණ ද සැපැයූ බව එහි සඳහන් වේ.[1] මේ පිළිම මැටියෙන් කරන ලද හිඳි පිළිම විය යුතු ය. බුදු පිළිමයක් ගැන ඊ ළඟ සඳහන අපට සමු වන්නේ ජෙට්ඨතිස්ස හා මහසෙන් රජවරුන් සම්බන්ධයෙනි. දෙවනපෑතිස් රජු විසින් ථූපාරාමයේ පිහිටුවන ලද මහ සෙල් පිළිමය (ඊට අවුරුදු 500කට පමණ පසු) ජෙට්ඨතිස්ස රජු (263-273) විසින් එතුමන් ඉදි කැරැවූ පාචීනතිස්ස-පබ්බත විහාරයට ගෙන-ගිය බවත්,[2] පසු ව එය මහසෙන් රජු (274-301) විසින් එතැනින් අභයගිරි විහාරයට ගෙන-ගොස් එහි ස්ථාපනය කොට ප්‍රතිමාගෘහයක් කරවන ලද බවත්[3] මහාවංසය වැඩි දුරටත් සඳහන් කරයි.

කෙසේ වුව ද, මහාවංසය පවසන අන්දමට ක්‍රි. පූ. තුන්වැනි සියවසේ දී අප ශිල්පීන් විසින් දුවැන්ත සෙල් පිළිමයක් නිර්මාණය කරනු ලැබූයේ ද යන්න සැකසහිත ය. එහෙත් මහාවංස කතුවරයා මේ පිළිමය පිළිබඳ ව කිහිප වරක් ම සඳහන් කරන හෙයින්, එය අපට එකහෙළා බැහැර කිරීමට ද නො හැකි ය. අනෙක් අතට, අප ශිල්පීනට ගල් භාවිත කරමින් තිසා වැව වැනි දැවැන්ත නිර්මාණයන් කිරීමට හැකි තරම් දියුණු වූ තාක්ෂණයක් පැවැති කලෙක සෙල් පිළිම නිර්මාණය කිරීමට ඔවුහු සමත් වූහු නම්, එය අරුමයක් සේ සැලැකීමට හේතුවක් නැතැ යි කෙනකුට තර්ක කිරීමට ද හැකියාවක් ඇත. මිහිඳු හිමියන් ලක්දිවට වැඩම කිරීමෙන් පසු ඉන්දියාව හා ලංකාව අතර ඇති වූ නව සංස්කෘතික සබඳතා හේතු කොටගෙන, එකලැ ඉන්දියාවේ දියුණු වෙමින් පැවැති පිළිම නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය ලංකාවට පැමිණීමට එතරම් කලක් ගත වන්නට නැති ව ඇතැ යි සිතිය හැකි ය. කෙසේ වෙතත්, මහාවංස ප්‍රකාශය සැකයෙන් තොර ව තහවුරු කිරීමට නම් තව දුරටත් ඒ පිළිබඳ පර්යේෂණ සිදු කළ යුතු ව ඇත.

ලංකාවේ බුදු පිළිම නිර්මාණය වූයේ නිතොර ම පාහේ බෞද්ධ ආරාම ආශ්‍රිත ව ය. ඉන්දියාවේ ඉදි වූ ජේතවන, වේළුවන, ගෘද්‍රකූටපර්වත වැනි ආරාමවල බුදුන් සඳහා ගඳකිළියක් හා උන්වහන්සේ ගේ පරිභෝජනය.ට අවශ්‍ය වෙනත් උපාංග හැරෙන්නට, ප්‍රතිමාගෘහ, බෝධිගෘහ ආදි ගොඩනැගිලි ස්ථාපිත කරන ලදැ යි සිතිය නො හැකි ය. ඉන්දියාවේ රචනා වූ කිසි දු ශිල්පග්‍රන්ථයෙක බෞද්ධාරාම නිර්මාණය පිළිබඳ සඳහනක් දක්නට නැත. මන්ද, ඉන්දියාවේ සමු වී ඇති සියලු ම සංස්කෘත ශිල්පග්‍රන්ථ පාහේ රචනා වී ඇත්තේ දසවැනි සියවසින් පසු ව හෙයිනි. ඒ කාලය වන විට බුද්ධාගම ඉන්දියාවෙන් සම්පූර්ණයෙන් ම අතුගැවී-ගොස් ය. බෞද්ධාරාම නිර්මාණය පිළිබඳ ලියැවුණු, දැනට සමු වී ඇති ලොවැ පැරැණිතම ශිල්පග්‍රන්ථය වනුයේ මංජුශ්‍රීභාෂිත-වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය ය.එය නිසැක වශයෙන් ම ලංකාවේ සම්පාදනය වූ කෘතියකි. භාරතීය ශිල්ප-ග්‍රන්ථවල විස්තර වන්නේ හින්දු දේවාලය නිර්මාණය ගැන පමණි. ඒවායේ දැක්වෙන්නේ දේවාලයේ බිම්සැලැස්ම කෝෂ්ඨ 64කට හෝ 81කට ආදි වශයෙන්

බෙදා, ඒ අනුව ප්‍රධාන ප්‍රතිමාව හා වෙනත් උපාංග පිහිටුවනු ලැබූ ආකාරය යි. එහෙත් මංජුශ්‍රීවාස්තුශාස්ත්‍රයේ විස්තර වන්නේ ඊට බෙහෙවින් වෙනස් වූ සැලැසුම් ක්‍රමයෙකි. එනම්, සම්පූර්ණ ආරාම පරිශ්‍රය ම කොටස් 9කට හෝ 25කට බෙදා, ඒ එක් එක් කෝෂ්ඨය තුළ චෛත්‍යය, බෝධිවේශ්මය, ප්‍රතිමාලය, උපෝසථගෘහය හා සංඝාරාමය ඇතුළු අවශේෂ ගොඩනැගිලි ස්ථාපිත කරනු ලැබීම ය. මෙහි දී ලාංකේය ශිල්පීහු තම ස්වාධීනත්වය හා අනන්‍යතාව මැනැවින් ප්‍රදර්ශනය කොට ඇත්තාහ.

ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේ ද මුල් ම බුදු පිළිම නිර්මාණය වූයේ මැටිවලිනි. මඤ්ජුශ්‍රී-වාස්තුශාස්ත්‍රයේ ද්විතීය භාගය වන චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයෙහි විස්තර වන්නේ ද මැටි පිළිම නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය යි. අභාග්‍යයකට මෙන්, ලංකාවේ නිර්මාණය වූ, පස්වැනි සියවසට පෙර යුගයට අයත් කිසි දු මැටි පිළිමයක නටබුන් සමු වී නොමැත. ඉන්දියාවේ ගාන්ධාර, මථුරා හා ගුප්ත සම්ප්‍රදායනට අයත් බුදු පිළිම නිර්මාණය වූයේ කිසියම් පිළිගත් ශිල්පශාස්ත්‍ර සම්ප්‍රදායකට අනුව දූ යි යනු සැකසහිත ය. මන්ද, පස්වැනි සියවස වන විටත් ඉන්දියාවේ ශිල්පග්‍රන්ථ සම්පාදනය ආරම්භ වී තුබුණු බවට කිසි දු සාක්ෂියක් සමු වී නොමැති හෙයිනි. එහෙත් ලංකාවේ ශේෂ වී ඇති, අනුරාධපුර යුගයට අයත් සියලු බුදු පිළිම හා බෝසත් පිළිම නිර්මාණය වී ඇත්තේ මඤ්ජුශ්‍රී-වාස්තුශාස්ත්‍රයෙහි විස්තර වන පිළිවෙළින් උත්තම හා මධ්‍යම දශතාල අනුව බව එකී පිළිම මැන-බැලීමෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. ලංකාවේ බුදු පිළිම නිර්මාණය කළ යුත්තේ උත්තම දශතාල මානය අනුව (එනම්, දේහාංගුල 124 මිනුමට අනුව) බවත්, බෝසත් පිළිම සඳහා යොදාගත යුත්තේ දේහාංගුල 120 මධ්‍යම දශතාල මානය අනුව බවත් මඤ්ජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය පැහැදිලි ව සඳහන් කරයි.[4] ලංකාවේ රචිත වූ අනෙක් වැදගත් ශිල්පග්‍රන්ථය වන බිම්බමානය ද විස්තර කරන්නේ උත්තම දශතාල මානය යි. ඉන්දියාවේ රචිත සියලු ම ශිල්පග්‍රන්ථවල උත්තම දශතාල මානය නියම කරනු ලැබ ඇත්තේ බ්‍රහ්ම-ඊශ්වර-විෂ්ණු ත්‍රිමූර්තිය සඳහා ය. ඒවායේ කලාතුරෙකින් (මානසාර-ශිල්පශාස්ත්‍රයෙහි මෙන්) සමු වන බුදු

පිළිම නිර්මාණය පිළිබඳ සාකච්ඡාවල දී, ඒවා සඳහා නියම කරනු ලැබ ඇත්තේ නවතාල මානය යි. මේ අතින්, ප්‍රතිමාමාන අනුව ලංකාවේ බුදු පිළිම ඉන්දියාවේ බුදු පිළිමවලින් වෙනස් වන බව සිහි තබාගත යුතු ය.

මඤ්ජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මාශාස්ත්‍රය සම්පූර්ණයෙන් ම වෙන් කරනු ලැබ ඇත්තේ මැටි බුදු පිළිම හා බෝසත් පිළිම නිර්මාණය වෙනුවෙනි. මෙම කොටස චතුර්ථ අධ්‍යායෙන් ආරම්භ ව අටළොස්වැනි අධ්‍යායෙන් අවසන් වේ. මෙම අධ්‍යාය පසළොස මැටි පිළිම නිර්මාණය සඳහා මුලින් ම සකස් කැරගනු ලබන ප්‍රතිමාශූලය පිළිබඳ විස්තරයේ සිට නේත්‍රප්‍රතිෂ්ඨාපනය දක්වා වූ සම්පූර්ණ ක්‍රියාවලිය එහි අධ්‍යායෙන් අධ්‍යාය වශයෙන් විස්තර කරනු ලැබ ඇත. ඒ මෙසේ යි:

4. වෘක්ෂසංග්‍රහ - මෙහි විවිධ ගස් වර්ග මැද අරටු සහිත (අන්තඃසාර), පිටපොත්ත අරටු සහිත (ත්වක්සාර) හා එළය සහිත (එල්ගුසාර) යනුවෙන් උදාහරණ සහිත ව වර්ගීකරණයකට භාජන කරනු ලැබ ඇත.

5. වෘක්ෂසංඡේදන-විධාන - ප්‍රතිමාශූලය සඳහා සුදුසු ගසක් තෝරා, කපාගන්නා අන්දම මෙහි විස්තර වේ.

6. මානෝද්දේශ-විධාන - ප්‍රතිමා නිර්මාණයෙහි දී යොදාගනු ලබන මිනුම් ක්‍රම හා අශුභ මිනුමක් ශුභ බවට පත් කැරගැනීම සඳහා යොදාගනු ලබන ආයාදිෂඩ්-වර්ග සූත්‍ර මෙහි විස්තර කැරේ.

7. ගර්භාගාර-විධාන - ප්‍රතිමාලයේ පිළිම ස්ථාපනය කැරෙන ගර්භගෘහය සැලැසුම් කිරීම.

8. ශූලලක්ෂණ - 'ප්‍රතිමාශූල' නම් වූ, ප්‍රතිමාවේ දාරුමය සැකිල්ල නිර්මාණය කැරගනු ලබන ආකාරය විස්තර වේ.

9. රත්නන්‍යාස-විධාන - අද පුරාවිද්‍යාඥයන් විසින් අනවබෝධය නිසා 'යන්ත්‍රගල' යන ක්ලිෂ්ට රූපයෙන්

හඳුන්වනු ලබන රත්නන්‍යාස හෙවත් රුවන්තැන්පතුව තුළ මැණික් හා ඛනිජ වර්ග තැන්පත් කරනු ලබන ආකාරය විස්තර කැරේ. පිළිමය ස්ථාපනය කරනු ලබන්නේ ඊ මත ය.

10. අෂ්ටබන්ධ-විධාන - ප්‍රතිමාශූලයේ විවිධ කොටස් ඇලැවීම සඳහා ද්‍රව්‍ය අටක් (අෂ්ට) මිශ්‍ර කොට මැලියම් බදාම සකස් කැරගන්නා අයුරු විස්තර වේ.

11. රජ්ජුකර්ම-විධාන - ප්‍රතිමාශූලයේ අලවන ලද කොටස් ස්ථිර ව පැවැතීම පිණිස ලණු වර්ගයකින් බඳිනු ලැබේ. එය මෙහි විස්තර වේ.

12. මෘත්තිකාලක්ෂණ - පිළිම නිර්මාණය සඳහා මැටි බදාම සකස් කැරගන්නා අයුරු විස්තර වේ.

13. කටශර්කර-විධාන - පිළිමය මැටියෙන් නිමැවූ පසු, ඊට පිටතින් ආලේප කරනු ලබන කටශර්කර නම් තුනී බදාම සකස් කැරගන්නා අයරු මෙහි විස්තර වේ.

14. ප්‍රමාණලක්ෂණ - හිටි පිළිම සඳහා යොදාගනු ලබන දශතාල මිනුම් ක්‍රමය මෙහි විස්තර වේ. ශ්‍රේෂ්ඨ, මධ්‍යම හා කනිෂ්ඨ යන දශතාල මිනුම් ක්‍රම තුන ම මෙහි විස්තර කරනු ලැබේ.

15. ලම්බමාන-විධාන - ලම්බඵලකය මගින් එල්ලනු ලබන ලඹ නූල් කට්ටල දෙක (පිළිමය ඉදිරි පසින් හා පසු පසින්) ආධාරයෙන් ප්‍රතිමාවේ මිනුම් නිර්ණය කරනු ලබන අයුරු හා හිඳි පිළිමයේ ලක්ෂණ ද මෙහි විස්තර කරනු ලැබ ඇත.

16. පඤ්චබුද්ධාදිලක්ෂණ - නිර්මාණකාය හා සම්භෝගකාය බුදුවරුන් හා අෂ්ටමහාබෝධි-සත්ත්වයන් ගේ ලක්ෂණ (ප්‍රතිමාලක්ෂණ) මෙහි විස්තර වේ. එහි ම අග කොටසේ, විවිධ හේතුන් නිසා හානි පැමිණුනු පිළිම පිළිසකර කිරීමේ වත්-පිළිවෙත් (ජීර්ණෝද්ධාර-විධාන) ද විස්තර කරනු ලැබ ඇත.

17. වර්ණලක්ෂණ-විධාන - නිර්මාණය වූ පිළිමය වර්ණ ගැන්වීම සඳහා වර්ණ සකස් කැරගන්නා අයුරු මෙහි විස්තර වේ.

18. අක්ෂිමෝචන - නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනය හා සම්බන්ධ සම්පූර්ණ ක්‍රියාවලිය පියවරෙන් පියවර මෙහි විස්තර කරනු ලැබ ඇත.

ක්‍රි. ව. 7වැනි සියවසට පෙර සම්පාදනය වූ කෘතියක් වන මංජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයෙහි දක්වනු ලැබ ඇති පරිදි නිර්මාණය වූ මැටි පිළිම කිසිවක් අද ආරක්ෂා වී නොමැති හෙයින්, එකී මැටි පිළිම නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් සලකා-බැලීමට මෙය අවස්ථාව නො වේ යැ යි සිතමි. එසේ වුව ද, ඒ සම්බන්ධයෙන් දැනගත යුතු ඉතාමත් වැදගත් කරුණු කිහිපයක් පමණක් මෙහි සඳහන් කොට, එම සම්ප්‍රදාය අනුව ම නිර්මාණය වූ, අනුරාධපුර යුගයට අයත් සෙල් පිළිමවලින් නියෝජනය වන දශතාල මානක්‍රමය හා ප්‍රතිමාලක්ෂණ ද පිළිබඳ ව සැකෙවින් සාකච්ඡා කිරීමට අදහස් කැරේ.

මැටි පිළිමයක් වනාහි මිනිස් සිරුරේ අනුකෘතියක් විය යුතු යැ යි ශිල්පශාස්ත්‍ර විශාරදයෝ පවසති.[5] එහෙයින් මිනිස් සිරුරේ අඩංගු වන ප්‍රධාන අංග වන ඇටසැකිල්ල, සම්, මස්, ස්නායු, ධමනී ආදිය මැටි පිළිමයේ ද අන්තර්ගත විය යුතු ය. ප්‍රතිමාශූලය යනු පිළිමයේ ඇටසැකිල්ල යි. මේ සඳහා කිහිරි, තේක්ක (ශාක), බුරුත, කොහොඹ, රුක්අත්තන, බක්මී, සඳුන්, කෝන්, නා, කුඹුක් වැනි තද අරටු සහිත ගස් වර්ගයක් තෝරාගත යුතු විය.[6] ප්‍රතිමාශූලය කොටස් 19කින් සමන්විත වූ දාරුමය සැකිල්ලක් විය. එහි ප්‍රධාන අංගය වූයේ හිසේ සිට රහසඟ මූලය දක්වා දික් වූ සිලින්ඩරාකාර ලී දණ්ඩකි. එහි උඩ කෙළවර වෘත්තාකාර විය. මෙය වක්ෂෝදණ්ඩ (පපුදණ්ඩ) යනුවෙන් හැඳින්විණි. පපු පෙදෙසෙහි දී වංශදණ්ඩ නම් හරස් ලී කැබැල්ලක් ඊට බස්වන ලදී. එසේ ම, රහසඟ මූල ප්‍රදේශයෙන් ද කටිදණ්ඩ නම් මැද සිදුරක් සහිත දැව කොටයක් වක්ෂෝදණ්ඩට සවි කරන ලදී. බාහුදණ්ඩ ද්වය වංශදණ්ඩට සවි කරන ලද්දේ එහි ම තුබූ ලී

කුඤ්ඤ මගිනි. ඌරුදණ්ඩ (කලවදණ්ඩ) ද්වය කටිදණ්ඩට සවි වූයේ ද ඒ ආකාරයෙන් ම ය. එසේ ම ප්‍රකෝෂ්ඨ දණ්ඩ බාහුදණ්ඩටත්, අත්ල ප්‍රකෝෂ්ඨ දණ්ඩටත්, ඌරුදණ්ඩ දනහිසටත්, දනහිස ජංඝාදණ්ඩටත්, එය පාදයටත් සවි වූයේ එවැනි කුඤ්ඤ මගිනි[7].

ප්‍රතිමාශුලය සිටුවන ලද්දේ, මැණික් හා වටිනා ලෝහ හා ඛනිජ වර්ග ආදියෙන් පුරවන ලද කෝෂ්ඨ 25කින් යුක්ත තනි ගල් ලෑල්ලක ස්වරූපය ගත් රත්නන්‍යාසයේ (එනම්, යන්ත්‍රගලේ) පියන මත ය[8]. මේ නිසා, මැණික් හා වටිනා ලෝහ ඇත්තේ පිළිමයේ පාදම වන රත්නන්‍යාසයේ මිස පිළිමයේ හිස හෝ සිරුර තුළ නො වේ. මේ බව නොදන්නා අඥානයෝ මැණික් සොයා නිරපරාදේ පිළිම විනාශ කෙරෙති. මැණික් වර්ග තැන්පත් කරන ලද්දේ පිළිමයේ පාදවලට යටින් පිහිටි රත්න-න්‍යාසයේ බව අපට අනුරාධපුරයේ ජේතවනාරාමයේ නටබුන් ව පවත්නා මහා පිළිමගෙයින් අවබෝධ කැරගත හැකි ය. පිළිමය නිදන් සොරුන් හෝ කාලිංග මාඝාදීන් විසින් විනාශ කරනු ලැබ ඇති අතර, හිස් සුවිසල් රත්නන්‍යාසය තවමත් ගර්භගෘහය තුළ පතුලේ දක්නට ඇත. තව ද, තොලුවිල ආරාම සංකීර්ණයේ දකුණු කෙළවරේ පිහිටි බෝධිගෘහයේ පිහිටුවා තුබුණු හිඳි පිළිමය අද ජාතික කෞතුකාගාරයේ තැන්පත් කොට ඇති අතර, ඊට අයත් රත්නන්‍යාසය තවමත් එම භූමියේ දක්නට ඇත. එසේ ම, පුලියන්කුලම පබ්බතවිහාරයේ නටබුන්වලට අයත් ප්‍රතිමාලයේ තුබූ රත්න-න්‍යාසයේ කැබැල්ලක් තවමත් එහි දැකගත හැකි ය. මේ සාක්ෂිවලින් අපට පැහැදිලි වන්නේ මංජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය විස්තර කරන්නේ මෙරට ජීවමාන ව පැවැති වාස්තුවිද්‍යා සම්ප්‍රදායක් බව ය. ඇතැම් විට අෂ්ටමංගල වස්තු ද රත්නන්‍යාසයෙහි තැන්පත් කරන ලදී. පිළිමයක් යට තිබී එවැනි රත්නන්‍යාසයක් අභයගිරියෙන් සම්භ වී ඇත.

අලුතින් සාදාගනු ලැබූ අෂ්ටබන්ධ නම් තද මැලියම ආලේපය රත්නන්‍යාසය මත සිටුවන ලද ප්‍රතිමාශුලයේ අත්-පා ආදිය සන්ධි වූ ස්ථානවල ආලේප කොට, පසු ව එකී ස්ථාන කපු

නූල් හෝ තඹ කම්බිවලින් වෙළන ලදී[9]. පිළිමයට ස්නායු හා ධමනී ලැබුණේ ඒ අයුරිනි. විශේෂයෙන් සකස් කැරගන්නා ලද මැටි බදාම පිළිමයේ මාංස නියෝජනය කරන අතර, මැට්ට වියැළීමෙන් පසු ඒ මත ආලේප කරනු ලැබූ කටශර්කර ආලේපය එහි 'සම' වන්නේ ය.

අනුරාධපුර යුගයේ නිර්මාණය වූ මැටි පිළිම කිසිවක් ආරක්ෂා වී නැත ද, එම යුගයට අයත්, අනුරාධපුරයේ මෙන් ම ලංකාවේ වෙනත් ස්ථානවල ද සමු වී ඇති සෙල් පිළිම නිර්මාණයේ දී ද ශිල්පීන් විසින් මංජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයෙහි දැක්වෙන උත්තම-දශතාල මිනුම් ක්‍රමය අකුරට ම පිළිපදිනු ලැබ ඇති බව ඒ යුගයට අයත් පිළිම කිහිපයක් මැන-බැලීමෙන් ස්ඵුට වේ. බුදු පිළිම සඳහා උත්තම හෙවත් ශ්‍රේෂ්ඨ දශතාල මානය නියම කරනු ලැබ ඇත්තේ ලංකාවේ පමණක් වන හෙයින්, එම මානක්‍රමය අනුව නිමැවුණු ලාංකේය පිළිමවල දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂ ලක්ෂණ මෙහි පහත සාකච්ඡා කරන්නට බලාපොරොත්තු වෙමු.

මංජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ 14වැනි අධ්‍යායේ හිටි පිළිම හා සම්බන්ධ ශ්‍රේෂ්ඨ, මධ්‍යම හා කණිෂ්ඨ යන මානක්‍රම තුන ම විස්තර කරනු ලැබ ඇත. ඒ අකුරින් දේහාංගුල 124 ශ්‍රේෂ්ඨ දශතාල මානය බුදු පිළිම සඳහා ද, දේහාංගුල 120 මධ්‍යම දශතාල මානය බෝසත් පිළිම සඳහා ද වෙන් කරනු ලැබ ඇත.

දශතාල මානය යනු නිර්මාණය කරනු ලබන හිටි පිළිමයේ මුළු උස දශතාලයෙන්, එනම්, (අඟල් 12 x 10 =) 120න් බෙදූ කල එක් කොටසක්, එනම්, 1/120ක් අඟලක් ලෙස සැලැකෙන මානය යි. එහෙයින් එම අඟල පිළිමයේ උස අනුව වෙනස් වන හෙයින්, එය සාපේක්ෂ අඟලෙකි. එම අඟල කොතරම් දික් වුවත්, ඉන් 1/8ක් යවයක් ලෙස ගැනේ. උත්තම හෙවත් ශ්‍රේෂ්ඨ දශතාල මානයේ දී අඟල් 120ට තවත් අඟල් 4ක් එකතු කොට, මුළු උස 124න් බෙදා අඟල හෙවත් දේහාංගුලය ලබාගනු ලැබේ.

බුදු පිළිමයක් යනු බුදුන් ගේ ස්වාභාවික අනුකරණයක් නො වේ. සාමාන්‍ය මිනිසකුට හිස මුදුනේ ගැටයක් (එනම්,

උෂ්ණීෂයක්), වක්‍රාකාර කේශාන්තයක් හා උරහිස දක්වා එල්ලෙන (ලම්බකර්ණ) දිගු කන් ද පිහිටිය හොත් සෙසු මිනිසුන් ඔහු අමනුෂ්‍යයකු හෝ අද්භූත සත්ත්වයකු සේ සලකනු නො අනුමාන ය. එහෙත් එම ලක්ෂණ ම පිළිමයකට ආරෝපණය කළ කල්හි එය අති-සුන්දර කලාත්මක නිර්මාණයක් බවට පත් වේ. එහෙයින් බුදු පිළිමය වූ කලී මනුෂ්‍යයකු වූ බුදුන් ගේ අනුකරණයක් නො ව, කලාත්මක නිර්මාණයෙකි. ඊට එම කලාත්මක ස්වරූපය ලැබී ඇත්තේ, එය නිර්මාණයේ දී භාවිත කරනු ලැබූ විවිධ මිනුම් ක්‍රම නිසා ය. බුදු පිළිම නිර්මාණය සඳහා යොදාගනු ලබන මිනුම් වර්ග සයෙකි. ඒවා 'ෂඩ්විධමාන' යන සමූහාර්ථවාචී නාමයෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ[10]. මෙකී සියලු ම මිනුම් ගනු ලබන්නේ දේහාංගුලය හා යව මිනුම්ිනි. එකී ෂඩ්විධමාන මෙසේ යි:

1. මාන (සිරස් මිනුම්)
2. ප්‍රමාණ (තිරස් මිනුම්)
3. පරිමාණ (වට මිනුම්)
4. උන්මාන (ඇතුළට හෝ පිටතට නෙරීම්)
5. උපමාන (හිදැස් මිනුම්)
6. ලම්බමාන (ලඹ නූල් එළා ගනු ලබන මිනුම්)[11]

මේ මිනුම් වර්ග සය ම නිවැරැදි ලෙස ගනු ලැබුව හොත් පිළිමයක් කිසි විටෙක අවලක්ෂණ හෝ විකෘත ස්වරූපයක් නොගන්නේ ය. අනුරාධපුර යුගයේ නිර්මාණය වූ ප්‍රතිමා ලක්දිව සෙසු කාලවලට අයත් ප්‍රතිමාවලට වඩා සුන්දරත්වයෙන් අබිබවා-යන්නේ ඒවා නියම ප්‍රතිමාමාන ශාස්ත්‍රයකට අනුව නිමැවුණු ඒවා බැවිනි. මේ විවිධ මිනුම් ක්‍රම භාවිත කරනු ලබන අයුරු මෙහි ඉතා සැකෙවින් දක්වා-සිටිමු.

1. මාන

'මාන' යනු හිටි පිළිමයක උෂ්ණීෂයේ සිට දෙපතුල් දක්වා ද, හිඳි පිළිමයක නම් උෂ්ණීෂයේ සිට ආසනය දක්වා ද වන විවිධ අවයවයන් ගේ සිරස් හෙවත් කෙළින් ගනු ලබන මිනුම් ය. බුදු

පිළිමයක නම් උස දේහාංගුල 124ක් ද, බෝසත් පිළිමයක නම් අංගුල 120ක් ද වේ. ලංකාවේ රචිත ශිල්පග්‍රන්ථ ද්වයක් වන මඤ්ජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ හා බිම්බමානයේ දැක්වෙන පරිදි, ශ්‍රේෂ්ඨ දශතාල මානය අනුව හිටි බුදු පිළිමයක මාන හෙවත් සිරස්ගත මිනුම් කිහිපයක් සසඳා-බලමු.

චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍ර[12] බිම්බමාන[13]

උෂ්ණීෂය 1.3
1.0

උෂ්ණීෂය - කේශාන්තය 3.0
3.0

කේශාන්තය - අක්ෂි-සූත්‍රය 4.3
4.4

අක්ෂි-සූත්‍රය - නාසාපුටාන්තය
4.3 4.4

නාසාපුට - හනු-අන්තය
4.3 4.4

17.4 17.4

මිනුම් දී ඇත්තේ දේහාංගුල හා යවවලිනි. ග්‍රන්ථ දෙකෙහි දී ඇති මිනුම්වල සුළු වෙනස්කමක් දක්නට ලැබෙන බව ඔබට පෙනී-යනු ඇති. බිම්බමානයට අනුව උෂ්ණීෂය යව තුනක් උසින් අඩු වන අතර, එම යව තුන මුහුණට එකතු වී ඇත. චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට අනුව මුහුණ අඟල් 13 යව 1ක් වන අතර, බිම්බමානයට අනුව එය අඟල් 13 යව 4ක් වේ. එහෙයින් බිම්බමානයට අනුව මුහුණ චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට වඩා තරමක් දිගටි ස්වරූපයක් ගනී. එතැන් සිට දෙපතුල දක්වා ම ග්‍රන්ථ දෙකෙහි දී ඇති මාන මිනුම්වල වෙනසක් නැත.

	චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍ර [14]	බිම්බමාන [15]
මුහුණ (ඉහත දැක්වුණු පරිදි)	17.4	17.4
ගල (නිකට යටින් ඇති මස් ගොබය)	0.4	0.4
ගෙළ	3.4	3.4
හික්කාව - පපු පෙදෙස	13.4	13.4
පපු පෙදෙස - නාභිය	13.4	13.4
නාභිය - මේඪ්‍ර (රහසඟ) මූලය	13.4	13.4
කලව	27.0	27.0
දනහිස	4.0	4.0
ජංඝාව	27.0	27.0
පාදය	4.0	4.0
මුළු උස	124.0	124.0

මෙකී මිනුම් දෙස බලන කල, චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට අනුව මුහුණ උෂ්ණීෂ-කේශාන්ත, කේශාන්ත-අක්ෂිසූත්‍ර, අක්ෂිසූත්‍ර-නාසාපුට හා නාසාපුට-හනු-අන්ත යනුවෙන් උසින් සමාන කොටස් හතරකින් යුක්ත වන බව පෙනී-යයි. එහෙත් බිම්බමානයට අනුව, උෂ්ණීෂ-කේශාන්ත මිනුම අඟල් 4.0ක් වන අතර, සෙසු කොටස් තුන අඟල් 4.4 කොටස්වලට බෙදා-දක්වනු ලැබ ඇත. ඇතැම්

විද්වත්හු ලංකාවේ බුදු පිළිම නවතාල මිනුමට අනුව (එනම්, දේහාංගුල 108) අනුව නිර්මාණය වී යැ යි පවසති.[16] එහෙත් එය ඔප්පු කිරීමට තරම් සාක්ෂි සොයාගත නො හැකි ය. ලංකාවේ රචනා වූ ශිල්පග්‍රන්ථ ද්වය ම බුදු පිළිම උත්තම දශතාල මානයට අනුව නිර්මාණය විය යුතු යැ යි පැහැදිලි ව පවසන අතර, අනුරාධපුරයේ දක්නට ලැබෙන සියලු පිළිම මංජුශ්‍රී-චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ නිර්දිෂ්ට මිනුම් අනුව ම නිර්මාණය වී ඇති බව ඒවා මැන-බැලීමේ දී ස්ඵුට වේ. උත්තම දශතාල මිනුමත් නවතාල මිනුමත් අතර ආනුපාතික වශයෙන් පැහැදිලි වෙනසක් දක්නට නො ලැබුණ ද, එක් කරුණක් අතින් එදෙක වෙනස් වේ. එනම්, ගෙළෙහි උස ශ්‍රේෂ්ඨ දශතාල මානයට අනුව අඟල් 3 යව 4ක් ද, නවතාල මානයට අනුව අඟල් 4.0ක් ද වීම යි. එහෙයින් නවතාල ප්‍රතිමාව දශතාල ප්‍රතිමාවට වඩා ස්ත්‍රී ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන බව පෙනේ. බුදු පිළිමයකට දිගු ගෙළ නො ගැළපෙන බව කිව යුතු ය.

මේ හැරුණු කොට, ඇහිබැමේ පළල, ඇහිබැම හා ඇස අතර දුර, ඇසිපියේ ඝනකම, උඩුතොලේ හා යටිතොලේ පළල, තොල වටා ඇති 'පාලිකා' නම් තුනී ඉරේ පළල, ඇසේ බබා ගේ (කනීනිකාවේ) විෂ්කම්භය ආදි ඉතා සියුම් මිනුම් ද මාන මිනුම්වලට ඇතුළත් වේ.

2. ප්‍රමාණ

'ප්‍රමාණ' යනු සිරුරේ අවයවවල හරස් අතට කෙළින් දුර මැනීම ය. උදාහරණ වශයෙන්, කන් දෙක අතර කෙළින් දුර අඟල් 13½ ක් ලෙස දැක්වේ. එය 'මුඛමාන' යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. උරහිස් දෙක අතර දුර මුඛමාන තුනෙකි, එනම්, අඟල් (13½ x 3 =) 40½ කි. කිහිලි දෙක අතර දුර අඟල් 22½ කි. පපුව අසලින් සිරුරේ පළල අඟල් 19½ කි. උදරය අසලින් සිරුරේ පළල අඟල් 16ක් ලෙස ද, ඉඟටියේ පළල අඟල් 17½ ක් ලෙස ද දී ඇත. මෙපමණක් නො ව, ඇස් දෙක අතර පරතරය, කන් පෙත්තේ පළල, මුවෙහි පළල, ඇසේ සමේ හා නාස්පුඩුවල පළල වැනි ඉතා සියුම් මිනුම් ද ප්‍රමාණ මිනුමට ඇතුළත් වේ.

3. පරිමාණ

'පරිමාණ' යන වට මිනුම ය. උදාහරණ වශයෙන්, හිසේ වටප්‍රමාණය අඟල් 36ක් ලෙස දක්වා ඇත. ඉදිරිපසින් කන් දෙක අතර ප්‍රමාණ දුර අඟල් 13½ ක් වන අතර, වට මිනුම අඟල් 21½ කි. පිටුපසින් කන් දෙක අතර දුර වට මිනුමින් අඟල් 13½ කි. එදෙකේ එකතුව අඟල් (21½ + 13½ =) 35ක් වේ. එහෙත් හිසේ වටප්‍රමාණය අඟල් 36ක් ලෙස දක්වා ඇත. ඉතිරි අඟල කන් පෙති දෙකේ පිහිටීම සඳහා වෙන් කරනු ලැබ ඇත. චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට අනුව, උෂ්ණීෂයේ සිට කේශාන්තය දක්වා කෙළින් උස අඟල් 4 යව 3ක් වුව ද, එහි වට මිනුම, එනම්, හිස දිගේ මිනුම, අඟල් 9½ ක් වන අතර, උෂ්ණීෂයේ සිට පාර්ශ්ව-කේශාන්තයට අඟල් 11ක් ද, පිටුපසින් කේශාන්තය දක්වා අඟල් 12½ ක් ද දුර වන්නේ ය. එසේ ම, බාහුවේ වට මිනුම, ප්‍රකෝෂ්ඨයේ (එනම්, වැලමිටේ සිට මැණික්කටුව දක්වා කොටසේ) මැදින් වට මිනුම, මැණික්කටුවේ වට මිනුම, අතේ ඇඟිලිවල හා පා ඇඟිලිවල වට මිනුම් ආදි වශයෙන් පරිමාණ මිනුම් ද ඉතා සංකීර්ණ ස්වභාවයක් උසුලයි.

4. උන්මාන

'උන්මාන' යනුවෙන් අදහස් කැරෙන්නේ කිසියම් අවයවයක් සාමාන්‍ය මට්ටමේ සිට කෙතරම් උස ද, ගැඹුරු ද යනුවෙන් මැන-බැලීම යි. උදාහරණ වශයෙන්, ගෝජි දණ්ඩේ (එනම්, නාසය හා උඩුතොල අතර පිහිටි පාලම වැනි කොටසේ) සිට නාසය කෙතරම් ඉදිරියට නෙරා-සිටී ද, ගෝජි දණ්ඩේ ගැඹුර කොපමණ ද, තනමඬල කෙතරම් උස ද, ගෙලේ සිට හනුව කෙතරම් ඉදිරියට නෙරා-සිටී ද, නාභිය කෙතරම් ගැඹුරු ද ආදි වශයෙන් නෙරීම හෝ ගැඹුර මැන-බැලීම යි.

5. උපමාන

'උපමාන' යනු ශරීරයේ අවයව දෙකක් අතර පරතරය මිනුම යි. ඒ ඒ අවයවයන් නිසියාකාර ව පිහිටුවීම පිණිස මේ මිනුම අතිශයින් වැදගත් වන්නේ ය. උදාහරණ වශයෙන්, හිටි පිළිමයේ දෙපයේ මහපටැඟිලි දෙක අතර දුර අඟල් අටෙකි. චිත්‍රකර්ම

ශාස්ත්‍රය දෙදන අතර දුර අඟල් 3ක් ද, දෙකලව අතර පරතරය අඟල් 1ක් ද ලෙස ද දක්වයි. හිටි බුදු පිළිමයෙක අභය හස්තයේ මහපටැඟිල්ලේ සිට නාභිය දක්වා දුර අඟල් 18ක් ද, කටක හස්තයේ මහපටැඟිල්ලේ සිට නාභිය දක්වා දුර අඟල් 20ක් ලෙස ද දක්වනු ලැබ ඇත.

6. ලම්බමාන

නිර්මාණය වෙමින් පවතින්නා වූ පිළිමයක ඉදිරිපසින් හා පිටුපසින් ලඹ නූල් කට්ටල දෙකක් එල්ලා, ඒවා උපයෝගී කොටගෙන පිළිමයේ අවයව නිවැරැදි ව ස්ථාපනය කිරීම අතිශයින් සංකීර්ණ ක්‍රියාවලියකි. සෑම නූලක ම අග ලඹ කැටයක් බැඟින් ගැට ගසනු ලැබ ඇති ලඹ නූල් ගණනාවක් පිළිම හිසට උඩින් එල්ලා ඇති ලඹතටුව (ලම්බඵලක) නම් වූ දාරුමය රාමුවක ඉදිරිපසින් හා පිටුපසින් වන විවිධ තුඩුවලින් එල්ලනු ලැබ ඇත. සාමාන්‍යයෙන් ඉදිරිපසින් එලලෙන ලඹ නූල් 11ක් ද, පිටුපසින් එල්ලෙන නූල් 9ක් ද අතර ප්‍රතිමාව නිර්මාණය වන්නේ ය. ලඹතටුවේ හරි මැදින් ඉදිරියෙන් ම ඇති තුඩින් එල්ලෙන මධ්‍ය සූත්‍රය පිළිමය සමමිතික කොටස් දෙකකට බෙදා-ලයි. එය නළල හරි මැදින්, දෙබැම අතරින්, නාසා තුඩුව මැදින්, නාභිය හා රහසගේ මුල මැදින්, දෙකලව, දෙදන හා ජංඝා ද්වය අතරින් ද එල්ලනු ලැබේ. එම නූල හා නාසා තුඩුව, පපුව, උදරය ආදී ස්ථාන අතර තිබිය යුතු නිශ්චිත දුර ප්‍රමාණ දක්වනු ලැබ ඇත. මධ්‍ය සූත්‍රය දෙපසින්, දෙකන් අයිනෙන් එල්ලෙන පාර්ශ්ව සූත්‍ර ද්වය ඊට වඩා අඟල් 3ක් පිටුපසින්, එදෙක අතර පරතරය අඟල් 13½ ක් වන පරිදි පිහිටුවනු ලැබේ. එකී සූත්‍ර ද්වය මුහුණ කෙළවරින් ද, කන් අද්දරින් හා තන කෙළවරින් ද, උකුළ දෙපසින් හා පාද මධ්‍යයෙන් ද එල්ලනු ලබන්නේ ය[17]. ඉදිරියෙන් කන් දෙක අතර මුහුණේ පළල අඟල් 13½ ක් හෙවත් මුඛමානයක් බව ඉහත සඳහන් විණි. ඇත්ත වශයෙන් ම, මුහුණේ පළල ලබා-ගනු ලබන්නේ මෙම පාර්ශ්ව සූත්‍ර ද්වයේ ආධාරයෙනි.

ඊ ළඟ ලඹ නූල් යුගලය වන කර්ණ සූත්‍ර තවත් අඟල් 1½ ක් පිටුපසින් එදෙක අතර පරතරය අඟල් 18ක් වන සේ එල්ලනු

ලැබේ. ඒවා කනේ එහා කෙළවරින් ද, තනමඬුලු මැදින් ද, කලව හා ජංඝා හරි මැදින් ද, පාදයේ සුළැඟිල්ලට ඇතුළු පැත්තෙන් ද එල්ලෙන්නේ ය. 6වැනි හා 7වැනි සූත්‍ර කක්ෂාසූත්‍ර නමින් හැඳින්වේ. මන්ද, ඒවා හරියට කිහිලි (කක්ෂා) මැදින් වැටෙන හෙයිනි. එම සූත්‍ර ද්වය ද, 4වැනි හා 5වැනි සූත්‍ර මෙන් ම තවත් අඟල් 1½ක් පසුපසින් ද, එදෙක අතර පරතරය අඟල් 22½ක් වන සේ ද එළනු ලබන්නේ ය. එය කිහිලි මැදින්, උකුළු කෙළවරින්, කලව, දනහිස හා ජංඝා කෙළවරින් ද, පයේ සුළැඟිල්ලේ අගින් ද වැටෙන්නේ ය. ඊ ළඟ සූත්‍ර ද්වය කක්ෂා-පර්යන්ත-සූත්‍ර නමින් හැඳින්වේ. ඒවා තවත් අඟල් 3ක් පිටුපසින් ද, එදෙක අතර පරතරය අඟල් 31½ක් ද වන සේ එළනු ලැබේ. එය බාහුව හරි මැදින් ද, ප්‍රකෝෂ්ඨය කෙළවරින් ද එල්ලෙන්නේ ය. අවසාන සූත්‍ර යුගලය වන බාහු සූත්‍ර තවත් අඟල් 3ක් පිටුපසට වන සේ ද, එදෙක අතර පරතරය අඟල් 40½ක් වන සේ ද එළනු ලැබේ. ඒවා බාහුව කෙළවරින් එල්ලී-සිටින්නේ ය.[18] ශ්‍රේෂ්ඨ-දශතාල පිළිමයේ උරහිස් දෙක අතර පැතරය මුඛමාන තුනක් (13½ x 3 =) වන බව ඉහත සඳහන් කැරිණි.

මෙවැනි ම ලඹ නූල් යුගල 4ක් හා මධ්‍ය සූත්‍රයක් ද නිර්මාණය වන පිළිමයට පිටුපසින් එල්ලනු ලැබේ. එහි කර්ණ-සූත්‍ර ද්වය මධ්‍ය සූත්‍රයට අඟල් 3ක් පිටුපසින් සිටින සේ ද, එදෙක අතර පරතරය අඟල් 18ක් වන සේ ද එළනු ලැබේ. කක්ෂා-සූත්‍ර ස්වය තව අඟල් 1½ක් පිටුපසමින් ද, පරතරය (18 + 2¼ + 2¼ =) 22½ක් ද වන සේ එළනු ලැබේ. එය එල්ලෙන්නේ කිහිල්ල හරි මැදිනි.[19] සෙසු සූත්‍ර කට්ටල දෙක එළනු ලබන ආකාරය ද මේ අනුව අවබෝධ කට යුත්තේ ය.

ඉහත දැක්වුණු කෙටි විස්තරයෙන්, ප්‍රතිමාමාන යනු කෙතරම් සංකීර්ණ ශාස්ත්‍රයක් දැ යි අපට වටහා-ගැනීමට අපහසු නැත. එම සම්ප්‍රදායයන් අනුගමනය කරමින් අනුරාධපුර යුගයේ නිර්මාණය කරන ලද බුදු පිළිම කලාත්මක භාවය අතින් දිවයිනේ අනෙක් යුගවලට අයත් පිළිම අබිබවා-සිටින්නේ ඒ සඳහා භාවිත කැරුණු මිනුම්වල ශාස්ත්‍රීය පසුබිම හේතුවෙනි. කල් යත් ම මෙම

ශිල්පශාස්ත්‍ර සම්ප්‍රදාය පිරිහීමට ලක් වූයෙන්, කලාත්මක බවින් හීන, විකෘත ස්වරූපයක් ගත් ප්‍රතිමා නිර්මාණය වන්නට විය. මහනුවර ප්‍රදේශයේ බොහෝ සිත්තර පවුල් සතු ව 'ශාරිපුත්‍රය' යන ජනප්‍රිය නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන බිම්බමානයේ පුස්කොළ පිටපත් ඇතත්, ඒවා කියවා නිසි ලෙස අවබෝධ කැර-ගැනීමට ඔවුහු අපොහොසත් වෙති. ඔවුන් සතු ව මනා සංස්කෘත ඥානයක් නොමැති වීම ඊට ප්‍රධාන හේතුව යි. සංස්කෘත භාෂාව හොඳින් දැන-සිටිය ද, ශිල්පීන් සඳහා ම ලියැවුණු එම කෘතිවල ඇතැම් තැන් හුදු වාච්‍යාර්ථයෙන් ම ගත නොහැකි ය. උදාහරණ වශයෙන්, බිම්බමානයේ අඟල් 4½ මිනුම හඳුන්වනු ලබන්නේ 'භාග' යන පාරිභාෂික ශබ්දයෙනි. එහෙත් චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ 'භාග' යන්න නිතර ම දක්වනු ලැබ ඇත්තේ අඟල් 4ක් වශයෙනි. බිම්බමානයේ 'භාග' යනු අඟල් 4½ ක් වුව ද. එය අඟල් 4ක් ලෙස ගත යුතු අවස්ථා ද ඇත. එවැනි තැන් අවබෝධ කැරගත හැක්කේ ශිල්පීනට පමණි. නිදසුනක් වශයෙන්, බිම්බමානයේ දක්වනු ලැබ ඇති 'මාන' මිනුම් අතර දනහිසෙහි හා පාදයේ උස දක්වනු ලැබ ඇත්තේ 'භාගයක්' වශයෙනි. එහෙත් මෙහි දී එය වාච්‍යාර්ථයෙන් ගත හොත් දනහිස හා පාදය අඟල් 4½ බැගින් උස් වන්නේ ය. එවිට පිළිමයේ මුළු උස අඟල් 125ක් වන්නේ ය. එහෙත් මුළු උස දේහාංගුල 124ක් බව බිම්බමානය ඉතා පැහැදිලි ව සඳහන් කරයි. එහෙයින් මෙහි දී 'භාග' යන්න අවබෝධ කට යුත්තේ අඟල් 4½ ක් ලෙස නො ව අඟල් 4ක් ලෙස ය. ස්වකීය ආචාර්ය උපාධිය සඳහා ශාරිපුත්‍රය හා ආලේඛ්‍යලක්ෂණ නම් කුඩා ග්‍රන්ථයක් ද සංස්කරණය කොට ජර්මන් බසට පරිවර්තනය කොට ගොටින්ජන් විශ්වවිද්‍යාලයට ඉදිරිපත් කළ හාන්ස් රුවෙලියස් මෙම වරද සිදු කොට ඇත. ඔහු භාග යන්න අඟල් 4½ ක් ලෙස ගෙන පිළිමයේ මුළු උස අඟල් 125ක් ලෙස දක්වා ඇත[20].

එසේ ම, ඇතැම් විටෙක අඟල් 13½ මූබමාන යන්න තාලයක්, එනම්, අඟල් 12ක් සඳහා ද, තාල යන්න අඟල් 13½ මුබමාන යන්න ලෙස ද ගත යුතු අවස්ථා ඇත. එවැනි අවස්ථාවල දී නිවැරැදි මිනුම යොදා-ගැනීමට ශිල්පියා ප්‍රවේසම් විය යුතු ය. ම-විසින් 1933 දී සංස්කරණය කොට සිංහලයට පරිවර්තනය කරන

ලද බිම්බමානයේ එවැනි අවස්ථා අධෝලිපි මගින් පැහැදිලි කරනු ලැබ ඇත.

කිසි දු බුදු පිළිමයෙක මුඩු හිසක් දක්නට නොලැබීම විශේෂත්වයකි. සෑම බුදු හිසක් ම දක්ෂිණාවර්ත ව කරකැවුණු කෙස් කැරැලි ගණනාවෙකින් වැසී ඇත. මෙම කෙස් කැරැලි සංඛ්‍යාව 360ක් ලෙස බිම්බමානය සඳහන් කරයි. එය දක්වනු ලැබ ඇත්තේ සංස්කෘත ශිල්පග්‍රන්ථවලට ආවේණික ප්‍රහේලිකාත්මක භාෂාවෙන් පහත දැක්වෙන අයුරිනි:

'අර්කශ්ශරශතත්‍රයම්'[21]

මෙය 'අර්කඃ + ශර + ශතත්‍රයම්' යනුවෙන් කඩාගත යුතු ය. මෙහි 'අර්ක' යනු 'සූර්යයා' යි. හින්දු විශ්වවේදයට අනුව, සූර්යයෝ හෙවත් ආදිත්‍යයෝ 12 දෙනෙකි. එහෙයින් 'අර්ක' යන්න 12 සේ ගත යුතු ය. 'ශර' යනු ඊතලය යි. මේ ඊතල අනංගයා ගේ ඊතල යි. මල් හී වන ඒවා ගණනින් 5ක් වන බව අපි දනිමු. එවිට 'අර්කශ්ශර' යනු (12 x 5 =) 60 සේ ගත යුතු ය. 'ශතත්‍රය' යනු 300 යි. එහෙයින් බුදු හිසේ මුළු කෙස් කැරැලි සංඛ්‍යාව (300 + 60 =) 360ක් වන්නේ ය. මෙහි දී ද රුවෙලියස් සිංහල සන්නය ද නොසලකා-හැර, 12 සහ 5 ගුණ කරනු වෙනුවට එකතු කොට, මුළු කෙස් කැරැලි සංඛ්‍යාව 317ක් ලෙස දක්වා ඇත.[22] එය සාවද්‍ය යි.

රුවෙලියස් තවත් වරදක් සිදු කොට ඇත. එනම්, වැලමිටේ සිට මැණික්කටුව දක්වා වූ අතේ (හෙවත් ප්‍රකෝෂ්ඨයේ) දිග අඟල් 20ක් සේ ගණනය කිරීම යි.[23] චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය එය අඟල් 21ක් බව පැහැදිලි ලෙස දක්වා ඇත.[24] බිම්බමානයේ එය දැක්වෙන්නේ 'විංශතිශ්චාපි මාත්‍රන්තු - කූර්පරාන්මණිබන්ධිශ්ච 'යනුවෙනි.[25] එය නිසි ලෙස අර්ථකථනය කළ හොත්, (ප්‍රකෝෂ්ඨය) වැලමිටේ සිට මැණික්කටුව තෙක් විස්සක් හා අඟලක් (මාත්‍රම්) යනුවෙන් ගත යුතු ය. එවිට බිම්බමානය ද එය අඟල් 21ක් ලෙස ම දක්වා ඇති බව පැහැදිලි වනු ඇත.

බුදු පිළිම හා සම්බන්ධ ප්‍රතිමාමාන පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබාගත හැකි වනු පිණිස, පිළිමයේ මුහුණ, අත්ල ආදි අවයවයන්හි සියුම් මිනුම් දැක්වෙන රූපසටහන් කිහිපයක් මෙහි පහත දක්වා ඇත. ඒ සියල්ල එකින් එක විස්තර කිරීමට මෙය අවස්ථාව නොවන හෙයින්, වැදගත් සේ පෙනෙන තවත් ලක්ෂණ කිහිපයක් පමණක් සඳහන් කොට මෙම ලිපිය අවසන් කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි.

හිටි පිළිමයේ මෙන් ම හිඳි පිළිමයේ ද දෙතන අතරත්, තන හා හික්කාව අතරත් දුර එක සමාන ය. එහෙයින් හික්කාව හා දෙතන පිහිටා ඇත්තේ අඟල් 13½ සමපාද ත්‍රිකෝණයක් ලෙසිනි.[26] ලංකාවේ හිඳි පිළිමයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ වීරාසනය යි. එහෙත් 'වීරාසන' යන වචනය ග්‍රන්ථ දෙකෙහි ම සඳහන් නො වේ. එය වම් කකුල මත දකුණු කකුල තබා හිඳගැනීමේ ඉරියව්ව ලෙස ග්‍රන්ථ ද්වය ම පැහැදිලි ලෙස සඳහන් කරයි.[27] ඉන්දියාවෙන් වීරාසන හිඳි පිළිමයක් සමු වී ඇත්තේ අමරාවතියෙන් පමණි. එය ද මෙරට ශිල්පීන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් විය යුතු ය. 'සිංහල විහාරය' නමින් විහාරයක් ද තවමත් අමරාවතියේ තිබීමෙන් පෙනී-යන්නේ අමරාවතිය කෙරෙහි සිංහල ශිල්ප ඥානය බෙහෙවින් බලපා ඇති බව ය. මන්ද, ඉන්දියාවේ අන් කිසි දු ප්‍රදේශයකින් වීරාසන ප්‍රතිමාවක් සොයාගත නොහැකි හෙයිනි. අප ශිල්පග්‍රන්ථ ද්වය ම වජ්‍රාසනය හෙවත් පද්මාසනය ගැන කිසි දු සඳහනක් නො කිරීම ද, ඒවා ශ්‍රී ලාංකේය ශිල්පග්‍රන්ථ බව තව දුරටත් තහවුරු කරයි. වීරාසන ඉරියව්ව සඳහා චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ භාවිත කරනු ලැබ ඇත්තේ 'සත්ත්වපර්යංක' යන නාමය යි.

චතුර්මාණ

ලංකාවේ හිඳි බුදු පිළිමය උෂ්ණීෂයේ සිට ආසනය දක්වා අඟල් 66 යව 3ක් උස් වන්නේ ය. එවිට කේශාන්තයේ සිට ආසනය දක්වා දුර අඟල් (66.3 - 4.3 =) 62ක් වන්නේ ය.[28] හිඳි පිළිමයේ දෙදන අතර දුර ද අඟල් 62කි.[29] එසේ ම, වම් උරහිසේ සිට දකුණු දණහිසටත්, දකුණු උරහිසේ සිටවම් දනහිසටත් දුර (එනම්, කර්ණය) ද අඟල් 62කි.[30] මෙම සමාන මිනුම් සතර, එනම්,

කේශාන්තයේ සිට ආසනය දක්වා ද,

දකුණු දනහිසේ සිට වම් දනහිස දක්වා ද,

වම් උරහිසේ සිට දකුණ දනහිස දක්වා ද,

දකුණු උරහිසේ සිට වම් දනහිස දක්වා ද

දුර එක සමාන ය. එනම්, අඟල් 62කි. මෙය 'චතුර්මාණ' යනුවෙන් හැඳින්වේ[31].

මේ ලිපියෙන් මා උත්සාහ කෙළේ විශේෂයෙන් අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු යුගවලට අයත් ශ්‍රී ලාංකේය බුද්ධ ප්‍රතිමාවල දක්නට ලැබෙන අනන්‍යතා ලක්ෂණ පැහැදිලි කිරීමට ය. ඉන්දියාවේ දක්නට ලැබෙන කිසි දු බුදු පිළිමයක් උත්තම-දශතාල මානයට අනුව නිර්මාණය වී ඇතැ යි සිතිය නො හැකි ය. මන්ද, එහි උත්තම-දශතාල මානය නිර්දිෂ්ට කරනු ලැබ ඇත්තේ බ්‍රහ්ම-විෂ්ණු-ඊශ්වර ත්‍රිමූර්තිය සඳහා පමණක් වීම ය. එපමණක් නො ව, කලාත්මකභාවය අතින් ද අනුරාධපුර යුගයට අයත් බුදු පිළිම ඉන්දියාවේ ගුප්ත සම්ප්‍රදායට අයත් බුදු පිළිමවලට වඩා ඉදිරියෙන් සිටින බව නො පැකිළ ව ප්‍රකාශ කළ හැකි ය. අපේ අභයගිරියේ සමාධි පිළිමයත්, පත්කුලියේ අශෝකාරාමයේ හිඳි පිළිමයත් වැනි කලාත්මක නිර්මාණ ඉන්දියාවේ ද දුර්ලභ ය.

අභාග්‍යයකට මෙන්, ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රතිමා නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය ක්‍රමයෙන් අභාවයට යාම හේතු කොටගෙන, පොළොන්නරු යුගයෙන් පසු නිමැවුණු ලංකාවේ බුදු පිළිම කලාත්මක බවින් පිරිහී, විකාර ස්වරූප දරන නිර්මාණ බවට පත් ව ඇත. බොහෝ මූර්ති ශිල්පීන් බුදු පිළිම නිර්මාණය කරන්නේ කිසි දු ප්‍රතිමාමාන සම්ප්‍රදායකට අනුව නො ව 'අතේ හුරුවට' ය. එසේ වුව ද, ඔවුන් අතර පවා ප්‍රතිභාවෙන් පරිපූර්ණ මූර්ති ශිල්පීන් සිටින බව අප අමතක නො කළ යුතු ය. ('සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය' යන වැරැදි නමෙකින් හඳුන්වාගනු ලබන) නව දෘශ්‍යකලා හා ප්‍රාසංගිකකලා විශ්වවිද්‍යාලයේ දෘශ්‍යකලා පීඨයේ ආචාර්යවරයකු ව සිටි අභාවප්‍රාප්ත ජයදේවයන් විසින් අඹන ලද රත්නපුරයේ දිවාගුහාවේ හිඳි පිළිමය දුර්ලභ ගණයේ ශ්‍රේෂ්ඨ කලා නිර්මාණයෙකි.

එම විශ්වවිද්‍යාලයේ දෘශ්‍යකලා පීඨයේ ඉගැනුම ලබන ඇතැම් ශිෂ්‍යයන් දැන් දැන් චිත්‍රකර්ම-ශාස්ත්‍ර, බිම්බමාන වැනි කෘතීන් අධ්‍යයනය කෙරෙමින්, අභාවයට ගිය අපේ පැරැණි ප්‍රතිමාමාන සම්ප්‍රදාය යළි ගොඩනැගීමට යත්න දැරීම ප්‍රශංසාර්හ ය. ඒ පිළිබඳ පර්යේෂණ පවත්වන්නවුනට සෑම ධෛර්යයක් ම දිය යුතු ය. දැනට මිය-ගොස් ඇති එම ශිල්පශාස්ත්‍ර සම්ප්‍රදාය යළි පණගන්වන්නට හැකි වුව හොත්, කලාත්මක බුදු පිළිම නිර්මාණය අතින් ලෝකයේ ප්‍රථම ස්ථානය ගැනීමට අපට යළිත් හැකි වනු නො අනුමාන ය.

ආන්තික සටහන්

1. මහාවංස, xxxv, 89.
2. මහාවංස, xxxvi, 128/9
3. මහාවංස, xxxvii. 14.
4. The Citrakarmaṣāstra Ascribed to Mañjusri, ed. & tr. by E.W. Marasinghe, Delhi, 1991, vii, 2f.
5. ශිල්පරත්න, xvii, 1.
6. The Citrakarmaṣāstra Ascribed to Mañjusri, iv, 23-26.
7. Op. cit., viii, 10-40.
8. Op. cit., ix. 44.
9. Op. cit., xi.
10. Op. cit., xv, 1.
11. Op. cit., xv, 1-3.
12. Op. cit., xiv, 2-4.
13. The Bimbamāna of Gautameyaṣastra as heard bySariputra, ed. & tr. by E. W. Marasinghe, Delhi, 1994, ṣlokas 24-25a.
14. The Citrakarmaṣāstra Ascribed to Mañjusri, xiv, 5-7.
15. The Bimbamāna, ṣlokas 25-27.
16. චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා කලාව, කොළඹ, 2006, 48-50 පිටු.

17. The Citrakarmaṣāstra, xv, 4b-6.
18. Op. cit., xv, 7-9.
19. Op. cit., xv, 9-11.
20. ṣāriputra und Ālekyalakṣaṇa: Zwei Texte zur Proportionslehre in der indischen und ceylonesischen Kunst, ed. & tr. Hans Ruelius, Göttingen, 1974, ṣāriputra, ṣloka 27; p. 123.
21. The Bimbamāna, ṣloka 32.
22. ṣāriputra und Älekyalakṣaṇa, ṣāriputra, ṣloka 32; p. 124.
23. Op. cit., ṣloka 28; p. 124.
24. The Citrakarmaṣāstra, xiv, 39.
25. The Bimbamāna, ṣloka 28.
26. පහත දැක්වෙන 2වැනි හා 4වැනි රූප බලන්න.
27. The Citrakarmaṣāstra, xv, 26f.; The Bimbamāna, ṣloka 89.
28. The Citrakarmaṣāstra, xv, 25; The Bimbamāna, ṣloka 96a.
29. Ibid.; Ibid.
30. The Citrakarmaṣāstra, xv, 26a; The Bimbamāna, ṣloka 96b.
31. චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා කලාව, 53 පිටුව.

එණාන්ත	අඳුන්	පුෂ්පක	අන්තරිත	රසදිය
ගෛරික	පබළු	මරකත	නීල	හිඟුල්
රත්න තඹ	පද්මරාග	වජ්‍ර රන්	මුතු	රිදී වජ්‍ර
රාජාවර්ත	හේම	පුෂ්පරාග	වෙරළු	හිරියල්
ඊයම්	මාක්ෂික	යකඩ	මනඃශිලා	බෙලෙක්

ස්වභාව සෞන්දර්ය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය පාලි මූලාශ්‍රය ඇසුරින්

කථිකාචාර්ය, පනහඩුවේ යසස්සි හිමි

බුදුදහමේ ආවසානික අරමුණ වන්නේ නිර්වාණාවබෝධය යි. ඒ සඳහා මාර්ගය හෙළි කරන මූලික ඉගැන්වීම් රාශියක් විස්තර කර තිබේ. කර්මය, පුනර්භවය, ත්‍රිලක්ෂණය, චතුරාර්ය සත්‍යය වැනි සංකල්ප ආදි බුදුදහමේ මූලික ඉගැන්වීම් වන අතර මේවා පිළිබඳ හරිහැටි අවබෝධ කර නොගත් බටහිර වියතුන්ගේ අදහස වූයේ බුදුදහම සර්වාශුභවාදයක් බවයි. විශේෂයෙන් ම මේ සඳහා පාදක කොට ගෙන ඇත්තේ චතුරාර්ය සත්‍යයේ එන දුක්ඛ ආර්ය සත්‍යය යි. සංස්කෘත භාෂාවෙන් මහායාන පඬිවරුන් විසින් රචිත ග්‍රන්ථ බටහිර රටවල දී වරින් වර ඉංග්‍රීසි භාෂාවට පරිවර්තනය කෙරිනි. එහෙත් ඒවායෙහි නිර්මල බුදුදහම විග්‍රහ කිරීමේ දී සිදු වූ වෙනස්කම් හා වැරදි අර්ථ විවරණ නිසා ඒවා අධ්‍යයනය කළ උගතුන්ගේ මතය වූයේ බුදුදහම සර්වාශුභවාදයක් බවයි.[1] ලොව යථාර්ථය දුක්ඛ යනුවෙන් හඳුන්වා දෙනු ලැබුව ද සියල්ලෝ ම සෑම විටම දුකින් හා ශෝකයෙන් සිටිය යුතු ය යන අශුභවාදී ආකල්පයක් බුදුදහම අපේක්ෂා නොකරයි. ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතා ස්වකීය ශිව නෘත්‍ය (Dance of Shiva) නම් ග්‍රන්ථයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්යය විරෝධියකු බව දැක්වීමට සාධක තුනක් ඉදිරිපත් කරයි.

01) චුල්ලවග්ගපාළියේ සේනාසනක්ඛන්ධකයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්ත්‍රී පුරුෂයන්ගේ චිත්‍ර ඇඳීම භික්ෂූන් වහන්සේලාට තහනම් කර තිබීම.[2]

02) දසධම්ම සූත්‍රයේ දී මම දුර්වර්ණ බවට පැමිණියෙමි. ප්‍රිය මනාප අයගෙන් වෙන් වූයෙමි. යනුවෙන් මෙනෙහි කිරීමට භික්ෂූන් වහන්සේලාට උපදෙස් දී තිබීම.[3]

03) ප්‍රතිමා කරුවන් චිත්‍ර කරුවන් ඇගයුමට ලක් කරන්නේ ඔවුන් විසින් නිමවන ලද රූපාදී අරමුණු වලින් මුසපත් වූ අය විසිනැයි විශුද්ධි මාර්ගයේ සඳහන් ව තිබීම.[4]

ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතා විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද මෙම සාධක තුන කිසිසේත් ම පිළිගත නොහැකි බව මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක ශූරීහු සඳහන් කරති. මෙම කරුණු තුනම භික්ෂූන් ඇසුරු කොට දේශනා කර තිබීම ත්, බුදුරජාණන් වහන්සේ භික්ෂූන්ට ඇඳීමට තහනම් කර ඇත්තේ ප්‍රතිභාන චිත්‍ර පමණක් වීම ත්, විනය පිටකයේ දී මාලාකම්ම, ලතාකම්ම, ආදී විවිධ චිත්‍ර ඇඳිය හැකි බව දේශනා කිරීමත්, ථේරවාද බුදුදහම පැතිරුණු බොහෝ රටවල භික්ෂූන්ගේ මැදිහත් වීම නිසා කලාව දියුණු වූ ආකාරයත් හේතු සාධක ලෙස දක්වමින් ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතාගේ මතය ප්‍රතික්ෂේප කර තිබේ.[5] ඔහු දක්වන දෙවැනි සාධකය වන්නේ දසධම්ම සූත්‍රයේ සඳහන් ප්‍රකාශයක් ය. මෙහි කිසිඳු තැනෙක භික්ෂූන් දුර්වර්ණව සිටිය යුතු බවක් ප්‍රකාශ නොකෙරෙන අතර අප්‍රිය අමනාප අය ඇසුරු කිරීම ද නිර්දේශ නො කෙරේ. මෙම ප්‍රකාශ දෙක ඇසුරු කොටගෙන බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්ය විරෝධියකු බව ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් එය සාවද්‍ය ප්‍රලාපයක් බව එතුමා සඳහන් කරයි.

වරක් බුදුරජාණන් වහන්සේ වැඩ සිටි ආරාමයට පැමිණි කොසොල් රජතුමා විශ්මයෙන් මෙන් උන්වහන්සේගෙන් විමසුයේ ගිහියන් වූ අපි සියලුම ලෞකික සැප සම්පත් අනුභව කරමු. එක් වේලක් පමණක් වළඳන ඔබ වහන්සේ හා ශ්‍රාවකයන්ගේ මුහුණුවල ඇත්තේ අපට වඩා පැහැපත් බවකි. එයට හේතුව කුමක් දැයි විමසූ කල්හි බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පිළිතුර වූයේ අපි අතීතය පිළිබඳ සිහිපත් කරමින් නොතැවෙමු. අනාගතය පිළිබඳ ව ප්‍රාර්ථනා නොකරමු. වර්තමානයෙහි ම පමණක් ජීවත් වෙමු. එහෙයින් පැහැපත් ද වෙමු යනුවෙනි. දුර්වර්ණ වූ විරූපී වූවන්ට පැවිද්ද

ලබා නොදීමත් තවත් සාධකයකි.[6] උන්වහන්සේ සැවැත්නුවර දෙව්රම් වෙහෙර වැඩසිටි සමයක සරත් කාලයෙහි පිත්තරෝගයක් වැළඳී රළු වූ, දුර්වර්ණ වූ, පඬුවන් වූ, ඉල්පුණු නහර සහිත, වැහැරුණු ශරීර ඇති භික්ෂු පිරිසක් දැක උන්වහන්සේලා කෙරෙහි කරුණාවෙන් ගිතෙල්, වෙඬරු, තලතෙල්, මී පැණි සහ උක්සකුරු යන ඖෂධ වර්ග සුදුසු කාලයෙහි පිළිගෙන අනුභව කිරීමට අනුමත කර ඇත.[7] මෛත්‍රී භාවනාවේ ප්‍රතිඵල දක්වන තැන මුඛවන්නෝ විප්පසීදති යනුවෙන් දක්වෙන්නේ මුහුණ පැහැපත් වෙයි යන්නයි.[8] බුදුරජාණන් වහන්සේ තම ශ්‍රාවකත්වයට නිරෝගීවීම සඳහා උපදෙස් දුන් අයුරු මෙම පාඨය තුළින් පැහැදිලි වෙයි.

ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතා තෙවන සාධකය ලෙස දක්වන්නේ විසුද්ධි මාර්ගයේ සඳහන් ප්‍රකාශයකි. එය කෙසේවත් සාධාරණ නොවන්නේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර 1000 ට පසුව රචනා වූවක් බැවිනි.[9]

සෞන්දර්යය පිළිබඳ විවිධ මති මතාන්තර ඇති අතර පාලි ග්‍රන්ථවල සොඳුරු බව, ඉඳුරන් හා මනස ප්‍රසන්න බවට පත් කරනු ලබන ගතිය සෞන්දර්යය ලෙස දක්වෙයි. ත්‍රිපිටකාගත දේශනාවන්හි නිතරම යෙදෙන රමණීය, විචිත්‍ර, මධුර, මනෝහර, සුන්දර, විප්පසන්න යන වචනයන්ගෙන් අර්ථවත් වන්නේ සෞන්දර්යය යන්නයි.[10] සොබාදහම්හි දයාදයන් වන ගංගා, ඇල දොළ, වන ලැහැබ්, ගිරි ශිඛර, කඳු මිටියාවත්, උයන්වතු, වෘක්ෂලතා, අරුණෝදය, වැසි වලා, මේඝ ගර්ජනා, ආදිය මෙන් ම බිතු සිතුවම් ද මල්කම් ලියකම් හා මනහර ප්‍රාසාද ආදිය ද නැටුම්, ගැයුම් හා වැයුම් ආදී කලාත්මක නිර්මාණයන් ද වීතරාගී උතුමන්ගේ චේතනාවන්ට අරමුණු වූ බව ධම්මපදයේ දක්වේ.[11] කාමයන්ගේ විරමණය සඳහා ධර්ම දේශනා කරන බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වන්නේ විසිතුරු බව හෝ සෞන්දර්යය කාමය නොවන බවයි. වීතරාගී බව හා නිකෙලෙස් බව වෙත මනස යොමු කරන බුදුදහම තුළ සෞන්දර්යය රසාස්වාදය අගයා නැතැයි දක්වන සාවද්‍ය ආකල්පය බැහැර කිරීමට නිදසුන් සූත්‍ර හා විනය පිටක ද්වය ඇසුරෙන් සොයාගත හැකිය. බුදුරජාණන් වහන්සේ වරෙක

දේශනා කළේ ලොව ඇති විචිත්‍ර විසිතුරු දෑ කාමයන් නොවන බවත් යමෙක් එබඳු දෑ නිසා සිත්හි සරාගී සංකල්පයන් පහළ කර ගන්නේ ද එවිට එම සංකල්පයන් පමණක් කාමයන් වන බවත් ය.[12] මෙම පදනමෙහි පිහිටා සෞන්දර්යය විග්‍රහ කරන බුදුසමය දක්වන්නේ ඇලීමකින් තොර සෞන්දර්ය රසඥතාව වැදගත් වන බවයි. බුදුදහමට අනුව සෞන්දර්යය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදිය හැකිය.

1 ස්වභාවික සෞන්දර්යය

2. නිර්මාණාත්මක සෞන්දර්යය වශයෙනි.

ස්වභාවික සෞන්දර්යය

බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්වකීය ජීවිත කාලයෙන් වැඩි කොටසක් ම සොබා දහම ඇසුරෙහි ගත කළ බවට සාධක බුදු සිරිත ඇසුරින් අනාවරණය කරගත හැකිය. සිදුහත් කුමරුගේ ඉපදීම සිදුවන්නේ ලුම්බිණි සල් උයනේදී ය. බෝසතාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වය අවබෝධ කර ගන්නේ ඇසතු වෘක්ෂය පාමුලදී ය. උන්වහන්සේගේ පරිනිර්වාණය සිදුවන්නේ මල්ල රජදරුවන්ගේ උපවත්තන නම් සාල වනෝද්‍යානයේ දී ය. ප්‍රථම ධර්ම දේශනාව පවත්වන්නේ ද මුවන් ආදී වන සතුන්ගෙන් පිරී ගිය බරණැස ඉසිපතන මිගදායේ දීය. උන්වහන්සේ භාවනා කිරීම සඳහා කමටහන් දෙන අවස්ථාවල දී ප්‍රකාශ කළේ වනාන්තර, රුක් මුල්, ජන ශූන්‍ය ස්ථාන විමුක්ති කාමීන්ට බවුන් වැඩීම සඳහා වඩාත් යෝග්‍ය වන බවයි. එපමණක් නොව දිවා විහරණය සඳහා බොහෝ විට තෝරා ගන්නා ලද්දේ ද ආරණ්‍යයන්හි වෘක්ෂමූල සේනාසනයන් ය. බොහෝ සූත්‍ර දේශනා රුක් මුල්හි දී දේශනා කිරීම මේ බව සනාථ කරයි.

මනා ලෙස නියර බැඳ පිළියෙල කළ මගධ කෙත දැකීමෙන් එහි දර්ශනීයත්වය අගය කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ එම කෙතෙහි ලියදි බැඳි ආකාරයට අනුව සිවුරු සකස් කර ගන්නා ලෙස ස්වකීය ශ්‍රාවකයන්ට උපදෙස් දෙයි. භික්ෂූන් වැඩ සිටින ආරාම රමණීය ව හා පිරිසිදුව තබා ගැනීමේ දී ඒවායෙහි පස්වනක් වර්ණයන්ගෙන්

ආලේප කිරීමටත් මල්කම්, ලියකම් හා මෝරු දූති ආදිය ඇඳීමටත් උපදෙස් දුන් අයුරු චුල්ලවග්ග පාළියේ සඳහන් වෙයි.[13]

වරක් ආනන්ද තෙරුන් සමග ධර්ම චාරිකාවේ වඩින අවස්ථාවක දී ඒ අවට ඇති ස්ථාන වර්ණනා කරන ලද අයුරු මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි. "ආනන්ද මේ රජගහනුවර සිත් අලවන සුලුය. න්‍යග්‍රෝධ හා චෝර පර්වත ද, ඉසිගිලි පර්වතයෙහි වූ කාල ශිලාව ද, වේභාර පර්වත පාමුල වූ සප්ත පර්ණී ගුහාව ද, ශීත වනයෙහි වූ සප්පසොණ්ඩික පර්වතය ද, තපොදරාමය ද, කලන්දක නිවාප නම් වූ වේලුවනය ද, මද්දකුච්චි නම් වූ මුව වනය ද සිත් අලවන සුලු සිත්කලු ස්ථාන වෙයි.[14] යනුවෙන් වර්ණනා කර ඇත.

තව ද විශාලා මහනුවර සමීපයේ පිහිටි රමණීය චෛත්‍යස්ථානයන් හි රමණීයත්වය ද අගය කර තිබේ. විශාලා මහනුවර වනාහි ඉතාමත් දකුම්කලු රාජධානියකි. එහි වූ උදේන, ගෝතමක, සත්තම්බක, බහුපුත්තක, සාරන්දද සහ චාපාල යන චෛත්‍යස්ථාන රමණීය හෙවත් සිත්කලු ඒවා බව වර්ණනා කර තිබේ.[15] රතන සූත්‍රයේ දී විස්තර කර ඇත්තේ ග්‍රීස්ම ඍතුවෙහි පළමු මාසයෙහි අතු අග සුපිපි මලින් සැරසීගත් වන ලැහැබක් මෙන් සුන්දර වූ ද නිර්වාණගාමීන්ට අතිශයින් ම හිත වැඩ පිණිස වූ ද උතුම් ධර්මයක් තමන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද බවයි.[16] මෙහි දී වර්ණනා කර ඇත්තේ ස්වභාවික පරිසරයේ වස්තූන් වීම සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි.

බුද්ධත්ත්වය ලැබීම පිණිස භාවනා වැඩීම සඳහා තෝරාගත් ස්ථානයේ ඇති සෞන්දර්යාත්මක බව වර්ණනා කර ඇත්තේ මෙසේය. මෙම භූමි භාගය රමණීයය. ප්‍රසාදය දනවන ආකාරයේ වන ලැහැබකින් ද ඉවුරු තලා පෙණ පිඬු සහිතව ගලා බසින නදියකින් ද සුදෝසුදු වැලි තලාවකින් ද යුක්ත ය, මල් පැණි බොන බඹරුන්ගෙන් හා සමනලුන්ගෙන් සමන්විතයහ.[17] එබැවින් බවුන් වැඩීමට සුදුසුම ස්ථානය මෙය බව නිගමනය කොට බවුන් වැඩීමට වාඩි වූ බව මජ්ඣිම නිකායේ සඳහන් වෙයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ වැරැද්දක් කරන ලද්දෙකුට දොස් නැගීමේ දී භාවිත කරන ලද බරපතල ම වචනය වන්නේ මෝඝ පුරුෂයා හෙවත් හිස් පුරුෂයා යන්නයි. සොභා දහමට හානි කරන්නවුන්ට ද මෙසේ දෝෂාරෝපනය කර ඇත්තේ උන්වහන්සේ සොභා දහම කෙරෙහි දැක් වූ මිත්‍රශීලී ආකල්පය නිසාය. එක් කළෙක අලව් රට වැසි භික්ෂුවක් ආරාමය නවකම් කරනුයේ රුක් සිඳිත් අනුන් ලවා ද සිඳවත්. එකල්හි එම වෘක්ෂයට අධිගෘහිත දේවතා තොමෝ ඒ බව බුදුරජාණන් වහන්සේට දන්වා සිටියහ. එවිට උන්වහන්සේ කෙසේ නම් හිස් පුරුෂයිනි තෙපි රුක් සිඳීමත් සිඳවීමත් කරන්නාහු ද, හිස් පුරුෂයිනි මිනිස්සු රුක්හි ජීවය ඇතැයි යන හැඟීම් ඇතියෝය ආදී වශයෙන් ගර්හා කොට ශික්ෂා පද පැනවූ අයුරු දැකිය හැකිය.[18]

ජනපද කල්‍යාණිය ගැන සිතමින් විපිළිසර ව සිටි නන්ද කුමරු දෙව්ලොවට ගෙනගොස් දිව්‍යාංගනාවන් පෙන්වා විමසූයේ වඩා ලස්සන ජනපද කල්‍යාණිය ද නැතහොත් දිව්‍ය අප්සරාවන් ද යනුවෙනි. බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්යය අගය කළ බවට මෙය ද සාධකයකි.

බුද්ධත්වයෙන් පසු බුදුරජාණන් වහන්සේ කිඹුල්වතට ගෙන්වා ගැනීමට සුද්ධෝදන රජතුමා අවස්ථා නවය ක දී දහස බැගින් දූතයින් නව දෙනෙකු යැවීය. එහෙත් තම අභිමතාර්ථය ඉටු නොවූ කළ කාලුදායී ඇමතියා ගෙන්වා උපදෙස් දී බුදුරජාණන් වහන්සේ වැඩ සිට ආරාමයට යැවීය. පැවිදි බව ලැබූ කාලුදායී තෙරුන් කරන ලද මාර්ග වර්ණනය නිසාම කිඹුල්වතට වැඩම කරවීමට තීරණය කරන ලද බව කාලුදායී ථේර ගාථාවෙහි සඳහන් වෙයි. එල අපේක්ෂාවෙන් කොළ හලා නව දලු පැමිණ ඇති ඇතැම් ගස් ගිණි අඟුරු මෙන් දිලිසෙයි. ගිණි සිලු මෙන් ප්‍රභාෂ්වර වෙයි. මුලු මහත් පරිසරය ම සුවඳ මලින සුගන්ධවත් වී ඇත. උෂ්ණය හෝ සීතල අඩු වැඩි වශයෙන් ද නැත.[19] මහාවීරයන් වහන්ස මේ කිඹුල්වතට වැඩීමට සුදුසුම කාලය යි යනුවෙන් කරන ලද වර්ණනය සිත්ගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ සිය ගමන ඉක්මන් කිරීමට තීරණය කළේය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්යය විෂයයෙහි දැක් වූ ආකල්පය ප්‍රතීයමාන වන තවත් අවස්ථාවක් අංගුත්තර නිකායේ සඳහන් වෙයි. එහිදී උන්වහන්සේ මහණෙනි ස්ත්‍රී රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය,

රසය හා ස්පර්ෂය හැර සිත් ඇද ගන්නා වෙනත් විසිතුරු දෙයක් පුරුෂයකුට ලොව නැතැයි ද ස්ත්‍රියකට ද පුරුෂයකුගේ රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය හා ස්පර්ෂය හැර සිත් ඇද ගන්නා වෙනත් විසිතුරු දෙයක් ලොව නැතැයි ද දේශනා කර තිබේ.[20] බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්යය විරෝධියකු නොවූ බවට සක්කපඤ්හ සූත්‍රය ද සාධක සපයයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ ගණ්ඩබ්බ වෘක්ෂය මුල වැඩසිටින අවස්ථාවක ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයාගේ වීනා වාදකයා වූ පංචසිඛගේ වීනා වාදනය අගය කළේ එහි ඇති සරාගී බව හෝ සැළකිල්ලට නො ගනිමිනි. බුදුරජාණන් වහන්සේ ඉදිරියේ දී තම පැරණි පෙම්වතිය වූ සූරියවච්චසාව නම් තැනැත්තියගේ ශරීරාංග වර්ණනා කරමින් ගායනා කරන ලද ගීතයක් වීතරාගී උතුමකුගේ ප්‍රසාදයට ලක් විය හැකි යැයි කිසිවකු නොසිතනවා ඇත. ලා හිරු රැස් බඳු බබලන සිරුරක් ඇති හැම ශරීර අංගයකින් ම හොබනා වූ ගිලනුනට බෙහෙත් සේ ද, කුසගිණි ඇත්තවුන්ට ආහාර සේ ද ඔබ මට ප්‍රිය වන්නේය. බෙහෙවින් තැවුණු ඇතෙක් සිහිල් දිය ඇති පොකුණකට බසින්නා සේ කෙසේ නම් මම තිගේ තන බඩ තුරට බස්නෙම් දෝ. තිගේ ලස්සන ඌරු යුගලයට මත් වූ මම රාගය දුරලන්නට කිසිඳු කරුණක් නොදනිමි. මනා ඌරු යුගලක් ඇත්තිය, මද බැල්මක් ඇත්තිය, කල්‍යාණිය මා වැළඳ ගන්න ආදී වශයෙන් කරන ලද වර්ණනය කෙතරම් සෞන්දර්යාත්මක ලෙස උන්වහන්සේට දැනුනේ ද යන්න එම අවස්ථාවේදී කරන ලද ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වෙයි. පංචසිකය තගේ වෙණෙහි තත් හඬ තගේ ගී හඬ සමග ද තගේ ගී හඬ තත් හඬ සමග ද සැසඳේ. ඔබේ ගී හඬ තත් හඬ නො ඉක්මවයි. තත් හඬ ගී හඬ නො ඉක්මවයි යනුවෙන් ඇගයීමට ලක් කර ඇත.[21]

බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්වභාව සෞන්දර්යය අගය කළ බවට ඉදිරිපත් කළ හැකි තවත් සාධකයක් වන්නේ ධනිය ගෝපාල සූත්‍රයයි.[22] දිනක් වැසි වසින්නට ආසන්න අවස්ථාවක දී මහී ගං

තෙර එතෙර හා මෙතෙර සිටි බුදුන් වහන්සේ හා ධනිය ගෝපාල අතර සිදු වූ සංවාදය පරිසරයේ ස්වභාව සෞන්දර්යය වීතරාගී හා අවී.තරාගී දෙදෙනෙකු විඳගන්නා ආකාරය මැනවින් ප්‍රකට කරයි. ආහාර අනුභව කොට, කිරිදෙවා ගෙන මනාව සෙවිලි කළ පැල්පතට වී දෙරවසාගෙන සහකාරිය සමග ජීවත් වන තමා තෘප්තිමත් ව සිටින බැවින් හැකි තාක් වැසි වසින්න යයි ධනිය ගෝපාල ප්‍රකාශ කරයි. එයට පිළිතුරු වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළේ ඉහත සඳහන් කිසිඳු කටයුත්තක් නිම නොකල ද තමන් වහන්සේ ද හුදකලාව තෘප්තිමත් ව සිටින බැවින් කැමති තාක් වැසි වසින්න යනුවෙනි. ස්වභාවික සෞන්දර්යය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහයන් දෙස බැලීමේ දී අපගේ අවධානයට ලක් විය යුතු තවත් ක්ෂේත්‍රයක් වන්නේ ස්වභාවික සෞන්දර්ය සුරැකීම සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුදත් ක්‍රියාමාර්ගයන් ය. ගංගා, ඇල, දෙළ, ගිරි සිඛර, මල්වතු උයන්වතු වෘක්ෂලතා වන සිවුපාවුන් හා පක්ෂීන් ආදිය සොභා දහමේ අපූර්වත ම නිර්මාණයන් ය. බුදුදහමට අනුව පරිසරය අයිතිවන්නේ මිනිසාට පමණක් නොව සොභා දහමේ ජීවත්වන සතා සිව්පාවුන් පක්ෂීන් ආදි සතුන්ට ද බව චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වෙයි.[23] එපමනක් නොව ගහකොළ ආදිය පවා රැක ගැනීම පාලකයාගේ වගකීමකි. ස්වභාවික සම්පත් කෙරෙහි එතරම් සැලකිල්ලක් දක්වා ඇත්තේ සොභා දහම අලංකාරවත් කරන්නේ එම සම්පත් වන බැවිනි. වස් ශික්ෂා පදය අනුමත කිරීම, සප්‍රාණික ශාඛයන් කඩා බිඳ දැමීම උපසපන් භික්ෂූන්ට ඇවතක් බව දැක්වීම, උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය.

තව ද සංයුත්ත නිකායේ වනරෝප සූත්‍රය දක්වන පරිදි වන, උයන් වතු වැවීම, ඒදඬු මං මාවත් ඉදි කිරීම, ළිං පොකුණු සකස් කිරීම සැමදා පිං වැඩෙන පිංකම් ය.[24] එවැනි සොභාදහම සුරැකෙන ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කිරීමට උපදෙස් දෙන බුදුදහම අවධාරණය කරන්නේ ගස් වැල් කැපීම, මල්, එල ආදිය කඩා විනාශ කර දැමීම වෙනුවට තම සන්තානය තුළ ඇති කෙලෙස් නැමැති වනය සිඳ දමන ලෙසයි.[25] එය බිය උපදවන බැවින් ඉන් මිදී නිර්වාණය ලබා ගැනීමට උත්සාහ ගත යුතු ආකාරය පැහැදිලි

කර ඇත. පරිසරයේ විද්‍යමාන සියලු දෑ ආරක්ෂා කිරීමට උපදෙස් දෙන බුදුදහම පරිසරයේ අංග වන ජලය, ශබ්දය හා වායුව දූෂණය නො කළ යුතු බවට ද උපදෙස් දෙයි.

බුද්ධ දේශනාවට අනුව විශ්වයෙහි ජීවත්වන ඕනෑම සත්ත්ව කොට්ඨාසයකට මෙන් ම ගහ කොල ආදියට පවා ජලය අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. ඛණිජ තෙල්, අපද්‍රව්‍ය වැනි දෑ ජලයට එක් කිරීම ආදී විවිධ හේතු නිසා ජල දූෂණය සිදුවෙයි. විනාශ වූ ජලය භාවිත කිරීමෙන් ස්වභාවික ප්‍රාණීන් විනාශ වීම, රෝගාබාධ ඇති වීම ආදී අයහපත් ප්‍රතිඵල උද කරයි. මේවායින් ජල සම්පත ආරක්ෂා කිරීම සඳහා බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අතිශය වැදගත් වෙයි. ගිලන් භික්ෂූන් හැර වෙන කිසිඳු භික්ෂුවක් ජලයට කෙළ ගැසීම, මළ මූත්‍ර කිරීම, ආරාමයෙහි එකතුවන කුණු රොඩු ආදිය දැමීම නොකළ යුතුය. එසේ කරන්නවුන්ට දුකුලා ඇවතක් සිදුවන බව දේශිතය. දනය වළඳ ඉතිරි වූ ඉඳුල් ආහාර නිල් තණ නැති ස්ථානයකට හෝ ප්‍රාණීන් නැති ජලයකට බැහැර කළ යුතුය.[26] ඉඳුල් ආහාර සහිත පාත්‍රය සෝද ඉතිරි වූ ජලය ගමෙහි හෝ ඇතුලු ගමෙහි නොදමමියි හික්මිය යුතු ය. ආදී වශයෙන් දේශනා කළේ ඒ තුළින් අවට පරිසරයේ සුන්දරත්වයට හානි සිදුවන බැවිනි. පෙරහංකඩ ගෙන පෙරා පිරිසිඳු කරගත් ජලය පමණක් පානය කිරීමට අනුදැන වදරා තිබීම ද සැළකිල්ලට ලක් කළයුතු වැදගත් කරුණකි.

ස්වභාව සෞන්දර්යයට බාධා වන තවත් අංශයක් ලෙස ශබ්ද දූෂණය දක්විය හැකිය. කර්මාන්ත ශාලා නිසා ද, ජනගහණ වර්ධනය නිසා ද ශබ්ද දූෂණය සිදු වේ. අල්ප ශබ්දකාමී උතුමෙකු වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ තම ශ්‍රාවකයන්ට උපදෙස් දුන්නේ ද නිශ්ශබ්දතාව හෙවත් ආර්ය තුෂ්නිම්භූත භාවය වඩාත් උතුම් බවයි. දිනක් බුදුරජාණන් වහන්සේ හමු වීමට අඹ වනයට යන අවස්ථාවේ දී උන්වහන්සේ භික්ෂූන් දහස් ගණනක් පිරිවරාගෙන සිටිය ද කිසිඳු ශබ්දයක් නොවීය. එම නිසා පුදුමයට පත් වූ රජු ඒ බව තම නිලධාරීන්ගෙන් විමසූ විට ඔවුන් ප්‍රකාශ කළේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ඇතුලු ශ්‍රාවකයන් නිශ්ශබ්දතාව අගය කරන බවයි. උන්වහන්සේ නිහඬතාව අගය කළ බවට පොට්ඨපාද සූත්‍රය ද

සාධක සපයයි.[27] උන්වහන්සේ වැඩම කරන අවස්ථාවක දී බමුණා ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් නිහඬ කර ගත්තේ ශ්‍රමණ භවත් ගෞතමයන් අල්ප ශබ්දකාමී බැවින් නිහඬ වන ලෙස දන්වමිනි. නිතරම කෑ කෝ ගසමින් ශබ්ද පවත්වන භික්ෂූන් පවා බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ගර්හාවට ලක් වී ඇත්තේ මාලු මරණ කෙවුලන් හා සමාන කරමිනි. උදාන පාලියේ යසෝජ තෙරුන් වහන්සේ ඇතුලු භික්ෂූන් පිරිසක් මහත් ශබ්ද ඇති කරමින් උස් හඬින් ඝෝෂා කරමින් පැමිණෙනවා දුටු බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔවුන් පන්නා හැරි බවත් රැස් වූ අවස්ථාවල දී දහැමි කතාවකින් යුක්ත වීම හෝ ආර්ය තුෂ්ණිම්භූත භාවයෙන් යුක්ත වීම හෝ අනුගමනය කළ යුතු බවත් දේශිතය. බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්වභාවික පරිසරය සුන්දරව පවත්වා ගැනීම සඳහා කෙතරම් උත්සාහ ගත්තේ ද යන්න මේ තුළින් මැනවින් පැහැදිලි වෙයි.

වායු දූෂණය නිසා ද ස්වභාවික පරිසරය අපිරිසිදු වන බැවින් එයින් අත් මිදීමට බුදුරජාණන් වහන්සේ උපදෙස් ලබා දී ඇත. මිනිසාගේ වචනයෙන් පිටවන නරක වායුව නිසා ද, ගින්නෙන් හා දුමෙන් ද, විෂ වායුව විස දුම් ආදිය සොභාදහමට මුදා හැරීම නිසා ද වායුව දූෂණය වෙයි. එසේ දූෂණය වූ වායුව ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීමෙන් සත්ත්ව ලෝකයට හා පරිසරයට විවිධ විපත් පැමිණෙනු ඇත. එබැවින් වායු දූෂණය වලක්වා ගැනීමට බුදුදහම උපදෙස් දෙයි. වචනයේ අසංවර භාවය නිසා වායු දූෂණය සිදු වෙයි. බොරු කීම, කේලාම් කීම, හිස්වචන කීම, එරුස වචන කීම, නිසා පිටවන වායුව තුළින් අවට පරිසරය දූෂණය වෙයි. බුදුසමයට අනුව වචනයෙන් සංවර වීම තුළින් වායු දූෂණය නැති කර ගත හැකිය.[28] ගින්නෙන් හා දුමෙන් ද වායු දූෂණය සිදුවන බැවින් ඉන් අත්මිදිය යුතුය. විනය පිටකයට අනුව පැහැදිලි වන්නේ ශික්ෂා පද පැනවීමේ දී මෙවැනි කරුණු සැලකිල්ලට ගෙන ඇත්තේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්වභාව සෞන්දර්යය විෂයයෙහි දක්වූ යහපත් ආකල්පය නිසා ය. ගිලන් වූ භික්ෂුවක් හැර වෙනත් භික්ෂුවකට ගිණි දැල්වීම හෝ අනුන් ලවා ගිණි ගොඩවල් ගැස්සවීම තහනම් කොට ඇති අතර යම් භික්ෂුවක් එසේ කරයි ද ඉන් පාචිත්තිය ඇවතක් සිදුවන බව ද සඳහන් වෙයි. රෝගී වූ

භික්ෂුවකට වුව ද රෝගය සන්සිඳෙන තාක් පමණක් ගිණි දැල්විය හැකිය. රෝගය සංසිඳුණු වහාම ගිණි තැපීමෙන් අත් මිදිය යුතුය. සෙනසුන් පවිත්‍ර කිරීමේ දී වායු දූෂණය වළක්වා ගත හැකි ආකාරයට පිරිසිදු කළ යුතු බව ද චුල්ලවග්ගපාළියේ වත්තක්ඛන්ධකයේ දී උපදෙස් ලබා දී ඇත.[29] සෙනසුන මකුලුදැල් සහිත වේ නම් ඉහළ සිට පහළට ඉවත් කළ යුතුය. වෙහෙර කසල ඇත්නම් නියමිත ස්ථානයට දැමිය යුතුය. භික්ෂූන් සමීපයෙහි සෙනසුන් ගසා නො දැමිය යුතුය. උඩු සුළඟට හෝ යටි සුළඟට සෙනසුන් ගසා නො දැමිය යුතුය. ආදී වශයෙන් කරුණු දක්වා ඇති අතර එවැනි දේ කිරීම ඇවැත් සිදුවිය හැකි කාරණා බව ද දේශනා කොට තිබේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් බොහොමයක් ම පාහේ සකස් වී ඇත්තේ පරිසර හිතකාමී පදනමකිනි. උන්වහන්සේ ආර්ථිකය පිළිබඳ සාකච්ඡා කළ ද දේශපාලනය පිළිබඳ සාකච්ඡා කළ ද ඒ සෑම අවස්ථාවකදී ම අවට පරිසරය ආරක්ෂා වන පරිදි ක්‍රියා කළ යුතු බව අවධාරණය කර ඇත. අවට පරිසරයේ අංග වන ගස් වැල් සතා සිවුපාවා කෙරෙහි දැක් වූ සංරක්ෂණශීලී ආකල්පයෙන් පැහැදිලි වන්නේ උන්වහන්සේ තුළ ස්වභාව සෞන්දර්යය කෙරෙහි පැවති යහපත් ආකල්පය නො වේද? එයමය. බුදු සිරිත පමණක් නොව බුදුදහම ද ස්වභාව සෞන්දර්යයෙහි චමත්කාරජනක ස්වභාවය ඇගයූ බවට ඉහත සඳහන් උදාහරණ කදිමට සාක්ෂි සපයයි.

ආන්තික සටහන්

1 දඹදිව බෞද්ධ කලාව, ආනන්ද ගුරුගේ, ඩබ්. පී, පිටුව 2, කරුණාරත්න සහ පුත්‍රයෝ, 1998

2 න භික්ඛවෙ පටිභානචිත්තං කාරාපේතබ්බං ඉත්ථිරූපකං පුරිසරූපකං. යො කාරාපෙය්‍ය ආපතති දුකකටසස. චූල්ලවග්ග පාළි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පිටුව 144

3 චේවණ්ණියම්හි අජ්ඣුපගතොති පබ්බජිතෙන අභිණ්හං පච්චවෙක්ඛිතබ්බං, අංගුත්තර නිකාය, දසක නිපාතය, දසධම්ම සූත්‍රය, පිටුව 156

4 නිවන් මග 32 වන කලාපය, සංස්කාරක චන්ද්‍රතිලක බුලත්සිංහල, මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක මහතා විසින් රචිත සෞන්දර්ය පිළිබඳ බෞද්ධ විචාරය ලිපිය, පිටුව 10

5 එම, පිටුව 11.

6 මහාවග්ග පාළි 1, මහාක්ඛන්ධකය, පිටුව 25

7 මහාවග්ග පාළි,11 භේසජ්ජක්ඛන්ධකය, පිටුව 522.

8 අං. නි. ඒකාදස නිපාතය, අනුස්සති වග්ගය, මෙත්තානිසංස සූත්‍රය, පිටුව 16

9 නිවන් මග 32 වන කලාපය, සංස්කාරක චන්ද්‍රතිලක බුලත්සිංහල, මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක මහතා විසින් රචිත සෞන්දර්ය පිළිබඳ බෞද්ධ විචාරය, පිටුව 11

10 රමණීයානි අරඤ්ඤානි - යත්ථ න රමතී ජනෝ
වීතරාගා රමෙස්සන්ති - න තෙ කාම ගවේසිනො, ඛුද්දක නිකාය 1, ධම්මපද පාළි, පිටුව 46

11 ධම්මපීති සුඛං සේති - විප්පසන්නේන චේතසා
අරියප්පවේදිතේ ධම්මේ - සදා රමති පණ්ඩිතෝ, ඛුද්දක නිකාය, ධම්මපද පාළි, පිටුව 42

12 න තෙ කාමා යානි චිත්‍රානි ලෝකේ - සංකප්පරාගෝ පුරිසස්ස කාමෝ
තිට්ඨන්ති චිත්‍රානි තථෙව ලොකෙ - අථෙත්ථ ධීරා විනයන්ති ඡන්දං
සංයුත්ත නිකාය, දේවතා සංයුත්තය, පිටුව 42

13 මාලාකම්මං ලතාකම්මං මකරං පඤ්චපටටිකං...... චුල්ලවග්ග පාළි 1, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පිටුව 124

14 දී. නි. 2 මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, පිටු, 182 - 183

15 රමණීයං ආනන්ද වේසාලියං, රමණීයං උදේනක චේතියං, රමණීයං ගෝතමක චේතියං, රමණීයං සත්තම්භක චේතියං,

රමණීයං බහුපුත්තක චේතියං, රමණීයං චාපාල චේතියං........ එම, පිටු 184 - 185.

16 වනප්පගුම්බේ යථා ඵුස්සිතග්ගේ - ගිම්හාන මාසේ පඨමස්මිං ගිම්හෙ
තථූපමං ධම්මවරං අදේසයී - නිබ්බානගාමිං පරමං හිතාය..... සුත්ත නිපාතය, රතන සූත්‍රය, පිටුව 20

17 තත්ථද්දසං රමණීයං භූමිභාගං, පාසාදිකඤ්ච වණසණ්ඩං, නදිං ච සන්දනතිං සෙතකං සුපතිත්ථං රමනීයං........ ම. නි, 1 අරියපරියේසන සූත්‍රය, පිටුව 406

18 කතං හි නාම තුම්හේ මොඝපුරිසා රුක්ඛං ඡින්දිස්සථාපි ඡේදාපෙස්සථාපි, ජීවසඤ්ඤිනො හි මොඝපුරිසා මනුස්සා රුක්ඛස්මිං...... පාචිත්තියපාළි, භික්ඛු විභංගය, පිටුව 106

19 අංගාරිනෝදනි දුමා භදන්තේ - ඵලේසිනෝ ඡදනං විප්පහාය තේ අච්චිමන්තෝ ව පභාසයන්ති - සමයෝ මහාවීර භගීරසානං දුමානි ඵුල්ලානි මනෝරමානි - සමන්තතෝ සබ්බ දිසා පවන්ති පත්තං පහාය ඵලමාසමානා - කාලෝ ඉතෝ පක්කමනාය වීර නේවාතිසීතං නපනාතිඋණ්හං - සුඛෝ උතු අද්ධනියා භදන්තේ පච්ඡාමුඛං රෝහිණියං තරන්තං - පස්සන්තු තෙ සාකියා කෝලියා ච ඛුද්දක නිකාය, ථේරගාථා පාලි, පිටුව, 152

20 නාහං භික්ඛවේ අඤ්ඤං ඒක රූපම්පි සමනුපස්සාමි යං ඒවං පුරිසස්ස චිත්තං පරියාදය තිට්ඨති යථයිදං භික්ඛවේ ඉත්ථි රූපං, ඉත්ථි සද්දෝ, ඉත්ථි ගන්ධෝ, ඉත්ථි රසෝ.... අං. නි ඒකක නිපාතය, පිටුව 02

21 සංසන්දති ඛො තෙ පංචසිඛ තන්තිස්සරො ගීතස්සරෙන ගීතස්සරො ච තන්තිස්සරෙන න ච පන තෙ පඤ්චසිඛ තනතිස්සරො ගීතස්සරං අතිවත්තති ගීතස්සරො ච තන්තිස්සරං .... දී. නි 11, සක්කපඤ්හ සූත්‍රය, පිටුව 402

22 ඛුද්දක නිකාය, සුත්ත නිපාතය, ධනිය ගෝපාල සූත්‍රය, පිටුව 12

23 දී. නි 3, චකකවතතිසිහනාද සූත්‍රය, පිටුව 102

24 ආරාමරෝපා වනරෝපා - යේ ජනා සේතු කරකා පපඤ්ච උදපානඤ්ච යෙ දදන්ති උපස්සයං - තේසං දිවා ච රත්තෝ ච සද පුඤ්ඤං පවඩ්ඪති.
සංයුත්ත නිකාය 1, වනරෝප සූත්‍රය, පිටුව 60

25 වනං ඡින්දථ මා රුක්ඛං - වනතෝ ජායතී භයං ඡෙත්වා වනඤ්ච වනථඤ්ච - නිබ්බානා හෝථ භික්ඛවො
ඛුද්දක පාඨ, ධම්මපද පාළි, පිටුව 96

26 අප්පහරිතේ වා ඡඩ්ඩේ හි අප්පාණකේ වා උදකේ ඔපිලාපේහි ඉති, කසීභාරද්වාජ සූත්‍රය, පිරුවානා පොත් වහන්සේ, පිටුව 110, අත්තුඩාවේ රාහුල හිමි සංස්කරණය.

27 අප්පසද්දා භොන්තො හොන්තු. මා භොන්තො සද්දමකත්ථ. අයං සමණො ගොතමො ආගච්ඡති. අප්පසද්දකාමො ඛො සො පනායස්මා අප්පසද්දස්ස වණ්ණවාදි... දී. නි 1, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, පිටුව, 388

28 කායේන සංවරෝ සාධු සාධු වාචාය සංවරෝ....... ඛුද්දක නිකාය 1, ධම්මපද පාළි, පිටුව 114

29 චුල්ලවග්ග පාළි 11, වතතක්ඛන්ධකය, පිටුව 364

ඉන්දුනීසියානු බෝරෝබුදුර් ස්මාරකය පිළිබඳ විමසුමක්

සහාය කථිකාචාර්ය කඩිහිංගල හේමසිරි හිමි

ලොව පවත්නා අති ශ්‍රේෂ්ඨ නිර්මාණ අතරට ඉන්දුනීසියාවේ බෝරෝබුදුර් විහාරය ද ඇතුළත් වේ. ඉන්දුනීසියාවේ කොදෙව් සමූහයේ පවත්නා සෑම නගරයක ම වාගේ මුස්ලිම් හා ක්‍රිස්තියානි පල්ලි ද චීන හා හින්දු පන්සල් ද පිහිටා තිබෙනු දැකිය හැකිය. ක්‍රි.ව. 07 වන සහ 09 වන ශත වර්ෂයට පමණ අයත් ලොව විශාලත ම බෞද්ධ ස්තූපයක් වූ බෝරෝබුදුර් සහ හින්දු පන්සලක් ලෙස සැලකෙන ප්‍රම්බානන් (*Prambanan*) පන්සලත් ඉතා දුරත් ඈතත් නො වන ආකාරයට පිහිටා තිබීම ඉන්දුනීසියානු ආගමික භක්තිකයන්ගේ එකමුතුකම කියාපාන දර්ශනීය අවස්ථාවක් වේ. ඉන්දුනීසියානු ඉතිහාසයේ ඉතා පැරණි නෂ්ඨාවශේෂයන්ගෙන් එකක් ලෙස සැලකෙන බෝරෝබුදුර් විහාරය ක්‍රි.ව. 732-900 අතර කාලයෙහි ජාවා ප්‍රදේශයේ වැඩි කාලයක් පාලනය කළ සෛලේන්ද්‍ර රාජ වංශයට අයත් රජ කෙනෙකු කළ නිර්මාණයක් ලෙස සැලකෙතත් ඔහුගේ නම නිශ්චිත ව කිසිදු ලේඛනයක සඳහන් නො වේ. කාල නිර්ණයන් පිළිබඳ විමසීමේ දී එය ක්‍රි.ව. 850 දී පමණ ඉදිකරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය[1]. තැනිතලා ප්‍රදේශයක උස්ව පිහිටා තිබෙන කඳු ගැටයක නිර්මාණය කර ඇති මෙම දැවැන්ත නිර්මාණය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් කිරීම මෙම ලිපියෙන් අපේක්ෂිත ය.

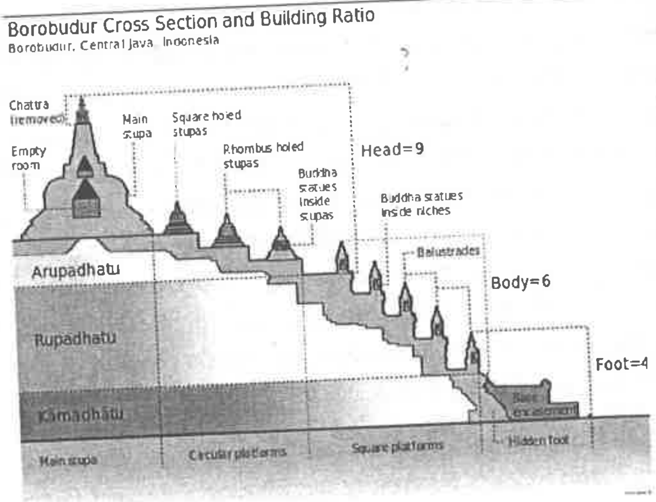
ඉන්දුනීසියාවේ මධ්‍යම ජාවා රටේ මෙගලැන්ග් (Magelang) ප්‍රදේශයේ පිහිටා ඇති මහායාන බෞද්ධ ස්මාරකයක් වූ මෙම බෝරෝබදූර් චෛත්‍යය ලොව පුදුම හතෙන් එකක් ලෙස හැඳින්වේ. එය යෝග්‍යාකර්තා (Yogyakarta) නගරයට කි.මීටර් 42ක් පමණ දුරින් පිහිටා ඇත.[2] චෛත්‍යයේ පහළ සිට ඉහළට කොටස් නවයක් දැකිය හැකිවේ. ආරම්භයේ ම පදනමකුත් ඉන් අනතුරුව කොටස් පහකින් යුත් සම සතරැස් ආකාර කොටසකුත් අනතුරුව වක්‍රාකාර පේළි තුනකින් යුත් කොසටක් ද අවසානයේ අති විශාල චෛත්‍යය ද වේ. මෙහි බුද්ධ ප්‍රතිමා 504 ක් සහ සෙසු වාමන රූප 2672 ක් නිර්මාණය කර ඇත. ප්‍රධාන ස්තූපය වටා පිහිටා තිබෙන වක්‍රාකාර කොටසේ ස්තූප නිර්මාණය කර ඇති අතර එහි අභ්‍යන්තරයෙහි බුද්ධ ප්‍රතිමා 72 ක් දැකිය හැකිය.[3] මේ දැවැන්ත නිර්මාණය සඳහා සිමෙන්ති හෝ වෙනත් හුණු බාදාම වර්ගයක් භාවිත නො කරමින් එකිනෙකට පුදුමය දනවන ආකාරයට නිමවා තිබීම එරට කලා කරුවන්ගේ දක්ෂතාව විෂද කරයි. මෙහි කැටයම් කරන ලද ගල්වල බුද්ධචරිතයේ ඇතැම් අවස්ථා සහ වෙනත් විවිධ රූපයන් නිමවා තිබෙනු දැකිය හැකිය. මේ පිළිබඳ විශ්ලේෂණය කරන විචාරකයෝ ලොව පවත්නා අද්විතීය ශ්‍රේෂ්ඨ නිර්මාණයක් ලෙස පෙන්වා දෙති.

බෝරෝබුදූර් චෛත්‍යය බුදුරජාණන් වහන්සේ සිහිපත් කරන චෛත්‍යයක් මෙන්ම බෞද්ධ වන්දනාකරුවන්ගේ ආකර්ෂණය දිනාගත් ආගමික ස්ථානයක් ලෙස වර්තමානයේ භාවිත වේ. මෙම බෝරෝබුදූර් විහාර නිර්මාණය තුළින් බුදුදහමේ එන ලෝක විෂය පිළිබඳ විග්‍රහය මූර්තිමත් කරන බව ඉන්දුනීසියානුන්ගේ මෙන් ම විචාරකයන්ගේ මතයයි. එනම්,

1. කාම ධාතු (the world of desire)
2. රූප ධාතු (the world of forms)
3. අරූප ධාතු (the world of formlessness)[4] යනුවෙනි.

(රූප සටහන 01/02 බලන්න.)

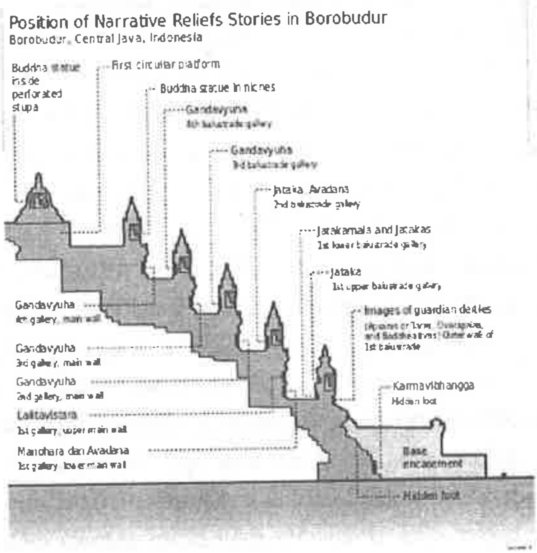
ස්මාරකය වටා බිත්තිවල නිර්මාණය කර ඇති වාමන රූප මඟින් මූර්තිමත් කරන කථාපුවත් 1460 ක් ඇති බව මේ වන විට ගණනය කර ඇත. කතා පුවත් ප්‍රධාන බිත්තියේ දකුණේ සිට වමටත් සෙසු මූර්ති වමේ සිට දකුණටත් නිර්මාණය කිරීමෙන් චෛත්‍ය ප්‍රදක්ෂිණා කරන ආකාරය මූර්තිමත් කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. ඒවා පහත පරිදි වගුවකින් දැක්විය හැකිය. (රූප සටහන 03/04 බලන්න)[5]



රූපසටහන 1

රූපසටහන 2

ස්ථානය		කතාන්තරය	ප්‍රමාණය
ස්මාරකයේ පහළ කොටස		කර්ම විභාගය	160
		ලලිත විස්තරය	120
(පළමු සම සතරැස් කොටස)	ප්‍රධාන බිත්තිය	ජාතක/අවධාන	120
	ගරාදි වැටෙහි	ජාතක/අවධාන	372
		ජාතක/අවධාන	128
(දෙවන සම සතරැස් කොටස)	ගරාදියේ	ජාතක/අවධාන	100
	ප්‍රධාන බිත්තිය	ජාතක/අවධාන	128
(තෙවන සම සතරැස් කොටස)			
	ප්‍රධාන බිත්තිය	ගන්ධවව්‍යූහය	88
	ගරාදියේ	ගන්ධවව්‍යූහය	88
(සිවුවන සම සතරැස් කොටස)			
	ප්‍රධාන බිත්තිය	ගන්ධවව්‍යූහය	84
	ගරාදියේ	ගන්ධවව්‍යූහය	72
එකතුව			1460



රූපසටහන
03

රූප සටහන 04
ස්මාරකය ඉහළ අහසට පෙනෙන අයුරු

ඉන්දුනීසියාවේ මෙම බෝරෝබුදූර් ස්මාරකය ''චන්දි බෝරෝබුදූර්'' ලෙස හඳුන්වයි. එරට ඕනෑම පැරණි ස්මාරකයකට මුලදී චන්දි (*chandi*) යන වචනය පොදුවේ භාවිත වීම ඊට හේතුවයි. බෝරෝබුදූර් නාමයේ ආරම්භය පිළිබඳ පැහැදිලි තොරතුරු සොයා ගැනීමට නො හැකි වුවත් ප්‍රථමවතාවට ලිඛිත මූලාශ්‍රයක සඳහන් වන්නේ Sir Thomas Raffles ගේ ජාවා රටෙහි ඉතිහාසය පිළිබඳ විස්තර ඇතුළත් පොතෙහි ය. ජාවා රටෙහි භාෂාවෙන් භුධර (*bhudhara)* යනු කන්දයි.[6] එම නිසා කඳු ගැටයක ස්මාරකය පිහිටා තිබෙන නිසා මීට බෝරෝබුදූර් යන නාමය එරට භාෂාවේ සංකලනයන් සහිත ව සැකසෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ මහායාන සම්ප්‍රදායිකයන් විශ්වාස කරන දස භූමි පිළිබඳ විග්‍රය මූර්තිමත් වන ආකාරයට මෙම නාමය යොදන්නට ඇතැයි ද විශ්වාස කළ හැකිය. ඊට හේතුව Boddhisattvahood යන වචනය සහ Borobudur යන වචනයෙහි අර්ථය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. ඉහත වගුවේ දක්වා ඇති කතාන්තර නිර්මාණය වී ඇත්තේ ද මහායාන බෝධිසත්ත්ව චරිතය තුළින් වීම නිසා එය තවදුරටත් සනාථ වේ.

ක්‍රි.ව. 11 වන සියවස ආරම්භයේ දී මධ්‍යම ජාවා රටේ ඇතිවූ දේශපාලන අස්ථාවරතාවත් හේතුවෙන් ලොව මවිත කළ මෙම නිර්මාණය ක්‍රමයෙන් විනාශ විය. ඒ සමග ම ස්වාභාවික ව හටගත් ගිනිකඳු පිපිරීම් සහ විවිධ ව්‍යසනයන් හේතුවෙන් එය තවදුරටත් විනාශය විය. ගිනිකඳුවලින් නිකුත්වූ අළුවලින් යටවීමෙන් පසු නැවත මෙය ක්‍රි.ව. 1814 දී සර් තෝමස් ස්ටැම්ෆර්ඩ් රැෆල්ස් විසින් සොයා ගන්නට විය.

ජාවා රට ක්‍රි.ව. 1811 සිට 1816 දක්වා බ්‍රිතාන්‍යයේ යටත් විජිතයක් ලෙස පැවතිණි. රැෆල්ස් ජාවා රටේ ඉතිහාසය පිළිබඳ සෙවීමට දැඩි කැමැත්තක් පැවති කෙනෙක් විය. එම නිසා දේශීය මෙන් ම විදේශීය පුරාවස්තු එකතු කිරීම ඔහු ප්‍රිය කළ කාර්යයක් විය. දිනක් සෙමරන්ග් (*Semarang*) ප්‍රදේශයේ ඔහු කළ සංචාරයේ දී බුමිසෙගෝරෝ (*Bumisegoro*) ගම අසල පිහිටි ගස් කොළන්වලින් වැසුනු මෙම ස්මාරකය සොයාගන්නට විය. ලන්දේසි ඉන්ජිනේරුවන් (J.F.G. Brumund) ආදීන්ගේ ද සහය ඇතිව මේ පිළිබඳ දීර්ඝ ව සොයා 1859 වන විට සියලු පර්යේෂණයන් නිම කරන්නට විය. 1873 දී C. Leemans විසින් සම්පාදනය කරන්නට යෙදුණ බෝරෝබුදුර් විහාරය පිළිබඳ විස්තර ඇතුළත් ලේඛනයක් මෙන්ම ඡායාරූප ද ප්‍රකාශයට පත්කරන්නට විය.[7] ක්‍රි.ව. 1973 දී කරන ලද ප්‍රතිසංස්කරණවල දී ජලප්‍රවාහන කටයුතු සඳහා විධිමත් වැඩ පිළිවෙළක් සකස් කොට මෙම ඓතිහාසික ස්මාරකයේ චිරකාලීන පැවැත්ම තහවුරු කරන්නට විය. 1902 දී බෝරෝබුදුර් ප්‍රතිසංස්කරණ කොමිසම තුන් ආකාර යෝජනාවන් රජයට ඉදිරිපත් කරමින් එය කැඩී බිඳීයාමට ඉඩ නොදී නිරතුරු අරක්ෂා වෙනුවෙන් මැදිහත් විය යුතු බව පෙන්වා දෙන්නට විය. තියඩෝර් වැන් ඊජ් විසින් ද බෝරෝබුදුර් විහාරයේ ආරක්ෂවට විශේෂ වැඩපිළිවෙලක් සකස්කොට එය ජත්‍යන්තර වශයෙන් ප්‍රසිද්ධ ඓතිහාසික ස්ථානයක් බවට පත් කරන්නට විය. මෙම ස්මාරකය කි.මීටර් 6 ක පමණ දුර ප්‍රමාණයක පිහිටා ඇත.[8]

ක්‍රි.ව.1960 දී ඉන්දුනීසියන් රජය ස්මාරකය ආරක්ෂා කිරීමට ජාත්‍යන්තර ප්‍රජාවට කළ ආරාධනාවකට අනුව ක්‍රි.ව. 1973-1982

අතර කාලයේදී UNESCO සංවිධානය සමග එකට එක්ව මෙතෙක් සිදුකරන ලද ප්‍රතිසංස්කරණ වලට වඩා දැවැන්ත වූ අරක්‍ෂණ වැඩපිළිවෙළක් ක්‍රියාත්මක කරන්නට විය. ජල ප්‍රවාහන කටයුතු තවදුරටත් විධිමත් කර සමස්ත ස්මාරකයේ ආරක්‍ෂාව තහවුරු කර 1991 දී එය ලෝක උරුමයන්ගෙන් එකක් ලෙසට යුනෙස්කෝ සංගමය විසින් ප්‍රකාශයට පත්කරන්නට විය.

ඈත පෙරදිග බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය පැතිරී පැවති රටවල් අතුරින් ඉන්දුනීසියාවේ මෙම බෝරෝබුදූර් චෛත්‍යය වටිනා කලා හැකියාවන්ගෙන් පෝෂණය වුණු සංස්කෘතියකට උදාහරණ සපයනවා පමණක් නො ව බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ දියුණු අවස්ථාවක් ලෙස ද හඳුනාගත හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 හුලුගල්ල සීතා, ඉන්දුනීසියාව, සමන් ප්‍රකාශකයෝ, මහරගම, 1964.

2 http://whc.unesco.org/en/list/592

3 http://www.indonesia.travel/en

4 http://whc.unesco.org/en/list/592

5 http://en.wikipedia.org/wiki/Borobudur

6 http://wikitravel.org/en/Borobudur

7 http://en.wikipedia.org/wiki/Borobudur

8 http://www.borobudur.tv/

ධ්‍යාන නිකාය හෙවත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ විමසීමක්

ආචාර්ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි

ආරම්භය

බුදු දහම චීනයට හඳුන්වා දෙනු ලබනුයේ ක්‍රි.ව. 1 වන සියවසේ වුවත් (ධ්‍යාන) 'ඡාන්' බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ වාර්තා වන්නේ ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසේ පමණ ය. සමහර විට මීට පෙර ඡාන් නිකාය චීනයේ පැවතුනත් එය එතරම් ප්‍රකට ජනප්‍රිය සම්ප්‍රදායක් නො වන්නට ඇත. ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය පිළිබඳ වාර්තා එතරම් නිරවුල් නො වේ. චීනයේ ඡාන් සම්ප්‍රදාය හා සමානත්වයෙන් සලකන ඉන්දීය ධ්‍යාන සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ ව ද එතරම් පැහැදිලි තොරතුරු වාර්තා නො වේ. ඉන්දීය බුදු දහම තුළ විමුක්ති සාධනය සඳහා භාවනා කළ යුතු බව පැහැදිලි ව අවධාරිත ය. එසේ ම අනෙකුත් ශ්‍රමණ හා බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායයන්හි ද භාවනාව මහත් ඉහළින් විමුක්ති සාධනය උදෙසා ආවශ්‍යක අංගයක් වශයෙන් සලකා තිබුණු බව පිළිගත හැකිය. වෛදික ආගමේ යඥ මාර්ගය හෝ කර්ම මාර්ගය තුළ භාවනාවට උසස් තත්ත්වයක් නො ලැබුණත් උපනිෂද් ඉගැන්වීම්වල භාවනාව උසස් අංගයක් වශයෙන් සලකා තිබේ. බොහෝ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන්හි අත්තකිලමථානුයෝගය හා තදනුබද්ධ භාවනාව පුරුදු පුහුණු කරන ලදී. මෙය ජෛන ආගමේ පැහැදිලි ආවශ්‍යක අංගයකි. බුද්ධකාලීන සුප්‍රකට ආචාර්යවරුන් දෙදෙනකු වූ ආලාරකාලාම හා උද්දකරාමපුත්ත ලෞකික ධ්‍යානයන්හි ඉහළ ම තත්ත්වය

වන පඤ්චාභිඥා හා අෂ්ටසමාපත්තීන් උපදවාගෙන තිබුණි.[1] සිද්ධාර්ථ තවුසා මොවුන් යටතේ ඒවා ප්‍රගුණ කළ බව ප්‍රකට ය. එසේ ම යෝග ප්‍රගුණ කිරීම ද පැරණි ඉන්දීය ක්‍රමයකි. යෝග අතර 'සංඛ්‍ය යෝග' ඉතා ප්‍රකට ය. හින්දූන්ගේ පූජනීය ග්‍රන්ථය වන භගවද් ගීතාවේ යෝග ප්‍රගුණ කිරීම් පිළිබඳ වාර්තා වේ. පාතඤ්ජලී නම් ආචාර්යවරයන් විසින් ආරම්භ කරන ලද ඉතාමත් දියුණු යෝග අභ්‍යාස ක්‍රම පැවතුණු බව සැලකේ. පශ්චාත්කාලීනව යෝගාචාර නමින් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායක් ද ගොඩනැගුණි. මෙම සියලු ම තොරතුරුවලින් ගම්‍යමාන අදහස නම් එක්තරා ආකාරයක සිත සංවර්ධනය කරන ක්‍රමවේදයක් හා ඒ අනුව ස්වයං පාලනයක් ඇති කර ගැනීම ඉන්දියානු ආගමික සම්ප්‍රදායයන් තුළ ක්‍රියාත්මක වූ බව ය.

එහෙත් ධ්‍යාන නමින් වෙනම ම සම්ප්‍රදායක් පැවැතුණු බවට සාධක විද්‍යමාන නො වේ. පවතින සාධක අනුව නිගමනය කළ හැක්කේ බොහෝ ඉන්දීය ආගමික සම්ප්‍රදායයන්හි පොදුවේ 'ධ්‍යාන' යන්න වැදගත් අංගයක් කොට සැලකූ බව පමණි. ඉන්දීය බුදු දහම තුළ ද මේ තත්ත්වය එසේ ම ය.

බුදු දහමේ ත්‍රිවිධ ශික්ෂාවන්හි දෙවන අංගය සමාධි නම් වේ.[2] එසේ වුවත් බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගය ධ්‍යාන නමින් හැඳින් නො වේ. ධ්‍යාන යනු විමුක්ති මාර්ගයේ එක් අංගයක් පමණි. බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගයේ ආවශ්‍යක අංගයක් වශයෙන් ධ්‍යාන (සමාධි) සඳහන් වුවත් එම මාර්ගය කිසි විටෙකත් ධ්‍යාන හෝ සමාධි වශයෙන් හඳුන්වා නැත. එසේ ම ධ්‍යාන හෝ සමාධි නමින් වෙනම ම බෞද්ධ සම්ප්‍රදායක් පැවැති බවට ද කිසිදු තොරතුරක් වාර්තා නො වේ. මේ සඳහා තරමක් වත් සමීපතාවක් දැක්විය හැක්කේ පශ්චාත් කාලීන ව පැනනැගුණු යෝගාචාර බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයි. එහෙත් ඡාන් යනු ඍජුව ම යෝගාචාර සම්ප්‍රදායෙන් බිඳුණක් නො වේ. එම නිසා ඡාන් යනු චීන බුදු සමයේ ම නිර්මිතයක් වශයෙන් සැලකීම නිවැරදි ය.

මේ බව ධ්‍යාන සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය ප්‍රකාශ කෙරෙන සුප්‍රකට පුරාවෘත්තය මගින් ද සනාථ කෙරේ. ඒ මෙසේ ය.

''එක් සමයෙක බුදුරජාණන් වහන්සේ ගෘද්ධ්‍රකූට පර්වතයෙහි, පරිනිර්වාණයට ආසන්නව වාසය කරන කල්හි භික්ෂු සංඝයා ආමන්ත්‍රණය කිරීමට සිතූ සේක. උන්වහන්ස් අතින් නෙළුම් මලක් ගෙන (blimlred) දැස් දල්වූ සේක. රැස්ව සිටි භික්ෂු සංඝයාට බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මෙම අභිනය තේරුම් ගත නො හැකි විය. නමුත් උන්වහන්සේලා අතර සිටි එක් භික්ෂුවකට එය තේරුම්ගත හැකි විය. ඒ මහාකාශ්‍යප මහතෙරුන් වහන්සේය. උන්වහන්සේ තමන් බුදුරදුන්ගේ අභිනය තේරුම් ගත් බව ප්‍රකාශ වෙන සේ මඳ සිනා පහළ කළ සේක. එවිට බුදුරජාණන් වහන්සේ ද මහාකාශ්‍යප තෙරුන් දෙස බලා' 'සත්‍ය වූ ධර්ම රත්නය ද, එසේ ම මානසික ශාන්තිය වූ නිර්වාණය ද මට ඇත. එය අක්ෂර මත පදනම් වූවක් නො වන අතර එය ලේඛනයෙන් පරිබාහිර වූවකි. මේ මොහොතේ මම එය මහා කාශ්‍යප තෙරුන්ට ප්‍රදානය කරමි' යි ප්‍රකාශ කළ සේක.

මෙම පුරාවෘත්තය 'Sutra of the Great Brahman King's Questioning Buddha to Dispel Doubt' (සැක දුරු කිරීම සඳහා මහා බ්‍රහ්මයා විසින් බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් අසන ලද ප්‍රශ්න නැමැති සූත්‍රය) නමින් වාර්තා වේ. මෙම සූත්‍රයේ මුල් පිටපතක් පාලි, සංස්කෘත හෝ වෙනත් මූල භාෂාවකින් විද්‍යමාන නො වේ. මෙම පුරාවෘත්තය චීනයේ සොන්ග් රාජ්‍ය සමයේ විසූ එක්තරා විද්වතකු විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් බව කියැවේ. එම යුගයේ රාජකීය පුස්තකාලයේ එබඳු ලියවිල්ලක් තිබුණු බවත් සොන්ග් රාජ්‍ය සමයේ විසූ අමාත්‍යවරයකු වූ (1068-1085) සෙන්ග් සොන්ග් එය දුටු බවත් දැක්වේ. මෙම වාර්තාව ඉහත පුරාවෘත්තයට පදනමක් සපයනු වස් රචනා කෙරුණක් විය හැකිය.

මෙම පුරාවෘත්තය චීන ඡාන් නිකාය ඉන්දියාවේ ධ්‍යාන සම්ප්‍රදායකට ඍජු සම්බන්ධයක් නොමැති අයුරින් නිර්මාණය කර තිබේ. චීන ඡාන්හි සුවිශේෂී අංගය වන්නේ එය සියලු ආකාර ලේඛන හා භාෂණවලින් වියුක්ත වූවක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමයි. ඉහත සඳහන් කළ පුරාවෘත්තයට මෙන් ම කරුණුවලට අනුව ඡාන් හෙවත් ධ්‍යාන ඉන්දීය සම්භවයක් පෙන්නුම් කළත් චීන

ඡාන් සම්ප්‍රදාය ඒවායෙන් වෙනස් මගක් ගන්නා අයුරු ප්‍රකට ය. එබඳු වෙනස්කම් නිසාම එය චීන ප්‍රභවයක් සහිත සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් දක්වීම සාවද්‍ය නො වේ. එය ඉන්දියානු බෞද්ධ ධ්‍යාන හෝ භාවනා ක්‍රමයන්හි ම පශ්චාත් සංවර්ධනයක් වශයෙන් දක්වීම උචිත නො වන්නේ මේ නිසා විය හැකිය.

ඉහත පුරාවෘත්තයට අනුව ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය ගෞතම බුදුහිමියන් තෙක් ඈතට දිව යන්නකි. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම ඡාන් දේශනා කරනු ලැබූවත් එහි ආරම්භකයා වශයෙන් සලකනු ලබනුයේ මහා කාශ්‍යප මහ තෙරුන් ය. මහාකාශ්‍යප මහතෙරුන්ගේ භාවනානුයෝගී ජීවිතය මෙන්ම බුදුරජාණන්වහන්සේ හා චීවර හුවමාරු කර ගැනීමේ සිදුවීමාදිය මේ සඳහා උපස්ථම්භක වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.[3] ඉන් පසු අනුපිළිවෙලින් ඡාන් සම්ප්‍රදායේ පූර්වාචාර්යවරුන් වශයෙන් ආනන්ද, සානකවාස, උපගුප්ත, දෛතික, මික්කක, වසුමිත්‍ර, බුද්ධනන්ද, බුද්ධමිත්‍ර, පාර්ශ්ව, පුණ්‍යයශස්, අශ්වඝෝෂ, කබිමාර, නාගාර්ජුන, ආර්යදේව, රාහුලාත, සංඝනන්දී, සංඝයශ, කාමාරාත, ජයත, වසුබන්ධු, මනෝහිත, හැක්ලේන, ආර්යසිංහ, වශෛෂිත, පුණ්‍යමිත්‍ර, ප්‍රඥාතාරා, බෝධිධර්ම යන පූර්වාචාරීන් දක්වේ. ඉහත සඳහන් පූර්වාචාරීන් අතර විසිඅටවැනියා වශයෙන් බෝධිධර්ම හිමියෝ සැලකෙති. එහෙත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ නියමුවා වශයෙන් ගැනෙන්නේ බෝධිධර්ම හිමියන් ය.

බෝධිධර්ම හිමි හා ලංකාවතාර සූත්‍රය

සාම්ප්‍රදායික පිළිගැනීමට අනුව බෝධිධර්ම හිමි ක්‍රි.ව. 5 වන සියවසේ මැද භාගයේ ජීවත්වූ ඉන්දියාවේ පල්ලව ප්‍රදේශයෙන් බිහි වූ සමහර විට රාජ කුමාරයකු වශයෙන් පිළිගැනේ. 27 වන ඡාන් ආචාර්යවරයා වූ ප්‍රඥාතාරාගේ අපවත්වීමෙන් පසු නායකත්වයට පත් වූ බව කියැවේ. ප්‍රඥාතාර බෝධිධර්ම හිමියන් චීනයට යෑමට උනන්දු කරවූ බව ද කියැවේ. ක්‍රි.ව. 11 වන සියවසේ පමණ රචිත කෘතියක් වන "The Records of the Lamp" වාර්තා කරන අන්දමට බෝධිධර්ම හිමි ක්‍රි.ව. 526 'ඌඩි' (Wu-di) නම් රජුගේ රාජ්‍ය සමයේ (464-549 A.D.) චීනයට පැමිණියේ ය.[4]

ඌධි අධිරාජයා ථේරවාද (හීනයාන) භක්තිකයෙක් නිසා බෝධිධර්ම හිමියන් මහායානිකයකු වූ බැවින් මුණ නො ගැසුණු බව කියැවේ. එහෙත් තවත් සාම්ප්‍රදායික පිළිගැනීමකට අනුව මේ දෙදෙනා හමුවී ධර්ම සාකච්ඡාවක් ද පවත්වන ලදී. එහි දී අධිරාජයා විසින් අසන ලද ප්‍රශ්න කීපයෙන් පළමු වැන්න වූයේ තමන් විසින් කරන ලද විහාරාරාමාදි පූණ්‍ය ක්‍රියාවන්හි කෝපමණ පින් තිබේ ද? යන්නයි. ඊට බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ පිළිතුර වූයේ කිසිදු පිනක් 'නැත' යන්නයි. ඉන් විස්මයට පත් අධිරාජයා දෙවන ප්‍රශ්නය වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ සිටිත් ද? නැත්ද? යැයි අසන ලද අතර ඊට පිළිතුර වූයේ ද 'නැත' යන්නයි. මින් ප්‍රකෝප වූ අධිරාජයා බෝධිධර්ම හිමියන් හා සාකච්ඡා කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කළ බවත් ඉන් පසු උන්වහන්සේ ගඟ තරණය කොට හර්නන් ප්‍රදේශයට පිටත්ව ගිය බවත් දැක්වේ. හර්නන්හි සැවොලින් ආරාමයට ඉහළින් පිහිටි කන්දක - ගුහාවක උන්වහන්සේ භාවනානුයෝගීව වසර නවයක් (9) සිටි අතර එම භාවනා ක්‍රමය 'Wall gaze' (Pikuan) හෙවත් 'හිස් බිත්තියක් දෙස බලා භාවනා කිරීම' වශයෙන් ප්‍රකට විය. උන්වහන්සේ ද 'හිස් බිත්තියක් දෙස බලා භාවනා කරන බ්‍රාහ්මණයා' වශයෙන් ප්‍රකට වූහ. හිස් බිත්තියක් දෙස බලා සිත්හි පවත්නා හැඟීම් මතකයන්, පරිකල්පනයන් හා සිතුවිලි පිරිසිදු කර දැමීම මෙන් ම බාහිර ක්ලේශයන්ගෙන් සිත ආරක්ෂා කර ගැනීම මෙමගින් සිදු කෙරේ.

සැවොලින් ආරාමයට ඉහළින් පිහිටි මෙම ස්ථානය වර්තමානයේ ද මහත් සම්භාවනාවට පාත්‍රව පවතී. මෙම වසර නමයෙන් පසු සෙන්ගුවාන් නම් (487-593 A. D.) චීන භික්ෂුව බොධිධර්ම හිමියන් වෙත පැමිණ හොයික (Huike) නමින් ශිෂ්‍යභාවය ලබා ගනියි. බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ අවධානය තමන් වෙත ලබා ගැනීමටත්, තම අවංකභාවය ඔප්පු කිරීමටත් හොයික විසින් තම අත කපා ගත් බව කියැවේ. එසේ ම තවත් පිළිගැනීමකට අනුව හොයික එලෙස අත කපා ගනු ලැබුවේ තම අතීත කර්ම නිතර නිතර සිහිපත් වන බැවින් ඒවා අමතක කර ගැනීමට ය. හොයික අතීතයේ දී දක්ෂ සටන්කාමී යුධ සෙබලකු වූ අතර සටනේ දී තමන් ලේ පහරක් තම අතෙහි වැදී නොමැකී පැවැතුණු

අතර එම ලපය දකින සැම විටම ඔහුට එම ඝාතනයන් සිහිපත් වන්නට වූයේය. බෝධිධර්ම හිමියන් හමු වූ පසු එය අමතක කර දැමීමට තමන්ට දඬුවම් කර ගත් බව පිළිගැනේ.

බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් හොයිකට ඉගැන්වූ එක් සූත්‍රයකි යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ මූල ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැලකෙන ලංකාවතාර සූත්‍රය. මෙම සූත්‍රයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන එක් අදහසක් නම් පෞද්ගලික අනුභූතියෙන් සියල්ල අවබෝධ කළ යුතු බවයි. අනුභූතියට මුල් තැන් දීම තුළ වාචික හා ලේඛිත දේවල්හි අවශ්‍යතාව අඩු වන බව පිළිගත හැකිය. එම නිසා ඡාන් සම්ප්‍රදාය භාෂණය හා ලේඛනය පිළිබඳ අඩු අවධානයක් දක්වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. එහෙත් එය සම්පූර්ණයෙන් ම වාචික හා රචිත ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් නො වන බව බෝධිධර්ම විසින් ම හොයිකට ලංකාවතාර සූත්‍රය ඉගැන්වීමෙන් ප්‍රකට වේ. මහාචාර්ය ඩී.ටී. සුසුකි ලංකාවතාර සූත්‍රය බෝධිධර්ම හිමියන්ට බලපෑ ආකාරය මෙසේ සඳහන් කරයි.[5]

"තා ඕ සුවැන් විසින් රචනා කරන ලද චීනයේ ශ්‍රේෂ්ඨ භික්ෂූන්ගේ චරිතාපදාන නම් කෘතීන්ට අනුව බෝධිධර්ම විසින් ලංකාවතාර සූත්‍රය කාණ්ඩ හතරකින් යුක්ත ව හොයිකට උගන්වන ලදී. බෝධිධර්ම මෙසේ හොයිකට කීය. 'මා විසින් පරීක්ෂා කර බලන ලද ආකාරයට චීනයේ වෙනත් කිසිදු සූත්‍රයක් මෙම ලංකාවතාර සූත්‍රය තරම් ඔබට මඟ පෙන්වන්නේ නැත. එසේ ම එය ඔබට ලෝකය බේරා ගැනීමට උදව් කරනු ඇත.' "

ලංකාවතාර සූත්‍රය යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ මෙන් ම ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ද මූල ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැළකේ. ඡාන් සම්ප්‍රදාය තුළ ලංකාවතාර සූත්‍රයට කොතරම් උසස් තත්ත්වයක් පිරිනැමුණි ද යන්න මුලින් එම සම්ප්‍රදාය ලංකාවතාර සම්ප්‍රදාය යනුවෙන් හැඳින්වීමෙන්ම ප්‍රකට වේ. මෙම සම්ප්‍රදාය හිතට මුල් තැන දුන් ඉගැන්වීම් සමුදායක් පදනම් කර ගත් බැවින් ඒ හා සමානම වූ ලංකාවතාර සූත්‍රය මෙම සම්ප්‍රදාය විසින් අගය කරන්නට ඇත. ලංකාවතාර සූත්‍රයේ මූලික ඉගැන්වීම් දෙකක් නම් 'සියල්ල සිතුවිලි මාත්‍රයක් පමණි' (චිත්තමාත්‍රමෙවෙදං) යන්න හා ස්වයං

අවබෝධයයි.[6] බාහිර ලොව පවත්නා සියලු දෑ තීරණය කරනු ලබනුයේ අභ්‍යන්තර සිත මගින් බැවින් බාහිර ලොව චිත්ත නිර්මිතයක් වශයෙන් එහි ඉගැන්වේ. එම නිසා සත්‍ය වශයෙන් සලකා බලන විට යථාර්ථ වශයෙන් පවතින්නේ සිත පමණි යන මතය මෙම සූත්‍රය ඉදිරිපත් කරයි. බාහිර ලොව තීරණය කිරීමේ දී එය සිදු වන්නේ සිතෙහි පවත්නා කර්මබීජාදියට සාපේක්ෂකව ය. එම නිසා සාපේක්ෂක ඥානය ද අශුද්ධය. පරිශුද්ධ වූ ඥානය වශයෙන් ඉගැන්වෙන්නේ මෙම සාපේක්ෂකතාව ඉක්මවූ කර්මාදී බීජ යෝග තුළින් (භාවනාව) ධෝවනය කරන ලද සිතයි. එය පරිනිෂ්පන්න ඥානය හෙවත් යථාභූත ඥානය වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ.[7]

එය ස්වයං අවබෝධයෙන් ක්ෂාත් ක්ෂාත් කළ යුත්තකි. එසේ ම එය අනුභූතිමය අත්දැකීමකි. අනුභූතියට මුල් තැන දෙමින් සිත පිළිබඳ ඉදිරිපත් කෙරෙන විග්‍රහය නිසා ලංකාවතාර සූත්‍රයෙන් භාෂණයේ හා ලේඛනයේ වැදගත්කම අවම වන බව කල්පනා කළ හැකිය. එහෙත් බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් චීනයේ තම ප්‍රථම ශිෂ්‍යයා වන හොයිකට ලංකාවතාර සූත්‍රය නිර්දේශ කිරීමත්, ඡාන් සම්ප්‍රදාය මුල් යුගයේ ලංකාවතාර සම්ප්‍රදාය නමින් හැඳින්වීමත් යනාදී කරුණු සැලකීමේ දී ඡාන් සම්ප්‍රදායේ මුල් යුගයේ සම්පූර්ණයෙන් ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් නො තිබෙන්නට ඇත. එය පශ්චාත් කාලීන වර්ධනයක් වශයෙන් කල්පනා කළ හැකිය. සමහර විට එය ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ජපන් ස්වරූපය වූ සෙන් සම්ප්‍රදාය විසින් ඉස්මත්තට ගෙනෙන ලද අදහසක් ද විය හැකිය. ඡාන් භාවනාවන්හි නියැලීමේ අරමුණ අළලා ක්‍රි.ව. එකලොස්වන සියවසේ පමණ රචිත බෝධිධර්ම හිමියන්ට ආරෝපිත එක් කාව්‍යයක මෙසේ දැක්වේ.[8]

"ග්‍රන්ථවලින් පරිබාහිර සුවිශේෂී සම්ප්‍රදායයකි. එය වචන හෝ අක්ෂර මත පදනම් වී නොමැත. එය ඍජු ව ම සිත හා සම්බන්ධ වූවකි. කෙනෙකුගේ ස්වයං ස්වභාව දැකීමෙන් බුද්ධ ස්වභාව වෙත ළඟා වීම එහි අරමුණ වේ."

මෙහි මුල් වාක්‍ය දෙකින් කියැවෙන්නේ ඡාන් යනු තියෙන්නායි වැනි සම්ප්‍රදායන්හි මෙන් සූත්‍ර අවධාරණයක්

නොමැත්තක් බව ය. එසේ ම හුවායෙන් සම්ප්‍රදායෙහි මෙන් අධිභෞතික මිථ්‍යා ඉගැන්වීම්වලින් තොර බවයි. අවසාන පද්‍ය ඛණ්ඩ දෙකින් කියැවෙන්නේ ඡාන් තම අභ්‍යන්තර විඥ්ඥාණයෙහි ගවේෂණය කිරීම තුළින් බුද්ධ ස්වභාවය සොයා ගැනීමයි. එයට සම්ප්‍රාප්ත වීමයි.

"The Records of Transmission of Lamp" යන චීන කෘතියට අනුව බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ චීන ශිෂ්‍යයන් හතරදෙනා අතර ප්‍රමුඛස්ථානය ලැබෙනුයේ හොයික හා දාඕයු යන දෙදෙනාට ය. අනෙක් දෙදෙනා නම් දාඕෆු හා සොන්ග් චීය. හොයික බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ අනුප්‍රාප්තිකයා වශයෙන් සැලකේ. එසේ ම චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ දෙවෙනි ප්‍රමුඛාචාර්යවරයා වශයෙන් ද පිළිගැනේ. මුලින් දාඕ ආගමික අනුගාමිකයකු වූ හොයික පසුව බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ ශිෂ්‍යයකු බවට පත්වේ. හොයික තම මානසික සුවය සොයා බෝධිධර්ම හිමියන් වෙත පැමිණියෙකි. දිනක් බෝධිධර්ම හිමියන් වෙත පැමිණි හොයික මෙසේ කීය. ''මගේ සිතට සහනයක් නොමැත. කරුණාකර මට සැනසීම ලබා දෙන්න''. එවිට බෝධිධර්ම හිමි ''ඔබේ සිත මා වෙත ගෙන එන්න, මම එයට සැනසීම ලබා දෙන්නෙමි'' යි ප්‍රකාශ කළේය. එවිට හොයික ''මම එය සෙව්වෙමි, එහෙත් එය සොයාගත නො හැකි විය''. එවිට බෝධිධර්ම හිමි ''මම එය සැනසීමට පත් කළෙමි'' යි ප්‍රකාශ කළේය. ඉන් පසු හොයික සැනසීමට පත් වූ බව කියැවේ.[9]

බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ චීනයේ දෙවන ශිෂ්‍යයා වශයෙන් සැළකෙන්නේ සෙන්ග් චාන් ය. සෙන් චාන් (590 A.D.) චීනයේ තුන්වන ධ්‍යාන නියායාචාර්යවරයා වේ. මුන්වහන්සේ සම්බන්ධ තොරතුරු එතරම් සුලභ නො වේ. උන්වහන්සේ ස්වයං ප්‍රහාණ ක්‍රමයට මුල් තැන් දුන් කෙනෙකි. එම සුවිශේෂී භාවනා ක්‍රමය චීනයේ 'විකල්ප විරහිත සිත' යනුවෙන් ප්‍රකට වී තිබේ. සිත ඇතුලුව සැම දෙයක ම පවත්නා ශූන්‍යත්වය දැකීම තදින් ම අවධාරණය කොට තිබේ. එතුමන්ට අනුව සිත අනිර්වචනීයය. ශරීරය ශූන්‍යය. ධාතුන් සිහිනයකි. මේ තුළින් සිතෙහි පවත්නා ද්වන්ධචරණය ප්‍රහාණය කිරීම අපේක්ෂිතයි. ද්වන්ධචරණයට

ගෝචර මනස නිරන්තරයෙන්ම හොඳ නරක වශයෙන් අන්තගාමී නිගමනයන්ට ලක්වන බැවින් ඉන් මිදීම මෙමගින් ඉගැන්වේ.

චීනයේ හතරවන ඡාන් නියායාචාර්යවරයා දාඕ ක්ෂින්ග්ය (580-651 A.D.). උන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීම්වල පවත්නා සුවිශේෂීත්වය නම් බුදුරදුන්ගේ නාමය සජ්ඣායනය කිරීමයි. එය චීන භාෂාවෙන් 'නියැන් ෆෝ චාන්' යනුවෙන් හැඳින්වේ. එය සිත හා කය එකට සම්බන්ධ කරමින් කෙරෙන භාවනා ක්‍රමයක් වශයෙන් සැලකේ. එසේ ම එම ක්‍රමය මඤ්ජු ශ්‍රී බෝධිසත්වයන් විසින් දේශනා කරන ලදැයි සැලකෙන ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයේ ඉදිරිපත් කෙරෙන්නකි.[10]

පස්වන චාන් ආචාර්යවරයා වශයෙන් සැලකෙන්නේ හුන්ජන්ය (601-674). උන්වහන්සේ දාඕ ක්ෂින්ග් යටතේ තරුණ කාලයේ ම පුහුණුව ලැබූවෙකි. මෙතුමාගේ භාවනා ක්‍රමය 'කන් චින්ග්' හෙවත් 'පාරිශුද්ධත්වය පරීක්ෂා කිරීම' වශයෙන් දැකිය හැකිය. මනසේ සියලු ප්‍රතිබිම්බයන් මකා දමා සියලු දූවිලි ඉවත් කොට ගවේෂණය කිරීමයි. මෙතුමාගේ ඉගැන්වීම්වල සුවිශේෂත්වය නම් ජීවිතයේ එදිනෙදා ක්‍රියාකාරකම් කරමින් ම ඒවා සමගම භාවනාව ප්‍රගුණ කිරීමයි. මෙම චින්තනය හිස් බිත්තියක් දෙස බලා සිටිමින් කරන මුල් ඡාන් ක්‍රමයට තරමක් වෙනස් වූවක් බව පෙනේ. මෙය එදිනෙදා කාර්ය බහුල ජීවිත ගත කරන පුද්ගලයන්ට භාවනාව ද කළ හැකි පරිදි සකස් කරන්නට ගත් උත්සාහයක් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. ඒ නිසාම මෙම ක්‍රමය වඩාත් ජනප්‍රිය වන්නට ඇත. ඊට හේතුව භාවනාව හුදෙක් ඒ සඳහාම යොමු වූවන්ට පමණක් නොව සෙසු සාමාන්‍ය ජීවිත ගත කරන්නන්ට ද කළ හැකි දෙයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම මෙහි අරමුණ වන්නට ඇත. සමහර විට මේ වන විට භාවනාව සරල ව ඉදිරිපත් කිරීමේ අවශ්‍යතාව චීන ජන සමාජය තුළ ගොඩනැගෙමින් පවතින්නට ඇත. දීර්ඝ කාලයක, විශාල කැප කිරීමකින් කළ යුතු වූ භාවනාව මේ නිසා සරල ව, ක්ෂණික ව කළ හැකි දෙයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම අවශ්‍ය වන්නට ඇත.

හොයිනන්ග් හා වේදිකා සූත්‍රය

මේ තත්ත්වය හොඳින් වටහා ගත් පුද්ගලයා වශයෙන් ඡාන් සම්ප්‍රදායේ හයවන ආචාර්යවරයා වන හොයිනන්ග් සඳහන් කළ හැකිය (638-713 A.D.).

හොයිනන්ග් විසින් රචනා කරන ලද 'වෙදිකා සූත්‍රයේ' උන්වහන්සේගේ ජීවන කථාවත්, තමන්ට හයවන ආචාර්යත්වය ලැබුණු අයුරුත්, මැනවින් වාර්තා කර තිබේ. එසේ ම තම දර්ශනය ද එම සූත්‍රයේ මනාව පැහැදිලි කර තිබේ.[11]

"මගේ බාල වයසේ දී ම මාගේ පියා මරණයට පත් විය. මාගේ වැඩිහිටි මවත් ඇගේ එකම පුතා වූ මමත් නන්හායි ප්‍රදේශයට සංක්‍රමණය වීමු. අපි අන්ත දුප්පත්කමින් දුක් වින්දෙමු. එම නිසා වෙළඳ පොළෙහි මම දර විකුණුවෙමි. වාසනාවකට මෙන් මිනිසෙක් දර මිලදී ගත්තේය...... එහෙයින් මුදල් අතැතිව ...., මම තවත් මිනිසකු විසින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය සජ්ඣායනය කරනු අසන්නට ලැබුණේය. එය ඇසීමෙන් මාගේ සිත පැහැපත් විය. අවබෝධය ලැබුණි. මම ඒ මිනිසාගෙන් මෙසේ ඇසුවෙමි. 'ඔබ මෙම සූත්‍රයත් රැගෙන කොහි සිට පැමිණියෙහි ද?' ඔහු 'මම නැගෙනහිර කන්දෙහි වසන පස්වන (චාන්) ආචාර්යවරයා වන හුන්ජන්ග්ට නමස්කාර කරමි, ඔබට මගෙන් අවශ්‍ය කුමක්ද' යි ඇසීය. එවිට මම මෙසේ කීවෙමි. 'මම ලින්ග්-නන් (දකුණු චීනයේ) සිට පැමිණියෙක්මි,...... ඒසා දීර්ඝ දුරක සිට ඔබට ආචාර කිරීමට පැමිණියෙමි. මම ඔබෙන් කිසිවක් නො ඉල්ලමි. එක ම බලාපොරොත්තුව බුද්ධ ධර්මයයි.' එවිට ඔහු මෙසේ කීය. 'ලින්ග්-නන්හි සිට පැමිණියෙහි නම් ඔබ ම්ලේච්ඡයෙක් විය යුතුයි. ඔබ කොහොමද බුදුවරයකු බවට පත්වන්නේ?' එවිට මම මෙසේ පිළිතුරු දුනිමි. 'උතුර-දකුණ වශයෙන් මිනිසුන් විසින් භේදයක් ඇති කළත්, බුද්ධ භාවයේ එබඳු වෙනසක් දැකිය නො හැක. ම්ලේච්ඡයකුගේ හා භික්ෂුවකගේ ශරීරයන්හි වෙනසක් දැක්විය හැකි වුවත් බුද්ධ භාවයේ වෙනසක් තිබේ ද?'...... එවිට ගිහි උපස්ථායකයා මට වී අඹරන ප්‍රදේශයට ගොස් වී අඹරන්නට අණ කළේය. මම එය මාස අටකටත් වඩා කාලයක් කළෙමි."

දිනක් පස්වන ආචාර්යවරයා ඔහුගේ ශිෂ්‍යයන් එක්වර ම කැඳවීය. ඔවුන් රැස්වූ විට මෙසේ කීය.

'මට මෙය ඔබලාට කීමට අවසර දෙන්න. ජීවිතය හා මරණය යනු තීරණාත්මක දේය. ශිෂ්‍යවරුනි, ඔබලා දවස පුරාම පූජාවන් කරමින් සිටින්නාහුය...... මේ ජීවිතය හා මරණය නැමැති ඝෝර සංසාරයෙන් නිදහස් වීමට උත්සාහයක් නො කරන්නාහු ය. ඔබලාගේ සත්‍ය ස්වභාවය පිළිබඳ තවමත් මුලාවී සිටිහු නම් මේ ආශිර්වාදයෝ කෙලෙස ඔබලා මුදවත් ද? සියලු ම දෙනා තම තමන්ගේ කුටිවලට යන්න...... පද්‍යයක් ලියා මට ඉදිරිපත් කරන්න. එම පද්‍යයන් බලා ධර්මයේ සත්‍යාර්ථය තේරුම් ගත් පුද්ගලයාට චීවරය (චාන් ආචාර්ය පරපුරට අයත්) හා ධර්මය ප්‍රදානය කරමි. එසේම ඔහුව හයවන චාන් ආචාර්යවරයා වශයෙන් පත් කරමි.'

මධ්‍යම රාත්‍රියෙහි ප්‍රධාන භික්ෂුව (සෙන්ෂ්‍යු) ඉටිපන්දමක් දල්වාගෙන කිසිවකුට නො දැනෙන සේ දකුණු ආලින්දයේ බිත්තියේ එක් පද්‍යයක් ලියුවේය. එය මෙසේ ය.[12]

'කය නම් බෝ රුකය
සිත නම් අමල කැඩපතය
එය නිබඳ පිසලන්න
දූවිල්ල වලකන්න'

පස්වන ආචාර්යවරයා සෙන්ෂ්‍යුට මෙසේ කීය.

''ඔබ විසින් ලියන ලද පද්‍ය ඔබ තවම සත්‍යාවබෝධයට ළඟා වී නොමැති බව පෙන්නුම් කරයි. ඔබ දොරටුවේ ඉදිරියට පැමිණ ඇත. එහෙත් තව ම ප්‍රවිෂ්ට වී නොමැත. ඔබ දොරටුවෙන් ප්‍රවේශ වී ඔබගේ ස්වභාවය දැකිය යුතුයි. දිනක් එක් නවක භික්ෂුවක් මා විසින් ධාන්‍ය අඹරන ස්ථානය පසු කරමින් යන ගමන් මෙම පද්‍යය ගායනා කළේය. මට එය ඇසුණු ක්ෂණයෙහි ම මෙය ලියන ලද පුද්ගලයා තම ස්වයං ස්වභාව අවබෝධ කරගෙන නොමැති බව තේරුම් ගියේය. මම එම නවක හිමියන්ට මෙසේ කීවෙමි.

මම ඔබගෙන් මාව දකුණු ආලින්දයට එම පද්‍ය දැකීමට රැගෙන යන ලෙස අයදිමි...... එහි දී මම පද්‍යයක් සකසා මට

ලිවීමට නො හැකි බැවින් කවරකුට හෝ එය බටහිර ආලින්දයේ ලිවීමට ඉල්ලා සිටියෙමි. මාගේ පද්‍යය මෙසේය.'[13]

'සත්‍ය ලෙස බෝ රුකක් නැත
සත්‍ය ලෙස කැඩපතක් නැත
සත්‍ය ලෙස ලොව කිසිත් නො පවතී
කෙලෙස මල පවතීද?'

'පස්වන ආචාර්යවරයා මා විසින් සත්‍ය තේරුම් ගෙන ඇති බව වහාම තේරුම් ගත්තේය. මධ්‍යම රාත්‍රියෙහි පස්වන ආචාර්යවරයා මා ශාලාවට කැඳවීය. වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය මට විස්තර කළේය. එය ඇසූ ක්ෂණයෙහි ම මට අවබෝධ ඥානය පහළ විය. එම රාත්‍රියෙහි ධර්මය මා වෙත ප්‍රදානය කළේය. එය වෙනත් කිසිවෙක් නො දන්නේය. මෙලෙස ක්ෂණික අවබෝධාත්මක ධර්මය හා චීවරය මා වෙත පැවරුවේය. පස්වන ආචාර්යා මෙසේ කීය. 'ඔබ දැන් සයවන ආචාර්යවරයාය. මෙම චීවරය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට එය ඔප්පු කරයි. එහෙත් ධර්මය මනසින් මනසට සම්ප්‍රේෂණය කළ යුතුයි. ඔබ ජනතාවට එය අවබෝධ කර ගැනීමට උදව් කරන්න. නමුත් ඔබ මෙහි සිටියහොත් බොහෝ මිනිසුන් ඔබට හිංසා කරාවි. එම නිසා වහාම ඔබ මෙහෙන් පිටත්ව යා යුතුයි'. මම මධ්‍යම රාත්‍රියේ ම ධර්මය හා චීවරය රැගෙන පිටත්වීමි.... මම දකුණට පිටත්ව ගියෙමි.''

සෙන්ෂු තම පද්‍යයෙන් අවබෝධය කෙනකුගේ ශරීරය තුළ ම සොයාගත හැකි බව කීය. එය ක්‍රමික ව භාවනාව තුළින් සිත නැමැති කණ්ණාඩිය පිරිසිදු කිරීමෙන් කළ යුත්තකි. හොයිනන්ග් තම පද්‍යයෙන් අවබෝධය යනු හුදු පාරිශුද්ධ සිතින් පමණක් ම ප්‍රභවය ලබන්නක් නො වන බවත් එය බුද්ධ භාවයෙන් ක්ෂණික ව හට ගන්නක් බවත් අවධාරණය කරයි. ඡේදිකා සූත්‍රය වාර්තා කරන අන්දමට සෙන්ෂු තම භාවනාමය පාරිශුද්ධ මානසික අත්දැකීම ඔහුව අවබෝධයේ දොරටුව වෙත ළඟා කර තිබෙන අතර හොයිනන්ග් බුද්ධභාවයේ පාරිශුද්ධත්වය අත්විඳීම තුළින් ඔහු නියම අවබෝධය ලබා ඇති බව ප්‍රකාශ කෙරේ. බුද්ධභාවය පිළිබඳ ඡේදිකා සූත්‍රය තව දුරටත් කරුණු ඉදිරිපත් කරයි. ඒ මෙසේ ය.[14]

''මිනිසාගේ බුද්ධභාවය මූලික වශයෙන් පිරිසිදු ය. සාවද්‍ය සිතුවිලි නිසා සත්‍ය තථතාව වූ එය වැසී තිබේ. ඔබ මෝහයෙන් නිදහස් වූ විට නියම ස්වභාවය අනාවරණය වේ..... විමලකීර්ති සූත්‍රය මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි. අපි මනසේ නියම ස්වභාවය ක්ෂණික ව ආපසු ලබා ගතිමු. යහපත් මිත්‍රයනි, මම හුන්ග්ජන්ගේ ස්ථානයෙහි, උන්වහන්සේ විසින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය සජ්ඣායනය කරනු ඇසීමි. එම ක්ෂණයෙහි මම සත්‍ය වූ තථතාව මාගේ නියම ස්වභාව බව අවබෝධ කළෙමි.''

අවබෝධය ඕනෑම අවස්ථාවක දී පහළ විය හැකි බව හොයිනන්ග් අවධාරණය කළේය. එය මනසේ පාරිශුද්ධත්වය තුළින් පමණක් ම ඇති විය යුත්තක් නො වේ. එය ඕනෑම අවස්ථාවක ඕනෑම ස්ථානයක දී පහළ විය හැක්කකි. හොයිනන්ග් භාවනාව ප්‍රතික්ෂේප කළේ නැත. උන්වහන්සේ අදහස් කළේ අවබෝධය හෝ ප්‍රඥාව භාවනාව තුළින් ලැබෙන්නක් පමණක් ම නො වන බවයි. භාවනාව අවබෝධය සඳහා අවශ්‍ය බව හොයිනන්ග් ප්‍රකාශ කළේය. භාවනාව හා අවබෝධය එකිනෙකට සම්බන්ධ බව ද උන්වහන්සේ තදින් ම අවධාරණය කළහ. වේදිකා සූත්‍රයේ එය මෙසේ සඳහන් වේ.[15]

''අවබෝධය (ප්‍රඥාව) හා භාවනාව දෙකක් වශයෙන් සාවද්‍යව කිසි විටෙකත් ප්‍රකාශ නො කරන්න. ඒවා අන්‍යොන්‍ය බද්ධ ය. ඒවා එකිනෙකට වෙනස් දෙකක් නො වේ. භාවනාව ප්‍රඥාව සඳහා උපනිශ්‍රය වන අතර ප්‍රඥාව භාවනාවේ ක්‍රියාකාරිත්වයකි..... භාවනාව ප්‍රඥාව නිපදවන බවට නො කියන්නට වගබලා ගත යුතුයි...... එසේ නම් භාවනාව හා ප්‍රඥාව අන්‍යොන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ වන්නේ කෙසේද? ඒවා හරියට පහන හා ආලෝකය මෙනි. ... පහන වනාහි ආලෝකයේ ශාරයයි. ආලෝකය පහනේ ශාරයයි.''

ක්‍රි.ව. 6 වන සියවසේ හොයිනන්ග් විසින් නිෂ්පාදනය කරන ලද ඡාන් දර්ශනයේ නව චින්තනය ඡාන් ඉගැන්වීම් සම්බන්ධව මහත් පෙරළියක් ඇති කරන ලද්දකි. එය ඡාන් දර්ශනය නව මගකට යොමු කිරීමට උපස්ථම්භක වූවාට සැක නැත. ඡාන්

දර්ශනය නව ආරකින් මෙලෙස සමාජගත කිරීමට හොයිනන්ග්ට බලපෑ හේතු සාධක විමසා බැලීම ඉතාමත් වැදගත් ය. ඉහත සඳහන් කළ අයුරින් මේ වන විට චීන බුදු සමය විවිධ ප්‍රවණතා බිහි කර තිබූ බව පෙන්වාදිය හැකිය. උදාහරණ වශයෙන් තියෙන් තායි සම්ප්‍රදාය ග්‍රන්ථ පරිශීලනය අවධාරණය කිරීමත්, හුවායෙන් සම්ප්‍රදාය මිථ්‍යාමය ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කිරීමත් දැක්විය හැකිය. මේ නිසා චීන බුදු සමය එක් අතකින් ශාස්ත්‍රීයත්වයට නැඹුරු වූ අතර තවත් අතකින් විශ්වාස හා ඇදහිලි විෂයෙහි ප්‍රසාරණය වන්නට ඇති බව කල්පනා කළ හැකිය. තවද භාවනාව ද දීර්ඝකාලීන උත්සාහයෙන් ඵල ලැබිය යුත්තක් සේ සමාජගත වන්නට ඇත. මෙහි ප්‍රතිඵල වන්නට ඇත්තේ බුදු දහමේ ප්‍රායෝගිකත්වය හා සාමාන්‍ය ජනයා අතර ජනප්‍රියත්වය හීනවීම විය හැකිය. මේ නිසා සාමාන්‍ය ජනයා ආකර්ෂණය කර ගත හැකි සේ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් වඩාත් පහසුව සරල ව ඉදිරිපත් කිරීම මේ යුගයේ අවශ්‍යතාවක් වන්නට ඇත. මෙය සපුරාලනු වස් හොයිනන්ග් විසින් අකුරක් ලියා ගැනීමටවත් නො හැකිව එහෙත් ධර්මය ඉහළින් ම අවබෝධ කළ හයවන ඡාන් ආචාර්යවරයා වශයෙන් ඉතා සරල ක්‍රමවේදයකට ක්ෂණික අවබෝධය නමින් ඡාන් ප්‍රතිපදාවක් සකස් කිරීම එම යුගයේ අවශ්‍යතාව සපුරාලීමක් විය හැකිය. හොයිනන්ග්ගේ දර්ශනයේ කැපී පෙනෙන තවත් සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් පෙන්වාදිය හැකිය. එනම් ඡාන් සම්ප්‍රදාය මුල සිට ම ලංකාවතාර සූත්‍රය පදනම් කර ගෙන ගොඩනැගුණත් හොයිනන්ග් වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය හා ලංකාවතාර සූත්‍රය යන දෙක්හි සංකලනයෙන් තම දර්ශනය ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ දැරීමයි. හොයිනන්ග්ගේ ඉහත දැක්වූ පද්‍යයේ මුල් වාක්‍ය ඛණ්ඩ දෙකින් වජ්‍රච්ඡේදිකාවේ ඉගැන්වූ ශූන්‍යතාව මත පදනම් ව ඉදිරිපත් කරන ලද අතර එහි තුන්වන වාක්‍ය ලංකාවතාර සූත්‍රාගත විඥානවාදය මත පදනම්ව ඉදිරිපත් කෙරෙන බව කල්පනා කළ හැකිය. එසේ ම හොයිනන්ග්ගේ ඉහත දැක්වූ ජීවිත තොරතුරුවල ද අවස්ථා කීපයක දී ම තමන් වජ්‍රච්ඡේදිකාව ඉගෙන අවබෝධ කළ බව ප්‍රකාශ කෙරුණි. සමහර විට මේ වන විට වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය හා ශූන්‍යතා දර්ශනය චීන බෞද්ධ සමාජය තුළ ජනප්‍රිය ව පවතින්නට ඇත. මේ නිසා මේ

ඉගැන්වීම් දෙකෙහි සමෝධානය තුළින් නව චින්තනයක් බිහි කිරීම ඉතාමත් ආවශ්‍යක කටයුත්තක් වශයෙන් හොයිනන්ග් කල්පනා කළා විය හැකිය. "ධර්මාවබෝධය ක්‍රමික ද? නැතහොත් ක්ෂණික ද?" යනුවෙන් ලිපියක් සපයමින් ක්ෂණික අවබෝධය මුල් බුදු සමයේ ද විද්‍යමාන බව අසංග තිලකරත්න මහාචාර්යතුමා පවසයි.[16] එහෙත් චීන ඡාන්හි ඉදිරිපත් කෙරෙන 'ක්ෂණිකාවබෝධය' පිළිබඳ ඉගැන්වීම මුල් බුදු සමය හා සම්බන්ධතාවකින් තොරව සම්පූර්ණයෙන් ම චීන පසුබිමකින් ප්‍රභවය ලද්දක් බව පිළිගත යුතුය. ඒ සඳහා බලපාන්නට ඇත්තේ ඉහත සඳහන් කළ අයුරින් චීනය තුළ ම ප්‍රභවිත හේතුසාධක විය යුතුය.

ඡාන් සම්ප්‍රදායෙහි ශාඛා

පස්වන හා හයවන ඡාන් ආචාර්යවරුන්ගේ සමයේ මෙම සම්ප්‍රදායේ නායකත්වය පිළිබඳ ගැටලු මඳ වූ අතර එය උතුර දකුණ වශයෙන් සම්ප්‍රදාය දෙකකට බෙදී වෙන්වීමට ද හේතු විය. පස්වන හුන්ජන් හිමියන්ට උ අධිරාජයා විසින් රාජ මාලිගාවේ ධර්මය දේශනා කිරීමට ආරාධනා කරන ලදී. එය එතුමන් අයත් වූ නැගෙනහිර ඡාන් සම්ප්‍රදායට සුවිශේෂී තත්ත්වයක් ලැබීමට හේතු විය. හුන්ජන්ගේ ශිෂ්‍යයෙක් වූ තමන් පස්වන ඡාන් ආචාර්යවරයා බව ප්‍රකාශ කළේය. එසේ ම හුන්ජන්ගේ තවත් ශිෂ්‍යයෙක් වූ සෙන්ෂු තමන් හයවන ඡාන් ආචාර්යවරයා බව ද ප්‍රකාශ කළේය. සෙන්ෂුගේ ශිෂ්‍යයකුව සිටි සෙන්හොයි සෙන්ෂුට විරුද්ධව අදහස් ප්‍රකාශ කළේය. සෙන්ෂු රාජකීය අධිකරණයට කැඳවූ විට සෙන්හොයි දකුණු චීනයට ගොස් එහි සිටි හුන්ජුන්ගේ තවත් ශිෂ්‍යයකු වූ හොයිනන්ග් (638-713) යටතේ ඉගෙනීම් කළේය. මෙම දෙපිරිස අතර මතු වූ විවාදයේ දී සෙන්හොයි විසින් සොන්ෂුට චෝදනා කරන ලද්දේ එතුමන් විසින් ක්‍රමික භාවනා ක්‍රමය (Gradual Awakening) උගන්වන ලද බවට ය. සත්‍ය ලෙස ම සෙන්ෂු විසින් උගන්වන ලද්දේ ක්‍රමික ක්ලේෂ පාරිශුද්ධත්වයක් තුළින් හා 'පිරිසිදු මනස නැමැති කණ්ණාඩිය' තුළින් ක්ෂණික අවබෝධය ලබා ගත හැකි බවකි. එසේ ම සෙන්හොයි විසින්

සෙන්ෂුගේ සම්ප්‍රදාය 'උතුරු ඡාන් සම්ප්‍රදාය' වශයෙන් ද නම් කරන ලදී. 'දකුණු ඡාන් සම්ප්‍රදාය' වශයෙන් හොයිනන්ගේ සම්ප්‍රදාය හඳුන්වන ලද අතර එහි 'ක්ෂණික අවබෝධය' උගන්වන බව ද ප්‍රකාශ කරන ලදී. ඡාන් සම්ප්‍රදායේ නියම සයවන ආචාර්යවරයා හොයිනන්ග් බව සෙන්හොයි විසින් ප්‍රකාශ කරන ලදී. ඊට ප්‍රබල සාධකයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ චීවරය හිමිව තිබුණේ හොයිනන්ග්ට ය. එය ඡාන් සම්ප්‍රදායේ නායකත්වය හා උරුමය පිළිබඳ සලකුණ වශයෙන් සැළකිණි. සෙන්හොයි විසින් සෙන්ෂුට හා එම සම්ප්‍රදායට විරුද්ධව ප්‍රහාර එල්ල කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සියවසකට පමණ පසුව අධිරාජයා විසින් සංගායනාවක් කැඳවන ලදී. එහි දී හොයිනන්ග් හයවන චාන් ආචාර්යවරයා වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කෙරුණි. ඉහත සඳහන් කළ 'උතුරු ඡාන් සම්ප්‍රදාය' ක්‍රි.ව. දහවන සියවස පමණ තෙක් පැවතුණ අතර දකුණු ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ශාඛා ප්‍රශාඛා විහිදී ගියේය.

ක්‍රි.ව. අටවන සියවසේ තන්ග් අධිරාජ්‍යය පරිහානියට පත් වේ. මේ නිසා ඡාන් සම්ප්‍රදාය නාගරිකව හිමි කරගෙන තිබූ ජනප්‍රියත්වය හීන වී ගියේය. සෙසු ඡාන් ශාඛා සාම්ප්‍රදායන් විසින් තමන් හොයිනන්ග්ගේ අනුගාමිකයන් බව අවධාරණය කරමින් යම් යම් විප්ලවකාරී ඉගැන්වීම් ක්‍රම ග්‍රාමීයව නිෂ්පාදනය කරන ලදී. එබඳු එක් ආචාර්යවරයකු වශයෙන් මෝෂු (709-788) සඳහන් කළ හැකිය.[17] එතුමාට සුවිශේෂී පෙනුමක් තිබුණ බවත් එතුමා ගවේෂකයෙකු මෙන් ගමන් කළ බවත්, එසේ ම කොටියෙකු මෙන් බලන බවත් දැක්වේ. එතුමා ශබ්ද කිරීම හා පහර දීම මිශ්‍රව පරස්පර විරෝධී සංවාද ඉදිරිපත් කළ ප්‍රථම ඡාන් ආචාර්යවරයා වශයෙන් සැලකේ. එතුමා ද භාවනාව ප්‍රතික්ෂේප නො කළේය. ඉතාමත් ප්‍රායෝගික ලෙස එදිනෙදා ජීවිතයට අදාළ පරිදි ඡාන් ඉදිරිපත් කළ ආචාර්යවරයකු වශයෙන් මෙතුමා සැළකේ. එදිනෙදා ජීවිත සන්දර්භය තුළ ආචාර්යවරයෙකුගේ උදව්වෙන් අවබෝධය ලැබිය හැකි බවට විශ්වාස කළේය. ඡාන්හි මෙම ප්‍රවණතා ව පශ්චාත්කාලීනව ඡාන් සම්ප්‍රදාය තුළ ජනප්‍රිය චරිතාපදාන බිහි වීමටත්, විවිධ කියමන් හා සංවාද ජනිත වීමටත්. එසේ ම විවිධ

ඡාන් ආචාර්යවරුන්ගේ ප්‍රශ්න හා පිළිතුරු ප්‍රභවය ලැබීමටත් හේතුභූත විය. එබඳු දෑ අන්තර්ගත ප්‍රසිද්ධ එකතුවක් වශයෙන් 'පහන බාරදීම පිළිබඳ වාර්තාව' (The Records of the Transmission of the Lamp) (1004) නම් ග්‍රන්ථය සඳහන් කිරීමට හැකිය.

මෝෂ්‍යුගේ ස්වයං අවබෝධය සම්බන්ධව මෙසේ වාර්තා වේ. දිනක් උන්වහන්සේ ඉඳගෙන භාවනා කරන විට උන්වහන්සේගේ ආචාර්යවරයා තමන් කුමක් කරන්නෙහිදැයි විමසීය. ඊට පිළිතුරු දුන් මෝෂ්‍යු තමන් බුදු වීමට ප්‍රාර්ථනා කරන බව පැවසීය. එවිට ආචාර්යවරයා උළු කැටයක් ගෙන ගල් කැටයකින් එය පිරිමැදීමට පටන් ගත්තේය. එවට මෝෂ්‍යු ආචාර්යවරයා කුමක් කරන්නේදැයි විමසූ විට තමන් උළු කැටයෙන් කණ්ණාඩියක් තැනීමට එය පිරිමදින බව පැවසීය. එවිට මෝෂ්‍යු එය පිරිමැදීම පමණක් කණ්ණාඩියක් තැනීම සඳහා ප්‍රමාණවත් නො වන බව පැවසීය. එවිට ආචාර්යවරයා බද්ධ පර්යංකයෙන් ඉඳගෙන සිටීම පමණක් බුදුවරයෙක් වීමට ප්‍රමාණවත් නො වන බව පැවසීය. භාවනාව වැදගත් වන්නේ අවබෝධය සඳහා ආධ්‍යාත්මික පරිසරය ගොඩනැගීමට පමණි. මේ අවබෝධය යනු බුද්ධස්වභාවය අනාවරණය වීමක් පමණි. ඔබට ඔබම බුද්ධවරයෙක් කිරීමට නොහැකිය. ඊට හේතුව දැනටත් ඔබ බුදුවරයකු වී සිටීමයි.

සාවෝතුන්ග් ඡාන් සම්ප්‍රදාය

විවිධාකාර ක්‍රමෝපායයන්හි සංවර්ධනයත් සමග ම දකුණු ඡාන් සම්ප්‍රදාය විවිධ ශාඛාවන්ට බෙදී ගියේය. එබඳු ශාඛා 5 ක් පිළිබඳ වාර්තා වේ. ඒවායින් දෙකක් සුවිශේෂී වන අතර ඒවා අද දක්වා ද පවතී. ඉන් පළමුවැන්න සාවෝතුන්ග් සම්ප්‍රදාය වේ. එහි ආරම්භක ආචාර්යවරුන් දෙදෙනා වන තුන්ග්සාන් (807-869) හා තාඕසාන් (840-901) ගේ නම්වලින් එය නම් කර තිබේ.[18] අසාමාන්‍ය ක්‍රමයන් අනුගමනය කිරීම පමණක් නොව නිශ්ශබ්ද භාවනාව ද මෙම සම්ප්‍රදාය විසින් අවධාරණය කරන ලදී. මෙම නිශ්ශබ්දතාව බුද්ධ ස්වභාවයේ මූලික නිශ්චලත්වයේ ජීවමාන ප්‍රකාශනයකි. එම නිසා ඉඳගෙන නිහඬව භාවනා කිරීම සත්‍ය වූ අවබෝධයේ ජීවමාන ප්‍රතිබිම්බයක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙය

හොයිනාන්ග් විසින් ප්‍රඥාව හා භාවනාව සත්‍ය ලෙස ම එක ම සත්‍යයක් වශයෙන් දක්වන මතය පදනම් කොට ගත්තකි. ඉන් අදහස් කෙරෙන්නේ භාවනාව ප්‍රඥාවට මාර්ගය වන බවක් නොව භාවනාව ප්‍රඥාවේ ම ශාරය බවකි. ජපාන සෙන් ආචාර්යවරයකු වන දෝගන් (1200-1253) මෙම සම්ප්‍රදාය සෝතො සෙන් නමින් ජපානයට හඳුන්වා දුන්නේය.

දෙවන ඡාන් සම්ප්‍රදාය ලින්චී[19] නම් වේ. එහි ආරම්භක ආචාර්යවරයා වන ලින්චීගේ නමින්ම එය හැඳින්වේ (867). මෙම සම්ප්‍රදායේ අරමුණ වන්නේ ක්ෂණික අවබෝධයයි. මෝෂූ වැනි විවිධ ආචාර්යවරුන්ගේ නව්‍යතම ඡාන් නිෂ්පාදන (ඉහත දැක්වූ පරිදි) මෙම සම්ප්‍රදාය දායාද කර ගනියි. මෙම සම්ප්‍රදායේ ආචාර්යවරු පරස්පර විරෝධී කියමන් (කුන්ග්-අන්) (ජපන්-කෝආන්) භාවිත කළහ. කුන්ග් අන්ග් යන්නෙහි තේරුම 'පොදු නීතිමය සිද්ධීන්' (Public Legal Case) යනුයි. කුන්ග්අන් කතාන්දරවල මිථ්‍යාමය ප්‍රශ්න අන්තර්ගත වේ. උදාහරණ වශයෙන් 'එක් අතකින් අප්පුඩි ගැසීමේ හඬ යනු කුමක්ද?', 'වලාකුළුවලට පිටිපසින් තිබෙන සූර්යයා මෙන්' යනාදිය පෙන්වාදිය හැකිය. 'යුවැන්උකෝ චින්' නමින් හැඳින්වෙන ලින්චී සාම්ප්‍රදායික ආචාර්යවරයකු විසින් (1063-1135) සියයක් කුන්ග්අන් හා ඒවාට අටුවා කථා සපයමින් (Blue Cliff Records) 'නීලගිරි වාර්තා' නමින් ප්‍රකට වාර්තා සමූහයක් රචනා කරන ලදී. පසුව ඒවායින් 48 ක් තෝරාගෙන ඌමන් හා හොයිකායි විසින් (1183-1260) 'දොරටු විරහිත දොරටු' (Gateless Gate) නමින් අටුවා සහිතව ග්‍රන්ථයක් සකස් කරන ලද අතර එය ජපානයේ සැළකිල්ලට භාජන විය.

