චර්ණ

(පස්වන කලාපය)

සංස්කාරකවරු

මැදවල නිමලසිරි හිමි

තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

"සැම නැණ පවස සිඳුවාලන ලක් දෙරණ
අරණක සුවය ගෙන ඔබ වෙත එයි චරණ"

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි

ආචාර්ය පූජ්‍ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි

ආචාර්ය පූජ්‍ය මැදගොඩ අභයතිස්ස හිමි

ආචාර්ය පූජ්‍ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල

ආචාර්ය එස්. විජිත කුමාර

231679
21/01/2022

T

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

LIBRARY
VERIFICATION

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මැදවල නිමලසිරි හිමි

පූජ්‍ය තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි

Library - USJP
231679

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ACC. No. 231679
Call No.

මෙහි අන්තර්ගත සියලු ලිපිවල අදහස් ඒ ඒ ලේඛකයන් සතු වන අතර සංස්කාරකවරුන්ගේ අදහස් පිළිබිඹු නොවන බව සැලකුව මනාය. ග්‍රන්ථයේ අක්ෂර වින්‍යාස, ලකුණු, ඇදපද, පද බෙදීම ආදිය යෙදීම ඒ ඒ ලේඛකයන්ගේ අභිමතය ආරක්ෂා වන පරිදි සංස්කරණය කළ බව සැලකුව මනාය.

LIBRARY VERIFICATION

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

Charana Academic Journal

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2556
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2013

© සංස්කාරකවරු : මැදවල නිමලසිරි හිමි
තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි

ISSN 180 - 4393

පරිගණක වර්ණයෝජනය: කුමාරි විජේවර්ධන

කවරය නිර්මාණය : චතුර මධුශංක

මුද්‍රණය : කළමනාකරණ හා විද්‍යුත් ප්‍රකාශන මධ්‍යස්ථානය
31/24 ඒ, දෙවන පටුමග, රබර්වත්ත පාර,
ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

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

ACC.No. 231679
Call No.

සංස්කාරක සටහන

විද්‍යාවිනයසම්පන්නේ බ්‍රාහ්මණේ ගවි හස්තිනි
ශුනි චෛව ශ්වපාකෙ ච පණ්ඩිතාඃ සමදර්ශිනඃ
(භ.ගී.v.18.)

"නුවණැත්තෝ විද්‍යාවෙන් හා විනයෙන් යුත් බ්‍රාහ්මණයා කෙරෙහි ද ගවයා, ඇතා, සුනඛයා හා චණ්ඩාලයා කෙරෙහි ද සමදැක්ම ඇත්තෝ ම ය."

සඳකිරණ පැල්පත හැරපියා සිටුමැඳුර එකලු නො කරයි. සඳ සතා සීපාවා ගහ වැල ද නො බෙදා කිරණින් නහවයි. පණ්ඩිතයා වනාහි මානවයා මෙන් ම තිරිසන් සත්ත්වයන් කෙරෙහි ද සමානාත්මතාව දකියි. ඒ අනුව චන්ද්‍රයා හා පණ්ඩිතයා කාර්යාත්මක ව සදෘශ වෙයි. පණ්ඩිතයාගේ ඇති සුවිශේෂී ලක්ෂණය වන්නේ සමදර්ශීත්වය යි. උගත් නූගත් දුප්පත් පොහොසත් කුලීන කුලහීන වැනි පටුතර විභජනයන්ගෙන් වියුක්ත වීම හා ගහ වැල සතා සීපාවා පවා ඒකාත්මිකව සැලකීම සමදර්ශීත්වයේ මුඛ්‍ය ලක්ෂණය යි. බුද්ධිමතාගේ කාර්යයන් හුදු අරමුණු මත පදනම් නො වෙයි. කාර්යඵලයන් බහූපකාර්ය පිණිස පවතියි. සදය විවේචනය, තත්ත්වදර්ශී ගුණාන්විත බව, (සර්වභූතස්ථමාත්මානං සර්වභූතානි චාත්මනි) තමා සියලු සත්ත්වයන් තුළත් සියලු සත්ත්වයන් තමා තුළත් ඇතැයි දැකීම වැනි ලක්ෂණ සමදර්ශී පණ්ඩිතයා සතු වෙයි. උක්ත ලක්ෂණෝපේත පණ්ඩිතයා ජීවී අජීවී සියල්ලන්ට හිතවත් වූ කාර්යයන් ම කරයි. ගුණය ක්‍රියාත්මක කරයි.

බුදුදහම තුළ ද සමදර්ශී ගුණය බෙහෙවින් අගය යි. යෝග ක්ෂේම මාර්ගය අපේක්ෂා කරන පුද්ගයා සියලු සත්ත්වයන් කෙරෙහි මෛත්‍රිය දැක්විය යුතු බව (දිට්ඨාවායේව අද්දිට්ඨා යේච දූරේ වසන්ති අවිදූරේ) කරණීය මෙත්ත සූත්‍රයෙහි පෙන්වා දෙයි. සමදර්ශී ගුණය ඉක්මවා යන සංකල්පයක් ලෙස බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන මෛත්‍රිය හඳුනාගත හැක. ජීවී අජීවී සමස්ත විශ්වය කෙරෙහි ම මෛත්‍රී සහගත මනෝකර්මයෙන් හා නිස්සරණාධ්‍යාශයෙන් යුතුව

සිය ජීවිත කාලය ම පරෝපකාරය පිණිස කැප කළ එමෙන්ම සිය ඥානය මෙහෙය වූ පිරිසක් ලෙස ලාංකේය භික්ෂු සංස්ථාව හඳුනාගත හැක.

බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය මත ගොඩනැගුණු ලාංකේය සංස්කෘතිය පුරාතනයේ පටන් අද්‍යයතන යුගය දක්වා ම සිංහලයේ අනාගතයට පණ පොවනු ලැබුයේ කසාවත යි. වසර දෙදහස් හාරසියයකට අධික ඉතිහාසයකට උරුමකම් ඇති කසාවත ලක්දිව පරසතුරන්ගේ අභියෝගයට ලක්වූ සෑම නිමේෂයක ම පෙරමුණ ගත්තේය. එබැවින් සිංහල භික්ෂුවට හිමිවන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. අතීත යති පරපුර විසින් රැක ගත් සාඩම්බර අනන්‍යතාව පසුකාලීනව සිංහලයට දායාද කරනුවස් නායකත්වය ගත්තේ හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල යති පරපුරය. පන්සල මුල් කරගෙන පැවති දේශජ ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණය අධිරාජ්‍යයට ගැති පරාධීන වූ සමයක මෙම යති පරපුර ආරම්භ කළ පිරිවෙන සිංහලයට පණ පෙව්වේය. සිංහලයේ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය මකා දමන කල්හි ලක්දිව අධ්‍යපන ක්‍රමයේ දිශානතිය වෙනස් කරමින් විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් විශ්වවිද්‍යාල බවට පත් කළේ මේ ශ්‍රේෂ්ඨ යති පරපුර යි.

නිදහස් ලංකාවේ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සුරක්ෂිත කරනු වස් ඇරඹි විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය දුප්පතාගේ දායාදය යි. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල යතිඳුන්ගේ හා අතිපූජනීය වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නායක හිමියන්ගේ අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් ගොඩනැගුණු විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය තුළින් ලක්දිව සුජාත දූ පුතුන්ගේ නිර්මාණශීලිත්වය, ශාස්ත්‍රකාමීත්වය දේශ දේශාන්තරයෙහි ප්‍රතිරාව නංවනු පිණිස මහඟු දායකත්වයක් ලබා දුන්නේය.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය බෞද්ධ අනන්‍යතාව උද්දීපනය කරන්නක් මෙන් ම බෞද්ධ සංස්කෘතිය සුරකිනු පිණිස ලක්දිව ඇරඹි පළමු විශ්වවිද්‍යාලය යි. එම කරුණු නිසාම විශ්වවිද්‍යාලයීය අරමුණු ඉටුකර ගැනීම උදෙසා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සාමූහිකත්වයේ තෝතැන්න වූ විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයට පැවරී ඇත්තේ සුවිසල් කාර්යභාරයකි. එම භාරදූර කාර්ය මැනවින් වටහාගත් ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලා විශ්වවිද්‍යාල

ප්‍රජාව තුළ ජාතික ආගමික කර්තව්‍යයන්හීදි පෙරටුගාමී බලවේගය වෙමින් ක්‍රියා කරනු ලබයි. විශ්වවිද්‍යාලය තුළ මෙන් ම ඉන් පිටත බාහිර සමාජය තුළ ද ඉතා උත්කෘෂ්ට සමාජමය සේවාවක් විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු එකමුතුව වූ භික්ෂු සංගමය විසින් ඉටු කරනු ලබයි.

බොහෝ සත් කාර්යයන් අතර භික්ෂු සංගමය මගින් වාර්ෂික ව සංස්කරණය කරනු ලබන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එහි අග්‍රඵලය යි. දිගු කලෙක මහත් වෙහෙසක නිමාවක් ලෙස මේ එළිදකින්නේ තත් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ පස්වන කලාපය යි. මෙම පස්වන කලාපය මෙලෙස එළි දැක්වෙන මොහොතේ විශ්වවිද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍රීය කෘතීන් අතර අනන්‍යතාවක් ගොඩනගමින් එහි සිව්වන කලාපය දක්වා මෙතෙක් ආ ගමන් මගට ආලෝකයක් වූ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරු ඉතා ගෞරවයෙන් යුක්තව පළමුව සිහිපත් කරමු. චරණ නම් වූ මෙම සාමූහික ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමය විද්වතුන්ගේ ප්‍රශංසාවට ලක්වනුයේ තත් කෘතියේ අන්තර්ගත බෞද්ධ අධ්‍යයනය, පාලි, සංස්කෘත, දර්ශනය හා මනෝ විද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව ආදී විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයන් මෙහි අන්තර්ගත බැවිනි.

මෙබඳු ශාස්ත්‍රීය දැනුම් සම්භාරයකින් පරිගෘහිත අනගි නිමැවුමක් බවට පත් කරන ක්‍රියාවලියෙදී එහි ප්‍රධාන කොටස් කරුවන් වෙමින් බොහෝ අවිවේකය මධ්‍යයේ වූව ද ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබාදුන් සියලු ම විශ්වවිද්‍යාලයන්හි මහාචාර්ය, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, කථිකාචාර්ය, සහාය කථිකාචාර්ය සහ විද්‍යාර්ථී සැමට හදපිරි කෘතඥතාව ගෞරවයෙන් පුදන්නෙමු.

එමෙන් ම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ පස්වන කලාපය මෙලෙස පාඨක අතට පත්වන්නේ විශාල පිරිසකගේ කැපවීම හා කැපකිරීම මතය. ඒ අතර භික්ෂු සංගමයේ අනුශාසක මණ්ඩලයේ සියලු ම දෙනාටත් භික්ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික ලෙස කටයුතු කරමින් අපට ඔවා දුන් ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමියන්ටත් අප නිරතුරුව දිරිමත් කරමින් සහයෝගය දැක්වූ ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමියන් හා ආචාර්ය විජිත

කුමාර මහතා මෙහිදී ස්තුති පූර්ව ගෞරවයෙන් යුතුව සිහිපත් කරන්නෙමු. එමෙන්ම සහාය කථිකාචාර්ය මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමියන්ටත් පනාමුරේ සුගතසිරි හිමියන්ට ද මාහැඟි පසුවදනක් ලබාදුන් සම්මානිත මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක මහතාට ද හදපිරි ස්තුතිය පිරිනමමු. එමෙන්ම මෙහි මුද්‍රණ කටයුතු සිදු කිරීමේදී මහත් වූ මූල්‍යමය දායකත්වය ලබාදුන් සියලු සහෝදර හිමිවරුන් ද පුණ්‍යානුමෝදනා පූර්වකව සිහිපත් කරමු.

එසේ ම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සාර්ථකව එළිදැක්වීම සඳහා අපිරිමිත සහයෝගයක් දැක්වූ භික්ෂු සංගමයේ සභාපති, ලේකම් ඇතුළු නිලධාරී මණ්ඩලයටත් සාමාජික හිමිවරුන්ටත් පුණ්‍යානුමෝදනාව පූර්වකව සිහිපත් කරන්නෙමු. පරිගණක වර්ණ සංයෝජනය සිදුකළ කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මිය ද කඬ්චුක නිර්මාණය කළ චතුර මධුශංඛ සහෘදයා ද ඉමහත් කැපවීමෙන් යුතුව සෝදුපත් බැලීමෙන් සහාය දැක්වූ සහාය කථිකාචාරිණී පවිත්‍රා මුතුමාලි මෙනෙවිය ද ඉතා ගෞරවයෙන් යුක්තව සිහිපත් කරමු. එමෙන් ම මනරම් ලෙස මුද්‍රණ කටයුතු කරදුන් කළමනාකරණ හා විදුදැය ප්‍රකාශන මුද්‍රණාලයාධිපති හා කාර්යමණ්ඩලයට ද මේ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයේ දී වදනකින් හෝ උපකාර කළ සැම දෙනාමද සිහිපත් කරන්නේ ගෞරව පෙරදැරිව ය.

විවිධ අභියෝග බාධක මැදින් චරණ කලඑළි බසින්නේ වසරක් පමණ කළ කැපකිරීම්වල ප්‍රතිඵලයක් ලෙසිනි. එසේ එළිදැක්වුණා වූ මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ පස්වන කලාපය විදුදය ශ්‍රී නාමය ද සමග දිගු කලක් පවතීවා යන්න අපගේ ඒකායන ප්‍රාර්ථනය යි.

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මැදවල නිමලසිරි හිමි

පූජ්‍ය තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි

උපකුලපතිතුමාගේ පණිවිඩය

පුළුල් වූ විෂය ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකට අයත් බෞද්ධ දර්ශනය, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පාලි, සංස්කෘත, දර්ශනය, මනෝවිද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව යන විෂය ක්ෂේත්‍ර ද ඇතුළත් චරණ නමින් වාර්ෂිකව එළිදක්වනු ලබන මෙම සාර සංහිතාව වෙනුවෙන් සුභාශිංසන පණිවුඩයක් එක් කිරීමට ලැබීම විශ්වවිද්‍යාලයේ උපකුලපති වශයෙන් මා ලද භාග්‍යයක් ලෙස සලකමි.

විද්‍යෝදය-විද්‍යාලංකාර යනු මෙරට බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සුවිසල් විද්‍යා පීඨ දෙකකි. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල යතිඳුන් හා උන්වහන්සේගේ ජ්‍යෙෂ්ඨ ශිෂ්‍ය රත්නය වූ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යතිඳුන්, අද ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර නම් වූ මේ පුණ්‍ය භූමිය එදා විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය සමාරම්භය සනිටුහන් කළහ. එයින් ජාතියේ පණ නල ශක්තිමත් කරමින් අධ්‍යාපනික වර්ධනයට ශ්‍රී ලාංකේය භික්ෂුවකගේ උදාර දායකත්වය මොනවට පැහැදිලි වේ.

ඈත අතීතයේ සිටම ජාතියේ, බෞද්ධාගමේත් උන්නතිය උදෙසා අභීතව පෙර ගමන් සැපයූයේ භික්ෂූන්ය. උන්වහන්සේලා අපේ මේ ප්‍රෞඪ ශිෂ්ටාචාරය රකිනු වස් බණත් දෙසූහ. අණත් දෙසූහ.

ධර්ම විනයේත්, ශබ්ද ශාස්ත්‍රයේත් අභිවෘද්ධිය මුල් කොටගෙන පිහිටු වූ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය අද ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්විද්‍යාලය නමින් ලොව තුළ කිතු ගොස පතුරමින් සාර්ථක ඉදිරි ගමනක යෙදී සිටියි. විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමය විසින් එයට පෙර ගමන් සපයමින් හා එහි උන්නතිය වෙනුවෙන් විශාල මෙහෙයක් ඉටු කරයි.

භික්ෂු සංගමය තම සංගමයේ සුභසාධනය ගැන පමණක් කැප නොවී, ඉන් ඔබ්බට ගොස් ආගමික, සාමාජීය හා ශාස්ත්‍රීය

කටයුතු වෙනුවෙන් පෙරමුණ ගෙන ක්‍රියාත්මක වෙයි. වසරක් පාසා චරණ නමින් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහ එළිදැක්වීම එවන් එක් උදාර කටයුත්තකි. මෙරට කිත් පැසසුමට පත් ආචාර්ය මහාචාර්යවරුන් සහ විද්‍යාර්ථීන්ගේ විදග්ධ ලිපි පෙළකින් පෝෂිතව චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය වාර්ෂික සඟරාවක් ලෙස දිවයිනෙහි මෙන්ම විදේශයන්හි පවා ප්‍රචලිත වන්නකි.

මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අර්ථ දැක්වීමට, ප්‍රභාවත් කිරීමට ලිපි සැපයූ සියලු වියතුන් හටත් මෙය ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් එළිදැක්වීම උදෙසා නිති කැපවීමෙන් කටයුතු කරන භික්ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික, සභාපති, ලේකම්, සංස්කාරකවරු මේ සියලු නිලයන් හොබවන සියලුම භික්ෂූන් වහන්සේලා සෑම දෙනාටම ගෞරව පූර්වක ස්තුතිය පුදකර සිටිමි.

භික්ෂු සංගමය මෙන්ම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ද මතු යුග ගණනාවක් යෙහෙන් වැජඹේවායි! ප්‍රාර්ථනා කරන අතරම සියලුම ආකාරයේ සුභ පැතුම් පතමින් මාගේ සුභාශිංසන පණිවුඩය අවසන් කරමි.

ආචාර්ය එන්. එල්. ඒ. කරුණාරත්න
උපකුලපති
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

පීඨාධිපතිතුමාගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය පසුගිය කාල මුළුල්ලේම විශ්විද්‍යාලයීය අධ්‍යයන, අනධ්‍යයන හා ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව තුළ බෞද්ධ ආගමික ප්‍රබෝධය වර්ධනය කර ගැනීමට ඉමහත් කාර්යභාරයක් ඉටුකර ඇත.

දැනුම රැස් කිරීම, නිර්මාණය කිරීම හා බෙදා හැරීම විශ්වවිද්‍යාලයක මූලික කාර්යභාරයයි. ආචාර්ය හා ශිෂ්‍ය ප්‍රජාවගේ නිර්මාණාත්මක දෑ සමාජගත කිරීමට ඇති මූලික අවස්ථාවක් වනුයේ ශාස්ත්‍රීය සඟරාවන් පළ කිරීමයි. එවන් උතුම් මෙහෙයක් ඉටු කරලීමේ අරමුණින් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් වාර්ෂිකව පළ කරනු ලබන "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ පස්වන කලාපය එළිදැක්වීම ඉතා වැදගත් කර්තව්‍යයකි.

විද්‍යෝදය පිරිවෙන විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය බවට පත් කිරීමේ දී සිංහල හා බුද්ධාගම මෙන්ම පාලි, සංස්කෘත වැනි භාෂාවන් දියුණු කිරීම මූලික කාර්යභාරයක් ලෙස පනතින් දක්වා ඇත. එවන් පසුබිමක් තුළ එම අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගැනීමට භික්ෂු සංගමය දක්වන දායකත්වය ඉතා වැදගත් වේ.

තවදුරටත් මෙවන් ශාස්ත්‍රීය සේවාවන්හි නිරත වීමට භික්ෂු සංගමයට හැකිවේවා යි මේ අවස්ථාවට ශුභාශිංසන එක් කරමින් ප්‍රාර්ථනා කරමි.

ආචාර්ය සී.එල්.කේ. නවරත්න
පීඨාධිපති
මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යා පීඨය.

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

වසර 2000 කටත් අධික අතීතයේ අනුබුදු මිහිඳු හිමියන්ගේ පාදස්පර්ෂයත් සමග භික්ෂුවකට පමණක් ලැබුණු අධ්‍යාපනය නමැති ස්වර්ණමය ඔටුන්න ලෝකවාසී ලක්ෂ සංඛ්‍යාත දරුවන්ට ලබා දීමේ පරම පවිත්‍ර වූ චේතතාවෙන් යුක්තව කටයුතු කළ මෙරට වැඩ සිටි යතිවරයන් වහන්සේලා අතර සැම කල්හිම පිදුම් ලබන හික්කඩුවේ සිරි සුමංගල මා හිමිපාණන් විසින් අරඹන ලද විද්‍යෝදය පිරිවෙන් ආයතනය විවිධ වූ බාධා කම්කටොලු මැද සමස්ත මානව පරපුරේ දැනුම් පිපාසය සංසිඳුවනු වස් සිරිලක දෙවන විශ්වවිද්‍යාලය ලෙස විද්‍යෝදය සරසවිය ආරම්භ කිරීම නිසාවෙන් වැලිවිටියේ සෝරත නායක මා හිමිපාණන් වහන්සේද ලෝකවාසී ජනයාගේ ගෞරවාදරයට පත්වන යතිවරයන් වහන්සේ නමකි.

මෙරට ස්ථාපිත ජාතික විශ්වවිද්‍යාලයන් අතර සුවිශේෂී බවක් හිමි වන්නා වූ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය වල්පොල රාහුල, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රීය වැනි මහා ප්‍රාඥයන් වහන්සේලාගේ ගත දැවටුණ කසාවතෙහි පහස ලැබූවෙකි. මෙලෙස බෞද්ධ අනන්‍යතාව සිය පෙරටුගාමී බලවේගය කොට ගොඩනැගුණු මෙම පින්බිමෙහි වත්මන් නියෝජිතයන් වන භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩනැගී ක්‍රියාත්මක වන ''භික්ෂු සගමය'' සරසවි මාතාවගේ දරු පරපුරෙහි වත්මන් ප්‍රජාව අතර සුවිශේෂී වනුයේ අතීතයේ මෙම පුණ්‍ය භූමිය වන වැඩ සිටි මහා යතිවරයන් වහන්සේලාගේ ගමන් මගෙහි යමින් රට ජාතිය හමුවේ පැන නගින නොයෙක් බලවේග හමුවේ මෙන්ම නිදහස් අධ්‍යාපනය ආරක්ෂා කර ගැනීම හා තමන් ලද නිදහස් අධ්‍යාපනය මතු පරපුරටද උරුම කර දීම සඳහා පෙරටුවෙන් ක්‍රියා කරන සමගියේ අග්‍රඵලය වීම නිසාවෙනි.

මෙලෙස ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩ නැගී ක්‍රියාත්මක වන ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය වර්තමානයේ ක්‍රියා කරනුයේ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත වැනි මාහිමිවරුන්ගේ සිතැඟි ඉටු කරමිනි. මන්ද යත් උන් වහන්සේලා

විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍යන්ගෙන් අපේක්ෂා කරනු ලැබුවේ විනෝදශීලි, විවේචනශීලි, විචාරශීලි, සත්‍ය ගරුක, යුක්ති ගරුක, බුද්ධිමත්, ශිෂ්ට සම්පන්න, සහෘත්වයෙන් පිරුණු, සීමාන්තික නොවූ විද්‍යාර්ථයන්ය. එම අරමුණු සාක්ෂාත් කරමින් සමාජය සුඛිත මුදිත කිරීමේ උතුම් මෙහෙවරක නියැළෙමින් විශ්වවිද්‍යාලය තුළ සිදු කරනු ලබන මෙහෙවරයන්ට ලඝු නොවී ඉන් පරිබාහිරව සමාජමය සත්කාරයන් රැසක් ඉෂ්ට සිද්ධ කරමින් පවතී.

මෙවන් මහගු වටිනාකම් සහිත මහා මෙහෙවරක නියැළී සිටින භික්ෂු සංගමය මගින් විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ ගමන් කරමින් දැනුම සොයන දැනුමෙන් පිපාසිත වූ විද්‍යාර්ථයන්ගේ දැනුම් පිපාසය සංසිඳුවනු වස් උතුම් ශාස්ත්‍රීයමය මෙහෙවරකද නියැළී සිටියි. විදුදය සරසවි මාතාවට පමණක් සීමා නොවී සියලු දැනුම් පිපාසිතයන් හට අමාදිය දහරක් වෙමින් විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හි ලිපි මාලාවකින් යුක්තව ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' වසරක් පාසා එළිදක්වන දැනුම් කෙතකි.

මෙවැනි ආදර්ශ සම්පන්නවූත් අග්‍රගණ්‍ය වටිනාකමකින් යුක්ත වූත් ජාතික මෙහෙවරක නියැළෙනුයේ විශ්වවිද්‍යාලය තුළ බෞද්ධ අනන්‍යතාව උදුරා දැමීමට බොහෝ බලවේග, විවිධ ක්‍රියාකාරකම් කරන යුගයකදීය. එම උරුමයන් සුරක්ෂිත කරමින් අප ආ ගමන් මගෙහි දී ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' පස්වන කලාපය එළිදැක්වීමට ද මල්දම්, රතුපලස් ඇතුරූ සොඳුරු මාවත් අප හට නොවීය. විවිධ වූ බාධාවන්, කුමන්ත්‍රණ, බලවේග වැනි කටු කොහොලින් පිරි මාවතෙහිය. ඒ සියලු බාධාකම්කටොළු විඳ දරා ගනිමින් ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයෙහි'' පස්වන කලාපය එළිදැක්වීම සඳහා ඇප කැපවී ක්‍රියා කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු සමස්ත සාමාජික හිමිවරුන් සඳහා මාගේ කෘතඥතා පූර්වක ස්තුතිය පළ කිරීම සඳහා ද මෙය අවස්ථාවක් කර ගනිමි. අවසන් වශයෙන් මාගේ ප්‍රාර්ථනය වන්නේ මෙම උතුම් සත් ක්‍රියාව මතුවටත් අඛණ්ඩව සිදුවී ඒ තුළින් ප්‍රඥාලෝකයෙන් ආලෝකවත් වී සියලු විද්‍යාර්ථයන් හට ලොව බබළවන්නට ලැබේවා යන්නයි.

සද්ධංගම සීලාලංකාර හිමි
සභාපති
භික්ෂු සංගමය

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

අධ්‍යාපනය මනුෂ්‍ය ඥානය හා සාරධර්ම සම්ප්‍රේෂණ ක්‍රියාවලියක් ලෙස විද්වත්හු අර්ථ දක්වති. අධ්‍යාපනය ලබාදීමේ ආරම්භය පෙරදිග මෙන්ම අපරදිග ද ගොඩ නැගුණේ මැනවින් සංවිධානය වූයේ ආගමික සංවිධාන තුළ වීම සුවිශේෂත්වයකි. එමෙන්ම ලාංකේය අධ්‍යාපනය පෝෂණය වූයේ බුදුදහම හා බෞද්ධ සංස්කෘතියේ ආභාෂය ලබමිනි. පන්සල කේන්ද්‍ර කොට ගත් ලාංකේය සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනය බ්‍රිතාන්‍ය සමය තුළ ගෙනගිය නොයෙක් මර්දනකාරී ක්‍රියාපටිපාටි නිසා අඩපණ වී ගියේය.

සාල වෘක්ෂයක් යම් සේ ඵලපිණ්ඩනයෙන් ගැවසී එහි සාරය උකහා වැඩෙන්නා සේ ලාංකේය අනන්‍යයතාව වූ බෞද්ධ සංස්කෘතිය හා අධ්‍යාපනය විජාතික බලවේග ගිලගන්නා සමයක හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල මාහිමියෝ අභීතව නැගී සිට යටපත්ව යන සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනයට නැවත පුනර්ජීවනය ලබාදීමේ උත්තුංග අභිප්‍රාය පෙරදැරිව විද්‍යෝදය පිරිවෙන ආරම්භ කළහ. යම් සේ ඵල පිණ්ඩයන් සැස ඉවත් කළ කල්හි මල්ඵල දරා වැඩෙන්නා සේ ස්වාධීනත්වය ලැබීමත් සමග ලාංකේය සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනයේ පුනරුත්ථාපනයේ මස්තකප්‍රාප්තිය විද්‍යෝදය විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් විශ්වවිද්‍යාල තත්ත්වයට පත්වීම තුළින් සනිටුහන් වේ. එය "ජාතියට ලද උත්තුංග ත්‍යාගයක්" ලෙස සලකන්නේ එබැවිනි. එහිදී වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත මාහිමියන් ඇතුළු වියත් පඬිවරුන්ගේ අප්‍රතිහත ධෛර්ය හා කැපවීම නොතිබෙන්නට අපගේ අනන්‍යතාව සුරක්ෂිත වූ බෞද්ධ අනන්‍යතාවෙන් ඔපවත් වූ ජාතික විශ්වවිද්‍යාලයක් බිහි නොවන්නට ඉඩ තිබුණි. බෞද්ධ සංස්කෘතිය ඉගැන්වීමත් ජාතික ආගමික සංස්කෘතික අවශ්‍යතාවන් මුදුන් පමුණුවා ලීමත් ඒ සඳහා අවැසි නායකත්වයක් දිය හැකි තරුණ පරපුරක් බිහි කිරීමත් ජාතික විශ්වවිද්‍යාලයක පරමාර්ථය ලෙස සෝරත මාහිමියෝ විශ්වාස කළහ.

වරෙක සෝරත මාහිමියෝ විශ්වවිද්‍යාලය සමුද්‍රයකට සමාන කළහ. සමුද්‍රය යම් සේ හැම කුණු කසළ ගොඩාක්ම ගොඩ ගසයි ද

එහිදී නිතරම අසත්‍ය වැරදි දේ ඇත් කොට සත්‍යයම පිළිගත යුතු බවත් සමුදුර යම් සේ කිසිකලෙක වෙරළ නොඉක්මවයි ද එපරිදි විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍යයා ද ස්වකීය විශ්වවිද්‍යාල සම්ප්‍රදාය එයට ඇති ලැදියාව අත් නොහළ යුතු බව පෙන්වා දුන්හ.

එකී පරමාර්ථයන් අත්නොහැර පූර්ව කර්තෘ නාහිමිවරුන් ගමන්ගත් මග යමින් ධර්ම ශාස්ත්‍රීය මෙහෙවර මෙන්ම බෞද්ධ අනන්‍යතාවත් නිදහස් අධ්‍යාපනයත් සුරක්ෂිත කිරීම විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු ප්‍රජාව වශයෙන් අපගේ යුතුකම මෙන්ම වගකීමක් කොට අප සලකමු. එදා මෙන්ම අද ද ප්‍රච්ඡන්නව ක්‍රියාකරන ප්‍රතිවාදී කුමන්ත්‍රණකාරී බලවේග ලාංකේය සංස්කෘතික අනන්‍යතාවත් නිදහස් අධ්‍යාපනයත් ගිල ගැනීමට මාන බලමින් සිටියි. එබැවින් විදුදය මාතාවගේ රුහිරුවන් එකී අනන්‍යතාව ආරක්ෂා කිරීමට වත්මන් ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව අතරත භික්ෂු සංගමය ජාතික ආගමික ධර්ම ශාස්ත්‍රීය උන්නතිය සඳහා වාර්ෂිකව සිදුකරන්නා වූ සත් ක්‍රියාවන් රාශියකි. ඒ අතර චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය දැනුම් පවස නිවාලන්නට සමත් සංග්‍රහයක් ලෙස ශාස්ත්‍රගවේෂී සැමගේ චිත්තාකර්ෂණය කොට ගෙන ඇත. මෙවර පස්වන කලාපය ලෙසින් ඔබ හමුවට එන 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එම සුවහසක් පාඨක සැමගේ අභිලාෂයන් මුදුන් පමුණුවා ලීමට හැකිවීම පිළිබඳව භික්ෂු සංගමය ලෙස අප භාග්‍යයක් කොට සලකමු. මෙම ක්‍රියාදාමය දිය ඇල්ලක් සේ සිත් බඳනා ලෙසින් දර්ශනය වන්නේ නොයෙක් හැල හැප්පීම් බාධක මැද ගමන් කරන නිසාවෙනි. එහිදී නොයෙක් බාධක බලවේග විඳ දරා ගනිමින් කටයුතු කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන්ටත් සියලුම සාමාජික හිමිවරුන්ටත් මාගේ හද පිරි කෘතවේදිත්වය පුද කරන්නෙමු. අවසාන වශයෙන් ශාස්ත්‍රගවේෂී සැමගේ මනෝරථයන් තත් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය හරහා සමෘද්ධිමත් කරවා ගැනීමට හැකිවේවා යන්න මාගේ ප්‍රාර්ථනයයි.

වනසිරිගම සිරිරතන හිමි
ලේකම්
භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරී මණ්ඩලය - 2011/2012

1. ගරු සභාපති- පූජ්‍ය සද්ධංගම සීලාලංකාර හිමි (සිව්වන වසර)
2. ගරු ලේකම් - පූජ්‍ය වනසිරිගම සිරිරතන හිමි (සිව්වන වසර)
3. උපසභාපති - පූජ්‍ය බටගල්ලේ සුමනසාර හිමි (සිව්වන වසර)
4. උපලේකම් - පූජ්‍ය මැකිලියතැන්නේ සුජාත හිමි (තෙවන වසර)
5. ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි
6. ගරු කනිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - පූජ්‍ය වැල්ලවායේ වජිර හිමි (තෙවන වසර)

කාරක සභාව

1. පූජ්‍ය අලවත්තේ ඤාණරතන හිමි (සිව්වන වසර)
2. පූජ්‍ය කහටගස්දිගිලියේ සංඝානන්ද හිමි (සිව්වන වසර)
3. පූජ්‍ය පාතේගම සේකර හිමි (තෙවන වසර)
4. පූජ්‍ය තිස්සෝගෙදර මහානාම හිමි (තෙවන වසර)
5. පූජ්‍ය නාමල්ඔය සිරිධම්ම හිමි (දෙවන වසර)
6. පූජ්‍ය වඩිගවැවේ ධම්මකුසල හිමි (දෙවන වසර)
7. පූජ්‍ය රන්සැගොඩ රතනසාර හිමි (පළමු වසර)
8. පූජ්‍ය කිඹුල්පැටියාවේ සංඝරක්ඛිත හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මැදවල නිමලසිරි හිමි (තෙවන වසර)

පූජ්‍ය තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි (දෙවන වසර)

ලේඛනාවලී - ලේඛකාවලී

ශාසන ඉතිහාසය

1. ශ්‍යාම උපසම්පදාව තුළින් ඇති කළ සමාජ බලපෑම 1
දර්ශනපති අජිත් තලවත්ත
B.A (Hons), M.A (Peradeniya), M.Phil (Kelaniya)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලේ.

2. භාරතීය බුදුසසුනේ අවනතිය විෂයෙහි බලපෑ සාධක 18
දර්ශනපති නිලන්ත පී. දිසානායක
B.A (Hons), M.Phill. (U.S.J.P)
සහය කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

3. දඹදෙණි කතිකාවතින් හෙළිවන සමකාලීන
භික්ෂු ජීවිතය 33
මහාචාර්ය චන්ද්‍රානි මුණසිංහ
B.A (Hons), M.A (Kelaniya), M.S.Sc (Kelaniaya)
අංශාධිපති, බෞද්ධ සංස්කෘතිය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

4. බුදුසමයේ ව්‍යාප්තිය උදෙසා ථායිලන්ත රජවරුන්ගේ
දායකත්වය 50
ශාස්ත්‍රපති අලුත්ගම විමලරතන හිමි
B.A (Hons), M.A (Kelaniya)
කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

5. **Can Monks Ordain the Women? : A Historical and Textual Study of Bhikkhunī Order in Sri Lanka** 64
Dr. Witharandeniye Chandasiri Thero
B.A (Hons), Royal Pundit (O.S.S), M.A, PhD (U.S.J.P),
Dip. in Education (Colombo)
Assistant Lecturer, Department of Pali and Buddhist Studies,
University of Sri Jayewardenepura.

බෞද්ධ දර්ශනය හා සමය දර්ශනය

5. මහායාන දර්ශනය උදාවීමෙහිලා බලපෑ නිකායාගත මූලබීජ 78
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, රාජකීය පණ්ඩිත
මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි
B.A. (Hons), Royal Pundit (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

6. බුදු දහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ දහමක්ද? 93
ශාස්ත්‍රපති සංබපාලේ පඤ්ඤාසාර හිමි
B.A. (Hons), M.A. (Kelaniya)
සහය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

7. අපරාධය පිළිබඳ බෞද්ධ දෘෂ්ටිය 106
දර්ශනපති, කුඩාකත්නොරුවේ විනීත හිමි
B.A. (Hons), M.A. (Kelaniya), M.Phill (U.S.J.P)
කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

8. සමය දර්ශන අතර බුදුදහමේ අනන්‍යතාව 113
ආචාර්ය කට්ටකඩුවේ චන්ද්‍රවිමල හිමි.
B.A (Hons), Royal Pundit (O.S.S), M.A (Kelaniya), PhD, (U.S.J.P)
සහය කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

පුරාවිද්‍යාව හා ඉතිහාසය

12. ලක්දිව පිළිමගෙවල් නිර්මාණයේ ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදාය 130
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී දමිත් රණගල
B.A (Hons)
සහය කථිකාචාර්ය, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

10. අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය හා ලංකාව අතර ගොඩනැගුණු ආගමික සම්බන්ධතා අධ්‍යයනය කිරීමට යොදා ගතහැකි මූලාශ්‍රයක් ලෙස ජිනකාලමාලියේ ඓතිහාසික වැදගත්කම 148
ශාස්ත්‍රපති උදය හෙලුම් රත්නායක
B.A (Hons), P.G. Dip. in Archaeology (Kelaniya)
සහය කථිකාචාර්ය, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

11. පුරාවිද්‍යාව හා පුරාවිද්‍යා ආචාරධර්ම 160
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
මන්දාරම්නුවර චන්ද්‍රානන්ද හිමි,
B.A (Hons), M.A (Kelaniya), Royal Pundit (O.S.S)
ශාස්ත්‍රවේදී ආර්. සුරංග සම්පත්
B.A (Hons)
බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, විශේෂවේදී,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

මනෝ විද්‍යාව

13. උපදේශනය, භාව විශෝධන ක්‍රම ශිල්ප හා මනෝවිශ්ලේෂණ ක්‍රම ශිල්ප 176
දර්ශනපති යාපාරත්න වීරසේකර
B.A (Hons), M.Phill (U.S.J.P),
P.G. Dip. in Counseling (Colombo)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

15. පෞරුෂය මැනීමේ මනෝවිද්‍යා පරීක්ෂණ පිළිබඳ හැඳින්වීමක් 187
දර්ශනපති කුඹුකන්දන රේවත හිමි
B.A. (Hons), M.Phil (Peradeniya)
කථිකාචාර්ය, දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

14. භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය කිරීම පුද්ගල මානසිකත්වයට සහ චර්යාවට බලපාන ආකාරය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් 205
කථිකාචාර්ය, එන්.ඩී. ගුණේන්ද්‍ර ගයන්ත
උපසභාපති, මානසික සෞඛ්‍ය පදනම
B.A (Hons), Dip. in English,
Dip. in Counseling Psychology, (M.H.F),
Advanced Dip. in Psychotherapy, (M.H.F)
දර්ශන අධ්‍යයන අංශය, සමාජීය විද්‍යා පීඨය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

අභිචාර හා ජනශ්‍රැති

16. මධ්‍යම පළාතේ ජන ඇදහීම්, අධිවිශ්වාස හා තත් විෂය පරාසයෙහි සංලක්ෂණ 220
ආචාර්ය සාලිය කුලරත්න
B.A (Hons), M.Phil, PhD (Peradeniya)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයන අංශය,
පේරාදෙණිය විශ්විද්‍යාලය.

17. ශ්‍රී ලංකාවේ දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම සහ අභිචාර විධි 239
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී දීපිකා උදයංගනී විජේතුංග
B.A (Hons), P.G. Dip. in Archaeology,
M.Sc in Archaeology (P.G.I.A.R)
කථිකාචාරිණී, පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

සාහිත්‍ය සමීක්ෂා

18. දෙවන චීන - ජපන් යුද්ධය පසුබිම් කොට ගත් රතුසෝගම් (**Red Sorghum**) නවකථාව පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් 255
මහාචාර්ය ධර්මා රාජපක්ෂ
B.A (Hons), M.A, M.Phil (INALCO, Paris), PhD (Ruhuna),
සිංහල අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

20. මහනුවර යුගයේ රචිත පාලි සන්දේශ පිළිබඳ හැඳින්වීමක් 269
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී හතරබාගේ සුගතවංශ හිමි,
B.A (Hons)
පාලි විශේෂවේදී, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

21. පටිසම්භිදාමග්ගයේ අභිධර්ම ලක්‍ෂණ 281
ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි,
B.A (Hons), M.A (Kelaniya), Royal Pundit (O.S.S),
PhD (Peradeniya)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

22. භගවද්ගීතාවෙන් ප්‍රකට වන බුද්ධිවිෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදය 302
හිටපු මහාචාර්ය නවගමුවේ රේවත හිමි
B.A (Hons), M.A, M.Phil (Kelaniya)
සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

23. සංදේශ ලක්ෂණයන්ගෙන් ඔපවත් වූ ගරුළ සංදේශය පිළිබඳ විමර්ශනයක් 321
රාජකීය පණ්ඩිත මොනරාගල නන්දසිරි හිමි,
B.A (Hons), M.A (Kelaniya), Royal Pundit (O.S.S)

24. **The politics of William Blake in Songs of Innocence and Songs of Experience** 333
Assistant Lecturer B. A. K. M. Bamunusinghe
B.A (Hons), Dip in IR (B.C.I.S), Dip. in English (Aquinas)
Dip. in Tamil (Kelaniya)
Department of Linguistics, University of Kelaniya.

25. මැති-ඇමතිවරු පත්කිරීම හා ඔවුන් ගේ කාර්‍යභාරය පිළිබඳ විමසුමක් (කෞටිලීය අර්ථශාස්ත්‍රය ඇසුරින්) 341
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, රාජකීය පණ්ඩිත
පනාමුරේ සුගතසිරි හිමි,
B.A. (Hons), Royal Pundit (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

26. පාලි සූත්‍ර පිටකාගත අර්හත් සංකල්පය
පිළිබඳ විමර්ශනයක් 353
මහාචාර්ය වාච්චේ ධම්මරක්ඛිත හිමි,
B.A (Hons), M.A, M.S.S.C (Kelaniya)
පීඨාධිපති, බෞද්ධ අධ්‍යයන පීඨය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

27. මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපද විවරණයෙහි දක්නට
ලැබෙන අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම පිළිබඳ විමසුමක් 366
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පවිත්‍රා මුතුමාලි නාරායණ
B.A (Hons)
සහය කථිකාචාර්ය, සිංහල හා ජනසන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

චරිත අධ්‍යයන

28. බුදුසමය හා සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ධනය කළ භාරතයේ
හර්ෂවර්ධන මහාධිරාජයා 380
ආචාර්ය බෙලිගල්ලේ ධම්මජෝති හිමි
B.A (Hons), M.A (Peradeniya), PhD (Benares)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

29. රිචඩ් ලෙස්ලි බ්‍රෝහියර් **(R.L. Brohier)**
(ක්‍රි.ව. 1892 - 1980) 388
මහාචාර්ය යමුනා හේරත්
B.A (Hons.), P.G. Dip. Archaeology
M. Sc. Archaeology (P.G.I.A.R)
පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

30. සූත්‍ර පිටකාගත ජෛන මහාවීරයන්ගේ චරිතය
පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් 400
ආචාර්ය, එස්. විජිත කුමාර,
B.A (Hons), M.A (Kelaniya), M.A (B.P.U), PhD (U.S.J.P)
කථිකාචාර්ය, මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනාංශය,
මහිදෝල් විශ්වවිද්‍යාලය, තායිලන්තය.

සමාජීය අධ්‍යයන

31. සිංහලයේ නෑ ඇමතුම් රටා 406
දර්ශනපති සන්ධ්‍යා කහඳගමගේ,
B.A (Hons), M.Phil (Colombo)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

32. විවාහ සංකල්ප පිළිබඳ ප්‍රවේශයක් 422
ශාස්ත්‍රපති නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි,
B.A (Hons.), M.A (Kelaniya), Dip. in Education (N.I.E)
Dip. in Counselling Psychology (S.L.M.F)
සහය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

33. ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාවාස 432
මහාචාර්ය ආර්. එම්. කේ රත්නායක,
B.A (Hons), M.Phil (U.S.J.P), PhD (U.S.J.P-Uppsala)
භූගෝල විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

34. Role of Religion in the Rehabilitation of Offenders 441
Dr. E.A.D. Anusha Edirisinghe,
B.A (Hons), M.A, Ph.D (U.S.J.P-Uppsala)
Senior Lecturer,
Department of Sociology,
University of Kelaniya,

35. විවාහ හා පවුල් ඒකකය පිළිබඳව හින්දු ආකල්පය 460
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල
B.A (Hons), M.A (U.S.J.P)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

භාෂා අධ්‍යයන

36. **The Potential of Content-Based Instruction in Facilitating Language Development** 470
Thilina Wickramaarachchi,
B.A (Hons)
Lecturer (Probationary), Attached to the English Language Teaching Unit of university of Kelaniya.

37. **A New Approach In Teaching English Language Via English Literature** 488
T.M.W.P Tennakoon,
Lecturer (Probationary) B. A (Hons), M. A (Kelaniya)
Faculty of Language Studies,
Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

මානව සම්පත් හා මානව හිමිකම්

38. මානව හිමිකම්වල දාර්ශනික පසුබිම 505
දර්ශනපති සම්පත් රාජපක්ෂ
B.A (Hons), M.Phil (Peradeniya)
කථිකාචාර්ය, ආර්ථික විද්‍යා අධ්‍යයන අංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

39. මානව සම්පත් කළමනාකරණය සහ තරගකාරී වාසිය 521
ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය හෙනරත් එච්.ඩී.එන්.පී. ඕපාත
Bsc (B.Ad) Special, Msc (B.Ad), Personal Mgt (U.S.J.P), MBA (Brimingham), PhD (H.R.M) (Utara – UUM)
මානව සම්පත් කළමනාකරණ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

අධ්‍යාපනය

40. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා සංකල්ප සාධනය 539
මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද හිමි
B.A (Hons), M.A (Peradeniya), M.Phill (B.P.U)
බෞද්ධ දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

ශ්‍යාම උපසම්පදාව තුළින් ඇති කළ සමාජ බලපෑම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අජිත් තලවත්ත

මහනුවර යුගයේ පූර්ව භාගයේ දී බුද්ධ ශාසනයේ ඇතිවී තිබුණු ශාසනික විලෝපනය සහ පසුගාමිත්වය නගාසිටුවීමට හැකි වූයේ ගණින්නාන්සේගේ මෙහෙවර නිසාය. එම ප්‍රබෝධය තුළින් දහඅට වැනි සියවසේ මැද භාගය වනවිට සරණංකර හිමියන්ගේ කැපවීම නිසා මෙරට බෞද්ධයන්ගේ සිත් සතන් සනසාලමින් ශාසනයේ දියුණුවක් ඇති වූ බව පැහැදිලි ය.[1] ශ්‍රී ලංකාවේ චිරකාලීනව පැවත ආ ආරණ්‍යක සම්ප්‍රදාය සොයා ගිය අතීත සම්ප්‍රදායේ ජීව බලවේග ඒකරාශී කරන උත්සාහයක් ලෙස උපසම්පදාව සැලකීමට හැකි වේ. මෙරට ශාසනයේ වර්ධනය මල්ඵල දැරුවේ ක්‍රි.ව. 1753 දී ය.[2] මෙම ලිපිය තුළින් දහ අට වැනි සියවසේ කන්ද උඩරට බෞද්ධාගමික පුනර්ජීවනයේ පරිහානියට සරණංකර සංඝරාජ හිමියන්ගේ භූමිකාව කොතෙක් දුරට බලපෑවා ද යන්න හඳුනාගෙන, ශ්‍යාම උපසම්පදාව තුළින් කුල ක්‍රමය ප්‍රචලිත වූ ආකාරය විග්‍රහකිරීමට අපෙක්ෂිත ය.

දහඅට වැනි සියවසේ කන්ද උඩරට රාජධානියේ ඇති වූ බෞද්ධ පුනර්ජීවනය පිළිබඳ කතිකාවේදී ඉදිරිපත්ව ඇති ප්‍රධාන අදහසක් නම් උපසම්පදාවෙන් පසු උඩරට ප්‍රදේශයේ බෞද්ධාගමික පසුබිම සරණංකර හිමියන් අපේක්ෂිත පරිදි දියුණු නොවූ බවයි. සංඝරාජ හිමි ගෙනගිය ආගමික ව්‍යාපාරයේ දිගුකාලීන ප්‍රතිඵල මතු වූයේ උඩරට ප්‍රදේශවලට වඩා පහතරට ප්‍රදේශවලිනි.[3] උපසම්පදාව ලබා සංඝරාජ ධුරයෙන් පිදුම් ලැබූ

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සරණංකර හිමියන්ට කිසිදු නීතිමය බාධාවකින් තොරව සාමයික හා සාමාජික සේවයෙහි යෙදීමට අවකාශ සැලසුණේ ය. එම ධුරයට පත්වීමත් සමග දළදා වහන්සේගේ භාරකාරත්වය ද ලැබුණේ ය.[4] එතුමා බෞද්ධාගමේ සෑම කටයුත්තකට ම සෘජු දායකත්වය ද ලබා දුන්නේ ය. නමුත් සරණංකර හිමියන් බලාපොරොත්තු වූ අරමුණු ඉටු නොවූයේ මන්ද යන්න විචාරශීලිව විමසිය යුතුය.

සසුනේ අභිවෘද්ධියට සංඝරාජ හිමියන් දිවි හිමියෙන් ක්‍රියා කළ ද උන්වහන්සේගේ ඇතැම් පක්ෂග්‍රාහී කටයුතු එහි පිරිහීමට ද බලපෑවේ ය. සංඝරාජ හිමියන් වශයෙන් එතුමා සෑම කෙනෙකුට ම එක සමානව නායකත්වය දිය යුතුය. එනමුත් මල්වතු විහාරයට වැඩි අනුග්‍රහයක් දැක්වීමත් සමග ඇතැම්හු ඊට විරුද්ධ වූහ.[5] මෙම විහාරය ප්‍රමුඛවීමට බලපෑ හේතු වූයේ උපසම්පදාව ගෙන ඒමට මූලිකව ක්‍රියා කළ සරණංකර හිමියන් එහි වාසය කිරීමත්, නාගරිකව පිහිටා තිබීමත්, මීට පෙර සිටම විදේශීය භික්ෂූන් පැමිණි විට ලැගුම් ගන්නා ස්ථානය වීම සහ රජ මාළිගාවට ආසන්නවීමත් යන කරුණු නිසා ය.[6] මෙම පක්ෂග්‍රාහී ප්‍රතිපත්තිය නිසා ඇතැම් භික්ෂූන් වහන්සේලා සංඝරාජ හිමියන්ගේ උපදෙස් පිළිපැදීමට අකමැති වූ බව පෙනේ. උපසම්පදාවෙන් අනතුරුව අස්ගිරිය සහ මල්වතු උභය විහාරීය භික්ෂූහු සරණංකර හිමියන්ගේ ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳ අකමැති වූහ. තවද දෙවෙහෙරේ අසමගිය ද වැඩි විය. මල්වත්තේ භික්ෂූන් අස්ගිරිය සුළු කොට තැකීම මෙහි ප්‍රධාන හේතුව වශයෙන් සැලකිය හැකිය. සඟරජ හිමියන් විහාර දෙකේ භික්ෂූන් රැස් කරවා අවවාද කොට ක්‍රියා කළත් සමගිය දීර්ඝ කාලයක් පැවතුණේ නැත. සඟරජ හිමියන් නොසලකා සෙසු භික්ෂූන් වහන්සේ ක්‍රියා කිරීම නිසා උඩරට ප්‍රදේශයේ බෞද්ධාගම පසුබෑමට ලක් විය. උභය විහාරයෙහි වෙන වෙනම සීමා මාලක ඇති නොකොට උපසම්පදා කර්මය සිදු කිරීමට අවශ්‍ය මගපෙන්වීම් ලබාදීමට සරණංකර හිමියන්ට ක්‍රියා කිරීමේ හැකියාව තිබෙන්නට ඇත. තවද මේ මූලස්ථාන දෙක එකක් කොට එය එක මහානායක ස්ථවිරයන් වහන්සේ නමක් යටතේ පාලනය වන්නට කටයුතු කළා නම් මෙබඳු වූ භේදයක් පැන නගින්නේ නැත. උන්වහන්සේට සංඝරාජ පදවිය

ලැබුණේ රාජබලයත් සමග ය. එම බලය නිසියාකාරයෙන් භාවිත කර කටයුතු කළේ නම් ගැටලු ඇතිවීමට පැවති ඉඩ ප්‍රස්තා අවම වීමට ඉඩ තිබුණි.

උපසම්පදාව ඇති කළ පමණින් ශාසන පරිහානිය වළක්වා ගත නොහැකි බව අවබෝධ කරගත් සරණංකර හිමියන් භික්ෂූන්ගේ අධ්‍යාපනික සංවර්ධනය සඳහා රාජ අණින් කතිකාවතක් ඇති කිරීමේ වටිනාකම රජුට අවබෝධ කර දුන්හ.[7] මේ අනුව "කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ කතිකාවත" නමින් හැඳින්වෙන ව්‍යවස්ථා පද්ධතියක් රජතුමා විසින් සංඝරාජ හිමියන්ගේ සහයෝගයෙන් පනවන ලදී.[8] උන්වහන්සේගේ ශාසනික මෙහෙවරෙහි උච්චතම ඵලය ලෙස දැක්විය හැක්කේ මෙම කතිකාවත ය.[9] අතීතයේ සිදු වූ වැරදි වර්තමානයේ දී නිවැරදි කර ගැනීම සඳහාත්, අනාගතයේ දී එබඳු තත්ත්වයක් ඇති වීම වැළැක්වීම සඳහාත් කතිකාවත සිදු කළත් ඉන් හටගත් ප්‍රතිඵල උඩරට ප්‍රදේශයේ බුදුදහමේ පරිහානියට ඉවහල් වූ බව පෙනේ.

මෙම කතිකාවත සිදු කිරීමෙන් අනතුරුව සියම් නිකායේ උපසම්පන්න වීමට හැකි වූයේ ගොවිගම කුලයේ අයට පමණි. ගොවිගම කුලය හැර සෙසු කුලයන් පහත් කුල ලෙස සැලකීය. එලෙස සලකා කටයුතු කිරීම උඩරට බුදු සසුනේ පරිහානියට සෘජු වශයෙන් බලපෑවේය. මන්දාරම්පුර පුවතේ සඳහන් වන පහත ප්‍රකාශයෙන් සියම් නිකාය උසස් කුලයට පමණක් සීමා වීම තහවුරු වේ.

> "...... ගොවි දනන් පමණක් ගෙන පැවිදි දෙනු ..... උභය විහාරය මේ මහ අරණ අකඩ නොකර වඩමින් ශාසන පිළිවෙත් පවිත්‍රාව රැක ගත යුතුමය. . . . . . ,"[10] එසේම එහි සඳහන් පහත පද්‍යවලින් ද ඒ බැව් සනාථ වේ.

නොයෙක් ගොත් ඇති යන
විදිය පවතින කෙලෙ සින
සිටි නම් පැවිදි ගෙන
උපසපන් උන් නොකර හළ මැන[11]

රජුගේ මෙම නියෝගයත් සමග සෙසු කුලවල භික්ෂූන් වහන්සේලා දැඩි විරෝධයක් දැක්වූහ. බුද්ධ කාලීන භාරතයෙහි එතෙක් පැවති සියලු කුල භේද දුරලා කටයුතු කිරීමට ගෞතම බුදුන් වහන්සේට හැකි විය. එහෙත් මහනුවර යුගයේ පැවිදි වීමට කුල භේදය සැලකීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ සසුනේ ඉදිරි ගමනට බාධාවක් ද එල්ල විය. මෙම ක්‍රියාමාර්ගයට එරෙහිව භික්ෂූන් වහන්සේලා ඒකරාශී කිරීමට සීතාවක සහ මොරවක යන සාමණේර දෙනම ක්‍රියා කළහ.[12] නමුත් අවසානයේ ඔවුන්ට දඬුවම් විඳීමට පවා සිදු වූ බව පෙනේ. මෙලෙස උද්ගත වූ තත්ත්වයන් පාලනය කිරීමට සරණංකර හිමියන්ට හැකියාව තිබුණ ද එය උන්වහන්සේ අතින් ඉටු නොවූයේ ඇයි ද යන්න ගැටලුවකි. පසුකාලීනව වෙනත් නිකායන් බිහිවන අතර ඒ සඳහා යම් සහයෝගයක් උඩරට භික්ෂූන් වහන්සේගෙන් ලැබුණා ද යන්න සිතාබැලිය යුතුය. එම නිකායන් ආරම්භ කිරීමට පුරෝගාමී මෙහෙයක් ඉටු කරනු ලබන්නේ පහතරට භික්ෂු පරපුර විසිනි. දහනම වැනි සියවස තුළ පහතරට කේන්ද්‍රගතව ඇති වූ බෞද්ධ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය තුළ එම භික්ෂූන් වහන්සේගේ නායකත්වය ද කැපී පෙනේ.

මහනුවර රාජධානියේ අවසාන සමය වන විට පෙනීගිය කාරණයක් වන්නේ රදළවරුන්ගේ බලය වඩාත් වර්ධනය වූ බවකි. විශේෂයෙන් ම මෙම බලය වර්ධනය වීමට වීරපරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ වඩුග කුමාරිකාවක් විවාහ කරගැනීම ප්‍රධාන වශයෙන් බලපෑවේය. රාජ සභාව මෙම සිදුවීමත් සමග සිංහල සහ හින්දු වශයෙන් බෙදීමකට ලක් විය. ආචාර්ය ශ්‍රීමතී ලෝනා දේවරාජගේ උඩරට රාජධානිය නම් කෘතිය මගින් පෙන්වා දෙන්නේ උඩරට ශාසනික පුනරුද්දීප්තියක් ඇති නොවීම සඳහා පාරම්පරික රදළ බලය ඉවහල් වන්නට ඇති බවයි.[13] රජු සෑම විටම සිංහල රදළයන්ගේ බලය වර්ධනය වීම පිළිබඳව බිය විය. අසමගිය පවතින තාක් රජුගේ ශක්තිය වර්ධනය කරගත හැකි බව හෙතෙම හොඳින් අවබෝධ කරගෙන සිටියේ ය.[14] මහජනයා කෙරෙහි විශාල ප්‍රභූත්වයක් දැරූ සංඝයා පළමු තත්ත්වයට නගා සිටුවා, ගම් බිම් ලබාදී ශක්තිමත් කොට ඔවුන්ගේ සහයෝගය ඇතිව තම තත්ත්වය ආරක්ෂා කර ගැනීමට රජතුමා අපේක්ෂා

කළේය. සංඝයා ද ඔවුන් මගින් ජනතාව ද තම පක්ෂයට ගෙන උඩරට රදළ පන්තියේ බලය බිඳීමට ඔහු බලාපොරොත්තු විය. එවකට උඩරට සිටි ප්‍රභූ භික්ෂූන් වහන්සේ රදළ පවුල්වලට අයත් වූ නිසා එම අරමුණු එතරම් ම සාර්ථක නොවූ බවත් නොපෙනේ.

රජතුමා භික්ෂූන් සහ රදළයන් අතර බෙදීමක් අපේක්ෂා කළත් භික්ෂූන් සහ රදළවරු අතර පැවතියේ දැඩි සමීප ඥාති සබඳතාවකි. ඒ බව සනාථ කිරීම සඳහා නිදසුනක් ලෙස සරණංකර හිමියන්ගේ ඥාති පරපුර මදක් විමසා බැලිය හැක. මෙම හිමියන් වෙල්ලස්සේ දිසාපති සහ තුම්පනේ රටේ රාළ ලෙස කටයුතු කළ කුලතුංග මුදලි පරපුරෙන් පැවත එන අයෙකි.[15] තවද තිබ්බොටුවවේ හිමියන් සමරක්කොඩි අදිකාරමගේ ඥාති සහෝදරයකු ලෙස උඩරට රාජධානිය කෘතිය මගින් පෙන්වා දෙයි. මෙ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ප්‍රධාන තනතුරු හෙබ වූ භික්ෂූන් වහන්සේ මගින් රදළ සමාජය ද නියෝජනය වූ බවයි. එය තවත් අතකින් රදළ බලය වර්ධනයට ද මහෝපකාරී විය. රාජසිංහ රජු කතිකාවත පිහිට වූයේ රදළ බලය වර්ධනය කිරීමේ අදහසින් නොවුණ ද එය නිරායාසයෙන් ම සිදු වූ බව පෙනේ. කෙසේ වුවත් අවසානයේ රජු සහ රදළවරු අතර ගැටීම උඩරට ප්‍රදේශයේ සසුනේ පරිහානියට හේතු වූ බව කිව හැකිය.

උඩරට ප්‍රදේශයේ බුදුදහමේ පරිහානියට කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජතුමාගේ ඇතැම් ආගමික ප්‍රතිපත්ති ද ඉවහල් විය. ඒ වනවිට කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ බුද්ධාගමට තිබුණු ඇල්ම ගැන බෞද්ධයන් තුළ සැක පහළ වී තිබුණි.[16] ඔහු ශිව ආගමික පූජා විධි කෙරේද දැඩි ඇල්මක් දැක්වීය. සිය නළලෙහි අළු තවරාගෙන සිටි බවට රාජාවලියේ සඳහන් වේ. මෙම ක්‍රියාමාර්ග බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට එරෙහිවීමක් ලෙස උඩරට ජනතාව කල්පනා කළේය. එබැවින් ක්‍රි.ව. 1760 දී රජුට එරෙහිව කුමන්ත්‍රණයක් දියත් කර ඇත. කුමන්ත්‍රණකරුවන් රජ හැඳින් වූයේ "දෙමළ මිථ්‍යා දෘෂ්ටිකයකු"[17] ලෙස ය. මෙම කියමනෙන් ම පැහැදිලි වන්නේ උඩරට ජනතාවට බෞද්ධ රජෙකු සිංහාසනාරූඪ කිරීමට අවශ්‍ය වූ බවයි.

රජු බොරු වළකට දමා මැරවීමේ කුමන්ත්‍රණය මෙහෙයවීමේ මූලිකත්වය සමරක්කොඩි භාරගත් අතර සරණංකර සහ තිබ්බටුවාවේ යන හිමිවරුන්ගේ සහයෝගයත් රජගෙදර මුළුතැන්ගෙයි නිලධාරියකු වූ මොලදණ්ඩෙගේ සහයෝගයත් ලැබී ඇත.[18] කුමන්ත්‍රණයෙන් අපේක්ෂා කළේ රජු මරා සියම් දේශයෙන් ගෙන් වූ කම්ටි පිපට් සිංහාසනාරූඪ කරවීම යි.[19] මෙම කුමන්ත්‍රණය පිළිබඳ සඟරජුන් දැන සිටි බව ශාසනාවතීර්ණ වර්ණනාව නම් කෘතියේ සඳහන් වේ. ප්‍රධාන නායක භික්ෂූන් වහන්සේ ලෙස එය දැනගත් වහා ම එය නැවැත්වීමට හෝ එසේ නොමැති නම් රජුට දැන්වීමට අවස්ථාව තිබුණි. මෙම කුමන්ත්‍රණයට සඟරජු දායක වී ක්‍රියා කළේ ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව නොතිබුණ අයෙකු නිසා බැව් කොටගම වාචිස්සර හිමියෝ පෙන්වා දෙති. බෞද්ධාගම නගා සිටුවීමට රාජ අනුග්‍රහය ලබාදුන් රජු මැරීමට කුමන්ත්‍රණය කිරීම සඳහා සඟරජ හිමියන් මුල්වීම තුළින් පැහැදිලි වන්නේ උඩරට බුද්ධ ශාසනය සරණංකර යුගයේදී ම පරිහානියට පත්වීම වළක්වා ගැනීමට අපොහොසත් වූ බවයි. එපමණක් ද නොව මෙම කුමන්ත්‍රණයට සම්බන්ධ වූ රදළවරුන්ට මරණීය දණ්ඩනය ලබාදී ඇත. ඉන් නොනැවතුණු රජු තිබ්බටුවාවේ හා සරණංකර යන හිමිවරුන් තනතුරුවලින් පහකර සඟරජ හිමි කෙහෙල් ඇල්ලේ ද තිබ්බටුවාවේ හිමි බින්තැන්නේ ද සිරගත කර තැබුණි.[20] කුමන්ත්‍රණයට සම්බන්ධ සියලු භික්ෂූන් වහන්සේලා උඩරටින් නෙරපා ඇත. වැරදිකරුවන් ලෙස හඳුනාගත් භික්ෂූහු දුරබැහැර ප්‍රදේශවලට නෙරපනු ලැබුව ද ටික කලකට පසු නැවත රාජ ප්‍රසාදය ලක්වූහ. නමුත් මේ සිද්ධියෙන් හටගත් අඳුරු වලා පට උඩරට සසුනේ පරිහානියට ඉවහල් වන්නට ඇත. තවද පැන නැගුණා වූ මතභේද සහ අමනාපකම් ද දෙපාර්ශ්වය එකිනෙකාගෙන් ඈත් වීමට හේතු වූයේ ය. මෙය බුදු සසුනේ ඉදිරි ගමනට ඉමහත් බාධාවක් වූ බව ද සිතිය හැක. අභිනවයෙන් උඩරට සිහසුනට පත් රාජාධි රාජසිංහ රජුට පවා මේ තත්ත්වය නිසා ශාසනය ගොඩ නැගීමට හැකියාවක් නොවුණි. කෙසේ වුවත් කන්ද උඩරට ආර්ථික බලය අහිමි වූ රදළවරුන්ගේ හඬ මෙම කුමන්ත්‍රණය මගින් නිරූපණය වූ බව පෙනේ.

ක්‍රි.ව.1658 මෙරටට පැමිණි ලන්දේසි ජාතිකයෝ පහතරට ප්‍රදේශයේ බෞද්ධාගම විනාශ කිරීම සඳහා නොයෙක් ක්‍රියාමාර්ග ගත්හ. එම තත්ත්වය උඩරට සම්බන්ධයෙන් ද අනුගමනය කළේය. ක්‍රි.ව. 1760 ඇති වූ කුමන්ත්‍රණය ලන්දේසීන් දුටුවේ නායක්කාර්වරුන්ට විරුද්ධව උඩරට ඇති වූ කැරැල්ලක් වශයෙනි.[21] මෙම කුමන්ත්‍රණය පිළිබඳව මහාචාර්ය මහින්ද සෝමතිලකගේ අදහස වන්නේ ආර්ථික බලය අහිමිව කලකිරීමට පත්ව සිටි රදළයන් විසින් සැලසුම් කරන ලදුව කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ මිත්‍යාදෘෂ්ටික බව ඉදිරිපත් කොට ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් සහයෝගය ලබාදුන් බවය. තවද ක්‍රි.ව. 1766 වර්ෂයේදී උඩරට ප්‍රදේශවලට ලන්දේසි බලපෑම එල්ලවීමත් සමග ශාසනික පරිහානිය වේගවත් විය. ආර්ථික අරමුණු සපුරා ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් උපසම්පදාව ගෙන ඒමට සහයෝගය ලබා දුන්න ද අනෙක් අතින් සසුන පරිහානියට ද බලපෑවේ ය.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ සඞ්ඝරජ හිමියන් ජීවත්ව සිටිය සමයේදී ම උඩරට භික්ෂු ශාසනයේ පරිහානිය පෙන්නුම් කළ බවකි. උඩරට ශාසනික පුනර්ජීවනය පසුගාමී වුවත් ඊට ප්‍රතිපක්ෂව පහතරට ප්‍රදේශවල ඇති වූ ශාසනික ප්‍රබෝධය ආගමික පුනර්ජීවනයට හේතු විය. උඩරට සියම් නිකාය හා බැඳි ආගමික සංවිධානය සාම්ප්‍රදායික සමාජ ආර්ථික රටාව තුළ සිර වූ අතර පහතරට නව අනුගාමිකයන් යටතේ එය නැවුම් මුහුණුවරකින් ව්‍යාප්ත වී ගියේ ය. උඩරට සාම්ප්‍රදායික සංඝ සංවිධානය බවට පත් වූ සියම් නිකායෙන් ඇති කෙරෙන සීමාවලින් නිදහස්වීමට නව නිකාය ආරම්භ කරමින් ඉදිරියට ඒමට හැකි වූ බව පෙනේ. පහතරට ගොවිගම නොවන කුලවලට අයත් ජනයා ස්වකීය ආගමික උරුමය ගෙන ගියාක් මෙන් ගොවිගම නොවන උඩරට බෞද්ධ ජනතාව ද උඩරට අමරපුර නිකාය පිහිටුවාගෙන භික්ෂූන් වහන්සේ ඇතිකරමින් ශාසනික කටයුතු ඉදිරියට ගෙන යාමට ඉදිරිපත් වූ බව පෙනේ.

ඉහත සඳහන් තොරතුරු තුළින් අනාවරණය වන්නේ සරණංකර සංඝරාජ යුගයේදී ම උඩරට ප්‍රදේශයේ බෞද්ධාගම

පරිහානියට පත්වූ බවයි. බෞද්ධාගමේ චිරජීවනය උදෙසා සියම් උපසම්පදාව පිහිටුවීම කාලෝචිත ය. පෙරටත් වඩා කුල භේදය උපසම්දාවට ඇතුළුවීම මෙම යුගයේ දී දැඩිව දක්නට ලැබුණි. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ ද එතෙක් පැවති කුල භේදය නොසලකා කටයුතු කළ බව ශාසන ඉතිහාසයෙන් පැහැදිලි වේ. එම ධර්මයට අනුව යමින් ක්‍රියා කරන සංඝ සංස්ථාව කුල මත පදනම්ව කටයුතු කිරීම නූතනයේ පවා දක්නට ඇත. ඒ සඳහා යම් දායකත්වයක් ක්‍රි.ව. 1753 පිහිටවූ සියම් උපසම්පදාව මගින් ද බලපෑවේ ය.

කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජු දවස මෙරටට සියමෙන් ආ උපාලි හිමියන්ගේ මූලිකත්වයෙන් මල්වත්තේ විසුංගාම සීමාවෙහි වැලිවිට සරණංකර හිමියන් ප්‍රමුඛ භික්ෂූන්ට උපසම්පදාව දීමෙන් ආරම්භ කරන ලද ශ්‍යාමෝපාලිවංශය[22] අංශ දෙකකට බෙදිණ. එනම් අස්ගිරිය පාර්ශ්වය සහ මල්වතු පාර්ශ්වය යනුවෙනි. ග්‍රාමවාසී සහ ආරණ්‍යවාසී භික්ෂු කණ්ඩායම් දෙක නියෝජනය කළ මෙම පිරිස් වෙන වෙනම උපසම්පදා පැවැත්වූහ. මේ කණ්ඩායම් දෙක අතර දිගින් දිගටම ගැටුම් පැවතුණු අතර ඒ ගැටුම්වලට බොහෝ දුරට පදනම් වූයේ සීමාසංකර වාදය යි. පසුව ප්‍රාදේශීයවාදය මත උඩරට හා පහතරට කොටස් අතර මතුවූ මතභේද නිසා කැලණි පාර්ශ්වය බිහිවිය. ක්‍රි.ව.1855 වෙසක් මාසයේ දි කෝට්ටේ රජමහා විහාරයට එක් වූ බෙන්තර අත්ථදස්සී ඇතුළු සංඝයා වහන්සේ ශ්‍රී කල්‍යාණ සාම ශ්‍රී ධර්ම සංඝ සභාව නමින් නිකායක් ආරම්භ කර කැලණි ගඟේ උදකුක්ඛෙප සීමාවේ දි 1855 මැයි 22 දින දි උපසම්පදා උත්සවයක් පවත්වමින් කැලණියේ දි සියම් නිකායේ කොටසක් වශයෙන් සංඝ සභාවක් ආරම්භ කළහ. කැලණි පාර්ශ්වයෙන් කැඩුණු කොටස ක්‍රි.ව.1862 කෝට්ටේ පාර්ශ්වය ලෙස වෙන් විය. මේ සඳහා නායකත්වය දුන්නේ පොතුවිල ඉන්ද්‍රජෝති හිමියන් ය. පසු කලක උඩරට සියම් නිකායික භික්ෂූන් ඌවේ ශ්‍යාමවංශික නිකාය වශයෙන් තවත් කොටසකට බෙදී ගිය බව පෙනේ.[23] ආරම්භක අවස්ථාවේ සිට ම මෙලෙස බෙදීමක් පැවතීම තුළින් අවබෝධ වන්නේ පසුකාලයේ බෙදීම් ඇතිවීම සාමාන්‍ය දෙයක් බවට පත්වන බවයි. විශේෂයෙන්

ම එදා පවත්වනු ලැබූ උපසම්පදාවේ දී ලංකාවේ නොයෙක් කුලවලට අයත් වූවෝ මහණව උපසම්පදාව ලැබූහ.[24] එය හොඳින් පැහැදිලි වන අවස්ථාවක් ලෙස සරණංකර හිමියන්ගේ දකුණත් සවූ ලෙස ක්‍රියා කළ සිටිනාමළුවේ හිමියන් දූරාවේ කුලයට අයත් වූ අතර මුල්කිරිගල පරපුරේ ආරම්භකයා ද එවැන්නෙක් යැයි ඇතමුන්ගේ මතයක් පවතී.[25] නමුත් සිටිනාමළුවේ හිමියන් දූරාවේ කුලයට ද වේහැල්ලේ හිමියන් නැකති කුලයට අයත් වූ වග පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියෝ ප්‍රකාශ කරති. දෙවරගම්පල සිල්වත් තැන සිත්තර කුලයට හෙවත් ආචාරි කුලයට අයත් වූ වග සිතිය හැකිය.[26] මෙම සිද්ධියෙන් අනාවරණය වන්නේ මුල් කාලය තුළ කුල භේද නොලසකා ක්‍රියා කර ඇති බවකි. නමුත් එය කල් යත්ම එකම කුලයකට පමණක් සීමා විය. එය උඩරට භික්ෂූන් තුළ ද විද්‍යමානව පවතී.[27]

සංඝ ශාසනයේ ඇති වූ නව ප්‍රබෝධය සමග කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජු අපේක්ෂා නොකළ සමාජ ප්‍රතිඵල ද ජනිත විය.[28] කුල ක්‍රමය දේශීය සාම්ප්‍රදායික සමාජ සංවිධානයේ සැකිල්ල විය. කුල ක්‍රමයේ ප්‍රමුඛතම තලයේ සිටි ගොවිගම කුලය දේශපාලන, සමාජ හා ආර්ථික ආධිපත්‍යය දැරීය.[29] මේ තුළින් අවබෝධ වන්නේ උඩරට සමාජ ධුරාවලියේ ගොවි වංශික රදළ කොටස් ඉදිරියෙන් සිටි බවකි.[30] සමාජ සංවිධානයේ වැදගත් ආයතනයක් වූ සංඝ සංවිධානය ද මේ රටාවට ඇතුළත් වී සිටියේය. එනිසා ගොවිගම කුලයේ ඒකාධිකාරයට සංඝ සංවිධානය හසුවී තිබුණි. මුහුදුබඩ ප්‍රදේශය මුලින් ම යටත්විජිත ආධිපත්‍යයට නතු වීම නිසා කාලයක් සමග ඇතිවන සමාජ, ආර්ථික වෙනස්කම් මත මේ රටාව පරිණාමයට ලක් විය. විශේෂයෙන් ම පහතරටට එල්ල වූ විදේශීය බලපෑම නිසා ගොවිගම, කරාවේ, දූරාවේ, සලාගම සහ නවන්දන්නා කුලවලට අයිති පිරිස වඩාත් පෙරමුණට පැමිණියහ.[31] මෙම යුගයේ ඒ ඒ කුල පාලනය සඳහා වෙන වෙනම සංවිධාන පැවති නිසා ප්‍රමුඛතාව සඳහා ගැටුමක් ද නොවූ බව පෙනේ. මෙම තත්ත්වය තුළ විවිධ කුල පිරිස් පැවිදි බිමට පත්වී, උඩරට කරා පැමිණ උපසම්පදාව ලබා ගත්හ.

නමුත් මෙම තත්ත්වය කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ සමය තුළදීම යම් යම් වෙනස්වීම්වලට භාජනය විය. මෙකල ආධිපත්‍යය හිමිකරගෙන සිටි භික්ෂූන් සියම් නිකායේ මහණවීම ගොවි කුලයට පමණක් සීමා කළේ පහත් කුලවල අය මහණ වී සංඝ සමාජයේ වැදගත් තැන් ලැබීම වැළැක්වීමට යැයි සිතිය හැකිය. උපසම්පන්න භික්ෂූන් වහන්සේලා අනුගමනය කළ භික්ෂුත්වයට නොගැළපෙන ක්‍රියාමාර්ග කිහිපයක් මන්දාරම්පුර පුවතේ දක්වා ඇත. පැවිදිව සිටි සමහර හීන ජනයා ප්‍රභූන් දුටු විට, ගිහි කල පුරුදුව සිටි පරිදි සිවුර ගලවා ඉණ වෙලා ගෙන ඔවුන්ගේ පා වැඳ සිටිති යි රජුට දන්වන ලදී.[32] ඇතැම් කුල හීන භික්ෂූන් නැටීම, බෙර වැයීම වැනි කුලය හා සම්බන්ධ කටයුතුවල නිරත වන බවද ගිහි සමයේ තමාට නියමිත වෘත්තීන්වල නිරත වූ බව ද පෙනේ. ලබුගම ලංකානන්ද හිමියන් විසින් සංස්කරණය කළ මන්දාරම්පුර පුවතේ ප්‍රස්තාවනාවේ මෙසේ සඳහන් වේ.

> "...හෙරණ පැවිදි තැනත් දොහොත් මුදුන්දි තිරිඳු වැඳ දෙයියෝ බුදුවන්ට අපගේ ස්වාමිදරුවන් දැක පස්වා දහසක් දිනේවා කියමින් වැඳ ආවැඩු බව සැබෑව කියා සැල කළා ම රජ බොහෝ සංවේගයට පැමිණ... හෙරණ තැනත් දවුල් බැඳ නටන පුවතකුත් සැලවී ඒ සැබෑව දැයි විචාළ කල ශිෂ්‍ය දරුවන් සඳහා පිණිස දවුල ගැසූ බව සැබවයි කීවාය..."[33]

ඉහත විස්තරයෙන් එවකට භික්ෂුවගේ ස්වභාවය මැනවින් අවබෝධ වේ. දිනක් රජු මහියංගණයට පැමිණි පසු හෙරණුවන් කිහිපදෙනෙකු රජුට නමස්කාර කොට ඇත. රජුට නමස්කාර කිරීම සඳහා එම භික්ෂූන් යොමු කරවීමට ඇතැම් නායක භික්ෂූන් වහන්සේලා පෙලඹ වූ බව ජනප්‍රවාදවල සඳහන් වේ. හීන කුලවල ජනතාව ද සමාජයේ ගෞරවාදරයට පත්වීම වැළැක්වීම සඳහා ඔවුන් එසේ සිදුකරවන්නට ඇත. එනමුත් මෙම සිදුවීමෙන් රජු අතිශයින් කලකිරීමට පත්ව තිබේ. එම භික්ෂූන් එසේ හැසිරීමට හේතු වූ කරුණු පිරික්සීමේදී නායකහිමිවරුන් විසින් දි පෙන්වා ඇත්තේ සිල්වත් සමාගමට ඇතුළත් ව මහණ උපසම්පදාව

ලැබූ කුලහීනයන් එසේ හැසිරෙන බවකි. එම කටයුතු පාලනය කිරීම සඳහා උතුම් ගොත් එනම් ගොවි කුලයේ අයට පමණක් උපසම්පදාව දෙන ලෙස රජු නායක හිමිවරුන්ගෙන් ඉල්ලා සිටියේ යැයි කියනු ලැබේ.[34] ගොවිගම කුලයට පමණක් පැවිදි උපසම්පදාව දීම පිළිබඳ මන්දාරම්පුර පුවතේ මෙසේ සඳහන් වේ.

මෙම උභය වෙහෙ රා
ඇති තෙක් සසුන ඉඳු රා
මෙ විදි අත් නොහැර රා
වඩනු යෙහෙමුණි සසුන් පව රා [35]

මෙවන් සිදුවීම් නිසා සමාජයේ සෙසු කුලයන්ට දැඩි ප්‍රහාරයක් එල්ල විය. මහණ වූ කුල හීනයන් මුළු ජීවිත කාලය තුළ සාමණේර වශයෙන් සිටින අතර දිවයිනේ උපසම්පන්න භික්ෂූන් හැම දෙනම ගොවි කුලයට අයත්වීම හා ලාභ ප්‍රයෝජන ලබාගෙන ප්‍රබල තනතුරු සියල්ල ම ඔවුන්ට හිමිකර ගැනීමක් ද දක්නට ලැබේ. රජු රාජ නියෝගයක් ලෙස පැනවූවත් කරුණුකාරණා නිවැරදිව අවබෝධකර දී බෙදීම් ඇතිවීම වැළැක්වීමට සරණංකර හිමියන්ට හැකියාව තිබුණි. එසේ නොකර නායක භික්ෂූන් විසින් රජු ලවා හිතුවක්කාර ලෙස මෙම නීතිය පනවන ලද්දේ යැයි සිතිය හැකි ය. තවදුරටත් එදා සිදු වූ කුල බෙදීම අද වන විටත් වෙනස් කළ නොහැකි තත්ත්වයට පත්ව ඇත.

මහණ වීමට පෙර සහ පසු සසුනේ පිළිවෙත් පිළිබඳ අවබෝධයක් නායක හිමිවරුන්ට ලබාදීමට හැකියාව තිබුණි. කුලය පාදක කරගෙන පැවිද්ද දීම තුළින් සිදු වූයේ පනින රිළවුන්ට ඉණිමං බැඳීමක් බව කොටගම වාචිස්සර හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[36] සංඝරාජ හිමියන්ගේ අනුදැනුම ඇතිව පිහිට වූ කතිකාවත මගින්ද උදා වූයේ අනපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල ය. මහාචාර්ය සූරවීර සඳහන් කරන්නේ " මෙම පනත සත්‍යයක් නම් මෙවැනි ව්‍යවස්ථාවක් පනවන ලද්දේ එදා පැවති තත්ත්වයට තාවකාලික පිළියමක් වශයෙන් විය යුතු බවයි." එනමුත් එය ක්‍රියාත්මක වූයේ වෙනත් ආකාරයකට ය.[37] සියම් උපසම්පදාව ගොවිගම කුලයට පමණක් සීමා වූ අතර අනෙක් සියලුම කුල පහත් කුල ලෙස

සැලකිණි. ක්‍රි.ව.1765 නිකුත් කළ කතිකාවත පරිදි උපසම්පදාව අස්ගිරි, මල්වතු, උපෝසථාගාරවලදී පමණක් ලබාදිය යුතු විය. අන් ස්ථානවලදී උපසම්පදාව ලැබුණේ නුවරට කැඳවා "යටත් පිරිසෙන් තෙරුණු නමක් ඇතුළු වූ සෙසු උපයුක්ත සංඝයා මධ්‍යයෙහි ජාති ගෝත්‍ර විචාර . . . කුල දෝෂයක් ක්‍රියා දෝෂයක් නැතැයි දන්නා සඟ කෙනෙකුන් ප්‍රතිඥා කොට මහණ කරවිය යුතුයි"[38] යනුවෙන් රජු නියෝග කරන ලදී. එසේ පහත් කුලවලට උපසම්පදාව දීමට එරෙහිව කළ නියෝගයට සමාජය තුළ විරෝධයක් හටගත්තේය. විශේෂයෙන් ම පැනවූ කතිකාවතට එරෙහිව විරෝධය පෑම සඳහා සීතාවක සහ මොරවක යන සාමණේරවරුන් ක්‍රියා කළත් අවසානයේ ඔවුන්ට සිදුවූයේ දඬුවම් විඳීමට ය. එහිදි මූලිකත්වය ගෙන ක්‍රියා කළ පිරිස සහ ප්‍රමුඛ වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙතිස්නමක් යාපනයට පිටුවහල් කර තිබේ.[39] නමුත් මෙවැනි තත්ත්වයක් වැළැක්වීමට ප්‍රධාන සංඝයා වහන්සේට හැකියාව තිබුණ ද ඔවුහු මුනිවත රැක්කහ. මෙම යුගයේ කුලය කොපමණ තදින් බලපෑවා ද කිවහොත් සරණංකර හිමිපාණන්ගෙ ශිෂ්‍යයෙකු වූ අඹගහපිටියේ ඥානවිමල තිස්ස හිමියන්ට උඩරට සියම් නිකායේ උපසම්පදාව අහිමි වූයේ එතුමා සලාගම කුලයට අයත්වූ නිසාය.[40] තම ශිෂ්‍යයන් පවා අමතක කිරීමට සරණංකර හිමියන් පෙලඹුණු බව මින් ගම්‍ය වේ.

මහත් අභිමානයෙන් සහ ගෞරවයකින් යුතුව උඩරට සියම් උපසම්පදාව සිදු කර නොබෝ කලක් යාමට පෙර ගැටලු හටගත්තේය. ක්‍රි.ව. 1782 දී පමණ වගේගොඩ ධම්මකුසල නම් පහතරට භික්ෂුවක විසින් ලියන ලද රාජ සංදේශයෙහි ගැහැනුන් හා එක්ව පවුල් කමින්, දරුවන් හදමින්, කුඹුරු කොටමින්, ඕලන්ද කාරයන්ට කුකුල් මස් හා බිත්තර විකුණන බෞද්ධ භික්ෂූන් සිටි බව සඳහන් වේ.[41] ක්‍රි.ව.1826 අවුරුද්දේ දී යටන්වල සිරි සුනන්ද නම් අස්ගිරි පාර්ශ්වයේ මහානායක හිමියන් විසින් ලියන ලද "සීමා සංකර විනෝදනී" නම් කෘතියෙහි මල්වතු විහාරයෙහි දෙනු ලබන උපසම්පදාව ගැන සැක පහළ කර තිබේ.[42] පාරිශුද්ධභාවයට පත් සියම් නිකායේ සත්සුන් බව වැඩි කලක් නොපැවති බවත්, ආරවුල් වර්ධනය වී භේදභින්න හටගත් බව ඒ අනුව පෙනේ.

මේ අතර වැලිවිට සංඝරාජ හිමියන් ඇසුරේ අධ්‍යාපනය ලබා රාජ නියෝගය නිසා උපසම්පදාව ලැබීමට නොහැකි වූ පිරිස් වෙනත් රටකින් උපසම්පදාව ලබා ගැනීමට කතිකා කළහ. විශේෂයෙන් ම උඩරට පහතරට භේදයට වඩා දුරදිග ගිය කුලභේදය මත සියම් නිකායෙන් වෙන් වූ භික්ෂු කණ්ඩායම් ගණනාවක් අමරපුර සහ රාමඤ්ඤ නිකායන් පිහිටුවාගෙන වෙන් වූහ. මෙසේ සිංහල බෞද්ධ සමාජය බෙදී වෙන්වී යාමට හේතු වූයේ මල්වතු විහාරයේ පැවති අගතිගාමී පරමාධිපත්‍යය ද බව කිව හැකිය. සියම් නිකාය හුදු ගොවිගම කුලයට ම සීමාකර තැබීමට ගත් ප්‍රයත්නයට ප්‍රහාරයක් එල්ල කරමින් මාදම්පාගම, කොස්ගොඩ, බ්‍රාහ්මණවත්ත, බෝගහවත්ත, වතුරගම සහ අඹගහපිටිය යන සාමණේරවරු ද උපාසකයන් තිදෙනෙක් ද බුරුමයට ගොස් එහිදී උපසම්පදාව ලැබ ලංකාවට පැමිණියහ. අඹගහපිටියේ ඤාණවිමල භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් ක්‍රි.ව. 1803 වෙසක් පොහෝ දින බලපිටියේ මාදුගඟේ උදකුක්ඛෙප සීමාවෙහිදී සාමණේරයන්ට උපසම්පදාව දෙමින් අමරපුර නිකාය ආරම්භ කරන ලදී. පසුව අමරපුර නිකාය දඹුල්ල ශාඛාව, කල්‍යාණ වංශික නිකාය, ශ්‍රී ධර්මරක්ඛිත නිකාය, සබරගමු නිකාය, උඩරට නිකාය, ඌව නිකාය වශයෙන් කොටස් ගණනාවකට බෙදී ගියේ ය. මින් ඇතැම් කොටස් කුලය මුල්කරගෙන ආරම්භ වුවත්, පසුව විවිධ කුල නියෝජනයන් එක් එක් ශාඛාව තුළ ඒකරාශී වූ බව පෙනේ. සීමාසංකරවාදය මුල් කරගෙන අමරපුර සද්ධම්මවංශික නිකාය පිහිටුවීමෙන් පසු අමරපුර නිකාය මූලික වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදී ගියේය. එම නව පාර්ශ්ව බිහි වූ පසු සෙසු කොටස් මෙයින් වෙන්ව හඳුනාගැනීම සඳහා අමරපුර මූලවංශික නිකාය යැයි නම් කර ගත්බව පෙනේ.[43]

කුලය පදනම් කරගෙන ආරම්භ වූ නිකාය භේදය තවදුරටත් වර්ධනය වූ ආකාරයක් පෙනේ. ක්‍රි.ව. 1823 දි සියම් නිකායික භික්ෂුවක ලෙස උපසම්පදාව ලබා සිටි පසුව, අස්ගිරිය සහ මල්වත්ත අතර ඇතිවූ ආරවුල නිසා එයින් කලකිරී, සියමයට ගොස් රාමඤ්ඤ රටෙහි පහළ සියමෙහි වෙනම වැඩෙමින් තිබුණු ධම්මයුක්තික නිකායෙහි 1844 දි උපසම්පදාව ලැබ 1853දී

ලංකාවට පැමිණ, මාතලේ කුඹියන්ගොඩ දී 1864 ජුනි 12 වන දින නව රාමඤ්ඤ නිකාය පිහිටුවන ලදී.[44] සියම් නිකාය පිහිටුවා නොබෝ කලක් ගතවීමට පෙර ලංකා සමාජයේ කුලය පදනම් කරගත් නිකාය බිහිවීම සමාජයේ ඉදිරි පැවැත්මට යම් බාධාවක් වූ බවද පෙනේ. එසේම දහනම වැනි සියවසේ දී ඉංග්‍රීසි යටත්විජිත පාලන කාලයේ කුල අතර වූ තරගය ලක්දිව බුදු සසුන කෙරෙහි ද නොමඳව බලපෑවේය.

ගිහි හෝ පැවිදි හෝ පාර්ශ්වයන් තුළින් වැරදි සිදුවීමට ඇති ඉඩප්‍රස්ථා බොහෝ ය. සියම් උපසම්පදාව පිහිටුවා කෙටි කලකින් අස්ගිරිය හා මල්වතු පාර්ශ්වයන් අතර උද්ගත වූ භේදය නොබෝ කලකින් කුලවලට ද බලපෑවේ ය. එදා සියම් උපසම්පදාව ලැබූ පහත් කුලවල පිරිස් ඉහත සාකච්ඡා කළ පරිදි ක්‍රියා කරන්නට ඇත්තේ ඔවුන් බණ දහම් නො දත් නිසා මිස කුලයට අයත් රාජකාරිය එය නොවූ නිසාය.[45] පැවිදි කිරීමට පෙර සසුන තුළ හැසිරිය යුතු ආකාරය වගකීම් සහිත ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් අවබෝධකරදීමේ හැකියාව තිබුණි. පිළිවෙත් නොදත් විදේශිකයෙකු වූ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුට ද ඒ පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාදීමට හැකියාව තිබුණි. එනමුත් එසේ නො කර බුදුන්වහන්සේ පවා අනුමත නොකළ කුල භේදය සසුන තුළ ව්‍යාප්ත කිරීමට සරණංකර හිමියන් ප්‍රමුඛ ප්‍රභූ භික්ෂූන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය නිතැතින් හේතු වූ බව කිව හැකිය. කුල වාදයෙන් ඉදිමුණු මාන්නය මහණකමට නුසුදුසු දෙයක් බවට කොටගම වාචිස්සර හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[46] මහනුවර යුගයේ දී ගොවිගම කුලයේ අයට පමණක් පැවිදි උපසම්පදාව ලබාදීමෙන් සිදු වූයේ බුද්ධාගම පිළිබඳ වගකීම සීමා සහිත පිරිසක් අතට පත්වීමකි. කෙසේ වුවත් නිකාය පදනම් කරගනිමින් ව්‍යාප්ත වූ බෙදීම නූතන බුදුදහමේ වර්ධනයට ද සෘජුව බලපෑවේ ය. නමුත් ගෞතම බුදුන් වහන්සේ විසින් පහාරාද සූත්‍රයේ මෙසේ පෙන්වා තිබේ. "යම් සේ ගංගා, යමුනා, අචිරවතී, සරභූ, මහී යන ගංගා ගලා ගොස් මුහුදට වැටුණු කල ඒවායේ තුබූ නම් අතුරුදන් වී මහා සමුද්‍රය එකම ව්‍යවහාරයට පැමිණේ ද එසේ ම බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය, ශුද්‍ර යන නා නා ජාතික නා නා ගෝත්‍රික ජනයා

මාගේ මේ ශාසනයෙහි පැවිදි ව පළමුව තුබූ නම් ගොත් සියල්ල අතහැර එකම ශ්‍රමණ ශාක්‍ය පුත්‍රයෝ යන ව්‍යවහාරයට පැමිණෙති. මෙය මාගේ ශාසනයෙහි පවත්නා සතරවන ආශ්චර්ය අද්භූත කාරණය ද වේ.[47] ගෞතම බුදුන්වහන්සේ තුළ එවැනි දැක්මක් පැවතුණත් මහනුවර යුගයේදී එම තත්ත්වය මුළුමනින්ම වෙනස් වූ බව පෙනේ.

ආන්තික සටහන්

1 හේමපාල විජයවර්ධන, සහ පී.බී. මීගස්කුඹුර, සියම් ශ්‍රී ලංකා ආගමික සම්බන්ධතා, (18 වන සියවස) ප්‍රස්තාවනාව, XL1 ප්‍රදීප ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1993.

2 එම, XL1.

3 ශ්‍රියානි ගුණරත්න, "දහනමවන සියවසේ සංඝ සංවිධානයේ නව නිකායන්ගේ වර්ධනය තුළ ශ්‍රී ලංකා රාමඤ්ඤ නිකායේ විකාශය," ඤාණෝපායනී විශේෂ කලාප, අංක 2, රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 2002, පිටු. 48.

4 ලබුගම ලංකානන්ද, සංස්. මන්දාරම්පුර පුවත, කොළඹ, අභය මුද්‍රණාලය, 1959, කවි. 818- 819.

5 තුඹුල්ලේ සීලක්ඛන්ධ, අස්ගිරි මහාවිහාරයේ ප්‍රභවය, විකාශය හා තදනුබද්ධ අධ්‍යාපන සම්ප්‍රදාය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, මාලිගාකන්ද, 1997, පිටු .147.

6 එම, පිටු 147.

7 මංගල ඉලංගසිංහ, රාජ්‍යය සහ ආගම, කැලණි විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය, මොරටුව, වර්ෂය නැත , පිටු. 23.

8 ඒ. වී. සුරවීර, සිංහල කතිකාවත් භික්ෂු සමාජය, සඟරා, එම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1971, පිටු. 22 - 27.

9 එම, පිටු. 26 -151.

10 මන්දාරම්පුර පුවත, පිටු. 15.

11 එම, කවි. 860 පි. 107.

12 මන්දාරම්පුර පුවත, කවි. 883 - 864.

13 ශ්‍රීමතී ලෝනා දේවරාජ, උඩරට රාජධානිය, රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව, පාදුක්ක, 1997, පිටු. 136.

භාරතීය බුදුසසුනේ අවනතිය විෂයෙහි බලපෑ සාධක

සහය කථිකාචාර්ය නිලන්ත පී. දිසානායක

ප්‍රවේශය

බුදුරදහු පන්සාළිස් වසරක් පුරා ධර්මදූත චාරිකාවේ නියැළෙමින්, ගම්දනව් සිසාරා වැඩම කරමින් සත්‍යයේ දහම වූ බුදුදහමේ පණිවුඩය භාරතීය ජන සමාජයට බෙදා දුන්හ. ශ්‍රාවක සංඝ සමාජය බිහිවීමත් සමග උන්වහන්සේලාගේ අනුපමේය කැපවීම හුදී ජනසමාජය තුළ බුදුදහම ශීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වීමට උපස්ථම්භක වූහ. බිම්බිසාර, පසේනදී කෝසල, සුද්ධෝදන, උදේනි වැනි සමකාලීන මහරජවරුන්ගේ සහ අනාථපිණ්ඩික, සීහ, ජීවක, මෙණ්ඩක, ආදී මහද්ධන සිටුවර පංතියෙන් ලද නො මද අනුග්‍රහය නිසා බුදුදහම භාරතීය භූමියෙන් වැඩි වපසරියක ව්‍යාප්ත වූයේ ක්‍රි. පූ. හයවන සියවසේ දීම ය. සාමාන්‍ය ජනතාවගෙන් ලැබුණු උණුසුම් පිළිගැනීම හා ප්‍රත්‍යානුග්‍රහයන් ද එහි ලා ඉවහල් විය.[1] බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු ධර්මාශෝක අධිරාජ්‍යයාගේ අනුග්‍රහයෙන් පැවැත්වූ තෙවන ධර්ම සංගායනාවේ නියත ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බුදුදහම සමස්ත භාරතයේ හා ආසියාවේ සුවිශාල ප්‍රදේශයක් පුරා ව්‍යාප්ත වී ජාත්‍යන්තර බලවේගයක් බවට පත් ව තහවුරු වූවේ ය.[2] පසු කලෙක හිමගිර තරණය කරමින් මධ්‍ය ආසියානු රටවල පවා බුදුසමය ව්‍යාප්ත වූයේ භාරතීය භූමියේ එය ශක්තිමත් ලෙස ව්‍යාප්ත වී තිබූ හෙයිනි.

කෙසේ වෙතත් ක්‍රි.පූ. දෙවන සියවසේ සිට භාරතීය බුදුසමයේ පරිහානිය උදාවෙමින් පැවතුණැයි සඳහන් කිරීම

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සාවද්‍ය නො වේ. මෙකී ශ්‍රේෂ්ඨ ධර්මය උපන් රටින් අතුරුදන් වූවේ ක්‍රම ක්‍රමයෙනි.[3] එහිලා උපනිශ්‍රය වූ අභ්‍යන්තර හා බාහිර හේතු සාධක රැසක් හඳුනා ගත හැකි ය.

භික්ෂූන් නිකායගතවීම

භාරතීය බුදුසමයේ පරිහානියට බලපෑ ප්‍රධාන සාධකයක් ලෙස භික්ෂූන් අතර ඇති වූ නිකාය භේදය හැඳින්විය හැකි ය. භික්ෂූන් නිකාය වශයෙන් ගොනුවීම බුදුසමයේ ව්‍යාප්තිය සඳහා හේතු වූ බව ඇතැම් වියතුන්ගේ මතයයි. එහෙත් සූක්ෂම ආකාරයෙන් විග්‍රහ කර බලනවිට පෙනී යන්නේ පසු කාලීන ව වර්ධනය වී ගිය නිකාය භේදය බුදුදහමේ අවනතිය විෂයෙහි බලපෑ බවයි. නිකාය වශයෙන් භික්ෂු සංඝයා බෙදීයාම නිසා සංඝ සාමග්‍රිය අතුරුදන් වූහ. මුල් කාලයේ ශාසනය තුළ නිකාය භේදය එතරම් බල නො පැවැත්වුව ද පසු කාලීන ව එහි වර්ධනයක් දැකගත හැකි ය. මූලික බෞද්ධ සංකල්ප පවා තමන්ට රුචි අයුරින් විග්‍රහ කිරීමට ඇතැම් නිකායිකයන් ගත් ක්‍රියාමාර්ගයේ අවසන් ප්‍රතිඵලය වූයේ බුදුදහම හා සෙසු සමය දර්ශන අතර වූ වෙනස ඉවත් ව යෑම ය. මේ නිසා බුදුදහම තවත් ආගමක කොටසක් ලෙස ග්‍රහණය කර ගැනීමට විචාරපූර්වක නොවූ ජනතාව පෙලඹුණහ.

සිවුවන ධර්ම සංගීතියෙන් පසු එළඹෙන ප්‍රබෝධය මධ්‍යයේ සර්වාස්තිවාදී නිකායිකයන්ගේ වර්ධනයක් දර්ශනය වේ. ක්‍රි.පූ. ආරම්භයත් සමග ථෙරීය හා මහායාන වශයෙන් බුදුසසුන තුළ ප්‍රබල බෙදීමක් හටගත්තේ උක්ත සංඝ සන්නිපාතයෙන් අනතුරුව ය. මූලික බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලට වඩා කාලීන සමාජ අවශ්‍යතා කෙරෙහි අනුකූලතාවක් මහායානය හා ඉන් බෙදීගිය අනුනිකායිකයෝ දැක්වූහ. ඔවුන් හඳුන්වාදුන් පුද පූජා සහ සෙසු ආගමික ක්‍රියාකාරකම් ජනතාවගේ අභිරුචිවලට සීමා විය.

මූලික බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ගුරු කොට ගත් හීනයානය ක්‍රි.ව. හත්වන සියවස වන විට භාරතයේ බොහෝ ප්‍රදේශවලින් අතුරුදන් විය. නිර්මල බුද්ධ වචනය ගුරු කොට ගත් එය බටහිර ඉන්දියාවේ ප්‍රදේශ කිහිපයක පමණක් පැතිර තිබූ බව හියුං සියෑං

හිමියෝ ස්වකීය දේශාටන වාර්තාවන්හි දක්වති. සුප්‍රකට චීන දේශගවේෂක භික්ෂුව ඉදිරිපත් කරන මෙම විස්තරයේ සාරාංශය වනුයේ බුදුසමය ඈත පෙරදිග දියුණුවෙමින් පැවති නමුත් භාරතයෙහි එය පරිහානිය කරා ගමන් කරමින් පැවති බවයි.[4] මූලික බුද්ධ වචනය මත පදනම් වූ හීනයානය බොහෝ ප්‍රදේශවලින් අතුරුදන් වීම භාරතීය බුදුසමයේ පරිහානිය ඉක්මන් වීමට බලපෑවේ ය.

ලිංගික පූජා ආදි ග්‍රාම්‍ය නො දියුණු අදහස් ගුඪවාදී බෞද්ධ නිකායන් වන වජ්‍රයානයේ හා තන්ත්‍රයානයේ දක්නට ලැබේ. මුල් බුදුසමය අකුසල් ලෙස හැඳින් වූ මද්‍යසාර පානය, සත්ව ඝාතනය පමණක් නො ව මනුෂ්‍ය ඝාතනය පවා තාන්ත්‍රික පූජාවල දී සිදු කොට තිබේ[5]. ගුප්ත යුගයේ පශ්චාත් භාගය වන විට මුල් වජ්‍රයානික ඉගැන්වීම් තවත් ප්‍රසාරණය වී ගුඪ ජුගුප්සාජනක ස්වරූපයක් ගෙන ඇත. හින්දු සමයෙහි දක්නට ලැබෙන දූෂිත බිලිපූජා, යන්ත්‍ර මන්ත්‍ර, හදි හූනියම් ආදි පූජාවිධීන් පවා එහි අනුමත කොට තිබේ.[6] පිරිහෙමින් පැවති බෞද්ධ සංස්කෘතිය රැකගැනීම සඳහා ඉදිරිපත් වූ නව ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණ ලෙස ඇතැම් දෙනා මේවා හැඳින් වුව ද[7] මෙහි වැඩි වාසි අත්පත් කර ගත්තේ හින්දු පූජක සමාජය ය. හින්දු දහම හා බුදුදහම අතර කිසිදු වෙනසක් නො මැති බව අවධාරණය කිරීමට වජ්‍රයානිකයන්ගේ මෙම ප්‍රතිසංස්කරණවාදී ඉගැන්වීම් හින්දු පූජකයන් යොදාගත් බව භික්ෂු ජිනානන්ද හිමියෝ පෙන්වා දෙති. මෙම පසුබිම උගතුන් බුද්ධිමතුන් බුදුදහමින් ඈත්කර වීමට හේතු වූ අතර විචාරශීලි නො වූ සාමාන්‍ය ජනයාට ද බුදුදහම හා හින්දු ආගම අතර වූ වෙනස දර්ශනය කර ගත නො හැකි වූහ. මෙම පසුබිම බුදුදහමේ අවනතියට දායක වූයේ සුළුපටු අන්දමින් නො වන බව එන්. අයියසාමි ශාස්ත්‍රී හා අනගාරික ගෝවින්ද මහත්වරුන් ද පෙන්වා දෙයි.[8] සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් අනතුරු ව ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා අතර ඇති වූ නිකායික මතවාද හේතු කොට ගෙන බුදුසමය භාරතයෙහි පරිහානියට පත්වීමේ ආරම්භය සටහන් විය.[9] බුද්ධ වචනය පිළිබඳ නානාවිධ අදහස් නිකායාන්තරිකයන් තුළින් ඉදිරිපත් වීමේ අවසන් ප්‍රතිඵලය වූයේ උගත්කමින් තොර

භික්ෂූන් පිරිසක් බිහිවීම ය. විශේෂයෙන් ක්‍රි. ව. 8 වන සියවසේ සංකරාචාර්ය ප්‍රමුඛ බ්‍රාහ්මණ පූජකයන් බුදුදහමට එරෙහිව නැගූ තර්ක විතර්ක හමුවේ බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා නිරුත්තර වූහ. සාමග්‍රිය අතුරුදන් වූ සංඝ සමාජයට පොදු සතුරා හඳුනා ගැනීම ද අපහසු වූහ.

රාජ්‍ය අනුග්‍රහය අහිමිවීම

බුදුරදුන් ධරමාන සමයේ විසූ බිම්බිසාර, ප්‍රසේනජිත් කෝසල, උදේනි, චණ්ඩපජ්ජෝත, ලිච්ඡවී, මල්ල වැනි රජවරු බුදුසමය විෂයෙහි දැක්වූ දේශපාලන අනුග්‍රහය එහි ව්‍යාප්තිය සටහන් කිරීමෙහි ලා බෙහෙවින් උපස්ථම්භක වූහ. පසුකාලීන ව ධර්මාශෝක හා කණිෂ්ක වැනි නරපතියන්ගේ ශාසනෝන්නතිකාමී ක්‍රියාමාර්ග එහි අඛණ්ඩ වර්ධනය කෙරෙහි තවදුරටත් ඉවහල් විය. එහෙත් ක්‍රි.පූ. දෙවන ශතවර්ෂයේ සිට බුදුදහමට ලැබුණු රාජ්‍යානුග්‍රහය හීන වූ බව පෙනේ. ධර්මාශෝක අධිරාජ්‍යයාගෙන් පසු සමස්ත භාරතය පුරා අණසක පැතිර වූ බෞද්ධ පාලකයකු පහළ නො වීම බුදුසසුනේ අඛණ්ඩ වර්ධයට බාධාවක් විය. බුදුදහම විෂයෙහි අනුග්‍රහය ලබාදීම කෙසේ වෙතත් රාජ්‍ය බලය යොදා ගනිමින් එය මර්දනය කිරීමට ඇතැම් භාරතීය පාලකයන් උත්සාහ කළ ආකාරය ඉන් පසු වාර්තා වේ. සුංග රාජ වංශික පුෂ්‍ය මිත්‍ර (ක්‍රි. පූ. 187 - 152) එහි ප්‍රමුඛයකු ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. මෞර්ය රාජවංශික බෞද්ධයකු වූ බෘහත්රථ රජු කුමන්ත්‍රණකාරී ලෙස ඝාතන කොට රජ වූ ඔහු හින්දු පූජක සමාජයේ අදහස් අවිචාරවත් ලෙස පිළිගෙන බුදුදහම මර්දනය කිරීමට උත්සුක විය. ධර්මාශෝක පරම්පරාවේ අන්තිම අධිරාජයා මෙලෙස මරා දැමීම භාරතයේ බුදුසමයට වැදුණු දරුණු පහරකි[10]. එය යටපත් ව තිබූ බ්‍රාහ්මණ සමය යළි ඔසවා තැබීමේ අරමුණෙන් බමුණු පූජක සමාජයේ ආශීර්වාදය ද ඇතිව සිදු කළ දරුණු උපායක් විය. එමෙන් ම පළමුවන මහේන්ද්‍රවර්මන් රජු ශිව ලබ්ධිය වැලඳ ගැනීම හේතුවෙන් බුදුදහමට ලැබුණ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය අහිමි වී ගියේ ය.[11] ක්‍රි.ව. පස්වන සියවස අගභාගයේ (ක්‍රි. ව. 470 - 530) උත්තර භාරතයේ පාලනය ඉසිලූ හන් වංශික රජවරු බුදුසමයට

මහත් පීඩා සිදු කළහ. ශිව භක්තිකයකු වූ මිහිරගුල නම් හන් පාලකයා උත්තර භාරතයේ වූ බෞද්ධ විහාරාරාම වනසා දැමී ය.[12] සුප්‍රකට චීන දේශාටක හියුං සියෑං හිමියන් වාර්තා කරන පරිදි ක්‍රි.ව. 600 දී මධ්‍යම බෙංගාලය කේන්ද්‍ර කරගෙන රාජ්‍යත්වයට පත් වූ ශාශංක (සසංක) රජු බුදුසමයට එරෙහි කෲරතර ක්‍රියා අනුගමනය කොට ඇත. සිය පාලනය ප්‍රදේශවල බුදුසමය මුලිනුපුටා දැමීමේ අරමුණෙන් කටයුතු කළ ඔහු ගයාවේ පිහිටා තිබූ ශ්‍රී මහා බෝධිය පවා විනාශ කළ බව සඳහන් වේ.[13] එපමණකින් නතර නො වූ ශාශංක බුදුරදුන් පිරිනිවන් පෑ කුසිනාරාවෙහි වැඩසිටි භික්ෂූන් වහන්සේලා ඉන් පන්නා දමා එහි පිහිටුවා තිබූ බුදුරදුන්ගේ සිරිපතුල උගුල්වා ගංගානම් ගඟට දැමීය.[14] මෙම අවධියේ ම නූතන පඤ්ජාබයේ සිට බෙංගාලය දක්වා උත්තර භාරතයේ පාලන බලය හෙබ වූ හර්ෂවර්ධන රජු (ක්‍රි.ව. 606 - 648) බුදුසමයට අනුග්‍රහය දැක්වූ බව සඳහන් වෙතත්, ඔහු ශිව ආගමට ද අනුග්‍රහය දැක්වීමත් රාජ්‍ය සභාවේ සිටි ඇතැම් බලසම්පන්න ඇමතිවරුන් ශිව ලබ්ධිකයන් වීමත් නිසා බුදුසමයට ලැබුණ අනුග්‍රහය ද දුර්වල විය. හර්ෂවර්ධනගේ ආගමික උත්සව පැවැත්වුණු කනෞජ්හි පැවතියේ බෞද්ධ විහාරාරාම සංඛ්‍යාවෙන් 100ක් නමුදු හින්දු දේවාල 200ක් [15] පැවතීමෙන් ඔහුගෙන් ලද රාජ්‍ය අනුග්‍රහයේ තරම ප්‍රමාණ කර ගත හැකි ය. ක්‍රි.ව. 648 දී ඔහු මිය යන විට මහායාන ධර්මය වැලඳගෙන සිටි බව හියුං - සියෑං හිමිගේ වාර්තාවල සඳහන් වේ.

පසු කලෙක රජ පැමිණි ලලිතාදිත්‍ය (ක්‍රි. ව. 733 - 769) රජු ද මෙපරිද්දෙන් බුදුදහමට යම් අනුග්‍රහයක් දක්වමින් විහාරාරාම ඉදිකළ නමුදු සෙසු ලබ්ධීන් සඳහා ද අනුග්‍රහය දක්වා ඇත. ඔහුගෙන් පසු පාලන බලයට පත්වූ අනුප්‍රාප්තික රජවරු හින්දු භක්තිකයෝ වූහ. ප්‍රථමයෙන් බෞද්ධයකු ලෙස (භික්ෂුවක) සිට පසුව හින්දු ආගම වැලඳගත් කුමාරිළභට්ට (ක්‍රි.පු. 725 - 750) දක්ෂිණ භාරතීය බෞද්ධයන් සමූලඝාතනය කිරීමට රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබා දීමට කටයුතු කිරීම බුදුසමයේ අවනතියට හේතු විය. කේරළයේ විසූ බෞද්ධයන් පන්නා දැමීමට ඔහු උත්සුක වූ බව කේරළ උත්පත්ති කතාව කියයි. ශංකර දිග්විජය නම්

කෘතිය වාර්තා කර ඇත්තේ ශපථයක් කොට බුදුසමය අතහැර හින්දුදහම වැලඳගත් කුමාරිලභට්ට නව ලබ්ධිකයකුගේ සැබෑ උද්‍යෝගිමත් බව ප්‍රදර්ශනය කරමින් බෞද්ධයන් සමූලඝාතනය කිරීමට සුධන්වන් නම් රජු පෙලඹ වූ බවයි.[16] ක්‍රි.ව. 9 වන ශත වර්ෂයේ ගෝපාල, ධර්මපාල, දේවපාල, මහීපාල ආදි පාලවංශික රජවරුන්ගේ පාලනය යටතේ යම් පමණක අනුග්‍රහයක් බුදුසමයට හිමි වූ බව තාරානාථයෝ වාර්තා කරති. ඔවුහු බුදුසමයට හිතවත් ව කටයුතු කළ ද නැගී එමින් තිබූ හින්දු ආගමික රළ වේගය මර්දනය නො කිරීමට වගබලා ගත්හ. ඔවුන් හින්දු දේවාලවලට පුද පඬුරු පිරිනැමූ බවත් පාල ඇමතිවරුන් බෞද්ධ විහාරස්ථානවල හින්දු හා වෙනත් සමයන්හි ප්‍රතිමා තැන වූ බව තරානාථයන් වැඩිදුරටත් සඳහන් කරයි. මේ අනුව ක්‍රි.පූ. 3 වන ශත වර්ෂයේ ධර්මාශෝක රජුගෙන් පසු ප්‍රබල රාජ්‍යානුග්‍රහයක් බුදුසමයට නො ලැබීම එහි පරිහානිය ඉක්මන් කිරීමට සමත් විය. කණිෂ්ක, හර්ෂවර්ධන, පාල, ගුප්ත ආදි රාජ්‍යවංශිකයන්ගෙන් ලැබුණු රාජ්‍යානුග්‍රහය ද සීමිත ප්‍රදේශවලට පමණක් සීමා වී පැවතුණි.

හින්දු ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණ

ක්‍රි. ව. 6 වන ශතවර්ෂයේ භාරතීය සමය සමාජයේ විද්‍යමාන වූ ලක්ෂණයක් වූයේ බුදුසමය පරිහානිය කරා ගමන් කරමින් තිබීමත් හින්දු සමය අභිවර්ධනය වෙමින් තිබීමත් ය.[17] කිසිදු ආගමකට නො වූ හින්දු දහමට පමණක් ආවේණික ලක්ෂණයක් වනුයේ වෙනත් ඕනෑම ආගමක ඉගැන්වීම් ඉතා පහසුවෙන් තම දර්ශනයට අන්තර්ග්‍රහණය කර ගැනීමට ඇති හැකියාවයි.[18] ජෛන, ආජීවක, බෞද්ධ වැනි අදේවවාදී ආගම්වලට ආවේණික ඉගැන්වීම් හින්දු දාර්ශනිකයන් හා බමුණු පූජකයෝ ස්වකීය ආගමට එක්කර ගැනීමට පසුබට නො වූහ. කරුණාව, මෛත්‍රීය, පරිත්‍යාගය, අවිහිංසාව වැනි සංකල්ප හින්දු ආගමට අන්තර්ග්‍රහණය කර ගැනීමත් සමග ඇතැම් බිලි පූජා හා යාගහෝමාදිය අභාවයට ගියේ ය. එපමණක් නො ව එහි පැවති දැඩි කුලවාදී ස්වරූපය ද ලිහිල් විය. මෙසේ සෙසු ආගම්වල පැවති ජනප්‍රිය ඉගැන්වීම් හා ලක්ෂණ එක්කර ගැනීම

හින්දු සමයේ නව පුනර්ජීවනයට බෙහෙවින් හේතු විය.[19] සිත් සේ වැඩුණු වනාන්තරයක් ලෙස හින්දු සමය හඳුන්වන චාල්ස් එලියට්ගේ ප්‍රකාශය මේ අදහස තවත් සනාථ කර දක්වයි. වෙනත් මතිමතාන්තර ඉවසනසුළු ගතියකින් හෙබි හින්දු ආගම බාහිර ඇදහිලි හා අභිචාරවිධීන් ප්‍රතික්ෂේප කරනවා වෙනුවට ඒවා තමන් තුළට එක් රැස් කර ගැනීමේ සහජ පිළිවෙත සිය ඉතිහාසය මුළුල්ලේ ම අනුගමනය කර තිබේ.[20]

කුලවාදය නිසා බ්‍රාහ්මණාගමෙන් ඈත් ව සිටි ක්ෂත්‍රිය වංශිකයන් නැවත තමන් වෙත දිනා ගැනීමට හින්දු පූජකයන් සංවිධානය වූයේ ක්‍රි.ව. ආරම්භයට පෙර සිට ය. ක්ෂත්‍රිය හා බ්‍රාහ්මණ කුලය එක් තලයකට ගෙන ඒමට හඳුන්වාදුන් ක්ෂත්‍රිය-බ්‍රාහ්මණ කුලය හින්දු ආගමේ නව ප්‍රතිසංස්කරණවාදී අදහසක් ඉදිරියට පැමිණීමක් සේ හඳුනා ගත හැකි ය.[21] මේ සමග ආගමේ ව්‍යාප්තිය උදෙසා දේශපාලන බලය යොදා ගැනීමට හින්දු පූජකයෝ පසුබට නො වූහ. ආගමික හා දේශපාලන සංස්ථා දෙකෙහි ම බලාධිකාරය හින්දු පූජක සමාජයට ලැබීමත් සමග එය පෙරලා බුදුසමයට එරෙහි ව යොදාගත් ආකාරය අප ඉහත සඳහන් කර ඇත.

විශේෂයෙන් බෞද්ධ හා ජෛන ආගම්වලට අනන්‍ය ඉගැන්වීම් වන කර්මය, සංසාරය, විමුක්තිය, සත්‍ය, බ්‍රහ්මචර්යාව, අවිහිංසාව ආදි සංකල්ප ක්‍රි.ව. 8 වන සියවසෙන් පසු හින්දු සමයේ ද ප්‍රමුඛ ඉගැන්වීම් බවට පත්වීම එහි ව්‍යාප්තියට රුකුලක් විය. හින්දු දහමේ පශ්චාත් දාර්ශනික යුගයේ කැපීපෙනෙන දාර්ශනිකයකු වන කුමාරිළභට්ට හා ශංකර හඳුන්වාදුන් නව දාර්ශනික ප්‍රතිසංස්කරණවාදී අදහස් තව තවත් ජනප්‍රසාදය දිනා ගැනීමට හේතු විය. ප්‍රථමයෙන් බෞද්ධ භික්ෂුවක ලෙස සිට පසුව හින්දු ආගම වැලඳගත් කුමාරිළභට්ට (ක්‍රි. ව. 725) මීමංසා ඉගැන්වීම් ප්‍රචාරය කළේ ය. පූර්ව මීමංසා දර්ශනය අරභයා ඔහු රචනා කළ තන්ත්‍රවර්තික අටුවාවේ දී බුදුසමය දැඩි ලෙස ගර්හාවට ලක්කර ඇති අතර ජීවිතයේ සාර්ථකත්වය සඳහා හින්දු වෛදික පූජාවිධීන්හි ආවශ්‍යකතාව දැඩි ලෙස අවධාරණය

කොට තිබේ[22]. ක්‍රි.ව. 9 වන සියවසේ හින්දු දහම ප්‍රචාරය කිරීමට උපන් අයකු ලෙස හැඳින්විය හැකි ශංකරාචාර්ය හඳුන්වා දුන් අද්වෛත වේදාන්ත දර්ශනය හින්දු සංස්කෘතියට නව ජීවයක් එක් කළේ ය[23]. මාධ්‍යමික හා විඥ්ඥාණවාදී බෞද්ධ ගුරු කුල ඉදිරිපත් කළ තාර්කික විග්‍රහයන් හේතුවෙන් බුදුසමයේ සම්භාවනීයත්වය වර්ධනය වීමත් සමග සාම්ප්‍රදායික හින්දු සමය තුළ විද්‍යමාන වූ පිරිහීම වළක්වා ගැනීමට ගෞඩපාද නම් හින්දු දාර්ශනිකයා බුදුසමයේ අදහස් හින්දු දර්ශනයට උකහා ගෙන එයට නව මුහුණුවරක් එක් කිරීමට ප්‍රයත්න දැරුවේ ශංකරාචාර්ය බිහිවීමට පෙර සිට ය. එහි උච්චතම අවස්ථාව ශංකරාචාර්යවරයා සටහන් කළේ ය. සංසාරය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ඇතුළත් කොට මාධ්‍යමික හා විඥ්ඥාණවාදී දාර්ශනික ඉගැන්වීම් උකහා ගනිමින් ඔහු ඉදිරිපත් කළ අදහස් භාරතය පුරා ශීඝ්‍රයෙන් ප්‍රචාරය කළේ ය. විවිධ ප්‍රදේශයන්හි සංචාරය කරමින් බෞද්ධ භික්ෂූන් සමග වාද විවාද කරමින් හින්දු දර්ශනය ඔසවා තැබීමට යත්න දැරීය. වාද විවාදවල දී බෞද්ධ භික්ෂූන් නිරුත්තර කිරීමට ශංකරාචාර්ය සමත් විය. ජයග්‍රාහී හින්දු පක්ෂය වෙත බෞද්ධාගමිකයන් ඇදීයාම වළක්වා ගැනීමට සමත් බලවේගයක් බෞද්ධ සමාජයෙන් පැන නො නැගීම බුදුසමයට අවාසි සහගත විය. බුදුසමයේ අදහස් සිය දර්ශනයට අන්තර්ග්‍රහණය කර ගැනීම නිසා ශංකරාචාර්යවරයා ප්‍රච්ඡන්න බෞද්ධ (සැඟවුණු බෞද්ධයා) යන නමින් පසුකාලීන විද්වත්හු හඳුන්වති. ඔහු බුදුසමය විවේචනය කළ ද නාගර්ජුනපාදයන් හා වසුබන්ධුපාදයන් කිසිදු විටෙක විවේචනය කර නො මැති බව පෙන්වා දෙන අල්පිටියේ ඤාණිස්සර හිමියෝ ශංකරාචාර්යගේ විවේචනයට පාත්‍ර ව ඇත්තේ ශක්ති සම්පන්න නො වූ සෞත්‍රාන්තික හා සර්වාස්තිවාදීන් බව[24] පෙන්වා දෙති. ශංකරාචාර්යයෝ ස්වකීය කාර්යයන් වඩාත් ශක්තිමත් අයුරින් ඉදිරියට කරගෙන යාමට සමත් අනුගාමික ශිෂ්‍ය පිරිසක් ද ගොඩ නැංවූහ. හස්තමූලක, සම්තපානි, විෂ්ණුගුප්ත, ශුද්ධකීර්ති, පද්මපාද ආදීන් එහි ලා කැපී පෙනේ. ශංකරාචාර්යයන් හඳුන්වාදුන් අද්වෛතවාදී අදහස් නිසා භක්ති මාර්ගයට සීමා වී තිබූ හින්දු දර්ශනයට ඥාන මාර්ගයට අයත් ආගමික ...

231679

එකතු වූ අතර එය තවදුරටත් හින්දු ආගම ජනකාන්ත වීම කෙරේ බලපෑවේ ය. මෙකී ආගමික සන්දර්භය මධ්‍යයේ හින්දු පෙරහැර ආදියට බෞද්ධ භික්ෂූන් සහභාගී වීම සහ බෞද්ධයන්ගේ මංගල හා අවමංගල කටයුතුවලට බමුණු පූජකයන්ගේ ආධාර පැතීමට බෞද්ධ භික්ෂූන් කටයුතු කිරීම තුළ බුදුදහම ස්වාධීන ආගමක තත්ත්වයෙන් ගිලිහෙන්නට විය. බුදුදහම හා හින්දු ආගම එකක් ලෙස සැලකීමට ආධානග්‍රාහීත්වයෙන් යුතු භාරතීය ජනයා පෙළඹීම තුළ සිදු වූයේ හින්දු ආගමේ ශාඛාවක් ලෙස බුදුදහම හඳුනා ගැනීම ය. හින්දු පූජකයන්ගේ හා දාර්ශනිකයන්ගේ දෘඪතර උත්සාහයේ අවසාන ප්‍රතිඵලය වූයේ බුදුරදුන් පවා හින්දු දේව නාමාවලියට ඇතුළත් කර ගැනීම ය.[25]

හින්දු වෛෂ්ණවාදීන්ට අනුව විෂ්ණු දෙවියන් දස අවතාරයකින් ලෝකයා හමුවේ පෙනී සිටියි. දැනට අවසන් වරට ලොව පහළ වී ඇති නම වන අවතාරය වන්නේ "බුද්ධදේව ය." අධාර්මිකත්වයෙන් නො මග ගිය ලෝකවාසීන් සුමගට හරවා ගැනීමේ අටියෙන් විෂ්ණු දෙවියන් බුදුරදුන් ලෙස පෙනී සිටි බව ඉන් කියැ වේ. බුදුරදුන් බුද්ධදේව ලෙස නම් කොට හින්දු ආගම තුළට අන්තර්ග්‍රහණය කර ගැනීම හින්දු දාර්ශනිකයන් යෙදූ සූක්ෂම උපක්‍රමයක් ලෙස හැඳින්වීම සාවද්‍ය නො වේ. එය බුදුසමය දියකර හින්දු ආගමේ කොටසක් බව කියා පෑමට ගත් උත්සාහයක් විය. විෂ්ණුගේ දසවන අවතාරය ලෙස, මෙම භද්‍ර කල්පාවසානයේ බුදුවන බවට බෞද්ධයන් විශ්වාස කරන මෛත්‍රිය බුදුරදුන් කාල්කී (න්) ලෙසින් නම් කිරීම තුළින් ඔවුන්ගේ උපක්‍රමය තව තවත් පැහැදිලි වේ. බුදුදහම ඉන්දියාවෙන් තුරන්වීමට බල පෑ ප්‍රධාන හේතුව ලෙස ආචාර්ය රාධක්‍රිෂ්ණන්[26] මහතා පෙන්වා දෙන්නේ අවසානයේ දී එය හින්දු සමය, වෛෂ්ණව සමය, ශිව සමය යනා දී නැග ආ සෙසු සමය දර්ශනයන්ගෙන් වෙන් කොට හඳුනා ගත නො හැකි තත්ත්වයට පත්වීම ය.

ධනවතුන්ගේ හා ප්‍රභූන්ගේ අනුග්‍රහය අහිමි වීම

ක්‍රි. පූ. 6 වන ශතවර්ෂයේ බුදුසසුනේ ව්‍යාප්තිය උදෙසා ධනවත් සිටුවර පංතියෙන් හා ප්‍රභූ පංතියෙන් ලද නො මද අනුග්‍රහය

හා පරිත්‍යාග ඉවහල් විය. බුද්ධකාලයේ විසූ අනාථපිණ්ඩික, ධනංජය, මෙණ්ඩක, යස, විශාඛා ආදීන්ගේ නම් එහි ලා ඉහළින් ම සඳහන් වේ. වාණිජ කටයුතුවලින් ලැබුණු අතිරික්ත ධනය බුදුසසුනේ අභිවෘද්ධිය පතා විහාරාරාම ඉදිකිරීමට හා භික්ෂු භික්ෂුණීන්ගේ ප්‍රත්‍ය පහසුව සඳහා වැය කළහ. එහෙත් ධාර්මික ඉපැයීම් මාර්ගයක් ලෙස බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයෙන් දෙස්දෙන කෘෂිකර්මාන්තය කෙරෙහි පසුකාලීන ව බහුතරයක් බොදුනුවන් යොමු වූ බව භාරතීය සමාජ සංවිධානය පරීක්‍ෂා කර බැලීමෙන් ප්‍රත්‍යක්‍ෂ වේ. එහෙයින් අතිරික්ත ධනයක් ඔවුන් අත නො රැඳීම ශාසනෝන්නතිකාමී කටයුතුවලට බාධාවක් විය. හින්දු සමාජයෙන් එල්ල වූ මර්දනකාරී ප්‍රතිපත්තිය හමුවේ ජෛනාගමිකයන්ට නො සැලී සිටීමට හැකි වූයේ බහුතරයක් ජෛනයන් වාණිජ කටයුතුවලින් ලැබුණු ධනයෙන් සුරක්‍ෂිත ව සිටීම නිසා ය.[27] රාජ්‍ය අනුග්‍රහය රහිත ව පරිහානිය ලබමින් පැවති බුදුසමයට එවැනි අනුග්‍රහක් නො ලැබීම අවාසි සහගත විය. ක්‍රි. ව. ආරම්භයෙන් පසු බෞද්ධ සමාජය තුළ ශක්තිමත් වාණිජ පංතියක් බිහි නො වීම ශාසනයේ අවනතිය විෂයෙහි තදින් ම බලපෑවේ ය.

මුස්ලිම් ආක්‍රමණ

අතීතයේ බෞද්ධ රාජ්‍යයන් ලෙස පැවති ඉන්දුනීසියාව, මැලේසියාව, ඇෆ්ගනිස්තානය හා මධ්‍ය ආසියාතික රටවල් රැසක බුදුසමය උදුරා දැමීමේ සාහසික අපරාධයට ඉස්ලාම් භක්තිකයන් වගකිවයුතු බව පැවසීම කිසිවෙකුගේ උදහසට කරුණක් නොවේ. එකී රටවල ඓතිහාසික තතු පරීක්ෂා කිරීමෙන් එය වඩාත් තහවුරු වේ.

ක්‍රි.ව. 712 සිට භාරතය ඉස්ලාම් භක්තිකයන්ගේ ආක්‍රමණවලට ලක් විය.[28] ගුජරාටය ඇතුළු ප්‍රදේශ රැසක් ඔවුන් යටත් කරගත් අතර එකී ආරම්භය ම බෞද්ධ ආශ්‍රමයන්හි සමෘද්ධියට අහිතකර වූ බව[29] සර් චාල්ස් එලියට් සිතයි. බිහාරය ලෙස වර්තමානයේ හඳුන්වන ප්‍රදේශයට ක්‍රි.ව. 1193 දී කඩා වැදුණු ඉක්තියාර්-උද්-දීන් මුහම්මද් (කුබ්ඩ් උදීන් ඉදාක් - Kubd Uddin Idak) නැමැති

මුසල්මානු සෙන්පතියා එහි පිහිටා තිබූ සියලු විහාරාම සුනුවිසුණු කොට භික්ෂූන් වහන්සේලා සමූලඝාතනය කළේය[30]. බුදුසමයේ දාර්ශනික පක්ෂය ඉලක්ක කර ගෙන හින්දූන් වාග් ප්‍රහාර එල්ල කරද්දී මුස්ලිම්වරුන්ගේ සමූලඝාතන ප්‍රහාර අඩපණවෙමින් පැවති බුදුසමය තවත් දුර්වල තත්ත්වයට ඇද දැමී ය. දාගැබ්, පෙති පිළිම විනාශ කිරීම තමන් වෙත පැවරුණු ආගමික නියෝග යක් සේ සැලකූ ඔවුහු මාරාන්තික ප්‍රහාර බෞද්ධ විහාරස්ථාන ඉලක්ක කර ගෙන එල්ල කළහ. ආක්‍රමණික මුසල්මානුවන් අතින් බරණැස ඇතුළු වැදගත් බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන රැසක් බිමට සමතලා විය. ක්‍රි.ව. 12 වන සියවස ආරම්භයේ සිට 13 වන සියවසේ අගභාගය දක්වා වේගවත් ප්‍රහාර මාලාවක් එල්ල කළ ඔවුහු බුදුසසුනේ ප්‍රබල සතුරන් බව යළි යළි සපථ කළහ. ම්ලේච්ඡ අයුරින් භික්ෂූන් ඝාතනය කරමින් පෙති පිළිම බිඳ දමින් සිදුකළ සංහාරය බලවත් විය. ගංගානම් නදිය ද තරණය කරමින් රට අභ්‍යන්තරයට පැමිණි මුස්ලිම් ආක්‍රමණිකයෝ කීර්තිමත් බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාල බවට පත්ව තිබූ නාලන්දා, වික්‍රමශීලා, ඕදන්තපුරි, ජගත්දලා, වලභි ආදි විද්‍යාස්ථානවලට කඩා පැන එහි විසූ උගත් භික්ෂූන් හා සිසුන් ඝාතනය කොට ආයතන ගිනිබත් කළහ. මෙකී සංහාරයට එරෙහි ව නැගී සිටිය හැකි ගිහි පැවිදි බෞද්ධ නායකත්වයක් ප්‍රදර්ශනය නො වීම නිසා මුසල්මානුවන්ට සිය ආගමික උන්මාදී ක්‍රියා රිසිසේ සිදුකර ගෙන යාමට හැකි විය. ආක්‍රමණික භක්තියාර් ඛිල්ජි නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය විනාශ කිරීම[31] බුදුසසුනේ ඉදිරි ගමනට පිරිමැසිය නො හැකි පාඩුවක් විය. වික්‍රමශිලා විශ්වවිද්‍යාලය ද නාලන්දාව සේ ම වනසා දැමීය. ජගත්දලාව ක්‍රි. ව. 1207 දී විනාශ කරන ලදුව[32] ථෙරීය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයේ කේන්ද්‍රීය විද්‍යාස්ථානය වූ වලභි විශ්වවිද්‍යාලය ක්‍රි.ව. 13 වන සියවසේ මුල්භාගයේ මහමදිකයන්ගේ ප්‍රහාරවලට ලක් ව විනාශ විය. උක්ත උසස් අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථාන වනසා දැමීම. ථෙරීය හා මහායාන බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයේ පමණක් නොව සමස්ත බෞද්ධ සංස්කෘතියේ ම අවනතියට හේතු විය. ඉස්ලාමිකයන්ගේ මාරාන්තික ප්‍රහාරවලින් දිවි ගලවා ගැනීමට සමත් වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා නේපාලය හා තිබ්බතය ආදි කඳුකර

රාජ්‍යයන්ට පලා ගියහ. ගාන්ධාරය, කාශ්මීරය, බිහාරය ඇතුළු මුසල්මානු බලපෑමට ලක් වූ ප්‍රදේශවල ඉතිරි වී සිටි බෞද්ධයන්ට සිය දිවි රැක ගැනීම සඳහා ඉස්ලාමයේ සරණයෑම හැර කළ හැකි දෙයක් නොතිබුණි. සමස්ත භාරතයේ ම පැතිරී පැවති හීනයාන හා මහායාන බෞද්ධ සභ්‍යත්වය මුළුමනින් ම එම ප්‍රදේශවලින් අතුරුදන් වීමට මුස්ලිම් ආක්‍රමණ හේතු විය.

ආගමික සහනශීලිත්වය

සෙසු දේවවාදී සහ අදේවවාදී ආගම් තුළ දර්ශනය නො වන ආගමික සහනශීලිත්වයක් ආරම්භයේ සිට ම බුදුසමයේ දැකිය හැකි ය. බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලින් ප්‍රකට වන සාමයික සහනශීලිත්වය ඉතා සිත් ගන්නා සුළුය[33]. ලෝක ආගමික ඉතිහාසයේ ආගම ප්‍රචාරය කිරීමට බොහෝ ආගම් අවිබලය යොදවා ඇතත් සෙසු ලබ්ධිකයන්ට හිංසා පීඩා නො කළ ඉතිහාසයක් බෞද්ධ ධර්ම ප්‍රචාරක සේවය පුරා ම දිස් වේ[34].

බුදුසසුනේ උන්නතියට තිබඳව කැප වූ ධර්මාශෝක රජතුමා මෙකී ආගමික සහනශීලිතාව රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස ක්‍රි.ව. 3 වන ශතවර්ෂයේ ක්‍රියාවට නැංවී ය. අනෙකුත් ආගම් සමග වඩාත් මිත්‍රශීලි ලෙස කටයුතු කිරීමට ඔහු බොදුනුවන් උනන්දු කර වීය. අශෝකයන් පෑ ආගමික සහනශීලිත්වය බුදුසමය අබිභවා සිය ආගමික ඉගැන්වීම් ව්‍යාප්ත කර ගැනීමට සෙසු ලබ්ධිකයන් යොදා ගත් බවට නිදසුන් භාරතීය සාමයික ඉතිහාසය තුළින් සපයා ගැනීම අසීරු නො වේ. මේ නිසා භාරතීය බෞද්ධ සංස්කෘතියේ පරිහානියට වගකිවයුතු ප්‍රමුඛයා ධර්මාශෝක රජතුමා යැයි මහාචාර්ය මොරටුවේ සාසනරතන හිමියෝ සඳහන් කරති[35]. දුර්වල ව පැවති බ්‍රහ්මණ හින්දු, ජෛන, ආජීවක ආදී ආගම් යළි ශක්තිමත් වී බුදුසමය සමග තරගයකට පැමිණීමට අශෝකයන්ගේ සහනශීලි ආගමික ප්‍රතිපදාව පසුබිම සැකසීය. මෙයින් වඩාත් ප්‍රතිඵල අත්කර ගත්තෝ හින්දූහු වූහ. බුදුසමයට අනන්‍ය ඉගැන්වීම් සෙසු ආගමිකයන් අවශෝෂණය කර ගෙන බෞද්ධයන් එකී ආගම්වලට නම්මා ගනිද්දී ආගමික සහනශීලිත්වයේ නාමයෙන්

21 සාසනරත හිමි, මොරටුවේ, (1999); ලක්දිව මහායන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, පි. 132.

22 එලියට්, චාල්ස්, (1967); හින්දු සමය හා බුදුසමය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, පි.229.

23 මූර්ති, (1962); ආගම හා මියගිය ලෝකය, ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්, කොළඹ, පි. 164.

24 ඤාණිස්සර හිමි, ඇල්පිටියේ, (1990); භාරත දර්ශන, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 11, පි. 145.

25 විජයසිංහ, ඩබ්.ජී.පී., (2004); බෞද්ධ සංස්කෘතියේ භෞගෝලීය ව්‍යාප්තිය අංක 01, සමාධි කම්පියුටර් ග්‍රැෆික්ස්, වැලිවේරිය, පි.124.

26 Radha Krishna S., (1962) Indian Philosophy, Newyork, London, Jeorge hen and Unwing.

27 Dutt., S., (1962) Buddhist Monks and Monasterieteries in India" London. P.119.

28 එලියට්, චාල්ස්, (1967); හින්දු සමය හා බුදුසමය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, පි.120.

29 එම-

30 සාසනරත හිමි, මොරටුවේ, (1999); ලක්දිව මහායන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, පි. 106.

31 රොලින්සන්, එච්.ජී. (1967); භාරතීය සංස්කෘතික ඉතිහාසය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, පි. 211.

32 විජේබණ්ඩාර, චන්දිම, මොරටුවගම, එච්. එම්., (2004)ඃ බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ මූලධර්ම හා වංශ කතාව ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ කොළඹ 10, පි. 231.

33 මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, ධම්මරතන හිමි, තැඹලේ, විජයසිංහ, ගාමිණී, (2011), බෞද්ධ සංස්කෘතිය, කර්තෘ ප්‍රකාශන, පි.105.

34 දිසානායක, තිලන්ත, (2011)ඃ සිංහල බෞද්ධයාට එරෙහි අන්‍යාගමික බලපෑම්, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, පි. ii

35 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, (1999); ලක්දිව මහායන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, පි. 131.

දඹදෙණි කතිකාවතින් හෙළිවන සමකාලීන භික්ෂු ජීවිතය

මහාචාර්ය චන්ද්‍රානි මුණසිංහ

ප්‍රවේශය

''කතිකාවතක්'' යනු කුමක්ද යි විවරණය කිරීමේ දී ඒ සම්බන්ධ ව උගතුන් විසින් ඉදිරිපත් කොට ඇති අදහස් විමසා බැලීම වැදගත් වේ.

1. ප්‍රමාද විහාරීන්ට අවකාශ නො තබනු සඳහා[1]
2. සම්බුද්ධ ශාසනය යථාස්වභාවයට පමුණුවනු සඳහා[2]
3. ප්‍රතිපත්තියේ දියුණුව සඳහා[3]

සම්මත කරගත් ව්‍යවස්ථා මාලාවක් ලෙස අදහස් දක්වා ඇත.

ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි කතිකාවත් කිහිපයක් පදනම් කරගෙන ඉහත විග්‍රහය ඉදිරිපත් කර ඇති බව පෙනේ. මීට වඩා වෙනස් අරමුණු ඉටුකර ගැනීම පිණිස ද කතිකාවත් ලියවුණු බව ඊට පසුකාලීන ව බිහි වූ කතිකාවත්වලින් පෙනේ. රත්මලානේ පරමධම්ම චේතියාරාම කතිකාවත, ගාල්ලේ මිණිවත්ගොඩ පරමානන්ද විහාර කතිකාවත, බණ පිරිත් කතිකාවත විවිධ අරමුණු උදෙසා ලියවුණු අවශේෂ කතිකාවත් ය.[4]

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

මූලාශ්‍රය

''කතිකාවත්'' ශබ්දය පාලි කතිකාවත්ත, කතිකා, කතිකසණ්ඨාන යන වචන සමග සම්බන්ධයක් පවතී.

I. කතිකා

''අපි මෙසේ කරමු'' යි යමක් කීමට පෙර ඇති කරගන්නා සම්මුතිය කතිකා නම් වේ. මෙම වචනය යෙදී තිබෙන තැන් පරීක්ෂා කරන විට සාකච්ඡා කිරීම, ගිවිසුම, පොරොන්දුව, තීරණය යන අර්ථවල යෙදී ඇති බව පෙනේ.[5]

II. කතිකාවත්ත

කතිකා සහ වත්ත යන පාලි වචන දෙකේ එකතුවකි. වත්ත යන්නෙන් වත් පිළිවෙත් යන අර්ථය ගෙන දෙයි. සෑමළුව, බෝමළුව, පෙහොය ගෙය, ආචාර්ය - උපාධ්‍යාය ආදි වත් පිළිවෙත් සම්බන්ධ සම්මුති මෙයින් අදහස් කෙරේ.[6] එපමණකට පමණක් සීමා නොවී ඊට පුළුල් අර්ථයන්හි කතිකාවත්ත යන වචනය යෙදී ඇති අයුරු සමන්තපාසාදිකා අටුවාවෙන් පැහැදිලි වේ.

III. කතිකසණ්ඨාන/කතිකසන්ථාන

මෙම ව්‍යවහාරය බහුල ව යෙදී ඇත්තේ ත්‍රිපිටක පාලියෙහි ය. පිවිසිය යුතු හික්මිය යුතු කාලය ඇඟවීම සඳහා භාවිත කර ඇත.[7]

දනට ශාසනික කතිකාවත් නමින් හඳුන්වනු ලබන කෘතීන්හි පළමුවැන්න ලෙස පිළිගැනෙන්නේ මහා පරාක්‍රමබාහු රජු පිහිටුවා ඇති පොළොන්නරු කතිකාවත යි. මීට අමතර ව මතභේදයට තුඩු දුන් වෝහාරතිස්ස නමින් හඳුන්වන කතිකාවතක් ද වෙයි. කතිකාවත්වල විකාශය සම්බන්ධ වැදගත් සෙල්ලිපි කිහිපයක් අනුරාධපුර යුගයේ අවසාන භාගයෙන් සොයාගෙන ඇත. එනම් ජේතවනාරාම සංස්කෘති සෙල්ලිපි, v වැනි කාශ්‍යපගේ අනුරපුර පුවරු ලිපිය, iv වැනි සේනකගේ කළු දිය පොකුණ සෙල්ලිපිය, iv වැනි මිහිඳුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපිය[8] ආදිය එහිලා නිදසුන්

කොට දැක්විය හැකි ය. පොළොන්නරු කතිකාවත සහ ඒ අනුව ගිය පැරණි කතිකාවත්වල ප්‍රධාන අරමුණ භික්ෂූන්ගේ දුෂ්ප්‍රතිපත්ති නැතිකොට උන්වහන්සේලා යහපත් ශ්‍රමණ ජීවිතයකට පුරුදු කරවීම යි.

දඹදෙණි යුගයේ කතිකාවත්

මහා පරාක්‍රමබාහු රජුගේ අභාවයෙන් පසු ඉන් පෙර නොවූ විරූ තරමට භික්ෂූන් අතින් මහණ දම් ගිලිහෙන්නට වූ බව දඹදෙණි කතිකාවතෙහි සඳහන් වේ.[9] දඹදෙණි යුගයේ පළමු පාලකයා වූයේ iii වැනි විජයබාහු රජතුමා ය. මෙතුමා බුදුසසුන පිරිහීමෙන් ගොඩ ගැනීමේ අභිලාෂය ඇති ව කතිකාවතක් පිහිටුවී ය. ඒ සඳහා ප්‍රමුඛව ක්‍රියා කළ භික්ෂූන් අතර ග්‍රාමවාසී සංඝරක්ෂිත මහා ස්වාමී සහ මේධංකර මහා ස්වාමී යන දෙනම ද වනවාසයට අයත් මේධංකර මහා ස්වාමී යන සංඝ පීතෘවරු වූහ.[10] පරණවිතානයන්ගේ මතය වන්නේ iii වැනි විජයබාහු විසින් කතිකාවත් දෙකක් පිහිටුවන ලද බව යි.[11] iii වැනි විජයබාහුගේ පුත් දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජතුමා විසින් ද කතිකාවතක් පිහිටුවන ලදී. දඹදෙණි කතිකාවත යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ එය යි.

දඹදෙණි කතිකාවත

ඓතිහාසික පසුබිම

දඹදෙණි කතිකාවත රචිත කාලය ii වැනි පැරකුම් රජුගේ තිස්වන රාජ්‍ය වර්ෂය විය යුතු බව පරණවිතානයන් අදහස් කරයි.[12] මේ අදහස ඉදිරිපත් කිරීමට හේතුව වශයෙන් දක්වන්නේ නිකාය සංග්‍රහයෙහි ii වැනි පරාක්‍රමබාහු රජුගේ සංශෝධනය සහ කතිකාවත පිහිටුවීම ආදිය සම්බන්ධ විස්තර අගට ක්‍රි.ව. 1266 (බු.ව. 1809) වර්ෂය යෙදී තිබීම යි. පරණවිතාන මහතා එම වර්ෂය කතිකාවත කළ වර්ෂය ලෙස සලකයි. නිකාය සංග්‍රහය, සද්ධර්මරත්නාකරය සහ දළදා සිරිත යන කෘතිවල ද දඹදෙණි කතිකාවත ගැන සඳහන් වේ.[13] එහෙත් ඒ කිසිවක කතිකාවත කළ වර්ෂය පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් දක්නට නො ලැබේ.

එබැවින් මෙහි වර්ෂය තීරණය කළ හැකි වන්නේ බාහිර සාධක පදනම් කරගෙන ය. දඹදෙණි කතිකාවත රචනා කළේ පළමු ව ශාසන සංශෝධනයෙන් අනතුරු ව බව නිකාය සංග්‍රහය සහ සද්ධර්මරත්නාකරය යන ග්‍රන්ථ දෙකෙහි ම දැක්වේ. ii වැනි මහා පරාක්‍රමබාහු රජු ශාසන සංශෝධනයක් සහ සංඝ සාමග්‍රියක් සිදුකළ බව මහාවංශයේ මෙන් ම පූජාවලියෙහි ද දැක්වේ. මෙම ඓතිහාසික ග්‍රන්ථවල දැක්වෙන තොරතුරුවලට අනුව මෙම කතිකාවත පිහිටුවන්නට ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 1250 දී හෝ ඊට වර්ෂ කිහිපයකට පසුව විය යුතු ය.

මෙම කතිකාවත පිහිටුවන ලද්දේ භික්ෂූන් අප්‍රතිපත්ති, දුෂ්ප්‍රතිපත්තිවලින් වළකාගැනීම සහ භික්ෂූන්ගේ අසමගියට තුඩුදුන් හේතු මගහරවා ශාසන උන්නතිය ඇති කිරීම පිණිස ය. iii වැනි විජයබාහු රජුගේ රාජප්‍රාප්තිය සිදු වූ වකවානුවේ දී භික්ෂූන්ගේ පරිහානිය ඉතා දැඩි ව දියුණුව පැවැතිණි.

> " යට වූ දවසට වඩා පැමුණුනු අග්‍රහ දුර්ග්‍රහ මූලක අප්‍රතිපත්ති දුෂ්ප්‍රතිපත්ති විෂවේග විහතවැ අපාය ව්‍යසනාපන්න වන ශාසනාවචර කුලපුත්‍රයන්ගේ බාහුල්‍යය දැකැ "[14] යන්නෙන් එය තහවුරු වේ.

පොළොන්නරු කතිකාවත පිහිටුවන ලද වකවානුවට වඩා භික්ෂූන්ගේ භික්ෂූත්වය මෙකල පිරිහී තිබූ ආකාරය "යට වූ දවසට වඩා " යන ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වෙයි. iii වැනි විජයබාහු රජු කතිකාවතක් පිහිටුවා සංඝ සාමග්‍රිය සිදු කළ ද ඉන් වසර විසිහයක් ඉක්ම යන විට ii වැනි පරාක්‍රමබාහු රජුට කතිකාවතක් පිහිටුවීමට සිදුවූයේ ස්වේච්ඡාචාරී ව මිත්‍යා ආජීවයෙන් යුක්ත ව, ඉන්ද්‍රිය සංයමයෙන් තොර ව භික්ෂූන් ක්‍රියා කළ හෙයිනි.[15]

මෙසේ භික්ෂූන් අතර දුෂ්ප්‍රතිපත්ති මතුවීමට දේශපාලන මෙන් ම ආර්ථික වශයෙන් ද විවිධ හේතු බලපාන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි සාධක කිහිපයක් දැක්විය හැකි ය. පොළොන්නරුවේ රජකළ මහා පරාක්‍රමබාහු රජුගේ රාජ්‍ය කාලයේ සිට දඹදෙණිය අගනුවර කොට රාජ්‍ය විචාළ iii වැනි

විජයබාහු යුගය දක්වා දේශපාලන වශයෙන් ස්ථාවර බවක් විය. එහෙත් ඉන්පසු උදා වූයේ අඳුරු යුගයකි. විශේෂයෙන් ක්‍රි.ව. 1215-1236 අතර කාලිංග මාඝ පාලන සමය බෙහෙවින් අවුල් සහගත කාලපරිච්ඡේදයක් විය.[16] මේ වකවානුවේ වර්ෂ දහඅටක් ඇතුළත පාලකයෝ දස දෙනකු පමණ රජ වූහ. බල සම්පන්න රජවරුන් නො මැති වීම, නීති මාර්ග උල්ලංඝනය කළ, පාලන විධිවිධාන රහිත ව, අප්‍රවීණ අභාග්‍යසම්පන්න රජවරුන් සහ මන්ත්‍රීවරුන් ඇතිවීම, ඔවුනොවුන් අතර අසමගිකම් වර්ධනය වීම වැනි කටයුතු නිසා බෞද්ධාගමික දියුණුව ඇණහිටින්නට ඇත. නිශ්ශංකමල්ල රජුගෙන් පසු මාඝගේ ආක්‍රමණය දක්වා අතර කාලය තුළ මධ්‍යගත පාලනය දුර්වල වීම, අභ්‍යන්තර ගැටුම් හා දුර්වල පාලකයන් බිහිවීම, විදේශ ආක්‍රමණ නිසා ආර්ථික දියුණුවක් ඇති නොවී ය.[17] මාඝගේ ආක්‍රමණයත් සමග බෞද්ධ විහාරස්ථානවලට මෙන් ම බෞද්ධ ගිහි, පැවිදි දෙපක්ෂයට ම බොහෝ අලාභ හානි සිදු වූහ.[18] රුවන්වැලි මහා සෑය, කැලණි විහාරය ආදි දහස් ගණන් වෙහෙර විහාර බිඳ දමා ධාතු අතුරුදන් කොට, රන්, රිදී, මුතු, මැණික් පැහැර ගැනුණි. විහාර, පිරිවෙන් සහ ආයතන නමින් හැඳින්වෙන බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන සෙබළුන්ගේ වාසස්ථාන සඳහා වෙන් කර දුන් අතර ප්‍රතිමා ගෙවල් බිඳ හෙළී ය. ප්‍රසිද්ධ හා ප්‍රශස්ත ග්‍රන්ථ ලණුවෙන් මුදා තැන්තැන්වල අතුරා දමනු ලැබී ය. ධන සම්පතින් ආඪ්‍ය ව සිටි සිංහලයන්ගේ සම්පත් සියල්ල පැහැරගෙන ඒ සියල්ල කේරළ භටයන්ට දෙන ලද බව දක් වේ. මාඝට සහාය නො දුන් සියලු ම සිංහලයන්ගේ සම්පත් පැහැර ගත්හ. ආර්ථික දුෂ්කරතාවලට මුහුණ දීම නිසා ආගමික දියුණුව ද ඇණහිටින්නට ඇත.[19] තෙරුවන් වෙනුවෙන් කැපකළ ගම්, වතුපිටි ආදිය, කැප වූ ප්‍රතිවිග්‍රාම, ගණසන්තක ගම්, පෞද්ගලික වශයෙන් භික්ෂූන් සතු වූ ඉඩම්, අෂ්ටායතන සම්බන්ධ නින්ද ගම් සහ පිරිවෙන් සතු වූ ගම්වර පරසතුරන් විසින් පැහැර ගන්නා ලදී.[20] මෙපමණක් නොව මහජනයා මිථ්‍යාදෘෂ්ටි ගැන්වූ ආකාරය මහාවංශය, පූජාවලිය සහ දළදා සිරිත වැනි ග්‍රන්ථයන්හි දක්වේ.