ලින්චී ඡාන් සම්ප්‍රදාය

ලින්චී සම්ප්‍රදාය හා කුන්ග්අන් භාවිතය කොරියානු බුදු සමය තුළ මහත් සැළකිල්ලට භාජන වූයේය. කොරියානු භික්ෂුවක වූ පොම්නන්ග් (632-646) තාඕ-ශින් (580-651) යටතේ අධ්‍යාපන ලැබූ බවත් උන්වහන්සේ විසින් ඡාන් සම්ප්‍රදාය කොරියාවට හඳුන්වා දුන් බවත් එය කොරියාවේ සොන් බුදු දහම නමි

ප්‍රකට වූ බවත් කියැවේ. පුරාවෘත්තවලට අනුව තාඔ-ශින් 4 වන චාන් ආචාර්යවරයා ලෙස ද සම්භාවනාවට පාත්‍ර වේ. එය 9 වන සියවසේ ලින්චි සම්ප්‍රදාය කොරියාවට හඳුන්වා දෙනතුරු එතරම් දියුණුවක් නො ලැබුවේය. ඉන්පසු ලින්චි ඉගැන්වීම් කොරියානු සොන් බුදු සමයේ විස්තෘත විය. ලින්චි සම්ප්‍රදාය ජපානයට එයිසායි (1141-1215) විසින් ගෙන යන අතර එය ජපානයේ රින්සායි සෙන් නමින් ප්‍රකට විය.

නිගමනය

ඉහත සඳහන් කරුණු අනුව පැහැදිලි වන්නේ ඡාන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය චීන බුදු සමය තුළ පැනනැගුණු සුවිශේෂී ඉගැන්වීම් සමුදායයකින් සමන්විත වන බවයි. එසේ ම එය චීන ජන විඥානය කාලීනව අවබෝධ කරගෙන බුදු දහමේ ගමන් මග සකස් කිරීම සඳහා කරන ලද ප්‍රයත්නයක් වශයෙන් ද පෙන්වාදිය හැකිය. චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ හා බුදු සමයේ සුවිශේෂී චරිතයක් වශයෙන් බෝධිධර්ම හිමියන් සැලකේ. චීන බුදු සමයේ අනුබුදු හිමි වශයෙන් සැලකෙන බව පැවසීම නිවැරදි ය. එම නිසා උන්වහන්සේගේ චීන සම්ප්‍රාප්තියෙන් පසු චීනයේ බොහෝ සම්ප්‍රදායයන්හි උන්වහන්සේ හා සම්බන්ධයක් දැක්වීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. ඡාන් සම්ප්‍රදායේ අනෙක් කැරලිකාර යුගය ආරම්භ කෙරෙන්නේ හොයිනන්ග්ගෙන් ය. හොයිනන්ග් විසින් චීන ඡාන් දර්ශනයට නව අරුතක් එකතු කළ බව ඉහතින් දැක්විණි. එය සමහර විට චීන සාම්ප්‍රදායික ආගමික දර්ශනයක් වන 'දාඕ' දහමේ බලපෑමෙන් ද විය හැකිය. මේ සම්බන්ධයෙන් පර්යේෂණාත්මක ව අදහස් ඉදිරිපත් කළ යුතුව තිබේ. මෙම ලිපියේ ඒ සම්බන්ධ අදහස් අන්තර්ගත නො වේ. එහෙත් හොයිනන්ග්ට තම ඡාන් දර්ශනය ගොඩනැගීමේ දී බලපාන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි වෙනත් හේතු සාධක ඉහතින් සඳහන් කෙරුණි. උතුරු, දකුණු හා ක්ෂණික හා ක්‍රමික වශයෙන් බෙදී යන චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය පසුව ප්‍රධාන ශාඛා 5 ක් වූ අතර ඉන් දෙකක් වර්තමානය තෙක්ම සජීවීව පවතින බව පෙන්වා දී තිබේ. ඡාන් සම්ප්‍රදායේ හා දර්ශනයේ ආරම්භය හා විකාශය විග්‍රහ කිරීම මෙමගින් සිදු කර තිබේ.

ආන්තික සටහන්

1 *මජ්ඣිමනිකාය I*, ''අරියපරියෙසන සුත්ත'' 406 පි, බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, 2006.

2 ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය සීල, සමාධි, ප්‍රඥා යනුවෙන් ත්‍රිශික්ෂාවන්ට බෙදා විග්‍රහ කෙරේ. බලන්න

:මජ්ඣිමනිකාය I, *චුල්ලවේදල්ල සූත්‍රය*, 702 සිට, බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, 2006.

3 බලන්න ඤාණපෝණික හිමියන් හා හෙකර් විසින් රචනා කරන ලද "*Great Disciples of the Buddha*" යන කෘතියේ Essay on Mahâkassapa පරිච්ඡේදය.

4 Rev. Joseph Edkins, *Chinese Buddhism* කෘතියේ පිටු 60 සිට 86, මහා කාශ්‍යප මහතෙරුන්ගේ පටන් බෝධිධර්ම හිමියන් තෙක් ධ්‍යාන ආචාර්යවරුන් 28 දෙනෙකු පිළිබඳ විස්තර කෙරේ. Kegan paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1958.

5 Suruki, D.T., *Studies in the Lankavatarasutra*, p. 44.

6 *ලංකාවතාර සූත්‍රය*, ගුණපාල ධර්මසිරි පරිවර්තනය, 146 පි. කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, වයි.එන්. ප්‍රින්ටර්ස්, නෑදිමාල, 2002.

7 එම, 111 පි.

8 Donald H. Bishop, *Chinese Thought An Introduction*, p. 222.

Motilal Banavisidass PLT, Delhi, 2001.

9 Fangli Tian, *Zhong guo Fojiao Zhexue, Shuayi* (Essence of Chinese Buddhist Philosophy) 1 වන කාණ්ඩය, පි. 899, Zhong gue Renmin daxue Chu bang Shi, Beijing, 1997.

10 *Zhong guo Fojiao Bai Ke Chuan Ghu*, (*Encyclopaedia of Chinese Buddhism)*, මධ්‍යම කාණ්ඩය, edited by Lai Yong Hai, p. 258, Shang hai gujing chu banishi, Shang hai, වර්ෂය නැත.

11 Hong Xiuping and Sun Yiping, *Huineng Ping Chuan, chapter 2* (A Critical Biography of Hui neng) Nanging daxue chu banshi, Nanjing, 1998.

12 *හොයිනන්ග්ගේ වේදිකා සූත්‍රය*, (Tang Jing) "ස්වයං චරිතාපදානය නම් පළමුවන පරිච්ඡේදය", 13 පි. Yu Ching Press Shang hai, 1996.

13 Ibid, 19 පි.

14 Ibid,''ප්‍රඥානම් වූ දෙවන පරිච්ඡේදය'', 53 පි.

15 අසංග තිලකරත්න, "ධර්මාවබෝධය ක්ෂණික ද? නැතහොත් අනුක්‍රමික ද? මහායාන ධර්ම විවාදයක් *සම්භාෂා* 13 කලාපය, 387 පි, අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය, පිරිවෙන් ශාඛාව, බත්තරමුල්ල, 2005.

16 Hong Xiuping and Sun Yiping, *Huineng Ping Chuan,* chapter 2, 324 පි. (A Critical Biography of Hui neng) Nanging daxue Chu banshi, Nanjing, 1998, 324 p.

17 Ibid, 316 p.

18 Ibid, 322 p.

19 Ibid, 328 p.

බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ.ඒ. වීරසේන

බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ සාකච්ඡා කිරීමේ දී මෙම අධ්‍යාපන ක්‍රම දෙකෙහි පරමාර්ථ මොනවාද එම පරමාර්ථ කොතෙක් දුරට ඉටු වී ඇද්ද යන්න පිළිබඳ විමසා බැලිය යුතුය. බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ඉතා පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක විග්‍රහයකට බඳුන් කළ යුත්තකි. එහෙත් මෙවැනි කෙටි ලිපියකින් එය කළ නො හැක. එම නිසා ප්‍රස්තුත කරුණු අරබයා සම්පිණ්ඩාර්ථයක් පමණක් මෙහි දී මාගේ සැලකිල්ලට යොමු වේ.

පුද්ගල සංවර්ධනය මගින් සමාජ සංවර්ධනය ඇති කිරීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මුඛ්‍යතම පරමාර්ථයයි.[1] පුද්ගලයාගෙන් තොර සමාජයක් ගැන සිතිය නො හැක. සමාජයක් යනු පුද්ගලයන් රාශියකගෙන් සමන්විත එකකි. එම නිසා සමාජයක් සංවර්ධනය කිරීම සඳහා ප්‍රථමයෙන් පුද්ගලයා සංවර්ධනය විය යුතුය. එහි දී පුද්ගලයකු සංවර්ධනය වීමට නම් ඔහු පෞරුෂ සදාචාර කායික හා මානසික යන සියලු අංශවලින් පිරිපුන් බවට පත්විය යුතුය යන්න බෞද්ධ අධ්‍යාපනය තුළින් අවධාරණය කෙරේ.

නූතන අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථ වන්නේ ද පුද්ගලයා කායික බුද්ධික චිත්ත වේගිය හා අචාර ධර්මාත්මක වශයෙන් පූර්ණ මිනිසකු බවට පත් කිරීමයි.[2] මෙම පරමාර්ථ බෞද්ධ අධ්‍යාපන

පරමාර්ථ වලට ද සමාන ය. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පුද්ගලයාට කායික සංවර්ධනයක් අවශ්‍ය බව පිළිගන්නා අතර මානසික සංවර්ධනය වඩාත් වැදගත් බව අවධාරණය කරයි. එම මානසික සංවර්ධනය සඳහා අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රියා මාර්ගය භාවනා යනුවෙන් බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ දී හඳුන්වා දී තිබේ. මිනිස් සිතේ ඇති අසංවරභාවය (සැලෙන බව) පුද්ගලයා මෙලොව මෙන් ම පරලොව දී ද දුකට පත් කරයි. සියලු දුක් වලට හේතුව මෙම අසංවර සිත බව පිළිගන්නා බුදුසමය සසර දුක් වලින් මිදීමට චිත්ත ඒකාග්‍රතාවය අවශ්‍ය බව පෙන්වා දේ.[3] එම චිත්ත ඒකාග්‍රතාව ලබා ගත යුත්තේ භාවනාව තුළින් බව පිළිගන්නා බුදුසමය ඒ සඳහා නොපමාව වැඩිය යුතු භාවනා ක්‍රම නිර්දේශ කොට තිබේ.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ දී මෙන් ම නූතන අධ්‍යපනයේ දී පුද්ගල කායික සංවර්ධනය ඇති කිරීම ද අරමුණු අතර වෙයි. අධ්‍යාපනය ලබන්නකු තුළ මනා කායික සංවර්ධනයක් නොමැති වීම අධ්‍යාපනයට ප්‍රබල බාධාවක් බැවින් බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ නිරෝගී කම පරම සැපතක් කොට සලකයි. (ආරෝග්‍යා පරමා ලාභා) නූතන අධ්‍යාපනය ද මෙය පිළිගන්නා අතර ඒ සඳහා ශිෂ්‍යයෝ ශාරීරික ක්‍රීඩාවට පොළඹවති. එහි මුඛ්‍ය අභිමතාර්ථය වනුයේ ශිෂ්‍යයන් තුළ මාංශ පේශීන් හා ස්නායු වර්ධනය කිරීමයි.

මෙයට අමතර වශයෙන් ශිෂ්‍යයන් තුළ ඇති ඒකාකාරී බව නැති කිරීම ද ඔවුන් තුළ පෞරුෂය වර්ධනය කිරීම ද ජය පරාජය දෙකට මුහුණ දීම සඳහා සුදුසු මානසික වාතාවරණයක් ඇති කිරීම එහි පරමාර්ථ වේ. සදාචාරය වර්ධනය කිරීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මෙන් ම නූතන අධ්‍යාපනයේ ප්‍රධාන අරමුණු වලින් එකකි. බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථයන්ට අනුව මෙම සදාචාර වර්ධනය සඳහා මග වැටී ඇත්තේ පංචශීලය මතය. සදාචාරාත්මක මූලධර්ම හැටියට පිළිගැනෙන පංචශීලය සෑම බෞද්ධයකු විසින් ම අනිවාර්යයෙන් පිළිපැදිය යුතුය. කුමන ආකාර හෝ සමාජයක මේ ශික්ෂාපද ක්‍රියාත්මක නො වේ නම් එම සමාජයේ ජීවත්වීම නො කළහැකි දෙයක් වෙයි. සදාචාරය අවප්‍රමාණය වූ සමාජයක පවුල නැමති ඒකක තහවුරු නො වේ. බුදුන් වහන්සේ තත් කාලීන

උතුරු ඉන්දියානු සමාජයෙන් වැඩි කොටසක් සකස් කළේ තිසරණ නැමති සරණ තුනින් යුතු පංචශීල නැමති ප්‍රතිපත්ති පහකිති.[4] සතුන් මැරීම නො කළ යුත්තේ එයින් වැළකිය යුත්තේ ආත්මාර්ථකාමිත්වයෙන් පවට ඇති බිය නිසා නොව සියලු සතුන් ද ජීවිතයට ආශා කරන නිසාත් දඬුවමට හා මරණයට ඇති බිය නිසාත් ය. තමා දඬුවමට හා මරණයට යම් සේ අප්‍රිය ද එසේ ම ලෝ වැසි සියලු සත්ත්වයන් ද මරණයට අප්‍රිය බව ජීවිතයට ප්‍රිය බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.[5] ජීවත්වීම සඳහා කෙනකු වස්තුව රැස්කර ගනී. එය අනෙකකු විසින් සොර සිතින් පැහැර ගනී නම් එය පුද්ගල පරිහානිය පෙන්නුම් කරන්නක් මෙන් ම සදාචාරය ඔහු අතින් ගිලිහී ඇති බවක් ද පෙන්නුම් කරයි. අනිසි ලෙස පස්කම් සැප අනුභව කිරීම ද බොරුව හා සුරාව තුළින් ද සිදුවනුයේ පුද්ගලයාගේ සදාචාරය පරිහානියයි.

අධ්‍යාපනයක් තුළින් සදාචාර සංවර්ධනයක් වීමට නම් එයින් ආකල්ප හා කුසලතා පිළිබඳ වැඩිපුර පුහුණුවක් ශිෂ්‍යයෙකු ලැබිය යුතුය. කෙනකුගේ චරිතය කෙරෙහි දැනුම බලපාන්නේ ඉතා අඩු වශයෙනි. චරිතයට පදනම් වන්නේ යහපත් ආකල්ප හා කුසලතාය. නූතන අධ්‍යාපනයේ ද සදාචාර සංවර්ධනය ප්‍රධාන පරමාර්ථය යි කීම නිවැරදි ය. එහෙත් එය කුමන ප්‍රමාණයකින් ඵලදරා ඇද්ද යන්න විමසිය යුතු ය. වර්තමාන පාසැල් සිසුන්ගේ විනය අන්තයට ම පිරිහී ඇති බවක් බොහෝ දෙනා පවසති. එයින් ගම්‍යවන ප්‍රධාන අර්ථය නම් ඔවුන් තුළ සදාචාර වර්ධනයක් නොමැති බවයි. සදාචාරය බලෙන් ඇති කළ නො හැක. එය තමා විසින් ම තමා තුළ ඇති කර ගත යුතුය. මේ සඳහා අප මුලින් සඳහන් කළ පරිදි ප්‍රාථමික පියවර වන්නේ පංචශීලය පිළිපැදීම යි. එහෙත් අප අද වෙසෙන සමාජය උතුන් රවටන එකකි. මෙබඳු සමාජයක වෙසෙන කිසිම පුද්ගලයකු තුළ තෘප්තියක් නැත. චිත්ත සමාධියක් නැත. මෛත්‍රිය කරුණාව ආදී ගුණ දහම් යටපත් වී ක්‍රෝධය වෛරය හා තණ්හාව ඉස්මතු වෙයි. පංචශීලමය ප්‍රතිපත්තීන් අනුගමනය නො කරන ආරක්ෂා නො කරන අන්තයටම පිරිහුණු මෙවන් සමාජයක වෙසෙන මිනිසුන්ට දාව උපදින දරුවන්ගේ විනය හෙවත් සදාචාරය සංවර්ධනය කිරීම අධ්‍යාපනයෙන්

පමණක් කළ නො හැක්කකි. ඒ සඳහා දෙමාපින් ද ආදර්ශමත් විය යුතුය. පුද්ගලයාගේ සදාචාර සංවර්ධනය කිරීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මෙන්ම නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රම වල ඇති දුබලතාවයකි. බෞද්ධ විහාරස්ථානය අධ්‍යාපනික ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් සැලකූ පැරණි සමාජයේ මූලික පරමාර්ථය වූයේ ජනතාව තුළ සදාචාරාත්මක අධ්‍යාත්මික ගුණ වගාවක් ඇති කිරීම යි. මෙම උසස් පරමාර්ථයන් ඉටු නොවන විට එම අධ්‍යාපනය නිශ්ඵල එකක් ලෙස සැලකූ අතර ලාභ ප්‍රයෝජන අත්පත් කර ගැනීමේ පරමාර්ථයෙන් අධ්‍යාපනය හදාරනවාට වඩා එම කාලය අපතේ නොහැර නිදි සුවයෙන් කල් ගෙවීම මැනවයි පැරැන්නෝ සැලකූහ.[6] නූතන ලෝකයෙහි අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයේ කටයුතු ඉතා ඉහළ මට්ටමක පවතින බව සංඛ්‍යාත්මක වාර්තාවන්ගෙන් පෙනේ. සෑම දියුණු රටක ම දරුවෝ එක්තරා වයස් සීමාවක් තුළ අනිවාර්ය අධ්‍යාපනයක් ලැබිය යුතුය. ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනය එක්තරා වයස් සීමාවක් තුළ (අවුː 14-හෝ 16) අනිවාර්ය කොට තිබේ. ඒ සඳහා අධ්‍යාපන නීති කෙටුම්පත් සකස් කොට තිබෙන බවක් ද දක්නට ලැබේ. ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනයෙන් පසු ඇති ද්විතික අධ්‍යාපනය හෙවත් උසස් අධ්‍යාපනය බොහෝ සෙයින් ජීවිතයෙහි සෞන්දර්යාත්මක අංශය කෙරෙහි වැඩි නැඹුරුවක් නැතත් හුදෙක් කාර්මික හෝ විද්‍යාත්මක අධ්‍යාපනයක් බව පෙනේ. මෙවැනි පටු පරමාර්ථ යටතේ අධ්‍යාපනය ලබන පරපුරෙහි පැරණි පරපුරට වඩා ආකල්ප අතින් විශාල වෙනස්කම් දක්නා ලැබේ. වාණිජ්‍යකරණය හා කාර්මීකරණය යටතේ එසේ වීම ස්වාභාවික ය. තවත් අතකට වර්තමාන තරුණ තරුණියන්ට ඔවුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය සඳහා ලැබෙන පිටුවහල ඉතා දුර්වල ය. නූතන ලෝකයේ දියුණු රටවල ආගමික අධ්‍යාපනය පාසල් විෂය මාලාවෙන් බැහැර කොට ඇති අතර එය පාසල් විෂයයක් ලෙස ඇති රටවල ද ආදර්ශමත් ස්වරූපයෙන් බැහැර ව තරඟකාරී ක්‍රමයට පවත්වාගෙන යනු ලබන බව පෙනේ. නූතන අධ්‍යාපන විද්‍යාඥයින් අධ්‍යාපනයේ කාර්යය විග්‍රහ කිරීමේ දී වෘත්තිය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බැහැරව යහපත් පුරවැසියන් බිහි කිරීමේ පරමාර්ථ එහි තිබිය යුතු බව කථා කළ ද එම පරමාර්ථ නූතන

අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයෙන් බැහැර ව ඇති බව පෙනේ. පුද්ගල සංවර්ධනයෙන් තොරව දැනීම පමණක් ලැබීම බොහෝ විට විනාශකාරී ප්‍රතිඵල ගෙන දෙන්නේ වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ වර්තමාන අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයන් විමසීමේ දී මූලික නිර්ණායකයන්ට බොහෝ සෙයින් පටහැනි ලෙස සකස් වී ඇති බවක් පෙනේ. ආගම් විෂය නිර්දේශයන්හි අනිවාර්ය කොට තිබුණ ද ඒ පිළිබඳ දක්වන සැලකිල්ල ඉතා අඩු බව දක්නා අතර අනිකුත් වාණිජ්‍යමය විෂයන් කෙරෙහි දක්වන සැලකිල්ල හා උනන්දුව වර්ධනය වී තිබේ. හුදෙක්ම එයට හේතුව වර්තමාන ලෝකයෙහි ක්‍රියාත්මකව පවතින තරඟකාරී ආර්ථික ක්‍රමයයි.

බුදු දහම විසින් අවධාරණය කරනු ලබන පරිදි ශීලය හෙවත් සදාචාරයෙන් තොර වූ පුද්ගලයාගේ උගත්කම අර්ථ රහිත ය. සදාචාරය විසින් පාලනය නොකරනු ලැබූ විද්‍යාත්මක චින්තනයක් මගින් නවීන ශූක්ෂ්ම අවි ආයුධ නිෂ්පාදනය කොට තිබේ. ශූක්ෂ්ම හා සංවිධානාත්මක අයුරින් කරනු ලබන මිනිස් ඝාතන සොරකම් මංකොල්ලකෑම් ආදී ව්‍යසනයන්ට හේතුව ආධ්‍යාත්මික ශික්ෂණයකින් තොරව ලැබූ කූට බුද්ධියයි. බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමය තුළ දී පුද්ගලයාට දැනීම පමණක් නොව විනය ද අවශ්‍ය බව අවධාරණය කරනු ලබයි. හික්මීමෙන් තොර දැනීම තමාට මෙන් ම සමාජයට ද අහිතකර වේ. අනර්ථය පිණිස පවතී.

ශීල සමාධි ප්‍රඥා යන ත්‍රිශික්ෂාවෙන් යුතු පූර්ණ මිනිසකු බිහි කිරීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මුඛ්‍යතම පරමාර්ථය වේ. බුදු දහමට අනුව පරිපූර්ණ ජීවිතයක් ඇති පුද්ගලයා ලෙස සලකන්නේ ආර්ය පුද්ගලයා හෙවත් සියලු වැරදි ඉක්ම වූ මිනිස් දුබලකම් ඉවත් කළ රහතන් වහන්සේ ය.[7] පෞරුෂ වර්ධනයෙහි උපරිම අවස්ථාව වන්නේ ද මෙම වීතරාගී තත්ත්වයට පත්වීමයි. නූතන අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය වන්නේ ද පූර්ණ මිනිසකු බිහි කිරීමයි. ඒ සඳහා පුද්ගලයා තුළ දැනුම ආකල්ප හා කුශලතා වර්ධනය කළ යුතුය.

දැනුම වර්ධනය කිරීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ද ප්‍රධාන පරමාර්ථයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි අතර එහිදී දැනුම යනුවෙන්

අදහස් කරන්නේ යථාභූත ඥානය යි. එනම් ඇත්ත ඇති සැටියෙන් දැනීමය.[9] මෙහිදී "මම" කවරෙක් ද යන්න තේරුම් ගැනීම අදහස් කොට තිබේ. මිනිසා පඹගාලක පැටලී ඇත්තේ තමා හා ලෝකය පිළිබඳ අනවබෝධය නිසයි. එම නිසා තමන් ගැන හා ලෝකය පිළිබඳව පරිපූර්ණ දැනුමක් ලබාදීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ උසස් පරමාර්ථයකි. මම යන මිනිසා රූප වේදනා සංඥා සංකාර විඤ්ඤාණ යනුවෙන් කොටස් පහකට බෙදා ඇත. අවිද්‍යාව හෙවත් නො දැනීම නිසා පුනර්භවය ඇති වන බැව් සවිස්තරාත්මක ව දක්වා තිබේ. අවිද්‍යාව දුරුකොට විද්‍යාව දියුණු කර ගත යුතු බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කොට තිබේ.

දැනුම දියුණු කර ගැනීම යනුවෙන් පෙන්වා දෙන ලද්දේ ලෞකික ඥානය දියුණු කිරීම නොව දුකත් භවයත් අතර ඇති සම්බන්ධය සහ මොක්ෂ ඵල ලැබීමට තණ්හාව දුරු කිරීමේ අවශ්‍යතාව යන බුදු දහමේ මූලික න්‍යායන් පිළිබඳ නොදැනුම නැතිකිරීමයි.

නූතන අධ්‍යාපනයේ දී දැනිම යනුවෙන් අදහස් කරන ලද්දේ විද්‍යාත්මක දැනිම හෙවත් ලෞකික ඥානය සංවර්ධනය කිරිමයි. නූතන අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයේ දී පුද්ගල ආකල්ප හා කුශලතා වර්ධනය කිරීමට වඩා දැනුම වර්ධනය කිරීමට ගුරුවරයෝ ද බොහෝ සෙයින් වෙහෙසෙති. දැනුම යනු වර්තමානයේ දී අනුකරණය මත ඇතිකර ගනු ලබන්නකි. අනුකරණය යනු යන්ත්‍රයකට වුව ද කළ හැක. රොබෝවරු එය අකුරට ම කරති. අනුකරණය අතින් රොබෝවරු පැරද වීමට මිනිසා වුව ද අසමත් වේ. මිනිසුන් රොබෝවරු අභිබවා යන්නේ අනුකරණයෙන් නොව චින්තනයෙනි. චින්තනය නොමැති තැන සිටින්නේ භාහිර බලවේග මගින් හසුරුවනු ලබන සිතීමෙන් විමසීමෙන් තොර මිනිසෙක් නොව රොබෝ කෙනෙකි. වර්තමාන අධ්‍යාපන සැලසුම්කරණය තුළ කෙරෙනු ලබන්නේ මෙවන් රොබෝවරුන් පිරිසක් බිහි කිරිමය. නූතන අධ්‍යාපනයේ හා බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ දැනුම සැසඳීමේ දී එය අහසට පොළව මෙන් දුරස් බවක් දැකිය හැකිය. මිනිස් චින්තනය මොට නො කොට තිවැරදි කොට තියුණු කොට පිරිසිදු කොට යථාර්ථ දර්ශනය තුළින් මිනිසා පරිපූර්ණත්වයට පත් කිරීම

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය වන අතර ලෞකික ජීවිතය සාර්ථක කර ගැනීමට මග පෙන්වීමක් කෙරේ. බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමය සමස්තයක් ලෙස සම්පිණ්ඩාර්ථයෙන් ගතහොත් එහි දක්නට ලැබෙන්නේ සියලු පව් නො කිරීමත් කුසල් කිරීමත්[10] බව ඉතා පැහැදිලි ලෙස දැකිය හැක.

නූතන අධ්‍යපන ක්‍රමයන් තුළදී මෙන්ම බෞද්ධ අධ්‍යාපනය තුළදී දේශපාලනික ආර්ථිකමය රාමුව ද අමතක කර නො මැත. බුදුන් වහන්සේ පුද්ගලයා දේශපාලනික ආර්ථිකමය අංශයන්ගෙන් ද සංවර්ධනය විය යුතු බව අවධාරණය කරමින් ඒ සඳහා අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රියා පද්ධතියක් පෙන්වා දුන්හ. එකිනෙකා කුලල්කා ගන්නා සමාජයක සංවර්ධනය සඳහා දසරාජ ධර්ම සප්ත අපරිහානිය ධර්ම වැනි සනාතන ගුණයෙන් යුත් ගුණධර්ම රැසක් පෙන්වා දෙන අතර ඒවා මහජනතාව පාලනය කරන පාලකයකු තුළ ද අනිවාර්ය ලක්ෂණයක් විය යුතු බව අවධාරණය කළහ. එමගින් සමාජයේ සියලු දෙනා තුළ සමානාත්මතාව හා සහජීවනය ඇති කිරීම අභිමතාර්ථ විය. මෙම සනාතන ගුණධර්ම වර්තමාන ලෝකයේ ක්‍රියාත්මක නොවීම අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ දුබලතාවක් නොව ඒවා පිළිපදින්නන්ගේ දුබල කමකි. නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ අතර පුද්ගලයා දේශපාලනමය වශයෙන් සංවර්ධනය විය යැයි අපේක්ෂා කරනු ලැබුව ද එය පොත පතට පමණක් සීමා වී ප්‍රායෝගික ලෝකයේ ක්‍රියාත්මක නො වන බව පෙනේ. පුද්ගලයා ආර්ථිකමය අංශයෙන් සංවර්ධනය කිරීම මෙම අධ්‍යාපන ක්‍රම දෙකේ දී ම පරමාර්ථ කොට ගෙන තිබේ. ව්‍යග්ඝපජ්ජ, සිඟාලෝවාද, අග්ගඤ්ඤ, කූටදන්ත වැනි සූත්‍රවල දී ආර්ථික අංශයේ ප්‍රවර්ධනය සඳහා උපදෙස් දෙන අතර එම ආර්ථිකය පෝෂණය කිරීමේ දී සමාජ අපචාරී සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවලින් වැලකිය යුතු බව පෙන්වා දේ. නූතන අධ්‍යාපනයේ එක් පරමාර්ථයක් මෙය වුව ද අධ්‍යාපනය ලබන්නන්ගේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය ආර්ථිකය බවට පත්ව තිබෙන බව පෙනේ.

අධ්‍යාපනය ලබන බොහෝ දෙනාගේ පරමාර්ථය රැකියාවක් ලබා ආර්ථිකමය අංශයෙන් ස්වයං පෝෂිත වීමයි. රැකියාව

ආර්ථිකය මුල්කර ගත් අධ්‍යාපනය තුළින් නැගී ඇති අතර ප්‍රතිඵලය නම් විරැකියාව බහුල වීමයි. රටේ පවතින ආර්ථික ප්‍රවණතාවලට හා සමාජ අවශ්‍යතාවලට නො සරිලන නුපුහුණු පිරිසක් බිහි කිරීම නූතන අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්තිවල ඇති දුර්වලතාවකි.[11]

ශිෂ්‍යයා සමාජයට හුරු කිරවීම හෙවත් සමාජානුයෝජනය බෞද්ධ අධ්‍යාපන මෙන් ම නූතන අධ්‍යාපන අරමුණකි. ඒ තුළින් පුද්ගලයා තම සංස්කෘතියට අනුව අනුරූපීව හැඩගැස්වීම අධ්‍යාපනයේ අභිමතාර්ථයයි. කිසියම් පුද්ගලයකු සමාජයට හුරුවනු ලබන්නේ ඔහු අවට ඇති සමාජයේ අනෙක් සාමාජිකයන් හැඩ ගැසෙන ආකාරය අනුකරණය කිරීමෙනි. සමාජයේ කුඩා ම ඒකකය වන පවුල හෙවත් දෙමාපියන්ගෙන් සැදුම්ලත් මූලික සමාජයයි. ආදර්ශමත් බවින් යුක්ත විය යුතු බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි. නූතන අධ්‍යාපනයෙන් පුද්ගලයා සමාජයට හුරු කරවීමේ මූලික ආයතනයක් ලෙස පවුල හා පාසල පෙන්වා දෙන අතර එම ආයතනයන් පුද්ගල මනසට වදයක් නො වන ස්ථාන බවට පත්කර යුතු බව පෙන්වා දේ. පාසල මෙම ආයතන අතර ප්‍රමුඛතම වේ. පාසල ශිෂ්‍යයාට ප්‍රියජනක ස්ථානයක් විය යුතුය. එය අප්‍රිය ජනක ස්ථානයක් වීමෙන් ඉහත සඳහන් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ සාර්ථක විය නොහැක. බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන ගුරු ශිෂ්‍ය සම්බන්ධය වර්තමානයෙහි ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක නො වීම නිසා ඉහත කී අයහපත් ප්‍රතිඵල ගෙන දෙන බව පෙනේ.

බුද්ධ කාලීනව පැවති උපාධ්‍යාය සද්ධිවිහාරික ආචාර්ය - අන්තේවාසික සම්බන්ධයන් තුළින් අධ්‍යාපනයේ උතුම් පරමාර්ථයන් නූතන සමාජයේ ලෞකික ආර්ථික පරමාර්ථයන්ට යට වී ඇති බවත් පෙනේ. මෙම ලෞකික පරමාර්ථයන් පුද්ගලයාගේ පෞරුෂ සදාචාර කායික හා මානසික සංවර්ධනයන් අභිබවා ඉහළ ගොස් තිබේ. අධ්‍යාපනය තුළින් අපේක්ෂිත උතුම් පරමාර්ථ ක්‍රියාත්මක නො වීමට මෙය හේතුවකි. එහෙත් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ආර්ථික ප්‍රයෝජනයන් සඳහා රොබොවරුන් වැනි මිනිසුන් බිහි කිරීම නො විය යුතුය. අධ්‍යාපනය දැනුමට පමණක් සීමා කර ප්‍රශ්න පත්‍රයට පිළිතුරු ලියා විභාගවලින් සමත් වීම එක

ම පරමාර්ථය වුවහොත් එයින් ලැබෙන ප්‍රතිඵල සමස්ත සමාජයට ම අහිතකර විය හැකිය. එම නිසා අධ්‍යාපනයේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය විය යුත්තේ පුද්ගලයා තුළ යහපත් ආකල්ප සංවර්ධනය කිරීම යි.

අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථයන් ඉටුකර ගැනීමේදී කිසියම් විෂයයක් ඉගැන්වීම තුළ අංශ දෙකක් කෙරෙහි අවධානය යොමුකළ යුතුය. එම අංශ දෙක නම් න්‍යායික සහ ප්‍රායෝගික යන අංශ දෙකයි. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මෙම අංශ දෙක ම දැකිය හැකි අතර න්‍යායික අංශයට වඩා ප්‍රායෝගික අංශය වැඩි වැදගත් කමකින් අවධාරණය කරනු ලබයි. මේ සඳහා බුදු දහමේ උගන්වනු ලබන පර්යාප්ති, ප්‍රතිපත්ති, ප්‍රතිවේධ යන ත්‍රිවිධ ශාසනය පිළිබඳ සංකල්පය සැලකිල්ලට ගත හැක.

මෙහි පර්යාප්ති යනු ත්‍රිපිටක බුද්ධ වචනය වන අතර. එය ප්‍රායෝගික ලෙස ක්‍රියාත්මක කිරීම ප්‍රතිපත්තියයි. එයින් ලබන ප්‍රතිඵලය හෙවත් ප්‍රතිවේදය සෝවාන් ආදී මාර්ග ඵල ලැබීමයි. මේ නූතන අධ්‍යාපනය සමග සැසඳීමේ දී පර්යාප්ති යනු විෂය බද්ධ කරුණුත්, ප්‍රතිපත්ති යනු ප්‍රායෝගික කටයුතුත්, ප්‍රතිවේධ යන්නෙන් අධ්‍යාපන අපේක්ෂාතත් දැක්විය හැකිය.[12] පාසල් විෂය නිර්දේශවල මෙම න්‍යායික හා ප්‍රායෝගික අංශ දෙක ම සඳහන් ව තිබුණ ද ප්‍රායෝගික අංශය ක්‍රියාත්මක බවින් තොර ව අක්‍රිය ව පවතින බව පෙනේ. ප්‍රායෝගික අංශය අඩපනව ඇති නිසා මිනිසුන් දැනුමෙන් පොහොසත් වුව ද සදාචාරයෙන් පරිහානියට පත්ව ඇති බව පෙනේ. බුද්ධ කාලීන සමාජයේ බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ නියමාකාරායෙන් ඉටු වූ අතර ඒ තුළින් පරිපූර්ණත්වයට පත්වූවෝ බොහෝ වෙති. එහෙත් නූතනයේ එවැනි පරිපූර්ණ භාවයකට පත්වූවකු සොයා ගැනීම එතරම් සුබර නො වේ. එයට හේතුව ඉතා පැහැදිලි ය. එනම් බුදුන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් වර්තමාන ලෝකයෙහි අනුගමනය කරන්නන් බොහෝ සෙයින් අඩුවීමයි.

ආන්තික සටහන්

01. රතනසාර හිමි හැවන්පොල, බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය, පිට 60. නිවන්මග බෞද්ධ අධ්‍යාපන අංශය, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමය, පිට 38.

02. දිවිපැවැත්ම සඳහා ඉගැනුම, අධ්‍යාපන ප්‍රකිශන දෙපාර්තමේන්තුවේ පරිවර්තනය සහ ප්‍රකාශනය, පිට 155.

03. ධර්ම කිර්ති ශ්‍රී නිවාස, වම්බටුවැව, ධම්මපද ප්‍රදීපය, ගාථාව 36.

04. සරණංකර හිමි ගණේගම, බුදුහාමුදුරුවෝ,පිට 51.

05. ධර්ම කිර්ති ශ්‍රී නිවාස, වම්බටුවැව, ධම්මපද ප්‍රදීපය, ගාථාව 130.

06. ලංකාවේ අධ්‍යාපනය, සියවස ප්‍රකාශනය, අධ්‍යාපන හා සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශය, පිට 148.

07. විදුලකර- අංක 01-පිට 115.

08. නිවන්මග බෞද්ධ අධ්‍යාපන අංශය, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමය, පිට 37.

09. සංයුක්ත නිකාය සස උපනිෂා සුත්‍රය, පිට 48.

10. ධර්ම කිර්ති ශ්‍රී නිවාස, වම්බටුවැව, ධම්මපද ප්‍රදීපය, පිට 178.

11. දිවිපැවැත්ම සඳහා ඉගැනුම, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්ථමේන්තුවේ පරිවර්තනය සහ ප්‍රකාශනය, පිට 27.

12. ප්‍රබෝධ, මිරිගම බෞද්ධ ධර්මාචාර්ය ගුරු විද්‍යාලීය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, පිට 73.

ඉගැන්වීම් මූලධර්ම පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය

වෙලඟත්වල ධම්මානන්ද හිමි

ප්‍රවේශය

යම්කිසි ජීවන දර්ශනයක් සොයාගත් සහ පිළිගත් සෑම කෙනෙක් ම එය සෙස්සන්ට කියා දීමටත් ඒ අනුව ලෝක සත්ත්වයාගේ චර්යාව හෙවත් හැසිරීම සකස් කිරීමටත් උත්සාහ කළ බව පෙනේ ප්ලේටෝ, රූසෝ, ගාන්ධි, කාල් මාක්ස්, ලෙනින් වැනි දාර්ශනිකයන් හා ජනනායකයින් ද, එනම් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ, මොහොමත් තුමා, රාම ක්‍රිෂ්ණ වැනි ආගමික නායකයින් ද, කළේ යථෝක්ත කාර්යමය.[1] බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගෙනීම් ක්‍රමවේදයේ ප්‍රධාන අරමුණ වුයේ ඇති දේ ඇති සැටියෙන් දැනගැනීමේ හැකියාව ලබා ගැනීමයි. යථාභූත ඤාණ දර්ශනය නමින් හැඳින්වෙන මේ අරමුණ මගින් උන්වහන්සේ ද සත්‍යය අවබෝධ කරගත්හ. පන්සාලිස් වසක් මුලුල්ලෙහි ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියෙහි නිරත ව ප්‍රධාන පරමාර්ථය වන සත්‍යාවබෝධය ලබා දීම සඳහා හැමවිටම හැමදෙනාට ම ධර්මය දේශනා කළ බව පැහැදිලි ය. විවිධ මූලධර්මයන් ක්‍රමවේධයන් භාවිත කරමින් එකල සමාජයේ සිටි ලොකු - කුඩා, බාල - මහලු, දුප්පත් - පොහොසත්, උගත් - නූගත්, හැමදෙනාට ම තනි තනියෙන් හා සමූහ වශයෙන් ද දහම් දෙසූහ. උන්වහන්සේ එකී කාර්යය සඵල කරගැනීමෙහි ලා භාවිත කරන ලද ඉගැන්වීම් පිළිබඳ මූලධර්ම රාශියක් දක්නට ලැබේ. ශ්‍රේෂ්ඨ ගුරුවරයකු වීම සඳහා අවශ්‍ය මූලික කරුණු අතර එක් ලක්ෂණයක් වන්නේ ඉගැන්වීමට අපේක්ෂා

කරන විෂය පිළිබඳ ගැඹුරු දැනුමයි. මේ පිළිබඳ බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ සාමාන්‍ය මිනිසුන්ට සිතිය නො හැකි තරම් ගැඹුරු දැනුමක් තිබුණි. ඒ බව බොහෝ සාක්ෂි පිටකත්‍රය තුළින් දැකගත හැකිය.

ගුරුවරයකු සතු විය යුතු දෙවන කරුණ වන්නේ නිශ්චිත අරමුණකින් යුතුව ඉගැන්වීමේ සූදානමයි නැතහොත් හැකියාවයි.

- අවබෝධය සඳහා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දහම් දෙසති
  (පටිවේධාය භගවා ධම්මං දෙසෙති)
- සසරින් එගොඩ වීම සඳහා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දහම් දෙසති
  (නිත්ථරනත්ථාය භගවා ධම්මං දෙසෙති)
- ගැඹුරු දැනුම මතුකරනු සඳහා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දහම් දෙසති[2]
  (බොධාය භගවා ධම්මං දෙසෙති)

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් ක්‍රමයේ කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයක් නම් කරුණු රැස් කිරීම සඳහා හෝ සිසු මනස අනුකූලතාව කෙරේ නැඹුරු කරවීම සඳහා හෝ ඉලක්ක වූවත් නොව හුදෙක් මානසික නිදහස ස්වතන්ත්‍රතාව නිර්මාණාත්මක කුසලතා දියුණු කොට විමුක්තිය පසක් කරනු සඳහා යොමු වූවක් වීමයි. එනම් බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මූලධර්ම තුළින් සිදු කෙරෙනුයේ මිථ්‍යා අන්ධකාරයෙන් වෙලී සිටින පුද්ගලයා විද්‍යාව දෙසට යොමු කොට ඔහුගේ ප්‍රඥාව අවදි කිරීමට ක්‍රියා කිරීමයි. එහි දී කෙලෙස් දහම වලින් අවුරා ඇති මිනිස් ඉන් මුදවා පිවිතුරු කොට අනතුරුව බුද්ධි වර්ධනය දෙසට යොමු කරවීමයි. එය වනාහි පුද්ගල මනස යථාර්ථාවබෝධය කරා යොමුකරවීම ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

මනෝ මූලිකත්වය

මිනිස් සිතේ මූලික ස්වභාවය පිළිබඳ හසල දැනුමක් තිබීම ශ්‍රේෂ්ඨ ගුරුවරයකු වීම සඳහා ඉතා වැදගත් වේ. සිත පොළඹවනු ලබන පේරණ හෙවත් මනෝ මූලික හේතු පිළිබඳ බුදුන්වහන්සේ

තුළ තිබුණු අපරිමිත දැනුම විවිධ තරාතිරමේ පුද්ගලයන්ට පාඩම ඉගැන්වීමට උපස්ථම්භක විය මිනිස් සිත ස්වභාවයෙන් ම පෙළඹෙන ආකාරයත් උපක්‍රමයෙන් පොළඹවා ගත හැකි ආකාරයත් පිළිබඳ හසළ දැනුමක් උන්වහන්සේ සතු විය.

ඉගෙනීම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය මනෝමූලික සිද්ධාන්ත මත ගොඩනගා අපේක්ෂිත අරමුණ කරා ළඟා කළ යුත්තක් බව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අදහසයි. ඉගැන්වීම් ශිල්ප ක්‍රමයන්හි ප්‍රකටව පෙනෙන ලක්ෂණයකි ඉන්ද්‍රිය පංචකය. ඇස, කන, නාසය, දිව, ශරීරය උචිත දෘශ්‍ය හා ශ්‍රව්‍ය ආචාර මගින් අපේක්ෂිත අයුරින් පොළඹවා ක්‍රමානුකූල ලෙස යෝනිසෝ මනසිකාරය මගින් අවධානය ගොඩනගා සිසු මනස පාඩමක් කෙරේ බැඳ තැබීම ගුරුවරයා සතු ප්‍රධාන වගකීම බව අවධාරණය කොට ඇත.

ලෝකයේ පහළ වූ ආගම් අතර බුදුදහම මිනිස් සිතේ පවතින යථා ස්වරූපය යථාර්ථයෙන් ම ප්‍රකට කළ එක ම ආගම ලෙස පිළිගැනෙයි. ඉගෙනීම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියක උසස් ඵල නෙළිය හැක්කේ මිනිස් සිතේ නියම ස්වභාවය තේරුම් ගෙන එයට අනුරූපව ළමා සිත අධ්‍යයනය කෙරේ යොමු කරවීමෙන් පමණක් බව සුත්ත නිපාතයේ සභිය සූත්‍රයේ දැක්වේ. එහි මිනිස් සිත ඉගෙනීමට යොමු කිරීමේදී විශේෂයෙන් සැලකිල්ලට යොමු කළ යුතු කරුණක් ඉතා අපූරු ලෙස දැක්වීය.

> "මිනිස් සිත තර්කයට නැඹුරුය. එසේ ම අනුපිළිවෙලින් කරුණු ඉදිරිපත් කෙරෙන විට ඒ කෙරේ නැමෙන සුලුය. ඒ නිසා අනුපිළිවෙලින් තර්කානුකූලව පාඩමක් ඉදිරිපත් කිරීම අත්‍යවශ්‍යය."[3]

අවබෝධකරගත් ධර්මය සෙසු ශ්‍රාවකයාට සන්නිවේදනය කිරීමේ දී අදාල පුද්ගලයාගේ චරිත ස්වභාවය හා කායික මානසික තත්ත්වය තෝරා බේරා ගනිමින් කටයුතු කළහ. තමා ධර්මය දේශනා කරන අවස්ථාව හා ස්ථානය පිළිබඳ මනා අවබෝධයකින් යුතුවීම ද බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ සාර්ථකත්වයට හේතු විය. සාගින්නෙන් පෙළුන බමුණකුට ධර්මය දේශනා කිරීමට පෙළඹුනේ ඔහුට ආහාර ලබා දී කුසගිනි නිවීමෙන් අනතුරුව ය. බෙලිගෙඩි

තරම් ගෙඩි සැදී සැරව ගලමින් වේදනාවෙන් සිටි රෝගී පූතිගත්තතිස්ස තෙරණුවන්ට පිහිට වූයේ ද ඒ අයුරින් ම ය. ශාරීරික වේදනාව දරුණු වූ කල්හි සිත සන්සුන් කිරීම අසීරු ය. තෙරණුවන් නහවා පිරිසිදු කොට තුවාල වලට ප්‍රතිකාර ලබා දී දහම් දෙසුවේ හොඳින් ධර්මාවබෝධය ලබනු පිණිස ය. තම එක ම පුතු මළ සෝකයෙන් වියරුව තැන තැන ගිය කිසාගෝතමිය ධර්මය අවබෝධ කරගත්තේ ද බුදුන් වහන්සේගෙන් ලද මානසික අස්වැසිල්ලෙන් පසුව ය. කිසාගෝතමිය උදෙසා භාවිත කළ සියුම් ශිල්පීය ක්‍රමය නූතන මනෝ වෛද්‍යවරයෙකුගේ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාවක් වැනි ය.[4]

පුද්ගල චරිත

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මූලධර්ම භාවිත කිරීමේ දී පුද්ගල චරිතය හඳුනාගෙන සිටීම වැදගත් වේ. රාග, දෝස, මෝහ, ශ්‍රද්ධා, බුද්ධි, විතක්ක ආදි වශයෙන් මූලික ව හඳුනාගත හැකි චරිත හයක් පිළිබඳ ව දහමෙහි සඳහන් වේ. ඊට අමතර ව යම් ධර්ම කාරණාවක් අවබෝධ කර ගැනීමේ ප්‍රවණතාවය අනුව ද පුද්ගල චරිත වර්ගීකරණයක් දක්නට ලැබේ.

- උද්ඝටිතඤ්ඤ (වහා අවබෝධ කරගන්නා පුද්ගලයා)
- විපචිතඤ්ඤ (මදක් විස්තර කිරීමෙන් පසුව අවබෝධ කරගන්නා)
- නෙය්‍ය (අර්ථය සම්පූර්ණ විවරණය කිරීමෙන් පසුව අවබෝධ කර ගන්නා)
- පද පරම[5] (වචන පමණක් මිස අර්ථය තේරුම් නොගන්නා)

යහපත් ඉගැන්වීම් මූලධර්ම භාවිත කරමින් ධර්ම සන්නිවේදනය සිදු කළ ද ඇතැම් ශ්‍රාවක දුර්වලතා හේතුවෙන් මුඛ්‍ය පරමාර්ථය සාධනය කරගැනීම දුෂ්කර වේ. සුස්සූසති සූත්‍රයෙහි ශ්‍රාවක දුර්වලතා හයක් පෙන්වා දී ඇත.

- **න සුස්සූසති** - තථාගත ධර්මය දෙසනු ලබන කල්හි අසන්නට නො පෙළඹීම
- **න සොතං ඕදහති** - ඇසුවද මැනවින් සවන් යොමු නොකිරීම
- **න අඤ්ඤා චිත්තං උපට්ඨපෙති** - දහම දැන ගැනීමට සිත යොමු නොකිරීම
- **අනත්ථං ගණ්හාති** - වරදවා දහම තේරුම් ගැනීම
- **අත්ථං රිඤ්චති** - සැබෑ අර්ථය බැහැර කිරීම
- **අනුලොමිකාය ඛන්තියාය සමන්නාගතො හොති** - සසුන් මගට අනුලෝමික රුචිකත්වයක් නොමැතිකම[6]

පුද්ගල ධාරණ ශක්තිය විවිධය. ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ බුද්ධිමට්ටම අනුව ධාරණ ශක්තිය ද පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වේ. බුදුදහම මෙය නිවැරදි ව අවබෝධ කර ගත්හ. ඒ ඒ පුද්ගලයගේ ධාරණ ශක්තිය මැනවින් අවබෝධ කරගෙන ඊට අදාළ ව ඉගැන්වීම් මූලධර්ම භාවිත කළහ. එළෙස ධාරණ ශක්තීන්හි විවිධත්වය පෙන්නුම් කෙරෙන තවත් අවස්ථාවක් අංගුත්තර නිකයේ දක්නට ලැබේ.

- **අවකුජ්ජ පඤ්ඤා**
- **උච්ඡඞ්ග පඤ්ඤා**
- **පුථු පඤ්ඤා**[7] යනුවෙති.

ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියෙහි මුල මැද අග යන අවස්ථා තුනෙහි ම සිහියෙන් මෙන් ම අවධානයෙන් ද තොරව සිටින්නා අවකුජ්ජ පඤ්ඤයා ය. මොහුට ඉගැන්වීම මුනින් අතට නමන ලද කලයකට ජලය වත් කිරීමක් ලෙස උපමා කොට ඇත. පාඩමක මුල, මැද, අග යන සියලු අවස්ථාවල යෝනිසෝ මනිසකාරයෙන් පාඩමට සහභාගි වුවද ඉන් පසුව ද ඒ පිළිබඳ සිහියෙන් කටයුතු නොකරන පුද්ගලයා උච්ඡඞ්ග පඤ්ඤා වේ. පාඩමක මුල, මැද, අග යන සියලු අවස්ථාවල යෝනිසෝ මනසිකාරයෙන් පාඩමට සහභාගි වන පුද්ගලයා, ඉන් පසුව ද ඒ පිළිබඳ සිහියෙන් කටයුතු කරන ලබන්නේ පුථු පඤ්ඤ පුද්ගලයා ය.

ගුරු භූමිකාව

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියේ දී ආචාර්ය වරයාට සුවිශේෂී තැනක් හිමි වේ. ශිෂ්‍ය ජීවිතය දැනුවත් මෙන් ම සදාචාරවත් බවින් ද පිරිපුන් බවට පත් කරමින් පරිපූර්ණත්වය කරා යොමු කරවීම ආචාර්යවරයා සතු කාර්යභාර්ය වේ.[8] බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියෙහි ගුරු-ශිෂ්‍ය සබඳතාව අතිශයින් අර්ථවත්ව ශක්තිමත් වූ ආකාරය දැකිය හැකිය. ශිෂ්‍යයන්ගේ දැනුම කුශලතා මෙන් ම හැසිරීම් රටාව අර්ථවත් කිරීම සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සැම පැවිදි ශිෂ්‍යයකුට ම ආචාර්යවරයෙකු අනුදැන වදාරා තිබේ ආචාර්ය-ශිෂ්‍ය දෙපාර්ශවය අතර පැවතිය යුතු සබඳතාව වනාහි පිය-පුතු සෙනෙහස මුල් කරගත් අතිශය හෘදයාංගම වූ පැවැත්මක් විය යුතු බව අවධාරණය කර ඇත.[9]

උපජ්ඣාය-සද්ධිවිහාරික හා ආචරිය-අන්තෙවාසික වශයෙන් ගුරු සිසු සබඳතා දෙකක් සාසනයෙහි දක්නට ලැබේ. උපාධ්‍යාය සහ ආචාර්ය යන ද්වයෙහි වෙනස පැහැදිලි කරන සමන්තපාසාදිකාව නම් විනය අටුවාව දක්වනුයේ

> "සාවද්‍ය කුමක්ද නිරවද්‍ය කුමක්ද යන්න ශිෂ්‍යයාට හඳුන්වා දෙන්නේ උපාධ්‍යායවරයා වන අතර ආචාර සමාචාරයෙහි හික්මවන්නේ ආචාර්යවරයා බවයි"[10]

පුද්ගල වේමත්තාව අවබෝධ කරගෙන ශිෂ්‍ය මනසෙහි ගැබ්වන කුසලතා හා ලැදියා ආදි සිත්හි ඇති සහජ ලක්ෂණ හඳුනා ගෙන ඒවා අනුක්‍රමයෙන් ප්‍රබෝධවත් කිරීම සඳහා නිවැරදි මාර්ගෝපදේශකත්වය ලබාදීම ගුරුවරයා සතු කාර්භාරය වේ.

සන්නිවේදන ක්‍රම

මජ්ඣිම නිකායේ සච්චවිභංග සූත්‍රයෙහි බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය තුළ භාවිත කරන ලද සන්නිවේදන ක්‍රම රාශියක් දැකගත හැකිය.

- **දේසනා** - දේශනා ක්‍රමය
- පඤ්ඤපනා - තාර්කික සිද්ධාන්ත ක්‍රමය

- පට්ඨපනා - පුනරීක්ෂණ ක්‍රමය
- විභජනා - විශ්ලේෂණ ක්‍රමය
- විවරණා - විමර්ශන ක්‍රමය
- උත්තානිකම්ම - නොපැහැදිලි තැන් පැහැදිලි කිරීම[11]

මීට අමතර ව තවත් සන්නිවේදන ක්‍රම රැසක් සූත්‍ර ධර්ම පිරික්සීමේදී හමු වේ

01 දේශනා ක්‍රමය
02 සාකච්ඡා ක්‍රමය
03 පියවර ක්‍රමය
04 දන්නා දෙයින් නොදන්නා දේ ඉගැන්වීම
05 ප්‍රායෝගක ක්‍රමය
06 ගැටලු ක්‍රමය
07 ආදේශ ක්‍රමය
08 ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍යාධාර ක්‍රමය
09 උපමා රූපක භාවිතය
10 විමර්ශනාත්මක ත්‍රමය
11 වෘත්තාන්ත හා ගීතිකා ක්‍රමය
12 සිසුන් ගුරුන් කොට ඉගැන්වීම
13 ප්‍රශ්න විසර්ජන ක්‍රමය[12]

පාඩමක් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රධාන පියවර පහක් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කොට ඇත එම පියවර පහ නම්

01 සුතා - හොඳින් ඇසීම
02 ධතා - හොඳින් දරා ගැනීම
03 වචසා පරිචිතා - පරිශීලනය(කට පාඩම් කිරීම)
04 මනසානුපෙක්ඛිතා - ප්‍රත්‍යවේක්ෂණය
05 දිට්ඨියා සුප්පටි විද්ධා - අවබෝධය[13]

01. සුතා (හොඳින් ඇසීම)

පාඩමක් කාර්යක්ෂම ලෙස ඉදිරිපත් කොට අපේක්ෂිත කරුණු සමුදාය මැනවින් ශිෂ්‍යයාට අවබෝධ කරවීමට උත්සුක වන ගුරුවරයා විසින් ප්‍රථමයෙන් කළ යුත්තේ පාඩම ශිෂ්‍යයාට මැනවින් ඇසෙන අයුරු ශබ්ද නගා කියවීමයි. විශේෂයෙන් ම ශ්‍රවණයට මුල් තැන දීම පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ශිල්ප ක්‍රමයෙහි තවත් කරුණක් වෙයි. ක්‍රි. පූ. හයවන සියවස තුළ භාරතීය සමාජයෙහි පොත් පත් නො වීය. එසේ ම ලේඛන කලාව ද දියුණුව නො තිබිණි. ඒ නිසා ශ්‍රවණය ඉතා වැදගත් කොට සැලකීම පොදු කරුණක් විය. මේ නිසා ඉගැන්වීම් ශිල්ප ක්‍රම ගොඩනැගීමේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ශ්‍රවණයට මුල් තැනක් දුන් බව සාක්ෂි අනුව පිළිගත හැකිය.

මීට අමතර ව පළමුවන ධර්ම සංගීතියට පෙර සිට ම භාණකවරුන් පත්කිරීම පිළිබඳ පුවතින් හා බුදුරජාණන් වහන්සේ ජීවමාන කාලයේ දී ම ආනන්ද හිමියන් ධර්ම භාණ්ඩාගාරික තනතුරට පත්කළ කරුණ මෙහි ලා ඉතා වැදගත් වේ. බොහෝ ඇසූ පිරූ තැන් ඇති අය උගතුන් ලෙස සැලකීම ද තවත් කරුණක් විය.[14]

02. ධතා (හොඳින් දරා ගැනීම)

උගත් දෙය අවශ්‍ය වූ ඕනෑම මොහොතක නමුදු යළිත් පහසුවෙන් මතකයට කැඳවීමට හැකියාවක් තිබීම නියම උගත්කමේ මූලික ලක්ෂණය වේ. උගත් දේ දැරිය යුතුවා පමණක් නොව මනාව තැන්පත් ව තිබීම ද අවශ්‍යය[15] යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ.

03. වචසා පරිචිතා (පරිශීලනය)

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ඉගැන්වූ සියල්ල හුදු න්‍යාය නො වේ. විශේෂයෙන් ම බුදුරජාණන් වහන්සේ හුදු න්‍යාය වාදියෙක් ද නො වූහ. උන්වහන්සේ යථාර්ථවත් උපයෝගිතාවාදියෙක් ම වූහ. න්‍යායට වඩා භාවිතයට මුල් තැන දුන් එක ම ආගම බුදුදහම යයි කිවහොත් නිවැරදි ය. භාවිතය මනස කෙරේ යොමු වූවකි.[16]

භාවිත සිත මිනිසාගේ යහපත පිණිස පවතී. උගත් දේ නිතර නිතර භාවිත කළ යුතු බව රාහුල හිමියන්ට දූන් අවවාදයයි.[17]

04. මනසානුපෙක්ඛිතා (ප්‍රත්‍යවේක්ෂණය)

සාමූහික ව සූත්‍ර සජ්ඣායනය අත්‍යවශ්‍ය දෙයක් බව බෞද්ධ සූත්‍ර තුළ බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් අනුදැන වදාරා ඇත. පෞද්ගලික වශයෙන් වුව ද උගත් දෙය නිරන්තරයෙන් ම මෙනෙහි කිරීම ඉතා අවශ්‍ය බවට අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ. රාහුල හිමියන් උගත් දෙය නිතර නිතර ප්‍රත්‍යවේක්ෂණය කළ යුතුය යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ.

05. දිට්ඨියා සුප්පටිවිද්ධා (අවබෝධය)

නිරවුල් අවබෝධය පාඩමක් ඉගැන්වීමේ ප්‍රධානත ම ඉලක්කය වේ. දක්ෂ ගුරුවරයා තමා උපයෝගි කරගනු ලබන ඉගැන්වීම් ශිල්පීය ක්‍රමවල වුවද සිර නොවී ඒවා අවස්ථාවට සරිලන අයුරු බුද්ධිගෝචර අයුරු උපයෝගී කර ගනිමින් ශිෂ්‍යයා නිරවුල් අවබෝධය කරා අනුපිළිවෙලින් යොමු කරවයි. නිවැරදි කථනය උචිත ශ්‍රව්‍ය-දෘශ්‍ය ආධාර භාවිතය අර්ථ පැහැදිලි කිරීම සඳහා සුගම සාක්ෂි භාවිතය වැනි විවිධ ශිල්පීය ක්‍රම පාඩමක් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී භාවිත කළ හැකිය.

බහුශ්‍රැත බව

"මනස්ස උස්සන්නතාය මනුස්සෝ" දියුණු කළ හැකි උසස් මනසක් ඇත්තේ මිනිසාට ය. ආරාමික අධ්‍යාපනය තුළ දක්නට ලැබුන විශේෂ ලක්ෂණයක් නම් බහුශ්‍රැත භාවයයි. බහුශ්‍රැත භාවය යනු බොහෝ ඇසූ පිරූ තැන් ඇති බවයි. සද්ධර්මය පවත්වාගෙන යාමේ කාර්ය උදෙසා ද භික්ෂූන් වහන්සේ පිටකත්‍රයෙහි බහුශ්‍රැතයෙකු විය යුතුය. බහුශ්‍රැතයකුට ධර්මය එක් වරින් අසා ධාරණය කර ගත හැකිය. අසන දේ මැනවින් ග්‍රහණය කර ගනී මැනවින් අසා ධාරණය කරගත් ධර්මය අමතක නොවිය යුතුය.

අංගුත්තර නිකායේ බිජප තිසත්ති සූත්‍රයෙහි ආනන්ද හිමියන් බහුශ්‍රැතයා පිළිබඳ ව කරුණු සාකච්ඡා කරන අතර බහුශ්‍රැත තත්ත්වයට පත් වීම සඳහා අවශ්‍ය කුසලතා පහක් ද දක්වයි.

01. අත්ථ කුසල	-	අර්ථ කතාවේ දක්ෂ වීම
02. ධම්ම කුසල	-	පෙළ දහමෙහි දක්ෂ වීම
03. නිරුත්ති කුසල	-	ධර්ම පද නිර්වචනයෙහි දක්ෂ වීම
04. ව්‍යඤ්ජන කුසල	-	පද පිළිබඳ උච්ඡාරණ ප්‍රභේදයෙහි හා ලේඛන ප්‍රභේදයෙහි දක්ෂ වීම
05. පුබ්බාපර කුසල	-	අර්ථ ධර්ම අක්ෂර ව්‍යඤ්ජන අනුසන්ධි සහ කසින පිළිබඳ පූර්වාපර සම්බන්ධයෙහි දක්ෂ වීම[18]

බහුශ්‍රැත භාවය නිපුණතාවන් දක්වා සංවර්ධනය කර ගන්නා ආකාරය පිළිබඳ ව ආනන්ද තෙරණුවෝ සැරියුත් තෙරුන්ට පවසා ඇත. එනම්

- නොඇසූ දහම් අසා ගැනීම.
- ඇසූ දහම් අමතක නො කිරීම.
- පෙර ඇසූ දහම් අවශ්‍ය අවස්ථාවක දී සිහිපත් කර ගැනීම.
- නො දත් කරුණු දැනගැනිම. ආදියයි.

ඉගැන්වීම් මූලධර්ම යනු අදාළ විෂයක්ෂේත්‍රයෙහි මූලික පදනමයි පදනම නිවැරදි නොවූ විට වැරදි අවබෝධයන් ඇති වේ. අදාළ විෂය කරුණු ධර්ම කාරණා නිවැරදි ව ග්‍රහනය කළ යුතුය බුදුරජාණන් වහන්සේ සුගත විනය සූත්‍රයේ දී දේශනා කළේ

"මහණෙනි, මේ සසුනේ භික්ෂූහු වරදවා ග්‍රහණය කරගත් සූත්‍රාන්ත වරදවා ග්‍රහණය කරගත් පද ව්‍යඤ්ජනවලින් ප්‍රගුණ කරති. මහණෙනි, වරදවා ගත් කල්හි අර්ථය ද වරදවා ගැනෙන්නේ ය මෙය සද්ධර්ම සහමුලින් ම සුන්වීමට හේතුවන කාරණයකි."[19]

ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රමවේදය තුළ සිදු කළ යුතු තවත් වැදගත් කාරණයක් වන්නේ ධර්මධර විනයධර මාතිකධර ස්ථවිර

භික්ෂූන් වහන්සේ සූත්‍රාන්ත්‍ර ධර්ම මැනවින් අනුන්ට පාඩම් කරවීමත් ඉගැන්වීමත් ය. එසේ නො වන කළ සූත්‍රන්ත්‍ර ධර්ම මුල් සුන්වී පිළිසරණ නැතිව යන්නේය.[20]

අධ්‍යාපනය ජීවිතයේ එක් කාල පරිච්ඡේදයකට පමණක් සීමා වන්නක් නො වේ. පැරණි ප්‍රාග් බෞද්ධ ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණ ආශ්‍රම ධර්ම අනුව අධ්‍යාපනය ජීවිතයේ එක් කාල පරිච්ඡේදයකට පමණක් සීමා වන්නකි.[21]

එසේම අධ්‍යාපන කටයුතු ආරම්භ කළ යුතු වයස් කාණ්ඩයන් ද විය.

01. බමුණා උපතින් පස්වැනි අවුරුද්දේ ද,

02. ක්ෂත්‍රියයා උපතින් හයවන අවුරුද්දේ ද,

03. වෛශ්‍යයා උපතින් අටවන අවුරුද්දේ ද,

අධ්‍යාපනයට අවතීර්ණ විය යුතුය.22[22]

අධ්‍යයන කාලය ද වෙන් වෙන් වශයෙන් දක්නට ලැබුණි.

01. බ්‍රාහ්මණයකුට වර්ෂ 48 ක් ද,

02. ක්ෂත්‍රියයකුට වර්ෂ 36 ක් ද,

03. වෛශ්‍යයකුට වර්ෂ 24 ක් ද, නියමව පැවතුනි.[23]

එසේ වුව ද බුදු දහමට අනුව අධ්‍යාපනය යාවජීව ක්‍රියාවලියකි. විශේෂයෙන් සිත දියුණු කර ගැනීම සඳහා ද අධ්‍යාපන මූලධර්ම භාවිතයට ගෙන කටයුතු කළ හැකිය.

සමෝධානය

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මූලික කාරයභාරය වූයේ තමන් ලද දැනුම ලෝක සත්ත්වයාට ද ලබා ගැනීමට අවස්ථාව සැලසීමයි එය ඉගැන්වීම් කාර්යයකි. උන්වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් ධර්මය ලොව කිසිවකු විසින් දැන සිටියේ නැත. එසේ ම උන්වහන්සේ විසින් අවබෝධ අවබෝධ කරන ලද්දේ බෙහෙවින්

ම දැකීමට දුෂ්කර වූ අවබෝධයට අමාරු වූ තර්කානුකූල චින්තනයට පවා හසු නො වන ධර්මයකි. අවබෝධය දුෂ්කර වූ ධර්මයක් පිළිබඳ දැනුම ජනතාව අතට පත් කිරීම ද ලෙහෙසි පහසු කටයුත්තක් නො වීය. එහෙත් අවුරුදු හතළිස් පහක් මුළුල්ලෙහි තම ධර්මය විෂයෙහි දැනුම ලබාදීමේ කාර්ය බෙහෙවින් සාර්ථකව සම්පූර්ණ කළ ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් උන්වහන්සේට අද්විතීය කීර්තියක් හිමි වී තිබේ. මෙසේ උන්වහන්සේගේ සාර්ථකත්වයට හේතු වූයේ උන්වහන්සේගේ ම තම කාර්යය විෂයෙහි යොදනු ලැබූ විවිධ වූ ක්‍රමෝපායන්ගේ ඉගැන්වීම් මූලධර්මයන්ගේ සාර්ථක්තවයයි දැනුම ලබාදීම නමැති අභිමතාර්ථය සාධනය කිරීමේ දී විවිධ ක්‍රමෝපායයන් බුදුන් වහන්සේ විසින් අනුගමනය කළ බවට සාධක සූත්‍ර ධර්මයන්ගෙන් ලබාගත හැකිය. විවිධ දේශා ක්‍රමය සරල භාෂාමය භාවිතය ප්‍රස්තුත විවරණය, උපමා-රූපක භාවිතය අතුරු කතා ඉදිරිපත් කිරීම ආදි උපක්‍රම භාවිත කළහ. බුද්ධි ප්‍රබෝධය ඇති කිරීම සඳහා ශ්‍රාවකයන්ගේ දැනුම ආකල්ප කුසලතා ශිල්පීය ප්‍රවීණතාව හා ශාස්ත්‍රීය ඥානය වර්ධනය කිරීමට කටයුතු කළහ.

ආන්තික සටහන්

1 හේවගේ, ඇල්. ජී. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා එහි සංවර්ධනය, බෞද්ධ සංස්කෘතික ලේඛන, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

2 කුල්ලූපමං වො භික්ඛවෙ ධම්මං දෙසිස්සාමි නිත්ථරනත්ථාය නො ගහනත්ථාය. තං සුණාථ සාධුකං මනසි කරොථ ම. නි. උදුම්බ සීහනාද සූත්‍රය.

3 සුත්ත නිපාතය, සභය සූත්‍රය, 511 පිට, බු. ජ. මු.

4 විජේසිරි, ඩබ්ලිව්, කේ, බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ඉගැන්වීම් ක්‍රම, බෞද්ධ සංස්කෘතික ලේඛන, 28 පි

5 අංගුත්තර නිකාය, 269 පිට, බු. ජ. මු.

6 අංගුත්තර නිකාය, සුස්සූසති සූත්‍රය, 246 පිට, බු. ජ. මු.

7 අංගුත්තර නිකාය, 1, 230 පිට, බු. ජ. මු.

8 පඤ්ඤාලෝක හිමි, මීගොඩ, බුදුදහම අධ්‍යාපනය සහ සමාජ සබඳතා, 1 පිට.

9 මහාවග්ගපාළි, 1, 94 පිට, බු. ජ. මු.

10 Jotiya Dhirasekara, Buddhist monistic Discipline, p-131

11 ම. නි. සච්චවිභංග සූත්‍රය.

12 සිරි සුමන හිමි, හැපොලගම, බුදුරදුන්ගේ ඉගැන්වීම් ශිල්ප ක්‍රම, 48-83 පිටු.

13 තථාරූපස්ස ධම්මා බහුස්සුතා හොන්ති. ධතා, වචසා, පරිචිතා, මනසානුපෙක්ඛිතා, දිට්ඨියා සුප්පටිවිද්ධා, ම. නි. 1, මහා ගෝසිඞ්ග සූත්‍රය, 510-511 පිටු. බු. ජ. මු.

14 බාහු සච්චඤ්ච සිප්පඤ්ච - විනයො ච සුසික්ඛිතො - සුභාසිතා ච යා වාචා - එතං මංගල මුත්තමං. සුත්ත නිපාතය, 261 පිට, බු. ජ. මු.

15 බාහුස්සුතො හොති සුතධරො පුන සත්තිචයො අංගුත්තර නිකාය 3, 115 පිට. බු. ජ. මු.

16 යථාගාරං දුච්ඡන්නං - වුට්ඨී සමති විජ්ඣති - එවං අභාවිතං චිත්තං - රාගොසමති විජ්ඣති. ධම්ම පදය, 13 ගාථාව.

17 පච්චවෙක්ඛිත්වා පච්චවෙක්ඛිත්වා කම්මං කාතබ්බං, මජ්ඣිම නිකාය, රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 61 පිට. බු. ජ. මු

19 අංගුත්තර නිකාය, 2, සුගත විනය සූත්‍රය. 284 පිට. බු. ජ. මු.

20 එම. 286 පිට.

22 මනුස්මෘතිය, 2, 36-38 පිටු.

23 එම. 39-41 පිටු.

පාලි ව්‍යාකරණයේ විකරණ විධානය හා ධාතුගණ විස්තරය:

රූපසිද්ධිය හා පයෝගසිද්ධිය ඇසුරින් කෙරෙන තුලනාත්මක විමර්ශනයක්

ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මෙම ලිපිය තුලනාත්මක ව පාලි ව්‍යාකරණ හදාරන විද්‍යාර්ථීන් වෙනුවෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන්නකි. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රචලිත පාලි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය දෙක වන කච්චායන හා මොග්ගල්ලායන සම්ප්‍රදාය දෙක ඇසුරින් පාලි ව්‍යාකරණයෙහි විකරණ විධානය හා ධාතුගණ විස්තරය තුලනාත්මක ව විමර්ශනය කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණ යි. ඒ සඳහා තත් ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායයන්ගේ ප්‍රසිද්ධ කෘති දෙකක් වන රූපසිද්ධි හා පයෝගසිද්ධි යන ග්‍රන්ථ දෙක භාවිත කරනු ලැබේ.

හැඳින්වීම

රූපසිද්ධියෙහි එන 'තෙ පුන සත්තවිධා භවන්ති විකරණප්පච්චය භෙදෙන' යන වැකිය අනුව විකරණ ප්‍රත්‍ය භේදයෙන් ධාතුහු සප්තවිධ වෙති. ඒ අනුව පාලි ව්‍යාකරණය තුළ ආඛ්‍යාතය සම්බන්ධයෙන් විකරණ විධානය හා ධාතුගණ බෙදීම යන කරුණු දෙකක් පැන නැගී තිබේ. මෙම විකරණ ප්‍රත්‍ය යනු කුමක්දැයි හඳුන්වාදීමට රූපසිද්ධිය සමත් වී නැත. පයෝගසිද්ධිය ඒ අතින් ඉතා පොහොසත් ය. ඒ සඳහා පහත පද්‍යය භාවිත කර ඇත.

පුබ්බා පරභාගට්ඨානා භින්නා ධාතුවිභත්තියො
නිස්සාය පච්චයා හොන්ති යෙ තෙ විකරණා සියුං[1]

මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ ධාතුව හා විභක්ති ප්‍රත්‍යය අතර යෙදෙන එහෙත් ඒවායින් වෙන් වූ ප්‍රත්‍ය විශේෂය විකරණ නමින් හැඳින්වෙන බව යි. මෙම විකරණ ප්‍රත්‍යවලින් ධාතුවේ ස්වරූපය වෙනස් වේ. එහෙයින් එක් ධාතුගණයක් අනෙක් ධාතුගණයෙන් වෙනස් කරනුයේ මේ විකරණ ප්‍රත්‍යයන් ය. ධාතුගණ භේදය නිර්මාණය වන්නේ විකරණ ප්‍රත්‍ය හේතුවෙන් බව යි එයින් ප්‍රකාශ වන්නේ.

විකරණ විධානය

විකරණ ප්‍රත්‍ය අනුව ධාතූන් බෙදී යන කොටස් හත රූපසිද්ධියෙහි පෙළ ගස්වා ඇති පරිදි පහතින් දැක්වේ.

1) අවිකරණ භූවාදිය (අ විකරණය සහිත භූ ආදී ධාතු)
2) නිග්ගහීත පුබ්බක අවිකරණ රුධාදිය (බින්දුව පූර්ව වූ අ විකරණය සහිත රුධ ආදී ධාතු)
3) යවිකරණ දිවාදිය (ය විකරණය සහිත දිවු ආදී ධාතු)
4) ණු, ණා, උණා විකරණ ස්වාදිය (ණු, ණා, උණා විකරණ සහිත සු ආදී ධාතු)
5) නාප්පණ්හා විකරණ කියාදිය (නා, ප්ප. ණ්හ විකරණ සහිත කි ආදී ධාතු)
6) ඔවිකරණ තනාදිය (ඔ විකරණය සහිත තනු ආදී ධාතු)
7) ණෙණයන්තා චුරාදිය (ණෙ, ණය විකරණ සහිත චුර ආදී ධාතු)

ධාතූන් පිළිබඳ මෙබඳු පෙළගැස්වීමක් පයෝගසිද්ධියෙහි දක්නට නැත. එහෙත් ''ඉදානි භ්වාදීනමට්ඨගණානං භ්වාදිගණෙසු භූ සත්තායමිති පඨම ධාතුතො පරා ත්‍යාදයො යොජීයන්තෙ''[2] යන වැකියෙහි භූ ආදි වශයෙන් බෙදන ලද ධාතුගණ අටක් ඇති බව සඳහන් වේ. මෙම සඳහන රූපසිද්ධිය හා සසඳන කල්හි එක්

ධාතුගණයක අධිකතාවක් පයෝගසිද්ධියෙන් පැනෙන බව පැහැදිලි ය. එය තුදාදි ධාතුගණය යි. මෙම අධිකත්වයට හේතුව වන්නේ රූපසිද්ධිය සවුද්ධික භූවාදි නය තුළ දැක්වූ තුදාදි ගණය පයෝගසිද්ධිය එයින් වෙන් කොට වෙන ම දක්වාලීම යි.

මෙසේ ඉහත වාක්‍යයෙහි ධාතුගණ අටක් බව සඳහන් වුවත් පයෝගසිද්ධියෙහි ආඛ්‍යාත කාණ්ඩයේ විකරණ විධාන නම් වූ ඒකකය කෙළවර සඳහන් පහත දැක්වෙන ගාථාව තුළ ධාතු ගණ නවයක නම් දැක්වේ.

භූවාදී ච රුධාදී ච දිවාදී ච තුදාදයො
ජ්‍යාදි ක්‍රියාදි ස්වාදී ච තනාදී ච චුරාදයො[3]

ඒ අනුව එම ධාතුගණ නවය මෙසේය. වරහන් තුළ ඇත්තේ ඒ ඒ ධාතුගණවලට අයත් විකරණයන් ය.

i) භූවාදි (අ)
ii) රුධාදි (ංඅ)
iii) දිවාදි (ය)
vi) තුදාදි (අ)
v) ජ්‍යාදි (නා)
vi) කියාදි (ණා)
vii) ස්වාදි (ණො, ණා)
viii) තනාදි (ඔ)
ix) චුරාදි (ණි)

මෙම ධාතුගණ නවය රූපසිද්ධියේ දැක්වුණු ධාතුගණ සමග සැසඳූ විට ඉහතින් සඳහන් කළ තුදාදි ගණය හා ජ්‍යාදි ගණය අතිරේක ඒවා බව පැහැදිලි වේ. මෙයින් තුදාදි ගණය පිළිබඳව ඉහත දී සාකච්ඡා කරන ලදී. ජ්‍යාදි ගණය සංස්කෘත ධාතුගණ සමඟ ද නො සැසඳෙයි. සංස්කෘතයේ ධාතුගණ දහයකි.[4] (භ්වාදි, ආදාදි, හ්වාදි, දිවාදි, ස්වාදි, තුදාදි, රුධාදි, තනාදි, ක්‍රියාදි, චුරාදි) එහෙත් ඒ අතර මෙම නමින් ගැණෙන ධාතුගණයක් නැත.

පයෝගසිද්ධිය මෙම ධාතුගණය වෙන් වූ ධාතුගණයක් සේ දක්වා ඇත්තේ කවර හේතුවක් නිසාදැයි මෙහි දී විමසාබැලිය යුතුය. ජ්‍යාදි ගණය යනු ජි ආදි ධාතුගණය යි. √ජි ධාතුවෙහි අර්ථය දිනීම් (ජයෙ) අර්ථය යි. කච්චායන ධාතුමඤ්ජුසාවට අනුව[55]

(හු භූ සත්තාය(මුච්චන්ති) ඉ අජ්ඣෙධානො ගතිම්හි ච
බා බ්‍යා ද්වයං පකථනෙ ජි ජයෙ ඤාවබොධනෙ (97)

√ජි ධාතුව භූ ආදි ධාතුගණයට මෙන්ම කි ආදි ගණයට ද අයත් වන්නකි.

මේ දෙකින් පයෝගසිද්ධියේ ජ්‍යාදි ගණය තුළ සාධනය වී ඇත්තේ කියාදි ගණයට අයත් √ජි ධාතුව යි. කියාදි නමින් වෙන ම ධාතුගණයක් ද මෙහි දක්නට ලැබේ. එක ම ආකාරයකින් වරනගනු ලබන ධාතු පිළිබඳ කොටස් දෙකක් මෙලෙස දැක්වීමට ද හේතුවක් තිබිය යුතුය. එම හේතුව මෙම ධාතුගණ දෙක වෙනුවෙන් නම් කර ඇති විකරණ ප්‍රත්‍ය දෙකින් සොයාගත හැකිවේ.

ජ්‍යාදි ගණයට නම් කර ඇති විකරණය (ක්)නා යනු යි, කියාදි ගණයට නම් කර ඇත්තේ (ක්)ණා විකරණය යි. මෙම විකරණ දෙකෙහි වෙනස නම් දන්තජත්‍වය හා මූර්ධජත්‍වය යි. ජ්‍යාදි ගණයේ ධාතු සමග යෙදෙන විකරණයේ ඇත්තේ දන්තජ නකාරය යි. කියාදි ගණයේ ධාතු සමඟ යෙදෙන විකරණයේ ඇත්තේ මූර්ධජ ණකාරය යි. විකරණයේ ඇති මෙම වෙනස මත කියාදි ගණයට අතිරේක වූ ජ්‍යාදි ගණය ද ධාතුගණ සංඛ්‍යාවෙහි ලා ගණනය කරන්නට පයෝගසිද්ධිය පෙළඹී ඇති බව මින් පැහැදිලි වේ.

ඉහත විමර්ශනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ කච්චායන හා මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය දෙක අතර විකරණ භේදය අනුව ධාතුන් වෙන් කිරීමේ දී පැහැදිලි වෙනස්කමක් ඇති බව යි. ඒ අනුව කච්චායන සම්ප්‍රදාය ධාතුගණ හතක් පිළිගන්නා විට මොග්ගල්ලායන සම්ප්‍රදායය ධාතුගණ අටක් හෝ නවයක් පිළිගනියි.

ධා තුගණ විස් තරයඃ ධා තුන්ගෙන් පරව විකරණ ප්‍ර ත්‍යය යොදා ආඛ්‍යා ත පද නිර්මාණය කිරීම

පාලියෙහි ආඛ්‍යාත පදයක් නිර්මාණය කළ යුත්තේ සංකීර්ණ ක්‍රියාවලියකින් පසුව ය. එහි ලා පහත දැක්වෙන පියවර අනුගමනය කළ යුතු වේ.

ධාතුව + විකරණය + ආඛ්‍යාත විභක්ති ප්‍රත්‍යය
ධාතුවේ විපර්යාස රූපය + ආඛ්‍යාත විභක්ති ප්‍රත්‍යය
ආඛ්‍යාත පදය

මෙහි දැක්වෙන පරිදි ධාතුව හා විකරණය එකතුවී ධාතුවේ විපර්යාස රූපය නිර්මාණය වීමේ දී ත් එය ආඛ්‍යාත විභක්ති ප්‍රත්‍ය සමග එක් වීමේ දී ත් ආදේශ, ආගම, වෘද්ධි, ගුණ, හ්‍රස්ව, දීර්ඝාදී විවිධ සන්ධීන් සිදුවෙයි. එහිලා සන්ධිවලට අදාළ නීති බලපැවැත්වේ.

ඒ ඒ ධාතුගණයට අයත් විකරණ ප්‍රත්‍ය ධාතුව සමග යෙදෙන ආකාරය පහත දැක්වේ. ක්‍රියා පදයේ කාලය, කාරකය, පුරුෂය හා වචනය තීරණය කෙරෙන්නේ ආඛ්‍යාත විභක්ති ප්‍රත්‍යයෙනි. පාලියෙහි ආඛ්‍යාත විභක්ති සතකි. එහෙත් මෙහි ලා ඒවා සාකච්ඡා නොකෙරේ. වර්තමාන කාලයට අයත් ප්‍රථම පුරුෂ ඒකවචන ප්‍රත්‍යය පමණක් මෙහි දී භාවිත කරනු ලැබේ.

භුවාදි ගණය

භුවාදි ගණය යනු √භූ (සත්තායං) ධාතුව ප්‍රධාන කරගත් ධාතු සමූහය යි. මෙහි අ යන විකරණ ප්‍රත්‍යය යෙදෙයි.[6] රූපසිද්ධියට අනුව මෙම භුවාදි ගණයෙහි භේද සතරකි.

i) සවුද්ධික භුවාදිය
ii) තුදාදිය
iii) හූවාදිය හා
iv) ජුහොත්‍යාදිය වශයෙනි.

එහෙත් පයෝගසිද්ධියෙහි ඇත්තේ භේද තුනක් පමණි. ඒ සවුද්ධික භූවාදිය, භුවාදිය හා ජුහොත්‍යාදිය වශයෙනි. තුදාදිය භූවාදියෙන් වෙන් කර වෙන් වූ ධාතුගණයක් සේ දක්වා තිබේ. එහෙත් තුදාදි ගණය අ විකරණය ම ඇසුරු කරන හෙයින් භූවාදි ගණය තුළ ම උප ඒකකයක් සේ තබන්නට රූපසිද්ධිය පෙළඹී තිබේ. ධාතුස්වරයට වෘද්ධිවන කොටස සවුද්ධික නමින් වෙසෙසා අනෙක් කොටස් තුන ඒ ඒ ධාතුන්ගේ නම්වලින් ම නම් කර තිබීම ද වැදගත් ය. මේවායින් සවුද්ධික භූවාදියේ දී බොහෝ සෙයින්ම අසංයෝගාන්ත ධාතුන්ගේ ආදි ස්වරයට වෘද්ධි වෙයි. එනම් ඉවර්ණයට එකාරය ද උවර්ණයට ඔකාරය ද වෙයි.[7]

උදා:

1. සි + අ + ති
   ස් + ඉ + අ + ති
   ස් + එ + අ + ති - වෘද්ධිය (ඉ > එ වීම)
   ස් + අය + ති
   සයති

2. භු + අ + ති
   භ් + ඌ + අ + ති
   භ් + ඔ + අ + ති - වෘද්ධිය (ඌ > ඔ වීම)
   භ් + අව + ති
   භවති

තුදාදියෙහි විශේෂත්වය වන්නේ ඉහත කී වෘද්ධිය සිදු නො වීම යි.[8] භූවාදියෙහි ඇති වෙනස වන්නේ විකරණය විකල්පයෙන් ලොප් වීම පමණකි.

උදා: හූ + අ + ති
හූ + ති - විකරණ ලෝපය
හ් + ඌ + ති
හ් + ඔ + ති - වෘද්ධිය (ඌ > ඔ වීම)
හොති

ජුහොත්‍යාදියෙහි දක්නට ලැබෙන්නේ ඒකස්වර ධාතූන් ය. ධාතුවට ද්විත්වවීමත් එහි පූර්වයට අබ්භාස යන විශේෂ නාමය යෙදීමත් එයට යම් යම් ආදේශ කිරීමත් විකරණය ලොප් කිරීමත් මෙම ගණයෙහි ධාතූන්හි විශේෂ ලක්ෂණ වේ.

උදා:

හු + අ + ති	
හු + හු + අ + ති	- ධාතුව ද්විත්ව වීම
හු + හ් + උ + ති	- විකරණ ලෝපය
හු + හ් + ඔ + ති	- වෘද්ධිය (උ > ඔ වීම)
ජු + හො + ති	- හ > ජ වීම
ජුහොති	

ඇතැම් ධාතූන්ගෙන් පර වූ විකරණය එ බවට පත්වීමත් මෙම ගණයෙහි තවත් විශේෂත්වයකි.

උදා:

දා + අ + ති	
දා + එ + ති	- අ විකරණය එ බවට පත්වීම
ද් + එ + ති	- ධාතුස්වරය ලොප් කිරීම
දෙති	

රුධාදි ගණය

√රුධි (ආවරණෙ) ආදි ධාතූන් අයත් ධාතුගණය මෙය යි. නිග්ගහීතය ආදිකරගත් අ විකරණය මෙහි යෙදෙයි. අනේක ස්වර ධාතූන්ගේ ධාත්වන්තය ලොප් වන නිසා නිග්ගහීතය ස්වරානුගතත්වය ඇසුරු කොට ධාතූන්ගේ මුල් ස්වරයට පරව යෙදෙයි.

උදා:

රුධි + ංඅ + ති

රුධ් + ංඅ + ති - ධාත්වන්ත ලෝපය

රුංධ් + අ + ති - ස්වරානුගතත්වය නිසා බින්දුව ධාතුවේ මුල් ස්වරයට පසුව යෙදීම

රුන්ධති - බින්දුවෙන් පරව ඇති ධ් යන වර්ග අක්ෂරය නිසා බින්දුවට එම වර්ගයේ අන්තය වී ඇත.

රූපසිද්ධියට අනුව ඇතැම් විටෙක දී අ විකරණයට ඉ, ඊ, එ, ඔ යන ආදේශයන් වී රුන්ධිති, රුන්ධීති, රුන්ධෙති, රුන්ධොති යන ක්‍රියාරූප ද නිර්මාණය වේ.[9] එහෙත් මෙවැනි ක්‍රියාරූප සාධනයක් පයෝගසිද්ධියෙන් ඉදිරිපත් නො වේ.

දිවාදි ගණය

√දිවු (කීලා විජිගිංසා වොහාරජ්ජුති ථොමිතෙ) ධාතුව මුල්කරගත් ධාතූන් මෙම ගණයට අයත් වේ. ය යන විකරණය මෙයට අයත් ය. මෙම ගණයට අයත් ධාතූන්ගෙන් ක්‍රියාරූප නිර්මාණය කිරීමේ දී ධාත්වන්තය සහිත ය විකරණයට චවර්ගාක්ෂර, යකාර, වකාර යන ආදේශයන් ද ඇතැම් විට පූර්ව රූපය ද වන බව රූපසිද්ධියේ දැක්වේ. පයෝගසිද්ධියේ එය විස්තර නො වුනත් පද සාධනය එලෙසින් ම සිදුකර තිබේ.[10]

උදා:

දිවු + ය + ති
දිව් + උ + ය + ති
දිව් + ව + ති - ය විකරණය සහිත ධාත්වන්තයට ව ආදේශය
දිබ් + බ + ති - ව > බ වීම
දිබ්බති

ස්වාදි ගණය

√සු (සවණෙ) ධාතුවෙන් එකතු වූ ධාතු සමූහය ස්වාදිගණයට අයත් වේ. රූපසිද්ධියෙහි කී පරිදි ණු, ණා, උණා යන විකරණ තුන ම මෙහි යෙදෙයි. එහෙත් පයෝගසිද්ධිය ගෙන ඇත්තේ ණො, නා යන ප්‍රත්‍ය දෙක පමණි. රූපසිද්ධියට අනුව ණු ප්‍රත්‍යය වෘද්ධි වීමෙන් ණො වේ.[11] පයෝගසිද්ධිය ණො යනුවෙන් ගෙන ඇත්තේ එම වෘද්ධි රූපය යි. තෙවැනි ව දැක්වෙන උණා ප්‍රත්‍යය පයෝගසිද්ධියෙන් ඉවත්කර ඇති හෙයින් එම විකරණය සහිත ආවුණාති වැනි ක්‍රියාරූප සාධනය කර ඇත්තේ ණො විකරණයේ ම ආධාරයෙනි. එහෙයින් රූපසිද්ධිය √වු (සංවරණෙ) ධාතුවෙන් නිර්මාණය කර ඇති ආවුණාති යන්න පයෝගසිද්ධියෙහි ඇත්තේ ආවුණොති යනුවෙනි.

රූපසිද්ධිය දැක්වූ පරිදි ණු ප්‍රත්‍යයට වෘද්ධිවී සු+ණු+ති යන ධාතු ප්‍රත්‍යන්ගේ සමවායයෙන් සුණොති යන ක්‍රියාරූපය නිපැයෙයි. පයෝගසිද්ධියට අනුව එය නිපැයෙන්නේ සු+ණො+ති යන ක්‍රමය යි. සුණාති යන්න ණා ප්‍රත්‍යයට නිදසුනකි. පාපුණාති, ආවුණාති යනාදිය උණා ප්‍රත්‍යයට නිදසුන් ය.

කියාදි ගණය

√කී (විනිමයෙ) ධාතුව ආදි ධාතූන් මෙම ගණයට අයත් ය. රූපසිද්ධිය මෙම ගණය සඳහා නා, ප්ප, ණ්හා යන විකරණ තුන ඉදිරිපත්කර තිබේ.[12] එහෙත් මෙම ගණයෙහි පොදු විකරණය නා යනුයි. ප්ප හා ණ්හා යන දෙක යෙදෙනුයේ √ගහ ධාතුවෙන් පරව පමණකි.[13]

උදා

1. කී + නා + ති
   කිණාති

2. ගහ + ප්ප + ති
   ඝෙ + ප්ප + ති - ප්ප විකරණය යෙදීමේ දී ගහ ධාතුවට ඝෙ ඝෙප්පති ආදේශ වේ.

3. ගහ + ණ්හා + ති
   ග + ණ්හා + ති - ණ්හා විකරණය යෙදෙන විට ගහ ධාතුවේ ගණ්හාති හ කාරය ලොප් වේ.

පයෝගසිද්ධියට අනුව මෙම ගණයෙහි යෙදෙන්නේ ණා විකරණය පමණි.[14] කිණාති යන්න එයට නිදසුනකි. ඉහත දී සාකච්ඡා කළ පරිදි කියාදි ගණයෙහි ම උප ඒකකයක් ලෙස ගත හැකි ජ්‍යාදි ගණයෙහි යෙදෙන්නේ නා විකරණය යි. √ජි (ජයෙ) ධාතුවෙන් තැනෙන ජිනාති යන ක්‍රියාපදය ඊට නිදසුනකි.

තනාදි ගණය

√තනු (විත්ථාරෙ) ආදි ධාතූන් සහිත ධාතුගණය තනාදි නමින් ගැනෙයි. ඔ යන විකරණය මේ සඳහා ග්‍රන්ථ දෙක ම නිර්දේශකර

ඇත.[15] ඊට අමතරව √කර ධාතුවෙන් පමණක් යෙදෙන යිර විකරණය ද රූපසිද්ධියෙන් නිර්දිෂ්ට ය.[16] ඇතැම් විටෙක දී ඔ විකරණය උ බවට ද පත්වේ.

උදා:

1. තනු + ඔ + ති
   තන් + ඔ + ති - ධාතුස්වර ලෝපය
   තනොති

2. තනු + ඔ + තෙ
   තන් + ඔ + තෙ
   තන් + උ + තෙ - ඔ විකරණය උ වීම
   තනුතෙ

3. කර + යිර + ති
   ක + යිර + ති - ධාත්වන්ත ව්‍යඤ්ජනය ලොප් වීම
   කයිරති

කයිරති යන පදයෙහි රූපසිද්ධිය පෙන්වා දුන් යිර විකරණය පයෝගසිද්ධිය පිළිගෙන නැත. එහි දක්වා ඇත්තේ ඔ විකරණය සහිත √කර ධාතුවට කයිර යන ආදේශයක් වන බව යි.[17] මේ අනුව යිර යනු විකරණ ප්‍රත්‍යයක් නොව ආදේශයකි.

චුරාදි ගණය

√චුර ආදි ධාතූන් මෙම ගණයට අයත් වෙයි. ඒ සඳහා රූපසිද්ධිය නිර්දේශ කර ඇත්තේ ණෙ, ණය යන විකරණ දෙක යි.[18] පයෝගසිද්ධිය දක්වා ඇත්තේ ණි විකරණය යි.[19]

එහෙත් පයෝගසිද්ධිය පදසාධනය කර ඇත්තේ රූපසිද්ධියේ දැක් වූ විකරණ දෙකට අනුකූලව මිස ණි විකරණයට අනුකූලව නො වේ.

උදා:

1. චුර + ණෙ + ති
   ච් + උ + ර + ණෙ + ති
   ඔ - වෘද්ධිය
   චොර + ණෙ + ති
   චොරෙති (ණ් අනුබන්ධයක් නිසා එය ලොප්වී ඇත.)

2. චුර + ණය + ති
   චොරයති

නිගමනය

පාලි ආඛ්‍යාතයේ විකරණ භේදය අනුව ධාතූන් වෙන් කිරීමේ දී රූපසිද්ධිය හා පයෝගසිද්ධිය අතර පැහැදිලි වෙනස්කමක් දක්නට ඇත. ඒ අනුව රූපසිද්ධිය ධාතුගණ හතක් පිළිගන්නා විට පයෝගසිද්ධිය ධාතුගණ අටක් හෝ නවයක් පිළිගනියි. රූපසිද්ධියට වඩා පයෝගසිද්ධියේ අධිකව ඇත්තේ තුදාදි, ජ්‍යාදි යන ධාතුගණ දෙක යි. එහෙත් එයින් පළමු වැන්න රූපසිද්ධියෙහි භූවාදි ගණයෙහි එන අතිරේක ධාතුගණයකි. දෙවැන්න විකරණ ප්‍රත්‍යයේ මූර්ධජ දන්තජ භේදය නිසා ඉදිරිපත් වූවකි.

මෙම ග්‍රන්ථ දෙක භාවිත කර ඇති ඇතැම් විකරණ ප්‍රත්‍ය ද වෙනස් ය. ස්වාදි ගණයට රූපසිද්ධිය ණු, ණා, උණා යනුවෙන් විකරණ ප්‍රත්‍ය තුනක් දක්වන නමුත් පයෝගසිද්ධිය දක්වා ඇත්තේ ණො, ණා යන ප්‍රත්‍ය දෙක යි. එමෙන් ම රූපසිද්ධිය තනාදි ගණයෙහි ඇතුළත් කළ යිර විකරණය පයෝගසිද්ධිය බැහැර කොට එය ආදේශයක් සේ දක්වා ඇත. චුරාදි ගණයට අයත් රූපසිද්ධි විකරණ බැහැර කරන පයෝගසිද්ධිය ඒ සඳහා ණි යන විකරණය ඉදිරිපත් කර ඇතත් පද සාධනයේ දී රූපසිද්ධියේ මග ම අනුගමනය කර තිබේ.

ආන්තික සටහන්

1 පයෝගසිද්ධි (පසි). (1974) ඥාණාලෝක, කෝදාගොඩ (සංස්) කොළඹ, ඩබ්. ඊ. බැස්ටියන් සහ සමාගම, පි. 177

2 එම

3 එම, පි. 212

4 සංස්කෘතයේ ධාතුගණ දහයකි.

5 (හු භූ සත්තාය (මුච්චන්ති) ඉ අජ්ඣේනො ගතිම්හි ච
බා බ්‍යා ද්වයං පකථනෙ ජී ජයෙ ඤාවබොධනෙ (97)
කච්චායන ධාතුමඤ්ජුසා, සංස්. ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි, කොළඹ, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය, 1997

කි විනිමයෙ චි චයෙ ජී ජයෙ ඤාවබොධනෙ
ඵවහිජාවෙ කම්පනෙ ධූ (අථො) පූ පවනෙ සියා (120) එම

6 භුවාදිතො අ (417), මහාරූපසිද්ධි (රූසි,) (1964) පඤ්ඤාසේඛර, කළුකොඳයාවේ (සංස්) කොළඹ, ගුණසේන මුද්‍රණාලය.

7 රූසි. 418 (අඤ්ඤෙසු ච), පසි. 6.3 (යුවණ්ණානමෙ ඔප්පච්චයෙ)

8 තුදාදීනං වුද්ධි අභාවොව විසෙසො, රූසි. පි. 216

9 ඉකරාදිප්පච්චයෙසු පන රුන්ධිති, රුන්ධීති, රුන්ධෙති රුන්ධොති තිපි හොති, එම. පි.226

10 යප්පච්චයස්ස සධාත්වන්තස්ස චවග්ගයකාවකාරාදෙසා පුබ්බරූපඤ්ච කාතබ්බානි, එම. පි. 227

11 එත්ථ චග්ගහණෙන ණුප්පච්චයස්ස වුද්ධි, එම. පි. 229

12 එම. 497 (කියාදිතො නා), 501 (ගහාදිතො ප්ප ණ්හා)

13 ගහ ඉච්චෙවමාදිතො ධාතුතො ප්ප ණ්හා ඉච්චෙතෙ පච්චයා හොන්ති, එම. පි. 232

14 පසි. 6.75 (ක්‍යාදීහි ක්ණා)

15 රූසි. 504, පසි. 6.81

16 කරතොවායං යිරප්පච්චයො, රූසි. පි. 233

17 කරස්ස සොස්ස කුබ්බ කුරු කයිරා, පසි. 6.84

18 චුරාදිතො ණෙ ණයා, රූසි. 509

19 චුරාදිතො ණි, පසි. 6.93

Pāli *paritta* Chanting: a brief analysis

Aruna K. Gamage

§1) Word on the sound: Different sounds have different effects on human psyche. If a soft sound of wind rustling through leaves soothes our nerves, the musical note of running stream enchants our heart; drizzling sound is helpful to concentrate our mind, especially for the elimination of mental defilements. According to Valliya-Theragāthā the sound of drizzling, since it gives tender, melodious and sonorous sound (siniddha-madhura-gambhīra-nigghoso),[1] is similar to a nice song (sugītaṃ)[2] and thunders may cause awe and fear. It is, however, clear that all of these sounds emit from inanimate objects; they produce these sounds when reaching at a certain frequency.

§2) The sounds of chanting are regarded as a penetrating and effective force. The power of good thoughts mixed with the vibration of the sound can be transmitted to beings over great distances. From time immemorial most of humankind has thought that there was a sense and a power in sounds and in the composition of selected syllables in the form of words, hymns, or verses.[3] Hindus believe that the proper concatenation of Om brings manifolds benefits. OM is a root of all mantras; it should to be chanted for

enormous number of times to get the results. The results are miraculous. As They claim, some of advantages and effects of Om chanting can be summarized as follows: it helps in cleansing the mind; controls the emotions; improves the concentration, memory and understanding capacity; relaxes Physically, Mentally, Emotionally; charges the surrounding atmosphere. It gives whatever you wish, i.e. all types of mundane things (कामदं, kāmadaṃ) and it gives the supramundane state, i.e. salvation (मोक्षदं, mokṣadaṃ). In other words, OM has the power to our material and spiritual desires. In order to yield its real good influence, it should be enunciated properly.

ओंकारं बन्दिुसंयुक्तं बनत्यं ध्यायबन्यिोबनिः।
कामदं मोक्षदं चैव ओंकाराय नमो नमः॥[4]

§3) Soundness of paritta: It should be emphasized that, paritta-chanting is completely deferent from aforementioned chanting. Especially the Buddhists believe that there is a great power in the words that came out of the mouth of the Buddha, who was totally free from all defilements such as desire, anger, and ignorance.[5] Subhāsitasutta of Suttanipāta[6] makes following utterance: "yaṃ buddho bhāsati vācaṃ… sā ve vācānamuttamā" [The word, which the Buddha speaks, is the supreme]. As we pointed out, Buddha's words are endowed with various glorified qualities. Those of His sayings, which have been formalized for chanting by the Theravada tradition, are known as paritta.[7] This paritta is chanted by the Buddhist monks or the lay devotees whose moral conduct is comparatively in a higher than those of other people in the society. It is also considered that they possess a sound knowledge in Pāli; they chant paritta with compassionate mind. Therefore, the sacred utterances or

chanting of Pali suttas provide us with the power to attain our goals and lift ourselves from the ordinary to the higher level of consciousness. They give us the power to cure diseases; ward off evils; gain wealth; acquire supernatural powers; obliging for attaining blissful state and attain liberation, i.e. nibbana.[8]

§4) As Bhavabhūti observes, in the Uttara-Rāmacarita,

> mlānasya jīvakusumasya vikāsanāni
> saṃtarpaṇāni sakalendriyamohanāni,
> ānandanāni hṛdayaikarasāyanāni
> (diṣṭyā mayāpyadhigatāni) vacomṛtāni[9]

Well uttered words (words of ambrosia) blossom the withered flower of the life; satiate the people; mesmerize all the bodily faculties; delightful; unsurpassable elixir to the heart. The word rasāyana[10] in this verse is of vital significance for it reveals that the well uttered words acts as an elixir to the person. rasāyana or elixir means "a fabulous potion conferring immortality."[11] According to Ayurveda it means a mode of rejuvenation and that is the elixir of life. The word for rejuvenation in Ayurveda is rasāyana. It is defined as a tonic, which promotes health and well-being, by improving the quality of all the tissues.[12] The word rasāyana literary means the path that rasa takes (rasa: the primordial tissue or plasma; ayana: path). It is also considered the science, which restores youth, alleviates suffering (diseases) and bestows longevity.[13] Thus, Garuḍa-purāṇa defines this term as follows: „rasāyana means the medicine that eliminates the aging and diseases' (yajjarāvyādhi-vidhvaṃsi bheṣajaṃ tad rasāyanam).[14] It is undoubted fact that the word of the Buddha is perfect and well uttered, thus, it is the finest

rasāyana in the world. Accordingly, as Ven. Mahānāma, the commentator of Paṭisambhidāmagga-commentary says "we can gain the supreme happiness having drunk the elixir of the Buddha's word (saddhamma-rasāyanaṃ... upabhuñjitvā)."[15] Chanting and hearing Buddha's words, therefore, indubitably, restores youth, alleviates suffering (diseases) and bestows longevity. Furthermore, it is believed that the sound of paritta chanting can lift the believer towards the higher position both physically and mentally. The sound elements of Pali language are permanent entities and are of everlasting significance. In the process of Chanting, the sound is very important, for it can bring transformation in you while leading you to power and strength.

§5) Some may tend to believe that Buddha's words, i.e. paritta chanted correctly or incorrectly, knowingly or unknowingly, is sure to bear the desired result for physical and mental well being. For the word of the Buddha is not a mantra that has cryptic meaning and mysterious power, it is justifiable to think that unintentional pitfalls that are made by the chanter in paritta-chanting make no influence to yield bad outcomes to him or to others. However, it should be noted that such a chanting more likely to be incapable of producing its accepted effectiveness. Concerning the efficacy of the precise usage of words in speaking, writing, canting etc, it is of worth importance to pay our attention on what Daṇdin, the great poet mentions at the very outset of Kavyādarśa.

गिगिः कामदुघा सम्यक् प्रयुक्त स्मयर्या ुधिः
डुष्प्प्रयुक्ता पुनात्विं प्रयोक्तुः सैव शंसबि

"Words yield good outcomes when they are accurately used;

But if someone uses them in wrong way, it shows his stupidity."[16]

§6) Efficacy of paritta-chanting: The Pali word paritta comes from the Sanskrit pari+tra „to protect, 'and it means "protection", "safeguard", or 'safety'. It is recited for warding off evil influences or to bring about fortune or prosperity. There is a common belief that most of the afflictions and misfortunes that men suffer are due to the anger of malignant beings or forces. It is therefore, believed that the anger of these spirits can be appeased by chanting paritta.[17] Accordingly, "paritta chanting can best be described as a prophylactic event or ceremony performed for banishing evil and ushering in good luck"[18].

§7) The sacred teachings or sayings of the Buddha, which have been formalized for chanting by the Theravada tradition, are known as paritta. It is believed that the sonorous sounds of paritta soothe the nervous system, purify the blood, and produce peace and tranquility of mind, thus bringing about harmony of the physical state.[19] During severe illness, paritta is recited with the hope of eliminating all malign influences, be they demonic, astrological, physical, or karmic in origin and character.[20] It is significant to note here that the paritta is glorified in the Milindapañha as a medicine, "the medicine of the protection; parittabhesajja)."[21] The chanting can be classified into two broad groups; soft chanting and loud chanting. Depending on the state of our consciousness, there are two different types of chanting practices. They are vocal chanting, mental chanting, and transcendental awareness of the chanting.

§8) How paritta becomes efficacious: This is a survey to the commentarial exegeses on suggahītā samattā

pariyāputā in the Āṭānāṭiyasutta. Main Sources utilized here are Dīghanikāya III, Āṭānāṭiyasutta, 203. This phrase has been rendered as "well learnt...spell, and shall know it word-perfectly" (Rhys Davids, Dialogues of the Buddha III, 195), "learns...well and has them off by heart (Maurice Walshe, Long Discourses of the Buddha, 476). Dīghanikāy'aṭṭhakathā III 968 and Dīghanikāy'aṭṭhakathā-ṭīkā III 206-7, are strikingly significant since they provide the Theravada viewpoint of paritta-canting. Especially, the details put forward in these commentaries can be applied in a wider range, which is relevant to the communication. Apart from these two accounts, similar attention has also been paid to the substantial parallels.

§9) The chanter should properly grasp both words and the meaning of the chanting and should perform it without erring at least a single syllable (ekakkharassāpi avirādhanavasena). He or she should refine the knowledge in his chanting. In other words, the chanter could have mastery on the meaning and the precise articulation of them. This implies the knowledge on fully rounded formulation of the words (parimaṇḍala-padavyañjanāya). Indeed, if someone chants without pracricing properly; changes the meaning misusing the syllables of the chanting, paritta becomes ineffective (atthampi pāḷimpi visaṃvādetvā sabbaso vā pana appaguṇaṃ katvā bhaṇantassa hi parittaṃ tejavantaṃ na hoti).

§10) Under the heading payogavipatti, „misfortune of usage' DAT speaks of shortcomings of a slapdash recitation. The paritta yields the real outcome only if the chanter has an expertise in the proper articulation, words and their meaning (sabbaso paguṇaṃ katvā bhaṇantasseva

tejavantaṃ hoti). As the sub-commentary (=DAT) insists, „if the chanter needs to perform a perfect enunciation in the chanting, he must know the precise meaning of the words which he chants. Unless he possesses that awareness he is incapable of performing a perfect chanting' (atthaṃ jānato eva hi vyañjanaṃ parisujjhati, neva ajānato). Faulty recitation makes paritta ineffective (na tejavantaṃ hoti).

§11) Significantly, DAT explains how it becomes ineffective due to the faulty chanting. The paritta loses its power (virajjhanato) when it is erroneously recited, and it becomes incoherent; visiliṭṭhabhāvato. This word, i.e. visiliṭṭhabhāvato is a plausible emendation made by Professor Lily De Silva who critically edited DAT for the Pāli Text Society. She furnishes other corrupted variant readings for this term, which occur in the other manuscripts collated in this critical edition. According to her vimmiliṭṭhabhāvato occurs in four of Sinhalese manuscripts and vimmaliṭṭhakabhāvato occurs in one Sinhalese manuscript.[22] All the Burmese manuscripts and Chaṭṭhasaṅgīti edition uniformly gives vimhayatthabhāvato, „having wonderful meaning.'[23]

§12) However, Lily De Silva's details show a possibility of another reasonable reading as vimalitaṭṭhabhāvato, "having contaminated meaning" that shows a close affinity with abovementioned all the Sinhalese manuscripts. These three readings however reveal the fact that the faulty recitation makes paritta inefficacious, that is to say inaccurate chanting becomes "incoherent", "contaminant", thus, it produces "implausible meaning." Accordingly, DAT asserts that the efficacy of paritta (parittassa attha-sādhakataṃ) depends on payogasampatti, "the fortune of practice" of the chanter.

§13) Again, DAT speaks of ajjhāsayavipatti; "the misfortune of intention" and ajjhāsayavipatti; "fortune of intention." If the chanter performs this task only for gathering and receiving (lābhahetu), the paritta does not yield its real benefit (atthaṃ na sādheti). (This does not mean that the chanter should reject the gifts or other gratifications, which he gets from the listeners or audience. The chanter could accept them with compassionate mind.) This asserts the essentiality of the purity and the wholesomeness of chanter's intention since the good intention enables to make paritta fruitful. The reciters must have great friendliness towards the listeners; and the listeners must listen the chanting with respectful attention, and thereby contribute towards the realization of the expected result. Particularly, the Theravada tradition inculcates that the "chanter should involve in this priceless task out of loving kindness (mettaṃ purecārikaṃ katvā) since the main purpose of paritta chanting is to ward off the calamities of human beings" (idaṃ hi parittabhaṇanaṃ sattānaṃ anatthapaṭibāhanahetu).

§14) Voice needed for an ideal recital: The Voice plays an important role in the verbal communication. If the speaker possesses a clear voice, the audience can easily comprehend the meaning of what he speaks. It is psychologically proven fact is that „one's speech reveals one's personality.' On the other hand, one's intelligence can be judged through his speech, thus the speech is the mirror of one's intelligence. The early Buddhism also insists this fact saying, "One's intelligence should be gauged through his discussion (sākacchāya paññā veditabā)."[24] The intelligence considerably contributes to enhance the personality of the person. If the speaker has a substantial knowledge in the theme on what he is talking, his enunciation also

becomes bold and it favorably countributes to increase the flawlessness of the speech. In the process of chanting also, chanter could know the meaning of what he or she chants. Then the chanting definitely becomes perfect and more efficacious.

§15) In the Brahmāyusutta of Majjhimanikāya, Uttara a Brahmin youth says that Buddha's voice is endowed with eight qualities.[25] According to Mahāgovindasutta of Dīghanikāya Brahma Sanaṅkumāra's voice also consists of the same qualities.26 It can be surmised that both of these discourses reveal the Indian perspective of a perfect voice. When we carefully examine the corresponding commentarial exegeses of those discourses, it becomes clear that these are not merely innate qualities of someone but some eminences, which, one can acquire through the proper dedication. However, if the chanter applies these eight qualities; he can reinforce the effectiveness of the chanting. Those eight qualities as follows:

1. vissaṭṭho=distinct
2. viññeyyo = intelligible
3. mañju= melodious
4. savanīyo= audible
5. bindu = compact
6. avisārī = euphonious
6. gambhīro =deep
8. ninnādī = sonorous

§16) Another important fact that should be considered here is that although the aforementioned discourses speak of these eight components as separate entities, they in reality signify four distinctive components. For example, the first one (vissaṭṭho) further describes the second (viññeyyo) and so forth. In other words, the second factor describes a subsequent condition that emerges as a result of accomplishing the first. As DA remarks, typically, each

subsequent term of this octad explains the meaning of precedent term.27

§17) vissaṭṭho= distinct. This is the predominant factor that should essentially be taken into consideration by the chanter (in chanting, similarly, preacher in preaching, and teacher in teaching and so on.) since it instructs to exclude the saradosa; „faults that happen in the enunciation.'[28] As the commentaries emphasize, the chanter's (or preacher's) voice should not be intermittent due to the influence of bile and phlegm (apalibuddhāya pittasemhādīhi).[29] If the chanter's voice is interrupted with those obstacles, he is most probably unable to accurately enunciate the letters of the recital thereby it may cause to diminish the accepted result of the chanting. Likewise, such an obnoxious voice may cause to emerge a sort of repulsive impression in the listeners' mind.

§18) Equally, the proper chanting should essentially free from two awkward aspects, namely, sandiṭṭha and vilambita. As the sub-commentary explains, the former denotes an incomplete or partial enunciation. Although the chanter believes that, he completely pronounces the syllables of the words in the chanting, in reality, he may skip some of them (sabbaṃ dassetvā viya ekadesaṃ kathanaṃ)[30] perhaps, due to his hurry to wind up the chanting within a short time. More expressly, this means the removal of necessary pause that should be kept inbetween the words. The latter term signifies a slowly recitation, in other words, it means the unnecessary pause inbetween the words (saṇikaṃ cirāyitvā kathanaṃ). The necessary pause is called yati in Pāli metre-prosody (chando'laṅkāra) and even in the music.[31] Śabda-kalpa-druma defines yati as "pāṭhavicchedaḥ, separation

of terms" and "jihveṣṭa-viśrāma-sthānam, pause in the chanting for the convenience of the tongue."[32] However, this yati should be done only in relevant places.

§19) Sāratthadīpanī, the sub-commentary on Vinayapiṭaka, precisely recognizes these two terms, thus says "vissaṭṭha means the stability of the preaching which is free from too much swiftness as well as from too much slowness. Buddha advices in the Araṇavibhaṅgasutta of Majjhimanikāya "one should speak unhurriedly" (ataramānova bhāseyya) since there are 5 consequences in hurriedly speaking viz. body grows tired, mind becomes excited, voice is strained, throat becomes hoarse, speech of one who speaks hurriedly is indistinct (avissaṭṭhaṃ) and hard to understand (aviññeyyaṃ).[33] It is obvious that, these five consequences of hurriedly speaking can be mentioned also for the bad outcomes of a "spluttered chanting."

§20) More interestingly, DAT glosses another variant reading as sandiddha; "suspicious", and it means enunciation of words with uncertainty (sandehajanakaṃ). In many occasions, this happens owing to the canter's ignorance on the meaning, which he chants. This fact further proves the essentiality of the knowledge of the meaning in order to keep the accuracy in chanting. As the Udāna-aṭṭhakathā remarks, "when the meaning has been nicely considered that it is possible to intone the (canonical) Pāli properly." Again, DAT declares that "Indeed, enunciation becomes accurate, only if the chanter knows the meaning of what he chants." Moreover, DAT mentions another two factors, namely, dukkhalita and avakaḍḍhita relating to the blunders that should be omitted in the ideal enunciation. These two terms show a direct connection with erroneous

pronunciation. It can be assumed that dukkhalita stands fo "removal of syllables of the words allowing to the emergenc of anomalous and erroneous meanings,[34] and avakaḍḍhita "dragging inappropriate syllables in to the words."[35]

§21) Another important factor that can be discussed under vissaṭṭha, is anelagala which is used as a specification of the former. Strictly speaking, vissaṭṭhā[ya], in many accounts of the Pāli canon, is followed by anelagalā[ya].[36] As the tradition claims, it is necessary to contain this feature in a successful preaching. anelagalāya: Woodward translates this word as „without hoarseness' and Bhikkhu Bodhi as "articulate." The second rendering seems inapt because it is the more appropriate rendering for vissaṭṭhāya, the previous term. However, Woodward's rendering partially reveals its Buddhist connotation. To get a clear understanding, we can analyze this term as an+ela+galāya. an is an indeclinable with negative meaning, similar to na/no. elaṃ means "fault" and it appears in Vedic Sanskrit as enas but in the same sense.[37]

§22) Pāli commentaries explain above word as "elaṃ means fault," elaṃ vuccati doso.[38] galāya (gala+āya. āya is suffixed in the instrumental case) is the instrumental singular form of gala; to fall, or to issue. Accordingly, ela+gala= elagala means "falling or emitting faults." After adding an (an+ela+gala) it gives the quite opposite sense as "without emitting faults. Therefore, anelagala means „the words which are absolutely freed from faults', i.e. (with) precise (words). This suggests that if the chanter carefully uses the words thereby it becomes an utterly flawless chanting. Ven Dhammapāla, however, analyzes this compounded term in two ways, thus, they have two meanings i.e. 1. an'ela+galāya,

without a drop of drivel 2. an'ela+agalāya, faultless, without any of its words or formulations dropped.[39]

§23) viññeyyo= intelligible. As mentioned before, this factor is related with the previous one (supra: §64). If vissaṭṭha; the first one is complete, this factor is also considerably fulfills. This, however, mainly refers to the perceptibility of the chanting. If the chanting is clear and diffuse, listeners can easily distinguishable its contents, thus, MA comments, "viññeyyo means the makes meaning palpable."[40]

§24) mañju= melodious.[41] Commentaries often interpret it as mañju means sweet and smooth.[42] This implies the agreeable nature of the enunciation. Pleasantness of the voice is essential not only for the day-to-day communication but also for the preaching, reciting as well. Listeners unintentionally tend towards the chanting, when it is performed in an agreeable voice. While the first two factors i.e. vissaṭṭha and viññeyya of this octad assert the accuracy of the enunciation, this factor and the ensuing factor (i.e. savanīyo) maintain on the agreeable aspect of the enunciation that should possess to an outstanding chanter. Unless the canter's enunciation is attractive, it may insufficient to provide a complete perceptibility to the audience though his enunciation is clear and accurate.

§25) We have already paid our attention on adversely influence of an obnoxious voice for the recitation. The chanters can make his voice smoothen and acquire a melodies enunciation by carrying out the recital exercises. In order to acquire this skill, a series of Sanskrit and Pāli texts called śatakas (in Sinhalese: Śataka-poth), the booklets that consist of hundred Sanskrit or Pāli verses for each text, is prescribed

by the ancient monastic education system in Sri Lanka to be commited to memory by the novices. This set of texts comprises around 15 texts begin with sakas-kaḍa, "piece of preparation" along with Buddha-gajja, "exclamation of the glory of the Buddha." the former is composed mainly in prose, in highly ornate Sanskritized rhetorical language and the latter is completely in Sanskrit verses. These two texts are of worth significance for familiarizing the accurate articulation to the beginner. Afterward he is able to continue further enunciative exercises using the rest of the series such as Nāmāṣṭa-śataka, Bhakti-śataka, Sūrya-śataka etc. This process enables to maintain a flexible and fitting enunciation for the Pāli chanting.

§26) It is accepted that a flexible voice has wide tonal range value. Nonetheless, this mañju should not be understood as a motivation the chanter to imitate a mock voice. Practise of the aforementioned texts, in reality, allows the chanter to rouse his hitherto concealed actual tone of the voice. Therefore, if the chanter is a male he should not attempt to chant in a female voice, and vice versa.

§27) savanīyo= audible. This means "suitability for listening" (sotabbayuttako) and "agreeability to the ear" (kaṇṇasukho).43 This is a succeeding, perhaps, simultaneous quality of melodiousness (mañju) of the voice. The chanter"s awareness of the metrical aspect (chando) is helpful to keep the chanting in an appropriate range of the intonation.

§28) bindu = compact. The chanter could careful to manage his tone without a superfluous dispersal. If his enunciation is scattered, listeners may confront with inconvenience due to the imperceptibility of the meaning. As we have already pointed out, chanter's knowledge on

meaning of the recitation is strikingly supportive to keep bindu-nature, compactness. Especially, the knowledge in words and their interpretation (nirutti-pada-kovido), the combination of letters (akkharānaṃ sannipātaṃ), beginning, ending (pubb'aparāni),[44] sambandha, combined and vavatthita, separated are very essential in this respect.

§29) When the real meaning of the chanting is uncertain to the chanter, he might tend to stutter and splutter or might pause the chanting in unnecessary places thereby resultant to arise an absurdity in the chanting. Thus, this suggests that the chanter's enunciation should be firm and bold and it should totally free from trembling. DAT gives an apt simile to elucidate this nature, "bindu means compact. Connected, without being scattered just as a clattering sound that emits from of a broken-metal bowl when it is beaten" (bindūti piṇḍito. ākoṭita-bhinna-kaṃsa-saddo viya anekāvayavo ahutvā niravayavo, ekabhāvoti attho).[45]

§30) avisārī = euphonious. This further describes another facet of the previous factor. Although the chanting should be performed in a diffused voice, it should not be an awkward yell. The chanter should careful about the nature of the audience or the capacity of the listeners should adjust the range of the enunciation in terms of them. For example, if the audience consists of 10 members the chanter should not perform a loud voice just as in an audience with 1000 listners. Nowadays paritta-chantings are mostly performed with the help of electronic amplication devices. Here also, the chanters remember to adjust their sound in order to prevent its in vain scattering. The chanting, in other words, should not be a disturbance to the others.[46]

§31) gambhīro =deep. DA, together with DAT explains the nature of gambhīra as follows: "Deep means arose in depth from the bottom of the navel. It does not mean the voice that came out slightly touching the tongue, teeth, lips and palate. If any voice emerges in the latter way, it is not melodic; unable to be heard from a long distance since it is not mighty."[47] What is noteworthy in this account is that this reveals a special facet of Theravada perspective of the perfect enunciation. That is to say, all the human voices should begin their enunciation from the bottom of the navel although they have their secondary nominations such as guttural, palatal, and cerebral and so on. Unless the voice emerges from that place, it is considered as imperfect. This suggests that the chanter should keep the combination with the navel in the enunciation of the words.48 Furthermore, this portrays the chanter's personality that should essentially be kept in the paritta-chanting.

§32) ninnādī = sonorous. This factor asserts the pleasant echo that should consist of the chanter's voice. It can be assumed that the systematic rhythm that can be used by the chanter in terms of the suitable metre (chando) is also implied with this term. As DA clarifies with an apt simile, "it means as resonant as a storm of rain and as deep as a drum sound."[49] In conclusion, we can insist that if the chanter takes into consideration on aforementioned factors, he/she is definitely able to perform more attractive and efficacious chanting.

End Notes

1 ThA I 134

2 vassati devo yathā sugītaṃ- Th 08

3 See: Saddhātissa, p.126

4 oṃ-kāraṃ bindusaṃyuktaṃ nityaṃ dhyāyanti yoginaḥ, kāmadaṃ mokṣadaṃ caiva oṃkārāya namo namaḥ

5 Saddhātissa, op.cit. p.126

6 Sn, 79

7 Saddhātissa, op.cit. p.126

8 See also: http://hinduism.about.com/od/prayersmantras/a/mantrachanting.htm

9 URc, 6-94

10 See: sv.rasāyana: elixir vitae- CDIAL, 616

11 Medieval Legend: Brewer Dictionary, p. 371

12 See: Mehta, p. 09

13 Read: Palit, p.18

14 GP,1,172.22

15 saddhamma-rasāyanaṃ dasabalassa

16 gaurgauḥ kāmadughā samyak prayuktā smaryate budhaiḥ duṣprayuktā punargotvaṁ prayoktuḥ saiva śaṁsati

17 Saddhātissa, op.cit. p.126

18 See: Silva, Buddhist op.cit. p.139

19 Saddhātissa, op.cit. pp.125-38

20 Silva, op. cit. p. 140

21 ye pana te manussā sāvasesāyukā vayasampannā, tesaṃ aṭṭhāya parittabhesajjāni bhaṇitāni, te parittabhesajjehi vaḍḍhanti- MP,152, Tr. "Medicines that are safety-runes are spoken for those people who (still) have some term of life remaining and are in their prime, (for) these prosper through medicines that are safety-runes" Horner, 1999, p. 213

22 Silva, DAT, Vol. I, General Introduction, p. xvi-xvii

23 DAT, Be III p. 160

24 S, I 78

25 aṭṭhaṅgasamannāgato kho panassa bhoto gotamassa mukhato ghoso niccharati vissaṭṭho ca viññeyyo ca mañju ca savanīyo ca bindu ca avisārī ca gambhīro ca ninnādī ca M, II 140, Tr. The sound that issues from revered Gotama's mouth is possessed of eight characteristics: it is distinct and intelligible and sweet and audible and fluent and clear and deep and resonant- I.B. Horner, 2004, p. 326, The speech that issues from his mouth is has eight qualities: it is distinct, intelligible, melodious, audible, ringing, euphonious, deep and sonorous- Ñāṇamoli, 2006b, p. 748

26 brahmuno sanaṅkumārassa bhāsato aṭṭhaṅgasamannāgato saro hoti vissaṭṭho ca viññeyyo ca mañju ca savanīyo ca bindu ca avisārī ca gambhīro ca ninnādī ca- D, II 211, Tr. His voice had eight qualities: it was distinct, intelligible, pleasant, attractive, compact, concise, deep and resonant- Walshe, p. 296, He spoke it with a voice of eightfold characteristics- in a voice that was fluent, intelligible, sweet, audible, continuous, distinct, deep, and resonant- DB, II 245

27 pacchimaṃ pacchimaṃ padaṃ purimassa purimassa atthoyevāti veditabbo DA II 640. See also: pacchimaṃ pacchimanti dutiyaṃ, catutthaṃ, chaṭṭhaṃ, aṭṭhamañca padaṃ. purimassa purimassāti yathākkamaṃ paṭhamassa, tatiyassa, pañcamassa, sattamassa ca DAT II 264

28 DAT II 264

29 DA I 282

30 DAT I 412

31 See: sv yati pause in music caesura in prosody- PSED, p. 239

32 ŚKD, p. 11

33 ...taramānassa bhāsato kāyopi kilamati, cittampi ūhaññati, saropi ūhaññati kaṇṭhopi āturīyati, avisaṭṭhampi hoti aviññeyyaṃ taramānassa bhāsitaṃ-M III 234, See: Ñāṇamoli, 2006b, p. 1084

34 Consider following occurrences: khalitanti virajjhanaṃ-DAT III 256, avakkhalitanti virādhitaṃ musā-SVAT Be I p. 315, ekapadepi ekavyañjanepi avakkhalitaṃ nāma natthi-Saratthadīpanī Be III

324,...akkhalitapadavyañjanāya ca. therassa hi kathayato padaṃ vā vyañjanaṃ vā na parihāyati-SA I, 275, akkhalitapadavyañjanāyāti agalitapadavyañjanāya-SAT Be I p. 288

35 See: sv avakaḍḍhati; weighed down- PED 81, removes, drag down-DOP, I 241

36 See: suggahitāni...sumanasikatāni sūpadhāritāni kalyāṇiyā... vācāya samannāgato vissaṭṭhāya anelagaḷāya atthassa viññāpaniyā Udāna 59. "... well got by heart, well considered and reflected on... you are blest with charming speech, distinctly and clearly enunciated, so as to make your meaning clear"- Woodward, 1948, p.71. "...well grasp, well attended to, well considered. You are endowed with lovely articulation; diffuse, without a drop of drivel, one able to render the meaning perceptible" -Masefield, 2007, p. 105, evaṃ me sutaṃ: ekaṃ samayaṃ bhagavā vesāliyaṃ viharati, mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. tena kho pana samayena āyasmā visākho pañcāliputto upaṭṭhānasālāyaṃ bhikkhū dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejeti sampahaṃseti, poriyā vācāya vissaṭṭhāya anelagalāya atthassa viññāpaniyā pariyāpannāya anissitāya- S II, Visākhasutta, p. 280.Tr.Thus have I heard: the exalted One was once staying at Vesālī in the Great Grove in the Gabled Hall. Now at that time the venerable Visākha of the Pañcālins was in the meeting hall instructing, inciting, enlightening, and inspiring the brethren with pious discourse, with urban speech, well articulated, without hoarseness, expounding the meaning, relevant, unworldly- Woodward, 1982, p. 190

37 See: enas: sin, offence, fault- PSD, p. 315

38 DA I 75, MA II 207

39 See: UA, p. 312, Masefield, 2009, p, 783

40 viññeyyoti viññāpanīyo pākaṭo-MA, III p. 393

41 See sv. mañju: charming, lovely- CDIAL, p. 556

42 mañjūti madhuro –MA, III 393, mañjūti madhuro mudu –DA, II p. 640

43 DA, II 640, savanīyoti sotasukho-MA, III 393, savanīyāti sotuṃ yuttā, savanassa vā hitā, kaṇṇasukhāti attho- VvA, 174

44 See: Dammapada 352nd verse. See: "...skilled in terms of expression, who wlould know the combination of letters, what

preceeds and what follows…"- Carter, 1996, p. 70, Norman, 2004, p. 51

45 DAT II p. 264

46 yathāparisanti yattakā parisā tattakameva viññāpeti anto parisāyaṃ yevassa saddo samparivattati, na bahiddhā vidhāvati- DA II p. 640

47 gambhīroti nābhimūlato paṭṭhāya gambhīrasamuṭṭhito, na jivhādanta-oṭṭhatālumattappahārasamuṭṭhito. evaṃ samuṭṭhito hi amadhuro ca hoti, na ca dūraṃ sāveti-DA II p. 640, evaṃ samuṭṭhitoti jīvhādippahāramattasaṁuṭṭhito. amadhuro ca hoti uppattiṭṭhānānaṃ parilahubhāvato. na ca dūraṃ sāveti vīrabhāvābhāvato-DAT, II p. 264

48 Both Sanskrit and Pāli grammarians speak of a pulmonary, aurasyah. It means the enunciation belonging to or produced from the breast- SED, p. 239. See also: ha-kāraṃ pañcameheva-antaṭṭhāhi ca saṃyutaṃ, orasanti vadantettha-kaṇṭhajaṃ tadasaṃyutaṃ-Rs, Be p. 03

49 ninnādīti mahāmegha-mudiṅga-saddo viya ninnāda-yutto- DA, II p. 640

පාලි අට්ඨකථා මූලාශ්‍රය අතර පෝරාණයන්ට හිමි තැන

ගෝනදෙණියේ පඤ්ඤාරතන හිමි

පාලි සාහිත්‍යයෙහි ඉතා වැදගත් සුවිශේෂී අංගයක් ලෙස අට්ඨකථා සාහිත්‍යය බුහුමන් ලබයි. ත්‍රිපිටක පාළියෙහි ඇති දුරවබෝධ තැන් සුබෝධ කිරීමේ අරමුණින් බුදුරදුන් දවස ම මෙම අට්ඨකථාකරණය ආරම්භ විය. ථෙරවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අනුව බෞද්ධයාගේ ඒකායන අරමුණ ත්‍රිවිධ බෝධියෙන් එක්තරා බෝධියකට පැමිණ නිවන් පසක් කිරීම යි. පෙළ දහම නිවැරදි ව තේරුම් නො ගෙන නිවන් අවබෝධ කළ නො හැකි ය.

කාලයෙන් කාලයට පෙළ දහමෙහි අර්ථ සැඟවී යයි. විශේෂයෙන් මිනිසුන් සුචරිතයෙන් වෙන් වී දුශ්චරිතවල යෙදෙන විට ධර්මය වටහාගැනීමේ ශක්තිය හීනවන අතර එවිට ධර්මයෙහි සැබෑ අරුත් මිනිස් සිත් සතන්වලින් අතුරුදහන් වෙයි. මේ නිසා පෙළ දහම තේරුම් ගැනීමේ අපහසුව මඟ හැරීම පිණිස ධර්ම විනයට උගත් තෙරවරු පුරාණ ආචාර්යවරුන්ගේ අදහස් හා මතවාද වඩාත් ඔප් නංවමින් ධර්මය බැබළ වීම පිණිස අට්ඨකථා රචනා කළහ. ඉන්දියානු සම්ප්‍රදායට අනුව අටුවා යනු කෙනකුගේ උගත්කමත් බාහිර දැනුමත් අනුව පැරණි පෙළට අලුත් අර්ථ දීම බව බී. සී. ලෝ මහතා පවසයි. 1 ඔහුගේ මතය අනුව අනුන්ගේ වචන හා අනුන්ගේ මත හැකි තරම් නිවැරදි ලෙසත් අවංක ලෙසත් විස්තර කර දීම අටුවාව යි. එහෙත් මෙහි සඳහන් වන හැකි තරම් යන වචනය නුසුදුසු ය. ථෙරවාදී අට්ඨකථා රචකයන්

සම්පූර්ණයෙන් ම නිවන් මඟ හෙළි පෙහෙළි කරමින් අර්ථ විවරණ සපයා ඇති බව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායේ මූලස්ථානය ලෙස පිළිගනු ලබන මහා අරාමය වන මහාවිහාරීය භික්ෂූන්ගේ අනුමැතිය එම අර්ථකථනවලට හිමිවීමෙන් පෙනෙයි.

සංස්කෘත භාෂාවෙන් අර්ථකථා හෙවත් භාෂ්‍ය යැයි කියනු ලබන්නේ සංක්ෂිප්ත භාෂණයක් අර්ථයෙන් පොහොසත් කොට විස්තර කර දැක්වීම යි.[2] පාලි භාෂාව ද අට්ඨකථා හඳුන්වන්නේ මෙයින් අර්ථය කියනු ලැබේ යන අර්ථයෙන් අට්ඨකථා නම් වන බව යි.[3] පාලි අට්ඨකථාකරුවන් මෙම අට්ඨකථා යන වචනයේ අර්ථය සැබෑවක් ම බවට පත්කරමින් සිය කාර්ය මැනවින් ඉටු කොට ඇති අයුරු පාලි අට්ඨකථා පරිශීලනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. පාලි අට්ඨකථාචාර්යන් වහන්සේලාගේ කාර්යභාරය එකක් ම විය. එනම් නිවන් මඟ හෙළි කරමින් ත්‍රිපිටකයට අර්ථ විවරණ සැපයීම යි. එහි දී ඒ ඒ කතුවරුන් තම තමන්ට ආවේණික ක්‍රමවේදයන් අනුගමනය කළ ද අරමුණ එකක් ම වූ බැවින් එම ක්‍රම වේදයන් බොහෝ දුරට සමාන කමක් පෙන්වයි.

පාලි අට්ඨකථා රචනයේ පුරෝගාමියා අට්ඨකථාචරිය බුද්ධඝෝෂ හිමියන් බව සියලු උගත්හු විවාදයකින් තොර ව පිළිගනිති. උන්වහන්සේ ඉන්දියාවේ සිට ලංකාවට පැමිණ මහාවිහාරයේ නැවතී සිංහල භාෂාව ඉගෙන මහාවිහාරීය භික්ෂූන් වහන්සේ පැවැත් වූ පරීක්ෂණයට මුහුණ දී එයින් විශිෂ්ට සාමාර්ථයක් ලබා මහාවිහාරීය භික්ෂූන්ගේ පූර්ණ අධීක්ෂණය යටතේ මහාවිහාරීය පුස්තකාලය පරිහරණය කරමින් අට්ඨකථා රචනා කිරීම ආරම්භ කළහ. පාලි අට්ඨකථා රචනයේ දී විශේෂයෙන් ම අවධානය යොමු කළ යුතු වූ කරුණක් වූයේ ථෙරවාදී මතයට ගරු කිරීම යි. මහාවිහාරීය මතය ථෙරවාදී මතය ම විය. එම නිසා මහාවිහාරීය මතයට ගරු නො කරන්නන්ට ථෙරවාදී න්‍යාය ඇතුළත් සිංහල අට්ඨකථා පරිශීලනය කිරීමේ අවස්ථාව අහිමි විය. පාලි අට්ඨකථා රචනා කළ සියලු ම ලේඛකයෝ මහාවිහාරීය මතය මුල් තැන්හි තබා සිය ග්‍රන්ථ රචනා කර ඇති බව එම ග්‍රන්ථවල ප්‍රාරම්භ ගාථා විමසීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. පාලි අට්ඨකථා

සාහිත්‍යයේ පුරෝගාමියා හා ප්‍රධානියා ලෙස සැලකෙන බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ත්‍රිපිටකයේ ප්‍රධානත ම ග්‍රන්ථ සඳහා අර්ථකථන සැපයීම නිසා උන්වහන්සේගේ ක්‍රමය සියලු ම ආචාරීහු යම් යම් ප්‍රමාණවලින් ගුරු කොට ගෙන ඇති බව පෙනේ.

ග්‍රන්ථ රචනයේ දී සිය සිතැඟි පරිදි අදහස් ඉදිරිපත් නො කොට මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයට අනුව ම කරුණු ඉදිරිපත් කරන අතර තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ දී එය තමාගේ මතයක් බව (*අත්තනො මති*) සඳහන් කිරීමට අමතක නො කරති. පරවාදී අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී කෙචි, අපරෙ, අඤ්ඤෙ, එකෙ වැනි වචන නිතර ම භාවිතා කරති. අදහස් වඩාත් පැහැදිලි වීම පිණිස ත්‍රිපිටකයේ නොයෙක් තැන්වලින් කරුණු උපුටා ගන්නා අතර නිදර්ශන කථා ද ඉදිරිපත් කරති. මෙම ක්‍රම වේදය සියලු ම අටුවාචාරීවරු යම් යම් ප්‍රමාණවලින් අනුගමනය කර ඇති බව පෙනෙ යි.

බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට පසුව අටුවාකරණයට පිවිසි ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් සිය අට්ඨකථා රචනයේ දී ප්‍රධානත ම මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථය වශයෙන් භාවිතා කර ඇත්තේ පොරාණට්ඨකථාව යි. උන්වහන්සේ විසින් විරචිත නෙත්තිප්පකරණ අට්ඨකථාව හැර සෙසු සියලු ම අටුවාවල ප්‍රාරම්භ ගාථාවල දී පොරාණට්ඨකථාව ඇසුරු කරන බව

"තස්මා තං අවලම්බිත්වා ඔගාහෙත්වාන පඤ්චපි නිකායෙ උපනිස්සාය පොරාණට්ඨකථානයං."[13]

යනුවෙන් සඳහන් කරති. එපමණක් නොව ආචරිය ධම්මපාල හිමියන්ගේ අටුවා ග්‍රන්ථ පුරා පොරාණා පාඨ යම් යම් කරුණු සනාථ කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් කර ඇත.

"පොරාණෙපි වුත්තං, පොරාණා පනාහු, වුත්තං හෙතං පොරාණෙහි."[14]

යනුවෙන් පොරාණා පාඨ දක්වා ඇත. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක යෙදෙන ඊ. ඩබ්. අදිකාරම් මහතා ත්‍රිපිටක අටුවාවල දැක්වෙන සියලු ම පොරාණා පාඨ සිය

කෘතියෙහි උප ග්‍රන්ථය තුළ සංග්‍රහ කර ඇත.[15] ඔහු පොරාණයන් පිළිබඳ දක්වන්නේ මෙවන් අදහසකි.

''පොරාණයන් වූ කලි සම්භාවනීය ආචාර්ය පිරිසක් වූ බව ද ථෙරවාද ශාසනය ඇතිවීමේ දී සහ තහවුරු වීමේ දී ඔවුන් වැදගත් තැනක් ගත් බව ද නිසැක ය....... පොරාණයන්ගේ සම්භවය ජම්බුද්වීපයේ ය. ඇතැම් විට ඔවුන් එහි දී හඳුන්වන ලද්දේ පොරාණා යන නමින් නො වේ. ඔවුන්ගේ මත සහ ධර්ම විවරණයන් පැරණි අටුවාවක ඇතුළත් කොට තිබී මහා අට්ඨකථා, මහාපච්චරී සහ කුරුන්දි ආදී අලුත් අටුවා ලියවුණ විට එය පොරාණට්ඨකථා යන නමින් හැඳින්වීමට පත් වී යැයි ද එහි ඇතුළත් කර තිබුණු මත දරූ ආචාර්යවරු ''පොරාණා'' හෙවත් පැරණි ආචාර්යවරු යන නමින් හඳුන්වනු ලැබූහ යි ද සිතිය හැක. තවත් පසුව එම ආචාර්යවරුන්ගේ මත සහ පැරණි අටුවාවෙහි ඇතුළත් ව පැවති වෙනත් කරුණු අතර වූ වෙනස අමතක වී ගොස් පොරාණා සහ පොරාණට්ඨකථා යන වචන සමානාර්ථවාචී වී යැයි ද සිතිය හැක. කුරුන්දට්ඨකථා යන්න වෙනුවට කුරුන්දී යන සංක්ෂිප්ත නාමය බහුල වශයෙන් ව්‍යවහාර වූවාක් මෙන් පොරාණට්ඨකථා යන්න වෙනුවට පොරාණා යන්න ව්‍යවහාර වූයේ යැයි ද ගත හැකි වේ.''[16]

අදිකාරම් මහතා පොරාණට්ඨකථාව පිළිබඳ දක්වන මෙම අදහස මඳක් විමසා බැලීම වැදගත් ය. එයට හේතුව ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් අර්ථකථන සැපයීමේ දී ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වශයෙන් භාවිතා කළ පොරාණට්ඨකථාව පිළිබඳ පැහැදිලි ස්ථාවරයක් තිබිය යුතු බැවිනි. එතුමා ප්‍රකාශ කරන පරිදි පොරාණයන් සම්භාවනීය ආචාර්ය පිරිසක් ය යන මතය අපට පිළිගැනීමට සිදුවන්නේ පොරාණා පාඨ පාලි අට්ඨකථාවල දී යම් යම් කරුණු සනාථ කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් කොට ඇති බැවිනි. නිදසුනක් ලෙස උදාන අටුවාවේ දී භගවා යන වචනයට අටුවා සපයන ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් සිය අර්ථකථනයෙන් පසු එය වඩාත් තහවුරු කිරීම සඳහා පොරාණෙහිපි වුත්තං, පොරාණයන් ද කියන ලදී යනුවෙන්

''භගවාති වචනං සෙට්ඨං භගවාති වචන මුත්තමං, ගරු ගාරව යුත්තො සො භගවා තෙන වුච්චතී.'' [17]

යන පොරාණ පාඨය දක්වා තමන් වහන්සේ ඉදිරිපත් කරන කරුණ තහවුරු කොට ඇත. මෙවැනි බොහෝ තැන් අටුවාවල දක්නට ලැබෙයි. මේ නිසා පොරාණ යනුවෙන් හැඳින් වූ ආචාර්ය පිරිස ඉතා සම්භාවනීය පිරිසක් වූ බව පැහැදිලි වෙයි. එතුමා දක්වන පොරාණයන්ගේ මත වෙනත් අටුවාවක සංග්‍රහ වී තිබී පසුව මහා අට්ඨකථා, කුරුන්දී, පච්චරී අටුවා ලියවුණු පසු එම මුල් අටුවාව පොරාණට්ඨකථාව යනුවෙන් හැඳින්වූවා යැයි දක්වන මතය තවදුරටත් විමසීමට ලක් කළ යුතු බව සිතේ. එයට හේතුව අලුත් අටුවා ලියවෙන්නේ පැරණි අටුවාවල යම් යම් දෝෂ ගහණවීම සහ විස්තර ප්‍රමාණවත් නො වීම හේතුවෙනි. එසේ නම් බුද්ධඝෝෂ හිමි, ආචරිය ධම්මපාල හිමි වැනි මහා අට්ඨකථාකරුවන් එම පැරණි අටුවාවට මුල් තැන දීම ගැටලුවකි. මහා අට්ඨකථාව ආදී අටුවා ලිවීමේ දී පොරාණ පාඨ ඒවාට එසේ නම් ඇතුළත් නො කළේ ද එසේ නම් එයට හේතුව කුමක් ද යනාදී ප්‍රශ්න රාශියක් පැන නඟී. ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් මහා අට්ඨකථාව භාවිත කොට ඇත්තේ ඉතා සීමිත ව ය. එහෙත් පොරාණට්ඨකථාව උන්වහන්සේගේ කෘතිවල ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය විය. උන්වහන්සේගේ කෘතිවල ප්‍රාරම්භ ගාථාවල සහ නිගමන ගාථාවල ද මෙම අටුවාව පිළිබඳ විශේෂයෙන් සඳහන් කරති. මේ නිසා අදිකාරම් මහතා දක්වන කරුණු පිළිබඳ සැක සහිත ය. ඔහු ප්‍රකාශ කරන පරිදි පොරාණට්ඨකථාව ආශ්‍රයෙන් මහා අට්ඨකථාව රචනා වූවා නොව මහා අට්ඨකථාව ආශ්‍රයෙන් පොරාණට්ඨකථාව රචනා වන්නට ඇති බව සිතීම වඩාත් යෝග්‍ය බව සිතේ. විශේෂයෙන් මෙම පොරාණට්ඨකථාව තුළ ඓතිහාසික තොරතුරු බොහෝ සෙයින් ඇතුළත් වන්නට ඇත. ඛුද්දකනිකායේ ග්‍රන්ථවලට අටුවා සැපයීමේ දී විශේෂයෙන් ඓතිහාසික කරුණු ඇතුළත් කොට ඇත. තෙර - තෙරණින් වහන්සේලාගේ ඉතිහාසයන් පිළිබඳ ව එසේ ම විමානවත්ථුවේ හා පේතවත්ථුවේ සඳහන් පින්පව් කළවුන්ගේ තොරතුරු මෙහි අන්තර්ගත වන්නට ඇත. එපමණක් මත් නො ව ලක්දිව මහාඉතිහාස කථාව වන මහාවංසය හා

මහාවංස ටීකාව රචනයේ දී ද පොරාණට්ඨකථාව භාවිතා කර තිබීමෙන් මෙය වඩාත් සනාථ වෙයි.[18] එපමණක් මත් නො ව චරියාපිටකට්ඨකථාවේ

"පොරාණට්ඨකථායම්පන තම්හා මහා කප්පා පට්ඨාය සබ්බබුද්ධෙ නිදස්සෙසුං ඉදං වුත්තං"[19]

යනුවෙන් පොරාණට්ඨ කථාවෙහි තණ්හඞ්කර බුදුරජාණන් වහන්සේගේ සිට කස්සප බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වා විස්තර ගාථාවලින් පැවසුණු බව කියවේ. පොරාණට්ඨකථාව පාලි බුද්ධවංසට්ඨකථාවේ ද ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වූ බැවින් එය අටවිසි බුදුරජාණන් වහන්සේලාගේ විස්තර විවරණය වූ ජනප්‍රිය හෙළටුවාවක් වන්නට ඇත.[20] පරමත්ථජෝතිකා නම් ඛුද්දකපාඨ අටුවාව[21] හා කර්තෘ අඥාත අපදානට්ඨකථාව ද[22] මෙම පොරාණට්ඨකථාව ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය කර ගෙන තිබීමෙන් මෙහි ජනප්‍රියතාවය වඩාත් පැහැදිලි වෙයි. පොරාණා යනු ද පොරාණට්ඨකථාව ම බවට අදිකාරම් මහතා දක්වන අදහස පිළිගත හැකි සාධාරණ ප්‍රකාශයකි. එහෙත් ඔහු සිය පාලි අටුවා මූලාශ්‍රය එකතුවේ මෙම පොරාණා සහ පොරාණට්ඨකථාව මූලාශ්‍රය දෙකක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කර තිබීම ද අමතක නො කළ යුතු ය.

පොරාණට්ඨකථාව හැරුණු විට තවත් බොහෝ මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් ආශ්‍රය කොට ඇති බව උන්වහන්සේගේ අටුවා කෘතීන් විමසීමෙන් පෙනෙ යි. මෙම කෘතීන් අතර මහාවිහාර මතයට පක්ෂ කෘති මෙන් ම විපක්ෂ ඒවා ද විය. එම ග්‍රන්ථවල සඳහන් විවිධ මත අටුවා කෘතිවල දී උපුටා දක්වා ඇත. එම ග්‍රන්ථ අතර මහාවිහාරය මතයට පක්ෂ අටුවා ලෙස පහත සඳහන් ග්‍රන්ථ සඳහන් කළ හැකි ය.

1. අට්ඨකථා
2. අට්ඨකථාසු
3. අන්ධට්ඨකථාය
4. අඞ්ගුත්තරට්ඨකථා
5. ආගමට්ඨකථා

6. ඛන්ධට්ඨකථාය
7. ධම්මපදවණ්ණනා
8. මහා අට්ඨකථා
9. ජාතකට්ඨකථා
10. අත්ථසාලිනී ධම්මසංගහ වණ්ණා
11. ජාතක භාණකා
12. ආගමට්ඨකථා
13. පොරාණා
14. පොරණට්ඨකථා
15. ථෙරසල්ලාප

මෙම ග්‍රන්ථ අතර සමහර ග්‍රන්ථ ඒකවචන බහුවචන දෙකෙන් ම යෙදී ඇත. අට්ඨකථායං, අට්ඨකථාසු යන මූලාශ්‍රය එයට නිදසුන් ය. මෙහි සඳහන් ඛන්ධකට්ඨකථාව බොහෝ විරල ව භාවිත අටුවාවකි.[23] එය අදිකාරම් මහතාගේ මූලාශ්‍රය ලේඛනයේ ද සඳහන් නො වන විශේෂ අටුවාවක් බව පෙනේ.[24] ථෙරසල්ලාප යනු මහ තෙරවරුන්ගේ මතය යි. උදාන අටුවාවේ දී මහාශිව තෙරුන්ගේ මතයක් උපුටා දක්වයි.[25]

මීට අමතර ව ඇතැම් මත ප්‍රතික්ෂේප කිරීම පිණිස මහාවිහාර මතයට විරුද්ධ මූලාශ්‍රයන් ද උපයෝගී කරගෙන තිබේ. කෙචි, අපරෙ, අඤ්ඤෙ, එකච්චෙ, එකෙ, යෙසං යනාදී වශයෙන් ඔවුන්ගේ මත ගෙනහැර දක්වා ඇත. මෙහි කෙචි යන වචනයෙන් බොහෝ දුරට හඳුන්වා ඇත්තේ අභයගිරිවාසීහු වෙති. ආචරිය ධම්මපාල හිමියෝ විසුද්ධිමග්ග ටීකාවේ එය සඳහන් කරති.

"කෙචී'ති අභයගිරිවාසිනො. කෙචීති යදිපි අභයගිරිවාසිනො."[26]

එසේ ම එකෙ, එකච්චෙ, යෙසං යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත්තේ අභයගිරිවාසීන් බව මෙහි සඳහන්

"එකච්චානන්ති අභයගිරිවාසිනො. එකෙති අභයගිරිවාසිනො."[27]

"යෙසන්ති අභයගිරිවාසිකෙ සන්ධායාහ."[28]

යන ප්‍රකාශවලින් පැහැදිලි වෙයි. අඤ්ඤෙ, අපරෙ යන පදවලින් හඳුන්වන්නන් පිළිබඳ පැහැදිලි නිගමනයක් නැත. මෙසේ විශේෂයෙන් ඇතැම් අවස්ථාවල මෙම පද සඳහා අභයගිරිවාසීන් නම් කළ ද මෙම පදවලින් අභයගිරියට සම්බන්ධ අනෙක් නිකායිකයින්ගේ අදහස් ද නියෝජනය කරන්නට ඇත. එසේ ම ජේතවනිකයන්ගේ අදහස් ද මෙම පදවලින් ම ගෙන විවේචය කරන්නට ඇති බව සිතේ.

විශේෂයෙන් අට්ඨකථා මූලාශ්‍රයන් අතර පැවති අන්ධක අටුවාව තවත් එවැනි කෘතියකි. බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ සමන්තපාසාදිකා විනය අටුවාවේ දී බොහෝ සෙයින් අන්ධක මත ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත.

''තං නෙව අට්ඨකථාසු අත්ථි, න පාළියා සමෙති. තං න ගහෙතබ්බං.''[31]

එය අටුවාවල නැත. පාළිය හා විරුද්ධ ය. එය නො ගත යුතු ය. ආදී වශයෙන් අන්ධක අටුවාවෙහි ඇති විවිධ අදහස් ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ එම විරුද්ධ මතවාදී අදහස් ඇති අන්ධක අටුවාව නමින් ම සඳහන් කරමින් එහි මත විවේචනය කිරීම යි. එපමණක් මත් පමණක් නොව මහාවිහාරීය මතයට විරුද්ධ අදහස් දැරූ විතණ්ඩවාදීන්ගේ මතවාද ද පාලි අටුවාවල සඳහන් වන අතර ඒවා ද නමින් ම ගෙන ඉදිරිපත් කොට තිබීම ද මෙහි දී සැලකිය යුත්තකි.

''විතණ්ඩවාදී පනාහ. දුක්ඛතාදවය වචනතො පරියාය දෙසනාව වෙදනත්තය දෙසනාති. සො මා හෙවතිස්ස වචනීයො.''[32]

මේ අයුරින් විතණ්ඩවාදී මත අටුවාවේ දී ප්‍රතික්ෂේපිත ය. මෙම විතණ්ඩවාදී මතයේ සැබෑ ස්වරූපය දැක්වෙන නිදසුනක් සමන්තපාසාදිකා විනය අටුවාවේ දක්නට ලැබෙයි.

''සබ්බං උච්චිට්ඨං, සබ්බං අනුච්චිට්ඨං, සෙතො කාකො, කාළො බකො, ඉමිනා ච ඉමිනා ච කාරණෙනා'ති''[33]

යනාදී වශයෙන් ඔවුහු නිරර්ථක තර්ක විතර්ක කරති. මෙම ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබන කරුණු ඇති මූලාශ්‍රයන් නමින් ම ඉදිරිපත්

කර තිබීම අප මාතෘකාවට සෘජු ව බලපායි. ඉහතින් සඳහන් කළ කෙචි, අපරෙ, අඤ්ඤෙ යන මූලාශ්‍රයයන් මෙම අන්ධක හා විතණ්ඩවාදීන්ගේ නො වන බව මෙම තොරතුරු වලින් හෙළි වෙයි. එසේ නම් මෙම පද වලින් අටුවාචාරීන් වහන්සේලා ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ කිනම් නිකායික මතවාද ද ඔවුන් පිළිබඳ නමින් සඳහන් නො කර එසේ නම සඟවා තබන්නේ කුමක් නිසා ද යන්න විමසා බැලිය යුතු ය.

ආචරිය ධම්මපාල හිමියන් බොහෝ සෙයින් මෙසේ නම සැඟ වූ මූලාශ්‍රයවල අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කර ඇති අයුරු උන්වහන්සේගේ අටුවා විමසීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. මෙම අන්වර්ථ පදවලින් හැඳින්වෙන නිකායන් අභයගිරි හා ජේතවන නිකායන් විය යුතු ය. මෙම ආයතන දෙක ම මහාවිහාරය විනාශ කිරීම සඳහා ද්වේශ සහගත ව කියා කොට ඇති අයුරු ඉතිහාසයේ සඳහන් වෙයි. විශේෂයෙන් අභයගිරි නිකායිකයෝ මහාවිහාරය විනාශ කිරීමේ ක්‍රියාවලියේ ප්‍රමුඛයෝ වූහ. විශේෂයෙන් දකුණු ඉන්දියාවේ සිට මෙහි පැමිණ අභයගිරියේ විසූ සංඝමිත්‍ර භික්ෂුව සිය ශිෂ්‍ය මහසෙන් රජු පොළඹවා ගෙන මහාවිහාරය විනාශ කිරීමට කටයුතු කළා පමණක් නොව මහාවිහාරවාසී භික්ෂූන් වහන්සේලාට ද විවිධ තාඩන පීඩන එල්ල කළේ ය. මොවුහු කෙතරම් දරුණු වූවා ද කිය හොත් මහාවිහාරීය භික්ෂූන්ගේ දානය පවා වැළැක්වූහ.[34] මේ අයුරින් මහාවිහාරයේ සතුරන් ලෙස ක්‍රියා කළ අභයගිරිකයන් පිළිබඳ නමවත් සඳහන් කිරීමට මහාවිහාරිකයන් අකමැති වන්නට ඇත. නමුත් ඔවුහු ථෙරවාදීහු වූහ. එම නිසා ඔවුන්ගේ මූලාශ්‍ර ද ථෙරවාදී මතවලින් යුක්ත වන්නට ඇත. එහෙත් මෙම ආයතනයන් වෛතුල්‍යවාදය ආදී විවිධ මතවාදීන් ඇසුරු කළ නිසා පරවාදී මතවාද ඔවුන්ගේ කෘතිවලට ඇතුළත් වන්නට ඇත. මහාවිහාරවාසීන්ගේ කාරුණිකත්වය හා සහනශීලී ස්වභාවය නිසා ඔවුන්ගේ මූලාශ්‍රයන් භාවිතා කරන්නට අට්ඨකථාචාරීවරුන්ට ඉඩ සලසා දෙන්නට ඇත.

එසේ ම මහාවිහාරයට විරුද්ධ ව මහාවිහාර සීමාවේ ම ජෝති උයනේ කර වූ ජේතවන විහාරය[35] පිළිබඳ ව ද

මහාවිහාරිකයන්ගේ කලකිරීම බලවත් විය. එම නිසා ජේතවනිකයන් ගැන ද නමින් සඳහන් නො කොට කෙචි, අපරෙ, අඤ්ඤෙ යන නම්වලින් ඔවුන්ගේ අදහස් ඉදිරිපත් කොට ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කරති. මෙම ජේතවන විහාරයේ විසූ තිස්ස නම් භික්ෂුව අන්තිම පාරාජිකාව වූ උත්තරිමනුස්සදම්ම පාරාජිකාවෙන් චෝදනා ලැබූ අතර එය විනිශ්චය කිරීමට පැමිණි ධම්මික නම් ඇමතියා එම තිස්ස භික්ෂුව වැරදිකරු කර රජුගේ නො කැමත්තෙන් වුව ද සසුනින් නෙරපී ය. ජේතවන පූජාව නිසා ඇති වූ ශාසනික අර්බුද හේතුවෙන් 9 මසක් මහාවිහාරය භික්ෂූන්ගෙන් හිස් විය.[36] මෙම කරුණු නිසා මහාවිහාරීය භික්ෂූන් තුළ අභයගිරිකයන් හා ජේතවනිකයන් පිළිබඳ දැඩි කලකිරීමක් වූ බව පෙනෙයි. මේ හේතුව නිසා මහාවිහාරිකයන් මෙම නිකායිකයන් ඉදිරිපත් කළ ධර්ම විනය පිළිබඳ මතවාද සාකච්ඡා කිරීමේ දී වුව ද නම් සඳහන් කිරීමට අකමැති වන්නට ඇත.

ආචරිය ධම්මපාල හිමියෝ සිය අට්ඨකථා කරණයේ දී පරවාදී අදහස් ඉවත දමා සකවාදී මහාවිහාරීය මතය ස්ථාවර කරන්නට ක්‍රියා කළහ. උන්වහන්සේගේ අටුවා ටීකාවල සඳහන්,

"මහාවිහාරවාසීනං සමයං අවිලොමයං" [37]

"මහාවිහාරවාසීනං නිපුණත්ථ විනිච්ඡයං" [38]

යනුවෙන් ආචරිය ධම්මපාල කෘතිවල ප්‍රාරම්භ ගාථාවල සඳහන් ප්‍රකාශය එයට සාධක වෙයි. තමන් වහන්සේට පෙර සිටි ගුරුවරු සිංහයන් ලෙස දැකීම එක් අතකින් තමන් වහන්සේ තුළ පැවති නිහතමානීත්වයත් අනෙක් අතට පෙළ දහම පෝෂණය කළ හා එය රක්ෂා කළ ධම් විනය රැකගත් ආචාර්ය පරම්පරාව කෙරෙහි උන්වහන්සේ තුළ පැවති ගෞරවයත් විදහා දැක්වීමකි.

ආචරිය ධම්මපාල හිමියෝ සිය අර්ථකථන සැපයීමේ දී ඇතැම් විට සංගායනාවට නො නැගුන සූත්‍රවල කොටස් ද ඉදිරිපත් කරති. ඉතිහාසගත වාර්තා අනුව සංගීතිකාරක මහතෙරවරු ඇතැම් සූත්‍ර දේශනා සංගීතියට නො නැගූහ. ඇතැම් විට එම සූත්‍රවල අපැහැදිලි ස්වභාවයන් පවතින්නට ඇත. ආචරිය ධම්මපාල

හිමියන්ට පෙර වැඩ සිටි බුද්ධඝෝෂ හිමියෝ සිය විනය අටුවාවේ දී සංගායනාවට නො නැගුන ග්‍රන්ථ හෝ සූත්‍ර රාශියක් නම් වශයෙන් ඉදිරිපත් කළහ. කුලුම්ප සූත්‍ර, රාජෝවාද සූත්‍ර, තික්ඛින්ද්‍රිය සූත්‍ර, චතුපරිවට්ට සූත්‍ර, නන්දොපනන්ද සූත්‍ර යනු එම ග්‍රන්ථ අතුරින් කිහිපයකි.[40] බුද්ධඝෝෂ හිමියන් එම ග්‍රන්ථ නම් වශයෙන් දැක් වුව ද එහි එන කරුණු උපුටා ගෙන ඉදිරිපත් කොට ඇති බවක් නො පෙනේ. එහෙත් ආචරිය ධම්මපාල හිමියෝ එම සංගීතියට නො නැගුණ සූත්‍ර වලින් උධෘත ලබා ගත්හ. උන්වහන්සේ ඒවා ද සිය අටුවා කරණයේ දී ප්‍රමාණත්වයෙන් සලකා ඇති බව එයින් පැහැදිලි වෙයි. සංගායනාවට නො නැගුන කුලුම්ප සූත්‍රයෙන් උපුටා ගත් කොටසක් චරියාපිටක අට්ඨකථාවේ දී මෙසේ ගෙන හැර දක්වති.

"පුන ච පරං භික්ඛවෙ ඉධෙකච්චො සමණො වා බ්‍රාහ්මණො වා ඉද්ධිමා චෙතොවසිප්පත්තො අඤ්ඤිස්සා කුච්ඡිගතං ගබ්භං පාපකෙන මනසානුපෙක්ඛිතා හොති. අහො වත යන්තං කුච්ඡිගතං ගබ්භං න සොත්ථිනා අභිනික්ඛමෙය්‍යාති. එවම්පි භික්ඛවෙ කුසලස්ස උපඝාතො හොති." [41]

මෙවැනි උපුටා දැක්වීමක් දක්නට ලැබෙන්නේ චරියාපිටකට්ඨකථාවේ පමණක් වීම ද වැදගත් කරුණකි. පාඨකයන්ගේ සුබාවබෝධය පිණිස පොරාණ පාඨ කිහිපයක් පහත දක්වමු.

පොරාණ පාඨ

1. ගන්ත්වාන මණ්ඩලමාලං නාගවික්කන්ත චාරණො,
   ඔභාසයන්තො ලොකග්ගො නිසීදි වරමාසනෙ.
   (උදානඅ. 275 පිටුව)

2. තහිං නිසින්නො නරදම්මසාරථී,
   දෙවාති දෙවො සතපුඤ්ඤලක්ඛණො,
   බුද්ධාසනෙ මජ්ඣගතො විරොචති,
   සුවණ්ණනික්ඛං විය පණ්ඩුකම්බලෙ.
   (උදානඅ. 275 පිටුව)

3. නෙක්ඛං ජම්බොනදස්සෙව නික්ඛිත්තං පණ්ඩුකම්බලෙ,
විරොචති වීතමලො මණි වෙරොචනො යථා.
(උදානඅ. 275 පිටුව)

4. මහාසාලොව සම්ඵුල්ලො මෙරු රාජාවලඞ්කතො,
සුවණ්ණරූපසංකාසො පදුමො කොකාසකො යථා.
(උදානඅ. 276 පිටුව)

5. ජලන්තො දීපරුක්ඛොව පබ්බතග්ගෙ යථා සිඛී,
දෙවානං පාරිච්ඡත්තොව සබ්බඵුල්ලො විරොචතී'ති.
(උදානඅ.276 පිටුව)

6. භගවාති වචනං සෙට්ඨං භගවාති වචනමුත්තමං,
ගරුගාරව යුත්තො සො භගවා තෙන වුච්චතී'ති.
(උදානඅ. 16 පිටුව, ඉතිවුඅ. 3 පිටුව)

7. රූපාවචර චතුත්ථජ්ඣානමෙව ච රූපවිරාග භාවනා වසෙන පවත්තිතං ආරම්මණවිභාගෙන චතුබ්බිධං අරූපාවචරජ්ඣානන්ති එතෙසං පඤ්චන්නං ඣානානං ආනඤ්ජවොහාරො, තෙසු යං කිඤ්චි පාදකං කත්වා සමාපන්නා අරහත්තඵලසාපත්ති ආනෙඤ්ජසමාධීති පොරාණා. (උදානඅ. 124 පිටුව.)

8. යස්මිං සමයෙති වා තෙන සමයෙනාති වා එකං සමය''න්ති වා අභිලාපමත්තභෙදො එස නිද්දෙසො සබ්බත්ථ භුම්මමෙව අත්ථො, තස්මා එකං සමයන්ති වුත්තෙපි එකස්මිං සමයෙති අත්ථො වෙදිතබ්බො. (උදානඅ. 16 පිටුව)

9. මුනාතීති මනො, නාලියා මිනමානො විය මහාතුලාය ධරමානො විය ච ආරම්මණං විජානාතීති අත්ථො.
(ඉතිවුඅ. 79 පිටුව)

10. රූපෙන සඞ්කිලිට්ඨෙන සඞ්කිලිස්සන්ති මානවා,
රූපෙ සුද්ධෙ විසුජ්ඣන්ති අනක්ඛාතං මහෙසිනා.
(ඉතිවුඅ. 215 පිටුව)

11. චිත්තම්හි සංකිලිට්ඨම්හි සංකිලිස්සන්ති මානවා, චිත්තෙ සුද්ධෙ විසුජ්ඣන්ති ඉති වුත්තං මහෙසිනා'ති. (ඉතිවුඅ. 215 පිටුව)

12. ''සදෙවකස්සා''ති දෙවතාහි සද්ධිං අවසෙස ලොකං පරියාදියති, ''සමාරකස්සා'' ති මාරෙන සද්ධිං අවස්සෙලොකං, ''සබ්‍රහ්මකස්සා'' ති බ්‍රහ්මෙහි සද්ධිං අවස්සෙලොකං. (ඉතිවුඅ. 285 පිටුව)

ආන්තික සටහන්

1. බුද්ධඝෝෂ, බිමල් චරණ ලෝ ජී. සරණංකර සංස්., 1963. 144 පිටුව.
2. *සංක්ෂිප්තස්‍යාප්‍යතොස්‍යෛව වාක්‍යස්‍යාර්ථගරීයසඃ*
   සුවිස්තර තරාවාචො භාෂ්‍යභූතා භවන් තු මෙ.
   (ශිශුපාලවධය, 11.24 ශ්ලෝකය.)
3. *අත්ථොකථීයති එතායාති අත්ථකථා සායෙව අට්ඨකථා.,*
   සාරදී., මජස.
13. පරමත්ථදීපනී, (සියලු කෘති), 1 පිටුව.
14. -එම-(ඉතිවුඅ.), 3, 79, 215, 285 පිටු.
15. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, අදිකාරම් ඊ.ඩබ්., කොළඹ, 1969., 371-389 පිටු.
16. -එම-, 68 පිටුව.
17. පරමත්ථදීපනී(උදානඅ.), 16, පිටුව.
18. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, 66-67පිටු.
19. පරමත්ථදීපනී (චරියාඅ.), 12 පිටුව.
20. මධුරත්ථවිලාසිනී. 249 පිටුව.
21. පරමත්ථජොතිකා(ඛුපාඅ.), 1පිටුව.
22. විසුද්ධජනවිලාසිනී, 1 පිටුව.
23. පරමත්ථදීපනී (උදානඅ.) 34 පිටුව.
24. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, 41-42 පිටු.
25. පරමත්ථදීපනී (උදානඅ.) 216 පිටුව.
26. විසුද්ධිමග්ගටීකා, අභිඤ්ඤානිද්දේසය, මජස.
27. -එම-, පඨවි කසින නිද්දේසය.

28. -එම-
31. සමන්තපාසාදිකා II, 545 පිටුව.
32. පරමත්ථදීපනී (ඉතිවුඅ.) 147 පිටුව.
33. සමන්තපාසාදිකා IV., 897 පිටුව.
34. මහාවංසය, 37 පරි, 4-20 ගාථා, 207-208 පිටු.
35. -එම-, 31-39 ගාථා, 209 පිටුව.
36. -එම-
37. පරමත්ථදීපනී (ථෙරඅ., පේතඅ., විමානඅ., උදානඅ., නෙත්තිඅ., විමටී.), 1 පිටුව.
38. -එම-(චරියාඅ., ඉතිවුඅ.), 1 පිටුව.
40. සමන්තපාසාදිකා II, 541 පිටුව.
41. පරමත්ථදීපනී (චරියාඅ.), 126 පිටුව.

පාලි තද්ධිත පිළිබඳ සම්ප්‍රදායාන්තර මතවාද

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ඒ. ජී සිරිනාම බණ්ඩාර

තද්ධිත යන වචනය පිළිබඳ වචනාර්ථ විග්‍රහයක් හෝ තද්ධිතයන්ගේ ස්වභාවය පිළිබඳ විග්‍රහයක් හෝ කච්චායන මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායන්හි මූලික ග්‍රන්ථවල දක්නට නො ලැබෙයි. ඒ පිළිබඳ දක්නට ලැබෙන්නේ ඒ ඒ සම්ප්‍රදායන්ට පසුකාලීනව ලියන ලද සංග්‍රහ ග්‍රන්ථවල දී ය. කච්චායන වුත්තියේ තද්ධිත යන පදය දක්නට ලැබෙන්නේ එම කාණ්ඩය අවසානයේ දක්වෙන **ඉතිනාමකප්පෙ තද්ධිත කප්පො** යනුවෙන් දක්වෙන ස්ථානයේ දී ය. මොග්ගල්ලාන වුත්තියේ නම් එබඳු සඳහනක්වත් දක්නට නැත. එහි තද්ධිත කාණ්ඩය හඳුන්වන්නේ ණාදිකාණ්ඩය යන නමිනි. කච්චායන සම්ප්‍රදාය් සංග්‍රහ ග්‍රන්ථයක් වන මහාරූපසිද්ධියේ දී තද්ධිත යන වචනය විග්‍රහ කොට තිබෙනු දැකිය හැකිය. එයට අනුව 'ණ' ආදී ප්‍රත්‍යයන්ට තද්ධිත යන නම යෙදෙයි. එය හේතුවෙන් අර්ථය ලැබේ යන අදහසින් ප්‍රත්‍ය නම් වේ. මෙම තද්ධිත නාමයන්ගෙන් පරව අපච්චාදි අර්ථ විශේෂයන්හි උපදියි. මෙසේ ත්‍රිවිධ ලිඞ්යන්හි පරින් සිට එයට හිත වූ නිසාත් සහිත වූ නිසාත් තද්ධිත යැයි කියනු ලැබේ.[1] ණාදි ප්‍රත්‍යයන් පූර්වාචාර්යයන් තද්ධිත වශයෙන් හඳුන්වා ඇතැයි මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායයේ පයෝග සිද්ධියේ සඳහන් වෙයි.[2]

සද්ධනීතියේ දී මෙම අදහස් තවදුරටත් විස්තර කොට දීර්ඝ විවරණයක් සපයා ඇත . එයට අනුව තද්ධිත යනු අපච්චාදි අර්ථයන්හි පවතින "ණ" ආදී ප්‍රත්‍යයන්ගේ නම යි. පරිකල්පනාදි

වශයෙන් නිපදවිය යුතු විධීන්ගේ ද නමයි. මෙසේ වූ විට පුරිසො ච පුරිසො ච පුරිසා ආදී ප්‍රත්‍ය රහිත පදයන් ද තද්ධිත පද යැයි ගත යුත්තේ වෙයි. සමහරු තද්ධිත යනු ණාදි ප්‍රත්‍යයන්ට ම නමකියි ගෙන පුරිසා යන එකසේස පදය ප්‍රත්‍ය රහිත නිසා තද්ධිත පද නොවේය, සුද්ධ නාම පදයකි යැයි කියති. එය නොගත යුතුයි. පුරිසා යන පදයෙහි බහුපුරිස බව දැක්වීමට පුරිසො ච පුරිසො ච පුරිසා යනුවෙන් ඒකසේසය පරිකල්පනය කොට ඒකසේස කොට බහුවචනත්‍වය කරන ලද්දේය. මේ විධි ක්‍රමය ද තද්ධිත යැයි කියනු ලැබේ. එම ක්‍රමය අනියමයි. එසේ පරිකල්පනය නො කොට පුරෙන්තී'ති පුරිසා යැයි ගත් කල්හි එම පදය 'ඉස' ප්‍රත්‍යය පර වූ කිතකාන්ත නාමයකි. එම පදයම පුරිසෙන්තීති පුරිසා යැයි ගත් කල උපපද සමාසයකි. මේ ක්‍රම අතුරෙන් පුරිසා යන පදයේ බහු පුරිස වචනත්‍වය දැක්වීමට පරිකල්පනයෙන් කරන ලද එකසේස පදය තද්ධිතයක් ම වෙයි. ශුද්ධ නාමයක් නොවෙයි. තද්ධිත යන පදයේ වචනාර්ථය එයට ආධාර වෙයි යන්නයි. ඒ අපච්චාදී අර්ථයන්ට හිත අනුකුල නිසා ද තද්ධිත යැයි කියනු ලැබේ. වසිට්ඨ ශබ්දාදීන්ගේ ශබ්ද ග්‍රහණයට හිත අනුකුල නිසා ද තද්ධිත නම් වේ. නැතහොත් අර්ථාධිගමයට පිළිපන් ඇසීම් උගෙනීම් දැරීම් ආදියේ නියුක්ත කුලපුත්‍රයන්ට එම අර්ථ සාධකත්‍වයෙන් හිත අනුකුල නිසා ද තද්ධිත යැයි කියනු ලැබේ.[3] මෙම අදහස කච්චායන සුත්ත නිද්දේසයේ දී ඡපට හිමියන් ද දක්වා ඇත.[4]

එම විග්‍රහයන් දෙස බලන විට අපට පෙනී යන්නේ ඒවා ඉතාම තර්කානුකුල බවයි. නමුත් මෙහි දක්වා ඇති තද්ධිත වර්ග දෙක පිළිබඳ නම් එකඟ විය නො හැකිය. තද්ධිත යනුම විශේෂ අර්ථයක් ඇති ප්‍රත්‍යයන්ය. නාම මූලයකට එබඳු ප්‍රත්‍යයක් එකතු වී සෑදෙන නාමපද තද්ධිත පද වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. පරිකල්පනයෙන් කෙරෙන ඒකසෙසය තද්ධිතයක් යැයි හැඳින්වීම සුදුසු නොවෙයි. එහි දී සිදුවන්නේ පුරිස යන ප්‍රකෘතියට බහුවචනයේ "ඔ" ප්‍රත්‍යය යෙදීමයි. එය තද්ධිතයක් ලෙස ගෙන වෙනත් ආකාරයකට පද සිද්ධ කිරීම ප්‍රයෝජනවත් යැයි කිව නො හැකිය.

මෙම තද්ධිත මූලික ග්‍රන්ථවල දී යම් යම් කොටස්වලට වර්ග කිරීමක් කොට නැති නමුදු පසුකාලීන සංග්‍රහ ග්‍රන්ථවල දී ප්‍රභේදගත කොට ඇත. කච්චායන සම්ප්‍රදායේ දැක්වෙන තද්ධිත පද මහාරූපසිද්ධියේ දී සාමඤ්ඤ භාව අව්‍ය වශයෙන් තෙවැදෑරුම් වන බවත් එහි සාමඤ්ඤ තද්ධිතය නැවත අපච්චත්‍ථ අනෙකත්‍ථ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ සංඛ්‍යා වශයෙන් සිවු වැදෑරුම් වන බවත් දක්වෙයි.

" සාමඤ්ඤවුත්ති භාවත්‍ථාව්‍යයතො තද්ධිතං තිධා
තත්‍රාදිචතුධා පච්චා නෙකත්‍ථත්‍ථ්‍යත්‍ථසංඛතො"[5]

ඒ අනුව එහි තද්ධිත අපච්චත්‍ථ අනෙකත්‍ථ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ භාව සඞ්ඛ්‍යා අව්‍ය වශයෙන් හය වැදෑරුම් කොට දක්වා ඇත.

මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ පයොගසිද්ධියේ දී සාමඤ්ඤ විසෙස භාවජ නිපාතජ වශයෙන් තද්ධිත සිවු වැදෑරුම් කොට දක්වයි.

සාමඤ්ඤං ච විසෙසො ච
භාවජො ච නිපාතජෝ
ඉති විඤ්ඤූහි විඤ්ඤෙය්‍යො
තද්ධිතො තු චතුබ්බිධො[6]

නමුත් එහි සූත්‍ර දැක්වීමේ දී අපච්ච අනෙකත්‍ථ භාව සංකිණ්ණ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ නිපාත වශයෙන් හයවැදෑරුම් කොට බෙදා සූත්‍ර ඉදිරිපත් කරයි. ඒ අනුව අපච්ච අනකත්‍ථ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ යන කොටස් සාමඤ්ඤ තද්ධිත ගණයටත් සංකිණ්ණ තද්ධිත විසෙස ගණයටත් වැටෙන බව පෙනී යයි. එම සම්ප්‍රදායේ ම පදසාධන ටීකාව සාමඤ්ඤ අත්‍ථ භාව අත්‍ථ සඞ්ඛ්‍යා අත්‍ථ වශයෙන් තද්ධිත තෙවදෑරුම් වන බවත් එහි සාමඤ්ඤ තද්ධිතය අපච්චත්‍ථ අනෙකත්ත අත්‍ථ්‍යත්‍ථ සඞ්ඛ්‍යත්‍ථ වශයෙන් සිවු වැදෑරුම් වන බවත් දක්වයි.

සාමඤ්ඤවුත්තීභාවත්‍ථා සංඛ්‍යාතො තද්ධිතංතිධා
තත්‍රාදචතුධාපච්චා නෙකත්‍ථත්‍ථ්‍යත්‍ථ සංඛ්‍යාතො
ඉච්චේවං ඡබ්බිධො ණාදිකණ්ඩො ඉධ පකාසිතො[7]

සද්දනීති වර්ග කිරීම කච්චායන වර්ග කිරීමට සමාන වෙයි.

සුධිරමුඛමණ්ඩනය හෙවත් පාලි සමාස චක්‍රයේ ඉහත ආකාරයන්ට වෙනස් තද්ධිත වර්ග කොට ඇත. එයට අනුව අපච්ච සංසට්ඨ භාව අත්ථ්‍යත්ථ සංඛ්‍යා අව්‍ය වශයෙන් සමාසය හයවැදෑරුම් වෙයි. (තම්පි අපච්චසංසට්ඨභාවත්ථ්‍යත්ථසංඛ්‍යාව්‍යය-වසෙනඡබ්ධිධං)[8] බාලප්‍රබෝධනයේ වර්ග කිරීම මීටත් වඩා විසිතුරු ය. එහි දැක්වෙන ආකාරයට සාමඤ්ඤ තද්ධිතය, ගොත්ත තද්ධිත, තරත්‍යාදී තද්ධිත, රාගාදිතද්ධිත, ජාත්‍යාදි තද්ධිත, සමූහ තද්ධිත, ඨාන තද්ධිත, උපමාන තද්ධිත, නිස්සිත තද්ධිත, බහුල තද්ධිත, සෙට්ඨ තද්ධිත, තදස්සත්ථි තද්ධිත, පකති තද්ධිත, පූරණ තද්ධිත, සංඛ්‍යා තද්ධිත, විභාග තද්ධිත වශයෙන් කොටස් පහළොවක් වෙයි. එහි ගොත්ත තද්ධිතය උක්කට්ඨ, මජ්ඣිම, හීන වශයෙන් තෙවැදෑරුම් වෙයි[9] මෙම වර්ග කිරීම කච්චායනාදියේ වර්ග කිරීමම ඒ ඒ ප්‍රත්‍යයන්ගේ අර්ථය අනුව බෙදීමක් බව කිව හැකිය.

මේ ආකාරයට තද්ධිත වර්ග කිරීම එක් එක් සම්ප්‍රදාය අනුවත් එක් ඒක ග්‍රන්ථ අනුවත් විවිධාකාර බව පෙනී යන අතර ම ඒ සැම වර්ග කිරීමක් ම සාධාරණ හේතූන් පදනම් කොටගෙන කර ඇති බව පෙනී යයි.

මෙසේ සම්ප්‍රදායාන්තරව තද්ධිත වර්ග කිරීමේ වෙනස්කම් මෙන් ම ප්‍රත්‍යයන්ගේ ප්‍රමාණයේ වෙනස්කම් ද දැකිය හැකිය. එහි දී අපට පෙනී යන්නේ සම්ප්‍රදායෙන් සම්ප්‍රදායට තද්ධිත ප්‍රමාණයේ වර්ධනයක් සිදු වී ඇති බවයි. කච්චායන සම්ප්‍රදායේ වර්ග කිරීම පදනම් කොට ගෙන තද්ධිත ප්‍රමාණය වර්ධනය වූ අයුරු මීළඟට විමසා බලමු.

අපච්චත්ථ තද්ධිත

කච්චායන සම්ප්‍රදායේ අපච්චත්ථ තද්ධිතය සඳහා ප්‍රත්‍ය හතක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. අපච්චත්ථ නම් ඔහුගේ පුතා යන්නයි. ණ, ණාන, ණෙය්‍ය, ණායන, ණි, ණව, ණෙර යන ප්‍රත්‍යයන් හත කච්චායනයේ මෙම අර්ථයට භාවිත වේ. වසිට්ඨ ආදියෙන් පරව ණ ප්‍රත්‍යය යෙදී වාසිට්ඨ යන පදය සෑදේ. කච්ච ශබ්දයෙන් පරව ණාන ණායන ප්‍රත්‍යයන් යෙදී කච්චාන කච්චායන යන පද සෑදෙයි.

කත්තිකාදියෙන් පරව ණෙය්‍ය යෙදී කත්තිකෙය්‍ය ආදිය ද අකාරාන්තයන්ගෙන් පරව ණී ප්‍රත්‍යය යෙදී දොස් ආදිය ද උපගු ආදියෙන් පරව ණව යෙදී ඔපගව ආදිය ද විධවා ආදියෙන් පරව ණෙර ප්‍රත්‍යය යෙදී වෙධවෙර ආදියත් සෑදෙයි.

මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ මෙම ප්‍රත්‍යවලට අමතරව අපච්චාර්ථ තද්ධිතයට රාජ ශබ්දයෙන් පරව "**ඤ්ඤ**" ප්‍රත්‍යයත් මනු ශබ්දයෙන් පරව **සස, සණ** ප්‍රත්‍යයනුත් දිති සහ කුරු සිවි ශබ්දයන්ගෙන් පරව ණ්‍ය ප්‍රත්‍යයත් නිර්දේශ කොට ඇත. ඒ අනුව රාජඤ්ඤ මනුස්ස මානුස දෙච්ච, කොරබ්බ, සෙබ්බ යන පද සෑදෙයි. නමුත් මෙම සම්ප්‍රදායේ "ණව" ප්‍රත්‍යය දක්වා නැත. ඔපගව යන පදය එම සම්ප්‍රදායේ සෑදෙන්නේ උකාරයට "උවණ්ණස්සවඤ්ඤසරෙ" යන සූත්‍රයෙන් අව ආදේශ වීමෙනි.[10] මීට අමතරව ජනපද නාමයන්ගෙන් පරව ක්ෂත්‍රිය අපච්චාර්ථයේ 'ණ'ප්‍රත්‍යය වන බව එම සම්ප්‍රදාය දක්වයි. ඒ අනුව පඤ්චාගො කොසලො වැනි පද සෑදෙයි. ක්ෂත්‍රිය නොවන විට එය වෙනස් වේ. පඤ්චාලස්ස බ්‍රාහ්මණස්සාපච්චවං පඤ්චාලී වශයෙන් පද සෑදේ.[11]

සද්දනීතියේ දී මොග්ගල්ලානයේ දැක්වෙන ස්ස සණ ප්‍රත්‍යයන් උස්ස උස වශයෙන් දක්වා ඇත. අකාරාන්තයන්ගෙන් පරව දැක්වෙන ණී ප්‍රත්‍යයට අමතරව ණික ණිය යන ප්‍රත්‍යය ද එහි දක්වා ඇත. ඒ අනුව සක්‍යපුත්තී යන්නට අමතරව සක්‍යපුත්තිකො සක්‍යපුත්තියො යන පද ද සෑදෙයි. අපච්චාර්ථයට දැක්වෙන ණෙර ප්‍රත්‍යය අත්‍ථිකාර්ථයට එනම් සොයන්නා යන අර්ථයට ද යෙදෙන බව දක්වයි. ඒ අනුව වෙසගනක් සොයන්නා වෙසියෙරො වේ.[12]

අනෙකත්‍ථ තද්ධිත

අනෙකත්‍ථ තද්ධිත යටතේ කච්චායන සම්ප්‍රදායේ ණික, ණ ඉම, කණ්, තා ඊය ආයිතත්ත ල ආලු මය යන ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත. ණික ප්‍රත්‍යය විවිධ අර්ථයන්හි යෙදෙන අතර මහාරූපසිද්ධියේ ඒවා පැහැදිලි ව දක්වා ඇත. තරති (නාවිකො)

සංසට්ඨං (තෙලිකං) චරති (ධම්මිකො) වහති (සීසිකො) ගච්ඡති (පථිකො) අධිකෙති (වෙනයිකො) කතං (කායිකො) සන්නිධාන (සාරීරික) නියුත්ත (දොවාරික) සිප්ප(වෙණිකො) භණ්ඩ (ගන්ධිකො) ජීවිකා(ඔරබ්භිකො) හත (ජාලිකො) කීත (වත්ථිකං) ආවුධ (චාපික) ආබාධ (වාතිකො) පසන්න (බුද්ධිකො) සන්තක (සංඝිකං) පරිමාණ (කුමසිකං) අරහ (සන්දිට්ඨිකො) සීල (පංසුකූලිකං) ජාත (අපායික) වසති (රාජගහිකො) විදිත(ලොකික) තදර්ථ (අසංඛාරික) යන අර්ථයන් එහි දක්වා ඇත.

මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ ද මෙම අර්ථ දක්වා ඇති අතර කච්චායන සම්ප්‍රදායේ එක සූත්‍රයකින් මෙය දැක් වූ නමුත් මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ සූත්‍ර කීපයක් ඒ සඳහා උපයෝගී කොටගෙන ඇත. සන්තක යන අර්ථය සඳහා එහි ණික ප්‍රත්‍යයට අමතරව කිය, නිය, කෙ යන ප්‍රත්‍යය ද දක්වා ඇත. සකියං අත්තනියං රාජකං ආදිය උදාහරණ වශයෙන් දක්වා ඇත. ලෞකික යන්නෙහි විදිත යන අර්ථයට අමතර ව සංවත්තති යන අර්ථය ද ඇති බව එහි දැක්වෙයි. මොහුට ප්‍රයෝජනයි යන අර්ථයේ ද ණික ප්‍රත්‍යය යෙදෙන බව දක්වන මොග්ගල්ලානය ඕපයිකං සාතිකං ආදි උදාහරණ දක්වයි. මීට අමතර ව දිබ්බති (අක්ඛිකො) ඛණති (කුද්දාලිකො) ජීවති (වෙතනිකො) තතෝසම්භූතමාගතං (මත්තිකං) යන අර්ථයන්හි ද ණික ප්‍රත්‍යය යෙදෙන බව දක්වයි.

සද්දනීතියේ ද මෙම අර්ථයන් දක්වා ඇති අතර සමහර තද්ධිත පදයන්ට අර්ථ කීපයක් දී ඇත. නෙයික යන පදයට විනයමධීතෙති විනෙතබ්බොති විනයං විනයායවාධම්මං දෙසෙතීති යන අර්ථයන් දක්වා ඇත. සන්දිට්ඨික යන පදයට තමාගේ සිතෙහි රාගාදි කෙලෙස් නැති කරන්නන් විසින් හෙඳින් දත යුතුය. ප්‍රත්‍යවේක්ෂාඥාණයෙන් තමාම දත යුතුය. ප්‍රශස්ත දෘෂ්ටියෙන් කෙලෙස් ජයගනියි හොඳ දැකීමට සුදුසුයි යන අර්ථ දක්වා ඇත. මෙසේ එක ම පදයක යෙදෙන ණික ප්‍රත්‍යයට විවිධ අර්ථ එහි දක්වා ඇත.

ණ ප්‍රත්‍යය ද අපච්චාර්ථයට අමතරව විවිධ අර්ථවල යෙදයි කච්චායනයට අනුව එයින් පැහැගැන්වුණු (කාසාවං) මෙය ඔහුගේ

ය (මාහිසං) අවිදූර (වෙදිසො) භාවාර්ථ (මනසං) ජාත (පාවුසො) පූර්ණචන්ද්‍ර යුක්තමාසය (කත්තිකො) ඔහුගේ දේවතාවා (සොගතො) ඒ කෙරෙහි ප්‍රසන්න (සොගතා) එය උගත් (වෙය්‍යාකරණො) යන අර්ථයන්හි 'ණ' ප්‍රත්‍යය යෙදේ. මොග්ගල්ලානයේ "ණො" වශයෙන් දැක්වෙන මෙම ප්‍රත්‍යය එම අර්ථවලට අමතරව විෂය වූ දේශය (වාසාතිකො) නිවාස වූ සෙය (සෙබ්බො) එයින් නපැයුණු (කොසම්බි) මේ දේශයේ ඇත (ඔදුමබරං) භාවා (පුරාණො) යන අර්ථයන්හි යෙදේ. සද්දනීතියේ ද කච්චායනයේ දැක් වූ අර්ථ ම දක්වා ඇත.

ඉම / ඉය ප්‍රත්‍යයන් එහි උපන් එහි නියුක්ත ඇත, භව, හිත යන අර්ථයන්හි යෙදෙන බව කච්චායන සම්ප්‍රදායේ දැක්වෙයි. පච්ඡිමො අන්තිමො අන්තියො පුත්තිමො පුත්තියො පඤ්චවග්ගියා පජ්ජං යනු ඒවාට උදාහරණයි. මොග්ගල්ලාන සද්දනීති සම්ප්‍රදායන්හි ද එම ප්‍රත්‍යයන් ඉහත අර්ථයන්ට නිර්දේශ කොට ඇත. සමූහාර්ථයේ කණ්, ණ ප්‍රත්‍යවලට අමතර ව මොග්ගල්ලානයේ ණික ප්‍රත්‍යය ද නිර්දේශ කොට ඇත. සමූහාර්ථයේ තා ප්‍රත්‍යය ද නිශ්‍රිතාර්ථයේ ල ප්‍රත්‍යය ද බහුලාර්ථයේ ආලු ප්‍රත්‍යය ද එහි ප්‍රකෘතිය යන අර්ථයේ ම ය ප්‍රත්‍යය ද මොග්ගල්ලාන හා සද්දනීති සම්ප්‍රදාය දෙකේ ද දැකිය හැකිය.

මෙම ප්‍රත්‍යයන්ට අමතර ව මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ ඔහුගේ මෙය යන අර්ථයේ 'ය' ප්‍රත්‍යය ද (ගුත්නං ඉදං = ගබ්‍යං) භාවාර්ථයේ අච්ච (අමච්ච) ප්‍රත්‍යය ද පිතු මාතු ශබ්දයන්ගෙන් පරව සහෝදරයා යන අර්ථයේ රෙය්‍යණ් ප්‍රත්‍යය ද පිතු භාතා = පෙත්තෙය්‍යො) සහෝදරිය යන අර්ථයේ 'ඡ' ප්‍රත්‍යය ද (මාතුභගිනී=මාතුච්ඡා) මව්පියන්ගේ මව්පියෝ යන අර්ථයෙ 'මහ' ප්‍රත්‍යයද (මාතාමහී මාතාමහො පීතාමහි පීතාමහො) හිතාර්ථයේ රෙය්‍යණ් ප්‍රත්‍යයද (මාතුහිහො = මත්තෙය්‍යො) පරිමාණාර්ථයේ තත්ක ප්‍රත්‍යය ද (යං පරිමාණමස්ස = යත්තකං) එම අර්ථයේ ම ආවනතු ප්‍රත්‍යය ද (සබ්බං පරිමාණමස්ස = සබ්බාවන්තං) පරිමාණාර්ථයේ ම කිං ශබ්දයෙන් පරව රති, රිව, රීවතක, රිත්තක යන ප්‍රත්‍යයන් ද (කිං සංඛ්‍යානං පරිමාණමෙසං = කති, කීව, කිවතකං, කිත්තකං) යෙදේ.

එමෙන් ම සඤ්ජාතාර්ථයේ "**ඉත**" ප්‍රත්‍යය ද (තාරකා සඤ්ජාතා අස්ස තාරකිතං මිනුම් අර්ථයේ මත්ත ප්‍රත්‍යය ද (හත්‍ථො පමාණමස්ස = හත්‍ථමත්තං) පරමාණිර්ථයේ තග්ඝ ප්‍රත්‍යය ද (ජණ්ණු පරිමාසාමස්ස = ජණ්ණුතග්ඝ) අවයව අර්ථයේ අය ප්‍රත්‍යය ද (උභො අංසා අස්ස = උභයං) තනු අර්ථයේ "තර" ප්‍රත්‍යයද (වච්ඡතරො) නිද්ධාරණාර්ථයේ රතම ණ තර ප්‍රත්‍යයන් ද (කතර, කතම) ඔහු විසින් දෙන ලද්දේය යන අර්ථයේ "ල" ඉය ප්‍රත්‍යයන් ද (දේවේන දත්තො = දෙවලො ,දෙවියො) එහි අනේකාර්ථ යටතේ දක්වා ඇත.

මීට අමතරව "ක" ප්‍රත්‍යය අර්ථ කීපයක යෙදෙන බව මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදාය කියයි. නින්දාර්ථය (මුණ්ඩකො) අඤ්ඤාතාර්ථය (අස්සකො) අල්පාර්ථය (තෙලකං) හ්‍රස්වාර්ථය (රුක්ඛකො) දයාර්ථය(පුත්තකො) සඤ්ඤාර්ථය (මොරකො) යන අර්ථ "ක" ප්‍රත්‍යයේ අර්ථ ලෙස එහි දක්වා ඇත.

කච්චායන සම්ප්‍රදායේ එන ඊය සහ ආයිතත්ත ප්‍රත්‍යයන් මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ දක්වා නැත. මදනිය ධූමායිතත්ත යන පද තද්ධිත නො වන බව එම සම්ප්‍රදායේ අදහසයි. එයට අනුව මදනීය යන්න අනීය ප්‍රත්‍යයෙන් සිද්ධ වී ඇති අතර ධූමායික ශබ්දයට තත ප්‍රත්‍යය වී ධූමායිතතත යන පදය සෑදී ඇත.

සද්දනීතියේ ප්‍රත්‍යයන් බොහෝදුරට කච්චායනයට සමාන වන අතර අමතර වශයෙන් අරහාර්ථයේ ඊය එය්‍ය ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත. දස්සනං අරහති = දසසනීයං දක්ඛිණං අරහති = දක්ඛිණෙය්‍යො යනු උදාහරණයි.

භාව තද්ධිත

කච්චායන සම්ප්‍රදායේ භාවතද්ධිත ප්‍රත්‍ය වශයෙන් ණ්‍ය තත, තා, ණ, කණ් යන ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත. ආලස්සං පංසුකූලිකත්තං පංසුකූලිකතා වෙසමං රාමණීයකං යනු උදාහරණයි. මීට අමතර ව මහාරූපසිද්ධියේ ණෙය්‍ය ණයත්තතා යන ප්‍රත්‍ය දක්වා අධිපතෙය්‍යං පාරිහම්‍යතා යන උදාහරණ දක්වා ඇත.

මොග්ගල්ලායන සම්ප්‍රදායේ මීට අමතර ව ත්තන (පුථුජ්ජනත්තනං) ඉය(අධිපතියං) ණිය (ආලසියං) බ්‍ය (වද්ධබ්‍යං) තණ (යොබ්බනං) ඉම (අණිමා) යන ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත. සද්දනීතියේ කච්චායනයේ දැක් වූ ප්‍රත්‍යවලට අමතර ව ත්තන ප්‍රත්‍යය දක්වා ඇති අතර එය මොග්ගල්ලානයේ ද දැක්වෙයි. සද්දනීතියේ දක්වෙන ඊ ප්‍රත්‍යය (පොරී) අනික් සම්ප්‍රදාය දෙකේ ම දකිය නො හැකිය.

අත්‍ථ්‍යත්‍ථ තද්ධිත

අත්‍ථ්‍යත්‍ථ යනු ඇත යන අර්ථයයි. කච්චායන සම්ප්‍රදායේ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ තද්ධිත ප්‍රත්‍ය වශයෙන් විශේෂයෙන් ඇත යන අර්ථයේ තර (පාපතරො) තම (පාපතමො) ඉස්සික (පාපිස්සිකො) ඉය (පාපියො) ඉට්ඨ (පාපිට්ඨ) යන ප්‍රත්‍යය ගෙන හැර දක්වා ඇත. ඊට අමතර ව වන්තු (ගුණවා) මන්තු (සකිමන්තු)වී (මෙධාවී) සි (තපස්සි) ඉක (දණ්ඩක) ඊ (දණ්ඩි) ර (මධුරො) ණ (සද්ධො) යන ප්‍රත්‍යයන් ද එහි අත්‍ථ්‍යත්‍ථ තද්ධිත වශයෙන් දක්වා ඇත.

මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ තර තම ආදි ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත්තේ සංකිණ්ණ තද්ධිත යටතේ ය. කච්චායන සම්ප්‍රදායේ අනෙකත්‍ථ තද්ධිත යටතේ එන "ල" ප්‍රත්‍යය "ලල" වශයෙන් ද සංකිණ්ණ තද්ධිත යටතේ දක්වා ඇත. ඊට අමතරව විකාර අවයවයන්හි සස (ඡාතුස්සං) අණ් (ඡාතුමයං) යන ප්‍රත්‍යයන් ද සමූහාර්ථයේ කණ් (රාජඤ්ඤකං) ණික (අපූපිකං) යන ප්‍රත්‍යයන් ද එයට හොඳයි යන අර්ථයේ ණ්‍ය (සංඛෙ‍්‍යා)නිය (කම්මනිය) ඤ්ඤ (කම්මඤ්ඤ) ඉක(කම්මිකො) ණෙය්‍ය (පාථෙය්‍යං) අරහාර්ථයේ ණෙය්‍ය (දක්ඛිණෙය්‍ය) රාය (සාතෙතායො) යන ප්‍රත්‍යයන් ද සංකිණ්ණ තද්ධිත යටතේ දක්වා ඇත.

කච්චායනයේ දක්වා ඇති අත්‍ථ්‍යත්‍ථ තද්ධිත ප්‍රත්‍යයන්ට අමතරව මොග්ගල්ලානයේ නී (උප්පලනී) භො (තුණ්ඩිභො) ඉල (ඵෙණිලො) වො (සිලවො) යන ප්‍රත්‍යයන් නිර්දේශ කොට ඇත. කච්චායනයේ අනෙකත්‍ථ තද්ධිත යටතේ එන ආලු ප්‍රත්‍යය මොග්ගල්ලානයේ අත්‍ථ්‍යත්‍ථ තද්ධිත යටතේ දක්වා ඇත.

මෙම සම්ප්‍රදාය දෙකේ එන ප්‍රත්‍යයන්ට අමතර ව සද්දනීති සම්ප්‍රදායේ සො (සුමෙධසො) ඉමන්තු (චන්දිමා) තො (පබ්බතො) ආ (සුරා) ඊ (වාරුණී) යන ප්‍රත්‍යයන් අත්ථ්‍යත්ථය සඳහා නිර්දේශ කොට ඇත. මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායයේ එන නී, භ, ඉල, වො යන ප්‍රත්‍ය අනික් සම්ප්‍රදාය දෙකේ නැත.

සංඛ්‍යා තද්ධිත

කච්චායන සම්ප්‍රදායේ දී පූරණාර්ථයේ ම ථ, ඨ, තිය, ඊ ප්‍රත්‍යයන් ද අනෙකාර්ථයේ ක ප්‍රත්‍යය ද නිර්දේශ කොට ඇත. පඤ්චමො, චතුත්ථො, ඡට්ඨො, දුතිය, තතිය එකාදසි තිකං උදාහරණයි. මොග්ගල්ලානයේ ද මෙම ප්‍රත්‍යයන් ම අනෙකත්ථ තද්ධිත යටතේ දක්වා ඇත. එහි ඡ ශබ්දයෙන් පරව ඨ ප්‍රත්‍යයට අමතර ව ට්ඨම ප්‍රත්‍යක් ද දක්වා ඡට්ඨම යන උදාහරණය දක්වා ඇත. අසහායාර්ථයේ ක, ආකි ප්‍රත්‍යයන් වන බව ද දක්වා එකකො එකාකි යන උදාහරණ සපයා ඇත. සද්දනීතියේ ද කච්චායනයට සමාන ව ප්‍රත්‍ය දක්වා ඇත.

අව්‍ය තද්ධිත

අව්‍ය තද්ධිත වශයෙන් ව්‍යාකරණඥයින් දක්වා ඇත්තෙ සාධිත නිපාතයි. නාම ශබ්දයකට යම් අර්ථයක ප්‍රත්‍යයක් යෙදී සෑදෙන මෙම පද නැවත විභක්තීන්හි වරනැඟෙන්නේ නැත. එම නිසා ඒවා නිපාත වශයෙන් සැලකේ. මෙසේ සෑදීමේ දී භාවිත ප්‍රත්‍යයන් තද්ධිත ප්‍රත්‍යයන් ලෙස දක්වා ඇත. කච්චායනයේ ක්ඛත්තුං (එකක්ඛතතුං) ධා (ද්විධා) ථා (තථා) ථතා (තථත්තා) සො (සබ්බසො) ථං (කථං) යන ප්‍රත්‍යයන් දක්වා ඇත.

මොග්ගල්ලානයේ ඊට අමතර ව ත්‍ර (තත්‍ර) ත්ථ (තත්ථ) ධි (සබ්බධි) හිං (යහිං) හං (කහං) දා (කදා) ජ්ඣං(එකජ්ඣං) යන ප්‍රත්‍යයන් ගෙනහැර දක්වා ඇත. සද්දනීතියේ ඉහත සම්ප්‍රදාය දෙකේ නො දැක්වෙන සා (ලහුසානි) ළහක (දෙවළහකං) යන ප්‍රත්‍යයන් නිර්දේශ කොට ඇත.

මේ අනුව අපට පෙනී යන්නේ මුල් සම්ප්‍රදායේ නොදැක්වෙන තද්ධිත ප්‍රත්‍යයන් අනතුරුව එන සම්ප්‍රදායන්හි දී

නිර්දේශ කොට ඇති බවයි. එයිනුත් මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ අනික් සම්ප්‍රදාය දෙකට වඩා වැඩි ප්‍රත්‍ය ප්‍රමාණයක් දක්වා අලුත් පදසිද්ධි රැසක් සිදුකොට ඇත. භාෂාවේ තද්ධිත යන ව්‍යාකරණාංගය කාලීනව වර්ධනය වන්නක් බව මේ කරුණින් අපට පැහැදිලි වෙයි.

පදසිද්ධි ක්‍රම

ප්‍රත්‍යයන් සම්බන්ධයෙන් මෙන් ම පද සිද්ධි ක්‍රම සම්බන්ධයෙන් ද මෙම සම්ප්‍රදායන්හි යම් යම් වෙනස්කම් දැකිය හැකිය. කච්චායන සද්දනීති සම්ප්‍රදාය දෙකේ "ණව" යනුවෙන් ප්‍රත්‍යයන් දක්වන නමුදු මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායට අනුව උපගු ආදී උකාරාන්ත ශබ්දයන්ගේ උකාරය ම අව ආදේශ වී ඕපගව ආදි පද සෑදෙන බව යි. එහි ද ණ ප්‍රත්‍යය ම යෙදී ඇති බව එම සම්ප්‍රදාය කියයි. කච්චායන යන පදය කච්චචසසාපච්චං කච්චානො යනුවෙන් සම්ප්‍රදාය තුනේ ම පද සිද්ධි කොට ඇති නමුත් මොග්ගල්ලාන සම්ප්‍රදායේ පද සාධනයේ එය සිදු කොට ඇත්තේ කතිසසාපචචං කචචානො වශයෙනි. එහි දී තකාරයේ ඉකාරයට යකාර කොට එයට චකාර කොට එය ද්විත්ව කොට පද සිද්ධිය සිදුකොට ඇත. [13] මනු ශබ්දයෙන් පරව ''ස්ස'' ''සණ්'' ප්‍රත්‍ය යෙදී මනුස්ස මානුස යන පද සෑදෙන බව මොග්ගල්ලානය කියන නමුත් සද්දනීතිය කියන්නේ ''උස්ස'' ''උස'' ප්‍රත්‍ය යෙදෙන බවයි. මෙහි උකාරයක් ගැනීම අනවශ්‍ය බව පෙනී යයි.

ඉට්ඨ ප්‍රත්‍යය පරකල්හි අප්ප යුව ශබ්දයන්ට කණ් ආදේශ වන බව කච්චායනය කියන අතර යුව ශබ්දයට වන කණ් යන්නෙහි ණ කාරය නකාර වන බවත් කියයි. මොග්ගල්ලානය කියන්නේ එහි දී කන් ආදේශය වන බවයි. වෙදල්ල යන වචනය ල ප්‍රත්‍ය ද්විත්ව කොට සෑදුණුබව කච්චානය කියන අතර මොග්ගල්ලානය නිර්දේශ කරන්නේ ''ලල'' ප්‍රත්‍යයි. ධූමායිතත්ත යන වචනය ආයිතත්ත ප්‍රත්‍යය යෙදී සෑදුණු බව කච්චායන සද්දනීති ග්‍රන්ථ කියන අතර එය නාමධාතුක ආය ප්‍රත්‍යය යෙදි සෑදෙන ධූමායන ශබ්දයෙන් පරව තත ප්‍රත්‍යය යෙදී සෑදෙන බව මොග්ගල්ලානය කියයි. මදනීය ශබ්දය ඊය ප්‍රත්‍යය යෙදී සෑදුණ

තද්ධිතයක් බව කච්චායන සද්දනීති සම්ප්‍රදායන් දක්වන නමුත් මොග්ගල්ලායනය එය මද ධාතුවට අනීය ප්‍රත්‍යය වී සෑදුණු කිතකාන්තයක් බව දක්වයි. මේ ආකාරයට පද සිද්ධි සම්බන්ධයෙන් ද සම්ප්‍රදායන් අතර වෙනස්කම් දැකිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 මහාරූප සිද්ධි; කලුකොඳයාවේ පඤ්ඤාසේඛර සංස්කරණය 1933, 154 පිට
2 පයෝගසිද්ධි කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක සංස්කරණය, 1974,147 පිට
3 සද්දනීති; අරුග්ගොඩ සීලානන්ද සංස්කරණය, 1909 , 682-683 පිට
4 කච්චායන සුත්තනිද්දෙස; මාපෙබපිටියේ මේධාලංකාර සංස්කරනය 1915, 169 පිට
5 මහාරූපසිද්ධි 181 පිට
6 පයෝගසිද්ධි; 176 පිට
7 බුද්ධිප්පසාදිනි නාම පද සාධන ටීකා; ධීරානන්ද වාචිස්සර සංස්කරණය
8 පාලි සමාසචක්‍රය ; සී.ඒ සිල්වා මුද්‍රණය, 1885, 11 පිට
9 බාලප්පබෝධන; ධම්මරතන සංස්කරණය, 1887, 25 පිට
10 මොග්ගල්ලාන පඤ්චිකා; රත්මලානේ ධම්මානන්ද සංස්කරණය , 1981, 200-201 පිට
11 පයොගසිද්ධි; 150 පිට
12 සද්දනීති; 684 පිට
13 පද සාධන සන්නය; රත්මලානේ ධම්මානන්ද සංස්කරණය 1932, 191 පිට

පාලි අට්ඨකථා තුළින් හෙළිවන ආරාමික සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

සහාය කථිකාචාර්ය විතාරන්දෙණියේ චන්දසිරි හිමි

හැඳින්වීම

ආරම්භයේ පටන් ඉතා ක්‍රමවත් ආදර්ශවත් මෙන් ම ලෞකික ලෝකෝත්තර යන උභය අංශයෙන් ම එලදායී ආරාමික සංස්කෘතියකට හිමිකම් කියන ථේරවාදී භික්ෂු සම්ප්‍රදාය වර්තමානය වනවිට බෙහෙවින් පරිහානියට පත්ව ඇති ආකාරයක් දක්නට ඇති බව පැවසීම අතිශයෝක්තියක් නො වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුදැන වදාළ ශ්‍රමණ ආකල්ප සහිතව විමුක්තිය බලාපොරොත්තුවෙන් ආර්ය මග ගමන් කරන භික්ෂූන් වහන්සේලා සොයා ගැනීම ත් වර්තමානය වනවිට අසීරු කාර්යයක් වී තිබේ. එසේ ම තම සම්ප්‍රදාය වන ථේරවාද සම්ප්‍රදාය කුමක් දැයි හරිහැටි විග්‍රහ කරගත හැකි භික්ෂූන් වහන්සේලා සිටින්නේ කී දෙනෙක්දැයි ගැටලුවකි. දැන හෝ නො දැන සම්ප්‍රදායයෙන් ඈත් වී අත්තනෝමතික ව සුඛෝපභෝගී හා ආත්මාර්ථකාමී ජීවන රටාවකට යොමු වී ක්‍රියා කිරීම වර්තමාන භික්ෂූන් වහන්සේලා තුළින් විද්‍යමාන වන ප්‍රධාන ලක්ෂණයකි. පන්සල වෙනුවට අසපු නිර්මාණය රජයට උපදෙස් දීම වෙනුවට පාලකයන් වීම හා වීමට උත්සහ දැරීම ධර්ම දේශනාවල දී බුදු බණ දේශනා කිරීම වෙනුවට ස්වකීය මත ඉදිරිපත් කිරීම ඊට උදාහරණ කීපයක් පමණි. මේ නිසා ථේරවාදී භික්ෂු සම්ප්‍රදායයේ ස්වභාවය හා කාර්යභාර්ය

පිළිබඳ පාලි අට්ඨකථා ආශ්‍රයෙන් අධ්‍යයනයක් කර ක්‍රි. ව. 5 වන සියවස වන විට බෞද්ධ ආරාමික සම්ප්‍රදාය කෙසේ සකස් වී තිබුණේ ද යන්න හඳුනා ගැනීම ඉදිරි ශාසනික ගමන් මඟට ආදර්ශයක් වනු ඇතැයි යන හැඟීමෙන් බෞද්ධ ආරාමික සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ මෙම සරළ හැඳින්වීම ඉදිරිපත් කෙරේ.

පාලි අට්ඨකථා සාහිත්‍යය

ලංකාවේ දී පාලියෙන් රචනා කරන ලද පැරණි ම ග්‍රන්ථයන් ලෙස පාලි අට්ඨකථා හැඳින්විය හැකියි.[1] අට්ඨකථා යන්නෙහි අදහස වන්නේ අර්ථ විග්‍රහ යන්නයි.[2] අට්ඨකථා යන්න අර්ථ දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය. ''ඉන්දියානු සම්ප්‍රදායයට අනුව අට්ඨකථා යනු කෙනෙකුගේ අධ්‍යාපනයට හෝ දර්ශනයට අනුව පැරණි ග්‍රන්ථවලට කරන ලද අර්ථ විවරණයන් ය.[3] පාලි අට්ඨ කථා යනු පාලි ත්‍රිපිටකයේ සැකමුසු තැන් විවරණය කිරීම සඳහා හා ගැඹුරු ධර්ම කරුණු විවරණය කරනු වස් ලියන ලද ග්‍රන්ථයන් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. මෙසේ පෙළ සාහිත්‍යයට ලියන ලද අටුවා ග්‍රන්ථ 23 කි. විශුද්ධි මග්ගය නිශ්චිත පොතකට ලියන ලද විවරණ ග්‍රන්ථයක් නො වූ ව ද එය ද අටුවාවක් ලෙස ගැනීම වරදක් නො වේ. ඒ අනුව සියලු අටුවා ග්‍රන්ථ ප්‍රමාණය 24ක් පමණ වේ.[4] එම අට්ඨ කථා සාහිත්‍යය ඊ. ඩබ්. අධිකාරම් මහතා පහත පරිදි දක්වා ඇත.

බුද්ධඝෝෂ හිමි

1. විසුද්ධිමග්ග (ත්‍රිපිටකයට ම)

විනය පිටකයට

2. කංඛාවිතරණී (පාතිමොක්ඛ)
3. සමන්තපාසාදිකා (විනය පිටකය)

අභිධර්ම පිටකයට

4. අත්ථසාලිනී (ධම්මසංගණී)
5. සම්මොහවිනොදනී (විභංග)

6. පඤ්චප්පකරණට්ඨකථා (කථාවත්ථු, පුග්ගලපඤ්ඤත්ති, ධාතුකථා, යමක, පට්ඨාන)

සූත්‍ර පිටකයට

7. සුමංගලවිලාසිනී (දීඝ නිකාය)
8. පපඤ්චසූදනී (මජ්ඣිම නිකාය)
9. සාරත්ථප්පකාසිනී (සංයුත්ත නිකාය)
10. මනොරථපූරණී (අංගුත්තර නිකාය)
11. ධම්මපදට්ඨකථා (ධම්මපද)
12. ජාතකට්ඨකථා (ජාතක)
13. පරමත්ථජොතිකා (ඛුද්දකපාඨ)
14. පරමත්ථජොතිකා (සුත්තනිපාත)

ධම්මපාල හිමි

15. පරමත්ථදීපනී (විමානවත්ථු)
16. පරමත්ථදීපනී (පේතවත්ථු)
17. පරමත්ථදීපනී (ථෙරගාථා)
18. පරමත්ථදීපනී (ථෙරීගාථා)
19. පරමත්ථදීපනී (ඉතිවුත්තක)
20. පරමත්ථදීපනී (උදාන)
21. පරමත්ථදීපනී (චරියාපිටක)

උපසේන හිමි

22. සද්ධම්මපජ්ජොතිකා (නිද්දෙස)

මහානාම හිමි

23. සද්ධම්මප්පකාසිනී (පටිසම්භිදාමග්ග)

බුද්ධදත්ත හිමි

24. මධුරත්ථවිලාසිනී (බුද්ධවංස)

බෞද්ධ ආරාමික සම්ප්‍රදාය

ආරාම ශබ්දය විවිධ අර්ථ ගැබ්ව ඇති පදයකි. ආ පූර්ව √රම ධාතුවෙන් උපන් ආරාම ශබ්දයෙන් සිත් ඇලවීම, සිත් ප්‍රියකරණ ස්ථානය, උයන, භික්ෂූන් වහන්සේ වසන තැන, පුෂ්ප ඵල හටගන්නා වෘක්ෂලතා ආදියෙන් යුත් වත්ත ක්‍රීඩා උයන යන මෙම අර්ථ සිංහල ශබ්ද කෝෂය පෙන්වා දී ඇත.[5] පුෂ්ප ඵල ආදිය හේතුකොට ගෙන බැහැර ගිය වුන් අභ්‍යන්තරයට කැඳවා රමණීය කරන්නේ ය යන අර්ථයෙන් ආරාම ශබ්දය ගෙනෙන බව මනෝරථපූරණී අට්ඨකථාව පෙන්වා දෙයි.[6] එසේ ම වාසය කිරීම් අර්ථයෙන් ද ආරාම ශබ්දය යොදා තිබේ.[7] මල් වලින්, කොළ වලින් හා සෙවනින් සිත සතුටු කරන ස්ථානය යනු ද ආරාම ශබ්දයේ එක් අර්ථයකි[8]. සාමාන්‍යයෙන් ආරාමය පිහිටා තිබුණේ නගරයට ආසන්න ව ය.[9] එහෙත් එය සමථ, විපස්සනා වැනි භාවනාවන් වැඩීම සඳහා ද යොදාගත ඇත.

සං+ප්‍ර+දා ධාතුවෙන් නිපන් "සම්ප්‍රදාය" යන වචනය කුමක්දැයි අර්ථ දක්වන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය එයට විවරණ කිහිපයක් ඉදිරිපත් කරයි. පරම්පරාගත ව එන උපදේශය, සම්මත චාරිත්‍රය, පෙර පටන් පැවත එන ක්‍රමය, පරම්පරාගත අත් දැකීමෙන් ඉදිරියට ගෙනයන කොටස යනුවෙනි. පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියන්ගේ පාලි සිංහල අකාරාදියේ "සම්පදාන" යන්නට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ "මනාසේ දීම" යනුවෙනි. ඒ අනුව සම්ප්‍රදාය යනු පරම්පරාගත ව ඉදිරියට ගෙනවුත් මනාසේ ප්‍රදානය කරන ලද දෙය යනුවෙන් අර්ථ දැක්විය හැකිය. මෙසේ බුද්ධ කාලයේ පටන් පවත්වාගෙන අවුත් ක්‍රි.ව. පස්වන සියවස වන විට සිටි ථෙරවාද භික්ෂු පරපුරට ප්‍රදානය කරන ලද ආරාමික සම්ප්‍රදාය කෙසේ වූයේද යන්න මෙහි දී විමසා බැලේ.

උක්ත ආකාරයට මනුෂ්‍යය වාසය සහිත ප්‍රදේශයක ඉදි වූ ආරාම වල වාසය කළ භික්ෂූන් වහන්සේලා ආරාමය සකසා ගැනීම සඳහා ත් එය නිසි ආයුරින් පවත්වා ගැනීම සඳහා ත් පැවිදි ජීවිතයේ අපේක්ෂාවන් සඵල කර ගැනීම සඳහා ත් ක්‍රමවත් ක්‍රියා පටිපාටියක් නැතහොත් ඉතා ම සුවිශේෂී ක්‍රමවේදයක් අනුගමනය

කර ඇති බව පාලි අට්ඨකථාවන්ගෙන් අනාවරණය වේ. විශේෂයෙන් වත් පිළිවෙත් නිසි අයුරින් ඉටු නො වීම තුළ භික්ෂූන් වහන්සේලා එකිනෙකා අතර පවත්නා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාව බිඳ වැටේ. ප්‍රසන්නභාවය, සුහදත්වය නැති වී ගොස් ඔවුන් අතර ගැටුම් හටගනී. කොසැඹෑ නුවර ඝෝෂිතාරාමයේ ධර්මධර, විනයධර භික්ෂු දෙපිරිස අතර ඇති වූ ගැටුම සිදුවූයේ මෙම ආරාමික වතක් උල්ලංඝනය කිරීම හේතුකොටගෙන ය. එවැනි වත් 14ක් ආරාමික භික්ෂුවක විසින් පිළිපැදිය යුතුව ඇත. ඒවා නම්

01 ආගන්තුක වත
02 ආවාසික වත
03 පිණ්ඩචාරික වත
04 සේනාසන වත
05 අරඤ්ඤක වත
06 අනුමෝදනා වත
07 භත්තග්ග වත
08 ගමික වත
09 ජන්තාඝර වත
10 වච්චකුටි වත
11 ආචරිය වත
12 උපාධ්‍යාය වත
13 සද්ධිවිහාරික වත
14 අන්තේවාසික වත

ආරාමවල හෙවත් සේනාසන වල ස්භාවය සඳහන් කරන සමන්තපාසාදිකාව ඒ තුළ තිබූ බඩු බාහිරාදිය පිළිබඳ ව ද විශේෂයෙන් සඳහන් කර තිබේ. භික්ෂූන් වහන්සේලා සයනය සඳහා යොදා ගත්තේ වේ වැලෙන් හෝ උණබට වලින් තැනූ ඇඳකි.[10] ඉඳ ගැනීම සඳහා තනන ලද පුටුව ද වේ වැලෙන් ම තනන ලද්දක් විය. එසේ ම දැවයෙන් තනන ලද භාණ්ඩ පරිහරණය කිරීම ද වරදක් නො වීය. බිම මැටි පිරියම් කර තිබූ අතර එය පිරිසිදුව තබා ගැනීම සඳහා බුමුතුරුණු එලා තිබුණි. නිදා ගැනීම සඳහා සකසන ලද කොට්ටය ඉඹුල් පුලුන් යොදා සකසනු ලැබූවකි.[11] බිත්තිය සාදානිමකර ගැනීම සඳහා යොදාගත යුතු විශේෂ ද්‍රව්‍යය කිහිපයක් විය. ආවාසයෙහි තිබූ විහාර ගෙය ඉතා ආරක්ෂිතව මෙන් ම සනීපාරක්ෂාව රැකෙන පරිදි නිර්මාණය කර තිබුණි. මෙයට අමතර ව විහාරයක තිබූ අංග කිහිපයකි. පොහොය ගෙය බොජුන්හල, ගිනිහල්ගෙය, දිගු සක්මනක්,

කැසිකිළිය, වැසිකිළිය, රෝහල යනු ඉන් කිහිපයකි.[12] මින් පැහැදිලි වන්නේ එකල නිර්මාණය වූ ආරාම කායික හා මානසික සුවපහසුව ඇති වන ලෙස ත් විශේෂයෙන් ආධ්‍යාත්මික දියුණුව ඇති ඇති කරගැනීමට පහසු වන ලෙස ත් නිර්මාණය වී තිබූ බව යි.

මෙසේ සකසනු ලැබූ ආරාමය රැක ගැනීම සඳහා මෙන් ම පරිපාලනය සඳහා ද මහත් වෙහෙසක් මෙන් ම තීක්ෂණ නුවණක් ද භික්ෂුව විසින් පාවිච්චි කර ඇති බව සමන්තපාසාදිකාව අනාවරණය කරයි. පුරාණයේ ලක්දිව අභය නම් සොරා තවත් සොරු පන්සියයක් සමග එක් එක් ස්ථාන වලට ගොස් මං පැහැරීමට පුරුදුව සිටියහ. ඔවුන් සිටි ප්‍රදේශයේ සියලු මිනිසුන් පලවාහැර ඔවුන්ගේ දේපල කොල්ල කෑහ. එබැවින් අනුරපුර වැසියෝ කිසිවිටෙකත් කොළොම්හොය තරණය කරමින් සෑ ගිරියට නො ගියහ. මං පැහැරීම් නිසා මිනිසුන් එම මාර්ගයේ නො යන බැවින් සොරුන්ට ද ජීවත් වීමට ක්‍රමෝපායක් නො වූයෙන් ඔවුහු සෑගිරිය කොල්ලකෑමට එක් දිනක් සැලසුම් කළෝ ය. ඒ බව දැනගත් අභය හිමියන් සහල්, පලාකොළ, කිරි, වේඩරු, ආදී පස්ගෝ රස පිළියෙල කොට සොරුන්ට කෑමට දුන්නේ ය. සොරු ඒවා අනුභව කොට ඒවා අභය තෙරුන් දුන් බව දැන උන්වහන්සේ කෙරෙහි පැහැදී උන්වහන්සේට වැඳ එදවස පටන් වෙහෙරෙහි ආරක්ෂාව සලසන බවට පොරොන්දු වූහ. එතැන් පටන් ගඟ තරණය කොට ගං ඉවුරේ සිට වෙහෙරට එන අයට ත් වෙහෙරෙහි සිට ගං ඉවුරට යන අයට ත් ආරක්ෂාව සොරුන් විසින් ම සැලසූහ. අභය තෙරුන් සඟ සතු දේ සොරුන්ට කෑමට දුන් බව දැනගත් මහ තෙරවරු උන්වහන්සේට චෝදනා කළහ. එහි දී අභය තෙරුන් මහතෙරවරුන්ගෙන් අසා සිටියේ තමා සොරුන්ට දුන් දෙය ද සොරුන්ගෙන් ආරක්ෂා වූ දෙය ද වැඩි යන්නයි. තම දානය නිසා වූ පාඩුව ඇතිරිල්ලක වටිනාකම තරම්වත් නො වීය. එහෙත් වෙහෙරෙහි ආරක්ෂා වූ දෙය ප්‍රමාණ කළ නො හැකි තරම් වැඩි බැවින් අභය තෙරුන්ගේ ක්‍රියාව මහ තෙරවරු ප්‍රසංසාවට භාජනය කළහ.[13] ආරාම ආරක්ෂාකර ගැනීම සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලා ක්‍රියා කර තිබෙන්නේ එසේ ය.

සාමාන්‍යයෙන් විහාරයක පොහොය කිරීම සඳහා සීමාවක් තිබිය යුතු ය. විහාරය විශාල එකක් වේ නම් බණ්ඩ සීමා දෙකක් හෝ ඊට වැඩි ගණනක් තිබුණ ද වරදක් නො වී ය. අනිවාර්යයෙන් සීමා බැඳිය යුතුයැයි ද පොළොව මත ම සමාව බැඳිය යුතු යැයි ද නියමයක් නැත. ලෙන්වල, ප්‍රාසාදවල, පර්වතවල, ගල්උඩ ආදියෙහි සීමා බැඳිය හැකි ය.[14] මෙසේ බැඳි සීමාව තුළ අඩමසක් පාසා පොහොය කළ යුතු ය. ඒ සඳහා අවම වශයෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා පස් නමක් වත් සිටිය යුතු ය. වස් විසීමේ දී ඇසළ පොහොය දිනයට අනතුරුව පැලවිය දිනයෙහි විහාරය පිරිසිදු කොට බීමට හා මුහුණ සේදීමට පැන් සූදානම් කොට වන්දනා කිරීම් ආදී සියලු කටයුතු නිමවා ඉමස්මිං විහාරෙ ඉමං තෙ මාසං වස්සං උපෙසමි යන වාක්‍යය එක් වරක් හෝ දෙතුන් වරක් හෝ වචනයෙන් පවසා වස් විසීම කළ යුතු ය.[15] ඉන් මාස තුනක් පිරුණු කල්හි එනම් වප් මාසයෙහි පසළොස්වක් පෝය දින පවාරණය කළ යුතු අතර ඉල් මාසය දක්වා කඨින පූජාව හෙවත් සිවුරු පූජා කළ හැකි ය.

භික්ෂුවක විසින් පරිහරණය කළ යුතු හා කළ හැකි භෞතික භාණ්ඩ පිළිබඳ සමන්ත පාසාදිකා අටුවාවේ චම්මක්ඛන්ධක වණ්ණනාවේ දක්වා තිබේ. පරිහරණයට සුදුසු පාවහන්, රෙදි, හා අනෙකුත් දෑ පිළිබඳ ව ද එහි සඳහන් කර ඇත. භෙසජ්ජක්ඛන්ධකයෙහි බෙහෙත් පිළියෙල කිරීම් හා පාවිච්චි කිරීම් පිළිබඳ සඳහන් තිබේ. භික්ෂූන් වහන්සේලාට වැළඳුණු වා පිත් සෙම් ආදී රෝග සඳහා බෙහෙත් සකස්කරගන්නා ආකාරය එහි සඳහන් වෙයි. බඹයක් පමණ වූ වලක් අඟුරෙන් පුරවා පස් වැලි ආදියෙන් වසා ඒ මත වාතය නැති කරන විවිධ කොළඅතු අතුරා තෙල් ගෑ සිරුර ඇති වාත රෝගියා ඒ මත දිගා වෙන්නට සලස්වා ඒ මේ අත පෙරලවා ඉන් සිරුර දහඩිය ගැන්වීමට සැලැස්වීම එක් ප්‍රතිකාරයක් විය.[16]

කඨිනය හා චීවරය පිළිබඳ සඳහන් වන්නේ කඨිනක්ඛන්ධක වණ්ණනාවේ හා චීවරක්ඛන්ධක වණ්ණනාවෙහි ය. භික්ෂූන් අතර යම්කිසි භික්ෂුවක් දිරූ පරණ වූ සිවුරු පොරවයි නම් ඔහුට කඨින

සිවුර දිය යුතු ය. එවැනි සිවුරු බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා පොරවයි නම් එහි දී වැඩි මහලු භික්ෂුවට කඨින සිවුර දිය යුතු ය. මහල්ලන් වැඩි ප්‍රමාණයක් සිටී නම් බොහෝ පිරිස් ඇති භික්ෂුවට සිවුර දිය යුතු ය. එහෙත් සිවුර අතුරන්නට උන්වහන්සේට නො හැකි නම් නවක භික්ෂුවකට වුව ද දිය හැකිය. එහෙත් වැඩිමහල් තෙරුන්ට සැලකීම වටිනා බව අට්ඨකථාව පෙන්වාදෙයි.[17] භික්ෂුවගේ සිවුරේ ස්වභාවය කෙසේ වියයුතු ද යන්න සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය. එක් වරක් හෝ දෙවරක් පිඬු පොවා දත්මෙන් (දත්ගෙඩි) කහට පැහැති සතරැස් ලියදි බඳින ලද දිගින් හා පළලින් දික් මියර බඳින ලද අතරතුර කුඩා මියර බඳින ලද මියරෙන් මියර විනිවිධ ගිය තන්හි හතරමං හන්දි බැන්දා වූ ආකාරයට සිවුර පිළියෙල කළ යුතු ය.[18]

වැරදි කරන ලද භික්ෂූන්ට දිය යුතු දඬුවම් පිළිබඳ චම්පෙය්‍යක්ඛන්ධක වණ්ණනාවෙහි දක්වා ඇත. එයට අනුව පබ්බාජනීය කර්මයෙන් භික්ෂූන් වහන්සේ සමාජයෙන් නෙරපීම ද[19] තජ්ජනීය කර්මයෙන් දරුණු ලෙස තර්ජනය කොට වැරදි නො කරන ලෙස උපදෙස් දීම ද කළ යුතු ය. ඉන් පසුව එන චුල්ලවග්ග වණ්ණනාවෙහි මුලින් විනය කර්මාදිය ත් එය සිදු කළයුතු ආකාරය දෙවනුව එන පාරිවාසක්ඛන්ධකයෙහි ත් දක්වා ඇත. සමථක්ඛන්ධකයෙහි තිණවත්ථාරණාධිකරණ, ආපත්තාධිකරණ, විවාදාධිකරණ වශයෙන් යම් යම් නඩු හබ විසඳන ආකාරයන් හතක් පිළිබඳ සඳහන් වේ. මෙසේ ආරාමයක් සතු මානව හා භෞතික සම්පත් සියල්ලේ කළමනාකරණය පිළිබඳ තොරතුරු පාලි අට්ඨකථා තුළින් අනාවරණය වේ.

පෙළ සාහිත්‍යයෙන් අටුවා සාහිත්‍යයට එන විට ඇතැම් බුද්ධ නියමයන්ගේ වෙනස් කම් සිදු වී ඇති අවස්ථා ද දැකිය හැකි ය. අචෙල කස්සප පැවිදි කරන ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන්

ඉල්ලා සිටි අවස්ථාවේ උන්වහන්සේ ප්‍රකාශ කර සිටියේ වෙනත් ආගමකට අයත් පුද්ගලයකු පැවිදි කිරීමේ දී හෝ උපසම්පදා කිරීමේ දී ඔහු මාස හතරක පරිවාස කාලයක් ගතකළ

යුතු බව යි. එහෙත් එවැනි පරිවාස කාලයක් අවශ්‍යය නො වන බව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායයේ මතය වී තිබේ.[20] රාජ්‍යය පාලනය හා ආරාමික භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර පැවතියේ අසීමිත බැඳීමකි. පළමු දෙවන හා තුන්වන ධර්ම සංගායනා වලදී ඉන්දියාවේ රජවරුනු ත් ලංකාවට බුදු දහම රැගෙන ඒමෙන් පසු ලංකාවේ රජවරුනු ත් ආරාමික භික්ෂූන් වහන්සේලා සමග දැඩි සහයෝගයකින් ක්‍රියා කළහ. ඇතැම් විට රජවරු පත්කිරීමේ දී ත් රජවරු නෙරපීමේදී ත් ආරාමික භික්ෂූන් වහන්සේලා ප්‍රබල බලපෑමක් කිරීමට තරම් ශක්තිමත් ව සිටියහ. කිසි විටෙකත් රජවරු භික්ෂුවගේ වචනය ඉක්මවා ගියේ නැත. මිහිඳු හිමියන් වැඩම වීමෙන් පසු දේවානම්පියතිස්ස රජු හා පැවති සබඳතාව එයට හොඳ ම උදාහරණයකි. ඇතැම් විට රජ ගෙදර ඉගැන්වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ය. කොසොල් රජුගේ අන්තඃපුරයේ ස්ත්‍රීන්ට බණ කීමට හා ඉගැන්වීමට පැමිණියේ ආනන්ද හිමියන් ය.[21] මෙහි දී අටුවාචාරීහු උග්ගන්හිතුං යන වචනය යෙදීමෙන් ම පෙනේන්නේ ඉගැන්වීම සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලා වැඩමවා ඇති බවයි. රජු හා ආරමික භික්ෂුව අතර පැවති සබඳතාව මින් මනාව පිළිබිඹු වෙයි.

ථෙරවාදී භික්ෂූන්වහන්සේලා බෙහෙවින් විනය වාදී වූහ. ධර්මය නැති වුව ද විනය කඩ කිරීමට ඔවුහු මැලි වූහ. එක් සමයක මහාභය හිමියන්ට පමණක් මහානිද්දේස පාලිය කටපාඩම් තිබුණි. එසමයෙහි උන්වහන්සේ දුසිල්වත් වූයෙන් කිසිවෙක් උන්වහන්සේගෙන් මහානිද්දේස පාලිය ඉගන ගැනීමට ගියේ නැත. එකල චතු නිකායික මහාස්ථවිරයන්ගේ උපාධ්‍යාය වරයන් වහන්සේ වූ මහාත්‍රිපිටක ස්ථවිර තෙම මහාරක්ඛිත හිමියන්ට මහාභය හිමියන් සමීපයේ සිට මහානිද්දේසය ප්‍රගුණ කරන්නැයි ඉල්ලා සිටියේ ය. එය පාපයක් බැවින් එසේ කළ නො හැකි බව රක්ඛිත හිමියන් පැවසූහ. තමා ද එම සමීපයේ සිටින බැවින් බිය නොවන ලෙස මහාත්‍රිපිටක හිමියෝ රක්ඛිත හිමියන්ට පැවසූහ. පසුව උන්වහන්සේ කැමති වී මහානිද්දේසය ඉගන ගැනීමට මහාභය හිමියන් සමීයට ගියහ. දිවා රෑ තිස්සේ මහානිද්දේසය ප්‍රගුණ කරමින් සිටින විට අවසන් දිනයෙහි ඇඳ යට හුන් ස්ත්‍රියක

දූක ඒබ ව දන්නේ නම් තමන් මෙබන්දකු සමීපයේ ධර්මය පුහුණු නො කරන බව ප්‍රකාශ කළහ. කෙසේ නමුත් ඒ වනවිට එම දුසිල්වත් භික්ෂුවගෙන් මහානිද්දේසය හදාරා අවසන් කොට තිබුණි.[22]

ඇතැම් අවස්ථාවලදී බහුස්සුත, ධම්මධර, විනයධර භික්ෂූන් වහන්සේලා වාසය කරන සෙනසුන් වෙත පැමිණ ඇතැම් භික්ෂූන් වහන්සේලා අධ්‍යාපනය ලැබූ ආකාරය විසුද්ධිමග්ගයේ සඳහන් ව ඇත. සේනාසනයෙහි බහුශ්‍රැත ධර්මධර විනයධර මාතිකාධර ස්ථවිර භික්ෂූන් වහන්සේලා වාසය කරති. උන්වහන්සේලා වෙත ඔහු කාලයෙන් කාලයට පැමිණ "ස්වාමීනි මෙය කෙසේද? මෙහි අර්ථය කුමක්ද" යනුවෙන් ප්‍රශ්න කරති. ඒ තෙරවරු ඔහුට අප්‍රකට කරුණු විවරණය කරදෙති. විවරණ නොමැති තොරතුරු ද විවරණය කරදෙති. විවිධ තැන්වල යෙදුණු සැක සහිත ධර්ම කරුණු පහදා සැක දුරු කරති. මේ අනුව ඇතැම් තෙරවරු කාලයෙන් කාලයට පැමිණ තමන්ට තිබෙන ගැටලු තැන් නිරවුල් කරගෙන අප්‍රකට කරුණු දැනගෙන තම සැක දුරුකරගෙන ගිය ආකාරය අනාවරණය වෙයි.[23]

ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය තුළ ආචාර්යවරයා විසින් තම ශිෂ්‍යයන්ට ඉටුකළ යුතු යුතුකම් හා ශිෂ්‍යයාගෙන් ඉටුවිය යුතු යුතුකම් ගැන ද සම්ප්‍රදාය තුළ විශේෂයෙන් අවධාරණය කොට ඇත. ආහාර අනුභව කරන හැටි ඉරියව් පවත්වන හැටි කථාබහ කරන හැටි පව්ටුමිතුරන් ඇසුරු නො කළ යුතු බව ආදී සිරිත් විරිත් ගුරුවරයා විසින් කියා දීමෙන් ශිෂ්‍යයා හික්මවිය යුතු ය. මෙසේ ගුරුවරයාගෙන් යුතුකම් ඉටු කෙරෙන විට ශිෂ්‍යයා ද තම යුතුකම් නො පිරිහෙලා ඉටුකළ යුතු ආකාරය සුමංගලවිලාසිනියේ පැහැදිලි ව සඳහන් වෙයි.[24]

මෙකී ආරාමික ලක්ෂණ හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ පමණක් නොව ආරාමීය සම්ප්‍රදාය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ අධ්‍යාපන සම්ප්‍රදායයන් හා ඉන් පැන නැගුණු දාර්ශනික සංකල්පයන් පිළිබඳව ත් නව අර්ථකථන පිළිබඳ ව ත් ද පාලි අට්ඨකථා තොරතුරු හෙළි කරයි. විශේෂයෙන් ධර්මධර හා විනයධර භික්ෂූන්

වහන්සේලා අතර පැවති මතවාද හා තර්ක කිරීම් පිළිබඳ ව ත් ඔවුන්ගේ අධ්‍යාපනික ක්‍රමවේදය පිළිබඳව ත් තොරතුරු පාලි අට්ඨකථා තුළින් අනාවරණය වේ. වළගම්බා රාජ්‍ය සමයේ කල්ලාලගාම ජනපදයේ මණ්ඩලාරාම විහාරයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙපිරිසක් අතර විවාදයක් පැණ නැගුණි. "පරියත්තිනුබෝ සාසනස්සමූලං උදාහු පටිපත්ති"[25] (සාසනය පවත්වා ගැනීම සඳහා මුල් වන්නේ පර්යාප්තිය ද ප්‍රතිපත්තිය ද) මෙහිදී පාංශුකූලික තෙරවරු පවසා සිටියේ ප්‍රතිපත්තිය සාසනයට මුල් වන බව යි. එනම් ප්‍රතිපත්තිය නිසා සසුන රැකෙනා බව යි. ධර්ම කථික භික්ෂූන් කියා සිටියේ පර්යාප්තිය සාසනයට මූලය බවයි. එනම් ධර්මය නිසා සසුන රැකෙනා බව යි.[26] මෙය විශාල වාදයක් වූයෙන් මහා තෙරවරු ඔවුන් දෙපිරිසගේ ම මත නො පිළිගෙන බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශිත සූත්‍ර පාඨ එනම් පෙළ සාහිත්‍යයෙන් කරුණු ගෙනහැර දක්වා තම මත සනාථ කරන ලෙස ඔවුන් දෙපිරිසට ම දැන්වූහ.[27] එහි දී පාංශුකූලික භික්ෂූහු දීඝ නිකායෙන් එක් උදාහරණයකුත් මිලින්ද ප්‍රශ්නයෙන් එක් උදාහරණයකුත් ගෙන හැර දක්වා තම මතය සනාථ කළහ.[28] ධර්ම කථික තෙරවරු ද තමන්ගේ මතය සනාථ කරනු වස් ගාථා තුනක් ගෙනහැර දැක්වූහ.[29]

එහෙත් ඒවා පෙළ සාහිත්‍යයේ කිසි ම තැනක දක්නට නො ලැබීම විශේෂත්වයකි. මින් ගම්‍ය වන්නේ ථෙරවාදී ආරාමික අධ්‍යාපන සම්ප්‍රදායෙහි තිබූ සූක්ෂ්ම භාවය යි. ඔවුහු තම මතය සනාථ කිරීමට පෙළ සාහිත්‍යයෙන් යැයි පවසමින් බොරු ඉදිරිපත් කර ඇති අවස්ථා ද තිබූ බව මින් අනාවරණය වෙයි. එහෙත් මෙහිදී සිතිය යුත්තේ උන්වහන්සේලා බොරු කීවේ ද නැතහොත් එම ගාථා එකල පෙළ සාහිත්‍යයේ තිබී පසුව ඒවා පෙළ සාහිත්‍යයෙන් බැහැර වූයේ ද යන්නයි. කෙසේ වෙතත් මෙය අවධානය යොමු කළ යුතු කරුණකි.

භාතිය රජුගේ කාලයේ "තෙනහි භික්ඛවෙ මෙත්තියං භික්ඛුනිං නාසෙථ" යන පාඨය සම්බන්දයෙන් මහාවිහාරවාසී හා අභයගිරිවාසී භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර විවාදයක් පැන නැගුණි. රජු එය එය දැන ථෙරවරුන් රැස් කරවා දීඝකාරායන නම් බ්‍රාහ්මණ

ඇමතියාට තෙරවරුන්ගේ කථාව අසන ලෙස අන කළේ ය. බමුණා භාෂා පිළිබඳ දක්ෂයෙක් බැවින් ඒ පිළිබඳ කරුණු විචාරා ගැටුම සමථයකට පත් කළේ ය. මෙවැනි තර්ක විතර්ක ආදිය ඒ ඒ ආරාමික සම්ප්‍රදායයන් අතර තිබූ බව ත් එතුළින් දාර්ශනික සංකල්ප හා නව අර්ථකථන ගොඩනැගී ඇති බව ත් පාලි අට්ඨ කථා වලින් හෙළි වෙයි.[30]

බෞද්ධ ආරාමික අධ්‍යාපය තුළින් සම්ප්‍රදාය බලාපොරොත්තු වූ අරමුණු හතරක් පාලි අට්ඨකථා සාහිත්‍යය පෙන්වාදී ඇත. අධ්‍යයන, ධාරණ, පරිචය, පරිපුච්ඡා යනු ඒවා ය. ඉගනීම, උගත් දේ දරා ගැනීම, අභ්‍යාසය, විමසීම යනු එම අවස්ථා හතර යි. පළමුවෙන් ම කළ යුත්තේ ආචාර්යවරයා වෙතින් ධර්ම විනය ශබ්ද ශාස්ත්‍ර ඉගනීම යි. දෙවනුව උගත් දේ වාචොද්ගත කිරීමෙන් හෝ වෙනත් ක්‍රමයකින් හෝ සිත්හි දරාගත යුතු ය. එසේ දරා ගැනීමෙන් ප්‍රගුණත්වය ලැබේ. අසවල් සූත්‍රය අසවල් ජාතකය දේශනා කරන්නැයි කී විට එය ම පැවසීමට හැකිවීම ප්‍රගුණත්වයේ ලක්ෂණය යි. ප්‍රගුණත්වය ඇති වන්නේ වචනයෙන් සජ්ඣායනය කිරීමෙනි. අර්ථය පෙළ අනුසන්ධි මුල අග විමසා බැලීම අනතුරුව කළ යුතු ය. මෙය ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය ශිෂ්‍යයාගේ විචාර බුද්ධියට දොර විවෘත කරන අවස්ථාවක් ලෙස දක්විය හැකි ය. මෙයට අමතරව ආරාමික භික්ෂුවගෙන් ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය බලාපොරොත්තු වූ සුවිශේෂ ම කරුණු පහක් වෙයි. එනම් පුබ්බයෝග, සවණ, පරියත්ති, පරිපුච්ඡා, අධිගම, යනුයි. පුබ්බයෝග යනු පෙර යෝගාවචර භාවය යි. සවන නම් ඇසීම යි. පරියත්ති යනු ඉගන ගැනීම යි. පරිපුච්ඡා නම් ඉගන ගත් පෙළෙහි අර්ථ කීම යි. අධිගම යනු නිවන හෙවත් රහත්වීම යි.[31] ථෙරවාද ආරාමික සම්ප්‍රදායේ අවසාන ඵලය හෙවත් විශිෂ්ඨතම ලක්ෂණය එය යි. මෙම ක්‍රමවේදය ලොව කිසිම රටක කිසිම සංස්කෘතියක දැකිය නො හැකි සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි. මෙම තත්වයට ආරාමික භික්ෂුව රැගෙන ඒමට ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය වෙන කිසිදු සංස්ථාවක දැකිය නො හැකි සුවිශේෂ රාමුවක් තුළ සුවිශේෂී ක්‍රමවේදයක් අනුගමනය කර තිබෙන බව පාලි අට්ඨකථා වලින් අනාවරණය වෙයි.

ආන්තික සටහන්

1 The aṭṭhakatha means the "explanation of the meaning or commentary. Hazra, Kanin Lal, Pali Language and Literature, p 479.

2 The aṭṭhakatha means the "explanation of the meaning or commentary. Hazra, Kanin Lal, Pali Language and Literature, p 479.

3 According to Indian tradition, a commentary means reading new meanings back into old text according to one's own education and Outlook. p 479.

4 පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, අධිකාරම්, ඊ.ඩබ්ලිව්. 19-21 පිටු

5 සිංහල විශ්වකෝෂය (දෙවන භාගය) 606 පිට.

6 මජ්ජධිමනිකායට්ඨකථා, 56 පිට.

7 ඛුද්දකපාඨ අට්ඨකථා, 73 පිට.

8 මහානිද්දේස අට්ඨකථා, 38 පිට.

9 අභිධානප්පදීපිකාව, සෙනවිරත්න. ආරියදාස (සංස්) 92 පිට

මහාසිංහල ශබ්දකෝෂය, විජයතුංග, හරිශ්චන්ද්‍ර, 1797 පිට.

10 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 899 පිට.

11 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 899 පිට.

12 අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා, 169 - 170 පිටු.

13 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 338 - 339 පිට.

14 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 778 පිට.

15 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 796 පිට.

16 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 811 පිට.

17 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 821 පිට.

18 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 835 පිට.

19 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 851 පිට.

20 මජ්ඣිමනිකාට්ඨකථා (2) 72 - 73 පිටු

21 ජාතකට්ඨකථා, (1,2) 324 පිට.

22 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 504 පිට.

23 විසුද්ධිමග්ග අට්ඨකථා, 91 පිට.

24 දීඝ නිකාය, තෘතීය භාගය(සුමංගල විලාසිනී)

25 මනෝරථපූරණී අට්ඨකතා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 52 පිට.

26 අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා, 52.53 පිටු.

27 අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා, 53 පිට.

28 අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා, 53 පිට.

29 අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා, 53 පිට.

30 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා, 418 පිට.

31 විභංගට්ඨකථා, 273 පිට.

ප්‍රාකෘත ආගමික සාහිත්‍යය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක්

පර්යේෂණ සහකාර එස්. විපිත කුමාර

ප්‍රවේශය

භාෂාව අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට ය. ආගම විශ්වාස හා ඇදහිලි මගින් බිය තැතිගැන්ම දුරුකිරීමට ය.

ආගම හා භාෂාව යන උභය සංස්ථිතිය පිළිබඳ ව ම ග්‍රීක දර්ශනයේ පටන් නූතන දාර්ශනික ප්‍රවණතා දක්වා විවිධ හැදෑරීම් සිදුවී ඇත. ආගමත් භාෂාවත් ඔවුනොවුන් සහබද්ධ වේ. වාචනා මාර්ගික ආගමික විශ්වාසයන් ඇත පෙරාපරදෙදිග ශිෂ්ටාචාර විෂයයෙහි ස්වාභාවික විය. භාරතීය ජන පිරිසත් මිසරයේ ප්‍රාග් ජන සමාජයත් ඇමරිකානු රතු ඉන්දියානුවනුත් අප්‍රිකානු පැරණි ජනයාත් ආගමෙන් වියුක්ත වූවත් නොව සංයුත වූ ශිෂ්ටාචාරයන් ගොඩනැංවූ ආකාරය ඉතිහාසයෙන් ප්‍රකටීකෘත ය. එක් එක් ආගමික සම්ප්‍රදායයන් විවිධ භූගෝලීය පරිසරයන් හි සැකසුණු ඒවා වූයෙන් අන්‍යෝන්‍ය විෂමතායෙන් යුතු භාෂා ව්‍යවහාරයන් දක්නට ඇත. ඒ ඒ ආගමට ආවේණික භාෂා සම්ප්‍රදායයන් විශේෂ කොට හඳුනාගැනීම අපහසු නො වේ. ජෛන, හින්දු, බෞද්ධ ආගමික ඉගැන්වීම් භාරතයේ උච්චතම දාර්ශනික හා චරණමය ආධ්‍යාත්මක ප්‍රශාඛා ලෙස පැනනැගුණු සේ සැලකිය හැකි ය. හින්දූන්ට සංස්කෘතයත් බෞද්ධයන්ට සුද්ධ මාගධියත් සිය ආගමික භාෂා

මාධ්‍යය ලෙස අනන්‍ය වූවා සේම ජෛනයන්ට එය අර්ධමාගධී හා සූරසේනි මාධ්‍යය විණි. මෙම ලිපියෙන් අවධානය යොමු කරනුයේ ප්‍රාකෘතය භාෂාවක් වශයෙන් ආගමික සාහිත්‍යයක් බිහිකිරීමට කෙතරම් නම් දායකත්වයක් ලබාදුන්නේ දැයි විමසා බැලීම යි.

උත්තරාධ්‍යයනයට භාෂාව වූයේ අර්ධ මාගධී හෙවත් ප්‍රාකෘත විශේෂයික භාෂාවකි. ප්‍රාචීන සාහිත්‍යයේ විපුල ව්‍යාපිතයකට උරුමකම් කියන 'ප්‍රාකෘත' යන්න, නිර්වචනය කර ගැනීම තරමක් සංකීර්ණ වන අතර, එහි ලා විවිධ මතවාද පැනනැගීම මූලික ම හේතුව යි. වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නාහිමියෝ එයට අර්ථ ත්‍රිත්වයක් දෙති.

1. සංස්කෘත භාෂාදී ප්‍රකෘතියකින් නිපන් භාෂාව.
2. නාට්‍ය ග්‍රන්ථයන්හි සාහිත්‍යයන්ගේ භාෂා ලෙස යෙදුණු බස.
3. වර්ෂා ශරද් වසන්ත ඍතුන්හි සැදෙන ජ්වරය.[1]

යනු යි. මෙහි ප්‍රථම අදහසට සමාන අදහසක් හේමචන්ද්‍රයන් ද දක්වා තිබේ. එහි දී ඔහු අනුමාන කරන්නේ ඍජු ව ම සංස්කෘතයෙන් බිඳුණු බසක් වශයෙනි.[2] ධනික (දශරූපයෙන්), සිංහදේව (වාග්භටාලංකාරයෙන්), නරසිංහ (ප්‍රාකෘත ප්‍රදීපිකාවෙන්) වැන්නෝ ද හේමචන්ද්‍රට සමාන අදහසක් දක්වති.[3] 'Encyclopedia on religion and ethics' ශබ්දකෝෂයට අනුව 'ප්‍රාකෘත' - ප්‍රකෘති යන්න ධ්වනිත කෙරන බව සාංඛ්‍ය දර්ශනයට විවරණයක් ඉදිරිපත් කරමින් දක්වයි. එහි ප්‍රකෘති යනු 'ප්‍රධාන' යන අර්ථය යි.[4] භාෂාවන් අතර ප්‍රධානත්වය හෝ වැඩි පිරිසකගේ භාවිතය නිසා හෝ ප්‍රාකෘතය 'ප්‍රධාන' අර්ථයෙන් හැඳින්වීමෙහි සාවද්‍ය බවක් නොමැත. එහි ප්‍රධානත්ත්ව ස්වභාවයට අදාළ ව ගෞඩවාහයේ දී සටහන් තබන වාග්පති පඬිවරයා ගේ ප්‍රකාශය ද යම් සමාන බවක් උසුලයි.

"සයලාඕ ඉමං වායා විසණ්හි එකෙනෙය ණෙන්ති වායායො
එණ්ති සමුද්දං විය ණෙන්ති සායරා යොච්චිය ජලා ඉං"[5]

''සියලු ප්‍රාචීන භාෂාවෝ මේ ප්‍රාකෘතයෙහි ම ඇතුළත් වෙති. මෙයින් ම පිටවෙති. ලෝකයේ ඇතිතාක් ජලය සමුද්‍රයට වැද ජලස්වරූපයෝ එහි නැවත ත් ජලවාෂ්ප රූපයෙන් මුහුදෙන් පිටවන්නා මෙනි''. නමි සාධුගේ කාව්‍යාලංකාර ටීකාවෙහි ද ප්‍රකෘති යන්නේ පරිණාමය වූ පදයක් ලෙස ප්‍රාකෘතය හඳුන්වා තිබේ[6]. ඒ ප්‍රාචීනයන් විසින් අධ්‍යයනය කළ යුත්ත යන අදහසිති. ප්‍රාකෘතය පිළිබඳ අදහස් දක්වන කිරිවත්තුඩුවේ ප්‍රඥාසාර නාහිමියෝ අප විසින් ප්‍රාකෘත භාෂාවෙහි තත්ත්වය පමණක් වෙන් කොට සලකා බලතොත් ප්‍රාකෘත භාෂාව සියලු භාරතීය භාෂාවන්ගේ මව වැනි යැයි කිව හැකි ය යනුවෙන් පවසති.[7] ප්‍රාකෘත ඥානය සංස්කෘත භාෂා පටුත්වයට පමණක් නො ව සිංහල නිරුක්ති ඥානය පුළුල් කර ගැනීමට ද සප්‍රයෝජනවත් යැයි සැලකේ. අපර දිග පඬිවරුන්ගේ ද නො මද අවධානයට පාත්‍ර වූ භාෂාවක් ලෙස ප්‍රාකෘතය සැලකිය හැකිය. මහාචාර්ය වින්ටර් නිට්ස්ට අනුව ප්‍රාකෘත යන්නෙන් නියම, ස්වභාවීය, මූල, පොදු යන අදහස් ප්‍රකට කෙරෙන අතර භාෂාවක් වශයෙන් ඇගැයීමේ දී 'පොදු භාෂාව' ප්‍රාකෘත යන නාමයෙන් හැඳින්වීයැයි ඔහුගේ පිළිගැනීම යි.[8]

සංස්කෘත නාට්‍ය වල එන සංස්කෘතය සමාජයේ ඉහළ උගතුන්ගේ භාෂාව වූ සමයක ප්‍රාකෘතය කාන්තාවන්ගේ සහ පහළ පාන්තිකයන්ගේ වාග් භාවිතය වශයෙන් ප්‍රකට වේ.[9] ජෛන ආගමිකයන්ගේ මූල ග්‍රන්ථයන් සියල්ල අර්ධ මාගධී හෙවත් ආර්ෂ මාගධියෙන් රචනා වූ ඒවා ය.[10]

ජෛන ආගමික සාහිත්‍යය

ආගම හා දර්ශනයේ ප්‍රභව සමය උද්ධෘත කිරීම අපහසු සේ ම ඍජු ව ම ලේඛනයේ සමාරම්භය නිගමනය කිරීම ද සුකර නො වේ. කෙසේ නමුත් ආගම දර්ශනය හා භාෂාව, ලේඛනයට සමානුරූපී ව සංවර්ධනය වූ බව සාධිත සත්‍යයකි. ඒ ඒ භාෂාවෝ තම තමන් මූලාරම්භකයෝ යැයි ආත්මෝත්තානීයයේ යෙදෙන අතර පෙරදිග ආගමික සම්ප්‍රදායය තුළ ද ස්ව ආගමික ඉගැන්වීම් දීර්ඝතම ඉතිහාසයක් ද ගැඹුරුතම, ශ්‍රේෂ්ඨතම දර්ශනයක් ද සතු

වූවක් වශයෙන් ප්‍රකට කිරීමට රුචිකමක් දක්වන බව පෙනෙයි.[11] ආගමික භාෂාවන් වශයෙන් සකස් වූ සියලු භාෂාවන් සිය බසෙහි අනර්ඝත්වය ත්, අනභිභවනීත්වය ත් එක සේ මතු කොට දැක්වීමට උත්සාහ ගත් අයුරු පෙනෙයි. ජෛන ආගම ද සිය භාෂාව වූ අර්ධ මාගධී මූල භාෂාව වශයෙන් සලකන අතර එය කෙතරම් සත්‍යය දැයි විසඳාගත යුතු ගැටලුවකි. වේදයට වෛදික බස ද[12] බුදුදහමට පාලිය ද[13], යුදෙව් දහමට හීබ්‍රෑ[14] බස ද ආවේණික භාෂාව වූ සේ ම ජෛන දහමට අර්ධ මාගධික භාෂාව වූයේ යැයි විශ්වාස කරයි. භාරතීය ආගමික ඉතිහාසය තුළ ප්‍රබල අනන්‍යතාවක් සම්පාදනය කරගත් ආගමක් ලෙස ජෛන ආගම ද භාෂාවක් ලෙස අර්ධ මාගධිය ද සංලක්ෂිත ය.

බ්‍රාහ්මණ ආගමික සම්ප්‍රදායයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ව චල්‍ය සමාජ ප්‍රවාහයක් ලෙස ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායය පැනනැගුණි. ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායයේ උපරිම සංවර්ධිතය වූ ෂට් ශාස්තෘවරුන් ඉක්මවාගිය දහම බුදුදහම වූ අතර සමකාලීන ජෛන දහම ද සමාජයට ප්‍රබල බලපෑමක් ඇතිකිරීමට සමත් වූවා පමණක් නො ව බුදුදහමට අභියෝගාත්මක ලෙස මුහුණ දුන් දහමක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකි ය. ජෛන යනු 'ජින' යන්නෙහි ප්‍රසාරිතය යි. 'ජින' √ජි ධාතුවෙන් උපන් පදයකි. 'ජි' ජයග්‍රහණයෙහි අර්ථගැන්වන පදයකි.[15] ජයග්‍රහණය, දිනුම අර්ථවත් කෙරෙන්නේ, කෙලෙසුන් පරදවා ජයගැනීම යන අදහසිනි. බාහිර අධිකාරමය විශ්වාසයෙන් වියුක්ත ස්වාධීන චින්තන සම්ප්‍රදායයක් වශයනේ ජෛන දහම නැගී සිටීමේ දී මුඛ්‍යාවධානය ආධ්‍යාත්මික පාරිශුද්ධිය වෙත යොමු කෙරිණි. එහි ලා ඔවුන්ගේ දර්ශනයෙහි අඩු ලුහුඬුකම් අනේකවිධ වුව ද, පශ්චාත් වෛදික යුගයේ සංවර්ධනීය දර්ශනයක් ලෙස සාංඛ්‍ය, මීමංසා දර්ශන ප්‍රභවය වන්නට ජෛන ආගමේ මූලික සංකල්ප ප්‍රබල විය.[16]

පාර්ශ්වනාථයන් විසිතුන්වැන්නා ද තීර්ථංකර මහාවීර විසි හතරවැන්නා ද, බවට පත් කරමින් ගලා ආ ජෛන ආගමික ඉතිහාසය ශාස්තෘවරුන් 24කින් සීමාන්තික ය.[17] සමාජය පිළිගත් කුල සංස්ථාවකින් ප්‍රව්‍රජ්ජිත ජෛන මහාවීර වසර 12 ක් ඇවෑමෙන්

කේවලත්වය උදාකර ගත් ශාස්තෘවරයෙකි. බ්‍රාහ්මණික සමාජයට පමණක් උරුම ව පැවති ආගම ඇදහීමේ නිදහස ජෛන මහාවීරයන්ගේ උන්නදුව මත සාමාන්‍ය ජනයාට ද, උපරිමයට එළඹෙමින්, කාන්තාවන්ට ද මුල්වරට උදාවිණි.[18] මේ හේතුන් නිසා ඔහු භාවිත කළ භාෂාව බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සංස්කෘත භාෂාවට වඩා වෙනස් වූවක් විය යුතු ය. එනම් පහත් යැයි සම්මත පොදු සමාජ භාවිතයේ පැවති භාෂාව භාවිත වූවා විය යුතු ය. ප්‍රාකෘතය තත් සමයේ පොදු සාමාන්‍ය සමාජයීය භාෂාව විය. සංස්කෘත නාට්‍ය ග්‍රන්ථවල එන පහත් සාමාන්‍ය පන්තියේ ජනයා සඳහා යොදාගත් භාෂාව ප්‍රාකෘතය විය. රජුගේ සේවකයාට (විදූෂක) කාන්තා චරිත සඳහා ඔවුන් භාවිත කළේ සරල ප්‍රාකෘතය යි. ඉන් ස්ඵුටවන්නේ ප්‍රාකෘතය බ්‍රාහ්මණාදී ඉහළ පන්තියේ භාවිත භාෂාවක් නො වන බව යි[19]. ප්‍රාකෘතයේ ද විවිධත්වයන් රාශියක් වූ අතර එය එක් එක් ප්‍රාදේශීය භාෂා ලෙස උපභාෂා වශයෙන් ව්‍යවහාර විණි.

මගධය මූලික කොට ව්‍යවහාරිත භාෂාව මාගධී වූ අතර මාගධී බස, අර්ධ මාගධී හා සුද්ධ මාගධී වශයෙන් උභයාකාර විය. සුද්ධ මාගධී භාෂාව බුදුදහමට ද අර්ධ මාගධී භාෂාව ජෛන දහමට[20] ද වශයෙන් වෙන් වෙන් ව හඳුනා ගැනීමට තරම් වන සාධක මේ වන විට ලැබී ඇත.

ජෛන දහම අර්ධ මාගධී භාෂාව මුල්කරගෙන සංවර්ධනය වූ ආගමික සාහිත්‍යයක් වශයෙන් ගැනෙන අතර එහි දේශනාවන් සූත්‍ර වශයෙන් හැඳින් වුව ද ග්‍රන්ථ තත්ත්වයෙන් විශාලත්වයට පත් ඉගැන්වීම් සමුදායක් වශයෙන් ගැනේ. අපර සමයේ දිගම්බර හා ස්වේතම්බර වශයෙන් විභේදිත ශාසනික සංස්ථිතීන් තුළ විවිධත්වයෙන් යුතු ආගමික සාහිත්‍යයක් පැන නැගිණි.[21] එහි ලා විශේෂයෙන් ප්‍රාකෘතය තුළ පවතින කාව්‍යාත්මක ලක්ෂණ භාවිතයන් මෙම සාහිත්‍යය තුළ අනන්‍යතාව ගොඩනගා ගෙන ඇත.

මතු දැක්වූ ග්‍රන්ථ, සමස්ත ජෛන මූල ග්‍රන්ථ සමූහය වශයෙන් සැලකෙන අතර ඒවා ආගමික මිනුම්දඬු ඇසුරු කොට උභය

රුපී සේ හඳුනාගනී. යමක් ජෛන මහාවීර දේශනා කළේද, එම ආගමික සාහිත්‍යය 'අර්ථාගම' නමින් හැඳින්විණි. එම දේශනා ඇසුරින් රචනා කළ සාහිත්‍යය 'සූත්‍රාගම' වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. පුද්ගලයා පිළිබඳ ව ද සමාජය පිළිබඳව ද විශ්වයේ ස්වභාවය හා මෝක්ෂය පිළිබඳ ව ද අනේකාර්ථ විවරණයන්ගෙන් යුක්ත මෙම ආගමික සාහිත්‍යය අනන්‍යාත්මක ආගමික නිර්මාණ ලක්ෂණයන්ගෙන් ද අනූන වූවකි. ඔවුහු පාලි ත්‍රිපිටකයට සමාන ව ම තම ආගමික සාහිත්‍යය 'ගණිපිටක' වශයෙන් හඳුන්වති. පාළි සාහිත්‍යයට අට්ඨකථා හා ටීකා සාහිත්‍යයක් වේද එමෙන් ම ජෛනයන්ට ද ශක්තිමත් ආගමික සාහිත්‍යයක් විණි. මූල සූත්‍ර විවරණය කරමින් නිජ්ජුත්ති හා චුණ්ණි සාහිත්‍යයක් ගොඩනැංවූහ. පාලි සාහිත්‍යය ඉතිහාසයේ එන සිදුවීම්වලට අතිශය සමීප බවක් පෙන්වන ජෛන ආගමික සාහිත්‍යයේ ද ප්‍රමුඛ වාචනා (සංගායනා) සතරක් පැවැත්විණි. බැමිණිතියා සාගතය හා සමාන වූ වසර 12ක දුර්භික්ෂයකට මුහුණ පෑමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ස්වේතම්බර හා දිගම්බර වශයෙන් නිකාය භේදය ඇතිවීමයි. නිකාය භේදය මතුවීමේ ඵලය ලෙසත් සාගතයේ ඵලය ලෙසත් ස්වේතම්බරයන් අතින් ආගමික ග්‍රන්ථ සාහිත්‍යයක් බිහිවීමයි. මහාවීරයන්ගේ සූත්‍ර දේශනාවන් පූර්ණ වශයෙන් සුරැකී පැවතියේ එතුමාගේ මරණයෙන් වසර 162 වනතුරු පමණි. නිකායයන් තුළ බිහිවූ සූත්‍රවල ප්‍රාමාණික විවිධත්වයන් දක්නට ඇත. දිගම්බර ආගමික ග්‍රන්ථ සමූහය වූයේ අංග 12 පමණි. ඔවුනට ආවේණික භාෂාව මෙහි විශේෂ ලක්ෂණය යි. ජෛන ආගමික සාහිත්‍යයට පොදු භාෂාවක් වශයෙන් ප්‍රාකෘතය හැඳිනිය හැකි සේ ම දිගම්බරයනට අනන්‍ය වූයේ සෞරසේනී ප්‍රාකෘත උපභාෂාව යි.

ස්වේතම්බර නිකාය තරමක් සම්ප්‍රදායය ඉක්මවා ගිය ප්‍රායෝගික සමාජ වටපිටාවට අනුගතව ක්‍රියා කළ පිරිසකි. ඔවුහු දිගම්බරයන්ට වඩා ප්‍රමාණයෙන් අධික ආගමික සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ ප්‍රමාණයකට උරුමකම් කීහ. ග්‍රන්ථ 45ක් ය යනු පොදු පිළිගැනීම වූ අතර ඇතැම් අවස්ථාවල එය 84 ක් වශයෙන් ද සැලකේ. ඒවා ප්‍රමාණ වශයෙන් ග්‍රන්ථ 45 කි.

අංග 11 කි.

(1) ආයාර (2) සූයගඩ
(3) ඨාණ (4) සමවාය
(5) වියාහ පණ්ණත්ති (6) නායාධම්මකහාඔ
(7) උවාසගදසාඔ (8) අන්තගඩදසාඔ
(9) අනුත්තරෝ ववායියදසාඔ
(10) පණ්හාවාගරණායිම් (11) විවාගසූය

උපාංග 12 කි.

(1) ඕවරායිය (2) රායපසේනඉජ්ජා
(3) ජිවාභිගම (4) පණ්ණාපණා
(5) සූරියපණ්ණත්ති (6) ජම්බුද්දීව පණ්ණත්ති
(7) චන්දපණ්ණත්ති (8) නිරයාවලී
(9) කප්පාවදම්සිආඔ (10) පුප්ඵිආඔ
(11) පුප්ඵචූලිආඔ (12) වණ්හිදසාඔ

ප්‍රකීර්ණ 10 කි.

(1) චඋසරණ (2) ආඋරපච්චක්ඛාණ
(3) භත්ත පරිණ්ණා (4) සම්තාර
(5) තණ්ඩුල වෙයාලියා (6) චන්දාවිජ්ඣය
(7) දේවින්දත්තව (8) ගණිවිජ්ජා
(9)මහාපච්චක්ඛාණ (10) වීරත්‍ථව

ඡේද සූත්‍ර 06

(1) නිසීහ (2) මහා නිසීහ
(3) වවහාර (4) ආයාරදසාඔ /දසාසුයක්ඛන්ධ
(5) බෘහත් කල්ප (6) පඤ්චකල්ප

මහායාන නවධර්ම පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

දර්ශනපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
මාවතගම පේමානන්ද හිමි

තථාගතයන්වහන්සේ ගේ අතිමානුෂිකත්වය ඉස්මතු කරමින් රචිත සූත්‍ර 'මහායාන සූත්‍ර' නමින් හැඳින්වේ.[1] මෙම සූත්‍ර මුල් බුදුසමයේ එන කර්මය, පුනර්භවය, ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාදය, චතුරාර්යසත්‍යය, මාර්ගඵල, සප්තතිංශ බෝධිපාක්ෂිකධර්ම වැනි මූලික සිද්ධාන්ත පදනම් කොට ගෙන රචනා වුණත් ඒවා මුල් බුදුසමයට අයත් නිකාය ග්‍රන්ථවල දක්නට නො ලැබේ. තව ද පූර්වෝක්ත දේශනා සිද්ධාන්ත සමර්ථනය කරනු පිණිස මහායාන ඉගැන්වීම් ඉදිරිපත් කිරීම මෙම සූත්‍රවලින් අපේක්ෂා කෙරේ.[2] එසේ ම මහායාන නිකාය සම්ප්‍රදාය තුළ බිහි වන මාධ්‍යමික හා යෝගාචාර යන ප්‍රධාන සම්ප්‍රදාය දෙකට අයත් ශූන්‍යතා දර්ශනයත් විඥප්තිමාත්‍රතා දර්ශනයත් විවිධ නයින් විවරණය කිරීමත් එකී සූත්‍රවල තවත් අපේක්ෂණයකි. එම නිකාය සම්ප්‍රදායන් දෙක දර්ශන වශයෙන් එකිනෙකට වෙනස් වුව ද දෙකට ම පොදු වූ ආගමික අංශයක් ඇත. බුදුරජාණන්වහන්සේ පිළිබඳ ලෝකෝත්තරවාදය, ත්‍රිකාය සිද්ධාන්තය, තදීය පරාර්ථචර්යාව සහ බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය යන මහායානයේ මූලික ආගමික පිළිගැනීම් හතර පාදක කොට මහායාන හැම නිකායක් ම ගොඩනැඟී තිබීම නිසා පුද්ගල පෞරුෂ වර්ධනයට ඉවහල් වන පුළුල් ආගමික දර්ශනයක් හා ශික්ෂණ මාර්ගයක් ඉගැන්වීම හැම නිකායක් ම අනුමත කරයි. එකී ශික්ෂණ මාර්ගය පැහැදිලි කිරීමත් මේ මහායාන සූත්‍රවල අරමුණකි.

තථාගත පරිනිර්වාණයෙන් සියවසක් ඉක්මෙත් ම උන්වහන්සේ ගේ ජීවමාන අවධියේ පටන් සිටි එක්තරා පරිවර්තන ස්වරූපී, එමෙන් ම විප්ලවකාරී මතවාද දරූ ඇතැම් භික්ෂු පිරිස් පශ්චාත්කාලීන ව කණ්ඩායම් ස්වරූපයෙන් එක්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නිකා වශයෙන් බෙදී යාම පෙනේ. ද්විතීය සංගීතියත් සමග ම ස්ථවිරවාද, මහාසංඝික යැ යි ඒ තාක් පැවැති ඒකීය භික්ෂු පිරිස කොටස් වී යාම මේ පරිවර්තනයේ පළමු පියවර යි. අනතුරු කාලසීමාව තුළ විකාශනය වන මහාසාංඝික සම්ප්‍රදාය මහායානය දක්වා විහිද යෑමේ දී මේ මහයාන සූත්‍ර බිහි වන්නට විය. එසේ හෙයින් ඒවායේ රචනා කාලය කණිෂ්ක රජ සමයේ සිදු වූ චතුර්ථ සංගීතියෙන් පශ්චාද්භාගයට අයත් කෙරේ. ඒවායෙහි කාලය තීරණය කිරීමේ දී ඉවහල් කර ගත හැකි කරුණු දෙකක් ඇත. එනම්, අසඞ්ග බෝධිසත්ත්වයන් මහායාන සූත්‍රාලංකාරටීකා නම් කෘතිය මෛත්‍රේය බෝසතුන් ගෙන් උගෙන බික් සඟනට පවසන ලද යි හ්‍යුං සියැං වාර්තාගත කොට තිබීමත් හ්‍යුං සියැං විසින් ම පරිවර්තනය කළ බෝධිසත්ත්වපිටකසූත්‍ර නම් කෘතියේ නවධර්ම සූත්‍ර හා මහායාන ග්‍රන්ථ විශාල සංඛ්‍යාවක නම් සඳහන් ව තිබීමත් ය.[3] මේ තත්ත්වය තුළ මහායාන සූත්‍ර කණිෂ්ක රජුට පසු වත් හ්‍යුං සියැංට පළමු වත් ලියැවෙන්නට ඇතැ යි සිතිය හැකි ය. එබැවින් සාමාන්‍ය පිළිගැනීම වන්නේ ක්‍රි. ව. 01 සහ 02 අතර යුගය ඒවායේ රචනා කාලය වන්නට ඇති බව යි.[4]

මෙසේ යුගයෙන් යුගයට සංවර්ධනය වූ මහායාන සූත්‍ර සංඛ්‍යාත්මක ව විශාල වුව ද මුලු මහත් මහායාන ධර්ම සාහිත්‍යය තුළ ප්‍රමුඛත්වයෙහි ලා සැලකෙන්නේ 'නවධර්ම' නමින් ගැනෙන මහායාන සූත්‍ර නවයකි. 'ධර්ම' යන විශේෂණ නාමයකින් වෙසෙසා ඇත්තේ 'ආගමික ග්‍රන්ථ' නොහොත් 'පූජනීය ග්‍රන්ථ' යන අදහසින් විය හැකි ය.[5] ඒවා වෛපුල්‍යසූත්‍ර යන අපර නාමයකින් ද හැඳින්වේ.[6] මහායානයට අනුව විපුලත්ව සංඛ්‍යාත සම්බුද්ධ බෝධිය පිණිස මග පෙන්වන නොහොත් ඒ පිළිබඳ ඉගැන්වීම් ඇතුළත් සූත්‍ර සමුච්චයක් බැවිනි. එම ග්‍රන්ථ නවය මෙසේ ය;

1. අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතා
2. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක
3. ලලිතවිස්තර
4. ලඞ්කාවතාර
5. සුවර්ණප්‍රභාස
6. ගණ්ඩව්‍යූහ
7. තථාගතගුහ්‍යක
8. සමාධිරාජ
9. දශභූමීශ්වර[7]

ලඞ්කාවතාරසූත්‍ර 'සද්ධර්මාලඞ්කාර' යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. මහායානිකයෝ මේවා පිටක වශයෙන් ද සලකති.[8] අතිවිශාල මහායාන සූත්‍ර සාහිත්‍යය තුළ මහායාන ධර්මයට අයත් සුවිශේෂ අදහස් ඇතුළත් ව ඇති කෘති වීමේ ගෞරවය දිනාගන්නෝ මෙම නවධර්ම සූත්‍රයෝ මැ යි. මේවා එක ම කාලයකට මෙන් ම එක ම සම්ප්‍රදායකට ද අයත් නො වේ. මහායාන ධර්මය ගොඩනැඟී ඇත්තේ යම් සිද්ධාන්ත සමුදායක් පසුබිම් කොට ගෙන ද ඒ සෑම අංශයක් ම ස්පර්ශ කිරීමට නවධර්මයන්ට හැකි වී තිබීම තදීය විශේෂතාවකි. පශ්චාත්කාලීන දාර්ශනිකයන්ට බොහෝ විචාරපූර්වක විවේචන කිරීමේ දී මේවායෙහි ඇතුළත් සිද්ධාන්ත බෙහෙවින් උපකාර වී තිබීමෙන් ඒ බව සනාථ වේ.[9] නිදසුනක් වශයෙන් මහායාන පඬිවරුන් බොහෝ දෙනකු ශූන්‍යතාවාදය හා විඥානවාදය සම්බන්ධයෙන් විමසීම් කිරීමේ දී ප්‍රමාණ කොට ගත්තේ ලඞ්කාවතාර සූත්‍රය යි.[10] මෙසේ නවධර්ම සූත්‍ර මහයාන ධර්මය සමග අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ ව පවතිනු පවතී. මහායාන සමයට අයත් විෂය ක්ෂේත්‍රය සම්බන්ධයෙන් නවධර්ම සූත්‍රවල බෙහෙවින් අවධානයට ලක් වූ මාතෘකා කිහිපයක් ඇත. බුද්ධ චරිතය, බුද්ධ ශරීරය, බුද්ධ බලය, බුද්ධ භූමි, බුද්ධ ප්‍රභාව, බුද්ධ දර්ශනය, තදුපාය කෞශල්‍යය, පරාර්ථ චර්යාව, බෝධිසත්ත්ව චර්යාව, බෝධිචිත්තය, බෝධිසත්ත්ව භූමි, දශභූමි, මහායාන පාරමිතා, මහායාන ශික්ෂණ මාර්ග, ශූන්‍යතාව, විඥානවාදය, ත්‍රිකාය සිද්ධාන්තය, තාන්ත්‍රික සිද්ධාන්ත, ප්‍රශස්ත සමාධිය යනාදි වශයෙන් ඒවා දැක්විය හැකි ය.

මෙසේ ඉතා සැකෙවින් දැක්වූ කරුණු වඩාත් පැහැදිලි ව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී නවධර්ම කෘති වෙන් වෙන් ව විමසා බැලීම ප්‍රයෝජනවත් වේ.

අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතා

මහායාන සමයට ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ කිහිපයක් ම ඇත. ඒවා අතර ශතසාහස්‍රිකා, පඤ්චවිංශත්සාහස්‍රිකා, අෂ්ටාදශසාහස්‍රිකා, දශසාහස්‍රිකා, අෂ්ටසාහස්‍රිකා, පඤ්චසාහස්‍රිකා, සාර්ධසාහස්‍රිකා, අල්පාක්ෂර, ස්වල්පාක්ෂර, සප්තද්විශතික, චතුස්ත්‍රිංශත් යනු කිහිපයකි. හ්‍යුං සියැං වාර්තාවේ ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ දොළහක් දක්වේ.[11] මෙම සියලු ම ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ අතුරෙන් අන්තර්ගත කරුණුවලින් මෙන් ම ඉපැරණි බවින් ද ප්‍රමුඛ ස්ථානය ලබන්නේ අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතාව යි.[12]

මහායාන ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථවල ප්‍රධාන අරමුණ වන්නේ මහායාන බුදුසමයේ පිළිගැනෙන පාරමිතා සයෙන් ප්‍රඥා පාරමිතාව අත්‍යුත්කර්ෂයෙන් වර්ණනාවට ලක් කිරීම යි.[13] ඒ අනුව සාමාන්‍යයෙන් බොහෝ මහායාන ග්‍රන්ථ බුදුවරුන් හා බෝසත්වරුන් පිළිබඳ අතිදීර්ඝ සාඩම්බර වර්ණනාවලින් පිරී පැවතුණ ද මේ ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ දාර්ශනික සංකල්පනාවන් ගෙන් පරිපූර්ණ ව පැවතීම විශේෂ ලක්ෂණයකි.[14] එහෙයින් දාර්ශනික වශයෙන් එම ග්‍රන්ථවල වටිනාකම ඉතා ඉහළ මට්ටමක පවතී.

පද්‍ය අටදහසකින් ප්‍රඥා පාරමිතාව විස්තර කරන හෙයින් ග්‍රන්ථ නාමය අන්වර්ථ වෙයි. මෙහි සර්වාකාරඥතාවේ පටන් පරීන්දතාව තාක් විවර්ති නමින් ගැනෙන පරිච්ඡේද දෙතිසක් දක්නා ලැබේ.

ප්‍රඥාවට නමස්කාර කරමින් ඇරඹෙන මෙම ග්‍රන්ථයෙහි ප්‍රඥාවේ ම ශ්‍රේෂ්ඨත්වය දක්වමින් ප්‍රඥාව සියලු වීරයන් ගේ මව මෙන් හඳුන්වා ඇත. ප්‍රඥා පාරමිතාව ස්තූපගත කිරීමේ අනුසස් ද පාරමිතා සය අතර පාරමිතාව ම ශ්‍රේෂ්ඨ යැ යි ද එය පිදීමෙන් තෙකල්හි බුදුවරුන් පිදුවා වන බව ද එය සඳහන් කරයි. මෙහි ඉගැන්වෙන ප්‍රඥාව ශූන්‍යතාව මිස අනෙකක් නො වේ. ලෝකයේ ධර්ම හෙවත් පදාර්ථ ප්‍රතිබිම්බමාත්‍ර විනා වස්තු ස්වරූපවත් සත් පදාර්ථ නො වේ. ශූන්‍යතා නමින් හැඳින්වෙන්නේ මෙය දක්නා ප්‍රඥාව යි. මෙකී ශූන්‍යතාව විස්තර කිරීමට මෙහි අටළොස්වැනි

පරිච්ඡේදය සම්පූර්ණයෙන් ම යොදා ගෙන ඇත. නිවණ ද ශූන්‍යතාවක් සේ දක්වමින් එය මායාවකට උපමා කරයි.[15] සුභූති තෙරුන් ගේ දාර්ශනික ප්‍රශ්න බුදුරදුන් විසින් විසඳනු ලබන ආකාරයෙන් මෙහි පරිච්ඡේද කිහිපයක් ම නිර්මාණය වී ඇත.

ටිබෙට් හිමිවරු මේ ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍ර ඔවුන් ගේ අභිධර්ම පෙළපොත් මෙන් සලකති.[16] ලක්දිව මහායාන බුදුදහම පැතිර ගිය කාලයේ ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ ගරු බුහුමන් ලබා ඇත.[17] බෞද්ධ සභ්‍යත්වය පැතිර ගිය හැම රටක ම ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍ර සම්භාවනීය පූජ්‍ය වස්තුවක් ලෙස පිළිගැනිණ.[18] ඒ අතර බෙහෙවින් සම්භාවනාවට ලක් ව ඇත්තේ අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය යි.

රමණීය භාෂා ව්‍යවහාරයක් ඔස්සේ රචනා වී ඇති අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතාව සමාරම්භ වන්නේ;

"නිර්විකාරෙ නමස්තුභ්‍යං ප්‍රඥාපාරමිතෙ හිතෙ"

යනුවෙන් යථාර්ථදර්ශනයට පදනම් වන ප්‍රඥා පාරමිතාවට නමස්කාර කරමිනි. චිත්ත, චෛත්ත යනාදි වශයෙන් සිත පිළිබඳ ගැඹුරු විග්‍රහයක් එහි දක්නට ලැබේ. විමුක්තිය පිණිස පාරමිතාවක් වශයෙන් ප්‍රඥාව දියුණු කර ගැනීමේ වටිනාකම අවධාරණ කෙරේ. ක්‍රි.ව. 179 වර්ෂයේ පමණ මෙය චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කිරීමෙන් එහි අගය තවදුරටත් ප්‍රකට වේ.[19]

සද්ධර්මපුණ්ඩරීක

බුදුරදුන් ගේ රූපලාවණ්‍යයත් දේවත්වය පවා ඉක්මවා ගිය මායාන්විත ප්‍රවෘත්තියත් වර්ණනා කිරීම මුඛ්‍ය පරමාර්ථය කොට සවිසි පරිච්ඡේදයකින් ප්‍රතිමණ්ඩිත සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය ක්‍රි.ව. 01 සියවසෙහි පමණ රැසැයුණකැ යි පිළිගැනේ.[20] ග්‍රන්ථ නාමය සකස් කොට ඇත්තේ කිනම් පදනමක් මත ද යන්න පහත සඳහන් ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ;

"කලලින් උපන් පුණ්ඩරීකය එහි නො ගැටී පිරිසුදු ව පවත්නේ ය. එමෙන් මේ සත්ත්ව ලෝකයෙහි උපන් බුදුහු ක්ලේශයන් නො ගැටී වෙසෙති. එබැවින් බුදුහු සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයකි."[21]

සරල ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍ර ශෛලියක් අනුගමනය කොට ඇති සද්ධර්මපුණ්ඩරීකය පාලි සූත්‍ර "එවං මෙ සුතං" යි ඇරඹෙන නියායෙන් ම "එවං මයා ශ්‍රුතම්" යි සමාරම්භය ලබයි. පාලි ඡායානුගත වුව ද ව්‍යාකරණානුකූල පිරිසිදු සංස්කෘතයෙන් නිමැවුණු ගද්‍යයෙන් කථාව ගලා යන අතර කථාව අවසානයේ නැවතත් එම කථාවේ සංක්ෂිප්ත සමාලෝචයක රූපාකාරය රැගත් පාලි හා ප්‍රාකෘත මිශ්‍ර සංස්කෘත පද්‍ය (ගාථා) විශේෂයකින් පබැඳුණු රචනාවක් දක්නට ලැබීම මෙහි රචනා ශෛලියෙහි විශේෂයකි. මෙසේ භාෂාවේ ඇතැම් තැනක සංස්කෘත ද සමහර තැනක ගාථා සංස්කෘත ද ඇතුළත් ව තිබීමෙන් මෙය හින්දු ආගමේ බලපෑමට හසු වන්නට ඇති සෙයක් ස්ඵුට වන බව ඇතැම් විචාරකයන් ගේ මතයකි. කෙසේ වෙතත් පද්‍ය කොටසට වඩා ගද්‍ය කොටස පැරණි යැ යි සැලකේ.[22] කලින් කල එකතු කළ කොටස්වලින් සම්පූර්ණ වූ කෘතියක්[23] ලෙස පිළිගැනෙන මෙය දේශනා කොට ඇත්තේ ගිජුකුළු පව්ව අසල බව හ්‍යුං සියැං පවසයි.[24] මෙය රැසැයෙන සමය වන විට මහායානිකයන් බුදුරදුන් ඇදහූයේ භගවද්ගීතාවේ එන කෘෂ්ණ මෙනි.[25]

බුදුහු ගිජුකුළෙහි දම් දෙසුමට සැරසෙද්දී එහි රැස් වූවන් ගේ නාම මාලාවක් පළමු පරිච්ඡේදයෙහි ඇත. මෙහි පරිච්ඡේද අතර දෙකෙහි ධර්මයේ වටිනාකම ද නවයෙහි අනඳ - රහල් දෙනම ගේ අනාගත දිවිය ද එකොළහෙහි ප්‍රභූතරතන නම් බුදුවරයකු ගැන ද (බුදුහු දෙව්දත් තෙර නැත්නම් තමාට බුදු වීමට නොහැකි බව එහි දී පවසති.) විසිඑකෙහි සද්ධර්මපුණ්ඩරීකය උගත් අයට අමනුෂ්‍යාදීන් ගෙන් විය හැකි උවදුරු වලක්වා ගැනීමට මන්ත්‍ර කීපයක් ද විසිහතරෙහි අවලෝකිතේශ්වර බුදුන් ගැන වර්ණනාවක් ද විසිහයෙහි බුදුරදුන් පිරිනිවීමෙන් පසු ධර්මය හා ධර්ම දේශකයන් රැකීමට සමන්තභද්‍ර බෝසතුන් භාර ගැනීම ද විස්තර වේ. භගවත්හු ගේ ජන්මයේ සිට පරිනිර්වාණය දක්වා මෙහි දැක්වෙන සියල්ල ම මායා ස්වරූප දේවල් ය.

බෞද්ධ චිත්‍ර කලාවේ සහ මූර්ති කලාවේ යම් යම් අවස්ථා නිරූපණයේ දී උපයෝග වූ කෘති අතරට සද්ධර්මපුණ්ඩරීකය ද

අයත් කෙරේ.[26] පශ්චාත්කාලීන ව ටීකා, ටිප්පණි ගණනාවක් ම සම්පාදනය වූ මෙය රසවත් කතා මගින් මහායාන සිද්ධාන්ත උගන්වයි.[27] ශ්‍රද්ධා භක්තිය වඩවන කරුණු අතර මූර්ති පූජා, බුද්ධ පූජා, ස්තූප පූජා ආදියෙන් මහත් කුශල ඵලයක් ගෙන දෙන බව ද මෝඩයකු වුව බුදුරුව බිතුසිතුවමක ඇඳ එක මලකුදු පුදත් නම් ඔහු ලක්ෂ ගණන් බුදුවරුන් දක්නේ යැ යි ද "නමෝ'ස්තු බුද්ධාය" යන මන්ත්‍රය කීම් පමණින් අග්‍රබෝධි ඥානය ලබන්නේ යැ යි ද වැනි ඉගැන්වීම්වලින් සද්ධර්මපුණ්ඩරීකය පිරී පවතී.[28] මෙය චීන භාෂාවට නැඟුණේ ක්‍රි. ව. 255 වර්ෂයේ දී පමණ ය.

ලලිතවිස්තර

බුදුසිරිත බොහෝ අද්භූත සිදුවීම්වලින් පුරවා වර්ණනාවට ලක් කරන ලලිතවිස්තරය සියලු ලෝවැසියනට යහපත සලසාලනු වස් සියලු බුදුවරුන් විසින් පවත්වනු ලබන බුද්ධ දේශනාවක විලාශයෙන් රචනා වූවක් බව පෙනේ;

"තද් භික්ෂවො මෙ ශ්‍රෑණුතෙහ සර්වෙ වෛපුල්‍යසූත්‍රං හි මහානිදානම්, යද් භාෂිතං සර්වතථාගතෛඃ ප්‍රාග් ලොකස්‍ය සර්වස්‍ය හිතාර්ථමෙව."[29]

එම පද්‍යයේ ද "ලලිතවිස්තරො නාම ධර්මපර්යායඃ සූත්‍රාන්තො මහාවෛපුල්‍යඃ" යන පාඨයේ ද සඳහන් පරිදි මේ නිර්මාණය වෛපුල්‍ය හෙවත් අවතංසක ශ්‍රේණියට අයත් සූත්‍රයක් බව ප්‍රකට වේ. "(ලලිතවිස්තරං නාම ධර්මපර්යායං) භගවානපේ‍යතර්හි සංප්‍රකාශයෙත් .... මහායානොද්භාවනාර්ථං....... සර්වබොධිසත්ත්වානාං චොද්භාවනාර්ථං.......... සර්වබොධි-සත්ත්වයානිකානාං ච පුඬ්ගලානාං වීර්යාරම්භසංජනනාර්ථං....... බුද්ධකාර්යස්‍ය ච පරිසංදර්ශනාර්ථං"[30] යනුවෙන් ග්‍රන්ථයේ ම සඳහන් පරිදි මෙහි ග්‍රන්ථ පරමාර්ථය වන්නේ මහායානය නඟාලනු පිණිසත් සියලු බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේලා සම්භාවනා කරනු පිණිසත් සියලු බෝධිසත්ත්වයානිකයින් ගේ පදහන් වීර්යය උපදවාලනු පිණිසත් සම්බුද්ධ කාර්යාවලිය මොනවට විදහාලනු පිණිසත් රැසයුණක් බව යි. මේ අනුව මෙය මහායාන කෘතියක්

ලෙස සැලකියැටි වුව ද ඊට වස්තු විෂය වන කථාව ජාතක නිදාන කථාව හා බෙහෙවින් සැසඳෙන්නකි. කෙසේ නමුත් බුදුසිරිත අතිමානුෂික ලක්ෂණවලින් සමන්විත දිව්‍යමය ලලිතයක ආකාරයෙන් දැක්වීම මෙහි රචනා පරමාර්ථය වී ඇති බැව් ප්‍රකට ය. 'පරිවර්ත' නමින් හැඳින්වෙන පරිච්ඡේද සත්විස්සකින් පරිමිත ලලිතවිස්තරය රචිත කාලය ගැන ස්ථිර නිගමනයක් නැත. ග්‍රන්ථයේ සමහර තැනක හීනයාන අදහස් ද දක්නා ලැබෙන නිසා හීනයානය ක්‍රමයෙන් මහායානයට පරිවර්තනය වූ අවධියක දී, එනම්, ක්‍රි. පූ. 1ත් ක්‍රි. ව. 1ත් අතර කාලයක හෝ ක්‍රි. ව. 2 සියවසෙහි පමණ ලියැවෙන්නට ඇතැ යි පිළිගැනේ.[31]

මහායාන සම්ප්‍රදායානුකූල ව "ඕං නමො දශදිගන්තාපර්යන්තලොකධාතුප්‍රතිෂ්ඨිතසර්ව-

බුද්ධබොධිසත්ත්වාර්යශ්‍රාවකප්‍රත්‍යෙකබුද්ධෙභ්‍යො'තීතානාගතප්‍රත්‍යුත්පන්නෙභ්‍යඃ" යනුවෙන් ඉෂ්ටදේවතා නමස්කාරයෙන් සමාරම්භ වන මෙහි අන්තර්ගතය විමසන විට ළදරු අවධියේ පටන් බුදුරදුන් ගේ ජීවිත කථාව අද්භූතජනක සිදුවීම්වලින් පුරවා ලියා තිබෙනු හැරුණු කොට විශේෂ ධර්ම විස්තරයක් සපයන ස්වභාවයක් නො පෙනේ. පාලි ත්‍රිපිටකයෙන් උපුටා ගත් කරුණු මහායානික අදහස් නැමති සළුපිළි හඳවා අලංකාර කරමින් බුද්ධාපදානයේ සියලු තොරතුරු තථාගතයන් වහන්සේ ගේ දේවාතිදේවත්වය ඔප් නැංවෙන පරිදි දිව්‍යමය ලලිතයක්, ලීලාවක්, ක්‍රීඩාවක් ලෙස සවිස්තර ව ඉදිරිපත් කෙරෙන අයුරු ග්‍රන්ථය පුරා ම දක්නට ලැබේ.[32] බෝසතුන් කුමරකෙළි වියේ පසු වෙද්දී වරක් දෙවොලකට ගෙන ගිය විට එහි දේව ප්‍රතිමා තමතමන් උන් තැනින් නැඟී සිටිමින් බෝසත් දෙපා මුල වැඳ වැටුණයුරු දක්වෙන්නේ මෙසේ ය;

"නො මෙරු ගිරිරාජපර්වතවරො ජාතු නමෙ සර්ෂපෙ
නො වා සාගරනාගරාජනිලයො ජාතු නමෙ ගොෂ්පදෙ,
චන්ද්‍රාදිත්‍ය ප්‍රභංකරා ප්‍රභකරා ඛද්‍යොතකෙ නො නමෙ
ප්‍රඥාපුණ්‍යකුලොදිතො ගුණධරඃ කස්මා නමෙ දෙවතෙ."[33]

(ගිරිරාජවර වූ මහාමේරුව අබැටයකට ද නාරජනිලය වූ මහසයුර ගෝකුර වළකට ද පැහැසර සඳ-හිරු දෙදෙනා කදෝපැණියකුට ද නොනමදින්නාක් සෙයින් පැණින් හා පිණින් සමුදිත කුලෝත්පන්න මේ ගුණධර තෙමේ කෙසේ නම් දෙවියන් නමදින්නේ ද?)

දේවවිලාසයෙන් සදහම් දෙසිය හැකි වුව ද මිනිස්රුවක් ගෙන තුෂිත භවනයෙන් නික්ම බෝසතුන් මනුලොවට සපැමිණෙන්නේ දේවත්වය ගැන විස්මය උපදවා සිතමින් කුසීත බවට එළඹිය හැකි මිනිසුන් ඉදිරියේ පෙනී සිට ඔවුන් හා සාමාන්‍යකරණය වී සතුන්ට දම් දෙසනු කැමැති ව සත්ත්වානුකම්පාවෙනි;

"සත්ත්වානුකම්පයා හි බොධිසත්ත්වො මනුෂ්‍යලොකෙ උපපද්‍යතෙ. න දෙවභූතඃ එව ධර්මචක්‍රං ප්‍රවර්තයති. තත් කස්මාත්? මා බල්වානන්ද සත්ත්වාඃ කෞසීද්‍යමාපත්ස්‍යන්තෙ. දෙවභූතඃ ස භගවාන් තථාගතො'ර්හත් සම්‍යක්සම්බුද්ධඃ. වයං තු මනුෂ්‍යමාත්‍රාඃ. න වයං සමර්ථාස් තත්ස්ථානං පරිපූරයිතුම් ඉති කෞසීද්‍යමාපද්‍යෙරන්."[34]

ගැබෙහි සිටි බෝසතුනට උවටැන් කරනු පිණිස පූර්වාහ්න, මධ්‍යාහ්න, අපරාහ්න යන තුනේ දී ම දෙවියන් පැමිණීම, එතුමා ගැබෙහි සිට කළ දම් දෙසුම, දෙවියන්ට හා දහස් ගණන් බෝසත්වරුන්ට කළ අනුශාසනා, ගැබ්මල නො තැවරී මව්දේවිය ගේ දකුණු ඇළයෙන් ගර්භාවක්‍රාන්තියත් බෝසතුන් සිප් උගැන්ම පිණිස විශ්වාමිත ඇදුරා වෙත ගිය විට බෝසත් තෙදබල ඉවසනු නො හැකි ව ඇදුරා සිහිසුන් ව ඇද වැටීමත් එවිට දෙවියන් අසිරුවෙන් එතුමා නැඟටුවීමත් සිප්හලේ දී අකාරය කියවන විට "අනිත්‍යඃ සර්වසංස්කාරඃ" යන ශබ්දය ද ක්ෂකාරය කියවන විට 'ක්ෂණපර්යන්තඅභිලාප්‍යසර්වධර්මයාග' යන ශබ්දය ද යනුවෙන් හෝඩිය කියවද්දී බෝසත් මුවින් ධර්ම මාතෘකා නික්මීමත් ලිපික්‍රම සූසැටක් උගෙනීමත් ආදි පුදුම එලවනසුලු විස්තරවලින් ලලිතවිස්තරය පිරී පවතියි.[35] ලෝවැස්සන් ගේ සිත් මෙන් ම සිතිවිලිත්, එසේ ම, අදෘශ්‍යමාන රූප පවා ඇසිල්ලකින් දැන ගත

හෙන තියුණු නැණ බලයක් ඇති එතුමාට පෙනෙන රූ ඇති අකුරු දැන ගැනීම වනාහී කිනම් අරුමයක් ද යි මෙසේ දක්වයි;

"සො චිත්තධාර ජගතාං විවිධා විචිත්‍රා එකක්ෂණෙන අයු ජානති ශුද්ධසත්ත්වඃ, අදෘශ්‍යරූපරහිතස්‍ය ගතිං ච වෙත්ති කිං වා පුනොඵ ලිපිනො'ක්ෂරදෘශ්‍යරූපාං."[36]

ලලිතවිස්තරයේ භාෂාව බෙහෙවින් පාලි හා මිශ්‍ර සංස්කෘතයකි. එබැවින් පාලියත් සංස්කෘතයත් අතර වූ භාෂාවක් යැ යි දක්නා වාග්වේදීහු එය 'ගාථාභාෂා' යන නමින් හඳුන්වති. විභක්තිහීන රූප, විවිධාකාර ප්‍රාකෘතච්ඡායා, මාත්‍රාවිපරිණාමය යන ලක්ෂණ එම ගාථාවල ඇත. ගද්‍යය ශුද්ධ සංස්කෘතයෙන් ලියැවුණ ද එයින් ලියැවුණු ගාථා හමුවන්නේ විරල ව ය. ෆ්‍රීඩ්රිස් වේලර්ට අනුව මෙහි ගාථාවල භාෂාව පමණක් නො ව, ගද්‍ය භාෂාව ද මුල දී කිසියම් ප්‍රාකෘතයකට අයත් වූවක් බව පෙනේ.[37]

බුද්ධධර්මය ඉගෙනීමට බෙහෙවින් උපකාරවත් වන අංග සම්පූර්ණ ග්‍රන්ථයක් ලෙස සෙනාර්ට් සලකන ලලිතවිස්තරය ක්‍රි. ව. 308 සියවසෙහි දී පමණ චීන භාෂාවට ද ක්‍රි. ව. 9 සියවසෙහි දී තිබ්බත භාෂාවට ද පෙරළී ඇත.[38]

ලඞ්කාවතාර සූත්‍රය

කර්තෘ හා කාලය ගැන නිශ්චයක් කළ නොහැකි ලඞ්කාවතාර සූත්‍රය මහායාන ධර්මයේ සම්පූර්ණ සාරය ලියැවී ඇති කෘතිය සේ සැලකේ.[39] "ඕං නමො රත්නත්‍රයාය. ඕං නමො සර්වබෝධිසත්ත්වෙභ්‍යඃ" යැ යි ඇරඹෙන මෙහි මුල් පරිච්ඡේද 09ක් ද 'සගාථක' නම් අමුතු පරිච්ඡේදයක් ද වශයෙන් පරිච්ඡේද 10කි. මහායානිකයන් ගේ පිළිගැනීම අනුව මෙය බුද්ධ දේශනාවකි. ඊට එක් හේතුවක් වන්නේ සූත්‍රාරම්භයේ "එවං මයා ශ්‍රැතම්" යන පාඨය දක්නට ලැබීම යි. ග්‍රන්ථාවසානයේ දැක්වෙන 'ආර්යසද්ධර්ම-ලඞ්කාවතාර' යන්න ද මෙය හැඳින්වෙන අපර නාමයකි.[40]

පළමු පිරිසිඳ ග්‍රන්ථ නිදානය දක්වයි. ඒ නුව බුදුහු මලය පව්වෙහි විසූ රාවණ රජු ගේ ඇරයුමෙන් ලක්දිවට වැඩම කොට

මහාමති බෝසතුන්ට මේ සූතුර දෙසූහ. මහායාන විඥානවාදය පිළිබඳ දාර්ශනික සිද්ධාන්තයන් දැක්වීමට 02 සිට 07 දක්වා පරිච්ඡේද යොදා ගනී. 08 පිරිසිදේ ඇත්තේ මත්ස්‍ය, මාංශ අනුභවයේ දොස් ය. ඉතා කෙටි පිරිසිදක් වන 09 බුදුන් විසින් මහාමති බෝසතුන්ට මන්ත්‍ර කිහිපයක් උගන්වනු ලබන නියාව දක්වයි. නැවතත් විඥානවාදයේ සිද්ධාන්තයන් සංග්‍රහ වන්නේ සගාථක නමින් හැඳින්වෙන පද්‍යයෙන් ම රචිත 10 පරිච්ඡේදයේ ය. මේ අනුව ලඞ්කාවතාර සූත්‍රය දාර්ශනික වශයෙන් ඉහළ වටිනාකමක් උසුලන මහායාන කෘතියක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය.[41]

සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය

'පරිවර්ත' නාමයෙන් හැඳින්වෙන පරිච්ඡේද 21කින් පමන්විත සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය මහායාන සූත්‍ර අතර වඩාත් ප්‍රසිද්ධ, එහෙයින් ම, රටවල් බොහොමයක පැතිර ගිය මහායාන සම්ප්‍රදායට අනුව රැසැයුණ කෘතියකි.[42] මෙයට චීන අනුවාද පමණක් 07ක් ඇත.

ග්‍රන්ථයේ අන්තර්ගතය දිවෙන නියාව විසිතුරු ය. මුල් පරිවර්ත පහෙහි මහායාන සිද්ධාන්ත දක්වා ඇති අතර එහි දී බුදුරදුන් ගේ ආයුෂය, දේශනා විලාසය ආදිය ද උසස් අයුරින් වර්ණනා වේ. සර්වඥධාතු පිළිබඳ පළමු පරිවර්තයේ ඇති කතාපුවත ආදර්ශවත් ය. අවසාන පරිවර්තවලින් වර්ණනා වන්නේ තථාගතයන් වහන්සේට පුදපූජා පැවැත්වීමෙන් ලැබෙන ඵල විපාකයන් ය. හවැනි පරිවර්තය ත්‍රිෂ්ටුප් ඡන්දසින් බැඳි සිලෝ 30කින් ශූන්‍යතාවාදය විස්තර කරයි. මේ විස්තරය අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතාවේ හා සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයේ දැක්වෙන ශූන්‍යතා විස්තරයට නෑකම් කියන බැවින් මේ සූත්‍රයට එම සූත්‍රවල ආභාසය ලැබෙන්නට ඇතැ යි සැලකිය හැකි ය.[43]

තාන්ත්‍රික සිද්ධාන්තයන් ද මෙහි විස්තර වන අතර ඒවා ප්‍රහේළිකා ස්වරූපයක් ගෙන ඇත.[44] සරසවි දෙව්දුව ගේ නමත් අමනුෂ්‍ය දෝෂ ව්‍යුපශමනය පිණිස ඈ විසින් දෙනු ලබන

මන්ත්‍රයකුත් ගැන සඳහන් ව තිබීම තුළ මහායාන අභිචාරවිධි විෂයෙහි ලා පැවැති නැඹුරුව ස්ඵුට වේ.

ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රය

චීන හා ටිබැට් ත්‍රිපිටකයෙහි අවතංසක ශ්‍රේණියට අයත් ලෙස සැලකෙන ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රය ජපානයේ කෙගොන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායෙහි මූල ග්‍රන්ථය ද වෙයි.[45] නේපාලයේ පවා බහුමානයට ලක් ව ඇති මෙම සූත්‍රයේ මුල් පිටපත දක්නට නැතත් ඒ අනුසාරයෙන් කළ අනුවාදයක් ඇත.

ක්ෂණ සම්පත්තිය, බෝධි චිත්තය හා බුද්ධ දර්ශනය වර්ණනා කිරීමට මේ ග්‍රන්ථය උත්සුක වෙයි. මෙහි දී සුධන නම් බෝසත් කුමරකු ගැන තොරතුරු එයි. ඔහු බුදු බව පතා ගමින් ගමට ඇවිද විවිධ උපදෙස් ලැබුව ද බුදු බව නො ලදින් අවසනැ මඤ්ජුශ්‍රී බෝසතුන් ගේ අනුග්‍රහයෙන් හා සමන්තභද්‍ර බෝසතුන් ගේ උපදේශයෙන් බුදු බව ලත් බැව් විස්තර වේ. ග්‍රන්ථයෙහි අග 'භද්‍රචාරීප්‍රණිධානගාථා' නම් වූ දෝධක වෘත්තයෙන් පබැඳුණු පාලි - සංස්කෘත මිශ්‍ර බුද්ධස්තෝත්‍ර 62ක් ඇත. මේ පද්‍ය පඞ්ක්තිය ශාන්තිදේවපාදයන් ගේ ශික්ෂාසමුච්චයෙහි ද දක්නා ලැබේ.[46]

තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රය

'ගුහ්‍යසමාජ', 'තථාගතගුණඥාන' යන අපර නාමයන් ගෙන් හැඳින්වෙන තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රය මහායානයේ තන්ත්‍ර ග්‍රන්ථයකි.[47] 'පටල' නාමයෙන් හැඳින්වෙන පරිච්ඡේද 16කින් එය සමන්විත වෙයි. මෙහි රචනා පරමාර්ථය වන්නට ඇත්තේ මහායානයේ එන භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික ශික්ෂණය පිළිබඳ විස්තරයක් ඉදිරිපත් කිරීම ය.

මුල දී භික්ෂූන්ට සුදුසු සමාධිය ගැන විස්තර කෙරේ. එසේ ම බුදුන් වඳින අයුරු, බුදුන් සිහි කිරීම, රහස් වැඩීම් ක්‍රම, බෝසතුන් විසින් බුදුන් වඳින අයුරු, රහසින් සමාධි වැඩීම, බුද්ධ ස්තෝත්‍ර, සමාධි වඩන අය අනුභව කළ යුතු ආහාර වර්ග, ජප, හෝම, ධ්‍යාන, ධාරණී, මුද්‍රා, න්‍යාස, සාධන ආදිය ද මෙහි විස්තර වේ.

03, 04 පටලවල බුදුන් වඩින සැටි සිතියම් මගින් පහදයි. බෝසතුන් විසින් බුදුන් වෙත කෙරෙන යාච්ඤා 05 පටලය දක්වයි. 06 පටලයේ එන්නේ සමාධි වඩන අයට සුදුසු ආහාර වර්ග යි. එහි දී ඇත්, අස්, බලු යන සතුන් ගේ මස් අනුභව කළ යුතු බව දැක්වේ. 11 පටලයේ 'ඕම් - ආඃ - හුම්' යන වචනවල බලය ද 13, 14 පටලවල කාය, චිත්ත, මන, රාග යන ජපයන් ද 15 පටලයේ දොළොස් හැවිරිදි සැඩොල් කන්‍යාවක සමග සංසර්ගයෙහි යෙදීම බුදුන් වැඳීමක් බව ද 16 පටලයේ හෝම පූජා ගැන දක්වමින් මල, මූත්‍ර ආදිය ඒ සඳහා ගත යුතු බව ද දැක්වේ.

ක්‍රි. ව. 7 සියවසේ දී මහායානිකයන් අතර බෙහෙවින් පැතිර තිබූ ග්‍රන්ථය නම් මේ සූත්‍රය යි. ශාන්තිදේවපාදයන් ගේ ශික්ෂාසමුච්චයෙහි මෙහි නම සඳහන් වේ. අසංග ඇදුරන් ගේ කෘතියකැ යි පවසන භට්ටාචාර්යතුමා මෙයට 'සමාජමහාතන්ත්‍රරාජ' යන නම යෝජනා කරයි.[48]

සමාධිරාජ සූත්‍රය

බුදුරදුන් හා චන්ද්‍රප්‍රදීප අතර වූ සංවාදයක් ගැබ් කොට ගත් හෙයින් සමාධිරාජය 'චන්ද්‍රප්‍රදීප සූත්‍ර' යන නමින් ද හැඳින්වේ.[49] බුදු බව ලැබීම පිණිස ධ්‍යාන ලබා ගන්නා ආකාරය උගන්වමින් 'සමාධිරාජ' නම් වූ උසස් ම ධ්‍යානය ලබා ගැනීමේ අගය ද දැක්වේ. ලඞ්කාවතාරයේ එන ඇතැම් අදහස් මෙහි දු දක්නට ඇති බැවින් ඊට පසු ව නිර්මාණය වූවක් වශයෙන් පිළිගැනේ. මෙහි සංස්කෘත මුල් පිටපත නොමැති අතර ක්‍රි. ව. 1940 වසරේ දී කාශ්මීරයේ ගිල්ගිත් ප්‍රාන්තයේ ස්තූපයක තිබී සොයා ගත් එක් කොටසක් දැන් මුද්‍රණය කොට ඇත.[50]

"නමො රත්නත්‍රයාය. නමො චන්ද්‍රප්‍රභාය" යනුවෙන් ඇරඹෙන මෙම සූත්‍රය පරිවර්ත 16කින් යුක්ත වේ. ලඞ්කාවතාරයේ මෙන් මස් කෑමේ දොස් ඥානවතී නම් පරිවර්තයේ එයි. එහෙත් ලෙඩ වූ විට හෝ වෙදකු කී විට ජීවිතාරක්ෂාව පිණිස මස් කෑම අනුමත කරයි. මෙහි දී ශූන්‍යතාවාදයට මුල් තැනක් ලබා දී ඇත. එහි දී භෞතික පදාර්ථයන් ස්වරූපී බව ද එය සත්ත්වයන් ගේ

අඥානකම නිසා වෙන් වෙන් අයුරින් පෙනෙන බව ද සංසාර විමුක්තිය ස්වධර්මස්වභාවඥාන සමතායෙන් ම වන බව ද විස්තර කරමින් පාරමිතා හයෙන් සංසාර විමුක්තිය පිණිස පිරිය යුත්තේ ක්ෂාන්ති පාරමිතාව බව ද දක්වයි. මෙය පශ්චාත්කාලීන උගතුන් භාවිත කළ බවට නිදසුනක් නම් මෙහි පද්‍යයන් උපුටා ශාන්තිදේවපාද ශික්ෂාසමුච්චයෙහි ද නාගාර්ජුන මාධ්‍යමිකවෘත්තියෙහි ද දක්වා තිබීම යි.[51]

දශභූමීශ්වර සූත්‍රය

මහායාන සූත්‍ර පිටකයෙහි සතරවැනි ශ්‍රේණිය වන අවතංසක කොටසට ඇතුළත් දශභූමීශ්වර සූත්‍රයට 'දශභූමක සූත්‍ර' යනු ද නමකි. මේ අන්වර්ථ නාමය ලැබුණේ බෝසත්වරයකු විසින් බුදු බව ලබා ගැනීම පිණිස සපිරිය යුතු අවස්ථා හෙවත් භූමි දශයක් මෙහි දී විස්තර වන බැවිනි. මෙහි විස්තර වන එම දශභූමි මෙසේ ය;

i. ප්‍රමුදිතා
ii. විමලා
iii. ප්‍රභාකරී
iv. අර්චිස්මතී
v. සුදුර්ජයා
vi. අභිමුඛී
vii. දූරඞ්ගමා
viii. අචලා
ix. සාධුමතී
x. ධර්මමේඝා

බුදුරදුන් බුදු බවට පත් වූ පසු දෙව්ලොව බෝසත්වරුන්, දෙවිවරුන් හා බුදුවරුන් අතර විශාල සභාවක් විය. එහි දී වජ්‍රගර්භ බෝසත්හු මේ දශභූමි විස්තර කළහ.[52] මේ සූත්‍රයේ එන්නේ ඒ දෙසුම යි.[53]

නාගාර්ජුන මෙයට ලියූ ව්‍යාඛ්‍යාව 'දශභූමිකවිභාෂා' නම් වේ. මේ සූත්‍රය ගැන හ්‍යුං සියැං ගේ එක් අදහසක් වන්නේ අසංග ගේ ශිෂ්‍ය භික්ෂුවක් මෙය හදාරමින් සිටි විට එයැසූ වසුබන්ධු හිමි ගැඹුරු දහම් කරුණු මෙනෙහි කොට මහායානය වැළඳ ගත් බව යි.[54] මේ කෘතිය පශ්චාත්කාලීන ඇදුරන්ට බෙහෙවින් සමීප වී ඇත. මෙයින් උපුටා ගත් කරුණු චන්ද්‍රකීර්ති ඇදුරා මාධ්‍යමිකාවතාරයේ ද ශාන්තිදේවපාද ශික්ෂාසමුච්චයේ ද මහාවස්තු රචකයා එහි ද ඇතුළත් කොට ඇත.[55] මෙහි රචනා කාලය පිළිගැනෙන්නේ ක්‍රි. ව. 2 සියවස පමණ ය.

මෙතෙක් සැකෙවින් අවධානයට ලක් කැරුණේ වෙසෙසින් මහායාන සම්ප්‍රදාය තුළ ද පොදුවේ බෞද්ධ සාහිත්‍යය තුළ ද අතිවිශිෂ්ට ධර්ම සාහිත්‍ය නිර්මාණ මණ්ඩලයක් වශයෙන් සමාදෘත නවධර්ම කෘති පඞ්ක්තිය ගැන ය. ඒ ඒ කෘතියේ ග්‍රන්ථ පරමාර්ථය බාහිර වශයෙන් එකිනෙකට වෙනස් වුව ද මේ සැම කෘතියක ම අභ්‍යන්තර පරමාර්ථය නම් මහායාන බුදුසමයත් තදීය දාර්ශනික ප්‍රවණතාත් මෙන් ම තත් සම්ප්‍රදායාගත ශික්ෂණ ක්‍රමය ද සහිත අභිචාරවිධි සමූහයත් ප්‍රතිපදා මාර්ගයත් විවරණාත්මක ව පහදා දීම ය. එහි දී ඇතැම් විට එක ම විෂය කරුණු තද් ග්‍රන්ථාන්තරයේ දී විවිධ දෘෂ්ටිකෝණවලින් විග්‍රහයට බඳුන් වන අයුරු දක්නට ලැබේ. මේ නිසා මේ ග්‍රන්ථ අතරත සමානතා මෙන් ම ඇතැම් විසදෘශතා ද පෙනී යයි. කෙසේ වෙතත් ද්වෑන්ත ධර්මශාස්ත්‍රීය සේවාවක් සැපයෙන නවධර්ම වූකලි මුලු මහත් මහායාන බුදුසමය ඒකස්ථායි වූ ස්ථානයක් වශයෙන් සම්භාවනාවට ලක් කිරීම යුක්තියුක්ත ය.

ආන්තික සටහන්

1 HIL. p. 294; LHSB. p. 64

2 HIL. p. 294

3 හිසිවා. පි. 206, 270

4 HIL. p. 294

5 The term dharma in the "nine dharmas" is no doubt an abbreviation for Dharmap aryaya or religious texts." LHSB. p.64; හාදා. පි. 49

6 HIL. p. 294; LHSB. p.64; හාදා. පි. 49 - 51

7 LHSB. p. 64; හාදා. පි. 54

8 HIL. p. 294

9 HBT. p. 67

10 ලමඅ. පි. 156

11 HIL. p. 315

12 හාදා. පි. 64-72

13 සංසා. පි. 229-231

14 බෞදසං. පි. 129

15 "නිර්වාණො'පි මායොපමා" - 2 පරිච්ඡේද

16 ලමඅ. පි. 158

17 ලමඅ. පි. 158

18 ලමඅ. පි. 159

19 ලමඅ. පි. 160

20 LHSB. pp. 73, 74; ලමඅ. පි. 160; හාදා. පි. 54-64

21 ලමඅ. පි. 160

22 ලමඅ. පි. 163

23 HIL. pp. 292-302

24 හ්‍යුංගවි. පි. 116

25 HBT. pp. 184, 185

26 බෞදසං. පි. 126

27 LHSB. p. 66

28 LHSB. p. 70; SP. ii. 14 පද්‍යය; සංසා. පි. 225-229

29 LV. p. 6

30 LV. p. 5

31 හාදා. පි. 72-79; සංසා. පි. 216; ශාස්ත්‍රී පඬිතුමා ගේ පිළිගැනීම වන්නේ මහායාන ග්‍රන්ථ රචිත කාලය වශයෙන් සැලකෙන බු. ව. 5 සියවස ලලිතවිස්තර රචනා සමය ලෙස සැලකුව මනා බව යි.

විය.[2] විජේවර්ධන කොමිසම මගින් සිංහල මාධ්‍යයෙන් ඉගැන්විය හැකි විශ්වවිද්‍යාලයක් හෝ දෙකක් හැකි ඉක්මනින් පිහිටවිය යුතු යැයි රජයට වාර්තා කරන ලදී.[3]

මේ නිසා අධ්‍යාපන අමාත්‍යවරයා විසින් සිංහල විශ්වවිද්‍යාල උපාධි පිළිබඳ නිර්දේශ ඉදිරිපත් කිරීමට එල්.එච්. මෙත්තානන්ද ඇතුළු නව දෙනෙකුගෙන් සමන්විත කමිටුවක් පත්කරන ලදී. 1956.10.08 වෙනි දින මෙත්තානන්ද කමිටුව මගින් ඉදිරිපත් කළ අතුරු වාර්තාවක් අනුව විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් දෙකට විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වය ලබාදිය යුතු යැයි නිර්දේශ කරන ලදී.[4] උසස් අධ්‍යාපනය අපේක්ෂා කරන ශිෂ්‍යයන්ගේ සංඛ්‍යාව වැඩිවීම නිසා ඇති වූ උද්ඝෝෂණවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නව විශ්වවිද්‍යාල පිහිටුවීමට සිදු වූ බවට ජී.පී. මලලසේකර පෙන්වා දෙයි.[5] පාරම්පරික උසස් බෞද්ධ අධ්‍යාපන පීඨයන් වූ විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වය ලැබීමට සුදුසු වී යැයි හෙතෙම තවදුරටත් සඳහන් කරයි.

යට කී පිරිවෙන් මේ වන විට උපාධි පරීක්ෂණ ද පවත්වමින් පුළුල් විෂයමාලා යටතේ දේශීය මෙන් ම විදේශීය ශිෂ්‍යයන්ට ද උසස් අධ්‍යාපනය ලබාදෙමින් ක්‍රියාත්මක විය. බණ්ඩාරනායක මහතා ලබාදුන් මැතිවරණ පොරොන්දුවක් ක්‍රියාත්මක කිරීමක් වශයෙන් විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට පත් කිරීමට තීරණය කළ බව විද්‍යාලංකාර ශතසංවත්සර වාර්තාවේ දැක්වේ. සිංහල භාෂාව රජයේ භාෂාව කිරීමෙන් පසු ව සිංහලයෙන් රාජකාරි කටයුතු කළ හැකි සිංහල දත් නිලධාරීන් පිරිසක් බිහිකරවීම සඳහා ද මෙම පිරිවෙන්, විශ්වවිද්‍යාල බවට පත් කිරීමේ අවශ්‍යතාව රජයට දැඩි ව දැනුණු බව එහි සඳහන් වේ.

1935 වන විට විද්‍යාලංකාර පිරිවෙණ විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට ගැළපෙන අධ්‍යාපනයක් පවත්වාගෙන ගියේය. එහි මහා විද්‍යාලයාංශය මගින් ත්‍රිපිටකාචාර්ය, ධර්මාචාර්ය, සාහිත්‍යාචාර්ය, විද්‍යාචක්‍රවර්ති, වෛද්‍යශිරෝමණි ආදි උපාධි පිරිනැමීම ද සිදුවිය. මේ සඳහා විෂයමාලාව පුළුල් කළ අතර බාහිර පරීක්ෂණ ක්‍රමයක් ද ක්‍රියාත්මක විය. විශ්වවිද්‍යාලයක අධ්‍යයනාංශ මෙන් ම

විද්‍යාලංකාර පිරිවෙනේ අංශාධිපතිවරුන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් ක්‍රියාත්මක අධ්‍යයනාංශ ද පවත්වාගෙන ගියේ ය. විදේශීය ශිෂ්‍යයෝ ද බොහෝ දෙනෙක් විද්‍යාලංකාරයෙන් උසස් අධ්‍යාපනය ලැබීමට පැමිණියහ. මේ යුගයේ විද්‍යෝදය පිරිවෙණ පෙරදිග ලෝකයේ ප්‍රධානතම ප්‍රාචීන අධ්‍යාපන ආයතනය වශයෙන් ජාත්‍යන්තර කීර්තියට පත් ව තිබිණි. බුද්ධධර්මය හා පාලි භාෂාව ඉගෙනීමට විදේශීය ශිෂ්‍යයෝ විශාල වශයෙන් විද්‍යෝදය පිරිවෙණ කරා පැමිණියහ. විශේෂඥ දැනුමක් සහිත ආචාර්ය මණ්ඩලයක් මගින් ඉතා පුළුල් ව සැකසූ විෂයමාලාවක් ක්‍රියාත්මක කෙරිණි.

මෙම සුදුසුකම් සපුරා තිබීම හේතු කොට ගෙන 1958 අංක 45 දරන විද්‍යෝදය -විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල පනත මගින් මෙම මහ පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල බවට පත් කරන ලදී. මේ සම්බන්ධයෙන් කළුකොඳයාවේ ප්‍රඥාශේඛර හිමියෝ මෙසේ පවසති. ''පිරිවෙන් උසස් කිරීම වෙනුවට ශ්‍රී ලංකා විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය, ශ්‍රී ලංකා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය යැයි අමුතු විශ්වවිද්‍යාල දෙකක් 1959 දී ආරම්භ කරන ලදී.''[6]

මේ අනුව පෙනෙන්නේ පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට පත්කිරීමක් නොව එම නම්වලින් වෙන ම විශ්වවිද්‍යාල දෙකක් ආරම්භ කළ බව යි. මේ ගැන ජී. පී. මලලසේකර මෙසේ කියයි. ''1959 ජනවාරි 01 වෙනි දින සිට 1959 අංක 45 දරන විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල පනත ක්‍රියාත්මක කෙරිණි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එදින ශ්‍රී ලංකා විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය හා ශ්‍රී ලංකා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය යන නව විශ්වවිද්‍යාල දෙක ආරම්භ විය. විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් සමග පැවැති සම්බන්ධය නිසා ම මෙම විශ්වවිද්‍යාල පිරිවෙන් විශ්වවිද්‍යාලය නමින් හැඳින්වුණත් අනතුරුව එහි ඇති වූ වර්ධනය දෙස බලන විට එසේ හැඳින්වීම අනුචිත ය.''[7] පිරිවෙන් දෙකෙහි ප්‍රධානීන් ප්‍රථම උපකුලපතිවරුන් වීමෙන් ආරම්භයේ දී පිරිවෙන් සහ විශ්වවිද්‍යාල අතර අඛණ්ඩ සම්බන්ධයක් පැවැතිණි.

විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට උසස් කිරීමට ගත් පියවර සම්බන්ධයෙන් මැන්දිස් රෝහණධීරගේ

අදහස මෙබඳු ය. "මුලදී අදහස් කරන ලද්දේ මේ පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට උසස් කිරීම වුව ද ඇත්ත වශයෙන් සිදු වූයේ විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් දෙක එසේ තිබිය දී ඒවායේ නම් හා සම්ප්‍රදායයන් ගෙන විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර යනුවෙන් ස්වාධීන විශ්වවිද්‍යාල දෙකක් බිහිකිරීම යි."[8] මේ අනුව නව විශ්වවිද්‍යාලයද්වය ලබා ගෙන ඇත්තේ විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර යන නම් හා සම්ප්‍රදායයන් පමණක් බව පැහැදිලි වේ. එම පිරිවෙන් සම්ප්‍රදායයන් ශක්තිමත් කරනු සඳහා පිරිවෙන් දෙකේ පරිවෙණාධිපතිවරුන් හා ආචාර්යමණ්ඩල සමග විෂයමාලා ද උපයෝගී කොට ගත් බව පෙනේ.

මෙම විශ්වවිද්‍යාල පිහිටුවීමේ මූලික පරමාර්ථය වූයේ සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතිය නගා සිටුවීම ය. "ජාතික සංස්කෘතියේ කේන්ද්‍රස්ථානයන් වන විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර යන ප්‍රධාන පිරිවෙන් දෙක විශ්වවිද්‍යාල බවට පත්වීමෙන් යටගිය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පුනර්දීප්තියට ද අවස්ථාවක් එළඹියේ" යැයි පලන්නොරුවේ විමලධම්ම හිමියෝ පවසති.[9] ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල භාෂාවට බුද්ධාගමට තිබූ ප්‍රමුඛත්වය බිඳවැටෙද්දී නිදහස ලැබීමෙන් පසුව එම තත්ත්වය ඉදිරියටත් සිදුවනු දකීමට නොකැමැති වූ පාලකයන් ජාතික සංස්කෘතිය සහ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය නගා සිටුවීම පිණිස විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල ආරම්භ කරන්නට ඉදිරිපත් වීනැයි විද්‍යාලංකාර බෞද්ධ සංගමය සඳහන් කරයි.[10] මේ පරමාර්ථය සාධනය කරගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් නව විශ්වවිද්‍යාලයන්හි විෂයමාලා පිළියෙළ වූ බව පැහැදිලි ය.

සිංහල භාෂාවෙන් උසස් අධ්‍යාපනයක් ලබාදීමට මාර්ග සැලැස්වීම හා මෙරට සිංහල උගතුන්ට, තරුණ පරපුරේ බුද්ධි සංවර්ධනය කිරීම පිණිස වුවමනා සියලු උපකාරදීමත් පරමාර්ථ කොට[11] 1959 පෙබරවාරි 18 ආරම්භ කළ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය මුල්කාලයේ පවත්වාගෙන යන ලද්දේ මාළිගාකන්දේ පිරිවෙන් භූමියේ ය. 1960 අගෝස්තු 07 එය ගංගොඩවිල භූමියට ගෙනෙන ලදී.[12] ආරම්භයේ දී බුද්ධධර්ම, සමය, භාෂා, කලා හා විද්‍යා අධ්‍යයනේන්ද්‍රිය හෙවත් පීඨ පහකින් යුක්ත විය. බුද්ධධර්මය ප්‍රමුඛ

කොටගත් විෂයමාලා සහ අධ්‍යයනාංශ පිහිටුවන ලදී. සැම ශිෂ්‍යයෙක් ම බුද්ධධර්මය ඉගෙනීම අනිවාර්ය විය. බුද්ධධර්මය පීඨය තුළ බෞද්ධ සංස්කෘතිය, මහායාන බුද්ධධර්මය, දර්ශනය, ථෙරවාදී බුද්ධධර්මය යන අංශයන් ක්‍රියාත්මක විය. භාෂා පීඨය, පාලි හා ප්‍රාකෘත, සංස්කෘත හා වාග්විද්‍යාව, සිංහල, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි යන අධ්‍යයනාංශවලින් සමන්විත විය. [13]

බොහෝ ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලා බුද්ධධර්මය, බෞද්ධ සංස්කෘතිය සමග පාලි, සිංහල හෝ සංස්කෘත, භාරතීය දර්ශනය, ලංකා ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව ආදි විෂයයන් හැදෑරූහ. දේශීයත්වයට අනුරූප අධ්‍යාපනයක් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා බුද්ධධර්මය හා බෞද්ධ සංස්කෘතිය, ඉතිහාසය ආදි විෂයයන් සහ සිංහල, පාලි, සංස්කෘත, ප්‍රාකෘත සහ පෙරදිග භාෂාවන්ට ද පුමුඛත්වයක් හිමි විය. එසේ ම පෙරදිග සංස්කෘතියට අදාළ ජ්‍යොතිර්විද්‍යාව, ආයුර්වේද යන විෂයයන් පිහිටුවීමට සැලසුම් කොට තිබිණි. ආයුර්වේදය, ගණිතය, ජ්‍යොතිර්විද්‍යාව යන අධ්‍යයනාංශ විද්‍යා අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය යටතේ පිහිටුවන ලදී. ජී.පී. වික්‍රමාරච්චි විද්‍යාධ්‍යයන කේන්ද්‍රයේ ප්‍රධානියා වූ අතර ලෝලිඹවංශ ජ්‍යොතිෂ්ශාස්ත්‍ර විෂය භාර ආචාර්යවරයා විය. [14]

එවැනි විෂයයන් විශ්වවිද්‍යාල පාඨමාලාවට ඇතුළත් කොට තිබීමෙන් පෙනීයන්නේ ප්‍රාචීන භාෂාශාස්ත්‍ර සංවර්ධනය විෂයයෙහි පැවැති අරමුණු මුදුන්පත් කර ගැනීමට පියවර ගැනීම යි. භාෂා අධ්‍යයනේද්‍රය යටතේ ක්‍රියාත්මක සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය මගින් උපාධි පාඨමාලා දෙකක් ක්‍රියාත්මක විය. එනම් ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී හා සාමාන්‍ය ශාස්ත්‍රවේදී වශයෙනි.

විශ්වවිද්‍යාලයට ශිෂ්‍යයන් තෝරා ගැනීමේ ක්‍රම කිහිපයක් විය. ප්‍රාචීන භාෂා ශාස්ත්‍ර හදාළ ශිෂ්‍යයනට වැඩි අවස්ථාවක් ලබා දී ඇත. විද්‍යොදය පිරිවෙණෙහි මධ්‍යද්විතීයාංශ පරීක්ෂණයෙන් හෝ ඊට වඩා උසස් පරීක්ෂණයකින් භාෂාත්‍රය සමත්වූවෝ ප්‍රථමවාර්ෂික පඞ්ක්තියට ඇතුළත්වීමට සුදුස්සෝ වූහ. ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමිතියේ අවසාන පරීක්ෂණයෙන් හෝ විද්‍යොදය පිරිවෙණේ අවසාන ද්විතීයාංශ පරීක්ෂණයෙන් ප්‍රධාන භාෂා දෙකක්

සමත් වූවෝ ද සාමාන්‍ය ශාස්ත්‍රවේදී පඞ්ක්තියට බඳවා ගත්හ. ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පඞ්ක්තියට ඇතුළත් වීමට පණ්ඩිතෝපාධිය හෝ විද්‍යෝදය පිරිවෙණේ අවසාන පරීක්‍ෂණය භාෂාත්‍රයෙන් සමත්වීම ද සුදුසුකමක් විය.[15] විශ්වවිද්‍යාලයට බඳවා ගැනීමට ප්‍රවේශ විභාගයක් විය.[16] සංස්කෘත හැදෑරීමට අපේක්‍ෂිත ශිෂ්‍යයෝ ප්‍රවේශ විභාගයේ දී නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ හා භාරතීය ඉතිහාසය, ව්‍යාකරණ හා වාක්‍ය රචනය යන ප්‍රශ්න පත්‍ර දෙකකට පිළිතුරු සැපයූහ. නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ ඇතුළු ව විෂය නිර්දේශය විමසා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ ප්‍රවේශ විභාගයේ දී පවා සංස්කෘත විෂය කෙරෙහි රුචියක් ඇති වන ආකාරයට ඒවා සංවිධානය කොට තිබූ බව යි.

- නලෝපාඛ්‍යානය 1 - 4 සර්ග
- රඝුවංශය 1 - 2 සර්ග
- නීතිශතකය 1 - 49 පද්‍ය
- බුද්ධචරිත කාව්‍යය 1 - 2 සර්ග
- පඤ්චතන්ත්‍රය මුල් කථා 12
- ජාතකමාලාව ශිබි ජාතකය නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ අතර විය.[17]

විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළත් වීමෙන් පසු පැවැති පළමු පරීක්ෂණය, මධ්‍ය පරීක්ෂණය නම් විය. 1959 - 1963 වර්ෂවල සැම විෂයයක් සඳහා ම ප්‍රශ්න පත්‍ර දෙකකි.[18]

සංස්කෘත 1 නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ හා ව්‍යාකරණ = දශකුමාරචරිතය පූර්වපීඨිකාව සෞන්දරනන්දය 8 - 9 සර්ග මේඝදූතය පූර්වමේඝය රත්නාවලී නාටිකාව

සංස්කෘත 11 = අනිර්දිෂ්ට පරිවර්තන, සංස්කෘත දෘශ්‍ය කාව්‍ය ඉතිහාසය හා ඡන්දෝලංකාර

1959 - 1960 වර්ෂවල සාමාන්‍ය ශාස්ත්‍රවේදී උපාධි පරීක්ෂණ සඳහා සංස්කෘත විෂයය යටතේ ප්‍රශ්න පත්‍ර 3 ක් විය. [19]

සංස්කෘත 1 = නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ

සංස්කෘත 2 = අනිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ හා පද්‍ය රචනා

සංස්කෘත 3 = ව්‍යාකරණ හා සාහිත්‍ය ඉතිහාසය වශයෙනි.

නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ යටතේ ඍග්වේද, කඨෝපනිෂද්, භගවද්ගීතා, අභිඥානශාකුන්තල, කාදම්බරී යන කෘතිවල තෝරා ගත් පාඨවල අර්ථ විවරණ, ගුණදෝෂ විවේචන, රසෝද්භාවනය, අන්තර්ගත කරුණු ගැන විවේචනාත්මක දැනුම, භාෂා රීති, නිරුක්ති, ව්‍යාකරණ විධි යන ශීර්ෂ යටතේ පුළුල් දැනුමක් ලබා දීම අපේක්ෂිත ය.[20] 1960 න් පසුව පාඨමාලා සංශෝධනයට ලක් ව ව්‍යාකරණ පත්‍රයට සාහිත්‍ය ඉතිහාසය ද එක් විය.

ශාස්ත්‍රවේදී ගෞරව උපාධිය සඳහා සංස්කෘත පාඨමාලාව හදාරන ශිෂ්‍යයන් විසින් සංස්කෘත ප්‍රශ්න පත්‍ර 6 කට පෙනී සිටිය යුතු විය.[21] සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍ය විෂයයෙහි ඉතා පුළුල් පරාසයක් පුරා දැනුම ලබා දිය හැකි වන ආකාරයට විෂය නිර්දේශ සංවිධානය කොට ඉගැන්වීමේ කටයුතු සිදු කොට ඇත.

සංස්කෘත 1 = වෛදික සාහිත්‍යය (වේද හා උපනිෂද්)

සංස්කෘත 2 = ආගමික සාහිත්‍යය හා ශිලාලේඛන

සංස්කෘත 3 = ලෞකික සාහිත්‍යය (ගද්‍ය, පද්‍ය, දෘශ්‍ය, දූත, ශතක, ස්තෝත්‍ර කෘති)

සංස්කෘත 4 = අනිර්දිෂ්ට පරිවර්තන හා රචනා

සංස්කෘත 5 = වාග් විද්‍යාව හා ඓතිහාසික ව්‍යාකරණ (භාෂාවේ ප්‍රභවය, ව්‍යාප්තිය, භාෂා වර්ග, ඉන්දුයුරෝපීය, ඉන්දු ආර්ය භාෂා)

සංස්කෘත 6 = සාහිත්‍ය ඉතිහාසය (මුල සිට 15 ශත වර්ෂය දක්වා හා සාහිත්‍යයෙන් පිළිබිඹු වන සංස්කෘතික ලක්ෂණ)

සංස්කෘත නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ 1,2,3 ප්‍රශ්න පත්‍රවලට අදාළ විෂය නිර්දේශ විමසා බැලීමෙන් පෙනී යන්නේ ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය හදාරන ශිෂ්‍යයන්ට ඉතා පුළුල් පරාසයක් පුරා පැතිරුණු පරිපූර්ණ භාෂා දැනුමක් ලබා දීමට අපේක්ෂා කළ බව යි. 1 පත්‍රය නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ කොටස් අතර ඍග්වේද සූක්ත 18 ක් කඨෝපනිෂද් හා ශ්වේතාශ්වතරොපනිෂදය ඇතුළත් විය. 2 පත්‍රය භගවද්ගීතා (II – VI අධ්‍යාය X – XII අධ්‍යාය) පාණිනී (I, 4, 23 -55) බුද්ධචරිත මහාකාව්‍යය (I-V) අලහබාද් ප්‍රශස්තිය නියම විය. 3 පත්‍රය නියමිත කොටස් වන්නේ මනුස්මෘතිය, ශාකුන්තලා, කාදම්බරී 1-37 පිටු, ස්‍රග්ධරාස්තෝත්‍ර, වෛරාග්‍යශතකය යි.

විවිධ අධ්‍යයනාංශවල ක්‍රියාත්මක වූ පාලි, බෞද්ධ දර්ශනය, බුද්ධධර්මය, බෞද්ධ සංස්කෘතිය, භාරතීය දර්ශනය, තර්කන්‍යාය, වාග්විද්‍යාව, ජ්‍යොතිර්විද්‍යාව, ආයුර්වේද යන විෂයයන් සාමාන්‍යවේදී හා ගෞරව විශේෂවේදී උපාධි පාඨමාලා වශයෙන් ඉගෙනීමේ දී ඒවායෙහි විකල්ප විෂයයක් වශයෙන් සංස්කෘත විෂය[22] නියම කොට තිබීමෙන් තහවුරු වන්නේ ප්‍රාචීන භාෂා විෂයයෙහි ශිෂ්‍යයන් නැඹුරු කරවීමේ පරමාර්ථ සහිත ව පාඨමාලා සංවිධානය කොට තිබූ බව යි.

විද්‍යොදය විශ්වවිද්‍යාලය ආරම්භයේ සිට ම ශාස්ත්‍රපති පාඨමාලාවක් ක්‍රියාත්මක විය. 1959 වන විට බුද්ධධර්මය, පාලි, සිංහල හා සංස්කෘත විෂයයන් පමණක් විය.[23] ප්‍රවේශ පරීක්ෂණයකින් සමත් ව සම්මුඛ පරීක්ෂණයකට පෙනී සිට ශාස්ත්‍රපති උපාධි යෝග්‍යතා පඞ්ක්තියට බැඳිය යුතු ය.[24] ප්‍රවේශ පරීක්ෂණයේ දී අනිවාර්ය සිංහල භාෂා ප්‍රශ්න පත්‍ර 2 කට ඉංග්‍රීසි පත්‍ර 1 කට හා අදාළ විෂයයෙන් පත්‍ර 3 කට පිළිතුරු ලිවිය යුතු ය. එම උපාධි පාඨමාලාව කොටස් තුනකින් යුක්ත විය. [25]

1. අනිවාර්ය ප්‍රශ්න පත්‍ර පහක්
2. නිර්දිෂ්ට විෂය ශාඛා අතුරින් විෂය ශාඛා දෙකක් ඇසුරින් ප්‍රශ්න පත්‍ර දෙකක්
3. සනාතන සභාව විසින් අනුමත මාතෘකාවක් අනුව අනුමත ප්‍රමාණයක පුස්තකයක්

අනිවාර්ය ප්‍රශ්න පත්‍ර පහ පහත දැක්වෙන ශීර්ෂ යටතේ සකස් විය. [26]

i. වෛදික සාහිත්‍යය = ඍග්වේදයේ පළමු මණ්ඩලයේ සූක්ත 1- 50
ඓතරේය බ්‍රාහ්මණය
ශුනඃශෙප්ප කථාව
ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද්
මාණ්ඩූක්‍ය උපනිෂද්
යාස්කගේ නිරුක්තිය

ii. ලෞකික සාහිත්‍යය = මහාභාරතය ශාන්තිපර්වයේ 18 - 148
ස්වප්නවාසවදත්තා
වික්‍රමෝර්වශී
භට්ටිකාව්‍යය 13 -14
මයමතය 2-7
සාහිත්‍යදර්පණය 7 -10

iii. බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යය - බුද්ධචරිත 1-5
විනයවස්තු
දිව්‍යාවදානය කථාවස්තු 10 ක්
වජ්‍රසූචිය
අධ්‍යර්ධශතකම්

iv. අනිර්දිෂ්ට පරිවර්තන

v. වාග්විද්‍යාව භාෂාවෙහි ප්‍රභවය හා ව්‍යාප්තිය
භාෂා වර්ග, ඉන්දු යුරෝපීය, ඉන්දු ඓරාණීය, ඉන්දු ආර්ය භාෂා, ග්‍රීක්, ලතින්, අවෙස්තා, වෛදික භාෂාවන් සංසන්දනය, වෛදික ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවන්හි විෂමතා

නිර්දිෂ්ට විෂය ශාඛා අතර වෛදික සාහිත්‍යය, දාර්ශනික ග්‍රන්ථ, ශිල්පශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථ, ධර්මශාස්ත්‍ර, භාරතීය හා අන්‍ය දේශීය සංස්කෘත ශිලාලේඛන, ඡන්දෝලංකාර, සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍ය හා බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යය විය.[27] බුද්ධධර්ම ශාස්ත්‍රපති පාඨමාලාවේ 4 පත්‍රය වන්නේ නිර්දිෂ්ට බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය යි. සෞන්දරනන්ද මහාකාව්‍යය 12 සර්ගයේ සිට අවසානය හා මාධ්‍යමික කාරිකා නිර්දේශිත විය.[28]

ගුණාත්මක බවින් ඉතා ඉහළ අගයකින් යුතු ශාස්ත්‍රපති - සංස්කෘත පශ්චාද් උපාධිධාරියකු බිහි කිරීමේ පරමාර්ථය සපුරාලන අයුරින් විෂය නිර්දේශය හා පරීක්ෂණ ක්‍රමය සකස් කොට ඇත.

ලිඛිත පරීක්ෂණය සමත් ව විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සංස්කෘත ශාස්ත්‍රපති උපාධිය ලැබූවන් අතර සැම්සන් වීරතුංග (1961) පී. බඹරවාන (1964) කළුවච්චිමුල්ලේ මහානාම හිමි, වැලිගම සීලානන්ද හිමි (1965) එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි (1966) ජී. එස්. බී. සේනානායක (1970-1972) මුවගම ඥාණසීහ හිමි (1974) ආදීහු වෙති. ශාස්ත්‍රපති උපාධිය සමත්වන අපේක්ෂකයන්ට දර්ශනසූරි උපාධිය සඳහා ලියාපදිංචි වී අනුමත මාතෘකාවක් ඔස්සේ පර්යේෂණ නිබන්ධයක් ඉදිරිපත් කොට උපාධිය ලබා ගැනීමේ අවස්ථාව තිබිණ.

විශ්වවිද්‍යාලය ආරම්භක වර්ෂයේ සංස්කෘත හා දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය යටතේ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය හදාරන ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව 40 ක් විය. පශ්චාද් උපාධිය හදාරන ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව (ශාස්ත්‍රපති හා ශාස්ත්‍රසූරි) හතර දෙනෙකි. හෑගොඩ ඛේමානන්ද හිමි (ආත්මවාදය) හා කේ.පී. ජී. විජේසුරේන්ද්‍ර (සංස්කෘත ගද්‍ය කාව්‍යයන්හි යෙදෙන අලංකාර) ශාස්ත්‍රපති උපාධිය සඳහා ලියාපදිංචි ව පර්යේෂණ කටයුතුවල නියුක්ත වූහ. ශාස්ත්‍රසූරි උපාධිය සඳහා ලියාපදිංචි ව සිටි හිත්තැටියේ උදිත හිමි ''භාරතීය ධර්මශාස්ත්‍ර හා සිංහල සිරිත් විරිත් '' යන මාතෘකාව යටතේ සිය පර්යේෂණ නිබන්ධය භාර දුන්නේ ය. අධ්‍යයනාංශයේ ප්‍රමුඛාචාර්ය වූයේ ආචාර්ය ආනන්ද ගුරුගේ ය.[29] ආගන්තුක ප්‍රමුඛාචාර්යවරුන් වශයෙන් ජී. සීතාරාමය්යා (1959 සැප්තැම්බර් 16 සිට 1960 ජුනි

30 දක්වා) හා ගෞනාට් විශ්වවිද්‍යාලයේ සිට පැමිණි සී. වෙන්කටාචාර්ය (1959 සැප්තැම්බර් සිට සිවුමසක්) සේවය කළහ.[30] කේ. පී. ජී. විජයසුරේන්ද්‍ර, තිස්ස රාජපතිරණ, සැම්සන් වීරතුංග හා රද්දල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි (බාහිර) කහදූවේ චන්ද්‍රජෝති හිමි (බාහිර) යන අයගෙන් ආචාර්ය මණ්ඩලය සමන්විත විය.[31] විශ්වවිද්‍යාලයේ පළමු උපාධි කණ්ඩායමට අයත් සංස්කෘත ශාස්ත්‍රවේදී විශේෂ උපාධිය හදාළ වැලිගම සීලානන්ද හිමි හා රත්මලේ ආනන්ද හිමි නිබන්ධකවරුන් වශයෙන් බඳවා ගන්නා ලදී.[32] ආනන්ද ගුරුගේ ඇමෙරිකාවේ හා යුරෝපයේ රටවල් ගණනාවක සංචාරය කරමින් ''භාරතීය සංස්කෘතිය හා චීන සංස්කෘතික සම්බන්ධතා'' ''බුද්ධධර්මය හා භාරතීය දර්ශන අතර පවත්නා සම්බන්ධතා '' යන මාතෘකා ඔස්සේ දේශන ගණනාවක් පැවැත්වීය.

1962 වන විට ශාස්ත්‍රවේදී සාමාන්‍ය හා විශේෂවේදී උපාධි අපේක්ෂයන් ගේ සංඛ්‍යාව 33 කි. ශාස්ත්‍රපති උපාධිය සඳහා ලියාපදිංචි පශ්චාද් උපාධි අපේක්ෂයන් තිදෙනෙකි. පූර්ණකාලීන ආචාර්ය මණ්ඩලයේ මහින්ද පලිහවඩන, සැම්සන් වීරතුංග, තිස්ස රාජපතිරණ හා වැලිගම සීලානන්ද හිමියෝ සේවය කළහ. අර්ධකාලීන ව රද්දල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමියෝ ද ආර්. පී. ශර්මා ද කටයුතු කළහ. තිස්ස රාජපතිරණ ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ පෙරදිග භාෂා හා අප්‍රිකානු අධ්‍යයන ආයතනයේ දර්ශනසූරි උපාධිය සඳහා ශිෂ්‍යත්වයක් ලැබ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් බැහැර ගියේ ය.[33] මහින්ද පලිහවඩන පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ලියාපදිංචි ව දර්ශනසූරි උපාධිය සඳහා පර්යේෂණ කළේ ය.

1962 විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ සංස්කෘත සංසදය පිහිටුවන ලදී.[34] ආරම්භක රැස්වීම එම වර්ෂයේ අගෝස්තු 02 දා විශ්වවිද්‍යාලයාධිපතින් වහන්සේගේ ප්‍රධානත්වයෙන් පැවැත්විණි. ශිෂ්‍යයන්ගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා ශාස්ත්‍රීය දේශන හා පරිවර්තන ලිපි සම්පාදනයට මුල් තැනක් දීම මෙහි පරමාර්ථය විය. සංසදය සඳහා තේරී පත් වූ නිලධාරීන්ගේ කාර්යක්ෂමතාව හා කැපවීම මත විවිධ වර්ෂවල ශාස්ත්‍රීය කටයුතු සිදු කළ බව පෙනේ. සංස්කෘත

අංශයේ අභිවෘද්ධිය සඳහා මෙන් ම දේශීය හා විදේශීය පර්යේෂණ සඳහා මහගු පිටිවහලක් වන පරිදි ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල විහාරස්ථාන පුස්තකාලයන්හි ඇති පැරණි සංස්කෘත ග්‍රන්ථවල අත්පිටපත් එකතු කොට විශ්වවිද්‍යාලයීය පුස්තකාලයේ තැන්පත් කිරීමට අවශ්‍ය කටයුතු කරන ලෙස ඉල්ලමින් අංශාධිපතිවරයා යෝජනාවක් ඉදිරිපත් කළේ ය.

1965 - 1966 අධ්‍යයන වර්ෂයේ ආචාර්ය මණ්ඩලයේ සේවය කළ කළුවච්චිමුල්ලේ මහානාම හිමි ශිෂ්‍යත්වයක් ලැබ ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශනසූරි උපාධිය පර්යේෂණ කටයුතු සඳහා පිටත් ව ගියේ ය.[35] එතෙක් ආචාර්ය මණ්ඩලයේ කටයුතු කළ තිස්ස රාජපතිරණ ඕස්ට්‍රේලියාවේ විශ්වවිද්‍යාලයක කථිකාචාර්ය ධූරයක් භාරගැනීම සඳහා සේවයෙන් ඉල්ලා අස්ව ගියේ ය.[36] සැම්සන් වීරතුංග දර්ශනසූරි උපාධිය සඳහා ලියාපදිංචි ව ''සංස්කෘත ගද්‍යයේ විකාශය'' පිළිබඳ පර්යේෂණ කටයුතුවල නිරත විය.[37] අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන මහින්ද පලිහවඩන ඍග්වේද යුගයේ ප්‍රභූ පක්ෂය පිළිබඳ තතු හෙළි කරන Secular Leadership in the Rgveda Period නමැති සිය පර්යේෂණ අවසන් කළේ ය.[38] වෙනත් උපාධි පාඨමාලා හදාරන සංස්කෘත ඉගැනීමේ රුචිය ඇති ශිෂ්‍යයන් වෙනුවෙන් සංස්කෘත භාෂාව මුල සිට ඉගැන්වීමේ අදහසින් දේශන 30 කින් සමන්විත පාඨමාලාවක් ද ආරම්භ කරන ලදී.[39]

සංස්කෘත සංසදයේ සංවිධානයෙන් විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලයේ කථිකාචාර්ය එස්. කැකුළාවල ''වාග්විද්‍යාව හා සංස්කෘතය'' නමින් ශාස්ත්‍රීය දේශනයක් පැවැත්විය.[40] ඉන්දු යුරෝපීයයන් හා ආර්යයන්ගේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ ප්‍රාග් ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්ති, ඉන්දු ආර්යයන් අතර ග්‍රාමීය ජීවිතයේ ආරම්භය හා ඉන්දු සභ්‍යත්වයේ ආදි අවස්ථා යන මාතෘකා යටතේ මහින්ද පලිහවඩන විසින් ලියන ලද ලිපි තුනක් සංසදය මගින් පළ කරන ලදී.[41]

1966-1967 අධ්‍යයන වර්ෂයේ දී විෂය නිර්දේශ පත්‍ර සංශෝධනයකට ලක් කෙරිණ.[42] එහිදී මූලික කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ලදී.

- සංස්කෘත භාෂාශාස්ත්‍ර විෂය ලාංකික සංස්කෘතික ප්‍රධාන අංග කෙරෙහි ඇති සම්බන්ධය
- සිංහල කාව්‍ය විචාරය හා නාට්‍ය අධ්‍යයන සංස්කෘත සාහිත්‍ය කෙරෙහි යොමු කර ලීම
- සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යය හා භාරතීය ඉතිහාසය, දර්ශනය අතර ඇති සම්බන්ධතාව
- භාෂා පරිණාමයේ ධර්මතා හා ඉතිහාසය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දීම

අධ්‍යයනාංශය මගින් ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය සඳහා ස්වාධීන නිර්දේශ පත්‍රයක් සකස් කොට ඉදිරි වර්ෂවලදී ක්‍රියාත්මක කිරීමේ අපේක්ෂාවෙන් භාෂා අධ්‍යයනේන්ද්‍රියට ඉදිරිපත් කරන ලදී. සාමාන්‍යවේදී හා විශේෂවේදී සංස්කෘත පාඨමාලා හදාරන ශිෂ්‍යයන් සිංහල, භාරත දර්ශනය හා ඉතිහාසය අධ්‍යයනාංශවල ක්‍රියාත්මක සංස්කෘත විෂය පෝෂණය කරන පාඨමාලාවට යොමු කැරිණ.

පීඨ හතරට අයත් ආචාර්යවරුන් කරනු ලබන පර්යේෂණ අළලා ලියනු ලබන ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලේඛන පළකිරීම හා ඒ සම්බන්ධයෙන් පොදු ජනතාවට දැනුම ලබා දීමේ පරමාර්ථයෙන් විද්‍යොාදය සඟරාව පළමු කලාපය 1960 අගෝස්තු ප්‍රකාශයට පත් කැරිණ. සිංහල හා ඉංග්‍රීසි භාෂාද්වයෙන් පළ වූ එහි ශාස්ත්‍ර පීඨයට අදාළ සිංහල, පාලි, සංස්කෘත ආදි ප්‍රාචීන භාෂාශාස්ත්‍ර අළලා ලියවුණ ලිපි කිහිපයක් ද විය. සංස්කෘත භාෂා ශාස්ත්‍ර පෝෂණය කිරීම් වස් එහි පළ වූ ලිපි තුනකි. එනම්,

- භාරත ශිෂ්ටාචාරයේ ප්‍රභවය - ආනන්ද ගුරුගේ
- Santa – Srngara – Delineation in Kalidasa – M.D. Balasubramanyam
- Some Obsevation on the secular origin of Sanskrit Drama – S. Weeratunga

විද්‍යෝදය සඟරාව, 1968 විද්‍යෝදය - විද්‍යා කලා භාෂා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය වශයෙන් වෙනසකට ලක් විය. එය සය මාසික සඟරාවක් වශයෙන් ජනවාරි හා ජූලි ප්‍රකාශයට පත් විය. එහි සිංහල, දෙමළ හෝ ඉංග්‍රීසි භාෂාවන්ගෙන් ලියනු ලබන පර්යේෂණාත්මක ශාස්ත්‍රීය ලිපි පළ විය. පීඨ හතර ම සඟරාවේ සංස්කාරක මණ්ඩලය නියෝජනය කළහ. ඒ. වී. සුරවීර, ඩබ්. එම්. කේ. විජේතුංග හා පී. එල්. ඩී. වෛද්‍යශේඛර පළමු සඟරා සංස්කාරක මණ්ඩලයට අයත් වූහ. ඔවුහු 1980 වන තෙක් එම කටයුත්තෙහි නියුක්ත වූහ. විද්‍යෝදය සඟරාව විශ්වවිද්‍යාලය තුළ පර්යේෂණ සංස්කෘතියක් ඇති කරවීමෙහි ලා මහත් සේ උපකාරී විය. එමගින් පර්යේෂණ කාර්යයෙහි නියුක්තවූවන්ගේ පර්යේෂණ වාර්තා ප්‍රකාශයට පත් කිරීමත් ආධුනික ආචාර්යවරුන් පර්යේෂණ කාර්යයන්හි උනන්දු කිරීමත් විද්‍යාර්ථීන්ට පර්යේෂණ සම්බන්ධයෙන් දැනුවත් වීමටත් අවස්ථාව උදාවිය. සංස්කෘත භාෂා ශාස්ත්‍ර විෂයයෙහි පර්යේෂණ කටයුතුවල නියුක්ත විද්‍යාර්ථීන් ගණනාවකගේ පර්යේෂණ වාර්තා කලාප ගණනාවක ඇතුළත් ව ඇත. ඒ අතර

- Yoga and Ksema : The significance of their usage in the Rgveda

  M. Palihavadana – 1968 July

- A note on the sutra stule and its influence on Sanskrit narrative Prose

  S. Weeratunga – 1970 July

- ජාතකට්ඨ කථාවේ බුද්ධත්වය හා මහාභාරතයේ විප්‍රත්වය පිළිබඳ සංකල්ප

  සෝමරත්න වීරසිංහ ජනවාරි/ ජූලි

- A note on Samtanu of Rgveda 10.98

  M. Palihawadana – 1972

- භර්තෘහරිගේ කාරක සම්බන්ධතා සංකල්පය පිළිබඳ විමසුමක්

  මහානාම කරුණාරත්න - 1980

- The Indra Cult as Ideology : A Clue to power struggle in an Ancient Society I
  M. Palihawadana – 1981

- The Indra Cult as Ideology : A Clue to power struggle in an Ancient Society II
  M. Palihawadana – 1982

1987 සිට විද්‍යෝදය සඟරාවේ පීඨ තුනට වෙන් වෙන් වූ කලාප වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් විය. ශාස්ත්‍ර පීඨ සඟරාව, විද්‍යෝදය - සමාජීය විද්‍යා සංග්‍රහය වශයෙන් නම් කෙරිණි. ජනවාරි කලාපයේ විධායක සංස්කාරක වරයා වූයේ පුස්තකාලාධිපති ඩබ්. පී. දොරකුඹුර යි. සංස්කාරක මණ්ඩල සාමාජිකයන් වශයෙන් ඒ. ඒකනායක, එම්. එම්. කරුණානායක හා එම්. පලිහවඩන කටයුතු කළහ.