මාඝ, චන්ද්‍රභානු වැන්නන්ගේ ආක්‍රමණ නිසා රටේ ධන සම්පත්වලට මෙන් ම සිංහල ජනතාවට මහත් හානියක්

සිදුවිය. දඹදෙණි කතිකාවත සිදුකළ කාලය වන විට භික්ෂූන් අතර දුෂ්ප්‍රතිපත්ති වැඩීයාමටත්, වාදභේද වැඩීයාමටත්, මෙබඳු දේශපාලන වියවුල් සෘජුව ම බලපෑවේ ය. දේශපාලන ව්‍යාකූලතා හේතුකොට ගෙන ආරාම පාලනය, භික්ෂූන් විසින් බණදහම් හැදෑරීම, බණදහම් දෙසීම, භාවනානුයෝගී, වත් පිළිවෙත් පිරීම ආදිය බොහෝ දුරට පිරිහී පැවැතිණි.[21]

භික්ෂු අධ්‍යාපනය හා ජීවන පැවැත්ම

පැවිදි වූ තැන් පටන් හෝ ඊට පෙර සිට මහතෙර, මාහිමි පදවි දක්වා විවිධ අවස්ථා අනුව මහණදම් සම්බන්ධ ව විවිධ අංශවල පුහුණුවක් ලබාදුන් අයුරු දඹදෙණි කතිකාවතින් හෙළි වේ. සෑම භික්ෂුවක් ම ග්‍රන්ථ, විදර්ශනා ධුර දෙකින් එකකට අයත් විය යුතු ය. පැවිදි වීමට අපේක්ෂා කරන තැනැත්තා අධ්‍යාපන සහ ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සුදුසු තත්ත්වයක සිටිය යුතු ය. පැවිදි වීමට අවශ්‍ය වන මූලික සුදුසුකම ලෙස සලකනු ලැබුවේ, ජාති ගෝත්‍ර විචාරීමයි. මේ සම්බන්ධ ව මතවාද කිහිපයක් පවතියි. බොහෝ උගතුන් දක්වන පරිදි මෙයින් අදහස් කළේ ප්‍රව්‍රජ්‍යා අපේක්ෂකයා කිනම් කුලයකට අයත් දැයි විමසීම යි.[22] ''ජාතිගොත්ත'' යන්නේ අදහස් රාශියක් ගම්‍ය වේ. පොළොන්නරු හා දඹදෙණි කතිකාවත් කෘතියේ දී මේ සම්බන්ධ ව ඓතිහාසික මෙන් ම සාමාජික සාධක විමර්ශනය කරමින් දක්වා ඇත්තේ දඹදෙණි කතිකාවතෙහි සඳහන් ජාතිගෝත්‍ර විචාරීමෙන් සිදුකර ඇත්තේ කුලය හෝ වංශය ගැන හෝ ඉන් එකක් ගැන විමසීම යි. ''ලීම් කියවීම්'' පරීක්ෂා කරනු ලැබීම ද මෙකල දක්නට ලැබුණු තවත් විශේෂත්වයකි. පැහැදිලි ව, නිවැරදි ව ඇතැම් විට වේගයෙන් ලිවීමට හැකි ද යන කරුණු පරීක්ෂා කිරීම මෙයින් සිදු කරනු ලැබී ය. රෝග පරීක්ෂාවට ද විශේෂ අවධානයට යොමු විය. මහාවග්ගපාලියෙහි දැක්වෙන පැවිදි නො කළ යුතු තිස් දෙනාගෙන් එක් අයකු ලෙස පාපරෝගියා සමන්තපාසාදිකාවෙහි විවරණය වෙයි. එහි දැක්වෙන භයානක රෝගී තත්ත්වයන් පිරික්සා බැලීම මෙයින් අදහස් කරන්නට ඇත. පැවිද්ද අපේක්ෂාවෙන් සිටින්නා නායක මාහිමිපාණන් වහන්සේ වෙත පමුණුවා ඔහු පිළිබඳ සියලු තොරතුරු දැන්විය යුතු ය. ඔහු

කුල දෝෂයක් හෝ ක්‍රියා දෝෂයක් නැත්තකු වශයෙන් ප්‍රතිඥා දිය යුතු ය.[23] මෙයින් අදහස් කරන ලද්දේ දෙමාපිය සහෝදර සහෝදරියන් මෙන් ම මුතුන් මිත්තන් සම්බන්ධ අපකීර්තියට භාජනය වන අන්දමේ දුශ්චරිතවලින් දූෂණය වී ඇද්දැයි පරීක්‍ෂා කිරීමයි. ඔහුගේ පෞද්ගලික චරිතය සම්බන්ධ ව විමසීම ක්‍රියා දෝස වශයෙන් සොයා බලන්නට ඇත. පැවිද්දට පෙර වසක් ගුරුන් ඇසුරේ සිටිය යුතු ය. පැවිදි කළ යුතු වයස් සීමාව ගම් වාසයට අවුරුදු දොළහ ද වනවාසයට අවුරුදු දාහතර ද වශයෙන් විය. ප්‍රත්‍යයෙහි ලොල් බව නො දක්වීම, සංඝයාට ගරුබුහුමන් දක්වීම, ක්‍රීඩා පරවශ නො වීම යන ගුණ ධර්ම ඔහු වෙතින් කොතෙක් ප්‍රදර්ශනය වන්නේ ද යන කරුණු පිළිබඳව ද අවධානය යොමුකර ඇත.[24]

දඹදෙණි යුගයේ දී පැවිදි උපසම්පදා කිරීම කෙතරම් සැලකිල්ලෙන් කරනු ලැබුවේ ද යන්න දඹදෙණි කතිකාවතෙහි දක්වෙන "බොහෝ කලක් තම පැවිදි ඇති වැ ගෘහස්ථ ප්‍රව්‍රජිතයන්ගේ වැදීම් ඉවසා උන් දෙන පයස නිර්භීත ව අනුභව කොට තම හිරිඔතප් ඇති වැ විසූ කෙනෙක් එම වෙස සිටවත් ගමට ගොස් අවුත් වත් හෙරණ පැවිද්දෙහි සිටිනා කැමති වූ නම් බොහෝ කලක් ආසේවිත පාපයෙන් පරමණය බැරි බැවින් උන් මහණ නො කළ මනා නියාව දත යුතු හෙරණ පැවිදි කෙනෙක් එසේ ම විසූ නම් උන් නැවත හෙරණ පැවිද්දත් මහලු පැවිද්දත් ලදින් රදක පියති යනු සැක කටයුතු බැවින් උන් කෙරෙහි උදාසීන විය යුතු"[25]

ඉහතින් සඳහන් කළ කරුණුවලට අනුගත ව ප්‍රව්‍රජ්‍යා අපේක්‍ෂකයන්ට පැවිද්ද ලැබීම සඳහා අධ්‍යාපන සුදුසුකම්, වත්පිළිවෙත්හි නිපුණතාව ආදි බොහෝ සුදුසුකම් විමසූ බව පෙනේ.

මෙකල මෙතරම් සුපරීක්‍ෂාකාරී ව සුදුසුකම් පිළිබඳ විමසන ලද්දේ ගුණධර්මවලින් පිරිහුණු පුද්ගලයන් සසුන්ගත වීම නිසා විය හැකි ය. පැවිද්දේ සිට උපසම්පදාව දක්වා භික්ෂුවක් විසින් සපුරාලිය යුතු අවශ්‍යතා අතරට ග්‍රන්ථ මාලාවක් වනපොත් කිරීම සහ භාවනා වැඩීම විශේෂ ය.[26]

භික්ෂුවක් ස්ථවිර සම්මුතියෙන් හැඳින්වීම ද විශේෂ අවස්ථාවකි. හැමවිට ම සිල්වත්ව සහ ගුණවත්ව සිටීම මූලික අවශ්‍යතාව යි. එසේ ම පර්ෂදුපස්ථාපක බහුශ්‍රැතභාවයෙන් සහ ධූතාංග ධරත්වයෙන් යුක්ත විය යුතු ය. මේ සම්බන්ධ විග්‍රහයක් කතිකාවතෙහි නැත. මේ සඳහා හැදෑරිය යුතු පාඨමාලා පිළිබඳ සමන්තපාසාදිකා අටුවාවේ දක්වේ. මෙම සුදුසුකම් සම්පූර්ණ කළ භික්ෂූන් වහන්සේ නායක තැන හමුවෙහි ''තෙරබණ'' නම් පාඨමාලාව හැදෑරිය යුතු සේක. මේ සඳහා ටීකාව ඇසුරු කළ යුතු බව දඹදෙණි කතිකාවතෙහි දක්වේ. මෙයට පස් වසරක් ගතවේ. මෙහි අවසානයේ පැවැත්වෙන පරීක්ෂණයෙන් සමත් විය යුතු ය. ඉන් පසු ස්ථවිරාංග නමින් හඳුන්වන පොත් කට පාඩම් කළ යුතු ය. අධ්‍යාපන සුදුසුකම් සඳහා කෙරෙන පරීක්ෂණ අවසන් වීමෙන් අනතුරු ව අපේක්ෂකයාගේ ගුණ නුවණ පරීක්ෂා කොට ස්ථවිර සම්මුතිය පිරිනැමීම සිදු කරයි. අධ්‍යාපන හා ගුණධර්ම ආදියෙන් උසස් ම තත්ත්වයට පත් වූ භික්ෂුව මහතෙර නමින් හඳුන්වයි. මහතෙර නමක් තුළ තිබිය යුතු ගුණාංග භික්ඛුනෝවාදක අංග වශයෙන් දක්වා තිබේ. ඒ අතරින්

1. සිල්වත්කම
2. අධ්‍යාපන සුදුසුකම්
3. පරෝපදේශක ගුණය
4. ආදර්ශවත් චරිතයක් ඇත්තකු වීම
5. උපසම්පදාවෙන් විසිවසක් සම්පූර්ණ වීම යන ගුණාංග ඉතා වැදගත් වේ.[27]

දඹදෙණි කතිකාවතින් හෙළිවන අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ දී පැවිදි ජීවිතයේ එක් එක් තරාතිරම් අනුව වර්ග කරන ලද බව පෙනේ. ඒ අනුව පැවිද්ද අපේක්ෂකයාගේ සිට නිශ්‍රයමුක්ත බහුශ්‍රැත්වය දක්වා වූ ඉගෙනීම ලබන්නේ උපාධ්‍යායන් වෙතින් හෝ ගණදෙටු තෙරුන් වෙතිනි.[28]

දෙවන වර්ගය ලෙස සැලකිය හැකි නිශ්‍රමමුක්ත සහ ස්ථවිර සම්මුතිය සඳහා අධ්‍යාපනය ලබන්නේ මාහිමි හෝ මහතෙර යන

දෙපළගෙන් එක් අයෙකුගෙන් වීම නිසා එය උසස් අධ්‍යාපනය ලෙස සලකා ඇති බව පෙනේ. මහතෙර පදවිය සඳහා ඉගෙනුම ලැබිය යුත්තේ සද්ගුරුන් වෙතිනි. සද්ගුරුන් යනු කවුරුන් දැයි විශේෂයෙන් හඳුන්වා නැත.

අධ්‍යාපනයේ අරමුණ ධර්ම ඥානය මෙන්ම ගුණ යහපත්කම ඇති කිරීම යි. ''ගුණනුවණ'' යන වචනය දඹදෙණි කතිකාවතෙහි පැහැදිලි ව දක්නට ලැබේ. ''වන පොත් ගෙන පරීක්ෂා ගෙන'' යන ව්‍යවහාරය අනුව ලිඛිත හා වාචික විභාග ක්‍රම දෙක ම තිබූ බව සිතිය හැකි ය. ''අසා'' ''අස්වා'' යන ව්‍යවහාරයන්ට අනුව කටපාඩම් කිරීමත් අටුවාටීකා සහිත ව මතක තබා ගැනීමත් සිදු වී ඇත.[29] (සටිකා කොට)

කතිකාවතින් හෙළි නො වන වෙනත් බාහිර සාධක අනුව අධ්‍යාපනය මීට වඩා පුළුල් බවක් ඉසිලූ බව සඳහන් කළ හැකි ය. දඹදිවින් ආගමධරයන් මෙරටට ගෙන්වා භික්ෂූන් තර්ක, ව්‍යාකරණාදිය ඉගැන්වූ අයුරු මහාවංශයේ දැක්වේ.[30] සංස්කෘත භාෂාව, තර්ක ශාස්ත්‍රය, ඡන්දස්, අලංකාර, ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රය, වෛද්‍ය විද්‍යාව වැනි විෂයන් පිළිබඳ විශාරදත්වය ඉසුලූ භික්ෂූන් වහන්සේලා රැසක් විසූ බව ගම්‍ය වෙති. දඹදෙණි යුගයේ සිටි භික්ෂූන් ග්‍රන්ථ ධුර, විදර්ශනා ධුර වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදී සිටි බවට සාධක තිබේ. එක් ධුරයක් පුරන භික්ෂුව අනෙක් ධුරය සපුරා බැහැරලූ බවක් නො පෙනේ. උපසම්පදාව ලැබීමට පෙර ධුතාංග තුනක් පිරිය යුතු විය. පැවිදි ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් ඉතා වැදගත් කරුණු කිහිපයක් මේ විස්තරයෙන් හෙළි වේ. ග්‍රන්ථ, විදර්ශනා ධුර වශයෙන් දෙකට බෙදී සිටිය ද ඒ සඳහා පැවිද්දන් යෙදවීම, පුහුණු කිරීම ඉතා සැලකිල්ලෙන් සිදු වූ බවක් පෙනේ. වත්පිළිවෙත් හා ගුණධර්ම පිළිබඳ දියුණුව ඉතා උසස් කොට සැලකී ය. පැවිද්දට පුහුණු කරන ලද්දේ ප්‍රව්‍රජාවේක්ෂකයාගේ සිට ම වීම මෙහිලා විශේෂත්වයකි.[31]

විහාරාරාම පරිපාලනය

ආරාම පරිපාලනය පිළිබඳ තොරතුරු ස්වල්ප වශයෙන් දඹදෙණි කතිකාවතෙහි අඩංගු ව පවතී. මෙකල දක්නට තිබුණු

විශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ ග්‍රාමවාස, වනවාස යනුවෙන් හැඳින්වෙන මුළු සංඝ සංස්ථාව ම පාලනය වන සංඝ සංස්ථාවක් දක්නට ලැබීම යි. ග්‍රාමවාසී, වනවාසී භික්ෂූන් වහන්සේලා අවනත වූ ඒ අසහාය පාලකයා මාහිමියන් වහන්සේ වෙති. උපසම්පදාව දීම, නිශ්‍රයමුක්ත සම්මුති, ස්ථවිර සම්මුති සහ අයතැන් පදවි, පිරිවෙන් පදවි පිරිනැමීමේ දී උන්වහන්සේගේ අනුශාසනාව වැදගත් විය. මෙම කතිකාවත සම්පාදනය කිරීම සිදුකර ඇත්තේ ද එවැනි කාරක සභාවක් මගිනි. බොහෝ පදවි පත් කිරීමේ දී සංඝ සම්මුතිය අවශ්‍ය විය. සංඝ සම්මුතිය ලබන්නට ඇත්තේ කාරක සංඝ සභාවෙනි.[32]

මීට අමතර ව ගණ සංවිධාන, දාසි දාස, කුඹුරු, වතුපිටි, වැව්, ගම ආදී සචේතනික අචේතනික සම්පත් පිළිගැනීම, නඩුහබ සන්සිඳවීම, ලැගුම් ගෙවල් කළ යුතු විධි, අයුතු ලාභ ලැබීම් ආදිය සඳහා යෙදවූ පිළියම් පිළිබඳව ද කතිකාවතෙහි තොරතුරු දැක්වේ. ගණ නමින් හැඳින්වෙන්නේ භික්ෂූන් පිරිසකගෙන් සමන්විත සංවිධානයකි. එවැනි ගණයක සිට වෙනත් ගණයකට පදිංචිය සඳහා යන භික්ෂුවකට එහි පදිංචිය ගැනීම සඳහා විශේෂ අවසරයක් ගතයුතු විය.[33] තමා අයත් වන ගණ නායකගේ අවසර පතක් හෝ සාක්ෂිකරුවකු අවශ්‍ය විය. ''ගෙණෙහි තෙරුන්ගෙන් සම්මතයක් හෝ පත්කඩක් හෝ'' එසේ බැහැර ව යන භික්ෂූන් ලැගුම් ගතයුතු ස්ථාන වශයෙන් ''පසිලි පැල් පිළිමගෙ ආදි කැප තැනකට ලැගුම් ගතයුතු යැයි'' දැක්වේ. මෙයින් අදහස් කරන්නේ ආගන්තුක භික්ෂූන් වෙනුවෙන් ඉදිකළ කුටි ය. මෙසේ සෑම විහාරයක ම යම් ස්ථානයක් ආගන්තුක භික්ෂූන් වෙනුවෙන් වෙන් කොට ඇත්තේ ඇතැම් පැවිද්දන් ගම්වාසීන්ගේ ගෙවල්වල නවාතැන් ගැනීමට පුරුදු ව සිටි නිසා විය හැකි ය. ''ගම ගෙවල් පිළිගෙන එක් රැයකුදු වාසය නො කළ යුතු'' යනුවෙන් දඹදෙණි කතිකාවතෙහි දැක්වෙන්නේ එබැවිනි.[34]

ආචාර්ය උපාධ්‍යායයන්ගේ තොර ව වියෝව වැඩීම වුණහොත් විසිය හැකි වැඩි ම කාලය දෙමසකට වඩා අඩු විය. නවක පැවිද්දන් ඔබ මොබ ස්වෛරී ව හැසිරීම වළකනු

පිණිස මෙබඳු ව්‍යවස්ථා පනවන්නට විය. අධිකරණ කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ද තොරතුරු ස්වල්පයක් දක්වේ. ඒ අනුව විහාරයක පැනනැගී එහි ම සමර්ථයකට පත්කළ හැකි ගැටලු වෙනත් විහාරස්ථානවලට නො දැන්විය යුතු විය. එසේ ම වෙනත් විහාරස්ථානවල එබඳු ම අධිකරණ කටයුතුවලට මැදිහත් නො විය යුතු විය. විහාර අභ්‍යන්තර ගැටලුවලට බාහිර පුද්ගලයන් මැදිහත් වීමෙන් අවුල් ඇති වන්නට ඇති බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.[35] "දැස් දස් කෙත්වත්, වැව්, ගෙරි, මී ආදියක් පිළිගන්නා කල ලජ්ජි පේශල ශික්ෂාකාමී නුවණැති කෙනෙක් හා කතා කොට ඒ තැන් කී පරිද්දෙන් පිළිගත යුතු ය. "[36] මේ පාඨයේ දක්වෙන පරිදි භික්ෂූන් විසින් මේ දේවල් පිළිගත යුත්තේ ඒ ගැන දැනුම් තේරුම් ඇති භික්ෂුවකගේ අනුශාසනා පරිදි ය.

"හුදලු වැ පෙරෝ ආදිය පුද්ගලික කොට පරිහරණය නො කොට යුතු ය." යන ප්‍රකාශය ඇකැප ක්‍රමවලින් ඉඩකඩම් ආදිය පෞද්ගලික කරගත් භික්ෂූන් මෙකල විසූ බවට සාධකයකි. මේ කාලය වනවිට පෞද්ගලික ඉඩකඩම් තිබූ බව මහාවංශයෙන් ද හෙළි වේ. දැසිදස් කෙත්වත් පිළිගැනීමේ ක්‍රම තිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ නිශ්චල වූත් චංචල වූත් දේපළ විහාර සතු වූ බවකි.[37] ආයතනාධිපති ධුරය සඳහා තිබිය යුතු සුදුසුකම් දක්වන තැන්වල විහාරවලින් ලැබෙන ප්‍රත්‍යයන්හි ලොල් නො වීම ද සඳහන් වීමෙන් ඒ බව තවදුරටත් සනාථ වෙයි. දඹදෙණි කතිකාවතට අනුව අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට හෝ භික්ෂුවකට ඉඩ දී ඇති ප්‍රමාණයට අතිරේක ව ලාභ ලැබුණු විටෙක එයින් අන්තේවාසික ආදීන්ට සිවුපසය සුලභ කොට ඔවුන් විසර්‍ය්‍යාජති ප්‍රතිපත්ති ධුරවල යොදවා එයින් තමන්ටත් බුදුසසුනටත් යහපතක් සිදුකළ යුතු ය. එසේ නැති ව අධික ව ලැබෙන ලාභවලින් ක්‍රය වික්‍රය කිරීමෙන් කැප අකැප දෙය රැස් කොට තමන්ටත් අනුන්ටත් අවැඩක් නො කළ යුතු ය. වැඩි ලාභ ක්‍රය වික්‍රය කොට කැප අකැප දෙය රැස් නො කළ යුතු යැ යි කීමෙන් සිවුරු ආදි වැඩි ලාභ අනුන්ට විකුණා භික්ෂූන්ට අනුදැන නො වදාළ යම් යම් දේ රැස් කිරීම ඇතැම් භික්ෂූන්ට පුරුදු ව තිබූ බව පෙනේ. මටවිල් ආදි කස්ලෝවට ලෝහ භාණ්ඩ සාංඝික කොට විහාරයේ තබා ප්‍රයෝජන ගැනීම මිස වෙනත් තැන්වලට

ගෙන ගොස් පරිභෝග කිරීම තහනම් බව කතිකාවතෙහි දැක්වේ. ඉර අවරට යන තුරු වැළඳිය හැකි ආහාර සහ ඉර අවරට ගොස් පහන්වනතුරු වළඳන අෂ්ටපාන වර්ග තැන්පත්කර තැබිය යුතු අන්දම ද සඳහන් වේ. මේවා තැන්පත් කළ යුත්තේ පිළිගත් කැප කිළියෙක ම ය. මෙසේ ව්‍යවස්ථා සම්පාදනය කිරීමට සිදුවූයේ තම තමන් මනාප තැන්වල ආහාරපාන තැන්පත් කොට ප්‍රයෝජනයට ගත් නිසා විය හැකි ය.[38]

තනතුරු ප්‍රදානය

මෙකල භික්ෂූන් උදෙසා තනතුරු පිරිනැමීමක් සිදු වූ බවට දඹදෙණි කතිකාවතින් වාර්තා වේ. මාහිමි, මහතෙර, අයතැන් වැළත, මහාපරිවේණාධිපති, තෙර, කාරක සභික එවැනි තනතුරු ය.

මාහිමි පදවිය දැරිය හැක්කේ එක් භික්ෂුවකට පමණි. මාහිමි පදවියට සුදුසු වන්නේ මහතෙර පදවි දරූ දෙනමගෙන් කෙනෙකි. මාහිමි පදවිය සඳහා වෙනත් සුදුසකම් දක්වා නැත. මහතෙර නමකගේ සුදුසුකම් ඒ සඳහා ප්‍රමාණවත් වේ. ''නායක තැන'' යන ව්‍යවහාරය ද ''මාහිමි'' වෙනුවෙන් යොදා ඇත. ''තත්කාල ශාසනානුශාසක'' ව්‍යවහාරය ද උන්වහන්සේ වෙනුවෙන් යෙදී ඇත. මාහිමියන් වහන්සේ මුළු සංඝයාගේ ම අනුශාසක වශයෙන් ක්‍රියාකළ බව මෙයින් ගම්‍ය කරති.[39]

''මහතෙර'' නමින් හැඳින්වෙන්නේ මහාස්ථවිර පදවිය යි. දඹදෙණි යුගයේ මහාස්ථවිර යන්න පදවි නාමයක් වශයෙන් භාවිත විය. එය දෙවැනි වන්නේ මාහිමියන් වහන්සේට පමණි. මහතෙර පදවි දෙකෙන් එකක් ග්‍රාමවාසයට ද අනෙක ආරණ්‍යවාසයට ද හිමි විය.[40]

මහතෙර පදවියට අමතර ව තිබූ උසස් ම තනතුරු හැඳින්වූයේ ''අයතැන'' නමිනි. අයතැන සඳහා සුදුසකම් කිහිපයක් සම්පූර්ණ කළ යුතු විය. පළමු ව ගුණ නුවණ තිබිය යුතු ය. විහාරගම්වලින් ලැබෙන ප්‍රත්‍යය ආදිය කෙරෙහි ගිජු බවක් නො

දැක්විය යුතු ය. සංගමු, ගණවැසි ගම්වලින් පරම්පරා පිළිවෙළ නො කඩවා පැවැත එන කෙනෙකු වීම යි. ස්ථවිර තනතුරට පත්ව සිටිය යුතු ය.[41] අයතැන් පාලක හා ප්‍රධාන පරිවේණාධිපති ධූරය යනුවෙන් තනතුරු දෙකක් ද මෙකල පිරිනමා ඇත. මෙසේ අදහස් කරන්නේ උපආයතනාධිපති පදවිය හා පරිවෙන්පති පදවිය පිළිබඳව යි. මෙහි ප්‍රධාන පරිවේණාධිපති හා පරිවේණාධිපති යන තනතුරු දෙකක් භාවිත කොට ඇත්තේ ඒ ඒ පිරිවෙන්වල ස්වභාවය අනුව බව පෙනේ. මෙලෙස ගණ සහ ගණදෙටු පදවිය පිළිබඳව ද කාරක සංඝයා පිළිබඳ ව ද දඹදෙණි කතිකාවතෙහි තොරතුරු අන්තර්ගත ය.[42]

දුෂ්ප්‍රතිපත්ති :

දඹදෙණි කතිකාවතින් හෙළිවන පරිදි මෙකල සමහර භික්ෂූන් වහන්සේලා දුෂ්ප්‍රතිපත්තිවල නියැළී සිටියහ. සංවරයෙන් අඩුවීම, වත්පිළිවෙත් ගරුකොට නො සැලකීම, වංචනික ක්‍රියාවලින් සිවුපසය සෙවීම, සැකකටයුතු ලෙස හැසිරීම, උසස් ගුණධර්මවලින් පිරිහීම දැකිය හැකි දුර්වලතාවලින් කිහිපයකි.

> ''අනාචාර නිර්දේශයෙහි වදාළ බැවින් සඟ මැදට එළඹියහු විසිහිදු වෙරීන් එම් සිවුරෙන් එම් නො ගැටිය යුතු බැවින් මහලු සඟුන් හා බිණුව මනා කරුණක් ඇත. අදර දක්වා ඉතා නො ළංවැ නැමී සිටැ අත් නො වසා බිණිය යුතු ය.''[43]

නවක භික්ෂූන් වැඩිමහලු භික්ෂූන් ඉදිරියේ හැසිරිය යුතු පිළිවෙත නො දැන සිටි බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. මාහිමියන් වහන්සේ ධර්ම විනයානුකූල උපදෙස් දෙන විට ඇතැම් භික්ෂූන් උන්වහන්සේගේ වචන වැසී යන අන්දමින් මැදට පැන කථා කළ බව දඹදෙණි කතිකාවතෙහි සඳහන් වෙයි. ඇතැම් භික්ෂූන් කට ඇර හඬනගා සිනාසීමට පුරුදු ව සිටි බව ද ළමයින් අතපතගාමින් අසංවර ව හැසිරුණු අයුරු ද දැක්වේ.

''කිසිතැනෙක්හිදු කොමරුන් වෙරැ අත්ල නොසැනැවිය යුතු'' යන ව්‍යවහාරයෙන් පෙනේ.[44] ''හැමවේලෙහි ම කිපී

සිතින්වත් කෙළහා සිතින්වත් කිසිවක්හු හා නොබිණිය යුතු'' වාග් සංවරයෙන් තොර ව අනුන් ප්‍රකෝප කරන අන්දමේ පැවිදි පිරිස් සිටි බව ඇඟ වේ. එසේ ම ආහාරපාන සහ ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ කතාකරමින් කාලය ගත කළ භික්ෂූන් සිටි බව ද දඹදෙණි කතිකාවතේ සඳහන් කරුණුවලින් පැහැදිලි කර ගත හැකි ය.

''දාගැබ්, මහබෝ අමදිමින් හෝ එවැනි ස්ථාන වදිමින් හෝ සුවඳ දුම් මල් ආදිය පුදමින්'' කථා නො කළ යුතු බව ව්‍යවස්ථා ගත කිරීමෙන් ආගමික වතාවත්වල දී පැවිද්දන් ගරුසරු නො කරමින් ක්‍රියා කළ බැව් පෙනේ. ආචාර්ය උපාධ්‍යායවරුන් ආදි වැඩිමහල්ලන් මෙන් ම අන්තේවාසිකයන් සම්බන්ධයෙන් කටයුතු කළ යුතු අකාරය ද ''දාගැබ් මහබෝ'' දිනකට තුන්වේලක් වැන්ද යුතු බව දැක්වීමෙන් එම කටයුතු යම් පමණෙකින් අතපසු ව පැවති බව සිතන්නට අවකාශ තිබේ.[45]

සිවුපසය ලබා ගැනීමේ දී ද සිදු වූ නො කටයුතු රාශියක් ගැන ද දඹදෙණි කතිකාවතෙහි දැක්වේ. සම තත්ත්වයෙහිලා සැලකෙන පැවිදි සමූහයාගේ ගුණ කියමින් ප්‍රත්‍ය ලැබීමට පුරුදු ව සිටීම, තමාගේ ඇති නැති ගුණ කියා දායකයන්ගේ ප්‍රසාදය ඇති කොට ප්‍රත්‍ය ලැබීම, දායකයන් වර්ණනා කොට ප්‍රත්‍යය ලබා ගැනීම, ලාභ ප්‍රයෝජන ලැබීමේ අපේක්ෂාවෙන් කුලදරුවන් පැවිදි කළ අවස්ථා ද වාර්තා වේ. වැඩියෙන් ලැබුණු පිරිකරාදිය හා අන්තේවාසිකාදීන්ගේ පිරිකර විකුණා අකැප රැස් කිරීම් බහුල ව ද දක්නට ලැබේ.

''තමා අයති දෙයකුදු මහල්ලන් අනුනොදන්වා අනුන්ට නොදිය යුතු''[46] තමාගේ මෙන් ම ආරාමයට අයත් දේ ලාබ ප්‍රයෝජන තකා දුන් භික්ෂූන් සිටි බවට එය කදිම සාධකයකි.

සැක කටයුතු ලෙස හැසිරුණු භික්ෂූන් දඹදෙණි යුගයේ සිටි බව එම කතිකාවතින් කියැවේ. ආවරණ ස්ථානයක හෝ පිළියෙහි හෝ තනි වැ සිට ස්ත්‍රියක හා කථා නො කළ යුතු බවත් එම ස්ත්‍රිය මව වුවත් එසේ නො කටයුතු බවත් දැක්වේ. ''බොහෝ කලක් හට පැවිදි ඇති වැ ග්‍රහස්ථ ප්‍රව්‍රජිතයන්ගේ බැඳීම් ඉවසා''[47]

පැවිද්දට හානි පමුණුවාගත් භික්ෂූන් වහන්සේලා ඉන් නො නැවතී සිල්වත් භික්ෂූන් මෙන් ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂයේ ගරු සැලකිලි පවා ලබමින් සසුන කිලිටි කළ බව ද මෙයින් තහවුරු වේ. "සම්මතයක් ලද තෙනක් මුත් ඒ ඒ තෙන අසමර්ථවැ බණ නො කිය යුතු" යන ප්‍රකාශයෙන් බණ දහම් නො දත බණ කී භික්ෂූන් සිටි බවට අනුමාන කළ හැකි ය.

ගෘහස්ථයන්ට ශ්ලෝක බැඳ කීම, කාව්‍ය නාටක ආදි ගර්හිත විද්‍යා ඉගෙනීම හා ඉගැන්වීම, රෝගාබාධවලට යකුන්ට බලි සිදුකිරීම, බිලිබත් කියවීම ආදි නො සරුප් දේවල පවා යෙදුණු භික්ෂූන් ගැන ද දඹදෙණි කතිකාවතින් තොරතුරු හෙළි වෙයි.

> " උපන් රෝග නිසා යකුන් කෙළවීම්, බිලි තිබීම්, බිලිබත් කියවීම් ආදී නො සරුප් දෑ නො කටයුතු ය. "[48]

වර්තමාන බලිබිලි ශාන්ති කර්ම හා තොවිල්වලට සමාන කිසියම් යාතු කර්ම රාශියක් මෙයින් අදහස් වේ. මේවායේ භික්ෂූන් නිරත වූ අයුරු මේ අනුව තහවුරු වේ. දඹදෙණි කතිකාවතින් එකල භික්ෂූන් අතර පැවැති අප්‍රතිපත්ති හා දුෂ්ප්‍රතිපත්ති සපුරා විදර්ශනය වන බවක් නො පෙනේ. පැවිද්දට හානි කරගත් භික්ෂු ප්‍රතිරූපකයක් මෙන් ම නොයෙක් වංචනික ක්‍රියාවලින් ලාභ සෙවීමට පෙලඹුණු භික්ෂූන් ගැන ද මෙමගින් හෙළි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ඩී.බී., ජයතිලක, කතිකාවත් සඟරා, කැලණිය, 1952, පිට i.

2 කුලසූරිය ආනන්ද, සිංහල සාහිත්‍යය i, කොළඹ, 1962, පිට iii.

3 රම්මණ්ඩල ඇම්., සාහිත්‍යය - දඹදෙණි කලාපය, 1956, පිට 90.

4 ධම්මවිසුද්ධි හිමි යටදොළවත්තේ, පොළොන්නරු හා දඹදෙණි කතිකාවත්, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1995, පිටු 10,11.

5 මහාවග්ග, සංස්: සද්ධාතිස්ස හිමි බෙන්තොට, පානදුර, 1931, පිටුව 181.
මහාවංශය, සංස්: බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, 1959, පිටුව 41.
ධම්මවිසුද්ධි හිමි යටදොළවත්තේ, පොළොන්නරු හා දඹදෙණි කතිකාවත්, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1995, පිටු 1,2,3.

6 විනය විනිශ්චය, සංස්, සිරිසුමන තිස්ස හිමි, 1914, පිට 138.

7 Vinaya Pitaka,VOI I, P.T.S, P.76, 208

8 සුරවීර. ඒ.වී, සිංහල කතිකාවත් සහ භික්ෂු සමාජය, කොළඹ, පිටු 13, 26, 27.

9 කතිකාවත් සඟරා, සංස්: ඩී.බී., ජයතිලක, කැලණිය, 1955, පිටුව 7.

10 එම, පිටුව 8.

11 Ray, H.c, Paranavitana s, University of Ceylon, History of Ceylon, VOI I, Colombo-1960, P 617

12 Ibid P 747

13 නිකාය සංග්‍රහය, සංස්: සමරනායක, ගුණසේන, 1960, පිටුව 45.

14 කතිකාවත් සඟරා, සංස්: ඩී.බී. ජයතිලක, කැලණිය, 1955, පිටුව 7.

15 මහාවංශය, 1959, පිටුව 82.

16 VCHC, VOI I , P.509, 510

17 පූජාවලිය, සුරවීර ඒ.වී., කොළඹ, 1961, පිටුව 758.

18 මහාවංශය, 78, 656, 66 ගාථා

19 A Short History Of Ceylon, 1926, P.26-28

20 පූජාවලිය, පිටුව 790.

21 මහාවංශය, 80-26.

22 සුරවීර ඒ.වී., සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය, 1985, ගුණසේන, පිටුව 10

23 රම්මණ්ඩල ඇම්.සී., දඹදෙණි කතිකාවත හා ශාසන තත්ත්වය, සාහිත්‍යය, දඹදෙණි කලාපය, 1968.

24 දඹදෙණි අස්න, සංස්: රණසිංහ ඩී.බී., කොළඹ, 1926, පිටුව 60.

25 ජයතිලක, ඩී.බී., කතිකාවත් සඟරා, ගුණසේන, 1984, පිටුව 20-26.

26 සඟරාජවත, සංස්: ද සිල්වා චාර්ල්ස් , ගුණසේන, 1955, පිටුව 52.

27 හර්බට් පතිරණ, කතිකාවතින් හෙළිවන තොරතුරු, සාහිත්‍යය 3 කලාපය, 1958.

28 ධම්මවිසුද්ධි හිමි, යටදොළවත්තේ, පොළොන්නරු හා දඹදෙණි කතිකාවත්, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1995, පිටුව 79.

29 විමලකිත්ති හිමි, මැද උයන්ගොඩ, දඹදෙණි සමයේ පඬිවරුන්හි පිරිවෙන්, සාහිත්‍යය, දඹදෙණි කලාපය, 1958.

30 එම

31 සූරවීර, ඒ.වී., සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය, ගුණසේන, 1985, පිටුව 35.

32 සුමනජෝති හිමි, දෙගම්මැද, දඹදෙණි යුගය iii, 1961, පිටුව 75.

33 සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය, පිටුව 80.

34 ජයතිලක ඩී.බී., කතිකාවත් සඟරා, පිටුව 20.

35 ධම්මවිසුද්ධි හිමි, යටදොළවත්තේ, පොළොන්නරු හා දඹදෙණි කතිකාවත්, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1995, පිටුව 103.

36 ජයතිලක, ඩී.බී., කතිකාවත් සඟරා, ගුණසේන, 1984, පිටුව 21.

37 සූරවීර ඒ.වී., සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය, ගුණසේන, 1985, පිටුව 60.

38 සුමනජෝති හිමි, දෙගම්මැද, දඹදෙණි යුගය, 1961, පිටුව 65.

39 Rohanadhira Mandis, Mahasami Sangaraja, Institution in Sri Lanka, 1985, P-27-43

40 ජයතිලක, ඩී.බී., කථිකාවත් සඟරා, ගුණසේන, 1984, පිටුව 21.

41 VCHC, VOI , P-740

42 රෝහණදීර, මැන්දිස්, ශ්‍රී ලංකාවේ සංඝ සංවිධානය, 1974, පිටු 190-230.

43 ජයතිලක, ඩී.බී. කතිකාවත් සඟරා, ගුණසේන, 1984, පිටු 9-27

44 එම

45 එම

46 එම

47 එම

48 එම

බුදුසමයේ ව්‍යාප්තිය උදෙසා ථායිලන්ත රජවරුන්ගේ දායකත්වය

කථිකාචාර්ය අලුත්ගම විමලරතන හිමි

ථායිලන්තය (Thailand) අග්නිදිග ආසියාතික කලාපයට අයත් ප්‍රබල ථෙරවාද බෞද්ධ රටකි. අහස උසට නැගුණු ස්තූප හා බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ගෙන් ගහණ වූ ථායිලන්තය තුළ බුදුදහමට හිමිව ඇත්තේ සුවිශේෂි ස්ථානයකි. විවිධ අන්වර්ථ නාමයන්ගෙන් දේශීය හා විදේශීය ජනයාගේ ගෞරවයට හා ජනප්‍රියත්වයට පත්ව ඇති මෙරට 'Kingdom of the yellow Robes' (කහ සිවුරු දේශය) Land of the white Eliphant' (සුදු ඇතාගේ දේශය) 'Vanice of the east' (නැගෙනහිර වැනීසිය) යනුවෙන් විදේශීය ජනයා හඳුනා ගෙන තිබේ.[1] මෙරටට සියම නම් අපර නාමයක් ද වේ. එය මෙහි පැරණි නාමයයි. 1949 මැයි 11 දින දක්වා භාවිත වූයේ එම නාමයයි. එය බටහිරට යටත් නොවූ නිසා Prathetthai නම් වේ.''[2] එසේ වුවද මෙරට ආසන්න රාජ්‍යයන් වන බුරුමයට හා කාම්බෝජයට යටත්ව පැවති බව සඳහන් වේ. තායිලන්තයට 1238 දී නිදහස උදාවිය. අනතුරුව නිදහස් දේශය යන අර්ථයෙන් එරට ජනයා 'Maung Thai' හෙවත් 'Land of the Free' යනුවෙන් හැඳින්වීමට පටන් ගත්හ.[3] පෙර කල ථායි රටේ වාසය කළෝ රාමඤ්ඤ (මොන්) සහ කාම්බෝජ ඛමේර් ජාතිකයෝය. උතුරු කඳුකරයේ ගෝත්‍රික ජනයාද විසූහ.[4] සංචාරක ආකර්ශනය දිනාගත් මෙරට සංචාරකයන් විසින් හඳුන්වනු ලබන්නේ 'Land of Smiles' (සිනාසෙන දේශය) නම් වදනිනි. සමස්ත ජනගහනයෙන් 96% බෞද්ධ වන අතර ඉතිරි පිරිස ඉස්ලාම්, ක්‍රිස්තියානි හා අනෙකුත් ආගම් අදහති. විශාල බෞද්ධ

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

ජනකායක් වාසය කරන මෙරට තුළ ගිහි පැවිදි දෙපාර්ශ්වය අතර ඇත්තේ මනා සබැඳියාවකි. එය දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ එරට සංස්කෘතිය තුළ ඇතිවූ හැඩගැස්මේ ප්‍රතිඵලයකි. එසේම ථායිලන්තය එරටට අනන්‍ය සංස්කෘතියක් බෞද්ධාභාසයෙන් ගොඩනගාගෙන තිබේ. එය Buddhist Culture of Thailand ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

මෙරටට බුදුදහම ලැබීමේ ඉතිහාසය නිශ්චිත නැත. එහෙත් එරට ජනයා අතර පවතින ජනප්‍රවාද හා අනෙකුත් තොරතුරු අනුව ක්‍රි.පූ. 3 වන සියවසේ හෙවත් අශෝක යුගයේ එරටට බුදුදහම හඳුන්වා දී ඇත. ඒ අනුව ථායිලන්තයට 'ස්වර්ණ භූමිය' 'Golden Land' යනුවෙන් ද භාවිත කරනු පෙනේ. ඓතිහාසික වාර්තා අනුව ස්වර්ණ භූමියට සෝණ හා උත්තර නම් රහත් දෙනම තෙවන සංගායනාවෙන් පසු වැඩම කළ බව සඳහන් වේ. ස්වර්ණ භූමිය යනු එක් රටක් නොව අග්නිදිග ආසියාතික කලාපයම බව වත්මන් විද්වතුන්ගේ මතයයි. ඒ අනුව ''සියම හෙවත් තායිලන්තයට බුදුදහම හඳුන්වා දී ඇත්තේ ක්‍රි.පූ. 2 ශත වර්ෂයේදී බව එරට පවතින සාමාන්‍ය විශ්වාසයයි. එනම් අශෝක රජතුමා විවිධ රටවලට ධර්මදූතයන් යවනු ලැබූ අවධියයි. පුරාවිද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික සාක්ෂිවලින් පැහැදිලිවන්නේ ථායිලන්තයේ බුදුදහම ස්ථාපිත කරන ලද්දේ ලා-ඕ හෙවත් ලාමාවරුන් (Lao or Lawa) ද්වාරවතී නමින් හැඳින්වෙන පඨම නගර (Nagara Prathama) අගනුවර කරගනිමින් රාජ්‍යය කළ සමය තුළ බවයි.''[5] අශෝක අධිරාජයන් විසින් ආරම්භ කළ ධර්මදූත ව්‍යාපාරයේදී බුරුමයට යවන ලද සෝණ උත්තර භික්ෂු දෙනම ථායිලන්තයටද ගොස් ධර්ම ප්‍රචාරය කළ බව ඇතුළත් ප්‍රවාද කථාවක් ථායිලන්තවාසීන් අතර පතළ වී ඇත. මේ ප්‍රවාද කථාව අනුව ථායිලන්තයට බුද්ධාගම සංක්‍රමණය වූයේ ක්‍රි.පූ. 3 වන සියවසේදී පමණ යැයි කිව හැකිය.[6] ''ථායිලන්තයට හෙවත් සියමට, පළමුවරට බුද්ධාගම ගැන දැනගන්නට ලැබුණේ අශෝක යුගයේදී බුරුමයට ගිය සෝණ උත්තර මහරහත් දෙනම මගිනැයි එරට වැසියෝ තදින් විශ්වාස කරති. දකුණු සියමේ නකෝන් පඨෝම්හි පිහිටි මහ වෙහෙරක මුන් වහන්සේලාගේ ධාතු නිදන්කර ඇතැයි ද කියනු ලැබේ. මේ

හැර සියමට බුද්ධාගම ලැබුණේ මහායානය මගිනැයි ඇතැම් ඉතිහාසඥයෝ පවසති. ඒ අනුව එය සිදුවිණැයි කියනුයේ ක්‍රි.පූ. 43 දීය. එහෙත් එය සෑහෙන පමණ පැතිරෙන්නට වූයේ 7 වන ශතකයේ සිට යැයි කියනු ලැබේ. එයින් පසු එනම් 11 වන ශතකය වෙද්දී බුරුමයේ පැවති බෞද්ධ ප්‍රබෝධයද සියම් බෞද්ධයන්ගේ උද්‍යෝගයට හේතු විය. 13 වන ශතකයේ මැද භාගය වන විට සියම් ලංකා දෙරට අතරද, අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය දියුණු වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් 1257 පටන් සියමේ ථේරවාදය වහවහා පැතිරෙන්නට විය."[7] මෙලෙස ඓතිහාසික වශයෙන් දීර්ඝ කාලයක් පුරාවට ථායිලන්තය තුළ බුදුසමය ක්‍රමිකව සංවර්ධනය වී තිබේ. විටෙක ඉතා සාර්ථක ලෙස නිරුපද්‍රිතව බුදුදහම රට තුළ ප්‍රචාරය වූ අතර තවත් විටෙක විවිධ උපද්‍රවයන්ට මුහුණදෙමින් බාධක මැඩගෙන ව්‍යාප්ත වී ඇති අයුරු ඉතිහාසයෙන් ප්‍රකට වේ.

මෙතැන් පටන් අපගේ අවධානය යොමුවන්නේ උක්ත සඳහන් කළ කාලවකවානුවල එරටට ගෙන එන ලද බුදුදහම සංරක්ෂණය, ව්‍යාප්තිය හා පෝෂණය උදෙසා රජවරුන් ගත් ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳ සමාලෝචනය කිරීමටය. "ථායි" යයි සම්මත ජනයාගේ සම්භවය හා ඔවුන් ථායිලන්තයට සංක්‍රමණයවීමේ ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තියක් දක්නට ලැබේ. "ථායිවරු මොංගෝලියානු ජනවර්ගයට අයත් කහ පැහැති ජනතාවකි. 13 වන සියවසට පෙර චීනයටත් ටිබටයටත් අතරමැද 'යැංග්ට්සි' නිම්නයේ සහ නංචෞ යුනාන් හා දකුණු චීනය යන පෙදෙස්වල විසූහ. චීන යුද්ධ නිසා වරින්වර මීකොන් නදිය, සැල්වින් නදිය, බිංග නාන් නදිය දිගේ පහළට ආහ. මෙසේ ක්‍රම ක්‍රමයෙන් ශතවර්ෂ ගණනක් පැමිණ 13 වන සියවසේදී බලසම්පන්න ජාතියක් බවට පත්වූහ.[8] පෙර කල මෙරට වාසය කළ කාම්බෝජ හා රාමඤ්ඤ දේශික ජනයා යටපත් කොට සිය බලය තහවුරු කරගන්නට ථායි ජනතාවට හැකි වී තිබේ. එහිදී රජවරුන්ගේ ක්‍රියා කලාපය අතිවිශිෂ්ටය.

"ථායිවරුන් පැමිණ සුඛෝදය අගනගරය කොටගෙන ථායි රාජධානිය පිහිටුවීම දේශපාලන වශයෙන් පමණක් නොව ආගමික වශයෙන් ද ඉතා වැදගත් වේ. මුලින් චීනයේ සිට පැමිණි ථායිවරු

මහායාන බුදුසමයේ ආභාසය සහිත අය වූහ. එහෙත් සියමට පැමිණි පසු මොන්වරුන් අනුගමනය කරන ථේරවාද බුදුසමය දුටු ඔවුහු එහි පැවති චාම් සරල බව අවබෝධ කොටගෙන ථේරවාද බුදුසමය පිළිපදින සැදැහැවත් බෞද්ධ පිරිසක් බවට පත් වූහ. එබැවින් ථායිවරුන් යටතේද සියමේ ථේරවාද බුදුසමය දියුණු වූවා විනා කිසිදු හානියකට පත් නොවීය. ථායි පාලන ක්‍රමයත් සමගම ථේරවාද බුදුසමය සඳහා ලැබුණු විශේෂ රාජානුග්‍රහය නිසා ම ඛ්මේර් පාලකයන් යටතේ සියම තුළ වැඩෙමින් පැවති බ්‍රාහ්මණ ධර්මය ක්‍රමයෙන් දුර්වල වී ගොස් ශේෂමාත්‍ර විය. මහායාන බුදුසමයද ථේරවාද බුදුසමයේ පුනරුදය හමුවේ පසුබා යනු දැකිය හැකිය.''[9] මේ අනුව බුදුදහම එරට තුළ ස්ථාවර කිරීමේදී රජවරුන් ගෙන ඇති ක්‍රියාමාර්ග ප්‍රබල ලෙස අනෙකුත් සම්ප්‍රදායයන් හා ආගම් අභිභවා යාමට හේතුවී ඇති බව පෙනේ. ''ථායිලන්ත ඉතිහාසයේ රාජධානි තුනක් ගැන සඳහන් වෙයි. ඒ රාජධානි නම් පිළිවෙලින් සුඛෝතායි, අයුථියා (අයොධ්‍යා) සහ බැන්කොක් යන නගරයන්ය. සුඛෝතායි රාජධානියේ ආරම්භයේ පටන් අද දක්වාම ථායි රජවරුන් බෞද්ධාගමේ ප්‍රධාන ආරක්ෂකයන් ලෙස ක්‍රියාකර ඇත.''[10] උක්ත රාජධානි තුන අතරින් සුඛෝතායි රාජධානි සමය හා රජුන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය ඉතා සුවිශේෂී වන බව පෙනේ. බුදුදහමේ ස්ථාවරත්වය උදෙසා ඔවුන්ගේ ක්‍රියාමාර්ග ථායි බෞද්ධ ඉතිහාසය තුළ කැපී පෙනේ.

''සියමය තුළ ආකර්ෂණීය බෞද්ධ ප්‍රබෝධයක් ඇති වන්නේ සුඛෝදය නම් වූ ථායි රාජධානිය පිහිටුවීමෙන් පසුවයි. දොළොස්වන සියවසේ සිට චීනයේ නංචාඕ ප්‍රදේශයේ සිට ථායි ගෝත්‍රික ජනයා ක්‍රමයෙන් සියම දෙසට සංක්‍රමණය වන්නට විය. ඔවුන් පළමුවෙන්ම සියමයේ සවනලායි, සුඛෝදය සහ මී නැං පිට්සනුලොක් වැනි මීනැං ගඟේ දකුණු ප්‍රදේශයේ පදිංචි වූ අතර දහතුන් වන සියවස වන විට මුවං බැං යං හා මුවන් රට් යන ප්‍රදේශ දෙක ඔවුන්ගේ පාලනයට නතුවිය. පසුව ඔවුන් ඛමේර් පාලනයට ද විරුද්ධව නැගී සිටින අතර සුඛෝදය හා සවනලායි යන ප්‍රදේශ දෙකද අල්ලාගෙන සියමයේ පළමු ථායි ස්වාධීන රාජධානිය බිහිකරනු ලබයි.''[11] මෙලෙස බිහිවූ මුල්ම ස්වාධීන

රාජ්‍ය සමය තුළ ප්‍රබල රජවරුන් කිහිපදෙනකු ථායිලන්තයේ ආගමික, දේශපාලනික, ආර්ථික හා සාමාජික වශයෙන් දියුණුව කරා ගෙනයාමට අඩිතාලම දමා තිබේ.

''කාම්බෝජ හා බුරුම (මියන්මාර්) දෙරටේ යටත් වැසියන් ලෙස වරින් වර ථායි ජනයා කල්යැවූහ. තමන්ගේම යයි රාජ්‍යයක් පිහිටුවා ගත හැකි වූයේ ක්‍රි.ව. 1238 දීය. එවකට ථායි ප්‍රධානියාව සිටි ඉන්ද්‍රාදිත්‍ය පාලකයාට එරෙහිව කාම්බෝජ රජය නියෝජනය කළ අධිපති සාම්ජාන් (Lord Sam Jan) සටනට පිවිසියේය. එහිදී ඉන්ද්‍රාදිත්‍යගේ පරාජය දුටු ඔහුගේ තුන්වැනි පුත්‍රයා තම ඇතුපිට නැගී සටන් කොට සාම් ජාන් පැරදවීය. ඉන්ද්‍රාදිත්‍ය තම පුතුගේ වීර ක්‍රියාවට ගෞරවයක් වශයෙන් 'නිර්භීත රාම' යන අරුතින් රාම් කම් හැන් (Ram Gamben / Ram Kamheng) යයි නම් කළෙන් එය ඉතිහාසය පුරා පැතිර ඇත.''[12] ථායි ඉතිහාසය තුළ අද්විතීය වීරයකු ලෙස සම්භාවනාවට පත්වීමට රාම් කම් හැන් රජතුමාට හැකි වූ බව තවදුරටත් තහවුරු වන අවස්ථා දැකගත හැකිය. ''ථායිලන්ත ඉතිහාසයේ ස්වර්ණමය යුගය ලෙස සැලකෙන්නේ සුඛෝදය රාජ්‍ය සමයයි. එම රාජ්‍ය සමය ක්‍රි.ව. 1238 සිට 1438 හෙවත් ශතවර්ෂ දෙකක් තුළ පැවතුණද ඉතා වැදගත් කාල පරිච්ඡේදයක් ලෙස සැලකෙනුයේ රාම් කම් හැන් (ක්‍රි.ව. 1279-1300), ලිදෙය්‍ය (ක්‍රි.ව. 1298-1346/47) සහ ලිදෙය්‍ය ධර්මරාජ (ක්‍රි.ව 1347-1368/74) යන රජවරුන් තිදෙනා විසින් රාජ්‍ය කරන ලද අවුරුදු සියයකට ආසන්න කාලයයි. සුඛෝදය රාජධානියට උතුරෙන් ලම් පුං නගරය අගනුවරවූ ක්‍රි.ව. 11 වැනි සියවස සිට 12 වැනි සියවස දක්වා පැවතුණද මොන් ජාතික හරිපුඤ්ජය රාජධානිය මැඬපවත්වා 13 වැනි සියවස සිට 16 වැනි සියවස දක්වා චියැංමායි අගනුවරව ලන්නා - තායි රාජධානිය නැගී ආයේය. සුඛෝදය හා ලන්නා -තායි ථායිලන්තයේ පිහිට වූ මුල් ම ථායි ජාතික රාජධානි දෙකය. සුඛෝදය රාජධානිය දකුණෙන් නකෝන් සී තම්රාත් හෙවත් ශ්‍රී ධර්මරාජ නගරය දක්වා පැතිරිණි. මේ නගරය ශ්‍රී විජය රාජධානියේ එක් ප්‍රධාන නගරයක් ලෙස පැවතුණද ඒ කාලය වන විට ශ්‍රී විජය රාජධානියේ ශ්‍රී විභූතිය බෙහෝ සෙයින් අඩුවී තිබුණි.''[13]

''ඉන්ද්‍රාදිත්‍ය රජුගේ ඇවෑමෙන් ඔහුගේ දෙවන පුත් පාල

මුවං (1258-79) වෙතින් සිදුවූ රාජ්‍ය සේවාවන් ගැන ඉතිහාසය නොකියයි. පිය රජු හා තමා අභිනව රාජ්‍යයෙහි තබා සෙහොයුරු, රාම් කම් හැන් ස්වකීය දේශය පුළුල් කිරීමේ ව්‍යාප්තියට සහයෝගය දක්වීම ඔහු කළ සේවාවකි.''[14] ''තායිලන්ත රාජ්‍ය ඉතිහාසයේ වැදගත් කාල පරිච්ඡේදයක් වශයෙන් සුඛෝතායි යුගය හැඳින්විය හැකිය. 13 වන සියවසේ මුල් භාගයේදී ඛමේර් ආධිපත්‍යය පෙරළා දැමූ තායි ජාතිකයන් සුඛෝතායි රාජධානිය පිහිටුවා ගත්හ. මෙම රාජ්‍යය සමෘද්ධිමත් වූ අතර විශේෂයෙන් රාම් ඛමේන් රජුගේ පාලන සමයේ හැම අංශයකින්ම කැපී පෙනෙන දියුණුවක් ඇති විය. තායි කලාවේ ස්වර්ණමය යුගය මෙම අවධිය වශයෙන් සඳහන් කළ හැකිය.''[15] තායි ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී සන්ධිස්ථානයක් සනිටුහන් කරන කාල පරිච්ඡේදයක් ලෙස රාම රජුගේ කාලය මෙලෙස වාර්තාවේ. විශේෂයෙන්ම බුදුදහම හා බෞද්ධ කලාවේ දියුණුව මෙකල ඉතා ප්‍රකටව දැක ගතහැකි ලක්ෂණයන්ය.

සඳහට ම තායි ජාතිය නිදහස් කරගත් එකුන්විසි (19) හැවිරිදි අසහාය තරුණ වීරයාගේ ඊළඟ පියවර වූයේ තායි රාජ්‍යයක් බිහිකොට එහි අගනුවර සුබෝදය (Sukhothai) ලෙස නම්කොට ඉන්‍ද්‍රාදිත්‍ය එහි අභිෂේක කිරීමයි. ඔහුගේ රාජ්‍ය කාලය (1238 -1258) තුළ සිදුකළ ඓතිහාසික සිද්ධිය වනුයේ ශ්‍රී ලංකාවෙන් 1257 දී පමණ බුදු පිළිම වහන්සේ නමක් සුබෝදයට වැඩම කරවීමයි. මෙම පුවත හෙළිකරන එකම මූලාශ්‍රය ජිනකාලමාලිනියයි''[16] සිය පියාගේ මග ගමන් කරමින් කීර්තිමත් රාජ්‍ය පාලකයකු වූ රාම් කම් හැන් රජතුමා ජනතාව ගේ සුභසෙත පිණිස නිරන්තර ක්‍රියා කළ රජකු ලෙස ඉතිහාසගත වේ. භාරතයේ අශෝක රජු හා සමානව සියමේ අශෝක ලෙස හඳුන්වන්නේ මෙම රාම් කම් හැන් රජතුමාය. ථායිලන්තය තුළ ස්ථාවර රාජ්‍යයක් හා බලසම්පන්න අධිරාජ්‍යයක් ගොඩනැගීමේ නොනිමි ආශාවක් එතුමන්ට තිබූ බව ප්‍රකට වේ. සේනා සංවිධානය හා යුද උපක්‍රම මැනවින් පාවිච්චි කරමින් සතුරා පරාජය කිරීමට ඔහු තුළ පැවතියේ අපූර්ව දක්ෂතාවකි. ''සචනලායි ප්‍රදේශයද සිය රාජ්‍යයටම ඈඳාගත් මෙතුමා පළමුව සිය රාජ්‍යය ප්‍රබල රාජධානියක් බවට

පත් කළහ. අගනුවර සැලසුම් කළේ බෞද්ධ ආදර්ශ නගරයක් විලසිනි. මධ්‍යයේ සර්වඥ ධාතු තැන්පත් කරවූ විශාල ස්තූපයකි. එය අද සචනලායි පැගෝඩා යනුවෙන් හැඳින්වේ. නගරයේ බටහිර පෙදෙසෙහි ආරණ්‍යය සම්ප්‍රදායයේ විහාරස්ථානයක්ද නැගෙනහිර පැත්තෙහි ග්‍රාමීය සම්ප්‍රදායයෙහි විහාරස්ථානයක්ද ඉදි කළේය. නගරයට උතුරු පැත්තෙහි ග්‍රාමීය ජනාවාසයකි. එහි අඹ, සියඹලා වැනි විවිධ වෘක්ෂලතා රෝපණය කරවීය. දකුණු පැත්තෙහි රජවාසල පිහිටි අතර තවත් ජනාවාසයක්ද විය. ප්‍රසිද්ධ වෙළඳ පොළද එහිම විය.''[17] රාම් කම් හැන් රජතුමා ශ්‍රී ලංකාව සමග සබඳතා පවත්වා තිබේ. විශේෂයෙන්ම ලක්දිව බෞද්ධ කලා සම්ප්‍රදායයේ ආභාසය ලබා ගැනීමටද උත්සුක වී ඇත. ''රාම් කම් හැම් රජතුමාගේ කාලය වනවිට රාමඤ්ඤ දේශයේ හා ශ්‍රී විජය රාජ්‍යයේ රජවරුන් සිංහල සම්ප්‍රදායානුකූල ථෙරවාද බුද්ධ ධර්මය පිළිගෙන තිබුණි.''[18] ඔහු විසින් බෞද්ධ කලාවේ දියුණුවට කළ සේවාව හා ලක්දිව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායේ ආභාසය ලැබූ අයුරු මෙසේ දැක්වේ. ''නකොන් සී තම්රාත්හි ඇති සෑයේ ඇති පවුරු පසුව තනා ඇති ගොඩනැගිලිවලින් වැසී ඇති අයුරු දනුදු දක්නට ඇත. රාම් කන් හැම් රජතුමා විසින් සිංහල මහතෙර නමක් නකෝන් සී තම්රාත් සිට සුඛෝදය රාජධානියට වැඩම කළවිට ඒ සමගම සිංහල ගෘහනිර්මාණ ශිල්පීන්ද ගෙනගිය බවට අදහසක් ඇත. සී සජ්ජනාලයෙහි දක්නට ලැබෙන 'වත් චාන් ලොම්හි' (ඇතුන්ගෙන් වටවුණු විහාරය) සිංහල චෛත්‍ය නිර්මාණ ක්‍රමයට නිමකර ඇත්තාවූද එහි ඇති නටඹුන් අතර ඉතා හොඳින් ආරක්ෂා වී පවත්නා වූද ඇත් පවුරක නිදසුනක් ඇත.[19] සිංහල ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පය කලා සම්ප්‍රදායය දෙරට අතර සෘජු ආගමික හා දේශපාලනික සබඳතාවක් ගොඩ නැගීමට සමත් වී ඇති අතර එය බුදුදහම තුළින් ලැබුණු දායාදයකි.

''මේ කාලවකවානුව පිළිබඳ කරුණු දැනගැනීමේදී සමකාලීන ශිලාලේඛන ඉතා වැදගත් මූලාශ්‍රයකි. තායි අක්ෂරවලින් පළමුවරට ලියන ලද රාම් කම් හැන් රජතුමාගේ සෙල්ලිපිය දේශපාලනික මෙන්ම ආර්ථික හා සාමාජික තොරතුරු රැසක් ලබාදෙයි. දකුණු ථායිලන්තයේ නකෝන් සී තම්රාත් නගරයට නුදුරින් පිහිටි

"චයියා" යන ස්ථානයේ තිබී සොයා ගන්නා ලද සෙල්ලිපියද වැදගත් ඓතිහාසික තොරතුරු සපයයි. මේ හැරෙන්නට සමකාලීන ශිලා ලේඛන බොහොමයක් ද දක්නට ලැබේ."[20] දැනට හමු වී ඇති ශිලාලේඛන හා අනෙකුත් පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක, ලිඛිත හා සාහිත්‍යාත්මක සාධක මගින් සුඛෝතායි යුගයේ විසූ රාම් කම් හැන් රජුගේ කාර්යභාරය විවිධ නයින් විවරණය කොට තිබෙන්නේ වර්ණනාත්මක ලෙසිනි.

මෙම රජුගේ ක්‍රියා කලාපය අතිශය ජනහිතවාදී වූ බවට සාක්ෂි හමුවේ. ඉතා ධාර්මිකව මෙන්ම මිත්‍රශීලී රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාත්මක කිරීමට උත්සාහගෙන තිබේ. රාම් කම් හැන් රජුගේ සෙල්ලිපියක සඳහන් වන්නේ කිසියම් පුද්ගලයකුට ගැටලුවක් පැන නැගුණහොත් රජු හමුවීමට පැමිණ ඒ බව දැන්වීමට ඝණ්ටාරයක් එල්ලා තබා තිබූ බවයි. කවුරුන් හෝ මෙම සීනුව නාද කළහොත් රාම් කම් හැන් රජු පැමිණ අදාළ ගැටලුවට විසඳුම් ලබා දුන් බව සඳහන් වේ. රටේ ඕනෑම වැසියෙකුට ගැටලුවක් ඇත්නම් ඝණ්ටාරය නාදකොට මා හමුවිය හැක. කවුරු මෙම සීනුව නාද කළ ද රාම කම් හේන් පෞද්ගලිකව පැමිණ ධර්මානුකූල විනිශ්චයක් ලබාදෙනු ඇත. අප රට දිනෙන් දින දියුණුවට පත් වීමට හේතුව රටේ ජනතාව බුදුසමය ගැන දක්වන උද්‍යෝගයයි. එය මම ද අනුමත කරමි. මේ රටෙහි බලගතු රජු වන රාම් කම් හේං සිය දේවිය, පිරිවර ජනයා සේවක සේවිකාවන් හා ප්‍රභූවරුන් පොදු මහජනතාව සමග බුදුරජාණන් වහන්සේටත්, ධර්මයටත්, සංඝරත්නයටත් තම අභිවාදනය සැළකර සිටී.

ලක්දිව ආරණ්‍යගත සම්ප්‍රදාය එරට තුළ ප්‍රචලිත කිරීමට උත්සුක වූ මෙතුමා උදුම්බරගිරි මහාථේර හා සුමන මහාථේර දෙනම සමග එකතු වී ථායිලන්තය තුළ ආරණ්‍යක සම්ප්‍රදාය ප්‍රචලිත කොට තිබේ. බුදුදහමට ඉතා ලැදිව ක්‍රියා කළ ද අනෙකුත් ආගමික කණ්ඩායම්වලට ද බාධාවකින් තොරව සිය කටයුතු කරගෙන යාමට ඉඩ සළසා දී තිබීම සුවිශේෂී කරුණක් ලෙස දැක්විය හැකිය. ථායිලන්තය තුළ ජනප්‍රියව තිබූ ප්‍රා බ පුං නම් යක්ෂ වන්දනය දේශීය ඇදහිල්ලක් ලෙස ජනයා අතර ප්‍රකටව තිබූ අතර

එම වන්දනය අගය කොට එය රටේ ආරක්ෂාවට ද හේතුවන බව පිළිගෙන එයට ඉඩ දී තිබේ. ඉතා ප්‍රගතිශීලී පිළිවෙතක් අනුගමනය කළ මෙම රජු ධර්මාශෝක ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාවට නැංවීමට උත්සාහ දරා ඇති බව පෙනේ. ''රාම් කම් හැන් රජතුමා බොහෝවිට බුදුසමයේ සාමාජික අංශය ක්‍රියාත්මක කරවීමට උත්සාහ කළේය. රජු මේ සඳහා ගුරුහරුකම් ලබාගත්තේ චීනයෙනි. ථෙරවාද හා පාලි පොත්පත් සුලභ කිරීමටද කටයුතු යෙදුවේය.''[21] පොත්පත් රචනා කිරීම, පාලි භාෂාව දියුණු කිරීම හා ථෙරවාද සම්ප්‍රදායික ඉගැන්වීම් සමාජගත කිරීමට යත්න දැරූ මෙම රජතුමා බෞද්ධ උත්සව ආදිය ද ජනප්‍රිය කිරීමට මෙන් ම සත්භාවයෙන් එම පිංකම්වලටද දායක වූ බව සඳහන් වේ. ''උත්සව අතර විශේෂ ස්ථානයක් ලැබෙන්නේ 'ථෝත් කඨින් නමින් හැඳින්වෙන කඨින උත්සවයයි. ථායිලන්ත බෞද්ධ උත්සව අතර මෙයට විශේෂ ස්ථානයක් හිමිව ඇත්තේ පුරාණයේ සිටමය. ක්‍රි.ව. 1292 රාම් කම්හෑම්ගේ සෙල්ලිපියෙන් මාසයක් පුරා පවත්වනු ලබන කඨින උත්සවයක් ගැන සඳහන් වෙයි. අද දක්වාත් පවත්වා ගෙන එන මේ උත්සවයට රජුද සහභාගි වෙයි.''[22] මෙලෙස ථෙරවාද දහමෙන් සුපෝෂණය වූ අසහාය අධිරාජයා එරට ඉතිහාසය තුළ ජනතාවගේ වන්දනාවට පාත්‍ර වේ. එදා මෙදාතුර ථායිලන්තය පාලනය කළ පරිපූර්ණ ආගමික හා දේශපාලනික දැක්මක් සහිත පාලකයා ලෙස රාම් කම් හැන් රජතුමා අවිවාදයෙන් පිළිගැනේ.

රාම් කම් හැන් රජුගෙන් පසු රජවන ඔහුගේ පුත් ලිදෙයා රජු සැදැහැවත් බෞද්ධයෙකු වූ අතර ලක්දිවට පැමිණි මහාවිහාර සම්ප්‍රදාය අනුව යමින් ථෙරවාද බුදුසමය ඉගෙන ගෙන තිබේ. ථායිලන්තය තුළ පමණක් නොව ආසියාව පුරාවට බුදුසමය ප්‍රචලිත කිරීම ඔහුගේ අධිෂ්ඨානය විය. ලක්දිව සමග සමීප සබඳතාවක් පවත්වාගෙන ගිය අතර දිඹුලාගල මේධංකර හිමියන්ගෙන් ශික්ෂණය ලබා විනය, වේද ග්‍රන්ථ හා ජ්‍යොතිෂය ආදි විෂයයන් බුදුසමයට අමතරව ඉගෙන ගෙන තිබේ. ථායිලන්තය තුළ විශාල විහාර ප්‍රමාණයක් ඉදිකළ මෙම රජු සුඛෝදය රාජ්‍යය ප්‍රබල බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත් කළේය. එමෙන්ම ඔහුගේ වාර්තාවක දැක්වෙන්නේ බුදුබව ප්‍රාර්ථනා කරමින් උක්ත සියලු ක්‍රියාකාරකම් හා ශාසනික කටයුතු සිදුකළ බවයි.

''සුඛෝදය රාජධානියේ ආරම්භකයා වූ ඉන්ද්‍රාදිත්‍ය රජතුමාගේ පටන් එම රාජධානිය තුළ බලයට පත්වූ හැම රජකෙනෙක්ම උන්නතිකාමී සැදැහැවත් බෞද්ධයෝ වූහ. ඔවුහු කවුරුත් ශාසනයේ දියුණුවටත් වෙහෙරවිහාර සංවර්ධනයටත් නොමසුරුව කැපවූහ.''[23] ඒ අනුව සුඛෝදය රාජධානි සමයේ රජකළ සියලු රජවරුන් සසුනේ දියුණුව උදෙසා කිසියම් වැඩ කොටසක් සිදුකළ බව පිළිගත යුතුය. ලන්නා - ථායි රාජධානියේ නිර්මාතෘ, ''චියැං මායිහි පැරණි ම විහාරය ඉදිකළාක් මෙන් රායි රජතුමා (ක්‍රි.ව. 1259 - 1317) විසින් කරවන ලදැයි විශ්වාස කරන වත් චියෙන් මාන්හි දක්නට ලැබෙන චෛත්‍යයෙහි පේසා වළලු බුරුමයේ පගාන් නුවර ඇති චෛත්‍ය සම්ප්‍රදායයවන හතරැස් වුවද සිංහල චෛත්‍යාංගයක් වන ඇත් පවුරකින් අලංකාර කර ඇත. මෙය මෙන් රායි රජතුමා විසින් හෝ ඉන් පසුව සිදු කරන ලද ප්‍රතිසංස්කරණයකදී හෝ තනන ලද්දකි.''[24] ථායි - බුදුසමය ථෙරීය සම්ප්‍රදායය හා කලාව දියුණු කිරීමෙහිලා ක්‍රියා කළ රජුන් අතර ලිදෙය්‍ය රජුටද වැදගත් තැනක් හිමි වේ. ''ලිදෙය්‍ය රජතුමාගේ (ක්‍රි.ව. 1298 -1346/47) ශිලාලේඛනයක සී සත්තනම් ථායි ස්වාමීන් වහන්සේ නමක් පැරණි සිංහල අගනුවර වූ අනුරාධපුරයේ මහාථූපය හෙවත් රුවන්වැලි සෑය පිළිසකර කිරීමට උදව් දුන් බව සඳහන් වේ.''[25]

ථායි බෞද්ධ ඉතිහාසයේ තවත් වැදගත් කාල පරිච්ඡේදයක් ලෙස අයුක්තියා හෙවත් අයෝධ්‍යයා රාජධානි සමය දැක්විය හැකිය. ක්‍රි.ව. 1350 ජයසේනපුර රාජධානියට අයත් රජකු විසින් මෙම රාජධානිය පිහිටුවා ඇති අතර මෙහි අගනුවර ද්වාරවතියයි. ක්‍රි.ව. 14 වන සියවසට අයත් මෙම රාජධානියේ රජකළ රජුන් අතර රාමාධිපති නම් රජතුමා ඉතා සැදැහැවත් බෞද්ධයකු ලෙස පිළිගැනේ. ථායිලන්තයේ විශාල ප්‍රදේශයක් පාලනය කළ මෙතුමා සුඛෝදය රාජ්‍යයට අයත් පාලන ප්‍රදේශ මෙන් ම බුරුමයට අයත් කොටස් ද සිය බලප්‍රදේශයට ඒකාබද්ධ කරගනිමින් රාජ්‍යය පුළුල් කළ බව කියවේ. සුඛෝදය රජවරුන්ට අමතර ව අයුක්තියා රජවරු ද බුදුසමයේ දියුණුව අපේක්ෂාවෙන් දැඩි කැපවීමෙන් ක්‍රියාකළ බව සඳහන් කළ හැක්කාහ. ලක්දිව සමග මෙම රාජධානියේ රජුන් ද

සමීප සබඳතා පවත්වා ඇති අතර රෝච රාජ හෙවත් පරම රාජ රජු කැපී පෙනෙන චරිතයක් වේ. එයින් හමුවූ ලිපිලේඛනවලට අනුව ත්‍රිපිටකධාරී භික්ෂූන් විශාල ප්‍රමාණයක් මෙහි වැඩ සිට ඇති අතර ත්‍රෛයිපිටක නම් සුවිශේෂී ගෞරවනාමය ද ලබා දී ඇති බවට තොරතුරු හමු වේ. පරමරාජ රජු රාම් කම් හැන් රජුගේ මග අනුගමනය කරමින් පාලනය ගෙනගොස් ඇති අතර රාජ්‍යය මුදල් වියදම් කරමින් භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ අභිවෘද්ධියට කටයුතුකොට තිබේ. බොහෝ විහාර ඉදිකළ මෙතුමා ඉතා ප්‍රසිද්ධ කැටයම් ඇති 'වට් චූලාවතී' නම් සුවිසල් විහාරය ද කරවූ බව සඳහන් වේ.

අයුක්තියාවේ රජකළ රජුන් අතර සොං ධර්ම රජු ත්‍රිපිටකධාරී බෞද්ධයෙකි. ත්‍රිපිටකය මැනවින් කියවා එහි අඩුපාඩු සකස් කළ මෙතුමා ඛුද්දක නිකායට අයත් ඇතැම් පොත් ද ප්‍රතික්ෂේප කළේ ඔහු තුළ බුදුදහම පිළිබඳ පැවැති ගැඹුරු අවබෝධය පදනම් කොට ගෙන ය. ඛුද්දක පාඨ, බුද්ධවංශ, චරියාපිටක ඔහු පිළිගෙන නැත. එපමණකින් නොනැවතුණ ඔහු ලක්දිව ශ්‍රී පාදස්ථානයට සමාන ආකෘතියක් සකසා ජනතාවට වැඳුම් පිදුම් කිරීමට ඉඩ සලසා දී ඇත. අයුක්තියා රාජසමය ලක්දිව හා සම්බන්ධ කළ ඉතා වැදගත් රජකු ලෙස මහාධම්ම රාජ රජතුමා සඳහන් කළ හැකිය. ඔහු බුරුම බලපෑමට ද මුහුණ දෙමින් බුදුසමය ව්‍යාප්ත කොට තිබේ. විශේෂයෙන් ම ලක්දිව පිරිහුණු බුදුසසුන නගා සිටුවා උපසම්පදා විනය කර්මය නැවත ඇරඹෙන්නේ මෙම යුගයේදීය. ඒ අනුව ක්‍රි.ව. (1733-1758) අතර කාලපරාසය තුළ මෙරටට වැඩි උපාලි තෙරුන් හා අනෙකුත් භික්ෂූන් ලක්දිව සෙංකඩගලදී නැවත උපසම්පදාව ඇතිකළ ආකාරය ඉතිහාස වාර්තා තුළින් ප්‍රකට වේ. මේ ආදි කරුණු තුළින් සංක්ෂිප්ත වශයෙන් අයුක්තියා රාජධානිය තුළ බුදුසමයට හිමිව තිබූ ස්ථානය හා තත්කාලීන රජුන් සසුනේ දියුණුවට ක්‍රියාකළ අයුරු මැනවින් හඳුනාගත හැකිය.

ථායිලන්තයේ රජකළ සූර්යවංශ රාම නම් රජකෙනකු එරට බුදුසමයේ උන්නතිය පිණිස 14 වන සියවසේදී භික්ෂු පිරිසක් ලක්දිවට එවූ බව සඳහන් වේ. ඒ අනුව ලක්දිව බුදුදහම, බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා උපසම්පදා ක්‍රමය පිළිබඳ රජු තුළ බලවත් ප්‍රසාදයක් පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැක. "මේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ලංකාවට

එවන ලද්දේ ක්‍රි.ව.1361 දීය. බෞද්ධ ශාසනයෙහි අනුග්‍රාහකයකු වූ එතුමා කලක් පැවිදිව භික්ෂුවක් වශයෙන්ද සිටියේය. මෙවකට හෙතෙම ස්වකීය රාජ්‍යයේ සෑම ප්‍රදේශයකම ධර්මය ව්‍යාප්ත කරවීමෙහි යෙදී සිටියේය.''[26] මෙලෙස ක්‍රමක්‍රමයෙන් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ඇතිව ව්‍යාප්ත වූ බුදුදහම ථායි ජනදිවියේ විවිධ අංශයන් කරා බලපෑම් එල්ල කළ ආකාරය දැකගත හැකිය. කලාව, සාහිත්‍යය හා අධ්‍යාපනය ආදි සියලු අංශයන් බෞද්ධ ආභාසය නිසා ථායි අනන්‍යතාව ප්‍රකට කරමින් දියුණු කිරීමට තත්කාලීන රජුන් නොමඳ දායකත්වයක් සපයා තිබේ. විශේෂයෙන් එරටට අනන්‍ය වූ බුද්ධප්‍රතිමා තෙළීම විධිමත් අයුරින් සිදුකිරීමට අවැසි නීතිරීති අණපනත් සැකසීමට උත්සාහ දරා ඇති අයුරු දක්වේ. ''III වන රාම (ක්‍රි.ව. 1824-1851) රජුගේ පාලන යුගයේදී බුද්ධප්‍රතිමා තෙළීමේ ප්‍රමිතියක් නියම කිරීමට උත්සාහයක් තිබුණද පසුව එය අතහැර දැමීමට සිදුවිය. නූතන ප්‍රතිමා හැම ආකාරයකටම නිමවන අතර වැඩි වශයෙන් පැරණි පිළිමවල අනුපිටපත්ය.''[27] ථායිලන්තය එරටට අනන්‍ය වූ ප්‍රතිමා සම්ප්‍රදායයක් ගොඩනගා ලෝක බෞද්ධ ඉතිහාසයේ ප්‍රතිමා කලාව තුළ නව සම්ප්‍රදායයක් ගොඩනැගූ අතර ඒ සඳහා එරට රජුන්ගේ දායකත්වය ද නොමඳ පිටුබලයක් වූ බව පෙන්වා දිය හැකිය.