- A note on some Sanskrit words in the Japanese Language
  S . Weeratunga

- Bhamassu Re- Examined
  M . Palihawadana - 1987 January

- The development of Old Indo – Aryan Vocalic / r / in old Sihala
  W.S. Karunathilake – 1989 Jan

- Glimpses of Utopian and Egalitarian Traditions in the Indian Sub Continent
  A.W.P. Guruge – 1991

- Senarath Paranavitana . as a writer of historical fiction in Sanskrit
  A.W.P. Guruge - 1996

- MANJUSRIVASTUVIDYASASTRA. Romanazed Transcript with a tentative edition. English translation and studies
  E.W. Marasinghe - 1996

විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ ශිෂ්‍ය සංගමයේ වාර්ෂික ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ''සරසවිය'' ශිෂ්‍යයන්ගේ දැනුම වර්ධනය පරමාර්ථ කොට ගෙන විශ්වවිද්‍යාලයේ ආචාර්යවරුන්ගේ හා ශිෂ්‍යයන්ගේ ලිපි සම්පාදනයෙන් බිහි වූ සඟරාවකි. වාර්ෂික ව සංස්කාරකවරුන් පත් වූ අතර 1960 පළ වූ පළමු කලාපයේ සංස්කාරකවරුන් වශයෙන් රත්සැගොඩ පාලිත හිමි හා එම්. ඩී. දයානන්ද යන අය කටයුතු කළහ. වාර්ෂික ව පළ වූ ''සරසවිය'' සඟරාවේ සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යය අළලා සම්පාදිත ශාස්ත්‍රීය ලිපි ගණනාවකි. ඒවා සංස්කෘත භාෂා ශාස්ත්‍ර විෂයයෙහි ශිෂ්‍යයන්ගේ රුචිය වර්ධනයට ඉවහල් වූවා සේ ම ශිෂ්‍යයන්ගේ ලේඛන කලාව වැඩි දියුණු කිරීමට ද අවස්ථාවක් විය.

- සාංඛ්‍ය දර්ශනය - ඇඹවගෙදර සුමන හිමි - 1960
- ආර්යව්‍යාප්තිය පිළිබඳ අලුත් තොරතුරු- මහින්ද පලිහවඩන
- සංස්කෘත ගද්‍ය සම්ප්‍රදායේ ඉතිහාසය සැකෙවින් - කළුවච්චිමුල්ලේ මහානාම හිමි
- භාරතීය දර්ශනයේ සාංඛ්‍යදර්ශනයට අයත් තැන - පලුතුඩුවේ පේමාරාම හිමි 1961/62
- වෛදික ආගම හා බුද්ධධර්මය - ඕ.එච්.ද ඒ. විජේසේකර
- සංස්කෘතයේ දුඃඛාන්ත නාට්‍ය - එස් වීරතුංග 1963/64
- ආරණ්‍යක හා උපනිෂද් සාහිත්‍ය බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයේ ම විකාශය වූවක් ද -ලියන්ගස්වතුරේ දේවානන්ද හිමි - 1965/66
- ශතක සාහිත්‍යයේ ප්‍රභවය හා ව්‍යාප්තිය - බූරුපනාවේ මේධානන්ද හිමි
- අග්නිපුරාණය හා සංස්කෘත විචාර සංකල්පය - රඹුක්වැල්ලේ පඤ්ඤාසාර හිමි
- නාට්‍ය කලාව බිහිවූයේ පොදු මූලයකින් ද - එස්. ඩී. ධර්මසේන

- වෛදික දේව සංකල්පය වර්ධනය වූ හැටි - ගන්තුනේ අස්සජී හිමි 1966/67

1970 බලයට පත් වූ සිරිමා බණ්ඩාරනායක රජයේ අධ්‍යාපන ඇමැතිවරයා විසින් විශ්වවිද්‍යාල ප්‍රතිසංවිධානයට පත් කළ ඔස්මන්ඩ් ජයරත්න කමිටු වාර්තාව මගින් ඒ වන විට ක්‍රියාත්මක ව තිබූ පේරාදෙණිය, කොළඹ, විද්‍යොදය හා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල හතර වෙනුවට තනි විශ්වවිද්‍යාලයක් මගින් පාලනය වන විශ්වවිද්‍යාල මණ්ඩප ඇති කළ යුතු බවට නිර්දේශ කරන ලදී. එවකට තිබූ රජය විසින් එම කමිටු නිර්දේශ සම්පූර්ණයෙන් ම පිළිගෙන 1972 අංක 01 දරන විශ්වවිද්‍යාල පනත ඉදිරිපත් කරන ලදී. එම පනත අනුව 1972 පෙබරවාරි 15 වන දින සිට ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය යටතේ විද්‍යොදය මණ්ඩපය ඇති විය.[43] එතෙක් කල් පැවැති බෞද්ධ අධ්‍යයන, භාෂා, කලා හා විද්‍යා යන පීඨ හතර 1973. 07. 12 දින සිට ඉවත් කොට ඒ වෙනුවට ශාස්ත්‍ර හා ව්‍යවහාරික විද්‍යා නමින් පීඨ දෙකක් හා අලුතින් පරිපාලන හා වාණිජවිද්‍යා නමින් නව පීඨයක් ඇති කරනු ලැබිණ. සිංහල, භූගෝලවිද්‍යා, ආර්ථික විද්‍යා, ඉතිහාසය හා මානව විද්‍යා, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනය හා අධ්‍යාපන විද්‍යා යන අධ්‍යයනාංශ කලා පීඨය තුළ ක්‍රියාත්මක විය. භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය තුළ ඉංග්‍රීසි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනය යනුවෙන් උප අධ්‍යයනාංශ දෙකක් ද විය.[44] 1972 ක්‍රියාත්මක වූ ප්‍රතිසංවිධාන කටයුතු විද්‍යොදය විශ්වවිද්‍යාලයට අහිතකර ලෙස බලපෑවේ ය. පීඨ හා අධ්‍යයනාංශ ගණනාවක් කප්පාදුවට ලක්විය. එවැනි අධ්‍යයනාංශවල සිටි ආචාර්යවරුන්ගෙන් සමහරෙක් වෙනත් විශ්වවිද්‍යාලවලට මාරු කර යවන ලදහ. භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය යටතේ සංස්කෘත විෂය ඉගැන්වූ එස්. වීරතුංග හා මහින්ද පලිහවඩන විද්‍යාලංකාර මණ්ඩපයට මාරුවීම් ලැබූහ.[45]

1971 කැරැල්ලත් සමග ඇති වූ තත්ත්වය අනුව 1974 වන තුරු විශ්වවිද්‍යාලයේ කටයුතු යථා තත්ත්වයට පත් නොවීය. ප්‍රථම උපාධි සඳහා සිසුන් බඳවා නොගත් අතර පශ්චාද් උපාධි සඳහා පමණක් ශිෂ්‍යයෝ ලියාපදිංචි කරන ලදහ. මේ කාලයේ ජී. එස්.

බී. සේනානායක හා මුවගම ඥාණසීහ හිමි සංස්කෘත විෂයයෙන් ශාස්ත්‍රපති උපාධිය සමත් වූහ.[46] 1978 අංක 16 දරන පනතින් විද්‍යෝදය මණ්ඩපය ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය බවට පත් කරනු ලැබීය.[47] ශාස්ත්‍ර පීඨය යටතේ භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය ක්‍රියාත්මක විය. චන්ද්‍රා වික්‍රම ගමගේ අංශප්‍රධාන විය. 1979 - 1980 කාල වකවානුව වන විට පාලි, බෞද්ධ අධ්‍යයනය, සංස්කෘත, වාග් විද්‍යාව, දර්ශනය යන විෂයයන් පිළිබඳ ශිෂ්‍යයන් තුළ උනන්දුවක් ඇති වූයෙන් ප්‍රථම උපාධි පාඨමාලා ආරම්භ කරන ලදී. එතෙක් කල් පාඨමාලා කිහිපයක් ඒකාබද්ධ කිරීමෙන් පිහිටුවා තිබූ භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශයෙන් පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන පාඨමාලා ඉවත් කොට 1980 පමණ ස්වාධීන අධ්‍යයනාංශයක් බවට පත් කරන ලදී.

එහි සංස්කෘත හා වාග්විද්‍යාව විශේෂවේදී හා සාමාන්‍යවේදී උපාධි පාඨමාලා ක්‍රියාත්මක විය. ප්‍රථම වර්ෂයේ ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව 5 ක් වූ අතර සාමාන්‍යවේදී උපාධිය සඳහා 8 දෙනෙක් ද විශේෂවේදී උපාධිය සඳහා 6 දෙනෙක් ද වූහ. පශ්චාද් උපාධි සඳහා ලියාපදිංචි ව පර්යේෂණ කටයුතුවල නියුක්ත වීමේ අවස්ථාව ද හිමි ව තිබූ අතර 1986 දර්ශනසූරි උපාධියට පර්යේෂණ කළ එක් ශිෂ්‍යයෙක් විය. අංශප්‍රධාන වූයේ මහානාම කරුණාරත්න ය. මහින්ද පලිහවඩන සංස්කෘත විෂය පිළිබඳ මහාචාර්යවරයා විය. 1988 සංස්කෘත හා වාග්විද්‍යාව වෙන ම පාඨමාලා දෙකක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ අතර පළමු වසරේ සිට පශ්චාද් උපාධි දක්වා සංස්කෘත විෂය හැදෑරීමේ අවස්ථාව ශිෂ්‍යයන්ට උදාවිය. 1989 වර්ෂයේ සංස්කෘත විෂය හැදෑරූ ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව 10 දෙනෙකි. එම වර්ෂයේ අංශප්‍රධාන මහානාම කරුණාරත්න විදේශගත වීම සඳහා විශ්වවිද්‍යාල සේවයෙන් ඉල්ලා අස්වූ අතර මහින්ද පලිහවඩන, ආනන්ද ගුණසිංහ යන ආචාර්යවරු අංශප්‍රධානීන් වශයෙන් සේවය කළහ. 1991 වර්ෂයේ ඊ. ඩබ්. මාරසිංහ කථිකාචාර්යවරයකු වශයෙන් සේවයට එක් විය. අධ්‍යයනාංශයේ සංස්කෘත හදාරන ශිෂ්‍යයන් විසින් සිය කුසලතාවන් වර්ධනය සඳහා "යාත්‍රා" නමින් සඟරාවක් ලියා පළ කිරීම ආරම්භ කොට කලාප 20 කට අධික ප්‍රමාණයක් එළිදැක්විණි. අධ්‍යයනාංශ සංසදය මගින් සංස්කෘත

භාෂාශාස්ත්‍රය ඇතුළු ව අධ්‍යයනාංශයට අයත් විෂයයන් අළලා ලියවෙණ ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණ ලිපි පළකිරීම හා ප්‍රසිද්ධ කිරීම පරමාර්ථ කොට "සංවාදී" නමින් ශාස්ත්‍රීය සඟරාවක් පළ කැරිණි.

සංස්කෘත විෂයය යටතේ පශ්චාද් උපාධි පර්යේෂණ ගණනාවක් සිදු කොට ඇත.

- Sanskrit Literature in Ceylon (PhD) – Dehigaspe Pannasara 1958
- භාරතීය ධර්මශාස්ත්‍ර සහ සිංහල සිරිත් විරිත් (දර්ශනසූරි)- හිත්තැටියේ උදිත හිමි 1963
- Some Aspects of Bhartruhari's Linguistic Theory as Represented in the Vakyapadiya (M.A) – Kaluvaccimulle Mahanama 1973
- ධම්මපදය හා භගවද්ගීතාව ඇසුරින් බෞද්ධ හා හින්දූ ආචාරධර්ම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් (ශාස්ත්‍රපති) - අගලබඩ පියසිරි හිමි 1985
- ජේ. ක්‍රිෂ්ණමූර්තිගේ ජීවිතය හා ඉගැන්වීම් පිළිබඳ ව භාරතීය ආගමික හා දාර්ශනික මූලාශ්‍රය ඇසුරින් කරන විමර්ශනයක් (දර්ශනපති) - ආර්. එම්. එස්. චන්ද්‍රසේන 1993
- සංස්කෘත චම්පූකාව්‍ය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් (ශාස්ත්‍රපති) - වටගෙදර විමලබුද්ධි හිමි 1997
- The study of the Natakas of Bhasa, Kalidasa and Harsa with reference to the themes of Heroism and Love (PhD) – E.H. Waturegama 1997
- ශාන්ත හා ප්‍රචණ්ඩ ඍෂිවරු (දර්ශනපති) - මාදුරුඔයේ ධම්මිස්සර හිමි 1999

ආන්තික සටහන්

1 ල.අ.සි.ප්‍ර. 2, 607 පිටුව
2 ල.අ.සි.ප්‍ර. 3, 857 පිටුව
3 වි.ශා.ස. 1984, 187 පිටුව
4 ශ්‍රී.වි.වි.කො.ස.වා. 1968 xxiii පිටුව
5 ල.අ.සි.ප්‍ර. 3, 857 පිටුව
6 ල.අ.සි.ප්‍ර. 3, 858 පිටුව
7 ල.අ.සි.ප්‍ර. 3, 864 පිටුව
8 අමරකීර්ති පලිහපිටිය, රංජිත්, පූ.ජී. 1 250 පිටුව
9 වි.බෞ.ස. 1960/61 1 පිටුව
10 වි.ල.බෞ.ස. 1965 ක. 9 පිටුව
11 ශ්‍රීල.වි.වි.නි.නි. 1959-1963, 1 පිටුව
12 ල.අ.සි.ප්‍ර. 3, 864 පිටුව
13 - එම - 3, 865 පිටුව
14 ශ්‍රී.ජ.වි.වි. 1959-1984 සමරු කළඹ, 35 පිටුව
15 ශ්‍රී.ල.වි.වි.වි. නි.නි. 1959-63, 4-5 පිටු
16 - එම - 13 පිටුව
17 - එම - 25 පිටුව
18 - එම - 43,44 පිටු
19 ශ්‍රී.ල.වි.වි.වි. නි.නි. 1959-63, 49 පිටුව
20 - එම - 51 පිටුව
21 - එම - 71 පිටුව
22 ශ්‍රී.ල.වි.වි.වි. නි.නි. 1959-63, 14, 48, 53 පිටු
23 - එම - 78 පිටුව
24 - එම - 77 පිටුව
25 - එම - 79 පිටුව
26 ශ්‍රී.ල.වි.වි.වි. නි.නි. 1959, 83 පිටුව
27 ශ්‍රී.ල.වි.වි.වි. නි.නි. 1959-63, 83 පිටුව

28 - එම - 83 පිටුව
29 වි.වි.වි.වාර්ෂික වාර්තාව 1960, 29 පිටුව
30 - එම - 27 පිටුව
31 - එම - 27 පිටුව
32 - එම - 28 පිටුව
33 - එම - 1964-65 26 පිටුව
34 - එම - 1965-66 27 පිටුව
35 වි.වි.වි.වාර්ෂික වාර්තාව 1965-66, 25 පිටුව
36 - එම - 25 පිටුව
37 - එම - 25 පිටුව
38 - එම - 26 පිටුව
39 - එම - 25 පිටුව
40 - එම - 26 පිටුව
41 - එම - 27 පිටුව
42 - එම - 66/67 49-51 පිටු
43 විද්‍යෝදය මණ්ඩපයේ විභාග අංශයේ කාර්යක්ෂමතා වර්ධනය - අප්‍රකාශිත වාර්තා, 8 පිටුව
44 වා. පා. වා. 1973, 2 පිටුව
45 විද්‍යෝදය - විද්‍යා කලා භාෂා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 1984. 214 පිටුව
46 ශ්‍රීල.වි.වි.වි.ම.පා.වා. 1974. 23-24 පිටුව
47 ශ්‍රීජ.වි.වි.වා.වා. 1979, 1 පිටුව

අපදාන සහ අවදාන තුලනාත්මක අධ්‍යයනයක්

ආචාර්ය කරගස්වැවේ විමලානන්ද හිමි

පාලි අපදාන සහ සංස්කෘත අවදාන යනු ඓතිහාසික ත්‍රිපිටක ධර්ම සාහිත්‍යයේ වර්ධනීය අවස්ථාවක් පෙන්නුම් කරන චරිත කාථා සමූහයකි. බුද්ධ වචන හෙවත් බුද්ධදේශිත ප්‍රවචනයන් මෙන් ම එක් එක් කතුවරයා විසින් රචනා කරනු ලැබූ කතා පුවත් ද අවදානයන්හි අන්තර්ගත වෙයි. ඛුද්දක නිකායට අයත් අපදානපාළියේ බුද්ධ, පච්චේකබුද්ධ, ථෙර, ථෙරි, අපදාන වර්ග වශයෙන් 65 කි. අපදාන සංඛ්‍යාව 590 කි. ගාථා 7619 කින් යුක්ත ය.[1] නවාංග සත්ථුසාසනයෙහි (අපදාන) ගාථා[2] අංශයෙහි වැටෙයි. ධර්ම විභාග වශයෙන් ගත් කල ජාතක, බුද්ධවංස, විමානවත්ථු, පෙතවත්ථු, චරියාපිටක ආදිය මෙන් කම්මස්සකතා (කර්මයේ ස්වීයත්ව) ඥාණයෙහි වැටේ.[3] මෙහි අපදාන ශබ්දයෙහි අර්ථය පූර්ව කර්ම විපාකයෙන් උත්පන්න වූ උදාර චරිත ලක්ෂණ පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඥාණයෙන් හෙළි කරනු ලබන වෘත්තාන්ත කථායි. අට්ඨකථාවෙහි දක්වෙන පරිදි ''අපදානසද්දො කාරණාගහන අපගමන පටිපාටි අක්කොසනාදිසු දිස්සති. තස්මා බුද්ධානං අපදානානි බුද්ධාපදානානි, බුද්ධකාරණානීති අත්ථො.''[4] අපදාන ශබ්දය කාරණ (හේතු), ගහණ (ග්‍රහණය කිරීම), අපගමන (නික්මීම), පටිපාටි (පිළිවෙළ) අක්කොසනාදිසු (ආක්‍රෝශන ආදියෙහි) යෙදේ. මෙහි දී කාරණ අර්ථයෙහි දක්නා ලැබේ. එබැවින් බුද්ධාපදාන යනු බුද්ධ කාරණ යන අර්ථ යි. මෙහි බුද්ධ කාරණ

යනු පාරමිතා යි. බුද්ධකාරක ධර්ම යි. බුදු පසේබුදු මහරහතුන්ගේ මූලප්‍රණිධි සිද්ධි කාරණය (ප්‍රර්ථනා සඵලවීමෙහි කාරණය) අපදානය යි. බුද්ධපදාන අවසානයෙහි "ඉත්ථං සුදං භගවා අත්තනො බුද්ධචරියං සංභාවයමානො බුද්ධාපදානියං නාම ධම්මපරියායං අභාසිත්ථ."[5] යනුවෙන් මෙසේ භාග්‍යවත්හු තම බුදුසිරිත සිහිකරමින් බුද්ධාපදානිය නම් වූ ධර්ම පර්යාය දේශනා කළහ යි දැක්වේ. බුද්ධාපදානයෙහි උන්වහන්සේගේ අතීත කුශලයන් ද, පුබ්බකම්ම පිලොතිකාපදානයෙහි උන්වහන්සේගේ අතීත අකුශලයන් ද දැක්වේ. ගාථා 81 කින් යුක්ත බුද්ධපදානයෙහි අන්තර්ගතය සැකෙවින් මෙසේ යඃ

"වීරයන් වහන්ස, සර්වඥ බුදුවරු ලොව පහළ වෙත්. ඒ බුදුවරු කිනම් හේතුවකින් පහළ වෙත්දැයි අනඳ තෙරහු විමසති. සම්‍යක් සම්බෝධිය ම අරමුණු කොට මහත් ධෛර්යයෙන් කළ පැතුමින් ද වඩන ලද ප්‍රඥාවෙන් ද බලයෙන් ද බුදු බවට පැමිණෙත්. සමතිස් පෙරුම් පිරූ බුදුවරු අසංඛ්‍ය ගණන් වෙති.[5] ප්‍රාසාදයක් මවා බොහෝ අගනා වස්තු සහිතව අතීත වර්තමාන බුදුපසේ බුදුවරුන්ට පුදා දීම් වශයෙන් ද (8-28) ධ්‍යානයට සමවැදීම්, ඍද්ධිප්‍රාතිහාර්ය දැක්වීම්, ධර්ම සාකච්ඡා (29-34), වෛජයන්ත ප්‍රාසාදය සහ සැපසම්පත්, ආශ්චර්ය (35-47), සක්විති රජබව, ත්‍රිලෝක විජය (46), කළ පින් බලයෙන් තව්තිසා දෙව්ලොව ඉපදීම (53), දෙව්සැප (54-65), නෛෂ්ක්‍රම්‍යයෙන් සම්‍යක් සම්බෝධියට පත්වීම (74), ශාන්ති, සත්‍ය, මෛත්‍රී, උපේක්ෂා, වීර්ය ආදි පාරමිතා පිරිමෙන් බුදුබව ලැබීම (76), කුසීත බව භය වශයෙන් ද වීර්ය ක්ෂේම ස්ථානය වශයෙන් ද ගෙන අරඹන ලද වීර්ය ඇත්තෝ වෙහු. මේ බුද්ධානුශාසනය යි. (77-79) බුදු පසේබුදු මහරහතුන්ට නමස්කාර කොට ඒ චින්තා විෂය ඉක්ම වූ උතුමන් කෙරෙහි ගරු කරන්නවුන්ට අචින්ත්‍ය වූ විපාක ලැබෙයි. (80-80)

පුබ්බකම්මපිලොතික අපදානය

අනොතත්ත විල ආසන්නයෙහි මහත් භික්ෂු සංඝයා මැද බුදුහු තම පූර්ව කර්මය විස්තර කරති. (3341-43), මුනාලි නම් ශූද්‍රජාතිකයෙක් ව ඉපිද සරභූ නම් පසේ බුදුන්ට නින්දා කිරීම,

විපාක වශයෙන් සුන්දරිකා පරිබ්‍රාජිකාව නිසා නින්දා ලැබීම (44-46), සබ්බාභිභූ බුදුරදුන්ගේ ශ්‍රාවකයාට නින්දා කිරීම- විපාකය- භික්ෂූන් 500 ක් සුන්දරිකා නිසා නින්දා ලැබීම, ද්වෛ මාතික සහෝදරයා ගලින් පෙරලා ගිරි දුර්ගයකින් පෙරලා මැරීම - විපාකය -දෙව්දත්තගේ ගල්පතුරෙන් ලේ සෙල්ලීම, ගම්දරුවෙක්ව පසේබුදුවරයෙකුට ගලකින් ගැසීම විපාකය - දෙව්දත් දුනුවායන් යෙදීම, ඇත්ගොව්වෙක්ව පසේබුදුවරයකුට ඇතා හැප්පවීම නාලාගිරි ඇතු භ්‍රාන්තව පැමිණීම, රජකුව සිට ආවුධයෙන් ගසා මිනිසෙකු මැරීම-විපාකය-පතුලේ ලේ තැල්ම, කෙවුලෙක්ව සිට මරණ ලද මසුන් දැක මතුටු වීම-විපාකය-හිස රුජාව සහ විඩූඩභ යුද්ධයෙන් ශාක්‍ය ඝාතනය, ඵුස්ස බුදුරදුන්ගේ ශාසනයෙහි ශ්‍රාවකයෙක්ව යව කවු ඇල් නො බුදිවූ කියා කළ නින්දාවට විපාකය-වේරඡාවෙහි තෙමසක් යව වැළඳීම, මල්ල යුද්ධයක දී මල්ලයකු පෙළීම- විපාකය- පිටෙහි දුක් වේදනා, වෙදෙක්ව සිටු පුත්‍රයකු ධනාශාවෙන් විරේක කරවීම- විපාකය- ලෝහිතපක්ඛන්දිකා රෝගය වැළඳීම, ජෝතිපාලව සිට කාශ්‍යප බුදුරදුන්ට බුද්ධත්වයක් නැතැයි කළ නින්දාව-විපාකය- සාවුරුදු දුෂ්කර ක්‍රියාව (47-69)

අපදානපාළියට නිදසුන් වශයෙන් ඉහත සඳහන් සංක්ෂිප්තයන් අවධානයට ගන්නා අතර සංස්කෘත අවදාන ග්‍රන්ථයන්ට සමීප අපදාන ලක්ෂණ කීපයක් ද හඳුනා ගැනීම ප්‍රයෝජනවත් ය. නිදසුන්- සාරිපුත්තත්ථෙර අපදානයෙහි, ස්වභාව සෞන්දර්ය වර්ණනා (ගාථා 140-172). සුරුචි තාලස චර්යා (173-206) අනොමදස්සි බුද්ධපූජා විස්තර (207-237). අනෝම බුදුසිනා (268-9). බුද්ධ පූජාඵල (240-48) ව්‍යාකරණ හෙවත් අනාවැකි (249-62). ප්‍රඥාවන්තභාවය ලැබීම (263-73). අස්සජි තෙරණුවන් හමුව (247-85). තම යුතුකම සහ වගකීම, ශ්‍රාවකයන් අතර අග්‍රස්ථායී වීම ආදිය (363 සිට).

මෙපරිද්දෙන් පාලි අපදානයන් බොහෝමයක් පුද පූජා සෞන්දර්ය වර්ණනා, පුද්ගලචරිත, රාජතේජස, බුද්ධබල පාරමිතා කර්ම විස්තර ආදිය සඳහා යොමු වී ඇති අතර, ථෙරථෙරී ගාථාවන් එයින් හාත්පසින් ම වෙනස් වූ මගක් ගෙන ඇත. එම ධර්ම

සාහිත්‍යයෙහි අන්තර්ගත වන්නේ හුදෙක් මෝක්ෂලාභී උතුමන්ගේ අභීත ප්‍රකාශයන් ය. උදාන වාක්‍යයන්ය ධර්මයෙහි හැසිරීමෙන් ලබාගත් උත්තමාර්ථයන් ය. සාරිපුත්තථෙර ගාථාහි මෙසේ දැක්වේ.:-

මා මෙ කදාචි පාපිච්ඡො කුසීතො හීනවීරියො අප්පස්සුතො අනාදරො කෙන ලෝකස්මිං කිං සියා (987)

බහුස්සුතො ච මෙධාවී සීලෙසු සුසමාහිතො චෙතො සමථමනුයුත්තෝ අපි මුද්ධනි තිට්ඨතු (988)[6]

පාපෙච්ඡයෙක්, හීනවීර්යයෙක්, අල්පශ්‍රැතයෙක්, අනාදරයෙක්, කිසි කලෙක මට හමු නොවේවා. එබඳු පුද්ගලයාගේ කවර නම් අවවාදයකින් කවර අර්ථයක් වන්නේ ද. යමෙක් බහුශ්‍රැත නම් ප්‍රඥාවත් නම් ශීලයෙහි මොනවට පිහිටියේ නම් චිත්ත සමථයෙහි යෙදුනේනම් හෙතෙම මාගේ මුදුනෙයි පවා සිටීවා.

අපදාන ලක්ෂණ යුත් ගාථා අංශයෙහි වැටෙන ජාතක, චරියාපිටක, විමානවත්ථු, පේතවත්ථු යන ග්‍රන්ථයන් අධ්‍යයනයෙන් හෙළි වන්නේ ද පොදු බවකි. එනම් ඒවාහි ඇත්තේ සාධාරණ චරිතකථා, කර්ම රැස්කිරීමේ සහ ඒවායෙහි විපාක ධර්ම චර්යා යනාදිය යි. මෙම ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත විෂය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත නිදසුනක් වශයෙන් දක්වමු.

ජාතක පාළි (නිමි ජාතකය)[7]

ලෝකයට ආශ්චර්යයක් මෙන් නිමි රජ පහළ වෙයි. විදේහ රටවැසියන්ගේ රජ වූහෙතෙම දානයත් බඹසරත් දෙකින් කුමක් වඩාත් පින් ඇත්තේදැයි සිතයි. ඒ පිළිබඳ සක්දෙවිඳුන්ගෙන් විමසයි. ලාමක බ්‍රහ්ම චර්යාවෙන් රජ කුලයෙහි ද, මධ්‍යම බඹසරින්, දේවයෝනියේ ද, උපදනා අතර උතුම් බ්‍රහ්ම චර්යාවෙන් පිරිසුදු බව ලබයි. දන් දීමෙන් කාමාවචර භූමීන්හි උපදති. යාම හනු ආදි ඍෂිවරු බ්‍රහ්ම ලෝකයෙහි උපන්හ. සුජම්පති සක්දෙව් රජ මෙසේ වේදේහ රජුට අනුශාසනා කොට දෙව් ලොව ගියේය. මාතලී රියැදුරු සමග නිමි රජ ද දෙව්ලොව යයි. පින් කළ සතුන් දකී.

මිනිස් ලොව ඉතා යහපත් ස්වභාව ඇති බලවත් යම් කෙනෙක් දුබලයන්ට පීඩා කෙරෙද්දු නන් අයුරින් ආක්‍රෝශ පරිභව කෙරෙද්ද දරුණු ක්‍රියා ඇති ඔවුහු පව් රැස්කොට නිරතුරු වේතරණී නම් නරකරයට වැටෙති. යම්කිසිවෙක් සමූහයා සතු ධනය හේතු කොට ගෙන බොරු සාක්ෂි කියා ධනය පිළිබඳ ණය නසාලද්ද මයරජ ඔවුහු ජන සමූහයා සතු ණය මෙසේ බොරුවෙන් විනාශ කොට භයානක කරන්නාහ. නිරයට යන්නාහ. ඔවුහු අඟුරුවලට වැටීමෙන් කම්පා වෙති.

මේසේ වේතරණී මුල්කොට ඇති නරකාදි 16 ක නිරිසතුන් ද ඔවුන්ගේ පූර්ව කර්මයන් ද නිරය කාණ්ඩයෙහි දැක්වේ. බීරණී නම් දාසියගේ ත්‍යාගී, සිල්වත් බව නිසා දෙව් විමනක ඉපදීම ආදීකොට දන් දීම් සිල්රැකීම් දානසංවිභාගරතවීම් ළිං පොකුණු පැන්හල් කරවීම්, සේතු ඉදිකිරීම් හා ඉන් ලත් පුණ්‍ය විපාක විමාන බණ්ඩයෙන් විස්තර කෙරේ.

ඉහතින් දැක්වූ පරිදි අවදාන ලක්ෂණ රැගත් ගාථා අංගයක් වන්නේ විමානවත්ථු සහ පෙතවත්ථු යි. වර්තමාන දෙවිවරුන් විසින් තම පූර්ව ජන්මයන්හි කරන ලද පින්කම් ද ඒවාහි විපාක වශයෙන් දිව්‍ය විමාන ආදි සම්පත් ලැබීම් ගැන ද සඳහන් ය. මේවා පුණ්‍ය කර්මයන්හි සිත් ඇලවීම පිණිස රචනා වී ඇති බුද්ධ වචනයන් ය. පේතවත්ථුන්හි ඇතුළත් වන්නේ විවිධ පාපක්‍රියා කරන්නවුන් සහ ඒවාට අනුරූප දුක් විපාක විඳින්නවුන් පිළිබඳ විවරණ සහිත කතාපුවත් ය.

සෙරිස්සක විමානවත්ථු[8]

සේරිස්සක නම් වූ දේවපුත්‍රයාට වැලි කතරක අතරමං වූ වෙළෙඳුන් හමුවීමේ කතා පුවතකි. සේතව්‍ය නුවර පායාසි රජව සිට දෙව්ලොව ගිය සේරිස්සක තෙමේ වෙළෙඳුන්ට මෙසේ කියයි. මේ වැලිකතර බොහෝ දුක් ගෙන දෙයි. යකුන් වසන අඩවියකි. තෙපි කුමට මෙහි පැමිණියාහු ද? දේවපුත්‍රය, ධනාශා ඇති අපි සින්ධු සෝවීර දේශයට වෙළඳාමෙහි යමු අතරමං වූ අපි ඔබ දැක අස්වැසිල්ලක් ලදිමු. එසේ නම් වේවැල් සහිත ඉණි සිටුවා යායුතු

දුර්ගයන් තරණය කළ යුතුයයි දෙවියා කීය. වෙළඳුන් දේව විමානයේ විස්තර කියති. ඔවුන්ගේ විමසීමෙන් පසු දෙව්පුත් තමාගේ පූර්ව පුණ්‍යකර්ම හෙළි කරයි. කුමාර කස්සප තෙරුන්ගේ බණ ඇසීම, පන්සිල් රැකීමෙහි අනුසස් ආදිය යි. ගැල්කරුවෝ දේවානුභාවයෙන් සින්දු සෝවීර දේශයට ගොස් සේරිස්සක පූජාවක් කිරීමට ඉටා ගනිති. සේරිස්සක පූජාව නම් පව්කම් හැර ගුණදහම්හි යෙදීමයි. අනතුරුව දේවපුත්‍රයා අධිශීල, බ්‍රහ්මචර්යා යුක්ත මායා සාඨෙය්‍ය විරහිත බව ඇති උපාසකයකු තොප අතර ඇති නිසා ඒ සම්භව නම් උපාසක තැනගේ ගුණ බලයෙන් තොප හමුවට මා පැමිණ ඇතැයි කීය. උපාසක සමග පිරිස දෙව්විමනට නැග ගති. සත්පුරුෂ සේවනයේ මහිමයෙන් ඔවුහු සින්දු සෝවීර දේශයට ගොස් වෙළඳාම් කොට නැවත පැළලුප් නුවරට ආහ ඔවුහු සෙරිස්සක පූජාවක් ද කොට පිරිවෙනක් ද ඉදි කළහ.

මත්තා පෙතවත්ථු[9]

තිස්සා නම් තෙරණිය සමග මත්තා ප්‍රේතියගේ සංවාදයකි

තිස්සා: නග්න විවර්ණ කෘශ නහර ඉල්පුණු ඉලඇට පෙනෙන සිහින් වූ සිරුරක් ඇති තී කවරෙක් ද?

මත්තා: මම මත්තා. ඔබ තිස්සා. පෙර ඔබත් මමත් එක ම හිමියකුගේ බිරින්දෑවරු වූමු. මම පව්කම් කොට ප්‍රේතියක්ව උපන්නෙමි.

තිස්සා: තී තිදොරින් කළ පව කුමක් ද?

මත්තා: නපුරු වචන කීමයි.

ති: ඇගේ පස් තැවරී ඇත්තේ කුමන පවකින් ද?

ම: තී නාගත් පසු මා ද නා ගත්තා. නාගත් තී සැමියා සමග කතා කළ විට මට ක්‍රෝධ ඇති විය. මම තිට පස් දමා ගැසීමි.

ති: තී කසන්නේ ඇයිද?

මං: මම තිට කහඹිලියා දැමීමේ විපාකයයි.

තිː නිර්වස්ත්‍ර ව සිටින්නේ ඇයිද?

මං: තිගේ වස්ත්‍රයක් සොරා ගැනීමේ විපාකයි.

තිː තී ළඟ අසූචි ගඳ කිම?

මං: මා තීගේ සුවඳ කුඩු වැසිකිලියට දැමීමයි.

තිː තී දුගී වූයේ?

මං: ධනය තිබියදීත් පින් නොකළ බැවිනි.

තිː තිගේ පව් විඳීමට සිදු වී ඇත. දැන් සැමියා බඩු ගෙන එයි. තිට ද කිසිවක් දෙනු ඇත. මෙතැනින් ඉවත්ව නො යව.

මං: මට බැහැ. මට යන්ට ඕනෑ.

තිː එසේනම් තිට කළයුතු උපකාරයක්?

මං: භික්ෂූන් 8 නමකට දන් දෙව, මට පිං දෙව. (ඇයට පිං ලැබෙයි)

තිː හා තරුවක් මෙන් දිදුලන දෙව් දුව, ඔබ කළ පින කුමක්ද?

මං: තොප දුන් දානයේ අනුසස් ලැබීම යි.

අවදාන සාහිත්‍යයː-

සන්දර්භය හා ධර්ම කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම අතින් පාලි අවදාන මාර්ගය ම අනුගමනය කරන සංස්කෘත අවදාන සාහිත්‍යය පෙරපර දෙදිග බොහෝ වියතුන්ගේ අධ්‍යයනයන්ට විෂය වූ ග්‍රන්ථ සමූහයකින් යුක්ත ය. එම වියතුන් අතර ජේ. එස්. ස්පෙයර්, එම්. වින්ටර්නිට්ස්, රීස්ඩේවිඩ්ස්, කොවෙල් සහ නෙයිල්. රාජේන්ද්‍ර ලාල් මිත්‍ර, එස්. බක්ෂි, එස්. මුඛොපාධ්‍යාය ආදීහු ප්‍රධාන වෙති. ඔවුන්ගේ පර්යේෂණයන් සහ තද්විෂයික මූලග්‍රන්ථ ආශ්‍රයයෙන් ද අප අධ්‍යයනය සිදුකරනු ලැබෙයි. අවදාන නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන ග්‍රන්ථ රාශියකි. එයිනුදු ප්‍රචලිත ව පවත්නා ග්‍රන්ථ කීපයක් මෙසේය.

අවදානශතක, දිව්‍යාවදාන, මහාවස්තුඅවදාන, අවදානකල්පලතා, ජාතකමාලා (බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා) ද වේ.

පූර්ණභද්‍ර, යශෝමතී, කුසීද, සෝම, වඩික, පද්මාංක ආදියෙන් ඇරඹෙන අවදාන කථා 10 ක් පළමු වර්ගයෙහි වේ. මෙසේ වර්ග හෙවත් දහක 10 කින් යුක්ත වූයේ අවදාන ශතකයයි.

ඉහත දැක්වූ පරිදි වර්ග වශයෙන් කරනු ලබන බෙදුම ද පාලි සම්ප්‍රදායයට බෙහෙවින් සමීප බැවින් මෙහි ඉතා පැරණි බවක් තිබේයැයි වින්ටර්නිට්ස්[10] පඬිවරයා පෙන්වා දෙයි. ඔහුගේ පර්යේෂණයන්ට අනුව මෙම ග්‍රන්ථය අවදාන සාහිත්‍යයේ ප්‍රාථමික ග්‍රන්ථය යි. එය චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කරන ලද්දේ ක්‍රි.ව 3 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී ය. සර්වාස්තිවාදීන්ගේ ධර්ම ග්‍රන්ථයන්ගෙන් ගත් කොටස් ඇතුළත් වන බැවින් හීනයානයට අයත් වූවකැයි හෙතෙම තවදුරටත් සඳහන් කරයි. ඔහුගේ අදහසට අනුව ක්‍රි.ව. දෙවන සියවසේ පමණ මෙම කෘතිය සංග්‍රහ වී ඇත.

ඉහතින් සඳහන් කළ මෙය දශක 10 කට වර්ග කර දැක්වීම විශේෂිත අර්ථයකින් සිදු කර ඇත. පළමු දශක 10 තුළ ප්‍රත්‍යෙක බුද්ධත්වය ලැබීම සඳහා හේතුකාරක වන පුණ්‍යකර්මයන් දැක්වේ. පච්චේක බුද්ධාපදානයෙහි දැක්වෙන පරිදි ඛඩ්ගවිෂාණයකු මෙන් පච්චේක බුදුවරුන් හුදෙක් සැදැහැතියන්ගේ පුණ්‍යවර්ධනය සඳහා පමණක් හේතුවන බව මෙහි ද දැක්වේ. පළමු දශකයේ සියලු කතාවන්හිත් තුන් වන දශකයේත් ව්‍යාකරණ හෙවත් අනාගත වාක්‍ය ප්‍රකාශ කරනු ලැබේ. මේ කථාවන්හි බ්‍රාහ්මණ, රාජකුමාර, රාජාදීන්ගේ පුණ්‍යක්‍රියා විස්තර කර ඇත. ඔවුහු බුදුරදුන් නැමදීමත්, පුදපූජාදිය පැවැත්වීමත් මේවායෙහි දැක්වෙන අතර අවදානයන්ට ආවේණික වූ බුදුරදුන් සිනා පහළ කිරීම් ආදිය ද දැක්වේ. බුදු සිනාවෙහි අර්ථය මෙසේ විග්‍රහ කෙරේ.

''ධර්මතා ඛලු යස්මින් සමයේ බුද්ධාඃ භගවන්තඃ ස්මිතං ප්‍රාවිෂ්කුර්වන්ති.....''.[11] පූර්ණභද්‍ර අවදානය.

යම් අවස්ථාවෙක බුදුවරු සිනා පහළ කෙරෙත් ද එවිට නීල පීත ලෝහිත ඔදාත වර්ණිත රශ්මීන් උන්වහන්සේගේ මුවින්

නික්ම කොටසක් යට දිශාවටත් කොටසක් උඩු දිශාවටත් යන්නේය. යනු ධර්මතාවකි. ආදී වශයෙන් විස්තර කෙරෙයි. මෙපරිද්දෙන් ම සාරිපුත්තථෙර අපදානයෙහිː

අනොමදස්සී භගවා ලොකජෙට්ඨො නරාසභො
භික්ඛුසංඝෙ නිසීදිත්වා සිතං පාතුකරී ජිනො.[12] යි දැක්වේ.

මෙසේ අනවමදර්ශී බුදුන් සිනා පහළ කිරීම බුද්ධ පූජාවෙහි ඵලය දැක්වීම පිණිස ය. අනාගතයෙහි දෙව්සැප, සක්විති සැප ආදිය ලබන බවට විවරණ දීම එහි දැක්වේ. අවදානයන්හි ද පුණ්‍යවන්තයා අනාගත බුද්ධ, ප්‍රත්‍යෙක බුද්ධ, අරහන්ත ආදී තත්ත්වයන්ට පත්වන බව ප්‍රකාශ කෙරෙයි. එය ව්‍යාකරණයයි හෙවත් විවරණ දීමයි. 2 වන හා 4 වන දශකයන්හි කථා පුවත් ජාතක කථා හෙවත් අතීත කථායි. ඒවා ජාතකමාලාව හෙවත් බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා සහ චරියාපිටක පාළියටත් සමානකම් දක්වයි. මේවාහි හුදෙක් බෝධිසත්ත්ව චර්යවන් ම විස්තර කෙරෙයි. පස් වන දශකය ප්‍රේත ලෝකයේ විස්තර දැන ගනිති. මේ අනුව ඔවුන්ගේ පුරාකෘත පාපකර්මයන් හෙළි දැක්වෙයි. සය වන දශකයේ මිනිසුන් තිරිසනුන් පිළිබඳ කතා පුවත් ය. ඔවුන්ගේ ශුක්ල (පුණ්‍ය) ක්‍රියා නිසා දෙව් ලොව උපත ලබති. විමානවත්ථූන්හි දන්දීම් සිල් රැකීම් පුදපූජා පැවැත්වීම් ආදිය නිසා ස්වර්ගපරායන වන්නවුන් මෙනි. අවදානශතකයේ අවසන් දශක හතරෙන් අරහන්ත බෝධිය සඳහා හේතු වූ පුණ්‍යක්‍රියා දැක්වේ. පූර්ණභද්‍ර නම් වූ පළමු වන අවදානයෙහි අන්තයෙහි ආයුෂ්මාන් ආනන්දයන් බුද්ධ ස්මිතය පිළිබඳ කරනු ලබන ප්‍රීතිවාක්‍යයක් මෙසේ යː

විගතෝද්භවා දෛනමදප්‍රහීණා
බුද්ධා ජගත්‍යුත්තමහෙතු භූතා
නකාරණ ශංඛමෘණාලගෞරං
ස්මිත මුපදර්ශයන්ති ජිනා ජිතාරයඃ.

දීනත්වය හා මදය ප්‍රහීණය කළ, පහළ වී පිරිනිවී ගිය සතුරන් දිනූ ලෝකයට උත්තම හේතුව වූ බුදුවරු හක්ගෙඩි නෙලුම්දල් මෙන් සුදුවන් වූ සිනහව නිකරුණේ නො පෙන්වති.

අවදානශතකයේ සෑම කතාපුවතක ම අවසානයෙහි "තථාගතයන් වහන්සේ මෙසේ දේශනා කළහ. සතුටු සිත් ඇති භික්ෂූහු බුදුවදන් සමාදරයෙන් පිළිගත්හ." යනු දක්වේ.

අවදානශතකයේ සෑම අවදානයකම පාහේ දක්නට ලැබෙන පුනරුක්ත ප්‍රකාශවලින් හැඟී යන්නේ මෙම කථා විවිධ අවස්ථාවන්හි සාමාන්‍ය ජනයා සඳහා දේශිත ධර්මානුශාසනා බව යි. බුදුරදුන්ගේ මාහාත්මය්‍ය දක්වන ප්‍රකාශයන් ද ඒ සඳහා නිදසුන් ය. "බුද්ධො භගවාන් සත්කෘතො ගුරුකෘතො මානිතඃ පූජිතො රාජභි......." රජුන්, ඇමතිවරුන්, ධනවතුන්, රටවැසියන්, වෙළඳුන්, ගැල්කරුවන්, දෙවයන්, නාගයන්, අසුරයන්, ගුරුළන්, කිඳුරන්, මහසපුන් විසින් වඳනා ලද තථාගතයන් වහන්සේ ප්‍රශංසාර්හ වෙති. චීවර පිණ්ඩපාත සේනාසන ගිලානප්‍රත්‍යයන්ගෙන් පිදුම් ලබමින් ගමන් කළෝය.

අවදානශතකය පිළිබඳව තවත් විද්වත් විමර්ශන දක්නට ඇත. ඒ අනුව පහත සඳහන් කරුණු අවධානයට ගත හැකිය. අවදානශතකයෙහි ඇතුළත් බොහෝ පුවත් අන්‍ය අවදාන ග්‍රන්ථයන්හිත් පාලි අපදානයන්හිත් හමුවේ. උදාහරණ ලෙසඃ රාෂ්ට්‍රපාල අවදානය (අ.ශ. 90) කොටස් වශයෙන් මජ්ඣිම නිකායේ රට්ඨපාල සූත්‍රයටත්, රට්ඨපාල අපදානයටත් සම වෙයි.[13] කර්ම ශතකය නම් වූ ඉතා පැරණි ග්‍රන්ථය අවදානශතකයට ඉතා සමීප වූවකි. එහි කථා සමූහයක් ම අවදානශතකයට සමාන වුවත් දැනට ඉතිරිව ඇත්තේ තිබ්බත අනුවාදය පමණි. පියර් සහ ස්පෙයර්ගේ පර්යේෂණයන්ට අනුව මුලදී සංස්කෘතයෙන් තිබී පසුව තිබ්බත බසට අනුවාදය කරන ලද තවත් ප්‍රසිද්ධ අවදාන ග්‍රන්ථයක් නම් දශංගුල අවදානයයි. මෙම අවදානයේ තවත් විස්තර එස්. තකාකුසු විසින් රාජකීය අසියාතික සමාගම් සඟරාවේ දක්වා ඇත.[14]

දිව්‍යාවදානයඃ-

පෙරපර දෙදිග විද්වතුන් රැසකගේ පර්යේෂණයන්ට බඳුන් වූ තවත් පුරාතන අවදාන ග්‍රන්ථයකි. 1886 වර්ෂයේ දී මෙහි ප්‍රථම සංස්කරණය කර ඇත්තේ ඊ. බී. කොවෙල් සහ ආර්. ඒ. නෙයිල්

නම් වියතුන් විසිනි. මෙම ග්‍රන්ථයෙහි සඳහන් ඓතිහාසික සිද්ධීන් (අශෝක අධිරාජ, මෞර්ය රාජවංශය, පුෂ්‍යමිත්‍ර සුංග ආදී යුගයන්) පදනම් කර ගනිමින් චීන භාෂාමය ශාර්දූලකර්ණාවදානයට කළ අනුවාදයේ කාලය ද (ක්‍රි.ව.256) අවධානයට ගනිමින් මේ ග්‍රන්ථය ක්‍රි.ව. 200-350 අතර කාලයේ රචනා කරන්නට ඇතැයි සිංහල දිව්‍යාවදාන ප්‍රස්තාවනාවෙහි[15] දක්වේ.

මේ අනුව දිව්‍යාවදානය අවදානශතකයට වඩා පසුකාලීන කෘතියකි. එසේ වුවත් ඉතා පැරණි කතා පුවත් ද මෙහි ඇතුළත් වේ. මෙය ඕං කාරයෙන් යුක්තව මහායාන ලක්ෂණයෙන් සියලු බුදුවරුනට සහ බෝසත්වරුනට නමස්කාර කරමින් මහායාන ධර්මයේ හරය දක්වෙන පසුකාලීන එක් කිරීම් අන්තර්ගත කළත් සම්පූර්ණ කෘතිය අවධානයට ගැනීමේ දී ථෙරවාද පරම්පරාවට ඇතුළත් වන බව සඳහන් කළ යුතුය. සංස්කෘත ත්‍රිපිටකයත්, දීර්ඝාගම, උදාන, ස්ථවිරගාථා ආදියත් තැනින් තැන උද්ධෘත කොට දක්වා ඇත. අශෝකවර්ණ, මාන්ධාතෘ, ධර්මරුචි, ශාර්දූලකරණ ආදී අවදාන රැසක් ම "එවං මයා ශ්‍රුතම්. එකස්මින් සමයේ භගවාන්......... විහරතිස්ම" ආදි වශයෙන් පාලි පිටකාගත සූත්‍රයන්හි ආරම්භය සිහිගන්වයි. මෙහි ඇතුළත් ශාර්දූලකර්ණාවදානය කීපාකාරයකින් ම වැදගත් වන බැවින් සංක්ෂිප්ත කොට දක්වනු ලැබේ.

තථාගතයන් වහන්සේ සැවැත් නුවර වාසය කරන සමයෙහි ආනන්ද තෙරණුවෝ දිනපතා පිණ්ඩපාතයෙහි වැඩියෝ ය. දිනක් උන්වහන්සේ නගරයේ සිට ගම හරහා පැමිණෙද්දී පිපාසිත වූහ. ළිඳකින් දිය රැගෙන යන්නා වූ ප්‍රකෘති නම් සැඩොල් කතක දුටු හෙයින් ඇයගෙන් බීම සඳහා පැන් ඉල්ලූහ. එවිට ඇය අනඳ තෙරණුවනි, මම චණ්ඩාල කන්‍යාවක් වෙමි. අනඳ හිමි නැගණිය, මම ඔබගෙන් කුලය නො විමසමි ඔබ අත පැන් තිබේ නම් දෙව. ඉක්බිති කන්‍යාව උන් වහන්සේට පැන් දෙයි. උන්වහන්සේ කෙරහි දැඩි රාගයක් ද ඇති කරගනී ඇය ගෙට ඇවිත් තම මවට කියා සිටියේ එම හිමියන් තම සැමියා කර නො දුනහොත් සිය දිවි තොර කරගන්නා බවයි. මෙයසා ඇගේ මව තමා මන්ත්‍රකාරියක්

බැවින් ආනන්ද තෙර රොඩීකුල බන්ධනයෙන් වශීකරගනු ලබයි. වශීකෘත වූ තෙරුන් එනු දැක ප්‍රකෘති කන්‍යාව අභිරමණය සඳහා සූදානම් වෙයි. මේ අනතුරු දායක අවස්ථාවෙහි අනඳ තෙර හඬමින් බුදුරදුන් සිහි කරයි. බුද්ධ මන්ත්‍රයේ බලයෙන් අනඳ තෙර වශී බන්ධනයෙන් මිදී විහාරයට යයි. නමුත් ප්‍රකෘතිය තම ප්‍රේම පාශයෙන් නො මිදුණාය. නැවත නැවතත් ඒ හිමියන් පසු පස පැමිණෙන්නට වූ හෙයින් බුදුහු අනඳ හිමියන් ඇයට විවාහ කර දීමට කැමති වෙති. එනමුදු ඒ සඳහා ඇයට භික්ෂුණියක වීමට සිදු වෙයි. ඇය පසු කලෙක සිවුසස් දහම් අවබෝධ කරයි.

බුදුරදුන් සැඩොල් කතක මෙහෙණක් කරන ලදැයි යන පුවත අසා බමුණන් ක්ෂත්‍රියයන් සහ සැවැත් නුවර කුලීනයෝ මහත් කෝපයට පත් වූහ. මේ කරුණ ඔවුහු කොසොල් රජුට පැමිණිලි කළහ. රජ එය බුදුරදුන්ට පැමිණිලි කළේය. එවිට බුදුහු ඔවුන් හමුවෙහි ප්‍රධාන චණ්ඩාලයකු වූ ත්‍රිශංකුගේ කතා පුවත දේශනා කළහ.

මේ චණ්ඩාල ප්‍රධාන තෙමේ ශාර්දූලකර්ණ නම් වූ තම පුත් පුෂ්කරශාරින් නම් බමුණාගේ දියණියට විවාහ කරදීමට සූදානම් වෙයි. බමුණා ත්‍රිශංකු අගනා ධර්මදේශනයක් කරයි. හෙතෙම බමුණු කුලවාදය හින්දු දහම විවේචනය කරයි. මෙහි දී චූල්ලකම්මවිභංග සූත්‍රයට සාපේක්ෂක ව කර්ම සිද්ධාන්ත ඉගැන්වීම් සමූහයක් වේ. පුෂ්කරශාරීන් ත්‍රිශංකුගේ ධර්මදේශනය අසා ප්‍රසාදයට පත්ව තම දියණිය ඔහුගේ පුතුට ආවාහ කර දෙයි. එකල බමුණු දියණිය වූයේ මෙකල ප්‍රකෘති නම් කාන්තාවයි. ශාර්දූලකර්ණ නම් මෙකල ආනන්ද ය. ත්‍රිශංකු නම් බුදු වූ මම ම යැයි යන දේශනයෙන් කතාපුවත අවසන් වේ.

ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය මුල්කර ගනිමින් වරෙක මහායාන ආදී අන්‍ය සම්ප්‍රදායයනට ද නැඹුරු වෙමින් සංස්කෘතයෙන් රචනා කර ඇති අවදාන ධර්ම ග්‍රන්ථ රාශියකි. ඒවායින් සංස්කරණය වී ඇත්තේ කිහිපයකි. කෙසේ වුව ද මේ ග්‍රන්ථ බුද්ධධර්මයේ සංවර්ධිත අවස්ථාවක් පෙන්නුම් කරයි. පාලි සම්ප්‍රදායට අනුව නවාංගසත්ථු ශාසනයෙහි ගාථා නම් අංගයට අපදානපාළි අයත්වන

බව මුලින් සඳහන් කළෙමු. බෞද්ධ සංස්කෘතියෙහි ද ද්වාදශාංග ධර්මප්‍රවචනයන්හි[16] අවදාන අංගය ඇතුළත් වේ. මහාසාංඝික ලොකොත්තරවාදීන්ගේ විනය පිටකය සේ සැලකෙන මහාවස්තු අවදානය ද බොධිසත්ත්වවදානමාලා යන අපර නාමයකින් ද හඳුන්වන් ලබන ආර්ශූරයන්ගේ ජාතකමාලාව ද ක්ෂේමේන්ද්‍ර සහ ඔහුගේ පුත් සෝමේන්ද්‍ර විරචිත අවදානකල්පලතාව ද ඒ අතර වේ කල්පද්‍රුමාවදානමාලා රත්නමාලාවදාන අශෝකාවදානමාලා ද්වාත්‍රිංශත්‍යවදානමාලා ආදිය ක්‍රිව 400-1000 අතර රචිත බැව් සඳහන් වේ. අවදානකල්පලතා සහ භද්‍රකල්පාවදානමාලා II වන සියවසටත් පසු භාගයේ රචනා වී ඇත. සෝමේන්ද්‍ර අවදානකල්පලතාවෙහි මෙසේ සඳහන් කරයි.

> ආචාර්යගොපදත්තාද්‍යෛර් අවදානක්‍රමොජ්ඣිතාඃ
> උච්චිත්තොත්‍යාච්චිත්‍ය විහිතාඃ ගද්‍යපද්‍ය විශෘංඛලාඃ
> එකමාර්ගානුසාරිණ්‍යාඃ පරං ගාම්භිර්‍ය කර්කශාඃ
> විස්තීර්ණ වර්ණනාඃ සන්ති ජිනජාතකමාලිකාඃ[17]

ආචාර්ය ගෝපදත්ත ආදීන් විසින් රචිත ජින ජාතක සමූහයන් වේ. ඔවුහු තැනින් තැන එක්කොට ගත් කතා රළු ගද්‍යපද්‍යයෙන් රචනා කළහ. ඒවාහි අවදාන සාහිත්‍යයට ආවේණික සුගම ශෛලිය ඉක්මවා ඇත. ඔවුහු එක ම මග අනුගමනය කළහ. අවබෝධයට දුෂ්කර දීර්ඝ විස්තර ඒවාහි හමු වේ.

අවදාන ලක්ෂණ සහ රචනා පරමාර්ථ

ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවට බොහෝ වට සමීප නො වන අවදාන ශබ්දය සකු සාහිත්‍යයේ ප්‍රයෝගකර ඇත්තේ විරල වශයෙනි එහි පවත්නා ප්‍රයෝග වුව ද බෞද්ධ නිර්වචනයන්ට අනුගත නො වේ. එබැවින් අවදාන-අපදාන ශබ්ද බෞද්ධයන්ට ම අනන්‍ය වූ පාරිභාෂික ශබ්දමාලාවට ඇතුළත් කළ හැකි වෙයි. මේ සඳහා කවරකු හෝ නිශ්චිත අර්ථයක් ද ඉදිරිපත් කර නැත. විවිධ සාමයිකයන් සාහිත්‍යධරයන් ස්වකීය අර්ථ සාධනය සඳහා පමණක් එය ප්‍රයෝග කර ඇත. මේ පිළිබඳ කර ඇති පර්යේෂණ කීපයක් අවධනයට ගනිමු.

(අ) මැක්ස් මුලර් ස්වකීය ධම්මපද අනුවාදයෙහි අවදාන ශබ්දයේ නිෂ්පත්තිය අව-දයි-ශොධනෙ ධාතුවෙන් සිද්ධ වූවෙකැයි දක්වයි වෘත්තාන්තයක් පවිත්‍ර ගුණසම්පන්න ක්‍රියාවක් පූජාර්හ කතා පුවතක් කිසියම් කතාවක් ඇසීමෙන් සිත පිරිසිදු කරන කතාන්දරයක් ආදී වශයෙන් විකාශනය වී ගිය බවක් ද පවසයි [18]

(ආ) ෆියර් ස්වකීය අවදානශතක ප්‍රංශ අනුවාදයේ අවදාන යනු සහේතුක ක්‍රියාවක් සහ එහි අනිවාර්ය ඵලය පෙන්වා දෙන උපදේශයක් යැයි සිතයි [19]

(ඉ) වින්ටර්නිට්ස් පහත සඳහන් අරුත් දෙයි.

කර්මන් - කිසියම් ක්‍රියාවක්.

කර්මවෘත්තම්, අතිවෘත්තම් - අතීතයේ සාධනය කරගත් ක්‍රියාව.

පරාක්‍රමඃ - වීරක්‍රියාව.

ශුද්ධං කර්ම - පවිත්‍ර ක්‍රියාව.

ඉතිවෘත්තම් - සිදුවීමක්, ඉතිහාස කතාවක්.[20]

(ඊ) රියිස් ඩේවිඩ්ස් බුඩිස්ට් ඉන්දියා නම් කෘතියෙහි මෙම ශබ්දය පෙළ දහමෙහි අපදාන යනුවෙන් තිබී ක්‍රි.ව. පළමු සියවසේ සිට බුදුදහම සංස්කෘතයට හැරවීමේ දී අවදාන යනුවෙන් භාවිත කර ඇති බව පවසයි.[21]

(උ) අමර කෝෂයෙහි ''අපදානම් ඉත්‍යපි පාඨඃ'' යනුවෙන් අවදාන ශබ්දයට පාඨාන්තරයක් ලෙස අපදාන ශබ්දය දක්වයි.[22]

(ඌ) ජේ. එස්. ස්පෙයර් ස්වකීය අවදානශතක සංස්කරණයෙහි (1902) පහත සඳහන් පර්යේෂණාත්මක විග්‍රහය ඉදිරිපත් කරයි.[23] බෞද්ධ ලෝකයෙන් පරිබාහිර සංස්කෘත ශබ්දයක් වූ අවදාන ප්‍රයෝග කර ඇත්තේ දර්ශනීය ක්‍රියාදාමයන් සහ උද්‍යොගිමත් මංගල අවස්ථාවන් හැඳින්වීමට යි. කාලිදාසගේ රඝුවංශයෙහි රාම විසින් විශ්වාමිත්‍රගෙන් ආනුභාව සම්පන්න ආවුධ ලැබීමෙහි දී ''මුනෙඃ.... අවදානතොෂිතාත්'' තම ක්‍රියාවන් නිසා පහන් වූ මුනිවරයාගෙන් යනු දක්වයි. කුමාරසම්භව 7.48,

දශකුමාරචරිතයේ උත්තර කාණ්ඩයේ දෙවන උච්ඡ්වාසය ආදි තැන්වල ද වේ.

(එ) අවදාන යන්නෙහි නියමාර්ථය කපා දමන ලද හෝ තෝරා ගන්නා ලද කිසිවකි. යනුවෙන් ස්පෙයාර් ප්‍රකාශ කරයි. පූජකයාගේ බසින් මෙම ශබ්දය යොදාගෙන ඇත්තේ දෙවියන් උදෙසා කළ හවිස් (යාගද්‍රව්‍ය) කොටසක් සඳහා යැයි ඔහු තවදුරටත් කියයි.

(ඒ) කුංගතකහත නම් පඬිවරයා ස්වකීය රත්නමාලාවදාන සංස්කරණයේ[24] ඉහත සඳහන් අරුත්වලට බාහිර අර්ථයක් දක්වයි. චීන අනුවදයන්හි අවදාන ශබ්දය යෙදී ඇති අයුරු ද පෙන්වා දෙයි. චිත්තපාරිශුද්ධිය සඳහා අවදාන ශබ්දය යෙදූ බව ඔහු කියයි. උදාහරණ ලෙස සෞන්දරනන්ද කාව්‍යයෙහි සංක්ලෙශපක්‍ෂ ව්‍යවදානපක්‍ෂ අවධානයට ගත යුතු බව ද දක්වයි.

අවදාන ලක්‍ෂණ -

කුශල මූලික චිත්තෝත්පාදය, ප්‍රණිධානය, ව්‍යාකරණය යනු අවදානකථා ප්‍රබන්ධයන්හි සහ ධර්මකරුණු පෝෂණයෙහි ප්‍රධාන අංගයි. කුශල් කිරීමෙන් අනතුරුව කරනු ලබන ප්‍රාර්ථනා මෙසේ ය. ''භගවතඃ පාදයෝර් නිපතිත්‍ය ප්‍රණිධානං කර්තුමාරබ්ධා.... අනෙනාහං කුශලමූලෙන චිත්තොත්පාදෙන දෙයධර්මපරිත්‍යාලෙන ච අන්ධෙ ලොකේ අනායකේ ... බුද්ධො භූයාසම්.''[25] යනුවෙන් භාග්‍යවතුනගේ දෙපා ළඟ වැටී ප්‍රාර්ථනා කරන්ය වූවාය. මම මේ කුසලමුල් සිත උපදවා ගැනීමෙන්, දෙයධර්ම පරිත්‍යාගයෙන් අන්ධකාර වූ අනියක වූ ලෝකයෙහි........ බුදුවෙම්වා. ව්‍යාකරණ නම් අනාගත වාක්‍යප්‍රකාශනයෙන් කථාවෙහි අන්තය දක්වේ. උදාහරණඃ ''හෂා ආනන්ද යශොමතී දාරිකා...... මහාකරුණා පරිභාවිතාඃ ෂට්පාරමිතාඃ පරිපූර්ය රත්නමත්‍ර් නාම සම්‍යක් සම්බුද්ධෝ භවිෂ්‍යති.''[26]

ශ්‍රාවකයන්ගේ ශ්‍රද්ධා භක්තිය දියුණු වනු පිණිස ප්‍රාතිහාර්ය විස්තර සහ බුද්ධගුණ වර්ණනාත් උපයෝගී කරගනී. උදාඃ ''අථ

පූර්ණො බ්‍රාහ්මණ මහාසාලො භගවන්තං දදර්ශ ද්වාත්‍රිංශතා මහාපුරුෂා ලක්ෂණෛඃ සමලංකෘතාශීත්‍යා චානුබ්‍යංජනෛර් විරාජිත ගාත්‍රං...." [27] කරන ලද කර්මයන්ගේ ශුභාශුභ ඵල විපාක දැක්වීම අවදානයන්හි මුඛ්‍ය ලක්ෂණය යි. උදා: දිව්‍යාවදානයෙහි "ඉතිහ භක්ෂව භකන්ත කෘෂ්ණානාමේකාන්ත කෘෂ්ණො විපාකඃ එකාන්ත ශුක්ලානාමේකාන්ත ශුක්ලො විපාකඃ ව්‍යතිමිශ්‍රාණං ව්‍යතිමිශ්‍රඃ"[28] යනුවෙන් පුණ්‍යපාප සහ මිශ්‍ර කර්මයන්ගේ විපාක දැක්වේ.

න ප්‍රනශ්‍යන්ති කර්මාණි කල්පකෝටිගතෛරපි
සාමග්‍රං ප්‍රප්‍ය කාලං ච ඵලන්ති බලු දෙහිනාම්.[29] යනු තවත් උදාහරණයකි.

මෙය පශ්චාත් අවදාන සාහිත්‍යයේ විචිත්‍ර වර්ණනා සහ විග්‍රහයන්ට බඳුන් වූ විෂයකි. අවදානකල්පලතාහි-

ගච්ඡන්ති ගච්ඡතඃ පශ්චාත් පුරස්තිෂ්ඨන්ති තිෂ්ඨතඃ
සද්භෘත්‍යා ඉව සන්නද්ධාඃ කර්මබන්ධඃ ශරීරිණාම්.[30]

යන්නවුන්ගේ පසුපසින් යෙති. සිටින්නවුන්ගේ ඉදිරියෙන් සිටිති. එබැවින් කර්ම බන්ධනයෝ මිනිසුන්ගේ සන්නද්ධ වූ කලත්‍රයන් මෙනි.

ගාහන්තේ ගහනානි දික්ෂු විචරන්ත්‍යුල්ලංඝයන්ත්‍යම්බුධිම්
ආරෝහන්ති ගිරීශ්වරානභිසරන්ත්‍යාක්‍රම්‍ය ශක්‍රාලයම්
පාතාලං ප්‍රවිශන්ත්‍යලෝක විෂයං කර්මාණි කාලෝර්මිවත්
නාස්ත්‍යෙෂාමණිශං ජනානුසරණෙ මාර්ගාවරෝධඃ ක්වචිත්.

ගැඹුරෙහි ගිලෙති. සියලු දිශාවන්හි හැසිරෙති. මහ සයුර ඉක්මවා යති. මහා පර්වත මුදුනට නගිති. ශක්‍ර පුරය ආක්‍රමණය කරති. කාලයාගේ තරංග මෙන් වූ කර්මයෝ මිනිස් ලොවින් එහා වූ පාතාලයට ද පිවිසෙති. කර්ම කළවුන් පසුපස නිරතුරු යන කර්ම වේගයේ මාර්ගය වැළකීමක් කිසි තැනක නැත.

මහාවස්තු අවධානයෙහි[31] බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පිළිබඳ වූ ඇතැම් ඉගැන්වීම් දශභූමික සූත්‍ර ආදී මහායාන ධර්ම ග්‍රන්ථ හා

ගැළපෙයි. මහායානයේත් හීනයානයේත් ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන මෙම ග්‍රන්ථය බෝධිසත්ත්ව චර්යාව පිළිබඳ විස්තර දක්වයි. එහි නිදාන ගාථාහි දැක්වෙන සිව් වැදෑරුම් බෝධිචර්යාවන් මෙසේ යෑ:

ප්‍රකෘතිචර්යා, ප්‍රණිධානචර්යා, අනුලෝමචර්යා, අනිවර්තනචර්යා යනුයි.

බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ බුද්ධත්ව අපේක්ෂාවෙන් විවිධ ආත්මභාවයන්හි මෙම චර්යාවන් සම්පූර්ණ කරන ආකාරය ග්‍රන්ථයෙහි තැනින් තැන සොයා ගත හැකිය. ශාක්‍යමුනි ගෞතමයන් ඉහත චර්යවන් සම්පූර්ණ කිරීම පිළිබඳ දළ සටහනක් නිදාන ගාථාවෙහි ම දැක්වෙයි. දිව්‍යාවදානයට අයත් රූපවත්‍යාවදානයෙහි පාරමිතා සයක් දැක්වේ. ජාතකමාලාවෙහි බෝසතුන් අතීත ජන්මයන්හි පාරමිතාවන් සම්පූර්ණ කරන ලද ආකාරය ධර්ම දේශනා ස්වරූපයෙන් රචනා කර ඇත. බෝසතුන්ගේ උදාර ධීරවීර චරිත ලක්ෂණ මෙහි දක්වා ඇත. ක්ෂාන්ති ජාතකයෙහි (32) ධර්මෝපදේශයක් මෙසේ යෑ:

නිවසන්තිහි යත්‍රෛව සන්තඃ සද්ගුණභූෂණාඃ
තන්මංගල්‍යං මනොඥංච තත් තීර්ථං තත් තපොවනම්

සද්ගුණ යුක්ත සත්පුරුෂයන් වාසය කරන තැන මංගලයකි. මනෝඥ බවකි. පුණ්‍යතීර්ථයකි. තපෝ වනයකි.

කුලෙන රූපෙන වයෝගුණෙන වා
බලප්‍රකර්ෂේණ ධනොදයෙන වා
පරත්‍ර නාප්නොති සුඛානි කශ්චන
ප්‍රදානශීලාදී ගුණෛරසංස්කෘතඃ

යමෙක් දාන ශීලාදී ගුණයෙන් යුක්ත වූයේ නම් කුලයෙන් රූපයෙන් වයසින් බල අධික බවින් හෝ ධනවත් බවින් යුක්ත වුවත් පරලොව දී සැප නො ලබති.

චරිත කතා ස්වරූපයෙන් සංග්‍රහ වී ඇති පොදු ජනයාගේ ගුණ දහම් දියුණුවට මහෝපකාරී වන බෝධිසත්ත්ව චරිත හෝ

තදනාය පුද්ගලයන්ගේ චරිත ආශ්‍රයෙන් කියවන්නාගේ ප්‍රසාදයට හේතු වන කර්ම සිද්ධාන්තමය ඉගැන්වීම් ප්‍රායෝගික මගකට යොමු කරවන අවදාන නම් වූ සාහිත්‍ය අංගය අවිදූර අතීතය දක්වා ම පෝෂණය වෙමින් පවතින්නකි. රාජේන්ද්‍රලාල් මිත්‍රයන්ගේ පර්යේෂණයන්හි දැක්වෙන පරිදි තවමත් සංස්කරණය නො කළ ග්‍රන්ථ රාශියකි.

ආන්තික සටහන්

01. ආපදාන පාළියෙහි බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, පුනර් මුද්‍රණය, නැදිමාල, දෙහිවල, 2005.
02. සමන්තපාසාදිකා, බාහිර නිදාන වණ්ණනා.
03. අපදානපාළි, බු.ජ.ත්‍රි., සංශෝධනය, පරවාහැර පඤ්ඤානන්ද ස්ථවිර.
04. අපදානට්ඨකථා, බු.ජත්‍රි., පු.මු., නැදිමාල, දෙහිවල, 2005.
05. එම.
06. ථෙරගාථා, බු.ජත්‍රි., පු.මු.
07. ජාතකපාළි, බු.ජත්‍රි., පු.මු.
08. විමානවත්ථු, බු.ජත්‍රි., පු.මු.
09. පෙතවත්ථු, බු.ජත්‍රි., පු.මු.
10. දිව්‍යාවදාන 1, පූර්ණභද්‍ර අවදානය.
11. සාරිපුත්තථෙරාපදාන, බු.ජත්‍රි.,පු.මු.
12. History of indan literature,vol.II, M.winternitz, p.268
13. ibid
14. ibid
15: සිංහල දිව්‍යාවදාන, ප්‍රස්තාවනා, නාගොඩ අරියදාස සෙනෙවිරත්න, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.
16. Dvadasanga.Hribhadra Aloka, Barada Edtation
17. Avadanakalpalata, ed.S. Bagchi, Mithila, Darbhanga, 1970.
18. See- History of Indian Literature,Vol. 11, ps. 266-67, M. Winternitz, Indian Reprint, 1993.
19. ibid.

20. ibid. p272.
21. Buddhist india, Rhys Davids, Indian Reprint, Delhi, 1993.
22. See, Asokaâdaí introduction, p. lxi, S. Mukhopyadyaya. Delhi Reprint, 1982.
23. ibid. P. Lxii.
24. ibid. p. Lxiii.
25. Avadanacataka,Introduction, J. S. Speyer, Indo- Iranian Reprint, 1958.
26. ibid.
27. ibid.
28. Avadanakalpalata.ed, S. Bagchi, Mithila, Darbhanga, 1070.
29. Mahavastu, vol.1, ed. S. Bagchi, Mithila, Darbhanga, 1970.
30. Jatakamala, ed. J.C. Misra, Varanasi, 1989.
31. See, The Sanskit Buddhist Literature of Nepal, R. L. Mitra, Calcutta, 1882.

හරතමුණි ප්‍රණීත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි ඉගැන්වෙන මූලික නාට්‍ය සිද්ධාන්ත

ආචාර්ය ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි

හරතමුනිගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය තද්විෂයානුබද්ධ ආදිතම වූත් විශිෂ්ටතම වූත් නිර්මාණය යි. ක්‍රි.පූ. 200 ත් ක්‍රි.ව. 200 ත් අතර විසූවේ යැයි සැලකෙන ඔහු එතෙක් භාණක පරම්පරාවෙන් පවත්වාගෙන ආ තද්ශාස්ත්‍රය ග්‍රන්ථයක් ලෙස සැකසූ බවට මතයක් පවතියි. සංවාදාත්මක ස්වරූපයකින් රචිත මෙහි හරත කරා පැමිණි මුනිවරුන් විමසන ලද ප්‍රශ්නවලට ලබා දුන් පිළිතුරු අන්තර් ගත කොට ඇත. ශ්ලෝක 36000 කින් යුතු නාට්‍යවේදයෙහි සාරාංශයක් ලෙස නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර නම් කෘතිය ප්‍රබන්ධිත ය.[1] එහි ශ්ලෝක 6000 ක් ඇත. නාට්‍යවේදයෙහි පිටපතක් වර්තමානයෙහි දක්නට නොමැති බැවින් එය කටපාඩමින් පවත්වාගෙන ආවක් ලෙස සැලකෙයි.

නාට්‍යශාස්ත්‍රය කතුවරු කිහිප දෙනකුගේ නිර්මාණයක් ලෙස ද අදහසක් පවතී. නමුත් කපිල වාත්ස්‍යායන පවසන්නේ මුල් පරිච්ඡේද පිළිබඳ සඳහන් කිරීම් පසුව එන පරිච්ඡේදයන්හි දක්නට ලැබෙන හෙයිනුත් භාෂාවෙහි අන්‍යොන්‍ය සමාන කමක් ඇති බැවිනුත් එය ඒක කර්තෘක බවයි.[2] කතුවරයා නාට්‍ය නිර්මාණයෙහි හා සංගීතයෙහි ප්‍රවීනයකු බවත්, විවිධ ක්‍රියාවන්හි දක්ෂයකු බවත්, ඒ හේතුවෙන් ම හරත යයි නම් කරන බවත් අප කෘතියේ ම සඳහන් වෙයි.[3]

භරත මුනි වෙත පැමිණි ආත්‍රේය ඍෂිවරයා ඇතුළු පිරිස

1. කො'යං ග්‍රථිතඃ නාට්‍යවේදඃ? = කවරකු විසින් මේ නාට්‍යවේදය නිර්මාණය කළේ ද?
2. කථං බ්‍රහමානනුතපනන ඃ ? කෙසේ බ්‍රහ්මයා ගෙන් උපන්නේ ද?
3. කථ්‍යංගඃ? = එහි අංග ලක්ෂණ මොනවාද?
4. කිං ප්‍රමාණම්? = එහි ප්‍රමාණය කොපමණද?
5. අස්‍ය ප්‍රයොගඃ කීදෘශඃ = මෙහි ප්‍රයෝග කෙබඳු ද?

යනුවෙන් ප්‍රශ්නාවලියක් ඉදිරිපත් කරති. මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දීමට සුදුසු ම තැනැත්තා ඔබ යයි ඔවුහු භරතට පවසති. නාට්‍යවේදයේ උත්පත්තිය ප්‍රකාශ කරන භරත මුනිවරයා මෙසේ පවසයි.

''න වේද ව්‍යවහාරො'යං - සංශ්‍රාව්‍යඃ ශුද්‍ර ජාතිෂු
තස්මාත් ඍජාපරං වේදං - පඤ්චමං සාවවර්ණිකම්[5]

ශුද්‍රාදීන්ටචතුර්වේදය ශ්‍රවණය කිරීමට වත් අවසරයක් නැති බැවින් පංචම වේදයක් නිර්මාණය කළේ ය යනු එහි අදහසයි.

තවදුරටත් කරුණු දක්වන ඔහු

''එවං සංකලප්‍ය භගවාන් සර්වේදානනුස්මරන්
නාට්‍යවේදං තතශ්චක්‍රෙ චතුර්වේදාංග සම්භවම්'' [6]

''ජග්‍රාහ පාට්‍යමෘග්වේදාත් සාමභ්‍යො ගීතමෙව ච
යජුර්වේදාදභිනයාන් - රසානාථර්ණාදපි'' [7]

බ්‍රහ්මයා විසින් සියලු වේද සිහි කර ගෙන චතුර්වේදයන්හි අංග එක්කොට නාට්‍යවේදය කළ බවත් ඒ සඳහා ඍග්වේදයෙන් පාඨත්, සාමවේදයෙන් ගීතත්, යජුර්වේදයෙන් අභිනයත්, අථර්වන් වේදයෙන් රසයනුත් ගත් බව ප්‍රකාශ කරයි.

මෙසේ නාට්‍යවේදය නිර්මාණය කළ බ්‍රහ්මයා එය මුලින් ම ශක්‍රයාට ප්‍රකාශ කළ අතර එය ඉදිරියට පවත්වාගෙන යන ලෙස

ඉල්ලා සිටියේ ය. එහෙත් එකී ශාස්ත්‍රය ග්‍රහණයෙහි, ධාරණයෙහි, ප්‍රයෝගයෙහි දක්ෂතාවක් තමන්ට නැති බැවින් මිනිස් ලොව ඒ සඳහා දක්ෂ අයකුට පැවරීම සුදුසු යයි ප්‍රකාශ කළේ ය. ඒ අනුව බ්‍රහ්මයා එය මා හට භාර දුන් අතර පුත්‍රයන් සියයකට උගන්වා ඉදිරියට පවත්වාගෙන යාමට අවසර ලබා දුනි.

මෙසේ ඇරඹෙන නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ මූලික සිද්ධාන්ත ඉදිරිපත් කිරීම දෙවෙනි පරිච්ඡේදයේ සිට ඇරඹෙයි. එහිදී අංග 11 ක් යටතේ විස්තර ඉදිරිපත් කරයි. එනම්, 1. රස 2. භාව 3. අභිනය 4. ධර්මී 5. වෘත්ති 6. ප්‍රවෘත්ති 7. සිද්ධි 8. ස්වර 9. ආතොද්‍ය 10. ගායනය හා 11. රංගනය යනුවෙනි.

ප්‍රේක්ෂකාගාරය

ප්‍රේක්ෂකාගාරය කෙසේ සකස් විය යුතු ද යන වග එහි දී මුලින් ම විස්තර කරයි.

"විකෘෂට ශචතුරශ්‍රශච - ත්‍යශ්‍රශ්ශෛචව හි මණ්ඩපඃ
තේසාං ත්‍රීණි ප්‍රමාණානි - ජ්‍යෂ්ටං මධ්‍යං තථා වරම්" [8]

මේ මගින් ප්‍රේක්ෂාගාරයෙහි ආකාර තුනක් පිළිබඳ විස්තර ඉදිරිපත් කොට ඇත. එනම් විකෘෂ්ට, චතුරශ්‍ර සහ ත්‍රයශ්‍ර වශයෙනි. පළලට වඩා දිගින් වැඩි නම් එම ප්‍රේක්ෂකාගාරය විකෘෂ්ට නම් වෙයි. සතර දිශාවෙන් ම දිගින් හා පළලින් සමාන වූයේ චතුරශ්‍ර වෙයි. ත්‍රිකෝණාකාර වූයේ ත්‍රයශ්‍ර නම් වෙයි. මෙකී කවර හෝ වේදිකාවක අංශ තුනක් තිබිය යුතු ය. ඒ ජ්‍යෙෂ්ඨ, මධ්‍යම සහ කණිෂ්ට වශයෙනි. එහි ජ්‍යෙෂ්ඨ අංශය දෙවියන් සඳහාත් මධ්‍යම අංශය රජවරුන් සඳහාත් කණිෂ්ට අංශය සාමාන්‍ය ජනතාව සඳහාත් යයි භරතමුණි නිර්දේශ කරයි.

බිම සකස් කොට පුද පූජා පවත්වා නියමිත බිම් ප්‍රමාණයක් තීරණය කොට සුභ නැකැතකින් අත්තිවාරම් දමා රංග පීඨය, රංග ශීර්ෂය සහ නේපථ්‍ය ගෘහය මූලික වශයෙන් නිර්මාණය කළ යුතු ය. ප්‍රේක්ෂකාගාරය වේදිකාව අතර මත්තවාරණී නම් අඩුවැටක් නිර්මාණය කළ යුතු බව ද සඳහන් වේ. එය ඉදිකිරීමේ අරමුණ

වන්නේ නළු නිළියන්ට ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් සිදු වන බාධා වැළැක්වීමයි. මත් වූ හෙවත් නාට්‍ය දැකීමෙන් හැඟීම් ඇවිස්සෙන මත් වූ පුද්ගලයන් වේදිකාවට බාධා එල්ල කරන හෙයින් ඔවුන්ව වලක්වාලීම සඳහා මෙය ඉදි කරන බව විචාරක මතයයි. රංග පීඨය, රංග ශීර්ෂය හා නේපථ්‍යාගාරය කෙසේ සකස් විය යුතුද යි අදහස් දක්වන අප කතුවරයා

''රංග පීඨං තතඃ කාර්‍යං - විධිදෘෂෙටන කර්මණා
රංගශීර්ෂං තු කර්තව්‍යං - ෂට්දාරුක සමන්විතම්''

''කාර්‍යං ද්වාර ද්වයං චාත්‍ර -නෙපථ්‍ය ගෘහකස්‍යතු
පූරෙණ මෘතතිකා චාත්‍ර - කෘෂ්ණා දෙයා ප්‍රයත්නතඃ''[9]

රංග පීඨයට පසුභාගයේ නේපථ්‍යාගාරය සැකසිය යුතු අතර එයට ඇතුළුවීමට දොරටු දෙකක් තැබිය යුතු ය. රංග පීඨය සහ රංග ශීර්ෂය එකක් ම යයි සමහර විචාරකයන් පැවැසුව ද නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයට අනුව දෙකක් බව පෙනෙයි.

තුන්වෙනි අධ්‍යාය වෙන්වන්නේ රංග දේවතාවන් පිදීම පිළිබඳ විස්තර දැක්වීමටයි. දේව පූජාවකින් තොර ව නාට්‍ය ප්‍රයෝගය නුසුදුසු නිසා දෙවියන්ට කරන පුද පූජා වත් පිළිවෙත් පිළිබඳවත් විශේෂ අවධානයක් යොමු කිරීම මෙහි අපේක්ෂාවයි. බ්‍රහ්ම, විෂ්ණු, මහේෂ්වර, සරස්වතී, ලක්ෂ්මී, මිත්‍ර, අග්නි, රුද්‍රාදී දෙවිවරු නාට්‍යයේ දී විශේෂ පූජාවට ලක්වෙති. පූජා අවසානයේදී නාට්‍යාචාර්‍යයාවිසින් කලයක් බිඳිනා අතර එය නො බිඳුණහොත් සතුරු උවදුරු ඇති වෙන බවත් බිඳුණහොත් නාට්‍ය ප්‍රයෝගය සාර්ථකව සිදුවන බවත් පැවසේ. [10]

සිව්වෙනි අධ්‍යායේ දී අංගහාර නම් වූ විශේෂ කරුණු 32 ක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. අංගයන් සඳහා මූලික වන්නේ කරණයන් ය. අත්වල හා පාදවල එකවිට යෝග්‍ය පරිදි කරනු ලබන සංචාලනය 'කරණ' නමින් හඳුන්වනු ලැබේ. ආරම්භයේ දී කරණයට ඇතුළත් වම් අත පපුව මත තබයි. දෙ අත් එක විට ක්‍රියාත්මක වෙයි. නෘත්‍යයේ මුල් ක්‍රියාවක් වීම නිසා කරණ දෙකක සංයෝගය 'නෘත් මාතෘකා' යයි කියනු ලැබේ. කරණ තුනක

සංයෝගය 'කලාපක' නම් වේ. කරණ හතරක් සඳහා ''ඛණ්ඩක'' යන නම ද පහක් සඳහා ''සංඝාතක'' යන නමත් එයට අධික කරණ සමූහයකට ''අංගහාර'' යන නමත් ව්‍යවහාර වේ.

නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ කරණ 108 ක් විස්තර කොට ඇත. නෘත්‍යයේ ලය හා තාලයට අනුව අංගහාර යොදනු ලැබේ. තාල පුෂ්පපුට, වලිතෝරක, සමනඛ ආදී කරණ 108 හි සාමූහික යෙදීමෙන් අංගහාර වල උපත සිදු වෙයි. ස්ථිරහස්ත, භ්‍රමර, අලාතක, සංභාන්ත ආදි අංගහාර 32 මුලින් ම විස්තර කොට ඇති අතර හස්ත පාද විකල්පන, යුද්ධචාරී විලක්පන, අංගහාර විකල්පන, රේචක (අංග චලන), පිණ්ඩීබන්ධ (චිත්‍රාකෘති නෘත්‍ය), ගීත ඡන්දක, නෘත් ප්‍රයෝග වැනි කරුණු පශ්චාද් භාගයේ දී විස්තර කරයි.

පස්වැනි අධ්‍යායේ දී පූර්වරංග අංගයන් වූ වීණා, මෘදාංග ආදී වාදන භාවිතයෙන් හෝ සංවාද භාවිතයෙන් නාට්‍ය ආරම්භ විස්තර කරයි. වක්ත්‍රපාණී, පරිසට්ටනා, සංඝොටනා, මාර්ගාසාරිත, නාන්දී, ගීත විධි, ත්‍රිගත ආදී ප්‍රයෝගයන්ගෙන් එකී නාට්‍යාවතරණය සිදු කළ යුතු බව එහි දී දක්වයි.

සයවෙනි අධ්‍යාය මගින් රසවිචාරය ඉදිරිපත් කරයි. සත්වෙනි අධ්‍යාය වෙන්වන්නේ භාව, විභාව, අනුභාව සහ ව්‍යභිචාරි භාවයන් විස්තර කිරීමට ය. අටවෙනි අධ්‍යායේ දී සිව්වැදෑරුම් අභිනය විස්තර කරයි. සාත්වික, ආංගික ආහාර්ය සහ වාචික යනු එම අභිනය සතරයි. ඇසේ තාරකාව පාවිච්චි කළ යුතු ආකාරය පවා විග්‍රහ කරන ඔහු එහි කාර්යය නවයක් දක්වයි. භ්‍රමණ, චලන, පාත, සම්ප්‍රවේශන, විවර්තන, සමුද්වෘත්ත, නිෂ්ක්‍රාම හා ප්‍රාකෘත යනුවෙනි. තොල්, නිකට, මුව, කම්මුල, බෙල්ල යොදාගෙන රසිකයා පිනවන අයුරු ද විස්තර කරයි.

නවවෙනි අධ්‍යායේ දී හස්තමුද්‍රා පිළිබඳ විස්තරය ඉදිරිපත් කරයි. දසවැන්නේ දී පපුව, කටී ප්‍රදේශය උදරය කළවා දණහිස මෙහෙයවන අයුරු විග්‍රහ කරයි.[11] මේ අන්දමට සෙසු අධ්‍යයනයන් හි දී අභිනය පිළිබඳ විස්තරයන් ද දශ රූපක ද වාද්‍යයන් පිළිබඳ කරුණු ද ගායකයන් ගැන ද විස්තර කොට ඇත.[12] තිස්පස්වෙනි

අධ්‍යායේ දී පාත්‍ර වර්ගීයා පිළිබඳ වැදගත් විස්තරයක් හමුවේ. විශේෂයෙන් ම 20 වෙනි අධ්‍යාය වෙන්වන්නේ නාට්‍ය ප්‍රභේදයන් වන දස රූපක විස්තර කිරීමටයි. එහි දී

''නාටකං සප්‍රකරණං - භාණඃ ප්‍රහසනං හිමං
ව්‍යායෝග සමවකාරෞ වීථ්‍යංකෙහාමෘගා ඉති''

යනුවෙන් එකී දස රූපකය නම් කොට ඇත. උපරූපකයෝ ද නාට්‍යයේ ප්‍රභේද වන අතර

සෑම අංශයක ම වස්තුව, නායකයා හා රසය ගැබ් වීම සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි.

දස රූපක ලක්ෂණ

	රූපකය	වස්තුව	නායකයා	අංක	සන්ධි	වෘත්ති	රස	විශේෂ ලක්ෂණ
1	නාටක	ප්‍රඛ්‍යාත සහ ඓතිහාසික	උත්තම සම්භව, දිව්‍ය	5-10	5	4	ශෘංගාර හා වීර රස ප්‍රමුඛව සියලුම රස	උත්තම හා ශ්‍රේෂ්ඨ තත්වය
2	ප්‍රකරණ	කල්පිත හෙවත් උද්පාද්‍ය	බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය හෝ වෛශ්‍ය	5-10	5	4	එම	ශිෂ්ට සම්පන්න සහ ලෞකික
3	සමවකාර	ඛ්‍යාත	දේව සහ රාක්ෂස	3	අවමර්ශ හැර ඉතිරි 3	කෛශිකී හැර ඉතිරි 3	ප්‍රධාන වීර උප ශෘංගාර	සටන් හා ආක්‍රමණ
4	ඊහාමෘග	එම	දිව්‍ය	4	3	ආරභටී	මද ශෘංගාරය	පැහැරගෙන යෑම් සහ සටන් ආදිය
5	ඩිම	එම	සුප්‍රකට වීර	4	අවමර්ශ හැර ඉතිරි 4	සාත්වතී සහ ආරභටී	රෞද්‍ර ශෘංගාරය තහනම්	මායා, ඉන්ද්‍රජාල, බිය, තැති ගැනීම්, දෙවියන් සහ පිශාචයන්

6	ව්‍යායෝග	එම	සුප්‍රකට ධීරෝද්ධත, ස්ත්‍රී චරිත අඩුයි.	1	ගර්භ හා අවමර්ශ හැර ඉතිරි 3	ආරභටී	වීර සහ හාස්‍ය	සටන් පහරදීම් ආදිය
7	අංක	ඛ්‍යාත හෝ කල්පිත	දේවත්වයේ නොවන්නෙක්	1	මුඛ සහ නිර්වහන	භරතී.	කරුණ	ගැහැනුන්ගේ දුක් පීඩා, හැඬීම් ආදිය
8	ප්‍රහසන	කල්පිත	සන්‍යාසින්, තවුසන් බමුණන් හෝ විට ආදී	1	එම	එම	හාස්‍ය	වැඩි අශිෂ්ට නොවූ ලෞකික ජීවිතය
9	භාණ	එම	එක් චරිතයයි. විට හෝ ධූර්ත	1	එම	එම	ශෘංගාර (වීර යන්තමින්)	ලාස්‍ය නැටුම් ප්‍රශ්න කිරීම් ආදිය
10	වීථි	එම	එක් චරිතයක් හෝ දෙකක්, විට හෝ ධූර්ත	1	එම	කෛශිකී	ශෘංගාරය (යන්තමින්)	විශේෂ ලක්ෂණ නැත.

උපරූපක අටළොසකි. නාටිකා, ත්‍රෝටක, ගෝෂ්ඨී, සට්ටක, නාට්‍ය රාසක, ප්‍රස්ථාන උල්ලාස, කාව්‍ය. ප්‍රේඞ්ඛන, රාසක, සල්ලාපක, ශ්‍රීගදිත, ශිල්ප, විලාසිකා, දුර්මල්ලිකා, ප්‍රකරණීහල්ලිස සහ භණිකා යනාදියයි.

රූපක දහයඅතුරෙන් පළමු තැන ගන්නේ නාටකයයි. උපරූපක දහ අටෙන් පළමු තැන ගන්නේ නාටිකාවයි. රූපක අතුරින් අභිඥාන ශාකුන්තලය, උත්තරරාම චරිතය, වැනි නාටකත් මෘච්ඡකටිකා සහ ශාරිපුත්‍ර ප්‍රකරණ වැනි ප්‍රකරණත්. උපරූපක අතුරින් රත්නාවලි. වැනි නාටිකාත් වික්‍රමෝර්වශීය වැනි ත්‍රෝටකත් විචාරකයන්ගේ විශේෂ අවධානයට ලක්වෙයි. එයට හේතුව සංස්කෘත නාට්‍ය සම්ප්‍රදායේ විශේෂ ලක්ෂණ එම කෘති මගින් නො අඩුව පිළිබිඹු වීමයි.

නාට්‍යයේ අවස්ථා සහ අර්ථ ප්‍රකෘති

නාට්‍ය ක්‍රමික ව ඉදිරියට විකාශනය කිරීමේ දී එහි පවත්වා ගත යුතු ක්‍රියා අවස්ථා 5 ක් ඇති බව භරත මුනිවරයා 21 වෙනි අධ්‍යායේ දී සඳහන් කරයි.

"ප්‍රාරම්භශ්ච ප්‍රයත්නශ්ච
තථා ප්‍රාප්තෙ ච සමභවඃ
නියතා ච ඵලප්‍රාප්තිඃ
ඵලයෝගශ්ච පඤ්චමඃ" [13]

1. ප්‍රාරම්භ - කථා වස්තුවේ විකාශනාරම්භය යි. නාට්‍යයේ ක්‍රියා විකාශනයට අවශ්‍ය පසුබිම මෙහි දී සැකසේ. අවසාන ප්‍රතිඵලය කුමක් වේදැයි ප්‍රේක්ෂකයා තුල කුතුහලයක් මුලින් ම ඇති කරන්නේ මෙහි දී ය. ශාකුන්තල නාට්‍යයේ අසපුවේ දී දුෂ්‍යන්ත රජුට උපස්ථාන කිරීම එවැනි ප්‍රාරම්භයකි.

2. ප්‍රයත්න - මෙහි දී නාට්‍යයේ ගැටුමට මුල පුරයි. ආරම්භක සිද්ධිය ඉදිරියට ගෙන යාම මෙහි දී සිදු වේ. ශකුන්තලා පිළිබඳ සිතක් පහළ වීම එයට උදාහරණ වේ.

3. ප්‍රාප්ති සම්භව හෙවත් ප්‍රාප්ත්‍යාශා - උපාය පැවැතිය ද ඵල ප්‍රාප්තියේ අවිනිශ්චිත බව පිළිබඳ ඇති කිරීම මෙහි දී සිදු වේ. බාධක, අභියෝග ඉස්මතු කිරීම මගින් ප්‍රේක්ෂක කුතුහලය උත්සන්න කරයි.

4. නියත ඵලප්‍රාප්ති හෙවත් නියතාප්ති - ඇති වූ දුෂ්කරතා, බාධක. අභියෝග මගහැරී කථාව නිශ්චිත දිශාවකට ගමන් කරන්නේ මෙහි දී ය. ශකුන්තලා අතින් නැති වූ මුද්ද නැවත හමුවීම එවැනි අවස්ථාවකි.

5. ඵලයෝග හෙවත් ඵලාගම - නායකයාට තමා අපේක්ෂිත අරමුණ කරා ගමන් කිරීමට හැකි වීම මේ මගින් ඉදිරිපත් කෙරේ. ප්‍රේක්ෂක කුතුහලය සමථයකට පත්කොට ගැටුම නිරාකරණය වී අවසානයක් කරා ගමන් කිරීම මෙහි දී සිදුවෙයි. එම අවසානය සුඛාන්තයක් (Comedy) හෝ දුඃඛාන්තයක් (Tragody) විය හැකිය.

මෙකී කාරණා පහ නාට්‍යයේ ඵල සාධනය සඳහා උපාය වෙයි. කථා විකාශයට පියවරෙන් පියවර සම්බන්ධ වන නිසා

මෙකී කරුණු සන්ධි නමින් හැඳින්වේ. මේ හා සම්බන්ධිත ව එක්ව ගමන් කරන අර්ථ ප්‍රකෘති නම් වූ තවත් කරුණු පහක් ඇත.[14] එනම්

1. බීජ - නාට්‍යයේ සංක්ෂේප කථා සාරය බීජ නමින් හැඳින්වේ. ආරම්භයේ දි කථා ඉතා සංක්ෂේපයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම මෙහිදී සිදු වේ.[15]

2. බින්දු - නාට්‍ය ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා ප්‍රේක්ෂක අවධානය ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යන්නේ බින්දු මගිනි. එය නාට්‍ය පුරා පවතින ක්‍රියාත්මක බලවේගයයි. එය ජලයේ විසිරුණ තෙල් බින්දුවක් මෙනි. [16]

3. පතාකා - ප්‍රධාන කථා වස්තු උද්දීපනය කිරීම සඳහා වෙනත් චරිතවල උපකාරය ලබයි. [17]

4. ප්‍රකරී - ප්‍රධාන කථාවට අමතර ව අතුරු කථා ඉදිරිපත් කිරීමයි. පතාකා සහ ප්‍රකරී යන අංග දෙකෙහි සමාන බවක් ද ඇත. එහි ඇති එක ම වෙනස නම් ප්‍රකරී නම් අංගයේ දී අප්‍රධාන චරිතය ඉතා කෙටි සීමාවක දී අවසාන වීමත් පතාකාවල දී අප්‍රධාන චරිතය නාට්‍ය පුරාම ගමන් කිරීමත් ය.[18]

5. කාර්‍ය්‍ය - අවසන් අර්ථ ප්‍රකෘතිය කාර්‍ය්‍ය නම් වෙයි. මූලික කථා වස්තුව අවසානය කරා සාර්ථකව යොදා ගැනීමේ උත්සාහය කාර්‍ය්‍ය නම් වේ. [19]

නාට්‍යය යනු කුමක්ද?

භරතමුනි නාට්‍යය යන්න විග්‍රහ කළේ ''ලෝක වෘත්තානුකරණම් - නාට්‍යයමෙතත් මයා කෘතම්''[20] යනුවෙනි. ලොකයාගේ පැවැත්ම අනුකරණය කිරීම නාට්‍යයි. ක්‍රි. ව. 11 වෙනි සියවසේ විසූ ධනඤ්ජය නම් ආචාර්යවරයා සිය දශරූප නම් කෘතියේදී නාට්‍යය විග්‍රහ කළේ මෙයට සමාන වූ ප්‍රකාශයකිනි. ''අවස්ථානුකෘතිර් නාට්‍යම්'' යනු එම විග්‍රහයි. ඒ ඒ ජීවිත අවස්ථා අනුකරණය කොට දැක්වීම නාට්‍යයි. කෙටියෙන් ම පවසතොත්

නාට්‍යය යනු ජීවිතය පිළිබිඹු කිරීමේ කලාවයි. පෙර' අපර දෙදිග වියතුන් මෙම විග්‍රහය තුළ ඒකාත්මික වන බව පෙනේ.

නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර කතුවරයා තම මතය වරින් වර පෝෂණය කරමින් නාට්‍යයට ස්ථාවර නිර්වචනයක් දීමට උත්සහ කළ බව ද පෙනේ.

''ත්‍රෛලොක්‍යස්‍යාස්‍ය සර්වස්‍ය
නාට්‍යං භාවානු කීර්තනම්
ක්වචිද්ධර්මඃ ක්වචිත්ක්‍රීඩා
ක්වචිදර්ථඃ ක්වචිච්ඡ්‍රමඃ[21]

යන්නෙන් ඔහු පවසන්නේ නාට්‍ය වූ කලී භාවානුකීර්තනයකි හෙවත් භාව ඉස්මතු කිරීමකි. ධර්මය, ක්‍රීඩාව, අර්ථය, ශ්‍රමය ඒ තුළ දක්නට ලැබේ.

තවත් විටෙක ඔහු පවසන්නේ සැප දුක් වලින් සුත් ලෝකස්වභාවය අභිනය මගින් දැක්වීම නාට්‍යය බවයි.

''යො'යං ස්වභාවො ලොකස්‍ය
සුඛ දුඃඛ සමන්විතඃ
සො'ඞ්ගා දභිනයොපෙතඃ
නාට්‍ය ධර්මී තු සා ස්මෘතා''[22]

මේ නිසාම සතර අභිනය විස්තර කිරීමට භරත මුනිවරයා උත්සුක වි ඇත.

ලෝක ධර්මී සහ නාට්‍ය ධර්මී

ස්වාභාවික රංග ශෛලිය අනුගමනය කොට රචිත නාට්‍ය ලොකධර්මී යනුවෙනුත් ශෛලිගත රංග ක්‍රම අනුසාරයෙන් රචනා කර ඇති නාට්‍ය නාට්‍ය ධර්මී යනුවෙනුත් හැඳින්වෙයි. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ 14 වෙනි අධ්‍යායයේ ලෝක ධර්මී සහ නාට්‍ය ධර්මී පිළිබඳ අර්ථ විග්‍රහ ඉදිරිපත් කරන්නේ මෙසේ ය.

''සවභාවාභිනයොපෙතං- නානාස්ත්‍රී පුරුෂාශ්‍රයම්
යදීදෘශං භවෙතනාට්‍යම් - ලොක ධර්මීතු සා ස්මෘතා''[23]

"සව්සය සහජෝභාවඃ - සචෝභ්‍යභිනයාර්ජඃ
අංගාලංකාරචෙෂ්ටාභිනීාට්‍ය ධර්මී ප්‍රකීර්තිතා" [24]

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ලෝක ස්වභාවයට අනුව භාවයන් ප්‍රදර්ශනය කරන සාමාන්‍ය ස්ත්‍රී පුරුෂයන්ගේ ආචාර හා ක්‍රියා ප්‍රදර්ශනය කරන, ආංගික ප්‍රදර්ශන, ලීලා ආදී අභිනය රහිත වූ නාට්‍ය ශෛලිය ලෝක ධර්මී ලෙස හැඳින්වෙන බවයි.

සියලු භාවයන්ගෙන් යුත් ඉතා විසිතුරු කල්පනාවන්ගෙන් පිරුණු, අංග, අලංකාර, අභිනය බහුල කොට ගත්, සංවාදාත්මක ස්වරූපයෙන් නිර්මාණය කරන නාට්‍යයෙහි රංග ශෛලිය නාට්‍යධර්මී නමින් හැඳින්වෙයි.

නාට්‍යයෙහි රස නිෂ්පත්තිය

රසවාදය මුලින් ම ඉදිරිපත් කෙරුණේ නාට්‍ය විෂයයෙහි නරඹන්නන්ගේ සිත්හි පහළ වන වින්දනය හෙවත් චෛතසික ස්වභාවය තේරුම් කරනු සඳහා ය. රසය නැමැති වින්දනයේ ඇතිවීම පැවැත්ම හා ස්වභාවය එයින් හඳුන්වනු ලබයි. රස හඳුනන රසික පිරිසක් නාට්‍යයක් නරඹන විට කවර චෛතසික ස්වභාවයකින් යුක්ත වේදැයි භරතගේ 'රස සූත්‍රය' මගින් විස්තර කොට ඇත.

"විභාවානුභාව ව්‍යාභිචාරී සංයොගාත් රස නිෂ්පත්තිඃ"[25] යන්නෙන් විභාව, අනුභාව, ව්‍යභිචාරීභාව යන්නවුන්ගේ සංයෝගයෙන් රස නිෂ්පත්තිය වන්නේ යයි ඔහු පවසයි. යම්සේ සකුරු ආදී ද්‍රව්‍ය, කුළුබඩු, බෙහෙත් පැළෑටි ආදියෙන් රස-කැවිලි ආදී රසැති දෑ සාදනු ලැබේද, ඒ අයුරින් ම නා නා භාවයන් හා සංයෝග වූ ස්ථායී භාවයෝ රස බවට පත්වන්නේ යයි ඔහු තවදුරටත් පවසයි.

මෙයින් ප්‍රකට වන්නේ රසයන්ගේ පදනම හෙවත් මූලය ස්ථායී භාවයන් වන අතර විභාව, ආනුභාව සහ ව්‍යභිචාරී භාවයන් ඒ සමග සංයෝග වීමෙන් රස නිපැයෙන බවයි.

ස්ථායීභාවයෝ

මිනිස් සිතෙහි නිරතුරුව ම පවත්නා ප්‍රබල භාව ආවේග ස්ථායීභාවයෝ නම් වෙති. භරතමුනි පවසන ආකාරයට ඒවා ගණනින් අටකි.

> ''රතිහාසශ්ච ශොකශ්ච ක්‍රොධොත්සාහෞ භයං තථා
> ජුගුප්සා විස්මයශ්චෙති ස්ථායීභවාඃ ප්‍රකීර්තිතාඃ''[26]

යන ශ්ලෝකයෙන් එම ස්ථායීභාවයෝ ප්‍රකාශ වෙති. ඒ අනුව රති, හාස, ශෝක. ක්‍රෝධ, උත්සාහ, භය. ජුගුප්සා, විස්ම යන අංග අට අපට හමු වේ. රස නිෂ්පත්තියේදී ස්ථායිභාවයන්ට හිමිවන ආශ්‍රාස්ථානය ''මිනිසුන් අතර නරපති මෙන්, ශිෂ්‍යයන් මධ්‍යයේ ගුරුවරයා මෙන් සියලු භාවයන් අතර ස්ථායී භාවයම ශ්‍රේෂ්ඨ වන්නේ ය.''[27] යන්නෙන් භරත මුනීහු දක්වති.

නාට්‍යය රඟ දැක්වෙන කල්හි එහි නළු නිළියෝ අභිනය මාර්ගයෙන් යම් යම් හැඟීම් අදහස් පළ කරති. ඒ කරණ කොට ගෙන නාට්‍යය නරඹන පිරිසගේ සිත්හි ස්ථායීභාව පහළ වෙයි. එම ස්ථායීභාව ඇසුරින් රස අටක් ජනනය වෙයි. ඒ මෙසේය.

ස්ථායීභාවය	රසය
රති	ශෘංගාර
හාස	හාස්‍ය
ශෝක	කරුණ
ක්‍රෝධ	රෞද්‍ර
උත්සාහ	වීර
භය	භයානක
ජුගුප්සා	බීභාත්ස
විස්මය	අද්භූත [28]

භරත මුනීන් නොදක්වන ශම නැමැති භාවයෙන් ශාන්ත නම් රසය උපදින බව පසුකාලීනයේ පවසති.[29]

විභාව

ස්ථායීභාවයන් පුබුදුවන හේතූන් විභාව ලෙස හැඳින් වේ. එය ආලම්බන හා උද්දීපන යයි ද්විවිධ වේ. ආලම්බන විභාව නම් ස්ථායීභාවයක් ඇති කිරීමට හේතුවන නිමිත්ත යි. නාට්‍යයේ දී මේ නිමිත්ත වන්නේ එක් එක් අවස්ථා නිරූපණය කරන නායක උප නායකාදී වූ එක් එක් චරිතයකට අරමුණු වන අනෙක් චරිතයන් ය. උද්දීපන භාව යනු ස්ථායීභාවයන්ගේ උද්දීපනයට හේතු වන රූප ලාවණ්‍යය, ඉරියව් සහ පරිසරය යනාදියයි.

අනුභාව

අනුභාව යනු ආලම්බන සහ උද්දීපන විභාවයන් හේතු කොට ගෙන පාත්‍ර ජනයා තුළ ඇති වන ස්ථායීභාවයනට අනුකූල ව ඔවුන්ගේ මුහුණ ආදී ශරීරාංගයන්ගේ දක්නට ලැබෙන වෙනස්කම් ය.

සාත්වික භාව නමින් ද හැඳින්වෙන අනුභාවයෝ ප්‍රධාන වශයෙන් අටක් සහ අනු කොටස් විශාල ප්‍රමාණයක් නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ ඉදිරිපත් කොට ඇත.

''සතමභඃ සෙවදො'ථ රොමාඤ්චඃ
සවරසාදො'ථ වෙපථුඃ
වෛවණ්‍ය්මශ්‍රුප්‍රලයඃ
ඉත්‍යෂෙටෟ සාත්විකාඃ සමෘතාඃ'' 30

ප්‍රේක්ෂකයා නාට්‍ය නරඹන විට ගල්ගැසී බලා සිටීම, දහඩිය දැමීම, ලොමු දැහැගැන්වීම, කට හඬ වෙනස් වීම, වේවලීම, දුර්වර්ණ වීම, කඳුළු ගැලීම යනාදී කරුණු අනුභාව ලෙස විස්තර කොට ඇත.

ව්‍යභිචාරීභාව !-

ව්‍යාභිචාරීභාව හෙවත් සංචාරී භාව යනු ස්ථායිභාවයක් උද්දීපනය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පාත්‍ර ජනයා තුළ පහළ වන ග්ලානිය, ශංකාව, නිර්වේදය ආදී වූ ස්වභාවයන් ය. මෙවැනි ව්‍යභිචාරීභාව තිස් තුනකි.[31]

චම්පූ කාව්‍ය නිර්වචන, පුරාණ චම්පූ කාව්‍ය හා නලචම්පූවේ අන්තර්ගතය පිළිබඳ විමසුමක්

සහය කථිකාචාර්ය මීගොඩ සුමනරතන හිමි

සංස්කෘත සාහිත්‍ය වනාහි බොහෝ සාහිත්‍යාංගයන්ගෙන් පරිපෝෂිත ලෝක සාහිත්‍යයේ සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිකර ගත් සාහිත්‍යයකි. කුඩා මහත් සාහිත්‍යාංගයෝ ම එහි සුලබ ය. මෙකී සාහිත්‍යයෙහි සුවිශිෂ්ට වූ කාව්‍ය නම් සාහිත්‍යාංගය කොටස් කිහිපයක් යටතේ විභජිත ය. දණ්ඩින් නම් කාව්‍ය විචාරකයාට අනුව ගද්‍ය, පද්‍ය, මිශ්‍ර වශයෙන් කොටස් තුනක්[1] මෙහි ප්‍රතීයමාන ය. මින් ගද්‍ය හා පද්‍ය යන සාහිත්‍යාංග දෙක පිළිබඳ විශේෂ වශයෙන් සාකච්ඡාවට බඳුන් වී ඇති අතර මිශ්‍ර යනුවෙන් හැඳින්වෙන සාහිත්‍යාංගය පිළිබඳ විචාරකයන් අතර කුකුසක් පවතී. මිශ්‍ර යන්න නාට්‍ය සඳහා දණ්ඩින් යෙදූ බව ඇතැමෙක් පවසති. එසේ ම තවත් සමහරෙක් මෙය චම්පූ කාව්‍ය හැඳින්වීම සඳහා ද යෙදූ බව පවසති. මෙහි දී අප අරමුණ වන්නේ චම්පූ කාව්‍ය පිළිබඳ විමසා බැලීම යි.

සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචිත චම්පූ කාව්‍යයක් අපට හමුවන්නේ ක්‍රි:ව දසවන සියවසේ දී පමණ ය. එනමුදු "චම්පූ" යන වදන ඊට බොහෝ කලක සිට පැවතිණි. පළමු වරට චම්පූ යන වචනය හා එහි ස්වභාවකථනයක් "අග්නිපුරාණයේ" ප්‍රතීයමාන ය. එහි සඳහන් වන්නේ "මිශ්‍ර වූයේ චම්පූ යැයි කියන ලදී"[2] යනුවෙණි. මිශ්‍ර භාවය යනු කුමක් දැයි නිර්වචනය වීමක් එහි අවිද්‍යමාන ය. මේ අනුව පුරාණ ග්‍රන්ථ රචනා වූ කාලයේ[3] දී

පවා චම්පු යන වචනය භාවිත වූ බවත් එකල පොදු පිළිගැනීම වූයේ ගද්‍ය හා පද්‍ය මිශ්‍ර වූ රචනාව චම්පු වන බවත් යන නිගමනයට එළඹීම යුක්ති යුක්ත ය. මෙම අවධියෙන් පසු ව පැවති ප්‍රශස්ත නිර්වචනයක් ලෙස දණ්ඩින් දැක් වූ උක්ත අදහස ගිනිය හැක. එම අදහස තව දුරටත් විස්තර කරන දණ්ඩින් ආචාර්යයෝ ගද්‍ය පද්‍යමය වූ අතැම් කාව්‍යයක් චම්පු ලෙස හැඳින්වෙන බව[4] පවසති. ඒ අනුව ගද්‍ය පද්‍යමය වූ පමණින් චම්පුවක් නො වන බව සේ ම, චම්පුවේ මූලික ලක්ෂණය ගද්‍ය පද්‍යමය වීම බවත් එම නිර්වචනයෙන් අවධාරිත ය. මෙම නිර්වචනයේ දී දණ්ඩින් භාවිත කළ ''කාචිච්'' යන්නෙන් චම්පු යන පදය පිළිබඳ එකල විචාරකයන් තුළත් ඇතැම් විට තමා තුළත් පැවති ව්‍යාකූල බව විද්‍යමාන කරන්නකි. මේ ව්‍යාකූල බව තවත් ප්‍රකට වන්නේ දණ්ඩින් ම පවසන ''මිශ්‍ර වූයේ නාටකාදිය[5]'' වන බවයි යන ප්‍රකාශය යි. මින් ගම්‍ය වන්නේ දණ්ඩිණ්ගේ අවධිය වන විට ද චම්පු යන්න පිළිබඳ නිශ්චිත අර්ථයක් අප්‍රකාශිත බව ය.

සාහිත්‍යදර්පණ කර්තෘ භූත විශ්වනාථ නම් කාව්‍ය විචාරකයා ද චම්පු කාව්‍ය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් කොට ඇත. ''ගද්‍ය පද්‍යමය වූ කව්‍ය චම්පු යැයි කියනු ලැබේ[6]''යනුවෙන් ඔහු පවසයි. මෙම නිර්වචනය ද දණ්ඩිණ් අනුව ම කරන්නක් බව ගම්‍ය වේ. පසු ව විශ්වනාථ ප්‍රකාශ කරන්නේ ''ගද්‍ය පද්‍යමය වූ කාව්‍යය රාජස්තුති හා විරුද කාව්‍යයන්හි[7]'' ද භාජිත බවයි. මෙම ප්‍රකාශයෙන් ද එකල පැවති ව්‍යාකූල බව ම ප්‍රකට කෙරේ. නිර්වචන ඉදිරිපත් කිරීම තවදුරටත් සිදු කරන පශ්චාත් කාලීන විචාරකයෝ මහාකාව්‍ය, ගද්‍යකාව්‍යයන්හි ඇතුළත් ව ඇති ලක්ෂණයන් ද චම්පු කාව්‍ය සඳහා යෝජනා කරති. කාව්‍යානුශාසන කර්තෘ භූත හේමචන්ද්‍ර ගද්‍ය පද්‍යමය වූ ස්වභාවය හැරුණු විට උච්ඡ්වාස හා අංක සහිත බව[8] ද චම්පුවේ ලක්ෂණ ලෙස පෙන්වා දී තිබේ. පැරණි අර්ථ නිරූපණයන් ඉක්මවා යාමට ගත් උත්සාහයක් මින් ප්‍රකට වේ. තව ද උච්ඡ්වාස හා අංක වැනි ආකාරයෙන් ගද්‍යයට සමාන ව පරිච්ඡේද බෙදීමක් ද විද්‍යමාන ය. ගද්‍යයට සමාන ව චම්පු කව්‍ය විකාශය කිරීමට දැරූ උත්සාහයක් ලෙස ද මෙම නිර්වචනය පෙන්වාදිය හැකි ය.

චම්පූ ලක්‍ෂණයක් ලෙස විචාරකයන් පෙන්වා-දෙන "ගද්‍ය පද්‍යමයි" යන්නෙහි අර්ථය විමසා බැලීමට ද ඇතැම්හු උත්සුක වූහ. පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යාය ව්‍යාකරණයට අනුව වචනයකට 'මය' ප්‍රත්‍ය එකතු කළ විට ලැබෙන අර්ථය කුමක් දැයි ඔවුහු විමසති. මේ විමර්ශනය කර ඇත්තේ 'තත්ප්‍රකෘතවචනේ මයට්' යන පාණිනී අෂ්ටාධ්‍යායේ v.iv.21 සූත්‍රයට සපයන ලද විවරණය අනුසාරයෙණි. ඒ අනුව පදයකට 'මය' ප්‍රත්‍යය එකතු කර තනන නව පදයෙහි විද්‍යමාන වන්නේ 'බහුල වශයෙන් ඇති' යන අර්තය යි. එහෙයින් ගද්‍ය + පද්‍ය + මය යන්නෙන් හැඟෙන්නේ ගද්‍ය සහ පද්‍ය බහුල වශයෙන් ඇති යන අදහස යි. මේ අවධිය වන විටත් චම්පූවේ ස්වභාවය පිළිබඳ අදහසක් දක්නට නො ලැබේ. ප්‍රථම වරට පරමේෂ්වර පාණ්ඩේය නම් විචාරකයා වාග් විද්‍යාත්මක ව මේ පිළිබඳ අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. "චම්පයති චම්පති ඉතිවා චම්පූ"[9] යන ඔහුගේ විග්‍රහයට අනුව චම්පූ ශබ්දයෙහි ව්‍යුත්පත්තිය චුරාදි ගණයෙහි 'චපි' ධාතුවෙන් පරව 'උ' ධාතුවෙන් පරව 'උ' ප්‍රත්‍යය යෙදීමෙන් සිදු වේ. මෙහි 'චපි' ධාතුව ගත්‍යර්ථක යි. 'ගති' යන්නෙහි අර්ථ සතරකි. එනම් ගමන, ඥාන, ප්‍රාප්ති සහ මොක්‍ෂ යනු යි. මේ අනුව මොක්‍ෂ සහෝදර ආනන්දය ගෙන දෙන්නා වූ ශ්‍රව්‍ය කාව්‍ය පිළිබඳ මිශ්‍ර ශෛලිය චම්පූ යැයි කිව හැකි ය. මෙයින් ද චම්පූ යන්නෙහි ව්‍යවහාරය ප්‍රකට නො වේ.

විද්වතුන්ගේ අවධානයට ලක් වූ තවත් වැදගත් නිර්වචනයක් ලෙස හරිදාස භට්ටාචාර්යයන්ගේ ප්‍රකාශය පෙන්වා දිය හැකි ය. "ගද්‍ය පද්‍ය යුක්ත ප්‍රබන්ධ කාව්‍යයේ යම් ශෛලියක් වනාහි සහෘදයන්ගේ හදෙහි චමත්කාරය උපදවා විස්මිත කොට එසේ ම පවිත්‍ර කරන්නේ නම් එය චම්පූ යැයි කියනු ලැබේ[10]." යන ඔහුගේ නිර්වචනයෙන් ද චම්පූ යන්න මනාව විවරණය වීමක් නොසිදු වේ. රාමනාථ විද්‍යාලංකාරයෝ නලචම්පූ සංස්කරණ භූමිකාවේ දී චම්පූ ශබ්දය ගත්‍යර්ථික 'චපි' ධාතුවෙන් නිපන් අතර මෙහි 'ගති' යන්නෙන් යෝජන ක්‍රියාව (එකට මුසු කිරීමේ අර්ථය ඇති ක්‍රියාව[11]) අදහස් කරන්නට ඇතැයි දක්වති. මෙම නිර්වචනයේ දී ද ගද්‍ය පද්‍ය මුසු කිරීම චම්පූ වන බව පැවසුව ද එය නිරවද්‍ය නිර්වචනයක් නො වේ. නලචම්පූ ව්‍යාඛ්‍යා කරුවෙක් වන

පරමේශ්වර පාණ්ඩෙයයන් ද සිය ප්‍රස්තාවනාවේ දී චම්පු යන්න මෙසේ විස්තර කරයි. ''ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍රිත ප්‍රබන්ධ කාව්‍යයන් වර්ණනා ප්‍රධාන අලංකාර බහුල රසයෙන් යුක්ත වූ විට ඒවා චම්පු කාව්‍ය[12]'' යැයි කියනු ලැබේ. ගද්‍ය පද්‍ය දෙකට සම තත්ත්වයක් ලැබෙන[13] හෙයින් චම්පු නම් වන බව රංගාචාරගේ අදහස යි. ජීවානන්ද විද්‍යාසාගරගේ අදහස වන්නේ ගද්‍ය පද්‍ය දෙක ම ප්‍රධාන[14] වන බව යි. නෘසිංහදේව ශාස්ත්‍රී පවසන්නේ ගද්‍ය අධික වශයෙනුත් පද්‍ය අතරින් පතරත් ඇතොත්[15] එයට චම්පු යන්න නොයොදන බව යි. හර්ෂචරිතය, කාදම්බරිය, දසකුමාරචරිතය වැනි කෘතීන්හි පද්‍ය ඇතත් ඒවා චම්පු නො වන බව ද හේ වැඩිදුරටත් පවසයි.

සංස්කෘත ග්‍රන්ථ වංශයේ චම්පු කාව්‍යයේ විශේෂත්වය පිළිබඳ විග්‍රහයක් අන්තර්ගත වේ. චම්පු කාව්‍යයේ දී කවියා කතාවේ ඇතැම් කොටස් ගද්‍යයෙන් ද ඇතැම් කොටස් පද්‍යයෙන් ද තමන් කැමති සේ වර්ණනා කරයි. මෙහි දී තම නෛපුණ්‍යය ගද්‍යයේ දී මෙන්ම පද්‍යයේ දී ද විදහා පෑමට කවියාට ඉඩ හසර සැලසේ. ගද්‍ය කාව්‍යයන්හි පද්‍ය තිබීම ද ඒවාට ප්‍රධානත්වයක් නො ලැබෙන බව ද එහි තවදුරටත් සඳහන් වේ[16]. එහෙත් කීත්ගේ අදහස මීට පරස්පර වූවකි. '' චම්පූ කාව්‍යයෙහි ගද්‍ය පද්‍ය දෙක ම ඇතත් එහි පද්‍යයට ප්‍රධානත්වයක් නො ලැබේ. පද්‍ය ස්වල්පයක් අතරින් පතර දැක්වෙන එහෙත් ගද්‍ය ප්‍රධානත්වයෙන් ගැනෙන රචනා විශේෂය චම්පු වේ[17]'' යනු ඔහුගේ අදහස යි. ශ්‍රී කෛලාශපති ත්‍රිපාඨි නලචම්පු භූමිකාවේ දී චම්පු කාව්‍ය ලක්ෂණ මෙසේ දක්වා තිබේ.

- ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍ර වූයේ චම්පු ය.
- චම්පු ශ්‍රව්‍ය කාව්‍ය වේ.
- වර්ණනා ප්‍රධාන වේ.
- අලංකාර බහුල ය.
- රසයෙන් යුක්ක ය[18] යනුවෙනි.

මෙම නිර්වචන පොදුවේ විමසා බැලීමේ දී ගද්‍ය හා පද්‍ය අවිශේෂයෙන් කථා විකාශය සඳහා යොදා ගැනීමත් රස පූර්ණ ශබ්දාලංකාර හා අර්ථාලංකාරයන්ගෙන් සමුපේත කාව්‍ය චම්පූ යැයි බිණීම යුක්ති යුක්ත ය. ගද්‍ය කව්‍ය හා මහා කාව්‍ය ලක්‍ෂණෝපේත ව චම්පූ කාව්‍ය රචනා කර තිබේ යැයි පැවසීම ද යෙහෙකි.

ගද්‍ය පද්‍ය සමුපේත චම්පූ කාව්‍යයේ ආරම්භය ක්‍රි:ව දහවන සියවස බව පැවසීම යුක්ති යුක්ත නො වේ. මෙම ලක්‍ෂණ සහිත කෘති පිළිබඳ වෛදික යුගයේ සිට හමු වේ. ඕල්ඩන්බර්ග් මහාත්මාට අනුව ඍග් වේදයේ ගද්‍ය මුසු පද්‍ය පැවතිණි[19]. එහෙත් ඒවා චම්පූ ලක්‍ෂණ ප්‍රකට නො කරයි. බ්‍රාහ්මණ, අරණ්‍යක, උපනිෂද් ග්‍රන්ථයන්හි ද ගද්‍ය පද්‍ය දැකිය හැකි වුවත් ඒවායෙහි ද චම්පූ ලක්‍ෂණ රහිත ය. උපදේශ කාව්‍යයන්හි ද ගද්‍ය පද්‍ය සහිත වුවත් චම්පූ වශයෙන් නො ගැනේ. ශිලා ලේඛනයන් ද චම්පූ කාව්‍යයේ ආරම්භය විමසීමේ දී වැදගත් වේ. ක්‍රි:ව හතරවන සියවසේ දී පමණ රචිත හරිසේන නම් කවියාගේ අලහබාද් ප්‍රශස්තිය ගද්‍ය පද්‍ය දෙක ම මිශ්‍ර වූවකි. I වන කුමාරගුප්ත රජුට අයත් යැයි සැලකෙන බිල්ෂාඩ් නම් ලිපිය ද ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍රිත ය. මෙම ශිලා ලේඛනයෝ චම්පූ කාව්‍ය ලක්‍ෂණ ඍජුව ප්‍රකට නො කළ ද එහි ආරම්භය සඳහා ප්‍රබල දායකත්ත්වයක් සපයන්නට ඇතැයි සිතීම යුක්ති යුක්ත ය.

ගද්‍ය පද්‍ය යෙදූ පමණින් චම්පූ කාව්‍යයක් නොවන බව පැරණි ආචාර්යවරුන් පවා පිළිගෙන තිබිණි. කථාවේ විකාශය කෙරෙහි ගද්‍ය පද්‍ය දෙක එහි ආකෘතිකමය වෙනස්කම් නො සලකා සුවිශේෂී ව යෙදී ම චම්පූවේ ලක්‍ෂණය වේ. ගද්‍යය සතු ඕජසත් පද්‍යය සතු රමණීය රිද්මයත් එකසේ ම චම්පූවේ උපයුක්ත ය. ඉහත සාකච්ඡා කළ සාහිත්‍යාංගයන්හි ගද්‍ය පද්‍ය දෙක යෙදුණ ද එහි දී එකක් ම ප්‍රධාන විය. උපදේශ කාව්‍යයේ දී කථා විකාශය සඳහා පමණක් ගද්‍ය භාවිත කෙරිණි. දෘශ්‍ය කාව්‍යයේ දී භාව ප්‍රකාශන සහ යම් යම් වර්ණනාදිය පිණිස ම පද්‍ය භාවිත කරන අතර ගද්‍යයෙන් කථාව ඉදිරියට ගෙන යයි. උක්ත ලක්‍ෂණ සහිත චම්පූ කව්‍ය ක්‍රි:ව දහවන සියවසේ පමණ ආරම්භ වූ බව පැවසුව ද ඊට ඉහත දී එකී ලක්‍ෂණ සහිත කාව්‍ය කෘති හමු වේ.

ආර්ය ශූරගේ ජාතක මාලාව චම්පූ කව්‍ය ලක්‍ෂණ සමුපේත කෘතියක් බව විචාරකයෝ පවසති.[20] ක්‍රි:ව දෙවන සියවසේ දී පමණ මේ ග්‍රන්ථය රචනා වූ බව විචාරක මතය යි. කථා විකාශයේ දී ගදය පද්‍ය අවිශේෂයෙන් භාවිත වී තිබේ. භාරතීය විචාරකයෝ මෙම කෘතිය චම්පුවක් සේ නොසලකන අතර එයට හේතු ද සපය යි.

- ❖ බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා ලෙස කතුවරයා මෙය හැඳින්වීම.
- ❖ මෙම අවධිය වන විට චම්පු නම් සාහිත්‍ය ප්‍රභේදයක් පිළිබඳ සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රය තුළ කිසිදු කතිකාවක් නොමැතිවීම.
- ❖ බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථයක්වීම[21].

මෙවැනි වූ අතාර්කික කරුණු කිහිපයක් මත පදනම්ව ජාතක මාලාව චම්පු කව්‍යයක් නො වේ යැය පැවසීම සාධාරණ විරහිත ය. ඒ පිළිබඳ නූතන විචාරකයෝ පහන් සිතින් බලත්වා යනු අප අදහස යි. ඒ කෙසේ වෙතත් පශ්චාත් කාලීන චම්පු රචකයන්ට මෙය පූර්වාදර්ශයක් වූවාට නො අනුමාන ය. පාලි ත්‍රිපිටක සහිත්‍යය තුළ ද ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍ර ලක්‍ෂණය විද්‍යමාන ය. එහෙත් ඒ බොහෝ තැනකදී ම භාවිත ව ඇත්තේ චම්පු ලක්‍ෂණවලට අනුකූල ව නො වේ. ඛුද්දක නිකායට අයත් ජාතකපාළිය මෙහි දී වැදගත් වන කෘතියකි. ජාතකපාළිය පද්‍යයෙන් ම රචනා වී ඇත. එහෙත් අසීති නිපාතයේ හතරවැන්න වන කුණාල ජාතකය[22] ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍රත ව රචනා වී ඇත. කථා විකාශයේ දී ගද්‍ය පද්‍ය අවිශේයෙන් මෙහි භාවිත ය. එමෙන් ම ගද්‍යයේ ඕජස් බව ද පද්‍යයේ රමණීයත්වය ද මෙහි මැනවින් ප්‍රකට වේ. පද්‍යයෙන් ම රචනා කරණු ලබන කෘතියක ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍රිත ශෛලියක් අනුගමනය කිරීම ද අවධානය යොමු කළ යුක්තකි. එහෙයින් මෙය සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ චම්පු කාව්‍ය ආරම්භ වන්නට පෙර පාලියෙන් රචනා වූ චම්පු කාව්‍යයක් සේ සැලකීම යුක්ති යුක්ත ය. එහෙත් පාලි සාහිත්‍යයේ එකල එවැනි සාහිත්‍යාංගයක් නො වීමත් ජාතකපාළිය තුළ අන්තර්ගත වීමත් මෙය චම්පු කාව්‍යයක් සේ නො සැලකීමට

හේතු වන්නට ඇතැයි සිතිය හැක. පාලියෙන් රචනා වූ චම්පු කාව්‍යයක් සේ කුණාල ජාතකය පිළිබඳ විමර්ශනයක් සිදුවන්නේ නම් එය ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ නව මංපෙත් විවර කරන්නක් සේ පෙන්වාදී ම සුදුසු ය.

දැනට ප්‍රකාශිත හා අප්‍රකාශිත චම්පු අතරින් නල චම්පුව නොහොත් දමයන්තී කථාව ආදි කාව්‍ය වේ. සාහිත්‍ය වශයෙන් සලකන්නේ නමුදු එය ප්‍රශංසාර්හ කෘතියකි. ත්‍රිවික්‍රම භට්ට යනු නලචම්පු කතුවරයා ය. ඔහුගේ උපත ශාණ්ඩිල්‍ය ගොත්‍රයේ නියම බමුණු පවුලක සිදු විය. මෙතුමාගේ පියා නේමාදිත්‍ය නොහොත් දේවාදිත්‍ය විය. සීයා ශ්‍රී ධර විය[23]. මොහු හෛදරාබාද්හි සුප්‍රසිද්ධ රජ වූ රාෂ්ට්‍රකූථවංශික ඉන්‍ද්‍ර රජුගේ රාජ සභාවේ පණ්ඩිතයකු විය. බඩෞදා අසල පිහිටි නෞසාරී ගමෙන් හමු වූ තඹපතක වූ ලියවිල්ලකට අනුව ඉන්‍ද්‍ර රජුගේ රාජ්‍ය අභිෂේකය කෘෂ්ණ ගඟේ එකතුව මත පිහිටි කුරුණ්ඩක නම් ගමේ බු:ව 972 දී සිදු වූ බව සඳහන් වේ. ධාරාවාඩයේ හ්‍යක්තික්තුර ගමෙන් හමු වූ වෙනත් අභිලේඛනයකට අනුව ද ඉන්‍ද්‍ර රජුගේ රාජ්‍යාභිෂේකය සිදු වූයේ 972 දී බව සනාථ වේ[24]. මේ අභිලේඛනය iii ඉන්‍ද්‍ර රජුගේ කිසියම් ප්‍රාදේශීය උපපාලකයකු විසින් 1916 දී ලියන ලදි. iii ඉන්‍ද්‍ර රජු සිය මෞලිමංගල්‍ය දින බොහෝ දන්පින්කම් කළ අතර ඒ ගැන ප්‍රශස්තීන් ලියන ලද්දේ නේමාදිත්‍යපුත් ත්‍රිවික්‍රමභට්ට ය. ගුජරාටයේ වගුම්‍රා නැමති ගමෙන් හමු වූ අභිලේඛනයට (1914 දී ලියන ලද) අනුව මෙය ත්‍රිවික්‍රමභට්ට විසින් ලියන ලද ප්‍රශස්තියක් බව සනාථ වේ.

ගුජරාටයෙන් හමුවන තවත් අභිලේඛනයකින් ද අනාවරණය වන පරිදි ත්‍රිවික්‍රමභට්ට ක්‍රි:ව දසවන සියවසේ පූර්වාර්ධය තුළ විසීය[25]. නල චම්පුවේ සවන පරිච්ඡේදයේ ශ්ලෝකයක් භෝජරාජ විසින් රචිත 'සරස්වතීකණ්ඨාභරණයේ' උද්‍ධෘත කරගෙන ඇති බැවින් ත්‍රිවික්‍රමභට්ට භෝජ රජුගේ කාලයට පෙර වී යැයි සනාථ වේ. භෝජගේ කාලය ක්‍රි:ව 1015-1055 අතර බව සනාථ වී ඇත. ත්‍රිවික්‍රමභට්ටගේ කාලය පිළිබඳ විමසීමේ දී එක්තරා ජනප්‍රවාදයක් ද වැදගත් වේ.

වේදාදියේ ඥනය ඇති සකල ශාස්ත්‍ර ඥානය ඇති දේවාදිත්‍ය නැමති රාජ පණ්ඩිතයෙක් වූ අතර ඔහුට ත්‍රිවික්‍රම නම් ඉතා මෝඩ පුතකු විය. කිසියම් දිනක කාර්යක් සඳහා දේවාදිත්‍ය වෙනත් ගමකට ගිය පසු රාජ සභාවට පැමිණි කිසියම් විද්වතෙක් තමා භාෂා පාණ්ඩිත්‍යයෙන් ජයග්‍රහණය කරන්නැයි අභියෝග කළේ ය. එකල රජු දේවාදිත්‍ය කැඳවාගෙන ඒමට සේවකයෙක් යැවී ය. දේවාදිත්‍ය නිවසින් බැහැරක ගොස් ඇති බව දැනගත් රජු තත්කාර්ය සඳහා ඔහු පුත් රජ මාළිගාවට කැඳවී ය. මේ අවස්ථාවේ දී මෝඩ ත්‍රිවික්‍රම සරස්වතී දේවියගේ ගුණ ප්‍රහර්ෂයෙන් වර්ණනා කළේ ය. මෙයින් පැහැදුණු සරස්වතී දේවිය පියා නැවත පැමිණෙන තුරු ඔහුගේ මුව තුළ වාසය කිරීමට වරයක් ලබා දුන්නේ ය. සරස්වතී වරයෙන් විවාදය ජයගෙන ත්‍රිවික්‍රම රාජ බුහුමනට පාත්‍ර විය. ඉනික්බිති නිවසට පැමිණි ත්‍රිවික්‍රම පියා එනතුරු ලැබුණු වරයෙන් ප්‍රයෝජන ගනු පිණිස 'නලචම්පුව' ලිවීමට ආරම්භ කළේ ය. නමුත් නලචම්පුව අවසන් කිරීමට මත්තෙන් දේවාදිත්‍ය නිවසට පැමිණියේ ය. වරප්‍රකාරව සරස්වතී මුඛයෙන් බැහැර වූ අතර නලචම්පුව ද එතැනින් ම නතර විය.

තෙවන ඉන්ද්‍ර රජු යුවරජ පදවියේ වෙසෙන කාලය තුළ දී ම මොහුගේ පියාගේ මරණය සිදු වූ අතර එතුමාගේ සීයා වන දෙවන කෘෂ්ණ රජු අතින් ම රාජාභිෂේකය ලත් බව ඉතිහාස ග්‍රන්ථවල සඳහන් වේ. එතුළින් ත්‍රිවික්‍රමභට්ට තෙවන ඉන්ද්‍ර රජුගේ පමණක් නොව කෘෂ්ණ රජුගේ සභාවේ ද සභාපණ්ඩිතයකු වූ බවට පැහැදිලි වේ. ආචාර්ය භාවුදා 'නාසික්' සමීපයෙන් හමු වූ තඹපතකින් 'ජ්‍යොතිර්විංද භාස්කරාචාර්ය' ත්‍රිවික්‍රමභට්ටසේ ම සවන පරපුරේ යැයි සනාථ කරයි. ත්‍රිවික්‍රමභට්ටගේ කාලය හා සමාජ භූමිකාව මෙසේ විවරණය කර ගත හැක.

ත්‍රිවික්‍රමභට්ට නම් කවියගේ රචනා පිළිබඳ ව ද විමසා බැලීම මෙහි දී වැදගත් යැයි හඟිමි. මදාලසාචම්පුව හා නලචම්පුව මොහුගේ රචනාසේ ප්‍රකට ය. මදාලසාචම්පුව වනාහි ප්‍රේමවෘත්තාන්තයකි. එහි නායකයා කුවලයාශ්ව වන අතර නායිකාව මදාලසා වේ. මොවුන්ගේ ආදර අන්දරය මාර්කණ්ඩේය

පුරාණයේ 18-21 පරිච්ඡේදවල එයි. මෙහි වර්ණනා අතර කුවලයාශ්වචරිතය, පාතාල කේතු මරණය, මදාලසාගේ නිවස, මදාලසා ස්වාමිවියෝගය, නාරජුගේ නිවසට යෑම, මදාලසා නැවත හමුවීම යන සිදුවීම් මනරම් ව වර්ණිත ය. සුන්දරත්වය අතින් බලන කල දැනට හමු වී ඇති චම්පු කාව්‍ය අතුරින් නලචම්පුව සුවිශිෂ්ට ය. මහාභාරතයේ වන පර්වයේ එන නලෝපාඛ්‍යානය මෙහි මූලාශ්‍රය විය. මෙය අධ්‍යාය සතකින් පරිමිත ය. නල කුමරු දමයන්ති කුමරිය හමුවට ගොස් ඉන්ද්‍රාදී ලෝක පාලකයන්ගේ පණිවිඩය ගෙන යෑම දක්වා සමස්ත කථාව විවරණය වේ. කෙසේ වුවත් නලෝපාඛ්‍යානයේ දමයන්ති අත්හැරීම ආදී වූ සිත් ගන්නා සිදු වීම් මෙහි මගහැරී ඇත. නලචම්පුව සරල සිත්ගන්නා සුළු ශ්ලේෂ හා සභංග ශ්ලේෂ සහිත ව පාඨක සිත් උද්වේගයට පත් නොකොට සනහනා අයියෙන් විරචිත ය. චරිත නිරූපණයේ දී හා වර්ණනාවල දී ත්‍රිවික්‍රමභට්ට සතු ප්‍රතිභාව මැනවින් ප්‍රකට ව ඇත.

ශිවට හා අනෙක් කවීන්ගේ වාග් විලාශයට ප්‍රශංසා කොට මෙය ආරම්භ කරයි[26]. සරස්වතිය වැඳ දුර්ජනයන්ට ද ඇය නමස්කාර කරන්නට උපදෙස් දෙයි. කවියා තමන්ගේ වාග් චාතුර්යයේ විදග්ධ බව මඟින් රාමායණ, මහාභාරත කවීන්ට ප්‍රශංසා කොට, ව්‍යාස ඍෂිවරයාට නමස්කාර කොට සභංග ශ්ලොකවලින් පාඨකයාට උද්වේග නොවන්න යැයි කියයි. ඔහුගේ ශාණ්ඩිල්‍ය ගෝත්‍ර වංශයේ ආර්යාවංශ දේශය ගැන වර්ණනා කර එය දෙව්ලොව හා සමාන බව පවසයි. නල හා සාලංකාය මන්ත්‍රීවරයා ගැන වර්ණනා කරන අතර දඩයමේ ගිය පුවත ද විස්තර කරයි. නල රජු වෙහෙස නිසා ගසක් මුල විවේක ගන්නා අතර මඟියකු හමුවී ඔහු හා ඇතිවන සංවාදය ද විස්තර වේ. මඟියා විදර්භ දේශය පිළිබඳ කරන වර්ණනාව, නල හා දමයන්තිය අතර සම්බන්ධය ඇතිවුව හොත් එය ලෝක සමෘද්ධියට ද හේතු වන බව පැවසීම ආදිය අන්තර්ගත ය. දමයන්ති ගැන ඇසූ රජුගේ ස්වභාවය මනාව වර්ණිත ය. කාමාග්නියෙන් දැවෙන රජුගේ ස්වභාවය ද විස්තර වේ. වස්සානයේ ඇරඹුම ගැන පවසමින් මෙම අධ්‍යාය අවසන් කරයි.

සරත් කාලය පිළිගන්නා බඹරු, හංසයෝ ගීත ගායනය ආරම්භ කරයි. අසල වනයක ඇවිදින රජුට කින්නර යුවලක් ගයන ශ්ලෝක තුනක් අසන්නට ලැබේ. වනයෙහි ශ්‍රියාව වර්ණනා කෙරේ. රජු වනයට යන අතර සුදු පියාපත් සහිත රාජ හංසයෙක් වනයට එයි. හංසයන් මැද සිටින ඒ හංසයා රජු අල්ලා ගනී. මිහිරි හඬින් හංසයා රජුට සෙත් පතයි. රජු හංසයා බැඳ තබන අතර ආකාශ භාෂිතයකින් මෙසේ පැවසේ. '' රජුනි වහා මේ හංසයා මුදා හරින්න. මොහු ඔබට දමයන්තිය හා පෙමින් වෙළීමට ධූතයෙක් වේවා.'' යන්න ඇසූ රජු දමයන්තිය ගැන තොරතුරු හංසයාගෙන් විමසයි. හීම රජු සිටින විදර්භ දේශය වර්ණනා කරමින් ඔහුගේ දේවිය වූ සුන්දර ප්‍රියංගුමංජරිය ගැන ද තතු සඳහන් වේ. මොවුන්ට දරුවන් නැති බව හා දරුවන් ලැබීම සඳහා ශිව පිදීම ආදිය දෙවන අධ්‍යායේ විස්තර වේ. මෙම අධ්‍යාය අද්භූත සහගත සිදුවීම්වලින් ගහන වුව ද කවි සංඥමය ප්‍රකට වන්නකි.

නිදාසිටින ප්‍රියංගුමංජරී දේවිය සිහිනයක් දකින්නී ය. එම සිහිනය ම රජු ද දකී. ඒ සිහිනයට අනුව ශිව අණින් දමන ඍෂිවරයා රජ මැදුරට එයි. ඔහු දේවියට දූවෙකු ලැබෙන බව පවසයි. එයට කිපෙන දේවිය ඍෂිවරයාට බැණ_වදී. කරුණු පැහැදිලි කළ පසු දේවිය සමාව ගනී. කල්යත්ම දේවිය ගැබ්ගනී. රූසපුව ද වැඩි වේ. නිසි කල අලංකාර දියණියක් බිහි කරයි. සංස්කාර විධි සිදු කරන අතර ඍෂි අණින් දමයන්ති යැයි නම් කරයි. දමයන්තිය අධ්‍යාපනය නිම කර වැඩි වියට පැමිණේ. ඇගේ රූසපුව වර්ණනාවෙන් තෙවන අධ්‍යාය අවසන් වේ. චරිත නිරූපණයේ දී කතුවරයාගේ ප්‍රතිභාව මැනවින් මෙම පරිච්ඡේදයෙන් ස්ඵුට වේ.

සිව්වන අධ්‍යාය ආරම්භයේ දී නල පුදුමයට පත් වූ බවක් කියවේ. හංසයා පැවසූයේ මඟියා කිවූ කාන්තාව ගැන යැයි රජුට වැටහේ. ඉන්පසු රජු වැඩ කටයුතු සඳහා මාලිගයට යයි. හංසයා විදර්භ දේශයේ කුණ්ඩින් නගරයේ කවිනාපුර ක්‍රීඩා උයනට අහසින් යයි. දමයනතියට ම හමුවන හංසයා ඇය අල්ලා ගනී. හංසයා ඇයට නල රජු පිළිබඳ තොරතුරු කියයි. වීරසේන රජුට දේවාශිර්වාදයෙන් ලස්සන පුතෙකු ලැබුණ බවත් නල යනුවෙන් නම් තැබූ බවත් සඳහන් වේ. පූනතූල පැලදීමෙන් සියලු ශිල්පයෙහි

නිපුණ වූ බව ද විස්තර වේ. ශාලංකායන ඇමතිගේ පුතු හා මිත්‍ර ව සිටි බව ද ශාලංකායන කුමරුට ලැබුණු උපදෙස් ගැන ද සඳහන් වේ. නිසි කල අභිෂේකය සිදු කළ බව ද පියා වනගත වීමෙන් දුකට පත් වූ බව යනාදී කථාව විවරණය වේ.

නිෂධගේ ගුණ වර්ණනයෙන් දමයන්තිගේ හිතේ අනුරාගය පහළ වේ. ඇය හංසයාට පවසන්නේ මගේ සිතේ අදහසක් ඇති කළා සේ නලගේ හිතේ ද අදහසක් ඇති කරවන ලෙස ය. කුමරුට තිළිණයක් සේ තම මාලයක් ද හංසයා අත යවයි. රජු හංසයා පැමිණීම බලාපොරොත්තුවෙන් සිටී. මේ අතර දමයන්ති ආහාර වර්ජිතව නල ගැන සිතමින් පසු වේ. භීම රජු ස්වයංවරය සූදානම් කරයි. නල ද පණිවිඩ ලදින් එහි පැමිණේ. දෙවියන් ද එහි පැමිණේ. මර්ග වර්ණනයක යෙදෙන කවියා දෙවියෙක් පැමිණ නලට සුබ පැතීම ද වර්ණනා කරයි. රේවා ඉවුරේ කිඳුරු ගායනයක් සමග කුමරු රාත්‍රිය පහන් කළ බව සඳහන් කරමින් පස්වන අධ්‍යාය සමාප්ත කරයි.

සවන අධ්‍යායේ ආරම්භයේ ම නර්මදා නදිය එතෙර වන රජු හංසයෝ සිටින තැනට පැමිණී ම වර්ණනා කරයි. මඟියකු දකින රජු ඔහු හා කථා කරයි. මඟියා දමයන්තිය හමුවීමට මාර්ගය කියයි. දමයන්තියට හැම අතින් ම ප්‍රශංසා කරයි. දහවල් කාලයේ පයෝෂ්ණී ගංගා ඉවුරු නිවසේ සිටී. දමයන්ති එවන දූතිය හමු වේ. රජුට මුද්දක් හා දිලිසෙන වස්ත්‍ර යුගලක් දෙයි. මේ අතර රෑ වේ. කූඩාරමට ගොස් නිදාගනියි. පසු දින මඟ යන රජු මද කිපුණු ඇතෙක් දකියි. බාධා නො කර තමන්ගේ ගමන යයි. අලංකාර පරිසර වර්ණනාවකින් මෙම අධ්‍යාය අවසන් වේ.

ප්‍රතීහාරී නමස්කාර කරමින් දමයන්තිට කියයි. නාගරිකයන් ඔයාව දකින්න බලාපොරොත්තු වෙනවා යැයි දමයන්තිට පවසයි. විදර්භ රජු ද්වාරපාලකයන්ට පිළිගන්න අණ දෙයි. ප්‍රාදේශීය පාලකයෝ පිළිගනී. රජවරු වැළඳ ගනිති. ආගන්තුක සත්කාර කරයි. දමයන්ති සාත්තු සේවිකාවක් අත කින්නර රූප තෑගි වශයෙන් නලට එවයි. පර්වත රජුගේ පැමිණීම හා මඟ දී හමු වූ දේ වර්ණනා කරයි. නල දමයන්තිගේ මාළිගාව ළඟට යයි. දමයන්ති

නලට විහිළු කරයි. ඇසි පිය නො හෙලා ඈ දෙස බලා සිටී. දමයන්ති ගැන සිතමින් නින්දෙන් තොරව ගත කරයි. මෙයින් කථාව අවසන් වේ.

චම්පු කාව්‍යයන්ගෙන් සුවිශේෂී වූ චම්පු කාව්‍ය නලචම්පුව බව අවිවාදිත ය. එහෙත් නිසි අවසානයකින් තොරව අවසන් වීම හා සංස්කෘත ගද්‍ය කාව්‍යය එසේ ම අනුකරණය කිරීම දෝෂ වශයෙන් ප්‍රකට ව විද්‍යමාන වේ. කතුවරයාගේ ප්‍රතිභාව ද මනාව ස්ඵුට වන අවස්ථා ගහන ය. මහාභාරතයේ සඳහන් පරිදි ම කථාව අවසන් කළා නම් තවදුරටත් කවියාගේ කවීත්වය ප්‍රකට වනු නො අනුමාන ය. එයට ප්‍රධාන හේතුව වන්නේ දුක දැනෙන සිදුවීම් කවියා මනාව වර්ණනා කර තිබීම ය. කෙසේ වෙතත් පාඨකයා අස්වාදයට පමුණ වන්නා වූ නිර්මානයක් වශයෙන් නලචම්පුව හැඳින්වීම අතිශයෝතියක් නො වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ගද්‍යං පද්‍යං මිශ්‍රං ච තත්ත්‍රිදෛවව්‍යවස්ථිතම්; කාව්‍යාදර්ශය, වැලිවිටියේ පේමරතන, හල්ගස්තොට දේවානන්ද, සංස්, හුණුපිටිය, 1940, 1:31

2 මිශ්‍රං චම්පුරිතිඛ්‍යාතං-ප්‍රකීර්ණමිතිචද්විධා; අග්නිපුරාණය, 336.38

3 පුරාණ ග්‍රන්ථ ක්‍රි:ව 5 වන සියවසේ පමණ රචනා විය.

4 ගද්‍ය පද්‍යමයී කාචිච් චම්පුරිත්‍යභිධීයතෙ; කාව්‍යාදර්ශය, වැලිවිටියේ පේමරතන, හල්ගස්තොට දේවානන්ද, සංස්, හුණුපිටිය, 1940, 1:31

5 මිශ්‍රාණි නාටකාදීනි; කාව්‍යාදර්ශය, වැලිවිටියේ පේමරතන, හල්ගස්තොට දේවානන්ද, සංස්, හුණුපිටිය, 1940, 1:31

6 ගද්‍ය පද්‍යමයං කාව්‍යං - චම්පුරිත්‍යභිධීයතෙ; සාහිත්‍යදර්පණ, vii පරි, හපුවලානේ ඥානාලෝක, සංස්, කොළඹ, p 1933, 313

7 ගද්‍ය පද්‍යමයං - රාජස්තුති විරුද රුච්චතේ; එම, vi පරි, p 336

8 ගද්‍ය පද්‍යමයී - සංබො උච්වාස චම්පු; කාව්‍යානුශාසන, ii සංස්, ශිවදත්ත, බොම්බෙ, 1934, viii පරි, p 408

9 ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩේය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස, 1984, p 3

10 චමත්කෘත්‍ය පුනාති සහෘදයාන් - විස්මිතීකෘත්‍ය ප්‍රසාදයති ඉති චම්පුඃ; හරිදාස භට්ටාචර්ය, සාහිත්‍යදර්පනය-ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස්, 1986, p 4

11 චම්පයති යොජයති ගද්‍ය පද්‍යං ඉති චම්පූඃ; රාමනාථ විද්‍යාලංකාර, නලචම්පූ, සංස් මෙරඨ, 1975, p 2

12 ගද්‍ය පද්‍යමයං ශ්‍රව්‍යං - සම්බන්ධම් බහුවර්ණිතම්
සාලංකෘතෙඃ රසෙඃ සිත්තං - චම්පූ කාව්‍ය මුදාහෘතම්; ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩෙය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස, 1984, p 2

13 සමකක්ෂතයා අපේක්ෂ්‍යතෙ; විමල බුද්ධි හිමි, වටගෙදර, සංස්කෘත චම්පු කාව්‍ය සාහිත්‍යය, 'චම්පු කාව්‍ය ගැන වචනයක්', සමයවර්ධන, 2000, p viii

14 උභයෙව්රෙව ප්‍රාධාන්‍යම්; එම

15 යත්‍රාධිකං ගද්‍යං ක්වචිත් ක්වචිත් පද්‍යං භවේත්, තස්‍ය නෛව චම්පූ සංඥ; එම

16 වැඩිදුරටත්, පඤ්ඤාලොක හිමි. පොල්වත්තේ, සංස්කෘත ග්‍රන්ථ වංශය, iii භාගය, අම්බලන්ගොඩ, 1951, xii පරි, p 266

17 කීත්, A.B, සංසං‍ඉතිහාසය, කොළඹ, 1965, p 500

18 නලචම්පූ සංස්, ත්‍රිපාටි ශ්‍රී කෛලාශපති, වාරාණාසි, 1986, p 22

19 ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය; වින්ටර්නිට්ස් එම්, ලංකාණ්ඩුවේ පුද්‍රාපිතය, 1967, පළමු පරි, p 102-103

20 විමල බුද්ධි හිමි, වටගෙදර, සංස්කෘත චම්පු කාව්‍ය සාහිත්‍යය, සමයවර්ධන, කොළඹ, 2000, p 14-15

21 එම

22 ජාතකපාළි ද්විතීය භාග, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, රාජ්‍ය මුද්‍රණ,1984, p 378-411

23 ක්‍රතුක්‍රියාකාණ්ඩශෞණ්ඩස්‍ය ශාණ්ඩිල්‍යනාම්නෝ මහර්ෂේවංශඃ; ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩෙය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස, 1984, p 7

24 ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩෙය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස, 1984, p 7

25 ශ්‍රීත්‍රිවික්‍රමභට්ටෙන නේමාදිත්‍යස්‍ය සූනුනා. කෘතාශාස්තා ප්‍රශස්තෙයමින්ද්‍රරාජාංඝ්‍රිසෙවිනා; ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩෙය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා ප්‍රස්තාවනාව, බරණැස, 1984, p 7

26 ජයති ගිරිසුතායාඃ කාමසන්තාපවාහින්‍යුරසි රසනිෂේකශ්චන්ද්‍රමෞලිඃ තදනු ච විජයන්තේ කීර්තිභාජාං කවිනාමසකෘදමෘතබින්දුස්‍යන්දිනෝ වාග්විලාසාඃත ශ්‍රී පරමේශ්වරදීන පාණ්ඩෙය, නලචම්පු ව්‍යාඛ්‍යා, බරණැස, 1984, p 1

සිනහව හොඳම ඖෂධයකි :
සිනහවේ කායික, මානසික හා සමාජ ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්

කථිකාචාර්ය රත්මල්කැටියේ අරියනන්ද හිමි

"Laughter is the most inexpensive and the most effective wonder drug. Laughter is a universal medicine."

(Bertrand Russell)

"සිනහව යනු අමිල, ඵලදායී, ආශ්චර්යමත් මෙන් ම ශ්වව්‍යාපී ඖෂධයකි. "

- (බර්ට්‍රන්ඩ් රසල්)

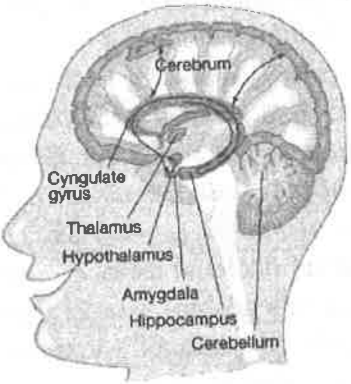
හැඳින්වීම

සිනහව උත්තේජකයන් සඳහා දක්වන ප්‍රතික්‍රියාවක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. ආතතිය සඳහා ඉතා හොඳ ප්‍රතික්‍රියාව සිනහව ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. එසේ ම, සිනහව චිත්තවේග තුලනය කිරීමේ යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ද ඉදිරිපත් වේ. සාම්ප්‍රදායික අර්ථයෙන් සිනහව යනු ප්‍රීතියෙහි දෘශ්‍ය භාව ප්‍රකාශනයකි. නැතහොත් සතුටෙහි අභ්‍යන්තරික හැඟීමකි. විහිලුවක් (joke) ඇසීම, හංකිති කැවීමෙන් (tickled) යනාදී උත්තේජකයන්ගෙන් පසු ව ප්‍රතික්‍රියාවක් ලෙස සිනහව ඇති වේ. ඒ අනුව සිනහව යනු ඉතා ප්‍රසන්න සංවේදනයකි. [1]

සිනහව මිනිසුන් අතර මෙන් ම, ඇතැම් සතුන් අතර ද දැකගත හැකි සංවේදනයකි. සතුන් අතර සිනහව විරල දසුනක් වන නමුත් මිනිසුන් අතර එය සුලබ දසුනකි. මිනිසුන් අතර සිනහව යනු මොළය මගින් පාලනය කරනු ලබන චර්යාවේ කොටසකි. සමාජ අන්තර්ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ දී මිනිසුන්ගේ සංකල්පනාවන් පැහැදිලි කිරීමට සිනහව උපකාරී වේ. පුද්ගලාන්තර සංවාදයන්හි දී ඒවාට චිත්තවේගාත්මක සන්දර්භයක් ලබා දීම සඳහා සිනහව උපකාරී වේ. කණ්ඩායම් නියෝජනය හෙවත් සාමාජිකත්වය හැගවීමේ සංඥාවක් ලෙස ද සිනහව භාවිත වේ. ඒ අනුව සරල ව සිනහව තුළින් සංකේතවත් කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයා අන් අය සමග පවත්වනු ලබන ධනාත්මක අන්තර්ක්‍රියාකාරීත්වය යි. එ මගින් පුද්ගලයාට සමාජය තුළ අන් අය අතර පිළිගැනීම ද ඉස්මතු කරයි. සිනහව ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී සංස්පර්ශක වූවක් ලෙස ද සඳහන් කළ හැකි ය. එහිදී යම් පුද්ගලයකුගේ දක්ෂතාවක් අගයා වෙනත් අයකුගෙන් ලැබෙන සිනහව ධනාත්මක ප්‍රතිපෝෂකයකි.[2]

සිනහව සංක්‍රමික (පැතිරෙන) වූවකි. කැස්ස (cough), පුසුඹ බැලීම (sniffle), කිවිසීම (sneeze), ආදියට වඩා සිනහව සංස්පර්ශකය. සිනහව බෙදාගන්නා විට එමගින් මිනිසුන් එකිනෙකා ආකර්ශනය කරගනු ලැබේ. ප්‍රීතිය සහ කුළුපග බව වැඩි කිරීම සඳහා ද සිනහව හේතුකාරක වේ. වඩාත් වැදගත් වන්නේ ප්‍රීතියේ සහ විනෝදයේ බලපෑම් වලට අමතරව සිනහව මගින් ශරීරයට හිතකර සෞඛ්‍යමය වෙනස්කම් රාශියක් සිදු කිරීමයි. සිනහව අපගේ ප්‍රතිශක්තීකරණ පද්ධතිය (immune system) ශක්තිමත් කරමින් ශරිර ශක්තිය වැඩි කරනු ලබන වේදනා නාශකයකි. ආතතිය නිසා ඇතිවන හානිදායක බලපෑම් (diminish pain) වලින් අපව ආරක්‍ෂා කරයි. ඒ අනුව සත්‍ය වශයෙන් ම සිනහව යන මිල නො කළැකි ඖෂධයකි. මෙය විනෝද ජනකය, නිදහස්ය, භාවිත කිරීමට ඉතා පහසු ය. මෙම ලිපිය මගින් සිනහව ශක්තිමත් ඖෂධයක් වන බවත්, සිනහව සහ චිත්තවේගාත්මක සෞඛ්‍යය පිළිබඳ ව ත්, සිනහවෙහි සමාජ ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ ව ත්, තමාගේ ජීවිතයට වැඩි වශයෙන් සිනහව එක් කර ගැනීමේ ක්‍රමවේද වැනි අංශ පිළිබඳ ව ත් සලකා බලනු ලැබේ.

සිනහවෙහි ජෛව රසායනික පදනම - Biochemical Basis of Laughter



මෙම රූප සටහනින් දක්වෙන්නේ අත්‍යවශ්‍ය මානව චර්යාවන් පාලනය කරන මොළයේ ලිම්බික් පද්ධතියේ ආකෘතියකි. සිනහව පාලනය කරනු ලබන්නේ ද මෙම ලිම්බික් පද්ධතිය මගිනි.

සිනහව සමග සම්බන්ධ වන මොළයේ කොටස් දෙස බැලීමේ දී ප්‍රධාන වන්නේ ලිම්බික් පද්ධතිය යි. ලිම්බික් පද්ධතිය යනු මස්තිෂ්ක බාහිකයට (cerebral cortex) පහළින් පිහිටා ඇති ව්‍යූහ ජාලයකි. මෙම පද්ධතිය ඉතා වැදගත් ය. මක් නිසාද යත්, සියලු ම ක්ෂීරපායී සත්ත්වයින්ගේ ජීවිතයට අත්‍යවශ්‍ය ඇතැම් චර්යාවන් එනම් ආහාර සොයා ගැනීම (finding food), ස්වයං ආරක්ෂණය (self-preservation), පාලනය කරනු ලබන්නේ මෙම ලිම්බික් පද්ධතිය මගින් වන බැවිනි. මානව ලිම්බික් පද්ධතියේ ව්‍යූහය කිඹුලා (alligator) වැනි පරිණාමීය පුරාතන සත්ත්වයින්ගේ මොළයේද පවතින බව පර්යේෂණ මගින් සොයාගෙන තිබේ. කිඹුලාගේ ලිම්බික් පද්ධතිය දැඩි ලෙස ආඝ්‍රාණය හා සම්බන්ධ වේ. එසේ ම භූමි ප්‍රදේශ ආරක්ෂා කර ගැනීමට ද (defending territory), දඩයම් කිරීමට සහ ගොදුරු අල්ලා ගැනීමට ද (hunting and eating prey) ඉවහල් වේ. මිනිසුන්ගේ ලිම්බික් පද්ධතිය අභිප්‍රේරණය හා චිත්තවේගීය චර්යාවන් (motivation and emotional behaviors) හා සම්බන්ධ වේ.

පර්යේෂණ මගින් පෙන්වාදෙන ආකරයට මොළයෙහි වැදගත් අංශයක් වන ලිම්බික් පද්ධතිය ඇමිග්ඩලා (amygdala), හිපොකැම්පස් (hippocampus), තැලමස (thalamus), හයිපොතැලමස (hypothalamus) සමග ද අන්තර් සම්බන්ධතා පවත්වයි. ඇමිග්ඩලා යනු මොළයේ ගැඹුරෙහි පවතින කුඩා කොට්ටම්බා ගෙඩියක හැඩය ගත් ව්‍යුහයකි. හිපොකැම්පස් යනු කුඩා මුහුදු අශ්වයකුගේ හැඩය ගත් ව්‍යුහයකි. මෙම අංග දෙක චිත්තවේග ක්‍රියාකාරීත්වය හා සම්බන්ධ වේ. ඇමිග්ඩලා, හිපොකැම්පස් සමග මෙන් ම තැලමසෙහි මධ්‍යම පෘෂ්ඨීක න්‍යෂ්ටිය (medial dorsal nucleus) සමග ද සම්බන්ධ වේ. මෙම සම්බන්ධතාව මිත්‍රත්වය (friendship), ආදරය (love), සෙනෙහස (affection), ගති ස්වභාවයන් ප්‍රකාශ කිරීම (expression of mood), සඳහා මැදිහත් වනවා මෙන් ම ඒවා පාලනය කිරීමෙහි ලා ද කටයුතු කරයි. විශේෂයෙන් මොළයේ මධ්‍යම කොටස වන හයිපොතැලමස සිනහව උත්පාදනය සඳහා ප්‍රධාන දායකත්වය සපයන බව තහවුරු කරගෙන තිබේ. ශබ්ද නගා සිනාසීම, පාලනය කළ නො හැකි ලෙස දිගු වේලාවක් සිනාසීම වැනි කටයුතු සිදු කරන්නේ ද හයිපොතැලමසෙහි මැදිහත් වීමෙනි.[3]

මනසට සහ ශරීරයට සිනහව ශක්තිමත් ඖෂධයකි - Laughter is a strong medicine for mind and body

සිනහව යනු ආතතිය (stress), වේදනාව (pain), සහ ගැටුම් (conflict) සඳහා බලසම්පන්න ප්‍රතිවිෂ ඖෂධයකි. සිනහව මගින් අපගේ කරදර සැහැල්ලු කරයි. බලාපොරොත්තු ඉහළ නංවයි. අප වෙනත් අය හා සම්බන්ධ කරයි. පුද්ගලයකු සුවපත් කිරීමට සහ අමුතුවෙන් ප්‍රාණවත් භාවයක් ඇති කිරීමට සිනහව සතුව අපූරු හැකියාවක් පවතී. ඉතා පහසුවෙන් සහ නිතර සිනාසීමේ හැකියාව ගැටලු මැඩපවත්වන්නට අතිවිශාල මූලාශ්‍රයකි. සිනහව ඔබගේ සම්බන්ධතා වැඩි කරයි. කායික හා චිත්තවේගාත්මක සෞඛ්‍යයට විශාල උපකාරයක් සිනහව මගින් ලැබේ.

සිනහව ඔබගේ සෞඛ්‍යයට යහපත්ය
Laughter is good for your Health

"Your sense of humor is one of the most powerful tools you have to make certain that your daily mood and emotional state support good health."[4] –(Paul E. Mc Ghee)

'ඔබගේ හාස්‍ය පිළිබඳ හැඟීම ඔබට තිබෙන ඉතාම බලසම්පන්න උපකරණයකි. දෛනික මනෝභාවය සහ චිත්තවේගයන් ඔබගේ යහපත් සෞඛ්‍යය සඳහා උපකාරී වේ.'

සිනහව සම්පූර්ණ ශරීරය ලිහිල් කරයි - Laughter relaxes the whole body

අවංක සිනහව කායික ආතතිය මුදා හරී. සහනය සලසයි. සිනහවෙන් පසු මස්පිඬු වල ලිහිල් බව ඇති කරයි. (විනාඩි 45 ක් පමණ)

සිනහව ප්‍රතිශක්තීකරණ පද්ධතිය ඉහළ නංවයි - Laughter boosts the immune system

සිනහව මගින් ආතතිකාරක හෝමෝන අඩු කරනු ලබයි. ප්‍රතිශක්තීකරණ සෛල වැඩි කරයි. ආසාදන සමග සටන් කරන ප්‍රතිදේහ වැඩි කරයි. සිනහව ඔබගේ රෝගවල ප්‍රතිරෝධය වැඩි දියුණු කරයි.

සිනහව එන්ඩෝෆින්ස් මුදා හැරීමෙහි ප්‍රේරකයක් වේ - Laughter triggers the release of endorphins

එන්ඩොෆින්ස් යනු, ස්වාභාවික ලෙස ශරීරයට සුවයක් ගෙන දෙන රසායනිකයන් ය. එම රසායනිකය පුද්ගලයාගේ යහපැවැත්මට පිටිවහලක් වේ. තාවකාලිකව වේදනාව නාශක ශක්තියක් මෙම රසායනිකය සතු වේ.

සිනහව මගින් හදවත ආරක්ෂා කරයි - **Laughter protects the heart**

සිනහව මගින් හෘදයේ රුධිර වාහිනීවල කාර්යය මෙන් ම රුධිරය ගලා යෑමේ වේගය ද වර්ධනය කරයි. ඒ අනුව හදවත් රෝගවලින් සහ හදවත ආශ්‍රිත වෙනත් ගැටලුවලින් අප ආරක්ෂා කිරීම සඳහා ද පදනම් වේ.

සිනහවෙහි කායික, මානසික සහ සමාජ ප්‍රතිලාභ - **The Benefits of Laughter**

කායික සෞඛ්‍ය ප්‍රතිලාභ **(Physical Health Benefits)**	මානසික සෞඛ්‍ය ප්‍රතිලාභ **(Mental Health Benefits)**	සමාජ ප්‍රතිලාභ **(Social Benefits)**
ප්‍රතිශක්තිය වර්ධනය කරයි. (Boosts immunity)	ජීවිතයට ප්‍රීතිය සහ අභිරුචිය එකතු කරයි. (Adds joy and zest to life)	සම්බන්ධතා ශක්තිමත් කරයි. (Strengthens relationships)
ආතතිකාරක හෝමෝන අවම කරයි. (Lowers stress hormones)	කාංසාව සහ බිය පහ කරයි. (Eases anxiety and fear)	වෙනත් අය ඔබ වෙත ආකර්ෂණීය කරයි. (Attracts others to you)
වේදනාව සමනය කරයි. (Decreases pain)	ආතතිය මුදා හරියි. (Relieves stress)	සහයෝගය වැඩි කරයි. (Enhances teamwork)
මස්පිඬු ලිහිල් කරයි. (Relaxes your muscles)	මනෝභාවයන් වර්ධනය කරයි. (Improves mood)	ගැටුම් නිෂ්ක්‍රිය කිරීමට උපකාරී වේ.(Helps defuse conflict)

හදවත් රෝග වළකයි. (Prevents heart disease)	නම්‍යශීලී ස්වභාවය වැඩි කරයි. (Enhances resilience)	කණ්ඩායම් බැඳීම වර්ධනය කරයි. (Promotes group bonding)

සිනහව සහ හාස්‍යය චිත්තවේගාත්මකව මනා සෞඛ්‍යයකින් පවතින්නට උපකාරී වේ.
Laughter and humor help you stay emotionally healthy

සිනහව මගින් ඔබට සෑම විට ම යහපතක් දැනෙන්නට සලස්වයි. ඔබ සිනාසෙන විට ලැබූ යහපත් හැඟීම් සිනහව යටපත් වූ විට ද ඉතිරිව පවතී. අසීරු අවස්ථාවන්හි දී, බලාපොරොත්තු කඩවීම්වල දී, අහිමිවීම්වල දී එම චිත්තවේගයන් දරාගෙන ධනාත්මක (positive), සර්ව සුභවාදී (optimistic) දෘෂ්ටිකෝණයකින් යුත් අයකු වීම සඳහා සිනහව උපකාරී වේ. සිනහව හේතුවෙන් වේදනාවන්ගෙන් මෙන් ම ශෝකයන්ගෙන් තොරව ජීවත්වීමට අවකාශය ලැබෙනවා සේ ම සිනහව ජීවිතයේ අලුත් අරුතක්, බලාපොරොත්තුවක් ඇති කර ගැනීමට අවශ්‍ය ධෛර්යය ද ලබාදෙන නව මූලාශ්‍රයකි. ඉතා අසීරු අවස්ථාවන්හි දී පවා සිනහව හෝ අවම වශයෙන් මඳ සිනහව පවා ඔබට සුවයක් ලබා දෙනු ඇත.

සිනහව සහ මානසික සෞඛ්‍යය අතර ඇති සම්බන්ධතාව
The link between laughter and mental health

- සිනහව සංවේගදායක චිත්තවේග විසුරුවා හරියි **(Laughter dissolves distressing emotions).** එනම්, ඔබ සිනහවෙන් යුක්තව කාලය ගත කරන්නේ නම් කාංසාව (anxious), තරහව (angry), හෝ දුක (sad), ඔබට දැනෙන්නේ නැත.

- සිනහව ඔබට ලිහිල් වීම සඳහා උපකාරී වේ (**Laughter helps you relax).** එනම්, සිනහව ආතතිය අඩු කරයි එසේම, ශක්තිය වැඩි කරයි. යම් කරුණක් පිළිබඳව නාභිගත ව සිටින්නට අවශ්‍ය බලය ලබා දේ. ඒ හා සම්බන්ධ බොහෝ කාර්යය ඉෂ්ට කර ගැනීමට පිටිවහලක් වේ.

හාස්‍යයේ සහ සිනහවේ සමාජ ප්‍රතිලාභ
The social benefits of humor and laughter

අපි එකිනෙකා සමග සිනාසෙනවිට ධනාත්මක බැඳීමක් නිර්මාණය වේ. ඒ නිසා හාස්‍ය සහ සිනහව සන්නිවේදනයේ ධනාත්මක හැඟීම් සඳහා ප්‍රේරකයක් වෙමින් අපගේ සම්බන්ධතා ශක්තිමත් කරයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සිනහව ආතතියට (stress), අසම්මතියට (disagreement), බලාපොරොත්තු කඩවීමට (disappointment) එරෙහි ශක්තිමත් අවරෝධකයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වේ.

හුදෙකලාව සිනාසෙනවාට වඩා වෙනත් අය සමග සිනාසීම ඉතා බලසම්පන්නය.
Laughing with others is more powerful than laughing alone

Laugh and then the world laughs with you.
Weep and then you weep alone.
Ella Wheeler Wilcox, 1883[5]

සිනාසෙන්න, එවිට ලෝකය ඔබ සමග සිනාසේ. වැලපෙන්න, එවිට ඔබ හුදකලාව වැලපෙයි.

සම්බන්ධතා නැවුම් ව සහ උද්දීප්තව තබා ගැනීමට හවුලේ භුක්ති විඳින සිනහව ඉතා ඵලදායක ඖෂධයකි. හවුලේ භුක්ති විඳින සියලු චිත්තවේගාත්මක ස්වභාවයන් ශක්තිමත් සහ ස්ථිර සම්බන්ධතා, ගොඩ නගයි. නමුත් හවුලේ භුක්ති විඳින සිනහව

සහ ක්‍රීඩාව ජීවිතයට ප්‍රීතිය (joy) හා ජෛව බලය (vitality) එකතු කරයි. ප්‍රතිවිරෝධය නැතහොත් අමනාපය (resentment), අසම්මතිය (disagreement), පීඩාවන් (hurts) සහ නිරෝගී බව සඳහා හාස්‍යය බලසම්පන්න සහ ඵලදායී ක්‍රමයක් බව පෙන්වා දිය හැකිය. දුෂ්කර, නොසන්සුන් සහ කලබලකාරී සහ අවස්ථාවන්හිදී සිනහව මගින් මිනිසුන් සමගි සම්පන්න කරයි.

අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා පවත්වාගෙන යෑමේ දී සිනහව භාවිත කරන ඔබට පහත සඳහන් ප්‍රතිලාභයන් අත්පත් කරගත හැක.

1. ස්වයංසිද්ධතාව (සිය කැමැත්තෙන් කරන) - **spontaneous**
   සිනහව, ඔබව කරදර වලින් ඈත් කර තබයි.

2. ආරක්ෂාකාරී බව - **defensiveness**
   සිනහව, තීන්දු නැතහොත් විනිශ්චයන් (judgments), විවේචන (criticisms), සැකයන් (doubts) අමතක කරන්නට ඔබට උපකාරී වේ.

3. ප්‍රතිෂේධය - **inhibition**
   සිනහව, ඔබට බිය දරා ගැනීමට ඇති අපහසුව ඉවතට දමයි.

4. සත්‍ය හැඟීම් - **true feelings**
   සිනහව, ගැඹුරෙහි පවතින ඔබව පෙලන චිත්තවේග මතුපිටට ගෙන ඒමට ඉඩ සලස්වයි. එවැනි චිත්තවේග මුදා හැරීමේ ශක්තිය සිනහව සතු වේ.

සිනහව සහ සම්බන්ධතා -
Laughter and Relationships

ශක්තිමත්, සම්බන්ධතාවන් සඳහා අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් පවත්වන සිනහව සහ සෙල්ලක්කාරී බව අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. ඔබගේ දෛනික අන්තර්ක්‍රියාවන් සඳහා වඩ වඩාත් සිනහව ඇතුළත් කිරීමට ඔබ පවත්වන අන්තර් සම්බන්ධතාවල ගුණාත්මක

බව වැඩි කළ යුතුය. එක්ව සේවය කරන අය සමග, පවුලේ සාමාජිකයින් සමග, යහළුවන් සමග පවත්වන සම්බන්ධතා වැඩි කළ යුතු ය.[6]

ඔබගේ ජීවිතයට සිනහව එක් කර ගැනීමට නම් සිනාසීමට අවස්ථා නිර්මාණය කළ යුතු ය. ඒ සඳහා පහත ක්‍රියාකාරකම් ඔබට අනුගමනය කළ හැකිය.

- හාස්‍ය උපදවන චිත්‍රපට හෝ රූපවාහිනී දර්ශන නැරඹීම.
- හාස්‍යය උපදවන කතා ඇතුළත් පොත් කියවීම.
- හාස්‍ය උපදවන නිතර විනෝදයෙන් කටයුතු කරන මිනිසුන් ඇසුරු කිරීම.
- විහිළු හෝ හාස්‍යජනක කතා හවුලේ බුක්ති විඳීම.
- සිනහව උපදවන යෝග අභ්‍යාස පුහුණුවීම.
- යම් යම් මෝඩ ක්‍රියාවන් කිරීම. (මෙය හාස්‍ය ඉපිදවීම සඳහා පමණක් ස්ථානෝචිත ව කළ යුත්තකි.
- හාස්‍යෝත්පාදක ක්‍රියාකාරකම් සඳහා වේලාවක් යොදාගත හැකිය.
- සුරතල් සතෙකු සමග සෙල්ලම් කිරීම.

ඔබගේ ජීවිතයට හාස්‍යය සහ සිනහව ළඟාකර ගැනීමට අවශ්‍ය නම් ඔබ විසින් සිදුකරන සෑම ක්‍රියාවක් ම ස්වාභාවික ලෙස සොයා ගන්න.

එය ආරම්භ කිරීම සඳහා මාර්ග කිහිපයක් පහත දැක්වේ.

- මඳ සිනාව (මඳ හස) - **Smile.**

සිනහව නැතහොත් ප්‍රහසනයෙහි ආරම්භය වන්නේ මඳ සිනහවයි. මඳ සිනහව ද සංස්පර්ශක ය. සිනහ ප්‍රතිකාරයෙහි "laugh therapy" පුරෝගාමීන් විසින් තහවුරු කරගෙන ඇති ආකාරයට හාස්‍යෝත්පාදක අත්දැකීමකින් තොරව ද සිනහව ඇති කළ හැකිය. ඔබ මනෝඥ පුද්ගලයකු

හෝ සෞම්‍ය දෙයක් දෙස බලනවිට ද නිරායාසයෙන් මද සිනහව පහළ වේ.

- ඔබට සිනහවක් ඇසුනවිට ඒ දෙසට යන්න - **When you hear laughter, move toward it**

ඇතැම් විට සිනහව පෞද්ගලික ය. කුඩා කණ්ඩායමක් හවුලේ භුක්ති විඳින සිනහවක් මෙසේ විය හැකි ය. නමුත් සාමාන්‍යයෙන් එය සැම විට ම එසේ නො වේ. බොහෝ විට හාස්‍යජනක දෙයක් හවුලේ භුක්ති විඳීමට මිනිසුන් කැමතිය. එසේ වූ විට සිනහසීමටත් යහළුවන්ගෙන් ඊට ලැබෙන ප්‍රතිපෝෂණය (Feed Back) අත්විඳීමටත් බොහෝ දෙනා කැමතිය. ඔබට සිනහවක් ඇසුනවිට ඒ ගැන විමසා ඊට සම්බන්ධ විය හැකිය.