ථායිලන්තය තුළ වර්තමානයේ පවතින අධ්‍යාපන රටාවට හාත්පසින්ම වෙනත් ක්‍රමයක් අතීතයේ පැවැති බවට සාධක හමු වේ. එනම් පන්සල් පාසල් අධ්‍යාපනයයි. ''පන්සල් අධ්‍යාපන ක්‍රමය ආගමික අංශයෙන් පූර්ණත්වයට පැමිණියේ අවුරුදු සවිස්සක් පමණ පැවිදි ජීවිතයක් ගත කර ක්‍රි.ව. 1851 දී රාජ්‍ය පදප්‍රාප්ත IV රාම හෙවත් මොන් කුත් රජුගේ කාලයේදීය. ඒ රජුගෙන් බුද්ධි වර්ධනයට ලැබුණු රැකුල නිසා ත්‍රිපිටකය හැදෑරූ ගිහියන්ගේ හා පැවිද්දන්ගේ ගණන අධික විය.[28]

දීර්ඝ කාලයක් පැවති ථායි සම්ප්‍රදායය අලුත් කරමින් ප්‍රජාධිපොක් රජතුමා නව ව්‍යවස්ථාවක් බිහිකරමින් අවධාරණය කරන්නේ ථායි රජුන් බුදුදහම සුරක්ෂිත කොට පෝෂණය කරන සැදැහැති බෞද්ධයන් විය යුතු බවයි. ''ක්‍රි.ව. 1932 වර්ෂයේදී ප්‍රජාධිපොක් රජතුමා විසින් සම්පාදනය කරන ලද ව්‍යවස්ථා

මාලාවක ථායි රජවරුන් බෞද්ධයන් විය යුතු බව සඳහන් වෙයි. අවුරුදු 700 කට පමණ පෙර පිහිටුවන ලද මුල් ථායි රාජධානියත් සමගම බුද්ධාගම ථායිලන්තයේ රාජ්‍යාගම බවට පත් විය. එරටේ බෞද්ධ කටයුතු සහ පාලන කටයුතු පිළිබඳ සමාන සංවිධාන ක්‍රමයක් පැවතුණු බව පෙනේ.''[29]

උක්ත සඳහන් කරුණුවලින් ථායි බෞද්ධ ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී සන්ධිස්ථාන, සිදුවීම් පිළිබඳ තරමක අවබෝධයක් ලැබිය හැකිය. එසේම එරට රජුන් දැඩි කැපවීමකින් අවංකව සැබෑ බෞද්ධ නරපතීන් ලෙස ඉතා ශ්‍රද්ධාවෙන් බුදුසසුනේ චිරස්ථිතිය අපේක්ෂා කොට ඇති බව පෙනේ. ඒ සඳහා සිය කාලය ශ්‍රමය වැයකොට ඇත්තේ ඒ තුළින් බුද්ධ දේශනාව ලොව පුරා ව්‍යාප්ත කිරීමේ පරම අභිලාෂයෙනි. පුරාණ රජුන් ගත් එම ක්‍රියාමාර්ග යන්හි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස වර්තමාන ථායි දේශය තුළ බුදුදහම හා බෞද්ධ සංස්කෘතිය එරට ජන සමාජය හා අනන්‍යව පවතින බව සඳහන් කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 Buddhism in Thailand, Samanera Karnna, Sambhasha p, 442

2 ථායිලන්තයේ බොදු පුබුදුව, 20 - -21 පිටු

3 Buddhism in Thailand, Samanera Karnna, Sambhashap, 442

4 ථායිලන්ත බුදුදහම, බෝයගම විමලසිරි හිමි, 4 5 පිටු,

5 Buddhism in East Asia. P.61

6 සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 194 පිටුව.

7 බෞද්ධ ලෝකය, 243 පිටුව.

8 ථායිලන්ත බුදුදහම, 4 පිටුව.

9 බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ ව්‍යාප්තිය, 32 පිටුව.

10 සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 195 පිටුව.

11 බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ ව්‍යාප්තිය, 30 පිටුව.

12 විද්‍යෝදය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය (ශ්‍රී ලංකා ථායිලන්ත ථෙරවාදය) 24 පිටුව.

13 ප්‍රඥාඤ්ජලී, 92 පිටුව.

14 විද්‍යෝදය සංග්‍රහය, 24 පිටුව.

15 තායිලන්තයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාව, 77 පිටුව.

16 විද්‍යෝදය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 24 පිටුව.

17 බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ ව්‍යාප්තිය, 32 පිටුව.

18 ප්‍රඥාඤ්ජලී, 93 පිටුව.

19 එම, 100 පිටුව.

20 එම, 93 පිටුව.

21 බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ ව්‍යාප්තිය, 32 පිටුව.

22 සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 197 -198 පිටුව.

23 බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ ව්‍යාප්තිය, 32 පිටුව.

24 ප්‍රඥාඤ්ජලී, 100 පිටුව.

25 එම, 100 පිටුව.

26 සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 194 පිටුව.

27 තායිලන්තයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාව, 84 පිටුව.

28 සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 199 පිටුව.

29 එම, 195 පිටුව.

Can Monks Ordain the Women? : A Historical and Textual Study of *Bhikkhunī* Order in Sri Lanka

Dr. Witharandeniye Chandasiri Thero

After few days getting enlightenment, Buddha established the *Bikkhu* order ordained five hermits[1] who help him when he was attempting to search the truth of the world. Thence, having heard Buddha's dhamma, Most of the people who lived in that period ordained and attained emancipation. Buddha's teaching was a new introduction to the people lived in the 6th century A.D. Hence they accepted it and followed involuntarily. The reason for it was that it was very calm and free teaching among the views, people followed in that era and it was not so difficult to understand because it was not a theistic religion. Due to the fatigue from various teachings, people who were living at that period were searching any new philosophy. In the theistic religion there were essential rules and regulations to follow. Having heard Buddha's dhamma many people ordained and attained Arahatship. So the women whose ordained husbands in Buddhism, very sad and scolded Buddha against ordaining the husband of them. But Buddha continued his programme calmly. During this time, there was a struggle between *Sākya* and *Koliya* for

---

[1] සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, කෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''වරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

the water of river *Rohini*[2]. Buddha came there and advised both people who were getting ready to battle. Having heard Buddha's dhamma they were very happy and proclaimed Buddha to ordain them. At that time, two hundred and five people from the two parties ordained. The wives of those husbands had nothing to do. So they also decided to ordain in the Buddhism.

Mahapajapatigotami who was the step mother of Buddha led all those women to reach their aim[3]. She was also living alone in the palace as prince *Rahula* and *Nanda* were ordained by that time. All those women with *Mahapajapatigotami* went to the *Nigrodharama* situated in *kapilawattupura*[4], was the kindom of king *Suddodana* and asked Buddha to ordain them. Buddha rejected their request and said them that women cannot be ordained due to the few problems spring. They did not give up their attempt. After some time Buddha came to *Kuthagara* hall where situated in *Visalamahanuwara*. Having known that message *Mahapajapatigotami* and other five hundred women went *Visalamahanuwara* cut their long and beautiful hair and asked Buddha to ordain them again[5]. Even that time Buddha rejected their request. All women with *Mahapagapatigotami* were crying there with the injured feet and dusty body. *Ananda thera* saw those women crying beside of *Kuthagara* hall and asked the reason for crying. Having known all reasons *Ananda thera* went to Buddha and informed again the message of women who had come at *Kuthagara* hall in *Visalamahanuwara*. In addition to that, he asked Buddha to ordain and establish the *Bhikkhuni* order. Buddha rejected the request of *Ananda thera* also. At the end, *Ananda thera* asked Buddha that women can get the realizations such as

5. A nun worked against an important rule must undergo for half a month before both orders. This rule is to be honored during her life. (*"Garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhatosaṅghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ. Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.)*

6. When as a probationer she has trained in the six rules for two years. She should seek ordination from both orders. This rule is to be honored during her life. (*"Dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṅghe upasampadā pariyesitabbā. Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.)*

7. A monk must not be abused reviled in anyway by a nun. This rule is to be honored during her life. (*"Na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsitabbo. Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.)*

8. From today admonition of monks by nuns is forbidden. This rule is to be honored during her life. (*Ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho, anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho. Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.*)

After accepting above eight rules Buddha gave the permission to ordain for the women. Only by accepting eight rules *Mahapajapatigotami* got involuntarily the ordination and higher ordination. According to the procedure mentioned above, *Bhikkhuni* order was initiated.

Before going much time, women ordained and higher ordained in the *Bhikkuni* order of the time of Buddha. Otherwise, *Bhikkhuni* order developed very soon. After two hundred and thirty six years of passing away of Buddha, there was an emperor named *Dharmasoka* in *pataliputta* city[8] which was the powerful kingdom among the states which were at that time in India. When he became to the throne after winning the war of *Kalinga* he was not a Buddhist. One day while he was thinking about the war of *Kanlinga* in the palace he saw going *Nyagroda* novice calmly on the way. He was summoned to the palace by King *Ashoka*. *Nyagroda* novice preached dhamma using the verse of

appamādo amatapadam
pamādomaccunopadam
appamattānamiyanti
ye pamattā yatāmatā[9]

Which was the dhamma he has educated by that time. Having heard dhamma of *Nyagroda* novice he became a Buddhist. Thence he served to develop the Buddhism both mentally and physically. As a result of that he was main patronage of lay party to conduct the third Buddhist council[10]. *Moggaliputtatissa thera* presided of that meeting. Having completed successfully the Council both King Asoka and thera named *Moggaliputtatissa* decitet to send Buddha's message to the nine countries including Sri Lanka which was introduced as *Thambapanni* in the 3rd century A.D.[11] *Arahat Mahinda* and other group with *Ittiya, Uttiya, Sambala, Saddasala, Sumana* novice and devotee named *Banduka* were sent to Sri Lanka. *Arahat mahinda* established the *Bhikkhu* order in Sri Lanka and propagated the Buddha's

message all over the country. As the freedom and reality of the new religion most of the people were followers of Buddha. After propagation of *Bhikkhu* order, wife of King *Devanampiyatissa's* brother named queen Anula with five hundred women asked *arahat Mahinda* to ordain and higher ordain. *Arahat mahinda* replied them that *Bhikkhus* have not been given the permission to ordain the women by Budddha. He asked King *Devanampiyatissa* to sent message to his father to summon *Bhikkhuni Sangamitta* who was the daughter of emperor kingdom of *pataliputta* and was the sister of *Arahat Mahinda.*

According to the message he sent *Bhikkhuni Sanghamintta* came to Sri Lanka with the one branch of Bo-Tree[12] which was the tree, helped him to acquire the enlightenment. In addition to that, few groups of workmen came with her to the island with the intention of caravan to the Bo-Tree. Due to her arriving, queen *Anula* and other women were able to ordain and higher ordain for the first time in Buddhism.

It should be discussed at length about arriving of *Bhikkhuni Sanghamitta* to the island. Because whether all the historical sources state that *Bhikkhuni Sanghamitta* came to the island to establish the *Bhikkhuni* order, according to the teaching of Buddha it is a controversial problem. As I have already mentioned above, *Arahat Mahinda* proclaimed King *Devanampiyatissa* that *Bhikkhus* cannot ordain and higher ordain the women. So *Sangamitta* was summoned to the island at the invitation of King *Devanampiyatissa*. It has been mentioned in the text of *Samantapasadika.*

"Tasmiṃ kho pana samaye anuḷā devī pabbajitukāmā hutvā rañño ārocesi. Rājā tassā vacanaṃ sutvā theraṃ

etadavoca – "anuḷā, bhante, devī pabbajitukāmā, pabbājetha na"nti. "Na, mahārāja, amhākaṃ mātugāmaṃ pabbājetuṃ kappati. Pāṭaliputte pana mayhaṃ bhaginī saṅghamittattherī nāma atthi, taṃ pakkosāpehi. Imasmiñca pana, mahārāja, dīpe purimakānaṃ tiṇṇaṃ sammāsambuddhānaṃ bodhi patiṭṭhāsi. Amhākampi bhagavato sarasaraṃsijālavissajjanakena bodhinā idha patiṭṭhātabbaṃ, tasmā tathā sāsanaṃ pahiṇeyyāsi yathā saṅghamittā bodhiṃ gahetvā āgaccheyyā"ti."[13]

The *Samantapasadika,* the commentary on *vinaya pitaka*, written by commentator *Buddhaghosa thera* states that as *Bhikkhus* were not given the permission to ordain and higher ordain the women by Buddha *Bhikkhuni Sanghamitta* was summoned the island from *pathaliputta* in India. *Arahat Mahinda* further states that Buddha came to Sri Lanka *(Thambapanni)* three times before. Therefore, he asked king *devanampiyatissa* to plant the Bo- tree which is scattering the rays of Buddha.[14]

Mahavamsa, the main chronicle written in Sri Lanka, is also gives same idea which has been remarked in the *Samantapasadika* commentary as given following.

Sā pañcasatā devī, anulā'ha mahīpati;
"Pabbajissāma devā"ti, rājā theramavoca so.
Pabbājetha imāyo"ti, thero āha mahīpatiṃ;
"Na kappati mahārāja, pabbājetuṃ thiyo hino.
Atthi pāṭaliputtasmiṃ, bhikkhunī me kaniṭṭhikā;
Saṅghamittāti nāmena, vissutā sā bahussutā.[15]

Five hundred women with queen *Anula* asked King *Devanampiyatissa* to ordain. King *Devanampiyatissa*

requested the *thera, Arahat Mahinda* to ordain those women. Then he replied King *Devanampiyatissa* that Buddha has not given the permission to ordain and the women. So *Arahat mahinda thera* asked the King to call up his youngest sister *Bhikkhuni Sanghamitta* who is known as erudite one, live in the *Pathaliputta* town to ordain them and establish the *Bhikkhuni* order in Sri Lanka. According to the matters recorded in the *Mahavamsa,* it says clearly that *Bhikkhuni Sangamitta* was summoned to Sri Lanka to establish the *Bhikkhuni* order. Because, *Arahat mahinda* said King *Devanampiyatissa* that *Bhikkhus* cannot ordain the women.

According to the historical information can be found by now, *Depavamsa*, the first pali chronicle written in Sri Lanka is concerned as a composition of *Bhikkhunis* who lived in the monastery named *hatthālhaka,* also states the facts regarding the *Bhikkhuni* order of Sri Lanka as mentioned following.

Buddhe pasannā dhammeva sanghe ca uju diṭṭhika
bhave cittam virājeti Anulā nāma khattiyā

Deviyā vacanam sutvā rājā theram idabravī
Buddhe pasaṇṇā dhamme ca sanghe ca uju diṭṭhikā

Bhave cittam virājeti pabbajetha anulakam
akppiyā mahārāja thina pabbajjā bhikkuno

Āgamissati me rāja bhaginī sanghamittakā
pabbajetvāna mocetum anulam sabbabandhanā[16]

Anula, the queen of King *Devanampiyatissa's* brother, followed the teaching of Buddha and had straight vision or correct vision of Buddhism. She asked King

Devanampiyatissa to ordain herself and other five hundred women listened the dhamma preached by *Arahat Mahinda*. Having heard their idea King went and informed the intention of women to *Arahat Mahinda*. Then *thera* asked the King that the women cannot be ordained by *Bhikkus* and it is not suitable for the *Bhikkhus*. That is the mean of the verses given above. According to the *Dipavamsa* it is very clear, *Arahat Mahinda thera* has proclaimed King *Devanampiyatissa Bhikkhus* cannot ordain the women.

When examining to the *Bhikkhuni khandaka* of *cullawagga pali*, Buddha has not promulgated a rule to the monks not to ordain the women. And also there is not any information about ordination of women. But there is a long explanation about higher ordination of *Bhikkhunis*. In the first time, *Bhikkhuni* was higher ordained by the *Bhikkhus*. Sometimes they did not answered for some questions because of shame[17]. It was informed Buddha and he advised them that in the First time, women should be higher ordained by *Bhikkhunis* and for second time they should be higher ordained by the *Bhikkhus*[18]. So a problem is arises about the declaration of *Arahat Mahinda* comes in the *Samantapasadika* and the chronicles such as *Dipavamsa* and *Mahavamsa*. He proclaimed King *Devanampiyatissa* that *Bhikkhu* cannot ordained the women. But according to the information given above, *Cullavagga pali* does not point such a promulgation. Some reasons for that can be given as mentioned following.

1. When *Arahat Mahinda* came to Sri Lanka, such a rule could have been in the *Vinaya Pitaka* and later on it could have been missed in it.

When *Arahat Mahinda* arrived in Sri Lanka *(Thambapanni)* he brought the teachings of Buddha *(Tipitaka)* and the Commentaries on them. At that time that *vinaya* rule could have been in the *Vinaya Pitaka* and later on it could have been missed in it.

2. It should be a decision that had been taken in the third Buddhist council.

   The third Buddhist council was held to protect the Buddhist dispensation from the monks who follow the misconceptions on Buddha's teachings. As a result of that sixty thousand immoral monks were disrobed and drived away from *Bhikkhu* order. It seems that by the time of 3rd century A.D Buddhist dispensation was declined worst. Ordaining and higher ordaining of women could have been one of reason for the Buddhist dispensation. So, as an answer for that a new rule could have been enacted by Monks who were participated for the third Buddhist council.

3. The writers who composed the *Tipitaka* could have missed it.

   After passing away of Buddha, his teachings were brought by way of repetition by the Buddha's disciples. It was brought about six hundred years by way of repetition and written in the Sri Lanka at the time of king *Walagamba* who was the ruler of Anuradhapura period when the *Beminitiya* drought was arised. The monks were unable to memorize the teachings of Buddha without physical and mental

needs. Thus monks decided it to compose and protect. When composing, it could have been missed by somebody.

4. It may be an *Arahat Mahinda's* rule.

   Sometimes, concerning social situations both in *Pelalup Nuwara* in India and Sri Lanka, *Arahat Mahinda thera* could have promulgated that rule. The harmfulness of the Buddhist dispensation that happens As a result of ordaining and higher ordaining of women by the monks, Arahat Mahinda thera himself could have promulgated it.

5. *Sanghamitta* was summoned to the Island for the personal reason of *Arahat Mahinda Thera.*

   Here, something is there to mistrust of this matter. As, *Arahat Mahinda* Asked from King *Devanampiyatissa* to summon his sister herself from *Pataliputta* town to Sri Lanka. So somebody can think that *Arahat Mahinda* got King Devanampiyatissa to summon his sister as a personal reason. But it is unjustified. As, *Arahants* have no personal reason. Anyway according to the historical and textual evidences, *Arahat Mahinda* has promulgated a new rule on *Bhikkhuni* order in Sri Lanka.

End notes

1 Atha ko bhagavato etadahosi. bahukārā ko me pancavaggiyā bhikkhū ye mam padānapahitattam upaṭṭhahimsu. yannūnaham pancavaggiyanam bhikkhunam paṭhamam dhammam deseyyanti. Mahavagga pali, p. 14.

2 Vamgisa himi, Urugamuve, Bhiksuni sasana, p. 23.

3 Sadu bhante labheyya matugāmo tathāgappavedite dhamma vinaye agārasmā anagāriyan pabbajanti. Cullavagga pali, p. 468.

4 Tena ko pana samayena bhuddho bhagava sakkhesu viharati kapilavatthusmim nigrodārāme, Cullavagga pali, p. 468.

5 Atako mahapajapati gotami kese chedapetvā kasāyāni vatthāni acchādetvā sambahulīni sākiyānīhi saddhim yena vesāli tena pakkāmi. anupubbena yena vesāli mahāvanam kuṭāgārasāla tenupasankami. Cullavagga pali, p. 468.

6 Ibid, P. 470-472.

7 Ibid, P. 472-474.

8 Paṭaliputtam gantvāna dhammasokassa rājino
adansu pannakāre te disvā tāni pasīdi so, Mahavamso, p.91.

9 Samantapāsadika nam vu vinayaṭṭhakathā bahira nidana vannana, p. 83.

10 evam bhikkhu sahassena rakkhāyāsokarājino
ayam navahi māsehi dhammasangīti niṭṭhitā, Mahavamso, p. 37.

11 Mahavamso, p. 65.

12 Mahābodim solasehi kulehi saha muddanā
ādāyoropaitvāna velayam mandape subhe, Mahavamso, p. 103.

13 Samantapāsadika nam vu vinayaṭṭhakathā bahira nidana vannana, p. 117.

14 Mahavamso, (1959), Buddhadatta thera, polwatte, M.D. Gunasena saha samagama, p.77.

15 Ibid, p.77.

16 Dipavamso, p. 78.

17 Cullavagga pali, p. 512.

18 Upasampadāpekāyo pitvāyanti mamku honti. na sakkonti vissajjetum bhagavato etamattam arocesum. anujānāmi bhikkhave ekato upasampannāya bhikkhunī samghe visuddhāya bhikkhu sanghe upasampadamti. Cullavagga pali, p. 512.

Bibliography

- Cullavagga pali, (2006), Buddhajayanti tripitaka grantamālā reprint, Sri Lanka dharamacacra lamā padanama, Bandāragama.
- Dipavamso, (1959), Gnanavimala thera, kirielle, M.D. Gunasena saha samagama, Colombo.
- Mahavagga pali, (2006), Buddhajayanti tripitaka grantamālā reprint, Sri Lanka dharamacacra lamā padanama, Bandāragama.
- Mahavamso, (1959), Buddhadatta thera, polwatte, M.D. Gunasena saha samagama, Colombo.
- Samantapāsadika nam vu vinayaṭṭhakathā bahira nidana vannana, (2005), edited by Vipassi thera, Rambukvalle, Samayawardena book shop.
- Vamgisa himi, Urugamuve, (1986), Bhiksuni sasana, Makadure Sirisumana himi, Deniwala.

මාහායාන දර්ශනය උදාවීමෙහිලා බලපෑ නිකායාගත මූලබීජ

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි

මාහායාන දර්ශනයේ ආරම්භය ලෙස සලකන්නේ කණිෂ්ක රාජ සමයේ පැවති සිවුවන ධර්ම සංගායනාව යි. එහෙත් මහායාන දර්ශනයේ ආරම්භය ස්ථිර ලෙස සිදුවී ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 78 -100 අතර කාලයේ දී යන්න විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීමයි.[1] මහායාන දර්ශනය ක්‍රිස්තු වර්ෂ ආරම්භයේ දී භාරතයේ විකාශයට පත්වුවද කලක සිට විකාශයට පත් නොවූ ධර්මයක් ලෙස පැවති බව දක්නට ලැබේ. කණිෂ්ක රාජ්‍ය සමයට පෙර මහායාන දර්ශනයේ මූලබීජ පැවතිය ද? එය දලුලා ලියලා නොගිය අතර කණිෂ්ක රාජ්‍ය සමයේ ඇති වූ සාසනික බලපෑම මත මහායාන දර්ශනය සංවර්ධ වී ඇති බව පැහැදිලි ය. මහායානය ගැන ක්‍රි.ව. ආරම්භයේදී කථා වුව ද මහායාන හිනයාන යන කථා ශාසන ඉතිහාසයට එකතු වන්නේ ක්‍රි.ව. පළමු හා දෙවන සියවස්වල දී ය. අශ්වඝෝෂ, වසුබන්ධු, අසංග, නාගර්ජුන යන මහායාන ආචාර්යවරුන් මෙහි ආදි කර්තෘන් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. මෙම ආචාර්ය පරම්පරා තුළින් ක්‍රි.ව. දෙවන සියවස වන විටත් මහායාන, හීනයාන යන වචනවල අදහස පැහැදිලි කර නැත. මහායාන, හීනයාන යන වචනයන්හි අදහස පෙන්වා දෙන්නේ තෙවන හා සිවුවැනි සියවස්වල දී බව පැහැදිලි ය.[2] මෙම මතයම ආචාර්ය ඩී. ටී සුසුකි ද පෙන්වා දෙයි. මහායාන යන වචන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායක් සඳහා යෙදීම ආරම්භ වන්නේ නාගර්ජුන පාදයන්ගේ සමයේ බවත්

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

එය දළ වශයෙන් ක්‍රි.ව. 3 හෝ 4 වැනි සියවස් විය හැකි බව ය.[3] මහාචාර්ය නලිනාක්‍ෂ දත් පෙන්වා දෙන්නේ මහායාන දර්ශනයේ ආරම්භය සිදුවී ඇත්තේ ක්‍රි.පූ. 100 හා 300 අතර කාලයේදී බව ය.[4] කෙසේ වෙතත් මහායාන දර්ශනයේ ආදිකර්තෘ ලෙස සලකන නාගර්ජුන තෙරුන් මහායානිකයකු නොවන බව තවත් විචාරක මතයක් වී ඇත. මෙම මතය ඒ. කේ. වෝඩර් මුලින්ම පෙන්වා දී ඇත.[5] මහාචාර්ය ඩී. ජේ. කළුපහන මහතාද මෙම අදහස ම දරන අතර හෙතෙම පෙන්වා දෙන්නේ නාගර්ජුන තෙරුන් සිය දර්ශනය ගොඩ නැගීමේදී ථෙරවාදය ඇතුළු සියලු බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්ට අයත් මූලාශ්‍රයන් අධ්‍යයනය කර ඇති බවට නිගමනය කළ හැකි බවයි.[6] මෙම මතය පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි එක ම සූත්‍රය වන්නේ කාත්‍යායනාවවාදය යි. එය සංයුත්ත නිකායේ කච්චානගොත්ත සූත්‍රය බව පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි ය.

සද්ධර්ම පුණ්ඩරික සූත්‍රයේ දී මහායානය යන්න පෙන්වා දී ඇත්තේ දෙව්ලොව හා මිනිස්ලොව අතර වැඩුණු පළල් මාර්ගය හෙවත් වෙනකක් නොවේ. එය අහස මෙන් පැතුරුණු එකකි. එබැවින් මහායානය යැයි භාවිත කරයි. ඇත්තේ එකම මාර්ග යක් පමණි. දෙවැන්නක් හෝ තුන්වැන්නක් කොහෙත්ම නැත.[7] මහායාන යන වචනයේ අර්ථ ලෙස රථය, වාහනය, එතර කරවන වාහනය, යන අර්ථයෙන් ගත හැකි ය. ථෙරවාදී දර්ශනයෙන් බෙදී ගිය ප්‍රථම නිකාය ලෙස මහායාන නිකාය පෙන්වා දිය හැකි ය. ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවට ඇතුළත් කර නොගත් ලක්‍ෂයක් පමණ මහරහතන් වහන්සේලා මහායාන නිකාය ආරම්භ කර ඇති බව හියු - එං - සියැං තම ගමන්විස්තරයේ දී පෙන්වා දී තිබේ.[8] එහෙත් මහායාන නිකායේ ආරම්භය දෙවන සංගායනාවෙන් පසුව බව මහාවංසය හා දීප වංශය තුළින් පෙන්වා දී තිබේ.[9] ආරම්භයෙහි මහා කාශ්‍යපාදී මහා ස්ථවිරයන් වහන්සේලා සිදුකළ ධර්ම සංගීති තෝමෝ ථෙරිය යයි කියනු ලැබේ. ආරම්භ වර්ෂ සියයෙහි ඒ එකම ථෙරවාදය වූයේය. ඉන් මැත අන්‍යාචාර්යය වාදයෝ උපන්හ. ඒ දෙවැනි වූ සංගායනා කාරී ස්ථවිරයන් විසින් නිග්‍රහ කරන ලද සියලු දස දහසක් ඒ පාප භික්ෂූහු මහා සංගීති නම් වූ ආචාර්ය වාදයක් කළාහුය."[10] ඒ අනුව මෙම මහා සංඝික

හෙවත් මහායාන නිකායේ ආරම්භය දෙස බැලීමේ දී කරුණු දෙකක් යටතේ අධ්‍යයනය කළ හැකි ය.

1. මුල් බුදු සමයාගත කරුණු
2. පශ්චාත් බුදුසමයාගත කරුණු යනුවෙනි.

මුල් බුදු සමයාගත කරුණු

ථෙරවාද බෞද්ධ දර්ශනය නිකාය වශයෙන් බෙදී යාමට පෙර යුගය මුල් බුදුසමය ලෙස හඳුන්වයි. මුල් බුදුසමයාගත කරුණු ද මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රභවයට බලපා ඇති බව විචාරක මතය වේ. ඒ අනුව මුල් බුදු සමයාගතව සිදුවන ලද මෙම සිදුවීම් මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රභවයට හේතු වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය.

1. ධර්මධර - විනයධර භික්ෂූන් අතර ප්‍රශ්නය
2. දේවදත්ත තෙරුන්ගේ පංචවරය
3. ධර්ම, විනය ඡන්දසට නැගීම සඳහා අයැද සිටීම
4. බුද්ධ පරිනිර්වාණයත් සමග සුභද්‍ර භික්ෂුවගේ අභද්‍ර වචනය
5. ප්‍රථම සංගීතිය පිළිබඳ භික්ෂූන් තුළ පැවති නොයෙකුත් මතවා ද
6. ආනන්ද තෙරුන්ට ප්‍රථම සංගීතියේ දී නගන ලද චෝදනා

යන ප්‍රස්තුතයන් මුල් බුදුසමයට අයත් අතර මෙම කරුණු පාදක කර ගෙන මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රභවය සිදුවී ඇති බව සිතිය හැකි ය.

ධර්මධර විනයධර භික්ෂූන් අතර ප්‍රශ්නය

කොසඹෑ නුවර ඝෝසිතාරාමයේ ධර්මධර විනයධර භික්ෂූන් දෙපිරිසක් වාසය කළහ. දිනක් ධර්මධර භික්ෂූන් වැසිකිළියට ගොස් භාජනයෙහි වතුර ඉතිරි කර පැමිණි අයුරු දුටු විනයධර භික්ෂූන් ධර්ම ධර භික්ෂූන් විනය නොදන්නේය යනුවෙන් චෝදනා

කරන්නට විය. මෙහිදී ඇතිවන ලද වාද විවාද නිසා පිරිස දෙපිරිසකට බෙදී ගියේ ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙම දෙපිරිසට සමගි වීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළ ද එයින් ද සමගි නොවුණු තැන දායක පිරිස ද දන් පැන් ආදිය නොදීම හේතු කොටගෙන මෙම කළහය සන්සිඳී බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් සමාව ඇයද සිටි බව ධම්ම පදට්ඨකථාවේ සඳහන් වේ.[11] බුද්ධත්වයෙන් නව වන වසරේදී සිදුවූ මෙම සිදුවීම ද පශ්චාත් කාලීන දර්ශනයක් වන මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රභවය සඳහා පාදක වී ඇති බව සිතිය හැකි ය.

දේවදත්ත තෙරුන්ගේ පංචවරය

දේවදත්ත තෙරුන් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඥාතියෙකි. බුද්ධත්වයෙන් පළමුව කිඹුල්වත් නුවරට වැඩි අවස්ථාවේ දේවදත්ත තෙරුන් පැවිදි විය. දෙව්දත් තෙරුන් සමග භද්දිය, අනුරුද්ධ, ආනන්ද, භගු, කිම්බිල, යන අය ද පැවිදි වූහ. දිනක් කොසඹෑ නුවර වාසය කරද්දී බුදුරජාණන් වහන්සේට හා සැරියුත් මුගලන් ඇතුළු මහා සංඝ රත්නයට ලැබෙන ගරු බුහුමන් තමන්ට නොලැබෙන හෙයින් බුදුරජාණන් වහන්සේට ඊර්ෂ්‍යා කළේය. දේවදත්ත තෙරුන් බුදුරජාණන් වහන්සේට කොතෙකුත් දෝහිකම් කළ ද අවසානයේ එයින් කිසි ඵල ප්‍රයෝජනයක් නොමැති විය. ඒ නිසා සංඝ සාසනය ද දෙකඩ කිරීමට කටයුතු කළ හ. එනම් පංච වරයක් ඉදිරිපත් කරමින් භික්ෂු පාලනය තමන් වහන්සේට ලබා දෙන ලෙස අයැඳ සිටියේ ය.

1. භික්ෂුව ජීවිතාන්තය තෙක් ආරණ්‍යවාසී විය යුතුයි.
2. භික්ෂුව ජීවිතාන්තය තෙක් පිණ්ඩපාතික විය යුතුයි.
3. භික්ෂුව ජීවිතාන්තය තෙක් පාංසුකූලික විය යුතුයි.
4. භික්ෂුව ජීවිතාන්තය තෙක් වෘක්ෂමූලික විය යුතුයි.
5. භික්ෂුව ජීවිතාන්තය තෙක් මස් මාංස ආදියෙන් වැළකිය යුතුයි.[12]

බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙම පංච වරය නොපිළිගත් තැන දෙව්දත් තෙරුන් විසින් 500 භික්ෂූන් ද රැගෙන අජාසත්ත රජු විසින් පූජා කරන ලද ආරාමයට වැඩිහ. මෙයින් සංඝ භේදය සිදුවූ අතර සාසනය දෙකඩ කිරීමට ගත් උත්සාහයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය. සැරියුත් තෙරුන් වහන්සේ වැරදි මාර්ගයේ ගිය භික්ෂූන් 500 දෙනාට ධර්මය දේශනා කර නැවත නිවැරදි මාර්ගය පෙන්වා දී ඇත.

මෙමගින් පශ්චාත් කාලීනව බිහිවන ලද මහායාන දර්ශනයට ඇති සම්බන්ධය ලෙස පෙන්වා දිය හැකි වන්නේ. දේව දත්ත තෙරුන් ඉල්ලන ලද පංච වරයෙන් එක් කාරණයක් වන්නේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ජීවිතාන්තය තෙක් මස් මාංස වැලැඳීමෙන් වැළකී සිටිය යුතුය යන්නයි. මෙය මහායාන දර්ශනයේ එන ප්‍රබල ම ඉගැන්වීමකි. මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රබල සූත්‍ර ධර්මයක් ලෙස ලංකාවතාර සූත්‍රය පෙන්වා දිය හැකි ය. එහි අටවන පරිච්ඡේදය "මාංස භක්ෂක පරිච්ඡේදය" නම් වේ. මස් මාංස කෑමෙහි ආදීනව එහි දක්වා ඇත. මහායාන දර්ශනයට අනුව මස් මාංශ අනුභවය දැඩි දෝෂ දර්ශනයට ලක්කර ඇත. මුල් බුදු සමයාගත පැන නැගුණු දේවදත්ත තෙරුන්ගේ මෙම සිදුවීම පසුකාලීනව මහායානයේ අදහසක් වීම තුළින් පැහැදිලි වන්නේ මහායාන අදහස් මුල් බුදු සමය තුළ ද ක්‍රියාත්මකද වී ඇති බවත් ය. වැළලී ගිය අදහස් මහායාන දර්ශනය තුළින් නැවත දලුලා වර්ධනය කිරීමට කටයුතු කළ බවත් පැහැදිලි ය. මෙහිදී බුදු දහමේ එන ත්‍රිකෝටික පාරිශුද්ධ ශීලය පවා බැහැර කිරීමෙන් ඉහත අදහස් හා සැසඳෙන අයුරු මනාව පැහැදිලි ය.

ධර්ම විනය ඡන්දසට නැගීමට ගත් උත්සාහය

බුද්ධ කාලයේ යමේලු හා තේලුක යන බ්‍රාහ්මණ වංශික සොහොයුරු දෙදෙනෙක් බුදු සසුනේ පැවිදි වූහ. ශබ්ද ශාස්ත්‍රයෙත් ව්‍යාකරණයෙත් දක්ෂ මෙම දෙදෙනා බුදුන් වහන්සේ වෙත පැමිණ මෙසේ අයැද සිටියහ. "ස්වාමීනි මෙකල නොයෙක් නම් ඇති, නොයෙක් ගෝත්‍ර ඇති, නොයෙක් ජාති ඇති, නොයෙක් කුලවලින් පැවිද වූ භික්ෂූහු ස්වකීය භාෂාවලින් බුද්ධවචනය කෙලෙසත්

එබැවින් ස්වාමීනි අපි බුද්ධ වචනය වේද භාෂාවට නගත්තෙමු" බුදුරජාණන් වහන්සේ එම පුද්ගලයන්ට දෝෂාරෝපණය කර වැළක් විය. "හිස් පුරුෂයෝ තොපි කුමක් හෙයින් මෙසේ කියම්ද මහණෙනි ස්වකීය භාෂාවෙන් බුද්ධ වචනය ඉගෙන ගන්නට අනුදනිමි."[13] මෙම අදහස ද පසුකාලීනව ක්‍රියාත්මක වී ඇත. සංස්කෘත භාෂාවෙන් ග්‍රන්ථ රචනය වී තිබීම. හතරවන ධර්ම සංගායනාව සඳහා භාෂා මධ්‍ය ලෙස සංස්කෘත හෙවත් වෛදික භාෂාව පාදක වීම. යන කරුණු තුළින් පැහැදිලි වන්නේ මුල් කාලීන ව පැවති ඡන්දසට නැගීමේ අදහස පසුකාලීනව මහායාන දර්ශනයේ ප්‍රභවයට බලපා ඇති බව අවබෝධ කරගත හැකි ය.

සුභද්‍ර භික්ෂුවගේ අභද්‍ර වචනය

බුද්ධ පරිනිර්වාණයත් සමග හඬා වැලපෙන භික්ෂූන් වෙත පැමිණි සුභද්‍ර නම් භික්ෂුව කරන ලද මෙම ප්‍රකාශය සාසනය දෙදරා යාමට දෙකඩ වීමට පාදක වීමට ඉඩ තිබූ ප්‍රකාශයක් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකි ය.

"ඇවැත්නි ශෝක නොකරන්න නොහඬන්න එපා. ඒ මහා ශ්‍රමණයාගෙන් අප මිදුණා වේ. මේ කැපය මේ අකැපය වශයෙන් නීති පැනවීම නිසා අපි පීඩා වින්දෙමු දැන් අප යමක් කැමති ද එය කළ හැකි ය. යමක් අකමැති ද එය නො කළ හැකි වේ."[14]

පසුකාලීනව තමාට කැමති පරිදි ධර්මය විනය විවරණය කිරීම හා නිකාය වශයෙන් බෙදී යාම සඳහා ද ඉහත ප්‍රකාශය නිසා සිදු වූ අහිතකර බලපෑම් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය. මහායානයේ ප්‍රභවයට ද මෙය උපකාරී වී ඇතැයි නිශ්චිතව නිගමනය කළ හැකි ය.

ප්‍රථම සංගීතිය පිළිබඳ භික්ෂූන් තුළ පැවති මතවාද

ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාව සඳහා යොදාගත්තා ලද්දේ භික්ෂූන් වහන්සේලා 500 දෙනා වහන්සේලා ය. එයට නොයෙක් දෙනා අතර විරුද්ධ අදහස් තිබූ බව දක්නට ලැබේ. සංගීති කාරක භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් පුරාණ හිමියන්ගෙන් ඉල්ලා සිටියේ

තමා විසින් කරන ලද සංගායනාව එලෙසම පිළිගන්නා ලෙසයි. එහෙත් සංගීතිය පිළිගැනීමට පුරාණ තෙරුන් කැමති නොවූහ. තමන් වහන්සේ බුදුරජාණන් වහන්සේ හමුවෙහි ඇසූ දේ ම පිළිගන්නා බවත් එයම ධාරණය කරන බවත් උන්වහන්සේගේ පිළිතුර විය.[15]

ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේට ප්‍රථම සංගීතියේ දී චෝදනා නැගීම

ප්‍රථම ධර්ම සංගීතිය සිදුකරන ලද්දේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් තුන් මසකට පසුව ය. මෙම සංගීතිය අවසානයේ දී ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේට කාරණ පහක් ඔස්සේ චෝදනා කර ඇත. මෙම චෝදනා ද මහායානයේ ප්‍රභවයට හේතු වී ඇති බව පැහැදිලි ය.

1. බුද්ධානු බුද්ධක ශික්ෂාපද කවරේ දැයි බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් නො විමසීම
2. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ වැසි සළුව පාගා මැසීම
3. පිරිනිවන් පාන ලද බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශරීරය ස්ත්‍රීන් ලවා වැන්ද වීම
4. පුරා කල්පයක් වැඩ සිටින ලෙස ආරාධනා නොකිරීම
5. ස්ත්‍රීන්ට බුද්ධ ශාසනයේ පැවිද්ද ලබා දීමට මූලිකත්වය ගැනීම.[16]

මෙම චෝදනා වැරදි ලෙස පිළිගැනීමට ආනන්ද තෙරුන් කැමති නොවූහ. සංගීතිකාරක තෙරුන් වහන්සේලාට ඇති ගෞරවය නිසා වැරදි වශයෙන් පිළිගත් බව සඳහන් වේ.[17] එසේම මෙම චෝදනාවලට අමතරව මහාසාංඝිකයන් ද ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේට චෝදනා වශයෙන් තවත් කාරණා කිහිපයක් පෙන්වා දෙයි.

1. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අංගජාතය දැක ගැනීමට ස්ත්‍රීන්ට ඉඩ දීම

2. පිරිනිවන් පාන මොහොතේ බුදුරජාණන් වහන්සේට පැන් නොදී සිටීම
3. බුද්ධ ශරීරය ස්ත්‍රීන් ලවා නැහැවීම
4. බුද්ධ ශරීරය ස්ත්‍රීන්ගේ කඳුළින් තෙත් කිරීම[18]

මෙසේ භික්ෂූන් චෝදනා කර පාර්ශ්වයකට එළඹීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ද නොයෙක් කණ්ඩායම් වශයෙන් බෙදී ගිය බවයි. මුල් කාලීනව කණ්ඩායම් වශයෙන් බෙදී නොගියද පශ්චාත් කාලීනව නිකාය වශයෙන් බෙදීයෑමට මෙම විරසකය ප්‍රබල පිටිවහලක් වූ බව පැහැදිලි ය.

පශ්චාත් බුදුසමයාගත කරුණු

ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු ධර්මය නිර්මලව පැවතීමට අවශ්‍ය කරුණු සැලසුණි. එහෙත් බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර සියයක් ගතවීමත් සමඟ භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර දුර්මත ඇති වන්නට විය. ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවේ සිට දෙවන ධර්ම සංගායනාව දක්වා අතර කාලය තුළ ධර්ම විනය විකෘති වී නොයෙක් විපර්යායන්ට ලක් කිරීමට සමාජ පරිසරය ද හේතුවී ඇත. මෙම කාලය තුළ පැවති දස අකැප වස්තූන් පාදක කරගෙන දෙවන ධර්ම සංගායනාව පැවැත්වීමට හේතු වී ඇත. විශාලා මහනුවර වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන්ගේ විනය විරෝධී අකැප කරුණු දහයක් කැප ලෙස පිළිපැදීම නිසා දෙවන ධර්ම සංගායනාව එය මූලික කරගෙන පවත්වන්නට විය. එහි ඉදිරිපත් කරන ලද දසවස්තුව නම්.[19]

1. සිංගිලෝණ කප්පඃ- අඟක ලුණු තබාගෙන අවශ්‍ය වූ විට ආහාර සමග මිශ්‍ර කර වැළඳීම කැප ය.
2. ද්වංගුල කප්ප :- ඉර හැරී සෙවණැල්ල අඟල් දෙකක් වැටෙන තුරු ආහාර වැළඳීම කැප ය.
3. ගාමාන්තර කප්පඃ- දන් වළඳා අවසන් වූ පසු ඉතිරි ආහාර වෙන ගමකට ගෙන ගොස් පිළිගන්වා නොගෙන වැළඳීම කැප ය.

4. ආවාස කප්ප :- එක් සීමාවක් තුළ හෝ නොයෙක් ආවාසයන්හි හිඳ වෙන වෙන ම විනය කර්ම කිරීම කැප ය.

5. අනුමති කප්ප :- ඇතුළු සීමාවේ වෙසෙන විනය කර්මවලට පැමිණිය නොහැකි භික්ෂූන්ගේ කැමැත්ත මුලදී නොගෙන පසුව ගැනීමේ අදහසින් විනය කර්ම කිරීම කැප ය.

6. ආචිණ්ණ කප්ප :- ආචාර්ය උපාධ්‍යයයන් වහන්සේලා විසින් පුරුදු කළ කැප ඇකැප සියල්ල ඒ අයුරින් කිරීම කැප ය.

7. ආමථිත කප්ප :- දන් වළඳා අවසන් වූ පසු මිදීගෙන එන කිරි කැපකරවානොගෙන යළි වැළඳීම කැප ය.

8. ජලෝගිපාන කප්ප :- පැසීගෙන එන සුරා පානය කිරීම කැප ය.

9. අදසකනිසිදන කප්පඃ- වාටිය නැති අඳන, ඇතිරිලි වාටිය නොමසා ප්‍රයොජනයට ගැනීම කැප ය.

10. ජාත රූප රජත පටිග්ගහණ කප්ප :- රන්, රිදී, මසු, කහවනු, පිළිගැනීම හා පරිහරණය කිරීම කැප ය.

මෙම කාරණාවන් දෙවන ධර්ම සංගායනාවට හේතුන් වශයෙන් චුල්ලවග්ග පාලියේ දක්වා තිබුණ ද වසුමිත්‍ර තෙරුන් පෙන්වා දෙන්නේ මහාදේව තෙරුන්ගේ පංච වස්තුවද මේ සඳහා හේතු වී ඇති බව යි.[20]

1. රහතන්වහන්සේට නොදැනුවත්ව පව් සිදුවිය හැකි ය.
2. යමෙකුට තමන් නොදැනුවත්වම රහත් විය හැකි ය.

3. රහත් වුවද ධර්මය පිළිබඳ සැක ඇතිවිය හැකි ය.
4. ආචාර්යවරයෙකු නොමැතිව රහත් විය හැකි ය.
5. භාවනාවේ යෙදී සිටියදීම අහෝ දුක්ඛං යන්න කීමෙන් රහත් විය හැකි ය.

මෙම කරුණු පාදක කරගෙන දෙවන ධර්ම සංගායනාව පැවැත් වූ බව තරානාථ යන පඬිවරුන්ගේ ද මතය වී තිබේ.[21] මේ තුළින් පැහැදිලි වන්නේ රහතන් වහන්සේගේ ඒකාධිකාරය බිඳ දමා ඉන් පසුව බුද්ධානු බුද්ධක ශික්ෂා පද වෙනස් කිරීමේ අදහසින් මෙම අදහස් ක්‍රියාත්මක කළේද යන්න සිතිය හැකි ය. දෙවන ධර්ම සංගායනාව සඳහා දොළොස් දහසක් භික්ෂූන් අතරින් 700 ධර්ම සංගායනාව සඳහා තොරා ගත්හ. දස දහසක් භික්ෂූන් පවිටු මහණුන් යැයි සලකා ශාසනයෙන් බැහැර කළ බව මහාවංශයේ සඳහන් වේ.[22] ශාසනයෙන් බැහැර කළ පිරිසට කාලාශෝක රජුගේ අනුග්‍රහය නොලැබූ නිසා ප්‍රදේශීය පාලකයෙකුගෙන් ආධාර උපකාර ගෙන කොසඹෑ නුවර ඝෝෂිතාරාමයේදී ධර්ම සංගායනාවක් කළ බව සඳහන් වේ. මහාදේව තෙරුන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් කළ නිසා මෙම සංගායනාව මහා සංඝික ආචාර්ය වාද නම් වේ. දස වස්තුව පිළිබඳ පවත්වන ලද ථෙරවාද සංගායනාව ධම්ම සංගීත නමින් හඳුන්වා ඇත.[23] මෙම සංගායනාවෙන් පසු වෛශාලිය භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් මහා සංඝික නම් වෙනම නිකායක් පිහිටුවා ගත්හ.[24]

මේ ආකාරයෙන් ථෙරවාද මහා සංඝික වශයෙන් ඇතිවූ නිකායන් තුන්වන ධර්ම සංගායනාව සිදුකරන කාලය වන විට අටළොස් නිකායකට බෙදී ගිය බව සඳහන් වේ. එයින් මහා සංගික නිකාය වශයෙන් කොටස් 5 කට ද ථේරවාද නිකාය කොටස් එකොළහකට බෙදී ගිය බව නිකාය සංග්‍රහයෙහි සඳහන් වේ.

1. ගොකුලික
2. එකබ්බොහාරික
3. පඤ්ඤත්තිවාදය
4. බාහුලික
5. චෙතියවාදී

ථේරවාදයේ ශාඛා ලෙස එකොළොස් නිකායකට බෙදී ගියේ ය.

1. මහින්සාසක
2. වජ්ජිපුත්තක
3. ධම්මොත්තරිය
4. සම්මිතිය
5. සබ්බත්ථිවාදී
6. ධම්මගුත්තික
7. භද්‍රයානික
8. ඡන්නාගරික
9. කස්සපිය
10. සංකාන්තිකය
11. සුත්තවාදී

වශයෙන් එකොළොස් නිකායකට බෙදී ගියේ ය.[25]

මෙසේ නිකාය වශයෙන් කොටස්වලට බෙදීයාම ධර්මයේ ව්‍යාප්තියට පහරක් වී යැයි සිතූ ථේරවාදී භික්ෂූන් මුල් බුදු සමයේ කරුණු එලෙසම ආරක්ෂා කිරීමට වෙර දැරූහ. සර්වාස්තිවාදීන් ඇතුළු ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් නිරන්තරයෙන් බුද්ධ දේශනාව සකස් කිරීමට වෙර දැරූහ. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ මහායාන දර්ශනයේ සම්භවයයි. අශෝක රජුගෙන් පසු ථේරවාදී බලය ශීඝ්‍රයෙන් බිඳී ගිය අතර මහා සංඝික පරපුරේ මහායානිකයන් බලවත් විය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මහායාන අදහස් සංවර්ධනාත්මකව ඉදිරිපත් වූයේ සිවුවන ධර්ම සංගායනාව වන විට ය. ථේරවාදී මතයන් බැහැර කර මහායාන මතයන්ට අනුව කටයුතු කිරීමෙන් මහායානයේ ප්‍රබල බව මනාව පැහැදිලි වේ.

ධර්මාශෝක රජුගෙන් පසු භාරතයෙහි පහළ වූ අතිශ්‍රේෂ්ඨ නරපතියා වූයේ කණිෂ්ක රජ තුමා ය. දෙවන අශෝක ලෙස හැඳින් වූ මෙතුමා කුෂාණ පෙළපතේ හි තුන්වන පාලකයා විය.

වයඹ දිග ඉන්දියාවේ පුරුෂ පුරයේ පාලකයා කණිෂ්ක රජු විය. කණිෂ්ක රජු බුදු දහම වැලඳ ගැනීමෙන් පසු දින පතා බෞද්ධ භික්ෂුවක් රජමාලිගයට ගෙන්වා ධර්මය ශ්‍රවණය කර ගැනීමේ පුරුද්දක් රජුට තිබුණි. එසේ පැමිණ දේශනා කරන ලද ධර්මය වෙනස් ස්වරූප ගන්නා නිසා පාර්ශ්ව තෙරුන්ගෙන් විමසා බලා සංගායනාවක් පැවැත්වීමට කටයුතු සූදානම් කරන රජු මේ සඳහා පූර්ණ අනුග්‍රහය ලබා දී ඇත.

කණිෂ්ක රජුගේ දායකත්වයෙන් කාශ්මීරයේ කුණ්ඩල වන විහාරයේ දී සිදු කරන ලද සංගායනාව සංස්කෘත භාෂා මාධ්‍ය කරගෙන පැවති බව දක්නට ලැබේ. මෙම සංගායනාවේ මූලිකත්වය පාර්ශ්ව, වසුමිත්‍ර, අශ්වඝෝෂ වැනි භික්ෂූහු හෙබ වූහ. සංගායනාවේ දී තවත් විශේෂම කටයුත්තක් වන්නේ විභාෂා නමින් ත්‍රිපිටකයට අටුවා ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමයි.

1. විනය පිටකය - විනය විභාෂා
2. සූත්‍ර පිටකය - උපදේක විභාෂා
3. අභිධර්ම - මහා විභාෂා

මෙම විභාෂා ග්‍රන්ථ රචනයෙහි ප්‍රතිපලය වූයේ මහායාන දර්ශනය ක්‍රමානුකූලව සකස් වීම ය. මෙතෙක් ගොඩනගා පැවති මහායානික අදහස් සංවිධානාත්මකව මේ සංගායනාවේ දී ඒකරාශි වී වර්ධනය වී ගිය බව මෙමගින් පැහැදිලි ය. හතරවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු කණිෂ්ක රජුගේ අනුග්‍රහය යටතේ මහායාන බුදුදහම මධ්‍යම ආසියාවේ ද චීනය ආදි අසියාතික රටවල ව්‍යාප්ත වී ගිය බව පැහැදිලි ය.

මුල් බුදුසමයේ අදහස් ප්‍රතිසංස්කරණවාදිව ගෙන මහායාන දර්ශනය වර්ධනය කිරීම අශ්වඝෝෂ වසුමිත්‍ර ආදි මහායාන ආචාර්යවරු ක්‍රියා කළ ආකාරය හතර වන ධර්ම සංගායනාවෙන් මනාව ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැකි ය. ඒ අනුව මහායාන දර්ශනය මුල් බුදුසමයේ හා පශ්චාත් බුදුසමයාගත කරුණු ඔස්සේ ව්‍යාප්ත වී ගිය බව මෙමගින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

බුදු දහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ දහමක්ද?

සහය කථිකාචාර්ය සංබපාලේ පඤ්ඤාසාර හිමි

සෞන්දර්ය නම් වූ විෂය ක්ෂේත්‍රය පොදුවේ පිළිගත් නිර්වචනයකින් දැක්වීම අතිදුෂ්කරය. එයට හේතුව සෞන්දර්ය නිර්වචනය කරන්නාගේ දැනුම, භාවාත්මක ස්වභාවය, ප්‍රස්තුත පරිසරාදි සාධක මත සෞන්දර්යයේ ස්වභාවය වෙනස්වීමට ලක්වීමයි. උදාහරණයක් වශයෙන් පරිසරවේදියෙකු හා ව්‍යාපාරිකයකු එකම වස්තුවක් දෙස බලා එහි සුන්දරත්වය දෙ ආකාරයකට වින්දනය කරනු ලැබීම දැක්විය හැකිය. එනිසා පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට ක්ෂේත්‍රයෙන් ක්ෂේත්‍රයට සෞන්දර්ය විවිධ ස්වරූප විය හැකිය. එය සෞන්දර්ය පිළිබඳ සාමාන්‍ය ලක්ෂණයකි. කෙසේවෙතත් අපගේ පහසුව තකා සෞන්දර්ය හා සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ ඉදිරිපත් වූ නිර්වචන පිළිබඳ සැලකිලිමත් වීම වැදගත් වේ. සෞන්දර්ය පිළිබඳ කෙටි අර්ථ නිරූපණයක් කරන්නේ නම් පැවසිය හැක්කේ සුන්දරත්වය පිළිබඳව හැඟීම සෞන්දර්ය ලෙසයි. (සුන්දරස්‍ය භාවං සෞන්දර්යං) සෞන්දර්ය යන පදයට අරුත් සපයන චාල්ස් මෝගුන් සඳහන් කරන්නේ ''සෞන්දර්ය වූ කලී වෙනත් අයුරකින් ප්‍රකාශ කළ නොහැකි යථාර්ථය පිළිබඳ සත්‍ය වශයෙනි. සම්භාව්‍ය දාර්ශනිකයන් සෞන්දර්ය යන්න විග්‍රහ කොට ඇත්තේ

> ''කිසියම් වස්තුවක ආවේණිකව පවත්නා කලාත්මක ආස්වාදයක් ජනනය කළ හැකි විශේෂ ලක්ෂණ හෙවත් කලාත්මක ඥානය නිසාම ඇතිවන මනෝභාවයක්''

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

වශයෙනි. කලා කෘතියක් ඉදිරියේ පුද්ගලයා ලබන්නා වූ කිසියම් මනෝභාවයක් සෞන්දර්ය ලෙස ඇතැම් වියත්හු විග්‍රහ කරති. විශ්වය තුළ සෑම මොහොතක ම සිදුවන වෙනස්වීම් නවතාවයන් තුළින් කිසියම් නිර්මාණයක් ඇතිවේ. ඕනෑම නිර්මාණයක් තුළ ආස්වාදනීය හෙවත් රිද්මයක් පවතී. එම රිද්මය මිනිසා වටහා ගැනීම කලාව වන අතර එම රිද්මය වටහාගැනීමත් සමගම ඔහු තුළ ජනිතවන භාවාතිෂය නොවන වින්දනීය තත්ත්වය සෞන්දර්ය ලෙස වඩාත් අර්ථාන්විතව විග්‍රහ කළ හැකිය. සෞන්දර්ය යනු කුමක්දැයි විවරණය කරන රවින්ද්‍රනාත් තාගෝර් සෞන්දර්යයේ බිහිවීම පිළිබඳ මත ඉදිරිපත් කරයි.

> "මිනිසා බාහිර ලෝකය හා ස්වභාව ධර්මය සමග ඒකාබද්ධ කිරීමේ අභිලාෂය තුළින් සෞන්දර්ය හටගෙන තිබේ."

මෙම නිර්වචනය තුළින් ඔහු අදහස් කොට ඇත්තේ ස්වභාව සෞන්දර්ය සමග මිනිසා දක්වනු ලබන අන්තර් සම්බන්ධතාව තත්ත්ව ඥානයෙන් අවබෝධකර ගැනීම සෞන්දර්ය ලෙසයි. සෞන්දර්ය යනු කුමක්ද යන්නට අදහස් දක්වන රෝලන්ඩ් අබේපාලයන් විවරණය කරන්නේ සෞන්දර්ය යනු මිනිස් සිතේ පහළවන සිතිවිල්ලක් බවයි. ඔහුට අනුව සුන්දරත්වය රඳාපවතින්නේ පුද්ගල මනෝභාවයන් තුළය. මෙම නිර්වචන එකිනෙකට වෙනස් ස්වරූප ගන්නා බව වැටහේ. ඊට හේතුව සෞන්දර්ය විවිධ ස්වරූපයෙන් හඳුනාගත හැකි නිසා වේ. කෙසේ වෙතත් සෞන්දර්ය යනු කුමක්ද යන්නට අපට එළඹිය හැකි පොදු නිර්වචනය නම් සෞන්දර්ය යනු සුන්දරත්වය හෙවත් සොඳුරු බව දැකීම යන්නයි.

අප මෙම ලිපියේ දී අපේක්ෂා කරනු ලබන්නේ බුදුදහම, ඉහතින් නිර්වචනය කළ සෞන්දර්ය විෂය ක්ෂේත්‍රය කෙරෙහි විරෝධාකල්පයක් හෙළා ඇතිද යන්න පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමයි. ක්‍රි.පූ. 06 වන සියවසේ බිහි වූ බුදුදහම ලොව ශ්‍රේෂ්ඨ සමාජ දර්ශනයක් වශයෙන් පෙරඅපර දෙදිග තුළ ම සම්භාවනාවට පත්ව ඇති බව ඒ පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ ෂුමාකර් වැනි විද්වත් මත අනුව පැහැදිලි කරගත හැකිය.

ලොව අග්‍රගණ්‍ය සමාජ දර්ශනය ලෙස බුදු දහම සැලකෙන්නේ සමාජයට අයත් සෑම විෂය ක්ෂේත්‍රයක් පිළිබඳ යථාර්ථවාදී දෘෂ්ටියක් හෙළි කරන බැවිනි. එහෙත් බුදු දහමේ පරම අභිලාෂය නිර්වාණාවබෝධයයි. නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදාවට අවැසි බුද්ධ දේශනා දෙස විපරම්කර බැලීමේ දී එක්වරම එම දේශනා මගින් සෞන්දර්ය වැනි විෂයයන් ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇති බවක් පෙනේ. ත්‍රිලක්ෂණය පිළිබඳ දේශනාවේ දී සංස්කාරයන්ගේ අනිත්‍ය, එමගින් ඇතිවන දුක හා එහි වූ අනාත්මතාව පිළිබඳ පමණක් දේශනා කොට ඇත. එමගින් ජීවිතයෙහි පමණක් නොව විශ්වීය වශයෙන් ද සියල්ල එම ලක්ෂණත්‍රයට ගෝචර කොට ඇත. එසේම චතුරාර්ය සත්‍යය දේශනය මගින් ද දුක, ඊට හේතුව, ඉන් අත්මිදීම දුකින් අත්මිදීමේ මාර්ගය පිළිබඳ අවධානය යොමු කෙරිණි. ආර්යෂ්ටාංගික මාර්ගය, පටිච්චසමුප්පාදය වැනි ඉගැන්වීම් තුළින් ද සසරින් එතෙර වීම අරමුණු කොට ඇත. ඒ අනුව මෙම මූලික ඉගැන්වීම් තුළ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ පමණක් නොව ලෞකික දිවිය පිළිබඳවද තැකීමක් නොදක්වන ස්වරූපයක් විද්‍යමාන බැවින් බොහෝ බටහිර වියතුන් බුදු දහම සර්ව අසුභවාදයක් වශයෙන් මත ඉදිරිපත් කිරීමට පෙලඹී ඇත. බුදු දහමෙහි දක්නට ලැබෙන සර්ව හිතවාදී ස්වරූපයට පටහැනි ව මත ඉදිරිපත් කළ වියතුන් අතර මැක්ස් වෙබර් සහ ආනන්ද කුමාරස්වාමි ප්‍රධාන වේ.

ඔවුන් අතරින් ආනන්ද කුමාරස්වාමි බුදුදහම සෞන්දර්ය විරෝධී දහමක් බවට ඍජු ලෙසම මත ඉදිරිපත් කළ අයෙකි. ඔහු ඒ සඳහා ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ එන සාධක තුනක් පාදක කර ගනියි.

- චුල්ලවග්ගයේ ඛුද්දක වත්ථුක්ඛන්ධකයේ දී බුදුන් වහන්සේ ස්ත්‍රී පුරුෂයන්ගේ චිත්‍ර ඇඳීම භික්ෂූන් වහන්සේට තහනම් කර තිබීම.
- දසධම්ම සූත්‍රයේ දී "මම දුර්වර්ණ බවට පැමිණියෙමි. ප්‍රිය මනාප අයගෙන් වෙන් වූයෙමි"

යනුවෙන් මෙනෙහි කිරීමට භික්ෂූන් වහන්සේට උපදෙස් දී තිබීම.

- ප්‍රතිමාකරුවන් චිත්‍රකරුවන් ඇගයීමට ලක්කරන්නේ ඔවුන් විසින් නිමවන ලද රූපාදි අරමුණුවලින් මුසපත් වූ අය විසිනැයි විශුද්ධි මාර්ගයේ සඳහන් වී තිබීම.[1]

මෙම බුද්ධ දේශනාවන්ට අමතරව බුදුදහමින් සෞන්දර්ය ප්‍රතික්ෂේප කළ බව සනාථ වන අවස්ථා රැසක් දැකගත හැකිවේ. වනගතව භාවනායෝගීව වැඩහිඳිමින් අධිගමයන්ට පත්වීමට නොහැකිව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දෙතිස් පුරුෂ ලකුණින් හා අසූවක් අනුව්‍යංජන ලකුණින් සුපෝෂිත වූ බුද්ධ සිරුරෙහි වූ අලංකාරය රසවිඳිමින් ධර්ම සභා මණ්ඩපයෙහි සිටි වක්ඛලී හිමියන්ට බුදුරදුන් දේශනා කළේ සෞන්දර්ය පිළිකුල් කරමින් කළ දේශනාවකි.

> ''කුමක්ද වක්ඛලී මාගේ මේ කුණු වී යන ශරීරය දෙස බලාසිටීමෙන් ඵලක් තිබේද?''[2]

එසේම මාගන්ධියා නම් ඉතා රූමත් රාජ කුමරිය බුදුරජාණන් වහන්සේට විවාහ යෝජනා ගෙන ආ අවස්ථාවේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්ත්‍රී ශරීරය පිළිබඳ ඉතා පිළිකුල් සහගත ස්වරූපයක් ප්‍රදර්ශනය කිරීම. (අසූචි කලයක් බඳු ඔය ශරීරය මා පයින්වත් ස්පර්ශ නොකරමි.) මෙම ප්‍රකාශය තුළින් බුදුරජාණන් වහන්සේ විශ්වයේ ස්වභාව සෞන්දර්ය යෙන් පිරි වස්තුවක් සේ ගැනෙන ස්ත්‍රී රූපයේ සුන්දරත්වයට වටිනාකමක් නොදුන් ආකාරයත් ගම්‍ය වේ. එයට අමතරව අංගුත්තර නිකායේ රුණ්ණ සූත්‍රය තුළ ගීතය හා නෘත්‍ය හැඬීමක් හා උම්මත්තක ක්‍රියාවක් සේ දේශනා කොට තිබීම බුදුදහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ බවට තර්ක කළ හැකි අවස්ථාවකි.

> ''රුණ්ණමිදං භික්ඛවෙ අරියස්ස විනයෙ යදිදං ගීතං උම්මත්තකමිදං භික්ඛවෙ.... නච්චං කොමාරකමිදං.... අතිවෙලං දන්තවිදංසකං හසිතං තස්මාතිහ භික්ඛවෙ සෙතුඝාතො ගීතෙ, සෙතුඝාතො නච්චෙ අලං වො ධම්මපමොදිතානං පන සිතං සිත මත්තයාති''[3]

එයට අමතරව බුදුදහම සෞන්දර්ය විරෝධී දහමක් බවට තර්ක ඉදිරිපත් කරන්නන් බෞද්ධ ශීල ප්‍රතිපදාවෙහි එන ඇතැම් ශික්ෂාපද ගෙන හැර දක්වමින් බුදුදහම සෞන්දර්ය විරෝධී බවට මත ඉදිරිපත් කළහ. බෞද්ධ ශීල ප්‍රතිපදාවෙහි උපෝසථ අෂ්ටාංග හා ගහට්ඨ දස සීලයේ මෙන්ම පබ්බජිත දස ශීලයේ නැටුම්, ගැයුම්, වැයුම් සේම ශරීර සෞන්දර්ය වර්ධනයට භාවිත කෙරෙන මල්, ගඳ, විලවුන් සහ ආභරණාදිය ද බුදු සමය ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. ඒ හරහා බුදුදහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය විෂයයෙහි තහංචි දැමූ බවක් පෙනේ. බුදුදහම සෞන්දර්ය විරෝධී දහමක් වශයෙන් මත ඉදිරිපත් කළ විචාරකයෝ තම මතය තහවුරු කිරීම සඳහා දීඝනිකායේ සීලක්ඛන්ධ වග්ගයේ දී කවිය පිළිබඳ දැක්වෙන ප්‍රකාශයක් උපුටා දක්වති. එහිදී බුදුදහම පෙන්වාදෙන්නේ කවිය ජීවනෝපායක් වශයෙන් සිදුකිරීම තහනම් බවයි. සෞන්දර්ය රසාස්වාදයේ උච්චතම අවස්ථාව ලෙස ගැනෙන්නේ කාව්‍යකරණයි. පුද්ගල භාවාර්ථ ප්‍රකාශ කිරීමෙහි අති ප්‍රබල භාෂා මාධ්‍යය කවියයි. පුද්ගල භාවාත්මක පැතිකඩ හා සබැඳි කවිය ජීවනෝපායක් වශයෙන් ගැනීමට තහංචි දැමීම සෞන්දර්ය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් බව ගම්‍ය වේ. බුදු දහමින් සෞන්දර්යය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප වන්නේය යන මතය උද්දීපනය සඳහා තර්ක ගෙනෙන පිරිස් සිඟාලෝවාද සූත්‍රයෙහි එන ධන විනාශ භෝග මුඛ අතරට නාට්‍යලෝලිත්වය හා සමච්චාභිචරණය එක්කිරීම ද පාදක කොට ගනිති. බුද්ධ කාලයේ සිට අද දක්වාත් බොහෝ සෞන්දර්යාත්මක අංගයන්ගෙන් පිරි නගර සහ වීථි දක්නට ලැබේ. එම වීථිවල සංචාරය කරන්නන් හට එම සෞන්දර්යය අංගයන්ගේ රසාස්වාදය ලබාගත හැකිය. එහෙත් බුදුදහමින් එය නොකටයුත්තක් සේ පිළිගැනේ. එමගින් ද බුදු දහම සෞන්දර්ය විරෝධී ආකල්ප දුරු බව ගම්‍ය වේ.

ඉහතින් සඳහන් කළ බුද්ධ දේශනාවන් හා අවස්ථාවන් මතුකර දක්වමින් බුදුදහම සෞන්දර්ය රසාස්වාද විරෝධී දර්ශනයක් බවට තර්ක කරන්නන් එසේ තර්ක කරනුයේ සමස්ත බුද්ධ දේශනාවන් හි හරය පිළිබඳ දැනුමක් ඇතිව පමණක් නොව ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය පිළිබඳව ද දැනුමක් නොමැතිවය. එහෙත් බුදුදහමේ සමස්ත හරය පිළිබඳව හෝ ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය පිළිබඳ

යම් තරමකට හෝ දැනුමක් ඇත්තෝ එබඳු සාවද්‍ය නිගමනවලට නො එළඹෙති. මන්ද සම්මා සම්බුදුරදුන්ගේ බුද්ධ චරිතය පුරාවට ම මෙන් ම සමස්ත බුද්ධ දේශනා තුළ ද සෞන්දර්ය පිළිබඳ කෙරෙන අගය කිරීම් දක්නට ඇති හෙයිනි.

බුදුදහම සෞන්දර්ය විරෝධී දහමක් ලෙස හඳුන්වාදීමට උත්සාහගත් ඇතැම් බටහිර වියත්හු ඒ සඳහා ඉදිරිපත්කළ සාධකයක් ලෙස බුදුරදුන් විසින් බුද්ධ වචනය ඡන්දසට නැගීම ප්‍රතික්ෂේප කළ පුවත යොදාගත්හ. යමෙළු හා තේකුල යන භික්ෂූන් දෙනම වරක් බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් බුද්ධ වචනය ඡන්දසට නැගීමට අවසර පැතීය. ''හන්ද මයං භන්තෙ බුද්ධවචනං ඡන්දසො ආරොපෙම'' එම අවස්ථාවේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ බුද්ධ වචනය ඡන්දසට නොනැගිය යුතු යැයි ද එසේ කරන්නේ නම් එම පුද්ගලයාට දුකුළා ඇවතක් සිදුවන බව ද දේශනා කොට වදාළහ.

> ''න භික්ඛවෙ බුද්ධවචනං ඡන්දසො ආරාපෙතබ්බං. යො ආරොපෙය්‍ය ආපත්ති දුක්කටස්ස අනුජානාමි භික්ඛවෙ සකාය නිරුත්තියා බුද්ධවචනං පරියාපුණිතුං''

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මෙම පැනවීම ගෙනහැර පාමින් බුදු දහමේ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ බවට ඇතැම්හු තර්ක කරති. එහෙත් මෙහිදී දැකගත හැක්කේ බුදුරජාණන් වහන්සේ කවි ඡන්දය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් වශයෙන් නොව ධර්මය දේශනා කිරීමේ භාෂාව පිළිබඳ සිදුකළ විවරණයක් වශයෙනි.

සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය විවරණය කර බැලීමේ දී වඩාත් පැහැදිලි වන කරුණ වන්නේ බුදු දහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ සෞන්දර්ය විරෝධී දහමක් නොවේ ය යන්නයි. එහෙත් බුදුදහමින් අගය කොට ඇත්තේ පුද්ගල යහපත විෂයයෙහි මුල්වන සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පමණි. පාලි සාහිත්‍යයේ ඉතා සුලබව සෞන්දර්ය රසාස්වාදය අගය කළ අවස්ථා දැකගත හැකිය. එසේ බුදු දහමින් අගය කළ සෞන්දර්යට අදාළ අංග රැසකි.

- නාට්‍ය
- ගීතය
- කවිය
- ස්වභාව සෞන්දර්යය
- චිත්‍ර
- වාදනය
- පූජනීය වස්තු

සෞන්දර්ය රසාස්වාදයේ තෝතැන්න ලෙස ස්වභාව සෞන්දර්ය හඳුන්වාදිය හැකිය. මිනිසා උපතත් සමඟ රසවිඳීමට හුරුවන්නේ ස්වාභාවික සෞන්දර්යයයි. ස්වභාව දහම හා පුද්ගලයා අතිශය සමීපය. රසවින්දනයට අදාළ බොහෝ දෑ ස්වභාව දහම සතුය. බුදුදහම මෙන් ස්වභාදහමේ අපූර්වත්වය අගය කළ හා රසාස්වාදයට ලක්කළ වෙනත් දර්ශනයක් නොමැත. ස්වභාව සෞන්දර්යේ අපූර්වත්වය විඳිමින් බුදු උපත, බුදුබව ලැබීම හා පරිනිර්වාණය සිදු විය. ධර්ම චාරිකාව මුල්කරගත් දිවිපෙවෙතක් ගතකළ බුදුරදුන් ප්‍රමුඛ භික්ෂූහු නිරතුරුව ස්වභාව සෞන්දර්යයේ පහස ලැබූහ. නිරන්තරයෙන් එහි සුන්දරත්වය විඳගත්හ. බුදුරජාණන් වහන්සේ වරක් රමණීය ස්ථාන රාශියක් ප්‍රසන්න පරිමුඛව වර්ණනා කොට වදාළහ.

> ''රමණීයා ආනන්ද, වෙසාලී, රමණීයං උදෙනචෙතියං, රමණීයං ගොතමකං චෙතියං, රමණීයං සත්තම්භ චෙතියං, රමණීයං බහුපුත්තං චෙතියං, රමණීයං සාරානන්දං චෙතියං, රමණීයං චාපාලචෙතියං...''[4]

ආලාර කාලාම, උද්දකරාම පුත්ත තවුසන්ගෙන් වෙන්ව තනිවම සත්‍ය සොයා යෑමට තීරණයක බුදුරජාණන් වහන්සේ භාවනායෝගීව වැඩ සිටීමට තෝරාගත් භූමි භාගය සෞන්දර්යය රසාස්වාදයෙන් අනූන වූවකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ එහි වූ චමත්කාරය බුදුවදනින් වර්ණනා කළහ.

''හො,භූමිභාගො, පාසාදිකොච වනසණ්ඩො, නදී ච සන්දති,
සෙතකා සුපතිත්ථා රමණීයා, සමන්තා ච ගොචරගාමො.
අලං වතිදං කුලපුත්තස්ස පධානත්ථිකස්ස පධානායාති.[5]

සුදු වැලි තලා ඇති, මනා ඉවුරු ඇති, සිහිල්දිය ගලමින් යන නදිය ඇති, වන ලැහැබ ඉතා සිත්කලුය. පදන් වීර්ය වඩන කුල පුතුන් හට එයට වඩා සුදුසු වෙනත් තැනක් නොමැති බව බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළහ. බුදුරජාණන් වහන්සේ කොතරම් දුරට සෞන්දර්ය රසාස්වාදය අගය කළේද යන්න එයින් ගම්‍ය වේ. භික්ෂූන් වහන්සේගේ පරිහරණය සඳහා වාසස්ථාන ඉදිකොට දීමේ දී අලංකාර විහාරාරාම ඉදිකර දෙන ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළහ. එම ආරාම ඇතුළත හා පිටත, බදාම ආලේප කොට, සුදු පැහැ, කළු පැහැ හුණු පිළියම් කොට මල්කම්, ලියකම් මුවරදත් පංච වර්ණයෙන් වර්ණවත් කිරීමට ද අනුමැතිය දීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රිය කළ ශාස්තෘවරයෙකු වන බවයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේට අමතරව බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ ද සෞන්දර්ය රසාස්වාදය අගේකොට සැලකූ බවට සාධක රැසකි. සප්පක තෙරුන් අජකරණී නදිය අවට වූ සුන්දරත්වය වර්ණනා කිරීම සහ කාලුදායි හිමියන් බුදුරජාණන් වහන්සේ කිඹුල්වතට වැඩම වීම සඳහා කළ ඉතා විශිෂ්ට පරිසර වර්ණනය එයට කදිම නිදසුන්ය.

අඞ්ගාරිනො දානි දුමානි භන්තෙ
ඵලෙසිනො ඡදනං විප්පහාය
තෙ අච්චිමන්තොව පභාසයන්ති
සමයො මහාවීර භාගී රසානං

දුමානි ඵුල්ලානි මනොරමානි
සමන්තතො සබ්බදිසා පවන්ති
පත්තං පහාය ඵලමාසමානො
කාලො ඉතො තො පක්කමනාය වීර [6]

සිදුහත් කුමරුන් සක්විති රජ බවට පත්කිරීමට කැමති වූ සුදොවුන් රජු, කුමරා ප්‍රීති ප්‍රමෝදයෙන් තැබීමට අවශ්‍ය සියලු කටයුතු සංවිධානය කළේය. රම්‍ය, සුරම්‍ය, සුභ මාළිගා තනා දීම මෙන් ම උදෑසන නින්දෙන් පිබිදීමේ සිට රාත්‍රී නින්දට යන තෙක්

නැටුම්, ගැයුම්, වැයුම් කුමරා සැනසීම සඳහා යොදාගෙන ඇත. නිරතුරුව නර්තනය, ගායනය හා වාදනය සමග කල්ගෙවූ සිදුහත් කුමරා එමගින් කලා රසිකත්වය උපරිම ලෙස වින්දනය කළහ. බුදුවීමෙන් පසුව ද උන්වහන්සේ තම ගිහිකළ අත්දැකීම් ද සමගින් සෞන්දර්ය විෂයයන් අගය කිරීමට ද පෙලඹුණ හ. බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය විරෝධියෙකු ලෙස ඉදිරිපත් වූ මත බණ්ඩනය ඒ හරහා සිදුවේ. ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයන්ගේ ඉල්ලීම පරිදි පංචසික තම බේලුව වීණාව බුදුරදුන් ඉදිරියේ වැයූ අතර තම පෙම්වතිය වූ සූරිය වච්චසාව පිළිබඳ ගී ගැයීය. මෙම ගායනය හා වාදනයට මැනවින් අවධානය යොමු කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ පංචසිකගේ ගීතය හා ගායනය ප්‍රශංසාමුඛව වර්ණනා කළහ.