- විනෝදකාමී පුද්ගලයින් සමග කාලය ගත කරන්න - **Spend time with fun, playful people**

මෙවැනි මිනිසුන්ට පහසුවෙන් අන් අය සිනා ගැන්විය හැකිය. මෙවැනි අය දෛනික ජීවිතයේ යම් යම් අවස්ථාවන් සඳහා ද හාස්‍ය එක් කරයි.

- සම්භාෂණ නැතහොත් සංවාදවල දී හාස්‍යය එකතු කරන්න - **Bring humor into conversations**

මෙවැනි අවස්ථාවල දී "ඔබට අද දවසේ, මෙම සතියේ, සිදු වූ හාස්‍යජනක ම දේ කුමක්ද යි" ඔවුන්ගෙන් විමසිය හැකිය. නැතහොත් ජීවිතයේ මුහුණදුන් හාස්‍යජනක ම අවස්ථාව කුමක්ද යි විමසිය හැකිය.

මීට අමතරව, සුරතල් සතකු සමග සෙල්ලම් කිරීමෙන් ප්‍රීතිය ළඟා කර ගැනීම බොහෝ දෙනා ලබා ඇති අත්දැකීමකි. සුරතල් සතකු සමග සෙල්ලම් කිරීම, සුරතල් සතුන් ඇති කිරීම ඔබගේ මානසික හා කායික සෞඛ්‍යය යන දෙ අංශයට ම සුභ දායක ය. පර්යේෂණ මගින් තහවුරු වී ඇති ආකාරයට සුරතල් සතුන් ඇති කිරීම හා ඔවුන් සමග විනෝදවීමෙන්

විශාදය, ආතතිය, සහ හදවත් රෝගවලින් ඔබට ආරක්‍ෂා වීමට හැකිය.[7]

නිගමනය

වත්මන් සමාජයේ ජීවත්වන පාසල් ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්, තරුණ තරුණියන්, වැඩිහිටියන් අධ්‍යාපනික, ආර්ථික, සමාජික වැනි විවිධ අංශ තුළින් මතුවන ගැටලු හමුවේ මානසික ආතතියට, පීඩාවට පත්ව සිටන ආකාරයක් දැකගත හැකිය. මගතොටේ දී, ගමේ දී, නගරයේ දී හමුවන ඇතැම් පුද්ගලයින් බොහෝ ප්‍රශ්න වලින් ග්‍රහණ ව සිටින බව ඔවුන්ගේ මුහුණු දෙස බැලීමෙන් වටහා ගත හැකිය. මෙවැනි තත්ත්වයන්ගෙන් මිදී ප්‍රීතිමත්ව ජීවත්වීම සඳහා පහසුවෙන් ක්‍රියාත්මක කළ හැකි ක්‍රමවේදයන් අප අතර තිබේ. ඒ අතර "සිනහව" වැදගත් සාධකයකි. සිනහවෙහි ජෛව රසායනික පදනම, සිනහව සහ කායික මානසික සෞඛ්‍ය අතර පවතින සම්බන්ධතාව, සමාජ සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ දී සිනහවේ ඇති වැදගත්කම ආදිය අවබෝධ කර ගෙන පීඩාකාරී ගැටලු අමතක කර සිනාසීමට හුරුවන්නේ නම් සිනහව අර්ථවත් ලෙස භාවිතා කරන්නේ නම්, විනෝදයෙන් කල් ගත කිරීමට හුරුවන්නේ නම් ඉහත සඳහන් ආකාරයට කායික, මානසික හා සාමාජික වශයෙන් වන ප්‍රතිලාභ සලසාගෙන ජීවිතවල සාර්ථකත්වය ළඟාකර ගත හැකි බවට නිගමනය කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 http://en.wikipedia.org/wiki/Laughter

2 Camazine, Deneubourg, Franks, Sneyd, Theraulaz, Bonabeau, *Self-Organization in Biological Systems*, *Princeton University Press*, 2003. ISBN 0-691-11624-5 —ISBN 0-691-01211-3 (pbk.) p. 18.

3 http://webspace.ship.edu/cgboer/limbicsystem.html

4 Paul E. Mc Ghee, සිනහ ප්‍රතිකාරය සම්බන්ධයෙන්, හාස්‍යය සම්බන්ධයෙන් පර්යේෂණ කළ පුරෝගාමී මනෝවිද්‍යාඥයෙකි. මොහු හාස්‍යය සහ සිනහව සම්බන්ධයෙන් වසර 22 ක් පමණ පර්යේෂණ සිදුකොට තිබේ.

තමාගේ හාස්‍ය සම්බන්ධයෙන් කළ පර්යේෂණ හේතුවෙන් ජාත්‍යන්තර ප්‍රසිද්ධියට පත් වූ අයෙකි. හාස්‍ය සම්බන්ධයෙන් විද්‍යාත්මක විශේෂාංග ලිපි 50 ක් සහ පොත් 13ක් පමණ රචනා කොට තිබේ.

To contact Dr. McGhee via e-mail: haharemedy@del.net

5 http://www.back-exercise-and-pain-relief.com/laughter-therapy.html

6 Read: Playful Communication in Relationships: The Power of Laughter, Humor, and Play, http://helpguide.org/mental/eq7_playful_communication.htm

7 Read: The Therapeutic Benefits of Pets: How Caring for Pet Can Make You Happier and Healthier.

අසම්මත වාදය, ජීවිතයේ අර්ථය හා ඇල්බෙයා කැමූ

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

අසම්මත වාදය යන පදය ඉංග්‍රීසි absurdism යන පදය වෙනුවට යෙදේ. අයුක්ති සහගත බව මෝඩ හෝ අඥාන විහිළු හෝ හාස්‍යජනක වැනි අර්ථ ගෙනදෙන පරිදි aburdd[1] යන්න සිංහලයට පරිවර්තනය කෙරේ. අභූතාර්ථ වාදය විකාරරූපී වාදය අසම්මත වාදය යන්නට සමානාර්ථ වශයෙන් යෙදේ. මිනිස්ජීවිතයේ අවශ්‍යයෙන් ම දක්නට ලැබෙන හාස්‍යජනක බව අයෝග්‍ය බව හෙවත් නො ගැළපෙන බව අවධාරණය කෙරෙන දර්ශනයක් ලෙස අසම්මතවාදී දර්ශනය හැඳින්විය හැකිය. මිනිසාට තමන්ගේ ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් කිසියම් බැඳුණු සම්බන්ධයක් හෝ පිළිවෙළක් දකින්නට නොමැතිකම මේ තත්ත්වයට හේතු වේ. අභූත යන්න හේතු යුක්ති රහිත අසාධාරණ හෝ තර්කානුකූල නොවන අර්ථවලින් යෙදේ.[2] අසම්මතවාදය මිනිසාගේ ඛේදනීය තත්වය පිළිබිඹු කරන දර්ශනයක් වශයෙන් පෙන්වා දෙන සාංදෘෂ්ටිකවාදී දාර්ශනිකයකු ලෙස හඳුන්වන ඇල්බෙයා කැමූ ගේ නිර්මාණ ඇසුරින් පැහැදිලි කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණ වේ.

කැමූට අනුව ජීවිතය තේරුම් ගැනීමට අසීරු ය. එය පරස්පර විරෝධී තත්ත්වයන් පෙන්නුම් කරයි. (We cnnot live with the paradox) මිනිසාගේ තමන්ගේ ජීවිතය උසස් හා වැදගත් බව සිතුවත් ඒ සමඟ ම එය නිරර්ථක බව සිතයි. (I think my life is of great" importance but I also think it is meaningless)

ඇල්බෙයා කැමූ 1913 නොවැම්බර් 07 දින ඇල්ජීරියාවේ කොන්ස්ටටන්ටයින් නගරයට නුදුරින් පිහිටි මොන්දෝවී නම් ගමෙහි උපන්නේය. ඔහුගේ ළදරු වියේ දී ම පියා මියගොස් තිබේ. ඔහුගේ මව සැමියාගේ වියෝවෙන් පසුව ගෘහසේවිකාවක ලෙස කටයුතු කරමින් කැමූව හදාවඩා ගත්තේය. කැමූගේ පස් හැවිරිදි වියේ පාසලකට ඇතුළත් කළ අතර 1923 දී ශිෂ්‍යත්වයක් ලබා ප්‍රංශ මහ විදුහලකට ඇතුළත් වී ඇත. කැමූ ඉගෙනීමට මෙන් ම ක්‍රීඩාවේද දක්ෂයෙකි. පාපන්දු පිහිනීම මල්ලවපොර ආදී ක්‍රීඩාවන්ට දක්ෂතා පෙන් වූ නමුත් ක්ෂය රෝගය වැළඳීම හේතුවෙන් ඉගෙනීමට මෙන්ම ක්‍රීඩාවට බධා ඇතිවිය. පසුව තමන්ගේ ශ්‍රමයෙන් ජීවත්වීම ආරම්භ කළ ඔහු පෞද්ගලික ඉගැන්වීමෙහි යෙදුනු අතර පසුව මෝටර් රථ අමතර කොටස් විකුණා ජීවත් විය. අනතුරුව ලිපිකරුවකු ලෙස ද රැකියාව කර තිබේ. 1934 දී කැමූ විවාහ වූ නමුත් වසරක්වත් විවාහ ජීවිතය ගෙනයාමට නොහැකි විය. පසුව ඔහු කොමියුනිට් පක්ෂයට බැඳී ඇත. රැකියාව කරන අතරතුර නයිජීරියානු විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළත් වී දර්ශනය හදාරා 1935 දී උපාධිය සම්පූර්ණ කර ඇත. එහි දී සාහිත්‍ය පිළිබඳ ඥානය ද දියුණු කර ගත්තේය. 1938 දී පුවත්පත් වාර්තාකරුවෙකු ලෙස කටයුතු කර ඇත. කෙසේ නමුත් කැමූ අද්වීතීය නවකතා, ශ්‍රේෂ්ඨ කෙටිකතා මෙන් ම ශ්‍රේෂ්ඨ නාට්‍ය නිර්මාණ කළ අතර ශාස්ත්‍රීය ලිපි රැසක් ම සම්පාදනය කළේය. 1960 ජනවාරි 04 කැමූ රිය අනතුරකින් මියගියේය. 1957 දී ඔහුට සාහිත්‍ය වෙනුවෙන් නොබෙල් සම්මානය ද ලැබුණි.[3]

සාංදෘෂ්ටිකවාදයට අනුව අසහනය, ඉච්ඡාභංගත්වය, වේදනාව හා බලාපොරොත්තු සුන් බව මෙන් ම පරාරෝපණ ගැටලුව ගැන අදහසක් ඇති කර ගැනීම දර්ශනයේ අරමුණ විය යුතුය.[4] එසේ ම දර්ශනයට අනුව වැදගත් වන්නේ මිනිසා යනු කවුද? යන ප්‍රශ්නය නො වේ වැදගත් වන්නේ මිනිසා ජීවත් වන්නේ ඇයි යන ප්‍රශ්නයයි. එසේම ඔවුන් කතා කළේ පුද්ගලික මිනිසාගේ නිදහස් පැවැත්මයි. කැමූ තමන් සාංදෘෂ්ටිකවාදියකු නො වන බව[5] ප්‍රකාශ කර තිබෙන නමුත් ඔහුගේ නිර්මාණ මගින් නිරූපණය වන දර්ශනයෙහි සාංදෘෂ්ටිවාදී තේමාව දැකිය හැකිය.

අසම්මත මිනිසාගේ ස්වභාවය කැමූ ඔහුගේ තුන් ඈඳුතු නිර්මාණ සේ සැලකිය හැකි සිසපස්ගේ මිථ්‍යා කතාව (the myth of sisyphus) නැමති දාර්ශනික ප්‍රබන්ධය, (1942) පිටස්තරයෝ (The stranger) (1942) නැමති නවකතාව හා කලිගුලා (Caligula) (1945) නැමති නාට්‍ය මගින් ඉදිරිපත් කර තිබේ. අසම්මත මනුෂ්‍යයාගේ ස්වභාවය, බලවත් අවාසනාව හෝ පිළිකුළ (Revolt) නිදහස (feedom) හා රාගය (passion) වැනි පද මගින් තේරුම් ගත හැකිය අසම්මතවාදය අනුව ජීවිතයේ අගය මනිනු ලබන්නේ එහි තිබෙන නිසරුභාවය මගිනි. ඒ අනුව මිනිස් පැවැත්ම යනු අසම්මත පැවැත්මයි. එසේ ම එය හාස්‍ය ජනකය අවශ්‍යයෙන් ම ජීවිතය අර්ථ ශූන්‍ය හා අසම්මත බැවින් මිනිසා සියදිවි නසාගත යුතුද? කැමූ ඔහුගේ කැරලිකාරයා (The Rebel-1951) නැමති දේශපාලනික ඉතිහාසය සම්බන්ධ නිර්මාණය මගින් පෙන්නුම් කළේ සියදිවි නසා ගැනීම යහපත් බවයි. ඔහු හාස්‍ය ජනක ජීවිතයට ගෙන ආ එකම විසඳුමක් වූයේද එයයි. නමුත් ඔහුගේ ම අනෙක් නිර්මාණවල ඊට වඩා වෙනත් විසඳුම් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එසේ ම සාංදෘෂ්ටිකවාදීන් පොදුවේ කතාකළ පුද්ගලික මිනිසාගේ නිදහස නැතහොත් පැවැත්ම කැමූද පිළිගත් නමුත් ඔහු ප්‍රශ්න කළේ පුද්ගලයාට හැම දෙයක් ම කිරීමට නිදහස ඇති නමුත් ඒ හැම දෙයක් ම හොඳ යැයි පිළිගත නොහැකි බවයි. ඒ අනුව සියදිවි නසාගැනීම හරිද යන පැනයට දෙන ඍජු පිළිතුර වනුයේ එය හොඳ නැති බවයි.

අසම්මතභාවය මිනිසා මුහුණ දෙනු ලබන විවිධ අවස්ථාවන් පදනම් කොටගත් මූල ධර්ම තුනක් මත සාකච්ඡා කර තිබේ. දෙවියෝ මියගොස් ඇත, ජීවිතය විකාරරූපීය, ජීවිතය අර්ථ ශූන්‍යය යනු එම මූලධර්ම තුනයි.

දෙවියෝ මියගොස් ඇත යන මූලධර්මය අදේවවාදී සාංදෘෂ්ටිකවාදයට නැඹුරු වූ බොහෝ චින්තකයින් යොදාගෙන ඇත. ඔවුන් දක්වන අන්දමට වටිනාකම් හෝ හරයන් (Values) තවදුරටත් වාස්තවික හෝ නිසර්ගයෙන් ම මිනිස් සමාජය වෙත දෙවියන්ගෙන් ලැබුණු දායාද ලෙස සැලකිය යුතු නො වේ. කැමූ ඔහුගේ මහමාරිය නවකතාවේ පනීලු පියතුමා ඔතෝන්ගේ පුතා

(ළමයා) වසංගතය හේතුවෙන් එන්නත දී තිබියදී ත් මියයමින් සිටින අවස්ථාවේ දරුවා මරණයෙන් බේරා දෙන ලෙසට දෙවියන්ට යාඥා කළත් පිහිටක් නොමැති බව පෙන්නුම් කර තිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ දෙවියන්ගෙන් ද පිහිටක් නොමැති බවයි.

ජීවිතය විකාරරූපය යන්න ඔහුගේ අනෙක් මූලධර්මයයි. ඔහු සිසිපස්ගේ මිථ්‍යාකතාව නැමති දාර්ශනික ප්‍රබන්ධයෙන් ඒ බව පෙන්වා දී තිබේ. එය පිටු 120 කින් පමණ යුතුව මුලින් ප්‍රංශ භාෂාවෙන් Le mythe de sisyphe නමින් 1942 දී පළ කර ඇත. එය 1955 දී ඉංග්‍රීසි භාෂාවට පරිවර්තනය කර තිබේ. එහි ඔහුගේ අසම්මතවාදී දර්ශනය ඇතුළත් කර තිබේ. මිනිසුන් ගේ ජීවිතයේ අර්ථය සෙවීමේ නිරර්ථක උත්සාහය එහි පිළිබිඹු කෙරේ. එහි අවසාන පරිච්ඡේදයේ අසම්මත මනුෂ්‍යයාගේ ස්වභාවය සිසිපස් ඇසුරින් පෙන්වා දී තිබේ. සිසිපස් කළ වරදකට දෙවියන් දුන් දඬුවමක් ගැන එහි කියවේ. දඬුවම වූයේ විශාල ගලක් උල් පර්වතයක් මුදුනට ගෙනයාමයි. සිසිපස්ට එය ජයගත නො හැකිය. සිසිපස් නිරර්ථක උත්සාහයක යෙදී සිටින බව පෙන්නුම් කිරීම මගින් මිනිස් ජීවිතයේ නිරර්ථක බව පෙන්නුම් කර තිබේ. ජීවිතය නිරර්ථක වන නමුත් විසඳුම් වශයෙන් කළ යුත්තේ සියදිවි නසාගැනීම නො වේ.[6]

ජීවිතයේ විකාරරූපී බව තවදුරටත් කැමූගේ පහත සඳහන් අදහස් මගින්ද තේරුම් ගත හැකිය

"උදේට නැගිටිනිවා, මහ මග වාහන ඇතුළේ පුරා පැය හතරක් කාර්යාලයේ හෝ ෆැක්ටරියේ, ආහාර ගැනීමද මහ මග වාහන ඇතුළේ, ආහාර ගැනීම් නිදාගැනීම් සහ සඳුදා, අඟහරුවාදා, බදාදා, බ්‍රහස්පතින්දා, සිකුරාදා එකම ජීවන රිද්මය, බොහෝ විට පහසුවෙන් ම ඔහේ ගතවන ජීවිතය එනමුදු එක්දිනක ඇයි මේ? තමන් තුළින් ම මතුවන ප්‍රශ්නයකි. හැම දෙයක් ම පුදුමයෙන් යුතු ඒකාකාරී හා කුසීත බවින් පාවේ නම්" මේ ඇසුරින් කැමූ සමහර මිනිසුන්ගේ ජීවිතවල දුවටී ඇති අර්ථ ශූන්‍ය බව පෙන්වා දෙයි. මේ සරල අච්චුවට හසු නො වන චරිත තිබිය හැකියි. නමුත් ඔහු මිනිස් ජීවිතය අරබයා මතුකරන ගැටලුව වැදගත් ය. කැමූ අවසානයේ දී මතුකරන්නට උත්සාහ ගනුයේ විශ්වයේ

මිනිසාට ඇති ස්ථානය පිළිබඳ අර්ථ විරහිත තත්වයයි. ඒ බව ඉහත සඳහන් කැමූගේ අදහසින් පෙන්නුම් කෙරේ.

"නිසල පැතුම් ලොවක් හමුවේ අප මනස නැවතී සිටින විට ඒ සියලු දෑ අතීත සැමරුම් රසක් ලෙස පමණක් පෙළගැස් වී අප හමුවේ මැවී පෙනේ."

කැමූගේ මෙවැනි අදහස් වලින් පෙනී යන්නේද අප මනස ක්‍රියාත්මක කරන විට ලෝකය තුළ ද නිසි ආකාරයේ පැවැත්මක් හා ක්‍රියාකාරිත්වයක් තිබිය යුතු බවයි. එසේ නැතිවුව හොත් මිනිසා ලොව අතරමංවන තත්ත්වයකට පත් වේ.

අසම්මතවාදය නිරූපණය කරන කැමූගේ අනෙක් ශ්‍රේෂ්ඨ නිර්මාණය වන්නේ L'Etranger නමින් පළ කළ නවකතාවයි. එහි Stranger නමින් ඇමරිකන් පරිවර්තනයක් ද The Outsider නමින් බ්‍රිතාන්‍ය පරිවර්තනයක් ද තිබේ. එහි අමුතුම මිනිහෙක්[7] නමින් හා පිටස්තරයා[8] නමින් සිංහල පරිවර්තන දෙකක් තිබේ. පිටස්තරය මගින් විවිරණය වන්නේ අභූත ලොවක ජීවත් වන මිනිසාගේ අසරණ තත්වයයි. එහි නිරූපණය වන ආකාරයට අභූත තත්ත්වය නිර්මාණය වන්නේ මිනිසාත් ඔහු ජීවත් වන ලෝකයත් අතර ඇති අභූත සම්බන්ධතාවය හේතුවෙනි. ඇල්ජීරියාවේ ජීවත් වන මර්සෝ නැමති තරුණ ලිපිකරුවෙක් වටා පිටස්තරයෝ ලිය වී තිබේ. නවකතාව ආරම්භ වන්නේ මව මියගිය බවට මර්සෝට ලැබෙන විදුලි පණිවිඩයක් සමඟ ය. මව ජීවත් වූයේ මඩමක ය. ජීවත්වන කාලයේ දී මර්සෝ හා මව අතර දැඩි සම්බන්ධයක් තිබුනේ නැත. අවමගුලට යන මර්සෝ තුළ අමුතු ශෝකයක් හෝ කණගාටුවක් ඇති වන්නේ නැත. ශෝකය ව්‍යාජ ලෙස පෙන්වීමට ද ඔහු උත්සාහ නොකරයි. මළගම අවසන් වීමෙන් පසුව පැමිණ මර්සෝ මරියා නැමති පෙම්වතිය සමඟ සති අන්තයේ දී විනෝද සවාරියකට සහභාගී වෙයි. මර්සෝ ගේ මිතුරකු වන රේමොං නැමති අරාබි ජාතිකයකු ද සිටියි. දිනක් රේමොං තම පෙම්වතියට පහර දෙයි ඇයගේ සොහොයුරා රේමොංගෙන් පළිගැනීමට සිතයි. මේ අතරතුර මර්සෝ සිය පෙම්වතිය සහ රේමොං සමඟ වෙරළබඩ පිහිටි සිය මිතුරාගේ නිවසට යයි. ඒ අතරතුර අරාබි ජාතිකයින් දෙදෙනකු හා රේමොං දබරයක් හටගනී. අරාබි ජාතිකයින්

දෙදෙනාට වෙඩි තැබීමට රේමොං උත්සාහ ගත් අතර මර්සෝ එය වළකා ගිනි අවිය තමන්ගේ අතට ගනී. දබරය එතෙකින් සංසිඳුනු බව මර්සෝ කල්පනා කරයි. මර්සෝ වෙරළේ ඇවිදින අතර අරාබි ජාතිකයන්ගෙන් එකකු මුණගැසේ. දැවෙන හිරු රැස් නිසා මර්සෝට ක්ලාන්ත ගතියක් දැනේ. මර්සෝ අරාබි ජාතිකයා වෙතට යන්නේ සෙවනක් බලාපොරොත්තුවෙනි. අරාබි ජාතිකයා පිහියක් ඇද ගනී. මර්සෝ යාලුවාගේ ගිනි අවියෙන් ඔහුට වෙඩි තබයි. බිම ඇද වැටෙන ඔහුට කිසිම හේතුවක් නැතිව තවත් වෙඩි පහර තබයි. මිනී මැරීමේ චෝදනාවට මර්සෝ හිර අඩස්සියට පත් වෙයි. අවසානයේ මර්සෝට මරණීය දණ්ඩනය නියම වෙයි.

කැමූගේ පිටස්තරයා නවකතාවේ එන මර්සෝ අසම්මත චරිතයකි. මෙහි දැක්වෙන අසම්මත බව මිනිසෙකු වශයෙන් ජීවත්වීමට ඇති අසම්මත තත්ත්වයකි. මරණය අපේක්ෂාවෙන් සිරගෙයි සිටින මර්සෝ ආගමෙන් සැනසීමක් ලැබීමට නො සිතයි. පසුතැවිලි වන්නේ ද නැත. සෑම මිනිසෙක්ම එක හා සමානව වැරදි කාරයකු හෝ නිවැරදි කාරයෙකි. සියලු දෙනා මිය යා යුතුය. ඒ ගැන තමා වුවද අන් අය වුවද වෙනසක් නැත. එහෙයින් ජීවිතය අර්ථ ශූන්‍ය ප්‍රලාපයකි. මේ අනුව කැමූගේ මර්සෝ අසම්මත වීරයෙකි. තමනට නො ගැළපෙන ලෝකයක ජීවත්වන මිනිසාට මේ ලෝකය අසම්මතය කොතෙකුත් මිනිසුන් සිටියද මිනිසාට මේ ලෝකය හුදකලා වූ එකකි. එසේම කැමූ පෙන්වන මර්සෝ අවංකය එක්කෝ අවංක මිනිසාට මේ ලෝකය අසම්මතය. නැතහොත් මේ ලෝකයට එවැනි මිනිසුන් අසම්මත ය.

අසම්මත වාදය පිළිබිඹු කරන කැමූගේ අනෙක් නිර්මාණය වන්නේ කලිග්‍යුලා නැමති නාට්‍යයයි Caligula කැමූ මුලින් නිර්මාණය කළේ 1944 හා 1945 දීය. ජී. ඩබ්ලිව්. නන්දිසේන එය සිංහලයට පරිවර්තනය කර තිබේ.[9] කලිග්‍යුලා රෝමයේ රජ කෙනෙකි. වයස අවුරුදු 25 දී රජ පත්වන ඔහුට වැසියන්ගේ සිත් දිනාගෙන පාලකයකු ලෙස ක්‍රියා කිරීමට හැකි වන්නේ මුල් මාස 08 තුළ පමණි. ක්‍රමයෙන් ඔහු අයහපත් වන අතර ඉතිහාසයේ කෲරතර පාලකයන්ගෙන් නපුරුම තැනැත්තා වෙයි. අභූතරූපී නාට්‍යයක් වන එහි කැමූගේ අසම්මතවාදී දර්ශනය පිළිබිඹු කර තිබේ.

කැමුගේ ඉහත සඳහන් මූලධර්ම අතරින් තෙවැන්න ජීවිතයේ අර්ථ ශූන්‍ය බවයි. පවතින ලොව තර්කානුකූල නො වේ. මිනිස් හදවතින් අයැද සිටින පැහැදිලි බව හා නිශ්චිත බව ලොවෙහි පවතින අතාර්තික බව හා ගැටේ. එවිට මිනිසා තුළ අර්ථ ශූන්‍ය බව පැහැදිළි වේ. එහිදී පුද්ගලයන් දෙදෙනකු එකතු කිරීම සඳහා වෛරය දායක වන බවක් දැකිය හැකිය.

විසිවන සියවසේ දී පැහැදිලි ව පෙනෙන්නට තිබෙන කරුණ වන්නේ විශ්වයේ අතාර්කික බවයි. එය කිසිම නියාමයකට කීකරු නොවේ. එනම් තර්කයේ නීතියකට යටත් නො වේ. මතුපිටින් බලන කළ සමකාලීන විද්‍යාත්මක සිද්ධාන්තවලට අනුකූලව විශ්වයේ යම් යම් ක්‍රියාකාරිත්වයන් පිළිබඳ ව අනාවැකි පැවසිය හැකිය. එහෙත් මෑත අතීතයේ බිහි වූ ක්වන්ටොම් වාදයට අනුව එලෙස අනාවැකි පළ කළ හැකි දේ විශ්වය තුළ සිදුවිය හැකිය. එහෙත් විශ්වය සම්බන්ධ තර්කානුකූල බව සෙවීම අර්ථ ශූන්‍ය ක්‍රියාවක් වේ.

කැමුගේ අසම්මතවාදය ඉදිරිපත් කළේ තර්කානුකූල බුද්ධිමත් සංවාද මාර්ගයෙන් නො වීම මෙහි තිබෙන විශේෂත්වයකි. එය ඔහු ඉදිරිපත් කළේ න්‍යාය විරෝධී (Absurd) දාර්ශනික ප්‍රබන්ධ නවකතා හා නාට්‍ය මාර්ගයෙනි. නාට්‍ය කලාව තුළ අභූතරූපී නාට්‍ය ගුරුකුල සාංදෘෂ්ටිකවාදය ඇසුරු කරගෙන නිෂ්පන්න වී ඇත.[10] ලෝකයේ වාස්තවික සත්‍යයක් නැත. ස්වකීය ජීවිතයේ වූ පුරුෂාර්ථ තමා විසින් ම සොයාගත යුතුය. ජීන් පෝල් සාත්රේ විශ්වීය සාරධර්ම කියා දෙයක් නොමැති බවද මිනිසා අරමුණකින් තොරව ලෝකයේ එහා මෙහා පාවෙන බව ද හැඳින්වූයේ ඒ නිසා ය. කැමු තමන්ගේ නිර්මාණ ඇසුරින් පෙන්වා දී ඇත්තේ මිනිස් ආශාවන් අපේක්ෂාවන් හා ඔහු ජීවත්වන ලෝකය අතර ඇතිවන සම්මත අසම්මත භාවයට හේතුවන බවයි.

දෙවියෝ මියගොස් ඇත. ජීවිතය විකාරරූපී ය. එසේ ම ජීවිතය අර්ථ ශූන්‍ය ප්‍රලාපයකි. එසේනම් මිනිසා කළ යුත්තේ කුමක්ද? කළ යුත්තේ සියදිවි නසාගැනීම නම් නො වේ. ඒ සඳහා වෙනත් විසඳුම් තිබේ. රසික නිර්මාණ ඇසුරින් තමාගේ පුද්ගල

අභ්‍යන්තර භාව ප්‍රකට කිරීම අවට සමාජීය කෙරෙහි මහත් මානව භක්තියෙන් යුතුව ජීවත්වීම කෙසේ හෝ ජීවත්වීම එම විසඳුම වේ.[11]

මෙහි දැක්වෙන රසික නිර්මාණ යනු කලා නිර්මාණයන් ය. මිනිස් ජීවිතයේ තිබෙන හාස්‍ය ජනක බව හා නිස්සාර බව නිර්මාණ මගින් ප්‍රකට කළ හැකිය. කලාව අභ්‍යන්තර භාව ප්‍රකට කිරීමේ මාධ්‍යයක් වශයෙන් ඇරිස්ටෝටල් ද හඳුන්වා තිබේ. භාව විශෝධනය (Katharsis)[12] හෙවත් කැතාසිකරණ යනු එයයි. නවකතා, කෙටිකතා, නාට්‍ය, ගීත, නිසඳැස් වැනි නිර්මාණ මගින් මෙන්ම චිත්‍ර මූර්ති ශිල්පය වැනි නිර්මාණ මගින් ද ඒ බව ප්‍රකට කිරීමේ හැකියාව තිබේ. නූතන මනෝවිද්‍යාවේ කැතාසිකරණය ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් වශයෙන් ද යොදා ගැනේ. අතැම්විට කැමූ තම නිර්මාණ මගින් කළේ එය ම විය හැකිය.

අවට සමාජය කෙරෙහි මහත් භක්තියකින් යුතුව ජීවත් වීම පිළිබඳ විසඳුම් කැමූ ඔහුගේ මහාමාරිය නැමති ශ්‍රේෂ්ඨ නවකතාවෙන් ඉදිරිපත් කර තිබේ. කැමූ 1947 දී La Peste නමින් පළකළ නවකතාව 1948 දී The plague නමින් ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කර තිබේ. එය මහාමාරිය[13] යන නමින් සිංහලයට පරිවර්තනය කර තිබේ. ඇල්ජීරියාවේ ඔරානය නගරයට මී උණ වසංගතය පැතිරීම හේතුවෙන් ඇතිවන ඉතා අන්තරාදායක බිහිසුණු ඉරණමින් මිනිසුන් බේරාගැනීමට වෙහෙසෙන වෛද්‍යවරයකු හා ඔහුගේ සාහසිකයින් කණ්ඩායමක් ගැන එම නවකතාවෙන් පිළිබිඹු කෙරේ. තමන්ට ද එම රෝගය ගොදුරු වීමේ අවදානම තිබිය දී ත් වසංගතයෙන් මිනිසුන් බේරාගැනීමට දරණ උත්සාහය තුළ පිළිබිඹු කරන්නේ මානව දයාවයි.

කැමූ ඔහුගේ සිසිපස්ගේ මිථ්‍යා කතාව මගින් ඉදිරිපත් කොට ඇති විසඳුම වන්නේ කෙසේ හෝ ජීවත් වීමයි. සියදිවි නසාගැනීම යනු ජීවිතයට මුහුණ දීම නොව ජීවිතයෙන් පලායාමකි. එවිට ඇතිවන්නේ පරාජිත භාවයකි. ඉහත සඳහන් කළ පරිදි සිසිපස් ගල කඳු මුදුනට ගෙනයාමට දරණ උත්සාහය නිරර්ථක උත්සාහයක් යයි කෙනකුට සිතීමට පුළුවන. නමුත් සිසිපස් උත්සාහය අත්

නොහරියි. කඳු මුදුනින් බිමට පැන ජීවිතය ද ස්වර්ගය ද එකවිට ප්‍රතක්ෂේප කරමින් සියදිවි නසාගැනීමට නිදහස සිසිපස්ට තිබෙන නමුත් ඔහු එසේ නො කිරීමෙන් ගම්‍ය වන්නේ කෙසේ හෝ ජීවත්වීම කළයුතු බවයි. ජීවිතය තුළ සදාකාලික සැප හෝ සදාකාලික දුක නැත සැප හා දුක තුළ ජීවිතය දෝලනය වෙයි. මිනිසා දුක පිළිකුල් කරන අතර සැපත අපේක්ෂා කරන බව සැබෑවකි. නමුත් යථාර්තය වන්නේ සැප හා දුක ජීවිතයේ අවශ්‍ය අංග වීමයි ඒ නිසා කළ යුත්තේ කෙසේ හෝ ජීවත්වීමයි.

පරිශීලනය කළ ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

01 Colson Elizabeth,(1962) "Plateau Tonga" In Matrilineal Kinship Eds. By David M. Schneider and Kathleen Gough. PP 36-95. Barkeley and Los Angeles :University of California

02 Gearing, Fred, (1968). Introduction to Cultrual Anthropology : Essays in the Scope and Methods of the Science of Man. London : Tavistock.

03 Gough, Kathleen, (1962). "Tiyyar : North Kerala" In Matrilineal Kinship. Eds. By David M.Schneider and Kathleen Gough. PP 405-414. Barkeley and Los Angeles : University of California.

04 Hsu, L.K.,(1971). "A Hypothesis on Kinship and Cultures" In Kinship and Culture. Ed. By L.K. Hsu. PP 3-7. Chicago, Illinois : Aldine Publishing Company.

05 Leach, E.R., (1968). Pul Eliya :A Village in Ceylon (A Study of Land Tenure and Kinship)1961. Cambridge University Press.

06 Seligmann, C.G. and Seligmann, B.Z.,(1969). The Veddas 1911. The Netherlands : Anthropiligical Publications.

07 Spittle, R.L.,(1957). Far – Off Things : Introducing the History, Legends People Including the Vedda Aborigines,Jungle Love and Adventure of Ceylon. Ceylon : Colombo Book Centre.

08 Wijesekara, N.D.,(1987).Veddas in Transition.1964. Colombo: M.D. Gunasena.

වැදි ජනතාවගේ සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ විමසුමක් : ඥාතිත්වය, විවාහය හා පවුල යන සමාජ සංස්ථා ඇසුරෙන්

මහාචාර්ය යසාංජලී දේවිකා ජයතිලක

සමාජයක් අධ්‍යයනය කරන කල්හි එම සමාජයේ සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම ඉතා වැදගත් වේ. රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන්ට අනුව සෑම සමාජයකට ම ඊට ආවේණික වූ ජීවන රටාවක් තිබේ. එම ජීවන රටාව මවා ගත්තක් නො වන අතර එය එම සමාජ සංවිධානයේ විවිධ අංශ සමග අන්තර් පරායනත්වයකින් ක්‍රියාකර සමාජයේ කෘත්‍යයන් හා එකට බද්ධ වේ. එය එකිනෙක වශයෙන්, අවසානයේ සමස්තයක් ලෙස සමාජ ක්‍රමය පවත්වාගෙන යාම සඳහා කාර්යය කොටසක් ඉටුකරනු ලැබේ. (Malinowskies's View Quoted Leach 1968: 484) මිනිසා උපදින්නේ සංවිධානගත සමාජයකට ය. එම නිසා සමාජ ව්‍යුහය අධ්‍යයනය කළ හැක්කේ සංවිධානගත සමාජය තුළ මිනිසා ක්‍රියාකරන්නේ කෙසේදැයි අධ්‍යයනය කිරීම මගින් ය. මේ නිසා මානවයා මුහුණ දෙන සියලු සංසිද්ධීන් ඇසුරෙන් එම ජනතාව ජීවත් වන සමාජයේ සංවිධානය පිළිබඳ අපට අවබෝධ කරගත හැකිය. (Gearing 1968:163)

වැදි සමාජ ව්‍යුහය සලකා බලන කල්හි ගත වූ කාල පරිච්ජේදය තුළ සාමාජිකරණයට ලක් වීම නිසා වෙනස්කම් රැසකට එය බඳුන් වී ඇති ආකාරය පෙනී යයි. ප්‍රාග් ඓතිහාසික හා එතිහාසික යුගවලදී වැදි ජනතාවගේ ගෙපැළ වලට 'වත්ත'

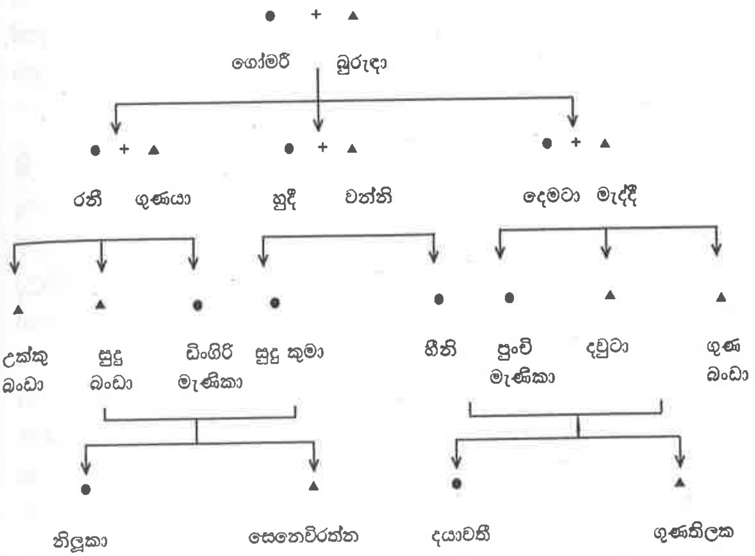
(Garden) යන සංකල්පය ආගන්තුක විය. ජනාවාස වශයෙන් හෝ ප්‍රධාන පාරකට මායිම්ව අද ගෙපැළ තනා ගැනීමට සිදුවීමෙන් වතු සංස්කෘතියක් ඔවුන් වටා ගොඩනැගී තිබේ. නිවාස අතර දුර ප්‍රමාණය අඩු ය. මේ නිසා සංකීර්ණ සමාජවල නිවාස ගොඩනැගීමේ රටාව වූ 'පොකුරු' (Cluster) සංකල්පය ද බිහි විය. එක් ගෙ පැළක අඩු ම වශයෙන් සාමාජිකයෝ 7 -8 දෙනකු වාසය කරති. මෙය 11 - 12 දක්වා වුව ද වැඩි වීමට පුළුවන. එකිනෙකා නෑදෑයෝ වෙති. ඥාතිත්වය හරස් හෝ සමාන්තර නෑකම් මගිනුත්, විවාහය මගිනුත් තීරණය වේ.

උරුමය හා විවාහය මත නිරුක්ත වූ ඥාතිත්වය නමැති මානව සම්බන්ධතාවය සෑම සමාජයකට ම වැදගත් කාර්යය කොටසක් ඉටු කරයි. පුද්ගලයා, සමාජයීය, දේශපාලනමය හා ප්‍රාදේශික සමූහ අතර හැසිරීම හසුරුවන ප්‍රධාන සාධකය ලෙස ඥාතිත්වය ක්‍රියා කරයි. 'න්‍යෂ්ටික පවුල' වටා නවීන කාර්මික සමාජය තුළ ඥාතිත්ව සංස්ථාව ගොඩනැගී ඇති අන්දම මේ සඳහා නිදසුන් වේ. ගෝත්‍රික සමාජවල ඥාතිත්වය, වඩාත් අර්ථවත් වී ඇත්තේ එම ජනතාවගේ සමාජ, ආර්ථික දිවිය කෙරෙහි එය වඩාත් බලපෑම් ඇති කරන නිසාය.

වැදි ඥාතිත්වය, සිංහල නෑදෑකම් වලට බොහෝ සෙයින් සමානය 'ඇත්තෝ' යන පදය වැදි නෑකමේ අගට යෙදුණ ද අර්ථයෙන් හා ආමන්ත්‍රණයෙන් එය සිංහල නෑ ධූරාවලියේ ම ප්‍රතිනිර්මාණයකි. ඥාතිත්වය හා නෑයන් අතර සම්බන්ධතාව දක්වන විවිධ නෑදෑ පද සෑම සංස්කෘතියක ම පාහේ සකසා ගෙන තිබේ.

අනුපිළිවෙළින් සළකා බැලුවහොත් පරම්පරා හතරක ඥාතීහු දඹානේ ජීවත් වෙති. දඹානේ වැදි ජනතාවගේ නෑකම් වල ප්‍රකට ම ලක්‍ෂණය වන්නේ,ඥාතිත්වය අතුපතර විහිදීමට වඩා සමාන්තරව ගලා යෑම ය. එකම ඥාතියා විවාහයෙන් නැවත නැවතත් ඥාතීන් බවට පත් වීම ඊට හේතු වේ.

වැදි විවාහ සිදුවන ආකාරයත් ඒ මත නෑකම් තීරණය වන අන්දමත් රූ සටහනකින් මෙසේ දැක්විය හැකිය.



ගෝමරී හා බුරුදා ගේ විවාහයෙන් රනී හා හුදී නම් ගැහැනු දරුවන් දෙදෙනාත්, දෙමටා නම් පිරිමි දරුවාත් ඉපදුනේ ය. ඔව්හු පිළිවෙළින් හරස් හෝ සමාන්තර ඥාතීන් වන ගුණයා, වන්නි හා මැද්දී විවාහ කර ගත්තෝ ය.

රනී හා ගුණයා ගේ විවාහයෙන් උක්කු බංඩා, සුදු බංඩා සහ ඩිංගිරි මැණිකා නම් දෙපුතුන් හා දියණිය ඉපදුනේ ය. හුදී හා වන්නා ගේ විවාහයෙන් දියණියෝ දෙදෙනෙකි. ඒ සුදු කුමා සහ හීනිය. දෙමටා හා මැද්දීට දරුවෝ තිදෙනෙකි. ඔවුන් දවුටා හා ගුණ බංඩා නම් පුතුන් දෙදෙනාත්, පුංචි මැණිකා නම් දියණියත් ය.

සුදු බංඩා සිය මවගේ සොහොයුරියගේ දියණිය වන සුදු කුමා විවාහ කරගත්තේ සමාන්තර ඥාතිත්වය නො සලකමින්ය එයින් ඔහු නිලූකා හා සෙනෙවිරත්න යන දූපුතුන් ලැබුවේය. හීනි, හරස් නෑකමට අනුව සිය ඇවැස්ස මාමාගේ පුත්‍රයා වූ දවුටා හා විවාහ වීමෙන් දයාවතී නම් දියණියත්, ගුණතිලක නම් පුතාත් ලැබුවාය.

මෙලෙස එක ම මූලයකින් පැන නැගුණු නෑදෑයින් එකිනෙකා අතර සමාන්තර හෝ හරස් අතට විවාහ වීමෙන් විවාහයෙන් හට ගන්නා ඥාතීත්වයෙන් ද පූර්ව මූලයට ම පෙරළා පරාරෝපණය වන ආකරය පැහැදිලි වෙයි.

සතරවන පරම්පරාව වන නීලූකා, සෙනෙවිරත්න, දයාවතී හා ගුණතිලකගේ ඥාති සම්බන්ධතා විමසුවහොත් නිලූකා හා සෙනෙවිරත්නගේ මාපියන් (සුදු බංඩා හා සුදු කුමා) සමාන්තර ඥාතීහුය. සුදු බංඩාගේ මව සිය බිරිඳ සුදු කුමාගේ ලොකු අම්මිලා ඇත්තන් ය. දයාවතී හා ගුණතිලක ගේ මව වන හීනි, සුදු කුමාගේ සොයුරිය වේ. හීනි ගේ ස්වාමිපුරුෂයා වන දවුටා, ඇගේ මව වන හුදී ගේ සොහොයුරා (දෙමටා) ගේ පුතණුවන් ය. අවසානයේ දී නිලූකා, සෙනෙවිරත්න, දයාවතී හා ගුණතිලක යන සියල්ලන්ගේම මිත්තණිය හා මුත්තණුවන් වන්නේ රනී, හුදී හා දෙමටාගේ මාපියන් වන ගෝමරී හා බුරුඳා ය.

මෙලෙස එක ම ඥාතින් අතර හරස් හෝ සමාන්තර අතට වෛවාහික හුවමාරු සිදුවීමෙන් නෑකම් වල වර්ධනයක් ඇති නොවේ. එක ම මූලයක් කේන්ද්‍ර කරගෙන නෑකම් තීරණය වීම නිසා සමාජ සම්බන්ධතා ගොඩනැගීම හෝ ව්‍යාප්ත වීමක් සිදු නොවීම මගින් සමාජය වෙත විවිධ ආකාරයේ ඍජු හෝ වක්‍ර බලපෑම් ඇති විය හැකිය. උක්ත තත්ත්වය වැදි ජනගහනයට ද බලපා නැතැයි කිව නො හැකිය.

අනෙක් අතට වැදි සමාජයේ නෑදෑයින් අතර මතු වී ඇති විභේදතා ඥාතිත්වය පදනම්ව ගොඩනැගෙන දෑඩි භාවමය සම්බන්ධතා පලුදු කර තිබේ.

සමාජ සංස්ථා අතුරින් 'විවාහ සංස්ථාවට' ඕනෑම සමාජයක වැදගත් තැනක් හිමි වේ. සරල ව ගතහොත් විවාහය දෙදෙනකු ගේ එක් වීමක් වුවද, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර මගින් එය දෙපාර්ශවයක එක්තුවක් බවට පත්කර තිබේ. විවාහය තුළින් නෑකම් ගොඩනැගෙන අතර සමාජ බැඳීම් වර්ධනය කරයි. මේ නිසා ගෝත්‍රික සමාජ වල පටන් නවීන සංකීර්ණ සමාජ දක්වා ම විවාහය වටා සිරිත් විරිත් රැසක් ගොඩනැගී ඇත.

මධ්‍යම කෙරළයේ නයාර් ගෝත්‍රිකයන්ගේ 'තරවද් විවාහ' මගින් එම සමාජයේ ආර්ථික හා නීතිමය සහයෛගීතාව උදෙසා විශාල ශක්තියක් ඇති කර තිබේ. (Kathleen Gough 1962 : 357) මානව විද්‍යාඥයන් හඳුන්වන පරිදි නායර් විවාහය බන්ධනයන්ගෙන් තොර වූවකි (Ibid 1962 : 357) නායර්වරුන් විවාහපත් දැරියන් නිසි කලට විවාහ කිරීම ඔවුන් ගේ සාමූහික වගකීමක් ලෙස සළකන බව පෙනේ. ඒ අනුව වයස අවු. 10-12 වන ගැහැනු දැරියන් සියල්ලෝ ම ඔව්හු චාරිත්‍රමය විවාහයකට එක ම දිනෙක දී පත් කරනු ලැබේ.

මේ අතර ඇතැම් සමාජවල ජෝඩුවකගේ එකතුවෙන් නිවසක් තනා ගැනීමට බලාපොරොත්තු වේ. මෙම පුහුණුව හොඳින් සිදුවේ නම් විවාහය අනුමත වේ. (Encyclopedia Britannica1974:479) අනෙකුත් ක්‍රම වන්නේ, බොහෝ විට ඉන්දියාවේ මනාලිය හා මනාලයා විවාහයට පෙර දින දක්වා ම එකිනෙකා නො දැක ඇති අතර ඔවුන් විවාහ පත් කරදීම සඳහා සියල්ල පිළියෙල කරන්නේ නෑයන් විසින් ය. මේ අතර බෝහෝ සමාජවල දියණියක ළදරු කාලයේදී ම හෝ සමහර විට ඇ ඉපදීමටත් පෙර ඇ විවාහ කරදීමට පොරොන්දු දෙනු ලැබේ. (Ibid 1974: 479)

ඊට සමාන සිරිත් පුරාණ වැදි ජනතාව අතර පැවති බවට සඳහන් වේ. වැද්දෝ අතීතයේ දී හරස් ඥාති විවහා ඉහළින් ම අනුමත කළෝය. ඇවැස්ස නෑකමට අනුව ගෙපැලකට දැරියක් ඉපදුණු කල්හී නැන්දණිය හා මාමණ්ඩිය විසින් දැරියගේ ඉන වටා පබළු පටක් පැළදීමෙන් තම පුතණුවන්ට ඇ වෙන් කරගන්නා ලදී. නිසි කල පැමිණි කල්හී තරුණයාට තරුණිය හිමි වේ. මෙය ඔවුන්ගේ විවාහය තීරණය කළ එක් ආකාරයකි.

මේ හැරෙන්නට වැදි තරුණයකුට, තරුණියක පිළිබඳ හිතක් ඇති වූ කල්හී සිය දෙමාපියන් මගින් යෝජනාව ඉදිරිපත් කිරීමේ සිරිතක් පැවතුණේය. ඈත අතිතයේ දී ඔහු දඩමස් හා මී පැණි රැගෙන තරුණයාගේ දෙමපියන් බැහැ දැකීමට යයි. පසු කාලයේ දී මෙම සිරිත බුලත් හා පුවක් රැගෙන යාම දක්වා වෙනස් විය.

තරුණයාගේ මාපියන් ත්‍යාග පිළගන්නේ නැකම ගැලපේ නම් හා තරුණයාගේ මනාපය ඇත්නම් පමණි. මින් පසුව තරුණිය තරුණයාට දිය ලණුවක් දීමෙන් විවාහය සම්පූර්ණ වේ. විවාහ චාරිත්‍ර හෝ විශේෂ උත්සව පැවැත්වීමක් නැත. එහෙත් විවාහය සාමූහික තිරණයක් සේ සළකා එයට මා පියන්ගේ මැදිහත් වීම සිදු විය. දායාදය ලෙස දුනු ඊතල හා දඩ බල්ලන් යොදා ගන්නේ යැයි පැවසේ. නමුත් ඒ කිසිවක් සමාජ සංවිධානයට බරක් කර නො ගැනීමට ඔව්හු යුහුසුළු වූහ.

මේ සියලු චාරිත්‍ර පසුබා අද අලුත් රටාවක් වැදි ජන සමාජය තුළ ගොඩනැගී තිබේ. ජිවහත්ත හා දිසාලා ගේ මෛථුනයෙන් වැදි ප්‍රභවය සිදුවුවත් සමාන්තර ඥතීන් අතර විවාහයක් පෙරළා ඇති නොවීමට ඔව්හු වග බලා ගත්තෝ ය. සමාන්තර ඥාති විවාහ මොනතරම් අයෝග්‍ය ලෙස ඔවුන් පසු කාලෙක දී සැළකුයේ ද යත් "නිගා මැරූ අල" ජනප්‍රවාදය මේ සඳහා සාක්‍ෂ දරයි. (Spittle, 1957:98-198) එහෙත් නැවතත් ඔවුන් මේ කිසිවක් නො සලකා හැරීමට පටන් ගෙන ඇත. අද වැඩිපුර ම සිදුවන්නේ තරුණ තරුණියන් ගේ තනි කැමැත්තට රහසිගත ව ආවාහ විවාහ සිදු වීමයි. හේනක පැලක් අටවා දෙපළ මා පියන්ගෙන් වෙන් වන තෙක් ඇතැම් වැඩිහිටියෝ නො දන්නා තරමට අද වැදි සමාජයේ වෛවාහික චාරිත්‍රය නො වටිනා දෙයක් බවට පත් ව තිබේ.

වැදි ජනතාව අතර විවාහ ලියාපදිංචි කිරීමක් සිදු නො වේ. මින් වසර කිහිපයකට පෙර රාජ්‍ය නිලධාරින් ගේ මැදිහත් වීමකින් වැදි ගම්මානයේ විවාහ ලියා පදිංචි කිරීමක් සිදු වුවත් ඉන්පසුව විවාහ වූවෝ නැවතත් ඒ ගැන නො තකා හැරියෝ ය. අද පවා වැඩි දෙනෙක් විවාහ ලියාපදිංචි නො කරති. විවාහයේ පදනම වී තිබෙන්නේ ප්‍රසිද්ධිය හා සහවාසයයි. වැදි ජනතාව සතුව ස්ථිර දේපළක් නොමැතිකම විවාහය ලියාපදිංචි කිරීමේ වැදගත්කම හීන කර තිබේ. නෛතික විවාහ නැති නිසා ඔවුන් අතර නෛතික දික්කසාදයක් ද නොමැත.

වැදි තරුණ තරුණියෝ බාල වයසේ දී ම විවාහ වෙති. ඒනිසා බාල වියේ දී ම ඔව්හු දරුවන් ද ලබති. විවාහක ජෝඩුවක් අතර වයස පරතරය අවු: 5-10 දක්වා වේ. වියපත් වැද්දෝ සිය භාර්යාවරුන් ගේ මරණයෙන් පසුව වැදි තරුණියන් විවාහ කරගන්නා අවස්ථා ද වෙති. අතීතයේ දී ඇතැම් දූරියන් සිය ස්වාමිපුරුෂයාගේ ගෙපැලෙහි දී මල්වර වූයේ යැයි සඳහන් ව තිබේ. එහෙත් මෙය ඉන්දියාවේ පවත්නා ළමා විවාහ මෙන් නො වේ (විජේසේකර, 1987:73).

බහු පුරුෂ හෝ බහු ස්ත්‍රී සේවනය ගෝත්‍රික ජන සමාජවල සිරිතක් ලෙස අනුගමනය කරති. උතුරු රොඩේෂියාවේ ටොන්ගා (Tonga) වරුන් අතර බහු ස්ත්‍රී සේවනය ක්‍රියාත්මක වන බවත්, පුද්ගලයන්ගේන් සියයට විසිහතර (24) දෙනකු බහු ස්ත්‍රී සේවනයේ යෙ දී සිටි යැයි තමා සොයාගත් බවත් එළිසබෙත් කොල්සන් (Elizabeth Colson) පවසන්නී ය. මෙම පුරුෂයන්ට දෙදෙනකු හෝ ඊට වැඩි සංඛ්‍යාවක භාර්යාවරු සිටියේ ය. මේ අතර ස්ත්‍රීන් හය (6) දෙනෙකු භාර්යාවරුන් ලෙස තබාගත් පුරුෂයෙක් සිටි බව ද ඇය වාර්තා කරයි.

පැරණි සිංහල ජන සමාජයේ ද මේ සිරිත ක්‍රියාත්මක වූයේය. "එක ගෙයි කෑම" ශ්‍රී ලංකාවේ කඳුකර ප්‍රදේශවල ඉතා ප්‍රචලිත ව පැවති යුගයක් විය. දරුවෝ වැඩියෙන් ලැබීම සමාජ සංවිධානයට පහසුවක් ලෙස සැලකූ කෘෂිකාර්මික ජන සමාජ බහු ස්ත්‍රී සේවනයත්, ස්ත්‍රී පක්ෂය පුරුෂයන්ට සමානුපාතික ව නොමැති ජන සමාජ වල බහු පුරුෂ සේවනයත් අනුමත කරන්නට ඇත. පැරණි වැදි සමාජයේ ස්ත්‍රීන්ගේ සංඛ්‍යාව අඩු වුව ද, වැද්දෝ මෙම සිරිත ප්‍රිය කළ බවත් නො පෙනේ. වැද්දන් අතර ඒකපත්නීව්‍රතය (Monogamy) ක්‍රියාත්මක වූ බව පැරණි කතුවරයන් ද සඳහන් කර තිබේ. දඹාන වැදි ගම්මානයේ එක් වැදි පවුලක් ලමණක් බහු ස්ත්‍රී සේවනයේ යෙ දී සිටියත් (1993-1998 කාලය තුළ) සෙස්සො තවමත් ඒකපත්නීව්‍රතය අනුගමනය කරන බව පෙනේ. එහෙත් සමාජ සාරධර්ම මගින් අනුමත නො වුවත් දියුණු සමාජවලට ද පොදු වූ "විවාහකයන් අතර ඇති රහස් ප්‍රේම

සබඳතා" ගැන පුවත් වැද්දන් අතරින් ද අසන්නට ලැබේ. සමාජ පාලනය උදෙසා සදාචාරය මගින් සීමා බන්ධන පනවා ඇතත් ලිංගිකත්වය ඉදිරියේ විවිධත්වය ප්‍රිය කිරීමේ මිනිස් අභිලාෂය මින් නිරූපිත වේ.

පුරාණ වැදි කාන්තාව ලජ්ජා බරිත, නිහඬ අයකු ලෙස හඳුන්වා තිබේ. එහෙත් ඔවුන්ගේ කුලෑටි ගති පැවතුම් දැන් බොහෝදුරට වෙනස් වී ඇත. කන්‍යා භාවය විවාහයේ දී කාන්තාවක සතු අභරණයක් ලෙස සිංහල මහ සමාජය ඉහළින් ම සළකනු ලැබුව ද මෙවන් ආකල්ප වැදි සමාජයෙන් කවදත් අසන්න නො ලැබුනේය. ගැහැනු දරුවකු, පිරිමි දරුවකුට ද වඩා අඩු වයසින් ගේ දොර වැඩ කටයුතු සඳහා මවට සහාය වේ. ඒ තරම් පහසුවෙන් පුතකු දඩයම් හෝ කුලී වැඩවල සහකරුවකු ලෙසින් මෙහෙවරට යොදාගත නො හැකිය. මේ නිසා ගැහැනු දරුවෝ වැදි සමාජයට බරක් නො වෙති.

වැද්දන් අතර ඇත්තේ න්‍යෂ්ටික පවුල් (Nuclear Family) ව්‍යූහයකි. විස්තාරිත පවුල් (Extended Family) ක්‍රමයක් අතීතයේදීවත් ඔවුන් අතර පැවති බවට සාක්ෂි නැත. වැදි පුරුෂයා සිය භාර්යාව කෙරෙහි ලැදි, පවුලේ වුවමනා එපාකම් සපුරාලූ පෙම්බර සැමියකු බව් කතුවරයන් නිරන්තරයෙන් සඳහන් කර තිබේ. වත්මන් කතුවරිය විසින් සිය ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණයේ දී එකතු කළ කවි මේ සඳහා සාක්ෂි දරනු ලැබේ. වැදි ජනතාවගේ පවුල් දිවියේ රසවත් අතීත තොරතුරු එම කවි මගින් මෙසේ හෙළි කරයි.

වැදි ජනතාවගේ ජීවනෝපාය මෙන් ම විනෝදාස්වාදය උදෙසා ඔවුහු කැලයට ගියෝය. වැදි ස්වාමි පුරුෂයකු සිය භාර්යාව සමඟින් කැළේ යමින් සිටිය දී ඇය අමතා කවියකින් මෙසේ අමතයි.

එදෙයි එදෙයි යමුදෙයි යමුදෙයි
කැළෑ පොජ්ජෙන් යමුදෙයි
ගල් පොජ්ජෙන් යමුදෙයි

ඔත්තම	රඳ	රඳා
මෙත්තම	රඳ	රඳා
උස් හුඹස්	බල	බලා
මිටි හුඹස්	බල	බලා
ගල් පොජ්ජත්	බල	බලා
යමු නෑනි	යමු	යමු
ඒ දෙයියෝ	බල	දෙයි
රෑ පොජ්ජත්	මන්දෝ	වෙනවා
ඉර පොජ්ජත්	මන්දෝ	වෙනවා
සඳ පොජ්ජත්	මන්දෝ	වෙනවා
හනි හනික	යමු	දෙයි
ඔත්තම	යමු	දෙයියේ

තේරුම:-

අපි කැළෑවෙන්, ගලෙන් යමු. එහි රඳමු. මෙහි රඳමු. උස හා කොට හුඹස් බලමු. ගල් බලමින්, කැළෑ කැටිය බලමින් එහෙ මෙහෙ බල බලා සොඳුර, අපි යමු. අපිව දෙවියන් බලා ගනීවි. රාත්‍රිය උදාවේ. හිරු බැස යයි. සඳ නැඟ එයි. ඉක්මනින් ම අපි යමු. ඔය පැත්තෙන් යමු දෙයියෝ.

වැද්දෝ සිය දරුවන්ට මහත් සේ ආදරය කළාහු ය. අද පවා ඔවුහු දරුවෝ බරක් සේ නො සලකති. තම දූ දරුවෝ පෝෂණය කිරීම තමාගේ වගකීමක් ලෙස වැදි ස්වාමි පුරුෂයෝ සලකති. පියකු දරුවා නළවමින් තම පවුල පෝෂණය කරන ආකාරය මෙසේ කියයි.

ගෝය ගොයම් මාල මගේ	මීය අඬාලා
ඌය උයන් ගහක	මීය කොටාලා
ඌය උයන් කොළේ	පැණි බැඳලා
පානං පානං ආත අතේ	පැණි පුදාලා
කන්න දූන්නි මං අම්මේ	කන්න දූන්නි මං
කන්න දූන්නි මං කැකුලී	කන්න දූන්නි මං
කන්න දූන්නි මං කැකුලා	කන්න දූන්නි මං

තේරුම:-

හඬන මී කොටා, පැණි ගෙන, එම පැණි පුදා මම අම්මේ නුඹට කන්නට දුන්නෙමි. කුඩා දියණියනි, පුතණුවනි මම නුඹ හට කන්නට දුන්නෙමි.

වැදි ජන කවි ඔවුන්ගේ ජීවිතය පිළිබඳ බොහෝ තොරතුරු අපට අනාවරණය කර දෙයි. සිය ජීවන යුතුකම් හා වගකීම් පිළිබඳව අවබෝධයකින් යුතුව සාමකාමී පවුල් දිවියක් ඔවුහු ගත කළ ආකාරය මෙම කවි මගින් නිරූපණය වෙයි.

එහෙත් වර්තමාන වැදි විවාහකයන්ගේ පවුල් දිවියේ මුහුණුවරත් වැදි කාන්තාවගේ තත්ත්වය හා කාර්යභාරයත් වෙනස්කම් හා හැලහැප්පීම් රැසකට බඳුන් වී තිබේ. අද ඇතැම් වැදි භාර්යාවෝ සිය ස්වාමි පුරුෂයන්ගේ නිරන්තර හිරිහැර හා අඩන්තේට්ටම් වලට ගොදුරු වී සිටිති. මේ නිසා වැදි සමාජ සංවිධානය තුළ කාන්තාවගේ නූතන තත්ත්වයත් පවුල් සංස්ථාවේ තත්කාලීන පැවැත්මත් ඉඳුරා වෙනස්වීම්වලට බඳුන් වී තිබේ.

පරිශීලනය කළ ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

01 Colson Elizabeth, (1962) "Plateau Tonga" In Matrilineal Kinship Eds. By David M. Schneider and Kathleen Gough. PP 36-95. Barkeley and Los Angeles :University of California

02 Gearing, Fred, (1968). Introduction to Cultrual Anthropology : Essays in the Scope and Methods of the Science of Man. London : Tavistock.

03 Gough, Kathleen, (1962). "Tiyyar : North Kerala" In Matrilineal Kinship. Eds. By David M.Schneider and Kathleen Gough. PP 405-414. Barkeley and Los Angeles : University of California.

04 Hsu, L.K.,(1971). "A Hypothesis on Kinship and Cultures" In Kinship and Culture. Ed. By L.K. Hsu. PP 3-7. Chicago, Illinois : Aldine Publishing Company.

05 Leach, E.R., (1968). Pul Eliya :A Village in Ceylon (A Study of Land Tenure and Kinship)1961. Cambridge University Press.

06 Seligmann, C.G. and Seligmann, B.Z.,(1969). The Veddas 1911. The Netherlands : Anthropiligical Publications.

07 Spittle, R.L.,(1957). Far – Off Things : Introducing the History, Legends People Including the Vedda Aborigines,Jungle Love and Adventure of Ceylon. Ceylon : Colombo Book Centre.

08 Wijesekara, N.D.,(1987).Veddas in Transition.1964. Colombo: M.D.Gunasena.

ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවල භූමිකාව, අන්‍යාගමිකරණය හා දේශපාලනීකරණය

ආචාර්ය පින්නවල සංඝසුමන හිමි

ප්‍රවේශය

මෑත භාගයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ සමාජය තුළින් ප්‍රබල ව නැගී ආ අන්‍යාගමිකරණයට එරෙහි විරෝධතා බලවේගය (Anti-religious convertion movement) කෙරෙහි ඇතැම් ඓතිහාසික සාධක මතවාදී වශයෙන් බලපෑමක් සිදු කර ඇතත්, වර්තමාන සමාජ ආගමික හා දේශපාලනික සන්දර්භය තුළ නිර්මාණය වෙමින් තිබූ සුවිශේෂ හේතු සමුදායක් ඒ කෙරෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් බලපෑ බව පෙනේ. හැත්තෑව දශකයේ අග භාගයේ සිට ශීඝ්‍රයෙන් මෙරට වර්ධනය වූ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන බොහොමයක් මගින් සමාජයේ විවිධ පැති ඔස්සේ ආන්තීකරණයට ලක්ව සිටි ජනතාව (marginalized people) කේන්ද්‍ර කරගෙන ඔවුන් නගා සිටුවීමේ විවිධ වැඩ සටහන් ක්‍රියාත්මක කරන ලදී. එතෙක් ජාතික සංවර්ධන ක්‍රියාදාමය තුළ සක්‍රීය ප්‍රතිලාභීන් බවට පත් වී නො සිටි එම ජනතාව බිම් මට්ටමේ විවිධ ව්‍යාපෘති ඔස්සේ සවිබලගැන්වීමටත් (Empowewrment) ඔවුන්ගේ ජීවන ගැටලු (Livelihood issues) විසඳීමටත් ක්‍රියාකාරී වීම හේතුවෙන් දරිද්‍රතාවයෙන් පීඩා විඳි බොහෝ පිරිස් ඉතා ඉක්මනින් එම සංවිධානවලට සමීප වූහ. එම වාසිදායක තත්ත්වය අනිසි ලෙස ප්‍රයෝජනයට ගත් ඇතැම්

ආගමික සම්භවයක් සහිත සංවිධාන (Faith-Based Organizations: FBOs) අසීමිත ලෙස මූල්‍ය හා ද්‍රව්‍ය ආධාර සපයමින් එම අසරණ ජනතාව තම ආගම, විශ්වාසය හෝ ඇදහීම වෙත පොළඹවා ගැනීමට ක්‍රියා කිරීම හේතුවෙන් රට තුළ 'අන්‍යාගමිකරණයට එරෙහි විරෝධතා බලවේග' උත්සන්න විය. විශේෂයෙන් ම සදාචාර විරෝධී අයථා ක්‍රම මගින් බෞද්ධයන් අන්‍යාගම්වලට හැරවීම පිළිබඳ ව බොදු සමාජය තුළ පුළුල් කතිකාවක් ගොඩ නැගීමත් සමග එයට එරෙහි ව ඇරඹුණු විරෝධතා බලවේග ආගමික හා දේශපාලනික මුහුණුවරකින් වඩාත් ප්‍රබල වෙමින් දැඩි සමාජ අර්බුදයක් බවට පත් විය. මෑත භාගය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට, නිසි පාලනයකින් තොර ව ඔවුන්ගේ පෞද්ගලික අභිමතාර්ථයන් රිසි සේ ක්‍රියාවට නැංවීමට අවකාශ ලැබීම තුළ උක්ත විරෝධතා විවිධ දිශානතීන් ඔස්සේ වර්ධනය වනු දැකිය හැකිය. රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට එරෙහි අන්‍යාගමිකරණ චෝදනාව දේශපාලන භාවිතයක් ලෙසින් රටේ ප්‍රධාන විරෝධතා ව්‍යාපාරයක් බවට පත්වන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.

ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල මෑත කාලීන භූමිකාව

19 වන සියවසේ අවසන් භාගයේ දී ශ්‍රී ලංකාව තුළ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන (Non-Governmental Organizations: NGOs) වර්ධනය වන්නේ යටත් විජිත පාලනයට එරෙහි වීම, සමාජ අසාධාරණය පිටු දැකීම හා දුප්පත්කම පිටු දැකීම ආදී අරමුණු කිහිපයක් පදනම් කරගෙනය (කරුණානායක 2008). 1977 න් පසුව ශ්‍රී ලංකාව විවෘත ආර්ථික ප්‍රතිපත්තියට නැඹුරු වීමත් සමග රටේ පුළුල් සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලනික හා සංස්කෘතික පරිවර්තනයක් සිදුවිය. එම පරිවර්තනයේ එක් ප්‍රතිඵලයක් වූයේ විදේශීය ආධාර මත යැපෙන රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන රාශියක් මෙරට තුළ වර්ධනය වීම යි. නව ආර්ථික පිළිවෙතත් සමග ඇතිවුණු විවිධ සංවර්ධන අභිලාශයන් ක්‍රියාවට නැංවීමේ දී ඒවාට සහාය වීම, මෙම කාලය තුළ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන මගින් සිදු වූ වැදගත්ම

සේවාව යි. සාම්ප්‍රදායික සංවර්ධන ආකෘතීන්වලින් බැහැර ව ග්‍රාමීය සංවර්ධනය, දිළිඳුකම පිටු දැකීම, කාන්තා හා ළමා අයිතිවාසිකම්, පරිසර සංරක්ෂණය, මානව හිමිකම් හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ආදී ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකම ක්‍රියාකාරී වීම හේතුවෙන් එම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ඉතා ඉක්මනින් පොදු ජන හදවත් වැළඳගත් බව කීම අතිශයෝක්තියක් නො වේ (Rupasinghe 2006). එවකට රටේ ක්‍රියාත්මක වූ දේශීය ප්‍රජා මූලික සංවිධාන හා සමාජ සේවා සංවිධාන හා සසඳන කළ ස්වාධීනත්වය, සම්පත් හැකියාව, මූල්‍ය වත්කම්, සංවිධාන ව්‍යුහය, සමබන්ධතා හා වගකීම අතින් මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ඉදිරියෙන් සිටීම නිසා ඉතා ඉක්මනින් ජනතාව අතරට යන්නට ඒවාට හැකි විය. එහි එක් අතුරු ඵලයක් වූයේ දේශීය තෘණ මූල මට්ටමේ ප්‍රජා සංවිධාන (Local grass root level community based organizations) ක්‍රමානුකූලව බිඳ වැටීම යි. එහෙත් බලයට පත් සැම රජයක් ම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන මගින් ලැබෙන අතිමහත් සහයෝගය හේතුවෙන් ඒවායේ ක්‍රියාකාරීත්වය සම්බන්ධයෙන් විශේෂ නිදහස් ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කළ බවට ද සාක්ෂි තිබේ (Interim Report of the Selection Committee of Parliament for Investgations of the Operations of Non-Governmental Organizations and their impact, 2008 December). ගුණතිලක (2000) දක්වන ආකාරයට විශේෂයෙන් ම 1980 ගණන්වල සිට ශ්‍රී ලංකාව තුළ විදේශීය ආධාර ලබන රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ක්‍රියාකාරීත්වයේ දේශපාලන ආර්ථිකයක් (Political Economy) හඳුනා ගත හැකිය. එම තත්ත්වය සමාජ සංවර්ධනය, මානව අයිතිවාසිකම්, ජාත්‍යන්තර සබඳතා සහ අධ්‍යාපනය යන ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ ශ්‍රී ලංකාවේ ජන ජීවිතය කෙරෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් බලපා ඇති බවට ඔහු තර්ක කරයි.

උතුරු හා නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල වර්ධනය වූ බෙදුම්වාදී සන්නද්ධ ගැටුම් නිසා බිහිවූ යුධමය වාතාවරණය ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන වඩාත් ප්‍රබල වීමට ලැබුණු බලවත් උත්තේජනයකි. එතෙක් සංවර්ධනයට ආදාළ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් තුළ ක්‍රියාකාරී ව සිටි රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට බහුවිධ

අරමුණු ඔස්සේ තම භූමිකාව පුළුල් කර ගැනීමට මෙම අර්බුදකාරී වාතාවරණය ඉවහල් වූ බවට සාධක බොහෝ ය. එම පසුබිම යටතේ රට තුළ ක්‍රියාත්මක වන රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සංඛ්‍යාව සීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වූ අතර ඒවායින් බොහොමයක් ගැටුම් පවතින ප්‍රදේශවල පූර්ණ කාලීන ව ක්‍රියාත්මක වෙමින් විශේෂිත නොවූ ක්ෂේත්‍ර රාශියක් ඔස්සේ ඔවුන්ගේ භූමිකාව පැතිරෙන්නට ඉඩ හැරීම ද කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයකි. ඒ හේතුවෙන් ඒවායේ පැවති ස්වයං පාලනය බිඳවැටුණු බවත්, ඔවුන් සතු බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව වඩාත් ප්‍රබල වූ බවත් වාර්තාවල දැක්වේ (Report of the Presidential Commision of Inquiry in Respect of NGOs Functionury in Sri Lanka 1991, pp 52-58.) මෙම වාර්තාවට අනුව 1991 වන විට සමාජ සේවා අමාත්‍යාංශයේ ලියාපදිංචි වී තිබූ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සංඛ්‍යාව 2, 200 ක් පමණ වූ අතර එයින් 65%ක් පමණ 1977 න් පසු ලියාපදිංචි වූ ඒවා ය.

උතුරු නැගෙනහිර පැවති දරුණු යුද වාතාවරණය තුළ වුව ද රටේ සමස්ත රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලින් 20% පමණ ගැටුම් පැවති ප්‍රදේශවල ක්‍රියාත්මක වූ බව උක්ත පාර්ලිමේන්තු අතුරු වාර්තාවේ දැක්වේ (14 පිටුව). රටේ යුධමය වාතාවරණය වඩාත් දරුණු අතට හැරෙද්දී අතිවිශාල පිරිසක් එයින් පීඩාවට පත් වූහ. උදාහරණයක් වශයෙන් 1995 වන විට යුද්ධය හේතුවෙන් පමණක් අවතැන්වූ ජනසංඛ්‍යාව මිලියනයකට ආසන්න විය (UNHER 2005, IDMC 2004). එලෙස විපතට පත්වූවන් සඳහා මානුෂීය සහන සැලසීම සඳහා රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට පුළුල් ඉඩ ප්‍රස්තා හිමි විය. ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල භූමිකාවෙහි 'මානුෂීය සහන සැලසීම' (Humanitarianism) නම් විෂය පථය ප්‍රබල ලෙස ඉදිරියට එන්නේ මෙම පසුබිම තුළ ය. අවතැන්වූවන්ට සහන සැලසීම, යුද්ධයෙන් පීඩිත ගම් නගා සිටුවීම, ගැටුම් නිරාකරණය, සිවිල් වැසියන් ආරක්ෂා කිරීම, හදිසි සේවා ක්‍රියාත්මක කිරීම ආදී විවිධ ක්ෂේත්‍ර කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන බිහිවීම මෙම කාලය තුළ කැපී පෙනේ. රටේ පැවති යුධමය වාතාවරණයත්, අනපේක්ෂිත ලෙස පැමිණි සුනාමි ව්‍යසනයත් හේතුවෙන් රට

තුළ ක්‍රියාත්මක රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සංඛ්‍යාව 2005 වසර වනවිට 5000 දක්වා ඉක්ම ගිය බවත්, එවකට ලියා පදිංචි නො වී කටයුතු කළ මෙබඳු සංවිධාන බොහොමයක් පැවති හෙයින් මෙම සංඛ්‍යාව තවදුරටත් වැඩිවිය හැකි බවත් විවිධ වාර්තා මගින් පෙන්වා දී තිබේ. කෙසේ වෙතත් මෙම පසුබිම යටතේ ප්‍රබල රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සංස්කෘතියක් රට තුළ නිර්මාණය වී තිබූ බව නො රහසකි. නිශ්චිත නො වූ අරමුණු උදෙසා ක්‍රියාත්මක වූ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන බහුල වීම, සුනාමි ආධාර හේතුවෙන් විශාල වත්කම් ප්‍රමාණයක් සතුවීම[1], මාසික වැටුප් වශයෙන් විශාල මුදලක් ලබා ගන්නා කාර්ය මණ්ඩල පැවතීම, රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනයට පවා හවුල් වන තරමට ශක්තිමත් වීම ආදී ලක්ෂණ මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සංස්කෘතිය තුළ ප්‍රබල ලෙස ඉස්මතු වෙමින් තිබූ බව එම වාර්තා මගින් වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත. මෙම තත්ත්වය එක්තරා අයුරකින් රට තුළ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන පිළිබඳ භීතිකාවක් (NGO Phobia) නිර්මාණය කිරීමට හේතු වූවා යැයි තර්ක කළ හැකිය.

විදේශීය ආධාර ලබන රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට එරෙහි විරෝධතාව

පශ්චාත් සුනාමි පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාවලිය සඳහා විදේශීය රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල මැදිහත්වීම වඩාත් ප්‍රබල වෙද්දී ඒ පිළිබඳ සමාජය තුළ පුළුල් කතිකාවක් ගොඩ නැගෙමින් තිබුණි. එම කතිකාව තුළ ඇතැම් රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වයට එරෙහි ව දැඩි චෝදනා එල්ල විය. පශ්චාත් සුනාමි වැඩසටහන් මුවාවෙන් උතුරු නැගෙනහිර අර්බුදය පිළිබඳ දේශපාලනික වශයෙන් මහත් ආන්දෝලනයකට තුඩුදෙන ක්‍රියාකාරකම්වල යෙදීම හේතුවෙන් ඇතැම් විදේශීය රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන කෙරෙහි සමාජය තුළ ප්‍රබල විරෝධතාවක් ඇති විය. මෙම විරෝධතාවන්හි දේශපාලනික මුහුණුවර වඩාත් තීව්‍ර වෙද්දී ආගමික සාධකය ද ඊට එක්විය. ඒවා කෙරෙහි නැගුණු චෝදනා රාශියකි. ශ්‍රී ලංකාව දෙකඩ කිරීමේ බෙදුම්වාදී සටනට මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන උපකාර කරන බව, අන්තර්ජාතික

වුවමනාවන් මත මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන හරහා රට විනාශ කිරීමට අසීමිත ලෙස මූල්‍ය ආයොජන සිදු කරන බව සහ මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි බලවේගවලට හිතැති පාලනයක් රට තුළ ස්ථාපිත කිරීම සඳහා මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ක්‍රියා කරන බව යන චෝදනා ඉන් ප්‍රධාන වේ. විදේශීය ආධාර ලබමින් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන විවිධ මට්ටමේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සම්බන්ධයෙන් එල්ල වන චෝදනා ප්‍රබල වෙද්දී 2005 අගෝස්තු 30 දින පාර්ලිමේන්තුවට ඉදිරිපත් වූ යෝජනාවක් අනුව එම සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වය පරීක්ෂා කොට වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා පාර්ලිමේන්තු තේරීම් කාරක සභාවක් පත් කරන ලදී.[2] එහි අරමුණු වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වන විදේශීය ආධාර ලබන රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයන්හි ක්‍රීයාකාරීත්වය සොයා බැලීම, ඒවායේ මූල්‍ය කටයුතුවල විනිවිදභාවය සොයා බැලීම, එම සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වය රටේ ස්වෛරීත්වයට හා ජාතික ආරක්ෂාවට බලපා ඇති ආකාරය සොයා බැලීම හා ජාතික හා සමාජ යහපැවැත්ම කෙරෙහි බලපා ඇත්තේ කවර ආකාරයටදැයි සොයා බැලීම, එම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන අරභයා ශ්‍රී ලංකා රජය කටයුතු කළ යුතු අන්දම පිළිබඳ කරුණු සොයා බලා නිර්දේශ සිදු කිරීම සහ පාර්ලිමේන්තුවට පූර්ණ වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කිරීම යන ඒවා ය. සාමාජිකයින් 23 දෙනකුගෙන් සැදුම්ලත් කාරක සභාවක් මගින් රැස්වීම් වාර 39 ක් පවත්වා මෙම වාර්තාව ඉදිරිපත් කර තිබුණි. එම වාර්තාව මගින් විදේශීය ආධාර ලබන ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සම්බන්ධයෙන් චෝදනා රැසක් ඉදිරිපත් කර ඇති අතර ඒවා අතුරෙන්, රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති කෙරෙහි අනිසි ලෙස බලපෑම් කිරීම, රාජ්‍ය ආරක්ෂාවට බලපෑම් කිරීම, රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල අරමුදල්වලින් ත්‍රස්තවාදී හා බෙදුම්වාදී සංවිධාන ශක්තිමත් කිරීම, ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ යහපැවැත්ම, අධ්‍යාපනය හා සංස්කෘතික අංශයන් කෙරෙහි අනිසි ලෙස බලපෑම සහ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල මූල්‍ය ප්‍රතිපත්ති, ගිණුම් තැබීම විනිවිදභාවයකින් තොර වීම යන කරුණු ප්‍රධාන වේ.

ඉහත චෝදනා පිළිබඳ සවිස්තරාත්මක වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කරන තේරීම් කාරක සභාව විදේශ ආධාර ලබමින් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල කටයුතු පාලනය කිරීම සඳහා නිර්දේශ රාශියක් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අතුරෙන් දැනට ක්‍රියාත්මක 1980 අංක 31 දරණ ස්වේච්ඡා සමාජ සේවා සංවිධාන ලියා පදිංචි කිරීමේ හා අධීක්ෂණය කිරීමේ පනත හා 1998 අංක 08 දරණ එහි සංශෝධිත පනත ද (Act no31 of 1980 voluntary social services organizations-Registration amd Monitering) සංශෝධන කර නව පනතක් සැකසීමටත්, ඒ සඳහා විශේෂ කොමිසමක් පත් කිරීමටත් එසේ පත් කරන තෙක් ඒ සඳහා විශේෂ කාර්ය සාධක බලකායක් පත් කර රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන කටයුතු විධිමත් කිරීමටත් යෝජනා කර තිබේ.

මෙම කාරක සභා වාර්තාවෙන් ඉදිරිපත් වී තිබුණේ දිර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ශ්‍රී ලාංකික සමාජය තුළ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන පිළිබඳ සාකච්ඡාවට බඳුන්වී තිබුණු කරුණු ය. රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට එල්ල කර තිබූ ඉහත දක්වන ලද චෝදනා වඩාත් සංවේදී ඒවාය. සිවුවැනි ඊලාම් යුද්ධයේ දී පරාජය වෙමින් පසුබසින LTTE සංවිධානයට අයත් ව තිබූ කඳවුරුවලින් විවිධ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල ලාංඡන සහිත උපකරණ හමුවීමත් ඒවාට පුළුල් ප්‍රචාරයක් ලැබීමත් තුළ LTTE බෙදුම්වාදයට රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ඍජු ව ම සහාය දක්වන බවට සමාජ මතයක් ගොඩනැගුණි. විශේෂයෙන් ම රජයට පක්ෂපාතී මාධ්‍ය හා රජය නියෝජනය කළ ඇතැම් මැති ඇමතිවරු ඉතා ප්‍රබල ලෙස මෙම රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල විරෝධතා දැක්වීමත්, සන්ධාන රජයේ ම පක්ෂවලින් ඒවාට දැඩි ක්‍රියාමාර්ග ගත යුතු බවටත් කරුණු දැක්වීමත් තුළ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන පිළිබඳ විරෝධතාව ප්‍රබල විය. මෙහි කූටප්‍රාප්තිය ලෙස සැලකිය හැක්කේ රට දෙකඩ කරන්නට LTTE ත්‍රස්තවාදයට සහාය දෙන රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන බොහොමයක් මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි සම්භවයක් සහිත රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන බවටත්, ඒවායේ අරමුණ වන්නේ ත්‍රස්තවාදයට උපකාර කරමින් ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල බෞද්ධ අයිතිය වනසා දැමීම බවටත්, එයට උපාය මාර්ගයක් වශයෙන් එම සංවිධාන

විසින් බෞද්ධයින් අන්‍යාගමිකරණයට ලක් කරන බවටත් ප්‍රබල අදහසක් යළිත් සමාජය තුළ දැඩි ලෙස ස්ථාපනය වීම ය. විදේශ රටවලින් ලබා දෙන සුවිශාල ධනස්කන්ධයකින් රට විනාශ කිරීමටත්, සාමය විකිණීමටත්, බෞද්ධයින් නැති කිරීමටත් ඇතැම් රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන ක්‍රියා කරන බවට ආගමික හා දේශපාලන අංශ වෙතින් ප්‍රබල චෝදනා එල්ල විය. මෙම සංවිධාන හරහා අන්‍යාගමිකරණය ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් රටපුරා ක්‍රියාත්මක වන බවටත් ප්‍රධාන වශයෙන් එහි සිටින්නේ මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි සංවිධාන බවටත් ඔවුහු කරුණු දක්වූහ. මේ නිසා ම ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජය තුළ පොදුවේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීන් හැඳින්වීමට "ඩොලර් කාක්කන්" (Dollar Crows) යන අන්වර්ථ නාමය භාවිතයට ගැනිණි (Kumar Rupasinghe 2006).

පාර්ලිමේන්තු තේරීම් කාරක සභා වාර්තාව (2008) දක්වන්නේ රටේ ක්‍රියාත්මක බොහොමයක් විදේශීය රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන කිසියම් ආගමික මූලයක් සහිත ඒවා බව යි. නමුත් එබඳු සංවිධාන තම වාර්ගික හෝ ආගමික අනන්‍යතාවය හෙළි නො වන පරිදි (Faith identity) වෙනත් නම් භාවිතා කිරීමත්, සමාගම් පනත යටතේ ලියා පදිංචි වීමත්, ලියාපදිංචි වී ඇති වෙනත් ප්‍රධාන රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයක් යටතේ ක්‍රියාකාරී වීමත් ආදී උපායන් අනුගමනය කර ඇති නිසාවෙන් ඒවා සෙසු රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලින් පැහැදිලි ව වෙන්කර හඳුනාගත නො හැකි ය. එබැවින් රට තුළ ක්‍රියාත්මක එබඳු සංවිධාන සංඛ්‍යාව පිළිබඳ නිශ්චිත තොරතුරු වාර්තා ගතවී නැත. නමුත් ශ්‍රී ලංකාවේ මානුෂීය සහන සේවා (Humantarian activities) සැපයීමේ මුවාවෙන් තම ආගම් හෝ විශ්වාස ප්‍රචලිත කිරීමට උත්සාහ ගන්නා එබඳු සංවිධාන පිළිබඳ නොනිල මට්ටමින් ඉදිරිපත් වී ඇති වාර්තා බොහොමයක් තිබේ. ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක මානුෂීය සහන සේවා වඩාත් වර්ධනය වූ අවස්ථාවක් ලෙස 2004 දෙසැම්බර් අවසානයේ ඇතිවූ සුනාමි ව්‍යසනය දැක්විය හැකිය. මේ සමග ම යුද්ධය, ගැටුම් නිරාකරණය, බලය බෙදීම ආදී ක්ෂේත්‍රයන්හි ක්‍රියාකාරී වී සිටි රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන සම්පූර්ණයෙන් ම පාහේ මානුෂීය සහන සේවා සැපයීම කෙරෙහි යොමුවීමේ

ප්‍රවණතාවක් ද දැකිය හැකිය. සුනාමි විපතත් සමග අති විශාල මූල්‍ය වත්කම් සහිත ව විවිධ ආකාරයේ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන විශාල ප්‍රමාණයක් මෙරටට පැමිණි බවටත්, මෙම හදිසි අවස්ථාව ප්‍රයොජනයට ගනිමින් විවිධ මූලධර්මවාදී ආගමික සංවිධාන රට තුළට පැමිණි බවටත් කොමිෂන් වාර්තාවක දැක්වේ (ස.ල.බෞ.ස. වාර්තාව 2009).

විදේශ ආධාර ලබමින් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන බොහෝ රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට දේශපාලනික අංශ මගින් දැඩි විරෝධතාවක් එල්ල විය. එම විරෝධතාව ආගමික ක්ෂේත්‍රය ඔස්සේ වඩාත් මතුවී ආවේ අසරණ ජනතාවට මානුෂීය සහන සලසන මුවාවෙන් ඔවුන් අන්‍යාගම්කරණයට ලක් කිරීමේ සදාචාර විරෝධී කූට උපක්‍රම එම රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන අතර සිටි මූලධර්මවාදී අගමික පසුබිමක් සහිත සංවිධාන දියත් කර ඇතැයි යන ප්‍රබල චෝදනාවත් සමග ය. එම විරොධතාව පසුව සමාජ හා දේශපාලන අරමුණු අනුව විවිධ දිශානතීන් වෙත ද යොමුවනු දැකිය හැකිය.

අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි බෞද්ධ ප්‍රබෝධය

විවිධ උපක්‍රම භාවිතා කරමින් සදාචාර විරෝධී ලෙස ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ජනතාව අන්‍යාගම්වලට හැරවීම පිළිබඳ අත්දැකීම යටත් විජිත අවධියටත් පෙර සිට ම සිදුවන්නක් බවට විවිධ මූලාශ්‍රය සාක්ෂි සපයයි. ක්‍රි.ව 1505 දී ඇරඹුණු පෘතුගීසී යටත් විජිත පාලනයත් සමග උද්ගත වූ මෙම අවදානම විවිධ කාල වකවානුවල දී විවිධ ස්වරූපයෙන් මතු වූ බව 2002 බුද්ධ ශාසන කොමිෂන් වාර්තාවේ දැක්වෙයි (9 වන පරිච්ඡේදය 117- 118 පිටු). මෑත භාගය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ සමාජය තුළින් ප්‍රබල ව නැගී ආ අන්‍යාගමිකරණයට එරෙහි විරෝධතාව කෙරෙහි එවකට පැවැති බෙදුම්වාදී යුද්ධය ප්‍රබල බලපෑමක් සිදු කළ බව කිව හැකිය. බෞද්ධ රටක් වන ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනම රාජ්‍යක් ඉල්ලා සටන් කරන LTTE සංවිධානයට සහාය වන ජාත්‍යන්තර බලවේග ක්‍රියාත්මක වන්නේ මෙරට ඇති විදේශීය රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන හරහා යන මතය ප්‍රචලිත වීම සහ ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාකාරී ප්‍රධාන

රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන බොහොමයක් ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදී සංවිධාන සමග සබඳතා ඇතැයි යන චෝදනාව විවිධ කොමිෂන් වාර්තා මගින් තහවුරු කිරීම මෙහි දී විශේෂයෙන් සඳහන් කළ හැකිය. අතීතයේ පටන් අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි බෞද්ධ බලවේගයේ එක් අවස්ථාවක් වශයෙන් කොමිෂන් සභා පිහිටුවා වාර්තා එළි දැක්වීම හඳුනාගත හැකිය. ඓතිහාසික වාර්තා අනුව එබඳු කොමිෂන් සභා පිහිටුවීම ආරම්භ වූයේ 1954 වසරේ දී ය. ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ජනතාව මුහුණ පා ඇති විවිධ අර්බුද පිළිබඳ කරුණු සොයා බැලීම පිණිස සමස්ත ලංකා බෞද්ධ මහා සම්මේලනය (All Ceylon Buddest Congress: ACBC) මගින් 1954. 04. 02 දින බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවක් පිහිටුවන ලදී. 1956. 04. 04 දින එළි දැක්වුණු එම වාර්තාව පදනම් කරගෙන එවකට පැවති රජයේ නිර්දේශ මත ආණ්ඩුකාරතුමන් විසින් 1951. 03. 04 දින බුද්ධ ශාසන කොමිෂමක් පත් කරනු ලැබීය. එම කොමිෂමේ නිර්දේශ පරීක්ෂා කරන විට පෙනී යන්නේ එවකට අන්‍යාගාම්කරණය බෞද්ධ ජනතාවට ප්‍රබල ප්‍රශ්නයක් බවට පත් වී නො තිබුණු බවයි (කරුණානායක ඒ.ආර්. 2008). ඉන් පසුව එබඳු කොමිෂන් සභාවක් පත් කෙරෙන්නේ 2001 වසරේ දීය.

ශ්‍රී ලංකාවේ බුද්ධශාසනය හා බෞද්ධයන් මුහුණ පා ඇති විවිධ ගැටලු හඳුනා ගැනීම හා ඒවාට නිර්දේශ ඉදිරිපත් කිරීම පිණිස 2001. 07. 18 දින පත් කරනු ලැබූ බුද්ධ ශාසන ජනාධිපති කොමිෂන් සභා වාර්තාව 2002. 06. 28 දින එළි දක්වන ලදී. පරිච්ඡේද 12 කින් සමන්විත එම වාර්තාවේ 09 වන පරිච්ඡේදය වෙන් කර ඇත්තේ බෞද්ධයන් අන්‍යාගම්වලට හැරවීම පිළිබඳ විමර්ශන වාර්තාව සඳහා ය. ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයින්ට විවිධ ආගම්වලින් එල්ල වූ තර්ජන පිළිබඳව ඓතිහාසික කරුණු දීර්ඝ වශයෙන් පැහැදිලි කරන එම වාර්තාව සදාචාර විරෝධී අන්‍යාගම්කරණයෙන් බෞද්ධයනට සිදුවන හානිය පිළිබඳව විවිධ සාක්ෂි ඔස්සේ කරුණු ගෙනහැර දක්වා තිබේ. මෙම වාර්තාවේ මතු කරන කරුණු අනුව අන්‍යාගම්කරණය පිළිබඳ වර්තමාන අර්බුදය ප්‍රධාන වශයෙන් ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදීන් (Evangelical Christian Organizations) විසින් සිදු කරන්නක් මිස මෙරට දීර්ඝ

කාලයක් ඔස්සේ පවත්නා රෝමානු කතෝලික, රෙපරමාදු සහ ලංකා සභා මගින් ඇතිවී තිබෙන තර්ජනයක් නො වේ. එම වාර්තාව තව දුරටත් දක්වන අන්දමට 2002 මාර්තු මාසය වන විට සමාජ සේවා මුවාවෙන් ලංකාවට පැමිණ බෞද්ධයන් ක්‍රිස්තියානිකරණයට ලක් කිරීමේ රාජ්‍ය නො වන මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි සංවිධාන 110 ක් සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර් දෙපාර්තමේන්තුවේ ලියා පදිංචි වී ඇත. මෙම සංවිධාන විසින් බෞද්ධයින් ආගමට හරවා ගැනීමේ දී දුප්පත්කම, විරැකියාව, සමාජ අසාධාරණය, පෞද්ගලික අමනාපකම්, ප්‍රේමය හා විවාහ සබඳතා, කායික හා මානසික අබාධ, යුද්ධය හේතුවෙන් අවතැන්වීම, උසස් පාසලකට තම දරුවන් ඇතුළත් කිරීමේ අවශ්‍යතාව, මත් ලෝලීත්වය ආදී ඉතා සියුම් තත්ත්වයන් භාවිතයට ගෙන ඇති ආකාරය වාර්තාව පෙන්වා දෙයි. අවසානයේ ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් අන්‍යාගමට හැරවීම වළකාලීම සඳහා නිර්දේශ 30 ක් මෙම වාර්තාව මගින් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

12. 81 සදාචාර විරෝධී ක්‍රම මගින් බෞද්ධයන් අන්‍යාගම්වලට හැරවීම ඇතැම් ප්‍රදේශවල ප්‍රචණ්ඩත්වයට ද හේතු වී ඇති අතර අනාගතයේ දී ආගමික ආරවුල් ඇතිවීම වැළැක්වීම සඳහා තිසි පියවර ගත යුතු ය.

12. 83 අසම්මත ප්‍රකෝපකාරී ක්‍රම මගින් ආගම් පැතිරවීම හා ආගමට හැරවීම තහනම් කිරීම සඳහා පණතක් ස්ථාපිත කළ යුතුය. එය දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ වරදක් බවට පත් කළ යුතුය.

12. 84 විවිධ අගම්වලට සම්බන්ධ ගැටලු ඇතිවුවහොත් ඒවා සාකච්ඡා කොට විසඳා ගැනීම සඳහා සියලු ආගම්වල නියෝජිතයින් ඇතුළත් වන සේ සමයාන්තර උපදේශක මණ්ඩලයක් පත් කර ගත යුතුය.

(80 පිටුව)

එම නිර්දේශ අතරින් ඉහත සඳහන් ඒවා ඉතා තර්කානුකූල වූත් සහේතුක වූත් අවස්ථාවෝචිත වූත් ඒවා ලෙස සැලකිය හැකි

අතර අවශ්‍යයෙන් ම රාජ්‍ය මැදිහත්වීමෙන් ක්‍රියාවට නංවාලිය යුතු ප්‍රධානතම නිර්දේශ වශයෙන් ද සැලකිය හැකි ය. නමුත් මේ සඳහා නිසි අවධානයක් යොමු නො වීමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ වරින් වර අන්‍යාගම්කරණ විරෝධතා බලවේග විවිධ ස්වරූපයෙන් රට තුළ නැගී සිටීම යි. එය ආගමික සහජීවනයට බාධාකාරී වූ අවස්ථා ද තිබේ.

ඉහත දී සඳහන් කරන ලද පාර්ලිමේන්තු තේරීම් කාරක සභා වාර්තාව ද (2008) මානුෂීය සහන සේවා සැපයීමේ මුවාවෙන් සිදු කරන අන්‍යාගම්කරණය පිළිබඳ කරුණු දක්වා තිබේ. එහි දැක්වෙන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවට අනුකූලව තමන්ට අභිමත ඕනෑම ආගමක් ඇදහීමේ නිදහස ඕනෑම අයකුට ඇති බව යි. නමුත් දරිද්‍රතාව, ආපදාව, අධ්‍යාපනය ආදියට මුවා වී මූල්‍යාධාර ලබාදෙමින් බලහත්කාරයෙන් අන්‍යාගම්වලට හැරවීම පිළබඳ තහවුරු වී ඇති බවයි (38 පිටුව).

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් අන්‍යාගම්වලට හැරවීමේ ක්‍රියාදාමය තව දුරටත් සමාජය තුළ හීතිකාවක් බවට පත්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සමස්ත ලංකා බෞද්ධ මහා සම්මේලන මගින් ද ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් සදාචාර විරෝධී හා කූට උපක්‍රම මගින් අන්‍යාගම්වලට හරවා ගැනීම පිළිබඳ 2006. 06. 11 දින කොමිෂමක් පත් කරනු ලැබීය.[3] 2009 වසරේ නිකුත් වූ එම වාර්තාව මගින් සාක්ෂිකරුවන් 348 දෙනකුගෙන් ලබා ගන්නා ලද තොරතුරු ඇතුලත් කර ඒ පිළිබඳ පරිච්ඡේද 20 ක් පුරා දීර්ඝ විමර්ශනයක් ඉදිරිපත් කරන ලදී. අන්‍යාගම්කරණයේ නියුතු රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් ඉදිරිපත් කරන මෙම වාර්තාව ඉහත කී ජනාධිපති කොමිෂන් වාර්තාවේ දක්වා තිබූ කරුණු සහ නව තොරතුරු පුළුල් ලෙස විග්‍රහ කර තිබේ. මූලධර්මවාදී ඇතැම් ක්‍රිස්තියානි සංවිධාන අන්‍යාගම්කරණයේදී අනුගමනය කරන සහනසේවා සැපයීම මගින් දුප්පත් ජනතාව, විපතට පත් ජනතාව, විවිධ හේතූන් නිසා සමාජයේ කොන්වී ඇති ජනතාව වෙත ප්‍රවේශවීම හැරුණු විට උපදේශන සේවා, ඉංග්‍රීසි පන්ති, යාඥා මගින් ලෙඩ සුව කිරීම, වින්දනයට යොමු කිරීම, බන්ධනාගාර,

දුම්රිය, විශ්වවිද්‍යාල උපකාරක පංති ආදී ස්ථානවල ප්‍රචාරක කටයුතු කිරීම ආදී විවිධ උපාය මාර්ග මගින් ආගම්වලට හරවා ගැනීම සිදු කරන බව එම වාර්තාවේ දක්වේ. අන්‍යාගම්කරණයේ යෙදෙන ආගමික සම්භවයක් සහිත සංවිධාන 379 ක ලේඛනයක් එහි සඳහන් වේ (129-138 පිටු). අවසානයේ එම වාර්තාව මගින් නිගමන හා නිර්දේශ 121 ක් ඉදිරිපත් කර තිබේ (283-303 පිටු). ඒවා අතුරෙන් අන්‍යාගම්කරණය වූවත් යළි දිනා ගැනීම පිළිබඳ ව ත් බුදු සසුන තුළ පවත්නා ගැටලු නිරාකරණය කර අභ්‍යන්තරික වශයෙන් ශක්තිමත් වෙමින් දිළිඳු බෞද්ධයන්ට පිහිටවීමේ ක්‍රම වේදයකට ගමන් කිරීමත් සම්බන්ධයෙන් දක්වා ඇති නිර්දේශ ඉතා වැදගත් ඒවා ය. ඊට අමතර ව අන්‍යාගම්කරණය තහනම් කිරීමේ නෛතික බලයක් ඇති කිරීම පිළිබඳ යෝජනාව මෙම වාර්තාවෙන් ද ඉදිරිපත් කර තිබේ.

උක්ත වාර්තා මගින් ඇති කරන ලද බලපෑම ආගමික හා දේශපාලනික ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි විරෝධතා සමාජගත වීම කෙරෙහි ප්‍රබල ලෙස බලපෑ බව කිව හැකිය. රටේ පොදු ජනතාව විසින් ද දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ මෙම උවදුර පිළිබඳ අවධානයෙන් සිටින බවට ඉදිරිපත් කළ හැකි සාක්ෂි එම වාර්තා මගින් දක්වා තිබේ. වරින් වර රටේ ආගමික හා දේශපාලනික නායකයින් නූතන අන්‍යාගමිකකරණ ගැටලුව පිළිබඳ දක්වා ඇති අදහස් තුළින් පෙනී යන්නේ එවකට එය බොහෝ පිරිසකගේ විරෝධතාවට ලක් වූ ඉතා සංවේදී මාතෘකාවක් බවට පත්ව තිබූ ආකාරය යි.[4] එම ප්‍රකාශයන් තුළින් මතුවන වැදගත්ම කරුණ වන්නේ සමාජයේ සැම ස්ථරයක් තුළ ම අන්‍යාගම්කරණය පිළිබඳ විරෝධතාවක් පවතින බවත් එය මෙතෙක් ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති ආගමික සහජීවනය කෙරේ ප්‍රබල තර්ජනයක් ඇති විය හැකි බවත්ය. බෞද්ධයින්ට පමණක් නොව කතෝලික, හින්දු මුස්ලිම් ආදී සියලු ආගම්වලට අයත් අසරණ ජනතාව මානුෂීය සහන මුවාවෙන් ක්‍රිස්තියානිකරණයකට ලක් වීමේ ගැටලුවක් පවතින බව එම අදහස් මගින් පැහැදිලි වෙයි. ආගම් අතර නො සන්සුන්තාව වර්ධනය වී දරුණු ගැටුම් දක්වා මෙම තත්ත්වය වර්ධනය විය හැකි බවට ආගමික නායකයින් විවිධ අවස්ථාවල දී

අනතුරු හඟවා තිබේ. විදේශීය ආධාර ලබන බොහෝ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන දේශීය සාරධර්ම, සමාජ සංස්කෘතික වටිනාකම් නො සලකා හරිමින් කටයුතු කිරීමේ අහිසි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආගම් අතර නො සන්සුන්තා හටගෙන ඒවා දරුණු ගැටුම් දක්වා වර්ධනය වීමට ඉඩකඩ ඇති බවට ඉහත කී කොමිෂන් සභා වාර්තා මගින් පවා අනතුරු හඟවා තිබේ. මේ වනවිටත් ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශ වලින් අන්‍යාගමිකරණය නිසා හටගත් ගැටුම් රාශියක් වාර්තා වී තිබේ (කරුණානායක 2008, 124 පිටුව). වර්තමානය වනවිටත් මෙම අවදානම පහව ගොස් නැති බවත් බෞද්ධයන්ට සේ ම කතෝලිකයන්ටත් මෙය ප්‍රබල තර්ජනයක් බවත් ඉතා මෑතක දී අගරදගුරු තුමන් විසින් කළ ප්‍රකාශයකින් තහවුරු වෙයි.[5]

අන්‍යාගමිකරණය පිළිබඳ ගැටලුවට මුහුණ දීම පිණිස බෞද්ධ සමාජය තුළ නව පිබිදීමක් ඇතිවනු දැකිය හැකිය. වසර 2000 න් පසු අවධිය තුළ මෙම ප්‍රබෝධය කැපී පෙනේ. ඒ කෙරහි බලපෑ එක් ප්‍රධාන හේතුවක් වන්නේ අන්‍යාගමිකරණය පිළිබඳ බෞද්ධයන්ට එල්ල වී ඇති තර්ජන පිළිබඳ විවිධ ක්‍රම මගින් ඔවුන් දැනුවත් වීමයි. මෙහි දී විශාල කාර්යභාරයක් සිදු කළ චරිතයක් ලෙස පූජ්‍ය ගංගොඩවිල සෝම හිමියන් හැඳින්විය හැකිය. උන් වහන්සේ තර්කානුකූල ව දේවවාදී ආගම් විවේචනය කරමින් බෞද්ධ දර්ශනයේ හරය මතු කර දෙමින් බොදු ජන හදවත්වලට ඉතා වේගයෙන් සමීප වූ චරිතයකි. එකල රටේ සිටි නො නිල බෞද්ධ නායකයා බවට පත්වන තරමට උන් වහන්සේ ජනප්‍රිය වූහ (වික්ටර් අයිවන් 2006). අන්‍යාගමිකකරණයෙන් බෞද්ධයින් ගලවා ගැනීම පිණිස සංවිධානගත වීමේ වැදගත්කම මතුකර දුන් උන්වහන්සේ "ජන විජය" නමින් නව බෞද්ධ සංවිධානයක් ආරම්භ කළහ. මෙම කාලය තුළ සදාචාර විරෝධී ලෙස බෞද්ධයින් අන්‍යාගමිකරණයට ලක් කරන ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදී සංවිධාන වලට එරෙහි ව පැරණි බෞද්ධ සංවිධාන රැසක් සක්‍රීය වූ අතර නව සංවිධාන රැසක් ද බිහිවනු දැකිය හැකිය. බෞද්ධ සංරක්ෂණ සභාව, ජයග්‍රහණය, බෞද්ධ බල කේන්ද්‍රය, බුදු දහම සඳහා වූ ජාත්‍යන්තර මධ්‍යස්ථානය ආදිය නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. බුදු දහම සඳහා වූ ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානය පිහිටුවීමේ

දී ප්‍රධාන අරමුණු තුනක් එනම්; මූලධර්මවාදීන්ගේ කූට උපක්‍රමවලින් අන් ආගම්වලට හැරවීමෙන් බුදු දහම බේරා ගැනීම, බුදු දහම ප්‍රචලිත කිරීම සහ එදිනෙදා ජීවිතයට බෞද්ධ ප්‍රතිපදා භාවිතයට ගැනීමට උනන්දු කරවීම යන ඒවා පදනම් කරගත් බව එහි ආරම්භක සභාපතිගේ ප්‍රකාශයක දැක්වේ.[6] අන්‍යාගමිකකරණ අභියෝගවලට මුහුණ දෙනු පිණිස මෙම බෞද්ධ සංවිධාන මගින් මානුෂීය සේවා වැඩි වශයෙන් සිදු කිරීම, දැනුවත් කිරීමේ වැඩසටහන් පැවැත්වීම, ළදරු පාසල් ආරම්භ කිරීම, පාසල් හැරගියවුන් සඳහා වෘත්තීය පුහුණුව ලබා දීම සහ විපතට පත්වූවන්ට සහන සැලසීම ආදි විවිධ ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කිරීමට ගන්නා උත්සාහයන් ද දැකිය හැකිය. එහෙත් ඒවා ඉතා කෙටි කාලයකට සීමා වූ ද කෙටි වැඩසටහන් කිහිපයකට පමණක් සීමා වූ ද ක්‍රමෝපායන් වූ බව මෙහි ලා සඳහන් කළ යුතුය.

අන්‍යාගමිකකරණයට එරෙහි විරෝධතා දේශපාලනීකරණය වීම

අන්‍යාගමිකරණයට එරෙහිව නැගී ආ බෞද්ධ ප්‍රබෝධයේ ප්‍රබල කඩ ඉමක් සටහන් වූ සිදුවීමක් වූයේ පූජ්‍ය ගංගොඩවිල සෝම හිමියන්ගේ හදිසි අභාවය යි. 2003 වසරේ දෙසැම්බර් මස රුසියානු විශ්ව විද්‍යාලයකින් ලැබුණු ආරාධනාවක් අනුව ආචාර්ය උපාධියක් ලබා ගැනීමට එහි වැඩම කළ උන්වහන්සේ රුසියාවේ දී හදිසි හෘදයාබාධයක් වැළඳී අපවත් වූවේය යන පුවත ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ජනතාව මහත් ශෝකයටත් කැළඹීමකටත් පත් කළේය. අන්‍යාගමිකරණයට දැඩි ලෙස විරුද්ධ ව සිටි උන්වහන්සේ මූලධර්මවාදී ආගමිකයින්ගේ බිල්ලක් බවට පත්වූහ, යන ප්‍රචාරය රට පුරා පැතිරීමත් සමග අන්‍යාගමිකරණයට රට තුළ ගොඩ නැගී තිබූ විරෝධය වඩාත් උත්සන්න විය. බෞද්ධ පිබිදීම වඩාත් ආවේගශීලී ස්වරූපයකින් ප්‍රකාශයට පත් වෙමින් තිබූ එම අවස්ථාව වන විට රටතුළ දේශපාලන අර්බුද උත්සන්න වෙමින් පැවතිණි. මෙම පසුබිම තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ දේශපාලනයේ නව ප්‍රවණතාවක් වර්ධනය විය. එනම් බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් ම ගොඩනගාගත් "ජාතික හෙළ උරුමය" නම් දේශපාලන

පක්ෂය බිහිවීම ය. 2004 අප්‍රේල් 02 දා පැවැති පාර්ලිමේන්තු මහා මැතිවරණයට දිස්ත්‍රික්ක 10 ක් සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලා 200 දෙනෙකු නාම යෝජනා භාර දුන් අතර එයින් මන්ත්‍රීධුර 09 ක් දිනා ගැනීමට එම පක්ෂයට හැකි විය. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙසේ දේශපාලනයට අවතීර්ණ වීම පිළිබඳ ආරම්භක යුගයේ දී දේශපාලනික වශයෙන් විරෝධතා පැවතිය ද පොදුවේ බෞද්ධ සමාජය තුළ පැවතියේ ධනාත්මක ආකල්පයකි. කදාඃණරතන හිමි (2009) විසින් ලියන ලද 'ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ භික්ෂූන්, ආගම හා දේශපාලනය' නම් ලිපියෙන් අවධාරණය කරන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ බුදුදහම දේශපාලනීකරණය වීම හා භික්ෂූන් වහන්සේලා දේශපාලනයේ නියුතු වීම සලකනවිට මෙම තත්ත්වය අලුත් ප්‍රවණතාවක් හෝ ඉතිහාසයේ අසාමාන්‍ය සිදුවීමක් නො වන බවයි. විශේෂයෙන් ම අභ්‍යන්තර අර්බුද හෝ බාහිර බලපෑම් හේතුවෙන් රට මෙන් ම බුදු සසුනත් අසීරු අවස්ථාවලට පත්වෙද්දී ශ්‍රී ලංකාව තුළ භික්ෂූන් දේශපාලනයේ නියුතු වීම ඉතිහාසයේ අවස්ථා ගණනාවක දී ම දක්නට ලැබුණු බව උන්වහන්සේ පවසති.[7] එබැවින් රටටත් ආගමටත් මෙය වඩාත් ඵලදායී අවස්ථාවක් බව ඇතැම් පිරිසකගේ තර්කය විය. එහෙත් කාලානුරූප ව උන්වහන්සේලාගේ ඇතැම් ක්‍රියාකාරීත්වයන් දේශපාලනික හා ආගමික ක්ෂේත්‍රයන්හි දැඩි දෝෂ දර්ශනයට ලක් වූ අවස්ථා දැකිය හැකිය. මාධ්‍යවේදී වික්ටර් අයිවන් (2006) මෙම තත්ත්වය අර්ථකතනය කර ඇත්තේ මෙසේය.

> "උන්වහන්සේලා පෙනී සිටියේ ධර්ම රත්නය වෙනුවෙනි. පාර්ලිමේන්තුව පන්සිල් රකින සභාවක් බවට පත් කරන බවට පොරොන්දු වූ අතර, බෞද්ධ ඉගැන්වීම් හැන්සාඩ් ගත කරන බවට ද ප්‍රකාශ කළේය. මෙම දේශපාලන වැඩපිළිවෙළ නාගරික බෞද්ධයින්ගේ ආශ්වාදයට හේතු වූ බව ද පෙනෙන්නට තිබුණි. (.........) එහෙත් උන්වහන්සේලාගේ පාර්ලිමේන්තු ගමන පාර්ලිමේන්තුවට ආලෝකයක් හෝ ශක්තියක් ලබා දීමට හේතු වූයේ නැත. රට මුහුණ දී සිටි අවුල් විසා ගැනීමට හේතුවන ලෙස බුද්ධිමය දායකත්වයක් ලබා දීමට ද උන්

වහන්සේලා සමත් නො වීය."(පන්සලේ විප්ලවය, 236 පිටුව)

අන්‍යාගම්කරණයෙන් බුදු සසුන බේරා ගැනීමේ අභිලාශය මෙම නව දේශපාලන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රබල සටන් පාඨයක් වී තිබූ හෙයින් බෞද්ධ ජනතාව තුළ ද උන්වහන්සේලා කෙරෙහි ප්‍රතිවිරෝධී ආකල්ප වර්ධනය කරවන්නට ඇතැම් රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන රහසේ ක්‍රියාත්මක වූ බවට ඇති සාධක ද බැහැර කළ නො හැකිය. අනෙක් අතට මෙම නව දේශපාලන බලවේගය ගොඩ නැගීමෙහි ලා අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි සමාජගත ව තිබූ විරෝධාකල්පය බෙහෙවින් ඉවහල් වූ බවට ද තර්කයක් නැත. එබැවින් මෙම නව පිබිදීමත් සමග එතෙක් පැවති අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි විරෝධතාව වඩාත් දේශපාලන මුහුණුවරක් ගත් බව පෙනේ. එහි කූට ප්‍රාප්තිය වන්නේ ජාතික හෙළ උරුමය විසින් බලහත්කාරයෙන් ආගම්වලට හරවා ගැනීම තහනම් කිරීමේ පනත් කෙටුම්පතක් පාර්ලිමේන්තුවට ඉදිරිපත් කිරීම යි.

ආගමික මූලයන් සහිත රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන මගින් රටපුරා කරන ලද සදාචාර විරෝධී අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි ව නීති රීති ඇතුළත් පනතක් සම්මත් කරන්නැයි රජයට බලකරමින් 2004 ජනවාරි මස හෙළ උරුමය පක්ෂය නියෝජනය කළ පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රී ඕමල්පේ සෝභිත හිමියෝ කොළඹ බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යාංශය ඉදිරිපිට උපවාසයක් ආරම්භ කළහ (ලංකාදීප 2004.01.04 පිටුව 12) මෙම ක්‍රියා මාර්ගයට බහුතරයක් බෞද්ධ සංවිධානවල සහාය ද වෙනත් ආගමික හා දේශපාලන නායකයින්ගේ සහාය ද ලැබිණි.[8] මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි පනතක් සැකසීම සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලා 31 නමකින් යුතු කමිටුවක් බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යවරයා විසින් පත් කරන ලදී. එහි මූලික කෙටුම්පත 2004. 02. 06 දින අමාත්‍යවරයාට භාරදුන් බව වාර්තා විය. (දිවයින 2004. 03.02, පිටුව 04) කෙසේ වෙතත් ජාතික හෙළ උරුමය විසින් පුද්ගලික පනතක් වශයෙන් තවත් පනතක් කෙටුම්පත් කරනු ලැබීය. මෙම පනත්වල පොදු අපේක්ෂාව වූයේ විවිධ බලපෑම් තුළින් අයථා

ලෙස පුද්ගලයින් අන්‍යාගම්වලට හැරවීම තහනම් කිරීම හා ඊට අනුශාංශක කාරණා සඳහා නීතිමය ප්‍රතිපාදන සලසා ගැනීමට පසුබිම සැකසීම ය. බලහත්කාරයෙන් ආගම්වලට හරවා ගැනීම යන්නේ එම පනත් කෙටුම්පතේ අර්ථ දැක්වෙන්නේ 'කිසියම් තැනැත්තකු විසින් එක් ආගමක් වැළඳගෙන සිටින යම් තැනැත්තකු බලකිරීමකින්, පෙළඹවීමකින් හෝ කිසියම් වංචනික ක්‍රියාවකින් එක් ආගමකින් තවත් ආගමකට සෘජුව හෝ වක්‍රාකාරයෙන් හැරවීම හෝ හැරවීමට තැත් කිරීම' යනුවෙනි (2.(1) වගන්තිය). පෙළඹවීම යන්නෙන් එක් ආගමක් වැළඳගත් තැනැත්තකු එක් ආගමකින් වෙනත් ආගමකට හැරවීමේ කාර්යය සඳහා මුදලින් හෝ ද්‍රව්‍යමය ආකාරයකින් තෑගි හෝ තුටු පඬුරු දීම, ද්‍රව්‍යමය වශයෙන් හෝ අන්‍යාකාරව යම් වැදගත් ප්‍රතිලාභයක් ලබා දීම හෝ රැකියාවක් ලබා දීම හෝ දැනට යෙදී සිටින යම් රැකියාවක උසස්වීමක් ලබා දීම යි (6 වගන්තිය).

පාර්ලිමේන්තුවට ඉදිරිපත් කිරීමට පෙර මෙම පනත් කෙටුම්පතට ව්‍යවස්ථානුකූල භාවයක් ලබා දීම සඳහා ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණයට ඉදිරිපත් කළ අවස්ථාවේ "පෙළඹවීම" වරදක් ලෙසට හඳුන්වමින් ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණය සඳහන් කර ඇත්තේ අන්‍යාගම්කරණය සඳහා යොදා ගන්නා ආකාරයක් වශයෙන් " පෙළඹවීම" නම් වූ වරදෙහි අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් වනුයේ යම් තැනැත්තකුගේ තීරණයට බලපෑ හැකි පරිදි එම තැනැත්තාගේ මත බඳින සුළු වූ යම් ප්‍රතිලාභයක් ඔහුට පිළිගන්වමින් ඔහුව ඊට ආකර්ශනය කර ගැනීමත් එමගින් පොළඹවා ගැනීමත් ය (2/2004 - 22/2004 දක්වන නඩු තීන්දු). ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණය විසින් සඳහන් කරන ලද උක්ත කරුණ තහවුරු කරන සාක්ෂි බොහොමයක් මීට පෙර සඳහන් කරන ලද කොමිෂන් වාර්තාවල ද දක්වා තිබේ. මෙම තීරණය මගින් තහවුරු කර ඇත්තේ ස්වයං අවබෝධයෙන් හා ස්වේච්ඡාවෙන් අයකුට තම ආගමින් වෙනත් ආගමකට හැරීමට අවසර තිබෙන බවත්, බලයෙන්, වංචාවෙන් හා පෙළඹවා ගැනීමෙන් හෝ වෙනත් සදාචාර විරෝධී ක්‍රම යොදා ගනිමින් අන්‍යාගමකට හරවා ගැනීමට අවසරයක් නොමැති බවත් ය.

ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණයට ඉදිරිපත් වූ එම පනත් කෙටුම්පතට එරෙහි ව පෙත්සම්කරුවන් 21 ක් විරෝධතා ගොනු කර තිබූ අතර එම විරෝධතා මගින් ප්‍රධාන වශයෙන් අවධාරණය කර තිබුණේ එමගින් පුද්ගලයන්ගේ මූලික අයිතිවාසිකමක් වූ ආගම් ඇදහීමේ නිදහස උල්ලංඝණය වන බවත්, ශ්‍රී ලංකාව ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙන් බැඳී ඇති ප්‍රතිපත්ති උල්ලංඝණය වන බවත් හා මෙම නෛතික මැදිහත්වීම නිසා රට තුළ අනවශ්‍ය බෙදීම් හා ගැටුම් ඇති වී මහා විපතක් ඇති වීමේ අවදානමක් පවතින බවත් ය. නමුත් අවසානයේ දී පනත ව්‍යවස්ථානුකූල බවට තීරණය විය. එම තීරණයට එළඹීමේදී ශ්‍රී ලංකා ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවේ 9, 10, 14 (1) (ඉ), 21 (1), 12 (2), 12 (4), 15 (7) හා 76 (1) ව්‍යවස්ථාවන් ද, සිවිල් හා දේශපාලන අයිතීන් පිළිබඳ වූ ජාත්‍යන්තර ප්‍රඥප්තියේ 18 (2) ව්‍යවස්ථාව ද, මානව හිමිකම් සඳහා වූ යුරෝපීය අධිකරණ (260 Vol) විසින් දී ඇති කෝකිනානිස් එදිරිව ග්‍රීස් නම් වඩු තීන්දුව ද, ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ 169 ඈ(2) හා 23 වන වගන්තිය ද අවධානයට යොමු කර ඇත (කරුණානායක 2008). 2008. 11. 28 දින රැස්වූ 'ඒ' ස්ථාවර කාරක සභාව ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණය දී තිබූ තීන්දුවට අනුව නීති කෙටුම්පත් සම්පාදක විසින් සකසන ලද සංශෝධන පනත් කෙටුම්පත සම්මත කර ගන්නා ලදී. 'ඒ' කාරක සභා වාර්තාව හා එහි කාර්ය සටහන් 2009. 01. 06 දින සභාගත කරන ලදී. එතැන් සිට බලහත්කාරයෙන් ආගම් වලට හරවා ගැනීම තහනම් කිරීමේ පනත් කෙටුම්පත පනතක් ලෙස පාර්ලිමේන්තුවට ඉදිරිපත් කර සම්මත කර ගැනීමේ අවස්ථාව දක්වා තවමත් පැමිණ නැත. එයට සිදු ව ඇත්තේ කුමක්ද යන ප්‍රශ්නයට නිසි පිළිතුරක් දිය නොහැකිව ඇත්තේ අන්‍යාගම්කරණ විරෝධය දේශපාලනීකරණය වීමේ හේතුව නිසා විය හැකි යැයි තර්කයක් ගොඩ නැගිය හැකිය. එය තව දුරටත් තහවුරු වන අවස්ථාවක් ලෙස මෙම පනත් කෙටුම්පත එලෙසම පිළිගන්නට ඇතැම් බෞද්ධ නායකයන් හා සංවිධාන පවා පසුබට වූ අවස්ථාව පෙන්වා දිය හැකිය. නිදසුනක් ලෙස ස.ල.බෞස. කොමිෂන් වාර්තාව (2009) නිර්දේශ කරන්නේ පුද්ගලික මන්ත්‍රී යොජනාවක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කරනු ලැබූ මෙම පනත වෙනුවට බෞද්ධ හා

හින්දු සංවිධාන විසින් ඊට ප්‍රථම ව දීර්ඝ ලෙස සාකච්ඡා කොට සකස් කරන ලද අයථා අන්‍යාගමිකරණයට එරෙහි පනත් කෙටුම්පත, යළිත් රජයේ පණතක් ලෙස පාර්ලිමේන්තුව වෙත ඉදිරිපත් කොට සම්මත කර ගැනීම අප්‍රමාද ව කළ යුතු බව ය (04 වන නිර්දේශය, 283 පිටුව). මෙම යෝජනාවෙන් සිදු කරන්නේ පනත වඩාත් ශක්තිමත් ලෙස ඉදිරිපත් විය යුතු බව වුවත් මෙම පනත හරහා ශ්‍රී ලංකාවේ අන්‍යාගම්කරණය තහනම් කිරීමට නෛතික ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කිරීම තවත් අර්බුධ රැසකට හේතු වන බවටත්, එය මෙම ප්‍රශ්නයට සැබෑ පිළියමක් නො වන බවටත් ඉදිරිපත් වූ අදහස් ද තිබේ.[9]

එමෙන් ම බෞද්ධයන් අන් ආගම්වලට හරවා ගැනීමේ අර්බුදය කෙරෙහි බෞද්ධ සමාජයේ ඇති දුබලතා ද හේතු වී ඇති බවට කරුණු දක්වන ඇතැම්හු මෙම තත්ත්වය හුදෙක් පාර්ලිමේන්තු පනත්, නීති රීතිවලින් පමණක් පාලනය කළ නො හැකි බවටත් බෞද්ධයන් බුදු දහම අතහැර ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳ ගැනීම පිටුපස ඇති එක් ප්‍රධාන සාධකයක් වශයෙන් දරිද්‍රතාව හා අසරණභාවය හේතු වී ඇති බවටත් තර්ක කරති (දයා අමරසේකර 2005). එසේ දිළිඳු බෞද්ධ ප්‍රජාව වෙත වඩාත් හොඳින් ප්‍රවේශවීමේ ක්‍රම වේදයක් ක්‍රියාත්මක නො වීම ද අන්‍යාගම්කරණයට එරෙහි බෞද්ධ ව්‍යාපාරය දේශපාලනීකරණය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

සමාලෝචනය

රාජ්‍ය නො වන සංවිධානයක් යනු සමාජීයීය වශයෙන් පිළිගත්, මානව සංවර්ධනයේ ඉතා ඵලදායී කාර්යභාරයක් සිදුකරන නියෝජිතායතනයකි. සහන සේවා, පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාවලියේ දී ප්‍රතිලාභීන් වෙත වඩාත් පහසුවෙන් ප්‍රවේශවිය හැකි සංවර්ධන ක්‍රමෝපායක් වශයෙන් ද එය වැදගත් වේ. විශේෂයෙන් ම විදේශීය ආධාර ලබන එබඳු සංවිධාන ප්‍රයොජනයට ගැනීමේ දී ඉතා සැලකිලිමත් විය යුතු බව ශ්‍රී ලාංකේය අත්දැකීම් අනුව පෙන්වා දිය හැකිය. තමන් ක්‍රියාකාරී

වන සමාජ, ආර්ථික, සංස්කෘතික හා දේශපාලනික පරිසරය පිළිබඳ නිසි අවබෝධයක් නොමැතිවූ විට එබඳු සංවිධානවලට උදාවන අවදානමත්, මුහුණ පෑමට සිදු වන ගැටලුත් ඉතා බැරෑරුම් බව මෙම කෙටි ලිපියෙන් පැහැදිලි වෙයි. ගතවූ දශක කිහිපය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ වර්ධනය වෙමින් ආ රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන විරෝධය යුද්ධයේ තීරණාත්මක අවධියට ළඟා වන විට තව තවත් දැඩිවනු දැකිය හැකි ය. ඉතා සුළු බලවේගයක් වශයෙන් සිවිල් සමාජයෙන් පැණ නැගුණු එම විරෝධය දැඩි ලෙස දේශපාලනීකරණය වීමෙන් යථා තත්වයට පත් කළ නො හැකි තරමේ ප්‍රතිරූප හානියක් විදේශීය ආධාර ලබන ඇතැම් රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවලට සිදු වූ බව නො රහසකි. කළින් කළ පැන නැගි ආගමික හා දේශපාලන තත්වයන් හමුවේ මෙම විරෝධතාව වර්ධනය වීමට "අන්‍යාගමිකරණය" ප්‍රබල හේතුවක් බවට පත්විය. ඒ ඔස්සේ ඇතැම් ආගමික මූලයන් සහිත සංවිධාන වෙත ඉතා දැඩි විරෝධතාවක් එල්ල වූ අතර ඊට එරෙහි ව බෞද්ධ බලවේග විසින් විවිධ ක්‍රියා මාර්ග අනුගමනය කර තිබේ. මූලධර්මවාදී ආගම්වලට එරෙහි ව සංවිධානගතවීම, කොමිෂන් සභා පත් කිරීම, පොදු ජන විරෝධය වර්ධනය කිරීම ආදී විවිධ ක්‍රියා මාර්ග ඔස්සේ පැමිණ එබඳු සංවිධානවලට එරෙහි ව දැඩි නීති සම්පාදනය කරවීමේ අවස්ථාව දක්වා අන්‍යාගමිකකරණ විරෝධතාව වර්ධනය විය. එම විරෝධතා ව්‍යාපාරය සර්වකාලීන වූත් යථාර්ථවාදී වූත් විසඳුමක් දක්වා මෙහෙයවන්නට නො හැකීවීම කෙරෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් බලපා ඇත්තේ දේශපාලනීකරණය යි. ඊට අමතර ව තිස්වසරක පමණ කාලයක් පුරා රටේ පැවති සිවිල් යුද්ධය මගින් සමාජගත කර තිබූ අවිශ්වාසය පදනම් කරගත් විවිධ මතභේද මෙන් ම අදූරදර්ශී දේශපාලන භාවිතයන් ද හේතු වී ඇති බව කිව යුතුය.

කෙසේ වෙතත් යුද්ධයෙන් අතිශයින් ම පීඩාවට පත්ව සිටින උතුරු හා නැගෙනහිර පළාත්වල සිවිල් ජන ජීවිතය යළි නගා සිටුවීමෙහි ලා රාජ්‍ය නො වන සංවිධාන මගින් සිදු කළ හැකි කාර්යභාරය අති විශාල ය. ඒ සඳහා අවශ්‍යතාවයක් ද තිබේ. නමුත් ඉහත කී ආකාරයේ අන්‍යාගමිකකරණයේ ගොදුරු බවට

උතුරේ බහුතරයක් වූ හින්දූ ආගමිකයින්ටත් මුහුණ දීමට සිදුවුවහොත් යුද්ධයෙන් හෙම්බත් ව සිටින සිවිල් ජනජීවිතය තවදුරටත් හිංසන ක්‍රියාදාමයකට ඇද දැමීමක් වනු ඇත. එය ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයේ මෙතෙක් අත් නො විඳි ආගමික ගැටුම් වර්ධනය වීමට ද හේතුවක් වනු ඇත.

No peace among the nations
Without peace among the religions
No peace among the religions
Without dialogue between the religions

- Hans Küng
(Pery Schmidt-Leukel: 2009:43)

Endnotes

1 2005වසරේ දී පමණක් සුනාමි සහන කටයුතු සඳහා ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවලට ලැබී තිබුණු මුදල රුපියල් බිලියන 40.1 බව පාර්ලිමේන්තු තේරීම් කාරක සභා වාර්තාව (2008) දක්වයි.

2 Selection Committee of Parliament for Investgations of the Operations of Non-Governmental Organizations and their impact.

3 ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයින් සදාචාර විරෝධී කූට උපක්‍රම මගින් අන්‍යාගම්වලට හරවා ගැනීම පිළිබඳව පරීක්ෂා කර බලා වාර්තා කිරීම සඳහා සමස්ත ලංකා බෞද්ධ මහා සම්මේලනය මගින් පත් කරනු ලැබූ කොමිෂන් සභා වාර්තාව 2552/ 2009.

4
- මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන නාහිමි, දිවයින, 1990. 05. 27; පිටුව 14
- අග්ගමහා පණ්ඩිත අතිපූජ්‍ය මඩිහේ පඤ්ඤාසීහ මහනාහිමි, දිවයින, 1993. 02. 31 පිටුව 05
- Bishop Rev.Remond Peris, the Island, 2003. 12. 31,page 06
- මඩකලපුව ත්‍රිකුණාමලය අගරදගුරු කිංස්ලි ස්වාමි පුල්ලේ, ලංකාදීප 2004. 01. 04, පිටුව 12
- ශ්‍රී ලංකා රදගුරු සම්මේලනයේ ප්‍රකාශය, සිළුමිණ 2004. 01. 25, පිටුව 10

- හින්දු කටුයුතු ඇමති ටී. මහේෂ්වරන්, ලංකාදීප 2004. 01. 04, 12 පිටුව

5 Cardinal Malcolm Ranjith has urged the government avert possible conflicts between Buddhists and Christians by forming an inter-religious committee to decide whether to approve the activities of evangelical churches.[...] Many evangelical churches similar to those in the US are springing up in and around Colombo...[..] However, they are seen by many as actively trying to convert people, angering many in the Buddhist majority and among Catholics. "Some evangelical churches are offering financial inducements to Buddhists and Catholics to convert them," ...*http://www.ucanews.com/2011/11/07/evangelical-conversions-cause-concern.*

6 Prof. Buddadasa Hewawitharana, The Island 2000.3.21

7 "Considering the allegation regarding policizing Buddhismin Sri Lanka and monk's involvement in politics, it should be mentioned that this is not a newer trend or unusual in the history of Sri Lanka. In Sri Lanka, we witness monk's political engagement on a number of occasions, particulalarly when the country and Buddhism faced hardships due to internal upheavals or external interferences. (2009:102)

8 "බෞද්ධාගම අනතුරට ලක්වෙලා නම් ඒ පිළිබඳව හඬක් නැගීමේ අයිතිය සංඝයාට තියෙනවා. ඒ සඳහා නීති පනවන ලෙස ඉල්ලමින් සංඝයා වහන්සේ නමක් උපවාස කිරීම ආදර්ශමත් ක්‍රියාවක්. ඒ සඳහා පූර්ණ සහයෝගය ලබා දෙනවා." - හින්දු කටයුතු පිළිබඳ ඇමති ටී. මහේෂ්වරන් (ලංකාදීප 2004.01.04)

9 Lesly Fernando, Sunday Observer. 2004. 07. 01

ශ්‍රී ලංකා අගරදගුරු සම්මේලනය - සිළුමිණ - 2005, පිටුව 10

පූජ්‍ය වටිනාපහ සෝමානන්ද හිමි - බුදු සරණ 2004. 09.06, පිටුව 22

Informal Sector Social Security Schemes in Sri Lanka : A critical Assessment

Lecturer L. A. Pavithra Madhuwanthi

1. Social Security Systems

The "Universal Declaration of Human Rights" declared by the United Nations has identified "Social security is a basic right". The "Social Security (Minimum Standards) Convention 102" adopted by International Labour Organization (ILO) in 1952 also prescribes minimum standards for benefits in the important areas of social security (Hauff M. V., 2002). Under the Article 27 (9) of the Sri Lankan Constitution, the state has honoured and guaranteed the social security of its citizens by incorporating the clause of "The State shall ensure social security and welfare".

Since the traditional society, it has been found a family-based social security system in most of the countries. However, with the gradual economic and social transitions in the society associated with industrialization, urbanization, migration, high labour participation have led to collapse that system, urging the necessity of having more formal social security arrangements.

Recent demographic trends in the world are suggesting strong need for comprehensive social security systems, particularly for Asia. Growing elderly population in the Asian region, especially in the highest populous countries such as China, India and Indonesia are highly affected with this issue. It has been estimated that, by the end of 2050, China, India and Indonesia will have 1408.8, 1658.3 and 296.9 millions of elderly population respectively. The sharp increase in the median age of the population will be a clear indicator about elderly population. By 2050, median age of most of the selected Asian countries is between 40-55 years of age range.

Demographic Indicators in Selected Asian Countries

Country	Total Population (millions)		Average Annual Rate of Change of Population		Total Fertility Rate		Median Age		Life Expectancy at Birth Medium Variant		Percentage of Total Population aged 60 and above Medium Variant	
	2008	2050	2000-2005	2045-2050	2000-2005	2045-2050	2005	2050	2005-2010	2045-2050	2005	2050
World	6749.8	9191.2	1.17	0.36	2.6	2.0	28	38.1	67.2	75.4	10.3	21.8
China	1336.1	1408.8	0.58	-0.32	1.7	1.8	32.5	45	73.0	79.3	11.0	31.1
India	1185.9	1658.3	1.55	0.30	3.0	1.8	24.3	38.7	63.1	75.9	7.5	20.2
Indonesia	234.2	296.9	1.16	0.10	2.2	1.8	26.5	41.1	70.7	78.6	8.3	24.8
Korea	48.4	42.3	0.33	-0.89	1.2	1.5	35.0	54.9	78.6	83.5	13.7	42.2
Japan	127.8	102.5	-0.02	-0.78	1.27	1.60	42.9	54.9	82.6	87.1	26.4	44
Malaysia	27.0	39.6	1.69	0.41	2.6	1.8	24.7	39.3	74.2	80.1	6.7	22.2

The Philippines	89.6	140.5	1.90	0.50	3.2	1.8	21.8	36.3	71.7	78.7	6.0	18.2
Singapore	4.5	5.0	1.19	-0.38	1.2	1.6	37.5	53.7	80.0	84.6	12.3	39.8
Thailand	64.0	67.4	0.66	-0.27	1.8	1.8	32.6	44.3	70.6	78.1	11.3	29.8
Vietnam	88.5	120	1.32	0.21	2.1	1.8	24.9	41.6	74.2	80.3	7.6	26.1
Pakistan	167.2	292.2	1.82	0.77	3.99	2.06	20.3	34.1	65.5	75.7	5.9	16.5
Sri Lanka	**19.4**	**18.7**	**0.47**	**-0.55**	**1.9**	**1.8**	**29.5**	**43.4**	**72.4**	**77.6**	**9.7**	**29.0**

Source: Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, World

Population Prospects: The 2006 Revision at **http://esa.un.org/unpp/index.asp?panel=1**

Defining of the concept "social security" is a contentious matter, because of the objectives of having social security systems are varied among developed and developing countries.

As per the International Social Security Ass ociation (ISSA) Constitution, the term "social security" means any scheme or programme established by legislation, or any other mandatory arrangement, which provides protection, whether in cash or in kind, in the event of employment accidents, occupational diseases, unemployment, maternity, sickness, invalidity, old age, retirement, survivorship, or death, and encompasses, among others, benefits for children and other family members, health care benefits, prevention, rehabilitation, and long-term care. It can include social insurance, social assistance, mutual benefit schemes, provident funds, and other arrangements which, in accordance with national law or practice, form part of a country's social security system.

The main objectives of any social security system for both individuals and government are smoothing over lifetime, insurance (particularly against longevity and inflation risk), income distribution and poverty relief (Asher M.G., 2007)

2. Informal Sector in Sri Lanka

Informal sector plays a major role in economic activities and employment creation of any country. Thus, it needs much emphasis by the government, similar to the organized/ formal sector of an economy. Informal economic activities are widely spread in a spectrum, different in nature which makes difficult to study, measure and define. Thereby, the definition of informal sector is varied according to the criteria which are taken into consideration and therefore a generally accepted definition cannot be found.

However, in 1976, ILO developed a catalogue of criteria which still provides a good guideline. According to the above, the economic activities belong to the informal sector when either; (Hauff M. V., 2002)

- Family workers work in a business
- Less than 10 people are employed in a business
- There are no legal regulations or existing regulations are not observed
- There are no regular working times
- The workers have less than 6 years schooling
- The work is seasonal
- No electricity is available in the workplace or

- There is no dependency on regular loans.

The Department of Census and Statistics in Sri Lanka (Additional Bulletin of Labour Force Statistics in Sri Lanka), has defined its informal sector, after carefully reviewing of Labour Force Statistics schedule with the assistance of the Economic and Social Commission for the Asia and the Pacific (ESCAP) advisor, under following criteria;

1. Registration of the organization
2. Accounts keeping practices of the organization
3. Total number of regular employees of the organization

Accordingly, the informal employment sector in Sri Lanka covers self employed workers, unpaid family workers and daily paid private sector employees which are not subject to national labour legislations, income taxation, social protection or entitlement to certain employment benefits such as severance pay, paid annual leave etc. The estate sector workers residing in the central parts of Sri Lanka is also under the category of informal sector, which comprised of 5% of the total population in Sri Lanka. *(CR-srilanka_CWC.doc)*

2.1 Magnitude of Informal Sector in Sri Lanka based on the 2009 Labour Force Statistics

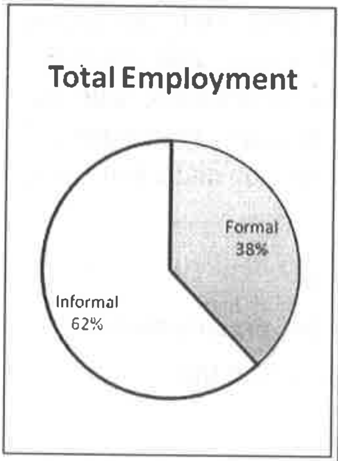


Figure 1:
Total Employment

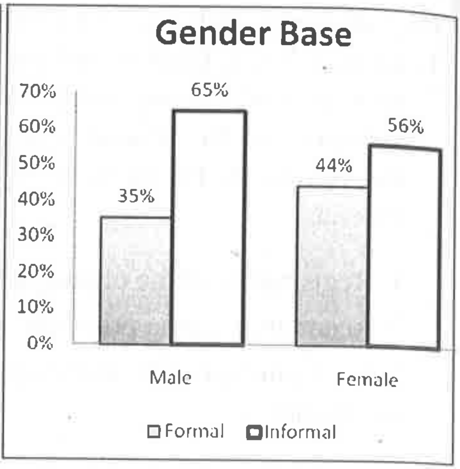


Figure 2:
Gender based Informal Sector

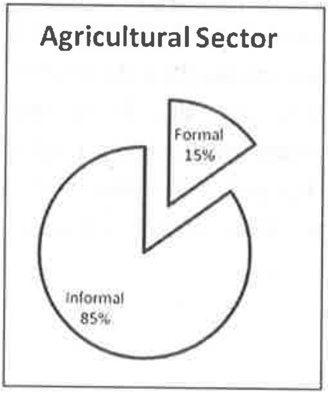


Figure 3:
Agricultural Sector

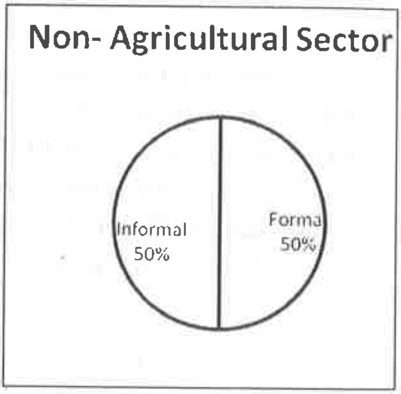


Figure 4:
Non- Agricultural Sector

(Source: Sri Lanka Labour Force Survey Final Report – 2009 Department of Census and Statistics in Sri Lanka)

In 2009, the total population of Sri Lanka is approximately 20 million, out of which 7.5 million people are actively involving in economic activities. According to the Sri Lanka Labour Force Survey Final Report – 2009, the labour force participation rate to the working age population is around 50%. The economically active labour force can be again sub-divided into two components; formal and informal sector.

The 2009 Report revealed that, the informal sector labour contribution towards the Sri Lankan economy is higher than the formal sector. The number of employees in the formal and informal sector is 2,893,996- (38%) and 4,708,418 - (62%) respectively.

It is also depicted that, the agricultural sector is predominantly concentrated on the informal sector; i.e. 85% of the tea, rubber, coconut, paddy, other agriculture, forestry and fishing are still operating under the unorganized sector. One of the main reasons for higher informal sector in the agricultural sector is inclusion of the small tea estate sector employees into the figure. The formal agricultural sector 15% is mainly due to the tea plantation workers who are working in the estates managed and owned by the government or large plantation companies.

Non-agricultural sector is comprised with manufacturing and service, in which 50% of employees are in informal sector. With the economic liberalization in 1977, ample opportunities were opened up to entrepreneurs to engage in vast range of economic activities, such as manufacturing, construction, mining and quarrying, transportation, hotels and restaurants, education, retailers, which boosted the informal sector.

The gender based involvement in the formal and informal economic activities depicts a notable picture on Sri Lankan economy. Both the gender contributed immensely towards the informal sector compared with the formal sector. However, the female contribution (44%) in the formal sector is greater than the men (35%). Expansion of universal franchise education in Sri Lanka, attitudinal changes in the society, greater recognition for the female economic productivity and higher female participation in the garment industry- major export item; may be reasons behind the scenario. In contrast to that, higher level of male participation can be seen in the informal sector economic activities; i.e. 65% male and 56% female. Because of almost all the opportunities in the industries such as construction, mining, transportation are for men.

2.2 Existing Social Security Schemes in Sri Lanka

Structure of the Existing Social Security System in Sri Lanka

- **Formal Sector**
  - Public
    - PSPS
    - PSPF
    - CPF
    - Widows/ Widowers
    - Teachers/Orphans
  - Private
    - EPF
    - ETF
    - APPFs
- **Informal Sector**
  - Farmers' Pension Scheme
  - Fishermen's Pension Scheme
  - Pension Scheme for Self-Employed

Source: (Karunarathne W., "Social Security Arrangements in Sri Lanka: An Assessment", Social Security in a Developing World, 2004.)

Acronyms:

PSPS: Public Service Pension Scheme
PSPF: Public Service Provident Fund
CPF: Contributory Pension Fund
EPF: Employees' Provident Fund
ETF: Employees' Trust Fund
APPFs: Approved Private Provident Funds

Having identified the informal sector contribution to the Gross Domestic Production and the employment generation in the Sri Lankan economy, government established three major social security schemes namely;

1. Farmers' Pension Scheme
2. Fishermen's Pension Scheme
3. Pension Scheme for Self-Employed

All these schemes are on voluntary basis enrolments for the specified occupations with a fixed nominal contribution.

2.2.1 Farmers' Pension Scheme

This scheme was formed in 1987 by the Farmers' Pension and Social Security Scheme Act, No. 12 of 1987 targeting farmers' community in Sri Lanka. The prime objective of the scheme is to provide financial assistance to farmers to conduct their livelihood providing an older age pension to members after the age 60 and to provide group insurance over death and disability in the age group 18 to 60. It is administered by the Agricultural and Agrarian Insurance Board (AAIB) and it estimates that the number farmers in Sri Lanka is approximately 2 million and nearly 10 – 12 lakhs of them would be eligible for the scheme. At present, 675,000 farmers have enrolled in the scheme whilst the actual number of contributors is around 400,000.

According to its corporate plan for 2002 the AAIB intends to expand the coverage up to 1 million within the next 5 years (2002-2007). (Eriyagama and Rannan-Eliya, 2003).

The scheme provides membership to both the male and female, who is a cultivator, whether as owner, lessee or tenant. Further it allows persons who are mainly engaging in livestock farming, to join with the scheme. However, any person who is enjoying benefits from other schemes such as EPF, ETF is not allowed to take part in this scheme. A farmer who is eligible for the scheme can apply for the membership by submitting an application to the District Office of the AAIB and a "customer number" is given to him/ her as the Identity Number at the registration. The amount of contribution payable to the scheme is varied according to the age of a person and usually it ranges from Rs.65 to 345 on a regular periodic basis or one-time payment.

The benefits derived from the Farmers' scheme can be basically categorized into 2 components;

1. Pension benefits

Based on the age of enrolment the pension entitlement is ranging from a minimum level of Rs.1,000 up to the maximum of Rs. 4,166 per month.

In case of deceased member, the spouse is entitled to the full amount of pension but only till the deceased reaches the age of 80 years.

2. Social Security benefits

Apart from the pension, a farmer is benefitted from other insurances such as Disability Benefits, Disablement Gratuity and Death Gratuity at the age of 60 years.

2.2.2 Fishermen's Pension Scheme

With the view of achieving following objectives, the government introduced the Fishermen's and Social Security Benefits Scheme by the Act of No. 23 of 1990 and it is administered by the AAIB.

1. To provide social security to fishermen during old age.
2. Provide relief to dependents of fishermen upon death.
3. Encourage fishermen to continue their occupation and to develop the fisheries industry.
4. To attract young people to the fishing industry.
5. Promote the habit of saving among fishermen community.

The scheme is opened to both the male and female at the age range of 18-59 years and who is engaging in fishing or fishing farming either in the sea, lagoons or inland waters.

AAIB estimates that 115,000 persons are engaged as fishermen in the island. However, analysis of the Labour Force Statistics -2001 data indicates that the number of person engaged in fishing as either their primary or secondary occupation was 64,000 in the provinces excluding the Estaren and Nothern provinces of whom 93% were male and 7% female (Eriyagama and Rannan-Eliya, 2003). The enrolment process is carried out by the Department of Fisheries and Aquatic Resources through its district level extension offices. Since the Fishermen's scheme is an extension of Farmers' Pension Scheme to the fishermen community, the contribution rates and benefits delivered are almost similar to the farmers' scheme.

2.2.3 Pension Scheme for Self-Employed

In order to facilitate pension and social security benefits to the self-employed employees and the workers in the informal sector, the Ministry of Social Services has formed the Social Security Board in 1996 under the Social Security Board Act No. 17 of 1996.

According to the Labour Force Survey data, 27% per cent of the labour force in Sri Lanka comprise own account workers, which is the next largest segment of workers in the country, after the private sector employees who account for the largest occupational category (48%) (Central Bank Annual Report, 2001). The scheme covers the self-employed persons in the age range of 18-59 years. Nearly 60,000 self-employed had registered themselves for membership in the Pension and Social Security Benefit Scheme by the end of 2001 (Karunarathne W., 2004). Those who are covered by the Farmers' and Fishermen's schemes are not eligible for the self-employed system.

According to the Act, a person joining the scheme has three options of making contributions under three schedules called Schedule A, C, D. The amount of payment and the benefits received differ from one schedule to another. For instance, a person who joins under schedule A, at the age of 18 has to make a quarterly payment of Rs. 50 each and at the retirement receives a monthly pension of Rs. 2,500. But a person under the schedule of C, wants to pay Rs. 100 monthly and at the age of retirement (age of 60 years) is entitle for a monthly pension of Rs. 5,000. The monthly pension under schedule D, is Rs. 8,000 after paying a monthly contribution of Rs. 155. Apart from the pension, the other social benefits

provided by the scheme are similar to the benefits of Farmers' and Fishermen's schemes.

3. Problems with the Existing Informal Sector Social Security Schemes

In carefully studying the above three schemes in Sri Lanka, it is found that the purpose of the schemes are to cover a wider range on informal sector employees in the economy by ensuring them a sufficient income stream during their retirement. However, at present the number of memberships in each scheme is at a lower level. It indicates that, the government was unable to meet its expectation of attracting the targeted number of informal sector employees. There are several reasons behind the fewer employees' participation.

Firstly, the most of the people in the informal sector have not understood the significance of having their old age social protection. That may be due to the values of the society such as caring and protection provided by the children, compelled them to think their future is secured. On the other hand free health provision and large number of welfare programmes provided by the government targeted at elderly population, making them a sense of social security. Under such circumstances, people in the country, especially informal sector employees are not compelled to save money for their future security. Further, the irregular nature and the amount of the income streams in the informal sector do not provide employees sufficient motives to save money on behalf of their future protection. They always prioritize present consumption over the savings. Also, the lack of the popularity of the farmers', fishermen's and self- employed schemes

among the relevant communities lead to less participation in the schemes. Even though the government introduced those programmes for the country, there are no mechanisms to promote those schemes within the informal sector. The bureaucracy itself follows the procedures vested on them with respect to the schemes, other than no incentives are given them to bring those programmes to the informal sector community and make them aware. All those causes contributed in varying degrees to keep the informal sector employees away from the social security schemes.

Secondly, the benefits derived by the schemes are not attractive in order to increase the member base for the system. One might think that, is there any possibility of giving huge benefits by collecting a nominal fixed contribution to the scheme. But considering the size of the informal sector in Sri Lanka and their economic contribution to the country would signal us, the expansion of memberships lead to generate high yielding in return to give attractive benefits to the employees as well. The higher the benefits the enrolment rate would be increased.

When making payments to the members, 2 major problems are arisen with related to the inflation risk and the longevity risk. In comparing with the soaring inflation rate in Sri Lanka, the real value of monthly pension will be eroded drastically at the time of one's retirement age (Inflation risk). The longevity risk is occurred due to the higher life expectancy of the members rather than accounted amount of paying off.

Moreover, several weaknesses with relates to the design of the schemes can be identified. Since the informal sector is highly diversified, the design of the schemes should

facilitate the varied nature of the occupations as much as possible. For example occupations like mining and quarrying are associated with high risks cannot be treated as self-employments and agricultural activities. Thus, there should be different mechanisms in the schemes to cater those kinds of employees.

Another major issue related to the schemes is unavailability of sufficient and reliable data about the informal sector. Due to the informal nature of the sector, it is difficult to find out data about the employees in this sector. Further people are reluctant to reveal their information because they may think it is for the tax purposes.

Apart from the aforesaid problems, it was found that, unlike other formal social security funds in Sri Lanka, those schemes do not allow members to withdraw money from the schemes or keep it as collateral before the age of retirement. It is a strong positive factor that recognized in the system. Unless by the time of retirement half or more than that has been utilized for other activities and ultimately the purpose of the social security scheme is not achieved.

4. Improving Social Security Schemes in the Informal Sector

It is a general fact that, the informal sector in almost all the developing countries plays a bigger role in boosting the economy. However, the informal sector activities neither have gained any legal recognition (non-registered) in the spectrum of economic activities, nor has protected or regulated under the strong purview of the government. This phenomenon is true for the Sri Lankan context too. Therefore, it is the high time to bring timely reforms to the existing

social security structure of Sri Lanka. Obviously, the reforms which are suggesting should address issues identified above.

In order to expand the member base of the schemes, two major measures can be followed.

1. In the short term, members of the schemes can be provided with attractive benefits.

The main incentive towards a savings scheme is to get higher benefits compared with the other potential alternatives. If new benefits can be introduced within the schemes, such as priority being given to the farmers who are holding membership in the farmers' scheme when distributing fertilizers, other farming equipments or members in the fishermen scheme will be given low interest loans for their major procurements such as fishing boats, nets etc, would be more attractive to the community. Farmers and fishermen spend more than half of their income to purchase those kinds of essential inputs and capital items. Offering such supportive systems will lead to make to get the attention of the people. On the other hand the retirement benefits would be increased by adjusting the monthly pension for the rising inflation of the country. This should be a regular practice rather than doing it on ad hoc manner.

2. In the long term several awareness programmes can be implemented.

Changing the mindset of the people is a challenging task, especially creating a sense of feeling within the informal sector employees about the future risk associated with their lives without having a proper social security support. Thus the awareness programmes should be well designed and friendly to the community. Programmes should realize the

fact that the level of the education of the community, their language and culture, major concerns of them and highly sensitive areas of the community. Since the general tendency is, this particular segment of people are not coming towards the programme, it should be designed in a manner in which programme is delivered at their "total convenience" ensuring the optimal participation.

Another target group of those awareness programmes is new generation who are waiting to take up the businesses from their parents. By including the topics relating to the social security systems in the school text books, could be an effective way of emphasizing the significance of these schemes whilst spreading the message among their families. To reap the results of such programmes, it will take a considerable time period.

Several reforms are needed in redesigning the schemes as well. To facilitate the different types of occupations in the informal sector especially for self-employees, the scheme can be categorized into few groups in terms of risk associated with the relevant employment. Accordingly, the scheme can define the rate of contribution and the age of retirement. Because it is suitable to allow for early retirements for the people who are under higher risk due to the occupational diseases. As an example people who are laboring as toddy tappers along the costal belt of Sri Lanka are making a massive contribution to the development of distillery industry in Sri Lanka. However these people are engaged in comparatively a very risky task, which inevitably requires early retirements and very comprehensive medical scheme.

Another revision to the existing system can be proposed as decrease the entry level age to the employees and increase

the retirement age. Unlike the formal sector, there is no age barrier to enter into the informal sector or exit. Thus it is appropriate to increase the employment tenure of contributors. Since the life expectancy of the female is higher than the men, it is suitable to make necessary adjustments for female contributors as well. These measures will be addressed the longevity risk at the payout phase.

Except for revising the design of the schemes, the government can perform a greater role in following activities as well. Since both the farmers' and fishermen's schemes are administered by the AAIB and a lot of similarities can be found in the systems and the processes, it is suggested to merge those two schemes to minimize the cost of administration. Also government can combine other types of existing social security or welfare schemes such as public assistance, residential care by the government programme together with the farmers' and fishermen's schemes in order to enhance the benefits to the members and to broaden the coverage. On the other hand government can assist to minimize the risk of longevity related to the schemes by extending actuaries and other expertise services. The data collection mechanism can be further developed by getting the support of local level bureaucrats like rural officers, divisional secretaries and distract secretaries. They can easily access to the informal sector and obtain relevant data because they are empowered with both appropriate legal authority and the familiarity with the local context.

Incorporating a medical scheme to address occupational ailments will enhance the importance of the scheme. This will undoubtedly stand as an attractive feature for these informal sector employees due to their vulnerability

for occupational related diseases or ailments. Due to prevailing free health system in Sri Lanka, informal sector social security systems won't have to place a much emphasis on employees' medical needs at their retirement age. However, introducing a health scheme as described above will be a greater relief for members and that will provide them a sense of security too.

References

Adam E., Houff V.M., John M., (2002), Social Protection in South East & East Asia, Friedrich Ebert Stiftung.

Additional Bulletin of Labour Force Statistics in Sri Lanka, (2006), Department of Census and Statistics, Issue No.34, ISSN 1391- 3050.

Annual Report, (2001), Central Bank of Sri Lanka.

Asher, M.G., (2007), "Requirements for Effective Social Security Reforms in Developing Asia", Central Bank of Sri Lanka.

CR-srilanka_CWC.doc, available at, actrav.itcilo.org/courses/2008/A3-51793/work/CR-srilanka_CWC.doc

Eriyagama V., Rannan-Eliya R.P., (2003), Assessment of the Farmers' and Fishermen's Pension and Social Security Benefit Scheme in Sri Lanka, IPS Publication.

International Social Security Association, available at, http://en.wikipedia.org/wiki/International_Social_Security_Association

Karunarathne W., (2004), "Social Security Arrangements in Sri Lanka: An Assessment", Social Security in a Developing World, Edited by Vijaya Kumar S., Fritzen S, Serials Publications, Delhi, India.

Sri Lanka Labour Force Final Report 2009, Department of Census and Statistics available at http://www.statistics.gov.lk/samplesurvey/LFS_Annual%20Report_2009.pdf

Virgil's recommendation of Agriculture to the Romans obsessed with War

By Sepali Bamunusinghe

In style and meter, and in command of all resources of artistic expression, in control over long periods or brief, in every device of 'rhetoric', in range of emotional tone, from solemn to playful, from lyrical to conversational, the ***Georgics*** are fully mature and show the freedom of a master. (1970) Virgil is one of the most outstanding Roman poets of the time. He was blessed with a creative insight to observe the world lying around him and a unique philosophy of life of his own to analyze; what he perceived. Virgil's ***Georgics*** displays the maturity of the poet and at the same time his rich presentation of colourful words and impressive phrases. Virgil is addressing the Romans in order to reinforce their agricultural spirit and motivating them to cultivate the neglected fields. But according to M.S. Spurr (1986) 'Virgil, concerned more with what made the best poetry than with complete accuracy, since his object was to delight his readers rather than to instruct farmers'. But when studying ***Georgics*** we are able to identify that it is not only the delight that Virgil is presenting to his readers but also advices on agriculture and cultivating of crops. At the same time, M.S.

Spurr (1986) denotes that the fact that ***Georgics*** 'can be seen to convey the essence of a way of life, hard and sometimes tragic, but regular and often rewarding'.

Virgil was living during the peace time of Rome. But the period before Virgil was the period of wars. So it was in such a social background that Virgil was composing his literary piece. Throughout the ***Georgics*** we are coming across how Virgil slightly indicates the fact that he is addressing to an audience who were more familiar with wars than agriculture. According to W.F. Jackson Knight (1966) 'Wars and plagues that devastated the farms of Italy could not be met by a mood. The tragic rather than the lyric process must be tried'.

It is clear to be noted that Virgil's attempt was to substitute this warlike and patriotic spirit of the Romans with agriculture in order to promote the quality and quantity of their crops. So, throughout ***Georgics*** we hear the strong voice of Virgil addressing his fellow Romans and requesting them to go back to their neglected fields due to the destructive wars and plagues. Amidst his lucid and graceful words and phrases, he has adopted warlike language adding vigor and spirit; or it maybe because he felt that his fellow Romans with a war mentality will be more comfortable and familiar with the language which they were used to, during the periods of wars. According to M.S. Spurr (1986) 'Virgil was a realist who wrote about the Italy of his own time for his own class'. As a person who belonged to the class of farmers, it is true that Virgil is very realistic in the way he was writing for his own class or the common people. The most important factor is that Virgil was in a way recommending an agricultural spirit to the Romans who were with a war mentality after

facing such devastating and horrible wars during the past years.

When evaluating ***Georgics*** as a work of art, the first feature that strikes us is, its methodical quality which prompts the book to flow orderly, never missing a single word or a single theme. This particular feature proves the influence of the Alexandrian poets over Virgil. His book being well organized; consists of four major sections as Seasons, Trees, Cattle Raising and Bee Keeping.

The book starts with the invocation to the gods as we find as a feature of epic tradition. Here he has invocated 13 gods and goddesses including the brightest lamps (sun and moon), Liber, Ceres, Fauns, Neptune, Haunter of woods, Pan, Minerva, Boy-inventor, Silvanus, all the gods and goddesses and finally Caesar. 'His presence is beautifully depicted by Virgil and he is constantly referring to Caesar throughout the book. In Book One, Virgil calls him as 'Author of fruits and potentate of seasons'. This outstanding depiction of Caesar indirectly points out the fact that Virgil was consciously writing to a warlike nation and this also shows Caesar's political significance in Roman society and their way of life. It is important to be noted that in a way Virgil is idolizing Julius Caesar; almost elevating himself as a deity of the Romans or in other words we can conclude that Virgil has examined Caesar in a religious and a political point of view.

Throughout the Book One, Virgil discusses about the seasons. He goes on describing about the suitable seasons to grow crops and the unsuitable seasons when the farmers should avoid cultivating. It is because Virgil was aware of

the 'varying moods of wind and sky'. It is very clear from the very beginning of the book; his methodical nature in writing and the orderly way he gives advices as he proceeds gradually step by step. This is the method adopted by Virgil to escort the Romans with a warlike mentality to their neglected fields.

> "Wet skies in midsummer and clear in winter
> Farmers should pray for. Corn loves winter dust..."

This kind of advices proves Virgil's knowledge of nature and also farming.

> "Night is best
> For reaping earless haulm and night is best
> For mowing dry hay meadows....."

The Book Two of ***Georgics*** deals with the topic on trees. Virgil has creatively symbolized the power of nature by the power of Bacchus; who is the god of the moist element in nature. The influence of people such as Theophrastus is visible in this particular book. This section is almost like a catalogue of trees.

> "Likewise spring from seed the
> Lofty palm tree and the fir
> Destined to see the hazards of the rugged arbute
> Bear walnuts, barren planes rear the healthy apples
> And chestnuts foster beeches..."

It is also important to understand his vast knowledge of the different products of different countries around the world. So the second book of ***Georgics*** is almost like a record to the Roman farmers which includes each and every detail about trees.

When discussing about the Book Three of ***Georgics,*** we are able to see the deeper themes of Virgil; who is carefully taking his Roman audience to subtle dimensions of life. Showing his wisdom and also his eloquence as a poet, he discusses about the areas such as diseases, ageing, death, mating and pregnancy. His treatment to such themes shows a realistic approach in discussing cattle raising as the major topic.

Another interesting topic that Virgil discusses in his Book Four of ***Georgics*** is the Bee keeping or as Jasper Griffin (1979) calls 'the epic battle of bees'. According to him, the bees 'represent an absolute model for human society'. This underlying spirit of battle may have been more appealing to a nation like Romans with a war mentality. According to Griffin 'they have divine reason and practice high minded communism. Their patriotism is absolute. They will work themselves to death or give their lives in battle. Their devotion to their ruler is incomparable. They are thrifty, orderly and indefatigable; they all move and rest as one'. Through the bees Virgil is emphasizing the warlike past of the Romans, their patriotism and fellow feeling and devotion. 'The bees them with their collective virtues and their lack of individuality and art, serve as a counter-part to the old Roman character. Their patriotism and self-denial are admirable'. (1979) It is this patriotic spirit that Virgil needs to substitute with the promotion of agriculture. So during the peace time of Rome, he is indirectly recommending agriculture and cultivation to the Romans.

'It is this implicit depth, and Virgil's sympathy with nature, animals and men that have led critics, like Dryden, to feel that the ***Georgics*** is 'the best poem of the best poet'.

(1970). When evaluating Virgil's ***Georgics*** it is this 'implicit depth' that we come across. Although it appears to be a set of instructions to the Romans on agriculture, it is highlighting universal themes such as death, disease, love etc. These kind of instances clearly depict his consciousness of the world and the nature of man. Virgil's ***Georgics*** is enriched with his use of epic qualities. His mission is been blended with such techniques in order to promote its quality. We can also notice that he is indebted to Greek literature to a certain extent. Invocation to Muses, use of epithets, digressions, the important role played by the divinity, legends and mythology and the narrative element are visible throughout Virgil's work of art. The important role played by superstitions and beliefs is a very important feature to be noted. He mentions that the farming process should take place according to the stars above the sky. According to Virgil 'The moon herself has appointed lucky days in this degree or that for various tasks. Avoid the fifth: upon that day the Furies and hell's wan king were born'. It may be because he was conscious that he was composing this for a superstitious mob. Virgil advices them 'pray the gods for rain'. The constant reference to 'pray the gods' is visible throughout the book which indicates the important role played by the contemporary religion over the Romans at that time.

These kinds of notions bring credibility and realism to Virgil's ***Georgics*** where the Roman mob feels more familiar and intimate with it. Virgil has blended these issues very effectively and has woven ***Georgics*** to become a masterpiece of the time. Because it is the true Roman life that avoiding the unsuitable; brushing carefully to polish and letting it's shine to Virgil draws on the canvas of literature including the most suitable and emerge. When reading ***Georgics*** we

must not forget the social and cultural background of Virgil at that period and also his Roman audience. Being a nation with a war mentality; it is clear how indirectly Virgil is addressing them, using warlike language and warlike images being aware of their inner conscience. That's why we come across words, phrases and images of the battlefield among Virgil's flowery and lucid description of nature and farming. Sometimes Virgil may have looked at farming as a battle of life, when they are supposed to till the fields in order to survive, while facing the shortcomings of nature and other disturbances. In book One, Virgil calls the farming tools as 'weapons'. In a way Virgil's farmer is painted as a soldier equipped with his weapons in the battlefield of the cornfields. Anyway this particular war image is effectively portrayed by Virgil with the mastery of his words. As he goes on describing the tools of farming he never forgets to mention about the enemies or 'pests' that the farmers have to come across; similarly in the battlefield, how the soldiers have to defeat their enemies to march towards victory. Virgil explains "I've seen the winds join **battle** all together to **tug, uproot** and **toss** the pregnant harvest…a mighty host of waters **invades** the sky…" These words are clearly associating with war language and warlike images and what is interesting is the way he has blended them among the terms of farming and agriculture. Again in Book Four of ***Georgics*** we come across the warlike language that Virgil has adopted.

Eg:

"issued out for battle", "civil war between two kings", "mob violence arising", "agog for war", bugle's broken bray", "challenge the enemy", "the monarchs move amid the ranks of war", "heroic hearts"

It appears as if Virgil is advising the Romans that their patriotic and warlike spirit should be there, not for war but for farming and agriculture.

"Surely a time will come when in those regions the farmer heaving the soil with his curved plough will come on spears all eaten up with rust or strike with his heavy hoe on hollow helmets..."

This is the subtle way that Virgil brings out the futility of the warlike past and the above mentioned image being very dramatically painted, this must have had a great impact over the Roman mob.

'To think back over Roman history, no war on Italian soil could have been more deleterious to Italian agriculture than the second Punic war, when Hannibal ravaged the countryside for some sixteen years'.(1986) This is the destructive past of the Romans and it was a period of horror and devastation. The impact of the second Punic war upon Rome and her Roman mob was immense and affected their lives socially, politically, economically and culturally as well. So it is to such a nation that Virgil is recommending agriculture and farming. His effort is admirable because as a Roman who loved his country and fellow countrymen, he must have felt that it was his responsibility to present them a new scope of life in order to survive. M.S. Spurr (1986) further states that 'a town's productive agriculture territory was necessarily confined. Each area had to be self-sufficient.' So Virgil's address is not limited to an individual. In reality, he is speaking to each and every member of the "agricultural territory" where he emphasizes on the fact that each area had to be self sufficient.

'There can however, be no glossing over the effects of warfare on the individual or local scale. Farms and villages could be abandoned and burned, and people killed. And women and children would not be able permanently to replace male labor'.(1986) Here M.S. Spurr has viewed this situation in a different point of view where his attention has been focused upon the number of people killed in the warfare and how this had alienated the women and children who are unable to replace male labor. But anyway what the warlike past has given the Romans is remorse and devastation and what Virgil attempts is to restore agriculture and promote farming in order to make them self sufficient. As M.S. Spurr further states 'famine began to oppress Rome because grain importation by sea was blocked by Sextus Pompey and because Italian agriculture was ruined by the wars'. Virgil may have witnessed such consequences of the warlike past and that may be because he is stressing on the fact that agriculture should be restored. Virgil's ***Georgics*** is a guide line and a set of instructions on agriculture to restore 'the desecration of the countryside during periods of war'. (1974)

'In particular he lays emphasis on the wretched state of Italian farming, contrasting the miserable conditions of the battle ravaged countryside with the potential beauty and glory of ordered agriculture, the theme with which so much of this book has been concerned'. (1974) As a man who admired the Roman countryside and it's beauty, Virgil must have felt nostalgic of the warlike past and that's why he is addressing the Romans through ***Georgics*** to restore Rome and it's agriculture. The methodical quality and the orderliness that Virgil wants to attribute to agriculture is visible in his orderly way of writing in ***Georgics***. M.S. Spurr (1986) agrees that 'Virgil succeeds in bringing to life very precise

agricultural terms. In other words, it is the very ability to incorporate technical terms and turn them into poetry, which makes the poem so astonishing'. In other words it is Virgil's poetic and creative ability to enliven the tired farmers with a patriotic spirit and to substitute it with agriculture.

'It has been necessary to explore in some detail these events of the confused period of the civil wars in order to demonstrate the fragile basis of traditional generalizations about the effects of war on the Italian countryside and agriculture'.(1986)

Virgil was aware of the gloomy past of wars. But through ***Georgics*** he is in a way compensating the Romans while giving them a new scope of life. He is fragile in the manner in which he paints the process of farming and he never forgets to maintain the obstacles that a farmer should face; and in order to overcome them, he must be self confident and strong. The whole book is like a moral and a guide to the Roman world. So it is clear that Virgil is effectively recommending agriculture to the Romans, adopting particular techniques and a lucid language which has the power to address the Romans' inner conscience in other words, it is the 'longing of the Romans for an end to the civil wars and return of peace'. For Virgil, this longing was focused on the desecration of the countryside during periods of war, and the poem is therefore related to the political and social needs of the time, to the urgent desirability of restoring agriculture.'(1974)

Bibliography

The Oxford Classical Dictionary, Edited by N.G.L. Hammond and H.H. Scullard (1970) 2nd edition

Roman Virgil, By Jackson Knight (1966)

Virgil, Bucolic and Georgics, By Leicester Williams (1974)

Virgil, Edited by Ian McAuslan and Peter Walcot, Essays: 'Agriculture and the Georgics' M.S. Spurr (October 1986)

'The fourth Georgic, Virgil and Rome' Jasper Griffin (April 1979)

සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු සඵල කර ගැනීමෙහිලා ආපදා කළමනාකරණයේ අවශ්‍යතාව

පී. එච්. දුමින්ද්‍යා ප්‍රබාලි රෝයල්

21 වන සියවස ඇරඹීමත් සමග සමස්ත ලෝකයාගේ ම අවධානය වඩාත් තිරසාර වූ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් කෙරෙහි ප්‍රබලවම යොමු විය. මන්ද ශීඝ්‍රව වර්ධනය වන ජනගහනයේ අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීමත්, මානව ප්‍රජාවගේ සංවර්ධන අභිලාශයන් ඉටු කර ගැනීමත් යන අරමුණු, වත්මන් පරිසරයේ තුලනය තිරසාර කරමින් සිදු කළ යුතු බැවිනි. වඩාත් යෝග්‍ය සංවර්ධනාත්මක ප්‍රවේශයක් අනුගමනය කිරීම ලෝකයා හමුවේ පවත්නනා ප්‍රබල අභියෝගයකි. මෙම තත්ත්වය හමුවේ සහශ්‍රයේ ආරම්භය සනිටුහන් කරමින් වසර 2000දී පැවැත්වුණු (Millennium summit) සහශ්‍ර සමුළුව මගින් ලොව ඌන සංවර්ධිත රටවල සමාජ හා ආර්ථික පසුබිම් නගා සිටු වීම සඳහාත්, මිහිතලය වඩා යහපත් තැනක් කරලීම සඳහාත් සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු (Millennium Development Goals - MDGs) යෝජනා කරනු ලැබීය (http://en.wikipadia.org/wiki/). 2015 දී සඵල කළයුතු ඉලක්ක එම යෝජනා මගින් ඉදිරිපත් වූ අතර එක්සත් ජාතීන්ට අයත් රටවල් 193ක් සහ ජාත්‍යන්තර සංවිධාන 23ක් පමණ මෙයට එකඟ ව ක්‍රියා කිරීමට බැඳී සිටිති (http://www.eadi.org).

කෙසේ වුව ද උක්ත අරමුණු කරා යාමේ දී පාරිසරික, ආර්ථික සහ සාමාජීය යන සෑම ක්ෂේත්‍රයකට ම බලපාන ස්වභාවික ආපදා ප්‍රබල අභියෝගයක් වී පවතී. මන්ද ස්වභාවික ආපදා යනු

එක්තරා අන්දමකට සමස්ත ලෝකයට ම බලපාන ප්‍රවාහයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන්නක් බැවිනි. එක් ප්‍රදේශයකට හෝ රාජ්‍යයකට බලපාන ආපදාවක් හේතුවෙන් එකිනෙක වශයෙන් බැඳීම් සහිත සංවර්ධනය, සන්නිවේදනය, ප්‍රවාහනය, අන්තර්ජාතික වෙළඳාම, විනිමය අනුපාතයන් වෙනස්වීම, සංචාරක කර්මාන්තය, උද්ධමනය වැනි බොහෝ ක්ෂේත්‍රයන්ට එහි අනිසි වූ අතුරු ඵල දැරීමට සිදු වී තිබේ. එමෙන් ම අදාළ ප්‍රදේශයේ ජීවිතයේ භෞතික ගුණාත්මක බව (Quality of life), ආර්ථික කටයුතු වල මට්ටම (Level of economic activity), සමාජ ස්ථාවරත්වය (Social stability) යන සාධක බිඳ වැටීමකට ලක් වේ (ඇම්. රත්නායක, 2007). ඒ අනුව ස්වභාවික විපත් යනු ප්‍රදේශයක, රටක හෝ රටවල් රැසක අභිවෘද්ධියට අවහිරතා ගෙන එන ක්‍රියාවලියකි.

ආපදා කළමනාකරණය යනු කුමක්ද?

ආපදාවක් යනුවෙන් හඳුන්වනුයේ මානව ප්‍රජාව සතු හැකියාවන්, කුසලතාවයන් හා දැනුම අතික්‍රමණය කරන්නාවූත්, පවත්නා සම්පත් තුළින් සාර්ථක ව එම සන්සිද්ධීන්ට මුහුණදිය නොහැකි අවස්ථාවකි.

සමස්ත ගෝලීය ආපදා වඩා තීව්‍ර වීමත් සමග එය මිනිසාගේ පැවැත්මට තර්ජනයක් වූ නිසා මේ පිළිබඳ ඇති වූ සමාජීය අවශ්‍යතාව පදනම් කොට ගෙන ආපදා කළමනාකරණය 80 දශකයේ සිට විෂයක් වශයෙන් සංවිධානය වී ඇත. එයට හේතුව ස්වභාවික ආපදා තත්වයන් හේතුවෙන් ජනිත වන පාරිසරික අවක්‍රමණය (Environmental Degradation) සමස්ත ලෝකයාගේ පැවැත්මට මෙන් ම ආර්ථික, පාරිසරික, සමාජීය වශයෙන් වන සංවර්ධන සංදර්භයන්ට ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති කරන නිසාවෙනි. එබැවින් ආපදා තුළින් ඇති වන සමස්ත බිඳවැටීම් ඉතා අවම කාලයකින් ඌනපූරණයට අවශ්‍ය කරන ප්‍රශස්ත ක්‍රියා පිළිවෙතක් ආපදා කළමනාකරණය තුළ අන්තර්ගත ව ඇත. වර්තමාන සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය තුළ තිරසාර සංවර්ධනයට ඉතා සුවිශාල ස්ථානයක් හිමි වන අතර තිරසාර වූ සංවර්ධනයක් කරා යාමට

නම් ස්වභාවික ආපදාවන් කළමනාකරණය පිළිබඳ වඩාත් සැලකිළිමත් විය යුතු වේ.

අප වටා සැදුම් ලත් පරිසරයේ සිදුවන විවිධාකාර අන්තගාමී තත්ත්වයන්ගෙන් මිනිසාට හා පාරිසරික සංරචකයන්ට සිදු විය හැකි බලපෑම් අවම කර ගැනීම සඳහා මනා සැලසුමකින් හා පූර්ව සූදානමකින් යුත් යාන්ත්‍රණයක් අවශ්‍ය වේ. වර්තමාන ලාංකික සංදර්භය තුළ එවැනි යාන්ත්‍රණයන් සහිත නීති රීති පද්ධතීන් අණපනත් වශයෙන් සමාජ ගත කොට ඇති ක්ෂේත්‍ර කිහිපයකි. එහිදී වෙරළ සංරක්ෂණ පනත, තෙත් බිම් පනත ආදීය හඳුනා ගත හැකිය. මේවා තුළින් සිදු කෙරෙනුයේ ඒ ඒ ක්ෂේත්‍රයන්හි භෞතික සංරචක වල පැවැත්මට ඇති විය හැකි බාධක මැඩලීමක් වේ. දිගු කාලීන සංරක්ෂක ක්‍රමවේදයක් සඳහා වන ප්‍රවේශයක් ලෙස ද මේවා හඳුනා ගත හැකිය.

නමුත් භෞතික හා මානව සංදර්භයන්හි පැවැත්ම තහවුරු කරලීම සඳහා කෙතරම් යාන්ත්‍රණයන් සකසා තිබුණ ද විවිධාකාර වූ භෞතික හා මානව මූලාශ්‍රය තුළින් සම්භවය වන විනාශකාරී හෙවත් අයහපත් සංසිද්ධි භූ තලය තුළ ජනිත වන අවස්ථා අපට හමු වේ. ඒවායෙහි ස්වභාවයන් අනුව ආපදා, උපද්‍රව, හදිසි අවස්ථා, හදිසි අනතුරු ලෙස වර්ග කරනු ලැබේ. මේ කුමන අවස්ථාවක දී වුව ද සිදු වනුයේ මිනිසාගේ පැවැත්ම තීරණය වන පථයෙන් ඔබ්බට ගිය පාලනය කිරීමට අපහසු ස්වභාවයන් ය. ආපදා යන වචනයෙහි මූලික සම්භවය පිළිබඳ සළකා බලන විට එය ග්‍රීක බසට අනුකූල ව නිර්මිත වූවකි. ඒ අනුව “Disaster"යන්න “Des" = Dis හෙවත් අයහපත් අසුභ ලෙසද “Astrum" = Star හෙවත් තරු පිහිටීම වශයෙන් පදරුත් කළ හැකි වේ.

වත්මන් විද්වත් දැනුම හා තාක්ෂණය භාවිත කොට පෘථිවි තලයේ දෘශ්‍යමාන වන භෞතික හා මානව යන ඕනෑම ප්‍රපංචයක් ආශ්‍රයෙන් ඇති වන්නා වූ ආපදාකාරී තත්ත්වයන් අපගේ විෂය පථයට හඳුනා ගත හැකිව පවතී. ඒ අනුව වඩා සංවිධානාත්මක ව ඇති විය හැකි විපත් සඳහා මුහුණදීමේ හැකියාව වත්මන්

සමාජ සන්දර්භය සතු ව පවතී. ඒ සඳහා සාර්ථක ප්‍රවේශයක් ලෙස ආපදා කළමනාකරණය හඳුනා ගත හැකි වේ. මේ සඳහා භූගෝල විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශය ද වඩා වැදගත් වෙයි. එයට හේතු වනුයේ භූගෝලීය හා මානව සංසිද්ධීන්වල කාලීන හා අවකාශීය හැසිරීම් මනා ලෙස සමෝධානිත කරන දෘෂ්ටියකින් එය යුතු බැවිණි.

ඔක්ස්ෆර්ඩ් ශබ්දකෝෂයේ නිර්වචනයට අනුව යමක් විනාශකරන හෝ සුනුවිසුණු කරන ඕනෑම සන්සිද්ධියක් ආපදාවක් වේ.

වෙබ්ස්ටර් ශබ්දකෝෂයට අනුව හදිසියේ ඇති වී හානි පමුණුවන සිදුවීමක් ආපදාවක් වේ. මෙම නිර්වචන ඉතා සරල තේරුම් අනුසාරයෙන් දක්වා ඇත.

තවද ආපදා ව්‍යසන පර්යේෂණ අධ්‍යයන මධ්‍යස්ථානය (The Center for Research on the Epidemiology of Disaster - CRED) යන ආයතනය 1990 සිට සිදුවන සෑම ආපදාවක් සම්බන්ධයෙන් ම වන දත්ත රැස්කර ඇති අතර ඔවුන්ට අනුව ආපදාවක් යනු ස්ථානීය ධාරිතාවයන් අතික්‍රමණය කරන සංසිද්ධියක් බවයි. "A disaster is a situation or event witch overwhelms local capacity necessitating a request to a national or inter national level for external assistance."

මේ අනුව සළකා බලන විට ආපදා කළමනාකරණය යන්නට ආපදා අවස්ථාවන් වළක්වා ගැනීම, එවැන්නකට මුහුණ දීම හෝ ඉන්පසු ස්ථායීකරණයට පත් වීම ඇතුළු සූදානම් වීමේ සමස්ත ක්‍රියාවලිවක් අයත් වේ. එමගින් ආපදාවකින් වන බලපෑම අවම කර ගැනීම සහ එවැන්නකින් කඩිනමින් යථා තත්ත්වයට පත් වීම සහතික කරන සංස්ථායික ක්‍රියාවලිය ආපදා කළමනාකරණය ලෙස හඳුනා ගත හැකිය. මේ අනුව ආපදාවක් ඇති වීමට පෙර, ඇති වන අවස්ථාව සහ ඇති වීමෙන් පසු අවස්ථාව යන අවස්ථා තුන ම පිළිබඳ අවධානය යොමු කරයි. ඒ අනුව ආපදා කළමනාකරණයේ සමස්ත ක්‍රියාවලිය ප්‍රභේද 6ක් ඔස්සේ සැලසුම් කර ඇත.

1. (Risk Management) අවදානම් කළමනාකරණය
2. (Loss Management) අහිමිවන දේපල කළමනාකරණය
3. (Control of event) හානි දායක සිදුවීම් පාලනය
4. (Equity of assistance) සාධාරණ ව ආපදාවට පත් වූවන්ට උපකාර කිරීම
5. (Resource Management) සම්පත් කළමනාකරණය
6. (Impact reduction) බලපෑම් අවම කිරීම

වර්තමානය ලෝකයේ සෑම ප්‍රදේශයක් ම ස්වභාවික ආපදාවන්ට බහුල ව ගෝචර වන තත්ත්වයක් විද්‍යමාන වන බව අතීත දශකයන්හි සිට මේ දක්වා වූ වාර්තා ගත ස්වභාවික උපද්‍රව විමර්ශනයෙන් පැහැදිලි වේ. එමෙන් ම මෙතෙක් සිදු ව ඇති ස්වභාවික විපත්වල සංඛ්‍යාතය හා තීව්‍රතාවය විනිවිදයාම තුළින් ද නිගමනය වන සත්‍ය වනුයේ මෙම සංසිද්ධීන්හි ක්‍රමික වර්ධනයක් දෘශ්‍යමාන වන බවයි.

ඒ අනුව වාර්තාගත ජීවිත හානි වලට අනුව උපරිම බලපෑම් සංඛ්‍යාතයක් සහිත ආපදා 10න් අඩකට වඩා 1950 දශකයෙන් පසුව ඒවා වන අතර එම ආපදා 10 ම 20 වන සියවස ආරම්භයෙන් පසුව සිදු වූ ඒවා වේ. එය අංක 01 වගුවේ නිරූපිත දත්ත අනුව වඩාත් ගම්‍ය වනු ඇත.

අංක 01 වගුව

වාර්තාගත ජීවිත හානි වලට අනුව ලොව ප්‍රමුඛතම ආපදාවන්

ධූරාවලිය	මරණ සංඛ්‍යාව	සිදුවීම	ස්ථානය	දිනය
1	257,000–436,000	1931 චීනයේ ගංවතුර	චීනය	1931 නොවැම්බර්
2	242,419–779,000	1976 Tangshan භූචලනය	චීනය	1976 ජූලි
3	300,000–500,000	1970 Bhola සුළි සුළඟ	නැගෙනහිර පකිස්ථානය (වත්මන්	1970 නොවැම්බර්
4	316,000 230,000 -	2010 හයිටි භූචලනය	බංග්ලාදේශය) හයිටි	2010 ජනවාරි
5	310,000	2004 ඉන්දියානු සාගර සුනාමිය	ඉන්දුනීසියාව	2004 දෙසැම්බැර්
6	234,000	1920 Haiyuan භූචලනය	චීනය	1920 දෙසැම්බැර්
7	142,000	1923 Great Kanto භූචලනය	ජපානය	1923 සැප්තැම්බැර්
8	138,000	2008 Nargis සුළි සුළඟ	මියන්මාරය	2008 මැයි
9	138,000	1991 Bangladesh සුළි සුළඟ	බංග්ලාදේශය	1991 අප්‍රේල්
10	120,000	1948 Ashgabat භූචලනය	ටර්ක්මෙනිස්තාන්	1948 ඔක්තොම්බර්

මූලාශ්‍රය : http://en.wikipedia.org

මෙම දත්තයන්ට අනුව මරණ සංඛ්‍යාව අනුව ප්‍රමුඛතම ආපදාව ලෙස සැළකෙන්නේ 1931 චීනයේ සිදු වූ ගංවතුර තත්වයයි. 257,000 - 436,000 අතර මරණ ප්‍රමාණයක් එයින් සිදු වී ඇත. එමෙන්ම 2008 මියන්මාරයේ සිදු වූ Nargis සුළි සුළඟ ඒ අනුව 8 වැනි ස්ථානයේද, 2010 හයිටි වල වූ භූ චලනය 4 වැනි ස්ථානයේ ද පසු වන බව ඒ අනුව වාර්තා වේ. මෙහි අංක 02 වගුව තුළින් දක්වෙනුයේ ලොව සිදු වී ඇති විවිධ ආපදාවන්ගෙන් වූ මරණ සංඛ්‍යාව අනුව ආපදා වර්ග කර දැක්වීමකි.

අංක 02 වගුව

වාර්තා වී ඇති ජීවිත හානි අනුව ප්‍රමුඛ ස්ථානයන්හි ලා සැළකෙන අපදා සිදුවීම්

මරණ සංඛ්‍යාව අනුව ගනු ලබන ස්ථානය	මරණ සංඛ්‍යාව	සිදුවීම	බලපෑ ස්ථානයන්	වර්ෂය
1	230,210 - 310,000	2004 ඉන්දියන් සාගර සුනාමිය	ඉන්දුනීසියාව, ශ්‍රීලංකාව, ඉන්දියාව, මාලදිවයින, මැලේසියාව, සෝමාලියාව, බංග්ලාදේශය, තායිලන්තය	දෙසැම්බර් 26, 2004
1		Great චීන සාගතය	චීනය	19581-961
2	15,000,000 -43,000,000	2008 ඇෆ්ගනිස්ථාන් හිමකුණාටුව	ඇෆ්ගනිස්ථානය	2008
1	926 56,000	2010 රුසියානු තාප තරංග	රුසියව	2010

මූලාශ්‍රය : http://en.wikipedia.org

ඒ අනුව මෙතෙක් වාර්තා වී ඇති සුනාමි ආපදාවන්ගෙන් මරණ 230,210 - 310,000 අතර ප්‍රමාණයක් සිදුවීම නිසා සුනාමි අතර පළමු ස්ථානයට 2004 දෙසැම්බර් 26 සිදු වූ සුනාමිය සළකනු ලැබේ. මෙතෙක් වූ හිම කුණාටු අතර දෙවන ස්ථානය 2008 ඇෆ්ගනිස්ථානයේ වූ හිමකුණාටුව සළකයි. එයින් වූ මරණ ප්‍රමාණය 926කි. එහි පවත්නා දත්ත අනුව පැහැදිලි වනුයේ මරණ සංඛ්‍යාවේ විශාලත්වය අනුව සිදු ව ඇති ප්‍රබල සංසිද්ධි සියල්ල මෑත ඉතිහාසය තුළ සිදු වූ ඒවා බවයි. එමෙන් ම ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන ආපදාවන් හේතුවෙන් සිදුවන ආර්ථික හානිය සලකා බලන විට විවිධ වූ ආපදාවන් නිසා ගෝලීය ආර්ථිකයට ම වාර්ෂික ව ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති වන බව අංක 03 වගුව අනුව පැහැදිලි වනු ඇත. ඒ අනුව සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු ජය ගැනීමේ දී ආපදාවල බලපෑම වඩාත් තියුණු බව හඳුනා ගත හැකිය.

අංක 03 වගුව

විවිධ ස්වභාවික ආපදාවන් නිසා සිදුව ඇති ආර්ථික හානිය (ඇ. ඩො.)

ස්ථානය හා වර්ෂය	ආර්ථික හානිය	සංසිද්ධිය
ලොවපුරා වාර්ෂික ව	වාර්ෂිකව මිලියන 2-5	මැලේරියාව
චීනය, 1958 -1961	මිලියන 20	සාගතය
ඉන්දියාව, 1769	මිලියන 10	සාගතය
උතුරු කොරියාව, 1995-1998	මිලියන 3+	සාගතය සහ ගංවතුර
චීනය, 1935	මිලියන 2 +	ගංවතුර
අයර්ලන්තය, 1845 - 48	මිලියන 1 +	සාගතය
චීනය, 1942 - 1943	මිලියන 1 +	නියඟය

මූලාශ්‍රය (http://en.wikipedia.org

අංක 03 වගුවට අනුව චීනයේ 1958-1961 කාලය තුළ වූ සාගතය හේතුවෙන් සිදුව ඇති ආර්ථික හානිය මිලියන 20කි.

1995-1998 කාලයේ උතුරු කොරියාවේ ඇති වූ සාගතය හා ගංවතුර නිසා මිලියන 3 කට අධික ආර්ථික හානියක් සිදු වී ඇත. මෙම වගුවට අනුව පසුගිය විසි වසර තුළ ඇති වූ ගිනිකඳු, භූ චලන, නායයෑම්, ගංවතුර, නිවර්තන වාසුළි, නියඟ වැනි ස්වභාවික උවදුරු හේතුවෙන් මිලියන 3ක පමණ ජනතාව ජීවිතක්ෂයට පත් වී ඇත http://en.wikipedia.org' එපමණක් නොව ආපදා හේතුවෙන් වාසස්ථාන අහිමි වීම, රෝග පීඩාවන්ට ගොදුරු වීම වැනි තත්ත්වයන්ට මුහුණපා ඇති ජන සංඛ්‍යාව බිලියන ගණනක් ව ඇත (Fazal Moin, 2001). ක්‍රමික ව වර්ධනය වන ආපදා හමුවේ ගෝලීය ආර්ථිකයට වාර්ෂික ව ගෙන එන හානිය ඇමරිකානු ඩොලර් 880 ඉක්මවන බව නූතන වාර්තා අනුව තහවුරු වී ඇත (Fazal Moin, 2001). එමෙන්ම නූතන පුරෝකතනයන් මගින් අනාවරණය කරනුයේ වසර 2025 වන විට ලෝක ජන ගහණයෙන් 80%ක් සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවලට සංකේන්ද්‍රනය වන බවත් එයින් 60%ක් ඉතා ප්‍රබල ලෙස ගංවතුර, සුළි කුණාටු, භූ චලන ආදීය ඔස්සේ ආපදා අවදානමට ලක්විය හැකි බවත් ය (Fazal Moin, 2001). වර්ෂ 1980-2000 අතර කාලය තුළ ලෝක ජන සංඛ්‍යාවෙන් 75%ක් පමණ ජීවත් වූයේ භූමි කම්පා, නිවර්තන වාසුළි, ගංවතුර, නියඟ වැනි තත්ත්වයන් සමග ය. මේ හේතුකොට ගෙන ලොව විවිධ ප්‍රදේශ තුළින් දිනකට මරණ 184ක් පමණ වාර්තා වූ අතර එයින් ඇති වූ අතුරු බලපෑම් ද රැසකි. එනම් ඒ ඒ රටවල ආර්ථික සංවර්ධනයට, ජීවන වෘත්තීන්ට, මිනිසුන්ගේ ජීවනගුණාත්මක භාවයන්ට එම ආපදාවන් අහිතකර ලෙස බලපා ඇත. ප්‍රබල ගැටලුව වනුයේ මෙවැනි තත්ත්වයන්ට ගොදුරු වන බහුතරය සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල වීමයි.

එමෙන් ම ඉතා ආසන්න සිදුවීමක් වන 2011 නොවැම්බර් 18 දින නිවර්තන වර්ෂාවේ බලපෑම හේතුවෙන් කාම්බෝජය, තායිලන්තය, වියට්නාමය ඇතුළු අග්නිදිග ආසියාතික රටවල් රැසකට අධික වර්ෂාව, සුළි සුළං, ටයිපුන්, වැනි තත්වයන් නිසා ඇති වූ ගංවතුර එම රටවල දෛනික කටයුතු මෙන් ම ආර්ථික, සමාජ යන සියලු ක්ෂේත්‍රයන්ට ප්‍රබල ව බලපාන ලදි. තවද මින් විවිධ පීඩාවන්ට ගොදුරු වූ පිරිස මිලියන 9.5 පමණ වන බව

වාර්තාගත දත්ත අනුව ප්‍රකාශ කර ඇත. එමෙන් ම මෑත වර්ෂ 50 තුළ සිදු වූ ප්‍රබලතම ගංවතුර තත්ත්වය මෙය බව ද එම වාර්තාවල සඳහන් වේ http://www.pdc.org (Pacific Disaster Center).

ආපදාවන් තුළින් සිදුවන්නා වූ සමාජීය බලපෑම ලෙස ස්ථාවර දේපල විනාශ වීම, නිෂ්පාදන ධාරිතාවය අඩු වීම, ප්‍රවාහනය, සන්නිවේදනය හා බලශකතිය වැනි යටිතල පහසුකම් විනාශ වීම, ජීවනෝපාය මාර්ග අවහිර වීම, ඉතිරිකිරීම් හා භෞතික වත්කම් විනාශ වීම ආදීය හඳුනා ගත හැකි අතර ඒවා සංවර්ධනය සීමා කිරීමට හේතු සාධක වනු ඇත. තව ද ස්වභාවික ආපදා හේතුවෙන් සිදුවන්නා වූ සමාජීය බලපෑම විමසීමේ දී සෞඛ්‍ය, අධ්‍යාපනය වැනි යටිතලයන් හා මානව ප්‍රජාවගේ පෞද්ගලිකත්වය වැනි ප්‍රපංචයන් වෙත ද අහිතකර බලපෑම් ඇති කරන අතර ජීවිත හානි, මානව ආබාධිතතා සහ ඒ ඒ ප්‍රජාවන් මෙහෙයවනු ලබන ප්‍රමුඛ මානව සම්පත ප්‍රදේශයෙන් විතැන් වීම ආදීය මානව ප්‍රාග්ධනය ක්ෂය වන අවස්ථාවන් වේ (UNDP - *A Global Report Reduction Disaster Risk, A Challenge for Developmnt Programme Bureau for Crisis Prevention Recovery*, 2004). මේ පිළිබඳ අදහස් දක්වන එක්සත් ජාතීන්ගේ සංගමයේ ලේකම් බෑන් කි-මූන් (Ban Ki-moon) පවසනුයේ මෙසේ ය. "විවිධ සංවර්ධන ක්ෂේත්‍රයන්හි වන ආපදා අවදානම අවම කිරීමෙන් සහ ස්වභාවික ආපදාවන්ගෙන් පසු වඩා ඉක්මණින් යතා තත්ත්වයට පත්වීමේ හැකියාව දියුණු කිරීම තුළින් සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු ජයග්‍රහණය කිරීමේ හැකියාව වේගවත් වනු ඇත". මේ අනුව සහශ්‍ර සංවර්ධන ඉලක්ක සඵල කිරීමට ආපදා කළමනාකරණයේ අවශ්‍යතාව මොනවාට තහවුරු වනු ඇත.

තව ද ආපදාවන් මගින් සංවර්ධනය සීමා කෙරෙන අවස්ථාවන් ද කාලීන සංසිද්ධි තුළින් හඳුනා ගත හැකි වේ. එසේ ආපදා අවදානම් තීව්‍ර කරන අවස්ථා ලෙස ආර්ථික සංවර්ධන කටයුතු හෙවත් අනාරක්ෂිත ව සිදුකරන ඉදිකිරීම් මෙන් ම ජීවනෝපාය ක්‍රම හා සංවර්ධන ව්‍යාපෘති ආදීය ගෙනහැර දැක්විය හැක. නිදසුන් ලෙස වර්තමානයේ වගුරු බිම් ගොඩකර සිදු කරන ඉදිකිරීම් හේතුවෙන් කොළඹ නගරයේ ජල ගැලීම් ඇතිවීමේ

සංසිද්ධිය හඳුනා ගත හැකි ව තිබේ. එමෙන් ම දේශපාලන පක්ෂග්‍රාහීවීම මත හෝ සංස්කෘතික දෘෂ්ටීන් මත සමාජීය වශයෙන් හුදකලා වීම ද, සමාජ සංවර්ධනය ආපදා අවදානම් සඳහා බලපාන ආකාරය හඳුනා ගැනීමේ දී වැදගත් වේ. මන්ද සංවර්ධන ප්‍රවේශයන් ජනනය වනුයේ මානව පරිකල්පනය මතින් නිසාවෙනි.

මෙවැනි තත්වයන් මත අප හෙට දින පිවිසෙන මිහිතලය සමස්ත ජීවී ප්‍රජාව ඇතුළු ව මානව සමාජයේ පැවැත්ම තීරණය කරන ස්ථායී තත්වයක් කරා ගෙනයාම වඩාත් අභියෝගාත්මක වනු ඇත. තත්ත්වය එසේ වුව ද දිනෙන් දින නව තාක්ෂණය හා විද්‍යාත්මක දැනුම සොයන ප්‍රජාවක් ලෙසින් මානව සමාජයේ සංවර්ධනයට තහංචි යෙදවීම ඵල රහිත වේ. වර්තමානය වන විට සමස්ත ලෝක ප්‍රජාව ම නිරායාසයෙන් සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයෙහි කොටස් කරුවන් වන්නෝ වෙති. එබැවින් කළයුතු වන්නේ මානව හා පාරිසරික වශයෙන් අහිතකර නො වන තුලනාත්මක සංවර්ධනයක් ඔස්සේ පවත්නා අභියෝග ජය ගැනීමයි.

සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු සපුරා ගැනීමේ දී ආපදා කළමනාකරණයේ අවශ්‍යතාව

21 වන සියවසෙහි ආරම්භයෙහි වූ ජාත්‍යන්තර වැඩසටහනෙහි සාර්ථකත්වය සඳහා පිහිටුවාගත් මාර්ග සිතියමක් ලෙස සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු (Millennium Development Goals - MDGs) සැලසුම හඳුන්වා ඇත. ඒ අනුව වර්ෂ 2000 සිට 2015 වන විට සඵල කළ යුතු සංවර්ධන අරමුණු සමස්ත ගෝලීය ප්‍රජාව හමුවේ පවත්නා අභියෝගයක් ව පවතී. සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු යන සංකල්පය, සංවර්ධනයේ හා ආපදා අවම කිරීමේ ජාතික හා ජාත්‍යන්තර ප්‍රතිපත්තීන්හි හරස්කඩක් ලෙස ද අර්ථ විවරණය කළ හැකි වේ. ඒ අනුව මෙම තත්ත්වයන් ළඟාකර ගැනීම සඳහා අන්තර් ජාතික ප්‍රජාවගේ සහයෝගීතාව නිරන්තර පැවතිය යුත්තකි. ස්වභාවික ආපදා මගින් සංවර්ධනයට වන සංරෝධකතාව සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණුවල දෘශ්‍යමාන වන IV වන කොටස හෙවත් "අපේ පොදු අනාගතය ආරක්ෂා කිරීම" යන්න සුවිශේෂී ලෙස හඳුන්වා ඇත. එය "Protecting our common

future" – to intensify our collective efforts to reduce the number and affects of natural and man-made disasters වශයෙන් එහි සඳහන් වේ.

ස්වභාවික ආපදා සමස්ත මානව සමාජයම වෙළා ගැනෙන පිළිලයක් බඳු ය. එබැවින් මානව සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයට ද එහි බලපෑම තියුණු වන අතර වෙනසකට පවතිනුයේ ජාතීන් හා විවිධ ප්‍රජාවන් අනුව ද, ප්‍රදේශයන් අනුව ද එහි බලපෑම විවිධ වීමයි. මේ හේතු කොට ගෙන ස්වභාවික ආපදාවන්ට ගෝචර වන ප්‍රජාවන්ට හා හානි සිදු වන රටවලට (MDGs) සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු අවධාරණාත්මක ව අභියෝග කරනු ලබයි. යටිතලයන් හා ජීවන වෘත්තීන් විනාශවී යාම, ස්වභාවික පරිසර පද්ධති සහ පෞරාණික උරුමයන් මිලින වීම, ජීවිත හානි හා මානසික ශාරීරික පීඩාවට පත් වූවන් හා ජනාවාස ඇතුළු දේපල හානි බහුල වීම ආපදාවන්හි සෘජු ප්‍රතිඵල වේ. ඊට අමතර ව අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් වන සමාජ සම්බන්ධතා පලුදු වීම තුළ දේශපාලන හා සමාජ අරගල, මූල්‍යමය අර්බුධ, විවිධ වසංගත රෝග ව්‍යාප්තිය, දරිද්‍රතාවය හා සාගින්න, අධ්‍යාපනයට ඇති ප්‍රවේශය අවහිර වීම, ජීවන වෘත්තීන් විතැන් වීම, ජනාවාස අනාරක්ෂිත වීම, ආර්ථික ආයෝජන හීන වීම වැනි වක්‍ර බලපෑම් ද ඇති විය හැකිය.

එමෙන් ම අවිධිමත් සංවර්ධන ප්‍රවේශයන් හේතුවෙන් ඇති වන අවදානම මෙවැනි සන්දර්භයන් ඔස්සේ මැනවින් විවරණය කෙරේ. ගංවතුර, භූ චලන, නායයෑම් වැනි සංසිද්ධි මතින් හානියට පත්වී හා සුන්බුන්ව යන ප්‍රවාහන පද්ධති මෙන්ම ස්වභාවික පරිසරයට මිනිසා විසින් එකතු කර ඇති විවිධ අස්ථායී ඉදිකිරීම් හා සියලු සමාජ ආර්ථික යටිතලයන් පරිසරයේ කොටස් බවට පත් වූයේ විවිධ සංවර්ධන ක්‍රියාවලි මතිනි. එපමණක් නොව ආපදා සහිත ප්‍රදේශ වල අවිධිමත් සංවර්ධනය හේතුවෙන් වන එවැනි ආපදා නිසා මානව ධාරිතාවය ඉක්මවා යාමෙන් දරිද්‍රතාවය වර්ධනය කිරීමට ද පාදක වනු ඇත. ආපදා මගින් ඇති කෙරෙන බලපෑම සංවර්ධනය සීමා කරන බවට පවත්නා නිදසුන් ලොව සෑම දෙසකින් ම වාර්තාගත වේ.

ඒ අනුව ආපදා අවදානම සම්බන්ධයෙන් යෝග්‍ය හා කඩිනම් ප්‍රවේශයන් සහිත සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති සැකසීම තවත් නො බෝ කලකින් සාක්ෂාත් කළ යුතු සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු වලදී වඩා ඵලදායී වනු ඇත. ඒ ඔස්සේ සිදු විය හැකි ජීවිත හා දේපල හානි අවම කළ හැකි අතර ම විභව අවදානම් (generation of the new risk) රහිත සංවර්ධනයක් කරා පිය මැනිය හැකි වනු ඇත. ආපදා අවදානම අවම කරලීමත්, තිරසාර මානව සංවර්ධනයත් අතර අන්‍යෝන්‍ය සහසම්බන්ධතාවයක් පවතින අතර එමගින් දරිද්‍රතාවය දුරලීමටත්, ආන්තික භාවයට පත් සමාජීය කණ්ඩායම් දිරිමත් කිරීමටත් සහ ස්ත්‍රී පුරුෂ අසමානතාව දුරලීමටත් කඩිනම් ප්‍රවේශයක් වනු ඇත.

ආපදා අවදානම් අවම කිරීමේ ගෝලීය වාර්තාවට (A global report reducing disaster risk – A challenge for development) විසින් ස්වභාවික ආපදාවන්ගේ වර්ධනය, සංවර්ධන ක්‍රියාවලි තුළින් තීව්‍ර වීමට බලපාන ආකාරය විවරණය කර තිබේ. ඒ අනුව ස්වභාවික ආපදාවන්හි බලපෑම සමස්ත ලෙස ඉවත් කළ නො හැකි වුව ද යෝග්‍ය සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති හා නීති රීති මත බලපෑම් අවම කර ගත හැකි බව අවධාරණය කර ඇත. UNDP වැඩසටහන මඟින් විවිධ ප්‍රමාණාත්මක විශ්ලේෂණ හා ලිඛිත සාක්ෂි ඔස්සේ සිදු කළ මෙම වාර්තාවට අනුව ප්‍රකාශ කරනුයේ, “Disaster risk is unresolved problem of Development" යනුවෙනි. එහි අරුත නම් "ආපදා අවදානම යනු සංවර්ධනය හේතුවෙන් ජනිත වන විසඳිය නො හැකි ගැටලුවක් වේ" යනුවෙනි. නමුත් ඔවුන් පෙන්වා දෙනුයේ චිරස්ථායී විකල්ප සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති මඟින් අපදා අවදානම අවම කළ හැකි බවයි. මෙම වාර්තාව මඟින් සුවිශේෂී තේමාවන් 4ක් ඉස්මතු කර ඇත. එනම්,

- ගෝලීය රටවල් අතර ස්වභාවික ආපදා වර්ධනය නිසා මිනිසා අවදානමට පත්වීමෙහි ලා ඇති හැකියාවේ (Vulnarability) ව්‍යාප්තිය කෙබඳු ද?
- ආපදා අවදානමක් සහිත සංවර්ධන ප්‍රපංචයන් මොනවාද? සහ ආපදා හා සංවර්ධනය අතර පවත්නා ඈඳනයන් (linkages) මොනවාද?

- ආපදා අවදානම අවම කිරීමට, යෝග්‍ය සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති හා ක්‍රියාමාර්ග කෙසේ දායක වන්නේද?
- අයෝග්‍ය සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති හා ක්‍රමශිල්ප මඟින් ඇති වන ආපදා අවදානම් තක්සේරු කරන්නේ කෙසේ ද? යන්නයි.

එමෙන්ම ආපදා අවදානම් තක්සේරුකරණයේ දී ආපදා අවදානම් දර්ශකය ඉතාමත් වැදගත් වේ (Disaster Risk Index - DRI). එමගින් ආපදාවන් මඟින් සංවර්ධනය ඇතුළු අනෙකුත් ක්ෂේත්‍රයන් හට ඇති කෙරෙන බලපෑම අර්ථකථනය කළ හැකිය. සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු යන තේමාව ආපදා කළමනාකරණය ඔස්සේ ළඟා කර ගැනීමට නම් ඒ සඳහා ආපදාවන්ගෙන් එල්ල කෙරෙන බලපෑම අප විසින් හඳුනා ගත යුතුව ඇත.

පහතින් දක්වෙනුයේ සහශ්‍ර සංවර්ධන අරමුණු ආමන්ත්‍රණය කර තිබෙන ක්ෂේත්‍රයන් හා ඒවා ආපදා සමග සම්බන්ධ වන අවස්ථාවන් පිළිබඳ ව ය.

- **දරිද්‍රතාව හා සාගින්න මුලිනුපුටා දැමීම**
  (Eradicating extreme poverty and hunger)

මෙහි දී දිනකට ඩොලරයකට ($) වඩා අඩු ආදායම් ලබන ජනතාවගෙන් හරි අඩක් අවම කිරීම හා සාගින්නෙන් පෙළෙන ජනතාවගෙන් හරි අඩක් අවම කිරීම යන පියවර තේමා කොට ගෙන ඇත. කෙසේ නමුත් DRI විශ්ලේෂණයන්ට අනුව අනාවරණය වනුයේ ස්වභාවික ආපදා මගින් මිනිසා අවදානමට පත්වීමේ හැකියාව (Vulnerability) සහ දරිද්‍රතාවය (Poverty) අතර අන්‍යෝන්‍ය පරායත්තතාවයක් හෙවත් එකිනෙක අතර බැඳීමක් පවත්නා බවයි. මන්ද ආපදා හා දරිද්‍රතාව යනු චක්‍රීයව සම්බන්ධිත සංසිද්ධීන් වේ. තව ද ආපදා හේතුවෙන් ආහාර හිඟයන් ඇති වන අතරම දරිද්‍රතාව යන සංකල්පයේ සීමාවන් ද බිඳ දැමීමට හේතු වනු ඇත. වර්ෂ 1998 ඇති වූ Mitch නමැති හරිකේනය හොන්ඩුරාස් වල දූප්පත් ප්‍රජාවගේ නිෂ්පාදිතාවයෙන් 31% ක් විනාශයට පත් කිරීමට හේතු විය. නමුත් මෙම ආපදාවෙන් එම

ප්‍රදේශයේ වත්කම් බහුල හිමියන්හට බලපාන ලද්දේ 8%ක් පමණි (Carter et al 2005). එම තත්ත්වය අනුව ගම්‍යමාන වනුයේ ආපදා හේතුවෙන් දුප්පතුන් සංඛ්‍යාත්මක ව ඉහළ යනවා සේ ම, දිළින්දන් දරිද්‍රතාවයේ අගාධයට ඇද දමන බවයි. ඒ අනුව ස්වභාවික ආපදාවන් මඟින් බිඳ වැටෙන ආර්ථික පසුබිම මත දරිද්‍රතාවය වර්ධනය වීම මෙන් ම ඒ මත පසුබසින ආහාර නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය හේතුවෙන් සාගින්න හා පෝෂණ ඌනතා නිර්මාණය වනු ඇත.

- **ලෝකවාසී සමස්ත ජනතාව ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනයෙන් යුක්ත කරලීම (Achieving universal primary education)**

මානව ප්‍රජාව ආන්තික භාවයට පත්වීමේ ශක්‍යතාවයෙන් ඉවත් කර ගැනීමට නම් මනා අධ්‍යාපනයක් පැවතීම ඉතා වැදගත් වනු ඇත. මනා දැනුවත් භාවයකින් යුක්ත ප්‍රජාවක් සිටීම තුළ සංවර්ධනය සඳහා තීරණ ගැනීමේ දී එය වඩා ඵලදායක වනු ඇත. එමෙන් ම ආපදා අවස්ථාවල දී සිදු වන්නා වූ දේපල හානි නිසා බොහෝ අවස්ථා තුළ අධ්‍යාපනික ආයතන විනාශ වී යාම හා දෛනික කටයුතුවල ව්‍යාකූලත්වයක් ඇති වීම නිතැතින් ම සිදුවන්නකි. එවැනි අවස්ථාවල දී අධ්‍යාපනය ලැබීම මෙන් ම අධ්‍යාපනයට අවශ්‍ය කරන භෞතික සම්පත් සපයා ගැනීමටද ඇති හැකියාව වියැකී යාම නිසා බොහෝ දරුවන්ගේ ප්‍රාථමික හා ද්විතීය අධ්‍යාපනය සීමා වීම හෝ කඩාකප්පල් වීම සිදු විය හැකිය. එමෙන් ම තවත් විටෙක මෙවැනි අත්දැකීම් හේතුවෙන් කෙටි කාලීන ව හෝ දිගු කාලීන ව සිදු වන්නා වූ මානසික බිඳවැටීම මත සමහර දරුවන් වෙතින් අධ්‍යාපනය ගිලිහී යනු ඇත. යුධ ගැටුම් වැනි මානව ආපදා අවස්ථාවල දී මෙම තත්වය වඩා තියුණු විය හැකිය. ඒ තුළ බොහෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල්හි මානව සම්පත ඵලදායක ලෙස සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයට නතු කරගැනීම අසීරු කරුණක් වනු ඇත. එබැවින් සහශ්‍රයේ අභියෝග ජය ගතයුතු සියලු දෙනා ම පාහේ මනා සැලසුම් සහගත ව ස්වභාවික ආපදා කළමනාකරණ ක්‍රමවේදයන් අනුගමනය කිරීම වඩා වැදගත් වනු ඇත.

- **ස්ත්‍රී පුරුෂ සමානාත්මතාව වර්ධනය හා කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම (Promoting gender equality and empowering women)**

මේ තුළින් කාන්තාවන් ආපදා අවදානමෙන් තොර සංවර්ධන ක්‍රියාවලියට යොදවා ගැනීමේ ශක්‍යතාවය පුළුල් වේ. මෙහි දී ප්‍රාථමික හා ද්විතීය අධ්‍යාපනය තුළින් ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අතර ඇති අසමානතාව දුරු කිරීම අවධාරණය කරනු ලැබේ. ගෘහස්ථ කාර්යන්හි දී සහ සමාජයේ වගකීම් සහිත කටයුතුවල දී මූලිකත්වය ගෙන ක්‍රියා කරන කාන්තාව ආපදාවන්ට ගොදුරු වීමේ අවදානම බහුල පිරිස වේ. ඉහළ මට්ටමේ තීරණ ගැනීමේ ක්‍රියාවලියේ දී කාන්තාව සතු දැනුම හා ප්‍රාගුණ්‍යය සෑම ක්ෂේත්‍රයක් තුළ ම අවම ලෙස යොදා ගැනීම බොහෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල බහුලව දක්නට ලැබෙන ලක්ෂණයකි. එයට එම රටවල සංස්කෘතික හා ආගමික චින්තනයන් ආදීය හා පුරුෂාධිපත්‍ය සමාජ දෘෂ්ටීන් බහුල ව බලපා ඇත. මේ හේතු නොට ගෙන කාන්තා සාක්ෂරතාව අවම වීම, සමාජයේ නිළ කාර්යයන් කොටසක් පමණක් කාන්තාව වෙත පවරා තිබීම ආදීය හඳුනා ගත හැකි වේ. කෙසේ නමුත් කාන්තාව සතු ප්‍රවීණතාවයන් හා දැනුම ප්‍රායෝගික තලයට නො ගැනීම තුළ තිරසාර සංවර්ධනයට හා ආපදා අවදානම් අවම කිරීමට ඇති ප්‍රවේශයන් සීමා විය හැක. අධ්‍යාපනය ලැබීමට ඇති නො හැකියාව ආපදාවන්හි බලපෑම බහුල වීමටත්, සංවර්ධනය සීමා කිරීමටත් හේතු වන කරුණකි.

- **ළදරු මාර්ත්‍යතාව අවම කිරීම (Reducing child mortality)**

වයස අවුරුදු 5ට අඩු ළමුන් හා ළදරුවන්ගේ මාර්ත්‍යතාව 2/3 කින් අවම කිරීම මෙහි දී තේමා කර ඇත. ඒ අනුව ආපදා අවස්ථාවල දී පවත්නා සනීපාරක්ෂාව මෙන් ම සෞඛ්‍යාරක්ෂිත පානීය ජලය රහිත වීම හා ආපදාවන්ට ගොදුරු වීම යන සාධක මත ළදරුවන් ආපදාවන්ට ගොදුරු වීමේ වැඩි අවදානමක් පවතී. වයස 5ට අඩු දරුවන්ගේ රැකවරණය සපයන්නන් වන දෙමාපියන් අහිමි වීම හා යැපීම සඳහා වන ආදායම් අහිමි වීම, අවතැන් වීම ආදීය මත ඇති වන මානසික පීඩනය දරුවන්ගේ මානසික හා

ශාරීරික සෞඛ්‍යයට බහුල ව බලපායි. මන්ද ඔවුන්ට හැකි ඉක්මණින් වෙනස් වන පරිසර තත්ත්වයන්ට අනුවර්තනය වීමේ හැකියාව නො පවතින බැවිණි. එමෙන් ම වත්මන් ළදරු පරපුර යනු නො බෝ කලකින් සංවර්ධනයේ නියමුවෝ වෙති. එබැවින් ඔවුන්ගේ ප්‍රතිශතය ආපදා හේතුවෙන් ක්ෂයවීම හා පවත්නා ළදරු පරපුර ආපදාවන්ට ගොදුරු වී ආබාධිතයන් බවට පත් වීම යනු අනාගතයේ මුදුන්මුල අර්ධප්‍රාණී භාවයට පත් වීමක් වේ. ඒ අනුව ළදරු මාර්ත්‍යතාවය අවම කර තිරසාර සංවර්ධනයක් කරා පිය නැගීමට නම් ආපදා කළමනාකරණ ප්‍රවේශයක අවශ්‍යතාව අප විසින් හඳුනා ගත යුතු ව ඇත.

- **මාතෘ සෞඛ්‍ය වැඩි දියුණු කිරීම (Improving maternal health)**

මාතෘ මාර්ත්‍යතා අනුපාතිනය 1/3 ක් අවම කිරීම මෙහි ප්‍රධාන තේමාව වී ඇත. පාරිසරික උපද්‍රවයන්හි දී දේපල, ගෘහස්ථ ප්‍රාග්ධනය හා පවුල් ඒකක අවතැන් වීම නිසා ඇති වන පීඩනය මත ආන්තික සමාජ කණ්ඩායම් ඇතුළු සමස්ත සමාජය වඩා අවදානමට ලක් වේ. මාතෘ සෞඛ්‍ය යනු සමස්ත මානව සමාජයේ පැවැත්ම ස්ථායී කෙරෙන නිර්ණායකයකි. ඒ අනුව ආපදාවක දී වඩා සාර්ථක ආපදා සැලසුම් තුළින් මාතෘ සෞඛ්‍ය ආරක්ෂා කිරීමට පියවර ගත යුතු වේ.

- **HIV/AIDS සහ මැලේරියා වැනි වසංගත රෝග ව්‍යාප්තිය වැළැක්වීම (Combating HIV/AIDS, Malaria and other diseases)**

මෙවැනි ලෙඩ රෝග ඇති වීම මත නියඟ වැනි ආපදා අවස්ථාවල දී ඊට වඩාත් සාර්ථකව මුහුණ දීමට ඇති ශ්‍රම ශක්‍යතාව අවම වේ. නියඟ වැනි ස්වභාවික ආපදාවල දී මෙවැනි රෝග සමග හුදකලා වීම මත දරිද්‍රතාව වර්ධනය වීම හා ඒවාට මුහුණ දීමට ඇති නො හැකියාව මත එවැනි පවුල් වල ජන ජීවිතය දැඩි අර්බුධකාරී තත්ත්වයන්ට මුහුණ පෑමට ඉඩ ඇත. ගංවතුර, නියඟ වැනි අවස්ථාවන්වල දී ආසාදිත රෝග ව්‍යාප්ත වීම බහුල වනු ඇත. එමෙන් ම නියඟ වැනි තත්ත්වයන් මත බීමට සුදුසු ජලය

නො මැති විට සෞඛ්‍ය හා සනීපාරක්ෂාව ආදීය ප්‍රශස්ත අන්දමින් නො පැවතීම මත ලෙඩ රෝගවලට පවත්නා අවදානම බහුල වේ. මෙම සංවර්ධන අරමුණේ දී ප්‍රමුඛතාව දෙනු ලබන තවත් අංශයක් වනුයේ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල ජනතාවට අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා පහසු ප්‍රවේශයක් ඇති කිරීමයි. නමුත් ආපදාවන් වලට ගොදුරු වන ජන සංඛ්‍යාව වැඩි වීම යනු එක් අතකින් අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා වන ඉල්ලුමවැඩි වනු ඇත. ඒ අනුව බොහෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල එවැනි ඖෂධ සඳහා පවත්නා පහසු ප්‍රවේශය අවම වීම ද, ඖෂධ ඌනතා ඇති වීම ද හඳුනා ගත හැකි වනු ඇත. තවද ආපදාවන් හේතුවෙන් පරිසරයේ තුලනය බිඳවැටීම හා උක්ත සාධක යන සියල්ල ම මත වසංගත රෝග ව්‍යාප්තිය බහුල වීම නො වැළැක්විය හැකි කරුණක් වනු ඇත.

- **පාරිසරික තිරසාර භාවය සංරක්ෂණය කිරීම (Ensuring environmental sustainability)**

මෙහි දී අරමුණු කරනුයේ රාජ්‍යයන්හි නීති රීතිවලට හා ප්‍රතිපත්තීන්වලට තිරසාර සංවර්ධන මූලධර්ම එක් කිරීම තුළින් පාරිසරික උපද්‍රව හා ගැටලු අවමකරලීමත්, ලොව සනීපාරක්ෂක පානීය ජලය අහිමි ජනතාවගෙන් හරි අඩක් අක්වා අවම කිරීමත්, පැල්පත් වාසී මිලියන 100ක් වන ජනතාවගේ ජීවන තත්වය දියුණුකරලීමත් යන පියවරයන් වේ. මේ අනුව ආපදා අවදානම අවම කිරීම තුළින් වර්තමානයේ ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන ගෝලීය දේශගුණික විපර්යාසයන් අනුවර්තනය වීමට ද, වත්මන් ජෛව විවිධත්වය හා ස්වභාවික සම්පත් සංරක්ෂණය වන චිරස්ථායී පාරිසරික කළමනාකරණයකට ද මග පෙහෙළි වනු ඇත (UNEP & UNISDR, 2006) . තව ද ආපදා අවදානම කළමනාකරණය කිරීම තුළින් සනීපාරක්ෂක ජලය ද වඩාත් ස්ථායී වේ. මන්ද WEF ව්‍යාපෘති මගින් පවසනුයේ වත්මන් ගෝලීය ප්‍රජාවගෙන් ද මිලියන 2.8ක් උග්‍ර ජලහිඟ පීඩනයන්ට ගොදුරුව පවත්නා බවත්, මේ තත්වය 2030 වන විට මිලියන 3.9 දක්වා ඉහළ යන බවත් ය (WEF, 2009) . එය කැලිෆෝනියාව, ඉන්දියාව, චීනය, ඕස්ට්‍රේලියාව, ඉන්දුනීසියාව

වැනි රටවල ආර්ථික වර්ධනයට ද ප්‍රබල ව බලපාන බව ලෝක ජල සංවර්ධන වාර්තාවන් මඟින් පෙන්වා දී ඇත (UNESCO, 2009).

තිරසාර සංවර්ධන ක්‍රමෝපායන් කරා යාමේ දී නාගරික හෝ ග්‍රාමීය වශයෙන් ආපදාවන් ඇති වීමේ අවදානම මුලිනුපුටා දැමීම වැදගත් වේ. විශේෂයෙන් එහි දී අනාරක්ෂිත නේවාසික ක්‍රම පදනමින් ජනිත වන්නා වූ ආපදාවන් පාලනය කිරීමට ඉඩ සැළසෙනු ඇත. තව ද ආන්තික පරිසර වල වෙසෙන බොහෝමයක් දෙනා පාරිසරික ධාරිතාවයන් ඉක්මවා ක්‍රියා කිරීම හේතු කොට ගෙන, ඇති වන ගංවතුර, නියඟ, නායයෑම් වැනි ස්වභාවික ආපදාවන්හි තීව්‍රතාවය බලවත් කෙරෙනු ඇත.

- **සංවර්ධනය උදෙසා වන ගෝලීය සහයෝගීතාවය වර්ධනය කිරීම (Developing a global partnership for development)**

ඌන සංවර්ධිත රටවල සහ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින දූපත් රාජ්‍යවල විශේෂ අවශ්‍යතා සහ එවැනි රටවල දැවෙන ප්‍රශ්න දෙස ගැඹුරින් අවධානයට ලක් කිරීමත්, තරුණ පරපුර සඳහා ඵලදායී කාර්යයන් සංවර්ධනය කිරීමත්, අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා ඌන සංවර්ධිත රටවලට පහසු ප්‍රවේශයක් ඇති කිරීමත්, පෞද්ගලික අංශය සමග සහයෝගීතාවය පවත්වා ගනිමින් තොරතුරු හා සන්නිවේදන තාක්ෂණයේ වාසි ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමත් මෙහි දී ප්‍රධාන වේ.

මෙකී තේමා සමූහය දෙස සළකා බලන විට සංවර්ධනය ආපදා කෙරෙහිත්, ආපදා සංවර්ධනය කෙරෙහිත් අන්‍යෝන්‍ය පරායත්තතාවක් පවත්නා ආකාරය පිළිබඳ මනාව තහවුරු වනු ඇත. එබැවින් ආපදා රහිත සංවර්ධනයක් සඳහා යෝග්‍ය අවදානම් කළමනාකරණයක අවශ්‍යතාව වත්මන් ධරණීතලය හමුවේ පවත්නා අභියෝගයක් ව පවතී. එක්සත් ජාතීන්ගේ ආපදා සහන කාර්යාලය (United Nations Disaster Relief Office) පවසන පරිදි සැලසුමකින් යුක්ත ව ආපදාවන්ට ප්‍රතිචාර දැක්වීම යනු, යම් හෙයකින් ඇති වන ආපදාවන්ට කාලානුරූපී ව හා සංවිධානාත්මක ව අනුවර්තනය වී වඩාත් සඵලදායක අයුරින් බේරා ගැනීමේ හා

නො මැති විට සෞඛ්‍ය හා සනීපාරක්ෂාව ආදීය ප්‍රශස්ත අන්දමින් නො පැවතීම මත ලෙඩ රෝගවලට පවත්නා අවදානම බහුල වේ. මෙම සංවර්ධන අරමුණේ දී ප්‍රමුඛතාව දෙනු ලබන තවත් අංශයක් වනුයේ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල ජනතාවට අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා පහසු ප්‍රවේශයක් ඇති කිරීමයි. නමුත් ආපදාවන් වලට ගොදුරු වන ජන සංඛ්‍යාව වැඩි වීම යනු එක් අතකින් අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා වන ඉල්ලුමවැඩි වනු ඇත. ඒ අනුව බොහෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල එවැනි ඖෂධ සඳහා පවත්නා පහසු ප්‍රවේශය අවම වීම ද, ඖෂධ ඌනතා ඇති වීම ද හඳුනා ගත හැකි වනු ඇත. තවද ආපදාවන් හේතුවෙන් පරිසරයේ තුලනය බිඳවැටීම හා උක්ත සාධක යන සියල්ල ම මත වසංගත රෝග ව්‍යාප්තිය බහුල වීම නො වැළැක්විය හැකි කරුණක් වනු ඇත.

- **පාරිසරික තිරසාර භාවය සංරක්ෂණය කිරීම (Ensuring environmental sustainability)**

මෙහි දී අරමුණු කරනුයේ රාජ්‍යයන්හි නීති රීතිවලට හා ප්‍රතිපත්තීන්වලට තිරසාර සංවර්ධන මූලධර්ම එක් කිරීම තුළින් පාරිසරික උපද්‍රව හා ගැටලු අවමකරලීමත්, ලොව සනීපාරක්ෂක පානීය ජලය අහිමි ජනතාවගෙන් හරි අඩක් අක්වා අවම කිරීමත්, පැල්පත් වාසී මිලියන 100ක් වන ජනතාවගේ ජීවන තත්වය දියුණුකරලීමත් යන පියවරයන් වේ. මේ අනුව ආපදා අවදානම අවම කිරීම තුළින් වර්තමානයේ ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන ගෝලීය දේශගුණික විපර්යාසයන් අනුවර්තනය වීමට ද, වත්මන් ජෛව විවිධත්වය හා ස්වභාවික සම්පත් සංරක්ෂණය වන චිරස්ථායී පාරිසරික කළමනාකරණයකට ද මග පෙහෙළි වනු ඇත (UNEP & UNISDR, 2006) . තව ද ආපදා අවදානම කළමනාකරණය කිරීම තුළින් සනීපාරක්ෂක ජලය ද වඩාත් ස්ථායී වේ. මන්ද WEF ව්‍යාපෘති මගින් පවසනුයේ වත්මන් ගෝලීය ප්‍රජාවගෙන් ද මිලියන 2.8ක් උග්‍ර ජලහිඟ පීඩනයන්ට ගොදුරුව පවත්නා බවත්, මේ තත්වය 2030 වන විට මිලියන 3.9 දක්වා ඉහළ යන බවත් ය (WEF, 2009) . එය කැලිෆෝනියාව, ඉන්දියාව, චීනය, ඕස්ට්‍රේලියාව, ඉන්දුනීසියාව

වැනි රටවල ආර්ථික වර්ධනයට ද ප්‍රබල ව බලපාන බව ලෝක ජල සංවර්ධන වාර්තාවන් මඟින් පෙන්වා දී ඇත (UNESCO, 2009).

තිරසාර සංවර්ධන ක්‍රමෝපායන් කරා යාමේ දී නාගරික හෝ ග්‍රාමීය වශයෙන් ආපදාවන් ඇති වීමේ අවදානම මුලිනුපුටා දැමීම වැදගත් වේ. විශේෂයෙන් එහි දී අනාරක්ෂිත නේවාසික ක්‍රම පදනමින් ජනිත වන්නා වූ ආපදාවන් පාලනය කිරීමට ඉඩ සැළසෙනු ඇත. තව ද ආන්තික පරිසර වල වෙසෙන බොහෝමයක් දෙනා පාරිසරික ධාරිතාවයන් ඉක්මවා ක්‍රියා කිරීම හේතු කොට ගෙන, ඇති වන ගංවතුර, නියඟ, නායයෑම් වැනි ස්වභාවික ආපදාවන්හි තීව්‍රතාවය බලවත් කෙරෙනු ඇත.

- **සංවර්ධනය උදෙසා වන ගෝලීය සහයෝගීතාවය වර්ධනය කිරීම (Developing a global partnership for development)**

ඌන සංවර්ධිත රටවල සහ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින දූපත් රාජ්‍යවල විශේෂ අවශ්‍යතා සහ එවැනි රටවල දැවෙන ප්‍රශ්න දෙස ගැඹුරින් අවධානයට ලක් කිරීමත්, තරුණ පරපුර සඳහා ඵලදායී කාර්යයන් සංවර්ධනය කිරීමත්, අත්‍යවශ්‍ය ඖෂධ සඳහා ඌන සංවර්ධිත රටවලට පහසු ප්‍රවේශයක් ඇති කිරීමත්, පෞද්ගලික අංශය සමග සහයෝගීතාවය පවත්වා ගනිමින් තොරතුරු හා සන්නිවේදන තාක්ෂණයේ වාසි ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමත් මෙහි දී ප්‍රධාන වේ.

මෙකී තේමා සමූහය දෙස සළකා බලන විට සංවර්ධනය ආපදා කෙරෙහිත්, ආපදා සංවර්ධනය කෙරෙහිත් අන්‍යෝන්‍ය පරායත්තතාවක් පවත්නා ආකාරය පිළිබඳ මනාව තහවුරු වනු ඇත. එබැවින් ආපදා රහිත සංවර්ධනයක් සඳහා යෝග්‍ය අවදානම් කළමනාකරණයක අවශ්‍යතාව වත්මන් ධරණීතලය හමුවේ පවත්නා අභියෝගයක් ව පවතී. එක්සත් ජාතීන්ගේ ආපදා සහන කාර්යාලය (United Nations Disaster Relief Office) පවසන පරිදි සැලසුමකින් යුක්ත ව ආපදාවන්ට ප්‍රතිචාර දැක්වීම යනු, යම් හෙයකින් ඇති වන ආපදාවන්ට කාලානුරූපී ව හා සංවිධානාත්මක ව අනුවර්තනය වී වඩාත් සඵලදායක අයුරින් බේරා ගැනීමේ හා

යලි ප්‍රතිස්ථාපණය වීමේ යාන්ත්‍රණයකින් යුක්ත ව ක්‍රියා කිරීම වේ. මේ අනුව සංවර්ධනයේ දී මුහුණපාන ආපදා තත්ත්වයන් මොනවාද යන්න හඳුනා ගැනිමත්, එම ආපදා අවදානම්වලින් බැහැරවන අයුරින් සංවර්ධනයේ දී සියලු ක්ෂේත්‍ර දායක කර ගැනීමත්, ඉතාමත් වැදගත් වනු ඇත. එමෙන් ම නුදුරු අනාගතයේ දී සාක්ෂාත් කළ යුතු ව පවතින සහශ්‍ර සංවර්ධන අභිප්‍රායන් වෙත සමස්ත ලෝක වාසීන් පෙළගැසිය යුතු වූවක් බැවින් එම අභියෝගය ජය ගැනීම සඳහා වන සමාජ ආර්ථික පාරිසරික සංවර්ධනයේ දී ගතානුගතික ක්‍රමවේද ඔස්සේ නො ගොස්, ආපදා අවදානම් අවම වන අයුරින් හෙවත් ඵලදායි ආපදා කළමනාකරණයකින් යුත් ප්‍රවේශයක් අනුගමනය කිරීම වඩාත් යෝග්‍ය ප්‍රවේශයක් වනු නියත ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Amjad Bhatti, Madavi Malalgoda, ***Disaster Communication a resoures kit for media***, Duryog Nivaran Publication, (2002)

Pradeep Shni, Malalgoa Ariyabandu, ***Disaster Risk Reduction in South Asia***, Prentice hall of Indian Print limited, (2003)

UNDP, ***A Global Report Reduction Disaster Risk, A Challenge for DevelopmntProgramme Bureau for Crisis Prevention Recovery,*** (2004)

Vinod K. Sharma, ***Managing Millennium Disasters in the New Millennium***, Prentice hall of Indian Print limited, (2001)

Disaster Risk Reduction: An Instrument for Achieving the Millennium Development Goals Advocacy kit for parliamentarians, IPU and UNISDR. Geneva, Switzerland, (2010)

ඇම්. රත්නායක, (දේශගුණික උපද්‍රව), කර්තෘ, (2007)

http://www.adpc.net

http://www.darkandlight.eu

http://en.wikipadia.org/wiki/

http://www.eadi.org

http://weather.pdc.org/wp-concept/

අජන්තාහි සිංහලාවදාන චිත්‍ර

සම්මානිත මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ

අජන්තා ලෙන් අතුරෙන් 17 වන ලෙනේ දකුණු බරඳයේ මුළු බිත්තියෙහි ද ලෙන පිටුපස කුඩාස්ථම්භයෙහි ඉහළ කෝටසේ ද සිංහල අවදානය චිත්‍රවලින් දක්වා තිබේ. චිත්‍රවලින් දැක්වෙන කථාව *දිව්‍යාවදානයේ* එන කථාවට සීමා නො වී වලාහස්ස ජාතකයේ එන ඇතැම් විස්තර ද ප්‍රයෝජනයට ගෙන නිර්මාණය කරන ලද්දකි. වලාහස්ස ජාතකයට අනුව පන්සියයක් වෙළෙන්දෝ ඔවුන්ගේ නැව් අනතුරට ලක්වීමෙන් පසු රාක්ෂසියන්ගේ නගරයක් අසල මුහුදු වෙරළට ගොඩබටහ. ඒ රාක්ෂසියෝ තම මායම් දක්වා ඔවුන් තම ස්වාමි පුරුෂයන් වීමට පොළඹවාගෙන රාත්‍රිකාලයේ ඔවුන් මරාගෙන කෑමට පටන් ගත්හ. කළබලයට පත් වෙළෙන්දෝ අපි මොවුන්ගෙන් ගැළවීමට මාර්ගයක් සොයාගත යුතුයැයි කීහ. බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ පියාඹන අශ්වයකු ව ඉපිද එම නගරය මැදින් යනවිට කරදරයට පත් වෙළඳුන් දැක කරුණාව උපදවා ඔවුන් සියරටට ගෙන යාමට ඉදිරිපත් විය. අතරමං වූ වෙළඳුන් දෙසිය පණස් දෙනෙක් එයට කැමති වූහ. අකමැති වූ අනිත් දෙසියපනස් දෙනා රාක්ෂසියන් විසින් මරාගෙන කනු ලැබූහ. අජන්තා චිත්‍රවල හාස්කම් ඇති ඒ අශ්වයාගේ දැඩි කරුණාවට හැකිතරම් ප්‍රමුඛත්වය දී තිබේ. එපමණක් ම ප්‍රමුණත්වයක් රාක්ෂසියන්ගේ නගරය අල්ලාගෙන ඔවුන් පරදා තාම්‍රද්වීපයේ රජ වූ සිංහලගේ නිර්භීතකමට ද දී තිබේ. *දිව්‍යාවදානයේ* එන කතාවේ හුවා දක්වනුයේ පසුව සිදුවූ සිද්ධීන් ය. 4වන සියවසේ දී රචිත

මහාවස්තුවේ එන එම කතාව (*මහාවස්තු* iii, 67 සිට) අජන්තාහි චිත්‍රයට නගා තිබේ. එයට වඩාත් පරණ ජාතක කතාවල ආධාරයෙන් ද ඇතැම් අංග සකස්කරගෙන තිබේ.

3 හා 4 ලෙන් දොරටු අතර පිහිටි පොළොවට ටිකක් ඉහළ බිත්තියේ නැව් අනතුරට ලක්වීම පිළිබඳ චිත්‍රයෙන් කතාව ආරම්භ වෙයි. එය 4 වන ලෙනේ මුදුන දක්වා පැතිරී එතනින් වමට විහිදී කුඩ්‍යස්ථම්භයේ ඉහළ කොටස ද අයත් වනසේ බිත්තියේ කෙළවර දක්වා විහිදී තිබේ. එතැන් පටන් ලෙන් දොරටු 1, 2, 3, අතර පහළට කතාව විහිදෙයි. නැව්වලට වූ හානිය දක්වෙන චිත්‍රයේ කොටසක් පමණි ඉතිරි ව ඇත්තේ. නැව් දෙකකට හානි සිදු වී ඇත්තේ දවැන්ත මාලුවන් නිසා හෝ නැව් කොරල්පරවල ගැටීමෙන් බව පහසුවෙන් දකගත හැකිය. ජලය පතුලේ කොරල් වර්ධනයත් ගැල්වලට ඇලී සිටි මුහුදු ජීවීනුත් දිස්වේ. සුදු විසාල මස් පිඩු හා හාකන් වැනි කන් ඇති මත්ස්‍යයකු නැව් දෙක අතර දක්නට ලැබේ. රතුපාටින් අඳිනලද තවත් විශාල මාලුවෙක් මුහුදට වැටුන මිනිසකුගේ අතක් ගිලියි. මිනිසා වල් පැලෑටිවල පැටලී අසරණව බලා සිටී. හිපපොටෙමස්ගේ වැනි මස් පිඩු ඇති තවත් මාලුවෙක් මුහුදට වැටුණ තවත් මිනිසකු පසුපස හඹා යයි. මෙහි මිනිසාගේ ශාරීරික ලක්ෂණ මැනවින් ඇඳ තිබේ. ඔහු බලා සිටින විදියෙන් වියපත් බව හා බලාපොරොත්තු සුන් වීම ප්‍රකාශවෙයි. නැව අවට විශාල මාලුවෝ වෙති. එයින් දෙදෙනෙක් වඩාත් විශාල ය. ඒ මාලුවෝ ද මොරුන් වැනි මාලුවෝ ද ඉන්දියානු සාගරයේ බහුල වෙති. විපතකට පත් අය බේරාගැනීමට නැවෙන් විසිකරන ලණු අල්ලාගත් මිනිස්සු දෙදෙනෙකි. ඒ දෙදෙනාම නැවට පිටුපසින් සිටිති. ශිල්පියා දක්ෂ ලෙස තොල් නාසය හා නළල කැපී පෙනෙන ලෙස ආලෝකය දී ඇඳ තිබේ. සමහර මිනිස්සු අනතුරට පත් නැවුවල ම සිටිති. පසුපස ඇති නැවක උස ශක්තිමත් මිනිසකු නැවු කොණෙන් දක්නට ලැබෙයි. ඔහු නැව පදවන්නා විය හැකිය. තවත් ශක්තිමත් ව වැඩුණු කෙනෙක් කුඹගස මැනවින් අල්ලාගෙන සිටී. හිස සුන් වූ තවත් මිනිසෙක් නැවේ අවර කඳේ කුඹගහ බදාගෙන සිටී. ඉදිරියේ ඇති නැවේ දෙදෙනෙක් වෙති. එයින් එක් අයෙක් ලණුවලින් බඳිනලද පෙට්ටියක් රැගෙන සිටිති. පෙට්ටියේ අගනා වස්තු තිබෙන නිසා එසේ ජීවිතය නො තකා

ආරක්ෂා කරන බව සිතිය හැකිය. මොහු ළඟ සිටින මිනිසා අත්වලින් ලණුවක් ගෙන මුහුදට වැටුණු මගීන් බේරාගැනීමට සූදානම්ව සිටී. චිත්‍රයේ ඉහළකොටසේ මිනිස්සු තිදෙනෙකි. ඒ අය වෙනස් වර්ණවලින් යුත් ඇඳුම් ඇඳ සිටිති. ඔවුහු තමන් දෙසට එන මාලුවන් ගෙන් බේරීමට උත්සාහ කරති.

ඊළඟට රාක්ෂසියන්ගේ දිවයින දැක්වේ. එම රාක්ෂසියෝ උපායෙන් හා ඇඳුමෙන් වෙළඳුන් වසීකරවන ලෙස මුහුදු වෙරළේ සිටිති. වෙළඳුන් සමග එහි දවස් ගෙවන ඒ රක්ෂසියෝ පසුව නියම ස්වරූපයෙන් පෙනී සිට ඔවුන් මරා අනුබව කරති. ශිල්පියා දිවා කාලයේ ප්‍රීතියෙන් විනොදවන්නන් ඇඳ ඇත්තේ විශාල අසීරුවකිනි. ශාරීරික ලක්ෂණ ඇඳුම් පැළඳුම් ඉරියව් ඉතාම උසස් ලෙස දක්වා තිබේ. බිත්තිය දිරාපත් වීමනිසා චිත්‍රයේ විශාල වශයෙන් හිස්තැන් වෙයි. ජොඩු පහක් චිත්‍රය මැද දූපතේ මණ්ඩපයක විනොදයෙන් සිටින අයුරු දැක්වෙති. 3 හා 4 ලෙන් දොරටු අතර බිත්තියේ ඉහළ වඩාත් කැපී පෙනෙන කළු පැහැයෙන් යුත් පිරිමියෙක් ද කළු පැහැයෙන් යුත් රාක්ෂියක් ද සිටිති. පිරිමියා රාක්ෂසියගේ උරහිස් වටා අත් යවා වැළඳගෙන සිටී. ඇය ඔහු දෙස ප්‍රෙමයෙන් බලා සිටින්නී ය. ඇය සතුටින් සිටින බව ද පෙනී යයි. කාන්තාවගේ රූපය දක්ෂ ලෙස ඇඳ තිබේ. 4 වන ලෙන්දොරට ඉහළින් නව ජොඩු හතරක් වෙති. මණ්ඩපයේ වම්පස කොනේ උසින් අඩු ලස්සන කාන්තාවක් ඇය ළඟ ඉන්නා පුරුෂයකුට වයින් බඳුනක් පිරිනමන්නී ය. පුරුෂයා ක්‍රීඩකයකුමෙන් පෙනී සිටී. පළමු ජොඩුවට දකුණින් තවත් ජොඩුවක් මණ්ඩපයක හිඳගෙන සිටින අතර කලුපාට කාන්තාව පුරුසයාගේ උකුලමත සිටින්නීය. ඇය තමා සමඟ ඉන්නා තැනැත්තාගේ පපුව හරහා අත යවා ගෙල වැළඳගන්නට උත්සාහ කරණ බව දැක් වේ. එහි දී ඇගේ සාරිය ලිහිල් වී ඉණ දක්වා පහළට වැටී තිබේ. මේ දෙදෙනාගේ මුහුණුවල ලක්ෂණ තරමක් දුරට මැකී ගොස් ය. නමුත් ශරීරයේ බාහිර රේඛාව දක්ෂ ලෙස ඇඳ තිබේ. මේ ජොඩුවට පහළින් කොළපාට සෙද චොරියක් සහ තීරු සහිත සාරියක් හැඳ "ලී හිණිමගක ඉහළට ම නැග ඉහළ මණ්ඩපයේ ජොඩුව කතා කරණදේ අසා සිටින බව පෙනෙයි. දකුණු පැත්තේ තවත් ජෝඩුවක් කුලුණු මත තනන ලද කාමරයක දක්නට ලැබේ. කාමරයේ මැද යහනක් හා එය ඉදිරිපිට ගස් තිබේ. එහි පහළ

මට්ටමේ බිය ගෙන දෙන දර්ශනයක් වෙයි. අත් දිග කෙනෙක් කඩුවක් ගෙන එය කාන්තාවගේ උර මත තබාගෙන සිටී තවත් කාන්තාවක් මණ්ඩපයට දකුණු පස කුලුණු අතර සිටින්නීය. ඇය රාක්ෂසයන්ගේ රැජිණ විය හැකිය. නමුත් ඇය ඇගේ සගයා සමග පෙම් බස් දොඩන බවක් හැඟෙයි.

හිනිමගේ සිටින්නියට වම්පස දෙවන පේලියේ කලු කාන්තාව නිදන්නීය. ඇය ළඟ සිටින පුරුෂයා පුදුමයට පත්ව සිටී. සේවිකාවක් ඒ ජොඩුවට කැමගෙනවිත් ඔවුන් අසල හිටගෙන සිටින්නීය. කලු කාන්තාව විවේකයෙන් ඉන්න සෝපානයට ඉදිරියෙන් තවත් ඉඳගෙන ඉන්නා සෙවිකාවකි. කලු කාන්තාවගේ කොන්ඩා මොස්තරයේ කෙස් කැරලි එකපිට එක වශයෙන් සකසා තිබේ.

තවත් රූපයක කොණ්ඩ මෝස්තරය කොණ්ඩමෝසතර කලාවේ ඉතා දියුණු ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි. ඇය අසල සිටින පුරුෂයා වැළඳගන්නට ආසන්න බවක් පෙනවයි. ඔහුගේ අත් ඇයගේ ගෙල හා උරහිස වටා වෙයි. කාන්තාව කාමුක ලෙස සිය සගයාගේ මැණික්කටුව අල්ලාගෙන සිටින්නීය.

4 වන කුටි දොරට ඉහළ මුදුනේ දකුණු කොනේ සුදු අශ්වයෙක් දැඩි බිය උපදවන පෙනුමෙන් යුක්ත ව සිටී. එයින් හැගෙන්නේ පෙර දින රාත්‍රියේ වෙළඳුන් මුහුණ පෑ මාරාන්තික තත්ත්වයයි. අශ්වයා කට විවරකොට අත් පෙන්නා "කාටද? ආපසු ගෙදර යන්න ඕන"ය අසන්නාක්මෙන් පෙනී සිටී. තම පිරිසට වූ කරදරය අනුමානයෙන් දත් සිංහල සුදු අශ්වයාගේ අනුග්‍රහය පිළිගෙන දිවයිනෙන් ඉවත් ව යන සැටි දක්වේ. අශ්වයාට ආසන්නයේ සිටින කණ්ඩායමේ ප්‍රධානියකු සමග කොළපාට කාන්තාවක් අශ්වයාට ඉදිරියෙන් සිටින්නීය. ඒ අසල තවත් පිරිමි දෙදෙනෙක් සිටිති. ප්‍රධානියා සිංහල විය යුතුයි. කොළපාට කාන්තාව ඔහු සමඟ යාමට සූදානම් රකුසිය විය යුතුයි. ඒ දෙදෙනා අශ්වයාට ගෞරව පෙරදැඩි ව සිටිති. කොළපාට කාන්තාවගේ ඉරියවුව හා ශාරීරික පිහිටීම බෙහෙවින් ම සිත් ඇද ගනී. ඇයට ටික දුරක් වම්පසින් සිටින අනිත් කණ්ඩායම අශ්වයා ලබාදුන් අවස්ථාව ප්‍රතික්ෂේප කළ වෙළෙන්දෝ ය. එක් තද පැහැයෙන් යුත් වෙළෙන්දෙකුගේ දකුණු අතේ වයින් බඳුනක් තිබේ.

ඉහළ චිත්‍රයේ අශ්වයා පිට නැඟීයන සිංහලයකු දැක්වේ. ශිල්පියා විසින් එකිනෙකට සමීපව වෙළඳුන් හා විනෝද වන රාක්ෂසියන් සාමාන්‍ය ගැහැණුන් මෙන් සිතුවම් කර තිබේ. දවල් කාලයේ වෙළෙඳුන් වෙත යන ඔවුන්ගේ ඇකයෙහි ළමයි ද වෙති. දකුණු පැත්තේ ප්‍රධාන කූඩාරමට ඉහළින් රාක්ෂසියන්ගේ මේ රුවටීමේ දක්ෂතාව ප්‍රදර්ශනය වෙයි. එහි රාක්ෂසියන් නියම වේශයෙන් සිටිනු දැකිය හැකිය. සුදු ලෝම විසිරුණු කෙස් කැපී පෙනෙන ඇස් එල්ලෙන පියයුරු ඇති ඔවුහු බඳුන්වලින් ලේ බොති. මිනිසුන්ගේ අකුණුබහත් කමින් සිටිති. මිනිසුන්ගේ පපු බඩවැල් විවෘත ය. ඔවුන්ගේ අත්වල දිග නැවුණු අවි වෙයි. එක් රාක්ෂසියක් තමන් විසින් මරන ලද මිනිසකුගේ පපුව මත හිඳගෙන සිටින්නීය.

සිංහලයේ අභිෂේකය (අජන්තා චිත්‍රයක්)

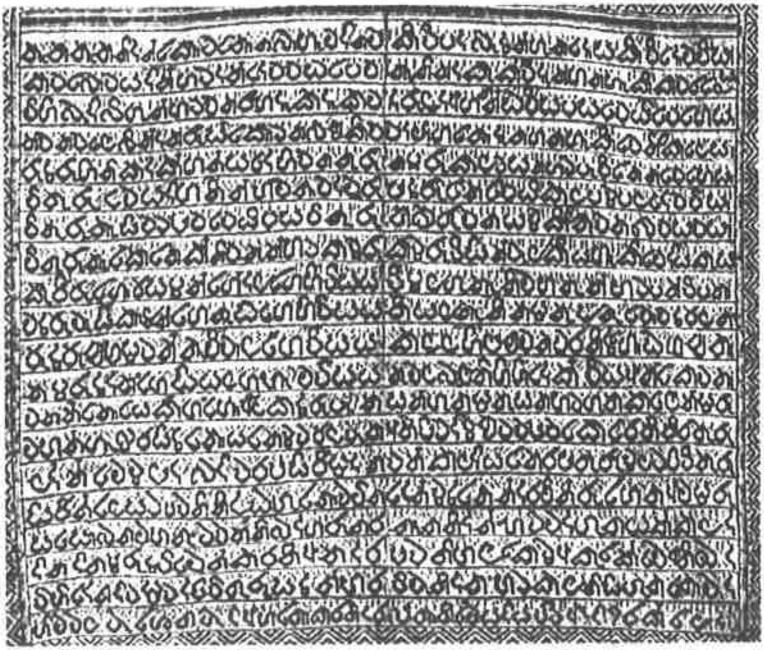
සිංහල අවදාන චිත්‍ර සිංහලයන්ට වැදගත් වන්නේ කෙසේද?

සිංහල අවදානයේ සිංහල ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රථම උතුරු ඉන්දීය ආර්ය රජු ය. නමුත් ශ්‍රී ලංකාවේ *මහාවංසයේ* හා *දීපවංසයේ* ඔහු

විජය ලෙස හැඳින්වේ. විජයගේ පියා වූ සිංහබාහු සිය පියා වූ සිංහයා මැරූ නිසා සිංහළ වූ බවට පවතින සාම්ප්‍රදායික මතය තහවුරු කිරීමට සකසාගෙන ඇති *"සීහං ලූනවාති සීහළො"* යන විග්‍රහය ව්‍යාකරණයට පටහැනි ය. *"සීහං ලූනවාති* "යන්නෙහි "ල" යන්න වෙයි. එයින් සීහල යන පදය මිස සීහළ යන්න බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය. සීහළ යන්නෙන සිංහයකුට බඳු හදවතක් ඇති තැනැත්තා යන අර්ථය ලැබේ. සිංහයකු මැරීමක් පිළිබඳ අදහසක් එහි නො වේ. සිංහල ශ්‍රී ලංකාවේ රජවී දිවයිනද සිංහලද්වීප යනුවෙන් හැඳින්විය. එදා පටන් 1972 එනහිස එයින් බිඳී ගිය සිහලේ, හෙළදිව, සෙලන්, සිලෝන් යන නම්වලින් ශ්‍රී ලංකාව හඳුන්වන ලදී. 1972 ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවෙන් සිහලේ යන්න වෙනුවට ශ්‍රී ලංකා යන්න යොදන ලදී. දැනට භාවිත වන්නේ එයයි. විජය හා සිංහල එක් අයකු ලෙස පිළිගත හැකිය. ඉන්දියානු මූලාශ්‍රයන් වන **මහාවස්තු, දිව්‍යාවදාන** ග්‍රන්ථවල සිංහල අවදානයේ විජය නමින් කෙනෙක් නැත. ශ්‍රී ලංකාවේ විජය හා සිංහල යන නම් දෙකින් ම හැඳින්වෙන පුද්ගලයා ප්‍රථම උතුරු ඉන්දියානු රජු විය. සිංහල තාම්‍රද්වීපයේ රජවීම මෙහි ඉහළ අජන්තා චිත්‍රයෙන් දැක්වේ. ඔහුගේ පටන්ගෙන ඔහුගෙන් පසුව රාජ්‍යයට පත් ඔහුගේ සහෝදර පණ්ඩුවාසුදෙව ද ඇතුළු රජ පෙළපත ශාක්‍යවංශික බව ක්‍රි.ව 5 දක්වා රජවරුන්ගේ ශිලා ලිපිවලින් අනාවරණය වෙයි. ජනවාර්ගික වශයෙන් ඔවුහු ශාක්‍යවංශික වූහ. ඔවුන් සිංහල බව ඒ.කිසි ම ශිලා ලිපියක සඳහන් වී නැත. ශ්‍රී ලාංකිය මූලාශ්‍රයවල සිංහල හා ඔහුගේ සගයන් 700 ද ඔවුන්ගෙන් පැවතගෙන එන අය ද සිංහල වූ බවත් සිංහලද්වීපවාසීන් වීම නිසා රටේ සියලු දෙනා ම සිංහල වූ බවත් සඳහන්.වේ. සිංහල නමින් දිවයිනක්, ජාතියක්,භාෂාවක්, ධජයක් ඇති වූයේ මේ ආකාරයටය. එසේ ඇතිවී තිබුණ සිංහල අනන්‍යතාව 1972 ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවෙන් එය සකස් කර අනුමත කළ සිංහලයන් එයින් ම විනාශ කරන ලදී. එහෙත් සිංහල රටේ හා ජාතියේ ප්‍රතාව්‍යට අදාළ අජන්තාහි 17 වන ලෙනේ ක්‍රි.ව 5 වන සියවසට අයත් සුත්‍ර හා සිංහල අවදානයත් ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි සාහිත්‍යයත් විනාශ නො වී පවතී. ඒවායෙහි සත්‍ය රැකී තිබේ.

දිය කච්චියක සටහන් කළ සුභාෂිතයේ කවි

මහාචාර්ය කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි
ගයනි රන්දිකා ඒකනායක



කොළඹ කෞතුකාගාරයේ රෙදි පිළි ගබඩාවේ තැන්පත් ව ඇති දිය කච්චිය නමින් හඳුන්වනු ලබන වස්ත්‍රයක මසා සටහන් කරන ලද පද්‍ය කීපයක් මෙම ලිපියට ප්‍රස්තුත වේ. මෙම වස්ත්‍රය

කොළඹ කෞතුකාගාරයේ රෙදි පිළි අල්මාරි අංක 01 හි 19.15.1 වර්ගාංකය යටතේ තැන්පත් ව ඇත. "පැරණි දිය කච්චිය" යනුවෙන් නම් කොට ඇති මෙය රතු, නිල් හා සුදු පැහැති කපු නූලෙන් නිමවා එහි ඉදිරිපස කොටසේ "සුභාෂිත" නම් කාව්‍ය ග්‍රන්ථයෙහි පද්‍ය 10 ක් සටහන් කොට ඇත දිය කච්චියේ පිටුපස කොටසක් හා ඉණවටේ බඳින පටිදෙකෙන් දකුණු පස පටිය විනාශ වී ඇති අතර එහි වැඩි ම පළල අඩි 2 අඟල් .5 ක් හා වැඩි ම දිග අඩි 6 අගල් 11 ක් පමණ වේ. මෙය 17-18 සියවස් අතරට අයත්වන බවත් එය මහනුවර වට්ටාරන්තැන්නේ එච්.ආර්.ප්‍රේමරත්න මහතාගෙන් 1991.11.12 වන දින මුදලට ගත් බව ද කොළඹකෞතුකාගාර වාර්තාවල සඳහන් වේ.

දියකච්චිය යන වස්ත්‍රය අද සමාජයේ භාවිතයෙන් ගිලිහී ගොස් ඇති හෙයින් මේ කවරක් ද යන්න පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතාගේ මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා කෘතියේ එන පහත උපුටා ගැනීමෙන් පැහැදිලි වේ.

දිය කච්චිය

දිය කච්චි වනාහි ඉදිරි පසින් එල්ලෙන ලොකු පෙර වැස්මකින් ද පසු පසින් විසිතුරු වැඩ දැමූ හීනි පටු රෙදි පටියකින් ද ඉණ වටා බැඳීමට යොදන වියූ පීත්ත පටියකින් ද යුත් යට ඇඳුම ය; නැතහොත් අමුඩයි. පැරණි උඩරැටියනට අත්‍යාවශ්‍ය යට ඇඳුම වූයේ මෙයයි. එසේ ම එය නාන ඇඳුම ද දුවන ඇඳුම ද විය. මුරකරුවන් හා පණිවුඩ කරුවන් විසිනු ද දිය කච්චි අඳින ලද්දේය. **V** චිත්‍ර පුවරුවෙහි දිය කච්චිය අඳින හැටි දක්වන මුරකාරයකු මෙන් සැරසුණු සිංහලයකුගේ සේයාරුවක් ඇත්තේ ය. ඇතැම් දිය කච්චි සම්පූර්ණයෙන් ම වාම්ය; සමහරක් ඉතා විසිතුරු අලංකරණයන්ගෙන් යුක්ත ය. අලු වැල් දෙකක් සහිත විශේෂ වියන යන්ත්‍රවල (අලු) දිය කච්චි වියනු ලැබේය යි කියති. එවැනි අලුවලට අට වැල් අලුව යන නම ව්‍යවහාර ය. පටි වියමන පිණිස විශේෂ කුඩා අලු භාවිත කළ බවට සැකයක් නැත. දිය කච්චියේ පටිය අනෙක් කොටස් සමග එක් කැබෙල්ලක් මෙන් සමහර විට වියන ලදී. ඉදිරි පසට වඩා පසු පස බෙහෙවින් පටු

වන ලෙස කපන ලද දිය කච්චිවලට පත් කපාපු (දිය කච්චි) යයි කියති. දිය කච්චියක මුළු දිග අඩි 5 සිට 6 දක්වා වෙයි. පෙර වැස්ම අඩි 1, $\frac{1}{2}$ ×2 පමණ වේ. (කුමාරස්වාමි 1962 -:231)

සුමංගල ශබ්දකෝෂයෙහි ද දිය කච්චිය යන්නට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ දිය රෙද්ද යනුවෙනි (සොරතහිමි 1963: 451) මේ අනුව දිය කච්චිය යනු දිය රෙද්ද හෝ යට ඇඳුම බව ඉතා පැහැදිලි ය. දිය කච්චිය යන වචනය ද්‍රවිඩ එකක් බව පෙනීයයි. ඇතැම්විට මෙම වස්ත්‍ර විශේෂය මහනුවර සමයේ අවසන් කාලයේ දී ලංකාව පාලනය කළ දකුණු ඉන්දියානු මලබාර රජවරුන්ගේ ආභාසයෙන් සිංහල සංස්කෘතිය දායාද කරගත් එකක් විය හැකිය. වර්තමාන සමාජයෙහි මංගල අවස්ථාවන්හිදී අඳිනු ලබන උඩරට නිලමේ ඇඳුම, පෙරහැරවල නිලමේ ඇඳුම,සාරි, ඔසරි හා ඇතැම් ගෙල හා අත් පලඳනා වර්ගද එම සංස්කෘතියෙන් අප උකහා ගනු ලැබූ දේ වෙති. කොළඹ කෞතුකාගාරය විසින් ද මෙම වස්ත්‍රය 17-18 සියවස් වලට කාලය අයත්කර තිබීමෙන් මෙම කරුණ තවත් තහවුරු වේ.

උක්ත දිය කච්චියෙහි පෙරවැස්මේ පහත කෙළවර කොටසෙහි හරස් අතට සමාන්තර ව දිවෙන රේඛා අතර අක්ෂර පේළි 20 ක් සිහින් නූල්වලින් මසා නිමකොට ඇත. අක්ෂර සටහන් කිරීමට නිල් පැහැ නූල් භාවිතා කර ඇත. මෙම අක්ෂර පේළි වලින් සටහන් ව ඇත්තේ එක යට එක සිටින සේ සිවුපද කවි 05 බැගින් දෙපෙළට කවි 10 කි. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ මෙම කවි සියල්ල සුභාෂිතයේ නම් පද්‍ය ග්‍රන්ථයෙන් උපුටා ගත් ඒවා වීමයි. සුභාෂිතය සීතාවක යුගයේ දී දෙවන රාජසිංහ රජ සමයේ (ක්‍රිව: 1629-1687) විසූ "අලගියවන්න මුකවෙටි" නම් කාව්‍ය රචකයකු විසින් කරන ලදැයි පිළිගැනේ. ඔහු එම සමයේ විසූ ප්‍රශස්ත කාව්‍ය රචකයකු වන අතර එතුමා සමුද්‍රඝෝෂ විරිතින් පද්‍ය 100 කින් යුතුව මෙම ග්‍රන්ථය රචනා කොට ඇත. (සන්නස්ගල, 1994:349) මෙම ග්‍රන්ථයේ වටිනාකම පිළිබඳ හොරණ වජිරඤාණ නාහිමියන් විස්තර කොට ඇත්තේ මෙලෙසිනි.

විවිධ සාහිත්‍යාංගයන් ඔස්සේ ඉදිරියට ආ සිංහල සාහිත්‍යාවලිය උපදේශ ගණයට ඇතුළත් වන ගද්‍ය පද්‍ය කව්‍යයන්ගෙන් ද පොහොසත් වූවකි. පොදු ජන ජීවිතය හා බෙහෙවින් බැඳුණු මෙබඳු උපදේශ පද්‍ය කාව්‍යයන් අතර අලගියවන්න මුකවෙටි කිවිඳුන් විසින් රචිත "සුභාෂිතය" විවිධ අංශයන්ගෙන් අගය කළ හැකි උපදේශ කාව්‍යයෙකි. සීතාවක යුගයට අයත් මෙම කාව්‍යය ජන ජීවිතයේ නොයෙක් අංශයන් දෙසට යොමු වුණු උපදෙස් රසවත් ලෙස පද්‍යයට නඟා කලාත්මක ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කරයි.

(වජිරඤාණ හිමි 1992:204)

වරක් කියූවිට තවත් වරක් කියවීමට හිතෙන තරමට ම රසවත් ව ලියූ මෙම ග්‍රන්ථය හැඳින්වීම සඳහා යොදා ඇති නාමය වන "සුභාෂිතය" යන්න ද ග්‍රන්ථයට කදිමට ගැලපෙන එකක් බවත් එසේ ම මෙම ග්‍රන්ථය සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි එන හිතෝපදේශය, කුවලයානන්ද වැනි උපදේශ ග්‍රන්ථවල ආභාසය නො අඩුව ලබමින් සකු සාහිත්‍යයේ පෘථුල දැනුමක් සමඟ හෙළ කවි තැනීමේ හුරු බුහුටිකමක් අලගියවන්න තුල පැවති බව මෙම ග්‍රන්ථය ප්‍රකට කරන බැව් පුංචිබණ්ඩාර සන්නස්ගල මහතා විසින් පෙන්වා දී ඇත. (සන්නස්ගල 1994:350-351) මේ හැර ද්‍රවිඩ " නාලඩියාර්" නැමති කාව්‍ය ග්‍රන්ථය ද මේ සඳහා ආශ්‍රය කොට ඇතැයි සී.ඊ.ගොඩකුඹුර සඳහන් කරයි.(ගොඩකුඹුර 1999:236)

කොළඹ කෞතුකාගාරය සතු මෙම දිය කච්චියෙහි එන සුභාෂිතයේ කවි 17-18 සියවස් අතරදී එම වස්ත්‍රයෙහි සටහන් කරන ලදැයි පිළිගන්නා හෙයිනුත් මෙහි අක්ෂර ලක්ෂණ හා වස්ත්‍රයෙහි ස්වරූපය අධ්‍යයනය කිරීමේදීත් එය අදින් වසර 200 ක් තරම්වත් පැරණි සමයක කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. මහනුවර දළඳා මාළිගාවෙහි ද මෙම සමයට පමණ අයත්විය හැකි පාලි ගාථාවෙන් ලියන ලද අත් ලේන්සුවක් වාර්තාකර ඇත. (කුමරස්වාමි 1962;xxxiii 5)

දිය කච්චියෙහි සඳහන් පද්‍ය පහත අයුරින් දැක්විය හැකිය.

1. තැන තැන නිදන්කොට නො තබා හැම දිනම
කව බොව යදින්නට දන් දෙව වඩා පෙම
මිනි බැඳි බිඟුන් හට වන රඟ දූක දූකම
තව තව ලොබින් දන රැස්කොට තබනු කිම

2. රැඳුරු ගිනි කඳක් ගත් සඳෙහි වන තුරු
මිතුරු වේය දිගතින් හමන මඳ මරු
මිතුරු නැසීමට එම වෙයි පස මිතුරු
මිතුරු නෑ කෙනෙක් නිවතුන් හට කවුරු

3. කුරිරු ගොර සපුන් ගේ දල ගෙහි විසය
මදුරු මැසි කැලැත්ගේ තුඩ ගෙහි විසය
පැදුපු නුහුසුවන්නැමි වැලගෙහි විසය
නපුරු දුදනංගෙ සියලඟ හැම විසය

4. වනත් නොයෙක් ගං හෝ ඈ කඳුරු පැන
මහත් ගැඹුර සිඳු නොයනෙවුව ජල පැන
ලදත් මෙමුළු දඹදිව රජ සිරි සුදන
සිරිත් ලෙසට පවතී උඩගු නොවමින

5. සසොබන මහතුංට වන තිබඳ ගරුතර
දින දින පුරුදු වී මෙත් කරති අනදර
විහිදෙන දිවි සුවඳ පිවිතුරු සඳුන් හර
හිමවල වැසෙන වැදි අඟනෝ කරති දර

6. කිවි පද බැඳුන් ගුන දොස කිව් දේම මිසා
නැති නද කුකවි දූනගත හැකි කවර ලෙසා
දරු ලද අගනන්ඩ මිස පසවෙයි වෙහෙසා
වද ලද ගනො දූනගත හැකි වෙති කෙලෙසා

7. නපුරු කලට සතහට පැමිනෙන වෙහෙසා
මිතුරු නෙවෙයි කලපවු පල දෙවා මිසා
නකරු වනය මුකුලිතවන බව සවසා
කවුරු විසින් වැළකිය හැකි මෙදිය කුසා

8. විපුල ගුණැති මහතුන් හට පත් විපතා
නිසල නැතින යුතු උතුමොව දුරලතා
කලල ගිළුනු මත වරනිදු ගොඩ ගනුතා
තුමල බලැති ගිජිදෙක් මිස අන් කෙවෙතා

9. සත් ගුනයුතු සතහට ගත කලොත් සුරු
අත්පිට දිවුනු වම පමකෙරෙතිනිර තුරු
වත් කල දිය නෙරළු තුරු මුලට පිවිතුරු
දෙත් මුදුනත් දරමින් රැගෙන අම යුරු

10. නැනති දනන් හට මද ගුනයක් කලද
පවති ගල කෙටූ අකුරක් මෙන් නිබඳ
විමැති දනන් හට කල නිසි ගුන නොමද
එ නැති වේය දියපිට ඇඳි ඉරක් ලෙද

දූනට මුද්‍රණ ද්වාරයෙන් එළි දක්වා ඇති "සුභාෂිතය" කාව්‍ය ග්‍රන්ථයට අනුව උක්ත කාව්‍යවල අංකන පිළිවෙල වන්නේ 95, 32, 39, 85, 74, 08, 35, 20, 44, 45 වශයෙනි. මේ අනුව දිය කච්චියෙහි සටහන්ව ඇති කවි 10 සුභාෂිතයේ තැන් තැන්වලින් තෝරා ගත්බව පැහැදිලි වේ. මෙම එක් එක් කවියක අර්ථ පහත අයුරින් දැක්විය හැකිය. මෙම කවිවල අර්ථයන් ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය මගින් ප්‍රකාශිත සුභාෂිතය ග්‍රන්ථයෙන් උපුටා ගැනුණ බවද සැලකිය යුතුය.

1. (95) තැන් තැන්වල නිධන්කොට නො තබා දිනපතා කන්න බොන්න පෙම් වඩමින් යාචකයන්ට දන් දෙන්න. මී බැන්දා වූ මී මැස්සන් හට සිදුවන දෙය බල බලා ම තව තවත් ලෝභ කමින් ධනය රැස්කර තබන්නේ කුමට ද?

මෙම කවිය ජනතාව ධනය රැස් කරවීමකට නො පොළඹවා දන්දීම කෙරෙහි සිත් යොමු කරවීමට සමත් කර වන්නකි. කරුණා පරවශ්ව දන්දීම බොහෝ මානව හිතවාදී ක්‍රියාවන්හි පදනම වන හෙයින් එම කරුණ පළමුවෙන් දක්වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. බුදු දහමේද බොහෝ පින්කම් අතුරින් පළමු තැනට ගැනෙන්නේ දානයයි.

2. (32) වනාන්තරයෙහි රෞද්‍ර වූ ගිනි කඳක් හටගත් කල්හි දිශාන්තයෙන් හමන මද සුළඟ ඒ ගින්න සමඟ යාළු වෙයි. ඒ සුළඟ ම පහන නිවීමෙන් ඊට සතුරු වෙයි. දූප්පතුන් හට මිතුරු වන හෝ නෑ වන අය කවුරුන්ද?

මෙම කවියෙන් දූප්පතුන්හට උපකාර විය යුතු බව කදිම උපමා රූපක මගින් දක්වා ඇත.

3. (39) කෲර වූ ඝෝර සර්පයන්ගේ දළ කෙළවර විෂවෙයි. මදුරු මැසි සමූහයාගේ තුඩ කෙළවර විෂ වෙයි. රෞද්‍ර වූ ගෝනුස්සන්ගේ වළිගය අග විෂය. එහෙත් නපුරු දුර්ජනයින්ගේ මුළු ඇඟෙහි ම විෂ ය.

දුර්ජන මිනිසුන්ගේ ස්වරූපය පැහැදිලි කිරීම සඳහා සිත් ගන්නා සුළු උපහැරන කවියා මේ සඳහා ගෙන ඇත. දිය කච්චියේ සටහන් ව ඇති කවියේ අග පද දෙකට වඩා මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයට මදක් වෙනස් ය. එය වඩා නිවැරදි බව සිතිය හැකිය. ඒ මෙසේ ය.

"රුදුරු නුහුසුවන්ගේ වල ගෙහි විසය
නපුරු දුදනන්ගෙ සියල ගෙහිම විසය"

4. (85) නොයෙකුත් ගං හෝ ඇළ දොළවල ජලය ගලා ආවත් මහත් ගැඹුරු සයුර වෙරළ ඉක්මවා නොයන්නාක් මෙන් සත් පුරුෂයා මෙම මුළු ජම්බුද්වීපයෙහි රාජ්‍ය ලැබුනත් අහංකාර නො වී සිරිත් පරිදි ජීවත් වේ.

තනතුරු වලින් උඩඟු නො විය යුතු බව දැක්වීමට මෙම කවිය යොදාගෙන ඇත. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයේ දෙවන පද්‍යයේ ඇත්තේ "මහත් ගැඹුරු සිඳු නොයනෙව් වෙරළ පැන" යනුවෙනි. එය නිවැරදි යෙදුමවිය යුතුය.

5. (74) බෙහෙවින් ගරු කළයුතු ඉතා යහපත් මහත්මයන් හට වුවද දිනපතා පුරුදු වීම නිසා අනාදර කෙරෙති. අතිශයින් සුවඳ විහිදෙන සොඳ සඳුන් අරටුව හිමාලය වනයෙහි වෙසෙන වැදි ගැහැණු දර පිණිස භාවිත කරති.

ගරුකළ යුත්තන්ට කුමන තත්ත්වයකින් ඔවුන් ඇසුරු කළ ද ගරු කළ යුතුබව මින් හඟවයි. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයේ කවියේ 3 වන පෙළ ඉදිරිපත්කර ඇත්තේ මෙලෙසිනි "නොමඳින සුවඳ විහිදෙන සොඳ සඳුන් හර"යනුවෙනි.

6. (08) කවීන්ගේ කවි බැඳුම්හි හොඳ නරක උසස් කවීන්ම විනා නුවණ අඩු ව්‍යාජ කවියෝ කවර අයුරකින් දැන ගැනීමට සමත් වෙත්ද? දරුවන් ලැබූ ස්ත්‍රීන්ම මිස දරුවන් වැදීමේ අමාරුව දරුවන් නො ලබන වඳ ගැහැණු කවර ආකාරයකින් දැන ගැනීමට සමත් වෙත්ද?

මෙය දැඩි උපහාසාත්මක යෙදුමක් වන අතර සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ආභාසයෙන් ගත්තකි. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයේ එම පද්‍ය මදක් වෙනස් ය. නමුත් එය වඩාත් නිවැරදි විය යුතු ය.

කිවිපද බැඳුම් ගුණ දොස් කිවිඳුන්ම මිස
නැණමඳ කුකවි දැනගත හෙති කවර ලෙස
දරු ලද අඟනක්ම මිස පසවෙහි වෙහෙස
වඳ ළද ගනෝ දැන ගත හෙති කවර ලෙස

7. (35) අසුබ කාලයට සත්ත්වයාට දුක් කරදර පැමිණෙන විට කරනු ලැබූ වැරදිවලට විපාක දී මිස එම දුක් දුරු නො වේ. සවස් කල නෙළුම් වනය හැකිළී යාම මේ ලෝකයෙහි කවරකුහට නම් නැවැත්විය හැකිද?

කළ කම් ඵලදීම අනිවාර්ය බව මෙම පද්‍යයෙන් කදිමට කියාපායි. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයෙහි 3 වන පෙළ දක්වා ඇත්තේ "තඹුරු වනය මුකුලිත වන බව සවස" යනුවෙනි. එය නිවැරදි යෙදුම විය යුතුය.

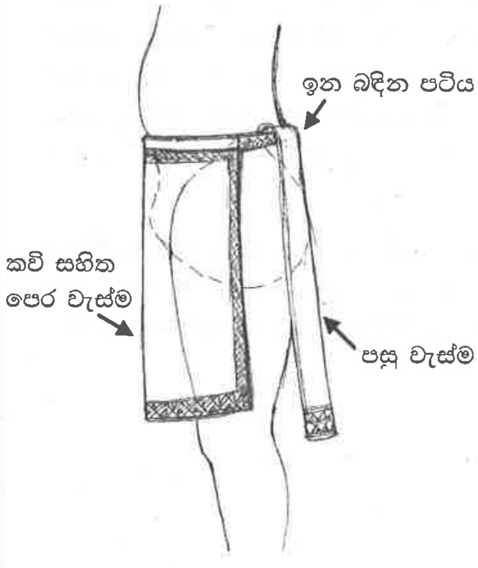
8. (20) මහත් ගුණයෙන් යුතු මහත්මයන් හට පැමිණි විපත්තිය තැන්පත් නුවණ ඇති උත්තමයෝ ම දුරු කරති. මඩෙහි එරුණු මත් ඇත් රජු ගොඩ ගන්නට නම් මහත් බල ඇති ඇත් රජකු හැර අන් කවරෙකු සමත් වේද?

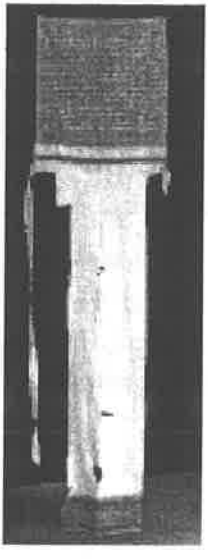
සමාජයේ ගුණ යහපත් අයට වුව ද කරදර හා දුක පැමිණිය හැකි බවත් ඊට උපකාර වීම පිළිබඳ පණිවිඩය මින් ප්‍රකාශ කෙරේ. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයේ මෙම කවියේ දෙවැනි පෙළ "නිසල නැණින් යුතු උතුමෝම දුර ලත"යනුවෙන් වේ.

9. (44) යහපත් ගුණයෙන් යුතු සත්ත්වයන් හට හිත වැඩක් සිදු කෙරේ නම් එය දෙගුණ කොට අත්පිට ම විපාක දෙයි. පොල් ගස් මුලට වත්කරන දිය හැරගෙන අමෘතයක් බඳු එල රසය මුදුනෙන් ලබා දෙති. මුද්‍රිත ග්‍රන්ථයෙහි මෙම කවියෙහි දෙවන පෙළ මදක් වෙනස් අයුරින් වේ. "අත්පිට දියුණුවම එල දේය නිරතුරු" යනුවෙන් වේ. එය නිවැරදි යෙදුම බව පෙනීයයි.

10. (45) නුවණැති මිනිසුන් හට සුළු උදව්වක් කළත් එය ගලෙහි කෙටූ අකුරක් මෙන් හැමවිට ම පවතී. මෝඩයන්ට විශාල යහපතක් කළ ද එය ජලයේ ඇඳි ඉරක් මෙන් නැති වී යයි.

විවිධ පුද්ගලයින්ට උදව් කිරීමේ දී ඉන් මතුවිය හැකි තත්ත්වයන් පිළිබඳ පූර්ව දැනුම් දීමක් ලෙස මෙම කවිය ඉදිරිපත්ව ඇත.





උක්ත දැක් වූ ඇතැම් කවිවල වචන වෙනස් ආකාරවලින් සටහන් ව ඇත්තේ ඒවා මුල් කෘතියෙන් කලින් කල පිටපත් කිරීමේ ද, පිටපත් කරුවන් අතින් සිදු වූ දෝෂ හේතුවෙන් බව ඉතා පැහැදිලි ය. නමුත් සංස්කරණය කොට මුද්‍රණයෙන් එළි දක්වා ඇති "සුභාෂිතය" කාව්‍ය ග්‍රන්ථවලින් එම අඩු පාඩු මග හරවා ගැනීමේ හැකියාව පවතී.

මෙම දියකච්චියේ හෙවත් දියනෑමට අඳින වස්ත්‍රයෙහි නැතහොත් අමුඩයෙහි ලියූ පද්‍යවලින් බොහෝමයක් ම පරෝපකාරය හා සම්බන්ධ ඒවා වේ. කිසිවෙකත් තෙරුවන්, දිව්‍ය සම්පත් හෝ නිවන් සැප ගැන සඳහනක් නැත. මෙලොව දියුණුවට හේතුවන කරුණු පමණක් තෝරාගෙන තිබීමෙන් පද්‍යයන් 100 කින් යුතු සුභාෂිතයෙන් මෙම කවි අදාළ පුද්ගලයා විසින් තෝරාගෙන ඇත්තේ තීක්ෂණ බුද්ධියකිනි එම තේරීම පුරුෂයකු විසින් කළා ද ස්ත්‍රියක විසින් කළා ද යන්න කිව නො හැකිය. මෙබඳු වස්ත්‍රයක සුභාෂිතය වැනි ජනතාවගේ වැඩි ගෞරවයට හා ප්‍රසාදයට පත් කෘතියක පද්‍ය යෙදුවේ ඇයිද යන්න බොහෝ ගැටලු සහගත ය. පැරණි සමයේ සෑම ගද්‍ය පද්‍ය ග්‍රන්ථයකින් ම බලාපොරොත්තු වූයේ පුද්ගල සුභසිද්ධියයි. ඇතැම් විට කිසියම් පුද්ගලයකුට සමාජ අසම්මත ක්‍රියාවකට තම ඉණ රැඳී මෙම වස්ත්‍රය බුරුල් කිරීමට සිදුවූයේ යම් ඒ සමඟ සාධු ජන සමාජයක් වෙනුවෙන් රචිත මෙම කවි පෙළ සහිත තම ඉණ බැඳි වස්ත්‍රය නැවත හුස්මක් ගෙන යලි ඉණ තදකර නොගනු ඇද්දැයි ප්‍රශ්න කළ යුතුය.

මෙම ලිපිය සම්පාදනයේ දී තොරතුරු ලබා ගැනීමට උපකාර කළ කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරයේහි එම්. එම් දයානන්ද පීරිස් මහත්මාට හා ගාමිණී කුලතුංග මහත්මාට ස්තුතිය පිරිනමන්නෙමු.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය.

01: කුමාරස්වාමි,ආනන්ද, (1962) මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, පරිවර්තනය එච්.ඇම් සෝමරත්න,කොළඹ.

02: ගොඩකුඹුර, සී. ඊ, (1999),සිංහල සාහිත්‍යය, පරිවර්තනය ආචාර්ය ජී.එස්.බී සේනානායක,සංසකෘතික දෙපාර්තමේන්තුව.

03: වජිරඤාණ නාහිමි, හොරණ, (1992), සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ දීපිකා, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන.

04: සන්නස්ගල, පුඤ්චිබණ්ඩාර,(1994), සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

05: සුභාෂිතය, (1990) ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය මගින් ප්‍රකාශිතය.

06: සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, (1963), සුමංගල ශබ්දකෝෂය, පළමු කොටස (දෙවන සංස්කරණය), ඇනුවල් ප්‍රෙස්, කොළඹ.

ආරාමික වාස්තු විද්‍යාවේ විශිෂ්ටත්වය පිළිබිඹු කරන පධානඝර

ඉනෝජ් කෞශල්‍ය අබේනායක

හැඳින්වීම

ආගමික පසුබිමක් මත ගොඩනැගුණු මෙරට ඉදිකිරීම් ක්ෂේත්‍රය සඳහා මහින්දාගමනයෙන් ලද සංස්කෘතික දායාදයන් මනා පිටිවහලක් විය. භික්ෂූන් වහන්සේලා සහ වාස්තු විද්‍යාඥයන්ගේ මඟ පෙන්වීම ඔස්සේ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ද සහිත ව ආගමික සංකල්ප පෙරදැරි ව දිනෙන් දින ආරාමික සංකීර්ණ ගොඩනැගෙන්නට විය. ඒ අතර ස්තූපය, වටදාගෙය, පිළිමගෙය, බෝධිඝරය, උපෝසථඝරය, හා පධානඝර යන ගොඩනැගිලි ප්‍රධානත්වයෙහි ලා සැලකිය හැකි ය. ආගම හා කලාව එක්තැන් කළ මෙම සුවිශේෂ නිර්මාණයන් ඊට ආවේණික වූ වාස්තු විද්‍යානුකූල කලාංගයන් ඔප නංවමින් අදටත් නටබුන්ව අනුරපුර පොළොන්නරු ආදී ආරාම සංකීර්ණවල දැකිය හැකි ය.

මෙරට ඉපැරණි ඉදිකිරීම් ක්ෂේත්‍රයේ සුවිශේෂ ගොඩනැගිලි විශේෂයක් ලෙස පධානඝර හැඳින්විය හැකි ය. භාවනානුයෝගී භික්ෂූන්වහන්සේලාට ස්වකීය පිළිවෙත් සිදුකර ගැනීම අරඹයා ඉදිකර ඇති මෙම සම්ප්‍රදායේ ගොඩනැගිලි (A House for Meditation) අනුරපුර මුල් වකවානුවේ සිට අවසාන කාල වකවානුව දක්වා ම පැවති බවත්, යුගය අවසානයේ දී වඩාත් සංවර්ධනාත්මක ලෙස මෙම ගොඩනැගිලි සම්ප්‍රදාය ව්‍යාප්ත වූ

බවත් සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යා මූලාශ්‍රය සාක්ෂ්‍ය සපයයි. පධානසර අනෙකුත් වාස්තුවිද්‍යා ගොඩනැගිලි අතර සුවිශේෂ වන්නේ ලොව අන් කිසිදු සංස්කෘතියක මෙවැනි ගොඩනැගිලි දක්නට නො ලැබෙන නිසා පමණක් නොව සංකීර්ණ ආගමික සංකල්ප සාක්ෂාත් කිරීම උදෙසා පාෂාණ හසුරුවා ඇති ආකාරයත් මුල්කොට ගෙනය. අනුරාධපුර යුගයෙන් පසු යුගයන් හි මෙම සම්ප්‍රදායේ ගොඩනැගිලි අපට දක්නට නො ලැබෙන බැවින් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් පධානසර නිර්මාණය අභාවයට ගිය බවක් පෙනෙ යි. අනෙකුත් වාස්තුවිද්‍යා ගොඩනැගිලි හා සසඳන විට සංඛ්‍යාත්මක වශයෙන් මෙම සම්ප්‍රදායේ ඉදිකිරීම් පහළ අගයක් ගනී. භාවනානුයෝගී භික්ෂූන් විෂයෙහි පැවතිය යුතු නිස්කලංක පරිසරය සෑම තැන ම දක්නට නො ලැබීම ඊට හේතු වන්නට ඇත. නිරාමිස ප්‍රීතිය ජනනය වන හුදෙකලා පරිසරයක් හැරෙන්නට ජනාකීර්ණ පරිසරයක් බවුන් වඩන භික්ෂූන්ගේ අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගැනීමට යෝග්‍ය නො වේ. ඒ නිසාවෙන් ම සුවිශේෂ සාධක එක්තැන් වූ රිටිගල, අරන්කැලය, වෙහෙරබැඳිගල, තන්තිරිමලය, කළුදිය පොකුණ, සුදු කන්ද, නුවරගල් කන්ද හා අනුරාධපුර බටහිරාරාම ආදී පෙදෙස් මූලික කොට පධානසර ඉදිවිය. කර්කෂ පරිසරයක දිවි ගෙවූ ධුතාංගධාරී භික්ෂූන්ට තම දිවිය මනා සේ හැඩගස්වා ගැනීම සඳහා තපෝවනය හා බැඳුණු පධානසර තුළින් ඉටු වූ මෙහෙය ඉතා වැදගත් කොට සැලකිය හැක.

ධුතාඞ්ගධාරීන්

මෙරට සඟ පරපුර ග්‍රාමවාසී හා ආරණ්‍යවාසී ලෙස ප්‍රධාන බෙදීම් දෙකකින් යුක්ත විය. ග්‍රාමවාසී භික්ෂූහු ග්‍රන්ථ ධූරය වඩමින් ගම මුල් කොට ගෙන සැදැහැවත් දායක පිරිස් හා සෘජු සම්බන්ධතා පවත්වමින් ඔවුන්ගේ විවිධ අවශ්‍යතා සඳහා සහභාගිවෙමින්, ගැමියන් හා ඉතා සුහදව කටයුතු කළ අය වූහ. ගම්වැසියන් හා සෘජු සම්බන්ධතා නො පැවැත් වූ ආරණ්‍යවාසී භික්ෂූන් වහන්සේලා විදර්ශනාධූරය වඩමින් අල්පේච්ඡ දිවියක් ගත කරමින් වන ආරාමවල කල් ගෙවූහ. ඔවුන් ගිහියන් හා සෘජු සබඳතා නො පවත්වා ඇත්තේ එය හුදෙක් තම භාවනාමය අරමුණු මුදුන්පත්

කරවා ගැනීමට බාධා ඇති කරවන නිසා විය යුතුය. බුදුන්වහන්සේ විසින් ලෝකාමිෂය හැරදා කාය ජීවිත දෙකෙහි නිරපේක්ෂ ව අනුලෝම ප්‍රතිපදාව ලබා ගන්නට කැමැති කුල දරුවන් උදෙසා ධුතාංග දහතුනක් වදාරණ ලදි. ඒවා මෙසේ ය.

1. පංසුකුලිගඞ්ගය
2. තේචීවරිකඞ්ගය
3. පිණ්ඩපාතිකඞ්ගය
4. සපදානචාරිකඞ්ගය
5. ඒකාසනිකඞ්ගය
6. පත්තපිණ්ඩිකඞ්ගය
7. නෙසජ්ජිකඞ්ගය[1]
8. ඛලුපච්ඡාභත්තිකඞ්ගය
9. ආරඤ්ඤිකඞ්ගය
10. රුක්ඛමූලිකඞ්ගය
11. අබ්භොකාසිකඞ්ගය
12. සොසානිකඞ්ගය
13. යථාසන්ථතිකඞ්ගය

මේ සියලු ම ධුතාංගයෝ තෘෂ්ණාව විද්වංසනය කොට අල්පේච්ඡතාදී ආර්ය ධර්මය මූලික කොට ඇත්තෝ ය. ධුතාංග යන්න වචනාර්ථ විග්‍රහයේ දී දූතයා යනු ඒ ඒ අංග සමාදන් ව කෙලෙස් කම්පාකර හරින භික්ෂූන් වන අතර කෙලෙස් කම්පාකර හරින භික්ෂුවගේ අංගයෝ ධුතාංග නම් වේ.[2] මෙරට සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍ර විමසා බලන විට අපට බොහෝ සෙයින් හමුවන භික්ෂු කොට්ඨාසයන් අතර ආරඤ්ඤික හා පාංසුකූලික භික්ෂූහු ප්‍රධාන වෙත්. විශේෂයෙන් ඔවුහු එවක සාමාන්‍ය සමාජයේ මෙන් ම උසස් සමාජයේ ද නිරතුරු ගෞරව බහුමානයට ලක්ව සිටි පිරිසක් වූහ.[3] පාංසූකූලික යන්න අර්ථ විග්‍රහයට අනුව පාංසු නම් වීථි, සොහොන්, කසලගොඩ, ආදීය අතුරෙන් යම් කිසි තැනක ඇති පස් ය. ඒ පාංසූන්හි කූලයක් - ඉවුරක් මෙන් පවත්නේ පාංසුකූලය යි. මෙහි ඉවුරක් මෙන් පැවැත්ම යනු උස්ව තිබීම යි. තව ද යමක් පස් මෙන් පිළිකුල් බවට පැමිණෙන්නේ ද එය ද පාංසුකූල යැයි කියනු ලැබේ. අර්ථ පක්ෂයෙහි පංසුකූල නම් පැමිණීම යන්නයි. යමෙක් පාංසුකූල දැරීම ස්වභාව කොට ඇත්තේ ද හෙතෙම පාංසුකූලික වේ. ඒ පාංසුකූලිකයාගේ අංගය (කාරණය) පාංසුකූලිකාඞ්ගය නම් වේ. මෙමඟින් අපේක්ෂා කරන්නේ තම

සිවුරු සාදාගැනීම සඳහා ඉවත දමා තිබී අහුලාගත් රෙදි කඩමළු පාවිච්චි කළ අය යි.[4]

ආරඤ්ඤිකඞ්ගය යන්න විමසීමේ දී ආරණ්‍ය යනු සංස්කෘත භාෂාවෙන් කැලය හෙවත් වනය වේ.[5] එහි පාලි රූපය අරඤ්ඤ වන අතර සිංහල රූපය අරණ යනුයි. මෙය වනයෙහි හුදකලාව භාවනානුයෝගී ජීවිතයක් ගත කරන ලෙස නියම කොට ඇති ධුතාංග විනය යි. විසුද්ධි මාර්ගයට අනුව අරඤ්ඤ නම් ගම්මානයෙන් දුනු පන්සියයක් ඈත වනය යි. ආරඤ්ඤයේ විසීම යමකුගේ ස්වභාවය ද හෙතෙම ආරඤ්ඤික ය. ආරඤ්ඤිකයාගේ අංගය ආරඤ්ඤිකාංගය යි. විමුක්ති මග්ගියෙහි සඳහන් වන පරිදි පාංසුකූලිකයකු විසින් පූජාවක් ලෙස සිවුරක් පිළිගැනීම හෝ ආරඤ්ඤිකයකු ගමකට නුදුරින් ජීවත් වීම ශික්ෂාවන් කඩකිරීමක් බව සඳහන් කර ඇත.[6]

මෙරට වංසකථා සාධක අනුව පාංසුකූලික භික්ෂූන් ක්‍රි.පූ. 2 වන සියවසේ සිට වාසය කර ඇතත් ඔවුන් සමාජයේ වඩා වැදගත් තත්ත්වයකට නිමග්න වී ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසේ සිට ය.[7] අභය මේඝවර්ණ රජු (ක්‍රි.ව.249-262) මහ වෙහෙරින් පැළදිග්හි පධානඝරයක් සාදවා ඇත.[8] මානවම්ම රජු (ක්‍රි.ව. 684-718) ථූපාරාමයෙහි පාංසුකූලිකයන් සඳහා ප්‍රසාදයක් ඉදිකර දී ඇති අතර[9] V අග්බෝ රජු (ක්‍රි.ව. 718-724) අන්තර සොබ්බ ස්ථානයේ දෙව නම් විහාරයක් කරවා ගිරි නම් නුවරක් ද, රාජ මාතික, කදම්බගොන හා දෙව නමින් ආශ්‍රම තුනක් ද ඉදිකළේ ය.[10] වජිර නම් වූ II දප්පුල ගේ (ක්‍රි.ව. 815-831) සෙනෙවියකු මහවැලි ගඟේ කච්ඡාවල නැමැති ස්ථානයේ මෙම භික්ෂූන් සඳහා ආශ්‍රමයක් ගොඩනංවා ඇත.[11] I වන සේන (ක්‍රි.ව 833-853) අරිට්ඨ පබ්බතයේ (රිටිගල) පාංසුකූලිකයන් සඳහා සෘද්ධියෙන් මවන ලද්දක් මෙන් විශාල ආරාමයක් ඉදිකර ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා සඳහා බොහෝ කම්කරුවන් හා දාසයන් පූජාකර ඇත.[12] VII වන අග්බෝ රජු (ක්‍රි.ව 733-722) තමන්ට යෝග්‍ය වූ මහාර්ඝ බොජුන් පාංසුකූලික භික්ෂූන්ට පරිත්‍යාග කරන ලෙස අණකර සිටියේය.[13] IV වන කාශ්‍යප සමයෙහි විසූ සේන ඉලංග නම් සෙනෙවියා තම වංශයේ

නමින් මහාවිහාරයේ වනවාසි (ආරඤ්ඤ) භික්ෂූන් වෙනුවෙන් ආවාසයක් පූජා කර ඇත.[14] IV වන මහින්ද රජතුමා ද (ක්‍රි.ව. 956-972) ආරඤ්ඤික භික්ෂූන්ට ගිතෙල්, හකුරු, බුලත් ආදිය නිතර සපයා ඇති අතර ගිලන් භික්ෂූන්ට වෙදකම් කිරීම සඳහා වෛද්‍යවරුන් ද යොදවා තිබුණි. එසේම පාංශුකූලික භික්ෂූන්ට ද බෙහෙත්, සිවුරු, පිරිකර ආදී සියලු උපකාරයන් කර ඇත.[15]

අනුරාධපුර අග භාගයේ දී රාජ මහාමාත්‍යාදීන්ගෙන් ලැබුණු සිව්පසය නිසාවෙන් ධුතාංග දිවියේ කටුක ස්වරූපය ක්‍රමයෙන් මෘදු බවට පරිවර්තනය වී ඇති බව තේරුම් ගත හැකි ය. මෙවන් සත්කාර රාජකීයයන්ගෙන් ලැබීමට වනවාසි භික්ෂූන් මුළු මහත් සමාජයේ ගෞරව බහුමානයට පත්වන ලෙස තම චර්යා පද්ධති මනා සේ මෙහෙයවා ඇති බව පැහැදිලි ය. මේ පිළිබඳ ව විග්‍රහයක යෙදෙන රණවීර ගුණවර්ධන මහතා සිවුර හා නඟුල කෘතියේ මෙවැනි සටහනක් තබයි.

''ධුතාංගික කණ්ඩායම් ප්‍රමුඛත්වයට එළඹුනේ විහාර ක්‍රමයෙන් ධනවත් වෙමින් පැවති අවධියක විම ඇතැම් විට හුදෙක් අහම්බෙන් සිදුවවූවක් නො වන්නට පුළුවන. පොදු ජනාවට පෙනුන අන්දමට විශාල විහාරවල විසූ භික්ෂූන් ගේ සැප පහසු ජීවිතයට වඩා ධුතාංගික භික්ෂූන්ගේ ආත්ම පරිත්‍යාගශීලී ජීවිතය ප්‍රබෝධජනක වන්නට ඇත. පාංසුකූලිකයන්ගේ ජීවන ශෛල්‍යයේ කර්කෂභාවය ටිකින් ටික අඩු වෙමින් පැවතිය ද ආරඤ්ඤිකයන්, බුද්ධඝෝෂගේ බුරුල් තේරුම් කිරීම්වලින් ලැබුණු ඉඩ පවා ප්‍රයෝජනයට නො ගෙන, තම ශික්ෂාවන්ට අනුකූල ව වනයේ ජීවත් වූ බැව් පෙනේ. තව ද සිය විශාරදත්වය තුළින් ඇතැම් ආරඤ්ඤික භික්ෂූන් ලද කීර්තිය නිසා දනුම් තේරුම් ඇති ගිහියන්ගේ අවධානය හා සම්මානය ඔවුන් වෙත ඇදී යන්නට ඇත'' [16]

පධානඝර වචනාර්ථ විග්‍රහය සහ මූලාශ්‍රයෝ

පධානඝර යන්න වචනාර්ථ විග්‍රහයේ දී පධන් යනුවෙන් කෙලෙස් තැවීම හෝ කෙලෙස් තවන වීර්යය යන්න අර්ථවත් වේ.[17] කෙලෙස් තවන වීර්යය කරන යෝගීන් වසන භූමිය පධන්

භූමි වේ.[18] මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයෙන් පධානඝර යන්නට පියන්ගල් හා පතනගල් ලෙස පර්යාය නාමයන් හැඳිනගත හැකි ය. තත් වචනයේ නිරුක්ති පිළිබඳ විමසීමේ දී පධාන > පදන > පතන > පියන් ලෙස ද ශෛල > සිලා > සල් > හල් > ගල් යන්න නිපන්න වී යැයි පැහැදිලි ය. එහෙත් 'හ' 'ග' වීම එතරම් සුලභ ව දක්නට නො ලැබේ. නමුත් මහිලා > මගිල යන්න ද පාලියෙහි සීහ > සිගු ලෙස 'හ' 'ග' කාර බවට පත් තැන් සෙල් ලිපිවල ඇති බව පරණවිතාන මහතාගේ මතය වේ. ඒ බවට නිදසුන් බඹර හෙළ හා ගල් පොත ලිපියෙන් උපුටා දක්වා ඇත.[19] ශාලා > සල > හල > ගල වශයෙන් ද ඝර> ගල වශයෙන් ද තද්භව විය හැකි බව අමරවංශ හිමියන්ගේ අදහස වේ.[20] ඒ අනුව පධාන නම් බවුන් වැඩීම යි. ඒ සඳහා සාදනු ලබන ගෘහය පධානඝර ලෙස අවබෝධ වේ.[21] පධානඝර පිළිබඳ සඳහන් ව ඇති සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය අතර මහාවංශය, සමන්තපාසාදිකාව, රසවාහිනිය, පාලි බෝධිවංශය, බෝධිවංස ග්‍රන්ථි පදය, සද්ධර්මාලංකාරය හා දම්පියා අටුවා ගැටපදය ප්‍රධාන වේ. ක්‍රි.ව. 5 වන සියවසේ මෙරටට පැමිණි බුද්ධඝෝෂ හිමියන් මහාවිහාරයේ අධිපති ව විසූ සංඝපාල තෙරුන් හමු වී ඇත්තේ පධානඝරයක දී ය.[22] ඒ හිමියන් සමන්තපාසාදිකාව රචනා කර ඇත්තේ අනුරාධපුර මහාවිහාරයේ මහාබෝධියට දකුණින් පිහිටි මහානිගමසාමි විසින් කරවූ මහාපධානඝරයේ වැඩවසමින් බව සඳහන් ය.[23] දසවෙනි සියවසේ රචනා වූ පාලි බෝධිවංසයේ මහා විහාරය තුළ වූ පධානඝර පිළිබඳ සඳහන් කර ඇති අතර එය "මෝර පාසාද පධානඝර" ලෙසින් දක්වා ඇත.[24] දොළොස්වන සියවසේ එම ග්‍රන්ථයට කරන ලද විවරණයේ "මොරවා පියන්ගල් වෙහෙර" ලෙසට අර්ථ සම්පාදනය කර ඇත.[25] සද්ධර්මාලංකාරයේ "පතන භූමියේ රුවන් මහ පා පිහිටි තැනය" යනුවෙන් සඳහන් ව ඇත.[26] රසවාහිනියේ සද්ධාතිස්ස රජුගේ (ක්‍රි.පූ 137-119) ඇමතියකු සම්බන්ධයෙන් කෙරෙන විස්තරයක "සුදස්සන පධානසාලා" යනුවෙන් දක්වා ඇත.[27] පස්වන සියවසට අයත් ෆාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාවේ අභයගිරි සංඝාරාමයේ සිට ලී 40 ක් නැගෙනහිරින් පිහිටි කන්ද මත චෛත්‍ය නම් වූ (මිහින්තලය) ස්ථානයේ ධර්මකීර්ති නම් මහතෙර "ශිලාමය

පධානඝරයක'' අවුරුදු හතළිස් ගණනක් වාසය කළ බව ද පැවසේ.[28]

සෙල්ලිපි සාධක අනුව වසභ රජුට අයත් (ක්‍රි.ව. 65-109) පෙරිමියන්කුල ම ගිරි ලිපියෙහි ''සුදසන පතන ගලහිය'' යන්න ද[29] බෙල් මහතා විසින් 1897 වර්ෂයේ සොයාගන්නා ලද V කාශ්‍යප රජුට අයත් (ක්‍රි.ව 980-990) මැදිරිගිරි ටැම්ලිපියේ ''මැඩිලිගිරි ඇත් වෙහෙර් පියන්ගලැ'' ලෙස ද[30] IV වන කාශ්‍යප (ක්‍රි.ව. 898-914) විසින් කරවන ලද මන්නාරම් කච්චේරි ටැම් ලිපියේ ''මහවෙහෙරැ බහදුරසෙන් පියන් ගලැ බද''[31] V වන කාශ්‍යප රජුට අයත් (ක්‍රි.ව. 914-923) අනුරපුර පුවරු ලිපියේ ''රජ මහ වෙහෙර්හි ඉසා පිරිවෙන්හි ඉසා පියන්ගල් ඉසා'' යන ලෙස ද[32] IV මිහිඳු රජුට (ක්‍රි.ව. 952-972) අයත් මිහින්තලා පුවරු ලිපියේ ''සහල් එකඩ මනා දෙපතක් ඉසා පියන්ගල් පෙරෙවැළියක්හට් දෙපයක'' ලෙස ද[33] තිස්සමහාරාම පුවරු ලිපිමේ ''පදන්ගල'' යනුවෙන් පධානඝර හා ඊට සපයන ලද සිව්පසය පිළිබඳ ව ද දක්වා ඇත.[34] එබැවින් මූලාශ්‍රයන් අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ ඉපැරණි සමාජයේ වාස්තු විද්‍යාත්මක ගොඩනැගිලි අතර පධානඝර ප්‍රධානත්වයක් ගෙන ඇති බවයි.

පධානඝරයන්හි වාස්තු විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ

ලෝකයේ සකලවිධ වූ සංස්කාරයන් දුකට හේතුප්‍රත්‍ය වී අවසන ජරාවටත්, මරණයටත් පත්වන බව අවබෝධ කරගත් භාවනානුයෝගී භික්ෂූන්ගේ විහරණ ස්ථානයක් ලෙස පධානඝර හැඳින්විය හැක.[35] මේ පිළිබඳ පර්යේෂණ කළ අය අතර එච්.සී.පී. බෙල් මහතා, ඒ.ආර්. අයර්ටන්, හෝකාර්ට්, සෙනරත් පරණවිතාන, එල්. ප්‍රේමතිලක හා සේනක බණ්ඩාරනායක හා ගාමිණී විජේසූරිය යන අය ප්‍රධානත්වයෙහි ලා සැලකිය හැකි ය. කඳුපෙත් හා වනපෙත් ආශ්‍රයකොට නිර්මාණය වූ මෙම සම්ප්‍රදායේ ගොඩනැගිලිවල ආකෘතිය එක හා සමාන ය. ආකෘතිය එක හා සමාන වුවත් කලින් කලට වර්ධනය වූ නිර්මාණ ලක්ෂණයන්ගේ පැහැදිලි වෙනස්කම් මෙම ගොඩනැගිලිවල දැකිය හැක. කැට

ගලින් චාම් ලෙස කැපූ ගලට ද අනතුරුව සිංහල වාස්තු විද්‍යාවට ආවේණික වක්‍ර රේඛාමය ලීස්තර වැඩ සහිතව ද පධානඝරවල නිර්මාණ ලක්ෂණයන් ප්‍රාදේශීය අනන්‍යතා ද ඉස්මතු කරමින් වර්ධනය වී ඇත. විහාරාරාමවල ප්‍රධාන වශයෙන් විවෘත (Open) හා සංවෘත (Closed) ලෙස වර්ග දෙකක් යටතට ගොනු කළ හැක. මෙහි දෙවන වර්ගයට පධානඝර අයත් වේ. මෙම ගොඩනැගිලි ප්‍රධාන වශයෙන් ආගමික වත් පිළිවෙත් සඳහා ම යොමු ව තිබීම ඊට හේතුව වේ.[36] පධානඝර සංවර්ධනය වූ අකාරය පිළිබඳ ඒ.එම්.හෝකාර්ට් මහතාගේ විග්‍රහයට අනුව ප්‍රධාන අවධි පහක් යටතේ හඳුනාගත හැකිය.[37]

1. කැට ගල් (Rubble)
2. කැට ගලින් මාරුවීම (Transition Rubble)
3. රළු අක්‍රමික කැපූ ගල් (Rough Irragular Ashlar)
4. සිනිඳු අක්‍රමික කැපූගල් (Smooth Irregular Ashlar)
4. චාම් ක්‍රමවත් කැපූ ගල් (Plain regular Ashlar)
5. ලීස්තර වැඩ සහිත කැපූ ගල (Early Moulded Ashlar)

එසේ ම මේ පිළිබඳ තවදුරටත් අධ්‍යයනය කරන සේනක බණ්ඩාරනායක මහතා පධාඝරයන්හි ප්‍රධාන සංවර්ධනාත්මක අවධි තුනක් හඳුනාගනී.[38]

1. කළුගල් හා සක්කගල් (Rubble)
2. චාම් කැපූ ගල් (Plain Ashlar)
3. සිංහල වාස්තු විද්‍යාවට ආවේණික වක්‍ර රේඛාමය ලීස්තර වැඩ සහිත (Moulded Ashlar)

වෙහෙරබැඳිගල පධානඝර මෙහි පළමු අවධිය නියෝජනය කරන අතර රිටිගල, අරන්කැලය හා මානක්කන්ද පධානඝර මෙම දෙවැනි අවධිය නියෝජනය කරයි. තෙවැනි අවධිය නියෝජනය කරන අනුරාධපුර බටහිරාරාම පධානඝර සිංහල වාස්තු විද්‍යාවේ දියුණුතම ලක්ෂණ විදහා දක්වන බව පැවසිය හැකිය. දනට

සොයාගෙන ඇති පැරණිත ම පධානඝරය ලෙස සැලකෙන වෙහෙරබැඳිගල පධානඝරය එච්. හෝකාර්ට් මහතා විසින් ක්‍රි.ව. 3-4 කාලයට අයත් සේ දක්වා ඇතත් සේනක බණ්ඩාරනායක මහතා එය ඊට වඩා සියවස් තුනක්වත් පැරණි බව කියයි.[39] අනුරාධපුර බටහිරාරාම සහ රිටිගල පධානඝර ක්‍රි.ව. 7-10 කාල වකවානුවට අයත් වන අතර එම පධානඝර මෙම සම්ප්‍රදායේ දියුණුත ම ලක්ෂණ පෙන්නුම් කෙරේ.

තපෝවන පරිශ්‍රයක පිහිටි පධානඝරයක ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකක් දැකිය හැක. මෙම ලක්ෂණය නිසාවෙන් එච්.සී.පී.බෙල් මෙය Double Platform Building ලෙස හඳුන්වා ඇත. මෙම ද්විත්ව මණ්ඩපයේ කුඩා චතුරස්‍රයක් ලෙස පෙනෙන කොටස ''කුටිය'' ලෙස ද විශාල චතුරස්‍රය ''මණ්ඩපය'' ලෙස ද මූලික ව හඳුනාගැනේ. මෙම කොටස් දෙක එකිනෙකට ළං වූ පර්වත දෙකක් සම්බන්ධ කර හෝ පාෂාණ උද්ගතයක් මනා ලෙස ඔපමට්ටම් කර නිමවා ඇත. තනි ගලින් කළ ගල් පුවරුවක් (Monolith Flagstone) කුටිය හා මණ්ඩපය සම්බන්ධ වන පාලමක් ලෙස (Stone Bridge) යොදා ඇත. එබැවින් එක් කොටසකින් අනෙක් කොටසට ගමන් කළ හැකි ය. මෙම ශිලා පුවරුවේ දක්නට හැකි චතුරස්‍රාකාර ව විදින ලද සිදුරුවලින් (Pierced Square Holes) පාලම හා සම්බන්ධ පාෂාණවලින් හෝ දැවයෙන් සකස්කරන ලද වහලක් තිබූ බව පසක් වේ.[40] කුටිය ලෙස සැලකෙන කොටසෙහි පැහැදිලි ව දැකිය හැකි බිඳුණු කුලුණු නිසාවෙන් එය බිත්තිවලින් හා වහලයකින් සමන්විත වූ ස්ථිර උපරිව්‍යුහයක් තිබූ බව පැහැදිලි වේ. තපෝවන භික්ෂූන්ගේ වාසය සඳහා මෙම කුටි භාවිත කරන්නට ඇති බවට බටහිරාරාම, අරන්කැලය හා රිටිගල පධානඝර අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වේ. නමුත් විවෘත මණ්ඩපයේ එවැනි ගල් කුළුණු පිහිටි බවට සාධක නොමැත. එබැවින් ස්ථිර උපරි ව්‍යුහයක් නො තිබූ බව පැහැදිලි ය. පධානඝර ගොඩනැගිල්ල ප්‍රධාන සීමා පවුරකින් හා ඒ හා සම්බන්ධ වූ පිවිසුම් දොරටු වලින් සමන්විත ය. බටහිරාරාම පධානඝරයන්හි ප්‍රධාන පිවිසුම් දොරටුව (Main Porch of Monastery) මනාව නිමැවූ ''දොරටු මණ්ඩපයකින්'' යුක්ත වේ.

ඒ බව බටහිරාරාම පරිශ්‍රයේ ඇති C හා I පධානඝරයන්ගෙන් පැහැදිලි ය. එම පධානඝරයන්ගේ ප්‍රධාන දොරටුව නැගෙනහිර දෙසට යොමු වී ඇති අතර උප දොරටු (subsidiary Entrances) උතුරු හා දකුණු දෙසට විහිදී ඇත. උප දොරටු සඳහා ද කුඩා දොරටු මණ්ඩප දැකිය හැකිය. විවෘත මණ්ඩපයයේ සිට කුටිය දක්වා සම්බන්ධවන ගල් පාලමේ ආරම්භක ස්ථානයේ දෙපසට විහිදුණු පඩිපෙළවල් (stairs) ඇත. එම දෙපසට විහිදුණු පඩිපෙළවල් හා තිරස් රේඛියව ම ප්‍රධාන ගොඩනැගිල්ලේ උප දොරටු පිහිටන බව F, G, H, I, J ලෙස හඳුනාගන්නා බටහිරරාම ගොඩනැගිලි සාක්ෂි දරයි.

අයර්ටන් මහතා අනුරාධපුර බටහිරාරාම පධානඝර පිළිබඳ ගවේෂනාත්මක දෘෂ්ටියකින් ගෙනහැර දක්වන තොරතුරු ඉතා වැදගත් ය. එතුමා මෙහි සංරක්ෂණය කළ යුතු ගොඩනැගිලි පරිශ්‍ර 14 ක් අනාවරණය කරගන්නා ලදී.[41] අනතුරුව තවදුරටත් මේ පිළිබඳ අධ්‍යයනනයක යෙදෙන ඒ.එම්. හෝකාර්ට් මහතා මෙම ගොඩනැගිලි A,B,C,D,E,F,G,H,I,J,K,L,M,N ආදී ලෙස හඳුන්වමින් ඒවායේ ඇති සුවිශේෂ කරුණු ගෙනහැර දක්වයි.[42] අදාළ වාස්තු විද්‍යා ඉදිකිරීම්වල දී මෙම ගොඩනැගිලි අරඹයා පැහැදිලි සැලැස්මක් දැකිය හැකිය. එක් පරිශ්‍රයක එක් පධානඝරයක් මෙන් ම තව පරිශ්‍රයක පධානඝර දෙක තුනක් හමුවේ. ඒවා පිහිටුවීමේ දී එකක් පිටුපස එකක් ලෙස මෙන් ම එක් පැත්තකින් තවත් ගොඩනැගිල්ලක් යන (Side by side or One Behind the Order) ක්‍රමවේදය අනුගමනය කර ඇත. K පධානඝර පරිශ්‍රය ඊට කදිම නිදසුනකි. I පධානඝරයේ කුටියට දෙපසින් එක් සමාන කුඩා කුටි දෙකක් දැකිය හැක.[43] බෙහෝවිට මෙම ස්ථානවල ද භික්ෂූන් වහන්සේලා වැඩ වෙසෙන්නට ඇති බව පෙනේ. භික්ෂූන්ගේ ශරීර කෘත්‍ය සඳහා වෙන්වුණු කැසිකිලි හා වැසිකිලි පහසුකම් කුටිය පිටුපසින් බොහෝ විට දැකිය හැකි බව C,H,I,J ගොඩනැගිලි විමර්ශනයෙන් පැහැදිලි ය.[44]

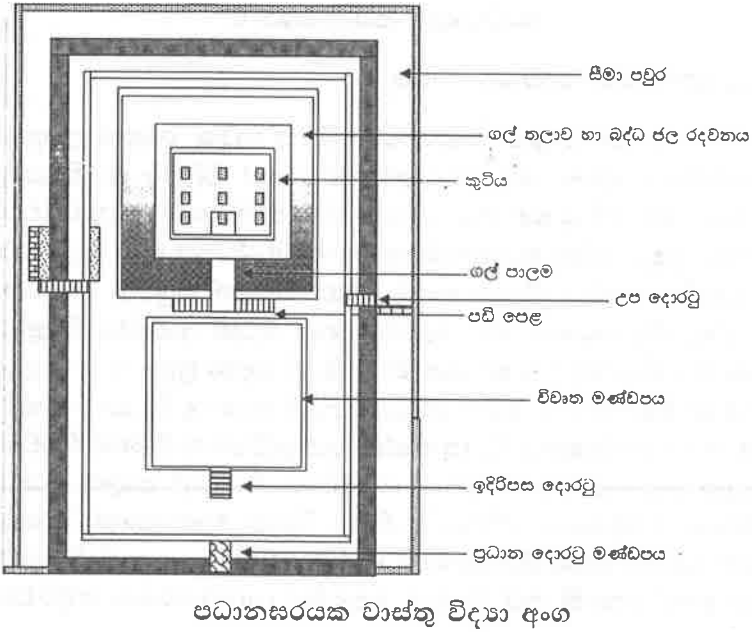
මෙම ද්විත්ව ගොඩනැගිලි හා බද්ධ දිය අගල් සෑම පධානඝරයකම දැකිය හැකි පොදු ලක්ෂණයක් වේ. කර්කශ පරිසරයක දිවි ගෙවන භාවනායෝගී භික්ෂූන්ට එමගින් සිසිලසක්

සැලසෙන අතර, රාත්‍රියට වන සතුන්ගෙන් වන උවදුරු ද මඟහරවා ගැනීමේ හැකියාවක් ද ඇත. බටහිරාරාම සංකීර්ණයේ ද්විත්ව ගොඩනැගිල්ලට යාබද ව ඇති දිය අගල් වඩා නිර්මාණශීලී ය. මෙම දිය අගල 'කුටිය' කොටස හා සැමවිට ම බද්ධ වේ. පාරිශුද්ධත්වය සංකේතවත් කිරීම සඳහා 'සීමාවක් ලෙස' මෙසේ නිර්මාණය කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. ඇතැම් තැනක ඒවා පොකුණු ආකාරයෙන් දිස්වේ. පතුලට බැසීමට පියගැට පෙළක් ද නිර්මාණය කර ඇති අවස්ථා බටහිරාරාමයෙන් හමුවේ.

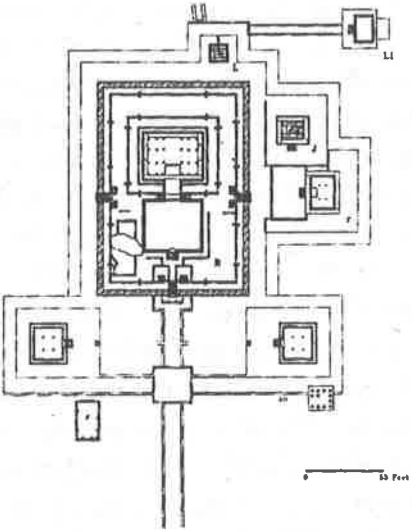
මෙම ගොඩනැගිලිවල වාස්තු විද්‍යා අංග අතර උද්‍යාන අලංකරණත්වයට ද සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමි වේ. රිටිගල තපෝවනයේ ගස් වැල් ගල් අතරින් දිවෙන ක්‍රමානුකූල පෙත් මග (Serpentine Paths) සැමගේ නෙතට රසඳුනකි. රිටිගල පරිශ්‍රයේ ක්‍රමානුකූල ව කළුගල් පුවරු අතුරා ඇති එම මාර්ගය මීටර් 437 ක දිගින් යුතුවේ. කළුගල් පුවරු ඇතිරීමක් නොමැති අඩි හතරක් පමණ පළල් වූ අලංකාර පෙත් මගක් අරන්කැලය පරිශ්‍රයේ ද පිහිටා ඇත. මෙම මාර්ග ප්‍රධාන ආගමික හා නේවාසික ගොඩනැගිලි වෙත යොමු කිරීමට සැමවිට ම උත්සාහ ගෙන ඇත. රිටිගල හා අරන්කැලය ස්ථානවල ඇති පෙත් මං තැනින් තැන ඇති වෘත්තාකර ශිලාමය රැඳවුමකට (Halting Place) සම්බන්ධ වේ. එම වෘත්තාකාර පරිශ්‍රය පිළිබඳ පැහැදිලි අදහසක් මේ දක්වා පුරාවිදූවන් අතර නොමැත. දිගු සක්මන් මළුවේ මැද වට රවුම භාවනාවේ යෙදෙන භික්ෂූන්ට විරාමයක් ගෙනදීම සඳහා ද අවශ්‍ය නම් සක්මනේ යෙදෙන භික්ෂූන්ට කිසියම් ගැටලුවක් ඇතිවූ විට ඒ පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීම සඳහා යොදා ගන්නට ඇති බව සිතිය හැක. අරන්කැලය, මාලිගාතැන්න යන පධානඝරයන්ට යාබඳව චංකමනඝර ද දැකිය හැක. මහාවිහාර පරිශ්‍රයේ ථූපාරාමයට ආසන්නයේ ඇති පධානඝරයේ කුටිය ඉදිරිපිට විවෘත මණ්ඩපය වෙනුවට ඇත්තේ චංකමනඝරයකි. ඇතැම් විට විවෘත මණ්ඩපයේ අවශ්‍යතාවය ද චංකමනඝරයෙන් ඉටුකර ගන්නට ඇත.[45]

මෙම පධානඝරවල තවත් සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් නම් එම ගොඩනැගිලි හා ඊට සම්බන්ධකර ඇති මුරගල්, කොරවක්ගල් හා සඳකඩපහණ් කැටයමින් විනිර්මුක්ත වීමයි. කැටයම් දක්නට

ඇත්තේ කැසිකිලි (Urinal) හා වැසිකිලි ගල් (Lavatory) වල ය. ඒවායේ වාමන රූප, කුවේර රූප, සත්ත්ව රූප, විමාන හා මාළිගා නිරූපණය කර ඇත. ජීවිතයේ අනිත්‍ය බව, කම් සැපයෙහි පිළිකුල් බව භික්ෂූන්ගේ සිතෙහි අභිප්‍රේරණය කිරීමේ අරමුණු කොට එම රූප කැටයම් කරන්නට ඇත. පධානඝර ආශ්‍රිත ව භික්ෂූන්ගේ ප්‍රයෝජනය උදෙසා ස්වභාවික දිය රඳවන හෝ කෘතිම ව සකස් කරන ලද දිය රඳවන දැකිය හැක. කළුදිය පොකුණ හා තන්තිරිමලය පරිශ්‍රයන්හි ස්වාභාවික ජල රැඳවුම් ඇති අතර ඒවා බවුන් වඩන භික්ෂූන් ගේ නිරාමිස ප්‍රීතිය උදෙසා වන කදිම ඖෂධයක් ද වේ. රිටිගල තපෝවනයේ කඳු දිගේ ගලා බසින ජලය එක්තැන්වන විශාල 'බන්ඳා' නම් පොකුණක් නිර්මාණය කර ඇත. බහු කෝණික හැඩයෙන් මීටර් 366 ක පරිධියකින් යුක්ත මෙය ආරාමික උද්‍යාන කලාවේ ශ්‍රේෂ්ඨතම නිර්මාණයකි. දැනට නටබුන් ව ඇති මෙම පොකුණ හාත්පස ඇති දිගු ගල් පුවරු එම පොකුණේ විශාලත්වය හා නිර්මාණ කලාවේ ගාම්භීරත්වයට ඇති කදිම සාධකයන් බව කිව හැක. මෙවැනි කෘතිම නිර්මාණ අරන්කැලයෙන් ද හමුවේ.



පධානඝරයක වාස්තු විද්‍යා අංග



බටහිරාරාම පධානඝරය C

බටහිරාරාම පධානඝරය C

පධානඝරයක කාර්යය භාරය

ජ්‍යෙෂ්ඨ භික්‍ෂූන් වහන්සේලා විසින් නවක භික්‍ෂූන් උදෙසා භාවනාවට සුදුසු කමටහන් ලබාදීම හා ඒ පිළිබඳ ව කිසියම් ගැටලුවක් ඇති වූ කල ඒවාට උපදෙස් සැපයීම සඳහා දෙපාර්ශවය අතර මුණු ගැසීම පධානඝරයක විවෘත මණ්ඩපය තුළ සිදුවූ බව සැලකිය හැකිය. විශේෂයෙන් නවක භික්‍ෂූන් හමුවේ ඇතිවන ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා ඔවුන් ආචාර්ය භික්‍ෂූන් වසන කුටිය තුළට නො යෑම සිරිතකි. ඒ සඳහා සුදුසු ම ස්ථානය විවෘත මණ්ඩපය යි. මෙම පරිශ්‍රය රැස්වීම් සඳහා ද විවෘත වන්නට ඇත. නවක භික්‍ෂූන්ට විවෘත මණ්ඩපයේ ඉදිරිපසින් ඒ මතට පිවිසිය හැකි වන අතර ආචාර්යවරයාට කුටියේ සිට ගල් පාලම හරහා විවෘත මණ්ඩපයට පිවිසිය හැකි ය. විවෘත මණ්ඩපයේ පිටුපස ගල් පාලමට සම්බන්ධවන ස්ථානයේ දෙපසින් යොදා ඇති පියගැට පෙළවල් දෙකකි. එම පියගැට පෙළවල් ආචාර්යවරයා හමුවීමට

පැමිණෙන ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් කමටහන් හෝ උපදෙස් ලබා මණ්ඩපයෙන් ඉවත්ව යන විට ආචාර්යවරයාට පිටු නො පා මණ්ඩපයෙන් බැහැර වීමේ අරමුණ පෙරදැරිව යෙදූවා විය හැකිය. සියලු ම පධානඝරවලට පොදු වූ මෙම ලක්ෂණය කිසියම් අරමුණක් පෙරදැරිව ඉදිකළ බවට සාධක නොමැතිතරම් ය.[46]

විශේෂයෙන් විවෘත මණ්ඩපය තුළ විසුද්ධි මාර්ගයේ දැක්වෙන දස කසින භාවනා ක්‍රම අතුරින් කිහිපයක් වැඩීමට අවකාශ ඇත. උදාහරණයක් ලෙස තෙජෝ කසිනය දැක්විය හැක. එහි විස්තර වන පරිදි *"සිනිඳු වූ හර ඇති දර පලා වියලා ගෙන එය කැබලි කොට සුදුසු රුකක් මුලට හෝ මණ්ඩපයට හෝ ගොස් පාත්‍ර පිසින ආකාරයෙන් රැස්කොට දල්විය යුතු ය.පසුව හුණ පැදුරක හෝ සමක හෝ වස්ත්‍රයක එක් වියත් සතරඟුල් පමණ වූ සිදුරක් සාදා එය දල්වෙන ගින්න අභිමුඛයේ තබාගෙන හිඳගෙන සනව පවත්නා ගිනිදලලෙහි නිමිත්ත ගත යුතු ය."* [47] එසේ ම කුටිය තුළ සිට වුව ද අලෝක කසිනය,වැනි භාවනා ක්‍රම ප්‍රගුණ කළහැකි ය. උදාහරණයක් ලෙස ආලෝක කසිනය පිළිබඳ දැක්වෙන විග්‍රහයෙන් ඒ බව පසක් වේ. *"ආලෝක කසිනය වඩන භාවනානුයෝගියා බිත්ති සිදුරකින් හෝ තල්කොලයකින් හෝ වා කවුළුවකින් සූර්යාලෝකය නැතහොත් චන්ද්‍රාලෝකය පිවිස බිත්තියෙහි හෝ භූමියෙහි පතිත වන වෘත්තාකාර ආලෝක තැටිය නිමිත්ත වශයෙන් ගත යුතුය. එම කාර්යය ද දුෂ්කර කල්හි කලයක් තුළ පහනක් දල්වා එහි මුවවසා කලයේ සිදුරක් කොට ඉන් නික්මෙන ආලෝකය භාවනාගෘහයෙහි බිත්තියට එල්ල වන සේ තබා බිත්තිය මත අලෝක රවුමක් ඇති කොට ගෙන එය එළිය එළිය කියා හෝ ආලෝකය, ආලෝකය කියා හෝ භාවනා වැඩිය යුතුය."* [48] අභයගිරි ස්තූපයේ සළපතල මළුවෙන් සොයා ගත් ක්‍රි.ව.9-10 සියවස් නියෝජනය කරන පදර ලිපියේ අභයගිරි විහාරස්ථානයේ වැඩවෙසෙමින් පිණ්ඩපාත ධූතාංගය සමාදන් ව ආලෝක කසිනය වැඩූ භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් ව ඇත.[49] පධානඝරවල වාස්තු විද්‍යාත්මක ස්වරූපය විමසා බලන විට බවුන් වඩන භික්ෂූන්ගේ අවශ්‍යතා මුදුන්පත් කිරීමේ අටියෙන් ඒවා නිර්මාණය කළ බව සිතීම යුක්ති සහගත ය.

මුල්කාලීනව පදන් භූමි වල පිහිටි පියන්ගල් සඳහා ගෘහයක් නො තිබෙන්නට ඇත. එකිනෙකට ළංව පිහිටි ගල්පර දෙකක් ගල් පතුරකින් සම්බන්ධ කොට මුල් කාලීන ද්වීමාලක ගොඩනැගිලි ඉදිකරන්නට ඇත. අනතුරුව මෙම පදන් භූමිවල උපයෝගිතාව දිනෙන් දින වර්ධනය වීම සහ රාජානුග්‍රහය ඉතා ඉහළින් ලැබීම හේතුකොට ගෙන වාස්තු විද්‍යානුකූල ව කැපූ ගලින්, ගෘහයක් සහිත ව පධානඝර නිර්මාණය විය. මෙහි ගෘහයක් එක් වූයේ කුටිය නම් කොටසට ය. අනෙක් කොටස විවෘත මණ්ඩපයක් සේ ඉදි විය.

කෙසේ වෙතත් පධානඝර සම්ප්‍රදායේ ගොඩනැගිලි පිළිබඳ පවතින මත විවිධාකාර ය. හුදෙක් සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යා මූලාශ්‍රය ඔස්සේ මෙම ගොඩනැගිලිවල ඇවතුම් පැවතුම් පැහැදිලි ලෙස විග්‍රහ නො වීම එයට මූලික හේතුව වී ඇත. වල්පොළ රාහුල හිමිපාණන් ඒ පිළිබඳ මෙසේ අදහස් එක්කරයි.[50]

"පධානඝර යන නමින් පෙනෙන්නේ මුල දී මෙය භාවනා කිරීමට පාවිච්චි කළ ගෙයක් බවයි. එහෙත් පසු කාලයක දී එහි විශේෂ අර්ථය යටපත් වී නම පමණක් ඉතිරි විය. පසු කාලයක දී පධානඝරය ආරාමයේ නායක ස්ථවිරයන්ගේ ලැගුම් ගෙය වන්නට ඇත. බුද්ධඝෝෂාචාර්යයෝ මහා විහාරයේ මහාපධානඝරයේ දී සංඝපාල නායක ස්ථවිරයන් බැහැදුටු යහි සඳහන් වීමෙන් මේ බව සිතා ගත හැකි ය. උත්සව අවස්ථාවල දී මිනිසුන් තමන් ම පිරිවෙන් හා පධානඝර තුළට පිවිස තවත් භික්ෂූන් සියයක් වුවත් කැටුව වඩින ලෙස ත්‍රිපිටකාචාර්ය ස්ථවිරයන්ටත් ධර්මකථික ස්ථවිරයන්ටත් ආරාධනා කරන බව සමන්තපාසාදිකා ව සඳහන් කරයි. ඇතැම් විට පධානඝරය තුළ ම ධර්මදේශනා පවත්වන ලදී. පධානඝරය පාවිච්චි වූයේ භාවනාවට පමණක් නම් එහි ගොඩවැදී කථා බහ කිරීමෙන් හා ආරාධනා කිරීමෙන් භාවනාවට බාධා කරන්නට පිටස්තර අයට ඉඩක් ඇතැයි සිතිය නො හැක.

මේ අකාරයෙන් විමසන කල පධානඝර අනෙකුත් වාස්තු විද්‍යා ගොඩනැගිලි අභිබවා ගැඹුරු වූ ආගමික සංකල්ප ඉස්මතු කිරීමට දායක වූ බවක් පෙනේ. කෙසේ වෙතත් වාස්තු විද්‍යානුකූලව

පොදු ආකෘතියෙන් එතරම් බැහැර වීමක් දක්නට නැතත් බෞද්ධාගමික වත් පිළිවෙත් සිදුකිරීමේ දී කිසියම් ආකාරයක පිළිවෙතින් බැහැරවීමක් වූ බව රාහුල හිමියන් විසින් පෙන්වා දී ඇත. සුවිශේෂී අවස්ථාවල පමණක් මූලික පිළිවෙතට හානියක් නො වන ලෙස ධර්මදේශනා ආදිය සිදු කර ඇති බව අටුවා පරීක්ෂණයෙන් පැහැදිලි වේ. මේ ආදී කරුණු සැලකිල්ලට ගත් කල පධානඝර මෙරට වාස්තු විද්‍යා ඉදිකිරීම්හි විශිෂ්ටත්වය පිළිබිඹු කරන ගොඩනැගිලි විශේෂයක් බව පෙන්වා දිය හැකිය.

නිගමනය

පධානඝර සම්ප්‍රාදයයේ ගොඩනැගිලි අනුරාධපුර යුගයේ ආරම්භයේ සිට අවසාන කාලය දක්වා පැවතෙමින් අභාවයට පත් විය. සංකීර්ණ ආගමික සංකල්ප එක්තැන් වූ සුවිශේෂී කලා නිර්මාණයන්ගේ එකතුවක් ලෙස ගැනෙන මෙම සම්ප්‍රදායේ ගොඩනැගිලි ආරාමික වාස්තු විද්‍යාවට නව අරුතක් එක් කිරීමට සමත්කමක් දැක්වූවකි. සුවිසල් ශිලා කර්මාන්තයේ චාම් බව, සරල බව විදහා දැක්වෙන පොදු ආකෘතියකින් සමන්විත වූ මෙහි නිර්මාණ තාක්ෂණය පිටුපස භික්ෂූන් වහන්සේලා උන් බව නම් කිව යුතු ම ය. හික්මවීම හා හික්මීම යන උදාර ගුණයන්ගෙන් සමන්විත වූ ලක් වැසි තෙරුන්වහන්සේලා තම ආගමික අරමුණු සිත් පිත් නැති පර්වතයන් හා බද්ධ කොට කලා නිර්මාණයන් බවට පරිවර්තනය කිරීමට සමත් විය. පෙළ දහමේ පිළිවෙත් මත සමාජ ආගමික මුහුණුවරට එබිකම් කරමින් නිර්වාණය සාක්ෂාත් කරගැනීමට දරන උත්සාහය මොනවට හුවා දක්වන මෙම පදන් භූමි නිසැක ලෙස නිරාමිස ප්‍රීතිය ජනනය කරවීමට සමත්කමක් දැක්වූ බව නිර්මාණ තුළින් පැහැදිලි වේ.

හුදෙක් මෙම ගොඩනැගිලි අරඹයා ගැණෙන වත් පිළිවෙත් පෙළ දහමෙහි පැහැදිලි ව නො දැක්වෙතත් වාස්තු විද්‍යා සන්දර්භය විමසන කල එයට ද පිළිතුරක් එක් කළ හැකිය. මුල් කාලීනව භාවනානුයෝගී යෝගාවචරයන්ගේ භූමියක් වූ මෙය සමාජ සංකීර්ණත්යත් සමග නිරාමිස ප්‍රීතිය විඳිනට අදහස් කරන බුද්ධිමත් ජනතාවගේ ද තොතැන්නක් වූ බව මූලාශ්‍රයාගත සාධක

තුළින් පැහැදිලි වේ. මෙවැනි සුවිශේෂී වූ කරුණු එක්තැන් වූ පධානඝර සම්ප්‍රදාය ආරාමික වාස්තු විද්‍යාවේ උත්කෘෂ්ට නිර්මාණයක් වේ.

ආන්තික සටහන්

1 විශුද්ධි මාර්ගය, (පරි). ඒ.පී.ද. සොයිසා., ධර්මසමය මුද්‍රණාලය, මරදාන, කොළඹ. 1959, 93-96 පිටු

2 එම, 96 පිටුව

3 මහාවංසය ප්‍රථම භාගය, (පරි), ශ්‍රී සුමංගල හිමි, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත,එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ,1959, (මව,23:5, 54:18)

4 විශුද්ධි මාර්ගය, පිට. 94

5 සංස්කෘත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, පුවතිසි අලගියවන්න, සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 2004 පිට.74

6 විමුත්තිමග්ග, (සංස්). ගල්කැටියාගම සිරි රතනජෝති සහ කරුල්ලියැද්දේ සිරි රතනපාල, කොළඹ,1963, පිට. 17-20)

7 ගුණවර්ධන රණවීර, සිවුර හා නගුල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය, කොළඹ,1993, 05පිට. 41

8 දීපංවංශය, (පරි). කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමි, ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1970, 11 22:54

9 මව.45:66

10 එම 48:3-5

11 එම 49:80

12 එම 50:62

13 එම 48:76

14 එම 52:22

15 එම 54:25-27

16 රාහුල හිමි වල්පොල,ලක්දිව බුදුසමයේ ඉතිහාසය, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1966,46-47.

17 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය සෝරත, වැලිවිටියේ (සංස්) එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ, 1994 පිට.553

18 එම පිට. 549

19 Codrington, C.C.S., S.Paranavitana, Epigraphia Zeylanica,Vol III, Part II, Oxford University Press ,1929,p. 106

20 අමරවංස හිමි කොත්මලේ,ලක්දිව සෙල්ලිපි, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ,1966, පිට. 123

21 දම්පියා අටුවා ගැටපදය, (සංස්). මැදඋයන්ගොඩ විමලකිත්ති හිමි, නෑහින්නේ සෝමින්දස්ථවිර, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ,1960, පිට. 192

22 මව.37:215-236

23 සමන්තපාසාදිකා,හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය,1945 පිට. 1056

24 පාලි මහා බෝධිවංශය, සංස්. එච්.ඩබ්.ගුණවර්ධන, ලක්රිවි කිරණ මුද්‍රණාලය,1890, පිට.107

25 මහාබෝධිවංස ග්‍රන්ථි පදය, (සංස්). ගතාරේ ධර්මපාල, පියසිරි ප්‍රින්ටිස් නුගේගොඩ,1985, පිට. 1696

26 සද්ධර්මාලංකාරය, (සංස්). කළුතර සාරනන්ද ස්ථවිර, රත්නාකර පොත් වෙළඳ ශාලාව, කොළඹ,1953, පිට. 391

27 රසවාහිනිය, (සංස්). පණ්ඩිත රංජිත් වනරතන, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය, කොළඹ,2001, 10.162

28 ෆාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාවබලගල්ලේ, විමල්, ජී. (පරි) විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ බොරලැස්ගමුව,1999, පිට.96

29 Wickremasingha, D.M.Z., Epigraphia Zeylanica,Vol I, Part I, Oxford University Press,1904-1912, p. 66

30 Wickremasingha, D.M.Z., Epigraphia Zeylanica,Vol II, Part I, Oxford University Press, 1912 p. 29

31 EZ.Vol III p. 103

32 EZ. Vol I p. 41

33 EZ. Vol I.p 75

34 EZ. Vol III p. 106

35 සෙනෙවිරත්න අනුරාධ,පුරාණ අනුරාධපුරය, එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ, සෙනෙවිරත්න, 1994, පිට.227

36 Wijesuriya.G.Buddhist Meditation Monasteries of Ancient Sri Lanka, Department of Archaeology,Sri Lanka,1998:45

37 Bandaranayaka Senaka,Sinhalese Monaestic Architecture, E.J.Brill, Leiden, 1974. p127

38 Ibid

39 Ibid 128

40 Ibid 120

41 Ayrton.E.R. Archaeological Survey of Ceylon, Annual Report 1912-13, p.5

42 Hocart.A.M., Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, Vol.I 1924,p.18-42

43 Ibid p.38-40

44 Bandaranayaka. S. p.102-115

45 කුලතුංග ටී.ජී. අභයගිරි පර්යේෂණ, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, පිට.52

46 එම පිට.34

47 විශුද්ධි මාර්ගය, (පරි). ඒ.පී.ද. සොයිසා. ධර්මසමය මුද්‍රණාලය, මරදාන, කොළඹ, 1959, පිට. 256

48 එම පිට.131

49 සාකච්ඡා: හෙට්ටිආරච්චි, කරුණාසේන, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාල, 2010,

50 රාහුල හිමි, වල්පොල 1966.පිට.164

යාපන ලන්දේසි බලකොටුවෙහි ඓතිහාසිකත්වය

කැලේගම ජිනරතන හිමි

පෘතුගීසි යුගයෙහි බලකොටුවේ ස්වරූපය

යාපන ප්‍රදේශය වූ කලී පැරණි ශ්‍රී ලාංකේය දේශපාලන වංශකථාවේ සුවිශේෂී භාවයක් ගත් ප්‍රදේශය කි. ඈත අතීතයේ පටන් ම මෙම සුවිශේෂී භාවය ගෙන ඇත්තේ වුව ද එය වඩාත් තීව්‍ර වී ඇත්තේ 16 වන සියවසේ ආරම්භයේ පටන් ය. විටෙක ස්වාධීන රාජ්‍යක් වශයෙන් ද, විටෙක මධ්‍ය පාලනය ට යටත් ප්‍රදේශයක් වශයෙන් ද, කාලයෙන් කාලයට යාපනය පාලනය වී ඇත. යාපන ප්‍රදේශය මේ කුමන ආකාරයකට පාලනය වුව ද එය මධ්‍යම රජයේ ආරක්ෂාවට බෙහෙවින් වැදගත් වී ඇත. සිංහල හා දෙමළ රජවරුන් යටතේ වසර දහස් ගණනක් පාලනය වී ඇති යාපන ප්‍රදේශය පෘතුගීසි, ලන්දේසි, හා ඉංග්‍රීසි යන යුරෝපා ජාතීන් යටතේ ද වසර සිය ගණනක් පාලනය වී ඇත.

එම අවධිවල සිටි පාලකයින් විසින් විවිධ අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් නිර්මාණය කරණ ලද විවිධාකාරයේ ඉදිකිරීම්වල නශ්ටාවශේෂයන් අද්‍යතනයේ වුව ද යාපන ප්‍රදේශය තුළ බොහෝ සෙයින් දැකගත හැකි ය. එම ඉදිකිරීම් හා ඒවායේ නිර්මාණ ලක්ෂණ පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී එම පාලකයින්ගේ අභිප්‍රායයන් හා පරමාර්ථයන් පිළිබඳ ව ද මහඟු අවබෝධයක් ලද හැකි ය. එවැනි නිර්මාණයන් අතර ප්‍රධානත්වයක් ගන්නා ඉදිකිරීමක් ලෙස දැනට ශේෂව පවත්නා යාපන ඕලන්ද බලකොටුව හඳුනා ගත හැකි ය.

සිංහල හා දෙමළ පාලකයින් යටතේ යාපන නගරයේ ආරක්ෂාව සඳහා නොයෙකුත් ආරක්ෂක ක්‍රියාවලීන් සංවිධානය වී තිබෙන්න ට ඇත. ඇතැම් විට නගරය වටකොට ආරක්ෂක අට්ටාල සහිත බලකොටු ඉදි වී තිබෙන්න ට ද ඇත. නමුත් අද්‍යතනයේ දී එවැනි දෑ පැවති බව කියාපාන කිසිදු සාධකයක් ශේෂ වී නැත. එසේ වුව ද යුරෝපා ජාතීන් පැමිණි පසු ඔවුන් විසින් යාපන නගරයේ ආරක්ෂාව සඳහා ගොඩ නංවන ලද ආරක්ෂක බලකොටුවක සාධක ශේෂ වී ඇත.

යාපනය යනු ලංකාවේ දමිළ-හින්දු සංස්කෘතියේ ප්‍රධානතම මධ්‍යස්ථානය ලෙස සැලකිය හැකි ය. එමෙන් ම මෙය මධ්‍යකාලීන රාජධානි අවධියේ හා පෘතුගීසි, ලංදේසි පාලන සමයන් හි මෙරට උතුරු ප්‍රදේශයේ පැවති ප්‍රධානතම පරිපාලන නගරය වශයෙන් බොහෝ කාලයක් පැවත තිබී ඇත. යාපනය පෘතුගීසීන් ට අතිශයින් ම වැදගත් නගරයක් වී ඇත. ඒ මෙරට ට ආසන්නතම ඉන්දියාවේ පිහිටි වෙරළ බඩ නගරයට 50 km ක් පමණ දුරින් පිහිටා තිබීම හේතුවෙනි. එසේ ම හමුදාමය හා වාණිජමය වශයෙන් මෙහි පැවති වැදගත්කම ද මේ සඳහා හේතු වී තිබේ.

පෘතුගීසීන් 1505 දී මෙරටට පැමිණ ඇත්තේ වුව ද 1619 වර්ෂය වන තෙක් ම එතෙක් යාපනය ප්‍රදේශය පාලනය කළ දමිළ රජවරුන් වෙතින් එහි පාලන බලය ලබා ගැනීමට ඔවුන්ට නොහැකි වී ඇත. දහසය වන සියවස පමණ වන විට ලංකාව අවට ඉන්දියන් සාගරයේ පෘතුගීසි බලය වැඩෙමින් පැවතුනි. එය අභියෝගයක් ලෙස සැලකූ එවකට යාපනය පාලනය කළ ද්‍රවිඩ පාලකයින් පෘතුගීසීන් හා ගැටුම් ඇතිකර ගනු ලැබී ය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 1619 දී පෘතුගීසීන් විසින් යාපනය සිය අණසක යටතට ගනු ලැබුවේ ය. එතැන් පටන් පෘතුගීසීන් විසින් ලන්දේසීන් ට යටත් වනතුරු ම යාපන නගරය කේන්ද්‍ර කොටගෙන යාපන ප්‍රදේශය පාලනය කරන ලදි. මෙහි දී පෘතුගීසීන් විසින් සිය පාලන කටයුතු විධිමත් ව පවත්වාගෙන යාම සඳහාත්, වෙළඳ කටයුතු හොඳින් සිදුකර ගැනීම සඳහාත්, සිය ආරක්ෂාව සඳහාත්, යාපන නගරය තුළ බලකොටුවක් ඉදිකර ඇත. යාපන ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත ව

අතීතයේ පටන් ම වෙළඳාම සඳහා සුදුසු වරායන් පිහිටා තිබීම හා ඒ වරායන් ආශ්‍රිත ව අලි ඇතුන්, කුළුබඩු ආදී වූ වෙළඳාම් සිදු වූ නිසා යුරෝපීය ජාතීන්ගේ අවදානය මේ ප්‍රදේශය සඳහා යොමු වී ඇත.

පෘතුගීසීන් මෙම ප්‍රදේශය යටත් කරගත් පසු එතෙක් එහි පැවති හින්දු ආගමික මධ්‍යස්ථාන විනාශ කරමින් ක්‍රිස්තියානි ආගම විශාල වශයෙන් මෙහි පතුරුවා ඇත. නැවත යාපනය ප්‍රදේශය තුළ සිටි හින්දු භක්තිකයින් ට සිය ආගමික කටයුතු කරගත හැකි ආගමික පරිසරය උදා වී ඇත්තේ ඉංග්‍රීසි ජාතිකයින්ගේ ආධිපත්‍යයට මෙම ප්‍රදේශය නතුවීමත් සමග ය. පෘතුගීසින් විසින් කඩා බිඳ දමූ හින්දු දේවාල සහ වන්දනාමාන ස්ථාන නැවත ඉදිකර ගැනීම සඳහා ඉංග්‍රීසි පාලනය යටතේ අවකාස සලසා දී තිබේ.[1]

මුළු දහසය වන සියවස තුළ දී ම පෘතුගීසිහු දෙතුන් වරක ට වඩා යාපා පටුන අල්ලා ගැනිම සඳහා උනන්දු වී නැත. මෙම අවධානයන් ඒ සඳහා යොමු වී ඇත්තේ ද ආගමික කාරණා නිසාවෙනි. 1591 දී ආන්ද්‍රෙ ෆර්තාදෝ ද මෙන්ඩොන්සා නැමැති පෘතුගීසි සෙන්පතියා යටතේ යාපනේ රජුට එරෙහිව සේනාවක් යවා ඇත්තේ එම රජු කතෝලික විරෝධී ප්‍රත්පත්තියක් ගෙනගිය නිසා ඔහුට දඬුවම් කිරීම සඳහා ය. මෙන්ඩොන්සා එම රජු මරණයට පත් කළ ද එම රාජ්‍ය කෙලින් ම පෘතුගීසි පාලනයට ඈදාගෙන නැත. එය පෘතුගීසීන්ගේ අනු දැනුම යටතේ පාලනය කිරීම සඳහා පරරාජසේකරම් නැමති පාලකයාට බාරකොට ඇත.

1591 දී තත්ත්වය මෙසේ වුව ද 1617 දී පරරාජසේකරම් රජු මියයන විට පෘතුගීසීන්ගේ එතෙක් පැවති ප්‍රතිපත්තියේ වෙනස් වීමක් සිදු විය. දේශීය මෙන් ම විදේශීය වශයෙන් බල පෑ හේතු කීපයක් නිසාවෙන් ලංකාව මුළුමණින් ම සිය ආධිපත්‍ය යටතට ගතයුතු යැයි මේ වන විට පෘතුගීසීන් තිරණය කොට තිබිණි. මේ සඳහා බලපාන ලද එක් කාරණාවක් වන්නේ යාපනය නිදහස් රාජ්‍යයක් වශයෙන් පවතිනතාක් කල් උඩරට රාජ්‍ය මෙල්ල කිරීම ට තමන්ට නො හැකි බව පෘතුගීසීන් අවබෝධ කර ගැනීම යි.

උඩරට ප්‍රදේශය පෘතුගීසීන් ට යටත් වුවහොත් තම රාජ්‍යයේ නිදහස ද නැතිවන වග වටහාගත් පරරාජසේකරම් රජු උඩරට රජු සමග සහයෝගයෙන් කටයුතු කිරීමට පටන් ගත්තේ ය. පරරාජසේකරම් රජුගේ පෘතුගීසී විරෝධී මෙම ප්‍රතිපත්තිය යාපන අල්ලා ගැනීම සඳහා පෘතුගීසීන් පෙළඹ වූ ප්‍රධාන දේශපාල හේතු සාධකය වී තිබේ.[2]

මේ හැරෙන්නට යාපනය යටත් කරගැනීම සඳහා පෘතුගීසීන් මෙහෙය වූ සෙසු හේතු වී ඇත්තේ සිය ආගම වන ක්‍රිස්තු ධර්මය එම ප්‍රදේශය තුළ පැතිරවීම ට පැවති අවශ්‍යතාව හා ආර්ථික වශයෙන් වැදගත් කමක් ඇති අලි ඇතුන් පිටරට යැවීමේ දී පැනනැගි ගැටලු කීපයකි. 1617 දී පරරාජසේකරම් රජු මියගිය පසු රාජ්‍යත්වයට පත් වූ අර්සකේශරී පණ්ඩාරගෙන් රජ්‍යය පැහැරගත් සංකිලි කුමාර නැමති පාලකයා පෘතුගීසි විරෝධී ප්‍රතිපත්තියක් ගෙන ගියේය. 1619 වන විට යාපනය ප්‍රදේශයේ සිටි පෘතුගීසීන් ට එරෙහි ව එල්ල වූ තර්ජනය දෙවැදෑරුම් එකක් විය. මේ වන විට ඩෙල්ෆ් දූපතේ කඳවුරු බැඳගෙන සිටි ලංකාවත් දකුණු ඉන්දියාවත් අතර මන්නාරම් බොක්ක හරහා සිදු වූ වෙළඳ ගනුදෙනුවලට බලපෑම් කළ මලබාර් නැවියන්ගෙන් හා තාන්ජෝරයෙන් ආධාර ලැබූ සංකිලිගෙන් සිදු වූ බලපෑම එසේ සිදු වී ඇති බලපෑම් ය.[3]

මෙලෙස දේශපාලන, ආගමික හා ආර්ථික හේතුන් රැසකගේ බලපෑම නිසා පෘතුගීසින් විසින් පිලිප්පු ද ඔලිවෙයිරා යටතේ සේනාවක් යාපනය ට යවා යාපන ප්‍රදේශය පාලනය කළ සංකිලි රජු පරදවා යාපන ප්‍රදේශයේ පාලන බලය සමුපූර්ණ වශයෙන් ම 1619 දී තමන් යටතට ගෙන ඇත. මෙලෙස යාපා පටුන ජයගත් පෘතුගීසින් ට එම රාජ්‍ය ආරක්ෂා කිරීම හා පාලනය කිරීම සඳහා අවශ්‍ය විධිවිධාන යෙදීමට සිදු විය.

යාපනය අල්ලා ගැනීමටත් පෙර එය පාලනය කළයුතු ආකාරය ගැන ඔවුන්ගේ අවධානය යොමුව පැවති බව 1618 දී ගෝවේ රාජ්‍ය උපදේශක සභාවේ සිදුව ඇති සාකච්ඡාවලින් පෙනී යයි. සංකිලි වෙතින් රාජ්‍ය බලය පැහැරගත් ඔලිවෙයිරා ගෝවට

යවන ලද ලිපියක පවසා ඇත්තේ කයිට්ස් හි බලකොටුවක් තැනිය යුතු බවත් එහි හා යාපන අර්ධද්වීපයේ ආරක්ෂාව සඳහා 150 කින් සැදුම් ලත් සෙබල මුලක් අවශ්‍ය බවත් ය. මෙහි දී යාපනයේ සුදුසු ස්ථානය ක බලකොටුවක් තැනීම සඳහා ගෝවේ බලධාරීන් ඔහුට අවසර ලබා දී ඇත. ඔහු කයිට්ස් හි බලකොටුවක් තනවා විශාල යකඩ කාලතුවක්කු 08 කින් සහ කුඩා ලෝහ කාලතුවක්කු 02 ක් යොදා ගනිමින් එහි ආරක්ෂාව තර කළ බව 1629 වර්ෂයට අයත් ලේඛනයක දක්වා ඇත.[4] මෙම බලකොටුවට වඩා වැදගත් වී ඇත්තේ යාපන ප්‍රදේශයේ ප්‍රධාන නගරය වශයෙන් පැවති යාපන නගරයේ තනවන ලද බලකොටුව යි.

ස්වකීය රජ්‍යයේ සාමය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහාත්, උඩරට රජුගේ කඩාවැදීම් වලක්වනු සඳහාත් පෘතුගීසීන් සිදුකළේ බලකොටු විශාල ගණනාවක් තැනවීම යි. මෙයින් සමහරක් දැව දඬු අහුරා කළ ඒවා වූ අතර වැඩිකලක් ප්‍රයෝජනයට ගැනීමට බලාපොරොත්තු වූ ඒවා ගලින් හෝ ගඩොලින් තනවා ඇත. වටේට උල් සිටුවා අඟල් කපා ආරක්ෂා සංවිධාන තරකර පැවති මෙම බලකොටු රැකගැනීම සඳහා පෘතුගීසි සහ සිංහල හේවායෝ රඳවා තබා ඇත.[5]

මෙලෙස පෘතුගීසීන් මෙරට බලකොටු බැඳවීම ලංකා ඉතිහාසය දෙස බැලීමේ දී අපූර්වතම සිද්ධියක් නො වේ. මහාවංසයේ එළාර හා දුටුගැමුණු රජවරුන් පිළිබඳ විස්තර කෙරෙන ස්ථානයන් හි එම රජවරුන් විසින් ඉදිකළ බළකොටු පිළිබඳ බොහෝ තොරතුරු දක්වා ඇත. එයට පසු කාලයේ දී එනම් දහසය වන සියවසේ දී පමණ සීතාවක සිටි පළවෙනි රාජසිංහ රජු විසින් කඩුවෙළ ආදී ස්ථානයන්හි ඉදිකළ බලකොටු පිළිබඳ තොරතුරු ඉතිහාස ග්‍රන්ථයන් හි සඳහන් වී තිබේ. බොහෝ විට මෙම රජවරුන් විසින් තැන වූ බලකොටුවලින් බලාපොරොත්තු වී ඇත්තේ ආරක්ෂාව සලසා ගැනීම පමණකි.

නමුත් පෘතුගීසීන් තැන වූ බලකොටු එක ම කාර්යයක් සඳහා තැනවූ ඒවා නො වේ. එක් අතකින් ඒවා විදේශීය ආධිපත්‍යයට විරුද්ධ ව නිරන්තරයෙන් පැනනැගි කැරලි මර්ධනය

කොට ඔවුන්ගේ බලය ආරක්‍ෂා කරගැනීම සඳහා තැන වූ ආරක්ෂිත මාධ්‍යයකි. අනෙක් අතින් උඩරට රජු වෙතින් සිදු වූ ආක්‍රමණයන් ට වැට බැඳීමක් ලෙස ඇතැම් බලකොටු තනවා ඇත.[6] එසේ ම ඉන්දියන් සාගරය ආශ්‍රිත ව සිදු වූ දියුණු වෙළඳාම සඳහා බලපෑම් කිරීම සඳහා ද මෙම බලකොටු පෘතුගීසින් විසින් භාවිතයට ගෙන ඇත.

මෙලෙස නොයෙකුත් පරමාර්ථයන්ගෙන් යුතු ව පෘතුගීසීන් විසින් මෙරට රට අභ්‍යන්තරයේ හා මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයන් හි ආරක්‍ෂක බලකොටු විශාල ප්‍රමාණයක් ඉදිකොට ඇත. මෙලෙස ඉදිකරන ලද බලකොටු අතර කොළඹ, මන්නාරම, ත්‍රිකුණාමලය, මඩකලපුව, ගාල්ල හා යාපනය යන ස්ථානයන් හි විශාල බලකොටු හා මීගමුව හා කළුතර යන වෙරළබඩ ස්ථානයන් හි කුඩා බලකොටු දැකිය හැකි ය. වෙරළබඩ හැරුණු විට මල්වාන, රක්ගහවත්ත, රුවන්වැල්ල, උඩුවර, කඩුවෙල, ඔපනායක, බලන, ගනේතැන්න, අට්ටාපිටිය ආදී රට අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශයන් හි ද පෘතුගීසින් විසින් ඉදිකළ බලකොටු දැකිය හැකිය.