> ''සංසන්දති බො තෙ පඤ්චසිඛ තන්තිස්සරො ගීතස්සරෙන ගිතස්සරො ච තන්තිස්සරෙන නච පන තෙ පඤ්චසිඛ බුද්ධුපසංහිතා ධමමුපසංහිතා සායුපසංහිතා අරහන්දපසංහිතා, කාමුපසංහිතා''[7]

ගිහිකළ ඉතා දක්ෂ වීණා වාදකයෙකු වූ සෝණ තෙරුන් අධිගමලාභයන් අපේක්ෂාවෙන් භාවනාවේ යුහුසුළු විය. දැඩිසේ වීරිය යෙදුවද රහත් තත්ත්වයට පත්වීමට නොහැකි විය. ඒ බව බුදුරජාණන් වහන්සේට සැලවිය. සෝණ හිමි කැඳවූ බුදුරජාණන් වහන්සේ වීණාවේ තත් නිදර්ශනයට ගනිමින් ආර්ය මාර්ගයේ මධ්‍යස්ථව ගමන් කළ යුතු ආකාරය මැනවින් දේශනා කොට වදාළහ.

''සෝණ වීණාවේ තත් ඉතා තදකළ විට නිසි ස්වර උපදී ද?

''නැත ස්වාමීනි''

''වීණාවේ තත් ඉතා ලිහිල් කළ විට නිසි ස්වර උපදී ද?

''නැත ස්වාමීනි''

මෙසේ ප්‍රශ්න කරමින් බුදුරජාණන් වහන්සේ සෝණ හිමියන්ට දේශනා කොට වදාළේ තත් සම තත්ත්වයේ තැබූ කල නිසි ස්වර උපදින බවයි.

''යදා පන තෙ, වීණාය තන්තියො න අච්චායතා හොන්ති සමෙ ගුණෙ නාති සිථිලා පතිට්ඨිතා, අපි නු තෙ වීණා තස්මිං සමයෙ සරවතී වා හොති.''[8]

එසේ ම අධිගම ලාභයන් ලැබීමට ද මධ්‍යස්ථ විය යුතුය. මෙම පුවතින් ද බුදුරජාණන් වහන්සේ සෞන්දර්ය රසාස්වාද විරෝධියෙකු නොවන බව මනාව තහවුරු වේ. සෝණ කෝලිවිස හිමියන් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ගඳකිළිය සමීපයේ හිදිමින් අට්ඨක වග්ගයේ සූත්‍ර මිහිරි ස්වරයෙන් ගායනා කළහ. එම ගායනයට කන්දුන් බුදුරජාණන් වහන්සේ සෝණ හිමියන් කැඳවා ප්‍රශංසා සිදුකළ පුවතක් සංයුක්ත නිකායෙහි සෝණ කෝලිවිස සූත්‍රයේ දක්නට ලැබේ.

'' ආයස්මා සොණො භගවතො පටිස්සුණිත්වා සබ්බානෙව අට්ඨකවග්ගිකානි සරෙන අභාසි''[9]

බුදුදහම සෞන්දර්ය රසාස්වාද විරෝධී දහමක් ලෙස තර්ක කළ බටහිර වියතුන් තුළ මතය සනාථ කිරීමට කාලපුට නම් නාට්‍යකරුවාට බුදුරජාණන් වහන්සේ කළ විවරණය උපුටා දක්වති. බුදුරජාණන් වහන්සේ හමුවට පැමිණි කාලපුට තමා ඇතුළු නාට්‍ය පිරිස ජනතාව ප්‍රසාදයට පත්කරන අතර ඒ හරහා මරණින් මතු පහස නම් දිව්ලොව උපදින බවයි. එවිට බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔහුගේ මතය ප්‍රතික්ෂේප කොට දේශනා කරනු ලැබූයේ පහස නම් නරකයේ උපදින බවයි.

''සො අත්තනා මත්තො පමත්තො පරෙ මදෙත්වා පමාදෙත්වා කයස්ස භෙදා පරම්මරණා පහසො නාම නිරයො තත්‍රුප්පජ්ජන්ති.''[10]

මෙමගින් බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත්තේ මිනිස් මනස ප්‍රමාදයට යොමුකරන කාව්‍ය මතුකෙරෙන දර්ශනවලින් යුත් නාට්‍ය පමණක් බව මනාව පැහැදිලි වේ. එමගින් සමස්ත නාට්‍යය කලාව ම ප්‍රතික්ෂේප කළ බවට තර්ක ඉදිරිපත් කිරීමට පදනම් විරහිත වූවක් බව පෙන්වාදිය හැකිය.

සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ඍජු ලෙස ම සැපය (සතුට) හා බද්ධ වූවකි. බාහිර ඉන්ද්‍රියන් මගින් ලබාගන්නා අරමුණු මනසින් වින්දනය කිරීම සාමාන්‍ය සත්ත්ව ස්වභාවයයි. එබඳු සෞන්දර්යාත්මක හැඟීම් ජනිතවන විශේෂ අවස්ථාවක් ලෙස ස්ත්‍රී පුරුෂ සබඳතාව දැක්විය හැකිය. ස්ත්‍රිය කරණකොට ගෙන පුරුෂ චිත්තයේ ද පුරුෂයා කරණකොට ගෙන ස්ත්‍රී චිත්තයේද ඇතිවන හැඟීම් සෞන්දර්යාතමක අගයෙන් පරිපූර්ණය. බුද්ධ දේශනාවට අනුව එකී රසාස්වාදය මානව සමාජ ආරම්භය තෙක් දිවයන්නකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ එකී ස්ත්‍රී පුරුෂ ආස්වාදජනක ස්වභාවය මැනවින් විවරණය කොට ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා වදාළේ පුරුෂ සිත සතුටට පත්කෙරෙන ප්‍රියතම රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය, ස්පර්ශය, ස්ත්‍රිය හා බැඳුණක් බවයි. එසේම ස්ත්‍රී සිත සතුටට පත්කෙරෙන ප්‍රියතම රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය, ස්පර්ශය පුරුෂයා හා බැඳුණක් බවයි.

> ''නාහං භික්ඛවෙ අඤ්ඤං එකරූපම්පි සමනුපස්සාමි යං එවං පුරිසස්ස චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨති යථයිදං භික්ඛවෙ ඉත්ථිරූපං භික්ඛවෙ පුරිසස්ස චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨති''[11].

මෙබඳු බෞද්ධ ඉගැන්වීම් දෙස විමසා බැලීමේ දී බුදුදහම සෞන්දර්යය විරෝධී ආකල්පයන් දරා නොසිටි බව මනාව පැහැදිලි වේ. ඇතැම් අවස්ථාවන්වල සෞන්දර්ය රසාස්වාදයට යම් යම් පැනවීම් සිදුකළ ද එහි අරමුණ සුන්දරත්වය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම නොව සත්ත්වයා දුකින් දුකට පත්වීම නවතාලීමයි. තාවකාලික සුළු මොහොතකින් ලබන රසාස්වාදය දීර්ඝ කාලීන සංසාර දුකකට හේතුවිය හැකිය. එනිසා තමන් ලබාගන්නා රසාස්වාදය කෙලෙස් කර්ම නවතාලන කෙලෙස් ප්‍රහීණ කරන ස්වභාවයෙන් යුක්ත විය යුතුය. එබඳු රසාස්වාදය පුද්ගලයා සදාකාලික සතුට වෙත රැගෙන යන අතර සදාකාලික සැනසුම කරා පුද්ගලයා මෙහෙය වීමට එය සමත් වේ.

සෞන්දර්ය හා සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ බුදුදහම හෙළා ඇත්තේ යථාභූත ඥාන දස්සනය හා බැඳි දෘෂ්ටියකි.

සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ බෞද්ධ මතයේ තවත් සුවිශේෂී යථාර්ථවාදී ඉගැන්වීමක් සංයුක්ත නිකායේ දේවපුත්ත සංයුක්තයේ දක්නට ලැබෙයි. එය බුදුරජාණන් වහන්සේ එක්තරා දෙවියෙකුගේ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පිළිබඳ වූ මතයක් වැඩිදුර විවරණය කරනු පිණිස කළ අනුශාසනාවකි. එහිදී බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා වදාළේ කාමය පවතින්නේ බාහිර වස්තූන්ගේ හෝ ඇසෙහි හෝ නොව පුද්ගල චිත්ත සන්තානයේ බවයි.

නතෙ කාමායානි චිත්‍රානි ලොකෙ
සංකප්පරාගො පුරිස්ස කාමො
තිට්ඨන්ති චිත්‍රානි තථෙව ලොකෙ
අථෙත්ථ ධීරා වපයන්ති ඡන්දං[12]

මෙම දේශනාව තුළින් විවරණය වන වැදගත් කරුණ ලෙස දැකිය හැක්කේ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය වූ කලී චිත්තාභ්‍යන්තරයේ හටගන්නා මනෝභාවයක් ය යන්නයි. සෞන්දර්ය රසාස්වාදය උතකුම් හෝ හීන වූවක් ද යන්න තීරණය කිරීම විෂයයෙහි හේතුවන්නේ පුද්ගලාභ්‍යන්තරික චෛතසික මූලයන්ගේ ස්වභාවය යි. අකුසල් සහගත චෛතසිකයන් මුල්කොට ලබන්නා වූ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය අයහපත් සෞන්දර්ය රසාස්වාදයක් ලෙසත් කුසල් සහගත චෛතසික මුල්වීමෙන් කෙරෙන රසාස්වාදය යහපත් සෞන්දර්ය රසාස්වාදයක් ලෙසත් හඳුන්වාදිය හැකිය. සෞන්දර්යය රසාස්වාදය හුදෙක් පුද්ගල ගත සිත පිනවීමේ මාධ්‍යයක් සේ බුදුදහම නොසැලකුහ. බෞද්ධ සෞන්දර්ය රසාස්වාදය පුද්ගලයා රසාස්වාදයෙන් නිරෝධය කරා ගෙනයන මාධ්‍යයකි.

- ➢ නිබ්බිදාය - කලකිරීම පිණිස
- ➢ විරාගාය - නොඇලෙනු පිණිස
- ➢ නිරොධාය - මිදීම පිණිස
- ➢ උපසමාය - සංසිඳුවීම පිණිස
- ➢ අභිඤ්ඤාය - දැනගැනීම පිණිස

- සම්බොධාය - අවබෝධය පිණිස
- නිබ්බානාය - නිර්වාණය පිණිස[13]

ආදි ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත රසාස්වාදය බුදු දහම අගයයි. එයට හේතුව පුද්ගල විමුක්තිය විෂයයෙහි එය මහෝපකාරී වන බැවිනි. සෞන්දර්ය රසාස්වාදය මගින් පුද්ගලයා ලබන සුවය දෙයාකාර වේ. සාමිස හා නිරාමිස මෙම දෙආකාර සැපයෙන් බුදුදහම අගය කොට ඇත්තේ නිරාමිස සුවයයි. එය පුද්ගලයා ඉතා කෙටි කාලයකින් නිවන කරා යොමු කිරීමට උපකාරී වන්නකි. මෙම මූලධර්මයේ හිඳිමින් පුද්ගල සෞන්දර්ය රසාස්වාදය විෂයයෙහි ඉදිරිපත් කළ දේශනා රැසක් විශේෂයෙන් සූත්‍රපිටක සාහිත්‍යය තුළ දක්නට ලැබේ. බුදුදහම පෙන්වාදෙන්නේ යථාර්ථවාදී සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ලැබිය හැක්කේ නිකෙලෙස් උතුමන්ට පමණක් බවයි. රාග, ද්වේශ, මෝහ ආදියෙහි යුත් පුහුදුන් මනසකින් යමක යථාර්ථවාදී සුන්දරත්වය දැකිය නොහැක. ඊට හේතුව පෘථග්ජන මනස නිරන්තරයෙන් සුන්දර වස්තූන් හි දැඩිව බැඳෙන ස්වභාවයෙන් යුක්තවීමයි. එමගින් පුද්ගලයා සුඛ දුක්ඛ වශයෙන් ප්‍රපංච ගොඩනගයි. ප්‍රිය වස්තූන් කෙරෙහි සිත දැඩිව ඇලීම හා අප්‍රිය වස්තූන් කෙරෙහි සිත ද්වේශ සහගත වීම ද පෘථග්ජන ස්වභාවයයි. එනිසා පෘතග්ජන සත්ත්වයෝ සෞන්දර්ය රස වින්දනයේ දී ආර්ය රසාස්වාදයක් නොලබති. එහෙත් රාගාදි ක්ලේශයන්ගෙන් මිදුණු ආර්ය පුද්ගලයෝ සෞන්දර්යයේ අපූර්ව චමත්කාරය නිරාමිසව වින්දනය කරති. වරක් බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කොට වදාළේ වීතරාගී උතුමන් රමණීය වූ වන සෙනසුන්හි ඇලෙන බවයි. එයට හේතුව ඔවුහු රාගයෙන් තොර වූ හෙයිනි.

රමණීයානි ආරඤ්ඤානි - යත්ථ න රමති ජනො
වීතරාගා රමෙස්සන්ති - න තෙ කාමගවෙසිනො[14]

සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ප්‍රපංච ගොඩනැගීමෙන් තොර ව එනම් නිෂ්ප්‍රපංච ව සිදුකළ යුත්තකි. එබඳු රසාස්වාදය උතුම් රසාස්වාදයකි. ඒ තුළ ක්ලේශ සිතිවිලි නොමැති අතර ඇත්ත

ඇති සැටියෙන් අවබෝධ කර ගැනීමේ ඥානය පහළ වේ. ඇතැම් විට එය ම සසර දුකින් එතෙරවීමේ නිමිත්ත ද විය හැකිය. මෙම සමස්ත තොරතුරුවලට අනුව බුදුදහම සෞන්දර්ය රසාස්වාදය විරෝධී දහමක් වශයෙන් ඉදිරිපත් වූ මත සකාරණව නිෂ්ප්‍රභා කළ හැකිය. එසේම බුදුදහම යථාර්ථවාදී සෞන්දර්ය රසාස්වාදය ගරු කළ ලොව අග්‍රගණ්‍ය සමාජ දර්ශනය ලෙස ද අතිශයෝක්තියෙන් තොරව හඳුන්වා දිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 අබේනායක, ඔලිවර්, ''සෞන්දර්ය පිළිබඳ බෞද්ධ විවරණය'' , නිවන්මග, 10 පිටුව.

2 සංයුත්ත නිකාය, ඛන්ධ වග්ගය, වක්ඛලි සූත්ත, බු.ජ.මු, 206 පිටුව.

3 අංගුත්තර නිකාය, I රුණ්ණ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 838 පිට.

4 දී.නි, මහාවග්ගපාළි, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, 160 පිටුව.

5 ම.නි.1, අරියපරියෙසන සූත්‍රය, 406 පිට, බු.ජ.මු.

6 ඛු.නි, ථේරගාථාපාළි, කාලුදායි ථෙරගාථා, 100.

7 අ.නි. II , සක්කපඤ්හ සූත්‍රය, 402 පිටුව, බු.ජ.මු.

8 එම, ඡක්කනිපාතපාළි, සොණ සුත්ත, 152-158 පිටු.

9 මහාවග්ග 1, 510 පිටුව, බු.ජ.මු.

10 සං. නි,iv, තාලපුට සූත්‍රය, 560 පිටුව, බු.ජ.මු.

11 අ.නි, ඒකක නිපාත, i, 2 පිටුව, බු.ජ.මු.

12 ස.නි, සගාථග්ගපාළි, නසන්ති සූත්‍රය,40-42 පිටු.

13 දී.නි, සීලක්ඛන්ධවග්ගපාළි, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, 388 පිටුව.

14 ඛු.නි, ධම්මපදපාළි, අරහන්ත වග්ගය, 10 ගාථාව. 46 පිටුව.

අපරාධය පිළිබඳ බෞද්ධ දෘෂ්ටිය

කථිකාචාර්ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ප්‍රවේශය

මිනිසා නිරන්තරයෙන් ම විවිධ විසම අදහස් හා ක්‍රියාවන්ගෙන් යුතු වෙයි. ඒවා හොඳ හෝ නරක ලෙස හඳුනා ගන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳව ඇත්තේ විවිධ මතවාදයන්ය. ආගම් - දර්ශන විසින් පිළිගන්නා විමුක්ති මාර්ගය එකිනෙකට වෙනස් වීම මත පුද්ගල ක්‍රියාවන් විනිශ්චය කිරීමේ සීමාවන් ද වෙනස් වේ. බුදු දහම සිත, කය හා වචනය යන තිදොරින් දැනුවත්ව කරන සියලු කටයුතු ක්‍රියාවන් සේ පිළිගන්නා අතර ම ඒවා හොඳ හා නරක වශයෙන් පවතින්නේ කෙසේ ද යන්නත් පහදා දෙයි.

'අප' පූර්ව 'රාධ' (සතුටුවීම) ධාතුවෙන් සකස් වන 'අපරාධ' යනු වැරදි ලෙස සතුටු වීමයි. සියලු දෙනා තෘප්තිමත් ජීවිතයක් අපේක්ෂා කරයි. බුදුදහම ද එය අගයයි. එහෙත් තමන්ගේ හෝ අනුන්ගේ සුවය වෙනුවෙන් අල්පමාත්‍ර හෝ නොසතුටක් කිසිවෙකුත් අපේක්ෂා නොකරයි. එහෙයින් කවරම හෝ ක්‍රියාවකින් අයෙකු පීඩාවට පත්වේ නම් එය අපරාධයක් හෝ වරදක් වේ. එහෙත් බුදුදහම පුද්ගල ක්‍රියාවේ අරමුණ, ප්‍රතිඵලය, පසුබිම හා නිදානය ආදි කාරණා රාශියක් මත අපරාධ විනිශ්චය කරයි.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

අපරාධය පිළිබඳ බෞද්ධ හඳුනාගැනීම

බුදු දහම ජාති, කුල, ගෝත්‍ර හෝ ආගම් භේදයකින් තොරව සියලු දෙනාගේ උභයාර්ථ සාධනය පිණිස මඟපෙන්වයි.[11] ඒ සඳහා වන ධාර්මික ක්‍රියාවන්ගෙන් බැහැර වනවිට සිදුවන්නේ අධාර්මික ක්‍රියාවන්ය. ඒවා මිථ්‍යා, පාප, අකුසල හෝ අපරාධ ලෙසින් බුදු දහම හඳුනා ගනී. මෙය වඩාත් පහසුවෙන් හඳුනා ගතහැකි මිනුම් දඬු බුද්ධ දේශනාවන්හි දැකිය හැකිය.

"යමක් කොට පසුතැවෙන්නට වේද, කඳුළින් විඳවන්නට වේද, එවැනි පාප ක්‍රියා නොකිරීම යහපත්ය. යමක් කොට පසුතැවෙන්නට නොවේ ද, සොම්නසින් විඳින්නට හැකිද, එබඳු ක්‍රියාවන් ම යහපත්ය."[22]

ඉහත දේශනාව අවධාරණය කරන්නේ යම් ක්‍රියාවක් කරන පුද්ගලයෙකු පළමුවෙන් ම තමන් කරන ක්‍රියාවෙන් තමන්ට ලැබෙන ප්‍රතිඵල කවරාකාර ද යන්න විමසා බලා එහි හොඳ නරක තීරණය කරගත යුතු බවයි. මේ මේ කරුණු හොඳ හෝ නරක වශයෙන් පෙන්වාදීමට වඩා පුද්ගලයාගේ අවබෝධය සඳහා වන පොදු මිනුම් දණ්ඩක් මෙලෙසින් ඉදිරිපත් කිරීම හුදෙක් බෞද්ධයන්ට පමණක් නොව කවර ආගමකට හෝ ජාතියකට අයත් කෙනෙකුට වුව ද තීරණය කරගත හැකි විවෘත මඟ පෙන්වීමක්ම වන්නේය. එහෙත් ආත්මාර්ථකාමී මානසිකත්වයකට එයින් අවකාශ නොසැලසේ. 'අත්තානං උපමං කත්වා නහනෙය්‍ය නඝාතයෙ' තමන් උපමා කොට විමසා තමන් අකමැති දේ (හිංසනය, ඝාතනය) අනුන්ට නොකරන ලෙස ද දේශනා කොට තිබේ.

"යම් ක්‍රියාවක් තමන්ට තමන්ම දුක් පිණිස වේද අනුන්ට දුක් පිණිස වේද එය දුක් විපාක වඩන දුක් විපාක ඇති අකුසලයකි. එබඳු ක්‍රියා නොකළ යුතුය. යම් ක්‍රියාවක් තමන්ට යහපත පිණිසවේද අනුන්ට යහපත පිණිස වේද තමන්ටත් අනුන්ටත් යහපත පිණිස වේද එයම යහපත්ය (කුසල්ය) එබඳු ක්‍රියා කිරීම මැනවි".[33]

යන දේශනා පාඨය ද මිනිසා විසින් කරනු ලබන සියලු ක්‍රියාවන් "අපරාධ" වන්නේ ද නොවන්නේ ද යන්න තීරණය කරගන්නට අවකාශ සලසා දෙයි. ඉහත නියමය උල්ලංඝනය වන තැන අපරාධයකි. ස්වභාවයෙන් ම මිනිසා කරනු ලබන බොහෝ ක්‍රියාවන් තමන්ගේ අභිරුචිය පිණිස වන්නේ ද යන්න විමසා බලයි. එවිට "අපරාධ" විය හැකිය. එයට හේතුව තමන්ගේ අභිමතය පිණිස වන දේ ඇතැම් විට අනුන්ට දුකක් කරදරයක් වන බැවිනි. එයින් ද අපරාධයක් යනු ධර්මයෙන් දුරස්ව කරනු ලබන දුක්ඛිත අහිත දේ බව අවධාරණය කරනු දැකිය හැකිය.

යමෙකුගෙන් වන හානිකර වූ ඕනෑම ක්‍රියාවක් "අපරාධයක්" ලෙසින් නිගමනය කළ නොහැකි බව ද බුදුදහම පෙන්වා දෙයි. හානිකර වූ ද යම් ක්‍රියාවක් පිළිබඳව පළමුව විමසා බැලිය යුත්තේ කිනම් මූලයකින් මෙය සිදුවී ද යන්නයි. කිරියවාදී දහමක් වන බුදු දහම සියලු පුද්ගල චර්යාවන් හෝ ක්‍රියාවන් පිළිබඳ වගකීම පවරන්නේ ඒ සඳහා වූ "චේතනාව" පිළිබඳව විමසීමෙන් අනතුරුවයි. "චේතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි"[44] මහණෙනි, චේතනාව කර්මය යයි මම කියමි. සිත, කය හා වචන යන තිදොරින් වන සියලු ක්‍රියාවන්ට "චේතනාව" පූර්වාංගම වන්නේ නම් එබඳු ක්‍රියාවන් ම විපාක සහිත වන්නේය. වගකීම් සහිත වන්නේය.[55] චේතනාවෙන් තොර පාප ක්‍රියාවක් අපරාධයක් ලෙසින් නම් කළ නොහැකිය. එහෙයින් "අපරාධයක්" හඳුනා ගැනීම පිණිස චේතනාව ද මූලික ම හේතුවක් බව මැනවින් පැහැදිලි වේ.

සංවේදන, සංජානන හා සංචේතන අවස්ථාවන් මගින් 'චේතනාව' වේ. මෙසේ සිතාබලා කරනු ලබන පාප ක්‍රියාවන් විෂයෙහි මූලික කරුණු තුනක් සම්පූර්ණ වේ නම් එය පාපයක් හෙවත් අපරාධයක් ලෙසින් සලකනු ලබයි. එනම්,

1. චේතනාව (අභිප්‍රාය) Motive
2. මාධ්‍යය (උපක්‍රමය) Medium
3. අරමුණ (නිෂ්ඨාව) Purpose

යන කරුණුය. පෙර සඳහන් කළ "චේතනාව" පිළිබඳව වූ දේශනාව වඩාත් සියුම් ලෙස විග්‍රහ කිරීමක් එහි දැකිය හැකිය. යම් ක්‍රියාවක් කිරීම සඳහා වන අභිප්‍රාය තුළින් වන අවසන් ඵලය ද වැදගත් වේ. බුදු දහමට අනුව යමෙකුට හිංසා කිරීම පාපයකි. එහෙත් යහපත් අරමුණකින් කරනු ලබන අංගච්ඡේදනයක් වුව ද අපරාධයක් නොවන්නේය. පිළිකාවක් ඇති අයෙකුගේ අංගයක් ඉවත් කරන්නේ එය විහිදෙන්නට නොදී ජීවිතය බේරා ගන්නටය. එවැනි අවස්ථාවක කරන ක්‍රියාව අපරාධයක් නොවන්නේ චේතනාවේ පිරිසිදු බව නිසාය.

එහෙයින් බුදු දහමට අනුව අපරාධය නම් ඉතා සියුම්ව විමසා බලා හැඳිනගත යුත්තකි. ක්‍රියාවක් දුටු පමණින් හෝ කරන ලද ක්‍රියාවක ප්‍රතිඵලය දෙස පමණක් හෝ බලා අපරාධයක් ලෙසින් හඳුනාගත නොහැකිය. එහි චේතනාව ආදි නිධානයන් කවරේ ද යන්න විමසා බැලිය යුතුය. එයම නිවැරදි "අපරාධ" නිර්ණයක් වන්නේය.

තව ද බුදු දහම ඉතා මැදහත්ව ඉදිරිපත්කරන "විරමණ" හා "සමාදාන" සංකල්පයන් වෙයි. ඒවා ශීල ප්‍රතිපදාවන් ලෙසින් හැඳින්වේ. විරමණය යනු පෙර සඳහන් කළ අයුරින් තමන්ට හා අනුන්ට අහිත පිණිස වන කටයුතු නොකිරීම හෙවත් වෙන්වීමයි. "සමාදානය" යනු අයහපත් අපරාධ නොකරන්නට තමන් වගබලා ගන්නා සේම හොඳ කටයුතු හෙවත් යහපත් දේ කරන්නෙමි යනුවෙන් පිළිවෙත් පිරීමට ඇතිකරගන්නා අධිෂ්ඨානයයි. යම් කෙනෙකු එවන් ප්‍රතිපදාවන් උල්ලංඝනය කරයි ද හෙතෙම තමන්ට අනුන්ට හෝ දෙපිරිසටම අපරාධයක් කළා වන්නේය. එය තවත් පුළුල්ව විමසන කල්හි "විරමණය" සඳහා වන පිළිවෙත් වනාහි පොදු සමාජය පිළිගත් අයිතීන් ආරක්ෂා කිරීමකි. අන් අයගේ අයිතීන් උල්ලංඝනය කිරීම අපරාධයක් වන්නේය. නිද. පංචශීල ප්‍රතිපදාවන්ගෙන් අනුන්ගේ හා තමන්ගේ ජීවත්වීමේ අයිතිය, අනුන්ගේ හා තමන්ගේ වස්තු, විවාහය හා ශරීර සෞඛ්‍ය, තමන් හා අනුන් මුළාවෙන් මිදීම, ජීවිත, වස්තු හා ආත්ම ගෞරවය යනාදී යුතුකම් හා අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කරයි. යමෙක් එම

පෙන්වා දෙයි. හුදෙක් එකම කරුණක් මුල්කරගෙන නොව තමන්ට හා අනුන්ට යන දෙපිරිසටමත් අලාභයක් හෝ අයහපත් වන්නේ යම් ක්‍රියාවක් ද එවැන්නක් ම අපරාධයක් ලෙස හඳුනාගනී. එමෙන්ම චේතනාව හා පුද්ගල ස්වභාවය යනාදි තත්ත්වයන් ද සලකා බලා අපරාධ හඳුනා ගනු ලබයි. බුදුදහම අනුව ඇතැම්විට ප්‍රතිඵලය හානිකර වුවත් පුද්ගලයාගේ මානසික පසුබිම අනුව එය අපරාධයක් නොවිය හැකිය. ඒ අනුව පුද්ගල ක්‍රියාවේ අරමුණ, ප්‍රතිඵලය, පසුබිම හා නිදානය ආදි කාරණා රාශියක් මත බුදුදහම අපරාධ විනිශ්චය කරයි.

ආන්තික සටහන්

1 ධම්මපදය, (1) යමක වග්ගය, 16-18 ගාථා

2 ධම්මපදය, (1) යමක වග්ගය, 67-68 ගාථා

3 ම.නි., (2) භික්ඛුවග්ගය, අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 130-140 පිටු. බු:ජ:මු:

4 අං.නි., iv, නිබ්බේධික සූත්‍රය, 208 පිට,බු:ජ:මු

5 ධම්ම පදය, (1) යමක වග්ගය, 1-2 ගාථා

6 ම.නි., (4) රාජවග්ගය, 540 - 548 පිටු බු.ජ.මු.

7 විනය, (1) පාරාජිකාපාලි, 81-83 පිටු.

සමය දර්ශන අතර බුදුදහමේ අනන්‍යතාව

ආචාර්ය කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි

ලෝකය යනු ජීවී අජීවී පරිසරයෙන් මෙන් ම ජෛව විවිධත්වයකින් ද හෙබි සුවිශේෂ වස්තුවකි. ජීවී පරිසරය නැවත මිනිසුන් සහ තිරිසන් සත්වයන් ලෙස වර්ග කළ හැකි ය. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල්හි වර්ධනය වීම, චලනය, ආහාර ගැනීම, නින්ද, බිය, කාම සේවනය, වර්ගයා බෝ කිරීම ආදිය මිනිස් තිරිසන් භේදයකින් තොර ව සමස්ත සත්වයන්ගේ ම මූලික අවශ්‍යතාවන් ය. මිනිසා තිරිසන් සතාගෙන් වෙන් වන්නේ චර්යාව තුළිනි. මිනිස් චර්යාවන් සඳහා මනස මූලික වන අතර එය සුචරිතය හෙවත් නිවැරදි චර්යා රටාව ලෙස නම් කළ හැකි ය. යම් මිනිසෙක් සුචරිතයෙන් තොර වූයේ නම් ඔහු සහ තිරිසන් සත්වයා අතර වෙනසක් නොවේ. මිනිසා තිරිසන් සත්වයාගෙන් වෙන් කොට හඳුනා ගැනීම සඳහා සදාචාර දර්ශනයක් අවශ්‍ය වේ. මිනිසාට ආගමක් අවශ්‍ය වන්නේ පූර්වෝක්ත සදාචාර දර්ශනය ඉදිරිපත් කොට සුචරිතවත් සමාජයක් බිහි කිරීමට ය.

ලොව පවත්නා විවිධ ආගමික ඉගැන්වීම් හැඳින්වීම සඳහා භාවිත වචන අතර ආගම සහ සමය ප්‍රධාන වේ. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝශයට අනුව ආගම යනු පැමිණීම හෙවත් අවබෝධය යි. පෙරදිග ආගම් හැඳින්වීම සඳහා ධර්ම යන සංස්කෘත වචනය භාවිතයට පැමිණි අතර වර්තමානය වන විට ධර්ම යන වචනය පොදුවේ ආගම් හැඳින්වීම සඳහා යොදා ගනු ලැබේ. ඉංග්‍රීසි භාෂාව තුළ "Religion" යන පදය ආගම සඳහා යොදනු ලැබේ. මෙය ලතින් භාෂාවේ "Religio" යන පදයෙන් බින්න වූවකි. එකී

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

වචනාර්ථය අනුව දෙවියන් පිළිබඳ ඇති බැඳීම හෙවත් විශ්වාසය අර්ථවත් වේ. නමුත් දේවවාදී මෙන් ම අදේවවාදී ආගම් සඳහා මෙම "Religion" යන පදය පොදුවේ ව්‍යවහාර කරනු ලැබේ.

බටහිර දාර්ශනික ජෝර්ජ් මුවර් දක්වන පරිදි ආගමේ ප්‍රධාන අංග හතරකි. එනම්,

1. තමාට ඉහළින් ක්‍රියා කරන අදෘශ්‍යමාන බලයක් ඇතැයි විශ්වාස කිරීම.
2. එම බලය ක්‍රියාත්මක වන්නේ අතිමානුෂ්‍ය පෙලඹවීම් නිසා යයි විශ්වාස කිරීම.
3. එකී බලයන් මගින් ඇතිවන විපත් මග හරවා ගත හැකි යැයි විශ්වාස කිරීම.
4. ඒ විශ්වාස අනුව ගන්නා ක්‍රියා මාර්ගයන්.[1]

මෙම විග්‍රහයට අනුව එකී අංග දේවවාදී ආගම් සඳහා උචිත වන නමුත් අදේවවාදී ආගම් සඳහා අනුචිත ය. ඒ ඒ ආගමට අනුව ආගම නිර්වචනය වන අතර තම ආගම සම්මා දිට්ඨිය ලෙසත් පොදුවේ පිළිගන්නා මතවාදය යි. එමනිසා ආගම පිළිබඳ පොදු නිර්වචනයක් සැපයීම ගෝචර නොවේ.

ලෝකය තුළ පවත්නා ආගම් පිළිබඳ ගණනය කර දැක්වීම එතරම් පහසු නොවේ. ලොව ප්‍රධාන ආගම් ගණයෙහි ලා සැලකෙන ආගම් හතරකි. එනම්,

බුද්ධ ධර්මය

ක්‍රිස්තු ධර්මය

ඉස්ලාම් ධර්මය

හින්දු ධර්මය යනුවෙනි.

බුදුදහම හැර අවශේෂ ආගම් තුන ම දේවවාදී ආගම් ගණයට ඇතුළත් වේ. එසේ ම නැවත නැවතත් ඉපදෙමින් මැරෙමින් සංසරණය වන සංසාරය පිළිබඳ පිළිගන්නා ප්‍රධාන ආගම් ලෙස බුදුදහම සහ හින්දු දහම දැක්විය හැකි ය. ඉතිරි ආගම් දෙක

සංසාරය පිළිබඳ විශ්වාසයක් නොවේ. මිනිසකු ලෙස උපදින්නේ එක් වරක් පමණි. එම එකම ජීවිතයට අනුව මරණින් මතු පැවැත්ම තීරණය වේ. මෙලෙස එකිනෙක පරස්පර වූ සමය දර්ශන අතර බුදුදහම සුවිශේෂ වේ. සමයාන්තර දර්ශන අතර බුදුදහමෙහි සුවිශේෂත්වය සහ අනන්‍යතාව මෙහි දී විමසා බලනු ලැබේ.

ලොව ප්‍රධාන ඓතිහාසික ආගම් අතර බුදුදහම දෙවන වන්නේ හින්දු දහමට පමණි. හින්දු දහමට නිශ්චිත ආරම්භයක් නැති නමුත් වෛදික යුගය දක්වා දිවෙන අතීතයකට උරුමකම් කියනු ලැබේ. බුදුදහමට නිශ්චිත ආරම්භයක් ඇත. ක්‍රි. පූ හයවන සියවසේ එනම් මීට වසර දෙදහස් හයසියයකට පෙර වෙසක් පුරපසළොස්වක පෝ දින සිද්ධාර්ථ බෝසතාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වය අවබෝධ කර ගැනීමෙන් බුදුදහමේ ආරම්භය සනිටුහන් විය. මිනිස් සමාජය වෙලාගෙන පැවති හිංසනය වෙනුවට අවිහිංසාවත්, අකාරුණිකත්වය වෙනුවට කරුණාවත්, අසංස්කෘතිකත්වය වෙනුවට සංස්කෘතියත් නිර්මාණය කරන ලද්දේ බුදුදහම විසිනි. එය ත්‍රිපිටකය ලෙස පිටක තුනක් පුරාවට විග්‍රහ වන බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළින් මනාව පසක් වේ. සමස්ත බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පද්ධතිය හකුළුවා දැක්වීමක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි පහත සඳහන් ගාථාවෙන් ඒ බැව් මොනවට පසක් වේ.

> ''සබ්බ පාපස්ස අකරණං කුසලස්ස උපසම්පදා
> සචිත්ත පරියෝදපනං එතං බුද්ධානසාසනං''[2]

මේ තුළින් ප්‍රකට වන්නේ බෞද්ධයා විසින් අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රධාන අංශ තුනක් පිළිබඳ ව ය. විරති පක්ෂයට අයත් ''සියලු පව් නො කරන්න'' යන අංශයත් සමාදාන පක්ෂයට අයත් ''කුසල් කරන්න'', ''සිත දමනය කරගන්න'' යන අංශ දෙකක් අවධාරණය කොට ඇත. විමුක්තිය සඳහා අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රතිපදාව මෙය යි. බෞද්ධයා ගමන් කළ යුතු මාවත මෙය යි.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් තුළ ප්‍රකට වන සුවිශේෂත්වය, අංශ කිහිපයක් ඔස්සේ අධ්‍යයනය කළ හැකි ය.

ශාස්තෘත්වය

ප්‍රධාන සමයන් අතර ක්‍රිස්තියානි, ඉස්ලාම් සහ හින්දු යන ආගම්වල ශාස්තෘත්වය දිව්‍යමය පෞරුෂයකි. සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යත්වය ඉක්මවා ගිය තත්ත්වයකි. එහෙත් බුදුදහම දිව්‍යමය හෙළිදරව්වක් නොවේ. එනිසා ම සර්වව්‍යාපී, සර්වදර්ශී, සර්වතෝභද්‍ර, සර්වඥ, විශ්වනිර්මාපක දෙවියකු හෝ දේව සමූහයක් හෝ බුදුදහම කිසිදු අයුරකින් නො පිළිගනී. බුදුදහම හුදෙක් ම දේවකේන්ද්‍රීය වූවක් නොවේ. එය මානව කේන්ද්‍රීය දහමකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ යනු සාමාන්‍ය සමාජය තුළ මිනිසෙකු ලෙස උපත ලබා මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව ඔස්සේ ගමන් කොට චතුරාර්ය සත්‍යය අවබෝධ කර ගැනීම තුළින් ලෝක යථාර්ථය පසක් කළ ශාස්තෘවරයා ය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ සාමාන්‍ය මිනිසත්බව අභිභවනය නො කළ ශාස්තෘවරයෙක් බව ප්‍රකට වන සූත්‍ර දේශනා මෙන් ම කථා පුවත් ද බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළින් ප්‍රකට වේ. එක් නිදසුනක් ලෙස පුක්කුසාති පිරිවැජියා සහ බුදුරජාණන් වහන්සේ අතර ඇති වූ දෙබසක් දැක්විය හැකි ය. පුක්කුසාති නම් කුලපුත්‍රයා බුදුරජාණන් වහන්සේ උදෙසා පැවිදිව උන්වහන්සේ දැකීමට වැඩම කරන්නේ රාත්‍රී කාලය මගධයේ කුම්භකාරක ශාලාවට පැමිණ ගත කළේ ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ ද මගධයේ චාරිකා කරන්නේ එදින රාත්‍රී නවාතැන් ගැනීම සඳහා එම කුම්භකාර ශාලාවට ම වැඩම කළහ.

ආයුෂ්මත් පුක්කුසාති තෙරුන් සහ බුදුරජාණන් වහන්සේ අතර පැවති සාකච්ජාවේ දී පුක්කුසාති භික්ෂුව පවසා සිටින්නේ තමන් බුදුරජාණන් වහන්සේ උදෙසා පැවිදි ව උන්වහන්සේ හමුවීමට ගමන් කරන බව ය.[3] ඉදින් බුදුරජාණන් වහන්සේ සුවිශේෂ ශරීරයකින් හෙබි පුද්ගලයෙකු වූයේ නම් පුක්කුසාති භික්ෂුව විසින් හඳුනාගත යුතු ව පැවතුණි. මෙම දෙබස තුළින් බුදුරජාණන් වහන්සේ මිනිසත් බව ලබා ඇති, ශාරීරික වශයෙන් සාමාන්‍ය මිනිසාට සමාන වූ ශාස්තෘවරයෙක් බව ප්‍රකට වේ.

එහෙත් මේ තුළින් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ආශ්චර්යවත් මනුෂ්‍යත්වය යටපත් නො වේ. අංගුත්තර නිකායේ ද්‍රෝණ සූත්‍රයට

අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ දෙවියකු නො වන බවත් මිනිසත්බව ඉක්මවා ගිය අතිමානුෂීය පෞරුෂයකින් හෙබි බවත් ප්‍රකට වේ. මඟුල් ලකුණුවලින් අලංකෘත වූ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පා සලකුණු දකින ද්‍රෝණ බ්‍රාහ්මණයා උන්වහන්සේගෙන් විමසා සිටින්නේ, ඔබ දෙවියෙක් ද? ගාන්ධර්වයෙක් ද? යක්ෂයෙක් ද? මනුෂ්‍යයෙක් ද? යනුවෙනි. එම සෑම පැනයක දී ම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පිළිතුර වූයේ තමන් එසේ නො වන බව යි. අවසන තම ජීවිතය පියුමකට උපමා කොට බුදුරජාණන් වහන්සේ පැහැදිලි කොට ඇත. යම්සේ පියුම ජලයෙහි හටගෙන ජලයෙන් මතුපිටට පැමිණ ජලයෙහි නො ගැටෙමින් අනුපලිප්තව සිටින්නේ ද මම ද ලෝකයේ ඉපදී, වර්ධනය වී, ලෝකයා මැඩගෙන, ලෝකයා විසින් අනුපලිප්තව වෙසෙමි. එමනිසා මම සම්බුද්ධ වෙමි.[4]

තවද බුදුරජාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වයට පත් වූ නමුත් සාමාන්‍ය මිනිසත් බවට හිමි ලක්ෂණ අහිමි නො වීය. සාමාන්‍ය මිනිසුන් මෙන් බුදුන් වහන්සේ ද ශාරීරික වේදනාවන්ගෙන් පීඩා වින්දහ. ජීවිතයේ අවසන් කාලයේ දී මහලු බව හේතුවෙන් විවිධ රෝග පීඩාදිය, ක්ලාන්ත ගති, ශාරීරික වශයෙන් දුබලතා ආදිය ඇති විය. මෙම කරුණු අනුව ප්‍රකට වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ යනු හුදෙක් ම මාර්ගෝපදේශකයෙක් පමණි. ලෝකවාසීන් දුකින් මුදා ගැනීමේ ගැලවුම්කාරයෙක් නො වේ. ඒ බැව් ධම්මපදයේ මාර්ග වග්ගයේ එන පහත ගාථාවෙන් ද ප්‍රකට වේ.

> ''තුම්හෙහි කිච්චං ආතප්පං අක්ඛාතාරො තථාගතා
> පටිපන්නා පාමොක්ඛන්ති ඣායිනො මාරබන්ධනා''[5]

මෙම කරුණු අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශාස්තෘත්වය දෙවියකුගේ හෝ වක්තෘවරයෙකුගේ හෝ කාර්යභාරයට අයත් නොවන බුදුදහමට ම සුවිශේෂී වූ අනන්‍යතාවක් ප්‍රකට කරන ඉගැන්වීමක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය.

නිර්මාණවාදය බැහැර කිරීම

හින්දු දහම සහිත වූ ප්‍රධාන ලෝක ආගම් සියල්ල ම නිර්මාණවාදී දේව ආගම් ලෙස ඉදිරිපත්ව ඇත. ලෝකයේ

නිර්මාතෘවරයා දෙවියන් වහන්සේ වන අතර එම පුවත වක්තෘවරයෙකුගේ මාර්ගයෙන් ලෝකයට අනාවරණය කොට ඇත.

හින්දූන්ගේ නිර්මාණවාදය වේද ග්‍රන්ථ තුළින් ප්‍රකට වේ. විශේෂයෙන් ම ඍග් වේදයේ දහ වන මණ්ඩලයට අයත් පුරුෂ සූක්තය මේ සඳහා නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකි ය.

''බ්‍රාහ්මණෝස්‍ය මුඛ මාසීත්.....''

යන ශ්ලෝකය තුළින් හින්දු නිර්මාණවාදය ප්‍රකට වේ. භාරතීය දේවවාදී ආගම්වලට වෙනස් වූ ක්‍රිස්තියානි සහ ඉස්ලාම් සමයන්හි ලෝකය මැවීම, විශ්වාසය, යාච්ඤාව, අවසාන විනිශ්චය, සදාකාලික ස්වර්ගය, සදාකාලික අපාය යන සංකල්පයන්ගෙන් සමන්විත ය. එහෙත් මෙම ඉගැන්වීම් ද නිර්මාණවාදයට අයත් වේ.

මෙම නිර්මාණවාද සඳහා බුදුදහමේ භාවිත වන්නේ ''ඉස්සරනිම්මාණවාද'' යන වචනය යි. අංගුත්තර නිකායේ තිත්ථායතන සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙම නිර්මාණවාදය බැහැර කොට ඇති ආකාරය මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

''මහණෙනි, ඊශ්වර නිර්මාණවාදය වනාහි සාරභාවයෙන් පිළිගන්නාවුන්ට, මෙය කළ යුතු ය කියා හෝ වේවයි මෙය නො කළ යුතු ය කියා හෝ වේවයි ඡන්දයක් හෝ ව්‍යායාමයක් හෝ නොවෙයි. මෙසේ කර්තව්‍යාකර්තව්‍ය දෙක සත්‍ය වශයෙන්, ස්ථිර වශයෙන් නො ලැබෙත් ම, නම සිහි ඇතිව ඉන්ද්‍රිය සංවරයෙන් තොර ව වසන්නාවුනට තමා කෙරෙහි හේතු සහිත වූ ශ්‍රමණවාදයෙක් නො වේ.''[6]

බුදුරජාණන් වහන්සේ සිය දේශනා තුළින් නිර්මාණවාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ අවස්ථා සමස්ත සූත්‍ර පිටකය තුළ ම දක්නට ලැබේ. දීඝ නිකාය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. විශේෂයෙන් ම තේවිජ්ජ සූත්‍රයේ දී නිර්මාණවාදය විචාරයට ලක් කොට තිබේ.[7] අවසාන ඉලක්කය වන බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාව එනම් මහා බ්‍රහ්මයා සමග එක්

වීම සෑම හින්දු භක්තිකයෙකුගේ ම අරමුණ වී ඇත. එහෙත් කිසිදු බ්‍රාහ්මණ ආචාර්යවරයෙක් මහා බ්‍රහ්මයා දැක නැත. මහා බ්‍රහ්මයා නො දුටු, වසන තැනක් නො දන්නා ත්‍රිවේදධාරී බ්‍රාහ්මණයන් බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාව පැතීම කුඩා දරුවෙක් නො දන්නා තැනකට යාමට තනන ලද හිණි මගක් වැනි ය. නො දන්නා තැනකට යාමට උපදෙස් ලබා දීම සැබෑ ශාස්තෘවරයෙකුගේ කාර්යභාරය නොවේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පළමුව තමන් ධර්මය දැන, දැක, ප්‍රත්‍යක්ෂ කොට, අවබෝධ කොට පසුව සිය සව්වනට අවබෝධ කිරීමට අනුශාසනා කරන ලදී.

"බුද්ධො සො භගවා බෝධාය ධම්මං දෙසෙති
දන්තො සො භගවා දමථාය ධම්මං දෙසෙති
සන්තො සො භගවා සමථාය ධම්මං දෙසෙති
තිණ්ණො සො භගවා තරණාය ධම්මං දෙසෙති
පරිනිබ්බුතො සො භගවා පරිනිබ්බාණාය ධම්මං දෙසෙති"[8]

මෙම ගුණාංගය ද බුදුදහමට සුවිශේෂ වූවකි.

නිර්මාණවාදයට සමගාමීව ඉදිරිපත් වූ කුල ක්‍රමය හෙවත් වර්ණ ධර්ම, ස්ව ධර්ම, ආශ්‍රම ධර්ම ආදිය බුදුදහමේ දී විචාරයට ලක් විය. උපත අනුව පුද්ගලයා වර්ග කිරීම බුදුසමයට අනුව නො කළ යුත්තකි. මන්දයත් උපත සඳහා ස්වච්ඡන්දතාවක් නො වන හෙයිනි. බුදුදහමට අනුව පුද්ගලයාගේ උස් පහත් බව තීරණය කරනුයේ උපත අනුව නොව ක්‍රියාව අනුව ය. ඒ බැව් වසල සූත්‍රයේ දී මැනවින් විග්‍රහ කොට ඇත.

මෙලෙස ප්‍රධාන ලෝක ආගම් අතර පවත්නා නිර්මාණවාදය හෙවත් දෙවියන් වහන්සේ ලෝකය නිර්මාණය කළේය යන ඉගැන්වීම බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර ලෝකයේ ප්‍රභවය හේතුඵල නියමය මත සිදු වූ විකාශයක් බව දීඝ නිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දී හේතු ප්‍රත්‍ය සහිත ව දීර්ඝව ව දක්වා ඇත.

මිනිසා පිළිබඳ ඉගැන්වීම්

දේවවාදී ආගම් තුළ මිනිසා දේව නිර්මාණයක් ලෙස සැලකේ. මිනිසා සතු සියලු ශක්‍යතා, දක්ෂතා සියල්ල තීරණය කරනුයේ දෙවියන් වහන්සේ විසිනි. ක්‍රිස්තියානි ඉගැන්වීම් අනුව දෙවියන් වහන්සේ මිනිසා නිර්මාණය කළ අතර තහනම් ගසේ ගෙඩි කෑම හේතුවෙන් ලෝකයට පාපය සහ සාපය පැමිණ තිබේ. නො කළ යුතු දෑ කිරීම හේතුවෙන් ලෝකයට දුක ඇතුළු විය. මිනිසා සතු ස්වච්ඡන්දතාව, චින්තනය, විමංසනය ආදී ගුණාංග සියල්ල ම දේවවාදී ඉගැන්වීම් තුළ සිර කොට ඇත. මිනිසාගේ ප්‍රධානම කාර්ය වන්නේ දෙවියන් පිළිබඳ විශ්වාස ගොඩනගා ගෙන යාඥා කිරීම ය. දේවවාදී ආගම්වල පදනම සැකසෙන්නේ විශ්වාසය මත ය. දෙවියන් ඉදිරියේ මිනිසාගේ භූමිකාව නො වැදගත් තත්ත්වයකි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ සිය ඉගැන්වීම් තුළින් මිනිසාට හිමිවිය යුතු පුද්ගල ස්වාධීනත්වය උපරිම අයුරින් ලබා දී ඇත. මිනිසා තමාගේ ම ස්වාමියා වෙයි. මිනිසාට වඩා ඉහළින් සිට මිනිසා පාලනය කරන අන් කිසිදු බලවේගයක් හෝ දෙවියෙක් නැත. ධම්මපදයේ දී දක්වා ඇත්තේ තමන්ට ඇති එකම පිහිට තමන් ම බව යි.[9] එසේ ම දීඝ නිකායේ මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද්දේ,

"තමන් පිහිට කොට වෙසෙන්න. අනුන්ගේ පිහිට නො පතන්න." යනුවෙනි. එසේ ම මිනිසාගේ ස්වාමීත්වය මිනිසාට ම ලබා දී ඇති අතර තථාගතයන් වහන්සේ යනු ගැලවුම්කරුවෙක් නොවන බවත් හුදෙක් ම මාර්ගෝපදේශකයෙක් පමණක් වන බවත් ධම්මපදයේ දී දේශනා කොට ඇත.

බුදුදහමට අනුව මිනිසා විසින් තම ක්‍රියාවන්ට වගකිව යුතු ය. එසේ ම තමන් තම ජීවිතයට ආලෝකයක් විය යුතු ය. බෞද්ධ කර්ම සංකල්පය තුළින් ප්‍රකට වන්නේ බුදුදහම මිනිසාට හිමිකර දී ඇති ස්වාමීත්වය යි. සමාජය තුළ පවත්නා පුද්ගල වෛමත්තතාව සඳහා හේතුව ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළේ කර්මය හේතුවන බවයි.

"කම්මං සත්තෙ විභජති යදිදං හීනප්පණීතායාති"[10]

බෞද්ධ කර්ම සංකල්පයට අනුව මිනිසාගේ අතීත කර්ම විසින් අතීතය සහ වර්තමානය සකස් විය යුතු ආකාරය තීරණය කළ අතර වර්තමාන කර්ම විසින් වර්තමානය සහ අනාගතය සකස් විය යුතු ආකාරය තීරණය කරයි. මේ තුළින් ප්‍රකට වන්නේ මිනිසා විසින් ම මිනිසාගේ පැවැත්ම තීරණය කර ගන්නා බව යි. එනම් මිනිසාගේ ස්වාමියා තමන් ම මිස අන් කිසිවෙකුත් නො වන බව යි. එය බුදුදහමේ ඇති සුවිශේෂ ලක්‍ෂණයකි.

සිතීමේ සහ විමසීමේ නිදහස

දේවවාදී ආගම් මගින් මිනිසාගේ චින්තන නිදහස සම්පූර්ණයෙන් ම බැහැර කොට ඇත. පෙරදිග ආගම් තුළ පැවති අනුස්සවය ශ්‍රැතිය ආදිය මගින් එය පැහැදිලි වේ. ක්‍රිස්තියානි දහමේ දස පනත උපයෝගී කරගෙන දෙවි සමිඳාණන් පිළිබඳ විශ්වාසය සැකයකින් තොර ව පිළිගැනීමට කටයුතු කොට ඇත. ඉස්ලාම් දහමේ දැක්වෙන ෂහදාව මගින් එකී විශ්වාසය තහවුරු කොට ඇත.

බුදුදහම සැම විටම චින්තන නිදහස අගය කොට ඇත. ආගම් ඉතිහාසයේ අන් කිසි තැනක දක්නට නො ලැබෙන ආකාරයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ එම නිදහස ශ්‍රාවකයනට, අනුගාමිකයනට ලබා දී ඇත. ඉගැන්වීම කුමක් වුවත් එහි ගුණ දොස් ගැන විමසා විවේචනයට සහ විචාරයට ලක් කොට තම දැනුම හා සසඳා කිසිදු බලපෑමකින් තොර ව නිදහස් ව නිවහල් ව සිතා මතා තම හදවතට එකඟ විය හැකි අවස්ථාවන්හි දී පමණක් පිළිගැනීම නිදහස් චින්තනය යි. බුදුදහම තුළ චින්තන නිදහස අර්ථවත් කළ අයුරු හඳුනා ගැනීමට උපකාරී වන කාලාම, ව්‍යග්ඝපජ්ජ, වීමංසක ආදී සූත්‍ර රාශියකි.

කේසපුත්ත ග්‍රාමයේ විසූ මිනිසුන් බුදුරදුන්ගෙන් විමසා සිටින්නේ විවිධ ආගමික මතවාද දරන මහණ බමුණන් පැමිණ තම තමන්ගේ වාදයන් විස්තර කරන අතර අනුන්ගේ වාද හෙළා

දකිති. මෙහි දී සත්‍ය කුමක් ද? අසත්‍යය කුමක් ද? යන්න කෙසේ හඳුනාගත හැකි ද යනුවෙනි. එහි දී තත්කාලීන භාරතීය සමාජය තුළ පැවති ඥානමාර්ග දහයක් උපකාරී කරගෙන එම කරුණු නිසා නො පිළිගෙන සිතා විමසා බලා සත්‍යය ලෙස වැටහෙන දෙය පමණක් පිළිගන්න යනුවෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිතුරු දුන්හ.

එසේ ම චින්තන වීමංසන නිදහස තවදුරටත් සනාථ කරන ඉගැන්වීමක් ලෙස ස්වච්ඡන්දතාව (Free will) දැක්විය හැකි ය. මිනිසාට සිතා මතා වැඩ කිරීමට ඇති හැකියාව ස්වච්ඡන්දතාව නම්. ඉදින් මිනිසාට සිතා මතා වැඩ කළ නො හැකි නම් ඔහු කරන, කියන ක්‍රියාවන්ට කෙසේ නම් වගකිව හැකි ද? යම් උපකරණයක් අක්‍රීය වූ විට හෝ නිවැරදිව ක්‍රියා නො කරන විට අප එම උපකරණයට දොස් කියනු නො ලැබේ. මන්දයත් එම උපකරණයට ස්වච්ඡන්දතාවක් නො වන හෙයිනි. සිය ස්වච්ඡන්දතාව අනුව උපත සිදු නොවන බැවින් උපත අනුව මිනිසා වර්ග කිරීම බුදුදහමේ ප්‍රතික්ෂේපිත ය. එහෙත් ක්‍රියාවන් සඳහා ස්වච්ඡන්දතාව ඇති බැවින් කර්ම අනුව පුද්ගලයන් වර්ග කිරීම බුදුදහමේ පිළිගෙන ඇත.

මෙලෙස චින්තනයට හා වීමංසනයට බුදුදහමේ ඇති නිදහස බුදුදහමේ තවත් සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය.

ආත්මවාදය බැහැර කිරීම

ලෝකය තුළ පවත්නා ආගම් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ආත්මවාදය බැහැර කළ ආගම් වන්නේ බුදුදහම යි. ආත්ම යන වචනයෙහි අර්ථය නැති නොවනසුලු, වෙනස් නොවන සුලු, නිත්‍ය වූ, ශාස්වත වූ දෙයක් මිනිසා තුළ ඇති බව ය. ලෝකය වෙනස් වන නමුත් ආත්මය වෙනස් නොවේ. දේවවාදී ආගම්වලට අනුව දෙවියන් විසින් මවන ලද ආත්ම එක් එක් පුද්ගලයාගේ සිරුරු තුළ පවතී. ප්‍රාග් බෞද්ධ භාරතයේ පැවති වෛදික, උපනිෂද් ආදි යුගවල පවා ආත්මවාදය පිළිගෙන ඇත. කඨෝපනිෂදයට අනුව

ආත්මය විග්‍රහ කොට ඇත්තේ මෙලෙසිනි. ''ආත්මය නූපදියි, නො මියෙයි, යම්කිසි හේතු ප්‍රත්‍යයකින් නො හට ගනියි, ආත්මය කෙරෙන් ම හෝ පහළ නොවීය, කිසිවකින් නො හටගත් හෙයින් අජ වූ නිත්‍ය වූ ශාස්වත වූ පුරාණ වූ මේ ආත්මය, ශරීරය විනාශ වී යන කල්හි ද විනාශ නොවේ.'' තවද මිනිසා තුළ පවත්නා වෙනස් නො වන ස්වභාවය ආත්මන් වන ස්වභාවය බ්‍රහ්මන් ලෙස ද උපනිෂද් යුගයේ දී හඳුන්වා දී ඇත.

ක්‍රිස්තියානි සහ ඉස්ලාම් යන අනෙකුත් දේවවාදී ආගම් තුළ ද මෙම ආත්ම යන සංකල්පය පිළිගෙන ඇත. මරණින් පසු මිනිස් ආත්ම ස්වර්ගයට හෝ නිරයට ගමන් කරයි. ලෝක විනාශයට පෙර සිදුකරන අන්තිම විනිශ්චයේ දී දේවදූතයන් විසින් කාහල නාද පවත්වා මළවුන්ගේ ආත්ම අවදි කරන අතර එම ආත්ම සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ අභිමුඛයට පමුණුවා සදාකාලික ස්වර්ගය හෝ සදාකාලික නිරය යන ස්ථාන දෙක සඳහා විනිශ්චය ලබා දේ. එම නිසා මිනිසා සිය ආත්මය පිරිසිදුව තබා ගැනීමට උත්සාහ කළ යුතු ය.

බුදුසමය තුළ පවත්නා තවත් සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස සෑම සමයක ම පිළිගන්නා ආත්ම සංකල්පය බැහැර කිරීම දැක්විය හැකි ය. බුදුසමයේ හරය වන්නේ අනාත්මවාදය යි. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ සියලු ඉගැන්වීම් මෙම අනාත්මවාදය සමග බද්ධ ව පවතී. බුදුසමයට අනුව සත්ත්වයා යනු නාම රූප ධර්ම සන්තතිය යි. නාමරූප ධර්මවලින් පරිබාහිර වූ කිසිවක් මිනිස් ශරීරය තුළ නොවේ. තවද නාම රූප ධර්ම යනු කිසියම් බලවේග සමූහයක් නොවේ. සත්ත්වයා තුළ පවතින යථා ස්වභාවය යි. බෞද්ධ දර්ශනය තුළ අනාත්මවාදය ඉදිරිපත් කරන ආකාරය මෙම නාමරූප විග්‍රහයෙන් පැහැදිලි වේ.

රූපස්කන්ධය යනු මොහොතක් මොහොතක් පාසා වෙනස් වන අස්ථිර වූවකි. කලලයක් ලෙස මව්කුස හටගන්නා කුඩා බිළිඳා සමාජය තුළ මහල්ලෙක් තත්ත්වයට පත්වන තුරු ශරීරය තුළ සිදුවන වෙනස්කම් දෙස බැලීමෙන් රූපස්කන්ධයෙහි අස්ථිරත්වය මැනවින් වටහා ගත හැකි ය. එනිසා රූපය ආත්ම

විය හැකි නොවේ. සාම යනු අවශේෂ වූ වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර සහ විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධ හතර ය. රූපයට වඩා වේගයෙන් මෙන් ම අනවරතයෙන් මෙම සාම ධර්ම වෙනස් වේ. නාම යයි පෙන්විය හැකි කිසිවක් නැති තරමට ම නොතිර ය. අඛණ්ඩව ගලා බස්නා සිතිවිලි ප්‍රවාහයක් මිස ආත්මය යයි ගත හැකි කිසිවක් නාම ධර්ම තුළ නොවේ. නාම රූප ධර්මවල ස්වභාවය මෙලෙස වන කල්හි එය ආත්ම විය හැකි ද? ආත්මය යනු මවාගත් ව්‍යාජයක් පමණි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙම ආත්මවාදය බැහැර කිරීම සඳහා යොදාගත් තවත් ඉගැන්වීමක් ලෙස ධර්ම විශ්ලේෂණය මත පදනම් වූ ඛන්ධායතන ධාතු විභාගය දැක්විය හැකි ය. මෙහි දී මිනිසා ස්කන්ධ වශයෙන් පහකට ද ආයතන වශයෙන් දොළසකට ද ධාතු වශයෙන් දහ අටකට ද බෙදා දක්වමින් මිනිසා තුළ නො වෙනස් වන මම ය, මාගේ ය, වශයෙන් පිළිගත හැකි කිසිවක් නො වන බව දේශනා කොට ඇත.

ලෝකය තුළ පවත්නා යථා ස්වභාවය පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ එය ත්‍රිලක්ෂණය මඟින් ප්‍රකාශයට පත් කළහ. එය බුදුරදුන් දෙවන ධර්ම දේශනාව වන අනන්තලක්ඛණ සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට වේ. තවද දෙවන ධර්ම දේශනාව තුළින් අනාත්ම ධර්මය පැහැදිලි කිරීමෙන් බුදුදහම තුළ ආනාත්ම ධර්මයට හිමි තැන වටහා ගත හැකි ය. පස්වග මහණුන් සමග ප්‍රශ්නෝත්තර ක්‍රමයට ත්‍රිලක්ෂණය පැහැදිලි කරනුයේ පළමුව රූපය පිළිබඳ මෙසේ කරුණු දක්වා ඇත.

> ''මහණෙනි, රූපය අනාත්ම වේ. ඉදින් රූපය අනාත්ම වේ නම් ආබාධ පිණිස නො පවත්නේ ය. රූපය අනාත්ම හෙයින් එය ආබාධ පිණිස පවතින්නේ ය. වේදනා සඤ්ඤා සංඛාර සහ විඤ්ඤාණ සම්බන්ධ තත්ත්වය ද එසේ ම ය.''

බුදුරදුන් : රූපය නිත්‍ය ද අනිත්‍ය ද?

භික්ෂූන් : අනිත්‍ය යි ස්වාමීනි.

බුදුරදුන් : යමක් අනිත්‍ය නම් එය දුක ද සැප ද?

භික්ෂූන් : දුකයි ස්වාමීනි.

බුදුරදුන් : යමක් අනිත්‍ය ද දුක ද පෙරළෙන ස්වභාව ඇත්තේ ද එය මගේ ය, මම වෙමි, එය මගේ ආත්මය වේ යනුවෙන් ගැනීම සුදුසු ද?

භික්ෂූන් : නැත ස්වාමීනි.[11]

මෙලෙස පියවරෙන් පියවර ලොව තුළ පවත්නා අනාත්ම ධර්මතා ප්‍රත්‍යක්ෂ කිරීමට බුදුරජාණන් වහන්සේ අනත්ත ලක්ඛණ සූත්‍රයේ දී සමත් ව ඇත.

මිනිසා මමත්ත්වය මත පදනම් වූ ආත්මයක් ඇතැයි සිතති. යමක් මම ය. මාගේ ය. කියා ගැනීමට නම් තිර බවක් තිබිය යුතු ය. තමන්ට පුතුන් ඇත, ධනය ඇත ආදි වශයෙන් සිතීම බාලයාගේ ස්වභාවය යි. තමාට තමාවත් නැති කල පුතුන් සහ ධනය ගැන කිම කියනුම කවරේද?[12] ආත්මවාදය අල්ලා ගැනීම සක්කාය දිට්ඨිය යි. දස සංයෝජනවල මුල් ම අංගය මෙම සක්කාය දිට්ඨිය යි. ආත්මවාදය හෙවත් සක්කාය දිට්ඨිය තිබෙන තුරුවට නිර්වාණගාමී මාර්ගයට පිවිසිය නො හැකි ය. විමුක්තිය සඳහා සිඳිය යුතු පළමු රැහැන හෙවත් සංයෝජනය මෙම ආත්ම දෘෂ්ටි ග්‍රහණය යි.

මෙලෙස බුදුදහම තුළ ආත්මවාදය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් අනාත්මවාදීව තම ධර්මය ඉදිරිපත් කිරීම බුදුදහමට අනන්‍ය ලක්ෂණයක් ලෙස පෙන්වාදිය හැකි ය.

විමුක්තිය

සෑම සමයක ම පාහේ ආවසානික ඵලයක් පිළිබඳ කරුණු ඉගැන්වේ. එම ඉගැන්වීම් විමුක්තිය යනුවෙන් හැඳින්වේ. මෝක්ෂය යනු විමුක්තියට අධිවචනයකි. විමුක්තිය යනු විසීම ය. පාලි ග්‍රන්ථ සමාගමේ පාලි-ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයට අනුව බුදුදහමේ විමුක්තිය වන නිර්වාණය මෙසේ විග්‍රහ වේ. "The Essense of spiritual, well being of security, emancipation, victory and peace,

salvation, bliss." එසේ ම ඔක්ස්ෆර්ඩ් ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයට අනුව ක්‍රිස්තියානි විමුක්තිය "The state of being saved from the power of evil" යනුවෙන් විග්‍රහ කොට ඇත. මෙම විග්‍රහයන්ට අනුව මිනිසා විඳින අනේකවිධ කරදර බාධකවලින් අත්මිදීම විමුක්තිය යි.

බුදුදහම තුළ නිර්වාණාවබෝධය ද හින්දු දහම තුළ බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාව ද ක්‍රිස්තියානි හා ඉස්ලාම් ආගම් තුළ ස්වර්ග රාජ්‍යය ද විමුක්තිය ලෙස දැක්වේ. නිර්වාණාවබෝධය සෑම බෞද්ධයකු විසින් ම කළ යුතු තත්ත්වයකි. එනිසා නිර්වාණාවබෝධය සර්ව සාධාරණ වූ විමුක්තියකි. බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාව ද සර්ව සාධාරණ ය. එහෙත් ක්‍රිස්තියානි සහ ඉස්ලාම් යන දේවවාදී ආගම් තුළ දැක්වෙන ස්වර්ග රාජ්‍යය සර්ව සාධාරණ නොවේ. මන්දයත් අයහපත් ලෙස තම ජීවිතය පවත්වාගෙන ගිය මිනිසුන් අන්තිම විනිශ්චයේ දී අපායගාමී වේ. එය සදාකාලික තත්ත්වයකි. මේ අනුව බුදුදහමේ දක්නට ලැබෙන තවත් අනන්‍යතාවක් ලෙස විමුක්තිය සර්ව සාධාරණ වීම දැක්විය හැකි ය.

නිර්වාණය යනු තෘෂ්ණාව නැති කිරීම ය. මෙය දිව්‍යමය ත්‍යාගයක් නොවේ. තමන් විසින් ම අවබෝධ කරගත යුතු තත්ත්වයකි. ඒ බැව් ''තුම්හෙහි කිච්චං ආතප්පං අක්ඛාතාරො තථාගතා''[13] යන ධම්මපද පාඨයෙන් ප්‍රකට වේ.

එහෙත් සෙසු දේවවාදී ආගම් සෑමෙකක ම පාහේ දැක්වෙන විමුක්තිය සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ විසින් ලබාදිය යුතු ය. මිනිසා විසින් මිනිස් ලෝකයේ දී ගතකළ ජීවිතය පිළිබඳ අවධානය යොමු කොට අවසාන විනිශ්චය ලබා දේ. යහපත් ලෙස දිවි ගෙවූවන් විමුක්තිය වන සදාකාලික ස්වර්ගයට ද අයහපත් ලෙස දිවි ගෙවූවන් සදාකාලික නිරයට ද නියම වේ. විමුක්තිය පිළිබඳ දිව්‍යමය අධිකාරය බයිබලය තුළ මෙලෙස ප්‍රකට වේ. ''මාර්ගය ද ජීවනය ද මා කරණකොටගෙන මිස කිසිවෙක් පියාණන් වහන්සේ වෙතට පැමිණෙන්නේ නැත''[14] එසේ ම අල් කුරාණයේ දි ''දෙව්ලොව සියල්ලත් මිහිකත සියල්ලත් අයිති කාහට ද? කියව දෙව්පියාණන්ට බව කියව.'' යනුවෙන් දැක්වේ. මේ අනුව ප්‍රකට

වන්නේ විමුක්ති සාධනයේ දී දේවවාදි ආගම්වල දෙවියන් ප්‍රධාන කාර්යභාරයක් සිදුකරන නමුත් මානව කේන්ද්‍රීය බුදුදහම තුළ මිනිසා ප්‍රධාන වන බව ය. මෙම මානව කේන්ද්‍රීය බව බුදුදහමේ අනන්‍යතාවකි.

බුදුදහමට අනුව සිත ප්‍රධාන වේ. එය ධම්මපදයේ දී "මනො පුබ්බංගමා ධම්මා"[15] යන ගාථාවෙන් පැහැදිලි කොට ඇත. නිර්වාණාවබෝධය යනු බුදුදහමේ ආවසානික ඵලය වන බැවින් එකී මනෝපූර්වංගම බව නිවනට ද සාධාරණ ය. මිනිසාගේ හොඳ නරක ගබඩා වන්නේ මනස හා සම්බන්ධ වූ විඤ්ඤාණය තුළ ය. සීලය තුළින් ඉන්ද්‍රිය දමනය කරන අතර දමුණු ඉඳුරන් හේතුවෙන් සිත සමාධිගත වේ. ඉන්ද්‍රිය දමනය සහ සිතේ සමාධිය හේතුවෙන් සිත වහ වහා ප්‍රඥාව අවබෝධ කරගනී. මේ අනුව නිර්වාණාවබෝධයේ දී සිත ප්‍රධාන වේ. බුදුදහමට අනුව විමුක්ති සාධනයේ දි සිත යම් කාර්යභාරයක් සිදු කරයි ද එයට සමාන කාර්යභාරයක් දේවවාදී ආගම්වල දී ආත්මය සිදු කරයි. ඒ අනුව පිරිසිදු කළ යුත්තේ ආත්මය යි. පිරිසිදු ආත්ම දෙවියන් සමග එක් වේ. තවද බුදුදහමේ සිත හැඳින්වීමට භාවිත "දූරංගමං, එකචරං, අසරීරං, ගුහාසයං ආදී වචනවලට සමාන අයුරින් කඨෝපනිෂදයේ දී ආත්මය හඳුන්වා ඇත. එම වචන ලෙස 'දුර්දර්ශන්, ගූඪං, අනුප්‍රවිශ්ටං, අශරීරං, ගුහාශ්‍රිතං ආදිය දැක්වේ. මේ අනුව ප්‍රකට වන්නේ බුදුදහම තවදුරටත් තම අනන්‍යතාව ප්‍රකට කරමින් දේවවාදී ආගම්වල දැක්වෙන ආත්ම සංකල්පයෙන් බැහැර වෙමින් මිනිසා තුළ පවත්නා සිත ම ප්‍රධාන කොට දක්වා ඇති බව යි.

බුදුදහමේ දැක්වෙන නිර්වාණය සඳහා කාල නිර්ණයක් නොවේ. තම කාර්යභාරය සපුරාගත් විගසින් ම නිවන අවබෝධ කරගත හැකි ය. එහෙත් දේවවාදී ආගම්වල දැක්වෙන විමුක්තිය සඳහා ලෝක විනාශය සිදුවන තෙක් බලා සිටීමට සිදුවේ. තවද බුදුදහමේ දැක්වෙන විමුක්තිය යනු වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම සියලු බැඳීම්වලින් මිදීම ය. ඒ අනුව නිවන යනු අවේදයිත හෙවත් වින්දනය නො කරන තත්ත්වයකි. එනම් නැවත උපතක්

නොවන හෙයිනි. එහෙත් සෙසු දේවවාදී ආගම් තුළ දක්වෙන විමුක්තිය වේදයිත තත්ත්වයකි. සදාකාලික ව සැප පමණක් භුක්ති විඳීම කි. මේ අනුව බෞද්ධ විමුක්තියෙහි තවත් අනන්‍යතාවක් ලෙස විමුක්තිය අවේදයිත වීම දැක්විය හැකි ය.

ලොව පවත්නා ආගම් දර්ශන අතර බුදුදහම සුවිශේෂතාව ප්‍රකට වන දේශනාවක් මජ්ඣිම නිකයේ අරියපරියේසන සූත්‍රය තුළින් ප්‍රකට වේ. තමන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් ධර්මය ලෝක සත්ත්වයා වෙත දේශනා කිරීමට බුදුරදුන් උකටලී වූයේ එහි ගැඹුරු බව සලකාගෙන ය. එහිදී ඉදිරිපත් වූ සහම්පතී බ්‍රහ්මණයා බුදුදහමෙහි සුවිශේෂතාව මෙලෙස දක්වා ඇත.

''පාතුරහොසි මගධෙසු පුබ්බෙ,
ධම්මො අසුද්ධො සමලෙහි චින්තිතො
උවාපුරෙතං අමතස්ස ද්වාරං
සුණන්තු ධම්මං විමලෙනානුබුද්ධං''[16]

එම ගාථාවට අනුව බුදුදහමට පෙර මගධයෙහි පහළ වූ ධර්මයන් කෙලෙස් මළ සහිත ශාස්තෘවරයන් විසින් සිතන ලද අශුද්ධ ධර්මයන් ය. එහෙත් බුදුරදුන්ගේ ධර්මය එලෙස මළ සහිතව සිතන ලද දහමක් නොව නිර්මලව අවබෝධ කරගත් ඉගැන්වීමකි. එනිසා එම ධර්මය දේශනා කොට නිවන් දොර විවෘත්ත කරනු මැනවි. නිර්මල වූ මුඹ වහන්සේ විසින් අවබෝධ කළ ධර්මය දේශනා කළ මැනවි.[17] මේ තුළින් ප්‍රකට වන්නේ බුදුදහම සෙසු ආගම් දර්ශනවලින් වෙනස් වන ආකාරය යි.

මෙලෙස විවිධ අංශ ඔස්සේ කරන ලද විමසීමට අනුව ලොව පවත්නා සමය දර්ශන අබිමුව තම අනන්‍යතාව ප්‍රකට කරමින් බුදුදහම විරාජමාන වන බව පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 මූර්ති, ආගම සහ මියගිය ලෝකය, මයුර පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 2009, 17 පිටුව.

2 ඛුද්දක නිකාය I, ධම්මපද පාළි, බුද්ධ වග්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 72 පිටුව.

3 මජ්ඣිම නිකාය, උපරි පණ්ණාසකය, ධාතුවිභංග සූත්‍රය, බු. ජ. මු., 2006, 496 පිටුව.

4 අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, ද්‍රෝණ සූත්‍රය, බු. ජ. මු., 2006, 78 පිටුව.

5 ඛුද්දක නිකාය, ධම්මපද පාළි, මාර්ග වර්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 94 පිටුව.

6 අංගුත්තර නිකාය I, තික නිපාතය, තිත්‍ථායතන සූත්‍රය (පඨම සූත්‍රය), බු. ජ. මු., 2006, 312 පිටුව.

7 දීඝ නිකාය I, තේවිජ්ජ සූත්‍රය, බු. ජ. මු., 2006, 600 පිටුව.

8 දීඝ නිකාය III, උදුම්බරික සූත්‍රය, බු. ජ. මු., 2006, 90 පිටුව.

9 ඛුද්දක නිකාය I, ධම්මපද පාළි, අත්‍ථ වග්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 64 පිටුව.

10 මජ්ඣිම නිකාය III, චූල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, බු. ජ. මු., 2006, 432 පිටුව.

11 සංයුත්ත නිකාය, අනත්ත ලක්ඛණ සූත්‍රය, බු.ජ.මු., 2006, 117පිටුව.

12 ඛුද්දක නිකාය I, ධම්මපද පාළි, බාල වග්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 38 පිටුව.

13 ඛුද්දක නිකාය I, ධම්මපද පාළි, මග්ග වග්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 94 පිටුව.

14 ශුද්ධ වූ බයිබලය, නව ගිවිසුම, යොහාන් 14:06.

15 ඛුද්දක නිකාය I, ධම්මපද පාළි, යමක වග්ගය, බු. ජ. මු., 2006, 26 පිටුව.

16 මජ්ඣිම නිකාය I, අරියපරියේසන සූත්‍රය, බු. ජ. මු. 410 පිටුව.

17 එම. 411 පිටුව.