පෘතුගීසින් විසින් මෙලෙස වෙරළබඩ කළාපයන් හි ඉදිකළ බලකොටු අතර උපායමාර්ගික වශයෙන් හා ආරක්ෂිත කටයුතු සම්බන්ධයෙන් වැදගත් වූ ප්‍රධාන පෙළේ බලකොටුවක් ලෙස යාපාපටුනේ අගනගරය වශයෙන් පැවති යාපනය නගරය කේන්ද්‍ර කොටගෙන ඉදිකළ බලකොටුව පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙහි ආරක්‍ෂාව සඳහා ලොකු කාලතුවක්කු එකොළහක් සහ වෙනත් වර්ගවල කාලතුවක්කු එකොළහක් ද සවිකර පැවති බව 1629 වර්ෂය ට අයත් ලේඛනයක දැක් වී තිබේ.[7] මෙම බලකොටුව මුර කිරීම ට හා මෙම ප්‍රදේශය සඳහා සිදුවන උවදුරු මැඩලීම සඳහා ආරම්භයේ දී මෙහි දෙසිය පනහක භට හමුදාවක් රඳවා තිබී ඇත. මෙය පිහිටීමේ ස්වභාවය අතින් සැලසී තිබූ ප්‍රධාන වාසියක් වන්නේ හදිසි අවස්ථාවක දී ඉතා පහසුවෙන් මන්නාරමින් හෝ කොළඹින් අතිරේක හමුදා ගෙන්වා ගත හැකි වීමයි. 1629 දී උඩ රටින් සිදු වූ ආක්‍රමණය වළක්වාගෙන ඇත්තේ මෙලෙස කොළඹින් ගෙන්වා ගත් අතිරේක භට හමුදා ආධාරයෙනි.[8]

මේ අයුරින් ස්වකීය අභිමතය පරිදි අවශ්‍ය යැයි හැඟුණු සෑම වරායකමත්, මුහුදට නෙරා ඇති ඕනෑම ගොඩබිම්කඩකත්, වෙනත් ඕනෑම ස්ථානයකත් සිත් සේ බලකොටු ඉදිකරන්නට ලංකාවේ සිටි පෘතුගීසීන්ට අවකාශ ය සැලසී ඇත.[9] පෘතුගීසීන් විසින් මෙසේ යාපනය නගරය තුළ ඉදිකරන්නට යෙදුන බලකොටුව පිළිබඳ පෘතුගීසි ජාතික "රෙබෙයිරෝ" විසින් ඔහුගේ "ලංකා ඉතිහාසය" නැමති කෘතියේ දී තොරතුරු දක්වා ඇත. එහි සඳහන් විස්තරයට අනුව එම බලකොටුව සතරැස් ආකාරයෙන් තනා තිබී ඇති අතර අට්ටාල හතරක් ද, අඩසඳ හතරක් ද,තාප්පයක් ද තිබී ඇත. මේවා නිර්මාණය කිරීම සඳහා භාවිතාකොට ඇති අමුද්‍රව්‍ය වන්නේ කොරල් ගල් ය. එසේ ම මේ කොටුව තුළ තුවක්කු ස්ථානගතකර තිබී ඇත. යාපනයේ ආණ්ඩුකාරවරයා වාසයකොට ඇත්තේ ද මෙම කොටුව තුළ ම ය. කොටුවේ තාප්පයට පිටින් එක් පැත්තක නගරය පිහිටා තිබූ බව දක්වන ඔහු එහි ප්‍රතිකාල් පවුල් 300ක් ද, රාජකාරිවල යෙදී සිටි පවුල් 700ක් ද, ශන්ත ප්‍රැන්සිස්කෝ හා ඩොමින්ගේ කන්‍යාරාමය ද, සමාගමේ කොලීජිය ද, මච්තුමියගේ පල්ලිය ද, ශාන්ත විසුරු කොඩියගේ නිවාසය හා ආරෝග්‍ය ශාලාව ද පැවති බව දක්වයි.

ලන්දේසි යුගයෙහි පැවති බලකොටුවේ ස්වරූපය

මෙලෙස ලක්දිව වෙරළබඩ හා රට අභ්‍යන්තර බොහෝ ප්‍රදේශයන් හි බලකොටු පිහිටුවාගෙන සිටි පෘතුගීසීන් වෙතින් මෙරට ආගමික, ආර්ථික, සාමාජික හා දේශපාලනික අංශයන් වෙත සිදු වූ හානිය ඉතා විශාල ය. මෙම කාරණය වටහාගත් උඩරට පාලනය කළ ii රාජසිංහ (ක්‍රි:ව 1635-1687) රජු පෘතුගීසීන් මෙරටින් පන්නා දැමීම සඳහා නාවික බලය අතින් ශක්තිමත් ලංදේසීන්ගේ සහය ලබා ගන්නා ලදි. මෙම කාර්යය සඳහා ලංදේසීන් හා රාජසිංහ රජු අතර මිත්‍ර ගිවිසුමක් ඇති වී තිබේ. එම ගිවිසුමට අනුව පෘතුගීසින් ලංකාවෙන් පලවා හැරීම සඳහා උපකාර යුද සෙනග රජු වෙත ලබා දීමට ලංදේසීන් පොරොන්දු වී ඇති අතර යුද්ධය සඳහා වින වියදම් දැරීමට රජු එකඟ වී ඇත.

තව ද පෘතුගීසින් වෙතින් ලබා ගන්නා බලකොටු රජු වෙත ලබා දීමට ලන්දේසීන් එකඟ වී ඇති අතර මෙරට වෙළඳාම පිළිබඳ තනි අයිතිය ලන්දේසීන්ට හිමිකර දී ඇත.[10]

මෙම ගිවිසුම පරිදි පෘතුගීසින් මෙරටින් පළවා හැරීම සඳහා කාලතුවක්කු හයක් සහිත හේවා භටයන් 600 දෙනෙකු සහිත ව පෘතුගීසීන් ට එරෙහි ව සටනට පිවිසි ලන්දේසි අද්මිරාල් වෙස්ටවෝල්ඩ් 1639 දී මඩකලපුව බලකොටුව යටත් කොටගෙන ඇත. ඉන්පසු ත්‍රිකුණාමලය බලකොටුව යටත්කොට ගෙන ඇත. මීගමුව හා ගාල්ල 1640 දී ලන්දේසීන් විසින් යටත්කොට ගෙන ඇත. කළුතර බලකොටුව යටත් කොට ගෙන ඇත්තේ 1655 වර්ෂයේ දී ය. ඉන්පසුව කොළඹ බලකොටුව යටත් කොටගෙන ඇත. කොළඹ කොටුව යටත් කොට ගනු ලැබූව ද ගිවිසුමට අනුව එය රජුට බාරදිය යුතු වුවත් ලන්දේසීන් විසින් එය නැවත රජු වෙත ලබා දී නැත.[11]

මින් පසුව ලංකාවේ අවසන් පෘතුගීසි බලකොටුව වූ යාපනය බලකොටුව 1658 දී ලන්දේසීන් සිය යටතට ගෙන ඇත. කොළඹ කොටුව යටත් වූ පසු පෘතුගීසින් විසින් වැඩිකල් යාමට මත්තෙන් ලන්දේසීන් විසින් යාපන ආක්‍රමණය කරන බව දැනගෙන කොළඹ කොටුවේ සිට හේවායින් 90 කුගෙන් සමන්විත ආරක්ෂක භට පිරිස ද ආයුධ සන්නද්ධ වැසියන් 100 දෙනෙකු ද යාපනේ බලකොටුව ආරක්ෂා කිරීම සඳහා යවා ඇත. යාපනේ බලකොටුව ලන්දේසීන්ට යටත් වූ පසුව හේවායින් සෑහෙන සංඛ්‍යාවක් සටන් නැවැත් වූ නමුදු කොටුව වටලනු ලැබ පැවති තෙමස්, පසළොස් දින තුළ එම භටයින්ගෙන් එක්දහස් හයසිය දෙනෙක් පමණ කඩු පහර ලැබීමෙන් සහ රෝගයන් ට පත් වීමෙන් මරණයට පත් වී තිබේ.[12]

මෙම අවස්ථාවේ දී යාපනයේ ආරක්ෂක භට පිරිසේ ප්‍රධාන වශයෙන් කටයුතු කොට ඇත්තේ පෘතුගීසි ස්වේච්ඡා භටයින් ය. බලකොටුව තුළ සිරකරුවන් සමූහයක් ද සිට ඇත. මෙහි දී ස්වේච්ඡා භටයින් හා සිරකරුවන් රාජසිංහ රජුගේ අනුකූලතා ව ඇතිව බලකොටුව තුළ දේව මෙහෙයක් පැවැත්වෙන විට එහි

සිටි සියලු ම නිලධාරීන් මරාදැමීමට කුමන්ත්‍රණය කොට ඇත. මෙම කුමන්ත්‍රණය හෙළි වී කුමන්ත්‍රණය කළ පිරිස දරුණු වද පමුණුවා පෘතුගීසින් විසින් මරණයට පමුණුවා ඇත.[13]

කෙසේ වුව ද පෘතුගීසීන් සතු ව පැවති මෙම බලකොටුව 1658 වසරේ දී ලන්දේසීන් විසින් අත්පත්කරගෙන ඇත. එම අවස්ථාවේ දී කොටුව තුළ සිටි පෘතුගීසීන් විසින් ලන්දේසීන් ට ප්‍රහාර එල්ලකර ඇත. නමුත් කොටු දොරටුව වට කළ ලන්දේසීන් කොටුව අසල පැවති දේවස්ථාන අත්කරගෙන ඒවායේ සිට කොටුව වටකොට දෙසතියක් පමණ වෙඩිතබා කයිට්ස් හි පැවති කුඩා බලකොටුව අල්ලාගෙන ඇත. මෙය අල්ලාගෙන ඇත්තේ යාපන බලකොටුවට ලබා දී පැවති ජල පහසුකම් නැවැත්වීමේ අරමුණෙනි. යාපන කොටුවට වෙඩි එල්ල කළ ලන්දේසීන් සොහොන් බිම්වලින් කැනගත් සොහොන් ගල් යන්ත්‍රවල ආධාරයෙන් කොටුවට විදීමෙන් කොටුව තුළ පැවති ගොඩනැගිලි විනාශකර මෙම බලකොටුව අල්ලාගෙන ඇත. එසේ අත්පත්කරගත් පසු පෘතුගීසී බලකොටුව පැවති ස්ථානයේ ම ලන්දේසීන් විසින් නව බලකොටුවක් ගොඩනගා ඇත. ලන්දේසීන් විසින් නව කොටුව ඉදිකිරීමේ දී ආරක්ෂක අට්ටාල පහකින් යුතු ව ඉදිකර ඇත. ලන්දේසීන් විසින් පළමු ව ඉදිකළ බලකොටුව දිය අගලින් හා පිටත ප්‍රාකාරය නොමැතිව ඉදිකර ඇත. පසුකාලයන්හි දී ඒවා ඉදිකර ඇත. 18 වන සියවසේ මුල් කාලයේ ඉදිකිරීම් ඇරඹූ දිය අගල හා පිටත ප්‍රාකාරය 1792 වසරේ දී මුළුමනින් ම වැඩ අවසන් කර ඇත.

මෙම බලකොටුව පිළිබඳ තොරතුරු පවසන ඩබ්ලිව්. එල්. නෙල්සන් පවසන්නේ මෙම කොටුව උසස් තාක්ෂණයක් භාවිතයෙන් තනන ලද්දක් බව හා විශාලත්වය, ස්වාධීනත්වය, සාමාන්‍ය ජනතාවගෙන් තොර පරිපාලනය සහ ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් ව පැවතීම නිසා මෙය වැදගත්වන බව යි.[14]

පෘතුගීසීන් වෙතින් බලකොටුව පැහැරගනු ලැබූ ලන්දේසීන් විසින් පෘතුගීසින්ගේ බලකොටුව පැවති ස්ථානයෙහි නව ශක්තිමත් බලකොටුවක් ගොඩනගා තිබේ. යාපනය හැර ලන්දේසි යුගයේ

පැවති ක්‍රියාකාරීත්වය සිහිගන්වන වෙනත් කිසිදු නගරයක් ලංකාවේ නොමැත්තේ ය. මෙහි පැවති ලන්දේසි බලකොටුවත්, ලන්දේසි ගෘහ නිර්මාණ සම්ප්‍රදායට අනුව ඉදිකළ ගොඩනැගිලිත්, කොරල් භාවිත කරමින් ඉදිකරන ලද බිත්තිවලින් සැදුම්ලත් දර්ශනීය ඕලන්ද බලකොටුව එය ඉදිකර බොහෝ කලක් ඉක්ම යන තෙක් ම ඒ ආකාරයෙන් පැවති බව හෙන්රි කේව් නැමැති ඉංග්‍රීසි ජාතික ලේඛකයා සඳහන් කරයි.[15]

යාපනය හා ඒ අවට ප්‍රදේශ සඳහා පෘතුගීසීන්ගේ පාලන සමය ට වඩා ලංදේසීන්ගේ පාලන කාලයේ දී විශේෂ වැදගත් කමක් හිමිව තිබූ බව පෙනී යයි. මෙකල මන්නාරමේ සිට ක්‍රියාත්මක වූ මුතු වෙළඳාමෙන් හා රෙදිපිළි කර්මාන්තයෙන් සැළකිය යුතු ලාභයක් ලැබී තිබේ. එසේ ම අලි ඇතුන් වෙළඳාම සහ බදු පැනවීම මගින් ලද විශාල ආදායම ද ලංදේසි යුගයේ දී මෙම ප්‍රදේශයේ වටිනාකම වැඩිවීම සඳහා බලපා තිබේ. එමෙන් ම යාපන ප්‍රදේශය ලංදේසින් තුළ ඉතා ජනප්‍රිය ව පැවති දිස්ත්‍රික්කයකි. ඒ සඳහා හේතු වී ඇත්තේ එහි පැවති ආගමික විපර්යාසය සහ සිය ආගම එම ප්‍රදේශය තුළ ප්‍රචලිත කිරීමට වඩා පහසුවීම ය. ඔවුන් පෘතුගීසි පල්ලි විශාල ප්‍රමාණයක් අල්ලා ගත් අතර එහි අලුතින් පල්ලි ඉදිකර ආගම ප්‍රචාරය සඳහා දමිළ ජාතිකයින් විශාල වශයෙන් පුරුදු පුහුණු කර ඇත.[16]

යාපන ප්‍රදේශයේ ගිණිකොණ දිග ප්‍රදේශය ලන්දේසීන් විසින් ඔවුන්ගේ වාසය සඳහා නාගරික ප්‍රදේශයක් බවට පත්කර ඇත. එහි නැගෙනහිර ප්‍රදේශය මුල්කරගෙන ලන්දේසීන් විසින් ශක්තිමත් බලකොටුව නිර්මාණය කර ඇත. එය ලන්දේසි වාස්තුවිද්‍යාත්මක නිර්මාණ ශිල්පයෙහි පැවති ලක්ෂණයන් මතුකර දක්වන ඉතා වැදගත් නිර්මාණයකි. ඔවුන් විසින් මෙය භාවිතා කර ඇත්තේ හමුදාමය හා පරිපාලන කටයුතු පවත්වාගෙන යාම සඳහා ය.

මෙම ලන්දේසි බලකොටුව තුළ ග්‍රීක් කුරුසික හැඩය ඇති විශාල දේවස්ථානයක් ද, ආණ්ඩුකාරවරයා නිල සංචාරයන් සිදුකරන විට නවාතැන් ගන්නා රජ ගෙදර (Queen House), ආණ්ඩුවේ කාර්යාල, පොලිසියේ නිල නිවාස ඇතුළු වැදගත්

ගොඩනැගිලි රැසක් පිහිටා තිබූ බව ද කේව් විසින් විස්තර කොට ඇත. ඉංග්‍රීසි අවධිය වන විට ලන්දේසීන් අනුගමනය කරන ලද ප්‍රෙස්බෙටීරියන් නිකායෙහි අනුගාමිකයන් අඩු වශයෙන් සිටි නිසා පාවිච්චියට නොගන්නා ලද මෙම දේවස්ථානයෙහි තිබූ ලී බඩු ඉවත්කර ඇත. එසේ ම මෙම අවධිය වන විට මෙය ආශ්‍රිතව ඕලන්ද නිලධාරීන්ගේ සොහොන් කොත් රාශියක් ද පැවත තිබී ඇත.[17]

ලන්දේසීන් විසින් ගොඩනගන ලද මෙම බලකොටුවෙහි පැවති ස්වරූපය පිළිබඳ W.A. නෙල්සන් හා W.G.M. බේමර් විසින් විස්තර සිය සටහන්හි විශාල වශයෙන් දක්වා ඇත. විවිධ හේතූන් නිසා යාපනය බලකොටුව පිළිබඳ අනෙකුත් දේවලට වඩා විස්තර ව සඳහන් කරනු ලබයි. මෙය ලන්දේසීන්ගේ උතුරු කොමාන්ඩරියේ මූලස්ථානය ලෙසින් භාවිත කර ඇත. යාපන ප්‍රදේශයේ සිදුවන්නා වූ සියලූ ම අනුකාර්යයන් එනම් ආණ්ඩු කිරීම, නීතිය පවත්වාගෙන යාම, වෙළඳාම හා මිනිසුන් සමග ගනුදෙනු කිරීම යනාදී සියල්ල මෙහෙයවා ඇත්තේ මෙය කේන්ද්‍ර කරගෙන ය.[18]

මෙම බලකොටුව යාපන අර්ධද්වීපයේ දකුණු කෙළවරට වීමට කළපුව හා මහා භූමි ප්‍රදේශය අතර පැතිරී සිටින සේ නිර්මාණය කර ඇත. මෙම කොටුවෙහි පංචාශ්‍ර කොටස් ලන්දේසීන් විසින් තනවා ඇත්තේ 1680 වර්ෂයේ දී ය.[19] පෘතුගීසීන්ගෙන් මෙම බලකොටුව යටත් කරගත් පසුව සුන්බුන් ඉවත් කරමින් නූතයේ පවත්නා බලකොටුවෙහි මුලින් ම අභ්‍යන්තර යුද කඳවුර හා පසුව එළඹි ශතවර්ෂයෙහි කොටුවෙහි ඉතිරි කාර්යයන් සිදු කර ඇත. 1700 පමණ වන විට බාහිර නිමාව සිදු කිරීමේ කාර්යය මන්දගාමී අයුරින් සිදු වී තිබේ. එසේ වී ඇත්තේ බලකොටුව නිර්මාණය කිරීම සඳහා භාවිත කළ ගල් හා හුණු මදි වූ නිසා ය. අවසානයේ දී නිමවූ මෙම කොටුව යුධ ශක්තිය අතින් බලසම්පන්න වූවක් මෙන් ම එහි කාලතුවක්කු සවිකිරීම මගින් ආරක්ෂාව තරකිරීම සිදුකර ඇත. මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ ද මෙම බලකොටුව හා සම කළ හැකි කොටුවක් තිබී ඇත්තේ Berwick නගරයේ පමණි.[20]

මෙම බලකොටුවෙහි තවත් එක් අගයක් වී ඇත්තේ ආපදා අවස්ථාවක දී කැඳවිය හැකි පරිදි හමුදා රැස්කර තැබිය හැකි වීමයි. එසේ ම අවට පිහිටි අනෙකුත් ප්‍රදේශයන්හි ආරක්ෂාව තරකළ හැකි සියලු ම පහසුකම් මෙහි තිබීම ද මෙහි පැවති අගය වැඩි කරන්නක් වී ඇත. කෙතරම් බල සම්පන්න සතුරු සේනාවක් මෙහි පැමිණිය ද ඔවුන් පහසුවෙන් මර්දන කළ හැකි ආකාරයෙන් මෙය නිමවා තිබේ. 1767 දී ප්‍රංශවරුන් විසින් මෙරට බටහිර හා නැගෙනහිර මුහුදු ප්‍රදේශයන් වෙත සිදුකළ ආක්‍රමණයන් සාර්ථක ලෙස මැඩපැවැත්වීමට හැකි වී ඇත්තේ ද යාපනය කොටුව ආශ්‍රය කරගෙන ය.[21]

මෙම බලකොටුව ඉදිකිරීමේ දී ලන්දේසීන් විසින් ඉතා සැලකිල්ලෙන් යුතුව ඉදිකර ඇත. මෙම බලකොටුවෙහි පිවිසුම් දොරටුව ආරක්ෂාව අතින් ඉතා ශක්තිමත් ලෙස ඉදිකර ඇත. මෙම දොරටුව යුද කටයුතු සිදුවන අවස්ථාවන්හි දී අලින්ගේ හිසින් කඩාබිඳ දැමීම වැළැක්වීම සඳහා තියුණු යකඩ උල් යොදා ගනිමින් නිමකර තිබේ. මෙම බලකොටුව Heydt ගේ කාලයේ දී වශාල වශයෙන් පැතුරුණු ප්‍රාකාරයක් ලෙසින් පැවත තිබී ඇත. මෙහි ඇතුල්වීමේ ප්‍රධාන දොරටුව ට සම්බන්ධ කොට හැකිලිය හැකි පාලමක් ද ඉදිකර තිබී ඇත.[22]

මෙම කොටුවෙහි සැකැස්ම තීරණය කොට ඇත්තේ යුරෝපීය ආක්‍රමණවලට හා කොරමැන්ඩල් මුහුදු තීරයේ සිදුවන ක්‍රියාදාමයන් සඳහා මුහුණ දීමේ යතුරක් ලෙසය. මෙහි සතුරන්ට පහරදීම කාලතුවක්කු හා මොටාර් සවිකර තිබී ඇත. මෙහි තිබූ කාලතුවක්කුවකින් යාර 400 පමණ දුරකට ප්‍රහාර එල්ල කළ හැකි අතර මෝටාර් එකකින් යාර 100 ක් පමණ දුරකට ප්‍රහාර එල්ල කිරීමට හැකියාවක් තිබී ඇත. මේවායෙන් හැකිතාක් දුරකට ප්‍රහාර එල්ල කළ ද නිවැරදි ස්ථානයන් දැනගැනීමට අපහසු වී තිබේ. එසේ ම මෙම ආයුධ භාවිතා කිරීමේ දී විශාල ශ්‍රමයක් දැරිය යුතු වූ නිසා එහි සිටි ආරක්ෂකයින් විශාල අපහසුතාවයන්ට ද පත්ව තිබේ.[23]

මෙම බලකොටුවෙහි බාහිර ගමන් මාර්ග ඉදිකිරීම 18 වන ශතවර්ෂයේ මුල දී පමණ ආරම්භ වූ අතර එහි අවසාන මෙය

1792 දී බ්‍රිතාන්‍යයන්ට යටත් වීමට වසර 3 කට පමණ පෙර අවසන් කර ඇත. මුල්කාලයේ කොටුව තුළ පැවති හමුදා බැරැක්ක කඩා බිඳ දමා පැවති අතර පල්ලිය ලන්දේසීන් විසින් බලකොටුවෙහි උතුරු දෙසින් ඉදිකර තිබේ. පෘතුගීසි සමයේ භාවිත කළ ගබඩා ගෙවල් ද ඔවුන් විසින් කඩා බිඳ දමා තිබේ. ලන්දේසි ලුතිනන් ආණ්ඩුකාරවරයා සිටි නිවාස පසු කාලයේ දී ''රැජිණගේ නිවස'' යනුවෙන් හඳුන්වා තිබේ. මෙහි ද්වාර මාලකයන් ඇතුලත කොටුව තුළ පිහිටා තිබූ ලන්දේසි මුරකුටි බ්‍රිතාන්‍ය යුගයේ දී පොලිස් වාසස්ථාන බවට පත්ව ඇත. මෙහි හිරේ මැද කොටස අක්කර හතරක් පුරා විහිද තිබේ. එය නගර ආරක්ෂක හමුදාවෙහි සරඹ පිට්ටනිය ලෙසින් භාවිත කර ඇත. බලකොටුව තුළ පැවති ඉතිරි අක්කර 16 පුරා ම විවිධ ගොඩනැගිලි පිහිටා තිබී ඇත.[24]

මෙහි අභ්‍යන්තර සැකැස්ම දෙස බැලූ විට ප්‍රාකාරයෙන් වටකළ පෙදෙස කොටස් පහකින් යුක්ත ය. අභ්‍යන්තර සැකැස්ම පිටතින් නියත දුරකින් කොටු පවුර සදා ඇත්තේ සතුරන්ගෙන් අභ්‍යන්තරය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා ය. එසේ ම බාහිර කොටු පවුර මෙන් ම අභ්‍යන්තරයේ නැවත සාදන ලද්දා වූ කොටු පවුර සෑදීමේ දී එයට අදුරක් ගෙන දුන් බාධක ලෙසින් පැවති සියලුම ගස්කොළන් හා ගොඩනැගිලි ඉවත් කර ඇත. මේවා ඉවත් කොට ඇත්තේ සතුරන් ඒවායෙහි සැඟවී සිට පහරදීම වැළැක්වීම සඳහා ය. මෙහි සෙබළුන් 100-200 ත් අතර ප්‍රමාණයක් රැඳවිය හැකි බැරැක්ක හා මුරකුටි ඉදිකර තිබී ඇත.[25]

මෙහි අභ්‍යන්තරයෙහි පැවති ආරක්ෂක කුටිවල තුවක්කු 140 ක් පමණ රඳවා තිබීමට පහසුකම් තිබී ඇත. තුවක්කු අතින් ගත් සෙබළුන් මෙන් ම පාබල හමුදාව ද මෙහි රඳවා තබා ඇත. මෙහි සවිකර පැවති විශාල කාලතුවක්කු 11 ට අමතරව ආරක්ෂාව සඳහා විශේෂ ගණයේ කාලතුවක්කු ද සවිකර තිබී ඇත. මෙම සියලු දේ එකතුවෙන් බලකොටුව තුළ බාහිර අගලෙහි ආරක්ෂාව සැලසී ඇත. මෙම බලකොටුවෙහි කිසියම් හදිසි අවස්ථාවක දී එක් ස්ථානයක සිට තවත් ස්ථානයකට මාරු වී යාම සඳහා හදිසි අනතුරු ඇඟවීම් දක්වන සංඥාවන් භාවිත කර ඇත.[26]

මෙම බලකොටුවෙහි පිටත බැවුමෙහි තෘණ වර්ග වැවී තිබූ බව තහවුරු වන බව W.A. නෙල්සන් පවසයි. මෙහි පිටත බැවුමෙහි මිටි තාප්පය සේම මුහුද දක්වා ඇති කුඩා විවරයන් ද තිබී ඇත. මෙහි බලකොටුවෙහි පිටත බැවුමෙහි සිට බාහිර කොටුව වෙත ළඟාවීම සඳහා කුඩා අඩිපාරක් තනවා තිබී ඇත. මෙම මාර්ග තනා තිබී ඇත්තේ ඉංග්‍රීසි S අකුරේ හැඩයට ය. මෙම කොටුව අභ්‍යන්තරයේ සිට පිටත කොටුවේ වියළි අගල දක්වා ම ව්‍යාප්ත වී තිබී ඇත.[27]

අභ්‍යන්තර බලකොටුව හා පිටත බලකොටුව යන ප්‍රධාන කොටස් දෙකකින් යුතු ව ඉදිකර ඇති මෙම බලකොටුවේ අභ්‍යන්තර බලකොටුව වටා ඇති දිය අගලෙන් පිටත බලකොටුව වෙන් කෙරේ. වර්තමානයේ මෙහි පිටත බලකොටුව වටා ගොඩබිම් මාර්ගයක් දැකිය හැකි වුව ද අතීතයේ දී නැගෙනහිර දෙසින් බලකොටුව මුහුද හා සම්බන්ධව පැවති බව සිතිය හැකි සාධක තිබේ. මෙහි අභ්‍යන්තර බලකොටුව වටා ඇති දිය අගලට අමතර ව බාහිර බලකොටුව වටා වියලි අගලක් ඉදිකොට තිබී ඇති බවට ද සාධක ඇත.

ලන්දේසි යුගයෙන් පසු බලකොටුවෙහි ඉතිහාසය

මෙලෙස ඉතා රමණීය අයුරින් හා ශක්තිමත් ලෙස මෙම බලකොටුව ගොඩනැගූ ලන්දේසීන් වෙතින් ඉන්දියන් සාගරයේ වෙළඳාම් ආධිපත්‍ය ලබාගැනීම සඳහා පෙරදිගට පැමිණි තවත් යුරෝපීය ආක්‍රමණික ජාතියක් වූ ඉංග්‍රීසි ජාතිකයින් පැහැරගෙන ඇත. මොවුන් ලන්දේසීන් වෙතින් මෙය පැහැරගෙන ඇත්තේ 1795 සැප්තැම්බර් 28 දා ය. මෙම බලකොටුව පිළිබඳ සටහන් තබාඇති W.T. කීබල් පවසන්නේ 1619 දී යාපනයට පැමිණි පෘතුගීසීන් එවකට එහි සිටි සංකිලි නැමති පාලකයා පලවාහැර ''ආශ්චර්යයේ අප ස්වාමි දූගේ බලකොටුව'' ඉදිකළ බවත්, තුන් මසක් තිස්සේ යාපනය වටලාගෙන සිටි ලන්දේසීහු 1658 ජුනි 24 දා මෙය අල්ලාගත් බවත්, 1795 සැප්තැම්බර් 28 දා ඉංග්‍රීසීන් විසින් මෙය අල්ලා ගත් බවත් ය.[28]

රොබට් පර්සිවල් නැමති ඉංග්‍රීසි ජාතික ලේඛකයා ද මෙම කොටුව ඔවුන්ට යටත්වීමේ අවස්ථාව පිළිබඳ සඳහන් කොට තිබේ. ඔවුන් පවසන යාපනය නගරය හා බලකොටුව යාපනය වරායට සැතපුම් කීපයක් දුරින් පිහිටා තිබූ බවයි. යාපනය අල්ලා ගැනීම සඳහා පැමිණි ඉංග්‍රීසි හමුදා සේනාංකයේ සහාය සඳහා ඉන්දියාවේ නාගපට්ටනමේ සිට හා ත්‍රිකුණාමලයේ සිට පැමිණි සහායක සේනාංක හමුවී ඇත්තේ පෘතුගීසීන් විසින් ඉදිකර පැවති පේදුරු තුඩුව බලකොටුවේ දී ය. මෙම හමුදා යාපනයට ඇතුල් වූ පසුව ලන්දේසීන් කිසිදු සටනකින් තොරව ම යාපනය බලකොටුවෙන් ඉවත් වී ගොස් ඇත. ඒ වනවිට මෙහි විශාල ජනගහණයක් ද ජීවත්ව සිට ඇත.[29]

ඉංග්‍රීසි ජාතිකයින් පෙරදිග ට පැමිණි පසු ඉන්දියන් සාගරයේ නාවික බලයේ ඒකාධිකාරය ඔවුන් සතු වූ නිසාවෙන් යුරෝපා ජාතීන්ගෙන් ඔවුන්ට අභියෝගයක් එල්ල වී නොමැත. ඒ නිසා ඔවුන් ලන්දේසීන් වෙතින් මෙරට දී අල්ලා ගනු ලැබූ බලකොටු ආරක්ෂක කාර්යයන් සඳහා නවීකරණය කිරීම හෝ යුද ශක්තිය වර්ධන කිරීමේ අවශ්‍යතාවයක් පැන නැගී නැත. එනිසා යාපනය බලකොටුව අල්ලා ගනු ලැබූ ඉංග්‍රීසීන් විසින් එය යුද කටයුතුවලට වඩා පරිපාලන කටයුතු කිරීමේ මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් භාවිතයට ගෙන ඇත.

බ්‍රිතාන්‍ය යුගයේ දී කොටුව තුළ පිහිටි රැජිණගේ නිවාස ආණ්ඩුකාරවරයාගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා භාවිතයට ගෙන ඇත. එසේම මෙය ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණ විනිසුරුවරු, රජයේ ඇමතිවරු සහ අනෙක් උසස් නිලධාරීන් කලින් කල යාපනයේ සිදු කරන ලද සංචාරයන්වල දී ඔවුනගේ ප්‍රයෝජන සඳහා භාවිතයට ගෙන ඇත.[30] මෑත යුගයේ දී ලොව ප්‍රථම අගමැතිවරිය බවට පත් වූ මෙරට පළමු අගමැතිවරිය ලෙසින් ක්‍රියාකළ සිරිමාවෝ බණ්ඩාරණායක මැතිනිය ද ඇගේ යාපන සංචාරයේ දී නවාතැන් පොලක් වශයෙන් භාවිත කොට ඇත. බ්‍රිතාන්‍ය යුගය තුළ දී ද මෙහි ආරක්ෂාව සඳහා කාලතුවක්කු භාවිත කර ඇති අතර 1940 වනතුරු ම අශ්වාරෝහක භටයින් මෙහි ආරක්ෂක කයුතුවල නියැළී සිට ඇත.[31]

බ්‍රිතාන්‍ය යුගයේ දී මෙම බලකොටුව පාලන කටයුතු සඳහා භාවිත කළේ වුව ද ලෙනාඩ් වුල්ෆ් දක්වන තොරතුරු අනුව මෙය තරමක් වල් බිහි ව තිබූ බව පෙනී යයි. ඔහු මෙරටට පැමිණෙන විට මෙරටට රැගෙන ආ "චාල්ස්" යනුවෙන් හඳුන්වන ලද සුනඛයා කොටුව තුළ පඳුරු ගොන්නක් තුළ සිට බළලකු සහ විශාල නාගයකු දඩයම් කළ බව ඔහු වාර්තා කොට ඇත.[32] එසේ ම ඔහු මෙම බලකොටුව අළු පැහැති ගල් කුට්ටිවලින් ඉදිකර පැවති අතර මුහුදට මුහුණලා පැවති බව ද දක්වයි.[33]

මෙහි හමුදා රැඳවීමේ අවශ්‍යතාවයක් නො තිබූ නිසා සහමුලින් ම සාමාන්‍ය ජනතාවගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා මෙය වෙන්කර තිබී ඇත. ඕලන්ද යුගයේ ඉදිකරනු ලැබූ කොටුව තුළ පැවති විශාල නිවසක් ආණ්ඩුකාරවරයා යාපනේ සංචාරය සඳහා පැමිණි විට ඔහුගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා පමණක් වෙන්කොට තබා ඇත. වුල්ෆ් දක්වන මෙම නිවස බොහෝ විට "රැජිණගේ නිවස" විය හැක. ඉංග්‍රීසි යුගයේ දී බලකොටුවේ එක් පැත්තක් බන්ධනාගාරයක් බවට පත්කොට ඇත. තවත් පැත්තක බංගලා පේළියක් ඉදිකොට පොලිස් අධිකාරි, සහකාර පොලිස් අධිකාරි සහ දිස්ත්‍රික් විනිශ්චකාරවරයාගේ වාසස්ථාන සඳහා වෙන් කර ඇත. මෙහි මුර කුළුණකට යාබඳ ව කාර්යාල සහායක සඳහා ද නිවසක් ඉදිකර තිබේ.[34]

මෙලෙස වසර සිය ගණනක් තිස්සේ ආක්‍රමණික ජාතීන් ත්‍රිත්වයක් යටතේ හැදීවැඩී පෝෂණය වූ යාපනය බලකොටුව පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් 1971 මැයි 31 වන දින ආරක්ෂිත පුරාවිද්‍යා ස්මාරකයක් ලෙස 1940 පුරාවස්තු ආඥා පණත යටතේ අංක 8698 දරණ ගැසට් නිවේදනය අනුව 27 වන නියෝගය යටතේ iv වන කොටසින් ආරක්ෂිත ස්මාරකයක් බව දක්වා ඇත. එලෙස ආරක්ෂිත ස්මාරකයක් ලෙසට නම් කර ඇත්තේ උවද වර්තමානය වන විට දශක තුනකට ආසන්න කාලයක් මෙරට පැවති එල්.ටී.ටී.ඊ දෙමළ කොටි ත්‍රස්තවාදී ක්‍රියා නිසාවෙන් මෙහි බොහෝ කොටස් විනාශ වී ඇත.

සමාලෝචනය

අද්‍යතයේ පවත්නා යාපනය ඕලන්ද බලකොටුව ලන්දේසීන් විසින් ඉදිකර ඇත්තේ වුව ද එය පළමුවෙන් ඉදිකොට ඇත්තේ පෘතුගීසි ජාතිකයින් විසිනි. ලන්දේසීන් විසින් සිදුකොට ඇත්තේ පෘතුගීසීන් විසින් ඉදිකළ බලකොටුව ඔවුන් වෙතින් පැහැරගෙන එය පැවති ස්ථානයේ ම ලන්දේසි වාස්තුවිද්‍යා ශෛලීන් ට අනුව එම බලකොටුව විශාලකොට ඉදිකරවා වැඩි දියුණු කිරීම යි. ලන්දේසීන් වසර බොහෝ ගණනක් මෙය පරිහරණය කළ ද මෙහි ඉදිකිරීම් සම්පූර්ණ කර වැඩි කාලයක් යාමට මත්තෙන් ඉංග්‍රීසි ජාතිකයින් විසින් මෙම බලකොටුව ලන්දේසීන් වෙතින් පැහැරගෙන ඇත. මෙලෙස යුරෝපා ජාතීන් ත්‍රිත්වයක් යටතේ යාපන බලකොටුව පාලනය වී ඇති නිසා එයට දීර්ඝ ඉතිහාසයක් හිමි ව තිබේ.

එසේ වුව ද මෙම බලකොටුව පිළිබඳ වත් එහි දැකිය හැකි වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ ලකුණ පිළිබඳ වත් සිදුකොට ඇති පූර්ණ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන් බොහෝ සෙයින් විරල ය. එනිසා මෙම බලකොටුව පිළිබඳ ව පූර්ණ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් සිදුකරලීමේ අවශ්‍යතාවයක් ද වර්තමානයේ දී ස්මතුව පවතී. මන්ද යත් මෙම බලකොටුව ඉදිකොට දැනට ශත වර්ෂ ගණනාවක් ඉක්මගොස් තිබෙන නිසාත්, දශක තුනක පමණ යුද්ධයකට මැදි වූ ප්‍රදේශයක පැවති ස්මාරකයක් නිසාත්, වෙනත් අයුරේ ස්වභාවික හායන කාරකයන් ට ගොදුරුව විනාශවීමේ අවදානමක ට ලක්ව ඇති නිසාත් ය.

ආන්තික සටහන්

1 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988:301

2 අබයසිංහ,පෘතුගීසීන් හා ලංකාව, 1969:3-4

3 එම,4

4 එම,9

5 අබයසිංහ,පරංගි කෝට්ටේ,1966:21

6 එම,22
7 අබයසිංහ, පෘතුගීසීන් හා ලංකාව,1969:9
8 එම,9
9 පෙරේරා, දහවන වැනි සියවසේ ලංකා සංචාරයක්,2006:49
10 සෝමරත්න, සිංහලේ,2004:52
11 එම,53-54
12 එම,54
13 එම,55
14 Nelson, THE DUTCH FORTS OF SRI LANKA, 984:83
15 පෙරේරා, දහවන වැනි සියවසේ ලංකා සංචාරයක්, 2006:388-389
16 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988:302
17 පෙරේරා, දහවන වැනි සියවසේ ලංකා සංචාරයක්, 2006:389
18 Nelson, THE DUTCH FORTS OF SRI LANKA, 1984(82
19 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988(303
20 Nelson, THE DUTCH FORTS OF SRI LANKA, 1984(83
21 එම,83
22 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988:303
23 Nelson, THE DUTCH FORTS OF SRI LANKA, 1984(83
24 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988(304
25 Nelson, THE DUTCH FORTS OF SRI LANKA,1984(85
26 එම,85
27 එම,86
28 අල්විස්, පෙම්බර ලංකා, 2002:124
29 වනසිංහ, රොබට් පර්සිවල් දුටු ලංකාව, 2006:44
30 Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, 1988:304
31 එම,304
32 අල්විස්, ලක් බිමේ සත් වසක්, 1996:43-44
33 එම,56
34 එම,56

බදුලු හෝපිටිගමු ටැම් ලිපිය

ආචාර්ය කේ.එම් ඇලෙක්සැන්ඩර්

හැඳින්වීම

බදුල්ල ටැම්ලිපිය ලෙසට හඳුන්වන මෙම ශිලා ලේඛනය දැනට බදුල්ල කච්චේරි භූමියේ ස්ථාපිත කර ඇත. බදුල්ල කච්චේරි භූමියේ පිහිටුවා ඇති නිසා මෙය බදුලු ටැම් ලිපිය ලෙසට හැඳින්වූවත් මෙම අනර්ඝ ටැම්ලිපිය සොයාගෙන ඇත්තේ මහියංගනයෙන් සැතපුම් තුනක් පමණ ඊසාන දිග පැත්තෙන් වූ සොරබොර නමින් සුප්‍රසිද්ධ වැව ආසන්නයෙන් ය. 1957 වර්ෂයේ දී එවකට ආණ්ඩුවේ සහකාර ඒජන්ත (උප දිසාපති) වශයෙන් කටයුතු කළ ජෝන් බේලි (John Bailey) මහතා විසින් මෙම ටැම් ලිපිය මුලින් ම සොයාගෙන ඇත. ජරාවාස වී තිබූ සොරබොර වැව හා ඒ ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත ව කෘෂිකාර්මික කටයුතු දියුණු කිරීම පිණිස රජයට වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා තොරතුරු සොයා බැලීමේ දී කළ ගවේෂණයක දී අහම්බෙන් මෙම ටැම් ලිපිය හමු වී ඇති අතර ඒ අනුව රජයට ඉදිරිපත් කළ වාර්තාවේ මෙම ලේඛනය පිළිබඳ ව ද සඳහන් කර ඇත. එම සඳහන මෙම ටැම් ලිපිය හා සම්බන්ධ මුල් ම හෙළිදරව්වයි. ඔහුගේ එම වාර්තාවේ සඳහන් විස්තරයට අනුව විශාල දාගැබක් ආසන්නයේ සොරබොර වැව පිහිටා ඇති බවත් එය ඌව ප්‍රදේශයේ ඇති විශාලතම හා පැරණි ම වාරි ව්‍යාපෘතිය බවත් ඒ ආසන්නයේ ම මෙම ටැම් ලිපිය ද පිහිටුවා ඇති බවත් සඳහන් වේ. (Sessional Papers 1957, Quated in the Mannual of Uva, 33) එහි සඳහන් දාගැබ

මහියංගන දාගැබ වන අතර එම දාගැබත් මෙම ටැම්ලිපියත් අතර සාමාන්‍ය දුර පරතරය සැතපුම් තුනක් පමණ වේ.

ජෝන් බේලීගේ එම වාර්තාවේ නිර්දේශවලට අනුව 1870 වර්ෂයේ දී සොරබොර ව්‍යාපෘතියේ ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු ආරම්භ කරණ ලද අතර එම ව්‍යාපෘතියේ කෘෂිකාර්මික සංවර්ධන කටයුතු නිසා විනාශ වී යාමට හේතුවිය හැකි නිසා එම ටැම් ලිපිය එතැනින් ඉවත් කර බදුල්ල නගරයට ගෙනවිත් බදුල්ලේ මහනුවර හා බණ්ඩාරවෙල යා කරන හන්දියේ බදුලු කච්චේරිය ආසන්නයේ පිහිටුවා ඇත. (paranuitana 1928, 72) (මෙම සංසිද්ධිය මුදවා ගැනීමේ හෙවත් බේරා ගැනීමේ (Rescue / Priventive Archaeology) පුරාවිද්‍යාව හා සම්බන්ධ ශ්‍රී ලංකාවේ 18 වන සියවස දක්වා ඇතට දිව යන නිදර්ශනයකි) දැනට එම සෙල්ලිපිය බදුලු කච්චේරි භූමියට අයත් ය.

මෙම ටැම් ලිපිය පිළිබඳ නැවත සඳහනක් හමුවන්නේ 1893 වසරේ දී හර්බට් (Herbert) විසින් ඔහුගේ Mannual at Uva නම් වූ වාර්තාවෙන් ය. (Hevbert 1893, 53) එම වාර්තාවේ මෙම ලේඛනය ගැන නාමිකව සඳහන් වූවත් 1870 වර්ෂයේ දී මෙය බදුල්ලේ ස්ථාපිත කළාට පසුව වසර 50 ආසන්න කාලයක් උගතුන්ගේ හෝ පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ අවදානයට ලක්නොවූ මෙම අභිලේඛනය 1920 වර්ෂයේ එච්.ඩබ්ලිව්. කොඩ්රින්ටන් (H.W. Codrington) මහතාගේ විශේෂ අවදානයට ලක්විය. එවකට ආණ්ඩුවේ ඒජන්ත (දිසාපති) ලෙස සේවය කළ කොඩ්රින්ටන් මහතා එම ටැම් ලිපියේ ඇසින් බලා සකස් කරගත් (eye copy) පිටපතක් සුදානම් කරගෙන එහි ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක වැදගත්කම පිළිබඳ වාර්ථාවක් ද සමඟ සමකාලින පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්වරයා වෙතට යොමු කොට පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ අවදානයට එය ලක්කරන ලදි. ඉන්පසු මෙම ලේඛනය උගතුන්ගේ හා පුරාවිද්‍යාඥයන්ගේ සැලකිල්ලට භාජනය විය. එසේ බුද්ධිමතුන්ගේ අවධානයට ලක් වූ මෙම ටැම් ලිපිය කියවා අර්ථ දක්වා විස්තර විමර්ශන සහිත ව සෙනරත් පරණවිතාන විසින් Epigraphiya Zeylanica III හි පලකර ඇත. (Paranavitana 1933,70-100)

ටැම්ලිපියේ ස්වභාවය

පැති හතර (4) න් සමන්විත මෙම ටැම්ලිපියේ උස අඩි 8 අගල් 5 ක් පමණ වේ. අක්ෂර කොටා ඇති පිළිවෙල අනුව කියවාගත හැකි පහසුව තකා එම ටැම් ලිපියේ ඇති හතර A.B.C.D යනුවෙන් නම්කර ඇත. එහි A පැත්තෙහි පළල අඩි 10 $\frac{1}{2}$ ක් පමණ වන අතර එහි අක්ෂර පේළි 47කි. B පැත්තේහි පළල අඩි 9 ක් වන අතර එහි අක්ෂර පේළි 49 කි. C පැත්තේහි පළල ද අඩි 10වන අතර එහි ද අක්ෂර පේළි 49 තිබේ. D පැත්තේහි පළල ද පළල අඩි 10 ක් වන අතර එහි කොටා ඇති අක්ෂර පෙළි ගණන 50 කි. පැති හතර ම මනා ලෙස ඔපමට්ටම් කරගෙන ඉරිගසා එම ඉරිමත අක්ෂර කොටා ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ මෙතෙක් සොයා ගෙන ඇති ටැම් ලිපි අතර දීර්ඝතම හා වැඩිම කරුණු ප්‍රමාණයක් අඩංගු ලේඛනය මෙය වේ. මෙම ලේඛනය අනුරාධපුර යුගයේ අවසාන කාල පරිච්ඡේදය වූ ක්‍රි: ව: 10 වන සියවසේ මැද භාගයට අයත් අක්ෂරවලින් යුක්ත වේ.

ටැම්ලිපිය ලිවීමට හේතු

මහියන්ගණයේ හොරබොර හෙවත් සොරබොර වැවට ආසන්නයේ පිහිටි ප්‍රදේශයේ වූ හෝපිටිගම වෙළඳපළට හෝ වෙළඳ නගරයට වෙළෙන්ඳන්, නගරවාසින් හා ගම්වාසීන්ට වෙළඳ පළ බාර ප්‍රධානින්ගේන් හා අවශේෂ පාලකයින්ගේ අත්විඳීමට සිදුවූ නීතිවිරෝධි ආකාරයට අයකරගත් දඩ මුදල් හා වෙනත් අයතා ගනුදෙනු සම්බන්ධ රජතුමා මහියංගණ විහාරය වැඳීමට පැමිණි අවස්ථාවක දී කරන ලද පැමිණිල්ලක් හා ඉදිරිපත් කරණ ලද පෙත්සමක් සැලකිල්ලට ගත් රජු එවැනි තත්ත්වයක් නැවත ඇති නො වන ආකාරයට කටයුතු කළයුතු බවට දන්වමින් වෙළඳ පළක් පවත්වාගෙන යා යුතු ආකාරය පිළිබඳ නියෝග ඇතුලත් කරමින් මෙම ටැම් ලිපිය පිහිටුවා ඇත. (හොපිටිගමු වෙළඳ පළට සම්බන්ධව ස්ථාපිත කර ඇති මෙම ටැම් ලිපිය බදුලු හෝපිටිගමු ටැම් ලිපිය ලෙසට ද හඳුන්වනු ලැබේ.) මෙම ලේඛනයෙන් පැහැදිලි වෙන්නේ එම වෙළඳ නගරයේ ක්‍රමික පාලනය සඳහා පැනවූ ව්‍යවස්ථාවක් පිළිබඳ තොරතුරු ය.

විවරණය

බදුලු හෝපිටිගමු ටැම් ලිපියේ සඳහන් "සිරිසඟබෝ උදා මහරදහු" යන්නේන් උදය නම් රජකෙනෙකු පිළිබඳ කියැවේ. සෙනරත් පරණවිතාන අදහස් කරන්නේ මින් අර්ථවත් වන්නේ IV වන උදය රජතුමා (ක්‍රි: ව: 946 - 954) බවයි. (Epigaphia Zeylanica 1933, 73 - 74) ලංකා ඉතිහාසයේ අනුරාධපුර යුගයේ දී උදය නමින් රාජ්‍යත්වයට පත් රජවරුන් සිව් දෙනකු ගැන සඳහන් වේ. (ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය I භාගය 1964, 806 - 807) ඉන් I වන උදය රජු ක්‍රි: ව: 8 වන සියවසට (ක්‍රි: ව: 797 - 801) අයත්වන අතර II වන උදය රජු (ක්‍රි: ව: 887 - 898) ක්‍රි: ව: 9 වන සියවසට අයත්වේ. (ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය I භාගය 1964, 312, 317 - 318) මෙම ලිපියේ සඳහන් අක්ෂර ලක්ෂණ අනුව ඔවුන්ගේ පාලන කාලවට මෙම ලේකනය අයත් කළ නො හැකිය. එසේ ම II වන උදය රජුට තිබුණේ සිරිසඟබෝ යන විරුද නාමය නොව අභාසලමෙවන් යනුවෙන් වූ විරුද නාමයකි.

මැදඋයන්ගොඩ විමලකිත්ති හිමියන් අදහස් කරන්නේ මෙම ලිපියේ සඳහන් රජු වන්නේ II වන උදය (ක්‍රිːව 935 - 938) රජු බවයි. (විමලකිත්ති හිමි 1959, 48) එසේ ම නන්දසේන මුදියන්සේ ද එම අදහසම ඉදිරිපත් කරයි. (මුදියන්සේ, 2000, 253) එම දෙදෙනා තම අදහස් එතරම් තර්කානු කුල පදනමක් මත ගොඩනගා ඉදිරිපත් කර ඇති බවක් නො පෙනේ. නමුත් පරණවිතාන දක්වන්නේ මෙම බදුලු ටැම් ලිපිය IV වන උදය (ක්‍රිː වː 946 - 954) රජුගේ කාලයට අයත් බවයි. ඊට අනුව III උදය රජුගේ දෙමාපියන් වනුයේ ද මිහින්ද මහයා හා කිතා රැජිණයි. එවැනි සඳහනක් මෙම ලිපියේ නොමැති අතර මෙහි සඳහන් උදය රජුගේ මව ලෙසට ලිපියේ ම සඳහන් කොට ඇත්තේ ද සමුදගොන් (සමුදගොන් බිසො රැදැනයැ) යනුවෙනි. ඒ අනුව මෙම ලිපියේ සඳහන් රජු ලෙසට පිළිගත හැක්කේ IV වන උදය රජු බව පරණවිතාන තර්කානුකුලව පැහැදිලි කර දෙයි. (Epigraphia Zeylanica 1933, 179) බදුලු ටැම් ලිපියේ එන සඳහනට අනුව හා සමකාලීන

අනෙකුත් ශිලාලේඛන හා ඓතිහාසික කරුණු ද පදනම් කරගත් විට පරණවිතාන විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති මතය තහවුරු කරගත හැකිය. ඒ අනුව මෙම ටැම් ලිපිය අනුරාධපුර යුගයේ අග භාගයේ දී බලයේ සිටි IV වන උදය රාජ්‍ය සමයට අයත් කළ හැකිය. එම රජු රාජ්‍යත්වයට පත්වී දෙවන වර්ෂයේ දී මෙම ලේඛනය ස්ථාපිත කර ඇත. පෙර රජ දවස හෙවත් පූර්වයේ සිට චාරිත්‍රානුකූලව පවත්වාගේන ආ බදු ක්‍රම වලට අනුව යමින් මෙම ලෙඛනයේ බදු ක්‍රම පනවන බව ද ලේඛනයේ සඳහන් වේ. **"පිරිනිවියන් වහන්සේ දවැසැ කළ වැවස්ථා ඉක්මැ අන්නෑයෙන්"** යනුවෙන් ඒ බව සඳහන් වේ.

මෙහි සඳහන් "සොරබොරෙහි ආවූ හොපිටිගමු පදිය වැපාරයන් කුඩින් " යන්නේන් සොරබොරට සපැමිණි රජතුමාට හෝපිටිගමුවේ වෙළඳ නගරයේ වෙළඳ ව්‍යාපාරකටයුතුවල නියැළී සිටි ව්‍යාපාරිකයන් විසින් රජුට බාර දෙන ලද පෙත්සම පිළිබඳ අදහස සැළකිය හැකිය. මෙහි සඳහන් "පදිය" යන්නේන් වෙළඳ පොළ යන අර්ථය ගත හැකිය. ඉන් වෙළඳ නගරය යන අර්ථය වුව ද ගත හැකිය. ශ්‍රී ලංකාව ක්‍රි: පූ: 6 වන සියවසට පෙර කාලයේ සිට ම (අඩුම තරමින් ක්‍රි: පූ: 9 - 10 සියවස දක්වාවත් එහි ඉතිහාසය දිවයයි) ඒ අනුව ඉතිහාසය පුරා ම ශ්‍රී ලංකාව වෙළඳ කටයුතු සම්බන්ධ ව පෙර අපර දෙ දිග ම චිරප්‍රසිද්ධියක් ලබා සිටි රටකි. ඊට අනුව දේශීය හා දේශීය වෙළඳාම ඉතා සාර්ථකව මෙරට සිදුවී ඇති අතර මුහුද ආශ්‍රිත ව වූ වරායවල් ඇසුරුකරගෙන මෙන් ම රට අභ්‍යන්තරයෙහි ද වෙළඳ නගර හා වෙළඳ මධ්‍යස්ථාන පැවති බවට ඓතිහාසික මෙන් ම පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක තුළින් ද අනාවරණය වේ. ඒ අනුව සලකා බලන කළ සොරබොර හෝපිටිගමුව ද එවකට ශ්‍රී ලංකාවේ රට අභ්‍යන්තරයේ වූ සුප්‍රසිද්ධ වෙළඳ නගරයක් සේ සැලකිය හැකිය.

ඉහත කාරණය තවදුරටත් සනාථ කරමින් මෙරට වෙළඳාම සම්බන්ධව විදේශ වාර්ථාවක ඇතුලත් කරුණු ගෙනහැර දක්වමින් නිකොලස් හා පරණවිතාන විසින් සඳහන් කරන්නේ මෙම දිවයින ඉන්දියාවේ නන්දෙසින් මෙන් ම පර්සියාව, ඉතියෝපියාව වැනි

ප්‍රදේශවලින් පැමිණෙන නැව්වලට නවාතැන් පහසුකම් සපයා ඇත. ඒ පරිද්දෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවට අයත් නැව් රැසක් විදේශ වරායන් වෙත ද යවනු ලැබේ. එසේ ම අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශවලින් ද චීනය හා ඒ දිසාවේ වෙනත් වෙළඳ පොළවලින් ද සිල්ක්, අගිල්, කරාබුනැටි, සඳුන් හා ඒ වායේ වෙනත් නිෂ්පාදන ද මෙම දිවයිනට ලැබෙන අතර එමගින් ඒවා එතැන් සිට මලබාර්, කල්ලියානා (බොම්බාය අසල) සිද්ධි, පර්සියාව, රතුමුහුදේ ඒඩුල් වැනි ප්‍රදේශවලට යවනු ලැබේ. එකී වෙළඳපල වල සිට ආපසු පැමිණෙන යාත්‍රා යලි පිළිගන්නා මෙම දිවයින ඒවායේ රැගෙන එන වෙළඳ ද්‍රව්‍ය අභ්‍යන්තර වෙළඳ පොළවෙත යවන අතර එකී සියලු වරායන් ස්වකීය නිෂ්පාදන අපනයනය කරනු ලැබේ. (නිකොලස් සහ පරණවිතාන 1961, 223) මෙම තොරතුරුවලට අනුව පෙනී යන්නේ ඉතා දියුණු තත්ත්වයේ වෙළඳ නගර ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල පැවති බවයි. එයින් එක් නගරයක් ලෙස සොරබොර හෝපිටිගමු වෙළඳ නගරය සමකාලීන ව චිරප්‍රසිද්ධියක් ලබා තිබෙන්නට ඇත. මෙකී වෙළඳ නගරවල යම් කිසි නීතිරීති මාලාවකට අනුව පරිපාලනය වූ ආකාරයක් මෙහි සඳහන් තොර තුරුවලට අනුව පැහැදිලි වන අතර එම නීතිරීති වලට පටහැනි ව කටයුතු කළ අවස්ථාවක දී ඊට පිළියමක් ලෙසට මෙවැනි ව්‍යවස්ථාවක් පැනවීමට රජතුමා පියවර ගත් ආකාරයක් මින් පැහැදිලි වේ.

මෙහි සඳහන් "පදිය"යන්නේන් කඩවීථිය යන අර්ථය ගැනෙන බව පරණවිතාන මෙන් ම මැද උයන්ගොඩ විමලකිත්ති හිමියන්ගේ ද මතයයි. (පරණවිතාන 1933, 85 / විමලකිත්ති හිමි 1959, 59) මෙය වෙළඳ නගරයක් බැවින් "පදිය" යන්නේන් විථී හෝ නගර සීමාව යන අර්ථය වූව ද ගත හැකිය.

"පදිලද්දඩනායක" යනුවෙන් තනතුරක් දැරූ පුද්ගලයකු පිළිබඳ එන සඳහනකින් වෙළඳ නගරයේ භාරව කටයුතු කළ නගර ප්‍රධානියා හෝ නගරාධිපතිවරයා විය හැකිය. ඔහු වෙළඳපලේ බදු එකතු කිරීම හා අනෙකුත් පරිපාලන කටයුතු මෙහෙයවූ නිළධාරියා විය. ශ්‍රී ලංකාවේ නගරාධිපතිවරු පිළිබඳ ඉතිහාසය ක්‍රි: පූ: 4 වන සියවසේ පණ්ඩුකාභය රජුගේ කාලය දක්වා ඇතට

දිවයයි. ඒ අනුව අනුරාධපුරය සියලු පොදු පහසුකම්වලින් යුක්ත නගරයක් බව පත්කොට අගනුවර නගර පරිපාලනය සඳහා නගර ගුත්තික යනුවෙන් හැඳින්වෙන නිලධාරියකුට පැවරුහ. රාත්‍රී කාලයේ දී පවා නගරයේ කටයුතු සොයාබැලීමට සේවකයින් යෙදවූ බව සඳහන් වේ. (මහාවංසය 10, 81 ගාථාව) ඒ අනුව හෝපිටිගමු නගරය ප්‍රධාන නගරයක් ලෙස නොව ප්‍රදේශිය සුළු නගර සභාවක් ලෙසට සැලකිය හැකි අතර ලිපියේ සඳහන් "පදිලද්දඩනායක" එම කුඩා නගරයේ පිහිටවූ නගර සභාවේ පාලකයා හෝ නගරාධිපති විය හැකිය.

පුරාණ ලෝකයේ පැවති ඒකාධිපති රාජ්‍ය පාලන ක්‍රමවලින් මිදුනු බෙහෙවින් ප්‍රජාතන්ත්‍රික ක්‍රමයට සකස් වූ ධාර්මික යහපත් රාජ්‍ය පාලන ක්‍රමයක් අනුරාධපුර යුගයේ ලංකාවේ පැවති බවට ඓතිහාසික මෙන් ම ශිලාලේඛනගත තොරතුරුවලින් පවා අනාවරණය වෙයි. මුළු රට ම එසේ පාලනය කළ ආකාරයත් ඉන් පැහැදිලි වේ.

- ❖ රාජ්‍ය සභාව
- ❖ සභාව
- ❖ ලේඛම්ගෙය (උප ග්‍රන්ථ බලන්න.)

යනුවෙන් ක්‍රමයෙන් ඉහළ සිට පහළට ගලාගෙන ගිය පාලන ක්‍රමවේදයක් ඉන් ගම්‍යවේ. මේ පිළිබඳ ශ්‍රී ලංකාවේ අත්තාණි පරිහාර ප්‍රදාන පිළිබඳ විස්තර ඇතුලත් අත්තාණි කනු නම් වූ අභිලේඛනය විශේෂය පරිශීලනය කිරිමෙන් මැනවින් පැහැදිලි වේ. (තිස්ස කුමාර 1998) (ආනන්ද තිස්ස කුමාරගේ අත්තාණි පරිහාර ප්‍රදාන කෘතිය කියවන්න)

මෙම ලිපියේ සඳහන් ''ගැත්තන්'' යනු අවශේෂ නගර සභිකයන් හෝ නගරසභාවේ ප්‍රධානියාගේ අවශේෂ සහායක අනෙකුත් නිලධාරීන් විය හැකිය.

මෙම ටැම් ලිපියට අනුව හෝපිටිගමු නගර වැසියන්ගේ පැමිණිල්ල වන්නේ වෙළඳ නගරය පාලනය කළ එහි නිලධාරීන් පෙර සිට පැවත ආ වෙළඳපොල නීති රීතිවලට පටහැනි ව දඩ

මුදල් අය කරමින් විවිධ ආකාරයේ දූෂණ හා වංචා සහගත ලෙස එම නාගරික බල ප්‍රදේශය තුළ නීති විරෝධී ව කටයුතුවල යෙදී ඇති බවයි. එම පැමිණිල්ල විමසා බැලූ රජතුමා නැවතත් ව්‍යවස්ථා විරෝධීව කටයුතු නොකරන ලෙසට අවවාද කොට එම නීති රීති ඇතුලත් ව්‍යවස්ථා පිටපතක් එහි ස්ථාපිත කිරීමයි.

එම ව්‍යවස්ථාවට අනුව පෙර කාලයේ සිට පැවත එන සාම්ප්‍රධායික අයබදු ක්‍රමයන් අනුගමනය කරන ලෙසත් දූෂිත ආකාරයට දඩ මුදල් හා අය බදු ලබා ගැනීම නො කරන ලෙසටත් ඉන් අවවාද කෙරේ. මෙයින් පැහැදිලි වෙන්නේ මෙම වෙළඳ නගරයෙහි වෙළඳාම් කළ ව්‍යාපාරිකයින් අසාධාරණයට ලක් කරමින් එතෙක් පැවත එන ලද වෙළඳපල නීතිය කඩ කරමින් නගර වැසියන් පීඩාවට පත්වන ආකාරයට බදු මුදල් අය කිරීම් ආදී සම්ප්‍රදායයන් නිලධාරීන්ගේ හිතුමතයට සිද්ධවී ඇති බවයි. එපමණක් නොව නිලධාරීන් තම හිතුමතයට අනුව අයබදු ගැනීම සඳහා ගම් වටකර ගෙවල් තුළට බලහත්කාරයෙන් කඩාවැදී ගෙහිමියන්ගේ අඹු දරුවන්ට පවා පීඩා ඇතිවන ආකාරයට කටයුතු කර ඇති බවත් එවැනි කටයුතු මෙම නියෝග තුළින් තහනම් කර ඇත. ''දුන් දඩ ගනුත් මිසැ ගම් වටා ගෙනැ ගෙතිරු ගෙනැ දඩ නොඑල්වනු ඉසා'' එසේ ම ගමෙහි හිඳගෙන ම දඩය අයකරගනු විනා ගම් වැසියන් එම ගමෙන් පිටතෙහි තිබෙන වෙනත් තැනකට ගෙන්වාගෙන නොයැම ද තව ද එසේ බදු අයකරගැනීමට පැමිණෙන රාජ්‍ය නිලධාරීන් හට වැසියන් විසින් දෙන ලද රා, මස්, දී කිරි, ගිතෙල් යනා දී දේවල් අල්ලස් වශයෙන් හෝ වෙනත් ආකාරයකට ජනතාව පීඩාවට පත්වන ලෙසට ලබා නොගත යුතුය. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ අල්ලස් ගැනීම ආදී කටයුතු මෙන් ම රාජ්‍ය නිලධාරීන් බදු මුදල් අයකර ගැනීමට පැමිණිවිට බදු බර අඩුකරගෙන නිලධාරීන් සතුටු කොට එම බදු මුදල් ගෙවීම් පැහැර හැරීම් ආදී කටයුතු පවා එවකට සිදු වී ඇති බවයි. එසේ ම සොරට වෙළඳාම් කිරීම තහනම් කොට ඇත. ''සොර වෙළඳාම් නො කරනු ඉසා'' සොර තරාදි භාවිතය, කල් ඉකුත් වූ භාණ්ඩ වෙළඳාම වැනි කූට ව්‍යාපාර කටයුතු මින් තහනම් කරඇති බවක් පෙනේ.

පොහොය දිනවල දී සල්පිල් විවෘතකර වෙළදාම් කළ අයගෙන් මහියන්ගණ විහාරයේ පහන් පූජාව සදහා (තෙල්පද්දක්) තෙල් පතක් හෝ නැලියක් එසෙත් නොමැති නම් දඩයක් ලෙස තෙල් ලබාගෙන ඇති බවක් පෙනේ. මෙයින් පැහැදිලි වෙන්නේ පොහොය දිනට සල්පිල් විවෘත්ත නොකිරීමට නගර සභාවෙන් නීතියක් පනවා තිබුණු බවයි. ඒ අනුව පසළොස්වක පෝය දින වෙළදාම් කිරීම දඩුවමකට යටත් වේ. එම දඩුවම පවා සිදුකර ඇත්තේ ධාර්මික ක්‍රමවේදයකට අනුවය. එනම් වැරදිකරුවන් වන අයගෙන් දඩයක් ලෙස තෙල් ලබාගෙන එම තෙල් මහියංගණ විහාරයේ පහන් පූජාවට යොදවා ඇත. ඒ බව "පොහොදා සල්කළාකුගෙන් වැපුදයම් තෙල් පද්දක් ගන්නා ඉසා මියුගුණ මහවෙහෙරැ වැදපුද පවත්වනු ඉසා" යනුවෙන් සදහන් වේ.

අතීතයේ සිට ම වෙළදුන් තම භාණ්ඩ ප්‍රවාහනය සදහා ගොනුන් බැදි තවලම් භාවිතා කොට ඇති අතර මෙම ලේඛනයට අනුව අනුරාධපුර යුගයේ දී පවා එය ඉතා දියුණු තත්ත්වයක පැවති බව පෙන්. ගම් ප්‍රධානීන් තවලම් සදහා මෙහි ගෙන ආ තවලම් ගොනුන් බලහත් කාරයෙන් අල්ලාගෙන ඇති අතර මින් ඉදිරියට එසේ නො කරන ලෙසට නියෝගකර ඇත. "ගම්වන් ගොණි ගොන් නො ගන්නා ඉසා" යනුවෙන් ඒ බව සදහන් කර ඇත. එසේ ම බදු අයකරන්නාවූ අය හා ගනන් තබන්නන් විසින් ගමෙහි අවුල් ඇති නො කරන ලෙසටත් රා මස් ගිතෙල් ආදීය පැහැර නො ගන්නා ලෙසටත් නියෝග නිකුත් කර තිබේ. එසේ ම වෙළද පොලට ගෙනෙන්නා වූ භාණ්ඩ පෙර මගට ගොස් පැහැර නොගත යුතු බවටත්, නීති පනවා ඇති අතර එසේ නීති පනවන්නට ඇත්තේ වෙළදපොලට ගෙන ඒමට පෙර මග දී එම බඩු විකුණන විට ඒවාට සරිලන වෙළද වටිනාකම් භාණ්ඩ හිමියාට නො ලැබෙන නිසා විය හැකිය. කූඨ වෙළඳුන්ගෙන් භාණ්ඩ හිමියා බේරා ගැනීම මෙහි අරමුණ වූවා විය හැකිය.

පුණ්‍ය කටයුතු සදහා අයකරගත යුතු බදු කොටස් අයකරගන්නවා මිස නීති විරෝධී අයකර ගැනීම් නො කළ යුතුය යනුවෙන් ද නීති පනවා ඇත. එසේ ම බදු අයකළ යුතු ලහස්සෙන්

මිස වෙනත් ලහස්සකින් නොමැනිය යුතු බව ද දක්වා ඇත. එ සේ ම ගමට ගෙන ආ භාණ්ඩ නැතහොත් වෙළඳපොලට ගෙන ආ භාණ්ඩ එහි දී ම විකුණනු ලැබුව හොත් මිස ඉතිරි වී නැවත ගෙන යන භාණ්ඩ සඳහා බදු අය නො කළ යුතුය. විකුණූ භාණ්ඩ ප්‍රමාණය නිස්චිත වශයෙන් ම නො දන්නේ නම් දෙන ලද බදු ප්‍රමාණය ගන්නවා මිස ආරවුලකට නොයා යුතුය. එසේ ම රජය විසින් අනුමත කළ මිනුම් ඒකකවලින් මිස එසේ සීල් නො තැබූ තරාදි සහ පඩිවලින් නීති විරෝධි ආකාරයට මැනීම් හා කිරීම් නො කළ යුතු අතර ම කූට කාසි හෙවත් හොර කාසි භාවිතය ද තහනම් කොට ඇත. බුලත් පුවක් යනාදිය මණ්ඩපවල තබා විකිණිය යුතු අතර නුසුදුසු තැන්හි තබා විකිණීම තහනම් කර ඇත. එසේ නුසුදුසු තැන්වල තබා විකුණනු දුටුවහොත් ඒවා රාජ්‍ය නිළධාරීන්ගේ භාරයට ගත යුතු බව ද මෙම ලිපියෙහි සඳහන් කොට ඇත.

රජය සතු කැලෑවල ලී දඬු කැපීම තහනම් කර ඇති අතර ඒවායෙහි සේවයෙහි නියුක්ත මෙහෙකරුවන්ට කරදර නො කළ යුතු බව ද සඳහන් කර ඇත. ගම් කාර්ය භාර රාජ්‍ය නිළධාරීන් අටදෙනා ගම්වැසියන්ගේ ගෙවල්වල නවාතැන නො ගත යුතු බවට නීති පනවා ඇති අතර රජතුමා හෝ ආදිපාද හා රජදරුවන් පැමිණි අවස්ථාවල්වල දී සිරිත් පරිදි තෑගි භෝග ලබාදීම් ආදිය කළ යුතුය. මෙහි සඳහන් රාජ්‍ය නිලධාරීන් අටදෙනා සමහරවිට එදා එම හෝපිටිගමු සුලු නගර සභාවේ සභිකයන් විය හැකිය. ඔවුන් රජුගේ නියමයෙන් පත් වූ රාජ්‍ය නිළධාරින්ය. යම් කිසි රාජකාරියක් සඳහා ගම් ප්‍රධානියෙකු මෙම වෙළඳපලට ආවිට ඔහු එදා සම්මත වූ ආකාරයට පවුම් 25 ක් පමණක් ගතයුතුය.

වෙනත් කරුණු

වෙළඳපොල නීති රීතිවලට අමතර ව ප්‍රදේශයේ යහ පැවැත්මට ද මෙම ටැම්ලිපිය මගින් ම තහවුරු කර ඇත. ඒ අනුව ගමේ දී මිනීමරා යන යමෙක් ගම් මුලාදෑනියාට හසු වී නවතාගතහොත් නැවතිය යුතුය. එය ම ගම්වැස්සන් අතර ඇති වන ආරවුල් රාජකීය නිළධාරීන් මුණගැසී ඔවුන් මගි ම බේරාගත යුතු අතර ම රාජ්‍ය නිලධාරීන් අතට හසු නො වී පලාගිය අයකු

සිටිය හොත් ඔහුට මුද්‍රා තබා මිස (මුද්‍රා තැබීම යනු එම වරදට නියමිත ආකාරයට එම වරදකුගේ ශරීරයේ යම් සලකුනක් (හන්වඩු ගසනු ලැබේ.) නො තබා ගමෙන් පිටමන් නො කළ යුතුය. එසේ ම ගමේ කටයුතු භාරව සිටින රාජ්‍ය නිළධාරීන් ගම් වැසිවැසියන්ට හෝ නගර වැසියන්ට යම් ආරවුලක් ඇති කළ හොත් ඒ බව රාජ්‍ය සභාවේ ලේකම්ට දන්වා කරදර මගහරවා ගතයුතු බව ද දන්වා ඇත.

අක්ෂර ලක්ෂණ

ක්‍රි: ව: 10 වන සියවසට අයත් අක්ෂර ලක්ෂණ මෙහි දක්නට ලැබේ. සමකාලීන සෙල්ලිපිවල හා භාෂවේ දක්නට ලැබෙන සඤක අකුරු හෙවත් අනුනාසික යෙදූ අක්ෂර මෙහි දක්නට නොමැත.

උදාහරණ ලෙස

මණ්ඩප > මඩප

අම්බා > අබු යනාදි වශයෙන් දක්වා ඇත.

අ, ඉ, ත, බ යන අක්‍ෂ මෙම ලේඛනයේ කිහිප ආකාරයකට ම දක්වා ඇති අතර මේ කාලයේ වෙනත් ලෙඛනවල දක්වා ඇති "ඤ" "ශ්‍ර" වැනි අක්‍ෂ ද මෙහි දක්වා ඇත. සමහර අක්ෂර පැහැදිලි ව හඳුනාගත නො හැකි ය. එනම් ග, හ, ත, ව, ප වැනි අක්ෂරයන්ය. එයට හේතු එම අක්ෂර ද කිහිප ආකාරයකට ම දක්වා තිබීමයි.

උපග්‍රන්ථ

රාජ සභාව :- රාජ සභාව රජුගේ ප්‍රධානත්වයෙන් රජයේ උසස් නිලධාරින්ගෙන් සමන්විත ව පැවත්විණ. මෙය රටේ හා රාජ්‍යයේ උසස් වගකීමක් ඇති භාරදූර කටයුතු ගැන සාකච්ඡාකෙට තින්දු තිරණ ගත් හා ඒවා ක්‍රියාවේ යෙද වූ උසස් ම ආයතනයයි.

සභාව :- මෙ ද රාජ්‍ය නිලධාරින්ගේන් සමන්විත විධායක මණ්ඩලයකි. මින් ඉඩ කඩම් දීමනාදිය පිළිබඳ රජුගේ අණ ක්‍රියාවේ යෙද වූ ස්ථානයයි. නීති රීති පැනවිම ද මෙමම මණ්ඩලයට අයත් වේ. ඇපැල් හා නඩු විභාග සිදු කළේ ද මෙ මගිනි.

ලේකම් ගෙය :- සභාවට යටත්ව තිබුණු මෙය භාරව කටයුතු කළේ සභාවේහි ද සාමාජිකයකු වූ මහලේ විසිනි. ලේකම් ගෙයි සම්දරුවන් ලෙස හැඳින්වූ නිලදරයෝ ලේකම් ගෙයි සිටියහ. විශේෂයෙන් මෙහි දී සිදු කරනු ලැබුවේ ලේඛන තබා ගැනීමේ ක්‍රියා පටිපාටියයි. දූත මෙහෙවරෙහි යෙදීම, ප්‍රකාශයට පත් කරන අණ පණත් ලියා තැබීම, දීමනා පිළිබඳ සටහන් තබා ගැනීම හා ගල්වල කෙටවීම, එම කෙටුම්පත් දින වකවානු සහිතව සටහන් කර තැබීම මේ අයගේ ප්‍රධාන කාර්යයන්වේ. භාණ්ඩාගාර සටහන් තබා ගැනීම ද මේ අයට ම පැවරී තිබෙන්නට ඇත. (ඉහත එම තොරතුරු පිළිබඳ වැඩි විස්තර ආනන්ද තිසිස කුමාරගේ "අන්තාණී පරිහාර ප්‍රදාන" කෘතිය කියවීමෙන් ලබාගත හැකිය. ඊට අමතර ව කොත්මලේ අමරවංශ හිමියන්ගේ ලක්දිව සෙල්ලිපි කෘතියේ 227 පිටුව බලන්න)

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

01 අමරවංශ හිමි කොත්මලේ, 1959, ලක්දිව සෙල්ලිපි

02 තිස්ස කුමාර ආනන්ද,1998, අන්තාණී පරිහාර පදාන, කොළඹ.

03 නිකලස්, සී. ඩබ්. හා පරණවිතාන, එස් 1961, සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසයක්,පරිවර්තන සංස්කාරක, ඇස්. බී. හෙට්ටිආරච්චි, 2004, නුගේගොඩ.

04 මහවංසො, සංස්. හික්කඩුවේ සුමංගල හිමි හා බටුවන්තුඩාවේදේවරක්ෂිත, 1969,කොළඹ.

05 මුදියන්සේ නන්දසේන, 2000, සිංහල ශිලාලේඛන සංග්‍රහ, කොළඹ.

06 විමලකිත්ති හිමි මැදඋයන්ගොඩ, 1954, ශිලාලේඛන සංග්‍රහ 1 විමලකිත්ති ග්‍රන්ථමාලා, 2004, වැල්ලම්පිටිය.

07 ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය 1 භාගය 1964, සංස්. හේමචන්ද්‍රරායා, විද්‍යාලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ පර්යේෂන අංශය.

08 Eprgrapnia Zeylanica, 1933, Oxford University, London.

09 Herbert, White, 1893, Mannual of Uva, Ceylon.

10 Paranavithana, S, 1933, Badulla Filler Inscription, Epigraphia Zeyilanica, London.

11 Sessional Papers, 1957, Quated in the Mannual of Uva, Ceylon.

පුරාවිද්‍යා උරුමයක් බවට පත් වූ අංගම්පොර සටන් කලාව

මන්දාරම්නුවර චන්ද්‍රානන්ද හිමි

වර්තමානයේ තරුණ පරපුර අතර ඉතා ජනප්‍රිය ක්‍රීඩාවන් ලෙස කරාතේ, වූෂු, බොක්සිං, කුංෆු ආදී සටන් ක්‍රම හැඳින්විය හැකිය. අතීතයේ ලක්දිව රජවරුන් කේන්ද්‍ර කොට ගත් පාලන තන්ත්‍රයක් තිබූ අතර යුදමය තත්ත්වයන් ද නිතර ඇති විය. ඒ අනුව අතීතයේ සටන් ක්‍රමයන්හි අවශ්‍යතාවය දැඩිව දැනෙන්නට විය. අංගම්පොර ආදී ආත්මාරක්ෂක සටන් කලා දත් ජවසම්පන්න තරුණ තරුණියන් යුද්ධ සේනාවන්ට ඇතුළත් කොට ගත්තේ එබැවිනි.[1] මෙය රජුගේ විනෝදය පිණිස ඔහු ඉදිරියේ කළ ක්‍රීඩාවක් බව විශ්වකෝෂය දක්වයි.[2]

අංගම්පොර යනු හුදු ක්‍රීඩාවක්ම නො වේ. එය සටන් කලාවකි. එබැවින් අංගම්පොර නැරඹීමට ප්‍රේක්ෂකයන් දැඩි රුචියක් දැක්වූ බව මූලාශ්‍රාගත ය.[3] ශරීර සුවතාව සඳහා මෙන් ම විනෝදජනක ක්‍රීඩාවක් ලෙස ද අංගම්පොර සටන් කලාව හැඳින්විය හැකිය.[4]

අංගම්පොර සටන් කලාවෙහි ආරම්භය රාවණ රජුගේ අවදිය ද පසුකරන බවට විශ්වාස කෙරේ. අංගම්පොර තාක්ෂණ මණ්ඩලයේ ලේකම් පී.බී. ලක්ෂ්මන් පෙරේරාගේ මතය ද එය ම ය.[5] මහාවංසයට අනුව මහින්දාගමනයත් සමඟ පැමිණි අටලොස් කුලයන්ගෙන් මෙය ලක්දිවට ලැබී ඇත.[6] ඒ අනුව අවුරුදු දහස්

ගණනක් පැරණි සටන් කලාවක් ලෙස අංගම්පොර අස්පර්ශීය උරුමයක් ලෙස පුරාවිද්‍යාත්මක වශයෙන් ද වටිනාකමක් ගනී. එකෙකුගේ මරණය සිදු වන තුරු හෝ අතපය රිදෙන තුරු කඩු මුගුරු ආදී අවි භාවිත කරමින් සටන් කිරීම, දෙදෙනකු අතර කෙරෙන කඩු හරඹය අංගම්පොර ලෙස විශ්වකෝෂය හා සුමංගල ශබ්දකෝෂය දක්වයි.[7] ජාතක අටුවා ගැටපදයේ මල්ලවපොර බැඳීමට පිළියෙළ කළ ස්ථානය "අක්ඛවාට" නමින් හඳුන්වා ඇත.[8] අංගම්පොර පිළිබඳ වංසකතාවන්හි බහුල ව තොරතුරු හමුවේ. මහාවංසයේ දුටුගැමුණු රජුගේ දසමහා යෝධයන් කායබල ශක්තියෙන් යුක්ත වූ මෙන් ම නොයෙක් ශිල්පශාස්ත්‍රයන්හි කෙළ පැමිණි බවද, හතරවන විජයබාහු රජු විචිත්‍රාකාරයෙන් සැරසූ අසුන් ඇතුන්ගෙන් යුක්ත ව සැණකෙළි කළ බව ද දැක්වේ. ඇතැම්විට මේ සැණකෙළි අංගම්පොර විය හැකිය. පසුකාලීනව දුටුගැමුණු රජුගේ සේනාවෙහි යෝධයකු බවට පත් වූ ථේරපුත්තාභය තෙරුන් ගෝඨයිම්බර යෝධයාට විහාරස්ථානයේ දී දැඩිව පහර දීම ආදී ජනකතා සමඟ ද මේ කලාව බැඳී ඇතිවාට සැක නැත. අංගම්පොර යන වචනය රාජාවලියෙහි සඳහන් වන්නේ මේ ආකාරයට ය. "උඩරට රජ කරන සෝජාත සිටු රජ අවුරුදු පතා එවන අයබදු නේවා වැඩ කරන මිනිසුන් නේවා ප්‍රමාද කර අංගම්පොර ඇර ඉඳිනා බව අසා"[9] යනුවෙනි. එහි ම තවත් තැනක "රජ තෙම සිංහානුගතව පනං රනුත් ගස්වමින් අංගම්පොර මල්ලවපොර දැක" යනුවෙන් ද මෙම සටන් කලාව පිළිබඳ දැක්වේ.[10] අලකේෂ්වර යුද්ධය නැමති කෘතියේ ඉලංගම් පනික්කිවරුන් පිළිබඳ ව දැක්වෙන අතර[11] එයද අංගම්පොර හා සම්බන්ධ රජු පිනවූ ක්‍රීඩාවකි.

දාහත්වන සියවසේ රචිත මග සළකුණ පැදි ග්‍රන්ථයෙහි,

"අංගම්පොර අරින පෙර සෙබලුන් එවට
අංගම්මැඩිල්ලෙන් එළි බසු වී සතුට "

යනුවෙන් ද සීතාවක හටන ග්‍රන්ථයේ ඉලංගම් හරඹ හා කඩුපලස් හරඹ ගැන ද තොරතුරු අන්තර්ගත ය.[12]

කෝට්ටේ අවදියේ සුදනිය පරම්පරාව, මරුවල්ලියේ පරම්පරාව යනුවෙන් අංගම්පොර සම්බන්ධ ගුරුකුල දෙකක් ජනප්‍රිය වී තිබූ අතර මේ ආයතන දෙකෙහි ප්‍රධානීන් සුදනියේ පනික්කිරාළ හෙවත් සුදනියේ මුහන්දිරම් හා මරුවල්ලියේ පනික්කිරාළ හෙවත් මරුවල්ලියේ මුහන්දිරම් යන නම් වලින් හැඳින්වූ බව සිංහල විශ්වකෝෂයේ දැක්වේ. එසේ ම උඩරට රජ කුමරුන්ට රජවාසල තුළ සටන් පුහුණු කිරීමට ඉලංගම් මඩු තිබී ඇත. එහිදී ඉලංගම් නමින් හැඳින්වූයේ රජුගේ නාට්කාංගනාවන් පුහුණු කිරීම හා යුධ හරඹ පුහුණු කළ ස්ථානයයි. කෝට්ටේ අවදියේ සිට මහනුවර අවදිය දක්වා අංගම්පොර කලාව ජනප්‍රිය ව තිබූ බව පෙනේ. ගිරි තව්සා හා පළවන විමලධර්මසූරිය රජුගේ සේනාව අතර ඇති වූ සංග්‍රාමයේදී අංගම්පොර සටන් තිබුණු බවට මන්දාරම්පුර පුවතෙහි සඳහන් වන්නේ මේ ආකාරයට ය.

එව්ලස සීහල සෙනඟද එඩිතර වෙමින
අංගම් මැඩ පෙරළා අංගම් යවන
හරිමින යකුන් අවතාරද කර යවන
ඇන කොටමින් විස ගිනිසැර නෙක යවන [13]

අංගම්පොර දක් ආචාර්යවරයන් අල්ලා ඔවුන්ට නොයෙක් හිරිහැර කළ බව ද එහිම මේ ආකාරයෙන් සඳහන් වේ.

අංගම් හරින ඇදුරන් දැන - අල්වා උන් හැඳි පිළියෙන
පන්දම් ලෙස ගල්වා තෙල් - තැන් තැන් වල ගිනි ලවමින [14]

එසේ ම දාහත්වන සියවසේ මහනුවර ප්‍රදේශයේ අංගම්මැඩිල්ල නම් ස්ථානයක් අංගම්පොර ඉගැන්වීමට වෙන් ව තිබූ බව මූලාශ්‍රයන්හි සඳහන් වන අතර එච්.සී.පී. බෙල් විසින් රචිත කෑගල්ලු වාර්තාවේ ද අංගම්පොර පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් ය.

යටත්විජිතවාදී කාල වකවානුවේ අංගම්පොර සටන් කරුවන්ට දණහිසින් පහළට වෙඩි තැබීමට නීති සම්පාදනය කර තිබූ අතර අංගම්පොර සටන් කලාවේ ප්‍රවීණයන් ලෙස ලෙව්කේ දිසාව, බෝගමුවේ රාළ, කප්පාගොඩ රාළ, කුරුවිට රාළ, වීරකැප්පෙට්ටිපොළ, වීදිය බණ්ඩාර යන ශිල්පීහු නම් දැරූහ. එසේ

ම දළදා මාලිගාවේ සිතුවම, මිහින්තලා නාග පොකුණේ කැටයම, ඇම්බැක්කේ දේවාල කැටයම, හඟුරන්කෙත තිර රෙදි චිත්‍රය, කුරුණෑගල රිදී විහාර සිතුවම ආදියෙන් ද සටන් කලාවන්ට එම සමාජයන්හි තිබූ තත්ත්වය අනාවරණය වේ. එසේ ම මහනුවර දළදා මාළිගයේ පංචනාරී ගැටය, නවනාරී ගැට, හංසපූට්ටු, ඇම්බැක්කේ දේවාලයේ හස්ති නාරි කුඤ්ජර අංගම්පොරයට යන සෙබල පනික්කියකුගේ කැටයම ආදිය ද අංගම්පොර අධ්‍යයනයේ දී විශේෂිත ය.

අංගම්පොර සටන් කලාව ආරම්භ කරන්නේ ආගමානුකූල ස්වරූපයකිනි.[15] කෙටි භාවනාවකින් අනතුරුව

1. දෙවි නමැඳුම
2. ගුරු නමැඳුම
3. නමැඳුම
4. පූර්ණ නමැඳුම
5. තුම්මුල්ල
6. හතරමුල්ල
7. අටමුල්ල
8. දහසයමුල්ල
9. දහසයමුල්ල 1:2:3
10. සර්වපූර්ණ මුලපිරුම
11. අඩිමාරු
12. සරඹ
13. පොලු සටන් (සිලම්බර් අඩි)
14. එතුණු පුරුට්ටුවාලෙ
15. නිල කලා ශිල්පය

යන ආකාරයට ආරම්භ වේ.[16] අංගම්පොර සටන්වල දී පහර අටක් ක්‍රියාත්මක වන අතර අත් පහර, පා පහර, දිග් ගුටිය, ඉදිරිපස පය හතර, වැලමිටි පහර, ඇතුල්පැති පහර, එඩි පහර, විලුඹ පහර, උඩු වැලමිටි පහර, පැති පය හතර යනු ඒවාය. මෙහි අත් පහරවල් හතරක් ඇති අතර ඒවා දිග් ගුටිය, හරස් ගුටිය, ඉස් ගුටිය, කැපුම ලෙස හැඳින්වේ. එසේ ම සටනේ දී වක් ආයුධ, චක්‍ර ආයුධ, දිග් ආයුධ, මොට්ට ආයුධ, කුංචායුධ යන අවිද කඩු, පිහි, කිනිසි, පොලු, හෙල්ල, කලා කිරිඤ්ඤය, ගර්ගන් මන්නය, තෝමරය, පාරා වළල්ල, වේලායුධය යන උපකරණ භාවිත කෙරේ.[17] දඹදෙණි අස්නට අනුව සටනට පෙර වහසි බස් දොඩන අතර ලී, යකඩ, ලෝහ, රිදී, රනින් කළ මුගුරු භාවිත කළ බවට සාධක හමු වේ.[18] ඒ බැව් සිංහල ත්‍රාසජනක ක්‍රීඩා නැමති ග්‍රන්ථයේ,

දෙන්නා දෙපොලේ මුල් තැනින් ලත් රාජ භෝජන සිතුසෙ බුදිමින
ගෙන්වා උර මාල බඳපටි ඉනේ දියකච්චියද අදිමින
ඇන්න සුරතින් ගුටියෙ සබයේ වහසි බස් වා පොරට වදිමින
දුන්න පාරට මූණ බිඳ ලේ කුණ්ඩසාලයෙ මලුවෙ හැමතැන[19]

යනුවෙන් මෙම සටන් ක්‍රමය පිළිබඳ දැක්වේ. නිලවලට පහර දීම අංගම්පොර සටනේ දී ප්‍රධාන වන අතර එබඳු නිල 108කි. ඒවායින් ඇතැම් නිලවලට පහර දීම මාරාන්තික ය. ඇතැම් නිලවලට පහර දීමෙන් සිහි විකල් වීම, මානසික ආබාධ ඇතිවීම, වෙනත් අතුරු ආබාධ වලට ලක් වීම වැනි තත්ත්වයන් ද ඇති වීමට හේතු වේ.[20] මෙම නිල මරු සංඥා නිල, විසංඥ නිල ලෙස කොටස් දෙකකට බෙදේ. අනිකුත් සටන් ක්‍රම අතරින් අංගම්පොර සුවිශේෂී වන්නේ පහර කෑ පුද්ගලයා සුව කිරීමේ වෙදකම ඉගැන්වීම ද සටන් කලාවේ ම කොටසක් වීමයි.[21]

අංගම්පොර සටන් කලාව හදාළ ශිෂ්‍යයන් තමා අනෙකාට වඩා දක්ෂ බව පෙන්වීමට අවශ්‍ය යැයි ආචාර්යවරයාට පැවසූ විට රියන් තිහක් පමණ දිග, රියන් හතක් පමණ ගැඹුර ඌරාළිඳ නමැති වලක දෙදෙනා සටන් කළ යුතුය. පහර කෑ විට මෙම වලෙන් පැනයාමට නො හැකි බැවින් සටන මරණයෙන් අවසන් වේ.[22] පසුව ජයග්‍රාහකයාට ගම්වර හා තනතුරු ද රජුගෙන් තුටු පඬුරු ලෙස හිමි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ඌණ පූරණ සහිත මහාවංසො, බු:ව: 2502, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත ථේරෝ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පරි 13-15,1-5 පිටු.

2 විශ්වකෝශය, 2002, සුනන්ද මහේන්ද්‍ර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, 19 පිටුව.

3 සිංහල විශ්වකෝෂය, 1963, ඩී. ආර්. හෙට්ටිආරච්චි, රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 15 පිටුව.

4 ජනශ්‍රැති ශබ්දකෝෂය, 2003, සිරි ලියනගේ, සිරි ලිය ප්‍රකාශකයෝ, පොල්ගස්ඕවිට, 2 පිටුව.

5 දිවයින ඉරිදා සංග්‍රහය, 2003 අප්‍රේල් 6 ඉරිදා, අංගම්පොර කලාව යළි පිබිදේ, අශෝක ගුණතිලක, 6, 12 පිටු.

6 මහාවංශය, 1994, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත (සංස්), රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ. පරි 23 ii, 20, 95 පිටු.

7 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝශය, 1952, වැලිවිටියේ සෝරත (සංස්), මහා බෝධි යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 4 පිටුව.

8 ජාතක අටුවා ගැටපදය, 1943, ඩී. බී. ජයතිලක (සංස්), ලංකාභිනව විස්තෘත යන්ත්‍රාලය, කොළඹ.

9 රාජාවලිය, 1953, බී. ගුණසේකර රාජමුදලි (සංස්), ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, 49 පිටුව.

10 එම, 51 පිටුව.

11 අලකේශ්වර යුද්ධය, 1965, ඒ. වී. සුරවීර (සංස්), රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 26, 41 පිටු.

12 පරණවිතාන රෝහිණී, 1999, සීතාවක හටන, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල. 144, 334, 1050 පද්‍ය.

13 මන්දාරම්පුර පුවත, 1958, ලංකානන්ද, ලබුගම (සංස්), සංස්කෘතික කටයුතු පිළිබඳ දෙපාර්තමේන්තුව,

14 එම

15 පෙරේරා කේ. විමලරත්න, 1999, මැකීගිය සටන්ක්‍රම, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, 24, 27, 29, 33 පිටු.

16 ගුණවර්ධන, ලලිත්, 2001, මල්ලවපොර පුහුණුව, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන.

17 ලක්බිම ක්‍රීඩා සංග්‍රහය, 2003 අප්‍රේල් 2 බදාදා, අංගම්පොර සටන්ක්‍රම, චමින්ද සමන් කුමාර, 2 පිටුව.

18 කුවේණි සීහබා සහ දඹදෙණි අස්න, 1960, කිරිඇල්ලේ ඥාණවිමල (සංස්), කොළඹ.

19 දැරණියගල පී. ඊ. පී, 1989, සිංහල ත්‍රාසජනක ක්‍රීඩා, කෞතුකාගාර දෙපාර්තමේන්තුව.

20 දිනමිණ ක්‍රීඩා සංග්‍රහය, 2006 මාර්තු 6 සඳුදා, අංගම්පොර සටන් ක්‍රමය මහ ඇදුරෙකු සමග, උපාලි කරුණාරත්න, 2, 6 පිටු.

21 එම

22 සේනාරත්න පී. එම්, 2004, ශ්‍රී ලංකාවේ ජන ක්‍රීඩා, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 75, 76 පිටු.

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ නොමඳ අනුග්‍රහය ලද දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය

යු.එන්.කේ. රත්නායක

ඉන්දියානු ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ක්‍රි.ව. හය වැනි සියවස මැද භාගයේ දී ස්වර්ණමය ගුප්ත අධිරාජ්‍ය ක්‍රමයෙන් පරිහානියට පත් වූ ආකාරය පැහැදිලි ලෙස හඳුනා ගත හැකිය. මේ සමඟම නැවතත් ප්‍රාදේශීය රාජ්‍යවංශ හා ඔවුන්ගේ දේශපාලන වර්ධනය පිළිබඳ හැදෑරීමට අවස්ථාව උදා වේ. වරින් වර වෙනස් වන දේශසීමා හා ස්ථාවර පැවැත්මෙන් තොර රාජ්‍ය බොහෝමයක ආරම්භය හා දේශපාලන අස්ථාවරත්වය මෙම යුගයේ දක්නට ලැබෙන ප්‍රධානතම ලක්ෂණයක් විය. නැඟී එන නව ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය අතරින් වලභිය සිය අගනුවර කර ගත් සෞරාෂ්ට්‍රය හෙවත් ගුජරාටයේ ප්‍රභවය ලද විදේශීය ගෝත්‍රයකට අයත් රාජ්‍යය වඩාත් කැපී පෙනේ. මෛත්‍රිකවරුන් ලෙස ඉන්දියානු ඉතිහාසය තුළ සාකච්ඡා වන මෙම රාජවංශය දේශපාලනමය හා ආගමික වශයෙන් වඩාත් කැපීපෙනෙන එකකි. මෛත්‍රිකවරු අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය සඳහා ලබාදුන් මාහැඟි දායකත්වය නිසා ඔවුහු වැඩි අවධානයකට ලක්වූහ.

මෛත්‍රික රාජවංශය

මෛත්‍රික වංශිකයන් සංස්කෘත භාෂාවේ දී හඳුන්වා ඇත්තේ Mithra යනුවෙනි. එය Mer or Mehar යන සංස්කෘත සම්භවයක් සහිත පදයක් විය හැකිය.[1] මෛත්‍රික වංශයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ මතවාද

ගණනාවකි. මෛත්‍රිකවරු හූන ගෝත්‍රයට අයත් විදේශීය සම්භවයක් සහිත බව බොහෝ ඉන්දියානු ඉතිහාසඥයින් ගේ මතය වේ.[2] එසේ ම පර්සියානු සම්භවයක් මොවුන්ට අදාළ කර ගැනීමට යම් අවස්ථාවක උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ Mithra වැනි පදයකට මෛත්‍රික යන නාමය කොතරම් දුරට සමාන වේ ද යන කරුණ මත ය. මොවුන් ඉන් පෙර පැවති ගුප්ත සම්ප්‍රදාය උරුම කර ගත් රාජ වංශයකි. එනම් මෛත්‍රිකවරු සිය රාජ්‍ය වර්ෂ ක්‍රමය ලෙස ගුප්ත වර්ෂ ක්‍රමය ඉදිරියටත් පවත්වා ගෙන යෑම ඊට එක් හේතුවකි.[3] ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවසේ දී ඉන්දියාවට ඇතුල් වූ හන /හූනවරුන් (Hun's) ගේ ශාඛාවක් ලෙස නො සලකමින් මොවුහු ඉන්දියානු සම්භවයක් සහිත බව පිළිගැනීමට ඇතැම් විද්වත්හු උත්සාහ කරති. එහිදී ගුර්ජර ප්‍රතිහාරවරුන්ට මෙම වංශය සම්බන්ධ කර ඇත. ප්‍රතිහාරයන් ගේ අභිලේඛනවල දැක්වෙන නන්දි හා ශිව ලාංඡන මෛත්‍රිකවරුන් ද සිය මුද්‍රා ලෙස යොදා ගැනීම ඊට හේතුවයි.[4] මොවුහු සිය රාජකීය මුද්‍රාවන්හි "මෛත්‍රික" යනුවෙන් යෙදීමට ද අමතක කර නැත්තාහ.

මෛත්‍රිකවරු හමුදා නිලධාරී පැලැන්තියකට අයත් බව ද තවත් මතයකි. මෙම වංශයේ ප්‍රථම පාලකයා වූ භක්තාර්තක නැමැත්තා ගුප්ත අධිරාජ්‍ය සමයේ සේනාපති තනතුර ඉසිලීම ඒ මතය තහවුරුවීමට හේතු විය.[5]

වලභිය

ඉන්දියාවේ නැගෙනහිර කතියවාර් අර්ධද්වීපයේ වලභිය පිහිටා ඇත. සංස්කෘතයෙන් valeh හා ප්‍රාකෘත භාෂාවෙන් valahi ලෙස මෙම ප්‍රදේශය හඳුන්වා තිබේ.[6] නූතන වළ (Wala) හෙවත් වල (Vala) නමින් මෙහි අගනුවර හැඳින්වේ. ජනප්‍රවාද අනුව සියවස් ගණනාවකට පෙර මෙම භූමිය අරාබි මුහුද විසින් බාදනයවීම ඇරඹිණි. මෙහි පිහිටි ලෝතාල් වරාය හරප්පා සභ්‍යත්වය පැවති අවධියේ සිට ම නාවික හා වාණිජ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස වැදගත් වේ. හියුංසියැංට අනුව කච්ඡ දේශයෙන් උතුරු දෙස ලී 100 පමණ ගිය තැන වලභී දේශය

පිහිටා ඇත. ලී 6900 පමණ වටැති මෙහි අගනුවර ලී 30 ක් පමණ වූ බව වාර්තාවල සඳහන් වේ.[7]

වලභියේ එක් පසෙකින් සාලා නම් වූ කුඩා ගංගාවක් ගලා යන අතර එය වෙළඳ ප්‍රවාහන කටයුතු සඳහා අතිශයින් උපකාරී විය. වලභිය අගනුවර වශයෙන් හයවැනි සියවසේ දී මෛත්‍රිකවරු විසින් තෝරා ගැනීමත් සමඟ අධ්‍යාපනික හා වාණිජ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස වඩාත් සමෘද්ධිමත් රාජ්‍යයක් බවට ක්‍රමයෙන් පත් කරන ලදී.

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ දේශපාලන කටයුතු

වලභියේ ස්වාධීන දේශපාලන ඉතිහාසය ආරම්භ වන්නේ ගුප්ත රාජ්‍ය සමයේ දීය. එනම් බුද ගුප්ත (ක්‍රි.ව 477-495) රජු සමයේ දී මෛත්‍රික රාජවංශයේ තුන්වැන්නා වූ දෝණ සිම්හ විසින් එය ආරම්භ කරන ලදී. හෙතෙම වලභියේ ස්වාධීන පාලනයක් මෛත්‍රිකවරු වෙනුවෙන් ආරම්භ කර මහාරාජ හා මහා සාමන්ත ආදි වූ විරුදාවලි භාවිත කරන ලදී. නමුත් මෙම රාජ වංශයේ ආරම්භක පාලකයා ගුප්ත රාජවංශ සමයේ දී සේනාපති තනතුර දැරූ භක්තාරක (ක්‍රි.ව 465-475) නැමැත්තෙකි.[8] මොහු ගුප්ත අධිරාජ්‍යයේ පාලනය කාලය තුළ සෞරාෂ්ට්‍රයේ පාලන බලය මෙහෙයවූ ප්‍රධානියා ලෙස සැලකේ. මෙම රාජවංශය වලභි රාජ වංශය ලෙස හැඳින්වීමට වඩා *භක්තාරක රාජ වංශය* ලෙස හැඳින්වීමට පෙළඹිය යුතු බව ද සාකච්ඡාවට ලක් වේ.[9] මෛත්‍රික රජවරු 20කට ආසන්න සුලු ප්‍රමාණයක් සියවස් තුනකට ආසන්න කාලයක් වලභියේ පාලන කටයුතු මෙහෙයවූහ. ආරම්භක භක්තාරක පිළිබඳ සෙල් ලිපි සාධක මෙතෙක් හමු වී නැත. දෙවනුව මෙම රාජවංශයේ පාලනය මෙහෙය වූයේ භක්තාරක ගේ පුත්‍ර වූ ධාරාසේන ය. ඔහු ද සේනාපති යනුවෙන් හඳුන්වා ඇති අතර ඔහුට අයත් ලිපියක් හමුවී ඇත.[10]

දෝණ සිම්හ රජුට පසුව සිහසුනට පත්වූයේ ධ්‍රැවසේන ය. (ක්‍රි.ව.525-545) ඔහුගේ බාල සොහොයුරා වූ ධාරාපත්ත (ක්‍රි.ව.546-556) හා ඔහුගේ පුත්‍රයා වූ ගුහසේන (ක්‍රි.ව.556-567) යනාදීන්

ගණනාවකි. මෛත්‍රිකවරු හූන ගෝත්‍රයට අයත් විදේශීය සම්භවයක් සහිත බව බොහෝ ඉන්දියානු ඉතිහාසඥයින් ගේ මතය වේ.[2] එසේ ම පර්සියානු සම්භවයක් මොවුන්ට අදාළ කර ගැනීමට යම් අවස්ථාවක උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ Mithra වැනි පදයකට මෛත්‍රික යන නාමය කොතරම් දුරට සමාන වේ ද යන කරුණ මත ය. මොවුන් ඉන් පෙර පැවති ගුප්ත සම්ප්‍රදාය උරුම කර ගත් රාජ වංශයකි. එනම් මෛත්‍රිකවරු සිය රාජ්‍ය වර්ෂ ක්‍රමය ලෙස ගුප්ත වර්ෂ ක්‍රමය ඉදිරියටත් පවත්වා ගෙන යෑම ඊට එක් හේතුවකි.[3] ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවසේ දී ඉන්දියාවට ඇතුල් වූ හන /හූනවරුන් (Hun's) ගේ ශාඛාවක් ලෙස නො සලකමින් මොවුහු ඉන්දියානු සම්භවයක් සහිත බව පිළිගැනීමට ඇතැම් විද්වත්හු උත්සාහ කරති. එහිදී ගුර්ජර ප්‍රතිහාරවරුන්ට මෙම වංශය සම්බන්ධ කර ඇත. ප්‍රතිහාරයන් ගේ අභිලේඛනවල දැක්වෙන නන්දි හා ශිව ලාංඡන මෛත්‍රිකවරුන් ද සිය මුද්‍රා ලෙස යොදා ගැනීම ඊට හේතුවයි.[4] මොවුහු සිය රාජකීය මුද්‍රාවන්හි "මෛත්‍රික" යනුවෙන් යෙදීමට ද අමතක කර නැත්තාහ.

මෛත්‍රිකවරු හමුදා නිලධාරී පැලැන්තියකට අයත් බව ද තවත් මතයකි. මෙම වංශයේ ප්‍රථම පාලකයා වූ භක්තාර්තක නැමැත්තා ගුප්ත අධිරාජ්‍ය සමයේ සේනාපති තනතුර ඉසිලීම ඒ මතය තහවුරුවීමට හේතු විය.[5]

වලභිය

ඉන්දියාවේ නැගෙනහිර කතියවාර් අර්ධද්වීපයේ වලභිය පිහිටා ඇත. සංස්කෘතයෙන් valeh හා ප්‍රාකෘත භාෂාවෙන් valahi ලෙස මෙම ප්‍රදේශය හඳුන්වා තිබේ.[6] නූතන වළ (Wala) හෙවත් වල (Vala) නමින් මෙහි අගනුවර හැඳින්වේ. ජනප්‍රවාද අනුව සියවස් ගණනාවකට පෙර මෙම භූමිය අරාබි මුහුද විසින් බාදනයවීම ඇරඹිණි. මෙහි පිහිටි ලෝතාල් වරාය හරප්පා සභ්‍යත්වය පැවති අවධියේ සිට ම නාවික හා වාණිජ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස වැදගත් වේ. හියුංසියැංට අනුව කච්ඡ දේශයෙන් උතුරු දෙස ලී 100 පමණ ගිය තැන වලභී දේශය

පිහිටා ඇත. ලී 6900 පමණ වටැති මෙහි අගනුවර ලී 30 ක් පමණ වූ බව වාර්තාවල සඳහන් වේ.[7]

වලභියේ එක් පසෙකින් සාලා නම් වූ කුඩා ගංගාවක් ගලා යන අතර එය වෙළඳ ප්‍රවාහන කටයුතු සඳහා අතිශයින් උපකාරී විය. වලභිය අගනුවර වශයෙන් හයවැනි සියවසේ දී මෛත්‍රිකවරු විසින් තෝරා ගැනීමත් සමඟ අධ්‍යාපනික හා වාණිජ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස වඩාත් සමෘද්ධිමත් රාජ්‍යයක් බවට ක්‍රමයෙන් පත් කරන ලදී.

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ දේශපාලන කටයුතු

වලභියේ ස්වාධීන දේශපාලන ඉතිහාසය ආරම්භ වන්නේ ගුප්ත රාජ්‍ය සමයේ දීය. එනම් බුද ගුප්ත (ක්‍රි.ව 477-495) රජු සමයේ දී මෛත්‍රික රාජවංශයේ තුන්වැන්නා වූ දෝණ සිම්හ විසින් එය ආරම්භ කරන ලදී. හෙතෙම වලභියේ ස්වාධීන පාලනයක් මෛත්‍රිකවරු වෙනුවෙන් ආරම්භ කර මහාරාජ හා මහා සාමන්ත ආදි වූ විරුදාවලි භාවිත කරන ලදී. නමුත් මෙම රාජ වංශයේ ආරම්භක පාලකයා ගුප්ත රාජවංශ සමයේ දී සේනාපති තනතුර දැරූ භක්තාරක (ක්‍රි.ව 465-475) නැමැත්තෙකි.[8] මොහු ගුප්ත අධිරාජ්‍යයේ පාලනය කාලය තුළ සෞරාෂ්ට්‍රයේ පාලන බලය මෙහෙයවූ ප්‍රධානියා ලෙස සැලකේ. මෙම රාජවංශය වලභි රාජ වංශය ලෙස හැඳින්වීමට වඩා *භක්තාරක රාජ වංශය* ලෙස හැඳින්වීමට පෙළඹිය යුතු බව ද සාකච්ඡාවට ලක් වේ.[9] මෛත්‍රික රජවරු 20කට ආසන්න සුලු ප්‍රමාණයක් සියවස් තුනකට ආසන්න කාලයක් වලභියේ පාලන කටයුතු මෙහෙයවූහ. ආරම්භක භක්තාරක පිළිබඳ සෙල් ලිපි සාධක මෙතෙක් හමු වී නැත. දෙවනුව මෙම රාජවංශයේ පාලනය මෙහෙය වූයේ භක්තාරක ගේ පුත්‍ර වූ ධාරාසේන ය. ඔහු ද සේනාපති යනුවෙන් හඳුන්වා ඇති අතර ඔහුට අයත් ලිපියක් හමුවී ඇත.[10]

දෝණ සිම්හ රජුට පසුව සිහසුනට පත්වූයේ ධ්‍රැවසේන ය. (ක්‍රි.ව.525-545) ඔහුගේ බාල සොහොයුරා වූ ධාරාපත්ත (ක්‍රි.ව.546-556) හා ඔහුගේ පුත්‍රයා වූ ගුහසේන (ක්‍රි.ව.556-567) යනාදීන්

පිළිවෙළින් සිහසුනට පත් වූ මෛත්‍රික පාලකයෝ වූහ. මෙම පාලකයන් අතරින් අවසාන පාලකයා මහාරාජ යන විරුදාවලිය භාවිත කළ "පරමභත්තාරක පාදානුද්යාත" යනුවෙන් හැඳින්වූ බලවත් අයකු බව සැලකේ. [11] මෙසේ විරුදාවලි භාවිතය සඳහා යොමු වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ මෛත්‍රික පාලකයන් මේ වනවිට තවදුරටත් ගුප්ත රාජ වංශයට අවනත වී සිටීමට මැළිකමක් දැක් වූ බවත් ඔවුහු ස්වාධීන වීමට උත්සාහ ගත් බවත් ය. ක්‍රමයෙන් මේ අවධියේ දී ගුප්ත අධිරාජ්‍යය තුළ දේශපාලන අස්ථාවරත්වයක් දක්නට ලැබුණු නිසා මෛත්‍රිකවරු එම අධිරාජ්‍යයෙන් මිදීමට උත්සාහ ගත්හ.

පසුව වලභියේ රාජ්‍යයත්වට පත් වුයේ දෙවැනි ධාරාසේන (ක්‍රි.ව.571-590) රජු හා ශිලාධිත්‍ය ධර්මාදිත්‍ය (ක්‍රි.ව.590-615) යන පාලකයන් ය. මේ වනවිට දී වලභි රාජ්‍යය ප්‍රබලත්වයට පත් ව තිබුණු අතර ඔවුන් ගේ බලය බටහිර දෙසට වඩාත් විහිදී තිබිණි. එනිසා හත්වැනි සියවස මුල් දශකය වනවිට උතුරු ගුජරාටය දක්වා වලභි මෛත්‍රික රාජ්‍ය ව්‍යාප්ත විය. එසේ ම මේ යුගයට අයත් සන්නස් අනුව මෛත්‍රිකවරුන්ගේ බලය බටහිර කතියවාර් දක්වා ව්‍යාප්ත වූ බවත් මෛත්‍රිකවරු යටතේ ද සාමන්ත පාලකයින් විසූ බවත් තහවුරු වේ.[12]

වලභි රාජ්‍යයේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ හියුං සියැං ද විස්තර කර තිබේ. මා-ලා-පො (Ma-La-Po) රාජ්‍ය හා එහි ශිලාධිත්‍ය නම් පාලකයකු පිළිබඳ සඳහන් කරයි. මෙහි සඳහන් ප්‍රදේශය බටහිර මාල්වා ලෙස හඳුනා ගෙන ඇති බැවින් වලභිය ඒ දක්වා බලය විහිදවූ බව පැහැදිලි ය.[13]

තුන්වැනි ධාරාසේන රජුගෙන් පසුව බලයට පත් වූ දෙවැනි ධ්‍රැවසේන රජුගේ පුත් හතරවැනි ධාරාසේන (ක්‍රි.ව.644-650) වලභි ඉතිහාසයේ වඩාත් වැදගත් පාලකයෙකි. එනම් ප්‍රථම වරට චක්‍රවර්තී විරුදාවලිය භාවිත කර ඇත්තේ ඔහු විසිනි. හර්ෂවර්ධන රජු මගධය පාලනය කරන සමසේ දී බලවත් ස්වාධීන රාජ්‍යයක් ලෙස පැවති බටහිර ගුජරාටයේ හා මාල්වා රාජ්‍යයේ ද ආධිපත්‍යය හෙඹවීය. එසේම හතරවැනි ධාරාසේන රජු වලභි රාජ්‍යයේ විසූ

අවසාන ප්‍රබල පාලකයා වශයෙන් සැලකේ. පසුව දේශපාලන ව්‍යාකූලතා මෙම රාජ්‍ය තුළ හටගැණිනි. අභ්‍යන්තර දේශපාලන අර්බුද හමුවේ කෙටි කාලයක් තුළ පාලකයන් රැසක් රාජ්‍ය බලය මෙහෙයවීය. එබැවින් පරිපාලනමය දුර්වලතා මතුවී දේශපාලනමය අස්ථාවරත්වය අඛණ්ඩ ව පැවතිණි. මෙම දේශපාලනමය අඳුරු සමය තුන්වැනි ශිලාදිත්‍ය රජු විසින් අවසන් කරන ලදී. ඉන් පසුව නැවතත් අවාසානාත්මක ලෙස ගුර්ජර ප්‍රතිහාරයන් ගේ නැගී ඒමත් සමඟ මෛත්‍රිකවරු දුර්වලත්වයට පත්වූහ. පස්වැනි ශිලාදිත්‍ය සමයේ දී අරාබීන් විසින් වලභිය ආක්‍රමණය කිරීමට යෙදුණු නමුත් ඒ පිළිබඳ වලභියේ වාර්තාවල සඳහන් නො වේ. විශේෂයෙන්ම නාවික බලය හා යුධ ශක්තියෙන් හෙබි අරාබි ආක්‍රමණ හමුවේ නැගී සිටීම වලභියේ මෛත්‍රිකවරුන්ට විශාල අභියෝගයක් විය. නමුත් අටවැනි සියවස වන විට ද මෛත්‍රිකවරුන් වලභිය තවදුරටත් ආරක්ෂා කර ගැනීමට තරම් ශක්තිමත් විය. වලභියේ මෛත්‍රික පාලනය නිමාවීම අරාබි ආක්‍රමණ හමුවේ සිදුවී යැයි පොදුවේ පිළිගන්නා නමුත් පැහැදිලි ලෙස එම ආක්‍රමණ හේතුවෙන් දුර්වල වූ වලභි පාලකයන් පසුව නැගී සිටි දේශීය චාලුක්‍ය, අවන්ති, ප්‍රතිහාර හා රාෂ්ට්‍රකූට බලවේග හමුවේ ක්‍රමයෙන් පරිහානිය කරා ළඟා විය.[14]

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ බෞද්ධ ආශ්‍රම

මෛත්‍රික රජවරු වනාහි පෙර සඳහන් කළ පරිදි සූර්ය බ්‍රාහ්මණ හා ශෛව භක්තිකයෝ වූහ. ආරම්භක පාලක භක්තාර්තකගේ රාජකීය මුද්‍රාවේ ශිවගේ වාහනය වූ නන්දි වෘෂභයාගේ සලකුණ සටහන් විය. ඒ පිළිබඳ සාලා අසලින් හමු වූ රතු පැහැති ඔප්නැංවූ මැටි කැබැල්ලකින් ද තහවුරු විය.[15] මෙම මැටි කැබලි ඉන්දියාවට අයත් නො වන බව සැලකෙන අතර මේවා පර්සියාව හා රෝමයෙන් වලභියට ගෙනෙන ලද විදේශ භාණ්ඩ විශේෂයක් ලෙස ද සැලකේ.[16] වාණිජ මධ්‍යස්ථානයක් වූ වලභියේ එබඳු විදේශ භාණ්ඩ තිබීම අරුමයක් ද නොවේ. මෙම ප්‍රදේශයෙන් ලැබුණු පුරාවස්තු අතර බෞද්ධාගමික පුරාවස්තු ද විය. එනම් කුඩා බුදු පිළිම, විනාශ වූ

බුදුන් වහන්සේගේ සිරස සහිත පිළිම, මැටි හා වැලි මිශ්‍ර බදාමෙන් කළ පුවරු ආදිය එහිදී සොයා ගැණිනි. එසේම පැතලි පුවරුවල බෞද්ධ ධර්මය සංකේතවත් වන ධර්ම හේතු, ප්‍රභව ආදිය ලියැවී ඇති ධර්ම ගුටිකා ද දක්නට ලැබිණි. එහි පාලි ගාථා පාඨ සඳහන් විය.[17] වලභියේ බෞද්ධාගමික පසුබිමක් පැවති බව ඉන් තහවුරු වේ.

මෛත්‍රික රජවරු බෞද්ධාගම සඳහා දැක්වූ අනුග්‍රහය විශේෂ වැදගත්කමක් සහිත ය. මෙම රජවරු වෙනත් ආගමික භක්තිකයන් වුවද බෞද්ධ ආශ්‍රම සඳහා විශේෂයෙන් ඉඩම් හා මුල්‍යමය ප්‍රදානයන් සිදු කළහ.[18]

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ අගනුවර ලෙස වලභිය නැගී ඒමත් සමඟ කීර්තිමත් මහායාන ආචාර්යවරු දෙදෙනකුන් වූ ස්ථිරමතී හා ගුණමතී නම් වූ සුප්‍රකට මහායාන ආචාර්ය වසුබන්ධුගේ ගෝලයන් දෙපළක් එහි පැමිණ ඇත්තාහ. එම දෙදෙනා දර්ශනවාදීන් හා ශාස්ත්‍රඥයින් ලෙස ප්‍රකටහ. නගරයට නුදුරු තැන ආචාර/ අචල නම් රහතන් වහන්සේ කරවූ සංඝාරාමයක් පිහිටියේ ය. ගුණමතී හා ස්ථිරමතී යන බෝධිසත්ත්ව දෙදෙනා තමන් ගේ චාරිකාවල දී මෙතැන් හි නැවතී සිටිමින් ග්‍රන්ථ කිහිපයක් රචනා කළහ.[19] මෙම ආශ්‍රමය බප්පාදිය හෙවත් පියාණන් ගේ ආශ්‍රමය ලෙසින් හැඳින්විණි. මෙම ආශ්‍රමය මහායාන අධ්‍යාපන ආයතනයක් වූ බව විශ්වාස කළ හැකිය.

නමුත් වලභිය තුළ මහායාන බුදු දහම එතරම් ප්‍රචලිත වී යැයි සැලකිය හැකි සාධක හමු නො වේ. මෛත්‍රික වංශිකයන්ගේ තාම්බු පත්‍ර හා හියුංසියැංගේ වාර්තාවලට අනුව පැහැදිලි වන්නේ වලභියේ හීනයාන බුදු දහම ඉතා ප්‍රබල ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ බව ය.

"භික්ෂූන් 6000 ක් පමණ වසන සංඝාරාම සියයක් පමණ ඇත්තේ ය. භික්ෂූන්ගෙන් වැඩිදෙනෙක් සම්මිතීය නිකායිකයෝ ය. නානාදේව භක්තිකයන්ගේ දේවස්ථාන සිය ගණනක් ද ඇත්තාහ. බුදුරදුන් ජීවමාන කළ නොයෙක් විට මෙරටෙහි සැරිසැරූ සේක." (එම:)

මෛත්‍රික රජ පෙළපතේ ආරම්භය හා වලභිය හීනයාන බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස වර්ධනය වීම සමාන්තර කාල වකවානුවේ දී සිදුවූ බව විශ්වාස කළ හැකිය. නමුත් මෛත්‍රිකවරු සූර්ය හා ශෛව භක්තිකයන් වුවද හීනයාන බුදුදහම සඳහා ලබා දුන් අනුග්‍රහය විශේෂිත ය. ආරම්භක භක්තාරක බෞද්ධයකු නො වුණ ද ඔහු නමින් ද ආශ්‍රමයක් පැවතිණි. ගුහසේන රජු සිය සන්නසක භක්තාරක ආශ්‍රමය පිළිබඳ සඳහන් කර ඇත.[20] ඉන් අදහස් වන්නේ භක්තාරක විසින් මෙම ආශ්‍රමය ආරම්භ කිරීමට කටයුතු කළ බව ය. මෙම ආශ්‍රමය අසල මිම්මා නැමති කාන්තාවක් විසින් කරන ලද අභ්‍යන්තරික නම් තවත් ආශ්‍රමයක් තිබිණි. ගුහසේන විසින් එම ආශ්‍රමයට ද යම් ප්‍රදානයන් කරන ලදී.

දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය

මෛත්‍රිකවරු විසින් වලභියේ ගොඩනංවන ලද විශාල බෞද්ධ ආශ්‍රම අතරින් වඩාත් වැදගත් ආශ්‍රම සමූහය වන්නේ දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය යි. මෙය භක්තාර්තක ගේ මිණිබිරියක් වූ ද, ධ්‍රැවසේන රජුගේ දියණියක් වූ ද කුල කාන්තාවක වූ දුද්දා නැමැත්තිය විසින් ආරම්භ කරන ලදී.[21] මෙම කුල කාන්තාව පිළිබඳ ඓතිහාසික තොරතුරු අල්ප ය. නමුත් රාජකීය කාන්තාවක විසින් මෙම ආශ්‍රම මණ්ඩලය ආරම්භ කිරීමට යොමුවීම කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයකි. රාජකීය ප්‍රදානයන්ට අනුව ද ඉතාමත් භක්තිමත් උපාසිකාවක් වූ ඇයගේ නාමය පසුකාලීන ව ද අතිශය ගෞරවයට පාත්‍රවිය. එනිසා ම ඇය පූජ්‍ය දුද්දා යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත. ඒ අනුව වලභියේ විසූ මෙම මෛත්‍රික වංශිකයන් කාන්තාවන් සඳහා යහපත් සමාජ තත්ත්වයක් හිමිකර දුන් බව තහවුරු වේ. මෙම ආශ්‍රමය පසු කලෙක දී මෛත්‍රිකවරුන්ගේ රාජ්‍යායතනයක් බවට පත්විය. ඇය විසින් ආරම්භ කරන ලද මුල් ආශ්‍රමයට ක්‍රි.ව 535 දී ඇයගේ මාමණ්ඩිය වූ පළමු වැනි ධ්‍රැවසේන රජු විසින් රාජකීය ප්‍රදානයක් ලබාදුනි.[22] එනම් පිප්පලාරන්කරණී නම් ග්‍රාමයේ ආදායම් බදුවලින් සමන්විත වූ ප්‍රදානයකි. මෙම මුල් ආශ්‍රමය හැරුණු කොට කල්යත්ම මෙම ආශ්‍රමය සඳහා රාජකීය අනුග්‍රහය නොමඳව හිමි වූ බැවින් මෙය ආශ්‍රිත ව තවත් ආශ්‍රම 18 ක් පමණ

ආරම්භ විණි. එබැවින් මෙය ආශ්‍රම සමූහයකින් යුක්ත වූවක් සේ සැලකේ. මෙය *දූද්දා විහාර මණ්ඩල* යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත. පසුකාලීන ව රාජකීය ප්‍රදානයන් ද අඛණ්ඩව හිමිවීමෙන් වඩාත් සංවිධානාත්මක වූ මෙම ආශ්‍රම සමූහය *දූද්දා මහා විහාරය* යනුවෙන් ද හැඳින්වූ අති විශාල මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත්විය. එක් ආයතනයක් ලෙස සමූහගත වූ ආශ්‍රම ගණනාවක් මෙහි ක්‍රියාත්මක විය. පසුකාලීනව ආරම්භ වූ ආශ්‍රම වෙනත් නම්වලින් යුක්ත වූවද පළමු ව ආරම්භ කරන ලද දූද්දා ආශ්‍රමය යටතේ ම පාලනය කෙරිණි.

දූද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලයට අයත් ආශ්‍රම කිහිපයක්

වලභියේ ඉදි වූ දූද්දා ආශ්‍රමය හුදෙකලා එක් ආශ්‍රමයක් පමණක් නො වී ය. එය ආශ්‍රම සමූහයක එකතුවක් ලෙස ක්‍රියාත්මක විය.[23] මෙහි පැවති ආශ්‍රම අතර භදන්ත බුද්ධදාස හිමියන් වෙනුවෙන් ඉදිකරන ලද *බුද්ධදාස විහාරය*, මිම්මා විසින් ඉදිකරන ලද *අභ්‍යන්තරික විහාරය*, කාකා නැමැති ව්‍යාපාරිකයා විසින් ඉදිකරන ලද *කාකා විහාරය*, ගොහක නැමැත්තා විසින් ඉදිකරන ලද *ගොහක විහාරය*, ආචාර්ය විමලගුප්ත විසින් ඉදිකරන ලද *විමලගුප්ත විහාරය*, ස්ථිරමතී නැමැත්තා විසින් ඉදි කරන ලද *ස්ථිරමතී විහාරය* ප්‍රධාන වේ.

වලභියේ පිහිටි දූද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය භික්ෂූන් සඳහා පමණක් ම වෙන් වූ ආශ්‍රම සමූහයකි. නමුත් යක්ෂා ශ්‍රී විසින් ඉදිකරන ලද වෙනත් මණ්ඩලයක් භික්ෂුනීන් සඳහා වෙන් ව තිබිණි.[24] මෙම ආශ්‍රම සඳහා ද මෛත්‍රික පාලකයෝ අනුග්‍රහ දැක්වූහ. එනම් යක්ෂාශ්‍රී විසින් ඉදි කරන ලද *යක්ෂාශ්‍රී ආශ්‍රමය*, පූර්ණාන්නභත්තා විසින් ඉදි කරන ලද *පූර්ණාන්නභත්තා විහාරය*, අජිත නැමති ව්‍යාපාරිකයා විසින් ඉදි කරන ලද *අජිත විහාරය* එසේ භික්ෂුණීන් සඳහා වෙන්වූ ආශ්‍රම කිහිපයකි. මෙම ආශ්‍රම සඳහා පළමුවැනි ශිලාදිත්‍ය රජු හා දෙවැනි ධ්‍රැවසේන රජු විශේෂයෙන් අනුග්‍රහ දක්වා ඇත.

දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලයට හිමි වූ රාජකීය අනුග්‍රහය

මෙම දුද්දා ආශ්‍රමය පිහිටි ප්‍රදේශය ඉතා ශ්‍රේෂ්ඨ සෞභාග්‍යමත් භූමියක් ලෙස විශ්වාස කරන ලද බැවින් මෙම ආශ්‍රම භූමියට තමාගේ දායකත්වය කෙසේ හෝ ලබාදීමට වලභියේ විසූ රාජකීයන් ප්‍රධාන සියලු ම ප්‍රභූන් උත්සාහ ගෙන ඇත. සිය පෞද්ගලික දියුණුව හා අභිමානය උදෙසා හෝ මෙම පුණ්‍ය භූමියේ යම් ඉදිකිරීමකට, ඒවායේ පැවැත්මට හෝ කිසියම් අයුරකින් දායකත්වයක් සැපයීමට හැකිවීම ඔවුහු සිය භාග්‍යයක් කොට සැලකූහ. එබැවින් මෙම ආශ්‍රම සමූහයේ චිරස්ථිතියතහවුරු විය. මෛත්‍රික යුගය පුරා වලභියේ පිහිටි මෙම ආශ්‍රම සමූහයට රාජකීය ආරක්ෂාව හා අනුග්‍රහය නොමඳ ව ලැබීම නිසා එය රාජ්‍ය මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක විණි. මෛත්‍රික වංශික සියලු ම රාජකීයයෝ දුද්දා විහාර මණ්ඩලයේ නිසි පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සිය රාජකීය යුතුකමක් කොට සලකනු ලැබීය. මෙම තත්ත්වය තුළ මෛත්‍රිකවරු වලභියේ සිහසුනින් ඉවත් වූ පසුව එහි බලයට පැමිණි රාෂ්ට්‍රකූට වංශයේ රජවරු පවා එම යුතුකම අඛණ්ඩ ව පවත්වා ගෙන යෑමට උත්සාහ ගෙන ඇත.

දුද්දා ආශ්‍රම සමූහය වෙත හිමි වූ රාජකීය ප්‍රදානයන් කිහිපයකි.[25] පළමු වැනි ධ්‍රැවසේන රජු විසින් පිප්පලාරන්කරණී ග්‍රාමයේ ආදායම මෙම ආශ්‍රමයේ නිරන්තර නඩත්තු කටයුතු සඳහා ලබාදීමට කටයුතු කළ යුතු බව සහතික කරමින් ලේඛන ඉදිරිපත් කරන ලදී. රාජකීය ප්‍රදානයන් රාජ්‍ය ලේඛනයෙහි සඳහන් සාමාන්‍ය අවශ්‍යතා සඳහා යෙදවිය. එනම් මෙම ආශ්‍රම සමූහයේ ගොඩනැගිලි අලුත්වැඩියා කිරීම, වන්දනා කටුයතු විධිමත් ලෙස පැවැත්වීමට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය සම්පාදනය කිරීම, භික්ෂූන් වහන්සේලා සඳහා අවශ්‍ය ආහාරපානාදීය නොමඳ ව සැපයීම ආදිය එහි සඳහන් විණි.

ගුහසේන රජු විසින් ක්‍රි.ව. 565 දී මෙම ආශ්‍රම සමූහය වෙත සිදු කරන ලද ප්‍රදානයක වැදගත් කරුණක් සඳහන් වේ. එනම් මෙම ප්‍රදානයන් බෞද්ධාගමට සම්බන්ධ ග්‍රන්ථ සැපයීමට (*සද්ධර්මස්‍ය පුස්තකපාත්‍ර*) ද යොදා ගත යුතු බව ය.[26] මෙකල මෙම ආශ්‍රම ආගමික වශයෙන් පමණක් නොව අධ්‍යාපනික කටයුතු

හා ඊට අදාළ වෙනත් ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් හි ද නියැලුණු බව ඉන් පැහැදිලි වේ.

දෙවැනි ධාරාසේන රජු විසින් ස්ථිරමත් ආචාර්වරයා වැඩවාසය කරන ආශ්‍රමයට සිදු කරන ලද ප්‍රදානයක් පිළිබඳ සංස්කෘත භාෂාවෙන් ලියනලද වලභි තඹ සන්නස මඟින් දීර්ඝ ලෙස තොරතුරු ඉදිරිපත් කර ඇත.[27] එහි ඉතා පැහැදිලි ලෙස මෛත්‍රික වංශයේ ආරම්භක පාලකයා වූ ශ්‍රී සේනාපති භත්තාරක සිට පිළිවෙළින් රජවරු හයකට පසුව රාජප්‍රාප්තිය ලද දෙවැනි ධාරාසේන රජු විසින් කරන ලද ප්‍රදානයක් ලෙස පරම්පරාශ්‍රිත ව විග්‍රහ විය. මෙහි දී වලභියේ ආශ්‍රම ආචාර්ය ස්ථිරමතී වැඩ වෙසෙන ආශ්‍රමය සඳහා දේව භද්‍රාපල්ලිකා ග්‍රාමය ඇතුළු තවත් ග්‍රාම රාශියක ආදායම් ප්‍රදානය කිරීමක් විස්තර වේ. එම විහාරයේ බුදුන් වහන්සේට බුද්ධ පූජා පැවැත්වීම හා ආශ්‍රමයේ වැඩ වෙසෙන භික්ෂුන්ගේ පරිභෝජනය සඳහා චීවර, පිණ්ඩපාත, ගිලානපච්ච, භේසජ්ජ හා වාසස්ථාන ඇතුළු සියලු දෙය ප්‍රදානය කර තිබේ. මෙහිදී අසල්වාසී පාලකයන්ගේ දඅවසර ඇතිව මෙම ප්‍රදානය තමා විසින් සිදු කරන බව දෙවැනි ධාරාසේන අවසන් වශයෙන් සඳහන් කරයි.

මෛත්‍රික පාලකවරු විසින් දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලය ප්‍රධාන වෙනත් ආශ්‍රම සඳහා ලබාදුන් ප්‍රදානයන් පහත පරිදි වේ.[28]

- පළමුවැනි ධ්‍රැවසේන රජු (ක්‍රි.ව.519-549) විසින් ක්‍රි.ව. 535 දී ප්‍රධාන දුද්දා ආශ්‍රමයට හා ක්‍රි.ව. 536 දී දුද්දා ආශ්‍රම සමුහයේ බුද්ධදාස ආශ්‍රමය සඳහා ප්‍රදානයක් සිදු කිරීම.
- ගුහසේන රජු (ක්‍රි.ව.553-569) විසින් ක්‍රි.ව. 559 දී හා ක්‍රි.ව. 565 දී දුද්දා ආශ්‍රමයට ප්‍රදානයක් සිදු කිරීම හා ක්‍රි.ව. 567 දී දුද්දා ආශ්‍රම සමුහයේ මිම්මා විහාරයට ප්‍රදානයක් කිරීම.
- දෙවැනි ධාරාසේන රජු (ක්‍රි.ව.569-589/590) විසින් ක්‍රි.ව. 588 දී ස්ථිරමත් විසින් ආරම්භ කරන ලද බප්පාදිය ආශ්‍රමයට හා ක්‍රි.ව. 589 දී දුද්දා ආශ්‍රම සමුහයේ කාකා ආශ්‍රමය සඳහා ද දුද්දා ආශ්‍රමයට ද ප්‍රදානයක් ලබාදුනි.

- පළමුවැනි ශිලාදිත්‍ය රජු (ක්‍රි.ව.590-615) විසින් ක්‍රි.ව. 605 දී දුද්දා ආශ්‍රම සමූහයේ තවත් එක් ආශ්‍රමයකට ද දුද්දා ආශ්‍රමයට ද වම්සකාත ග්‍රාමයේ වම්සකාත ආශ්‍රමයට දෙවරක් ද ක්‍රි.ව. 608 දී යක්සාසොර නැමති ආශ්‍රමය සඳහා ද ප්‍රදානයන් සිදුකර ඇත.

- දෙවැනි ධ්‍රැවසේන රජු (ක්‍රි.ව.627-645) විසින් ක්‍රි.ව. 629 දී යක්සාසොර ආශ්‍රමය අසළ පිහිටි පූර්ණමාභක්ති ගේ ආශ්‍රමයට ද ක්‍රි.ව. 645 දී යෝධාවක ආශ්‍රමයට ද ප්‍රදානයන් ලබාදුනි.

- තුන්වැනි ධ්‍රැවසේන රජු (ක්‍රි.ව.650-654) විසින් දුද්දා ආශ්‍රමය සඳහා ප්‍රදානයක් ලබා දුනි.

- දෙවැනි ශිලාදිත්‍ය රජු (ක්‍රි.ව.658-685) විසින් දුද්දා ආශ්‍රම සමූහයේ ගොහක ආශ්‍රමය සඳහා ප්‍රදානයක් කර ඇත.

- තුන්වැනි ශිලාදිත්‍ය රජු (ක්‍රි.ව.690-710) විසින් දුද්දා ආශ්‍රම සමූහයේ විමලගුප්ත විහාරයට දෙවරක් ද දුද්දා ආශ්‍රමයේ තවත් විහාරයකට ද ප්‍රදානයක් සිදු කර තිබේ.

දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලයේ ක්‍රියාකාරීත්වය

මෙම ආශ්‍රම සියල්ලෙහි පාහේ හීනයානික භික්ෂූන් නේවාසික ව වැඩ වාසය කරන ලදී. මෙම නේවාසික භික්ෂූන් සඳහා ලබාදුන් ප්‍රදානයන් *ආර්ය භික්ෂු සංඝ* නම් විය. ගුහසේන රජුගේ ප්‍රදානයේ එය හඳුන්වා ඇත්තේ *ශාක්‍යාර්ය භික්ෂු සංඝ* 18 ක් ලෙස ය. මෙම භික්ෂූන් නානා දිසාභ්‍යාගත හෙවත් නොයෙක් දිශාවලින් පැමිණ මෙහි වැඩ වාසය කරන බව කියැවේ. සතර දෙසින් වැඩම කිරීම යන්න ක්‍රි.පූ. තුන්වැනි සියවසේ සිට අපට හමුවන ලාංකේය බ්‍රාහ්මීය ලිපිවල ද නිරන්තරයෙන් සඳහන් වන අදහසකි.

මෙම ආශ්‍රමයන් ප්‍රධාන වශයෙන් හීනයානික භික්ෂූන් සඳහා වෙන් වුව ද මහායාන බුදුදහම ද ක්‍රියාත්මක විය. දෙවැනි ධ්‍රැවසේන රජු විසින් ක්‍රි.ව. 645 දී යෝධාවක ආශ්‍රමයට සිදුකළ ප්‍රදානයේ

මහානිකායේ ආර්ය භික්ෂු සංඝ ලෙස සඳහන් විය. ඉන් මහායානික භික්ෂුන් එකල වැඩවිසූ බව විශ්වාස කළ හැකිය.

වලභියේ පිහිටි හීනයානික ආශ්‍රමයන්හි පිළිම වන්දනාව හා බුදුන් වහන්සේ උදෙසා පූජා පැවැත්වීමේ චාරිත්‍රයන් පැවති අතර ඒවා නේවාසික භික්ෂුහු සිය දෛනික කාර්ය ලෙස ඉටු කළහ. ඒ සඳහා අවශ්‍ය තෙල්, පහන්, මල්, හඳුන්කූරු හා වෙනත් දෑ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය මත සැපයිණි.

දුද්දා ආශ්‍රම සමූහයේ බොහෝ ආශ්‍රම හීනයානික නිකායට අයත් සම්මිතිකවාදීන්ගේ ප්‍රධාන අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථාන විය. හීනයානික නිකාය තුනක් පිළිබඳ බහුල ව සඳහන් වේ. මෙයින් එක් කොටසක් වූ *ස්ථවිර නිකායිකයන්* ගයාවේ සෛංහලීය ආශ්‍රමයේ හා සුප්‍රකට ලාංකික නිකායට අයත් වන අතර මෙම නිකාය බහුල වශයෙන් දක්ෂිණ දේශයේ හා නැගෙනහිර බෙංගාලයේ ක්‍රියාත්මක විය. දෙවැන්න වූ *සර්වාස්තිවාද නිකාය* උතුරෙහි හා ඉන් ඔබ්බෙහි පැවතිණි. තෙවැනි නිකාය වූ *සම්මිතිය නිකාය* ඉහත නිකාය දෙක ම අභිබවා භික්ෂුන් 44,000 ක් පමණින් සමන්විත විය. පුද්ගල යනුවෙන් පැවැත්මක් ඇත යන්න මෙහි ප්‍රධාන සංකල්පය වේ. අතුරු බෙදීම් හතරිකින් සමන්විත ආර්ය-සම්මිතිය නිකාය ලාට හා සින්ධ් දේශයේ සමෘද්ධිමත්ව දක්නට ලැබිණි.[29] ක්‍රි.ව ආරම්භයෙන් පසුව භාරතයේ මහායානය ප්‍රබලත්වයට පත් වූ බවත් හීනයානය එහි කෙළවර වූ ලංකාව හා කාශ්මීරය දක්වා පලවා හැරිය බවත් ඇතැම් ලේඛකයින් ගේ විශ්වාසය වේ. නමුත් භාරතීය භික්ෂුන් ගෙන් අඩක් පමණ ස්ථිර වශයෙන්ම හීනයානික වූ අතර පහෙන් පංගුවකටත් අඩු කොටසක් මහායානික විය. එහි දී ආශ්‍රම ජීවිතය මහායානිකයන් වඩාත් වැදගත් කොට නො සැලකූ නමුත් පිළිවෙත් සහිත හීනයානික පිරිස පූදුම සහගත ලෙස බහුල වූහ.

මෛත්‍රිකවරු ශිව භක්තිකයන් වූ බැවින් බුදුදහම ව්‍යාප්ත කිරීමෙහි ලා උනන්දුවක් නො දැක් වුව ද මෙම රාජවංශිකයන් පරමාධිපත්‍ය හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ දැක්වූ උනන්දුව නිසා දුද්දා මහාවිහාර මණ්ඩලයේ නඩත්තු කටයුතු කෙරෙහි බෙහෙවින් කැප

විය. ඒ හරහා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබමින් හීනයානික රාජ්‍ය ආගමික ආයතනයක් ලෙස දුද්දා ආශ්‍රමය දියුණුවට පත් විය.

සම්මිතීය නිකාය

මරණයෙන් පසුව නැවත නියමිත තැනක උපදින තුරු අතරෙහි පවත්නා භවයක් හෙවත් අන්තරාභවයක් ඇත යන්න සම්මිතීයන්ගේ මතය යි. දේවදූත සූත්‍රයෙහි ද අන්තරා භවයක් ගැන කියැවේ. මෙය ප්‍රබලත්වයට පත් වූයේ ක්‍රි.ව 07 වැනි සියවස මගධයේ පාලනය මෙහෙය වූ හර්ෂවර්ධන රජු සමයේ දී ය. මෙම රජුගේ ඥාතීහු ආගම් කිහිපයකට ම අයත් වූහ. ශිව භක්තික පෙළපතකින් පැවති ඔවුහු පියා උග්‍ර සූර්ය භක්තිකයෙකි. සොහොයුරා හා සොහොයුරිය සම්මිතීය නිකායට අයත් බෞද්ධයෝ වූහ.[30] රජුගේ සොහොයුරිය වූ රාජ්‍ය ශ්‍රී කුමරිය ඒ නිකායෙහි පැවදීවීම නිසා රජු වඩාත් මෙම නිකායට අනුග්‍රහ දැක්වීය. මෙම කුමරිය විසින් භික්ෂුණීන් සඳහා පාසැලක් ආරම්භ කරන ලදී. පුද්ගලවාදය ඉගැන්වීම මෙහි ප්‍රධාන න්‍යාය විය. ගුප්ත අධිරාජය අවසානයේ හා හර්ෂවර්ධන රජුගේ රාජ්‍ය පාලන සමයේ උච්ච අවස්ථාවේ දී මෙම පාසැල ඉදිවිය.[31]

මෙම නිකායේ ආගමික මූලස්ථානය වූයේ උතුරු අවන්තියේ මාල්වා පෙදෙස යි. දහම් පොත් ලියා ඇත්තේ අපභ්‍රංශයෙනි. පිටක හදාරා ඇත. කථාවස්තුප්‍රකරණයේ එන අන්තරාභවවාදය මිථ්‍යා මතයක් යැයි විස්තර විය.[32] විශුද්ධි මාර්ගයෙහිත් සම්මිතිකමාතින් පිළිබඳ "*එතෙන අන්තරාභවවාදීමතං පටික්ඛිත්තං හොති* "යනුවෙන් දක්වා ස්ථවිර නිකායිකයන් නොවේ යැයි විස්තර කර ඇත.[33]

සංඝ සංශෝධන හමුවේ ථෙරවාදී නිකාය කොටස් 12 කට බෙදීණි. මහා සාංඝික නිකාය කොටස් හයකට බෙදීණි. ථෙරවාදී නිකාය බෙදී ගිය කොටස් 12 අතරින් සම්මිතිය යනු එක් නිකායකි.[34]

මෙම නිකාය සම්මත නම් ආචාර්යවරයා විසින් ආරම්භ කරන ලදී. ස්වාස්තිවාදී මතය අනුව තුරු කල්ලක, ආවන්තික, වාත්සිපුත්‍රිය යන ශාඛා ත්‍රය ම සම්මිතීය ශාඛාවෝ වෙති. ආත්ම

දෘෂ්ටිය වැරදි යැයි මොවුහු නො පිළිගනිති. මොග්ගලී පුත්තතිස්ස හිමියන් කථාවත්ථුපකරණයේ දී පළමුවෙන් ම ඛණ්ඩනය කර ඇත්තේ ද සම්මිතියන්ගේ පුද්ගල වාදයයි. හර්ෂ රජු සමයේ දී නීලපට දර්ශනය රචනා කරන ලද්දේ ද සම්මිතිය භික්ෂු නමක විසිනි.[35]

දුද්දා ආශ්‍රම මණ්ඩලයේ අධ්‍යාපන කටයුතු

ඉන්දියාවේ අති විශිෂ්ට අධ්‍යපාන මධ්‍යස්ථාන දෙකක් වූයේ නැගෙනහිර දෙස නාලාන්දාව හා බටහිර දෙසින් පිහිටි වලභිය යි. මූලික අධ්‍යාපනය ලැබීමෙන් පසුව ශිෂ්‍යයන් වැඩිදුර අධ්‍යාපනය සඳහා මෙම ආයතනවලට ගොස් ඇත. බ්‍රාහ්මණ වාසුදත්ත විසින් සිය පුත් විශ්ණුදත්ත 16 වැනි වියේ දී ගංගා නිම්නයේ සිට බොහෝ දුරකින් වූ වලභිපුරම් වෙත සිය අධ්‍යාපනය කටයුතු වෙනුවෙන් යවන ලදී. වාසුදත්ත වාසය කළ ප්‍රදේශයට නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය ආසන්න වුවත් වලභියට යැවූයේ එහි ඇති වැදගත්කම නිසා විය හැකිය.[36] එසේ ම විද්‍යාධර හා දේවසේන යන පුද්ගලයින් දෙදෙනා ව්‍යාපාරික ක්ෂේත්‍රයේ දියුණුවට පත් වූයේ වලභියට පැමිණි පසුව බව සෝමදේව එහි ම සඳහන් කර ඇත. මෙම තොරතුරු වලභිය පිළිබඳ ඇති පුරාණ සාහිත්‍යයේ සඳහන් වේ. වලභියේ පිහිටි ප්‍රධාන අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානය වූ දුද්දා ආශ්‍රම පිළිබඳ මෙහි දී මූලික ව විමසා බැලේ.

අසංගගේ ශ්‍රේෂ්ඨතම අනුප්‍රාප්තික තාර්කිකයන් අතර විශිෂ්ටතමයා වූයේ දින්නාග ය. ස්ථිරමතී හා ගුණමතී යන ප්‍රධානාචාර්යයින් දෙදෙනා ද මෙම කුලයට ම අයත් වූහ. එසේ ම මෙම දෙපල වලභි දුද්දා ආශ්‍රමයේ ප්‍රධාන අධ්‍යාපන ආයතනයේ ආරම්භක ප්‍රධානීහු වූහ.[37] මොවුහු නාලන්දාවේ සිට වලභියට පැමිණි නිසා එහි පැවති අධ්‍යාපන කටයුතු හා පරිපාලන කටයුතුවලට බෙහෙවින් අනුගත විය.[38]

ක්‍රි.ව 629 දී ඉන්දියාවට පැමිණ වසර 19 ක් එහි ගත කළ හියුංසියැං නම් විද්වත් චීන දේශාටක තෙරනම ක්‍රි.ව 645 දී චීනයට පැමිණ සිය ගමන් විස්තරය ලියා තැබුවේය. උන් වහන්සේ

නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලයේ නවාතැන් ගත්හ. නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය ඒ වනවිට ලබා තිබූ කීර්තිය හා එහි අධ්‍යාපන මට්ටමෙහි ඇති උසස් බව මෙම හිමියන් මනාව සඳහන් කරයි. මූලාරම්භයේ සිට ගුප්ත රජවරුන්ගේ අනුග්‍රහය නාලන්දාව වෙත නොමඳ ව ලැබිණි. ඇතුලත්වීමේ පරීක්ෂණ ලෙස ගැඹුරු ප්‍රශ්න අසා ඇති බැවින් මෙකල ශ්‍රේෂ්ඨතම අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානය එය වූ බව පැහැදිලි ය.[39] නමුත් නාලන්දාව සේම එවකට බටහිර දෙසින් නැඟී සිටි වලභි අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානය ද උසස් ආයතනයක් බව එතුමා විසින් ම පිළගන්නා ලදී. දේශීය විදේශීය සිසුන් විශාල ප්‍රමාණයක් වලභියේ නේවාසිකව උසස් අධ්‍යාපනය ලැබූහ. වලභි විශ්වවිද්‍යාලය විහාර මන්දිර 100කින් සැදුම්ලත් විද්‍යාස්ථානයක් යැයි ද 6000කට අධික නේවාසික සිසුන් සිටි බව ද හියුං සියැං සඳහන් කර තිබේ.[40]

මෙම අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානවල න්‍යාය, තර්ක ශාස්ත්‍ර, ද්වාර ආදිය අධ්‍යයනය කරනු ලැබිණි. තවත් ජාතකමාලා අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ඔවුන් ගේ අවබෝධකර ගැනීමේ හැකියාව වර්ධනය විය. මෙම හැකියාවන් ඔවුන්ගේ ආචාර්යවරුන් හා දේශකයින් හරහා වසර දෙකක් හෝ තුනක් පුරා ලබාදුන් උපදේස තුළින් මෙම ආයතනවල දී ලබා ගැනීමට හැකි විය. මෙම අධ්‍යාපන ආයතන Chin-ma, shih-ch u, Lung-men, හා ch'ue-li යන චීනයේ ආයතනවලට සමාන බව ඉත්සිං විස්තර කරයි.[41] ඔහු වලභියේ අධ්‍යාපනික සම්ප්‍රදායේ සම්පූර්ණ පරිණතභාවය සිය සටහන් තුළින් ඉදිරිපත් ඇත.

නීති, වාර්තා, විද්‍යා, ධර්ම, ශික්ෂා හා ශාස්ත්‍ර ආදිය මෙහිදී හැදෑරීමට හැකියාව ලැබිණි.[42] ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාව බහුල වශයෙන් උගන්වන ලදී. වෛශෙෂික සම්ප්‍රදායට අයත් භෞතික විද්‍යාඥයෝ පරමාණු වාදය ඉගැන්වූහ. සරල සමීකරණ විසඳීම හා ත්‍රිකෝණ මිතිය පිළිබඳ ගණිත දැනුමින් ද සන්නද්ධ විය.[43] මෙහිදී පොදුවේ බුද්ධ ධර්මය තුලනාත්මක ව හැදෑරිණි. ලෞකික විෂයයන් ඉගෙන ගැනීමට ද මෙම ආයතනවල දී අවස්ථාව හිමිවිය. බ්‍රාහ්මණ, අරණ්‍යක, උපනිෂද් ආදිය ඇතුළු කොට හින්දු දර්ශනය

පුළුල් ව ඉගැන්වූ අතර දේශපාලන විද්‍යාව, නීති ධර්ම, වාණිජ විද්‍යාව, කෘෂි කර්මය, අර්ථ ශාස්ත්‍රය හා චිකිත්සා විද්‍යාව වැනි ලෞකික විෂයන් ද හැදෑරීමට අවස්ථාව උදාවිය.

උපාධිධරයන් සිය අධ්‍යයන කටයුතු නිමාවීමෙන් පසුව අවසානයේ දී රාජ්‍ය සභාව ඉදිරියේ සිය දක්ෂතා ඉදිරිපත් කළ යුතුය. එහිදී වාද විවාද ආදිය පවත්වා සිය දක්ෂතා නිරූපණය කළ පරිදි ම විශ්වවිද්‍යාලයේ කීර්තිය ද ආරක්ෂා කරදීමේ වගකීම සහිත ය. රාජ්‍ය පාලනය හා සම්බන්ධවීමට මෙය විද්‍යාර්ථයින්ට කදිම අවස්ථාවකි.

සමකාලීන ලාංකීය ආගමික කටයුතු

මෛත්‍රිකවරුන් ගේ පාලනය පැවති ක්‍රි.ව පස්වැනි සියවසේ සිට අටවැනි සියවස අවසානය දක්වා කාල පරිච්ඡේදය තුළදී ලාංකීය ඉතිහාසේ කැපී පෙනෙන අවස්ථා මෙහි දී අවධානයට යොමු කෙරේ. මේ අවධිය වනවිට දී ලංකාවේ ථෙරවාදය, මහායානය ප්‍රධාන කොට වෛතුල්‍යවාදය ඇතුළු නිකාය කිහිපයක් ම ක්‍රියාත්මක වූ බවට වංශකතා මඟින් තොරතුරු හෙළිවේ. එසේ ම ඉන්දියාවේ ද මහායානය මෙකල ප්‍රබලත්වයට පත් වී තිබිණි. එහි දී අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස නාලන්දාව ද මහායානය අනුගමනය කරමින් ප්‍රබලත්වයට පත්විය. මෙබඳු වාතාවරණයක් තුළ බටහිර ඉන්දියාවේ වලභියේ දුද්දා ආශ්‍රමය ප්‍රධාන අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානය ථෙරවාදය අනුගමනය කරමින් අභියෝග හමුවේ නැඟී සිටීම විශේෂ අවස්ථාවකි.

ථෙරවාදය යළිත් ප්‍රබලත්වයට පත්වීමේ අවස්ථාවක් ලෙස මෙරටට දඹදිවින් ජෝතිපාල නම් ආචාර්යවරයෙක් පැමිණ වෛතුල්‍යවාදීන් මර්ධනය කොට ථෙරවාදය ස්ථාපිත කිරීමට උත්සාහ ගැනීම වැදගත් අවස්ථාවකි.[44] අග්බෝ රජ සමයේ දී මෙම ස්ථවිරයන් දඹදිවින් වැඩි බවත් වෛතුල්‍යවාදීන් සමඟ වාදයක් පවත්වා ඉන් ජයග්‍රහණය ලැබීමෙන් පසුව වෛතුල්‍යවාදය ක්‍රමයෙන් දුබල වී ථෙරවාදය මහාවිහාර සම්ප්‍රදාය ක්‍රමයෙන් දියුණුවට පත් වූ බව පැහැදිලි ය.[45] බෞද්ධ තර්කාචාර්ය දින්නාග

හා ධර්මකීර්ති යන ආචාර්ය දෙපල ගේ ව්‍යාපාරයේ ප්‍රතිඵල ලෙස තර්ක ශාස්ත්‍රය ඉගෙනීම හා ආගමික මාතෘකා මත ප්‍රසිද්ධ වාද විවාද පැවැත්වීම එකල ඉන්දියාවේ පැවතිණි.[46] මෙම ව්‍යාපාරයට සම්බන්ධ වූ ප්‍රධානීන් වරෙක වලභි අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානය ආරම්භ කිරීමට ද මුල් විය. ඒ අනුව ලංකාවේ වෛතුල්‍යවාදීන් සමනය කිරීමේ ජෝතිපාල ස්ථවිරයන් ගේ ව්‍යාපාරය ද ඊට අනුගත වූවක් බව විශ්වාස කළ හැකිය.

කලිඟු දේශයේ පැවති දේශපාලන තත්ත්වය ගැන කළකිරී කලිඟු දේශයේ රජු මෙහෙසිය හා ප්‍රධාන ඇමති ලංකාවට පැමිණ ජෝතිපාල ස්ථවිර කෙරෙහි පැහැදී පැවිදි වී ඇත. එහිදී මත්ත පර්වත විහාරයෙහි වැඩ වාසය කරන ලදී. මෙය ද අක්බෝ රජ සමයේ දී සිදුවිණි.[47] මේ අනුව ආගමික සහනය පතා ඉන්දියානු රාජකීයන් ද ලක්දිවට පැමිණි බව ප්‍රතක්ෂ වේ.

මෙකල ථෙරවාදය හා මහායානය යන දෙකම හදාරමින් අභයගිරිවාසීන් ත්‍රිපිටකය පතළ කර ඇත.[48] ථෙරවාදය ඉන්දියාවේ දුද්දා ආශ්‍රමය ප්‍රධාන වලභි අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථාන විසින් ආරක්ෂා කිරීමට පියවර ගැනීම තුළදී ථෙරවාදය බෙහෙවින් අනුගමනය කළ දේශයක් ලෙස ලංකාව සමඟ අනිවාර්යයෙන් සම්බන්ධතා වර්ධනය කර ගැනීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. මහාවිහාර හා අභයගිරියේ විදේශීය භික්ෂූන් වහන්සේලා වැඩවිසූ පරිදිම මෙරට භික්ෂූන් ද මෙකල ඉන්දියානු විශ්වවිද්‍යාල කරා ගොස් ඇති අතර එහිදි ශාස්ත්‍ර ඥානය නොමඳව ලබා ගෙන තිබේ.

නිගමනය

මෙම කරුණු අනුව පැහැදිලි වන්නේ විදේශීය සම්භවයක් සහිතව ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය වංශයක් ලෙස පැමිණි මෛත්‍රිකවරුන් ඉන්දියානු ඉතිහාසය තුළ වඩා වැදගත් මෙහෙවරක් කිරීමට දායක වූ ආකාරය යි. එනම් සූර්ය හා ශෛව භක්තිකයන් වුවද මොවුහු බෞද්ධාගමේ උන්නතිය සඳහා වෙහෙස වූ ආකාරය අති මහත් ය. වලභියේ අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථාන බෞද්ධ ආශ්‍රම මුල් කර ගනිමින් පැවති බව හා ඉන් දුද්දා ආශ්‍රම සමූහය හෙවත් මහාවිහාර මණ්ඩලය

එක් කේන්ද්‍රස්ථානයක් ලෙස පැවති බවත් පැහැදිලි වේ. මෙම අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථාන නිසා ම අබෞද්ධ මෛත්‍රික පාලකයින්ට පවා ඒවා දියුණු කිරීමට අවශ්‍ය ආධාර උපකාර ලබා දීමට සිදුවිය. එසේ ම ඉන්දියාවේ මහායානය වර්ධනය වී නාලාන්දාව වැනි ජාත්‍යන්තර අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානයක් හරහා එය විධිමත් පරිදි ව්‍යාප්ත කරන අවධියක වලභි අධ්‍යාපන ආශ්‍රම හරහා හීනයාන බුදු දහම වෙනුවෙන් සිදු කළ මෙහෙවර අපමණ ය. එම මෙහෙවර නිසා තවදුරටත් ඉන්දියාවේ ථෙරවාදී බුදු දහම ආරක්ෂා වූ අතර එය ජාත්‍යන්තරව ව්‍යාප්ත කිරීමට ද ඉඩ ප්‍රස්ථාව සැලසිණි.

ආන්තික සටහන්

1 Ray, Niharranjan,. "The Maitrakas of Valabhi (500 AC-700AC) "Law, Narendra Nath (Ed) Indian Historical Quartely, vol. IV, 1928, 457 p

2 ibid

3 අබේවර්ධන,ඩී.ඇල්., වලභි රාජ්‍ය මෛත්‍රික ආශ්‍රම සහ අධ්‍යාපනය, ජේ.කේ. ගැපික්ස්, ගංගොඩවිල, 1999, 01 පිටුව.

4 Ray, Niharranjan,. "The Maitrakas of Valabhi (500 AC-700AC) "Law, Narendra Nath (Ed) Indian Historical Quartely., vol. IV, 1928, 458 p

5 ibid, 456 p

6 ibid, 455 p

7 හියුංසියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය,. (පරි) පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 2000, 403 පිටුව.

8 Raychaudhiri, Hemachandra,. Political History of Ancient India, University of Culcutta, 1953, 629 p

9 Ray, Niharranjan,. ibid, 456 p

10 ibid, 461 p

11 අබේවර්ධන,ඩී.ඇල්., වලභි රාජ්‍ය මෛත්‍රික ආශ්‍රම සහ අධ්‍යාපනය, ජේ.කේ. ගැපික්ස්, ගංගොඩවිල, 1999, 02 පිටුව.

12 Raychaudhiri, Hemachandra,. Political History of Ancient India, University of Culcutta, 1953, 630-631 pp

13 හියුංසියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය,. (පරි) පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 2000, 403 පිටුව.

14 අබේවර්ධන,ඩී.ඇල්., වලභි රාජ්‍ය මෛත්‍රික ආශ්‍රම සහ අධ්‍යාපනය, ජේ.කේ. ගැපික්ස්, ගංගොඩවිල, 1999, 05 පිටුව.

15 Raychaudhiri, Hemachandra,.Political History of Ancient India, University of Culcutta, 1953, 629 p

16 Dutt, Sukumar,. Buddhist Monks and Monastreies of India, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1988, 222 p

17 ibid

18 ibid, 225p

19 හියුංසියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය,. (පරි) පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 2000, 402 පිටුව

20 Dutt, Sukumar,. Buddhist Monks and Monastreies of India, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1988, 226 p

21 ibid

22 Ray, Niharranjan,. ibdid, 473 p

23 Dutt, Sukumar,. Buddhist Monks and Monastreies of India, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1988, 227 p

24 ibid 228 p

25 ibid, 227 p

26 ibid, 228 p

27 Inscription of ancient India,. Radhakrishna Chaudhary, (Ed) Meenakshi Prakashan, New Delhi, 1983, 169-177 pp

28 ibid

29 එලියට්, චාල්ස්,. හින්දු සමය හා බුදු සමය 11 කාණ්ඩය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1967, 112 පිටුව.

30 එම, 109 පිටුව

31 Dutt, Nalinaksha,. Law, Narendra, Nath,. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist School, Rajesh Publication, New Delhi, 1980, 165 p

32 බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ,. ලිපි සංග්‍රහය, ආනන්ද ප්‍රකාශකයෝ, අම්බලන්ගොඩ, 1958, 371 පිටුව.

33 විශුද්ධි මාර්ග සන්නස,. ද්විතීය භාගය, සද්ධාතිස්ස හිමි, බෙන්තර, විද්‍යාතිලක මුද්‍රණාලය, කලුතර, 1950, 805 පිටුව.

34 රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ,. පඤ්ඤාලොක හිමි, බඹරන්දේ,. මහානාම හිමි, බඹරන්දේ,. ශාසන ඉතිහාසය හා බෞද්ධ සංස්කෘතිය, කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992, 81 පිටුව.

35 එම, 87 පිටුව.

36 කථා සරිත් සාගරය,. කරුණාරත්න, ඩේවිඩ් (අනුවාදක) කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, 1966, 46-48 පිට.

37 එලියට්,චාල්ස්,. හින්දු සමය හා බුදු සමය, 11 කාණ්ඩය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1967, 104 පිටුව.

38 විජේබණ්ඩාර, චන්දිම, මොරටුවගම, එච්.ඒ., බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය මුලධර්ම හා වංශ කතාව, ලේක් හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්, කොළඹ, 1995, 232 පිටුව.

39 හියුංසියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය,. එම, 332 පිටුව.

40 එම, 334-335 පිටු.

41 A Record of Buddhist Religion by I-Tsing,. Takakusu, J (Trns) Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1966, 177 p

42 Radha Kumudu Mookerji,. Ancient Indian Education, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1989, 586 p

43 රොලින්සන්, (පරි) පඤ්ඤානන්ද හිමි,පරවාහැර,. වෙදගේ ඩී.ජී,. භාරතීය සංස්කෘතික ඉතිහාසය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, 1959, 131 පිටුව.

44 නිකාය සංග්‍රහය හෙවත් ශාසනාවතාරය,.ගුණසේකර, බන්දුසේන (සංස්.) ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ, 1989, 14 පිටුව.

45 මහාවංශය ද්විතීය භාගය,. සංස්. හික්කඩුවේ සුමංගල හිමි, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත පඬිතුමා, කෞතුකාගාර දෙපාර්තමේන්තුව, බුව 2456, 41: 35 ගාථාව.

46 රාහුල හිමි, වල්පොල,.ලංකාවේ බුදු සමයේ ඉතිහාසය,ගුණසේන සහා සමාගම, කොළඹ, 1965, 137 පිටුව.

47 මහාවංශය ද්විතීය භාගය,. එම, 41 :44-47 ගාථා.

48 හියුංසියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය,. එම, 404 පිටුව.

ගුණ - දෝෂ - රීති කාව්‍ය සංකල්ප පිළිබඳ විමර්ශනයක්

මහාචාර්ය ඊ.ඒ.වික්‍රමසිංහ

ගුණ - දෝෂ සහ රීති යන සංකල්ප අභේද්‍ය ලෙස ඒකාබද්ධ ව පවතී. ගුණ යනු දෝෂාභාවය යි. දෝෂ යනු ගුණාභාවය යි. දෝෂවලින් රසය අපකර්ෂණය කෙරේ. "රසාපකර්ෂකා දෝෂාඃ" යනුවෙන් විශ්වනාථ කවිරාජයන් පවසා ඇත. රීති සැදුම් ලබන්නේ ගුණ සංයෝගයෙනි.

අලංකාර ගැන මෙන් ම ගුණ ගැන ද ප්‍රථම වරට සඳහන් කරන ලද්දේ භරතමුනි විසිනි. එහෙත් ගුණ හා රීති යන සංකල්ප තත්කාලීන නිර්මාණාත්මක සාහිත්‍යය ආශ්‍රයෙන් නිරවශේෂයෙන් විවරණය කරන ලද්දේ දණ්ඩින් විසිනි. ඊට පසු භාමහ ද ගුණ - රීති ගැන සඳහන් කළේ ය. දණ්ඩින් ගුණ යනු ප්‍රාණ නමින් ද රීති යනු මාර්ග නමින් ද හඳුන්වයි. දණ්ඩින් අලංකාරවාදියෙකු වුව ද ඇතැම් සෞන්දර්යවේදීන් ඔහු රීතිවාදියකු ලෙස හඳුන්වා තිබේ.

අනතුරු ව ගුණ - රීති යන සංකල්පය එහි පරාකෝටිය දක්වා ඉහළ නැංවූ වාමන එය කාව්‍යයේ වැදගත් ම අංගය හෙවත් ආත්මය බවට ඔසවා තැබී ය.

"රීතිරාත්මා කාව්‍යස්‍ය"

පසු කාලයේ ද බොහෝ ආලංකාරිකයන් ගුණ හා රීති ගැන සඳහන් කළ ද රීති යන්න වාමන ඔසවා තැබූ සිංහාසනයෙන්

පතිත විය. ගුණ යන සංකල්පය ජගන්නාථ දක්වා ම මම්මට, විශ්වනාථ, කවිරාජ ආදි ආලංකාරිකයන්ගේ ගෞරවයට පාත්‍ර විය. එහෙත් ගුණ සමග අත්‍යන්තයෙන් ම බැඳී ඇති රීතිවලට ඒ ගෞරවය නො ලැබුණි. ධ්වනිවාදීහු රස - ධ්වනිවාදයට ඇතුළත් කිරීම සඳහා ගුණ යන්න විප්ලවීකරණය කළහ. කවි සිරුර තුළ ගුණවලට හිමි නිසි ස්ථානයෙහි එය ස්ථාපනය කළ ඔවුහු ගුණ හා අලංකාර අතර පවතින විලක්ෂණයන් ද ගෙන හැර දැක්වූහ. ධ්වනිවාදීන් රීති පිළිබඳ ව සාකච්ඡා නො කළේ රස හා ධ්වනි යන ලක්ෂණ මගින් කාව්‍යය නිර්වචනය කරන ලද කල්හි රීති මගින් ද එය යළි නිර්වචනය කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් නැති හෙයිනි. එනමුදු ඔවුන්ගේ "සංඝටනා" යන සංකල්පය රීති යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන ය.

පශ්චාත් කාලීන සාහිත්‍ය න්‍යායවාදීන් අතර කුන්තක රීති සංකල්පය සාකච්ඡා කරයි. එහෙත් ඒ "මාර්ග" යන අපර නාමය යටතේ ය. රීති වාදයට කුන්තකගෙන් ලැබුණු සම්ප්‍රදානය ප්‍රබල ය. භෝජ ද රීති බහුල කොට හයක් පමණ ඇතැයි දක්වයි. එනමුදු මම්මට රීති බැහැර කරයි. විශ්වනාථ කවිරාජ රීති සතරක් විවරණය කරයි. මෙකී සියලු ම සෞන්දර්යවේදීහු ගුණ න්‍යාය සාකච්ඡා කළහ. පශ්චාත්තනයන් අතර ද ගුණ - රීති න්‍යාය සාකච්ඡා වූ නමුදු එය සංස්කෘත අලංකාර ශාස්ත්‍රයේ පුරාතන පරපුර විසින් බිහි කොට පෝෂණය කරන ලද්දකි. ඔවුන් විසින් කාව්‍යයේ අර්සතාව නිර්ණය කිරීමෙහි ලා කාව්‍ය ආකෘතියෙහි පවත්නා සෞන්දර්යය අවධාරන කරන ලදී. වාමන රීති යන්න අර්ථකථනය කරන්නේ මෙසේ ය:

"විශිෂ්ටා පද රචනා රීතිඃ විශේෂෝ ගුණාත්මා"[1]

(සුවිශේෂ වූ පද රචනාව රීති නම් වේ. මේ සුවිශේෂය නම් ගුණය යි.)

රීති යනු සුවිශේෂ ආකාරයකට පද පෙළ ගැස්වීමකි යනු කී කල්හි රීති යනු කුමක් ද යන්නට විශද පිළිතුරක් නො ලැබේ. මක් නිසා ද යත්? වචන පෙළ ගැස්වීමේ ක්‍රම මෙතෙකැයි

සංඛ්‍යාග්‍රහණය නො කළ හැකි නිසා ය. රීති යන්න ගුණ හරහා හඳුන්වනු ලබන්නේ මෙහෙයිනි. රීති යන්න කුමක් දැයි නිර්ණය වන්නේ කාව්‍යයක් තුළ ගුණ සංකලනය කොට තිබෙන්නේ කෙසේ ද, එසේ සංකලනය කෙරී ඇත්තේ කවර ගුණ ද යන මේ කරුණු අනුව ය. ගුණ ගැන නිරාකුල නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කිරීමට පෞරාණික ආලංකාරිකයන්ට නො හැකි විය. දණ්ඩින් කියන පරිදි ගුණ ද කාව්‍ය ශෝභාකර ධර්ම ය. වාමන ද මේ නිර්වචනයට එකඟ ය. එහෙත් වෙනසක් සහිත ව ය. අලංකාර මෙන් නො ව ගුණ කාව්‍යයට අනිවාර්ය වේ. ගුණ විසින් දනවනු ලබන කාව්‍යමය සුන්දරත්වය අලංකාර මගින් වර්ධනය කෙරේ. ධ්වනිවාදීන්ට අනුව ශෞරවීර්යාදිය පුද්ගලාත්මයට අවියෝජනීය වන්නාක් මෙන් ම ගුණ කාව්‍යයේ ආත්මයෙහි ආබද්ධ අංග වෙයි.

ගුණවල ප්‍රතිපක්ෂ වන දෝෂ රසාපකර්ෂක වන හෙයින් හෙවත් කාව්‍යයේ මනෝභාවික වැදගත්කම නෂ්ටප්‍රාය කරන හෙයින් පරිහාර කළ යුතු ය. සෞන්දර්යවේදීන් විසින් කරන ලද්දේ ගුණ - දෝෂ යන මේ සංකල්ප ද්වය ඒකාබද්ධ කොට විවරණය කිරීම යි. දෝෂ වඩාත් කැපී පෙනෙන හෙයින් ද ලෙහෙසියෙන් පැහැදිලි කළ හැකි හෙයින් ද දණ්ඩින් ආදී ආලංකාරිකයෝ ඒවා සාධනක ස්ථිතීන් ලෙස ද ගුණ දෝෂාභාවය හෙවත් දෝෂ විපර්යය ලෙස ද සැලකූහ. මේ අතර ගුණ සාධනක ස්ථිතීන් ලෙස ද දෝෂ ගුණාභාවය හෙවත් ගුණ විපර්යය ලෙස ද දැක්වීමට වාමන වැන්නෝ ප්‍රයත්න දැරූහ. සාමාන්‍යයෙන් ගුණ හා අසම්බද්ධ වෙනත් දෝෂ ද ඇති බව දක්නා ලදි. ඒවා ස්වායත්ත ව ම ස්ථාවර දෝෂ වන හෙයින් කාව්‍යයෙන් බහිෂ්කරණය කළ යුතු ය.

ගුණ - දෝෂ න්‍යාය කාව්‍යය වෛෂයික ව විග්‍රහ කොට එහි අර්ඝතාව ක්‍රමානුකූල ව නිර්ණය කිරීමේ ප්‍රයත්නයක් විය. ගුණ ගණනය කළ ප්‍රථම ආලංකාරිකයා වන භරත ගුණ 10ක් දක්වා ඇත. 1. ශ්ලේෂ, 2. ප්‍රසාද, 3. සමතා, 4. සමාධි, 5. මාධුර්‍ය, 6. ඕජස්, 7. පද සෞකුමාර්‍ය, 8. අර්ථ ව්‍යක්ති, 9. උදාරතා, 10. කාන්ති යනු ඒවා යි. පශ්චාත්තන ආලංකාරිකයෝ ද මේ

නාමකරණය සාමාන්‍යයෙන් මෙසේ ම තබා ගත්හ. මේ ගුණයන්ට භරත විසින් දෙන ලද විවරණයෙහි නිරාකූල බවක් නො පෙනේ. භරත දෝෂ 10ක් දක්වා ඒවායේ විපර්යය ගුණ ලෙස හඳුන්වයි.[2]

ගුණ - රීති න්‍යායයේ දැවැන්තයා දණ්ඩින් වන හෙයින් දණ්ඩින්ගේ සම්ප්‍රදානය ගැන සාකච්ඡා කිරීම පසුවට තබා භාමහගේ ආස්ථානය සලකා බලමු.

භාමහ දෝෂ යන්න ඉතා සවිස්තර ව සාකච්ඡා කොට ඇත. සියලු ම කාව්‍ය වර්ගවල දෝෂ කට්ටල දෙකක් දක්වන ඔහු ඒවා පරිහාරය කළ යුතු යැයි උපදෙස් දෙයි. මින් එක් කට්ටලයක දෝෂ එකොළොසකි. අනිකේ දහයකි. භාමහ යොමු කර ඇති අවධානයෙන් පෙනී යන්නේ ද්විතීය කට්ටලය කාව්‍යයේ සාරයට සම්බන්ධ වන අතර ප්‍රථම කට්ටලය කාව්‍යයේ බාහිර ස්වභාවයට අයත් වන බව යි. මෙකී ඇතැම් දෝෂවල ප්‍රතිපක්ෂය ගුණ ලෙස ද සැලකිය හැකි ය. භාමහ අලංකාර විවරණය කිරීමට පෙර ප්‍රසාද, මාධූර්ය හා ඕජස් යන කාව්‍යාංග ගැන සඳහන් කරයි. අන්‍ය න්‍යායවාදීන්ගේ කෘතිවල දැක්වෙන ගුණ 10ට අන්තර්ගත වන්නා වූ මේවා භාමහ විසින් ගුණ ලෙස සලකා නැත. තව ද ඒවා කිසිදු රීති සංකල්පයකට හෝ බද්ධ කොට නැත. ඔහුට අනුව ඒවා සත්කාව්‍යයක පැවතිය යුතු සාමාන්‍ය ලක්ෂණය; නැත හොත් කාව්‍යයෙහි සුන්දරත්වය එළවන සාධක ය. මෙනයින් බලන කල්හි ඒවායේ කාර්යය අලංකාරවල කාර්යයට සමාන බව පෙනේ.

කාව්‍යය වෛදර්භී හා ගෞඩී යන රීති දෙකට බෙදුණු බවත් වෛදර්භී රීතිය වඩා හොඳ යැයි සැලකුණු බවත් භාමහ දැන සිටියේ ය. එහෙත් ඔහු ඒ වර්ගීකරණයට විරුද්ධත්වයක් නො පෑයේ නම් යටත් පිරිසෙයින් ඊට රුචි නො වී ය. ඔහු ඒවා මාර්ග හෝ රීති යනුවෙන් හඳුන්වයි. රීති නිගමනය කෙරෙන්නේ ගුණ මගින් බව ද ඔහු නො සැලකී ය. එක් කාව්‍ය වර්ගයක් අනික් කාව්‍ය වර්ගයකට වඩා විශිෂ්ට යැයි සැලකීම අර්ථ ශූන්‍ය ලෙස ඔහු සලකයි. තව ද ගෞඩී රීතියේ කාව්‍ය වුව ද වක්‍රෝක්තිය අන්තර්ගත වන්නේ නම් හොඳ කාව්‍ය වන්නේ ය.

ගුණ - රීති න්‍යායයේ ප්‍රථම ප්‍රාමාණිකයා දණ්ඩින් ය. ඔහු දක්වන කාව්‍ය "ප්‍රාණ" අලංකාර නම් කාව්‍ය ශෝභාකර ධර්ම ය යන අර්ථයෙන් ගත් කල අලංකාර ම බවට පත් වේ. ඒවා ද කාව්‍යයෙහි චාරුත්වය එළවන බැවිනි. එහෙත් ඒවා උපමා, රූපක, දීපක, අපහ්නුති ආදි අන්‍ය අලංකාරවලින් විලක්ෂණය වෙයි. ඊට හේතුව නම් ඒවා විසින් කාව්‍යයෙහි වෛදර්භී හා ගෞඩී යන රීති ද්වය ඇති කරනු ලැබීම යි. මේ අතර උපමා රූපක ආදි අලංකාර එකී කාව්‍ය මාර්ග දෙකෙහි ම අවිශේෂයෙන් යෙදිය හැකි ය. මෙලෙස ඉතිහාසයේ ප්‍රථම වරට ප්‍රාණ මාර්ග හා සම්බන්ධ වන අතර මාර්ග දෙකේ ම වෙනස් ලක්ෂණ බවට පත් වෙයි. දණ්ඩින්ගේ මාර්ග යන පදය අර්ථ වශයෙන් ගත් කල්හි වාමනගේ රීති යන්නට සමාන වේ. ඔහු එයින් අදහස් කරන්නේ කාව්‍ය රචනා විධි ය.

දණ්ඩින්ට අනුව ගුණ දහයකි.

1. ශ්ලේෂ (සංහතතාව),
2. ප්‍රසාද (විශදත්වය),
3. සමතා(ශබ්ද සංකලනයෙහි සුමට බව),
4. මාධුර්ය(ශබ්දාර්ථ දෙක්හි මනෝඥතාව),
5. සුකුමාරතා (කඨෝර ශබ්ද විරහිතතාව),
6. අර්ථ ව්‍යක්ති (අර්ථයේ ප්‍රකටත්වය),
7. උදාරතා (ප්‍රකාශිත අර්ථයෙහි උච්චතාව),
8. ඕජස් (ප්‍රාණවත්කම),
9. කාන්ති (බහුල අතිශයෝක්ති හීනත්වය),
10. සමාධි (එක් වස්තුවක ලක්ෂණ වෙනත් එකක් මත උපරි ආරෝපණය කිරීම)

මේ ගුණ දහය භරතගේ ගුණ දහයට නම් වශයෙන් අනුරූප වන නමුත් ඒවායේ අර්ථයන්හි සැහෙන වෙනස්කම් ඇත.

වෛදර්භී රීතියෙහි මේ ගුණ දහය අනිවාර්යයෙන් ම ගැබ් වෙයි. ඒවා වෛදර්භී රීතියේ ජීවය ලෙස හඳුන්වා ඇත. එහෙයින් ඒ රීතිය වඩාත් රුචි කළ යුතු යැයි සැලකෙයි. සාමාන්‍යයෙන් ගෞඩී රීතියෙහි ඉහත ගුණයන්ගේ විපර්යය ගැබ් වෙයි. එහි දීර්ඝ සමාස ද බර පරුෂ ශබ්ද ද යමකානුප්‍රාසාදි ශබ්දාලංකාර ද ගැබ් වෙයි. සමස්තයක් වශයෙන් සලකන කල ගෞඩී රීතිය ශබ්දයෙහි ආඪ්‍යත්වය හුවා දක්වන විචිත්‍ර, විභූෂිත, කෘත්‍රිම රීතියකි. සියලු ගුණ අතර අර්ථ ව්‍යක්ති, උදාරතා හා සමාධි යන මේවා රීති ද්වයට ම සාධාරණ වෙයි. ඒවායින් තොර ව කාව්‍යය රුචි කර නො වන බැවිනි.

දණ්ඩින් වෛදර්භී මාර්ගය විදහා දක්වන්නේ ගුණ පාදක කොට ගෙන ය. ගෞඩී රීතියට වඩාත් රුචි කරන ආලංකාරිකයෙකුට වුව ද මේ ප්‍රතිෂ්ඨාවේ ම සිට ගුණ විස්තර කළ හැකි ය. එවිට ඔහු විස්තර කරන ඒ ගුණ අනිවාර්යයෙන් ම දණ්ඩින් පෙන්වන ගුණවලින් වෙනස් විය යුතු ය. එහෙත් අර්ථ ව්‍යක්ති, උදාරතා හා සමාධි යන ද්විමාර්ග සාධාරණ ගුණවලට මේ කියමන නො යෙදේ. තතු එසේ හෙයින් දණ්ඩින් දක්වන ගුණ සියලු ම සත්කාව්‍යවල පවතින විශිෂ්ටතා නො වේ. ඒවා හුදෙක් වෛදර්භී රීතියට ආවේණික වූ විශිෂ්ටතා ය.

දණ්ඩින්ට වෛදර්භී රීතිය අභිමත වුව ද ඔහු ගෞඩී රීතිය අවධානයට ලක් නො කරයි. එමතු නො ව එහි මනෝහාරිත්ව හීනත්වයක් පවතින බවක් ද නො කියයි. බාහිරාලංකරණය හා විචිත්‍ර විභූෂණය රුචි කරන්නන් ගෞඩී රීතියට වැඩි කැමැත්තක් දක්වන්නට පුළුවන. තව ද එය සුකුමාර කවීන්ට නො ව විදග්ධ, විචිත්‍ර කවීන්ගේ සිත් අලවන්නක් විය හැකි ය. වෛදර්භී රීතිය ගෞඩී රීතියෙන් වෙනස් වන නමුදු ගෞඩී රීතිය ආවේණික චාරුත්වයෙන් තොර නොවේ. එකක චාරුත්වය අනෙකේ චාරුත්වයට වෙනස් වනු පමණි. එහෙත් මේ වෙනස අනිර්වචනීය යි. එය ග්‍රාහ්‍ය වන්නේ අන්තඃකරණයට යි. සෑම කාව්‍ය මාර්ගයකට ම ආවේණික වූ අනන්‍යාසාධාරණ මනෝහාරීත්වයක් ඇත.

ඉක්ෂුක්ෂීරගුඩාදීනාං - මාධුර්යස්‍යාන්තරං මහත්
තථාපි න තදාඛ්‍යාතුං - සරස්වත්‍යාපි ශක්‍යතේ[3]

(උක්ය, කිරි ය, හකුරුය යනාදීන්ගේ මාධුර්යයේ අන්තරය මහත් වේ. එතෙකුදු වුව සරස්වතිය විසිනිදු ඒ අන්තරය කිව නොහැකි වන්නේ ය)

දණ්ඩීන් කාව්‍යමාර්ග ද්වයක් පමණක් සනිදර්ශන ව දක්වත නමුදු කාව්‍යමාර්ග සංඛ්‍යාව ඒ දෙකට සීමා කිරීමෙන් වැළකේ. කාව්‍යමාර්ග සංඛ්‍යාව ගණනය කළ නො හැකි ය. අවසාන වශයෙන් ගත් කල්හි මාර්ගය කවි ස්වභාවය මත රඳා පවත්නා හෙයිනි. ඒවා අතර විලක්ෂණ කොතරම් ඉසියුම් ද යත් අනිර්වචනීය ම වන්නේ ය. දණ්ඩීන් වෛදර්භ හා ගෞඩී යන රීතිද්වය පමණක් විවරණය කරන්නේ ඒ දෙක අතර වෙනස ඍජු හා සුග්‍රාහ්‍ය හෙයිනි. මේ මාර්ග ද්වය අතර තවත් නොයෙකුත් මාර්ග තිබිය හැකි ය. සෑම කවියෙකුට ම ඔහුට ආවේණික මාර්ගයක් ඇත.

අස්ත්‍යනේකෝ ගිරාං මාර්ගඃ - සූක්ෂ්මභේදඃ පරස්පරම්
තත්‍ර වෛදර්භගෞඩීයෞ - වර්ණ්‍යතේ ප්‍රස්ඵුටාන්තරෞ

ඉති මාර්ගද්වයං භින්නං - තත් ස්වරූප නිරූපණාත්
තද්භේදාස්තු න ශක්‍යන්තේ - වක්තුං ප්‍රතිකවිස්ථිතාඃ

(විවිධ වූ එකිනෙක සූක්ෂ්ම භේද ඇති අනේකවිධ වචන රචනා මාර්ග ඇත. ඒ අනේකවිධ රීතීන් අතුරෙහි ප්‍රස්ඵුට වූ විලක්ෂණයන් සහිත වෛදර්භී හා ගෞඩී යන රීති ද්වය පමණක් වර්ණනා කරනු ලැබේ. පෙර කී ලෙසින් ඒ වෛදර්භී, ගෞඩී මාර්ග ද්වයාගේ ලක්ෂණ කීර්තනයෙන් මාර්ගද්වය අන්‍යොන්‍ය විලක්ෂණ වෙයි. ඒ මාර්ග ද්වයෙන් අන්‍ය වූ - ලාටී, පාංචාලී ආදි - කාව්‍යමාර්ග භේදයෝ ඒ ඒ කවීන් කෙරෙහි පිහිටියාහු පහදා කියන්නට නො හැකි වෙත්)

දණ්ඩීන් රීතිය හෙවත් මාර්ගය අනන්‍යකරණය කරන්නේ විචල්‍ය වන ලක්ෂණයක් ලෙස ය. එය කවියාගෙන් කවියාට වෙනස් වෙයි. එක ම කවියාගේ වුව ද කාව්‍යයෙන් කාව්‍යයට නැත හොත් කවියෙන් කවියට පවා වෙනස් වෙයි. එමතු නො ව එය කවි අභිප්‍රායට අනුකූල ව ද වෙනස් වෙයි. කවිගත අභිප්‍රාය හෙවත් අභිනවගුප්ත කියන පරිදි කවිහුගේ අන්තර්ගත භාවය

(කවේරන්තර්ගතං භාවං) ප්‍රකට කිරීමට එය සමත් විය යුතු ය. රීතියත් එහි අන්තර්ගතයත් පරස්පර අවියෝජනීය යි. එය විකාසනය වන්නේ කෘතියේ ම විකාසනය සමග ය. තතු මෙසේ හෙයින් රීතිය යනු ආත්මීය සංකල්පයක් විනා වෛෂයික සංකල්පයක් නො වේ. එය නිර්වචනය කළ හැක්කේ පෘථුල අර්ථයෙන් විනා සූක්ෂ්ම අර්ථයෙන් නො වේ. නිර්වචනය සඳහා එය කෘතියෙන් බැහැර කොට ගත නො හැකි ය. දණ්ඩින් දෝෂ යන සංකල්පය සර්වග්‍රාහී ව විවරණය කරයි. පළමු කොට ඔහු ඇතැම් ගුණවල ප්‍රතිපක්ෂ දක්වයි. 1. ශෛථිල්‍ය (ලිහිල් බව), 2. අනතිරූඪතා (අර්ථ ගූඪත්වය), 3. ග්‍රාම්‍යතා (අශිෂ්ටත්වය), 4. නිෂ්ඨුරතා හෙවත් දීප්ත (බර පරුෂ ශබ්ද යෝජනය), 5. නේයාර්ථතා (අර්ථයේ අසම්පූර්ණත්වය) හා 6. අත්‍යුක්ති (අතිකථනය) යන මේවා පිළිවෙළින් ශ්ලේෂ, ප්‍රසාද, මාධුර්ය, සුකුමාරතා, අර්ථව්‍යක්ති හා කාන්ති යන මේවායේ ප්‍රතිපක්ෂ වෙයි. මේ ප්‍රතිපක්ෂ හය අතුරෙන් ග්‍රාම්‍යතා හා නේයාර්ථතා යන දෝෂ ද්වය උභය කාව්‍ය මාර්ගයෙහි ම නිවාරණය කළ යුතු බව දණ්ඩින් අවධාරන කරයි. එහෙයින් ඒවා කාව්‍යයෙහි සාමාන්‍ය දෝෂ ලෙස සලකා ඇත. ඒවා කවර නිර්මාණයක වුව අනවසරණීය වේ. අනික් දෝෂ දක්නට ලැබෙන්නේ වෛදර්භ මාර්ගයේ පමණකි. ගෞඩී මාර්ගයේ දී අනුග්‍රහය ලබන ඒවා සැබවින් ම ගුණ වශයෙන් සැලකේ.

ප්‍රාණවලට හෝ මාර්ගවලට හෝ සම්බන්ධ නො වන මීට විසදෘශ වූ දෝෂ 10ක් වෙනත් තැනක සඳහන් කොට ඇත. ඒවා සකල කාව්‍යයේ ම දෝෂ යි. 1. අපාර්ථ (ඒකාබද්ධ අර්ථයක් නැති වීම), 2. ව්‍යර්ථ (අර්ථ ඝර්ෂණය), 3. ඒකාර්ථ (ශබ්දාර්ථ පුනරුච්චාරණය), 4. සසංශය (අර්ථ පිළිබඳ සැකය), 5. අපක්‍රම (ආරබ්ධ අනුක්‍රමය පසු ව බණ්ඩනය කිරීම), 6. ශබ්ද හීන (ව්‍යාකරණ නියර බිඳීම හා අනංගී කර්තව්‍ය අර්ථ යෝජනය), 7. යතිභ්‍රෂ්ට (විරිතෙහි නියමිත යතිය බිඳීම), 8. භින්න වෘත්ත (වෘත්තයේ මාත්‍රා සංඛ්‍යාව උල්ලංඝනය කිරීම), 9. විසන්ධික (සන්ධි නීති බිඳීම), 10.දේශ, කාල, කලා, ලෝක, න්‍යාය, ආගම, විරෝධතා (දේශය, කාලය, කලාව, ලෝකය, සදාචාර චර්යාව, ආගමික ග්‍රන්ථ යන මේවාට විරුද්ධ වීම).

මේ දෝෂ ස්ථාවර යැයි දණ්ඩින් නො සිතයි. ඒවා දෝෂ වනුයේ විශේෂ සන්දර්භයන් තුළ දී ය. වෙනත් සන්දර්භයන්හි දී ඒවායේ දෝෂත්වය දූරීභූත වනු ඇත. එවිට ඒවා දෝෂ වනු වෙනුවට කාව්‍යයේ සුන්දරත්වය තීව්‍ර කරමින් ගුණ බවට පෙරළෙන්නට පුළුවන. නිදසුන් වශයෙන්, අපාර්ථ යන්න මානසික රෝගියකුගේ ප්‍රකාශයක ගැබ් වන විට හිතකර විය හැකි ය. මෙලෙස භින්නවෘත්ත හැර අන් සෑම දෝෂයක් ම දෝෂත්වයෙන් මිදෙන අවස්ථා දණ්ඩින් විසින් පෙන්වා දෙනු ලැබ ඇති බැවින් යමක් දෝෂයක් වන්නේ සන්දර්භයට අනුචිත වන කල්හි ය. ඒවා යෝග්‍යත්වය විසින් නිගමනය කරනු ලබන සාපේක්ෂ දෑ වේ. ''රසාපකර්ෂකා දෝෂාඃ'' යන විශ්වනාථ කවිරාජෝක්තිය කොතරම් අර්ථපූර්ණ දැයි පෙනෙන්නේ මෙතැන්හි දී ය.

රීතිවාදයේ ප්‍රබලතම අනුගාමිකයා නම් වාමන ය. ඔහු අතින් රීති න්‍යාය ඔපමට්ටම් වී, පිරිපහදු වී විධිමත් ව සැකසිණ. කාව්‍යයේ ආත්මය යනු කුමක් ද යන ප්‍රශ්නය මුල් වරට නැගූ න්‍යායවාදියා ද ඔහු ය. වාමනට අනුව කාව්‍යයේ ආත්මය නම් රීතිය යි (රීතිරාත්මා කාව්‍යස්‍ය) ශබ්ද හා අර්ථ යන දෙක කාව්‍ය ශරීරය යි. ප්‍රථම වරට රීති යන්න නිර්වචනය කිරීමට වාමන වෑයම් කළේ ය.

චිරාගත වෛදර්භී හා ගෞඩී යන රීතිවලට පාංචාලී යන්න එකතු කරමින් වාමන රීති ත්‍රයක් සාදයි. ඔහු දශ ගුණයක් විවරණය කරයි. ඒවා දණ්ඩින් කියූ ගුණවලට දක්වන්නේ නාමික සමානකමක් පමණි. ඒවායේ අන්තර්ගතය වෙනස් ය. වෛදර්භී රීතියෙහි මෙකී ගුණ දහය ම අන්තර්ගත වන අතර එය සියලු රචනා දෝෂවලින් විනිර්මුක්ත ය. ගෞඩී රීතියෙහි ඕජස් හා කාන්ති යන ගුණ ඇතුළත් වෙයි. මාධුර්ය හා සෞකුමාර්ය හැර අන් ඕනෑ ම ගුණයක් වුව ද එහි ඇතුළත් විය හැකි ය. එහි අනිවාර්ය ගුණ නම් ඕජස් හා කාන්ති ය. මාධුර්ය හා සෞකුමාර්ය ගෞඩී රීතියට ප්‍රතිවිරුද්ධ ගුණ වේ. පාංචාලී රීතියෙහි අනිවාර්යයෙන් ම මාධුර්ය හා සෞකුමාර්ය අන්තර්ගත වන අතර ඕජස් හා කාන්ති එහි නො වසයි. ඒවා හැර අන් කවර ගුණයක් වුව ද එහි අන්තර්ගත වන්ට බැරි නැත.

වාමන ගුණ යන්න නිර්වචනය කරන්නේ කාව්‍යමය චාරුත්වය නිර්මාණය කරන කරුණු වශයෙනි. මේවා අලංකාරවලට වෙනස් ය. ගුණ මගින් ගෙන එන කාව්‍යමය මනෝහාරීත්වය අලංකාර විසින් පරිපෝෂණය කරනු ලැබේ. මෙලෙස ගුණ නිත්‍ය වන අතර කාව්‍යාලංකාර අනිත්‍ය වේ. ගුණ ඉඳුරා ම රීතිවලට සම්බන්ධ වන බැවින් කාව්‍යාත්මයට අයත් වන අතර කාව්‍යාලංකාර කාව්‍ය ශරීරයට බද්ධ වේ. කාව්‍ය ශරීරය යනු ශබ්දාර්ථ විනා අන් දෙයක් නො වන හෙයිනි. මෙලෙස ගුණ හා අලංකාර අතර පිළිගත හැකි ආකාරයේ විලක්ෂණයක් ප්‍රදර්ශනය කිරීමට වාමන සමත් විය. ඊට පෙර විසූ ආලංකාරිකයන් මේ දෙක ම කාව්‍යමය චාරුත්වය බිහි කිරීමට මුල් වන බව සැලකූ නමුත් එකක් අනිකෙන් විලක්ෂණය වන සැටි ප්‍රදර්ශනය කිරීමට ඔවුහු අපොහොසත් වූහ. මෙලෙස මේ සංකල්ප දෙක අතර ව්‍යාකුලත්වයක් උද්ගත විය. තව ද වාමන මේ දෙක අතර ආනන්දවර්ධන දක්වූ වෙනසේ පූර්ව ඥානයක් නියෝජනය කරයි.

වාමන ගුණ සංඛ්‍යාව හා ඒවායේ නාමකරණය සම්බන්ධයෙන් සම්ප්‍රදායාගත සංඛ්‍යාවට හා නාමකරණයට බැඳී සිටියත් ඔහුගේ ගුණ නාම දශය සැබවින් ම ගුණ 20ක් අන්තර්ගත කොට ගනී. මෙසේ සිදු වන්නේ ඔහු සෑම ගුණයක් ම අර්ථගුණ, ශබ්ද ගුණ වශයෙන් විභේදනය කරන හෙයිනි. මෙලෙස ඕජස් යන්නෙන් අර්ථගුණ හා ශබ්ද ගුණ යනුවෙන් ගුණ දෙකක් ගැනේ. මෙනයින් මේ දශයේ ගුණ කට්ටල දෙක අනන්‍ය නම් දරතත් පෙළෙහි දෙපොළක දක්වා ඇත. දණ්ඩින්ගේ ගුණ කට්ටලයෙහි අර්ථ ගුණ සේ ද ශබ්ද ගුණ සේ ද ගත හැකි ඒවා විය. එහෙයින් ගුණ ශබ්දාර්ථ වශයෙන් විභජනය කළ ප්‍රථම ආලංකාරිකයා වාමන ය.

ගුණ කට්ටල දෙක පහත දැක්වෙන පරිදි කෙටියෙන් විස්තර කළ හැකි ය.

ශබ්ද ගුණ

1. ඕජස් (ශබ්ද ව්‍යුහයේ සංහතත්වය),
2. ප්‍රසාද (ශබ්ද ව්‍යුහයේ ලිහිල් බව),
3. ශ්ලේෂ (මටසිලුටු බව, ඒකාබද්ධතාව),
4. සමතා (වාග් ව්‍යවහාරයේ සාම්‍යය),
5. සමාධි (මෘදු හා විචිත්‍ර රීති මාරුවෙන් මාරුවට යෙදීමේ ඒකමිතිය),
6. මාධුර්ය (දීර්ඝ සමාස නැතිකම නිසා ඇති වන ශබ්ද ස්පෂ්ටතාව),
7. සෞකුමාර්ය (කයෝර ශබ්ද සංකලනයෙන් තොර වීම),
8. උදාරතා (නිර්මාණයේ ජීවමානත්වය),
9. අර්ථව්‍යක්ති (අර්ථයේ ප්‍රකට බව),
10. කාන්ති (පද යෝජනයේ මනෝඥත්වය),

අර්ථ ගුණ

1. ඕජස් (අර්ථ ඖදාර්ය, කාව්‍ය සංකල්පනයේ විශිෂ්ටත්වය),
2. ප්‍රසාද (වාග් බාහුල්‍ය හානියෙන් මතු වන විශදත්වය),
3. ශ්ලේෂ (ප්‍රකාශනයේ ගුරුත්වයෙන් හට ගන්නා අර්ථයන්හි සටික භාවය),
4. සමතා (අර්ථයෙහි අනුක්‍රමතාව රැකීම),
5. සමාධි (අර්ථාවබෝධයට උපකාර වන ඒකාග්‍රතාව),
6. මාධුර්ය (අර්ථයන්හි සිත්කලු බව),
7. සෞකුමාර්ය (පටහැනි අර්ථ රහිතත්වයෙන් පැන නඟින සෞම්‍යත්වය),
8. උදාරතා (ග්‍රාම්‍යත්වය හා අශික්ෂිත භාවය නැති වීම),
9. අර්ථව්‍යක්ති (අර්ථයේ ස්පෂ්ටතාව),
10. කාන්ති (රසය ප්‍රබල ලෙස මතු වීම නිසා ඇති වන දීප්තිය),

ගුණවලට ද්විප්‍රකාර අර්ථ දෙමින් ගුණ සංඛ්‍යාවත් ඒවායේ පාරිභාෂික වචනාවලියත් කලින් ම නිර්ණය කර ගැනීමට ප්‍රයත්න දැරීම නිසා වාමනගේ ගුණ සංකල්පය කෘත්‍රිම ද අස්වාභාවික ද වෙයි. ගුණ සංඛ්‍යාව සීමා කිරීම යුක්තියුක්ත නො වේ. ගුණ කට්ටල දෙක අතර සංඛ්‍යා සමානත්වය තිබිය යුතු යැයි කීම ඊටත් වඩා යුක්ති රහිත ය. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ අවිශ්වසනීය අන්දමේ විවිධ ගුණ රැසක් හට ගැන්ම හා මුල් ගුණ නාමයන්ට කෘත්‍රිම අරුත් දීම ය. මෙලෙස වාමනගේ ලැයිස්තුවල බොහෝ ගුණ එක පිට එක වැටීමක් දක්නට ලැබේ. ඇතැම් අවස්ථාවල ගුණ දෙකක් අතර ඇති වෙනස කොතරම් නො වැදගත් ද යත හොත් ඒ දෙක වෙනස් ලෙස සැලකීම වෙහෙසකර වේ. ඇතැම් ගුණ වෙනම ම පවත්නා ගුණ ලෙස සැලකිය නො හැකි අතර ඒවා නිවාරණය කළ යුතු සාමාන්‍ය දෝෂවලින් වෙන් වීම මිස අමුතු ගුණ නො වේ. අනවශ්‍ය අයුරු ගුණ සංඛ්‍යාව ගුණිත කිරීම හා ඒවා අතර අවිශ්වසනීය වූ සූක්ෂ්ම විලක්ෂණ දැක්වීම ද නිසා වාමනගේ ගුණ සංකල්පයට මම්මට තදින් පහර දෙයි.[4]

වාමනගේ ගුණ - රීති සංකල්පය දණ්ඩින්ගේ ප්‍රාණ - මාර්ග යන සංකල්පයෙන් බොහෝ සෙයින් වෙනස් වේ. වාමනට අනුව ගුණයෝ යනු සමස්ත කාව්‍ය ක්ෂේත්‍රයෙහි ම චාරුත්වය සඳහා අනිවාර්ය වූ විශේෂිත විශිෂ්ටත්වයෝ ය. ඒවා සන්දර්භයට සාපේක්ෂ නො වන අනන්‍ය පරතන්ත්‍ර වූ පරමයන් බවට ඔසවා තබා ඇත. වාමනට අනුව සෑම කාව්‍යයක් ම මෙකී ගුණ සමග දෘඪතර ලෙස බැඳී පැවතිය යුතු ය. කාව්‍යයේ සමස්ත ගුණය එහි අන්තර්ගත ගුණවල ඓක්‍යය මත රඳා පවතී. ගුණ ප්‍රාග් ස්ථාපිත නිර්වචනයන්ට අනුරූප විය යුතු අතර සාධනක ස්ථිතීන් ලෙස ගැණේ. ඒවායේ විපර්යය දෝෂ නම්. මෙනයින් බොහෝ ගුණ අඩංගු වන වෛදර්භී රීතිය එහි අන්තර්ගත තේමාව නො තකා විශිෂ්ට කාව්‍ය රීතිය බවට පත් වේ. රීති ගුණ ප්‍රතිෂ්ඨා කොට පවත්නා හෙයින් ඒවා ද ස්ථිර ය. අචලාය්‍ය ය. මිහි පිට තිබිය හැක්කේ රීති තුනක් පමණි. මෙකී විලක්ෂණයන් තුළ වාමනගේ න්‍යායයේ ද දුර්වලකම් පිළිබිඹු වෙයි. ගුණ හෝ දෝෂ පූර්ව ප්‍රතිෂ්ඨාපිත මානයන්ට ගැළපෙන ස්ථාවර ආඥා ලෙස සැලකීම

සාවද්‍ය යි. ගුණ ද දෝෂ ද යන්න නිර්ණය කෙරෙන්නේ සන්දර්භය අනුව ය. රීති වුව ස්ථාවර දෑ නො වේ. එක රීතියක් වෙනත් රීතියකට වඩා හොඳ යැයි කල් තියා ම නිගමනය කිරීම ද සාවද්‍ය ය. රීතිවල අගය මිනිය යුත්තේ ඒවායින් ප්‍රකාශ කරන දේ අනුව ය. එක් රසයක් ව්‍යක්ත කිරීමට කිසි යම් විශේෂිත රීතියක් වෙනත් එකකට වඩා යෝග්‍ය වන්ට පුළුවන. එහෙයින් රීති තුනක් පමණක් ඇත යන්න ද ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට සිදු වෙයි.

දණ්ඩින් හා භාමහ වැනි පුරාණ ආලංකාරිකයන් රස පිළිබඳ දැරූ අදහස්වලින් ඒ පිළිබඳ වාමනගේ අදහස් වෙනස් වේ. වාමන තමාගේ අර්ථ ගුණ කාන්ති යන සංකල්පය තුළ රසය ඇතුළත් කරන අතර පෞරාණික ආලංකාරිකයෝ රසය සැලකුවෝ කාව්‍යයට හුදු ආභරණයක් ලෙස ය. මේ ගුණය සියලු ම රීතිවලට ඇතුළත් වීමේ ගමන් බලපත්‍රය දරන අතර වෛදර්භ රීතිය තුළ එය අනිවාර්යයෙන් ම ගැබ් විය යුතු යි. මෙනයින් රස යනු කාව්‍යයේ බාහිර ආභරණයක් ලෙස නො ව කාව්‍යයෙන් අවියෝජනීය අභ්‍යන්තර ගුණයක් ලෙස අනන්‍යකරණය කොට ගෙන ඇත. රස යනු වෛකල්පිකයක් නො වේ. යටත් පිරිසෙයින් වෛදර්භ රීතියේ වත් එසේ නො වේ. වාමනට අනුව විශිෂ්ටතම කාව්‍ය රීතිය නම් වෛදර්භ රීතිය යි. අන් සෑම ගුණයක් මෙන් ම රසය ද නිත්‍ය යි. සියලු ම සාහිත්‍ය විධීන් අතුරින් වාමනගේ අභිරුචිය දිනා ගෙන ඇත්තේ නාට්‍යය යි.

සන්දර්භේෂු දශරූපකම් ශ්‍රේයඃ
(1-3,30)

රසය කෙරෙහි ඔහුගේ ආකල්පය වෙනස් වීමට ද මේ අභිරුචිය බලපාන්නට ඇත.

ගුණ - රීති න්‍යාය ද කාව්‍යයේ ආකෘතිය පමණක් සැලකිල්ලට ගන්නා අතර කාව්‍යය පිළිබඳ සතුටුදායක නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කිරීමෙහි සමත් නො වේ. වාමන ම රීති යනු සුවිශේෂ ක්‍රමයකට පද පෙළ ගැස්වීම (විශිෂ්ටා පදරචනා රීතිඃ) රීතිය බව ප්‍රකාශ කරයි. කාව්‍යයෙහි අන්තර්ගතය නො

තකා රූපය ගැන පමණක් කෙරෙන විමර්ශනයට එහි සෞන්දර්යාත්මක අර්සතාව හසු නො වේ. රස ද වාමන සලකා ඇත්තේ කාව්‍ය රූපයේ ම විශිෂ්ටත්වයක් ලෙස ය. ගුණ හා රීති වෛශෙයික ය. වෛදර්භ රීතිය විශිෂ්ටතම කාව්‍ය රීතිය ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කිරීමෙන් වාමන කාව්‍යයෙහි සෞන්දර්යය විනිශ්චය සඳහා වෛශෙයික න්‍යායක් ඉදි කිරීමට ප්‍රයත්න දරයි.

වාමන කාව්‍යයේ "ආත්මය" තමා විසින් ග්‍රහණය කර ගත් බව ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් ඔහු කළේ කාව්‍ය ආකෘතියේ ආත්මය ග්‍රහණය කර ගැනීම පමණි. ඒ විනා පෘථුලාර්ථයෙන් ගත් සමස්ත කාව්‍යයේ අර්ථය ග්‍රහණය නො කරන ලදි. පශ්චාත් කාලීන න්‍යායවාදීහු ඔහුගේ න්‍යායයේ දුබලතා ග්‍රහණය කළහ. රීති යන්න වෙන ම ගෙන පරීක්ෂා කිරීමක් අවශ්‍ය යැයි ආනන්දවර්ධන නො සලකයි. වාමන සම්බන්ධ විශ්වනාථ කවිරාජයන්ගේ විවේචනය මෙසේ ය. "වාමන රීතිය කාව්‍යයේ අර්ථය බව කියයි. එහෙත් ඒ එසේ නො වේ. රීතිය යනු පද පෙළ ගස්වන සුවිශේෂ විධිය යි. මේ පද පෙළ ගැස්වීමෙහි දක්නට ලැබෙන්නේ උපාංග එක්තරා ආකාරයකට පිහිටුවීමකි. කාව්‍යයේ සැබෑ ආත්මය එයින් ඉතා වෙනස් ය"[5] කිසිදු ආකෘතිකාංගයක් කාව්‍යයෙහි අවසාන පරමාර්ථය විය නො හැකි ය. එවැන්නක් ඒ පරමාර්ථය සාධනය කර ගැනීම සඳහා වන මාර්ගයක් පමණි.

භෞගෝලීය සීමා පාදක කොට ගෙන රීති නම් කිරීම සෞන්දර්යාත්මක අංශයෙන් ගත් කල්හි ප්‍රතිෂ්ඨා විරහිත ය. රීතියෙහි කිසි යම් ලක්ෂණයක් තහවුරු කරනු ලබන්නේ කවියා වෙසෙන ප්‍රදේශය විසින් නො වේ. මේ නාමකරණයෙහි විකාරරූපී ස්වභාවය පසු කාලයෙහි කුන්තක විසින් හාස්‍යය පුරස්සර ව පෙන්වා දෙන ලදි. කිසි යම් රීතියකට නමක් දෙන්නේ නම් එසේ කළ යුත්තේ ඒ රීතියෙහි කිසි යම් ප්‍රමුඛ ලක්ෂණයක් ප්‍රතිෂ්ඨා කොට ගෙන ය. වාමන මේ වරද ගැන දැන සිටි බවට ඔහුගේ පහත සඳහන් ප්‍රකාශය සාක්ෂ්‍ය දරයි. "රීති මෙසේ නම් කිරීමට හේතු වූයේ කිසි යම් ප්‍රදේශයක වෙසෙන කවීන් බොහෝ විට කිසි යම් රීතියක් එහි නිර්ව්‍යාජ රූපයෙන් පරිහරණය කිරීම යි. මේ හැරුණු විට රටක් කාව්‍යයට බල නො පායි."

වාමනගේ ගුණ - රීති න්‍යාය කාව්‍යය පිළිබඳ සර්වග්‍රාහී න්‍යායක් නො වුව ද සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරයේ විකාසනයට ඉන් සේවාවක් ඉටු වුණි. පූර්වගාමී වූ අලංකාරවාදය සමග සසඳන කල මේ සංකල්පය නියත වශයෙන් ම ප්‍රවර්ධනයකි. වාමනට කාව්‍යය යනු අලංකාර වර්ග සඤ්චයක් නො වී ය. නිර්මාණාත්මක ලේඛනය කිසි යම් සුවිශේෂ වාග් ව්‍යවහාරයක් හේතු කොට ගෙන සන්නිවේදනාත්මක ලේඛනයෙන් ද සාමාන්‍ය ජනයාගේ කථික බසින් ද විලක්ෂිත බව ඔහු තේරුම් ගති. කාව්‍යමය භාෂාවේ මේ අමුතු ස්වභාවයට හේතුව එහි යම් යම් කාව්‍යමය ගුණාංග අන්තර්ගත වීම යි. මෙලෙස කිසි යම් ලේඛනයක් කාව්‍යයක් ද නැද්ද යන්න නිර්ණය කරන ලක්ෂණය තේරුම් ගත යුත්තේ අලංකාර වශයෙන් නො ව ඊට වඩා ගැඹුරු වූ වෙනත් දෙයක් ලෙසිනි. කාව්‍යයේ පරමාර්ථය සෞන්දර්යය හෙවත් කාව්‍යමය චාරුත්වය ලෙස සලකන ලදි. මේ ගුණය සාක්ෂාත් කර ගත හැක්කේ ගුණ හා අලංකාර ඊට ඇතුළු කිරීමෙන් හා කාව්‍ය දෝෂ පරිහාර කිරීමෙනි. කාව්‍යය නම් වන්නේ මේ සියලු ගුණවල සම්මිශ්‍රණයකි.

කාව්‍යය යනු හුදෙක් ප්‍රහර්ෂකාරී අර්ථයක් අලංකාර මගින් සැරසීම ය යන්න වාමන විසින් නො පිළිගන්නා ලදි. ඒ කාව්‍ය ශරීරය ජීවත් කරවන, ඊට වඩා ගැඹුරුතර කාව්‍යමය මූලාංගයක්, එනම්, ''ආත්මයක්'' එහි ඇති බව තේරුම් ගත් ප්‍රථම සෞන්දර්යවේදියා ඔහු ය. පශ්චාත් කාලීන ආලංකාරිකයෝ මේ සාදෘශ්‍යය අනුගමනය කරමින් වඩාත් නිරවද්‍ය නිර්වචන කරා සැපත් වූහ. කෙසේ වෙතත් කාව්‍යය යනු එය සැදුම් ලැබ තිබෙන පදවල බාහිර රූපයට වඩා ගැඹුරු දෙයක් ය යන සංකල්පය ප්‍රථම වරට දක්නට ලැබෙන්නේ වාමනගේ න්‍යායයෙහි ය.

ගුණ අලංකාර හා රීති යන අමූර්ත සංකල්පවලට හුදෙක් නම් දෙමින් ඒවා විස්තර කිරීමට වඩා ඒවාට ස්පෂ්ට අර්ථ දීමට වාමන වෑයම් කළේ ය. එකල ප්‍රචලිත ව පැවති මත අන්ධානුකරණය නො කළ ඔහු ඒවා සමග එකග විය නො හැකි තන්හි ඒවාට අභියෝග කොට ඒවා සංශෝධනය කළේ ය. අලංකාර සංකල්පය පිරිපහදු කොට එකල පිළිගනු ලැබ පැවති

අලංකාර සංඛ්‍යාව සෑහෙන තරම් දුරට අඩු කොට ඒවා චිත්තග්‍රාහී ආකාරයකින් ස්වාභිමතය පරිදි සකස් කළේ ය. වාමනගේ අදහස් පැහැදිලි ය; සුනිශ්චිත ය. තම මතයට වෙනස් මතයක් පවත්නා විට ඔහු තම මතය ගැන අචල විශ්වාසයෙන් යුක්ත ව එය මෙසේ යැයි නිර්භය ව ප්‍රකාශ කරයි. ඔහුගේ කාව්‍ය විචාර විධික්‍රමය ක්‍රමානුකූල ය. මනා අනුසන්ධානයකින් ඉදිරිපත් කොට ද ඇත. ඔහු කිසි ම දෙයක් ගැන නො සැලකිල්ලෙන් කථා නො කරයි. ඔහු තම මතය විධිමත් කිරීමට සෑම ප්‍රයත්නයක් ම දරයි. සිය අදහස්වලට විද්‍යාත්මක හා නිරවද්‍ය මුහුණුවරක් දෙයි. කිසි විටෙකත් ඔහු තමා ප්‍රකාශ කරන අදහස්වල අපරිසමාප්ත ගතියක් ඇති වීමට ඉඩ නො දෙයි. ආනන්දවර්ධන වැනි උග්‍ර මතධාරියෙක් පවා වාමනගේ රීති සංකල්පය මගින් කාව්‍යයේ සුන්දරත්වය දක ගෙන ඇත්තේ නො පැහැදිලි දර්ශන මාත්‍රයක් ලෙස වුව ද හේ ඒ සුන්දරත්වය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් ඇති එක ම තැනැත්තා ඔහු යැයි කියමින් ඔහුට ප්‍රශංසා කරයි.[6]

වාමනගෙන් පසු ව පවා රීති යන්න ශ්‍රව්‍ය කාව්‍යයේ වැදගත් අංශයක් ලෙස බොහෝ දෙනා විසින් සලකනු ලැබුව ද එහි වැදගත්කම අනුක්‍රමයෙන් ගිළිහී ගියේ ය. ඉන් පසු කාව්‍යයේ ආත්මය රීති සමග අනන්‍ය කිරීමට කිසිදු සෞන්දර්යවේදියෙක් ප්‍රණත නො වී ය. රීති සංඛ්‍යාව බහුලිත වීමේ ප්‍රවණතාවක් උද්ගත විය. රුද්‍රට රීති යන්න හඳුන්වන්නේ නිශ්චිත සමාස පද භාවිතයක් ලෙස ය. එහෙයින් එය එතරම් සවිස්තර නො වේ. එය ආනන්දවර්ධනගේ සංඝටනා සංකල්පයට නෑකම් ඇත්තකි. ඔහු වාමනගේ රීති තුනට ලාටී රීතිය ද එකතු කරමින් රීති සංඛ්‍යාව හතරක් දක්වා නංවයි. මාගධී හා ආවන්තිකා යන රීති ද ඊට එකතු කරන භෝජ රීති සංඛ්‍යාව හයකට නංවයි. පසුව එකතු කළ මේ රීතිවලට දී ඇත්තේ සම්පූර්ණයෙන් ම භෞගෝලීය නම් ය.

ධ්වනිවාදීහු නම් රීති වෙන ම කාව්‍යාංගයක් ලෙස නො සලකති. රීති සැදුම් ලැබ ඇත්තේ ගුණ හා අලංකාරවලින් බැවින් ඒවාට ස්වාධීන පැවැත්මක් නැතැයි අභිනවගුප්ත පවසා ඇත. ගුණ සම්පූර්ණයෙන් විස්තර කරනු ලැබූ විට යළි රීති ද විස්තර කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් කොයින් ද? තව ද ඔවුන්ගේ සංඝටනා

යන්න රීති යන්නට ආසන්න සංකල්පයකි. සංඝටනා ද ගුණ මත රඳා පවතින වාග් වින්‍යාස වන අතර ඒවායෙහි යොදා ගනු ලබන සමාසවල දීර්ඝත්වය හා නෛරන්තර්යය අනුව ඒවා ආකාර ත්‍රයක් ගනී. අනික් ඕනෑ ම කාව්‍යාංගයක් මෙන් ම සංඝටනා ද රසෝද්දීපනය සඳහා උපකාරක විය යුතු යැයි ධ්වනිවාදීහු ඇදහූහ.

ධ්වනිවාදීහු ගුණ යන්නට අතිනව්‍ය වූ දෘඪතර ව්‍යාඛ්‍යානයක් ඉදිරිපත් කළහ. ඔවුන්ට අනුව ගුණ සංඛ්‍යාව තුනකි. එනම්, මාධුර්‍ය, ඕජස් හා ප්‍රසාද යි. මිනිසාගේ ආත්මයට ධීර, වීර, පරාක්‍රම ආදී මානව ගුණාංග සම්බන්ධ වන්නේ යම් සේ ද එසේ ම ගුණ ද කාව්‍ය ශරීරයේ අන්තර්ගත ආත්මය වන රසධ්වනිය සමග අවියෝජනීය අයුරින් බැඳේ. රස යන පදයට හුදු කාව්‍යමය රූපයේ විශිෂ්ටත්වයට වඩා දූරාර්ථ නංවන සේ ඊට අද්විතීය අර්ථ කථනයක් දෙන ලද්දේ ය. ගුණ ව්‍යක්ත වන්නේ වචනවලින් හා ඒවාට හිමි අරුත්වලින් වුව ද ඒ ඒ ගුණ ඒ ඒ රසවලට හිමි ලක්ෂණ වේ. මාධුර්‍ය යන ගුණය අනුක්‍රමයෙන් වැඩි වන ප්‍රමාණවලින් සම්භෝග ශෘංගාර, විප්‍රලම්භ ශෘංගාර හා කරුණ යන රසවල ගැබ් වෙයි. ඕජස් නමැති ගුණය මූලික වශයෙන් පවතින්නේ රෞද්‍ර රසයේ වුව ද වීර හා අද්භූත යන රසවල ද ගැබ් වෙයි. හාස්‍ය, බීභත්ස හා ශාන්ත යන රස තුළ මාධුර්‍ය හා ඕජස් යන ගුණ දෙක ම යෝග්‍ය ප්‍රමාණයන්ගෙන් ගැබ් වේ. ප්‍රසාද යනු සියලු ම රසවල දක්නට ලැබෙන්නකි. එය ශබ්දයේ හා අර්ථයේ ස්පෂ්ටත්වය යනුවෙන් විවරණය කොට ඇත්තේ ය.

තව ද සහෘදයා කිසි යම් රසයක් වින්දනය කිරීමේ දී තදනුබද්ධ මානසික ක්‍රියා සන්තතිය සමග ඒ ඒ ගුණ සමාන්තර ව පවතී. ශෘංගාරය වැනි රසයන් වින්දනය කිරීමේ දී ඔහුගේ මනස රළු බවින් ගිළිහෙන ආකාරයේ ක්‍රියා සන්තතියකට භාජන වෙයි. මෙය ධෘති හෝ ආර්ද්‍රතා යන ශිල්ප වචනවලින් හැඳින්වේ. විප්‍රලම්භ ශෘංගාර හා කරුණ යන රසවල මාධුර්‍යය මහාපරිමාණයෙන් ගැබ් වෙයි. මේ අයුරින් ම ඕජස් දීප්ති යන්න සමග බද්ධ වේ. මනස පුළුල් කිරීම හෝ විචක්ෂණ භාවයට පත් කිරීම මෙමගින් සිදු වන අතර එය නිර්මාණයක ශබ්ද මගින් බිහි කළ හැකි වේ. ප්‍රසාද යන්න සම්බන්ධ වනුයේ සම්පර්කත්ව

නමැති ව්‍යාප්ත වන චිත්ත සන්තතියක් සමග ය. මෙලෙස ගුණ ශබ්දවල හා අර්ථවල ලක්ෂණ වන නමුත් ඒවා කාව්‍යයේ අවසාන පරමාර්ථය වන රසධ්වනි සමග දෘඪතර ලෙස සම්බන්ධ වී පවතී.

රස නවයෙහි වින්දනයට සම්බන්ධ වන මානසික ක්‍රියා සන්තති සංඛ්‍යාව තුනක් ලෙස සලකන ධ්වනිවාදීහු ඒ නිසා ම කාව්‍යයේ ගුණ ද තුනකට සීමා කරති. මීට අධික ව තවත් ගුණ තිබිය නො හැකි ය. පූර්ව කාලීන සෞන්දර්යවේදීන්ගේ ගුණ දහය මෙකී ගුණ ත්‍රය තුළ අන්තර්ගත වන ආකාරය මම්මට විසින් විස්තර කරනු ලැබ ඇත. සාම්ප්‍රදායික ගුණ දහය මේ ගුණ තුන අනවශ්‍ය ලෙස ගුණිත කිරීමක් බව ඔහු ස්ඵුට කරයි. වාමනගෙන් පසු ව ගුණ- රීති න්‍යායට වාමන අතින් සිදු වූ දොස් වරමින් ඉතා මත් වැදගත් සම්ප්‍රදානය කරන ලද්දේ කුන්තක විසිනි. දණ්ඩින් අනුව යමින් ඔහු ද රීති වෙනුවට මාර්ග යන පදය පරිහරණය කරයි. ඔහුට අනුව මාර්ග ත්‍රයකි. සුකුමාර මාර්ග, විචිත්‍ර මාර්ග හා මධ්‍යම මාර්ග යනුවෙනි. ඔහු භෞගෝලීය නාමකරණය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. සුකුමාර මාර්ගය දණ්ඩින්ගේ වෛදර්භ රීතියට ද විචිත්‍ර මාර්ගය ගෞඩී රීතියට ද සමාන වන අතර මධ්‍යම මාර්ගය ඒ දෙකට අන්තර්වර්තී වෙයි.

කුන්තක ගුණ සතර බැගින් ඇති ගුණ කට්ටල දෙකක් සඳහන් කරන අතර ඉන් එකක් සෞකුමාර්ය මූලාංගවලින් සෑදී ඇති අතර අනික විචිත්‍ර මූලාංගවලින් සෑදී ඇත. මේ කට්ටල දෙකේ එන ගුණවලට දී ඇත්තේ මාධුර්ය, ප්‍රසාද, ලාවණ්‍ය සහ අභිජාති යන එක ම නම් ය. මේ සෑම පදයක් සම්බන්ධයෙන් ම ඒ ඒ මාර්ගයට අනුව වෙනත් අර්ථ නිරූපණ දී තිබේ. මධ්‍යම මාර්ගයෙහි අඩංගු වනුයේ අනික් මාර්ගවලට අයත් ගුණවල මිශ්‍රණයකි. මේ හතර හැරුණු විට සෑම මාර්ගයක ම තිබිය යුතු ගුණ දෙකක් ඇත. එනම්, ඖචිත්‍ය, හා සෞභාග්‍ය යනු යි.

කුන්තක මාර්ගවල භෞගෝලීය වශයෙන් මතු වූ අමුතු ලකුණු ඇතැයි නො සලකයි. එමෙන් ම එක් මාර්ගයක් අනිකට වඩා හොඳ යැයි ද ඔහු නො කියයි. විවිධ මාර්ග ඇති වීමට හේතුව ඒ ඒ කවියාගේ නිර්මාණ කාර්යයෙහි වෙනස්කම් යැයි

සැලකිය යුතු ය. සුකුමාර මාර්ගය කවියාගේ ස්වාභාවික නිර්මාණ කෞශල්‍යය විදහා දක්වයි. එහි අයත්නයෙන් උපන් සුන්දරත්වයක් වේ. එහි කෘත්‍රිම අලංකාර නැත. විචිත්‍ර මාර්ගයට තුඩු දෙන්නේ කවියාගේ ව්‍යුත්පත්තිය හා අභ්‍යාසය යි. මේ මාර්ගය කෘත්‍රිම අලංකාරවලින් ගහන වන අතර ඒ අලංකාරවලට පිටුබල වන්නේ කවියාගේ පාණ්ඩිත්‍යය යි. එය විදග්ධ කවීන්ගේ මාර්ගය යි. මධ්‍යම මාර්ගය වනාහි ඉහත කී මාර්ග ද්වය අතර හට ගන්නා සුසංවාදයක ප්‍රතිඵලයකි. කවියාගේ නෛසර්ගික ප්‍රතිභාව හා පසු ව උපාර්ජනය කරන ලද පාණ්ඩිත්‍යය යන දෙක මනා සංකලනයක් ලෙස මෙහි දක්නට ලැබේ.

රසවලට ද කුන්තකගේ මාර්ග සංකල්පයෙහි තැනක් තිබේ. විචිත්‍ර මාර්ගය ගන්නා කවියාගේ අවශ්‍යතාව සුවිශේෂ රසයක් උද්දීපනය කිරීම යැයි කියා ඇත. මෙය ධ්වන්‍යාලෝකයේ සංඝටනා සංකල්පයෙන් ආවේශිත වූවක් බවට සැක නැත. මෙනයින් වාමන සමග සසඳන කල්හි කුන්තක මාර්ග සම්බන්ධයෙන් දරන මතය වඩාත් යුක්තියුක්ත ය.

කුන්තක විසින් යළි පණ ගන්වනු ලැබූවත් ගුණ -රීති සංකල්පයට පළමු තත්ත්වයෙන් හිස එසවීමට බැරි විය. මම්මට හා ජගන්නාථ වාමනගේ අදහස් දැඩි විවේචනයට ලක් කළහ. රීති ද කාව්‍යයේ ආකෘතිකාංගයක් වන හෙයින් අලංකාරවාදයේ වූ දෝෂ ම එහි ද ගැබ් වේ. කාව්‍යය රස හා ධ්වනි යන සංකල්ප අනුව නිර්වචනය කරන ලද කල්හි රීති සංකල්පයට කාව්‍යයේ උපාංගයක ස්ථානය පමණක් ලැබිණි.

ආන්තික සටහන්

1 කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර 1 .II.7.8.

2 නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර XV – 84 - 90

3 කාව්‍යාදර්ශ 1-102

4 කාව්‍ය ප්‍රකාශ 8 පරි.

5 සාහිත්‍යදර්පණ 1. පරි.

6 ධ්වන්‍යාලෝක, උද්දෝත III කාරිකා 52.

සම්භාව්‍ය හා ජන කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයන්ගෙන් ඔපවත් වූ සීගිරි ගීය

කථිකාචාර්ය රාජකීය පණ්ඩිත
මිනුවන්ගමුවේ මහානාම හිමි

ලොව මවිත කළ අටවන පුදුමය වශයෙන් සැලකෙන සීගිරිය, ධන කුවේරයකු වුව ද කාලාකාමීත්වයෙන් තොර නො වූ රාජ්‍ය නායකයකුගේ නිර්මාණයක් වශයෙන් ලෝක පූජිත ය. වියළි කලාපයේ මහගල්පර්වතයක් රාජමන්දිර, ලතාමණ්ඩප, ජලෝද්‍යාන, ආරක්ෂක පවුරු, කලානිකේතනාදියෙන් සමලංකෘත වීමෙන් වෙසමුනිගේ ආලකමන්දාව මිහිපිට ප්‍රතිනිර්මිතයකි, සීගිරිය. ධාතුසේන රජුගේ (ක්‍රි.ව. 459-477) පුත් සීගිරි කාශ්‍යපයන් විසින් නිර්මිත මෙම විශ්මය ජනක නිර්මාණය සියැසින් දැක බලා ගැනීමට දූරාතීතයේ සිට ම ජනීජනයා පැමිණි බවට සාධක වශයෙන් කැටපත් පවුරේ කුරුටු ගා ඇති ගී සඳහන් කළ හැකි ය. තැනිතලා භූමියක උස්ව නැඟුණු ගල් පර්වතයෙහි අනභිභවනීය ස්වභාවය ද, නෙත්කෙවෙහි මැවෙන මනස්කාන්ත පරිසරයේ අනුපමේය චමත්කාරය ද, සීගිරියේ බලපරාක්‍රමය ප්‍රතිමූර්තිමත් කළ සිංහ මුහුණ ද, දන මන රංජනය කරන සීගිරි ලලනාවන් ද දුටු දනන්ගේ සන්තානයන්හි නිරායාසයෙන් ජනිත වූ සංකල්පනා කුරුටු ගෑමෙන් බිහි වූ 'සීගිරි කුරුටු ගී' ලාංකේය පද්‍ය සාහිත්‍යයෙහි දැනට විද්‍යමාන පුරාණතම සාධක අතරට අයත් ය. සීගිරි ගී රචනයට පෙර රචනා වූ කාව්‍යමය ශිලා ලේඛන කිහිපය හැරුණු විට මෙරට පද්‍ය සාහිත්‍යයෙහි ආරම්භක ම සාධක වන්නේ සීගිරි කැටපත් පවුරෙහි පෙනෙන මෙම රචනාවන් ය. ඕනෑම ජනවර්ගයක සිතුම්-පැතුම්,

ජීවන චර්යා නිරූපණය කෙරෙන ජීවමාන සාධක තදීය සාහිත්‍යයයි. සියබස්ලකර කතුවරයා දක්වන්නේ ද එයයි.

පෙර මහරු මහරජු - යස පිළිබිඹු ගොස් බස්
කැටතෙලෙහි සිටුනෙ පෙනේ - පිළි ඔවුන් නට කල්හි දු[1]

'පෙර විසූ මහරජවරුන්ගේ කීර්තියෙහි ප්‍රතිබිම්බය වචනය නමැති කැටපතෙහි රැඳී, ඔවුන් මළ කල්හි දු පවතිනු දක්නට ලැබේ' යනු මෙහි අදහසයි. ඒ අනුව රාජරාජමහාමාත්‍යාදීන්ගේ ගුණ කදම්භය පමණක් නොව පොදුජන ජීවනචර්යා, සිතුම්පැතුම් ද සාහිත්‍යගත වූ බව සීගිරි ගීවලින් පැහැදිලි වේ.

ලක්දිව නන් දෙසින් සීගිරිය වෙත ඇදී ආ කලාකාමී ජනීජනයා සීගිරි ලලනාවන්ගේ හාවභාව ලීලාවන්ගෙන් වශීකෘත ව සිය සිතැඟි සරල වැකි කිහිපයකින් ලියූහ. විවිධ වෘත්තීන්ට අයත්, නොයෙක් සමාජ පන්තීන්ට අයත්, කලාරසිකත්වයෙන් පෝෂණය වූ ජනයා සීගිරි ගී ලියූවන් අතර වූහ. එහෙයින් ඔවුන් ස්වකීය කාව්‍යකරණය විෂයෙහි උපස්ථම්භක කරගත් කාව්‍ය සම්ප්‍රදායය කුමක් ද? ඒ සඳහා ආභාසය ලැබුයේ කිනම් සම්ප්‍රදායයන්ගෙන් ද? යන්න විමසීම වැදගත් වේ. මේ පිළිබඳ විමසීමෙහි ලා ප්‍රවේශයක් වශයෙන් තද්විෂය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික විමර්ශන කළ ප්‍රාඥයන්ගේ අදහස් ස්වල්පයක් විමසා බලමු. සීගිරි ගී පිළිබඳ විමර්ශනාදිය සඳහා මග හෙළි කළ ප්‍රමුඛතම විද්වතා වශයෙන් සෙනරත් පරණවිතාන සූරීන් හැඳින්විය හැකි ය. කැටපත් පවුරෙහි තැනින් තැන වූ මේ සාරගර්භ නිර්මාණ පාඨකයාට රස විඳීම සඳහා අවස්ථාව උදා කළේ පරණවිතානයන් ය. 'Sigiri Graffiti' නමැති කෘතිය එතුමාගේ පර්යේෂණයන්හි ඵලයයි. සීගිරි ගීවල සාහිත්‍යමය අගය පිළිබඳ කරුණු දක්වමින් එතුමා කරන පහත සඳහන අප ප්‍රස්තුතයට අතිශයෝපකාරී වෙයි. "...පුරාණ ම අලංකාරවාදියකු වන දණ්ඩීන්ට අනුව පවා අලංකාරවල අරමුණ නම් රසය තීව්‍ර කිරීමයි. අප කවීන් දැන හෝ නොදැන අලංකාර පරිහරණය සම්බන්ධ ආනන්දවර්ධනයන්ගේ ප්‍රබල මූලධර්ම භාවිතයට යෙදූ බව පෙනෙයි. අලංකාර පරිහරණය කළ යුත්තේ උචිතානුචිත විවේක බුද්ධියෙනි. එනම්, ඒවා නිරතුරු මතු කොට

දැක්විය යුතු ප්‍රධාන තේමාවට අනුකූල කොට යෙදිය යුතුයි. තව ද යොදන ලද අලංකාරය මූලික අදහසේ අවශ්‍යතාවන්ට උචිත විය යුතුයි. ඒවා උවමනාවට වඩා සවිස්තර ව හෝ බහුල ව නො යෙදිය යුතුයි. කැටපත් පවුරෙහි ගී ලියූවන් අතර අලංකාර සම්බන්ධ මේ සදුපදේශ උල්ලංඝනය කොට තිබෙන්නේ ඉතා ස්වල්ප දෙනෙකුන් පමණි.''[2]

මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ සීගිරි ගී සඳහා ඇසුර ලැබූ ආකාරය දක්වන්නේ මෙසේ ය. ''අලංකාරවාදයට හෝ සංස්කෘත කාව්‍යයට හෝ වහල් නො වූවන්ගේ රමණීය පද්‍ය සීගිරි බිත්තියෙහි පුරාණතම ගී අතර දක්නා ලැබෙත්. අපට දැනට ලැබී තිබෙන සිංහල පද්‍යය අලංකාර ශාස්ත්‍රයට නොව එහි නිස්සාර අංගයක් වන අලංකාරවාදයට වහල්වූවන්ගේ රචනයකි''[3] අලංකාරවාදය වැනි සංස්කෘත විචාරවාදයන්ට වහල් නො වූ රචනා පැරණි සීගිරි ගී අතර දක්නට ලැබෙන බව වික්‍රමසිංහ පවසයි. එහෙත් දැනට ලැබී තිබෙන පද්‍ය අලංකාරවාදයට වහල් වූවන්ගේ රචනා බව අවධාරණය කරයි.

ආනන්ද කුලසූරිය සිංහල සාහිත්‍යය -1 හි දක්වන්නේ මෙවන් අදහසකි. ''මේ ගීවලින් උසස් කවිත්වයක් හෙළි වේ. සීගිරි ගී ලියූ කාලයෙහි සංස්කෘත අලංකාර ශාස්ත්‍රය මෙරට උගතුන් නොදැන සිටියහ'යි නිගමනය කළ නො හැකි ය. එහෙත් මේ කවීන් කෙරෙහි එබඳු දැනුමක් කොතෙක් දුරට බලපා ඇද්දැයි කිව නො හැක්කේ ය. සීගිරි ගී පෙළ සමස්ත වශයෙන් සලකන කල්හි සංස්කෘත අලංකාර ශාස්ත්‍රය සිංහල කවීන් කෙරෙහි බලපෑ බවක් නොදැක් වේ.''[4] මේ අනුව සීගිරි ගී රචනා කළ අවධියේ මෙරට කවීන් සකු අලංකාර පිළිබඳ දැන සිටි බවත්, සමස්ත නිර්මාණයන් ම තත් ආභාසයෙන් සිදු නො වුණු බවත් පැහැදිලි වේ.

ස.ජ. සුමනසේකර ''සකු කවි සමය අනුව යමින් ලියූ ගී මෙන් ම හෙළ ආර රකිමින් ලියූ ගී ද සීගිරි පද්‍යයන් අතරින් පතර දුටුව හැකි ය''[5] යනුවෙන් සඳහන් කරයි.

පුංචිබණ්ඩාර සන්නස්ගලයන්ගේ අදහස ද විමසීම වටියි. ''සංස්කෘත සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රයෙහි පද්‍යය හැඩවැඩ කළ අංග දෙක

ඡන්දස් හා අලංකාරයි. එයින් බොහෝ දුරට සීගිරි ගී පෝෂණය ලබා ඇත. සංස්කෘත කාව්‍යාලංකාර සිංහල පද්‍ය කලාවේ අභිවර්ධනය ඇති කළ අයුරු දැනගැනීමෙහි ලා සීගිරි ගී අපට උපකාරවත් ය''[6]

ජී. එස්. බී. සේනානායක සීගිරි ගී රචකයින් ලැබූ ආභාසය පිළිබඳ දක්වන්නේ මෙවන් අදහසකි. ''සීගිරි ගීවල රචනා විලාසය හා ප්‍රකාශිත අදහස් විමසා බලන විට පෙනී යන්නේ ඒ කවීන් අතර විවිධ මට්ටම්වල අය විසූ බව ය. ඔවුන්ගෙන් ඇතැමකු දේශීය අලංකාරවලින් තම ගී පෝෂණය කරගෙන තිබෙන අතර ඇතැමකු භාරතීය අලංකාරයෙන් - විශේෂයෙන් රත්න ශ්‍රී ඥානගේ කාව්‍යාලංකාර වැනි කෘතිවලින් ආභාසය ලබාගෙන තිබෙන බවට සාධක එළවිය හැකි ය.''[7]

සීගිරි ගී දේශජ කවිත්වයක් පිළිබිඹු කරන බව වි.ජ.මු. ලොකුබණ්ඩාර පවසයි. ''සීගිරි කවීන් සාටෝපවත් සංස්කෘත කාව්‍ය රීතිය බැහැර කර එසමයේ පැවති ස්වාධීන කාව්‍යරීතියක් අනුදත් බවට ඔවුන්ගේ නිර්මාණවලින් ලැබෙන සාක්ෂ්‍යය අපමණ ය. කව්සිළුමිණ, සසදාවත, මුවදෙව්දාව යන ගී කාව්‍යත්‍රය බිහිවන සමය වන විට සංස්කෘත කාව්‍යාලංකාර ගුරුකොට ගැනීමත්, ඒවා තමන්ගේ කෘතිවලට අබරණ සේ සැලකීමත් එදා කවීන්ගේ අභිමතය විය. සීගිරි කවියා ඒ මගින් ඈත්වූවෙකි. සමහර තැනෙක ඉඳහිට ගතානුගතික උපමා රූපක භාවිතයට ගෙන ඇති නමුත් පොදුවේ සලකන කල ඔහුගේ සමස්ත නිර්මාණ කාර්යය ම නිර්ව්‍යාජ දේශජ කවිත්ත්වයක් පිළිබිඹු කරයි.''[8]

යථෝක්ත සුධීන්ගේ අදහස් පිළිබඳ විමර්ශනාක්ෂියෙන් බලන විට පැහැදිලි වන්නේ සීගිරි ගී රචකයන් සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යයෙන් ද, දේශීය සාහිත්‍යයෙන් ද යම් පිටිවහලක් ස්වකීය රචනයන් සඳහා ලැබූ බවයි. ඒ අනුව සීගිරි ගී මූලික වශයෙන් කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයන් දෙකකට අයත් සේ සැලකිය හැකි ය.

1. සම්භාව්‍ය කාව්‍ය සම්ප්‍රදායය
2. ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායය වශයෙනි.

ක්‍රි.ව. 06 වන සියවසේ සිට 11 වන සියවස අතර කාලයට අයත් පද්‍ය සීගිරි ගී අතර වෙයි. මෙම පද්‍ය රචනා කිරීමේ දී අප කවීන් රසවාදය, අලංකාරවාදය, ධ්වනිවාදය වැනි සංස්කෘත විචාරවාදයන්හි සිද්ධාන්ත පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබා සිටි බවට නිදසුන් රාශියක් කැටපත් පවුරේ ඇත. ඇතැම් විට සීගිරි කවීන් එම පොතපත පරිශීලනය නො කළා විය හැකි ය. කෙසේ වුව ද යථෝක්ත විචාරවාදයන්ට අයත් රචනා මෙන් ම සංස්කෘත සාහිත්‍ය කෘතීන්හි එන කාව්‍යමය සංකල්පනාවන් ශ්‍රවණයෙන් විරචිත රචනා ද සීගිරි ගී අතර වන හෙයින් එම පද්‍ය සම්භාව්‍ය හෙවත් විදග්ධ කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ නොමඳ ආභාසයෙන් පෝෂණය වූ බව සඳහන් කිරීම සහේතුක ය.

දණ්ඩීන් විසින් විරචිත කාව්‍යාදර්ශයේ කාව්‍ය ශෝභාමත් කරන ධර්ම වශයෙන් සැලකෙන අලංකාර පිළිබඳ සීගිරි කවීන් මනා වැටහීමකින් යුක්ත වූ බවට සීගිරි ගී සාක්ෂ්‍යය සපයයි. සංස්කෘත අලංකාර ග්‍රන්ථවල ද, සියබස්ලකරේ ද දක්වෙන අලංකාර අතුරින් කිහිපයකට ම නිදසුන් සීගිරි ගීවලින් සැපයිය හැකි ය. උපමා, රූපක ඒ අතරින් ද අප කවීන්ගේ සිත්ගත් ප්‍රධාන අලංකාරයන් ය.[9]

"තොප නුයුන් මහනෙල් බ(න්දු) ව (ද)
තොල් සිනා (ෙ)කාන්ද්
ගමන(හ) සකත මෙ(නි) ගත
දිගැසිනි ලද වී සිනා"[10]

තොප නෙත් මහනෙල් වැනි ය. දෙ අදර බඳු වදමල් ය. සිනාව කොඳමල් වැනි ය. ගමන හංස ධේනුවක මෙනි. දිගැසිය ඔබ නෙතින් මට සිනාවක් ලැබිණි. සීගිරි කතුන්ගේ බැල්ම සිනහවක් බව මේ කවියා කියයි.

භාමහ ආදි ආලංකාරිකයන් අර්ථාලංකාර අතර ප්‍රමුඛ ව දක්වූවකි, රූපකය. කාව්‍යයේ පදනම වන්නේ රූපකයයි.

"කිම්ප (බ)රවිල්හි අත්යුගලෙන් ඉගිලී
ගෙලෙ ල විජලි (නි)ව ගිම් දිවඅසර අස (මෙ)හි ආ"[11]

විදුලිය ගෙල වටා පැළඳගෙන මේ දිව්‍ය අප්සරාවන් මේ සමීපයට පැමිණ ඇති බව මෙයින් රූපකාර්ථවත්ව දක්වා ඇත.

සංස්කෘත කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයට අයත් වෙනත් අලංකාර ද සීගිරි ගී අතර භාවිත කර ඇත. කාව්‍යය යනු අලංකාර හේතුකොටගෙන සිද්ධවන්නක් බැවින් අලංකාර බහුල ව භාවිත කිරීමත්, විවිධ අලංකාරෝක්තීන්ගේ උපයෝජනයත් කාව්‍යය විෂයෙහි අලංකාරවාදීන් අගය කළහ'යි නිගමනය කළ හැකි ය.[12] සීගිරි කවීහු ද සෑම අවස්ථාවක ම පාහේ ස්වකීය රචනාවන් අලංකාරෝක්තීන්ගේ බහුවිධාලංකාරයන්ගෙන් ශෝභමාන කළහ.

ඇතැම් භාරතීය ආලංකාරිකයන්ට අනුව සියලු අලංකාරයන්ගේ ප්‍රාණය[13] වශයෙන් සැලකෙන අතිශයෝක්තිය සීගිරි ගී රචනා කිරීමේදී ද දැන හෝ නොදැන භාවිත කර ඇත.

"යජත් සෙමෙන් තිදස්පුර
උසුලය් සිහිගිරි
ගිරිරජ් අයසින් ඉති
රිජිනි ජොය් නිවී ගිගිරි"[14]

තිදසපුරය මහාමේරුපර්වතය විසින් ඔසවාගෙන සිටින බව කවිසමයාගත ප්‍රවාදයකි. මෙයින් කියැවෙනාකාරයට මහාමේරුපර්වතය තම බර ඉසිලීමට සීගිරියෙන් අයදියි. සීගිරිය මහාමේරු පර්වතය දරමින් "ගිරි රජ මෙ සේ රිදුණේ ආයාසයෙන් දෝ" යි අසා ගිගුරුම් නැවතීය. සීගිරිය මහමෙර පරයා සිටි බව පැවසීම ම අතිශයෝක්තියකි. සීගිරියේ ප්‍රතාපවත් අනභිභවනීය ස්වභාවය පළට කිරීම මෙම කවියාගේ අරමුණ විය.

සීගිරිගාමීහු ස්වභාවෝක්ති අලංකාරයෙන් ස්වකීය සංකල්පනා සැරසූහ. "ස්වභාවොක්තිශ්චජාතිශ්චෙත්‍යාද්‍යාසාලංකෘතිර් යථා"[15] යන්නෙන් පැවසෙන්නේ ජාති, ද්‍රව්‍ය, ක්‍රියා, ගුණ ආදීන්ගේ ස්වභාවය වර්ණනා කෙරේ නම් එය ස්වභාවෝක්ත්‍යලංකාරය බවයි. 'තොප නුවන්හි මාණික්‍යමය පහණින් කඩා හැලෙන පැහැය දිස්වෙයි. එසේ ස්වභාව විහිදුවීම තොප විසින් කරන ලද්දක් නො වේ. එහෙයින් තොපගේ දිව්‍යමය ස්වභාවය දකිමි' යනුවෙන් අරුත් දෙන පහත ගීය ස්වභාවෝක්ත්‍යලංකාරයට මනා නිදර්ශනයකි.

"තොප නුයුන මිණිවිට්නි
වැම්හෙන පැහැ දිසෙ(ය්)
නො කෙළෙ ත(ම)න් තෙ(මම්)
එ ඉන් (ද)නිම් තොප සුරබව"[16]

කාව්‍යාදර්ශයේ අර්ථාන්තරන්‍යාසාලංකාරය හඳුන්වා ඇත්තේ යම්කිසි පුවතක් ඉදිරිපත් කර එය මනාව ගැළපීම සඳහා යෝග්‍ය, පොහොසත් පුවතක් කියයි නම් එය අර්ථාන්තරන්‍යාසය යනුවෙනි. ඒ බව,

"ඥෙයඃ සොර්ථාන්තරන්‍යාසො
වස්තු ප්‍රස්තුත්‍ය කිඤ්චන
තත් සාධන සමර්ථස්‍ය
න්‍යාසො යො'න්‍යස්‍ය වස්තුනඃ"[17]

පළමු ව කිසියම් පුවතක් ඉදිරිපත් කර එය මැනවින් සිතට කාවදින සේ පිටස්තර සිද්ධියක් ආශ්‍රයෙන් දැක්වීම අපේක්ෂිත ය. සියබස්ලකරකරුවා එය මෙසේ දක්වයි.

"අතතුරු නැසුම් නමෙ
ලවා යම් වතෙ'සා හත්
පොහොසත් වතුන් දක්වා
කියත් මේ අට සේ වේ"[18]

යම් ප්‍රස්තුත වස්තුවක් රූපණය කොට, එය සාධනය කරනු පිණිස අන්‍ය වස්තූන් නිදර්ශන වශයෙන් ගෙන කරනු ලබන වර්ණනය අර්ථාන්තරන්‍යාසාලංකාර නම් වෙයි. සීගිරි කවීහු දුලබව මෙම අලංකාරය භාවිත කළහ.

"නො(ව)න්නො ද පලුදු
ගුණබජ් (ෙ)නා වරග්න(න්)
නො සිටිය (ෙව) දි හැද
සමු-(2)-ඳ කළ පුන්සඳැ උදායෙ"[19]

සඳ පායන විට සයුර වඩිදිය ඇති වන්නා සේ මේ කතුන් දැකීමෙන් ප්‍රේම සහගත හැඟීම් කුල්මත් වන්නේ ය. සීගිරි

බිත්තියෙහි චිත්‍රණය කරැති කතුන්ගේ දර්ශනමාත්‍රයෙන් ගුණවතුන්ගේ ප්‍රේමණීය හැඟීම් කුල්මත් වන්නේ සඳ පායන විට සයුරෙහි වඩදිය ඇතිවන ආකාරයෙන් බව අප කවියා පවසයි.

සීගිරි කවීහු විරෝධාලංකාරය ද ස්වකීය කාව්‍යකරණයෙහි ලා උපස්ථම්භක කර ගත්හ. යම්කිසි විරුද්ධ අදහස්වලට එකතුවක් දක්වන්නේ නම් එය මෙනමින් හැඳින්වෙන බව,

"විරුද්ධානාං පදාර්ථානාං
යත්‍ර සංසර්ග දර්ශනම්"[20]

යම් එක ම ස්ථානයක විරෝධ වස්තුවකගේ ප්‍රේක්‍ෂාව පිණිස විරෝධ පදාර්ථයන්ගේ සංසර්ගය වේ නම් ඒ විරෝධාලංකාර වශයෙන් සියබස්ලකරෙහි දැක් වේ.

"තැනෙක්හි එක් යම්
විරුදු පද අත් සසඟක්
දසුන් වත් විරුදු වත්
විරුදු නම යෙත් හෙ මෙසේ"[21]

සීගිරි කාන්තාවගේ ස්වභාවය සහෘද භාවමණ්ඩලය ප්‍රභාශ්වර වනාකාරයෙන් රචිත මෙම ගීය එය මොනොවට පැහැදිලි කරන්නකි.

"වැනි වැ තම දස් වී
ඇති ද සිත තද වන්නෙයි
තද සිත හො ද ඇති මෙයහි
සිතින් නො තොර් වන්නෙයි"[22]

කෙනෙකු සීගිරි ලියගේ දාසයකු වී ඇත. එහෙත් ඇගේ සිත දැඩි ය. ඇගේ සිත දැඩි වුව ද කෙනෙකුගේ සිතින් ඉවත් නො වන බව පැවසීමෙන් විරුද්ධාර්ථයන්ගේ එකතුවක් වෙයි. කවියා අපූර්වත්වයෙන් එම අදහස කවියට නඟා ඇත.

ප්‍රාණවාචී, අප්‍රාණවාචී කවරක හෝ පිළිවෙළ, පැවැත්ම අනෙක් සැටියකින්, පිළිවෙළකින් දක්වන්නේ නම් එය උත්ප්‍රේක්‍ෂාලංකාරය සේ කාව්‍යාදර්ශයේ දක්වා ඇත.

"අන්‍යථෛව ස්ථිතාවෘත්තිස-
ශ්චේතනස්‍යෙතරස්‍යවා
අන්‍යථොත්ප්‍රෙක්‍ෂ්‍යතෙ යත්‍ර
තාමුත්ප්‍රේක්‍ෂාං විදූර් යථා"[23]

සියබස්ලකරේ මෙය 'අයල සිත්' යටතේ දක්වන්නේ ද කාව්‍යාදර්ශයේ අදහසකි.

"සසේනි වත් හෝ
පැවැතුම් අන්හු අන්සේ
විකපත් හොත'ත් සෙයිනුදු
අයල සිත් යෙත් හෙ මෙසේ"[24]

'තරල්පාවැසි සිරිනා' නමැති පැවිද්දාගේ ගීය උත්ප්‍රේක්‍ෂාලංකාරවත් ය. අන්තඃපුරවාසී කාන්තාවන් 'අපි රජු නැති කල අන්තඃපුරයෙන් පිට නොයමු'යි සිතති. එහෙත් දැන් රජු මියගොස් ය. එහෙයින් බියවිය යුත්තක් නොමැත. එහෙයින් ස්වකීයාභිමතානුකූල ව හාත්පස සිරි නැරඹිය හැකි ය. ඒ බව,

"නිරිද්සිරැ සිටැ බැහැරට්
නො(ෙ)ම යම පරවිටි
එවන් වී නැවතැ බලම්(න්)
සිටියවුන් වැන්නො"[25]

සංස්කෘත අලංකාර අතර එන ආක්‍ෂේප අලංකාරය පිළිබඳ ව ද සීගිරි කවීන් දැන සිටි බවට සාධක වෙයි. අදහසෙහි වැළකුම ආක්‍ෂේපයයි.

"ප්‍රතිෂෙධොක්තිරාක්‍ෂේප
ස්ත්‍රෛකාල්‍යා'පෙක්‍ෂයාත්‍රිධා
අථ'ස්‍ය පුනරාක්‍ෂෙප්‍ය
භෙදානන්ත්‍යාදනන් තතා"[26]

ආක්‍ෂේප යනු ප්‍රතිෂේධයයි. එය කාල වශයෙන් ත්‍රිවිධ වන බව ද, වැළකිය යුතු වස්තූන්ගේ හේතුවෙන් අනන්ත වන බව ද සියබස්ලකර කතුවරයා දක්වන්නේ මෙපරිද්දෙනි.

''අකෙච් නම් පිළිසෙච්
හේ කල් විසින් තුන් සේ
වැළකුම්වතින් හේ තිඳු
හෙ මේ මෙ අනත මේ ගින්''[27]

සීගිරි අප්සරාවන් 'විජුර්' නමැත්තා හා කිසි වදනක් නොබිණූ හෙයින් ඔහුට සිත් තැවුල් ඇති වෙයි. එකල්හි කුමුදු මලින්, පිණි බිඳුවෙන්, සඳ රැසින් ඔහු සිදුවූ වරදක් නො දකියි.

''කුමුන්ද් පිනිබින්ද් සන්ද්මෙරෙජින්
ජත් වරජ් නැත
ඔයුන් ම හය් (බසක්) නො නො මේ
බිණියෙන් ළතැව්ලි වත''[28]

මෙම වස්තූන්ගෙන් ශෘංගාරය ජනනය වීම සාමාන්‍ය ස්වභාවයයි. ඒ ශෘංගාරය අසාර්ථක වූ කල්හි එයින් ඇතිවන සිත් තැවුල එම දේවලින් ඇති වූ බව සිතීම තරුණයන්ගේ සිරිතයි.[29] අර්ථාලංකාරය මතු නොව අනුප්‍රාසාත්මක භාෂායෝජනයෙන් ශබ්දාලංකාරෝද්දීපනයට ද කවියා දක්වා ඇති පටුත්වය ප්‍රශංසාර්හ ය.

ක්‍රි.ව. 09වන සියවසේ ආනන්ද වර්ධන විසින් සකස් කොට ඉදිරිපත් කරන ලද ධ්වනිවාදය සීගිරි කවීන් දැන සිටි බවට ද, එය ඔවුන් කෙරෙහි බල පෑ බවට ද සාධක රාශියක් සීගිරි ගී අතර වෙයි. ධ්වනිවාදයෙන් මූලික වශයෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ කාව්‍යයක රසය වාච්‍යාර්ථයෙන් නොව ව්‍යංග්‍යාර්ථයෙන් දැක්විය යුතු බවයි.

''පිරිබුන් සනා බලයි (ත අ)ස
ලි උඩ්හුර් ලයි
ගළවය් හිණින් පිළි බිණිහි යැ තො
(නො) මෙය් නො(දි)ටු වන්''[30]

කවියාගේ වාච්‍යාර්ථය අභිභවාගෙන මතුවන්නේ ව්‍යංග්‍යාර්ථයයි. කාන්තාවක් ස්වකීය හිනපිළි උනාගෙන තරුණයකු අභියස කෙදිරිගෑමෙන් ධ්වනිත වන්නේ තරුණිය තරුණයාට

කරන්නා වූ කිසියම් ආකාරයක ආයාචනයකි. එහෙත් එම ආයාචනය පිළිබඳ නොසලකා, ඉවත බලා සිටිනුයේ දැඩි සුචරිතවාදියකු වීම නිසා හෝ අවස්ථාවෙන් උපරිම ප්‍රයෝජන ගැනීමට නො දත්තකු නිසා හෝ විය හැකි ය. තව ද, කාන්තාවගේ ක්‍රියාවත්, තම මිතුරා එයට දක්වන ප්‍රතිචාරයත් දුටු කවියා තුළ මිත්‍රයා කෙරෙහි හටගත් ද්වේශය ද, එබඳු අවස්ථාවක් තමාට නො ලැබීම හේතුකොටගෙන හටගත් සංතාපය ද මෙම පද්‍යයෙන් ධ්වනිත වන අනෙක් අර්ථයයි. සීගිරි කැටපත් පවුරේ ගී ලිවීමේ දී පැවති සීමිත ඉඩහසර හේතුවෙන් තමන් භාවිත කළ වචනවලින් ඍජුව යමක් නො පවසා කාව්‍ය සංකල්පනා රාශියක් ධ්වනිත කරන්නට කවීන්ට සිදු විය. එහෙයින් ව්‍යංග්‍යාර්ථවත් පද්‍ය රාශියක් කැටපත් පවුරේ ලියවෙන්නට වූ බවට ද අනුමාන කළ හැකි ය.

සීගිරි කවියා සම්භාව්‍ය කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් ආභාසය ලද බව පෙන්වන පද්‍ය කෘතීන්ගෙන් ද ආභාසය ලද බවට ද සාධක වෙයි. විශේෂයෙන් කාලිදාසයන්ගේ මේඝදූතයේ ආභාසය පෙන්වන පද්‍යයක් වශයෙන් දැක්විය හැකි ගීයක් සීගිරි පද්‍ය අතර වෙයි. වියෝ වූ ලියක වෙත යවන පණිවිඩයක් ස්වරූපයෙන් රචිත මෙම පද්‍යය කාලිදාසයන්ගේ මේඝදූතයේ එන චේතනාව ම බව පරණවිතානයන්ගේ මතයයි.[31]

"වන්දිමි හිමි වලා තො ගොසින් ඇය
නෙවෙස්නට
පිරිබුන්පගා මලයුනදිවොට
නො හදහව කිය කියයි"[32]

මෙම කවියා පිරිහුණු ධෛර්යය ඇති, මැළවුණු දිව හා තොල් ඇති, තම පෙම්වතියට තමා කෙරෙහි විශ්වාසය තබන ලෙස පවසන්නැයි වලාකුළකින් අයදියි. මෙයින් කාලිදාසයන් මේඝදූතයෙන් කළ මූලික කාර්යය ම සිදු කෙරෙයි. එහෙයින් එය මේඝදූතයේ ආභාසයෙන් නිර්මාණය වූවා විය හැකි ය.

තව ද, සංස්කෘත කවිසමයේ හා හින්දු විශ්වාසයන්හි ආභාසය ද සීගිරි කිවියෝ ස්වකීය කාව්‍යකරණයෙහි ලා

උපස්ථම්භක කර ගත්හ. තමා දුටු සීගිරි ලිය තමා අබිමුව ශ්‍රියාකාන්තාව තැබුවාක් මෙනැයි එක් කවියෙක් දක්වයි.

"සුනිල්බැමැ තනහස් මිතිකළ
ඉගක් පළමුව
කළ වන් තො (ල්) සැබැවින
ර(පැ) සිරි ඔත් වනින් යොමු වැ"[33]

'සුනිල් බැම, තනහස, සිහින් ඉඟටිය, පබලුමය තොල් යන මේ සියල්ල නිසා සැබැවින් ම ශ්‍රියාකාන්තාව (තමන්) අබිමුව තැබූ විලසක් පළ කළේ ය' යනු මෙහි අදහසයි. සකු කවිසමයේ සහ හින්දු සමයේ එන ආකාරයට විෂ්ණුගේ බිරිඳ වන ශ්‍රියාකාන්තාව රූමත් ය. සෞභාග්‍යයට ද අධිපති වන්නී ය. සීගිර කවියා සම්භාව්‍ය කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් ඔපවත්ව ස්වකීය රචනාවන් කළ බව මෙවැනි අදහස්වලින් පැහැදිලි වේ.

දෙවනුව, සීගිරි ගී රචකයන් ස්වකීය කාව්‍යකරණය සඳහා දේශීය ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් යම් ආභාසයක් ලබා ඇද්ද? යන්න විමසිය යුතු ය. මෙම ලිපියේ ආරම්භයේ සඳහන් කරති ආකාරයට ඇතැම් විචාරකයෝ සීගිරි ගීවල දේශීය සම්ප්‍රදායයේ ප්‍රභාව ම දකිති. මෙම මතය සාධනය කිරීමට තරම් ප්‍රාමාණික සාධක ද සීගිරි පද්‍ය අතර වන බව අපගේ අදහසයි. එසේ වුවද, සම්භාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් මෙන් ම දේශීය ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් ද සීගිරි කවියා ආභාසය ලැබූ බව පැවසීම සහේතුක ය.

සීගිරියේ බොහෝ පද්‍ය රචනා කරන ලද්දේ එතරම් උගත්කමක් නොවූ ගැමියන් විසිනි. සීගිරි ගී ගැමියන්ගේ සරල රචනාවන් ය. මහත් වූ ආයාසයෙන් පද ගළප ගළපා අවබෝධ කරගත යුතු පද්‍ය සීගිරි කැටපත් පවුරේ අතිශයින් දුර්ලභ වූයේ එහෙයිනි. සිත් ගන්නා සුලු යමක් දැකීමෙන් හටගත් හැගීම් අව්‍යාජව, අද්භූත ස්වරූපයෙන් වියුක්තව ඉදිරිපත් කිරීම ගැමියන්ගේ සිරිතයි.

"(නැත්ත)ක් නො කී මා
ඇති බැවින් ම ඇස්හි දිසි
තමා මෙ(ග)ල් බෙ(ය)න්ද්
ගොස් නැති ද ඇති ද බලය් ග(න්)"[34]

සීගිරි පර්වතයට නැගි කවියා එහි සිරි යථා ස්භාවයෙන් ම පවසයි. එහි සත්‍යාසත්‍යතාව අන් අයට ද එහි ගොස් ම ප්‍රත්‍යක්‍ෂ කර ගන්නා මෙන් ඔහු අයදියි. මෙවැනි නිර්ව්‍යාජ කාව්‍යයන් වඩාත් සමීප වන්නේ ජන කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයට ය.

වෙසෙසින් ම සීගිරි කවියා විසින් ස්වකීය රචනාවන් සුපෝෂණයෙහි ලා උපමාව සුභාවිත ය. තම නෙත ගත පිත වූ රූබර ළඳුන්, අවට පරිසරය වර්ණනයේ දී බහුල ව භාවිත කර ඇත්තේ දේශීය උපමා ය. තමා අවට පරිසරයෙන් සොයාගත් උපමාවන්ගෙන් ඔවුහු කාව්‍ය ශරීරය සැරසූහ. එක ම කොමඩු ගෙඩියක් ගෙන එහි විවිධාංග සීගිරි ලියකගේ සිනාවට සම කළ ආකාරය හුදෙක් ජනකවි සම්ප්‍රදායය මතු කරයි.[35] ඇගේ කෝමල සිනහව කොමඩු මදයක ඇට පෙළට සමාන ය. ප්‍රිය වචන එහි මදය මෙන් ම මිහිරි ය. ඇගේ දීර්ඝ ඇස් කොමඩු ගෙඩියේ පිට පොත්ත වැනි ය. ඇය මසිත දල්වයි. මා අතහැර නො යයි. ඒ බව,

"කොමුල් අමඩ්ලෙඩ් ළිනසී
එබොඳ මියුර් යහ බැසී
එක පල්දල වන් දිගැසී
මන ජල්(ව)යි (සිත්) නො මුසී"[36]

වියලි කලාපයේ පිහිටි සීගිරිය අවට පරිසරයේ කොමඩු බහුල ය. වියලි ක්ලාපික ජනයාට කොමඩු ගෙඩියෙහි විවිධාංග මනාව හුරුපුරුදු ය. ඒ ඇසුරින් සකසා ගත් උපමා පද්ධතිය නිවහල් දේශජ කවිත්වය ප්‍රකට කරන්නේ ම ය.

බොහෝ අවස්ථාවනහි සීගිරි කවියා දේශීයත්වය ම හුවාදක්වීමේ ප්‍රශස්ත ප්‍රයත්නයක නියැළෙයි.

"නිල්ක(ට්)රොළ මලෙකැ ඇවුණු
වැට්කොළ මල සෙය්
සැඳගැ සිහි වෙන්නෙය්
මහනෙල්වන (හ)ය් රන්වන හුන්"[37]

නිල් කටරොළු මලෙක දවටුණු වැටකොළු මලක් මෙන් මානෙල් මලක වර්ණයෙන් යුත් තැනැත්තිය සැඳෑ සමය එළඹෙත්

ම සිහියට නැගෙන බව කවියා කියයි. කටරොළු මල නිල්පාට ය. කවිසමයට අනුව නිල් යනු කාල වර්ණය සේ ගත හැකි ය. කවිසමයේ කාලවර්ණයක් නොසඳහනි. නිල් මානෙල් සමාන වර්ණයෙන් යුත් කාලවර්ණ කාන්තාවන් අග්බෝ නමැති කවියා නිල්කටරොළු මලට සම කරයි. වැටකොළු මල ලා කහපාටින් යුක්ත ය. එය ස්වර්ණවර්ණ ය. රන්වන් කාන්තාවන් වැටකොළු මලට උවම් කරයි. එසේ ම වැටකාළු හා කටරොළු දෙවගම වැල් වර්ග ය. කාන්තාව ද ලතාවකට, වැලකට උවම් කිරීම සාම්ප්‍රදායික ය. සීගිරි බිතුසිතුවම්හි නිරූපිත කාන්තාවන් දේශීය පරිසරබද්ධ උපමාවන්ගෙන් පොබවමින් කරන වර්ණනය කාව්‍ය ප්‍රතිභාව පළට කරන්නක් වශයෙන් සඳහන් කළ හැකි ය.

"වලු බරලු මුකරුස් සිටින වත්
විල (නො) අසල
අසල ගෙය තිබි ද අසද්දනි
නටබිත ගතු වී (මෙ)"[38]

පැවිද්දකු විසින් විරචිත මෙයින් කාන්තාවන් පුවක් ගසකට උපමා කරයි. පුවක් ගස ජලාශ්‍රිත ව තිබිය යුතුවාක් මෙන්, කාන්තාවන් ද සිටිය යුත්තේ නිවෙස් තුළ ය. මේ කාන්තාවෝ නටබුන් බිත්තිය තම නිවෙස්න කළාහු ය. එහෙයින් ජලාශ්‍රිත පෙදෙසකට දුරින් වැවෙන පුවක් ගසකට ඔවුන් උපමා කිරීම යෝග්‍ය සේ හැඟෙයි. මෙවැනි කාව්‍යමය සංකල්පනාවන් දේශීය ස්වරූපය විදහා දක්වන පැරණි සිංහල ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ නොමඳ ආභාසය පෙන්වන සාධක ලෙසින් අගය කළ හැකි ය.

තව ද, පැරණි සිංහලයන් අතර සම්භාවිත වූ අලංකාරයක් වශයෙන් උබය-බස් ලකර හෙවත් උභය භාෂාලංකාරය දැක්විය හැකි ය. සංස්කෘත ආලංකාරිකයන් විසින් මෙනමින් යුත් අලංකාරයක් ගැන සඳහන් කරනු නො ලැබෙන බව විචාරක මතයයි.[39] එහෙයින් මෙය ද ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ, දේශීය කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ නියෝජනයක් වශයෙන් ගත හැකි ය.

"දෙවියනි මෙවැනි එක සුකක් ඇති කරනු
දෙඅත් වටැ පළ මය් රු සුක රුකුරුවනු
තොල් (ජැ) හැ (යනු) කොට් මිනිඩිබිය කුරුර වනු
බොටුමල් බලය් සුකනු තය් යහපත් වනු "[40]

මෙය දෙබසක ආකාරයෙන් රචනා වුවකි. අර්ථය මෙසේ ය.

දෙවියනි! මෙවැනි තැනැත්තියක සමඟ සැපතක් ඇති කරන්න.

දෙ අත් වටා පළ වූ මගේ රූපයෙහි ආස්වාදය විඳින්න.

දෙතොල් හැර දමා යෑමට (මා පෙළඹ වූ) අහංකාර ස්ත්‍රිය කුරිරු වන්නී ය.

ගෙල වටා වූ මල් බලා ආස්වාදය ලබන්න. තොපට යහපතක් වේවා.

කසබල් ඇපාණන්ගේ පෞද්ගලික ලේකම් වූ සගල් නමැත්තා හා සීගිරි කාන්තාවක අතර වූ සංවාදයක ස්වරූපයෙන් විරචිත මෙයින් සගල් නැමැති කවියාගේ අදහස පිළිබිඹු වෙයි. මෙවැනි කාව්‍ය ජන කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ දැකිය හැකි ය. එහෙයින් තත් ආභාසයෙන් විරචිත වූ පද්‍යයක් ලෙසින් සැලකිය හැකි ය.

කලාකාමී නිරිඳකු වූ සීගිරි කාශ්‍යපයන් විසින් නිර්මිත ආරක්ෂක බලකොටුවක්, කලා නිකේතනයක් වශයෙන් සීගිරිය හැඳින්විය හැකි ය. එහි සිරිය වර්ණනය කරමින් ගී ලියූවන්ගේ නිර්මාණ සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කල සන්නස්ගල දක්වනාකාරයට සංස්කෘත අලංකාරයන්ගෙන් පමණක් ද, වි.ජ.මු ලොකුබණ්ඩාර දක්වන සේ හුදු හෙළ ආරින් පමණක් ද පෝෂණය වූ බව සැලකීමට වඩා ස.ජ. සුමනසේකර, ජී.එස්.බී. සේනානායක වැන්නන් දක්වනාකාරයට සකු සම්ප්‍රදාය ප්‍රමුඛ සම්භාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ සහ ජනකාව්‍ය සම්ප්‍රදායයේ නොමඳ ආභාසයෙන් පෝෂිත කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයක් නියෝජනය කරන බව පිළිගැනීම වඩාත් යුක්තියුක්ත ය.

ආන්තික සටහන්

1 සියබස්ලකර දීපනී, (සංස්.) වී.ඩී.එස්. ගුණවර්ධන, කොළඹ: සමයවර්ධන, 2003, 25 පිටුව.

2 Sigiri Graffiti Vol. i, (ed.) Senarat Paranavitana, London: Oxford University Press, 1956, cxcix (Introduction).

3 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම, දෙහිවල: තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1997, 14 පිටුව.

4 ආනන්ද කුලසූරිය, සිංහල සාහිත්‍යය -1, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, 1999, 259 පිටුව.

5 ස. ජ. සුමනසේකර බණ්ඩා, සිංහල ගී කාව්‍ය, කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1999, 15 පිටුව.

6 පුංචිබණ්ඩාර සන්නස්ගල, සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1994, 69 පිටුව.

7 ජී.එස්.බී. සේනානායක, සිංහල භාෂාව හා සාහිත්‍යය, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2005, 143 පිටුව.

8 වි.ජ.මු. ලොකුබණ්ඩාර, සීගිරි ගී සිරි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002, 17 පිටුව.

9 ආනන්ද කුලසූරිය, සිංහල සාහිත්‍යය -1, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, 1999, 262 පිටුව.

10 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 98 පිටුව.

11 එම, 75 පිටුව.

12 හේමපාල විජේවර්ධන, සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරයේ මූලධර්ම, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1967, 23 පිටුව.

13 එම, 32 පිටුව.

14 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 148 පිටුව.

15 කාව්‍යාදර්ශය, (සංස්.) වැලිවිටියේ පේමරතන හිමි සහ හල්ගස්තොට දේවානන්ද හිමි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 2000, 55 පිටුව.

16 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 56 පිටුව.

17 කාව්‍යාදර්ශය, (සංස්.) වැලිවිටියේ පේමරතන හිමි සහ හල්ගස්තොට දේවානන්ද හිමි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 2000, 112 පිටුව.

18 සියබස්ලකර දීපනී, (සංස්.) වී.ඩී.එස්. ගුණවර්ධන, කොළඹ: සමයවර්ධන, 2003, 50 පිටුව.

19 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 62 පිටුව.

20 කාව්‍යාදර්ශය, (සංස්.) වැලිවිටියේ පේමරතන හිමි සහ හල්ගස්තොට දේවානන්ද හිමි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 2000, 212 පිටුව.

21 සියබස්ලකර දීපනී, (සංස්.) වී.ඩී.එස්. ගුණවර්ධන, කොළඹ: සමයවර්ධන, 2003, 67 පිටුව.

22 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 122 පිටුව.

23 කාව්‍යාදර්ශය, (සංස්.) වැලිවිටියේ පේමරතන හිමි සහ හල්ගස්තොට දේවානන්ද හිමි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 2000, 145 පිටුව.

24 සියබස්ලකර දීපනී, (සංස්.) වී.ඩී.එස්. ගුණවර්ධන, කොළඹ: සමයවර්ධන, 2003, 56 පිටුව.

25 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 71 පිටුව.

26 කාව්‍යාදර්ශය, (සංස්.) වැලිවිටියේ පේමරතන හිමි සහ හල්ගස්තොට දේවානන්ද හිමි, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 2000, 27 පිටුව.

27 සියබස්ලකර දීපනී, (සංස්.) වී.ඩී.එස්. ගුණවර්ධන, කොළඹ: සමයවර්ධන, 2003, 48 පිටුව.

28 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 75 පිටුව.

29 ආනන්ද කුලසූරිය, සිංහල සාහිත්‍යය -1, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, 1999, 263 පිටුව.

30 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 82 පිටුව.

31 "In one verse, a cloud is requested to take a message to a pining women- the same motive as in kalidasa's great poem, Meghaduta"(Sigiri Graffiti Vol. i, (ed.) Senarat Paranavitana, Oxford University Press, London, 1956, ccviii, (Introduction).

32 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 69 පිටුව.

33 එම, 62 පිටුව.

34 එම, 105 පිටුව.

35 ආනන්ද අබේසිරිවර්ධන, 'සීගිරි ගීවල කාව්‍යාත්මක වටිනාකම්', කලණ (සංස්.) තපෝවනයේ සුතධර හිමි ඇතුළු පිරිස, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 1996, 45 පිටුව.

36 සීගිරි පද්‍යාවලිය, (සංස්.) නන්දසේන මුදියන්සේ, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 64 පිටුව.

37 එම, 99 පිටුව.

38 එම, 101 පිටුව.

39 එම, XLV (හැඳින්වීම).

40 එම, 97 පිටුව.

ලේඛන කලාව යනු භාෂාවේ ක්‍රමානුකූල පරිණාමයකි

කථිකාචාර්ය ඩී. එම්. සමන් පෙරමුණ

භාෂාවේ ප්‍රභවය නිශ්චිත ව කාලනිර්ණය කළ නො හැකි එකකි. එහෙත් වාචික භාෂාවෙන් ම උපන් ලේඛනය වූ කලී එසේ වූවක් නො වේ. මක්නිසාදයත් මිනිසා අතින් ඇඳීමෙන්, අංගචලනයෙන් කළ අදහස් ප්‍රකාශනයන් ලියා දැක්වීමට පෙළඹුණේ භාෂණයට කාලාන්තරයකට පසුව වීමයි. එය ද අද දක්වා පැමිණීම කාල ක්‍රමාණුගත ව, සහේතුක ව සිදු වූවකි. ප්‍රකාශන මාධ්‍යයක් වශයෙන් භාෂාව භාවිත වීම ඉතා පුරාණ යුගයේ මෙන් ම අදත් දියුණුවේ ලක්ෂණයක් ලෙස, භාෂාවන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී දැකගත හැකි ය. අදටත් ඇතැම් භාෂාවන් භාවිත කරන පිරිස් හා ගෝත්‍ර භාෂාවල ලේඛන කලාවක් දක්නට නොලැබෙන බව පෙනී යයි. මෙසේ භාෂාවන්හි ලිඛිත ස්වරූපය අවස්ථා කිහිපයක් පහත පරිදි දැක්විය හැකි ය.

1. ලේඛන කලාවක් ඇති දියුණු භාෂා
2. ඉතා මෑතක දී ලේඛනය හඳුනාගත් භාෂා
3. ලේඛනය පුරුදුවෙමින් පවතින භාෂා
4. ලේඛනය හැඳින නොගත් භාෂා[1]

මෙසේ වීමට හේතුව, භාෂාව ඒ ඒ සමාජ, සංස්කෘතිය, කාලය ආදිය අනුව දිනෙන් දින පරිණාමයට පත්වීමයි. භාෂණය

ලේඛන තත්වයට පත්වන්නේ මෙම අනවරත පරිණාමය හේතුවෙනි. ඇසට පෙනෙන නො පෙනෙන සියලු දේ සදාතනික නො වන දේ ය. ඒ සැම දේ ම වෙනස්වීම්වලට, විපරිණාමයට, විටෙක ශීඝ්‍රයෙන් ද, විටෙක සෙමෙන් ද පත්වෙයි. භාෂාව සම්බන්ධයෙන්ද මේ කරුණේ වෙනසක් නො වන්නේය. භාවිතයේ පවතින ජීව භාෂා දිනෙන් දින, මොහොතින් මොහොත විවිධ හේතු කාරණා මත වෙනස් වෙයි. කාලය ඔස්සේ මෙසේ භාෂාවක් වෙනස් වන්නේ ව්‍යවහාරය මුල් කරගෙන ය. ව්‍යවහාරයක් නැතිවිට ඒවා අභාවයට යයි. එබඳු භාෂා අපි මළ භාෂා යනුවෙන් හඳුන්වමු. මෙපරිද්දෙන් කාල ආයාමය ඔස්සේ බලපාන මෙම වෙනස්වීම හැඳින්වීම සඳහා භාෂා පරිණාමය යන සංඥාව භාවිතා කළ හැකිය.[2]

භාෂා පරිණාමය පිළිබඳ දක්වන තවත් අදහසක් ලෙස විමල් ජී. බලගල්ලේ මහතා "භාෂා පරිණාමය වශයෙන් වර්තමානයෙහි අප දකින්නේ, අතීතයෙහි අපේ ලේඛනයට එසේ වරින් වර පිවිසගෙන ඇති, භාෂාවේ ජීවය රැකගත් වෙනස්කම් සමුදායකි."[3] යනුවෙන් දක්වා ඇත. භාෂා පරිණාමය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් අදසක් කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස මහතා මෙසේ දක්වයි. එයින් අපට භාෂාවේ මුල් ම ස්වරූපය පිළිබඳ යම් අදහසක් ද දැකිය හැකිය.

"පොදුවේ සත්ත්ව භාෂා වශයෙන් තිබූ භාෂාව කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මනුෂ්‍ය භාෂා තත්ත්වයට පත්විය. සත්ව භාෂා තත්ත්වයේ සිට මනුෂ්‍ය භාෂා තත්ත්වය තෙක් සිදුවූ මෙම සංවර්ධනය මානව වර්ගයාගේ ඉතිහාසයෙහි ඉතා වැදගත් සිද්ධයකි."[4] මෙසේ ඇතිවූ භාෂාව පසුකාලීන අවශ්‍යතා අනුව ලේඛනය දක්වා සංවර්ධනය විය. එය යට කියන ලද ක්‍රමික පරිණාමයේ ඵලයයි. ඒ පිළිබඳ විමසීම මෙම නිබන්ධයෙහි අපගේ අරමුණයි.

ලේඛනයේ ආරම්භය දැකිය හැකි නමුත්, කථා මාධ්‍ය ආරම්භ වූ අවධිය ඊට ඔබ්බෙ ඇති අඳුරු අතීතයේ සැඟවී පවතින සිද්ධියකි. අප දන්නේ මනුෂ්‍යා තමා සතුව බොහෝ කාලයක් පැවති කථා මාධ්‍යය පදනම් කරගෙන පසු කාලයක දී ලේඛන මාධ්‍ය නිපදවාගත් බවයි. එඩ්වර්ඩ් සැපියර් සිය Language නම් කෘතියේ

මේ ගැන වැදගත් අදහසක් දක්වා ඇත. ඒ මෙසේය. "ලිඛිත ස්වරූප වනාහි කථා ව්‍යවාහරගත ස්වරූපයන්හි ද්විතීයික සංකේතය. එනම් සංකේතයන්හි සංකේතය"[5]

මෙම කරුණ ම Mario pie මෙසේ දක්වයි. එමගින් ඔහු දක්වන්නේ චෙක්පතක් මඟින් මුදල් ද, එමගින් රත්තරන් ද අඟවන වටිනාකමක් දෙනවා මෙන් වාග් සංකේත භාවිතා වන බවයි."........A system of writing is a symbol of a symbol, just as chick is symbolical of paper money, which is in turn symbolical gold"[6]

භාෂාවේ ප්‍රභවය කෙසේ වුවත්, එය මනුෂ්‍යා සතුවීම ඔහු විසින් අන්‍ය සත්ත්වයන් අභිබවා අති විශිෂ්ට ශිෂ්ටාචාරයක් ගොඩ නගා ගැනීමට මහෝපකාරී වූවකි. එයිනුත් ලේඛනය මිනිසා සතුවීම ඊටත් වඩා සුවිශේෂීත්වයක් මිනිසා සතු කරන්නකි.

"මනුෂ්‍ය භාෂාව ආරම්භ වන්නට ඇත්තේ අදට වසර විසිලක්ෂයකටත් පසලොස් ලක්ෂයකටත් අතර කාලයක දී බව මානව විද්‍යාඥයන් හා වාග් විද්‍යාඥයන් බැසගෙන ඇති තීරණයි"[7] මෙසේ වසර ලක්ෂගණනකට පෙර ඇති වූ භාෂාව ලේඛන ගතවීමට දිගුකලක් ගත විය. මෙම ලේඛනගත ව්‍යවහාරයක් භාෂාවට පැමිණියේ පසුකාලීන ව ඇති වූ අවශ්‍යතා නිසාවෙනි. මෙහි දී විශේෂයෙන් කථික ව්‍යවහාරයෙන් ජයගත නොහැකි කාලය හා දුරස්ථ භාවයන් ජයගැනීමට දැරූ උත්සහයන් වැදගත් වෙයි.*[8] මනුෂ්‍යයා ප්‍රාථමික තත්ත්වයෙන් මිදී ශිෂ්ටාචාරයක් ගොඩනැංවීම අරඹද්දී, සිය අදහස් උදහස් ස්ථාවරව නිරූපණය කරන ක්‍රමයක අවශ්‍යතාව ඇතිවීමත්, භාෂාව එම ප්‍රකාශ කරන ස්ථානයට සීමාවීමත් ලේඛන මාධ්‍යයක අවශ්‍යතාව ඉස්මතු කළ කරුණු ලෙස දැක්විය හැකි ය. මේ කරුණු ඇසුරින් ලේඛනයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් අදහසක් කේ.එන්.ඕ. ධර්මදාස මහතා මෙසේ දක්වයි.

"මේ අනුව අපට පැහැදිලි වන වැදගත් කරුණක් ඇත. එනම් 'භාෂාව' යන්න මනුෂ්‍යයන් අතර මුලින් ජනිත වූයේ කථා මාධ්‍යයෙන් බවයි. 'භාෂාව' එම මාධ්‍යයෙන් කාලාන්තරයක් පරිහරණය කිරීමෙන් අනතුරුව ශිෂ්ටාචාරයේ අවශ්‍යතා නිසා

වහා නැසෙන සුලු වූ ද, එක් ස්ථානයකට පමණක් සීමා වූ ද එම මාධ්‍යයට අමතර ව ස්ථාවර වූ ද අන්‍ය ස්ථානයක් වෙත යැවිය හැකි වූ ද වෙනත් මාධ්‍යයක් මනුෂ්‍යයා නිපදවා ගත්තේ ය. මේ අනුව කථා මාධ්‍යය මූලික බවත්, ලේඛන මාධ්‍යය එය මත ගොඩනගාගත් දෙවැනි මාධ්‍යයක් බවත් පැහැදිලි වේ.''[9]

මෙසේ කාලයත් දුරත් ජයගැනීමට ඇති වූ ලේඛනය, භාෂාවේ පැවැත්මට අවශ්‍යය උපකාරී තීරණාත්මක සාධකයකි. Charlton Laid සිය The Miracle of Language නමැති කෘතියේ දක්වන ''භාෂාව නොමැතිව මනුෂ්‍යත්වයක් හෝ ලිඛිත භාෂාව නොමැතිව සභ්‍යත්වයක් හෝ නැත''[10] (*Without language no humanity, whthout written Language no civilization*) යන කියමනෙන් ම ලේඛනයේ ඇති අත්‍යවශ්‍ය බව පැහැදිලි වේ.

කථාව ආරම්භ වී බොහෝ කලක් යනතුරු ලේඛනය ආරම්භ නො වී ය. එක් මානව විද්‍යාඥයකු නිදසුනක් ගෙනහැර දක්වමින් ''මිනිසා භාෂණය ආරම්භකොට දවසක් (එනම් පැය 24- මිනි. 1140 ක්) ගත වී ඇත්තේ නම් ලේඛනය ආරම්භ කොට ගතවී ඇත්තේ මිනිත්තු පහක් පමණි.''[11] යනුවෙන් දැක්වීමෙන් ලේඛනය ඇත්තේ එතරම් දුර ඉතිහාසයක් නො වන බව දක්වයි.

ලිවීම/ලේඛනය යනු කුමක්දැයි විමසීමේ දී I.J. Gelb පවසන්නේ, එය මිනිසුන් අතර අන්තර් සබඳතා පැවත්වීමට යොදාගනු ලබන දෘෂ්‍යමය ක්‍රමයක් බවයි. නමුත් මුල් යුගයේ මිනිසුන් එම තත්ත්වයෙන් ම ලේඛනය තේරුම් නො ගත් බව ඔහු පවසයි.

"What, then, is writing? Writing is clearly system of human intercommunications by mans of conventional visible marks, but it is evident from what has been said that what the primitives understood as writing is not the same as what we do..."[12]

එසේ ම මානව ලේඛනය ආරම්භ කරන්නේ ඔහුගේ සන්නිවේදනයන්, හැඟීම් හා සිතුවිලි දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෝ හැමෝට ම තේරුම් ගත හැකි පරිදි චිත්‍රගත ක්‍රමයකින් බව ඔහු දක්වයි.

ලේඛනය සොයා ගැනීම වූ කලී (වාර්තාගත කිරීමේ ක්‍රමයක් ලෙස) මානව ජාතිය උසස් කිරීමට අනික් සෑම දෙයකට ම (සොයා ගැනීමකට) වඩා බලපෑමක් කළ එකකි; බුද්ධිමය ප්‍රතිඵලයකි. එය මොනතරම් හෝ සංවිධානයක කල්පනාකාරී සැලසුමකට වඩා වැදගත් අංගයක් බව Ullman උදාහරණයක් මඟින් මෙසේ දක්වයි.

"The invention of writing and of a anvenient system of records on paper has had a greater influence in uplifting the human race than any other intellectual achievement in the career of man. It was more important than all battles ever fought and all the constitutions ever divised"[13]

මානව භාෂාවේ ආරම්භය ගැන මෙන් නොව, ලේඛනයේ ආරම්භය ගැන දෘශ්‍යමාන සාධක අපට දැකිය හැකි ය. ඒ අනුව ඒවා පිළිබඳ කාල නිර්ණයන් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.''දැනට විද්‍යමාන සාධක අනුව අප අතට පත්ව ඇති පැරණිතම භාෂාමය සාධක පැරණි මෙසපොතේමියාවේ (වර්තමාන ඉරාක ප්‍රදේශයේ) පැවති සුමේරියන් භාෂාවට අයත් ය. ක්‍රිස්තු පූර්ව 4000 පමණ සිට ක්‍රි.ව. 300 පමණ තෙක් භාවිත වූ මේ භාෂාවෙන් ලියන ලද ලේඛන අප හමුවේ තිබේ. මීට මදකලකට පසුව එනම් ක්‍රි.පූ. 3000 දී පමණ මෙසපොතේමියාව ආක්‍රමණය කළ බැබිලෝනියන් හා ඇසිරියන්වරුන් විසින් භාවිත කරන ලද සෙමිටික් ඇකේඩියන් භාෂාවේ ලේඛනද අද ඉතිරි ව තිබේ. ඉන්පසු අවධිය, එනම් ක්‍රි.පූ. 2000 ට පමණ අයත් මිසර හා චීන ලේඛනද අද ඉතිරි ව ඇති තවත් පැරණි භාෂාමය සාධක වේ.''[14]

අප භාවිතා කරන භාෂාවල ඉතිහාසය විද්‍යානුකූල ව විමසීමට ලේඛනය අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. එම සාධකයේ මූලාරම්භය වශයෙන් සාමාන්‍යයෙන් ක්‍රි.පූ. 4500 පමණ කාලපරිච්ඡේදයේ දී බව උක්ත සාධකවලින් ගම්‍යවේ. ''වර්ණ ලිපි හා වචනාක්ෂර ලිපි අවධියෙන් ඈත චිත්‍රාක්ෂර ලිපි අවධිය ද ඉක්මවා ශිලායුගයේ මිනිසා ඇඳි ප්‍රථම ගුහා චිත්‍ර තෙක් අපේ විමසුම් ඇස යොමු කළ ද, යාන්තමින් හෝ එමගින් දැක්ක හැක්කේ වර්ෂ 3500කින් පමණ ඔබ්බට නො යන අතීතයක් පමණි.''[15] මෙ

සියල්ලකින් ම පැහැදිලිවන්නේ මේ දක්නට ලැබෙන සාධක වත්මන දක්වා වූ ලේඛනයේ ගමන් මග කෙසේ පරිණාමයට පත්ව ඇත්දැයි දැනගැනීමට මනා පිටිවහලක් සපයන බවයි.

මුල්කාලීන මිනිසුන්, වසර දහස් ගණනකට පෙර චිත්‍ර රූප මගින් හැඟීම් ප්‍රකාශ කරන්නට, සන්නිවේදනය කරන්නට සායම් කළ රූප හෝ චිත්‍ර තම ආභරණවල හෝ ගුහා බිත්තිවල අඳින්නට පටන් ගත්හ. එය ලේඛනයක් බිහිවීමට මූලිකව ම බලපෑ ප්‍රාරම්භයකි. ගෙල්බ් එම කරුණ මෙසේ විස්තර කරයි.

"...... But already in the earliest times, tens of thousands of years ago , man felt the urge to draw or paint pictures on the walls o his primitive dwellings or on the rocks in his sorroundings."[16]

අප අද භාවිතා කරන භාෂාවන් දක්වා දියුණුව ඇත්තේ මෙකී ආරම්භයන්ගෙන් කාල ක්‍රමානුගත ව පරිණාමය වූ භාෂාවන් ය. අදත් හෙටත් ඒවා පරිණාමයට පත්වෙයි. මෙම වෙනස, පරිණාමය ලේඛන කලාව බිහිවීමේ ද හේතුව වේ. ඒ පිළිබඳ විමසීම මෙහි දී අපගේ අභිප්‍රායයි.

වර්තමානයේ අප භාවිතා කරන අක්ෂර කලාවේ උපත චිත්‍රාක්ෂර සේ වාග්විද්‍යාඥයන්, හඳුනාගෙන ඇති පුරාණ සාධක අනුව නිගමනය කර ඇත. එසේ ම ලේඛනයේ ආරම්භය ඇතිවූයේ චිත්‍ර මගින් කථාන්තර දැක්වීම, සිද්ධීන් විස්තර කිරීම හෝ අදහස් දැක්වීම මුල්කරගෙන බවට කිසිඳු සැකයක් නැත. අනාදිමත් කාලයක සිට මානවයා ඇඳීම්, පාටකිරීම්, කටුසටහන් ගැසීම් හා කෙටීම වැනි චිත්‍ර ක්‍රම මගින් ගල්වල, මඩේ, මැටියේ, ගස් පොතුවල හෝ තෙලි සමේ රූප සටහන් ඇඳි බවට දැනට විද්‍යමාන සාධකවලින් ඔප්පුවේ. "අවුරුදු තිස්දහසකට හෝ හතලිස් දහසකට හෝ පෙර ප්‍රංශයේ, ස්පාඤ්ඤයේ හා ස්කැන්ඩිනේවියාවේ ගල්ගුහා බිත්තිවල අඳින ලද පින්තූර රාශියක් මෑතක දී සොයාගෙන තිබේ. එවකට යුරෝපයේ විසූ ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයට අයත් ආදිම මිනිසුන් දඩයමෙහි යෙදුණු ආකාරය හා ඔවුන් දඩයම් කළ විශාල සතුන් දක්වෙන දර්ශන එම චිත්‍රවලට ඇතුළත් ය."[17]

කාලය හා අවකාශය (time and space) ජයගැනීම සඳහා මුල්කාලීන ව චිත්‍ර රූපවලින් වැදගත් මෙහෙයක් ප්‍රාථමික මිනිසුන් ලබාගන්නට ඇත. එහෙත් චිත්‍රවලින් ගම්‍ය කළ දේ කාලයෙන් කාලයට, යුගයෙන් යුගයට පරිණාමය වන්නට විය. මේ වෙනස අනුව එහි පියවර හතරක් අපට දැකිය හැකිය.

1 පියවර- ආභිචාරික (Magic) බල විශේෂයක් සඳහා

2 පියවර- කලාත්මක වින්දනයක් සඳහා

3 පියවර- තමන්ට හෝ අනුන්ට ස්මරණෝපක්‍රමයක් වශයෙන්

4 පියවර- සන්නිවේදනෝපක්‍රමයක් වශයෙන් [18]

මෙයින් චිත්‍ර ඇඳීම යාන්තමින් හෝ ලේඛනය දෙසට යොමුවන්නේ තුන්වන පියවරේ සිට බව පෙනේ. එහෙත් අප ඉහත දී දක්වූ චිත්‍ර ලේඛනය (pictography) ඇරඹෙන්නේ 4වන පියවරේ දී ය. එයින් අපට පැහැදිලිවන්නේ හුදු විනෝදය සඳහා හෝ සිද්ධියක් විස්තර කිරීම සඳහා ඇඳින ලද චිත්‍ර ලේඛනයේ ආරම්භයට මූලාශ්‍රයක් වූවා මිස ලිවීමට අයත් නො වන බවයි.

තවද ස්කැන්ඩියාවේ දක්නට ලැබෙන චිත්‍ර පන්ති කතාන්දර කීමට යොදාගෙන ඇති බව ද පෙනේ. තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ මූලික අවස්ථවන් නො වෙනස්ව අදත් යම් යම් අවස්ථාවල දී දැකිය හැකිවීම චිත්‍රරූප සන්නිවේදනය සඳහා භාවිතා කළ බවට කිදිම නිදසුනකි. නිදසුන් ලෙස වර්තමානයෙහි පවා 'මන්ඩන්' ගෝත්‍රික රතු ඉන්දියානුවරුන් වෙනත් ජාතිකයින් සමග අදහස් හුවමාරුකර ගැනීම සඳහා භාවිතා කරන චිත්‍ර රූප පිළිබඳ බ්ලූම් ෆීල්ඩ් සිය Language නම් කෘතියේ[19] දක්වා තිබේ.

එසේ ම අප භාවිතා කරන භාෂාව හා චිත්‍ර රූප අතර ඍජු සම්බන්ධ තාවක් අපට දැකිය නො හැකිය. එහෙත් ඒවායේ ඇති සුවිශේෂීතාව භාෂාව නො දැන සිටියත් දෘශ්‍ය රූප මගින් අනෙකාට තේරුම් ගතහැකිවීම බව Frederick Bodmer සිය *Loom of Language* කෘතියේ දක්වන්නේ මෙසේ ය.

" .... picture writing and logographic writing have ni derect connexion with sound we make. That is to say, people can communicate by picture writing or logographic writing without being able to understanding one another when the talk.........." [20]

FIG. 4.—ROCK PAINTING FROM SOUTHERN RHODESIA DEPICTING RAIN CEREMONY

චිත්‍ර රූපයක්.[21]

මෙසේ මිනිසා විසින් අඳින ලද ලෝකයෙහි පැරණිතම චිත්‍ර අතුරෙහි ලා සැලකෙන ප්‍රංශයේ පර්වත හා ගුහා චිත්‍ර මානව ශිෂ්ටාචාරය පිළිබඳ යුග අතරින් පශ්චිම පුරාණ ශිලා යුගයට අයත්වන බවත්, රූපයක් මගින් කෙනකු හෝ යමක් නියෝජනය කිරීමේ ආරම්භයක් මධ්‍ය ශිලා යුගයේ ඇසිලියන් සංස්කෘතියට (ක්‍රි.පූ. 15000-12000) හා නව යුගයට අයත් සමහර චිත්‍රවලත් දක්නට ලැබෙන බවත් විමල් ජී. බලගල්ලේ මහතා පෙන්වා දෙයි.[22]

මුල්කාලීන ලේඛනය, අදහස් දැක්වීම ක්‍රමවත් නොවූ එකකි. ඊජිප්තු, බැබිලෝනියන් මෙන්ම වර්තමාන චිත්‍රාක්ෂරද මේ පිළිබඳ උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය. මේවා මත පදනම වැටී චිත්‍රමය

අක්ෂරයන් බිහිවූ බව අවිවාදිත කරුණක් බව මේරියෝ පී නමැති වාග් විද්‍යාඥයා දක්වන්නේ මෙසේය.

" primitive system of writitng like the Eygyptian and Assyro- Babylonian, as well as the present Chinese, were originally based on on pictorial representation pure and simple, like the system also developed by still more groups like the American Indians and the Australian natives....."[23]

එහෙත් සැබෑ චිත්‍රමය ලේඛනයක් ඇරඹෙන්නේ තවත් කාලයක් ගතවීමෙන් අනතුරුවයි. විශේෂයෙන් කලාත්මක හා චිත්‍රමය අගයෙන් තොරවූ රූ සටහන් මාර්ගයෙන් අදහස් හුවමාරු කර ගැනීමේ අවස්ථාවට පත්වීම මෙහිදී දැකිය හැකිය. එනම් 'අර්ථමය ලේඛන' (semasiography) නොහොත් 'සංකල්පනාමය'(ideography) අවස්ථාවට මානවයාගේ ප්‍රවිෂ්ඨ වීම මෙම චිත්‍රමය ලේඛනය තුළින් පැහැදිලි ව දැකිය හැකිය. චිත්‍රමය ලිපි යනු වචන හෝ වචන සෑදී ඇති ශබ්ද සටහන් කිරීම සඳහා හෝ යොදන ලද ලකුණු අක්ෂරයි. එම ලකුණු වෙනුවට චිත්‍ර යොදනු ලැබේනම් ඒවාට චිත්‍රාක්ෂර හෙවත් චිත්‍ර ලිපි යැයි කියනු ලැබේ.[24]

චිත්‍රයක් මෙසේ අක්ෂරයක් බවට පත්වන්නේ අහම්බයකින් නොවේ. ඒ සඳහා සමාජ සම්මුතියක් අවශ්‍ය වෙයි. නිදසුනක් ලෙස මන්ඩන් රතු ඉන්දියානුවරුන් භාණ්ඩ හුවමාරුවේ දී මාරුකිරීමේ ක්‍රියාව දැක්වීම සඳහා යොදන සමාන කිරීමේ ලකුණ දැක්විය හැකිය.[25] එසේ ම මෙහි දී සිදුව ඇත්තේ චිත්‍රයත් අදහසත් අතර ඇති සම්බන්ධතාව අඩු වී වචනයත්, චිත්‍රයත් අතර ඇති සම්බන්ධතාව වැඩිවීමයි. අවසානයේ දක්නට ලැබෙන්නේ අක්ෂර වටිනාකමක් පමණි. මේවා වචනාක්ෂර නමිනුත්, චිත්‍රාක්ෂර නමිනුත් හඳුන්වනු ලබයි. චිත්‍ර රූප වචනාක්ෂර බවට පත්වීම නූතන තත්වයට ලේඛනය පැමිණීමේ වැදගත් අවස්ථාවක් ලෙස දැක්විය හැකිය.

උක්ත කරුණ සිදුවීමට දිගු කාලයක් ගතවෙයි. කාලයක් යාමේදී චිත්‍රාක්ෂර යම් යම් අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස

සංකීර්ණ ස්වරූපයක් ගනී. මෙය තවත් අතකට චිත්‍ර රූප සංවර්ධනය වී සංකල්ප ලේඛනය කිරීමේ අවස්ථාවක් ලෙස ද දැක්විය හැකිය. නිදසුන් ලෙස 'ඉර හා ගසක්' නිරූපණය කිරීමෙන් 'නැගෙනහිර' යන්නත්, 'ඉර හා හඳ' මගින් 'ආලෝකය' යන්නත්, 'ඇස හා වතුර මගින් 'කඳුළු' යන්නත්, 'කාන්තාවක් හා දරුවකු' දැක්වීමෙන් 'හොඳ යන අරුතක් දී ඇති බව මේරියෝ පී පවසයි.[26]

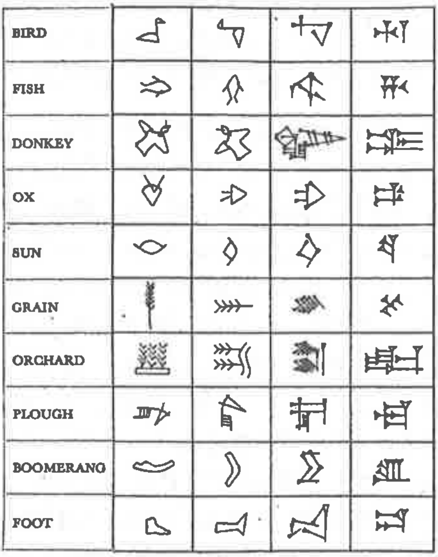
මේ චිත්‍රාක්ෂර අතර ඉතාපැරණි චිත්‍ර ලිපි ගණයට වැටෙන්නේ, සුමේරියන් වරුන්, ඊජිප්තුවරුන් හා චීනුන් විසින් භාවිතා කරන ලද චිත්‍රාක්ෂර ය. සුමේරියන්වරුන් ක්‍රි. පූ. 5000 පමණ වනවිට සන්නිවේදනය සඳහා චිත්‍ර ලේඛනය යොදා ගැනීමේ තත්ත්වයට දියුණුවී සිට ඇත. එයින් පසුව වචනාක්ෂර භාවිතා කරයි. ''ලේඛන විකාශනය පිළිබඳ ඉතිහාසය විමසීමේ දී ශබ්දාශ්‍රිත ලේඛනයේ පළමුවන පියවර වූයේත් මෙම වචනාක්ෂර ලේඛනයයි. ලේඛන විකාශනයේ ඊළඟ පියවර වූ එහි ද්විතීය ප්‍රභේදය 'සමස්ත ශබ්දාක්ෂර ලේඛනය' (Syllabography) සමස්ත ශබ්දාක්ෂර ක්‍රමය (Syllbic System) යන නම්වලින් හැඳින්වෙන අතර තෘතීය ප්‍රභේදය වන 'ව්‍යස්ත ශබ්දාක්ෂර ලේඛනය' (Alphbetography) ව්‍යස්ථ ශබ්දාක්ෂර ක්‍රමය (Alphabetic System) යන නම්වලින් හැඳින්වේ''.[27] තවදුරටත් මේ පිළිබඳ විමල් ජී. බලගල්ලේ මහතා පහත අදහස ඉදිරිපත් කරයි.

''ක්‍රි.පූ. 3500- 3000 පමණ කාලයේ දී සුමේරියානුවන් වචනාක්ෂර ලේඛනාවස්ථාවට එළඹුණු බව පෙනේ. අනන්තර වර්ෂ සහශ්‍රය හෝ දෙක තුළ 1-බැබිලෝනියානුවන්, 2-මිසරයන්, 3-හිටයිට්වරුන්, 4 මූල ඉන්දියානුවන් හෙවත් හරප්පා හා මොහෙන්ජෝදාරෝ ඉන්දියානුවන්, 5-මූල එලමයිට්වරුන්, 6 චීනුන් හා 7 ඇසෙටෙක් මායා ඇමරින්දියානුවන් යන භාෂක සමාජයන්හි ද වචනාක්ෂර ලෙබනය ප්‍රචලිත වූ බව දක්නට ඇතත්, මේ එක් එක් ලේඛනයන් අතරෙහි අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් වී ද යනු නිශ්චිත නො වේ.''[28]

පසුකාලීන ව සුමේරියන්, බැබිලොනියන් හා ඇසිරියන්වරුන් භාවිතා කරන ලද කීලාක්ෂර ද මෙම චිත්‍රාක්ෂරයන්හි දියුණු වූ

අවස්ථාවක් පෙන්වන්නකි. එබඳු රූප සටහනකි මේ දක්වෙන්නේ.[29] එමගින් අපට බීලික්ෂරයක ප්‍රභවයද දැනගත හැකිය.

WORD-SYLLABIC SYSTEMS



PICTORIAL ORIGIN OF TEN CUNEIFORM SIGNS

එහෙත් මුල්කාලීන ව භාවිත වූ වචනාක්ෂර ක්‍රමයේ බලවත් දුර්වල කමක් නම් භාෂාවේ ඇති වචන ගණනට සමාන රූපසටහන් හෙවත් අක්ෂර ගණනක් මතක තබා ගැනීමට සිදුවීමයි. නිදසුනක් ලෙස චීන භාෂාවේ වචන 42000ක් තිබේ. ඒවා ලිවීම සඳහා වචන වෙනුවට අක්ෂර 42000ක් උගත යුතු ය. මෙබඳු තත්ත්වයන් නිසා පසුකාලයේ දී මෙසපොතේමියාව, මිසරය, ඊජිප්තුව, ඉංදු ගංගා නිම්නය යන ප්‍රදේශවල පැවති පැරණි සභ්‍යත්වයට අයත් චිත්‍ර ලිපි වර්ණ/ මාත්‍රා ලිපිවලට ඉඩ දී ක්‍රමයෙන් පිරිහී යන්නට වූ බවට පිළිගැනේ. ''වචනාකාක්ෂර ලිවීම වෙනුවට වර්ණාක්ෂර ලිවීම කෙරෙහි මිනිසාගේ අවධානය මුලින් ම යොමු වූයේ එක් වචනයක් හැඳින්වීම සඳහා අඳින ලද චිත්‍රයක්, ශබ්දයෙන් එම වචනයට සමාන වුවත්, අදහසින් වෙනස් වචන හැඳින්වීම සඳහා ද යෙදීමට පටන් ගැනීමෙන් පසුවයි.''[30] සාමාන්‍ය පිළිගැනීම නම් යුගල පද

හා සමාස පද වචනාක්ෂර ක්‍රමයට ලියන්නනට යාමේ දී වර්ණාක්ෂරවල සම්භවයට මගපෑදී ඇති බවයි.

මේ කරුණු හේතුවෙන් පසුකාලීන ව චිත්‍ර ලිපි වෙනුවට ඒ ශබ්ද සඳහා තනි අකුරක් ලිවීමට පටන් ගන්නට ඇත. එසේ ම මේ සංවර්ධනයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් වචනාක්ෂර ලිපිවල භාවිත වූ දහස් ගණනක පටන් සියගණනක් වූ අක්ෂර සංඛ්‍යාව පහසුවෙන් පරිහරණය කළහැකි තරමට අඩුකරගත හැකිවිය. මෙම තත්ත්වය ලේඛනය විෂයෙහි ලා වාග් විද්‍යාඥයන්ගේ අවධානයට යොමුවන වැදගත් කරුණකි. මෙය අක්ෂරවල සිට අක්ෂර මාලාවට මාරුවීමක් සේ ඔවුන් අරුත් ගන්වයි. ඉන් අනතුරුව අක්ෂර මාලාවක් බිහිවීම දැකිය හැකිය. මෙහිදී මෙම සංවර්ධනීය අවස්ථාවට පත්වීම අවධි තුනක් ඔස්සේ සිදුවූවක් බව පිළිගැනේ. එනම්,

1 The Sumerian principle of phonetization

2 The west Semitic syllabic writing

3 The Greek alphabet[31]

මෙහිදී සෙමිටික් ශබ්දාක්ෂර ක්‍රමය, අක්ෂර මාලාව බිහිවීමේ මව බව ගෙල්බ් පෙන්වා දෙන්නේ මෙසේ ය.

"....... Simply because this writing happend to become the mother of all the alphabet, wich cypriyote system died out without leaving any derect descendants"[32]

මෙසේ පසුකාලයේ දී ඇතිවූ අක්ෂර මාලාවන් වූ කලී භාෂාවේ ක්‍රමික විකාශනයක ප්‍රතිඵලයකි. මාරියෝ පී පෙන්වා දෙන පරිදි ඉංග්‍රීසි අක්ෂර මාලාව හැඳින්වෙන alphabet යන වදන පවා රූපාක්ෂරයන්ගෙන් බිඳී ආ වදනක් බව දැක්විය හැකිය. මෙම වචනය ග්‍රීක හෝ සෙමිටික්වලින් බිඳගෙන ඇත්තේ aleph, beth යන වචනවලිනි. aleph යන්නෙන් අර්ථ කෙරෙන්නේ ox යන්නත්, එමගින් A අක්ෂරය පළමු මුහුණුවර වන්නට ඇත්තේ ගොනකුගේ ඔළුවක් බවත් ඔහු පෙන්වා දෙයි. එසේ ම beth යන්නෙන් house යන්න ගම්‍ය වන බවත්, B යන්න ගෙයක්

හැඟවීමට දෙන ලද චිත්‍රමය සංඥාවක් බවත් මාරියෝ පී තව දුරටත් විස්තර කරයි.

"........Alpha means 'x' and the letter which ultimatelydeeveloped into our A was at a picture of the head of an ox. Beth is semitic for 'house', and the original B was the picture of house. All the letters of Semitic Alphabet have similar pictograph connotation"[33]

සමස්තයක් වශයෙන් ගත්කල මේ සියලු අවධි පහත පරිදි බෙදා දැක්විය හැකිය.

1) No writing: pictures

2) Forerunners of writing: semasiography
   I. Descriptive- Representational device
   II. Identifying Device

3) Full writing: Phonography

i) word- syllabic:	Sumerian (Akkadian)	Egyptian	Hittite (Aegean)	Chinese
ii) syllabic	: Elamite Hurrian etc.	west semitic (phoenician) (Hebrew) (Aramic)etc.	cypriote phaistos? Byblos?	Japanese
iii) Alphabetic :		Greek Aramic(vocalized) Hebrew(vocalized) Latin Indic. ect.[34]		

මේ අතර වර්තමාන ලෝකයේ භාවිතා වන්නේ 'ශබ්දාශ්‍රිත' (Phonography) ලේඛන ක්‍රමයයි. මෙහි දී ද ලේඛනයේ විකාශනය ගැන ලියූ අපරදිග විද්වතුන් බොහෝදෙනා එහි උපරිම අවස්ථාව මෙන්ම විශිෂ්ටතම අවස්ථාව ලෙසද සලකා ඇත්තේ ව්‍යක්ත ශබ්දාක්ෂර ලේඛන ක්‍රමයයි. එනම් Alphabetic System යන්නයි.

මානව භාෂාව වසර දහස් ගණනක ඉතිහාසයක් ඇත්තකි. මුලදී වාචිකව පැවති භාෂාව විවිධ හේතු සාධක නිසා පරිණාමයට පත්ව වෙනස් විය. භාෂණය ශීඝ්‍ර ලෙසත්, ලේඛනය මන්දගාමී ලෙසත් මේ පරිණාමයන්ට ලක්වී තිබේ. උක්ත කරුණු පිළිබඳ විමසීමේ දී ලේඛනය අද පවතින තත්ත්වයට ගමන් කළේ කෙසේද යන්නත්, එයට හේතුසාධකත් අවබෝධ කොට ගත හැකිය. එ අනුව මානවයන්ට ම සුවිශේෂී වූ භාෂාව යන්න දිනෙන් දින පරිණාමයට පත්ව, පසුව ලේඛනය බිහිවූ බව උක්ත කරුණු මගින් අපට සසාධක ව ගම්‍ය කර ගත හැකිය. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කල මානව ලේඛනය ඇතුළු භාෂාවේ පරිණාමය ගැන කේ.එන්. ඕ, ධර්මදාස මහතා භාෂාවේ සම්භවය හා සංස්කෘතික මුහුණුවර නමැති කෘතියේ දක්වන පහත ප්‍රකාශය ඉතා වැදගත් සාරාංශයක් ලෙස ගත හැකිය.

"ප්‍රාකෘතික හඬගෑම් තත්ත්වයේ සිට අසහාය සන්නිවේදන මාධ්‍යයක තත්වය දක්වා මනුෂ්‍ය භාෂාව පරිණාමය වූයේ කාලාන්තරයක් තිස්සේ ක්‍රමක්‍රමයෙන් බව අවධාරණයෙන් පැවසිය යුතුව ඇත. අප ඉහත විස්තර කළ මනුෂ්‍ය භාෂාවේ ප්‍රාථමික අවස්ථාවේදී සත්ත්ව භාෂාවට පොදු වූ ලක්ෂණ අප සන්නිවේදන මාධ්‍යයේ තවත් ප්‍රකට ව තිබෙන්නට ඇත. එහෙත් මූලික සංවර්ධනාත්මක පියවර තැබීමෙන් පසුව ක්‍රමක්‍රමයෙන් ඒ මග ඔස්සේ දියුණුවෙමින් අද පවත්නා තත්වයේ අසහාය සන්නිවේදන මාධ්‍යය බවට මනුෂ්‍ය භාෂාව පත්වන්නට ඇත."[35]

ඉහත කරුණු මගින් ලේඛනයේ ඉතිහාසයත්, එය කවරාකාරයෙන් ඇතිව ව්‍යාප්තව සංවර්ධනය වූවා ද යන්නත් ගම්‍ය කරගත හැකිය. ඒ අනුව මුල දී භාෂණය ඇතිවිය. එහෙත්

එයට කාලය හා අවකාශය ජය ගැනීමේ ශක්‍යතාවක් නොවීය. සංකීර්ණවන ශිෂ්ටාචාරයත් සමග මේ තත්වයෙන් මිදෙන්නට ගත් උත්සහයක ප්‍රතිඵලය වූයේ චිත්‍ර, චිත්‍ර පන්ති, චිත්‍රාක්ෂර, වචනාක්ෂර ආදිය මගින් මිනිසා තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට පටන් ගැනීමයි. එයින් ඉක්බිති අසීමිත වචනාක්ෂර වෙනුවට සීමිත ශබ්දාක්ෂර භාවිතයට මිනිසා පෙළඹීම මානව සමාජයේ නවයුගයන්හි දියුණුව ලබාදෙන්නක් විය. අද අප භාවිතා කරන අක්ෂර මාලාවත්, ඊට පාදක වූ සංකේත පද්ධතියේත් ආරම්භය හා පරිණාමය මෙසේ විස්තර කළ හැකිය. එයින් අපට පැහැදිලිවන්නේ ලේඛනය වූ කලී භාෂාවේ ක්‍රමානුකූල පරිණාමයක ප්‍රතිඵලයක් බව ය.

ආන්තික සටහන්

1 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු. 124පිට

2 කරුණාරත්න, ඩබ්.එස්, ඓතිහාසික වාග් විද්‍යා ප්‍රවේශය, ඇම්.ඩී. ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ-11, 1984 ප්‍ර.මු. 17පිට

3 බලගල්ලේ විමල්.ජී, සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2006 මු. 43පිට

4 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාවේ සම්භවය හා සංස්කෘතික මුහුණුවර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1989, ප්‍ර.මු. 59පිට

5 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාව හා සමාජය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1996, දෙ.මු.77පිට

6 Morio Pie, The Story of Language, London, George Allen and Unwin LTD, 1952, 86p

7 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාවේ සම්භවය හා සංස්කෘතික මුහුණුවර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1989, ප්‍ර.මු. (පෙරවදන)

8 Ullman. B.L, Ancient Writing and Its Influence, George G, Harrap and co.LTd, London, 1932,03p,)"***...But speech itself did not satisfy primititue man, for it was not easy to surmount the barriers of time and space alone....***"

9 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාව හා සමාජය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1996, දෙ.මු.77පිට

10 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 125පිට

11 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 ප්‍ර.මු. 110පිට

12 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 12p

13 Ullman. B.L, Ancient Writing and Its Influence, George G, Harrap and co.LTd, London, 1932,04p

14 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාවේ සම්භවය හා සංස්කෘතික මුහුණුවර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1989, ප්‍ර.මු. (පෙරවදන)

15 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 ප්‍ර.මු. 108පිට

16 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 24p

17 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 125පිට

18 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 ප්‍ර.මු. 112පිට

19 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 125-126පිටු

20 Bodmer, Federick, The Loom of Loom of Language, George Allen and Unwin LTD, London,f.p. 1943, 48p

21 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 25p

22 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 ප්‍ර.මු. 111-112පිටු

23 Morio Pie, The Story of Language, London, George Allen and Unwin LTD, 1952,87p

24 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 129පිට

25 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 127පිට

26 Morio Pie, The Story of Language, London, George Allen and Unwin LTD, 1952,87p

27 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 පු.මු. 114පිට

28 බලගල්ලේ විමල්.ජී, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1995 පු.මු. 114පිට

29 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 70p

30 ජයසේකර, ආනන්ද, ජයසේකර, චිත්‍රා, තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 2000 දෙ.මු, 133පිට

31 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 204p

32 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 204p

33 Morio Pie, The Story of Language, London, George Allen and Unwin LTD, 1952,88p

34 Gelb.I.J, A Study of Writing, Routledge And Kegan Paul, London, 1952f.p. 191p

35 ධර්මදාස, කේ.එන්. ඕ, භාෂාවේ සම්භවය හා සංස්කෘතික මුහුණුවර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ-10, 1989, පු.මු. 57පිට

New Dimensions of Library Services

Assistant Librarian, D. T. Peterson

Abstract

With development of new technology, information field is facing many significant changes, not only in types of information sources, but also in methods of providing information services. This paper aims to discuss some of the new information services made available with the use of this new technology and their benefits to the patrons. Virtual libraries, where information is stored in digital format and accessed via network and virtual referencing services help library users to access information without physically going to the library. Access to information at any location at any time is the key benefit of these developments. Libraries that provide access to the physical library is a benefit of utilizing RFID technology in library services. Since technology involved with libraries that remain open for all 24-hours a day deals not only with access to information but also with security of the library and the user, self-checkout of information materials from a library and security systems installed in modern libraries play key roles in 24-hour libraries.

In the local library scenario, while none of the libraries provide 24 hours access to physical libraries, some libraries have taken initiation to provide virtual help services to users and access to electronic information.

Key words: Virtual libraries, virtual reference service, 24-hour libraries, RFID technology for libraries

Introduction

Today, the world is experiencing emergence of new technology than ever before. From invention of computers, development has come a long way passing desktop, laptop and now to the palm top computers. Documentation tasks such as databases, inventory keeping etc. become easier with computers. However, the greatest impact to the society was made by the introduction of internet. With the internet, access to information has become speedy and easy to an extent that it seems to be threatening the existence of traditional library system. With diverse user requirements and dynamic nature of technology, user needs too have become more demanding. Users show a tendency to be depending on information available via internet due to easy access and enhanced services such as searching facilities, which are advantageous over traditional libraries based on paper-based printed material residing within the library, which was mostly managed manually.

With the introduction of automated operations, acquisitions, organization and dissemination of information materials became streamlined. Information appear in many formats including electronic and digital formats. Databases in electronic format, electronic journals, websites and

multimedia are included in current library collections. Today's libraries are not confined to the physical spaces of the libraries. Library materials can be accessed either from library or a remote location (Cohn and Kelsey, 2004). Significant developments of this evolved library service are discussed here.

Digital or Virtual Library

A digital library is a managed collection of information, with associated services, where the information is stored in digital formats and accessible over a network (Arms, 1999). Any data available in digital format is not considered as a digital library, but data, when organized systematically, becomes a digital library collection. Digital libraries vary in size and many libraries currently have specialized digital collections together with their traditional collections.

Digital libraries contain diverse information for use by many different users. They can use any type of computing equipment and any suitable software to access digital information. The unifying theme is that information is organized on computers and available via a network. These information objects may be digital objects or they may be in other media (i.e. paper) but represented in the library via digital means (i.e. metadata). They may be available directly or indirectly over the network. While direct data can be retrieved electronically, instructions may be given in order to obtain indirect information (Arms, 1999). It facilitates searching, retrieving and saving information for future reference.

The main aim of a digital collection is to make information available to all possible users, from any location

and any time. A digital library brings the information to the user's desktop, either at work or at home with a personal computer, phone or iPod, and a network connection. Computer power is used for searching and browsing, thereby making services more user-friendly where finding information on print material can be difficult. Another advantage is that, by forming library consortia, information that can be unique to one library can be shared by other libraries, thereby, the users of all those libraries. Most information should be brought up to date continually. While printed materials are difficult and costly to update, digital information can be easily tracked and replaced. This is important especially in technological information.

Digital libraries, though the initial cost may be high, are economical in the long term. Traditional libraries need expansive buildings and large well-educated staff. Libraries never have enough money to acquire and process all the materials they desire. Although, converting to electronic publishing adds new expenses, the costs of distribution and storage of digital information is less. Since the cost of producing digital material are almost fixed, the initial cost is usually predictable. Also, acquiring budget for developing digital libraries may be feasible because people and organizations appreciate the benefits of online access and online publishing, they are prepared to spend an increasing amount of their money on computing, networks, and digital information. Most of this money, however, is going not to traditional libraries, but to new areas: computers and networks, web sites and webmasters. Therefore, funding for a digital library may be more easily granted than for upgrading a traditional library.

The fixed cost of creating the information and mounting it on a computer may be substantial, but the cost of using it is almost zero. Because the marginal cost is negligible, much of the information on the networks has been made openly available, with no access restrictions. Not everything on the world's networks is freely available, but a great deal is open to everybody, undermining revenue for the publishers.

Digitization is a preferred method of library material preservation. Old and rare materials are often in a poor condition with brittle leaves. Digitizing such materials not only preserves information for the future knowledge, but also saves the material from further damage which can result from constant handling. Legal feasibility of digitizing materials held in a library should be considered before digitizing any material.

With all these advantages, still some scholars believe that print materials are so much a part of our society, so they cannot be totally displaced although electronic information is more desirable, and technically, economically and legally feasible (Arms, 1999). The important fact that one should remember is that, everything is not available in digital format and the scope of coverage is often limited in a digital library (Riccio, 2001).

Virtual Referencing Service

According to the American Library Association, Reference transactions are information consultations in which library staff recommend, interpret, evaluate and use information resources to help users to meet their specific

information needs (ALA, 2011). Reference work includes not only reference transactions, but also other activities including the creation, management and assessment of information or research resources, tools and services. This includes, development and maintenance of research collections, research guides, catalogues, databases, websites, search engines etc. that users can use independently.

So far, both users and librarians have been accustomed to face-to-face interviews for reference requests. Both user and the librarian should be physically available within the library to achieve this. Virtual referencing service has replaced the need of face-to-face interviews with either electronic mail, web-based chat service or fax transmission. Some services include audio and video conferencing and co-browsing in addition to live chat. Users who are not on-site as well as those who need the service after closing time too, may benefit from this service. It is time saving and easy to use. While email referencing service has the advantage of not requiring a library staff member allocated full-time to the task, it does not answer the reference questions immediately. Chat service, on the other hand, needs a full-time library staff member attending the queries; it does have the advantage of offering immediate service to users.

'Ask a Librarian' service is also a virtual referencing service, which, in addition to email and live chat, carries the facility to leave a text message with the reference query on site. Most 'Ask a Librarian' services contain searchable answering service which uses an expert system and a knowledge database containing subject specific information or answers to previously asked questions or frequently asked

questions. It could be used at any time and from any location. This has the advantage of fast turnaround time for ready reference type questions. Can be used as a part of a digital or virtual referencing services.

The virtual reference librarians do the online references on behalf of users and suggest relevant websites with URL according to user needs. User are benefitted by the quick service which gives them reliable and authentic information, and at the same time, eliminating the need of browsing a large number of websites in order to find relevant information (Lankes et al, 2006).

A study by Greene and Thompson has shown that college bound students prefer chat reference service to email due to its anonymity (Greene and Thompson, 2004 in Lankes et al, 2006).

Homepage of Library of Congress 'Ask a Librarian' service (Library of Congress, 2011)

24-hour libraries

Both users and librarians wish that the libraries remain open all 24 hours daily. Problem that the librarians face is the inadequacy of staff to maintain the library open throughout and the security of the collection. As a solution to this problem, self-checkout and check-in facilities together with technically advanced security measures have come into existence. Radio Frequency Identification (RFID) is the latest technology that is used to provide self check-in, check-out facilities and to ensure library security.

(a) RFID technology for library patron check-in and check-out

RFID technology comprised of two units, the transponder and the reader. The transponder is attached to the object to be identified; the reader is stationary in most cases. Both the units contain an antenna and a microchip to send and receive radio frequency signals. Computer that is connected to the reader processes information (Kern, 2004).

For use in libraries, the transponder is designed as a RFID label which contain a chip, an antenna, a cover paper and a silicon liner (Kern, 2004).

Figure. 1 Self-service machine
Source-Cunningham (2010)

Self Check-out facility is provided by a specialized computer with a touch screen and a built-in RFID reader. The procedure of self-book issuing is more or less similar to book issuing by library staff, but here the process in initiated and carried out by the patron. Initial step of any self-checkout system is identification of the user and opening of user account. Identification is done by the library identity card, a barcode or personal ID number (PIN)(Kern, 2004). While some self-service stations comprise of only check-out facilities, more advanced systems support additional functions such as reservation of materials, fine payments, renewals and returns of material (Cunningham, 2010). Then the patron is asked to select the next action they want to perform. After selecting the checkout function, the patron

should place the book or books in from of the screen on the RFID reader and display will show the details of books that are to be checked out. Once the patron confirms the books, check-out process ends. Latest software can issue a printed receipt with details of books that have been borrowed and return date. The RFID tag in the book is set on quiet mode, and the alarm will not go off at the security gates for properly checked-out books (Cunningham, 2010).

Self-check in or returning of books also could be facilitated using RFID technology. Once the user is identified, the user selects 'check-in as the next action, keeps books to be returned on the RFID reader of the computer and the books will be checked in. User will receive a printed receipt confirming return of books. RFID tag is activated at returning, and the books can not be taken out after this point.

Book drop facility is also provided by some libraries, where a book drop boxes are maintained outside the library. Patron can insert the library items into the book-drop slot of the box. A RFID reader captures the book details and sends information to the end system for loan cancellation. Patrons can return books even when the library is closed using this facility.

Since use of self-checkout and check-in facilities can be provided without the assistance of library staff, with employment of security personal, libraries can be kept open for 24 hours.

(b) RFID technology for library security

Security risks are the main concern that the librarians face when providing 24-hours library service. From the

traditional manual checking of user belongings, the era for technically advanced security measures have come in to existence. RFID is also used to ensure library security.

RFID tag can be considered as the heart of the RFID security system. It is a paper-thin electronic device that carries data. Its flexibility allows it to be placed inconspicuously on the inside cover of books and other material. This microchip stores bibliographic data, and an unique ID number to identify each item and is rewritable. It also contains a security tag, and an etched antenna. It is the antennas that generates radio signals to activate the tags (Ranawella, 2006).

The gates of the security system play a crucial role in anti-theft detection system. Electronic article Surveillance (EAS) detects the RFID tags which are embedded in library materials. If an unborrowed material with an active RFID tag passed through the security gates, an alarm will sound. Options of triggering a camera to record patrons who trigger the alarm system is also available in some systems (LibBest, 2011). Employing of a security personal ensures to act against the alarm sound is a only manual requirement of this system.

Orientation or alignment of the material does not affect detection of the microchip (i.e., the technology does not require line-of-sight or a fixed plane to read tags as do traditional theft detection systems) and distance from the item is not a critical factor in this technology. Therefore, manufacturers claim hundred percent detection rate using RFID tags (LibBest, 2011).

Sri Lankan Libraries in view of new service dimensions

Library website of University of Sri Jayewardenepura entertains 'A Librarian Online' service where a patron is able to talk with a Librarian via Skype within normal office hours or inquire through email all 24 hours (University of Sri Jayewardenepura, 2008). Library of University of Ruhuna too provides an 'Ask a Librarian Service' where users can inquire for free information through 'most frequently asked questions' channel, get online help through 'Live Chat', or use email, phone or fax facilities (University of Ruhuna, 2008). Websites of other Sri Lankan university libraries have provided email and other contact details for inquiries.

Many university libraries are on the processes of digitizing at least a part of their collections. Library of Open University of Sri Lanka gives online access to its thesis and past papers collection to library members (OUSL, 2010). Library of University of Ruhuna too has provided access to a large number of ebooks via the library website (University of Ruhuna, 2008). Library of University of Colombo maintains a searchable e-repository for publications by researchers of University of Colombo (University of Colombo, 2011).

A virtual library containing information about Sri Lanka is hosted by Australian National Library and maintained at www.lankalibrary.com. This virtual library contains information under diverse subject areas such as archeology, history, education, culture, religion etc. (ANU, 2010).

Various institutions and organizations seem to be hosting online libraries or information centers in Sri Lanka.

Library of the Institute of Chartered Accountancy has provided online library facilities for its members (Institute of Chartered Accountancy, 2008). British Council Library of Sri Lanka has provided online learning materials on English language under LearnEnglish program for its members (British Council, 2011).

However, information on any Sri Lankan library which gives 24 hours access to a physical library does not exist. Lack of technology and security together with attitudinal facts may be causes for non-existing of such services. Also the fact that technical evaluation studies conducted by the Open University of Sri Lanka has revealed that RFID technology is not hundred percent dependable for library security, as materials held in certain positions by the patrons may not be detected by security gates may act as a negative factor for not providing such a service (Balasooriya and Senevirathne, 2010).

Conclusion

Emergence of new technology, mainly the internet has made available a variety of opportunities for libraries for use of service enhancement. Virtual libraries and virtual reference service have come into existence in many libraries in developed countries and some libraries in Sri Lanka too. Although libraries that are open for 24 hours give access to physical libraries all through the day with the help of RFID technology, Sri Lankan libraries still have to adopt the practice.

References

ALA (2011) Definitions of Reference. Available online at: http://www.ala.org/ala/mgrps/divs/rusa/resources/guidelines/definitionsreference.cfm [accessed 30 October, 2011]

ANU (2010) WWW Virtual Library Sri Lanka . Available from: http://www.lankalibrary.com/ [accessed 30 September, 2011]

Arms, William (1999) Digital libraries. Massachusetts: MIT Press.

Balasooriya, A. H. K. and Senevirathne, W. (2010). Effectiveness of RFID and electronic (EM) security gates: and installation experience of a library. Proceedings of 6th International Conference of the University Librarians Association of Sri Lanka, Colombo.14-15 July, 2010. Pp. 159-168

British Council (2011) LearnEnglish. Available at: http://learnenglish.britishcouncil.org/en/ [accessed 30 October, 2011]

Cohn, John M. (2005) Staffing the modern library. New York: Neal-Schuman Publishers

Cunningham, M. S. (2010) A case study into the implementation of RFID at the Pilkington Library, Loughborough University. Thesis. Master of Arts. Loughborough University. Available from: https://dspace.lboro.ac.uk/dspace-jspui/bitstream/2134/8820/1/Upersonal%20fileMAdissertationFinal%20draft%20%28lbmsc%20v1%29.pdf [Accessed 30 September, 2011]

Greene, L. W. and Thompson, J. (2004) Teen encounters with virtual reference services focus group in Lankes, R. D. et al (ed.) (2006) The virtual reference desk: creating a reference future. New York: Neal-Schuman Publishers

Institute of Chartered Accountancy (2008) CA Sri Lanka Online Library. Available at:

http://www.library.icasrilanka.com. [accessed 30 October, 2011]

Kern, Christian(2004) Radio-frequency identification for security and media circulation in libraries. The Electronic Library. 22(4), pp. 317-324

Lankes, R. D. et al (ed.) (2006) The virtual reference desk: creating a reference future. New York: Neal-Schuman Publishers

LOC (2011) Ask a librarian. Available at: http://www.loc.gov/rr/askalib/ [accessed 28 October, 2011]

Ranawella, Thanuja C (2006) An Introduction to a Library material management and security control system - Radio Frequency Identification (RFID) technology. Journal of the University Librarians Association of Sri Lanka. Vol. 10. Pp. 19-28

Riccio, Holly M. (2001) Features - The Virtual Library - Past, Present & Future. Available at: http://www.llrx.com/features/virtuallibrary.htm. [accessed 15 September 2011]

University of Colombo (2011) E-repository: research and publication. Available at: http://archive.cmb.ac.lk/research/ [accessed 30 October, 2011]

University of Ruhuna (2008) Ask a librarian service. Available at: http://www.lib.ruh.ac.lk/asklibrarian.php. [accessed 30 October, 2011]

University of Sri Jayewardenepura (2008) A librarian Online. Available at : http://www.lib.sjp.ac.lk/online-librn.htm. [accessed 30 September, 2011]

OUSL (2010) Digital achieve: the open university of Sri Lanka. Available at: http://digital.lib.ou.ac.lk/docs/ [accessed 30 September, 2011]

ලොව පැරණි ම මුද්‍රිත කෘතිය පිළිබඳ විවරණයක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ සහකාර පුස්තකාලයාධිකාර
ගීතානී අත්තනායක

හැඳින්වීම

මීට ශතවර්ෂ ගණනාවකට පෙර ගල් පුවරු, දැව පුවරු, ගස්වල පොතු සහ ලෝහ වැනි ඉතාමත් ප්‍රාථමික අමුද්‍රව්‍ය ලේඛන මාධ්‍යය[1] වශයෙන් යොදා ගනිමින් ලේඛන කලාවට පිවිසි මිනිසා පසු කාලීන ව විවිධ ලේඛන මාධ්‍යයන් අත්හදා බලමින් ක්‍රමක්‍රමයෙන් වඩාත් සාර්ථක මාධ්‍යය භාවිත කිරීමට උත්සුක වූ ආකාරය මානව ඉතිහාසය විමසා බලන කල මනාව පැහැදිලි වේ.

චීන ජාතික "ත්සායි ලන්" (Ts'ai Lun) විසින් ක්‍රි. ව. 105 දී කඩදාසි සොයා ගැනීමත් සමඟ ලේඛන කලාවේ නව පිබිදීමක් ඇතිවිය.[2] ඒ අනුව ආගමික, සාමාජීය, දේශපාලනික, ආර්ථික සහ සාහිත්‍යයමය අංශ පිළිබඳ නව අදහස් උදහස් ලොව පුරා පැතිර ගිය අතර මානව චින්තනයේ නව පෙරළියක් ඇති කරවීමට ලේඛන කලාව බෙහෙවින් බලපෑවේය.

ත්සායි ලන්

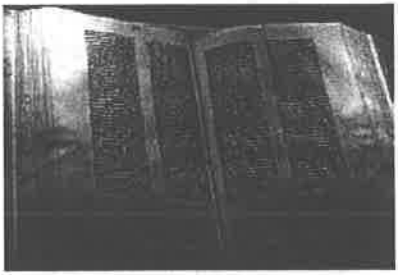
මානව ඉතිහාසයේ ආරම්භක යුගයේ දී මිනිසා සිය අදහස් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ චිත්‍ර අනුසාරයෙනි. එම චිත්‍ර හුදෙක් සරල රේඛා සටහන් වූ අතර වර්තමාන චිත්‍ර මෙන් සංකීර්ණ ඒවා නොවීය. එම සරල රේඛා ඔස්සේ අකුරු නිර්මාණය කර ගැනීමෙන් පසු අතින් අකුරු ලිවීම ආරම්භ විය. පසුකාලයක දී එම අකුරු හා

චිත්‍ර ලීයක කපා ගෙන (ලී බ්ලොක්) ඊට තීන්ත පොවා මුද්‍රණය කිරීම සිදු කෙරිණි.[3] මෙම ක්‍රමය ලී බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමය ලෙස හඳුන්වනු ලැබූ අතර එක ම ලේඛනයේ පිටපත් ගණනාවක් සකසා ගැනීමේ පහසුකම මේ ක්‍රමය මගින් ලැබුණි. ඊට පසු යුගයේ දී මිනිසා මුද්‍රණ යන්ත්‍රයේ සහාය ලබාගෙන මුද්‍රණ කටයුතුවල නියැළී ඇති බව ඉතිහාසය විමසා බැලීමෙන් තහවුරු වේ.

එදා මෙදාතුර තොරතුරු ගබඩා කර ඇති විවිධ මාධ්‍යය අතරින් වඩාත් ප්‍රචලිත මාධ්‍යය ලෙස පොතට හිමි වන්නේ වැදගත් ස්ථානයකි. විශේෂයෙන් වර්තමානයේ දී තොරතුරු ගබඩා කිරීමේ දියුණු ක්‍රම භාවිතයට පැමිණ ඇතත් මුද්‍රිත පොතට හිමි වී ඇති පිළිගැනීමේ අඩුවීමක් දක්නට නො ලැබේ. එබැවින් පළමුවෙන් ම මුද්‍රණය කරන ලද ලේඛනය කුමක් ද යන්නත් එහි පසුබිම් තොරතුරුත් දැනගැනීමේ කුතුහලයක් ඔබ තුළ ඇති වීම නො අනුමාන ය.

බටහිර ජාතීන් බහුතරයක් ලෝකයේ පැරණිත ම මුද්‍රිත කෘතිය වශයෙන් සලකනු ලබන්නේ ජර්මනියේ මයින්ස් (Mainz) නුවර විසූ ජොහැන්ස් ගුටෙන්බර්ග් (Johannes Gutenberg) විසින් රචනා කරනු ලැබූ 14- 15 වන සියවස්වලට අයත් බයිබලය යි.[4]

ජොහැන්ස් ගුටෙන්බර්ග්



(වොෂින්ටන්හි කොන්ග්‍රස් පුස්තකාලයේ තැම්පත් කොට ඇති ගුටෙන්බර්ග් විසින් මුද්‍රණය කරන ලද බයිබලය)

එමෙන් ම 14 වන සියවසේ ලන්ඩනයේ ජීවත් වූ ගත්කතුවරයකු වූ විලියම් කැක්ස්ටන් (William Caxton) විසින් ලියනු ලැබූ ප්‍රංශ නවකථාවක් ද ලොව පැරණි ම මුද්‍රිත කෘතිය ලෙස සමහරෙක් සලකති. එංගලන්තයට ප්‍රථමයෙන් ම මුද්‍රණ ශිල්පය හඳුන්වාදීමේ ගෞරවය කැක්ස්ටන් හට හිමිවේ. ඒ නිසා ලොව ප්‍රථම පොත මුද්‍රණය කිරීමේ ගෞරවයත් මොහු වෙත ම ප්‍රදානය කිරීමට එකල එංගලන්ත ජනයා උත්සුක වී ඇතැයි සිතිය හැකිය.

කෙසේ වුව ද ඉහත දැක්වූ බයිබලය සහ ප්‍රංශ නවකථාව යන කෘති ද්විත්වය ම අතින් අමුණන ලද අකුරුවලින් නිර්මාණය කරන ලද ඒවා බවට තොරතුරු පවතී. අතින් අකුරු අමුණමින් ලේඛන මුද්‍රණය කිරීමේ ක්‍රමය ආරම්භ වී ඇත්තේ ලී බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමය භාවිතයට පැමිණීමෙන් අනතුරුව බව ඉතිහාසගත තොරතුරුවලින් සනාථ වේ. එබැවින් ලී බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමය භාවිත කරමින් මුද්‍රණය කරනු ලැබූ පොත ලොව ප්‍රථම මුද්‍රිත පොත වශයෙන් සැලකීම වඩා සාධාරණ බව පෙනේ. ලී බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමය භාවිත කරමින් මුද්‍රණය කරනු ලැබූ පොත සම්බන්ධයෙන් තොරතුරු විමසා බැලීමේ දී පහත සඳහන් තොරතුරු හෙළිදරව් කර ගැනීමට හැකි විය.

ග්‍රන්ථ නාමය

ලොව පළමුවෙන් ම ලී බ්ලොක් මුද්‍රණක්‍රමය භාවිත කරමින් මුද්‍රණය වූ ග්‍රන්ථය වශයෙන් සම්භාවනාවට පාත්‍ර වී ඇත්තේ **වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය යි.**[5] "වජ්‍ර" යන්නෙන් දියමන්ති යන්නත් "ඡේදිකා" යන්නෙන් "කැපිය හැකිය" යන්නත් අර්ථවත් වේ. චීන භාෂාවෙන් "*jīngāng bōrībōluōmīduō jīng*" යනුවෙන් හැඳින්වෙන මෙය සංක්ෂිප්ත කොට *jīngâng jīng* යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් *Diamond Sutra* ලෙස එය හඳුන්වනු ලැබේ.

මුද්‍රිත කාලය :

පෙර සඳහන් කළ පරිදි ප්‍රථම මුද්‍රිත කෘතිය පිළිබඳ පෙර අපර දෙදිග විද්වතුන් අතර විවිධ මත පවතී. නමුත් වජ්‍රච්ඡේදිකා

ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයේ මුද්‍රිත වර්ෂය එම සූත්‍රය අවසානයේ ම සඳහන් වීම නිසා එක් අතෙකින් මෙම කෘතියේ අගය ඉස්මතු වන අතර අනෙක් අතින් මෙය ප්‍රථම මුද්‍රිත කෘතිය බව තහවුරු වන බව සඳහන් කළ හැකිය. එහි මුද්‍රිත කාලය චීන කාලක්‍රමය අනුව මෙසේ සටහන් කොට තිබේ. "The 15th of the 4th moon of the 9th year of Xianton" ෂිඅන්තොන් රාජ්‍යය සමය පදනම් කොට සැකසූ මෙම කාලය ක්‍රි. ව. වලට පරිවර්තනය කිරීමේ දී ක්‍රි. ව. 868 මැයි 11 වෙනිදා මෙම සූත්‍රය මුද්‍රණය කොට ඇතැයි නිගමනය කළ හැකිය. මීට පෙර බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමයට මුද්‍රිත කෘති තිබිය හැකි වුවත් මේ වන තෙක් එවැන්නක් සොයා ගැනීමට නොහැකි වී තිබීමෙන් වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය ප්‍රථම මුද්‍රිත ලේඛනය ලෙස සැලකේ.

භාෂාව

මෙම ග්‍රන්ථය වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය *(Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra)* යන සංස්කෘත භාෂා මුල්කෘතිය පාදකකොට ගනිමින් චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කරනු ලැබූ ග්‍රන්ථයකි. නමුත් සංස්කෘත කෘතිය මුද්‍රිත කෘතියක් ලෙස නො සැලකෙන අතර එය බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් මුඛ පරම්පරාවෙන් පවත්වාගෙන පැමිණි සූත්‍රයකි. ඒ අනුව ක්‍රි. ව. 868 මුද්‍රිත පොත චීන අක්ෂර භාවිතයෙන් මුද්‍රණය කරනු ලැබූවක් බව පහත සඳහන් රූප සටහන මගින් සනාථ වේ.

ප්‍රථම මුද්‍රිත පොත හෙවත් වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය

මුල් කර්තෘ :

මුල් යුගයේ දී මුඛ පරම්පරාවෙන් උරුම වූ මෙම සූත්‍රය ලිඛිත මාධ්‍යය බවට පත් වන්නේ පසු කාලීනවයි. එනම්, ක්‍රි.පූ. 400 දී පමණ ඉන්දීය ශාස්ත්‍රඥයකු වූ කුමාරජීව භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් මෙය චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කිරීමත් සමඟ ය. ඉන්දියාවේ "කුචි" ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ උන් වහන්සේ මැදි වයසේ දී චීනයේ "Ch'ang-an" යන ප්‍රදේශයට වැඩමකොට එහි දී මෙම සූත්‍රය පරිවර්තන කිරීමේ කාර්යයේ නියැලුණු බවට තොරතුරු පවතී.[6] සංස්කෘත භාෂාවෙන් ව්‍යවහාරයේ පැවති මෙම කෘතිය එක්වර ම චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කිරීම පහසු කටයුත්තක් නොවීය. සංස්කෘත භාෂාව හා චීන භාෂාව ඓතිහාසික සභ්‍යත්වයන් දෙකක දෙයාකාර වූ භාෂාවන් වන බැවින් පරිවර්තන කාර්යය ද දුෂ්කර වූවාට කිසිදු සැකයක් නොමැත. එහෙත් මහත් වූ කැපවීමෙන් මෙම කාර්යය කුමාරජීව තෙරුන් විසින් ඉටු කරනු ලැබූ බව වර්තමානයේ පවා එම කෘතියට හිමි වන ශාස්ත්‍රීය වැදගත්කම තුළින් සනාථ වේ.

අන්තර්ගතය :

මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අයත් වැදගත් සූත්‍රයක් මෙහි අන්තර්ගත වේ. එමෙන් ම මහා ප්‍රඥාපාරමිතා සාහිත්‍යයට අයත් සූත්‍ර අතරින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රයට හිමිවන්නේ වැදගත් ස්ථානයකි. මෙහි සන්දර්භය බුදුන් වහන්සේ හා උන්වහන්සේගේ ප්‍රධාන අනුගාමිකයකු වන සුභූති අතර සිදුවන සංවාදයක් අනුසාරයෙන් ලියා තිබේ.

බාහිර ස්වරූපය

සූත්‍රය තීරු 07 කින් යුක්තයි. පළමු තීරුව ඉතාමත් අලංකාර රූපයකින් සමන්විත ය. එහි පිටු ඉතා ලා කහ වර්ණයෙන් වර්ණ ගන්වා ඇත. පිටු සකස් කිරීම සඳහා ගස්වල සුඹුල යොදාගෙන ඇති අතර එම ලේඛනයේ දිග මීටර් 05ක් පමණවේ. මෙය බ්ලොක් මුද්‍රණ ක්‍රමයෙන් මුද්‍රිත වූවකි. මෙම ක්‍රමයේ දී පළමුව අවශ්‍ය

අකුරු සඳහා ලී අච්චු සකස් කළ අතර එම අච්චු මත තීන්ත ආලේප කොට අදාළ මාධ්‍යයයේ (බොහෝ විට රෙද්දක් මතු පිට) පිටපත් කරනු ලැබේ. මෙමගින් එක ම ලේඛනයේ පිටපත් කීපයක් ඉතා පහසුවෙන් කෙටි කාලයක් තුළ සකස් කර ගැනීමේ හැකියාව තිබේ. නමුත් මෙම මුල් කෘතියේ වෙනත් පිටපතක් මෙතෙක් සොයා ගැනීමට නො හැකි වී තිබේ.

නිමිත්ත

අතීතයේ දී ලේඛනයක් ලිවීමේ දී ඒ සඳහා නිමිත්තක් හෙවත් හේතුවක් තිබුණි. මෙය මුද්‍රණය කිරීම සඳහා අනුග්‍රහය ලබා දී ඇත්තේ චීන ජාතික වැං ජි (Wang Jie) නමැති අයකු වේ. ඔහුගේ අභිප්‍රාය වූයේ මෙම බෞද්ධ කෘතිය ඔහුගේ දෙමාපියන්ට පිංපිණිස මුද්‍රණය කොට චීනය පුරා නොමිලේ බෙදාහැරීම යි. එම අභිප්‍රාය අපේක්ෂිත සීමාව ඉක්මවා සඵල වී ඇති බව සඳහන් කළ හැකිය. එනම්, වර්තමානය වන විට මෙම සූත්‍රයේ පිටපත් මිලියන ගණනක් විවිධ භාෂාවලට පරිවර්තනය වී ලොව පුරා වෙසෙන බෞද්ධ ජනයා අතට පත් වී තිබේ. විශේෂයෙන් මෙය මහායාන බෞද්ධයන්ගේ අත් පොතක් බවට පත් වී ඇතැයි පැවසීම ද අතිශයෝක්තියක් නො වේ.

සොයා ගැනීම

බුදුසමය චීනයට හඳුන්වාදීමෙන් පසු එනම් ක්‍රි. පූ. 840 දී පමණ චීනයේ කොන්ෆියුසියස් හා තාවෝ දහම ජනප්‍රිය ව ක්‍රියාත්මක වූ බැවින් බුදුදහම කෙරෙහි චීන ජනතාව තුළ සුභවාදී ආකල්පයක් නො වී ය. ක්‍රි. ව. 845 දී පමණ තත්ත්වය වඩාත් අයහපත් වූ අතර රාජ්‍යය මැදිහත් වීමෙන් 4600 කට අධික බෞද්ධ ආරාම හා පන්සල් කඩා බිඳ දමා තිබේ. එය බෞද්ධ ජනයාගේ ආගමික නිදහසට බාධා කරමින් බුදුදහමේ පැවැත්ම අඩාල කිරීමට කටයුතු කිරීමකි. නමුත් බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා තමන් සතු වටිනා වස්තූන් හා ආගමික ලේඛනවල අත්පිටපත් පොළොව යට නිදන් කොට ඒවාට ආරක්ෂාව සැලසූහ. නමුත් කාලයත් සමග එකී භික්ෂූන් වහන්සේලා ජීවිතක්ෂයට පත්වීමත්

සමඟ ම එම වටිනා ඓතිහාසික වස්තු පොළොව තුළ වැළලී ගිය අතර ඒවා පිළිබඳ තොරතුරු හෙළිදරව් කර ගැනීමට ද නො හැකි තත්ත්වයක් උදා වී තිබේ. එහෙත් පසුකාලීන ව කරන ලද පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම්වල දී සමහර වස්තු සොයාගත් අතර ඓතිහාසික අගයක් ඇති, එහෙත් මෙතෙක් සොයා නො ගත් බොහෝ දේ සදහට ම වැලි තලාවන්හි වැළලී තිබෙන්නට ද පුළුවන.

නමුත් දශක දෙකකට පමණ පසුව එළඹි පාලන සමයේ විසූ පාලකයින් බුදු දහම කෙරෙහි සුභවාදී ආකල්පයකින් කටයුතු කරනු ලැබීය. බුදු දහම ඇදහීමට පනවා තිබූ තහනම ඉවත් කොට එම දහම ප්‍රචලිත කිරීමට ද විධිවිධාන යොදනු ලැබීය.

20 වන සියවස ආරම්භයේ දී පමණ චීන ජාතික තාවෝවාදී වැන්ං යුආං-ලූ (Wang Yuan-lu) නම් යතීන්ද්‍රයාණෝ චීනයේ ඩ්අන්හං (Dunhuang) ප්‍රදේශයට ගොස් ආක්‍රමණවලින් ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් සඟවනු ලැබූ දේ සොයා ගැනීමට වැලි තලාවෙන් වැසී පැවති සිය ගණනක් ගල් ගුහාවන් පරික්ෂා කිරීමට පෙරමුණ ගත්හ. ඒ අනුව ඒවායේ පැවති ඓතිහාසික අගයකින් යුතු ලියකියවිලි හා භාණ්ඩ රාශියක් සොයා ගැනීමට හැකි විය.[7] මෙහි දී උන්වහන්සේ එක් ගල්ගුහාවක ජීවත් වෙමින් සෙසු ඒවා පරික්ෂා කිරීමේ කාර්යයේ නියැලුණහ.

වැන්ං යුආං ලූ යතීන්ද්‍රයාණෝ

එක් එක් ගල්ගුහාව පරීක්ෂා කළ උන්වහන්සේ 17 වැනි ගුහාව පරීක්ෂා කිරීමේ දී එහි පැවති රහස් පොත් ගුලක් සොයා ගත්හ. ඒ තුළ ගල්වලින් වට කොට සැකසූ කාමරයක් වූ අතර එහි දොර සුණු පිරියම් කොට ඒ මත බිතුසිතුවම් නෙලා තිබුණි. එහි

අත්පිටපත් 10,000 ක් පමණ තිබූ අතර සිල්ක් රෙදිවල අඳින ලද සිතුවම් විශාල ප්‍රමාණයක් තිබී සොයා ගත්හ. මෙම අත්පිටපත් බොහෝමයක් බෞද්ධ කෘතිවල පරිවර්තන වූ අතර ඒවා Hsuan-tsang නැමැති භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් කරනු ලැබූ ඒවා බව අනාවරණය විය. එකල විසූ භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් ඒවා මනාව අසුරා ආරක්ෂාව පිණිස තබා තිබූ බවට තොරතුරු පවතී.

17 වැනි ඩඅන්හං ගල් ගුහාව

මෙම කෘතීන් මෙලෙස සංරක්ෂණය කිරීමට මුල් වූ පුද්ගලයා කවරෙක් ද යන්නත් කවදා කළේ ද යන්නත් සොයා ගැනීමට තරම් සාධක නොමැති ලෙසට වැලි තලාවෙන් වැසී ගොස් ඇත. වර්තමානයේ මෙම ප්‍රදේශය ලෝක උරුමක් ලෙස යුනෙස්කෝව විසින් ද නම් කොට තිබේ.

ක්‍රි. ව. 1127 දී පමණ එනම්, His-hsia රාජ්‍යය සමයේ දී (මෙය අවුරුදු 850 ක පමණ කාලයක් පැවතුණි) සිදු වූ ආක්‍රමණ හේතුකොට ගෙන ආගමික වටිනාකමකින් යුතු ලේඛන ආරක්ෂාව පිණිස ගුහාවල තැන්පත් කරනු ලැබීය. දහස් ගණන් බෞද්ධ සූත්‍ර ද මේ අතර විය. කාලයත් සමග මේවා පිළිබඳ මතකය ක්‍රමයෙන් එකල වැසියන්ගෙන් ගිලිහී ගිය නමුත් විසිවන සියවසේ කරන ලද පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම්වල දී එම පොත්ගුල් සොයා ගැනීමට හැකි වී තිබේ. මෙහි දී රෝලක ආකාරයෙන් පැවති වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය සොයා ගත් අතර එය 868 බවට අනාවරණය වීමත් සමඟ පැරණි ම මුද්‍රිත පොත වශයෙන් මෙය ලෝක අවධානයට පාත්‍ර වී ඇත.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

පරිවර්තන

පසුකාලීන ව කුමාරජීව තෙරුන් විසින් පරිවර්තනය කරනු ලැබූ පිටපත ඇසුරින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රයේ ඉංග්‍රීසි පරිවර්තන ගණනාවක් සිදු කර තිබේ. ආචාර්ය සැමුවෙල් බීල් (Samuel Beal) නමැති විද්වතා විසින් රාජකීය ආසියාතික සංගමය (Journal of Royal Asiatic Society) විසින් පළ කරනු ලැබූ සඟරාවට මෙම සූත්‍රයේ පරිවර්තනයක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. ඊට අමතර ව ගැම්වෙල් සහ විලියම් (Gemmell and William) නැමැත්තන් විසින් ද එය පරිවර්තනය කොට ඇත. ආචාර්ය ඩී.ටී. සුසුකි (D.T. Suzuki) නම් ජපන් විද්වතා විසින් මෙම වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රයේ පරිවර්තනයක් ජපානයේ දී ප්‍රකාශයට පත් කොට තිබේ. මීට අමතර ව මැක්ස් මුලර් (Max Muller) නමැති විද්වතා විසින් "Sacred Books of the East"[8] නැමැති ග්‍රන්ථ මාලාවේ 49 වැනි වෙළුමට මෙම සූත්‍රයේ පරිවර්තනයක් අන්තර්ගත කර තිබේ. පසුකාලීනව බෝධිරුචි, පරමර්ථ, ධර්ම ගුප්ත වැනි බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් ද මෙම සූත්‍රයේ පරිවර්තන සිදු කොට ඇති බව සඳහන් කළ හැකිය.

වර්තමාන උරුමකරු

1907 මාර්තුවල දී චීනයේ ඩ්අන්හං (Dunhuang) ප්‍රදේශයට පැමිණි බ්‍රිතාන්‍යය නයිට් වරයකු වන සර් අර්ල් ස්ටීන් (Sir Aurel Stein) නමැති ගවේශකයා වැන්ං (Wang) නමැති භික්ෂූන් වහන්සේ හමුවී අත් පිටපත් අඩංගු පෙට්ටි 24 ක් ද සිතුවම් අඩංගු පෙට්ටි 05 ක් ද පවුම් 130 කට මිල දී ගෙන ඇති බවට තොරතුරු පවතී.[9]

එලෙස මිල දී ගත් දේ අතර පළමු මුද්‍රිත කෘතිය වන වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය තිබූ අතර අර්ල් ස්ටීන් විසින් එය ඔහුගේ මව්රට වන බ්‍රිතාන්‍යයට ගෙන ගොස් ඇත. ඒ අනුව පළමු මුද්‍රිත කෘතියේ වර්තමාන උරුමකරුවා වන්නේ බ්‍රිතාන්‍යය කෞතුකාගාරය යි.

වැදගත්කම

මෙම කෘතිය උසස් ආධ්‍යාත්මික අගයකින් යුක්තය. එය මහායාන බුදුදහම විෂයෙහි ශතවර්ෂ ගණනාවක් ම මධ්‍ය ආසියාවේ සහ ඈත පෙරදිග රටවල විශාල බලපෑමක් ඇති කිරීමට

සමත් වී තිබේ. මහායාන බුදුසමයේ පවත්නා නිකාය අතරින් සෙන් නිකායට හිමි වන්නේ ද වැදගත් ස්ථානයකි. එම නිකායේ 06 වැනි නිකාය ප්‍රධාන හිමිපාණන් වහන්සේ වරෙක ප්‍රකාශ කළේ තමන් වහන්සේට වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ එක් පේළියක් ඇසීමෙන් ධර්මය අවබෝධ වූ බව යි. මේ නිසා වර්තමානයේ පවා මහායානිකයින්ගේ ඉමහත් ගෞරවයට පාත්‍ර වන කෘතියක් වශයෙන් වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය හැඳින්විය හැකිය.

මේ අනුව ලොව ප්‍රථම මුද්‍රිත කෘතිය බෞද්ධ ග්‍රන්ථයක් වීම සහ එහි සාඩම්බර නිර්මාණකරුවා චීනය වැනි ආසියාතික රටක් වීම ආසියාතික, බෞද්ධ රටක් වශයෙන් අපට ද සතුටුවිය හැකි කාරණයක් බව සඳහන් කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 Winternitz, Maurice, A history of Indian Literature Vol. I Motilal Banaßidass: Delhi 1990 32-35pp.

2 The New Encyclopedia Britannica, vol. 13.15th edition “þper" William Benton : Chicago; 1982, 966 p

3 The New Encyclopedia Britannica, vol. 14.15th edition “Printing" William Benton : Chicago; 1982, 1052p.

4 http://en.wikipedia.org/wiki/Gutenberg_Bible Accessed on 5th Dec. 2011

5 Marasinghe, E.W. “Prajnaparamita" Encyclopedia of Buddhism vol..vii edit; W.G. Weeraratne Dept.of Buddhist Affaiß Ministry of Buddhasasana.Colombo:2003, 448p

6 W.G. Weeraratne “Kumarajiva" Encyclopedia of Buddhism vol..vi edit; W.G. Weeraratne Dept. of Buddhist Affaiß Ministry of Buddhasasana: Colombo, 1996, 255 p.

7 http://en.wikipedia.org/wiki/Mogao_Caves Accessed on 5th Dec. 2011

8 The sacred books of the East vol. XLIX edt. F. Max Muller, 1978; Motilal Banaßidass: Delhi

9 http://en.wikipedia.org/wiki/Aurel_Stein. Accessed on 5th Dec. 2011

RECORDED

P
CHA

202504

15 NOV 2012