ලක්දිව පිළිමගෙවල් නිර්මාණයේ ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදාය

සහය කථිකාචාර්ය දමිත් රණගල

ආරම්භය හා නිර්මාණ ලක්ෂණ

ලක්දිව ඉදි වූ මුල් කාලීන පිළිමගේවල සැලැස්ම සහ වාස්තු විද්‍යාත්මක අංග ලක්ෂණ කෙබඳු දැයි හෙළිකර ගැනීමට වංස කථාගත සටහන් හෝ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක ශේෂ වී නොමැත. බොහෝ විට ඒවා බුදු පිළිම අව්වැසිවලින් ආරක්ෂා කළ සරල ආවරණයක් මිස ඉන් ඔබ්බට වර්ධනය වූ දියුණු වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණයක් නො වූ බව සිතිය හැකි ය. මහායානික අදහස් මෙරට සමාජය තුළ පැතිර යාමත් සමග බුදු පිළිම වන්දනාමාන කිරීම ප්‍රචලිත විය. ඒ සමග බුදු පිළිම තැන්පත් කිරීමට මුල් අවධියට වඩා ඉඩකඩ සහිත එමෙන් ම අලංකාර සහ වාස්තු විද්‍යාත්මක වශයෙන් දියුණු පිළිමගෙවල් නිර්මාණයට යොමු විය. සංක්‍රාන්තික එම අවධියේ දී මූලික සැලැස්මක් වශයෙන් පිළියෙල වී කාලානුරූපව තවත් සංවර්ධනයට පත් වී ඉන්පසු අවධියේ දී සුළු සුළු වෙනස්කම් හැරුණු විට ස්ථාවර සැලැස්මක් වශයෙන් නිර්මාණය වූ පිළිමගේ සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් හඳුනා ගත හැකි ය. අභයගිරි විහාර භූමියෙන් හමු වූ ක්‍රි.ව. දස වැනි සියවසට පමණ අයත් ශිලා ලිපියක එම විහාරයේ පිළිමගෙය 'ගනොළ්' යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත.[1] එහෙත් ලිපියේ සඳහන් පිළිමගෙය වත්මනයේ ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදාය නමින් හඳුනා ගත් සැලැස්මට අනුව නිර්මාණය වූවක් ද යන්න පැහැදිලි නො වේ.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

පෙළ දහම තුළ බුද්ධ චරිතයේ සිදුවීම් දැක්වෙන තන්හි දී 'ගන්ධ කුටි' යන යෙදුම හමු වේ. එහි දී අනේපිඬු සිටාණන් විසින් ජේතවන විහාරයේ ඉදි කරන ලද ගන්ධ කුටිය බොහෝ විට සුවිශේෂ කොට දැක්වේ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේට වැඩ වාසය කිරීමට ආරාමයන්හි ඉදි කළ විශේෂ කුටිය ගන්ධ කුටිය නමින් මලලසේකර මහතා සඳහන් කරයි.[2] ගන්ධ කුටිය යන යෙදුමට විවිධ මූලාශ්‍රයන්හි ගඳකිළ, ගඳකුළු, ගඳකෙළිය, ගදොළ සහ ගඳළ යන්න සමානාර්ථයේ යෙදී ඇත.[3] මහා ගන්ධ කුටිය, කෝසම්බ ගන්ධ කුටිය, කරේරි ගන්ධ කුටිය සහ සලළාගර ගන්ධ කුටිය යනුවෙන් ප්‍රධාන ගන්ධ කුටි සතරක් ගැන දැක්වේ.[4]

බුද්ධඝෝෂ අටුවාචාරීන් විසින් රචිත සමන්තපාසාදිකාවේ බාහිර නිදාන වර්ණනයෙහි ද බුදුන් වහන්සේගේ ගන්ධ කුටිය සහ එහි උපයෝගිතා ගෘහ අංගයන්ගේ ස්වභාවය වර්ණිත ය. ඒ මෙලෙසිනි, "ජේතවනයට පිවිස බුදු රජුන් වැඩ විසූ ගඳකිළියෙහි දොර හැර ඇඳ පුටු බැහැර ගෙන ගසා දමා, ඇඳ පුටු ඇතුළට ගෙන, නැවත තිබූ තැනම තබා බුදුන් වහන්සේ වැඩ සිටි කාලයෙහි කළ යුතු වූ සියලු වත් කළහ"[5] භාර්හුට් චෛත්‍ය කැටයම් අතර ජේතවන විහාරය පිරිනැමීම දැක්වෙන කැටයමේ බුදුන් වහන්සේගේ ගන්ධ කුටිය දැක්වේ.[6] එම කැටයමේ බුදුන් වහන්සේගේ ගන්ධ කුටිය නිරූපිත තැනට ඉහළින් එය බුදුන් වහන්සේගේ ගන්ධ කුටිය බව පැහැදිලිව ඉස්මතු කර දැක්වීමට 'ගධකුටි' යන පාඨය බ්‍රාහ්මීය අක්ෂරයෙන් කොට තිබේ. එහි දැක්වෙන ආකාරයට ජේතවන විහාරයේ ගන්ධ කුටිය චතුරස්‍රාකාර හෝ ආයත චතුරස්‍රාකාර ඇතුළු ගැබකින් සහ ඊට ඉදිරියෙන් සම්බන්ධ මණ්ඩප කොටසකින් (පිළකින්) සමන්විත වූ බව අනාවරණය වේ. වත්මනයේ මහේටයට දකුණින් පිහිටා ඇති සහේට් නගරය ජේතවනය බව පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂණවලින් සොයා ගෙන ඇත.[7] එහෙත් පසු කාලීන ප්‍රතිසංස්කරණ නිසා බුදුන් වහන්සේගේ ගන්ධ කුටියේ මුල් ම සැලැස්ම කෙබඳු දැයි වර්තමානයේ අවශේෂ සාධකවලින් පැහැදිලි නො වේ. භාර්හුට් චෛත්‍ය කැටයම අනුව ලක්දිව වර්තමානයේ ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේ නමින් හඳුනාගනු ලබන පිළිමගෙයි

බිම් සැලැස්ම සඳහා ජේතවන විහාරයේ ගන්ධ කුටිය නිර්මාණ සැලැස්මෙන් ආභාසයක් ලැබුණු බව හඳුනා ගත හැකිය.

ගන්ධ කුටිය යනුවෙන් පෙළ දහම තුළ සඳහන් වනුයේ අනේපිඬු සිටුවරයා විසින් ජේතවන විහාරයේ ඉදි කළ ගන්ධ කුටිය පමණක් නො වේ. දීඝ නිකායේ අම්බට්ඨ සූත්‍රය අනුව කොසොල් රට ඉච්ඡානංගල වන ලැහැබෙහි වූ බුදුන් වහන්සේ වැඩ වාසය කළ කුටිය හඳුන්වා ඇත්තේ ද ගන්ධ කුටිය නමින්ම බව පෙනේ. එම සූත්‍රයෙහි, "**එවිට අම්බට්ඨ මාණවක තෙම වැසූ දොර ඇති ඒ වෙහෙරට නිහඬ වැ එළැඹ සෙමෙන් ගඳකිළි පිලට වැද කාරා අගුල සමීපයට නිය පිටින් ගැසී ය. (එවිට) භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දොර හළ සේක.**"[8] පූර්වෝක්ත සඳහන අනුව බුදුන් වහන්සේ වැඩ සිටි ඇතුළු ගැබට ප්‍රවේශ වීමට තිබූ පිළ ගඳකිළි පිළ නමින් සඳහන් කළේ ඇතුළු ගැබ ද ගඳකිළිය (ගන්ධ කුටිය) නමින් හැඳින්වූ නිසා බැව් නිසැක ය. තව ද එම ගන්ධ කුටිය දොර අගළු දැමූ ආරක්ෂිත එකක් බව පැහැදිලි ය. සැලැස්ම අතින් ගත් කළ ජේතවන විහාරයේ වූ ගන්ධ කුටිය මෙන් ම ඇතුළු ගර්භයකින් සහ මණ්ඩප කොටසකින් (පිළකින්) සමන්විත වූ බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේගේ වැඩ වාසය සඳහා ආරාමයන්හි ඉදි කළ ගන්ධ කුටියේ ප්‍රධාන මූලික සැලැස්මක් වූ බව මෙනිසා නිගමනය කළ හැකි ය. බුදුන් වහන්සේගේ වාසය සඳහා ඉදි කළ ගන්ධ කුටිය චතුරස්‍රාකාර හෝ ආයත චතුරස්‍රාකාර ප්‍රධාන කුටියක් සහ ඊට සම්බන්ධව ඉදිරියෙන් නිර්මාණය කළ පිළකින් සමන්විත වූ බව පෙනේ. පිළක් ගන්ධ කුටිය ඉදිරියෙන් අන්තර්ගත කළේ බුදුන් වහන්සේ හමු වීම සඳහා පැමිණි පුද්ගලයන්ට රැඳී සිටීමට මෙන් ම ධර්ම දේශනා පැවැත්වීම උදෙසා යොදා ගත හැකි විවෘත අවකාශයක් වශයෙන් විය හැකි ය. මජ්ඣිම නිකායේ ඝටීකාර සූත්‍රයට අනුව අතීත බුදුවරුන් වැඩ වාසය කළ කුටිය හඳුන්වා ඇත්තේ ද ගන්ධ කුටිය නමින් ම බව පෙනේ. එහි සඳහන් පුවතකට අනුව වෙහලිංග නියම්ගමෙහි කාශ්‍යප බුදුන් වැඩ වාසය කළ කුටිය ගන්ධ කුටිය නමින් හඳුන්වා ඇත.[9] සිංහල කලාකරුවා පිළිමගේවල සැලැස්ම පිළියෙල කර ගැනීමේ දී සූත්‍ර දේශනාවන්හි අන්තර්ගත කරුණු ද සැලකිල්ලට ගත් බව නිසැක ය. එනිසා සූත්‍ර

දේශනාවන්හි සඳහන් ඇතුළු ගර්භයට සමානව සමචතුරස්‍රාකාර ගර්භ ගෘහයක් බුදු පිළිමය තැන්පත් කිරීම සඳහා ද පිළ කොටස පිළිමය වන්දනාමාන කිරීමට පැමිණෙන උවසු උවැසියන්ගේ කටයුතු සඳහා ඉඩකඩ සහිත ආයතචතුරස්‍රාකාර මණ්ඩප කොටසක් වශයෙන් ද ලක්දිව පිළිමගෙවල් සැලසුම්කරණයේ දී භාවිත කොට තිබේ. ලක්දිව පිළිමගෙවල් නිර්මාණයේ ආරම්භක අවස්ථාව පිළිබිඹු කරන එකී සැලැස්මෙන් යුත් පිළිමගෙවල් සූත්‍ර දේශනාවන්හි සඳහන් ගන්ධ කුටියට දක්වන සමානාත්මතාව නිසා වත්මනයේ ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේ නමින් හැඳින් වේ.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදාය නමින් හඳුනාගත් එම සැලැස්මෙන් යුත් පිළිමගෙවල් විස්සකට වැඩි ප්‍රමාණයක් අනුරාධපුරය හා ඒ අවටින් සොයා ගෙන ඇත.[10] එයින් කිහිපයක් පබ්බත විහාරාරාම වූ පංකුලිය, පුලියන්කුලම, පාචීනතිස්ස පබ්බත විහාරය, වෙස්සගිරිය, තොළුවිල යන ස්ථානවල ද සීගිරිය, දඹුලු ප්‍රදේශයේ මැණික්දෙණ, පිදුරංගල පබ්බත විහාරාරාම තුළින් ද විද්‍යමාන වේ. මීට අමතරව කිරිබත් වෙහෙර, අභයගිරි විහාරය, ජේතවන විහාරය, ථූපාරාමය ආදි ස්ථානයන්හි ද ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගෙවල් දැකිය හැකි ය. මෙම සියලු ස්ථානයන්හි කළ ගවේෂණ හා කැණීම්වලින් අනාවරණය කරගත් තොරතුරුවලට අනුව ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙයක ආකෘතිය හා නිර්මාණ ලක්ෂණ කෙබඳු දැයි හඳුනා ගත හැකි ය.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගෙවල් ශේෂ වී ඇති බිම් සැලැස්ම ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකින් සමන්විත ය. එනම්, පිළිමගෙයි පිටුපස පිහිටි සමචතුරස්‍රාකාර ගර්භ ගෘහය සහ ඊට ඉදිරියෙන් කුඩාවට ආයතන චතුරස්‍රාකාරව සැලසුම් ගත වූ මණ්ඩප කොටස යි. මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ මණ්ඩප කොටස හඳුන්වනුයේ 'මුඛ මණ්ඩපය' ලෙසිනි.[11] බුදු පිළිමය තැන්පත් කරන ලද්දේ ගර්භ ගෘහය කොටසේ පිටුපස බිත්තියට ආසන්නව ය. එය කිසිසේත් ම බිත්තියට පිට දී සිටින පරිදි සැලසුම් ගත නොකළේ බැතිමතාට බුදු පිළිමය වටා ප්‍රදක්ෂිණා කිරීමට අවශ්‍ය පරිසරය සකසා දීම අරමුණු කර ගෙන බව පෙනේ. මෙම ලක්ෂණය පංකුලිය පිළිමගෙයි වඩාත්

හොඳින් පිළිබිඹු වේ. මේ ආකාරයට වෙනස් වූ සුවිශේෂ පිළිමගෙ යක් ලෙස මැදිරිගිරිය පිළිමගෙය හඳුනා ගත හැකි ය. එහි පිළිමය ස්ථානගත කොට ඇත්තේ පිටුපස බිත්තියට සමීපව ය. පැරණි ම ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් උස් නො වූ පාදමක් මත නිර්මාණය කොට තිබේ. කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගේ එබන්දකි. පසුව පිළිමගෙය කෙරෙහි ජනතා ආකර්ෂණය වැඩි වීමත් සමග උත්තරීතර තත්ත්වයක් ආරෝපණය උදෙසා වාස්තු විද්‍යාත්මක වශයෙන් පිළිමගෙය උස් ශෛලමය පාදමක් මත නිර්මාණය කළ බව දැක ගත හැකි ය. පංකුලිය, විජයාරාමය සහ තොළුවිල එබඳු උස් පාදමක් මත නිම වූ පිළිමගෙවල් වේ. මෙම ලක්ෂණයන්ගේ තවත් වර්ධනීය අවස්ථාවක් ජේතවන විහාර සංකීර්ණයට අයත් අංක 40, 41, 42 දරණ පිළිමගෙවල් නිර්මාණය කළ සැලැස්මෙහි දැකිය හැකි ය. ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් මෙම පිළිමගෙවල් ත්‍රිත්වය ම නිර්මාණය කර ඇතතේ අඩි නවයක් පමණ උස් වූ ගඩොල් බැමි බැඳ කෘත්‍රිමව සකසාගත් ආයත චතුරස්‍රාකාර විශාල වේදිකාවක් මත ය.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් බිත්ති මනාව පුළුස්සන ලද ගඩොලින් බැඳ හුණු කපරාරු කර තිබේ. බිත්ති බැඳීමේ දී දැකිය හැකි විශේෂ ලක්ෂණයක් වනුයේ බිත්ති තුළ ගල් කණු ගිල්වා තිබීම යි. එකී ගල් කණු ඉතා ගැඹුරට පොළව තුළට ගිල්වා තිබූ බව පංකුලිය පිළිමගෙයි සිදු කළ කැණීම්වලින් අනාවරණය වේ. පිළිමගෙයි බිත්තිවලට අමතර ආරක්ෂාවක් ලබා දීමත් වහලයේ බර දරා ගැනීමත් මෙම ගල් කණු යෙදීමේ අපේක්ෂිත අරමුණ විය. ගල් කණු මත පියස්සේ බරින් කොටසක් බෙදී යන හෙයින් බිත්ති එතරම් පළලට නිර්මාණය කිරීම අවශ්‍ය නො වීය. ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල්වල බාහිරින් පෙනෙන විශාලත්වය එනිසා ඇතුළතින් ද දැක ගත හැකි ය. ගල් කණු බිත්තිය තුළ ගිල්වා තිබෙන අවස්ථාවල දි මටසිලිටු ලෙස විධිමත් ව සකසා ගැනීමට අමතර ශ්‍රමයක් වැය කොට නොමැත. ගල් කණුවල රළු ස්වභාවය බදාම හොඳින් අල්ලා ගැනීමට උපකාරී වීම ද එසේ රළු පෘෂ්ඨ සහිතව ගල් කණු භාවිත කිරීමට හේතු වූ බව පෙනේ. එහෙත් බිත්තිවලට සම්බන්ධ නොවී බාහිරට විවරවන ලෙස ඇති

අවස්ථාවල දී ගල් කණු මනා ලෙස ඔප මට්ටම් කොට විධිමත්ව සකසා ගෙන ඇත.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් නිර්මාණය සංවර්ධනයට පත්වීමේ දී පිළිමගේ ගෙබිමට (ගෘහ පිණ්ඩියේ) මනාව සකසා ගත් ගල් පුවරු අතුරා තිබේ. විජයාරාම, පුලියන්කුලම පිළිමගේවල මෙම ගල් ඇතුරුම වර්තමානයේ ද පැහැදිලිව පවතී. ජනතාව විශාල ලෙස පිළිමගෙය හා සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ දී ගෙබිම දීර්ඝ කාලීන ව ස්ථාවර ව පවත්වා ගැනීම සඳහා කළුගල් ඇතුරුම යෙදූ බව සිතිය හැකි ය. ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල ප්‍රධාන දොරටුව මණ්ඩප කොටස ආරම්භ වෙන ස්ථානයේ පිහිටි අතර එතැන් සිට බුදු පිළිමය බාධාවකින් තොර ව සෘජුව දැක ගත හැකි ලෙස බුදු පිළිමය ප්‍රධාන දොරටුවට මුහුණ ලා පිහිටින පරිදි සකස් කොට තිබේ. මෙයින් සංකේතාත්මක ව අදහස් කරන්නට ඇත්තේ බැතිමතා පිළිමගෙය තුළට ප්‍රවේශ වීම ආරම්භ කරණාවත් සමග ශ්‍රද්ධාව ඉස්මතු කොට දැක්වීම කෙරෙහි ය.[12] ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල ප්‍රධාන දොරටුව දකුණු දිශාවට මුහුණලා නිර්මාණය වැඩි වශයෙන් දැකිය හැකි ය. විජයාරාමය, පංකුලිය, පාචීනතිස්ස පබ්බත විහාරය සහ පුලියන්කුලම පිළිමගේවල එලෙස ප්‍රධාන දොරටුව දකුණු දිශාවට පිහිටුවා තිබේ. නැගෙනහිර දිශාවට ථූපාරාමය, වෙස්සගිරිය පිළිමගේවල ද උතුරු දිශාවට තොළුවිල, ජේතවන විහාරයේ අංක 40 දරණ පිළිමගේවල ද ප්‍රධාන දොරටුව පිහිටුවා තිබේ. කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙයි පමණක් බටහිර දිශාවට මුහුණ ලා ප්‍රධාන දොරටුව තබා තිබේ. අනෙකුත් බොහෝ විහාරාංගවල දි මෙන් ම පිළිමගේ නිර්මාණයේ දී ද බටහිර දිශාවට මුහුණ ලා ප්‍රධාන දොරටුව නො තැබීමට හැකිතාක් වාස්තු විද්‍යාඥයන් වග බලාගත් බව පෙනේ. මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ ආරාමයක දොරටු සතර දිශාවෙන් ඕනෑම දිශාවකට පිහිට විය හැකි බව සඳහන් වේ. නැගෙනහිරට (පූර්ව දිශාවට) පිහිටි දොරටුව තපසෙහි වෘද්ධිය හා ජය වෘද්ධිය ඇති කරන බව ද, දකුණු දිගින් පිහිටි දොරටුව ඥානය, ධර්මය හා ශීලය වර්ධනය කරන බව ද උතුරු දිගින් දොරටුව පිහිටි කල්හි තපස ද ශීලය හා ධර්මය ද ලැබෙන බව

සඳහන් වේ.[13] මෙම දිශාවන්ට දොරටු තැබීමෙන් ලැබෙන ශුභ තත්ත්වයන් ලෝකෝත්තර ජීවිතයේ යහපත පිණිස හේතු වේ. ඒ තුළින් ආගමික ජීවිතයේ අභිමතාර්ථ සාධනය කරගත හැකි ය. එහෙත් බටහිරට පිහිටි (පැළ දිග) දොරටුව පවුලේ බැබළීම ද ගව-මහිෂාදීන්ගේ වෘද්ධිය ද ඇති කරන බව දැක්වේ. (එමඃ) එම ශුභ තත්ත්වයන් ලෞකික අරමුණු මුල් කරගත්තකි. අඹුසැමි දරු සම්බන්ධතා වර්ධනය සහ ගව මහිෂාදීන්ගේ වර්ධනය ගිහි බැඳීම් ශක්තිමත් කිරීමකි. ලෞකික ජීවිතය දිරිගැන්වීමකි. සියලු බැඳීම් අතහැර ආගමික ජීවිතයකට යොමු වූවෙකුට සහ යොමු වීමට අපේක්ෂා කරන්නෙකුට එම ශුභ තත්ත්වයන්ගෙන් ඵලක් නොමැත. ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල බටහිරට දිශාවට මුහුණලා දොරටු පිහිටුවීම විරල වීමට එය හේතු වූ බව සිතිය හැකි ය.

මණ්ඩප කොටසේ වාස්තු විද්‍යාත්මක සැලසුම්කරණය දෙස බැලූ විට ඇති විශේෂත්වය වන්නේ පසෙකින් පිහිටා ඇති උපදොරටුවයි. උපදොරටුව පිහටුවීමේ නිශ්චිත සැලසුමක් දැකිය හැකි අතර එය පිහිටියේ පිළිමගෙයට ප්‍රවිෂ්ට වන්නාගේ දකුණු පසිනි. මූලික වශයෙන් ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල ප්‍රධාන දොරටුව දකුණු දිශාවට මුහුණ ලා නිර්මාණය කරනු ලබන නිසා උප දොරටුව විවර වනුයේ නැගෙනහිර දිශාවට ය. උපදොරටුවක් ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙයකට එකතු වන්නට ඇත්තේ පිළිමගෙය දේශජ සම්ප්‍රදායට හැඩ ගැසීමට පත් වී ටික කාලයක් ගත වූ පසු ව බව නිගමනය කළ හැකි ය.[14] පශ්චාත් කාලීන ව පිළිමගෙවල් සඳහා එවැනි අංග එකතු කිරීම සිදු කළේ කිනම් කරුණක් නිසා ද යන්න කෙරෙහි මෙහි දී විමසා බැලිය යුතු ය. බුදු පිළිම වන්දනය කාලානුරූප ව ජනප්‍රිය වීමත් සමග පිළිමගෙවල් කරා විශාල වසයෙන් බැතිමතුන් එක්රොක් වන්නට ඇත. පිළිමගෙය තුළ එක්රොක් වී සිටි බැතිමතුන්ගේ ආගමික කටයුතු පහසු කරවීමේ කාර්යය මුල් කොට ගෙන බැතිමතුන්ට තදබදයකින් තොරව පහසුවෙන් ප්‍රවේශ වී නික්ම යෑම සඳහා උපදොරටුව නිර්මාණය කළ බව පෙනේ. එහි දී යටත් පිරිසෙන් බැතිමතුන් අනිවාර්යයෙන් ම ප්‍රධාන දොරටුවෙන් ප්‍රවේශ වී ඉක්බිතිව උපදොරටුවෙන් නික්මයාමත් නැතහොත්

ප්‍රධාන දොරටුවෙන් ම නික්මයාමත් යන දෙයාකාරයට ම සිදුවිය හැකි ය. එහි දී උපදොරටුව අතුරු පිටවීමේ මාර්ගයක් වශයෙන් කිසියම් හෝ පිරිසක් යම්තාක් දුරකට හෝ ප්‍රයෝජනයට ගත් බව සිතිය හැකි ය. උපදොරටුව බුදු පිළිමයට පිටුනොපා පිටවී යාම සඳහා නිර්මිත වූවක් බව ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලකගේ නිගමනය වේ.[15] අනෙක් අතට පිළිම වන්දනාව අවසාන වීමෙන් ඉක්බිති ව උපදොරටුව තුළින් නික්ම පිළිමගෙය වටා ප්‍රදක්ෂිණා කිරීමේ ක්‍රියාදාමයකට යොදා ගත්තා ද විය හැකි ය. විජයාරාමය, පංකුලිය, පුලියන්කුලම, මැදිරිගිරිය සහ ජේතවන විහාරයේ අංක 40 දරණ පිළිමගේවල උපදොරටුව ගොඩනගා ඇතිමුත් කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙයි එම ලක්‍ෂණය විද්‍යමාන නො වේ. මෙයින් පෙනී යන්නේ මුල් කාලීන පිළිමගෙවල් සඳහා කාලීන වශයෙන් අවශ්‍ය නොවූ අතිරේක උපදොරටුව පිළිම වන්දනාවේ වර්ධනයත් සමග පිළිමගේවල නිර්මාණ සැලැස්ම සඳහා පසුකාලීනව මණ්ඩප කොටසට එක් කොට සමස්ත සැලසුම තුළම සංවර්ධනයක් ඇති කොටගත් බව යි.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙයක ප්‍රධාන දොරටුව සහ උපදොරටුව හැරුණු විට පිළිමගේ තුළට වාතාශ්‍රය සහ ආලෝකය ලබා ගැනීමට නිර්මාණය කර තිබූ වාකවුළු පිළිබඳ ව සාධක දැනට අවශේෂ වී නොමැත. මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ පිළිමගෙය 'පඤ්ජර' නමින් හැඳින්වෙන ඉදිරියට නෙරා සිටින කවුළු විශේෂයකින් අලංකෘත වූ බව සඳහන් වේ. එවැනි කවුළු විශේෂ දහයක් ගැන ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වෙතත් එහි විස්තර වන්නේ ඉන් පහක් පමණි.[16] ඒවා එකිනෙක වෙනස් වන්නේ ඒවා සමන්විත වී ඇති බොරදම්, ඒවායේ උස හා ඒවා යෙදෙන අනුපිළිවෙළ අනුව ය. මෙනිසා ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් කාලයත් සමග නටබුන් බවට පත්වීමේ දී බිත්ති තුළ රඳවා තිබූ කවුළු පිළිබඳ සාධක විනාශ වී ගියත් එවැනි අංගයකින් සමන්විත වූ බව සහේතුකව පෙන්වා දිය හැකි ය. ගෙඩිගේ සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගෙයක මෙන් ගන්ධකුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙයක බිත්ති මත අධික බරක් නොයෙදෙන නිසා බොහෝ දුරට වාකවුළු දැවයෙන් නිමවා තිබෙන්නට ඇත.

ලක්දිව ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පැරණි කිසිම පිළිමගෙයක පියස්ස ඉතිරි වී නොමැත. භාර්හුට් කැටයම්වල එන ගන්ධ කුටියේ වහල කුටාගාර ස්වභාවයක් වන හෙයින් මේවායේ වහල එසේ විය හැකි ය. මෙහි දී ලක්දිව ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල පියස්ස නිර්මාණය කළ ආකාරය පිළිබඳ ව නිගමන තුනකට එළඹිය හැකි ය. ගර්භ ගෘහය සහ මණ්ඩප කොටස එල දෙකේ වහලකින් නිර්මාණය කිරීම හෝ ගර්භ ගෘහයේ වහල එල හතරේ පිරමීඩාකාර වහලකින් ද මණ්ඩප කොටස එල දෙකේ වහලකින් ද නිර්මාණය කිරීමයි. නැතිනම් ගර්භගෘහයේ සහ මණ්ඩප කොටසේ වහල එල හතරකට නිර්මාණයයි. වහල නිර්මාණයේ දි මණ්ඩප කොටසේ වහල ගර්භගෘහයේ වහලට වඩා පහත්ව නිර්මාණය කළ බව භාර්හුට් කැටයමේ දත්තයන් අනුව නිගමනය කළ හැකි ය. ගර්භ ගෘහය එල හතරට ද මණ්ඩප කොටස එල දෙකකින් ද නිර්මාණය කිරීම පූජ්‍යස්ථානයකට ගම්භීරත්වයක් ගෙන දෙන හෙයින් බොහෝ දුරට පූර්වෝක්ත දෙවන සැලසුම ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේවල පියස්ස නිර්මාණයේ දී අනුගමනය කළ බව සිතිය හැකි ය. පියස්ස නිර්මාණයේ දී දැවමය පරාල හා උළු භාවිත කොට තිබේ. දැවමය පරාල රැඳවීමට විවිධ ප්‍රමාණයේ යකඩ ඇණ භාවිත කොට ඇත. දැවමය කොටස් ශේෂ වී නැතත් පිළිමගේවල වහල සෙවෙලි කළ උළු සහ භාවිත විවිධ ප්‍රමාණයේ ඇණ කැණීම්වල දී මතු කොට ගෙන තිබේ. ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් නිර්මාණකරණය සංවර්ධනයට පත්වීමේ දි බාහිර බිත්ති අතර නිමැවුණු අල්ප උන්නත හෝ අර්ධ උන්නත මූර්ති හෝ කැටයම් තීරු ද ඇතුළත බිත්ති සරසා සිටින්නට ඇති සිතුවම් ද එක්වන්නට ඇති බව පෙන්වාදිය හැකි ය.

ලක්දිව ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල්

ලක්දිව ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගේ අතර පැරණිත ම නිදර්ශනයක් ලෙස කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙය උගතුන්ගේ පිළිගැනීමට ලක් වී ඇත.(1.සැලසුම) පැත්තක් අඩි 20ක් වූ සමචතුරස්‍රාකාර ගර්භ ගෘහයකින් හා බටහිර දෙසින් ඊට සම්බන්ධිත අඩි 14 × 9 ආයත චතුරස්‍රාකාර කුඩා මණ්ඩපයකින්

ද යුතු කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙයට ඇතුළු වීම සඳහා ඇත්තේ එක් දොරටුවක් පමණි. බටහිර දිසාවට මුහුණ ලා ඇති එය මණ්ඩපය කොටසට සම්බන්ධ වී ඇත. සම්පූර්ණ පිළිමගෙය ම බිම් මට්ටමෙහිම ඉදිකොට ඇති බවක් දක්නට ලැබේ. පිළිමගෙයි ගඩොල් බිත්ති අඩි 3ක් පමණ පළල වේ. ගර්භ ගෘහයේ මුලු හතරේ ගඩොල් බිත්තිවලට ගිල්වන ලද අඩි 15ක් පමණ උස විශාල ගල් කුළුණු 4ක් හා මණ්ඩප කොටසේ බිත්ති මැදි කොට පිහිටි කුඩා ගල් කණු 2ක් දැකිය හැකි අතර ඒවා මුළු ගොඩනැගිල්ලේ ප්‍රමුඛයේ බර දරා සිටින ප්‍රධාන ආධාරක වේ. ගල් කණු සියල්ල බිත්ති තුළ ගිල්වා ඇති හෙයින් රළු ස්වභාවයකින් යුක්ත ය. පිළිමගේ තුළ වූ හිටි පිළිමය කැබලි කිහිපයකට කැඩී පිළිමගෙය තුළ ම ඇද වැටී ඇත. ක්‍රි: ව: හතරවන හෝ පස්වන සියවස්වලට අයිති එම හිටි පිළිමයේ උස අඩි 12ක් පමණ වන්නට ඇති බව එච්.සී.පී. බෙල් මහතාගේ අදහස වේ.[17] මෙම පිළිමගෙය උක්ත හිටි පිළිමය සඳහා ම ඉදිවූවා ද නැතහොත් පෙර පැවති දැනට විද්‍යමාන නොවන වෙනයම් පිළිමයක් සඳහා ඉදිවී ද යන්න නිශ්චිත නො වේ. සේනක බණ්ඩාරනායක කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙය ක්‍රි.ව. 6-7 සියවස්වලට අයත්වේ යැයි අනුමාන කරයි.[18]

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගේ අතරින් නිශ්චිතව හඳුනා ගත හැකි හොඳම උදාහරණයක් ලෙස සේනක බණ්ඩාරනායක මහතා පෙන්වා දෙනුයේ විජයාරාම පිළිමගෙයයි.[19] (2. සැලසුම) ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ තවත් ඉදිරි සංවර්ධනයක් පෙන්නුම් කරන එහි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 26ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. ඊට සම්බන්ධ මණ්ඩප කොටස පළලින් අඩි 17ක් ද ඇතුළු දෙසට දිග අඩි 10ක් ද වූ ආයත චතුරස්‍රයකි. ප්‍රධාන දොරටුව දකුණු දිශාවට මුහුණ ලා ඇති අතර නැගෙනහිරින් උපදොරටුවක් ද වේ. ගෙබිම මුළුමනින්ම ගල් ඇතිරූ විජයාරාම පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය හා මණ්ඩපය බිත්තියකින් වෙන් වී ඇති අතර සියලු ම බිත්ති තුළට ආධාරක ලෙස ගල් කණු ගිල්වා ඇත. බිත්ති තුළ ගිල්වූ එවැනි ගල් කණු 26ක් හඳුනා ගත හැකි ය. ගර්භ ගෘහයේ හුදකලාව නැගී සිටිනා තනි ගල් කණු 12ක් පමණ පිළිමය දෙපසින් එහි ගෞරවය හා ආරක්ෂාව සඳහා යෙදුවේ යැයි සිතිය හැකි ඉංග්‍රීසි 'L' අකුරට මදක්

සමාන උප බිත්ති දෙකක් සමග එක්ව ගර්භ ගෘහය මැද විශාල සමචතුරස්‍රාකාර ඉඩක් වෙන් කරයි. එම කණු සම්බන්ධ කරමින් තිර යොදා පසු පසට හැර ඉතිරි තුන් පැත්ත සඳහා පැදකුණු මගක් සකසා තිබෙන්නට ඇත යන්න සේනක බණ්ඩාරනායකගේ අනුමානය වේ.[20] කෙසේ නමුත් බුදු පිළිමයට පිටුපසින් පිළිමය මදක් ආවරණය වන පරිදි ඉංග්‍රීසි 'L' හැඩයට බිත්ති බැඳීමෙන් පිළිමය සුවිශේෂ කොට දැක්වීමක් වූ බව පැහැදිලිව පෙනෙන කරුණකි. පාදම ගලින් නිමවා තිබෙන අතර ගර්භ ගෘහයේ ඉතිරි ව ඇති යන්ත්‍රගල එහි වූ පිළිමයේ පිහිටීම පෙන්වයි. සම්පූර්ණ පිළිමගෙය ගඩොලින් නිමවූ ආරක්ෂක බැම්මක් සහ මිටි තාප්පයක් සහිත වේදිකාවක් මත පිහිටා තිබේ. විජයාරාම පිළිමගෙය ක්‍රි.ව. 7-8 සියවස් අතර කාලයට අයත් විය හැකි ය.

මෙම ලක්ෂණයන් තවදුරටත් සංවර්ධනයට පත් වූ අවස්ථාවක් ලෙස පංකුලිය පිළිමගෙය හඳුනා ගත හැකිවේ. පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 29යි අඟල් 6ක් පමණ වූ සමචතුරස්‍රයකි. ආයත චතුරස්‍රාකාර මණ්ඩප කොටසේ පළල අඩි 19ක් ද ඇතුළු දෙසට දිග අඩි 13ක් පමණ ද වේ. ප්‍රධාන දොරටුව දකුණු දිශාවට මුහුණ ලා තිබේ. නැගෙනහිර දෙසට මුහුණ ලා උපදොරටුව දැකිය හැකි ය. පිළිමගෙයට ඇතුළු වන පඩි පෙළෙහි ක්‍රි.ව. 8-9 ශතවර්ෂයනට අයත් පල්ලව ග්‍රන්ථ අක්ෂර මාලාවෙන් ලියැවුණු ශිලා ලිපියක් දක්නට ලැබෙයි. එම ලිපියේ තොරතුරු අනුව දැනට දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන හිඳි බුදු පිළිමයට අමතර ව තවත් පිළිම කිහිපයක් ම පිළිමගෙයි තිබූ බව මෙයින් නිගමනය කිරීමට පිළිවන.[21] මෙහි ද පිළිමය සුවිශේෂ කොට දැක්වීමට ගර්භ ගෘහය තුළ උපගර්භයක් ඉදි කර ඇති අතර ගර්භ ගෘහයේ හා උපගර්භයේ අතර ඉඩ සක්මන් මළුවක් සඳහා වෙන් වී ඇත. පංකුලියේ දැනට දක්නට ලැබෙන පිළිමගෙය සෙල්ලිපි සාක්ෂ්‍ය අනුව ක්‍රි.ව. 8-9 සියවස් අතර කාලයට අයත් සේ සැලකිය හැකි ය. එම සැලැස්මට යටින් අනාවරණය වී ඇති සමාන සැලැස්මේ ඊට වඩා ප්‍රමාණයෙන් විශාල පිළිමගෙය ක්‍රි.ව. 5-7 සියවස් අතර කාලයට අයත් විය හැකි බව සේනක බණ්ඩාරනායකගේ නිගමනය වේ.[22]

විජයාරාම පිළිමගේට වඩා සංවර්ධිත ලක්ෂණ දැකිය හැකි ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් පිළිමගෙයක් වශයෙන් තොලුවිල පිළිමගෙය හඳුනා ගත හැකි ය. ගර්භ ගෘහය සහ මණ්ඩපය යන කොටස් දෙකින් සමන්විත මෙම පිළිමගෙයි උපදොරටුවක් පිහිටුවා නොමැත. අනෙක් සෑම පිළිමගේකටත් වඩා මණ්ඩපය සහ ගර්භ ගෘහය පැහැදිලි ව පෙනෙන සේ බිත්ති නිර්මාණය කොට තිබේ. ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 33යි අඟල් 3ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. ඊට සම්බන්ධ මණ්ඩප කොටස පළලින් අඩි 22යි අඟල් 8ක් සහ ඇතුළු දෙසට දිග අඩි 13යි අඟල් 7ක් වූ ආයත චතුරස්‍රයකි. බිත්ති තුළ ආරක්ෂාව සහ ශක්තිමත් භාවය උදෙසා මෙහි ද ගල් කණු ගිල්වා තිබේ. ගර්භ ගෘහය තුළ වූ පිළිමයට සුවිශේෂ ස්ථානයක් ලබා දීම සඳහා පිළිමය වටා තුන් පැත්තකින් බිත්ති බැඳ උපගර්භයක් තිමවා ඇත. මේ නිසා ගර්භ ගෘහය හා උපගර්භය අතර පටු ප්‍රදක්ෂිණ පථයක් ගොඩනැගී තිබේ. සේනක බණ්ඩාරනායක මෙම පිළිමගෙය ක්‍රි.ව. 10 වැනි සියවසට අයත් විය හැකි බව නිගමනය කරයි.[23]

විජයාරාම පිළිමගෙයි සැලැස්මට සෑම අතින් ම සමාන වූ පුලියන්කුලම පිළිමගෙය ක්‍රි.ව. 10 වැනි සියවසට හෝ ඊට පසු කාලයකට අයත් විය හැකි බව සේනක බණ්ඩාරනායකගේ අදහස යි.[24] පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 34ක් පමණ වූ සමචතුරස්‍රයකි. ආයත චතුරස්‍රාකාර මණ්ඩප කොටසේ පළල අඩි 21ක් සහ ඇතුළු දෙසට එහි දිග අඩි 9යි අඟල් 3ක් පමණ වේ. එහි ද උපදොරටුවක් දැකිය හැකි අතර ගෙබිමට ගල් පුවරු අතුරා තිබේ. ප්‍රධාන ප්‍රවේශ දොරටුව මණ්ඩප කොටසට සම්බන්ධිත ව දකුණු දිශාවට පිහිටුවා ඇත.

ජේතවන විහාරයේ ස්තූපයට ගිනිකොණ දිගින් උපෝසථාසරයට ආසන්න ව අර්ධ පංචායතන සැලසුමක් ලෙස පිහිටි 'එම්' පන්සල යනුවෙන් නම් කෙරුණු පිළිමගේ ත්‍රිත්වයට අයත් අංක 40 දරණ පිළිමගෙය අනුරාධපුර සහ පොළොන්නරු යුගවලට අයත් විශාලතම ගන්ධකුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙය වේ.[25] එහි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 52ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. මණ්ඩප

කොටස පළලින් අඩි 45ක් ද ඇතුළු දෙසට දිග අඩි 20ක් ද වූ ආයත චතුරස්‍රයකි. ගර්භ ගෘහය හා මණ්ඩප කොටස වෙන් කෙරුණු ද්වාරයක් වූ බවට අනුමාන සාධක ඇති අතර මුළු පිළිමගෙහි ම ගල්කණු 82ක් ඇත. බිත්තියක පළල අඩි 2කි. ගර්භ ගෘහය මධ්‍යයෙහි හිටි ප්‍රතිමාවක් වූ බවට ගර්භපාත්‍රය සහ පද්මපීඨයේ අවශේෂ සාක්ෂ්‍ය දරයි. ප්‍රධාන දොරටුව උතුරට පිහිටා ඇති අතර බටහිරට උපදොරටුවක් වේ. පිළිමගෙයි විශාලත්වය, විශාල ගල්කණු සංඛ්‍යාව, ගඩොල් බිත්තයේ සිහින් බව හා සරල ගල්වැඩ නිසා එය දැව සහ සරල පෙදරේරු වැඩ සම්මිශ්‍රිත සිංහල ගෘහ නිර්මාණ සම්ප්‍රදායේ විශිෂ්ට උදාහරණයක් බව පෙනේ.

ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ සංවර්ධිත තවත් අවස්ථාවක් ලෙස මැදිරිගිරිය පිළිමගෙවල් හඳුනා ගත හැකි වේ. එම පිළිමගෙය ක්‍රි:ව: 3 වන හෝ 4 වන සියවසට අයත් බව පරණවිතාන මහතාගේ අදහස යි.[26] සේනක බණ්ඩාරනායක මහතා ද එම පිළිමගෙය ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේ නිර්මාණයේ ආරම්භක අවධිය නියෝජනය කරන බව පෙන්වා දී ඇත. එහෙත් පිළිමගෙයි ආකෘතික ලක්ෂණ කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන විට එම පිළිමගෙය පොළොන්නරු යුගයේ දී සුවිශාල ප්‍රතිසංස්කරණයකට හසු වූ බව පෙනේ. මෙම පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 33ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. ඊට සම්බන්ධ මණ්ඩප කොටස පළලින් අඩි 24ක් සහ ඇතුළු දෙසට දිග අඩි 17ක් වූ ආයත චතුරස්‍රයකි. පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය තුළ ස්ඵටික හුණුගලින් තැනූ හිටි බුදු පිළිම තුනක් ඇති අතර ගර්භ ගෘහයේ පසු බිත්තියට සමාන්තරව එම බිත්තියෙන් අඩි 3ක් පමණ ඉදිරියෙන් තනන ලද ස්ථිර බිත්තියක් හෙවත් පසු තලයක් ඉදිරියෙන් ඒවා පිහිටුවා තිබේ. මීට අමතරව තවත් හිඳි පිළිම දෙකක් මුහුණට මුහුණ ලා පිහිටන පරිදි හිටි පිළිමවලට ඉදිරියෙන් දෙපසින් පිහිටුවා ඇත. ප්‍රවේශ ශාලාවේ ඊසාන දෙසින් උපදොරටුව දැකිය හැකි ය.

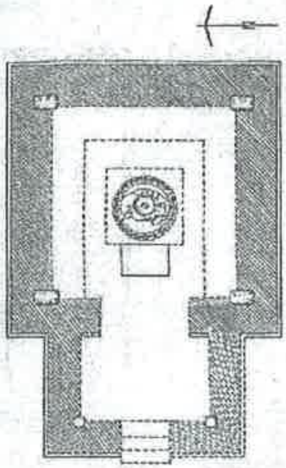
පැරණි මහාවිහාරයේ පිළිමගෙයක් ලෙස දැනට හඳුනාගෙන ඇති ථූපාරාම දාගැබට දකුණු දෙසින් පිහිටි ථූපාරාම පිළිමගෙය නමින් හැඳින්වෙන පිළිමගෙය ගන්ධකුටි සම්ප්‍රදායේ

පිළිමගෙයක ආකෘතික සංවර්ධනයේ සුවිශේෂ අවස්ථාවක් නියෝජනය කරයි. එච්.සී.පී. බෙල් අනුව යමින් ජේ.ජී. ස්මිදර් විසින් දළදා මාලිගාව යනුවෙන් ද තවත් විද්වතුන් ත්‍රිශූල දේවස්ථානය යනුවෙන් ද කලකට ඉහත මෙම පිළිමගෙය සදොස් ව හඳුන්වා තිබේ.[27] පැරණි ම පිළිමගෙයි ගර්භගෘහය පැත්තක් අඩි 21ක් වූ සමචතුරස්‍රයක් වන අතර එහි මණ්ඩප කොටස පළලින් අඩි 10 අඟල් 9ක් සහ දිගින් අඩි 21 අඟල් 4ක් පමණ වේ. මෙහි පාදම ගලින් නිමවා තිබේ. ගර්භගෘහයේ ඇතුළත සිව් කොණෙහිම සම සතරැස් ගල්කණු 8ක් සමග මනාසේ කැටයම් කළ වජ්‍රයක ආකාරයේ යැයි සැලකෙන කුලුනු හිස් සහිත අටපට්ටම් හැඩති කුලුනු 8ක් ද වේ. අඩි 9ක් පමණ වන සම උසින් යුතු මේ කුලුනු සියල්ල පිළිමගෙයි වහලය ඔසවා සිටි ප්‍රධාන ආධාරක වේ. මණ්ඩප කොටසේ ද කැටයම් සහිත සමසතරැස් ගල් කණු 4ක් වේ. පසු අවධියක දී පැරණි පිළිමගෙහි ගර්භ ගෘහයේ සහ මණ්ඩප කොටසේ ජනතාවට රැස්වීමට අවකාශය ප්‍රමාණවත් නොවූ නිසා ඉදිරියෙන් තවත් ආයත චතුරස්‍රාකාර කොටසක් එකතු කොට තිබේ. ප්‍රමාණයෙන් එම කොටස දිගින් අඩි 24 අඟල් 8ක් ද පළලින් අඩි 18 අඟල් 10ක් ද වේ. මේ නිසා පැරණි පිළිමගෙයි මණ්ඩප කොටස අලුතින් එකතු කළ මණ්ඩප කොටස සහ පැරණි පිළිමගෙයි ගර්භ ගෘහය සම්බන්ධ කෙරෙන අන්තරාලයක් බවට පරිවර්තනය වී තිබේ. අලුතින් එක් කළ කොටසේ පාදම නිමවා ඇත්තේ ගඩොලින් වන අතර පැරණි කොටසේ පාදම කළු ගලින් නිර්මාණය කර තිබේ. ගර්භ ගෘහය, අන්තරාලය සහ මණ්ඩපය යන අංගයන් ගෙන් සමන්විත වූ පිළිමගෙවල් ආකෘතිය සංවර්ධනය වූ අවධියක එම සැලැස්මට අනුව යළි පිළියෙල කිරීමක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එය හඳුනා ගත හැකිවේ. අලුතින් එකතු කළ කොටසේ දෙපස ප්‍රමාණයෙන් වෙනස් වන සම උසැති රළු ගල් කණු පේළි 2 බැගින් පිහිටා ඇති අතර සම්පූර්ණ පිළිමගෙය වටා මණ්ඩපයෙහි ඉදිරි බිත්තිය හා සම්බන්ධ වන ගඩොල් පවුරක් ඉදි කොට තිබේ. මෙම අවස්ථාවේ දී හැර අභිනවයෙන් සැලසුම් කරන ලද ගන්ධකුටි සම්ප්‍රදායෙන් කිසිදු පිළිමගෙයක මෙතෙක් අනාවරණය කරගෙන ඇති පරිදි අන්තරාල කොටසක් එකතු කොට මූලික සැලැස්ම සංවර්ධනය කරගත් බවට සාධක හමු නොවේ.

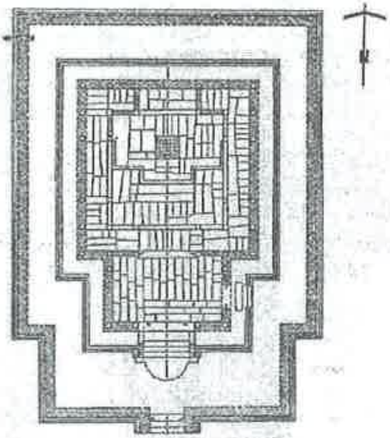
පොළොන්නරු අවධියේ දී ගන්ධ කුටි පිළිමගේ නිර්මාණ සම්ප්‍රදායේ තවත් වර්ධනීය අවස්ථාවක් හඳුනා ගත හැකි ය. අනුරපුර අවධියට අයත් ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙවල් තනි මහලේ ගෘහයන් වේ. එහෙත් පොළොන්නරු දළදා චතුරස්‍රයේ පිහිටා ඇති අටදාගේ සහ හැටදාගේ නමින් හැඳින්වෙන ගොඩනැගිලි ද්විත්වය ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගේ නිර්මාණයේ බිම් සැලැස්ම අනුගමනය කරමින් නිර්මාණය කළ දෙමහල් ගෘහයන් වේ. අටදාගෙය පළමුවන විජයබාහු රජු කළ දළදා මන්දිරය ලෙස ද හැටදාගෙය නිශ්ශංකමල්ල රජු කළ දළදා මන්දිරය වශයෙන් ද සැලකේ. මෙම ගොඩනැගිලි දෙකෙහි ම ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ මූලික බිම් සැලැස්ම අනුගමනය කරමින් ගර්භ ගෘහය සහ මණ්ඩප කොටස නිර්මාණය කර තිබේ. අටදාගෙයි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 45ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. මණ්ඩප කොටස ද පැත්තක් අඩි 30ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි.[28] අටදාගෙයි ගර්භ ගෘහයේ පහත මාලයේ බුදු පිළිම තුනක සාධක දක්නට ලැබෙන අතර, අඩි 9ක් උසැති මධ්‍ය හිටි පිළිමය පමණක් අද ශේෂව ඇත. හැටදාගෙයි ගර්භ ගෘහය පැත්තක් අඩි 47ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. එහි මණ්ඩප කොටස ද පැත්තක් අඩි 32ක් වූ සමචතුරස්‍රයකි. අටදාගෙයි මෙන්ම මෙහි ද ගර්භ ගෘහයේ පහත මාලයේ හිටි බුදු පිළිම තුනකි.

අටදාගෙයි මෙන් ම හැටදාගෙයි ද ප්‍රධාන දොරටුවට මණ්ඩප කොටසට සම්බන්ධිතව දකුණු දිශාවට මුහුණ ලා නිර්මාණය කර තිබේ. මණ්ඩප කොටසට සම්බන්ධිතව නැගෙනහිර දෙසට මුහුණ ලා ගෘහයන් දෙකේම උපදොරටුවකි. මණ්ඩප කොටසේ බිම් මාලයේ වම්පස කෙළවරින් ඉහළ මාලයකට ගමන් කිරීම උදෙසා කරවන ලද පියගැට පෙළක සාධක ද ගෘහයන් දෙකේම දැකිය හැකි වේ. ගෘහයන්වල ඉහළ මාලයේ නෂ්ටාවශේෂ හමු නොවීමට හේතුව ඒවා දැවයෙන් නිර්මාණය කොට තිබීම විය හැකිය. දන්ත ධාතූන් වහන්සේ වඩා හිඳුවා තබන්නට ඇත්තේ ඉහළ මාලයේය.[29] මේ ආකාරයට අටදාගෙය සහ හැටදාගෙය ධාතු මන්දිරය සහ පිළිමගෙයි සංකලනයක් සේ ගන්ධ කුටි පිළිමගේ නිර්මාණ සැලැස්මේ උපරි ව්‍යූහය අවස්ථානුකූල ව සංවර්ධනයට පත් කොට ගෙන නිර්මාණය කළ බව පෙනේ. ගන්ධ

කුටි සම්ප්‍රදායට අයත් තවත් කුඩා පිළිමගේ කිහිපයක් අනුරාධපුර හා පොළොන්නරුවේ මහා ස්තූප අංගණයන්හි වාහල්කඩ දෙපස ස්තූප පාදමට සමාන්තර ව පිහිටා තිබේ. මෙම තොරතුරු අනුව මෙරට ඉදි වූ පැරණිත ම පිළිමගෙවල් නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය වන ගන්ධ කුටි සම්ප්‍රදායේ පිළිමගෙය රජරට ශිෂ්ටාචාර සමය පුරාම මූලික සැලැස්මක් සහිතව කාලානුරූපව නව අංගයන් එක්වෙමින් සංවර්ධනයට පත්ව ඇති බව හඳුනා ගත හැකි ය.



1. සැලසුම -
කිරිබත් වෙහෙර පිළිමගෙය
(Bandaranayake 1974: 191)



2. සැලසුම -
විජයාරාම පිළිමගෙය
(Bandaranayake 1974: 197)

ආන්තික සටහන්

1 Wickremasinghe D.M.Z., Epigraphia Zeylanica, Vol. 1 Part 1, Oxford University Press, London, 1912, p. 218.

2 Weerarathne W.G., Encyclopadia of Buddism, Vol. 5, Facsimile Reprint, the Department of Buddhist Affairs, 2000, p. 296.

3 විජයතුංග හරිශ්චන්ද්‍ර, මහා සිංහල ශබ්ද කෝෂය, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 2008, පිටු 637-640.

4 ලියනගේ සිරි, නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, ශ්‍රී සෝරත මාවත, ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ, 2003, පිට 385.

5 සමන්තපාසාදිකාව, බද්දේගම පියරතන හිමි, වැලිවිටියේ සෝරත හිමි (සංස්:), හේවාවිතාරණ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1929, පිට 10.

6 ගුරුගේ ආනන්ද, දඹදිව බෞද්ධ කලාව, සමයවර්ධන පොත්හල, මරදාන, 1998, පිට 12.

7 දසනායක ඩබ්ලිව්. ඊ., සැවැත්නුවර ජේතවනාරාමය, මහාබෝධි සමාගම, සැවැත්නුරි, බහරා ඉච්, ඉන්දියාව, 1996, පිට 16.

8 දිඝ නිකාය (ප්‍රථම භාගය), බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 1962, පිට 155.

9 මජ්ඣිම නිකාය (ද්විතීය භාගය), බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 1973, පිට 417.

10 Bandaranayake S., Sinhalese Monastic Architechture, Printed in the Netherland, 1974, p. 34.

11 මාරසිංහ වෝල්ටර්, මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍ර, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1993, පිට 41.

12 ගුණවර්ධන ප්‍රිශාන්ත, පුරාවිද්‍යාව (ශ්‍රී ලංකාවේ බහු ජාතික එකමුතුව සහ වාස්තු විද්‍යා උරුමය), ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2009, පිට 136.

13 මාරසිංහ වෝල්ටර්, මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍ර, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1993, පිට 19.

14 ගුණවර්ධන ප්‍රිශාන්ත, ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි බෞද්ධ සංඝාරාම, සමන්ති පොත් ප්‍රකාශකයෝ, හෙට්ටිගම, ජා ඇල, 2010, පිට 136.

15 ප්‍රේමතිලක ලීලානන්ද, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ කලා ශිල්ප, සංස්කෘත පුරාණය, 10 කලාපය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, 1994, පිට 16.

16 මාරසිංහ වෝල්ටර්, මංජු ශ්‍රී භාෂිත වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍ර, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1993, පිටු 41-42.

17 Bell H. C. P., Annual Report, Archaeological Survey of Ceylon, 1893, p. 4.

18 Bandaranayake S., Sinhalese Monastic Architechture, Printed in the Netherland, 1974, p. 212.

19 Ibid, p. 190.

20 Ibid, p. 190.

21 සිරිවීර, ඉන්ද්‍රකීර්ති, ශ්‍රී ලංකේය ඉතිහාස තරංග, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, බෞද්ධ විද්‍යාලය මාවත, වරකාපොල, 2004, පිටු 254-255.

22 Bandaranayake S., Sinhalese Monastic Architechture, Printed in the Netherland, 1974, p. 213.

23 Ibid, p. 214.

24 Ibid, p.213.

25 Ibid, p. 200.

26 ලියනගමගේ, අමරදාස, ගුණවර්ධන රණවීර, අනුරාධපුර යුගය, කැලණිය, 1961, පිට 228.

27 Smithwr J. G., Architectural Remains Anuradhapura, London, 1894, p. 57-59.

28 Bandaranayake S., Sinhalese Monastic Architechture, Printed in the Netherland, 1974, p.203.

29 සෙනෙවිරත්න අනුරාධ, පොළොන්නරුව, (මධ්‍යකාලීන ලක්දිව අගනගරය), පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1998, පිට 159.

අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය හා ලංකාව අතර ගොඩනැගුණු ආගමික සම්බන්ධතා අධ්‍යයනය කිරීමට යොදා ගතහැකි මූලාශ්‍රයක් ලෙස ජිනකාලමාලියේ ඓතිහාසික වැදගත්කම

සහය කථිකාචාර්ය උදය නෙලුම් රත්නායක

හැඳින්වීම

ලංකාව හා අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය අතර පැවති සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී යොදාගත හැකි ප්‍රධානතම මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ජිනකාලමාලි කෘතිය හඳුන්වාදිය හැකිය. එම කෘතියේ සඳහන් වන ආකාරයට මෙය රචනා වී ඇත්තේ බුද්ධ වර්ෂ (බු.ව.) 2060 දි එනම් ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1517 ක් වූ මුසික (මී) රාජ්‍ය වර්ෂයේදි ය.[1] අතීතයේ සිට චීනය ප්‍රධාන නැගෙනහිර ආසියාතික රාජ්‍ය හා අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය ඒ ඒ වර්ෂය ආරම්භයේ දී එම වසර නොයෙක් සත්වයන් සඳහා වෙන්වූ වර්ෂයක් ලෙස හැඳින්වූ බැවින් අදාළ සත්වයාගේ නමින් එම වසර ව්‍යවහාර කිරීමේ සම්ප්‍රදාය අඛණ්ඩව අද දක්වා ක්‍රියාත්මක වේ. ඒ අනුව ජිනකාලමාලිය රචනා වූ වර්ෂය ද මුසික සත්වයා වෙනුවෙන් ව්‍යවහාර වූ වර්ෂයක් වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. ජිනකාලමාලියේ සඳහන් වන ආකාරයට සියම් රටේ නබ්බිස (චියෙන්මායි) නම් නුවර රත්තවන මහා විහාරයේ වැඩ වාසය කළ රතනපඤ්ඤ නම් වූ මහා තෙරුණු වහන්සේ මෙහි ප්‍රධාන කර්තෘත්වය දරා ඇත. උක්ත ග්‍රන්ථය සඳහා ජිනකාලමාලි යන නාමය යොදා ගැනීමට හේතු වී ඇත්තේ මෙහි සඳහන්

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

වන ආකාරයට සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයේ සිට ශාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ වැදගත් සිදුවීම් වර්ෂ හා මාස අනුක්‍රමයෙන් ශාසන කාල ප්‍රමාණයක් දක්වන මාලාවක් වැනිය යන අර්ථය මුල් කරගනිමින් ය. මෙම කෘතියේ අග භාගයේ දැක්වෙන ගාථාවක බුදුරදුන්ගේ පරපුරේ සිට පැමිණි නොයෙක් ග්‍රන්ථවල අඩංගු කාලපරිච්ඡේද හා එකී කාලවකවානුවල වැදගත් සිදුවීම් පණ්ඩිතයන්ට දැන ගැනීම සඳහා මෙම ජිනකාලමාලිය සම්පාදනය කළ බව විස්තර වේ.

> ....අඩ්ඪසත්තති අධිකෙ ජ අඩ්ඪසතසකරාජෙ මූසික සඞ්ඛ්‍යෙතෙ සංවච්ඡරෙ ජිනසාසනස්ස විරට්ඨිත්තං විරචිතොයං ගන්ථො ජිනකාලමාලි නාම පරිපුණ්ණෝති.....[2]

ජිනකාලමාලි කෘතිය ඇසුරින් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද පැරණිතම හා ප්‍රථම ශාස්ත්‍රීය ලේඛන වශයෙන් සැලකෙනුයේ මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන සූරීන් ක්‍රි.ව 1932 දි රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ (ලංකා ශාඛාවේ) සඟරාවේ 32 වැනි කලාපය සඳහා නිකුත් කරන ලද “Religious Intercourse Between Ceylon and Siam in the13th -15th Centuries” [3] ක්‍රි.ව 13-15 වැනි ශතවර්ෂවලදී ලංකාව හා සියම් රාජ්‍ය අතර පැවති ආගමික සම්බන්ධතා) යන මැයෙන් පළ කරන ලද ලිපිය යි. එකී ලිපිය ප්‍රංශ සඟරාවක පළවූ ලිපියක් ආශ්‍රයෙන් සම්පාදනය කරන ලද්දකි. මෙම ප්‍රංශ ලිපිය සඳහා පාදක කරගෙන ඇත්තේ ජිනකාලමාලි නැමති පාලි ග්‍රන්ථය යි.

ඒ අනුව උක්ත සඳහන් කරන ලද ජිනකාලමාලි නැමති පාලි කෘතිය පාදක කර ගනිමින් ලංකාවත් අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයක් වශයෙන් සියම් රාජ්‍යයත් අතර පැවති සම්බන්ධතාවල මූලික අවස්ථා හඳුනා ගැනීමත් සෙසු අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයන් සමග ගොඩනඟා ගත් ආගමික සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය අධ්‍යයනය කිරීමත් යන ප්‍රධාන අරමුණ පෙරදැරිව මෙම පර්යේෂණ ලිපිය ද සම්පාදනය කිරීමට අපේක්ෂා කෙරේ. එහිදි විශේෂයෙන් මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ජිනකාලමාලියේ ඇති ඓතිහාසික වැදගත්කම විග්‍රහ කර බැලීම කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු වේ.

අන්තර්ගතය

ජිනකාලමාලි ග්‍රන්ථයේ අන්තර්ගතය පිළිබඳව විමසා බැලීමේ දී එහි මුල් පරිච්ඡේදවල බෝසත් චරිතය ආරම්භක අවස්ථාවේ සිට ඉදිරියට ද පසුව බුද්ධ චරිතයේ විශේෂ අවස්ථාවන් ද ධර්ම සංගීති ත්‍රිත්වය ද ඇතුළු බුදුන් වහන්සේගේ චරිත ප්‍රදානය මැනවින් විස්තර කර ඇත. ලංකා ඉතිහාසයේ ආරම්භයේ සිට මහසෙන් රාජ්‍ය සමය දක්වා සංක්ෂිප්ත විස්තරයක් ද මෙහිදී ඉදිරිපත් කර තිබේ. ලංකා ඉතිහාසයේ මහසෙන් රාජ්‍ය සමය අවසාන වනවිට වසර 833 ක් ඉක්මවා ගිය බව එහි සඳහන් වේ.[4] පසුව මෙරටට දළදා වහන්සේ වැඩම කරවූ ආකාරය ද සේරුවිල චෛත්‍ය නිර්මාණය කිරීම හා එහි ලලාට ධාතූන් වහන්සේ නිදන් කළ ආකාරය ද සියමට රැගෙන ගිය මහානුභාව සම්පන්න සිංහල පිළිමයක කතා පුවතක් ද බැංකොක් නුවර පිහිටුවා ඇති මැණික් පිළිමයේ ඉතිහාසය ද සියම් - කාම්බෝජ හා ජාවා යනාදි නූතන අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයන්හි අතීත රාජවංශ පිළිබඳ තොරතුරු ද මෙහි විස්තර වේ.

තවද කෝට්ටේ හයවැනි (VI) පරාක්‍රමබාහු රජ සමයේ දි මෙරටට වැඩම කළ සියම් - කාම්බෝජ හා රාමඤ්ඤ ආදි බෞද්ධ රාජ්‍ය කිහිපයක භික්ෂු පිරිස බු.ව. 1967 දි මෙරට වැඩ විසූ වනරතන මාහිමියන් ප්‍රමුඛ සංඝයා වහන්සේලාගෙන් ලාංකේය භික්ෂු උපසම්පදාව ලබා සිය රටවලට ගොස් සිංහල උපසම්පදාව පතුරුවාලු ආකාරය මෙහි විස්තර කර ඇත. මෙම සිංහල උපසම්පදාව රැගෙන යෑම සිදුවී ඇත්තේ බු.ව. 2018 දි එනම් ධම්මචේතිය රජුගේ ආරාධනය මත ක්‍රි.ව 1473 දී කෝට්ටේ හයවැනි බුවනෙකබාහු රජ සමයේ දී රාමඤ්ඤ රටට උපසම්පදාව ගෙන යෑමට වසර 51 කට පමණ පෙරදී ය. මෙම සිදුවීම් දෙකම අපගේ වෙනත් ඉතිහාස ග්‍රන්ථවල සඳහන් නොවීමත් ජිනකාලමාලියේ ඒ පිළිබඳව විස්තර කර තිබීමත් වැදගත් ලක්ෂණයකි.[5]

ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ජිනකාලමාලිය

ජිනකාලමාලියේ දැක්වෙන සිදුවීම් විස්තර කර ඇත්තේ වර්ෂ කාලානුක්‍රමයන් සහිතව බැවින් එය වැදගත් ඓතිහාසික

ග්‍රන්ථයක් සේම විශ්වාසනීය මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් වුවද පරිහරණය කිරීමට හැකිවීම විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතුය. මෙම කෘතිය සම්පාදිත රතනපඤ්ඤ ස්ථවිරයන් වනාහි සිංහල ගණයා යැයි ප්‍රකට භික්ෂු පරම්පරාවකට අයත් උපසම්පදාව ලත් පැවිදි උතුමන් කෙනෙකු වේ. උන් වහන්සේ ලක්දිවට පැමිණි බව නිශ්චිතව සඳහන් නොවන නමුත් තම ආචාර්යවරයාගෙන් ලබාගත් දැනුම හා තොරතුරු ප්‍රකාරව වඩාත් පැහැදිලි ලෙස ලක්දිව පිළිබඳ ආගමික තොරතුරු හා අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය සමග ලංකාව ගොඩනගා ගත් සම්බන්ධතා ජාලය නිරවුල්ව ඉදිරිපත් කර ඇත.

මෙකී ග්‍රන්ථය පාලි භාෂාවෙන් විරචිත ය. භාෂාත්මක ශක්‍යතාව තවදුරටත් පිළිබිඹුවීමට සියම් හා සංස්කෘත මිශ්‍ර භාෂා භාවිතයක් යොදා ගෙන ඇත. ව්‍යක්තව බොහෝ දුරට යහපත් ලෙස මෙහි භාෂා භාවිතය සිදුකර තිබේ. මහායාන ආගමික බලපෑම් මත නක්ෂත්‍රය හා ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ආභාසය මෙහිදී නිරතුරුව ලබා ඇත. ඒ අනුව බොහෝ සිදුවීම් රචනා කිරීමේ දී එයට අදාළ සුබ දිනය, තිථිය, හෝරාව ආදි වූ නැකැත් භාවිතය සම්පූර්ණ කෘතිය පුරාම දක්නට ලැබේ. එසේම මෙම කෘතියේ ලංකාව පිළිබඳ ඉදිරිපත් වන තොරතුරු අතර ඇතැම් නම් හා ගම් වෙනස්කම් සහිතව දක්වා ඇත. උදාහරණ වශයෙන් මහානාග උප රජුගේ දේවිය පුත්‍රයෙකු වැදුයේ යටාල විහාරයේ දී යැයි මහාවංශයේ සඳහන් වේ.[6] නමුත් ජිනකාලමාලියේ සඳහන් වන්නේ එම සිදුවීම සිදුවූයේ ලංකා විහාරයේ දී බව ය. එබැවින් එම පුතුට ලංකාතිස්ස යන නාමය යෙදූ බව එහි තවදුරටත් විස්තරකර ඇත.[7] මහාවංශයේ විස්තර වනුයේ එකී පුත්‍රයා යටාලතිස්ස යන නාමයෙන් හැඳින්වූ බව ය.[8] මෙම කෘතියේ ක්‍රි.පූ. වැනි සියවස පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කිරීමේ දී දුටුගැමුණු කතා පුවත විස්තරාත්මක ලෙස දක්වා ඇත. එහිදි රජුගේ සංග්‍රාම සඳහා සෘජුව සම්බන්ධ වූ රාජකීය හස්තියා මහාවංශයේ හඳුන්වා ඇත්තේ කණ්ඩුල යන නාමයෙනි.[9] නමුත් ජිනකාලමාලියේ මෙම හස්තියාගේ නම දැක්වෙනුයේ කුණ්ඩල යනුවෙනි.[10] මේ ආකාරයට ලාංකේය ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී යොදා

ගන්නා ප්‍රධානතම වංශකතාවක් වශයෙන් සැලකෙන මහාවංශයේ දැක්වෙන කතා පුවත් හා ජිනකාලමාලියේ ඒවා විස්තර වන ආකාරය අතර යම් යම් වෙනස්කම් දැකගත හැකිය.

අප මහා බෝසතාණන් වහන්සේ නියත විවරණ ලැබීමට පෙර අවධියේ සිට තොරතුරු මෙම කෘතියේ විස්තර වී ඇත. වෙනත් පොතපතෙහි සඳහන් නොවන පුරාණ බුදුවරුන්ගේ නම් කිහිපයක් ද මෙහි අන්තර්ගත වේ. මහායාන සම්ප්‍රදායට නැදෑකම් කියන පොත්පත් කිහිපයක තොරතුරු ද මෙහි අඩංගු වේ. එහිදී ලක්දිව පිළිබඳ විශේෂ සැලකිල්ලක් දක්වන මෙහි කර්තෘ හිමියන් බුද්ධ චරිතය පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමේ දී අදාළ කාලපරිච්ඡේදය පැහැදිලි දින වකවානු සහිතව දැක්වීම වැදගත් ය. බුදුන් වහන්සේ ලංකාවට වැඩම කළ ස්ථාන පිළිබඳ විස්තර කිරීමේ දී එකී ස්ථාන බුද්ධ පාද ස්පර්ශය ලද නිසා ඒවා ආරක්ෂා කිරීමට දේව පුත්‍රයන්ට භාර කළ ආකාරය හා එකී ස්ථානවල ආරාක්ෂාව භාරගත් දෙවිවරුන් ගේ නම් ආදිය ද මෙහි විස්තර කර ඇත.[11] එම ආරක්ෂක දෙවිවරුන් පිළිබඳ මින් පෙර වෙනත් කිසිදු මූලාශ්‍රයක සඳහන් වී නොමැතිවීම තවත් වැදගත් ලක්ෂණයකි.

ජිනකාලමාලිය රචනා කිරීමේ මූලික අරමුණ බවට පත්ව ඇත්තේ කෝට්ටේ හයවැනි (VI) පරාක්‍රමබාහු රජ සමයේ දී බු.ව 1968 එනම් ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1421 දී කාම්බෝජයේ හා සියම් දේශයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙරටට වැඩම කොට කැලණි ගඟ සීමාවේ දී උපසම්පදාව ලබාගත් අවස්ථාව පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීමයි. ඉන්පසුව උන්වහන්සේලා ස්වකීය රටවලට වැඩම කොට 15 වැනි සියවසින් ඇරඹි සමයේ සිට සිංහල දේශයේ උපසම්පදාව එකී රාජ්‍යයන් ප්‍රධාන අග්නිදිග ආසියාතික රටවල ව්‍යාප්ත කිරීමේ සුවිශේෂී සිදුවීම මෙහි විග්‍රහ කර ඇත. මෙය රාමඤ්ඤ දේශයේ ධම්මචේතිය රජුගේ ඉල්ලීම මත එරටට සිංහල උපසම්පදාව වැඩම වීමට වසර 50කට පෙර දී සිදුවිය. පසු අවස්ථාවේ දී රාමඤ්ඤ දේශයට උපසම්පදාව ගෙන ගොස් ඇත්තේ හයවැනි (VI) භුවනෙකබාහු රජ සමයේ දී වීදාගම මහා තෙරණුවන් වහන්සේගේ ප්‍රධානත්වයෙනි. එම අවස්ථාවේ දී මෙරටින් සිංහල උපසම්පදාව ගෙන යෑම හා

රාමඤ්ඤ දේශයේ හංසාවතී නුවර කල්‍යාණි සීමාවේ දී එය බැඳීම ආදි ප්‍රවෘත්ති එරට ධම්මචේතිය මහරජු විසින් ලේඛනගත කොට ඇත. එය කල්‍යාණි ශිලාලිපිය නමින් ප්‍රකට වේ.[12]

ඉහත සාකච්ඡා කරන ලද තොරතුරුවලට අනුව ජිනකාලමාලි කෘතිය අපගේ වෙනත් මූලාශ්‍රවල සඳහන් නොවන කරුණු දැක්වීමට ගෙන ඇති උත්සාහය නිසා වඩාත් වැදගත් දුර්ලභ මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් හඳුන්වාදිය හැකිය. ලාංකේය ඉතිහාසයේ අඩුලුහුඬුකම් කිහිපයක් පූර්ණය කිරීම සඳහා මෙම කෘතියෙන් ලැබෙන පිටුබලය වැදගත් ය. මෙහි සඳහන් ඇතැම් කරුණු මෙරට වෙනත් මූලාශ්‍රවල දක්නට නොවීමෙන් ඒකී වැදගත්කම තවදුරටත් තහවුරු වී ඇත.

ලක්දිවින් ගෙනයනු ලැබූ මහානුභාව සම්පන්න ලෝහ පිළිමයක් හෙවත් සිංහල පිළිමය (සීහල පටිමා) යැයි ප්‍රකටව පැවති බුදු පිළිමයක් සියම් දේශයේ බොහෝ ප්‍රදේශවල වැඩමවා නොයෙකුත් පුද සත්කාර දැක්වූ ආකාරය මෙම කෘතියේ අවස්ථා ගණනාවක දී දීර්ඝව විස්තර වේ. එසේම බැංකොක් නුවර රාජකීය විහාරයේ තබා ඇති මරකත මාණික්‍ය පිළිමයේ ඉතිහාසය හා එය වරෙක ලක්දිවට වැඩම කරවූ ආකාරය ද සියම්, කාම්බෝජ හා ලාවා යන අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යවල රාජවංශ පිළිබඳව ද හරිපුඤ්ජ, නබ්බිසිපුර, අයෝධ්‍ය හා සුඛෝදය ආදි වූ මහා නගර පිළිබඳව ද මෙහි තොරතුරු දැක්වෙන බැවින් අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය සම්බන්ධයෙන් සිදු කරන අධ්‍යයනයක දී වුවද මෙකී මූලාශ්‍රය භාවිත කිරීමට හැකියාවක් තිබේ. එබැවින් ජිනකාලමාලිය ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් කොපමණ වැදගත්කමක් හිමිකර ගෙන තිබේද යන්න ඉන් අනාවරණය වේ.

මෙකී මූලාශ්‍රයේ සඳහන් තවත් වැදගත් කරුණක් වනුයේ උදුම්බර මහාසාමි නැමති සිංහල තෙර නමක් මෙහි දැක්වෙන උපසම්පදා උත්සවයට පෙර රාමඤ්ඤ දේශයට වැඩම කළ බව ය. උදුම්බරගිරි යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ දිඹුලාගල ය. එය මෙරට ප්‍රකට ආරණ්‍යය සේනාසනයක් ලෙස සැලකෙන බෞද්ධාගමික මධ්‍යස්ථානයකි. මෙම ස්ථාන බෞද්ධාගමික

ප්‍රාඥයන් හා උගතුන් විසූ තැනක් යැයි සැලකේ. මෙහි උදුම්බර මහාසාමි යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ උදුම්බරගිරියේ වැඩවිසූ මහාසාමි වහන්සේ යැයි විශ්වාස කෙරේ.[13] එතුමන් වහන්සේ සමග ආනන්ද නමැති තවත් ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් රාමඤ්ඤ දේශයට වැඩම කර ඇත. සියම් රාජ්‍යයේ සුඛෝදය නුවරින් වැඩම කළ සුමන නැමති මහාතෙර නමක් මෙම උදුම්බරසාමි වෙත පැමිණ නැවත ප්‍රවෘජ්ජාව ලබා උපසම්පදා ප්‍රාප්ත වී විනය කර්ම සිදුකරන ආකාරය උක්ත මහාසාමිවරයා වෙතින් ඉගෙන ඉන් පසුව රාමඤ්ඤ දේශයෙන් එකී උපසම්පදා කර්මය සියම් රටට ගෙන ගොස් ඇත. එම හිමියන් පසුව රාජ පූජිත වූ ආකාරය පිළිබඳව ජිනකාලමාලියේ දීර්ඝව විස්තර කර ඇත. මේ ආකාරයට ජිනකාලමාලිය අධ්‍යයනයෙන් ලාංකේය ඉතිහාසය ගොඩනගා ගැනීමට පමණක් නොව සමකාලීන අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යවල දේශපාලන හා ආගමික තොරතුරු ඊට සමගාමීව අධ්‍යයනය කිරීමට වුවද මහඟු පිටුබලයක් ලැබේ.

අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍ය හා ලංකාව අතර ගොඩනැගුණු ආගමික සම්බන්ධතා

උක්ත සඳහන් කළ පරිදි ජිනකාලමාලිය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අතීත ලංකා හා අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයන් සමග පැවැත්වූ සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය අවබෝධ කරගත හැකි ආකාරය පිළිබඳ සලකා බැලිය යුතුය. එහිදී විශේෂයෙන් ආගමික සම්බන්ධතා පැවති ආකාරය හා එහි මූලික ස්වරූපය පිළිබඳ අවධානය යොමු කෙරේ. යථෝක්ත කෘතියේ දැක්වෙන තොරතුරුවලට අනුව සියම් රට සුඛෝදය නුවර ධර්මරාජ නැමති රජෙකු රාජ්‍ය මෙහෙයවන සමයේ දී සුඛෝදය නුවරවාසී සුමන නමැති තෙරුන් වහන්සේ නමක් අයෝධ්‍යා නුවරට වැඩම කර එහි ගුරු වහන්සේලාගෙන් ධර්මය ඉගෙන නැවත සුඛෝදය නුවරට වැඩම කළ සමයේදී උදුම්බර නැමති ස්වාමීන් වහන්සේ නමක් ලක්දිවින් රාමඤ්ඤ දේශයට වැඩම කර ඇත. ඒ ඇසූ සුමන තෙරුන් මිත්‍රයෙකුගේ මාර්ගයෙන් ලාංකේය ස්වාමීන් වහන්සේලා වෙත ගොස් නැවත පැවිදි වී ධර්මය ඉගෙන ගෙන ඇත. එකල

සුබෝධයවාසී ධර්මරාජ රජු සියලු සංඝ කර්ම මෙහෙයවීමට සමත් භික්ෂු නමක් උදුම්බර මහාසාමීන් වහන්සේගෙන් ආයාචනා කර ඇත. එහිදී මහාසාමීන් විසින් ශාසනාභිවෘද්ධිය පතා සුමන තෙරුන් ඒ සඳහා එවා ඇත.[14] එහිදී රජු අනුග්‍රහය දක්වා අම්බවනාරාමය සුමන තෙරුන් වෙනුවෙන් පූජා කර තිබේ. මෙකල මෙම නගරයේ එක් ස්ථානයක ධාතූන් වහන්සේ නමක් ප්‍රාතිහාර්ය දක්වා ඇත.[15] පසුව එම ධාතූන් වහන්සේට ධර්මරාජ රජු හා ඔහු පුත් ලිදෛයය රජු විසින් උපරිම අනුග්‍රහය දැක්වී ය.[16] මෙසේ ලාංකේය භික්ෂූන් වහන්සේලා ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් සුබෝදය නුවර බෞද්ධ ආගමික කටයුතු වර්ධනය වූ බව මෙම කෘතිය තුළින් පැහැදිලි වේ.

තවද මෙකල නබ්බිසි නුවර විසූ කිලනා රජු ද සියලු සංඝ කර්ම මැනවින් පැවැත්විය හැකි භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් පිළිබඳ අපේක්ෂාවෙන් පසුවිය. එබැවින් රාමඤ්ඤ දේශයේ එවකට වැඩ වාසය කළ උදුම්බර මහාසාමීන් වෙත දූතයන් පිටත් කර හැරියේ ය.[17] එහිදී මහාසාමීන් විසින් තම ශිෂ්‍ය තෙර නමක් වූ ආනන්ද නැමති භික්ෂූන් වහන්සේ රාජ්‍ය දූතයන්ට භාර දුනි. නබ්බිසි නුවරට වැඩම කළ ආනන්ද ස්ථවිරයන් වහන්සේ ස්වකීය ගුරුන් වහන්සේ වූ උදුම්බර මහාසාමීන් ගෙන් අවසර නොලත් බැවින් ආරණ්‍යයෙහි සංඝ කර්ම කිරීමට ඉදිරිපත් නොවීය. එහිදී ආනන්ද ස්ථවිරයන් දැන්වූ පරිදි සුබෝදය නුවර වෙසෙන පෙරකී සුමන ස්ථවිරයන් නැවත නබ්බබිසි නුවරට වැඩම කරවා ගෙන ඒමට සියම් රජු එකඟ වූ නමුත් එහිදී දූතයන් විසින් සුමන ස්ථවිරයන් වහන්සේ වෙනුවට සද්ධා තිස්ස නැමති තෙර නමක් වැඩම කරවා ඇත. නමුත් සියම් රජු තවදුරටත් සුමන තෙරුන් සිය දේශය වෙත ගෙන්වා ගැනීමේ ප්‍රයත්නය අත් නොහරිමින් සුබෝදය නුවර ධර්මරාජ රජු වෙත දූතයන් යැවූ අතර ඇතැම් විටෙක තමාම ඒ සඳහා සහභාගීවීමට පවා රජු ඉදිරිපත් විය. කෙසේ හෝ අවසානයේ, දී ධර්මරාජ තෙමේ ශාසන අභිවෘද්ධිය පිණිස සුමන ස්ථවිරයන් නබ්බිසි පුරයට එවූ අතර එහිදි උන් වහන්සේ ප්‍රාතිහාර්ය පෑ ධාතූන් වහන්සේලා ද රැගෙන ඒමට සමත් වූ සේක. මෙසේ පාරිශුද්ධ සිංහල බෞද්ධ සංඝ කර්ම ලබා ගැනීමට නබ්බිසි නුවර කිලනා මහරජුට හැකි වූ බැවින් ඒ රජු විසින් හරිපුඤ්ජය නුවර

නැගෙනහිර පසින් පිළිම ගෙයක් ඉදිකරවා ඇත. ඉන් පසුව මෙකී නගර සියල්ලම පාහේ බෞද්ධ ආගමික ප්‍රබෝධයක් වර්ධනය වූ අතර එම තත්ත්වය අඛණ්ඩව පැවතිණි. මෙම තොරතුරුවලට අනුව මැනවින් පැහැදිලි කර ගත හැක්කේ මෙම සියලු රාජ්‍යයන් තුළ බෞද්ධාගමික පසුබිමක් නිර්මාණය කරන ලද්දේ ලාංකේය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ ප්‍රමුඛත්වයෙන් බව ය.

එසේම මේ අවස්ථාවේ දී සුඛෝදය රජු හා ධර්මරාජ රජු ලංකාවේ අසිරිමත් බුදු පිළිමය ද හුවමාරු කර ගෙන ඇත. මෙම හුවමාරුව තුළින් දෙරටේ රජවරුන් ගේ දේශපාලන අපේක්ෂා චිරාත් කාලයක් අඛණ්ඩව පැවතිණි. ඔවුනොවුන්ගේ සංස්කෘතීන් කෙරෙහි ද බලපෑ දායාද ලෙස සිංහල උපසම්පදාව හා සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතිකාංග හුවමාරුවීම වැදගත් වේ. ලංකාවෙන් හුවමාරු වූ මෙම සිංහල පිළිමය වසර 700ක් පමණ සියම් දේශයේ දේශපාලනමය හා සංස්කෘතික වටිනාකම් පිළිබිඹු කරන ආකර්ෂණීය ස්මාරකයක් වූ අතර එසේම තම්බලිංගමු ධර්මකීර්ති තෙරුන්ගෙන් ඇරඹි පළාබත්ගල වනවාසය නමින් ප්‍රකට වනවාසී සම්ප්‍රදාය ද මේ ඔස්සේ ලංකාවේ නිර්මාණය විය.[18] ක්‍රි.ව. 13 වැනි සියවස අගභාගය වන විට සියම් රාජ්‍යයේ උතුරු දේශයේ නව රාජ්‍යයන් ලංකාව සමග තව තවත් සම්බන්ධතා තහවුරු කරගෙන ඇත.[19] මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන සූරීන්ට අනුව ජිනකාලමාලියේ දැක්වෙන ආකාරයට චන්ද්‍රභානු නම් ජාවක රජු සුඛෝදය නම් තායිලන්ත රාජ්‍යයේ ධර්මරාජ රජු බවත් ඔහු සීහළ පටිමාවක් ඉල්ලා මෙරට දෙවරක් ආක්‍රමණය කළ බවත් විස්තර කර ඇත. මෙය උක්ත සඳහන් කළ සීහළ පටිමාව හා සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කළ හැකි තවත් අවස්ථාවකි.[20]

ජිනකාලමාලිය සඳහන් කරන පරිදි බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර 700 ක් ගතවූ කල සිංහල රජු විසින් බුද්ධ රූපය දකිනු රිසියෙන් ඒ බව මහා සංඝයා වහන්සේලාගෙන් විචාළීය. මෙය දඹදෙණි රාජ්‍ය සමයේ එනම් 13 වැනි සියවසේ සිදුවූවක් වශයෙන් සැලකේ. එකෙණෙහි රහතන් වහන්සේලාගේ ආනුභාවයෙන් නාරජු විසින් බුද්ධ රූපය රජු ගේ සැකය දුරලනු පිණිස මැවීය.

රජු දින සතක් පුරාවට එම රූපය පුදනු ලැබූ අතර ප්‍රතිමා නිර්මාණකරුවන් ලවා පසුව එහි පිටපතක් මනා සේ සකස් කරවා ගෙන ඇත. ඔපමට්ටම් කළ අලංකාර එම පිළිම වහන්සේ රජුගේ පමණක් නොව පසුකාලීන ඔහුගේ සියලු දරු මුනුපුරන් ගේ වන්දනයට ද පාත්‍ර වූහ. මේ අවස්ථාවේ දී සියම් රටේ සුඛෝදය නුවර රෝචරාජ නැමැත්තෙකු රාජ්‍යත්වයට පත්විය. ඔහු වරෙක මුහුද දකිනු රිසින් සිරිධම්ම නුවරට පැමිණ ඇත. ඒ නුවර සිරිධම්ම නැමති රජෙකු පාලනය මෙහෙයවීය. එහිදී ලක්දිව තිබෙන සිංහල ප්‍රතිමාවේ ආශ්චර්යය රෝජරාජ රජුට දැනගන්නට සැලසීය.

ලංකාද්වීපය දිව්‍ය ආරක්ෂාව සහිත ස්ථානයක් වූ බැවින් එම රජවරු දෙදෙනා විසින් මෙරටට දූතයකු එවා ඇත. ලක්දිව එවකට පාලනය මෙහෙය වූ රජු දූතයාගේ ඉල්ලීම පරිදි බුද්ධ ප්‍රතිමාව ලබාදීම සඳහා සත් දිනක් නොකඩවා පූජා පවත්වා අවසානයේ ඉතා ශ්‍රද්ධාවෙන් යුතුව එය භාරදුණි. සාගරය තරණය කරමින් වැඩමවා ගෙනයනු අවස්ථාවේ දි අහඹු සිදුවීම් පවා වුවද කෙසේ හෝ දේව අනුහසින් එම පිළිමය ආරක්ෂා වී අවසානයේ දී රෝචරාජ රජු ගේ සුඛෝදය නුවරට වැඩම කරවා තිබේ. රජු ගලින් හා ගඩොලින් තැනූ චෛත්‍යයක් ද රන් ආලේපිත තඹ තහඩුවලින් කළ දිව්‍ය විමානයක පිළිම ගෙයක් ද කරවා එම පිළිමය එහි තැන්පත් කරවීය. රෝචරාජ රජුට පසුව සිහිසුනට පත් සියලු රජවරුන් පාහේ එම පිළිමයට පුද සත්කාර අඛණ්ඩව පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. රාජ්‍ය මෙහෙයවීම හා අසල්වැසි රාජ්‍ය සමග පැවැත්වූ අත්‍යන්ත සම්බන්ධතාවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙම සිංහල ප්‍රතිමාව පසුව අසල්වාසී කාම්බෝජය, වජිරපාකාරපුර ආදි නොයෙක් රාජ්‍යවල අධිපතීන්ගේ අතට පත් වූයෙන් එකී නව රාජ්‍ය ලංකාව සමග ආගමික සම්බන්ධතා ගොඩනංවා ගෙන තිබේ. ජංරායපුරාධිපතීන් ද සිංහල පිළිමයේ ආනුභාවය අසා තිපඤ්ඤ රජු හා අයෝධ්‍යාවේ රජු අතර එය ලබා ගැනීම සඳහා අරගලයක් ද යෙදිණි. එම පිළිමයේ වැදගත්කම නිසා අවසානයේ දී අර්බුදයක් මතු නොවන ආකාරයට එම ගැටුම් නිමා විය. අවසානයේ දී සිංහල පිළිමයට සමාන ආකාරයට තවත් අනුරුවක් නිර්මාණය කෙරිණි. මේ අනුව උතුම් සිංහල පිළිමය

ලක්දිවින් සිරිධම්ම පුරයේ ද සුඛෝදය නුවර ද ජයනාද පුරයෙහි ද අයෝධ්‍යා නුවර ද වජිරපාකාරපුරයෙහි ද නබ්බිසිපුරයෙහි ද ජංරායනුවර ද පල්ලංකදිපකයෙහි ද රාජකීයන් හා ජනතාව ගේ වන්දනාවට වරින් වර පාත්‍ර විය.[21]

සිරිලක් සඟ පරපුර හා ලංකා ශාසන සම්ප්‍රදායේ අඛණ්ඩතාව හා නිරවද්‍යතාව අග්නිදිග ආසියාවේ ථෙරවාදි සම්ප්‍රදාය තුළ තවදුරටත් ව්‍යාප්තවීම මෙසේ සිදුවිය. ලාංකේය උපසම්පදාව හා ශාසන සම්ප්‍රදායන් ලබාගනු වස් බුරුම භික්ෂූන් ක්‍රි.ව 1423 දි ලංකාවට පැමිණ ඇත. ඒ වසරේදිම උතුරු හා දකුණු සියමේ හා කාම්බෝජයේ භික්ෂූන් තිස්තුන් නමක් (33) ලාංකේය භික්ෂූන් ගෙන් උපසම්පදාව ලබා ගැනීමට මෙහි වැඩි සේක.[22] මේ පිළිබඳව ජිනකාලමාලියේ විස්තර කර ඇත. එනම් නබ්බිසි පුරයේ තිස්ස රජු රාජ්‍ය මෙහෙයවන සමයේ දී මේධංකර නැමති ස්ථවිර නමක් මෙරටට වැඩම කර ඇත.[23] එය සිදුවූයේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර 1967 ක් ගතවූ පසු හෙවත් ක්‍රි.ව 1424 දි පමණ ය. එහිදී මෙම භික්ෂූන් සියලු දෙනාම පාහේ එක්වී සාකච්ඡා කොට කතිකා කරගෙන ඇත්තේ ජීවමාන බුදුරජු ලක්දිවට තෙවරක් වැඩම කළ නිසා එරටින් ශාසනෝපසම්පදාව තම රටවලට ද වැඩම කරවා ගතයුතු බවය. මෙසේ ඒකමතිකව කතිකා කර ගැනීමෙන් පසුව ලක්දිවට වැඩම කළ එම පිරිස මෙරට වැඩසිටි ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වූ වනරතන මහසාමින් කරා එළඹ පිළිසඳරක යෙදී සිය අවශ්‍යතාව නොවළහා ප්‍රකාශ කළෝය. එහදී උක්ත සඳහන් කළ භික්ෂූන් වහන්සේලා තිස් තුන් නමත් රාමඤ්ඤ දේශයෙන් වැඩම කළ තවත් භික්ෂූන් වහන්සේලා සය නමක් ද එක්වී සියලු භික්ෂූන් වහන්සේලා තිස්නව නමක් (39) තෙරවරුන් මෙකී ඉල්ලීම ඉදිරිපත් කළෝය. එහිදී තවදුරටත් දන්වා ඇත්තේ ලක්දිව පැවති අක්ෂර පිළිවෙළ, වචන උච්චාරණ විලාසය හා ස්වර නගා ශබ්ද කිරීම යනාදි සියල්ල අධ්‍යයනය කොට ඒවා වඩාත් සාර්ථක ඒවා යැයි අවබෝධකර ගත් බැවින් අවසානයේ දි මෙරටින් භික්ෂු උපසම්පදාව කර්මය රැගෙන යෑමට සිය ඉල්ලීම ඉදිරිපත්කර ඇත.[24] මෙය බු.ව. 1968 හෙවත් ක්‍රි.ව. 1420 දී සිදුවිණැයි සැලකේ. ඒ අනුව ඇසළ මස පුරපසළොස්වක්ලත් ඉරු දින

තෙළෙස් වැනි තීරීයේ දෙට නැකත පැවති අවස්ථාවේ දී ඉතා සුභ මුහුර්තියෙන් සිංහල රජු විසින් කැලණියේ යාපා පටුනේ ඔරු එකට ගළපා සකස් කරන ලද මණ්ඩපයක දී සංඝරාජ වනරතන මහා ස්වාමීන් වහන්සේ කර්මාචාර්ය ලෙස නම් කරමින් ධර්මාචාරී නැමති ධර්මාචාර්යයන් උපාධ්‍යාය කොට විංශතිවර්ගික සංඝයා වෙතින් මෙකී උපසම්පදාව ලබා ගෙන ඇත.

මෙසේ උපසම්පදාව ලද විදේශීය භික්ෂූන් දළදාව ද සමන්ත කූළයෙහි සිරිපාද සටහන ද සොළොස් මහා ස්ථානයන් ද වැඳ පුදා ගනිමින් ආචාර්ය උපාධ්‍යාගෙන් අවසරය ද රැගෙන නැවත සිය රට පැමිණීමට සූදානම් වුවද මේ අවස්ථාවේ දී සිය මව් රටවල ඇතිවූ දුර්භික්ෂ තත්ත්වය නිසා සාරමසක් පමණ ලංකාවේම වාසය කරන්නට යෙදුණහ. එහිදී තෙරවරුන් උපාධ්‍යාය බව පිණිස සර්වඥ ධාතූන් වහන්සේලා නමක් ද ඉල්ලා ඇත. පසුව සිය නගර කරා ගිය එම පිරිස බෙලාංග නුවර වංග නදියේ වච්‍යංජ නැමති ගංගා තොටමුණේ දී ප්‍රථම උපසම්පදා කර්මය සිදුකර ඇත. පසුව හරිලුංච නුවර බිංග නදියේ දෙවන උපසම්පදා කර්මය ද නාළිකෙරයාංල නැමති තොටමුණේ දී තෙවන උපසම්පදා කර්මය ද සිව්වැනුව සිරිධම්මචක්කවත්ති රජුගේ දෙටු සොයුරු බාලිසංදේව විසින් කුම්භාම්පන්න තොටදී ද සිදුකර ඇත.[25] එසේම සෝමචිත්ත ස්වාමීන් වහන්සේ විසින් සිංහල උපසම්පදාව ඛේම නුවර ද මින් පසුව පිහිටුවා ඇත. තවද මර්කටක වර්ෂයේ පටන් මේ දක්වා නබ්බිසිපුරාධිපති රජු ගේ රාජ්‍ය සමයේ දී සිංහල වංශික භික්ෂූහු හැම නුවරින්ම උපසම්පදාව ලබා ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් නබ්බිසිපුරයට අවුරුදු පතා පැමිණ බිලක බද්ධ සීමාවේ දී සිංහල උපසම්පදාව ලබා ගෙන ඇත.[26]

පසුව බිලක රජ තෙමේ සිංහල වංශික භික්ෂූන් වෙතින් බෝගස් සිටුවීමේ කටයුත්ත හා බෝධි වෘක්ෂ වන්දනාව පිළිබඳ තොරතුරු අසා මහා බෝධියක් සිටුවීමට මහා බෝධාරාමය ඉදිකර ඇත. තවද නබ්බිසි නුවරින් වයඹ දිග රෝහිණී ගංතෙර උස්වූ රම්‍ය ස්ථානයක උත්තමපඤ්ඤ තෙරන්ට විසීමට ආරාමයක් ඉදිකළ අතර එහි බෝ ගසක් ද රෝපණය කරවීය. ඊට පෙර ලක්දිවට

වැඩම කළ භික්ෂූන් දකුණු ශාඛා බෝධියෙන් බීජ ගෙන ගොස් දේව පර්වතයෙහි ආරාමයක පැළකර ඇත. එහිදී උස් වේදිකාවක සත් සතිය ද ඉදිකරවා ඇත. පසුව එම ආරාමය මහා විහාරයක් දක්වා සංවර්ධනයකර තිබේ.[27] තවද බිලක රජු මහාධම්මගම්භීර තෙරුන් විසින් ලක්දිවින් ගෙන ගොස් පරම්පරා ගතව සීහළ ගොත්ත මහා සෙනෙවියන් විසින් පුදන ලද ධාතු නමක් ද හෙතෙම පිහිටුවා වන්දනා කර ඇත.

සිරිධම්මකිත්ති රාජ්‍ය සමයේ දී මහා කලියුගයක් උදා විය. එබැවින් මෙම පිළිමය නැවත ලංකාවේ පිහිටුවීය. බු.ව. 1200ක් ඉක්මවූ පසුව අරිමද්දනපුරයෙහි එක් ධාර්මික රජෙකු පහළ වූ අතර පසුව ඔහු පුත් අනුරුද්ධ නැමති තවත් ශ්‍රේෂ්ඨ පාලකයෙකු රාජ්‍යත්වයට පත්විය. ඔහු බුදු සසුනේ පැහැදී තුන් පිටකය ලියනු කැමති විය. එරට ඒ වනවිට පැවති ත්‍රිපිටකයේ ශුද්ධ අශුද්ධභාවය එහිදී විමසා ඇත. එරට පඬිවරුන් පැවසූ පරිදි ලක්දිව ත්‍රිපිටකය නම් ශුද්ධ එකක්ම විය. එබැවින් රජු තම සෘද්ධි බලයෙන් අජානීය අශ්වයෙකු පිට නැඟී අහසින් ලක්දිවට පැමිණියේය. එහිදි තුන් පිටකය ගැනීමට උත්සාහ කරනු ලැබුව ද එවිට ලක්රජු තමාගේ අනුග්‍රහයෙන් මෙරට දී එය පිටපත් කරදිමට ඉදිරිපත් විය. නමුත් අනුරුද්ධ රජු ඊට එකඟ නොවූයේ එය පිටපත් කිරීම තමා ගේ අනුග්‍රහයෙන් තම මව් රටේ දී සිදුකිරීම වඩාත් ගෝචර වන බැවිනි. ඉන් පසුව එකී එකඟතාව මත තුන් පිටකය හා නිරුක්ති පිටකය එක් නැවකින් ද තවත් නැවක තවත් පිටක දෙකක් ද මැණික් පිළිමය ද තබවා සිය මව් රටට යාත්‍රා කර ඇත.[28] නැව් දෙකින් එකක් අරිමද්දනයට පැමිණි අතර පිළිමය සහිත නැව මහා නගරයට හොවත් කාම්බෝජයට පැමිණ තිබේ. බොහෝ කලක් මෙම නගරයේ පිටක හා පිළිමය තබා ඇත.[29] අවසානයේ දී අනුරුද්ධ රජු පිටක පොත් පමණක් රැගෙන මැණික් පිළිමය කාම්බෝජ නුවර තබා සිය රටට පැමිණ ඇත. එසේම මේ අවධියේ දී හරිපුංජයේ බිලකපන්තාධිරාජ තෙමේ රත්තවන මහාවිහාරය ඉදිකරනු කැමැත්තෙන් සිංහල පරම්පරාවට මහාසාමිවරයෙකු අත්‍යවශ්‍ය බව අවබෝධ කරගෙන ඇත.[30] එහිදී රතන විහාරයේ සිංහල ශාසන වංශයේ මහාසාමි

තනතුර සඳහා මහාබෝධාරාමාධිපති සද්ධම්මසණ්ඨිර තෙරුන්ට ආරාධනා කර ඇත. එහිදී රතන විහාරය හා සිංහල ශාසන වංශය තවදුරටත් දියුණු කිරීමේ අවශ්‍යතාව හැඟී ගියේය. මෙසේ සිංහල උපසම්පදාව කාම්බෝජය, සියම හා බුරුමය යන රටවල ව්‍යාප්ත වූ ආකාරය මෙහිදී සැලකිල්ලට ගැනිණි. මෙසේ රැගෙන ගිය පැවිදි උපසම්පදාව හරහා වනවාසී ලංකා ශාසන වංශය සුඛෝදය නුවර පිහිටවූ අතර එහි මූලස්ථානය වනරතනාරාමය හෙවත් අත්තවනාරාමය නම් විය. මේ අනුව සියම් භික්ෂූන් විසින් ලක්දිව පැවති මහණ උපසම්පදා ක්‍රමය හා ශාසන සම්ප්‍රදාය රැගෙන යෑම මිහිඳු හිමියන් විසින් අරම්භ කරන ලද මහාවිහාර සම්ප්‍රදාය සහිත පිරිසිදු ථෙරවාදි සම්ප්‍රදාය තවදුරටත් අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයන්හි ව්‍යාප්තවීමකි.

සමාලෝචනය

ඈත අතීතයේ සිට ලංකාව පෙරඅපර දෙදිග රාජ්‍යයන් සමග අත්‍යන්ත සම්බන්ධතා පැවැත්වූ බවට සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය ඇසුරින් බොහෝ තොරතුරු ප්‍රමාණයක් අනාවරණය වේ. මේ අතරින් අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයන් සමග ලංකාව ගොඩනගාගත් සම්බන්ධතා පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් තොරතුරු අනාවරණය වනුයේ 13 වැනි සියවසින් පසුව ය. එහිදි විශේෂයෙන් එම රාජ්‍යයන් සමග ලංකාව පැවැත්වූ ආගමික සම්බන්ධතා පිළිබඳ තොරතුරු බහුල වශයෙන් හමු වේ. එසේ තොරතුරු අනාවරණය කරගත හැකි මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ජිනකාලමාලිය සුවිශේෂී වැදගත්කමක් හිමිකර ගෙන ඇත. ලංකාව සමග බුරුමය, සියම, තායිලන්තය හා කාම්බෝජය වැනි ඈත පෙරදිග රටවල් ගොඩනගා ගත් ආගමික සම්බන්ධතා නිසා එම රටවල ථෙරවාදි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අනුකූල බෞද්ධ ආගමික පසුබිමක් නිර්මාණය විය. ඒ පිළිබඳ ජිනකාලමාලි කෘතිය ඇසුරින් වඩාත් පැහැදිලි වේ. මේ අනුව ලංකාව හා උක්ත සඳහන් කළ රාජ්‍යයන් අතර පැවති සම්බන්ධතා හා එහි ස්වරූපය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ජිනකාලමාලි කෘතිය භාවිත කිරීමට ඇති ශක්‍යතාව මෙම සාකච්ඡා තුළින් අනාවරණය වේ.

පුරාවිද්‍යාව හා පුරාවිද්‍යා ආචාරධර්ම

මන්දාරම්නුවර චන්දානන්ද හිමි
ආර්. සුරංග සම්පත්

වර්තමානයේ ජනප්‍රියත්වයට පත්ව ඇති විද්‍යා විෂයන් අතරින් පුරාවිද්‍යා විෂය පිළිබඳව ජනතාව අතර ඇත්තේ මහත් උනන්දුවකි. පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳව සමාජයේ පවතින මත විවිධ ය. එය විද්‍යාත්මක විෂයක් වශයෙන් සහ කලා විෂයක් වශයෙන් අර්ථ දක්වන දෙපිරිසක් ඇති අතර ඇතැම් පුහුදුන් ජනයා පුරාවිද්‍යාව දකින්නේ පැරැන්නන් ආරක්ෂිත ලෙස තැන්පත් කළ නිධන් ගොඩගන්නා පිරිස පුරාවිද්‍යාඥයන් ලෙස ය, එසේ ගොඩගැනීම පුරාවිද්‍යාවේ කාර්යය ලෙස ය. එසේම රාජ්‍ය සේවයෙහි කාර්යක්ෂම ලෙස කටයුතු කරන රාජ්‍ය නිලධාරීන් අතරින් අවම සේවයක් කරන පිරිස පුරාවිද්‍යා නිලධාරීන් ලෙස ය. මේ දෙස ධනාත්මකව සිතන පිරිසට වඩා ඍණාත්මක ආකල්පයෙන් බහුතර පිරිස දකිති. නමුත් සත්‍ය තත්ත්වය නම් රටක ඉතිහාසය, සංස්කෘතිය, වර්තමානය හා අනාගතය ආදිය පිළිබඳව වගකිව යුතු සුවිශේෂී ම පිරිසක් වන්නේ පුරාවිද්‍යාඥයන් ය. සංයමය, අවධානය උපරිමයෙන්ම තිබිය යුතු වගකීම් සහගතම සේවාවක් පුරාවිද්‍යාඥයෝ සිදුකරති.

"...පුරාවිද්‍යාව යනු ඊට වඩා සංකීර්ණ බහු අවයවීකරණය වූ විෂයයකි. එය එක් අතකින් අතීතයට අයත් වස්තූන් සොයා බලා ඒවා හෙළිපෙහෙලි කිරීමක් සේ පෙනේ. තවත් අතකින් එය සුපරික්ෂාකාරී විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයකි. තවත් අතකින් එය දිස්වන්නේ නිර්මාණාත්මක කල්පිතයක් ලෙසිනි"[1] මෙවැනි

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

නිර්වචන අධ්‍යයනය කිරීම තුළින් පුරාවිද්‍යාව, පුරාවිද්‍යාඥයා, එහි විෂය පරාසය යනාදි කරුණු රැසක් පිළිබඳ අවබෝධය ලැබේ. කැණීම්, සංරක්ෂණ, ගවේෂණ යන කාර්යයන් අතිශය විද්‍යාත්මක පසුබිමක සිදු කරනු ලැබේ.

පුරාවිද්‍යාව මානව ශාස්ත්‍රයක් පමණක් සේ සැලකිය යුතු යැයි තර්ක කරන පිරිසක් ද සමාජයේ සිටිති. ඔවුන්ගේ මත අතුරින් කිහිපයක් මෙසේ ය. පුරාවිද්‍යාව විද්‍යාවෙන් ඉතා ඈත්වේ, එසේම එය බුද්ධිමය පර්යේෂණ විෂයක්ෂේත්‍රයේ බෙහෙවින් ම මනෝභාවී අධ්‍යයනයන්ගෙන් එකක් වන්නේය." පුරාවිද්‍යාව විද්‍යාවක් නොවේ, එය කලා විෂයකි. එහෙත් අවශ්‍ය වූ විට විද්‍යා විෂයන්ගේ හා විද්‍යාඥයන්ගේ සහාය පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයේදී ලබා ගත යුතුය. සත්‍ය වශයෙන් ම විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ පුරාවිද්‍යාවට ඇති කාර්යයක් නැත. පුරාවිද්‍යාව අයත් වන්නේ කලා විෂය ක්ෂේත්‍රයටය. පුරාවිද්‍යාඥයෙකු සතු විශේෂ හැකියාව නම් භූමියට සම්බන්ධ වන ආකාරය අනුව පුරාවස්තූන් අධ්‍යයනය කිරීමට ඇති හැකිවීමයි. කැණීම් යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ මෙයයි. එසේ ද වුවත් කැණීම තාක්ෂණයක් පමණකි. කැණීම්කරුවා මූලික වශයෙන් තාක්ෂණිකයෙකි. භූමියක් එම භූමියේ රහස් හෙළිවන ආකාරයෙන් වෙන් කොට හඳුනාගැනීමේ නිපුණත්වයක් ඔහුට ඇත. ඔහු අතීතයේ ඇඟිලි සටහන් පාදා ගැනීමට පුහුණු වූ (රහස්) පරීක්ෂකයෙකි. ඔහු (මානව විද්‍යාඥයෙකු වශයෙන් ලබා ඇති පුහුණුව නිසා) වැදගත් කාර්යයක් ඉටු කිරීමට සමත් නමුත් විද්‍යාඥයෙක් නොවේ. එහෙත් පුරාවිද්‍යාවට අදාළ අනාවරණය, කාල නිර්ණය, සංරක්ෂණය හා විග්‍රහය සඳහා භෞතික විද්‍යාව, ක්ෂුද්‍රජීව විද්‍යාව, රසායන විද්‍යාව, ත්‍රෘණ විද්‍යාව හා පරිගණක තාක්ෂණය වැනි විද්‍යා විෂයන්ගෙන් ලැබෙන අනුග්‍රහය ඔවුන්ගේ කාර්යයන්ට විශේෂ වේ. විද්‍යාඥයාගේ සහාය ලබාගත යුත්තේ කුමන අවස්ථාවේදී ද යන්න පුරාවිද්‍යාඥයා විසින් දත යුතුය, යනාදිය යි. ඉහත සඳහන් මත සම්බන්ධයෙන් බහුතර මෙන්ම වඩා බුද්ධිමත් මතය තෝරා ගැනීම මෙවැනි මත විමසීමට වඩා වැදගත් ය. මීට අමතරව පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳව විවිධ උගතුන් විවිධ නිර්වචන සපයා ඇත.

විලියම් ෆ්ලින්ඩර්ස් පෙට්‍රි නම් පුරාවිද්‍යාඥයා මෙවැනි අදහසක් දක්වයි.

"පුරාවිද්‍යාව වූ කලී නවීන විද්‍යාවන් අතර බඩ පිස්සා ය. එය හුදෙක් ප්‍රීතිය උදෙසා අතීතය සාරා බැලීම ලලිත කලාවක් කර ගත්තවුන්ගේ දෘෂ්ටි බන්ධනයෙන් මිදීමට බලවත් සටන් කර ඇතුවා පමණකි."[2] පුරාවිද්‍යාඥයා හා පුරාවිද්‍යාවේ ස්වභාවය පිළිබඳව විග්‍රහ කරන ශ්‍රීමත් මෝර්ටිමර් වීලර් පුරාතත්ත්ව පරීක්ෂකයා සාරනු ලබන්නේ පුරාවස්තු නොව මිනිසුන් ය ලෙස ද[3] සෑම පුරාවිද්‍යාත්මක සෑරීමක් ම පුරාවස්තු විනාශ කිරීමක් ලෙස ද දක්වයි. එබැවින් එකී විනාශය අවම කිරීමට පියවර ගත යුතු අතර, එසේ නොහැකි නම් ඊට මැදිහත් නොවී සිටීම පුරාවිද්‍යාවට කරනු ලබන සේවයකි.[4] වාර්තා කිරීම නියමිත පරිදි නොවූ විට සිදුවන්නේ කුමක්දැයි දක්වන Lauis A brennan,

No records no data (වාර්තා නොමැතිනම් සාක්ෂි නොමැත)

No data no incidents (සාක්ෂි නොමැතිනම් සිදුවීම් ද නොමැත)

No incidents no story (සිදුවීම් නොමැතිනම් කථාවක් ද නොමැත)[5]

ලෙස එහි වගකීම් සහගත බව දැක්වේ. වෛද්‍යවරයෙකුගේ සුළු අතපසුවීමකින් මනුෂ්‍ය ජීවිතයක් අවසන් විය හැකිවාක් මෙන්ම පුරාවිද්‍යාඥයාගෙන් වන අතපසු වීමෙන් ද නක්සේරු කළ නොහැකි සංස්කෘතික හානියක් සිදුවිය හැකි ය. එබැවින් එය සමාව දිය නොහැකි වරදකි. බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව ද මුලින්ම වැරැද්ද කරන තැනැත්තාට (ආදිකම්මික) සමාව ලැබේ, නමුත් පුරාවිද්‍යාඥයාට පළමු වරට හෝ වරදක් කිරීමේ අවකාශ නැත. එතරම් පුරාවිද්‍යාත්මක කාර්යයන් වගකීම් සහිත ය.

සුප්‍රකට පුරාවිද්‍යාඥයෙකු වූ මෝර්ටිමර් වීලර් පුරාවිද්‍යාව විග්‍රහ කරන්නේ මෙසේ ය.

"අද පුරාවිද්‍යාව වූ කලී පණ්ඩිතමානීන්ගේ හිස් කල්පනා මාත්‍රයක් නොවේ. එය ජනතාවකගේ තමන් පිළිබඳ අතීතය දැන ගැනීමට තිබෙන නියම කෝදුව වී ඇත්තේ ය."[6] අතීතය හරිහැටි

දැනගැනීමට පුරාවිද්‍යාව අවශ්‍ය වන[7] අතර ම "වෛද්‍ය විද්‍යාව හැදෑරීම, කාය ව්‍යවච්ඡේද විද්‍යාව කොතෙක් දුරට උපයෝගී වෙයි ද ඒතාක්දුරට ඉතිහාසය හැදෑරීමට පුරාවිද්‍යාව උපකාරී වේ."[8] යනු ඩීන් ස්ටැන්ලිගේ මතයයි. ලෙනාඩ් වුලී ප්‍රකාශ කරන්නේ "අතීතය මිනිසාගේ තොරතුරු විද්‍යාත්මක හා ක්‍රමානුකූලවත් අධ්‍යයනය කිරීම, විමසීම පුරාවිද්‍යාවයි.[9] වශයෙන් ය. "ඉතිහාසය යන්න පුළුල් අර්ථයෙන් ගත් කල ඈත අතීතයේ සිටම මෑතක් වන තුරු මානව සමාජයේ යටගියාව අධ්‍යයනය කිරීම වේ."[10] යනු ස්ටුවාර්ට් පිගොට් නමැත්තාගේ අර්ථ දැක්වීම යි. මීට අමතරව පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ විවිධ අදහස් ගත හැකි නිර්වචන ග්‍රැහැම් ක්ලාක්, ඇමරිකානු ජාතික රොබට් බ්‍රේඩ්වුඩ්, ග්ලින් ඩැනියෙල්, ඩේවිඩ් බ්‍රයන්, කැත්ලින් කෙන්යොන් වැන්නන් සපයා ඇත.[11] මීට අමතරව පුරාවිද්‍යාව හා බැඳෙන විවිධ අදහස් පුරාවිද්‍යාඥයන්ට අමතරව තාල්ස්, ඇලෙක්සැන්ඩර්, ඇනෙක්සිමැන්ඩර්, ෂෙනෝෆේන්ස්, එම්පෙඩිකල්ස්, ඩිමෙලට්, මෝර්ෆර්ටියස්, එරැස්මස් ඩාවින්, කැරොලිස් ලිනීයස්, කුවියර් වැන්නන් සපයා ඇත.[12] පුරාවිද්‍යාඥයන් ලෙස මෙම විෂය පථය පෝෂණය කළෝ ජනරාල් ඔගස්ටස් ලේන්-ෆොක්ස් පිට්-රිවස්, සර් විලියම් ෆ්ලින්ඩර්ස් පෙට්‍රි, සර් මෝටිමර් වීලර්, මැක්ස් උලේ, ඇල්ෆර්ඩ් කිඩර් වැන්නෝ ය.[13]

ගවේෂණය (Exploration), කැණීම (Excavation), තහවුරු කිරීම (Conservation), කෞතුකාගාර පැවැත්වීම (Museology), ප්‍රසිද්ධ කිරීම (Publication) යන කරුණු සම්පූර්ණ වීමෙන් පුරාවිද්‍යාව ද සම්පූර්ණ විෂයක් වේ. එය අක්ෂර රූප විද්‍යාව, ද්‍රව්‍යධර්ම විද්‍යාව, භූගර්භ විද්‍යාව, වාස්තු විද්‍යාව, අර්ථ ශාස්ත්‍රය, දේශපාලන විද්‍යාව, තෘණ විද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, රසායන විද්‍යාව, සත්ත්ව විද්‍යාව, කාලගුණ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව ආදි විෂයයන් රැසක් සමග ඍජු ඥාති සබඳකම් දක්වයි. පුරාවිද්‍යාවේදී අවමය වසර සියය ඉක්මවන ඕනෑම චංචල නිශ්චල නිර්මාණයක් පුරාකෘති මැයෙන් විෂයානුගත වේ.[14]

පුරාවිද්‍යා විෂය විද්‍යාවක් වශයෙන් දියුණු වූ ක්‍රි.ව.18-19 වන ශතවර්ෂවල සිටම එම විෂය දියුණුවීම සඳහා බෙහෙවින්

හේතුවූයේ පුරාවිද්‍යාඥයන් ගෞරවයෙන් ආරක්ෂා කරන ආචාර ධර්ම පද්ධතියයි. මෙම විෂය ප්‍රායෝගික විෂයක් බැවින් ආචාර ධර්ම පද්ධතිය ආරක්ෂිතව පවතිනතාක් පුරාවිද්‍යාවෙහි පැවැත්ම සිදුවේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ද තම ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලාට දේශනා කොට වදාළේ විනය ආරක්ෂා කරන තෙක් ශාසනයෙහි පැවැත්ම ද ඇති බවය.[15] ඒ අනුව කිසියම් සංස්කෘතියකට, උප සංස්කෘතියකට, සමාජයකට ඉදිරි පැවැත්ම සඳහා අවශ්‍යම සාධකය වන්නේ ආචාරධර්ම පද්ධතිය බව පෙනේ. ආචාරධර්ම ගොඩනැගෙන්නේ ඒ ඒ සමාජවලට ස්වාධීන ලෙස ය. ඒවා කඩකිරීමෙන් දඬුවම් නියම නොවන අතර අපකීර්තිය නින්දාව යනාදියට මුහුණ දීමට සිදුවේ. නීති එසේ නොවේ. නීති කඩ කරන්නන්ට කඩකළ නීතිය අනුව ලිහිල් හෝ බරපතළ දඬුවම් ද දඩ ගෙවීමට ද නියම වේ. නීති ලේඛනගත ය, ආචාර ධර්ම චින්තනගත ය.

ඉතිහාසඥයාට ඉතිහාසය ගොඩනැගීම සඳහා විශ්වසනීය සාධක අනාවරණය කරමින් ද අතීත උරුමයන් ප්‍රකෘතිමත් කරමින් ද විද්‍යාත්මක මෙන්ම වඩා නිවැරදි දත්ත සපයන්නේ පුරාවිද්‍යාඥයා ය. ඔවුන් සිදු කරන වගකීම් සහගත සේවාවේ අනුගමනය කරනු ලබන ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් සහ උපආචාර ධර්ම පද්ධතියක් නිර්මාණය වී ඇත. මෙය සංස්කෘතිය හා මිනිසුන් සමග සිදු කරන ප්‍රායෝගික කටයුත්තක් බැවින් ක්‍රමානුකූලව කළ යුතුය. පුරාවිද්‍යාවේදී සියල්ලන්ට අදාළ වන පොදු ආචාරධර්ම මෙසේ ය.

ඕනෑම අභියෝගයකට මුහුණ දීම

ඉවසීම

නීතිරීතිවලට ගරු කිරීම

අගතිගාමී නොවීම

අවංකභාවය

අන්‍ය මත ගරු කිරීම

තැනට සුදුසු නුවණ

ආත්මාර්ථකාමී නොවීම

අදාළ කටයුතු නිසි පරිදි ඉටු කිරීම

කැපවීම

සහයෝගිතාව

මානුෂියවාදී බව

ආගම්වාදී නොවීම

පුරාවස්තුන්ට හා ඓතිහාසික සාධකවලට ආදරය කිරීම

නිහතමානීභාවය

පර්යේෂණශීලි වීම විමර්ශනශීලි වීම

ජන මතයට සාවධාන වීම

ප්‍රියශීලි භාවය

ආදි කර්තෘත්වයට ගරු කිරීම/කර්තෘත්වය ආරක්ෂා කිරීම

ක්ෂේත්‍රයේ අත්දැකීම් සහිත නිලධාරීන්ට සාවධාන වීම

ආදියයි. මීට අමතරව තවත් කුඩා අනුකුඩා ආචාර ධර්ම රැසක් විෂය ක්ෂේත්‍රයේ පවතී.

පුරාවිද්‍යාඥයන් ක්‍ෂේත්‍රයේ කටයුතු කරන විට මුහුණ දීමට සිදුවන අභියෝග විවිධ ය. ඒවා පාරිසරික හා සාමාජීය වශයෙන් ද්විධ ය. පාරිසරික අභියෝග යනු අව්, වැසි, සුළං, සත්ත්ව උවදුරු, ගංවතුර, ජල හිඟ, හිම වැනි ස්වාභාවික පරිසරයෙන් ඇති වන උවදුරු ය. කාන්තාර ප්‍රදේශවල පුරාවිද්‍යා කටයුතු සිදු කිරීමට අවශ්‍ය වූ විට භාවිතයට අවශ්‍ය ජලය සපයා ගත නොහැකි ය. නියං කාලයන්හි අනුරාධපුර, පොළොන්නරු වැනි ශුෂ්ක ප්‍රදේශවල පුරාවිද්‍යාඥයන්ට මෙම අභියෝගය එල්ල වේ. එසේම වනාන්තර අභ්‍යන්තරයේ දරුණු විෂඝෝර සත්ත්වයන්ගෙන් ප්‍රවේශම් වීමට සිදුවේ. උදාහරණයක් ලෙස සීගිරියේ ජීවත් වන විට වන අලි තර්ජනය දැඩිව පවතී. මෙවැනි ආපදාවන්ට මුහුණ දීමට සමත් දැඩි සිතක් පුරාවිද්‍යාඥයා සතු විය යුතු ය. පරිසරයෙන් පරිසරයට, සමාජයෙන් සමාජයට, රටින් රටට මෙම අභියෝග වෙනස් වේ. සාමාජීය අභියෝග යනු ම්ලේච්ඡ මිනිස් ගෝත්‍ර හෝ

කණ්ඩායම් සහිත ප්‍රදේශවල විසීමට සිදු වීම, පොලීසිය අධිකරණය වැනි ආයතන සමග ගනුදෙනු කිරීමට සිදුවීම, දේශපාලඥයන්ගේ අතපෙවීම්, ආර්ථික අපහසුතා, බෝවන ලෙඩ රෝග ආදිය යි. සමාජීය අභියෝග රැසකට මුහුණ දී පුරාවිද්‍යා කටයුතු විශාල ප්‍රමාණයක් කළ අද්විතීය පුරාවිද්‍යාඥයෙකු ලෙස එච්. සී. පී බෙල් මහතා හැඳින්විය හැකි ය. විදේශිකයෙකු වීම, අන්‍යාගමිකයෙකු වීම, ලාංකිකයන්ට නුහුරු සංස්කෘතියක ලක්ෂණ ඔහු තුළ තිබීම වැනි අභියෝග ඔහු ජයගත්තේ ය. පුරාවිද්‍යා කටයුතුවලදී තම අත්‍යවශ්‍ය කටයුතු පවා මගහැර ඒ වෙනුවෙන් කැපවී කටයුතු කිරීමට සිදුවේ.

ඉවසීම පුරාවිද්‍යාඥයෙකු සතුව අත්‍යවශ්‍යයෙන් ම තිබිය යුතු ගුණාංගයකි. පුරාවස්තුවක් කැණීම් වළකින් ගොඩගැනීමේ පටන් එය කැබලි එකතුකොට ක්‍රමවත්ව සංරක්ෂණය කිරීම දක්වා ක්‍රියාවලියේ දී පුරාවිද්‍යාඥයාගෙන් සිදුවන්නේ අසීමිත කාර්යභාර්යයකි. එම කටයුතු කලබලකාරීව සිදු කළ නොහැක. එසේ වුවහොත් එම පුරාවස්තුවේ නියම ස්වභාවය සම්පූර්ණයෙන් ම වෙනස් විය හැකි ය. ඇතැම් විට ඉතා සියුම් ව මෙන්ම කාලය ගැන සැලකීමක් නොකොට පුරාවස්තු ගොඩ ගැනීමට හෝ සංරක්ෂණය කිරීමට සිදුවන අවස්ථා ඇත, මන්ද යත් පුරාවිද්‍යාඥයා අතට ලැබෙන පුරාවස්තු බෙහෙවින් විනාශ වී හෝ ජීර්ණ වූ යකඩ, මැටි, සත්ව අස්ථි, අඟුරු වැනි භාණ්ඩ වන බැවිනි. මීට අමතරව ක්ෂේත්‍රයේදී ගනුදෙනු කිරීමට හමුවන පුද්ගලයන් විවිධ ය. කම්කරු ජනතාගේ සිට විශ්වවිද්‍යාල මහාචාර්යවරුන් දක්වා පුරාවිද්‍යාව සමග ඍජුව සම්බන්ධ වේ. ගම්වලින්, නගරවලින් පුරාස්ථාන නැරඹීමට පැමිණෙන ජනතාව ද පුරාවිද්‍යාඥයාට හමුවේ. ඔවුන්ගේ බුද්ධි මට්ටම් විවිධ ය. ඔවුන් ඇසුරු කළ යුත්තේ එකම තලයක සිට නොවේ. ඔවුන්ට ප්‍රතිචාර දැක්විය යුත්තේ මනා ඉවසීමකින් යුක්තව ය. ඇතැම් විට කැණීම් භූමි තුළින් කුඩා පුරාවස්තු ද හමුවේ. ඉවසීම නොමැති විට ඒවා මග හැරී යා හැකි ය. එසේ සිදුවන සියලු හානි සඳහා වග කිව යුත්තේ ක්ෂේත්‍රයේ සිටින නිලධාරියා ය. යම් වරදක් කම්කරුවන් අතින් සිදු වුවත් ඔවුන්ට දොසක් කීමේ හැකියාවක් නිලධාරියාට

නැත. ඔහු කළ යුත්තේ තමාට ම බැණ ගැනීමයි.[16] සියලු දේ ඔහු ඉවසීමෙන් එකතු කොට විශ්ලේෂණය කළ යුතු ය. "...පුරාතත්ත්ව පරීක්ෂකයාත් පරණ බඩු එකතු කරන්නාත් එක සමාන නොවන බව ය. එසේම පරණ බඩු එකතු කරන්නන් සොයා ගන්නා ඉතාම වටිනා රත්‍රන් ප්‍රතිමාවකට හෝ මාණික්‍යයකට වඩා කැණීමක දී සොයාගත් කැබලිති කට්ටක අගයක් පුරාවේදියාට ඇත්තේ ය.[17] යන්නෙන් පුරාවස්තුන්හි අගය මැන ගත හැකි ය.

පුරාවිද්‍යා කාර්යයන්හිදී පුරාවිද්‍යාඥයා නීතිගරුක විය යුතු ය. එවැනි නීති වර්ග දෙකකි. පළමුවැන්න රටේ සිවිල් නීතියයි. දෙවැන්න පුරාවිද්‍යා නීතියයි. සිවිල් නීති සියලු පුරවැසියන්ට පොදු ය. පුරාවිද්‍යා නීති යනු අණපනත්, නියමාවලි මගින් පනවා ඇති නීති ය. 1888 නිධන්වස්තු ආඥාපනත, 1940 පුරාවස්තු ආඥාපනතේ සිට සීගිරි උරුම, ගාලු උරුම වැනි පනත් ද විවිධ අවශ්‍යතා මත සංශෝධිත පණත් ද මේ ගණයට අයත් වේ. නීතිරීතිවලට ගරු නොකිරීමෙන් අධිකරණ මගින් නියම වන සිර දඬුවම් විඳීමට ද සිදු විය හැකිය. මෙහිදී පුරාවිද්‍යා නීතිවලට අමතරව නාගරික සංවර්ධන අධිකාරිය, වන සංරක්ෂණ දෙපාර්තමේන්තුව ආදි ආයතනවලට අදාළ නීතිවලට ද යටත් ව ක්‍රියා කිරීමට පුරාවිද්‍යාඥයන්ට සිදුවේ. මේ සියල්ල පුරාවිද්‍යාවේදී අවනත විය යුතු නීති ය.

පුරාවිද්‍යාවේදී අගතිගාමී නොවී කටයුතු කිරීමට පුරාවේදියා වගබලා ගත යුතු ය. අගතිගාමී වීම යනු පක්ෂග්‍රාහී වීම යි. එහිදී තමාගේ කැමැත්තට අනුව පුරාවිද්‍යාත්මක දෑ පිළිබඳ අර්ථ නිරූපණ දැක්වීම, ඒ පිළිබඳ අප්‍රසාදයෙන් කටයුතු කිරීම, තමා නොරිසි දේ නොරිසි අයුරින් ම දැකීම හෝ රිසි අයුරින් දැකීමට ඇති අකැමැත්ත, කිසියම් බලවේගයන්ට බියෙන් තමාට වැටහෙන සත්‍ය පවා වසන් කිරීම, මුළාව හෙවත් නොමග යෑම හෝ දැනුමෙන් හීන වීම නිසා අදහස්වලට පක්ෂග්‍රාහී වීම අගතිගාමී වීම ලෙස දැක්විය හැකි ය. බෞද්ධාගමෙහි සතර අගති යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ ද මේ අවස්ථාවන් ය. කිසිම කරුණක් පිළිබඳව පුරාවිද්‍යාඥයා අන්තගාමී වීමෙන් වැළකිය යුතු ය, හෙවත් මධ්‍යස්ථ විය යුතු

යුතු ය. අගතිගාමී වීම තුළින් සිදු වන්නේ සත්‍ය යටපත් වී අසත්‍ය ඉස්මතු වීම ය. මෙහිදී දැඩි ආගමික භක්තිය, ජාතිවාදී අදහස් ආදිය හේතුවෙන් විෂය පරාසයට දැඩි අසාධාරණයක් සිදුවේ. උක්ත කරුණු හේතුවෙන් පුරාවිද්‍යාඥයන් හා ජනතාව අතර ගැටුම් ඇති වූ අවස්ථා ද ඉතිහාසගත ය.

ඕනෑම සමාජයක ජීවත් වීමට අවංකභාවය වැදගත් ය. විශ්වාසවන්තභාවය රැඳී ඇත්තේ අවංකභාවය මත ය. මෙහිදී ආත්ම අවංකභාවය හා බාහිර අවංකභාවය යන අංශ දෙකම වැදගත් ය. මෙවැනි ආචාරධර්ම පුරාවිද්‍යාවට පමණක් නොව සමාජයෙහි ජීවත් වීමේදී ගෞරවනීය ලෙස ජීවත් වීමට විශේෂයෙන් හේතු වේ. කෞතුකාගාරවල මෙන් ම පුරාවිද්‍යා කැණීම්වලදී පුරාවස්තු ලෙස රන්, රිදී, මුතු, මැණික් වැනි මූල්‍යමය වශයෙන් වටිනාකමක් සහිත පුරාවස්තු මෙන්ම සංස්කෘතිකමය වශයෙන් වටිනාකම් සහිත පුරාවස්තු හමුවේ. එසේ වුවහොත් මිලකළ නොහැකි පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකම් සහිත එම භාණ්ඩ නැතිවී යෑමෙන් සිදුවන පාඩුව සීමා කළ නොහැකි ය. කැණීම් වළවල් තුළ කැණීම් සිදු කරන බොහෝ අවස්ථාවල කැණීම්කරුවන්ට මෙවැනි දෑ කුට ලෙස සොරකම් කළ හැකි ය. මේ සඳහා කදිම නිදසුනකි කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරයේ සිදුවූ පුරාවස්තු මංකොල්ලය. පාලකයන්ගේ හා සේවකයන්ගේ අවංකභාවය අනුව සංස්කෘතික දායාද රැසක් විදේශවලට ගෙනයෑම, මුදලට විකිණීම ආදියෙන් රැකගත හැකිවේ. එසේම නිධන් මිථ්‍යාව නිසා ජනතාවගෙන් පුරාවස්තු සඳහා වන හානිය ද සුළුපටු නොවේ. "...අඩු තරමින් ක්‍රි.ව 5 වන සියවසේ සිට අප රටේ දියුණු බැංකු ක්‍රමයක් විය. තම ඉතුරුම් සඳහා පොළියක් ලැබෙන එවැනි සුරක්ෂිත ක්‍රම තිබියදී වටිනා වස්තු දාගැබ්, සඳකඩ පහන්, මුරගල් තුළ මෙන්ම ගොඩනැගිලි පාදම් ආදියෙහි තැන්පත් කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් නොවීය."[18]

ඇතැමුන්ගේ ඒකාධිකාරී කටයුතු හේතුවෙන් පුරාවිද්‍ය ක්ෂෙත්‍රයට සිදුවන හානි සුළුපටු නොවේ. එබැවින් අන්මත ගරු කිරීම පුරාවිද්‍යාවේ දී ආරක්ෂා කළ යුතු ආචාරධර්මයකි. පුරාවිද්‍යා

කැණීම් ආදියේදී සැබැවින්ම සිදු කෙරෙනුයේ විනාශකාරී ක්‍රියාවක් බවත්, එය අවම කරගැනීමට කටයුතු කිරීම පුරාවිද්‍යාඥයෙකුගේ වගකීම බවත් මොර්ටිමර් වීලර් සඳහන් කර ඇත. තමා වෙතින් සිදු විය හැකි අතපසුවීම් බොහෝ දුරට අවම කර ගැනීමට අන්‍ය මතවලට සවන් දීම වැදගත් ය. ඇතැම් අවස්ථාවන්හිදී ක්ෂේත්‍ර නිලධාරීන්ට කම්කරුවන්ගේ අදහස් වැදගත් වේ. ඔවුන් නිරන්තරයෙන් පරිසරයත් සමග සට්ටනය වන අතර ඇතැම් කරුණු සම්බන්ධයෙන් පූර්ණ අවබෝධයක් ඔවුන් සතු ය. පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට දෘෂ්ටිකෝණ වෙනස් වන අතර විවිධ අංශවලින් සිතීමේ හැකියාව එවිට ඇතිවේ. සමස්තයක් ලෙස පුරාවිද්‍යාව ගොඩනැගෙන්නේ පුද්ගල සාමූහිකත්වය මත ය. එබැවින් එම මතවලට කන්දීම ඉතා වැදගත් ය.

ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව පුරාවිද්‍යාවේ පමණක් නොව සමාජයේ ඕනෑම ස්ථරයක ජීවත් වන විට වැදගත් ය. ගවේෂණ, කැණීම්, සංරක්ෂණ ආදි කටයුතුවලදී මුහුණ දීමට සිදුවන අභියෝග විවිධ ය. සංරක්ෂණ කටයුතුවලදී භාවිත කරන විවිධ රසායනික ද්‍රව්‍යයන් ඒ ඒ ස්ථාන අනුව ප්‍රවේශම්සහගත ලෙස තැන්පත් කිරීම, හෝ ඒවා අවශ්‍ය තැන්වලට පමණක් භාවිත කිරීම, ඇතැම් සංරක්ෂණ කාර්යයන්හිදී පැළවී ඇති ශාක සම්පූර්ණයෙන් ගළවා ඉවත් නොකිරීම, (උදා: අභයගිරිය) ඇතැම් ස්මාරක සඳහා අනවශ්‍ය මැදිහත්මක් නොකිරීම, (උදා: සීගිරියේ බඹර ඉවත් කිරීම), ඇතැම් ඒවා ආරක්ෂාව පිණිස ස්ථාන මාරු කිරීම, (උදා: අබුසිම්බල් දේවස්ථානය), වැනි දෑ තුළින් ද පුරාවස්තුන්හි ආරක්ෂාව තහවුරු වේ. මෙහිදී ඇතැම් කටයුතු පුරාවිද්‍යා කැණීම් සංරක්ෂණ මූලධර්මයන්ට පටහැනි වන අවස්ථා ද ඇත. නමුත් ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව අනුව කටයුතු කිරීමෙන් යම් සාධාරණයක් විෂයට අත්කර දිය හැකි ය.

පුරාවිද්‍යාඥයා නිතැතින්ම පරාර්ථකාමියෙකි. දෙමාපිය, අඹුදරුවන් ආදි පවුල් පරිසරය පිළිබඳව ද තැකීමක් නොකරන ඔහුට සෞඛ්‍ය, ආරක්ෂාව, සමාජ සබඳතා, නෑදෑකම්, සමාජ වගකීම් ආදිය පිළිබඳව උනන්දුවක් දැක්වීමට අවකාශයක්

නොමැත. මැසිමදුරු උවදුරු මැද දුෂ්කර ප්‍රදේශවලට වී යන එන බැතිමතුන්ට, පාසල් සිසු සිසුවියන්ට, සරසවි සිසු සිසුවියන්ට තම දැනුම ප්‍රදානය කරමින් කැපවීමෙන් කටයුතු කරන පුරාවිද්‍යාඥයෝ ස්වභාවයෙන්ම පරාර්ථකාමීහු ය. මහ ඇදුරන්ගේ සිට ක්ෂේත්‍රයේ කටයුතු කරන පහළම නිලධාරියා දක්වා සියල්ලන්ට මේ තත්ත්වය පොදු ය.

මීට අමතරව කැපවීම, සහයෝගිතාව, මානුෂීයවාදීත්වය, දැනුමින් පරිපූර්ණ වීම, නිහතමානීභාවය, ප්‍රියශීලීභාවය, පර්යේෂණශීලී වීම, විමර්ශනශීලී වීම යනාදිය පුරාවිද්‍යාඥයෙකු සතුව අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම තිබිය යුතු ආචාරධර්මයන් ය.

ඉහත කරුණු අනුව රැකියාවක මට්ටමින් ලඝු කොට තැකිය නොහැකි පුරාවිද්‍යා කාර්යයන් සංස්කෘතිය, ඓතිහාසිකත්වය ඔප් නැංවීම සඳහා මහත් මෙහෙයක් සිදු කරයි. සැබෑ පුරාවිද්‍යාඥයෙකු තුළ චේතනය පිළිබඳ තැකීමක් තිබිය නොහැකි ය. ඔහු පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයට පිවිසෙන්නට අදහස් කරන්නේ කැපකිරීම් කිරීම පිළිබඳ දැනුවත් විය යුතුයි. ඔහුගේ විෂයපථය සීමාතික්‍රාන්ත ය. මෙවැනි කාර්යයන් සම්භාරයක් සිදු කරන පුරාවිද්‍යාඥයාහට ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ වටිනානමක් හිමිව තිබේද යන්න විමසිය යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1 කොලින්, රෙන්ෆෲ, පෝල් බාන්, 2000, පුරාවිද්‍යාවේ සිද්ධාන්ත, ක්‍රම භාවිතය, අනුවාදක-රාජ් සෝමදේව, (01 පිටුව)

2 සරත් වත්තල, පුරාවිද්‍යාව හැදෑරීම, 1965, විල්බට් සහ පුත්‍රයෝ, කොළඹ 14, (25-26 පිටු)

3 Whee er Mortimer, **Archaeology from the earth**, page 02

4 සරත් වත්තල, පුරාවිද්‍යාව හැදෑරීම, 1965, විල්බට් සහ පුත්‍රයෝ, කොළඹ 14, (31 පිටුව)

5 එම- (25 පිටුව)

6 එම- (25-26 පිටු)

7 කරුණාරත්න, ඩබ්. එස්, 1963, ලංකා පුරාවිද්‍යාවේ ඉතිහාසය, එම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

8 සරත් වත්තල, පුරාවිද්‍යාව හැදෑරීම, 1965, විල්බට් සහ පුත්‍රයෝ , කොළඹ 14, (25-26 පිටු)

9 එම- (25-26 පිටු)

10 බස්නායක, එච්. ටී, උදා හෙට්ටිගේ, 2008, පුරාවිද්‍යා ප්‍රවේශය, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10. (17 පිටුව)

11 එම- (18, 19 පිටු)

12 සුරතිස්ස, ඩී ඇම්, ජීවී පරිණාමය සහ පුරාවිද්‍යාව, ෆාස්ට් ප්‍රින්ටරි පබ්ලිෂින්, කොළඹ 10, (16-19 පිටු)

13 කොලින් රෙන්ෆෘ, පෝල් බාන්, 2000, පුරාවිද්‍යාවේ සිද්ධාන්ත, ක්‍රම භාවිතය, අනුවාදක-රාජ් සෝමදේව, (24-26 පිටු)

14 1888 නිධන් වස්තු ආඥා පනත

15 "විනයෝ නාම බුද්ධසාසනස්ස ආයු" සමන්ත පාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 1929, බද්දේගම පියරතන, වැලිවිටියේ සෝරත, (පඨම සංගීති වණ්ණනා 07 පිටුව) තිලක ප්‍රෙස්, කොළඹ 12.

16 **A complete manual of field Archaeology**, 1956, Martha joukowsky, 265

17 සරත් වත්තල, පුරාවිද්‍යාව හැදෑරීම, 1965, විල්බට් සහ පුත්‍රයෝ , කොළඹ 14, (32 පිටුව)

18 නිධන් මිථ්‍යාවෙන් වැනසෙන පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය, උදේනි වික්‍රමසිංහ, පුරාවස්තු විනාශය පිළිබඳ පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තු අත්පත්‍රිකාව,

උපදේශනය, භාව විශෝධන ක්‍රම ශිල්ප හා මනෝවිශ්ලේෂණ ක්‍රම ශිල්ප

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

මනෝවිද්‍යාත්මක උපදේශනය අද වන විට වෘත්තීය මට්ටමේ විෂයකි. ඇමරිකාවේ ෆ්‍රෑන්ක් පාසන් 1908 දී වෘත්තියක් සොයාගැනීම සඳහා මාර්ගෝපදේශන සැපයීම ආරම්භ කළේය. එතැන් පටන් ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වෙමින් වෘත්තීය ගැටලුවලට පමණක් නොව පුද්ගලයා හා සම්බන්ධ අධ්‍යාපනය, පවුල් හා මනෝවිද්‍යාත්මක ආදී සෑම ක්ෂේත්‍රයකටම අදාළ ගැටලුවලට උපදේශන සැපයීම තරම් ක්ෂේත්‍රය පුළුල් වී ඇත. උපදේශනය (Counselling) යන පදය මාර්ගෝපදේශනය (Guidance), අවවාද දීම හෝ උපදෙස් සැපයීම (Advise) යන වචනවලට වඩා පුළුල් අර්ථයකින් වර්තමානයේ භාවිතයේ යෙදේ. උපදේශනය (Counselling) උදව් කිරීමේ ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් (Supportive therapy) වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ.[1] සේවාලාභියාට (උදව් අවශ්‍ය තැනැත්තා) සුදුසුකම් හා පුහුණුව ලැබූ උපදේශකයා විසින් පවතින ගැටලුවලට ප්‍රතිකාරය, අනාගතයේ ගැටලු වළක්වා ගැනීම හා ගැටලුවලට මුහුණදීමේ ශක්තිය සංවර්ධනය කිරීම යන අංශ තුනෙන් උදව්කිරීම උපදේශනයේ කාර්යය වේ. ප්‍රතිකාර ක්‍රම අතර ප්‍රතිජානන ප්‍රතිකාරය (යථාර්ථවාදීව හෝ හේතුවාදීව සිතන්නට යොමුකිරීම) චර්යා ප්‍රතිකාරය මෙන්ම මනෝවිශ්‍රවාදී ප්‍රතිකාර ක්‍රම තිබේ. මෙයින් මනෝවිශ්ලේෂණවාදී ක්‍රමයේදී මෝහන ක්‍රමය මගින් මෙන්ම නිදහස් සංසටනය මගින්ද අවිඥානය මුදාහැරීම සිදුකරනු ලැබේ. මෙමගින් සිදුවන්නේ භාව විශෝධනයකි. චිත්තවේග මුදාහැරීම සම්බන්ධ විවිධ ක්‍රම ශිල්ප තිබේ. මෙහිදී

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

අවධානය යොමු කෙරෙන්නේ පුද්ගලයාට හෝ සමාජයට හානිකර නොවන ආකාරයේ ශිල්ප ක්‍රම ගැනය.

භාව විශෝධනය යන සිංහල පදය 'කැතැර්සිස් ' (Catharsis) යන ග්‍රීක පදය වෙනුවට භාවිත කෙරේ. විරේචනය, පවිත්‍රකරණය, ශුද්ධිය වැනි පද සමානාර්ථ වශයෙන් යෙදේ. කැතැසිස් යන පදයේ ප්‍රධාන අර්ථය බඩවැල ආශ්‍රිත පිරිසිදු කිරීම (empty of bowels) යි. එහි ද්විතියික අර්ථය ශක්තිමත් චිත්තවේග මුදාහැරීම (Outlet for strong emotion) යි.[2] එසේ මුදා හැරීම නාට්‍ය මගින් මෙන්ම තදබල මානසික හැඟීම් අන්‍යයයන් තුළට විවිධ ක්‍රම මගින් මුදාහැරීම මගින් ද කල හැකි බව අතීතයේ දී සිටම පිළිගැනිණි. නාට්‍ය මගින් චිත්තවේග මුදාහැරීම පිළිබඳව මුලින්ම සඳහන් වන්නේ ඇරිස්ටෝටල්ගේ කාව්‍යශාස්ත්‍රය (Poetics) හා දේශපාලනය (Politics) යන කෘතිවලය. ඛේදාන්ත නාට්‍ය මගින් චිත්තවේග මුදාහැරීම පිළිබඳව එම කෘතිවල සඳහන් වේ. කෙසේ නමුත් මනෝවිද්‍යාවට අනුව හැඬීම (Crying), වචන (Words) මගින් සංකේතාත්මක අර්ථ (Other Symbolic Means) මගින් ද චිත්තවේග මුදාහැරීම කළ හැකිය.[3]

භාව විශෝධනය පිළිබඳ ග්‍රීක දාර්ශනික සිද්ධාන්ත විමර්ශනය කරන විට ප්ලේටෝ හා ඇරිස්ටෝටල්ගේ කෘති මූලාශ්‍රය ලෙස ගත හැකිය. නමුත් මීට පෙර හෝමර්ගේ කාව්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි (Homeric poetry) හා හෙසියඩ් (Hesiod) ගේ කවිවල භාව විශෝධනය හැඟවෙන ආකාරයේ චරිතාංග දක්නට ලැබේ. ආගමික වශයෙන් ගත්විට ආගමික සදාචාර ධර්මයන්හි ව්‍යාධි තත්ත්වයන් සමනය කර ගැනීමට භාව විශෝධනය යොදාගෙන තිබේ. ශුද්ධත්වය යන්නෙන් ආගමේ කියැවෙන්නේ ව්‍යාධි හෝ මහත් හිරිහැර තත්ත්වයෙන් මිදීමයි. දේව කන්නලව්ව මෙයට නිදසුනකි. මෙහිදී මිනිසා හා දේවියා අතර සම්බන්ධය සෞඛ්‍යයට හෝ ව්‍යාධි තත්ත්වයෙන් මිදීමට හේතුවේ. වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක අර්ථයෙන් ගත්විට අතීසාරයට (diarrhea) වමනය (vomiting) හෝ ඔසප්වීම පිළිබඳ අර්ථයෙන් ශුද්ධත්වය (religious purification) යනුවෙන් වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක අර්ථයෙන් විරේචනය (purgation)

යනුවෙන්ද තේරුම් ගත යුතුය.[4] කැතැර්සිස් යන ග්‍රීක පදයෙහි ඉංග්‍රීසි අර්ථය පවිත්‍රකරණය (purification) හෝ ශුද්ධකිරීම (cleaning) යි.[5] ඇරිස්ටෝටල්ට අනුව භාව විශෝධනය සෘජුවම සම්බන්ධ වන සෞන්දර්යාත්මක නිර්මාණ දෙවර්ගයක් තිබේ. ඒවා නම් ඛේදාන්ත (tragedy) සහ හාස්‍යෝත්පාදක (comedy) යන දෙවර්ගයයි. මෙයින් හාස්‍යෝත්පාදක නාට්‍ය ජීවිතයේ සැහැල්ලු පක්ෂය නියෝජනය කරන අතර ඛේදාන්ත නාට්‍ය හා වීරකාව්‍ය ගැඹුරු පක්ෂය නියෝජනය කරයි. ඛේදාන්ත නාට්‍යවල අවසාන අරමුණ වියයුතු වන්නේ භාව විශෝධනයයි. එවැනි නාට්‍ය මගින් ඉතා තියුණු ලෙස ප්‍රේක්ෂකයාගේ හැඟීම් උත්සන්න කර විශෝධනය කළ හැකිය. එය මැනවින් තේරුම් ගැනීමට නම් ඛේදාන්ත නාට්‍යවල ස්වභාවය මදක් විමසා බැලිය යුතුය. එම නාට්‍යවල වීරයා නැතහොත් නායකයා විය යුත්තේ සමාජයේ ඉහළ තත්ත්වයක් උසුලන කෙනෙකි. එවැන්නකු තුළ මානසික ගුණාංග තිබිය යුතු නමුත් සියලු යහපත් ගුණයන්ගෙන් හෙබි අයෙකු නොවිය යුතුය. ඛේදාන්ත නාට්‍ය මගින් ප්‍රේක්ෂකයාගේ බිය උත්සන්න කොට අවසානයේ කාරුණ්‍ය ජනනය කළ යුතුය. ඛේදාන්ත නාට්‍යවල ආකෘතිය කොටස් හයකින් සමන්විත වේ. කතා වින්‍යාසය (plot), චරිත (character), වාග් විලාසය (diction) චින්තනය (thought), ප්‍රේක්ෂාව (spectacle), සංගීතය (music) යන හයයි. කාරුණ්‍යය හා බිය උත්සන්න කිරීමේදී කතා වින්‍යාසය ප්‍රමුඛය. එයට සමගාමීව සංගීතය යොදා ගැනේ.

ඛේදාන්ත නාට්‍යයක් මඟින් භාව විශෝධනය සිදුකෙරෙන ආකාරය ඊඩිපස් රජ[6] නාට්‍ය මගින් මැනවින් තේරුම්ගත හැකිය. ඊඩිපස් රජ නාට්‍යය සම්පූර්ණයෙන් මෙහි ඉදිරිපත් කිරීම අපහසු කටයුත්තක් වන බැවින් නාට්‍යයට පසුබිම් වූ ඊඩිපස් නමින් තීබ ප්‍රදේශයේ රජ කළ ලාස්සුස් රජු හා බිසව වූ යොකෝස්ටාට දාව දරුවකු උපදී. දරුවා ඉපදීමට පෙර ඩෙල්ෆි දේවමැදුරින් දෙමාපියන්ට දී තිබුණු පණිවිඩය වූයේ ඔවුන්ට පිරිමි දරුවකු උපදින බවත් ඔහු තම පියා මරා මව සමග විවාහ වන බවත්ය. දරුවා ඉපදුණු පසු ඇතිවන්නට තිබෙන භයානක අභාග්‍යසම්පන්න කටයුත්තෙන් බේරීම සඳහා දරුවා කැලයේ

අතරමං කිරීමට සේවයකුට භාර දෙයි. දරුවා පිළිබඳ උපන් ස්නේහය හේතුවෙන් සේවකයා අතරමං නොකොට ගොපල්ලෙකුට භාර දෙයි. ගොපල්ලා එම දරුවා ප්‍රදේශයේ රජතුමාට භාර දෙයි. ඒ වන විට දරුවන් නොමැති ශෝකයෙන් සිටි රජු දරුවා දරුකමට හදාගනී. තාරුණ්‍යයට පත් ඊඩිපස් කුමාරයාට තමන් හදාගත් කෙනෙකු බව දැනගනී. පසුව ඔහු තම නියම දෙමාපියන් සොයා යයි. ඒ යන අතර ඩෙල්ෆි දෙව්මැඳුරට යන ඔහුට දෙමාපියන් වෙනුවට දැනගන්නට ලැබුණේ තමන් පියා මරා මව සමග විවාහ වන බවයි. කලබලයට පත් ඊඩිපස් තමන් හදාගත් දෙමාපියන් නියම දෙමාපියන් යැයි සලකා ප්‍රදේශය අතහැර පළායයි. ඒ යන අතරතුර තුන්මංහන්දියකදී ඊඩිපස් හා පිරිසක් අතර ගැටුමක් හටගනී. ගැටුමෙන් කෙනෙකු හැර අන් අය ඊඩිපස් අතින් මැරුම්කයි. ලාස්සුස් මියගියවුන් අතර සිටි බව ඔහු නොදකියි. තීබ ප්‍රදේශයට ගිය ඔහුට එහි පැවති ගැටලු විසඳීමට සිදුවේ. මැනවින් ඒ කාර්යය කළ බැවින් ඊඩිපස් රජ තනතුරේ පිහිටුවා යොකොස්ටා බිසෝ තනතුරේ තබන්නට නුවරවාසීන් කටයුතු කරයි. වසර පහළොවක් පමණ අඹුසැමියන් වශයෙන් සිටින ඔවුනට පිරිමි දරුවන් දෙදෙනෙකු හා ගැහැනු දරුවන් දෙදෙනෙකු උපදී. අවසානයේදී යොකොස්ටා තම මව බව ඊඩිපස් දැනගනී. ඒ හේතුවෙන් ඔහු සියදිවි නසාගැනීමට තැත්කරයි. ඊඩිපස් නාට්‍ය මගින් ඉස්මතු කරන්නේ ඊඩිපස් කුමාරයා පියා මැරීමේ සිද්ධිය හා මව සමග විවාහවීමේ සිද්ධියයි. පියා මැරීම හා මව සමග විවාහ වීම, ත්‍රාසය ජනනය කෙරෙන සිද්ධියකි. නමුත් එසේ ඔහු කරන්නේ නොදන්නාකම නිසාය. ඒ නිසා ඇති වූ සිත්තැවුල හේතුවෙන් සියදිවිය නසාගැනීමට යාම මගින් ජනනය කෙරෙනුයේ කරුණා රසයයි. ස්වභාවිකව ආදරයෙන් බැඳුණු අය ඔවුනොවුන්ට කරනු ලබන දුක් ගෙනදෙන ක්‍රියා නිදසුනක් ලෙස මව, පියා, සහෝදරයන් ඔවුනොවුන් අතරින් ඝාතනය වීම වැනි ක්‍රියා ඉතාමත් ශෝකජනක ක්‍රියාවන්ය. ඊඩිපස් ගැන කාරුණ්‍ය ඇතිවන්නේ නොදැන කරන වරද නිසාය. බිය ඇතිවන්නේ තමන්ටද එවැනි තත්ත්වයකට මුහුණදීමට සිදුවිය හැකි නිසාවෙනි.

ඇරිස්ටෝටල් ඔහුගේ දේශපාලන ශාස්ත්‍රය (Politics) කෘතියේ අධ්‍යාපනයෙහිලා සංගීතයෙහි ඇති වැදගත්කම ගැන සාකච්ඡා කොට ඇත. ළමයින්ගේ අධ්‍යාපනය සම්බන්ධයෙන් සලකන විට සංගීතයේ විශාල වටිනාකමක් තිබේ. සංගීතය ළමා වියේ අවධියේ පටන් මුළු ජීවිත කාලයටම බලපායි. ස්වර මාධූර්යය හා රිද්මයට ළමයින් ක්ෂණයෙන් පෙලඹවීමේ ශක්තියක් තිබේ. ළමයින්ගේ චරිත සංවර්ධනය සඳහා මෙන්ම ඔවුන් තුළ ප්‍රබෝධයක් ඇතිකිරීමට ද සංගීතය ඉවහල් වේ. අධ්‍යාපනය (education) චිත්තවේග මුදා හැරීම (release of emotion) හා මනස වගා කිරීම (cultivation of the mind) යන ඒවායි. එසේම මේවා ආත්ම සංයමය (relaxation) හා විනෝදය (recreation) සමග ද සම්බන්ධය.[7] භාව ප්‍රකාශනය පිළිබඳ භාරතීය ආකල්පය මදක් විමසා බැලීම ද මෙවැනි විමර්ශනයකදී ඉතා වැදගත්ය. භාරතීය නාට්‍ය, නර්තනය, සංගීතය පිළිබඳව ලියැවී තිබෙන ඉතාම වැදගත් විචාර ග්‍රන්ථය වන්නේ භරතමුනි නාට්‍යශාස්ත්‍රය යි. එහි 6 වැනි අධ්‍යාය තුළ, රස විවරණය කර තිබේ. එහි රසයගේ නිෂ්පත්තිය භාවයන් යයි දක්වා තිබේ. එසේම භාවයන්ගෙන් හීන රසයක් නොමැති බව ද දක්වා තිබේ.[8] නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර කෘතියේ 7 වැනි අධ්‍යායයෙහි භාව යන්න විවරණය කෙරේ. එහි භාව යනු වචන, අංග චලන හා සාත්ත්වික ප්‍රකාශන මගින් කාව්‍යාර්ථයන් පහළ කිරීමයි යනුවෙන් දක්වා තිබේ. භරත මුනිගේ එම අදහස්වලට අනුව බලනවිට රස උත්පාදනය වන්නේ භාව මගිනි. රස සඳහා භාව ප්‍රකාශවන්නේ ස්වර මගිනි. ස්වරවලට රස නියමකර තිබීම ද විශේෂත්වයකි. ශෘංගාර, හාස්‍ය, කරුණා, රෞද්‍ර, වීර, භයානක, ශාන්ත, ජුගුප්සාව, විස්මය චිත්තවෘත්තිවලට සම්බන්ධකර තිබේ. මිනිසුන් තුළ ඔවුනොවුන් වෙත අඩු වැඩි වශයෙන් බලපෑ හැකි කරුණාව, ප්‍රමෝදය වැනි භාව තිබේ. මෙකී භාවයන් ඇතැම් අය ආගමික ස්වර මාධූර්යය හෙවත් කෙනෙකු උන්මාදයට පත් කරවන ආගමික සංගීතය මගින් භාව විශෝධනය කළ හැකිය. පොදුවේ ගත් කළ සංගීතය මගින් භාව විශෝධනය පමණක් නොව මිනිසුන්ට අහිංසක තෘප්තියක් ද ලබාදෙයි.

ප්‍රායෝගික වශයෙන් සලකන විට කලාත්මක නිර්මාණකරණය සඳහා කෙනෙකු යොමු කෙරෙන කරුණු තුනක් ගැන සඳහන් වේ. සෞන්දර්යකාමීත්වය, චිත්තවේග මුදාහැරීම හා නිර්මාණාත්මක ආශාව යන තුනයි.[9]

කෙසේ වුවත් භාව විශෝධනය පිළිබඳ පුළුල් විස්තරයක් ඇරිස්ටෝටල්ගේ කෘතිවල හමු නොවේ. මහාචාර්ය සුචරිත ගම්ලත් 'සෞන්දර්යය ඉතිහාසය' කෘතියේ දක්වා තිබෙන ආකාරයට ඇරිස්ටෝටල්ගේ 'දේශපාලන ශාස්ත්‍ර' කෘතියේ ඉදිරිපත් කළ භාව විශෝධනය 'කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය' කෘතියේ ශෝකාන්ත නාට්‍ය බවට පරිවර්තනය කළ බව පිළිගැනීම වඩාත් යුක්ති සහගත වෙයි.[10] භාව විශෝධනය ඇරිස්ටෝටල් අතින් මැනවින් පැහැදිලි නොවී ඇති බව ඉහත ඉදිරිපත් කළ අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වෙයි. මේ නිසා එය විවිධ ආකාරයෙන් අර්ථකථනය කරන්නට පසුකාලීනයන් උත්සාහ ගෙන තිබේ. ඉතාමත් කල්පනාකාරී අයුරින් අර්ථකථනය කරන්නට උත්සාහ ගත් අය අතර දාර්ශනකියන් (Philosophers) මානව විද්‍යාඥයන් (Anthropologist) මනෝවිශ්ලේෂණවාදීන් (Psychoanalysers) මනෝවිද්‍යාඥයන් (Psychologists) මෙන්ම සෞන්දර්ය විද්‍යාඥයන් (Aestheticians) ද සිටිති. කෙසේ නමුත් භාව විශෝධන පිළිබඳ අදහස් සැළකිල්ලට ගන්නා විට ආගමික, වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක හෝ ප්‍රතිකාරාත්මක, සදාචාරාත්මක හෝ සෞන්දර්යාත්මක වශයෙන් කෙරෙන විග්‍රහයන් අතර යම් වෙනස්කම් තිබුණද අවසානයේ අපේක්ෂා කරනුයේ එකම දෙයකි. ඒ භාව විශෝධනයයි.

අපට දකින්නට ලැබෙන ආකාරයට බොහෝ පසුකාලීනයන් සහ ඔවුන්ගේ භාව විශෝධනය පිළිබඳ සංකල්පය ඔවුන්ගේ චින්තනමය ගුරුකුල (School of thought) මගින් ප්‍රතිබිම්බනය කරන්නට උත්සාහ ගෙන ඇත. උදාහරණයක් ලෙස ජර්මානු විඥානවාදී දාර්ශනික ජොර්ජ් හෙගල් (Georg Hegal) (ක්‍රි.ව 1770-1831) ගත හැකිය. ඔහු පළමු වතාවට විශ්වය ප්‍රපංචවිද්‍යාත්මක (Universal Phenomenon) සිතුවිල්ලක් වශයෙන් එය පැහැදිලි කරන්නට උත්සාහ ගෙන තිබේ. එය ඔහු දයලෙක්තික (Hegalian

Dialectic) ක්‍රමය මත විග්‍රහකර ඇත. හෙගලියානු විධික්‍රමයට අනුව ප්‍රවාද (thesis) විසින් එහි ප්‍රතිවිරුද්ධ දෙය හෙවත් ප්‍රතිවාදය (Anti-thesis) බිහි කරයි. ඒ සහවාදය (Synthesis) යි. හෙගල් භාව විශෝධනය යන්න පැහැදිලි කළේ ඒ ක්‍රමයෙනි. ඔහුට අනුව ජීවිතය හා විශ්වය නැතහොත් චින්තනය හා ඉතිහාසය දෙකක් නොව එකම දෙයකි. සාමාන්‍යයෙන් කවර ආකාරයේ නාට්‍යයක් වුවද ඉදිරියට යන්නේ ගැටුමක් තුළිනි. හෙගල්ට අනුව නාට්‍යයක ජෛවමය බලය විය යුතු වන්නේ ගැටුමකි. නමුත් හෙගල් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ඛේදාන්ත නාට්‍යවල මේ ගැටුම ඇතිවන්නේ ප්‍රතිවිරුද්ධ බලවේග හෙවත් යහපත හා අයහපත හෙවත් හොඳ හා නරක අතර නොවේ. ඒ ගැටුම සිදුවන්නේ හොඳ හා හොඳ අතරය. වෙනත් ජර්මානු දාර්ශනිකයෙකු වන පෙඩ්රිච් නීට්ෂේ (Friedrich Wilhelm Nietzche) (ක්‍රි. ව 1844-1900) භාව විශෝධනය පිළිබඳ වෙනස් අර්ථකථන ඔහුගේ මුල් කෘතිය වන 'ශෝකාන්තයේ උපත' (The Birth of Tragedy from the spirit of man) නැමැති කෘතියේ ඉදිරිපත් කර තිබේ. නීට්ෂේට අනුව ශෝකාන්තය මිනිස් මනසේ බුද්ධිය (Rational) හා රාගාධික (Passionate) යන ශක්තීන් විසින් ඇති කරනු ලබන ආතතිය (tention) මත ඇති වන්නකි. මෙහි බුද්ධිය ග්‍රීක ඇපලෝ (Apollo) දෙවියන් මගින් ද රාගාධික භාවය ඩයෝනිසස් (Dionysis) දෙවියන් මගින් ද නිරූපණය කර තිබේ. ඇපලෝ නිරුක්තිය දෙස බලන විට බබලන තැනැත්තා හෙවත් ආලෝකයේ දේවතාවාය. ඩයොනීසියස් සශ්‍රීකත්වයේ දේවතාවාය. මේ අනුව ශෝකාන්ත ජනිතවන අංග දෙක වන්නේ ලෝක ස්වභාවය තුළම පවතින දෙබිඩි ලක්ෂණය වන බුද්ධිය හා රාගාධික බව යන දෙකයි. කෙසේ නමුත් නීට්ෂේ දක්වන ආකාරයට පරමානන්දය රැඳී තිබෙන්නේ බුද්ධිමය පක්ෂයේ නොව අනෙක් පක්ෂයේය.

භාව විශෝධනය මනෝවිශ්ලේෂණවාදීන් ප්‍රතිකාර ක්‍රම ශිල්පයක් වශයෙන් භාවිත කර තිබේ. රොබට් සියර්ස් (Robert Sears) 1961 දී කරන ලද පරීක්ෂණ වාර්තා ආක්‍රමණශීලී ආවේග විශෝධනය පිළිබඳ ෆ්‍රොයිඩ්ගේ අදහස තවදුරටත් තහවුරු කරයි. සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ් (Sigmund Freud) සහ ජොශප් බ්‍රෑවර් (Joseph

Breuer) ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් වශයෙන් භාවිත කර තිබේ. ඔවුන් යොදාගත් ප්‍රතිකාර ක්‍රම දෙකකි. ඒ මෝහනය (Hypnosis) හා නිදහස් සංසටනය (Free Association) යන දෙකයි. කෙනෙකු මෝහන (Hypnosis) නිද්‍රවට පත්කර ඇණවුම් මගින් වේදනාකාරී මතකයන් (painful memories) එළියට ගෙන මුදාහැරීම මෝහන ක්‍රමයේදී සිදු වේ. නමුත් ප්‍රොයිඩ් පසුව චිත්තවේග මුදාහැරීමට වෙනත් ක්‍රමයක් යොදාගෙන තිබේ. පුද්ගලයා අවදියෙන් සිටියදී ම අවරෝධනය කරන ලද සිතුවිලි එළියට ගැනීම එහිදී සිදු වේ. එය නිදහස් සංසටනය නමින් හැඳින්වේ. යටපත් කරන ලද ආශාවන් සිහින වශයෙන් හා මානසික රෝග වශයෙන් එළියට එයි. ඒ චිත්තවේග මුදාහැරීම නිදහස් සංසටනය මගින් ද සිදු කෙරේ.

ප්‍රොයිඩ් මුලින් යොදාගත් මෝහන ක්‍රමය මගින් අවිඥානයේ ව්‍යාකූලතා මුදාහැරීමේ ක්‍රමයේ දුර්වලතා පැවති හෙයින් පසුව නිදහස් සංසටනය ඒ සඳහා යොදාගෙන තිබේ. මේ ක්‍රමයේදී ගැටලුව සහිත පුද්ගලයාට නිදහසේ කථාකිරීමට ඉඩ සලස්වනු ලැබේ.[11] එහිදි උපදේශකවරයා අඩුවෙන් කතාකරමින් නිහඬව සංවේදීව සවන්දීම මගින් ගැටලුව තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ කළ යුතුය. ගැටලුව සහිත තැනැත්තාගේ වාචික ප්‍රකාශනවලදී සමහර දේ සඟවන්නට, වසන්කරන්නට උත්සාහ ගනී. එවැනි තත්ත්ව ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ශරීර ඉරියව් හෙවත් වාචික නොවන ප්‍රකාශන (Non-Verbal Communication), කථාව වෙනතක හැරවීමට උත්සාහ ගැනීම වැනි දෑ මගින් තේරුම් ගත හැකිය. එසේ තේරුම් ගැනීම මගින් උත්සාහ කළ යුතු වන්නේ ගැටලු සහිත පුද්ගලයාගේ අවිඥානයේ සැඟවී තිබෙන ව්‍යාකූල තත්ත්වයන් විඥානයට ගැනීමටයි. එසේ විඥානයට ගත්විට මනස පිරිසිදු වේ. මෙහිදී අවිඥානයේ ඇතිවන රික්තකය සුදුසු ක්‍රමයකට පිරවීමට ද ක්‍රියාකළ යුතුය. මෙහිදී ගැටලුව සහිත පුද්ගලයා හා උපදේශකයා අතර ඇතිවන චිත්තවේගී සම්බන්ධතා (emotional relationship), වාචික ප්‍රකාශනය දිරි ගැන්වීමට හේතුවේ. කතාවට බාධා නොකරමින් කතාව ඉදිරියට ගෙනයාමට හුම්ටි තැබීම උපදේශකවරයාගේ කාර්යය වේ.

භාව විශෝධනය වර්තමානයේ ඉතාමත් පුළුල් ව හා ඵලදායී ව ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ලෙස යොදාගනී. එහිදී ප්‍රචණ්ඩකාරී හා ආක්‍රමණශීලි සිතුවිලි තමන්ට හා සමාජයට හානියක් නොවන ආකාරයට නිර්මාණාත්මක ආකාරයෙන් ප්‍රකාශ කිරීමට ගැටලු සහිත වූවන් යොමුකළ හැකිය. ආවේගාත්මක හැසිරීම රග්බි, පාපන්දු වැනි ක්‍රීඩාවක යෙදීමෙන් මෙන්ම ගැඹුරු යුද හමුදා පුහුණුවක් මගින් නිර්මාණාත්මක ලෙස ප්‍රකාශ කළ හැකිය. එහිදී සිදුවන්නේ ආක්‍රමණශීලි පෞරුෂය හැඟීම් යටපත් කරගැනීමක් නොව ඒවා උත්කර්ෂණය කිරීමකි. සමහර පෞරුෂවල තිබෙන දැඩි කටුක හැඟීම් සෞන්දර්යාත්මක නිර්මාණකරණය මගින් ප්‍රකාශ කළ හැකිය. සමහර ආවේගික තත්ත්වයන් වැලි කොට්ටයක් වැනි දෙයකට පහර ගැසීම, ශබ්ද නගා කෑගැසීම, දිවීම වැනි ක්‍රම මගින් ලිපියක් ලිවීම, දිනපොතේ ලිවීම, කවියක්, ගීතයක්, නිසඳැසක්, කෙටිකතාවක්, නවකතාවක්, නාට්‍යයක්, දූත ගීතයක් ආකාරයෙන් ලිවිය හැකිය. මෙවැනි ක්‍රම මගින් ජයග්‍රහණ දෙකක් අත්වේ. ඒ නිර්මාණකරණයට පිවිසීම හා චිත්තවේග මුදාහැරීම යන දෙකයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ සාම්ප්‍රදායික ජන සමාජවල දැකිය හැකි ශාන්ති කර්ම මගින් ද අවසානයේ සිදු කෙරෙන්නේ භාව විශෝධනයකි. ශාන්ති කර්මවල පොදු අරමුණ යක්ෂ භූතාදීන්ගෙන් ඇතිවන වස් දොස් දුරුකරගැනීමයි. එමගින් සෙත් ශාන්තියක් ලබාගැනීමට මෙන්ම ලෙඩ රෝග සුවකරගත හැකි බවද විශ්වාස කරති.[12] ඒ ඒ යක්ෂයන් විසින් ඇතිකරන රෝග තිබෙන අතර රෝග සුවකරගැනීම උදෙසා රෝගයට අදාළ යක්ෂයාට පූජාකිරීම සිදුකළ යුතුය. ශාන්තිකර්මවල නාට්‍යමය ලක්ෂණ තිබේ. මෙවැනි නාට්‍ය නාට්‍යමය ප්‍රතිකාර (Drama Therapy) හා මනෝරංගන (Psychodrama) යනුවෙන් ද ප්‍රභේද වේ. මේවායේ සමානකම් මෙන්ම වෙනස්කම් ද තිබේ.[13] කෙසේ නමුත් සාම්ප්‍රදායික මෙවැනි ශාන්තිකර්මවල නැතහොත් නාට්‍යවල රඟපාන තැනැත්තා කපුවා, යකැදුරා හෝ කට්ටඩියා ලෙස හඳුන්වයි. සමහර ශාන්තිකර්මවල දෙතුන්දෙනාද තව සමහර ඒවායේ විශාල පිරිසක්ද දායක වේ. සේවාලාභියාව ආතුරයා ලෙස

හඳුන්වයි. මෙහිදී කට්ටඩියාට ආතුරයාගේ ස්වභාවයට අනුව විවිධ භූමිකා රංගනවල යෙදීමට සිදුවේ.

මනෝරංගනය හෝ ශාන්තිකර්මය මගින් භාව විශෝධනය සිදුවන ආකාරය ආවේශය නැතහොත් ආරූඪ මායාව යන්නෙන් තේරුම්ගත හැකිය. ආවේශයට පෙර ආතුරයා සන්සුන්ව සිටියි. යකැදුරාගේ හෝ කට්ටඩියාගේ බාහිර පෙනුම, කටහඬ, ගායනය, ශෛලිය, බෙරහඬ, සුවඳ දුම් ආදිය මගින් ආතුරයාගේ පැවති සන්සුන්කම ක්‍රමයෙන් නැතිවී ගෙන යයි. බෙරවාදනය, යකැදුරාගේ කියමන් තියුණු වී පන්දම් ගෙන නටන විට ආතුරයා ද නැටුමට එකතු වේ. මෙහිදී යකැදුරා ආතුරයා තමන්ගේ ග්‍රහණයට ගනී. දෙදෙනා අතර දෙබස් වේගවත් වේ. මෙම දෙබසින් හා රංගනය මගින් අවසානයේ සිදුවන්නේ භාව විශෝධනයකි. ඒ හේතුවෙන් මනස සන්සුන් වේ.

කෙසේ නමුත් මෙවැනි ආකාරයේ ආතුරයා යකැදුරාගේ වසඟයට ගැනීම මෝහනය වීමක් හෝ වශීකරණයක් ලෙස හැඳින්වේ. මෙවැනි අවස්ථාවක සිදුවන මෝහන තත්ත්වය සිහිමුර්ජා වීමක් නැතහොත් පරලවීමක් ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. එසේ පහසුවෙන් මෝහනය වන අය මායා රෝගීන් ලෙස හඳුන්වති.[14] හිස්ටීරියා (hysteria) වට මායාරෝග යැයි කියනු ලැබේ. මේ රෝගී තත්ත්වයේ දී ආසාතය, භ්‍රාන්තිය, ආවේගික අක්‍රමිකතා ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි.

පාදක සටහන්

1 The World Health Report, 2001, World Health Organization, p. 62

2 Oxford Advanced Learner Dictionary, edit. A.S Hornby, Oxford University press, Delhi

3 Zimbardo, G. Philip (1979), Essentials of Psychology and Life, Scott Foresman and Company, London, p. 499

4 Dictionary of the History of Ideas, (2003), Electronic Text centre, University of Virginia

5 Zimbardo, G. Philip, (1979), p.499

6 සොපොක්ලීස්ගේ ඊඩිපස් රජ, (2002), පරි. ආරියවංශ රණවීර, එස්. ගොඩගේ

7 Politics of Aristotle, (1962), Tran. Ernest Backer, Oxford University Press, Newyork

8 මාරසිංහ, වොල්ටර් (1994)

9 වීරසිංහ, එස්.ජී.එම්, (1997), ඇරිස්ටෝටල්, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය, පි. 74

10 ගම්ලත්, සුචරිත, (1997), සෞන්දර්ය විද්‍යා ඉතිහාසය, එස්. ගොඩගේ, පි. 49

11 Gerald, David, (1998), Basic Personal Counselling, Prentice Hall, Newyork, p.13

12 සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර, සිංහල ගැමි නාටකය, පි. 40

13 http://www.blatner.com/adam/pdntbk/psychodrama-FAQ.html

14 මුණසිංහ, නිහාල්, (1978), සෞඛ්‍ය හා ජන සමාජය, ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්, පි. 126

පෞරුෂය මැනීමේ මනෝවිද්‍යා පරීක්ෂණ පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

කථිකාචාර්ය කුඹුකන්දන රේවත හිමි

හැඳින්වීම

පෞරුෂය පිළිබඳ අධ්‍යයනය මනෝවිද්‍යාවේ මෙන් ම වෙනත් සමාජීය විද්‍යාවන්හි ද විශේෂ අවධානයක් ලබාගත්තකි. පෞරුෂය මැනීම සඳහා නිර්මාණය කර ඇති පරීක්ෂණ ලෝකයෙහි බහුල ව පවතී. එවැනි පරීක්ෂණ නිර්මාණය කෙරෙහි හෝ පිළිගත් පෞරුෂ පරීක්ෂණ ලංකාවට ගැළපෙන ලෙසකට ව්‍යවහාර කිරීමට තරම් තවමත් ලංකාවේ මනෝවිද්‍යාඥයන් යොමු වී නැතැයි කීම සාවද්‍ය නොවන්නේ, එවැනි සූදානමක් හෝ යොමුවක් නැති නිසා ය. එවැනි පරීක්ෂණ පුහුණු කිරීම හා පුහුණුව ලත් මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ සේවය ලබාගැනීම ලාංකික සමාජයට අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ ය. මනෝවිද්‍යා සේවාවෙහි ස්වරූපය එසේ වුවත් මනෝවිද්‍යාව හදාරන විද්‍යාර්ථීන්ගේ පරිශීලනය උදෙසා මනෝවිද්‍යා සාහිත්‍ය තුළ යොදාගැනෙන පෞරුෂ පරීක්ෂණ හඳුන්වාදීම වැදගත් වේ. එබැවින් මෙම ලිපියෙහි අරමුණ වන්නේ, පුද්ගල පෞරුෂය මැනීම සඳහා යොදාගැනෙන පරීක්ෂණ හඳුන්වාදීම ය.

පෞරුෂ පරීක්ෂණ යන්නෙන් අදහස් වන්නේ, කෙනෙකුගේ මනෝවිද්‍යාත්මක සැකැස්මෙහි හෝ චරිතයෙහි පැතිකඩයන් අනාවරණය කිරීමට නිර්මාණය කරන ලද ප්‍රමිතකරණය කරන ලද ප්‍රශ්නාවලියක් හෝ වෙනත් උපකරණයකි[1]. මෙම උපකරණ

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

නිර්මාණයෙහි මුල්කාලීන අරමුණ වී ඇත්තේ, හමුදා සේවය සඳහා නිලධාරීන් තෝරාගැනීමේ ක්‍රියාවලියක් වශයෙන් යොදාගැනීමකි[2]. එහෙත් පසුකාලීන ව බොහෝ පරීක්ෂණ නිර්මාණය වී ඇති අතර තනිපුද්ගල උපදේශනය (Individual Counseling) හා සම්බන්ධතා උපදේශනය (Relationship Counseling), වෘත්තීය සැලසුම්, හා සේවක වරණය හා සංවර්ධනය යන කාර්යයන් සඳහා එම පරීක්ෂණ ව්‍යවහාර කර ඇත[3]. අද්‍යතනයේ එම පරීක්ෂණයන්ගේ භාවිතයන් තවදුරටත් ප්‍රසාරණය වෙමින් පුද්ගලයා ජීවත්වන හෝ සහභාගිවන සෑම සන්දර්භයකට ම යොදාගැනේ.

පෞරුෂය මැනීමේ දී මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ අවධානය අංශ කිහිපයක් කෙරෙහි යොමු වී ඇත. එනම් පෞරුෂය විවිධ චර්යාවන්ට බලපාන බැවින් විවිධ චර්යාවන් ඇතිකරනු ලබන පෞරුෂයෙහි ව්‍යූහය හඳුනාගැනීම එක් අරමුණකි. සාමාන්‍යයෙන් සංජානනය තීරණය වන්නේ, පුද්ගල පෞරුෂය මත ය. ඒ අනුව සංජානනයන්ගේ ව්‍යූහය හා සංජානනයේ ස්වරූපය හඳුනාගැනීම ද පෞරුෂය මැනීමේ අරමුණකි. මීට අමතර ව අභිප්‍රේරණය හා චර්යාව කෙරෙහි බලපාන බලාපොරොත්තු, ආශාවන් හා අවිඥානික අන්තර්ගතයන් ආදිය හඳුනාගැනීම ද පෞරුෂ පරීක්ෂණ නිර්මාණයෙහි අරමුණු වේ.

පෞරුෂ පරීක්ෂණ වර්ග (Types of Personality Tests)

පෞරුෂ පරීක්ෂණ ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකක් හඳුනාගැනීමට පිළිවන[4]. එනම් පහත පරිදි ය.

1. **ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණ** (Projective Tests) මෙම පරීක්ෂණයන්ගේ ස්වභාවය වන්නේ, විවෘත අවසන් (Open-Ended) හා සාපේක්ෂ වශයෙන් ව්‍යූගත නොවන ප්‍රශ්නවලින් යුක්ත වීම ය. ඉන් පරීක්ෂණයට භාජනය වන පරීක්ෂිතයාට නිවැරදි ව හා නිදහසේ ප්‍රතිචාර දැක්වීමට අවස්ථාව ලැබේ. තීන්ත පැල්ලම් පරීක්ෂණ (Inkblot Tests) මෙම ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණයන්ට හොඳ ම නිදසුනකි. මෙම පරීක්ෂණ ව්‍යූහගත නොවන අතර ප්‍රතිඵල හා ප්‍රතිචාර තීරණය වන්නේ, හා අර්ථකථනය වන්නේ

විවිධ ආකාරයට ය. එම පරීක්ෂණවලට දක්වන ප්‍රතිචාරයන්ට ලකුණු ලබාදෙනු ලබන්නේ, තීන්ත පැල්ලම් දකිනු ලබන්නේ, කුමන හැඩයෙන් ද යන්න මත ය. එමෙන් ම පුද්ගලයාගේ චරණයන්හි හඳුනාගත හැකි රටාව හෝ තේමාව මත ය. තව ද තේමා සංවිජානන පරීක්ෂණය (Thematic Apperception Tests) ද ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණයකි. කළු - සුදු වරණ සහිත පින්තූර 20 කින් පමණ යුතු වන මෙම පරීක්ෂණයෙහි පින්තූර සම්බන්ධයෙන් කතාන්දරයක් නිර්මාණය කිරීමට සිදුවේ. නිර්මාණය කරන ලද කතාන්දර විශ්ලේෂණය කරනු ලබන්නේ, පුද්ගලයාගේ පෞරුෂය හඳුනාගැනීමට උපකාරී වන තේමා වශයෙන් සැලකෙන "පුද්ගලයාට අභ්‍යන්තරික වශයෙන් අවශ්‍ය දේවල්" හා "පුද්ගලයාට මුහුණදීමට සිදුව ඇති බලපෑම්" වැනි තේමා මත ය. කාලයත් සමග මෙම තීන්ත පැල්ලම් පරීක්ෂණ වැනි ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණ විවේචනයන්ට ලක් ව ඇත. එනම් එම පරීක්ෂණයන්ට ලද ප්‍රතිචාරයන් සමස්ත ජනගහනය නියෝජනය නොකරන බව ය. එමෙන් ම එම පරීක්ෂණයන්ට භාජනය වූවන් එක්කෝ අතිශය අසාමාන්‍ය (Extremely Unusual) හෝ සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයට වඩා අනුගත බවින් යුක්ත වූවන් ය[5]. මෙම පරීක්ෂණ නිර්මාණය කෙරෙන්නේ මනෝවිශ්ලේෂණවාදය මත ය. අවිඥානික අන්තර්ගතයන් අපැහැදිලි පින්තූර මගින් අනාවරණය කරගැනීම මෙම පරීක්ෂණ මගින් සිදුකෙරේ. නිරීක්ෂණමය මිනුම් (Observational Measures), සමවයස්කයන්ගේ වාර්තා අධ්‍යයන (Peer-Report Studies) මෙන් ම තේමා සංවිජානන පරීක්ෂණ (TAT) හා තීන්ත පැල්ලම් (Inkblot Tests) වැනි පරීක්ෂණ ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණයන් ය.

2. **විෂය බද්ධ පරීක්ෂණ** (Objective Tests)- මෙම පෞරුෂ පරීක්ෂණ ස්වයං-වාර්තා ලැයිස්තු (Self-Report Inventory) නමින් ද හැඳින්වේ. මෙම පරීක්ෂණ ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණයන්ට හාත්පසින් ම වෙනස් ය. එමෙන් ම පරීක්ෂණවලි දී බහුවරණ හා සත්‍ය/අසත්‍ය (True-False Questions) ප්‍රශ්නවලින් යුක්ත ඉතා ව්‍යුහගත ප්‍රශ්නාවලී යොදාගැනේ. පරීක්ෂිතයන්ට

සුළු නිදහසක් හිමිවන අතර සෑම ප්‍රශ්නයකට ම නිශ්චිත පිළිවෙළකට ලකුණු ලබාදෙයි. මෙහි දී තහංචිමය ප්‍රතිචාර රාමුවක් (Restricted Response Format) අනුගමනය කෙරේ. නිදසුන් වශයෙන් Minnesota Multiphasic Personality Inventory, Millon Clinical Multiaxial Inventory-III, Child Behavior Checklist, Symptom Checklist 90 සහ Beck Depression Inventory යන පෞරුෂ පරීක්ෂණයන් දැක්වීමට පිළිවන[6]. මෙයින් බහුල ව ව්‍යවහාර කෙරෙන විෂය බද්ධ පරීක්ෂණයක් වශයෙන් Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI) හැඳින්වේ. එය නිර්මාණය කරන ලද්දේ, විවිධ මනෝවිද්‍යාත්මක ගැටලු සහිත පුද්ගලයන් හඳුනාගැනීමට හෙවත් මනෝව්‍යාධිවේදය මැනීමට ය. එහෙත් එතැන් සිට විවිධ සන්දර්භයන්හි දී පුද්ගලයන්ගේ පෞරුෂ ලක්ෂණ මැනීමේ උපකරණයක් ලෙස යොදාගෙන ඇත. ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණයන්ට වඩා විශ්වාසී බව (Reliability) හා වලංගුතාව (Validity) මෙම පරීක්ෂණයන්හි ඇත. මෙම පරීක්ෂණයන්ට ඇති විවේචනයක් වන්නේ, බොරු කීමට හා රැවටිලි කිරීමට හැකි බව යි[7].

ඉහතින් සඳහන් කර ඇත්තේ, පෞරුෂය මැනීමට නිර්මාණය කර ඇති පරීක්ෂණ වර්ගයන්ගේ ස්වරූපය මත සිදුකර ඇති වර්ගීකරණයකි. සාමාන්‍යයෙන් එම පරීක්ෂණයන්ගෙන් කිසියම් පරීක්ෂණයක් අවශ්‍යතාව මත යොදාගැනෙන අතර එමගින් පෞරුෂය පිළිබඳ නිගමනවලට එළඹෙයි. කෙසේ වුව ද පෞරුෂය මැනීමට වඩාත් ප්‍රායෝගික ක්‍රමවේදය බවට යෝජනා කෙරෙන්නේ, ප්‍රක්ෂේපී හා විෂයබද්ධ යන පරීක්ෂණ ස්වරූප දෙකෙහි ම මිශ්‍රණයක් යොදාගැනීමයි[8]. මින් ඉදිරියට පෞරුෂය මැනීමට බහුල ව යොදාගැනෙන පරීක්ෂණ කිහිපයක් හඳුන්වාදීමට අපේක්ෂා කෙරේ.

සම්මුඛ සාකච්ඡා (Interviews)

සම්මුඛ සාකච්ඡා යනු මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප අධ්‍යයනය සඳහා යොදාගනු ලබන දත්ත රැස්කිරීමේ මාර්ගයකි. ඒ අනුව

මෙහිදී සිදුවන්නේ, පුද්ගලයා මුහුණට මුහුණ හමු වී පෞරුෂය පිළිබඳ දත්ත, තොරතුරු ලබාගැනීම ය. එනම් පර්යේෂකයාට, මනෝවිද්‍යාඥයාට හෝ ප්‍රතිකාරවේදියාට අවශ්‍ය ප්‍රශ්න ඇසීමෙන් අදාළ තොරතුරු ලබාගනී. එමගින් පුද්ගලයා තමා පිළිබඳ ස්වයං-විස්තරයක් ඉදිරිපත් කරයි. එහෙත් සම්මුඛ සාකච්ඡා අසනු ලබන ප්‍රශ්නවලට පමණක් සීමා නොවේ. පිළිතුරු සපයන හා පරීක්ෂණයට භාජනය වන පුද්ගලයාගේ අවාචික සන්නිවේදනය ද විශේෂ අවධානයට ලක්වේ. සම්මුඛ සාකච්ඡා ආකාර දෙකකි. එනම් ව්‍යූහගත (ප්‍රමිතකරණය කරන ලද ප්‍රශ්න ඇසීම) හා ව්‍යූහගත නොවන සම්මුඛ සාකච්ඡා (සාකච්ඡාමය හුවමාරුව) වශයෙනි.

සම්මුඛ සාකච්ඡා බහුල ව යොදාගත්ත ද මෙහි වාසි මෙන් ම අවාසිදායක තත්ත්වයන් ද පවතී. ඒ අනුව වෙනත් පරීක්ෂණ වර්ගවලට වඩා වැඩි තොරතුරු ප්‍රමාණයක් ලබාගැනීමට හැකිවීම මෙහි ඇති වාසියකි. පුද්ගලයාගෙන් ලබාගැනීමට අවශ්‍ය හැකි පමණ තොරතුරු මෙයින් ලබාගැනීමට හැකිවේ. වාචික මෙන් ම අවාචික ප්‍රකාශනයන් ද අවධානයට ලක්කිරීමේ හැකියාව ද තවත් වාසියකි.

අවාසිදායක තත්ත්වයන් වශයෙන් ලබාගන්නා දත්ත විශ්ලේෂණය කිරීමේ දී පරීක්ෂකවරයාගේ පෞද්ගලික ලක්ෂණයන්ගේ බලපෑම දක්වීමට පිළිවන. එය පුද්ගල පෞරුෂය පිළිබඳ පොදු හා වාස්තවික නිගමනයන් කරා එළඹීමට බාධාවකි.

සාමාන්‍යයෙන් කොපමණ ප්‍රශ්න ඇසුව ද සත්‍ය තොරතුරු සඟවා අසත්‍ය තොරතුරු ලබාදීමට පුද්ගලයා බොහෝවිට යොමු වේ. එවැනි විටෙක පුද්ගල පෞරුෂය පිළිබඳ සත්‍ය තත්ත්වය සොයාගැනීමට නොහැකි වේ. ඒ අනුව අසත්‍ය හෝ නිවැරදි නොවන තොරතුරු සැපයීමට හැකිවීම මෙහි තවත් අවාසියකි.

සම්මුඛ සාකච්ඡාවට භාජනය වන අවස්ථාවේ පරීක්ෂිතයා අත්දකින චිත්තවේග ද එම අවස්ථාවේ පුද්ගලයා හැසිරෙන ආකාරය කෙරෙහි බලපායි. එවිට එම චිත්තවේගිකත්වය මත සමස්ත පෞරුෂය පිළිබඳ නිගමන ඉදිරිපත්වීමට ඇති හැකියාව

තවත් දුර්වලතාවකි. තව ද පරීක්ෂණ මොහොතේ පාරිසරික උෂ්ණත්වය ද පුද්ගලයා තුළ වෙනස්කම් ඇතිකිරීමට පිළිවන. එමෙන් ම පරීක්ෂණය පැවැත්වෙන පරිසරය සම්බන්ධ ලක්ෂණ හා පරීක්ෂකවරයාගේ පෞරුෂ ලක්ෂණ ද සම්මුඛ සාකච්ඡා කෙරෙහි බලපායි. මෙම කුමන හෝ සාධකයක බලපෑමෙන් පුද්ගලයාගේ නියම පෞරුෂ ලක්ෂණ වෙනුවට ඇතිකරගත් හෙවත් කෘත්‍රිම ලක්ෂණ ඉදිරිපත්වීමට ඉඩ ඇත.

නිරීක්ෂණ (Observations)

නිරීක්ෂණය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ පර්යේෂකයා විසින් අදාළ පරීක්ෂමානීන්ගේ චර්යාව හෝ අධ්‍යයනය කළ යුතු ඕනෑම විචල්‍යයක් ඉඳුරන් යොදාගනිමින් තොරතුරු ලබාගැනීමයි. මෙහි දී පුද්ගල පෞරුෂය අධ්‍යයනය කිරීමට නිරීක්ෂණය යොදාගැනේ. මෙයින් පෞරුෂයෙහි ස්වරූපය හඳුනාගැනීමට හැකිවේ. නිරීක්ෂණයේ ආකාර දෙකකි[9].

1. ස්වභාවික නිරීක්ෂණ - නියම - ජීවන සන්දර්භයන්හි පුද්ගල චර්යාව අධ්‍යයනය කරයි.
2. පාලිත නිරීක්ෂණය - විද්‍යාගාර වැනි සැලසුම් කරන ලද පසුබිම්වල චර්යාව අධ්‍යයනය කිරීමය.

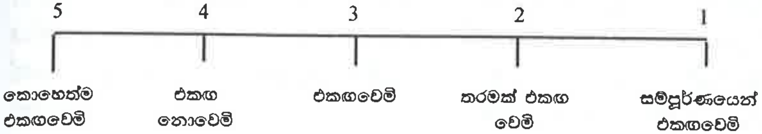
නමුත් නිරීක්ෂණයෙහි ද අවාසියක් වන්නේ, නිරීක්ෂණයට ලක්වන බව පුද්ගලයාට දැනෙන විටෙක චර්යාව ස්වභාවික නොවී කෘත්‍රිම ස්වරූපයක් ගැනීම ය.

තරා ක්‍රමය (Rating Scale)

තරා ක්‍රමය පැරණි ම පෞරුෂ පරීක්ෂණ වර්ගයකි. මෙහි දී සිදුවන්නේ පෞරුෂය සම්බන්ධ ලක්ෂණ පවත්නා ආකාරය හෝ ප්‍රමාණය මැනබැලීම ය. පුද්ගලයා තුළ අදාළ ලක්ෂණ කොපමණ පවතින්නේ ද යන්න හඳුනාගැනීමට මෙයින් අවස්ථාව සැපයේ. මෙය පුද්ගලයාට තමාගේ ම හෝ වෙනත් කෙනෙකුගේ පෞරුෂය මැනීමට යොදාගත හැකිය. නිදර්ශනයක් වශයෙන් ගුරුවරයෙකුට

ශිෂ්‍යයෙකුගේ පෞරුෂය තරා ක්‍රමය ඔස්සේ මැනීමට හැකිවේ. මෙය බහුවරණ පරීක්ෂණයකට සමාන ය[10].

තරා කරනු ලබන්නේ, පරීක්ෂකවරයා විසින් අසා ඇති ප්‍රශ්න හෝ අයිතමයන් ය. යම් ලක්ෂණයක් පිළිබඳ ප්‍රශ්න අසා එහි ප්‍රමාණය කියවෙන පිළිතුර සටහන් කිරීමට පරීක්ෂිතයාට සිදුවේ. නිදසුන් වශයෙන් ලැජ්ජාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් අසා එහි ප්‍රමාණය දැනගැනීමට වරණයන් කිහිපයක් ලබාදීම පහත පරිදි දැක්විය හැකිවේ.



ගුරුවරයෙකු විසින් තම සිසුන්ගේ පෞරුෂය තරා කිරීමට යොදාගන්නා පෞරුෂ තරාවන් ලෙස Behavior Rating Scale for Children සහ Visual Anologue Scale යන තරාවන් දැක්විය හැකිවේ. මීට අමතර ව Iowa Rating Scale of Personality Change (IRSPC) පෞරුෂ තරා ක්‍රමයට නිදසුන් වේ. මෙහි දී පෞරුෂ ලක්ෂණ 30 ක් මතිනු ලැබේ. චර්යාව ඉදිරිපත් වන ප්‍රමාණය හා මුලින් පැවති ස්වරූපයට වඩා චර්යාව කොපමණ වෙනස් වී ඇත් ද යන්න තරා කිරීමට අදාළ පුද්ගලයා ආශ්‍රය කරන පවුලේ සාමාජිකයන්ට පරීක්ෂණය ලබාදෙයි.

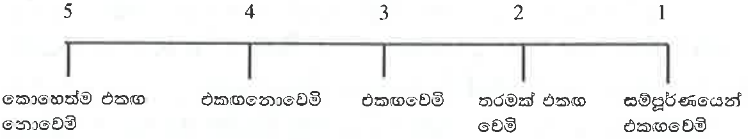
පෞරුෂ වට්ටෝරු (Personality Inventories)

පෞරුෂ වට්ටෝරු යන්නෙන් අදහස් වන්නේ, යම් නිශ්චිත අවස්ථාවක පුද්ගලයා හැසිරෙන ආකාරය හඳුනාගැනීම සඳහා ප්‍රශ්න ඇසීම ය. එහි දී මානසික ශක්තිය, හැඟීම්, අගයයන්, සම්බන්ධතා, සංජානනයන් හා කැමැත්ත ආදිය පිළිබඳ ප්‍රශ්න අසනු ලැබේ. එම ප්‍රශ්නවල දී පුද්ගලයා විසින් කරනු ලබන්නේ, තමාට වඩාත් ගැළපෙන පිළිතුර තෝරාගැනීම ය. මෙම වට්ටෝරුවට නිදසුනක් පහතින් දැක්වේ.

"මට මුණගැසෙන සියලුදෙනා මට සතුරුකම් කරන බව මට දැනේ"

ඉහත පරිදි ප්‍රකාශ සත්‍ය ද අසත්‍ය ද යන්න දැක්වීමට පරීක්ෂමානියාට සිදුවේ. තමාට ගැළපෙන විධියට පිළිතුර සටහන් කිරීම සිදුවන අතර එමගින් පෞරුෂයෙහි ස්වරූපය හඳුනාගැනීම සිදුකෙරේ.

ඉහත ස්වරූපයට අමතර ව තරා ක්‍රමය (Rating Scale) යොදාගනිමින් විවිධ පෞරුෂ ලක්ෂණ මැන බැලීම ද වට්ටෝරු ක්‍රමයේ දී සිදුවේ. ඒ සඳහා ලයිකර්ට් පරිමාණය (Likert Scale) වැනි තරාවන් යොදාගනී. නිදසුන් වශයෙන් පහත පරිමාණය සැලකීමට පිළිවන. පහතින් දැක්වෙන වරණයන්ගෙන් වඩාත් ගැළපෙන වරණය අසා ඇති පෞරුෂ ලක්ෂණ සම්බන්ධයෙන් දැක්වීමට පරීක්ෂිතයාට සිදුවේ.



පෞරුෂ වට්ටෝරු පරීක්ෂණයක දී පෞරුෂයට අදාළ ලක්ෂණ ගණනාවක් මතිනු ලැබේ. එහිදී සිදුවන්නේ, අදාළ පෞරුෂ ලක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් තමාට වඩාත් උචිත වරණයකින් දැක්වීම ය. සාමාන්‍යයෙන් යොදාගැනෙන පෞරුෂ වට්ටෝරු පරීක්ෂණයන්හි අන්තර්ගත පෞරුෂ ලක්ෂණ කිහිපයකට නිදසුන් පහතින් දැක්වේ.

- කටකාරයි
- අන්‍යයන්ගේ වැරදි සොයයි
- අන්‍යයන්ට උදව් කරයි
- සැලකිලිමත් නොවේ
- සංයමයි
- සමාවදෙන සුලු ය

- ශක්ති සම්පන්න ය
- උද්‍යෝගිමත් ය
- අන්‍යයන් සමග ගැටුම් ඇතිකරගනී
- කම්මැලි ය[10]

මානසික සෞඛ්‍යය තුළ නිතර භාවිත වන පෞරුෂ වට්ටෝරුවකට නිදසුන් වශයෙන් Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI) සැලකේ. පෞරුෂ ව්‍යූහය හා මනෝව්‍යාධිවේදය හඳුනාගැනීම මෙහි අරමුණ වේ. Starke R. Hathaway සහ J.C. Mckinley දෙදෙනා විසින් 1939 දී මෙය නිර්මාණය කරනු ලැබ ඇති අතර වයස අවුරුදු 18 ට වැඩි අයට ලබාදෙයි. මෙහි සංශෝධන කිහිපයක් සිදුවී ඇත. එනම් MMPI-2 (1989) , MMPI-A (1992), සහ MMPI-2RF (2003) (Restructured Form) ආදි වශයෙනි. MMPI-A පෞරුෂ වට්ටෝරුව අවුරුදු 14-18 යොවුන්වියේ ළමුන් සඳහා ය.[11]

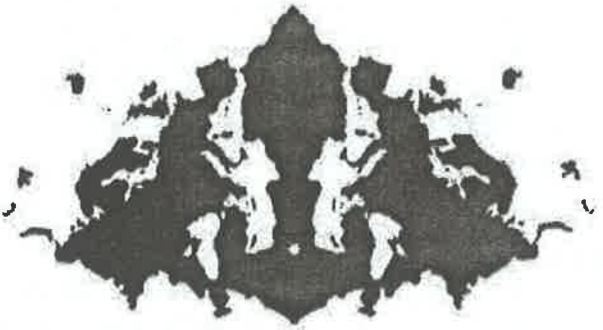
පෞරුෂ වට්ටෝරු සඳහා තවත් නිදසුන් වශයෙන් Hogan Personality Inventory (HPI) සහ Myers Briggs Personality Test/Myers Brggs Type Indicator (MBTI) දැක්වීමට පිළිවන. මෙයින් Hogan Personality Inventory (HPI) භාවිත වන්නේ, සාමාන්‍ය පෞරුෂය මැනීමට හා රැකියා ක්‍රියාකාරිත්වය පූර්වකථනය කිරීමට ය.[12]

තීන්ත පැල්ලම් පරීක්ෂණ (Inkblot Tests)

යම් චිත්‍රයක ආකාරය ගත් විවිධ තීන්ත පැල්ලම් යොදාගනිමින් පෞරුෂය අධ්‍යයනය කිරීම මෙයින් සිදුවේ. මෙහි දී පුද්ගලයාට සිදුවන්නේ, තීන්ත පැල්ලමෙන් තමන් දකින දෙය විස්තර කිරීමට ය. තීන්ත පැල්ලම් පිළිබඳ පුද්ගල සංජානනයන් වර්තා කොට මනෝවිද්‍යාත්මක ව අර්ථකථනය කරනු ලැබේ. මෙම පරීක්ෂණය භාවිත කරනු ලබන්නේ, පෞරුෂ ලක්ෂණ හා චිත්තවේගික ක්‍රියාකාරිත්වය පරීක්ෂා කිරීමට ය.[13] තව ද සිතුවිලි අක්‍රමතා (Thought Disorder) හඳුනාගැනීමට ද යොදාගැනේ.

පරීක්ෂණය නිර්මාණය කර ඇත්තේ, පෞරුෂයෙහි අවිඥානික කොටස් ඉදිරිපත් වන ලෙස ය. පුද්ගලයා තම චින්තන ක්‍රියාවලීන් විවෘත ව විස්තර කිරීමට අකැමැති විටෙක මෙම පරීක්ෂණය යොදාගනී. පුද්ගලයා විසින් සිදුකරනු ලබන තීන්ත පැල්ලම් විස්තර කිරීම විශ්ලේෂණය කොට පුද්ගලයා පිළිබඳ යමක් ප්‍රකාශ කිරීමට මනෝවිද්‍යාඥයෝ කටයුතු කරති. සාමාන්‍යයෙන් තීන්තපැල්ලම් විස්තර කරන විට පුද්ගලයාගේ අභ්‍යන්තරික ද්‍රව්‍යයන්, ලබා ඇති අත්දැකීම් ආදිය අනාවරණය කරගැනීමේ හැකියාව ඇති බවට විශ්වාස කෙරේ.

තීන්ත පැල්ලම් හඳුන්වා දුන්නේ, හර්මන් රෝසර්ච් (Herman Roscharch, 1844-1922) නමැති ස්විස් ජාතික ප්‍රොයිඩියානු මනෝවෛද්‍යවරයා විසිනි. ඔහු විසින් නිර්මාණය කරන ලද තීන්ත පැල්ලම් පරීක්ෂණය " Roscharch Inkblot Test, Roschach Test, Inkblot test, Roschach Technique යන නම්වලින් ද හැඳින්වේ. මෙය මුලින් භින්නෝන්මාදය විනිර්ණය කිරීම සඳහා පරීක්ෂණයක් ලෙස නිර්මාණය කරන ලදී. එහෙත් පසුකාලීන ව පෞරුෂ පරීක්ෂණයක් ලෙස බහුල ව යොදාගැනේ. රොසච් තමා විසින් රචනා කරන ලද Psychodiagnostik (1921) කෘතියෙන් මෙම පරීක්ෂණය හඳුන්වාදුන්නේ ය. ඔහු ස්විස්ටර්ලන්තයේ මනෝවිශ්ලේෂණ සංගමයෙහි (Swiss Psychoanalytic Society) උපසභාපති වශයෙන් පත් ව සිටිය ද එම කෘතිය ප්‍රකාශනයට ඉඩ නොලැබිණි. එබැවින් ඊළඟ වසරේ ඔහුගේ මරණයෙන් පසු Samuel Beck සහ Bruno Klopfer දෙදෙනා විසින් පරීක්ෂණය දියුණු කරන ලදී. මෙහි දි තීන්ත පැල්ලම් (විවිධ රූප) සහිත කාඩ්පත බැගින් කාඩ්පත් 10 ක් පෙන්වා සියලු කාඩ්පත්වල දකින දෙය වාර්තා කිරීමට පරීක්ෂිතයාට කියයි. පරීක්ෂණයට අදාළ තීන්ත පැල්ලම් දහය හා ඒවායෙහි විස්තර විකිපීඩියාහි (Source:http://en.wikipedia.org/wiki/Rorschach_test) දැක්වේ. තීන්ත පැල්ලම් සඳහා නිදසුනක් පහත දැක්වේ.



තීන්ත පැල්ලම් පරීක්ෂණයේ දි පින්තූර විස්තර කිරීම කෙරෙහි මෙන් ම මෙම පින්තූර විස්තර කරද්දී පුද්ගලයාගෙන් ඉදිරිපත් වන අංග චලන, මුහුණු ප්‍රකාශන හා වෙනත් හැසිරීම් කෙරෙහි ද අවධානය යොමුකෙරේ.

තේමා සංවිජානන පරීක්ෂණය (Thematic Apperception Tests-TAT)

තේමා සංවිජානන පරීක්ෂණය (TAT) සඳහා පුද්ගලයා දක්වන ප්‍රතිචාර යොදාගනිමින් අන්තර් - පුද්ගල සම්බන්ධතා, ලෝකය පිළිබඳ දකින ආකාරය හා පුද්ගලයා තමා ව ම දකින ආකාරය පිළිබඳ තොරතුරු සපයාගනී. මෙම පරීක්ෂණය නිර්මාණය කරන ලද්දේ, Henry A. Murray (1938) සහ Christiana D. Morgan විසිනි. එය සිදුව ඇත්තේ, Murray ගේ උපාධි ශිෂ්‍යාවක වූ Cecilia Roberts විසින් අසන ලද ප්‍රශ්නයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි[14]. එනම් සායනික සන්දර්භය තුළ පෞරුෂයෙහි ගතිකයන් හඳුනාගැනීම සඳහා පින්තූර යොදාගැනීමට හැකි ද යන්නයි. ඒ අනුව මොහුට අවශ්‍ය වී ඇත්තේ, සමස්ත පුද්ගලයා පිළිබඳ තොරතුරු හෙළිකරගැනීමට ය. TAT හි තාර්කිකය වන්නේ, මිනිස්සු වර්තමාන අභිප්‍රේරණයන් සහ ඔවුන්ගේ අතීත අත්දැකීම් මත අපැහැදිලි අවස්ථාවන් අර්ථකථනයට යොමුවෙති යන්නයි. පරීක්ෂණය නිර්මාණය කිරීමේ දී මොවුන් දෙදෙනා මුලින් ම විවිධ සඟරාවල (Magazine) පින්තූර එකතු කර ඇත. එහි දී මුල්

ස්වරූප 03 ක් Series -1, Series-2, Series-3 ලෙස පැවතියේ ය. අද පවතින්නේ, එහි Series-4 නමැති ස්වරූපයයි[15]. මෙය 1960 දී ඉන්දියාවට අදාළ ව Uma Choudhary විසින් සකසන ලදී. මෙම TAT පරීක්ෂණය "පින්තූර අර්ථකථන ක්‍රම ශිල්පය" (Picture Interpretation Technique) වශයෙන් ප්‍රචලිත ය.

මෙහි දී සිදුවන්නේ, පුද්ගලයාට විවිධ කාර්යයන්හි නියුතු මිනිසුන්ගේ පින්තූර සහිත කාඩ්පත් වරකට එක බැගින් පෙන්වා එම කාඩ්පත් සියල්ල එක් කොට යම් කතාවක් නිර්මාණය කිරීම ය. සම්පූර්ණ පරීක්ෂණයට ඇතුළත් කාඩ් ප්‍රමාණය 31 කි. සමහර කාඩ් පිරිමි රූප ය. සමහර කාඩ් කාන්තා රූප ය. සමහර කාඩ්වල දෙපිරිසෙහි ම පින්තූර ඇත. සමහර කාඩ්හි වැඩිහිටියන් ය. සමහර කාඩ්හි ළමුන් ය. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ, කාඩ්වලින් එකක් කිසිදු පින්තූරයක් නැති හිස් එකක් වීම ය. Murray කාඩ් 20 ක් පමණ එක් පරීක්ෂණයකට යොදාගැනීමට නිර්දේශ කර ඇත. එහෙත් අවශ්‍යතාව මත ඊට ගැළපෙන ලෙස කාඩ් 8-12 ප්‍රමාණයක් බොහෝවිට යොදාගැනේ. මෙම පරීක්ෂණයේ දී කතාව කීමට සිදුවන්නේ පහත කරුණු සම්බන්ධයෙනි.

1. අදාළ අවස්ථාව ඇතිවීමට හේතු
2. අදාළ මොහොතේ සිදුවන දේවල්
3. කාඩ්වල චරිතයන්ට දැනෙන දේවල් හා ඔවුන් සිතන දේවල්
4. කතාවේ ප්‍රතිඵල ආදි වශයෙනි.

අනෙකුත් පරීක්ෂණයන්හිදි මෙන් මෙහි දී ද වාචික හා අවාචික සන්නිවේදන මාර්ග පිළිබඳ සැලකිළිමත් වේ. නිදසුන් වශයෙන් යම් දුක්මුසු මොහොතක කටහඬෙහි වෙනස, වචන උච්චාරණය කරන ආකාරය ආදිය දැක්වීමට හැකි වේ.

(Source:http://www.fanpop.com/clubs/psychology/images/1310980/title/example-thematic-apperception-test-photo

වචන සංසටන පරීක්ෂණය (Word Association Test)

මෙම පරීක්ෂණය කාල් යුං විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දේ, අවිඥානයෙහි අන්තර්ගතයන් ගවේෂණය කිරීමට ය. ඔහු එක් තේමාවක් වටා කේන්ද්‍රගත වන සංජානන, සිතුවිලි, මතකයන් හා හැඟීම් හඳුනාගත්තේය. එය නම් කරන ලද්දේ "මනෝවිද්‍යාත්මක සංකීර්ණයන්" (Psychological Complexes) වශයෙනි. එම හඳුනාගැනීම "වචන සංසටනය" පිළිබඳ පර්යේෂණ දක්වා වර්ධනය විය. පරීක්ෂිතයාට ඉදිරිපත් කරන ලද වචන

මගින් සිදුවන්නේ, තවත් වචන ප්‍රතිචාරයන් හෙළිකිරීමකි. එම අනාවරණය වන වචන පුද්ගලයාගේ මනසට සම්බන්ධ සංකල්ප ප්‍රදර්ශනය කිරීමක් සිදුකරයි[16].

වචන සංසටනය හෝ වචන සම්බන්ධතා සම්බන්ධ පරීක්ෂණය පෞරුෂය මැනීමේ මනෝවිද්‍යාත්මක පරීක්ෂණයක් දක්වා වර්ධනය වන්නේ, ක්‍රීඩාවකින් බව ද පිළිගැනේ[17]. එනම් එකට ගැළපෙන වචන හුවමාරු කිරීමේ ක්‍රීඩාවකි. මෙම ක්‍රීඩාවෙහි නියැළෙන්නන් පළමු වචනය යොදාගනිමින් එය ඇසීමෙන් පසු ව ඔවුන්ගේ සිතට එන වචනය ලියයි. වචන සංසටන ක්‍රීඩාවට නිදසුන් වශයෙන් පහත වචන සැලකීමට හැකිවේ.

බල්ලා.........................

පූසා...........................

රාත්‍රිය ....

හඳවත..........................

ආදරය.........................

පිළිකුළ........................

අඳුර...........................[18]

ඒ අනුව මෙම පරීක්ෂණයේ දී සිදුවන්නේ, පුද්ගලයාට වචන මාලාවකින් වරකට එක් වචනය බැගින් ලබාදී සිතට එන ඕනෑ ම අදහසක් ප්‍රකාශ කිරීමට දීම ය. මෙහි දී අවධානය යොමුවන්නේ, ප්‍රතිචාර දැක්වීමට ගතකරන කාලය හා එම ප්‍රතිචාරයන්ගේ අසාමාන්‍යතා කෙරෙහි ය.

මෙම ක්‍රීඩාවෙන් කෙනෙකුගේ අවිඥානික මනස හෙළිකර ගැනීමට හැකි බව මනෝවිද්‍යාවේ දි විශ්වාස කෙරේ. එනම් මෙයින් එකට සම්බන්ධ වී පවත්නා දෑ හඳුනාගැනීමට හැකිවන බව ය. මෙම ක්‍රීඩාවේ අරමුණ වන්නේ, පළමු හා අවසන් වචන සන්සන්දනය කිරීම, එම වචන සම්බන්ධ වන්නේ ද යන්න හා වචන කොපමණ ප්‍රමාණයක් නැවත නැවත ඉදිරිපත් වන්නේ ද යන්න හඳුනාගැනීම ය.

වාක්‍ය පූර්ණ පරීක්ෂණ (Sentence Completion Test)

ප්‍රක්ෂේපි පරීක්ෂණ වර්ගයට අයත් වාක්‍ය පූර්ණ පරීක්ෂණවල දී සිදුවන්නේ, පුද්ගලයාට අසම්පූර්ණ වාක්‍ය සම්පූර්ණ කිරීමට ය. වාක්‍යයේ ආරම්භයන් ලබාදෙන අතර පරීක්ෂිතයන්ට සිදුවන්නේ, එම වාක්‍ය ඔවුන්ට අර්ථවත් ආකාරයට සම්පූර්ණ කිරීම ය. එම වාක්‍ය සම්පූර්ණ කිරීම හෝ ප්‍රතිචාර මගින් ආකල්ප, විශ්වාස, අභිප්‍රේරණයන් හා වෙනත් මානසික තත්ත්වයන් පිළිබඳ අනාවරණයන් සැපයෙන බව විශ්වාස කෙරේ. සාමාන්‍යයෙන් වෙනත් පෞරුෂ පරීක්ෂණවලට වඩා කෙටි පරීක්ෂණ මෙන් ම ඉතා දිගු පරීක්ෂණ ද මෙහි දී දක්නට පිළිවන. ඉතා දිගු වාක්‍ය සම්පූර්ණ පරීක්ෂණ වශයෙන් The Forer Sentence Completion Test දැක්වේ. එහි වාක්‍ය ගණන 100 කි. සාමාන්‍යයෙන් වාක්‍ය පූර්ණ පරීක්ෂණ ලබාදෙන්නේ කුඩා පොත් පිංචක ය. එම පත්‍රිකා මත පුද්ගලයා ප්‍රතිචාර දක්වයි. මෙම පරීක්ෂණ වර්ගය ආරම්භ වන්නේ, Herman Ebbinghaus (1879) මනෝවිද්‍යාඥයාගෙනි. ඔහු විසින් නිර්මාණය කරන ලද ප්‍රථම වාක්‍ය පූර්ණ පරීක්ෂණය බුද්ධි පරීක්ෂණයක කොටසක් වශයෙන් යොදාගැනිණි. ඒ ජර්මනියේ පාසල් ළමුන්ගේ මානසික හැකියාව මැනීමට ය. වචන සංසටන පරීක්ෂණය හා සමාන ව මෙම පරීක්ෂණ වර්ගය ද පෞරුෂ පරීක්ෂණයක් වශයෙන් මුලින් ම හඳුන්වා දෙන ලද්දේ, කාල් යුං විසිනි[19]. භාවිතයට පහසු නිසා වර්තමානයේ බහුල ව මෙම පරීක්ෂණ යොදාගැනේ. එලෙස යොදාගන්නා වාක්‍ය පූර්ණ පරීක්ෂණ කිහිපයක් ලෙස Rotter Incomplete Sentence Blank (Jullian Rotter), Miner Sentence Completion Test, Washington University Sentence Completion Test දැක්වීමට පිළිවන.

වාක්‍ය සම්පූර්ණ කිරීමේ දී ඔවුන්ට විවිධ අවස්ථා, සිද්ධීන් හෝ පුද්ගලයන් දැනෙන ආකාරය හඳුනාගැනීමට හැකිවේ. සාමාන්‍යයෙන් බොහෝ වාක්‍යවල අවසානය හිස් ය. නිදසුන් කිහිපයක් පහතින් දැක්වේ.

මගේ අම්මා................

මට.......................... ගැන කනගාටුයි

ඉහතින් හඳුන්වා දී ඇති පෞරුෂ පරීක්ෂණ වාචික හා ලිඛිත වශයෙන් ස්වරූප දෙකක් හඳුනාගැනීමට පිළිවන. විෂය බද්ධ හෙවත් ප්‍රක්ෂේපී නොවන පරීක්ෂණ ලිඛිත ස්වරූපයක් ගනී. එමෙන් ම ප්‍රක්ෂේපී පරීක්ෂණ වාචික ස්වරූපයක් ගනී. මෙම ස්වරූප දෙකෙහි ම පරීක්ෂණවලින් සංජානනය, අභිප්‍රේරණය, අවිඥානය හෝ පෞරුෂයට අන්තර්ගත කුමන හෝ පැතිකඩක් පරීක්ෂා කෙරේ. මනෝවිද්‍යාඥයෙකු විසින් යොදාගනු ලබන පරීක්ෂණය තීරණය වන්නේ, මැනීමට අපේක්ෂා කරන දෙය හා අවශ්‍යතාව මත ය. එක් එක් පරීක්ෂණයට ආවේණික දුර්වලතා මෙන් ම ප්‍රබලතා ද පවතී. පෞරුෂය මැනීමේ අවශ්‍යතාව උපදේශනය, අපරාධ, ක්‍රීඩා හා අධ්‍යාපනය ආදි බොහෝ සන්දර්භයන්හිදි දක්නට හැකි වේ. සාමාන්‍යයෙන් වර්තමානයේ සිදුවන්නේ, මෙවැනි පරීක්ෂණ යොදාගැනීමකින් තොරව මනෝවිද්‍යා සේවාව ක්‍රියාත්මක වීම ය. එහෙත් සේවාවෙහි අවශ්‍යතාව දෛනික ව වැඩිවත් ම පෞරුෂ පරීක්ෂණ භාවිත කොට නිගමනයන් ට පැමිණීමට සිදුවනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1. Wikipedia-Free Encyclopedia, (26.02.2013), Personality Test, retrieved on 04.02.2013 from www.wikipedia.org/wiki/personality_test
2. Wikipedia-Free Encyclopedia, (26.02.2013), Personality Test, retrieved on 04.02.2013 from www.wikipedia.org/wiki/personality_test
3. Wikipedia-Free Encyclopedia, (26.02.2013), Personality Test, retrieved on 04.03.2013 from www.wikipedia.org/wiki/personality_test
4. Jennifer McGrawth, (2009), Projective Versus Objective Personality Tests, retrieved on 04.02.2013 from www.voices.yahoo.com/projective_versus_objective_personality_tests_3213435.html

5. Jennifer McGrawth, (2009), Projective Versus Objective Personality Tests, retrieved on 04.02.2013 from www.voices.yahoo.com/projective_versus_objective_personality_tests_3213435.html

6. Jennifer McGrawth, (2009), Projective Versus Objective Personality Tests, retrieved on 04.02.2013 from www.voices.yahoo.com/projective_versus_objective_personality_tests_3213435.html

7. Jennifer McGrawth, (2009), Projective Versus Objective Personality Tests, retrieved on 04.02.2013 from www.voices.yahoo.com/projective_versus_objective_personality_tests_3213435.html

8. Cliffsnotes, (14.02.2013), Personality Assessment, www.cliffsnotes.com/study_giude/personality_Assessment.topicArticleId-25438, articleId25392.html

9. Sohail, (2013), Types of observation, retrieved on 01.01.2013 from www.definitionpsychology.com/types-of-observation

10. Encyclopedia Britannica, (2013), Personality Assessment, http://www.britannica.com/EBchecked/topic/453022/personality-assessment/36118/Rating-scales

11. Jane Framingham, (2011), Minnesota Multiphasic Personality Inventory, retrieved on 20,02,2013 from http://psychcentral.com/lib/2011/minnesota-multiphasic-personality-inventory-mmpi/all/1/

12. Hogan Assessment, (2011), retrieved on 18.02.2013 from http://www.hoganassessments.com/hogan-personality-inventory

13. Wikipedia-Free Encyclopedia, (21.02.2013), Rorschach Test, retrieved on 25.02.2013 from http://en.wikipedia.org/wiki/Rorschach_test

14. Word Press, (no date), History of Projective Tests, retrieved on 12.02.2013 from http://projectivetests.umwblogs.org/popular-tests/thematic-apperception-test-tat/

15. Wikipedia-Free Encyclopedia, (27.02.2013), Thematic Apperception Tests, retrieved on 01.03.2013 from http://en.wikipedia.org/wiki/Thematic_Apperception_Test

16. Spiteri, Louise F., (2002), Word Association Testing, retrieved on 22.02.2013 from http://libres.curtin.edu.au/libres14n2/Spiteri_final.htm

17. Wikipedia-Free Encyclopedia, (2013), Word Association, retrieved on 20.02.2013 from http://en.wikipedia.org/wiki/Word_Association

18. Wikipedia-Free Encyclopedia, (2013), Word Association, retrieved on 2013 Feb. 10 from http://en.wikipedia.org/wiki/Word_Association

19. History of Projective Tests, (2012), Word Completion Tests, retrieved on 22.02.2013 from http://projectivetests.umwblogs.org/popular-tests/sentence-completion-test/

භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය කිරීම පුද්ගල මානසිකත්වයට සහ චර්යාවට බලපාන ආකාරය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්

කථිකාචාර්ය එන්.ඩී ගුනේන්ද්‍ර ගයන්ත

ප්‍රවේශය

ඒ ඒ පුද්ගලයා තමාගේ වාසස්ථානය සඳහා නිශ්චිතව වෙන්කරගත් ප්‍රදේශයන් සරල අර්ථයෙන් භූමි ප්‍රදේශ ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. පුද්ගල අවකාශය යනු එක් එක් පුද්ගලයා සතුව පවතින අඟල් දහඅටක් පමණ ප්‍රදේශයක පැතිර පවතින අවකාශය යි. භූමි ප්‍රදේශ සහ පුද්ගල අවකාශය යම්කිසි පුද්ගලයෙකුට තම මානසිකත්වය සහ චර්යාව මනාව පවත්වා ගැනීම සඳහා අතිශයින් වැදගත් සාධකයන් ය. මෙම දෙ අංශය පාරිසරික මනෝවිද්‍යාවේ මූලික සංකල්ප දෙකකි. වෙනත් පිටස්තර පුද්ගලයෙක් මෙම භූමි ප්‍රදේශ සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය කරන්නේ නම් ඒ තුළින් ඕනෑම පුද්ගලයෙකු මානසිකව අසහනයට නැතහොත් වෙහෙසට පත්කරයි. පුද්ගලයෙකුට තම පෞරුෂය ස්ථාවරව පවත්වා ගැනීමට මෙය බලවත් බාධකයක් ලෙසට ඉස්මතු වෙයි. මෙම ලිපිය මගින් අධ්‍යයනය කෙරෙන්නේ පුද්ගල භූමි ප්‍රදේශ, පුද්ගල අවකාශය යන සංකල්ප සහ මේවා උල්ලංඝනය කිරීමෙන් පුද්ගලයාගේ මානසිකත්වයට සහ චර්යාවට ඇතිකරන බලපෑම් සහ ඉන් මිදීම සඳහා මනෝවිද්‍යාත්මකව ගතහැකි ක්‍රමෝපායන් පිළිබඳවය.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය (Territoriality)

යම්කිසි පුද්ගලයෙක්, පුද්ගල කණ්ඩායමක් හෝ සතෙක් හෝ සත්ත්ව කණ්ඩායමක් යම් භූමි ප්‍රදේශයක් තමන්ගේ යැයි සලකා ආරක්ෂා කරන්නේ නම් එය භූමි ප්‍රාදේශිකත්වයකි. එම භූමි ප්‍රදේශය කිසිවෙක් ආක්‍රමණය කිරීමට සැරසෙන්නේ නම් ප්‍රචණ්ඩ වීම ද දැකිය හැකිය.

ඓතිහාසික කරුණු විමසීමේදී ශතවර්ෂ ගණනාවක් තිස්සේ ම සතුන් මෙන් ම මිනිසුන් ද තමන්ගේ භූමි ප්‍රදේශ වෙන්කරගෙන සිටි ආකාරයක් දැකිය හැකිය. උදාහරණයකින් පැහැදිලි කළහොත් බිත්තර දමන සැපින්නන් තමන්ගේ භූමි ප්‍රදේශය වෙනත් සතෙකු හෝ මිනිසෙකු විසින් ආක්‍රමණය කරනු ලැබුවහොත් දෂ්ට කරන්නේ තම භූමි ප්‍රදේශය ආක්‍රමණය කිරීම තමාගේ චර්යාවට බාධාවක් වන බැවිනි.

එසේම, නිවෙස්වල ඇතිදැඩි කරන සුනඛයන් පිටස්තර සතෙක් හෝ පුද්ගලයෙක් තම භූමි ප්‍රදේශය ආක්‍රමණය කළහොත් දැඩි ලෙස ප්‍රචණ්ඩ වන අතර එළව එළවා සපාකන ස්වරූපයක් දැකිය හැකිය. වනයේ ජීවත්වන සිංහයන් ද තමන්ට අයත් භූමි ප්‍රදේශ වෙන්කරගෙන ඇති ආකාරයක් දැකිය හැකිය. මෙම සීමාව සලකුණු කරන්නේ තමන්ගේ මුත්‍රාවලින් හෝ බෙටිවලිනි. මේවා ඉව කිරීමෙන් එම සීමාව උල්ලංඝනය නොකර සිටින්නට වෙනත් සිංහයෝ පෙලඹෙති.

මිනිසුන් සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන විට ද කුඩා දරුවාගේ පටන් වැඩිහිටියා දක්වා ම තම තමන්ගේ භූමි ප්‍රදේශ වෙන්කරගෙන සිටින ආකාරයක් දැකිය හැකිය. තමාගේ පාසලේ තමා හිඳගන්නා නිශ්චිත ස්ථානයක් ඕනෑම ශිෂ්‍යයෙකු සතුව පවතී. පුස්තකාලයේදී තමා හිඳගන්නා මේසය මත තම අත් බෑගය, පොත්, වතුර බෝතලය හෝ තමාට අයත් වෙනත් දෙයක් තබා තමාගේ ප්‍රදේශය වෙන්කරගන්නා ආකාරයක් දැකිය හැකිය. පුද්ගලයෙකු සේවය කරන ආයතනය තුළද තමාට වෙන් වූ ස්ථානයක් ඕනෑම පුද්ගලයෙකු සතුව පවතී.

නිර්වචන ඇසුරින් මේ පිළිබඳව විමසීමෙන් ද භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය යනු කුමක්දැයි පැහැදිලිව අවබෝධ කරගත හැකිය. ඔක්ස්ෆර්ඩ් ශබ්දකෝෂය මෙය පහත අයුරින් නිර්වචනය කරයි.

1. Territorial යනුවෙන් ගත් කල එක්තරා විශේෂිත රටක් මගින් අයිතිවාසිකම් කියනු ලබන භූමි භාගයක් නැතහොත් මුහුදු ප්‍රදේශයක් අදහස් වේ.[1]

2. යම්කිසි පුද්ගල කණ්ඩායමක් තමන්ට අයිති යැයි විශ්වාස කරමින් ආරක්ෂා කරන්නේ නම් එය භූමි ප්‍රදේශයක් ලෙසට සඳහන් කළ හැකිය.

3. වෙනත් ලෙසකින් නිර්වචනය කළහොත් එක්තරා විශේෂිත රටක හෝ පාලකයකුගේ පාලනයට යටත්ව පවතින භූමි ප්‍රදේශයක් භූමි ප්‍රාදේශිකයක් ලෙසට සඳහන් කළ හැකිය.

භූමි ප්‍රදේශ වශයෙන් සලකා බලන කල එහි අංශ කිහිපයක් හඳුනාගත හැකිය.

1. භෞතික භූමි ප්‍රදේශ (Physical Territory)
   පුද්ගලයෙකුගේ භෞතික ශරීරය සහ තමාට අයත් දේපළ මීට අයත් වේ.

2. සමාජ භූමි ප්‍රදේශ (Social Territory)
   පවුල (Family Other Social), කුළුපග අය (Intimates), වර්ගයා නැතහොත් ගෝත්‍රය (Clan), සමවයස් කණ්ඩායම් (Peer Groups), සංවිධාන (Associations), සහ වෙනත් සමාජ, සංස්කෘතික හෝ ආගමික කණ්ඩායම් (Cultural or Religious groupings) මීට අයත් වේ.

3. මානසික භූමි ප්‍රදේශ (Psychic Territory)
   චින්තනයන් (Thoughts), මතවාද (Opinions), සිද්ධාන්ත (Theories), දර්ශන (Philosophies), සැලසුම් (Plans), අභිප්‍රායයන් (Purposes), සිහිනයන් (Dreams), මතකයන් (Memories) ආදිය මීට අයත් වේ.[2]

පුද්ගල අවකාශය (Personal Space)

යම් යම් ස්ථාන අපගේ භූමි ප්‍රදේශ වශයෙන් වර්ගීකරණය කිරීමට අමතරව එක් එක් පුද්ගලයා සතුව අදෘශ්‍යමාන අවකාශීය ආවරණයක් (Spatial envelope) පවතී. යම් පුද්ගලයෙකුගේ පුද්ගල අවකාශය ලෙස නිර්වචනය වන්නේ මෙය යි.

සෑම පුද්ගලයෙක් ම අදෘශ්‍යමාන වායු බුබුලක් (Invisible Air Bubble) දරා සිටී. එය මනුෂ්‍ය ශරීරයේ සිට අඟල් 18ක් පමණ වූවකි. මෙම වායු බුබුල ඇතුළත සිටිනවිට අපට ඉතා සුවපහසු බවක් දැනේ. යම්කිසි පිටස්තර පුද්ගලයෙක් මෙම වායු බුබුල තුළට පැමිණි වහාම අපට අපහසුතාවක් ඇති වේ. ඒ සමගම පුද්ගලයා කාංසා සහගත වීමට පටන් ගනී.

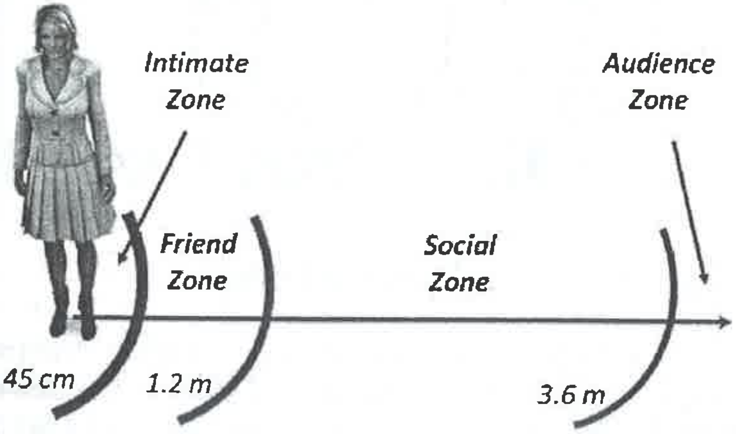
අප වටා පවතින මෙම අදෘශ්‍යමාන වායු බුබුලේ ස්වභාවය කෙසේදැයි පහත රූප සටහන අනුව වටහාගත හැකිය.

මෙම අදෘශ්‍යමාන වායුමය බුබුල නිර්මාණය වන්නේ අපගේ ළමාවියෙහි පටන් ය. ඇතැම්විට පුද්ගලයෙකු හැදෙන වැඩෙන පරිසරය අනුව මෙම වායුමය බුබුලෙහි ප්‍රමාණය වෙනස්විය හැකිය. මෙය උදාහරණයක් මගින් පැහැදිලි කළහොත් පිටිසර පරිසරයක හැදුණ වැඩුණ පුද්ගලයෙකුගේ අවකාශය විශාල විය හැකිය. දෛනික කටයුතු කරගෙන යාමේදී මෙවැනි පුද්ගලයන්ට විශාල අවකාශයක් අවශ්‍ය වේ.

ඇතැම් පුද්ගලයෙක් පිටකොටුව වැනි ජනාකීර්ණ ප්‍රදේශයක හැදුණේ වැඩුණේ නම් පුද්ගල අවකාශය ඉතා කුඩා විය හැකිය. ඔහුට හෝ ඇයට ඉතා කුඩා අවකාශයක් තුළ තමාගේ දෛනික කටයුතු කරගත හැකිය.

පුද්ගල අවකාශය භාවිතයේදී අනුගමනය කළයුතු විධිමත් රීති පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා වෙනම විෂය ක්ෂේත්‍රයක් බිහිවී තිබේ. එය ''ආසන්නතාව පිළිබඳ අධ්‍යයන ශාස්ත්‍රය'' (Proxemics) ලෙස හඳුන්වයි. මේ තුළින් සිදුකෙරෙන්නේ පුද්ගලයන් අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයන් පැවැත්වීමේදී පවත්වාගතයුතු දුර ප්‍රමාණයන් අධ්‍යයනය කිරීමයි. මෙම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය හඳුන්වා දෙන්නේ එඩ්වඩ් ටී හල් (Edward T. Hall) විසිනි. එනම් තම පර්යේෂණයන් ඇසුරුකොටගෙන 1966 දී රචනා කරන ලද “The Hidden Dimension” නම් ග්‍රන්ථය තුළිනි.

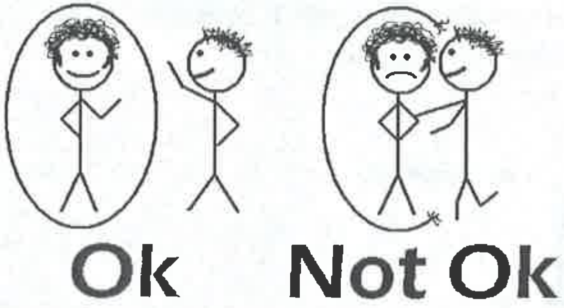
පුද්ගල අවකාශය වර්ගීකරණයකට ලක්කරන හල් එය මූලික අංශ හතරකට බෙදා දක්වයි. පහත රූප සටහන අනුව මේ පිළිබඳව අවබෝධයක් ලබාගත හැකිය.



ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

1. කුළුපග කලාපය (Intimate Zone)

මිනිසුන්ගෙන් බහුතරයකට ඉතාම පෞද්ගලික අවකාශය වන්නේ තමාගේ සමේ සිට 45 cm ක් පමණ වූ දුර ප්‍රමාණයකි. මෙය අඟල්වලින් ගණනය කළහොත් අඟල් 18 ක් පමණ දුර ප්‍රමාණයක් වේ. මෙම අවකාශයට ඇතුළත් වීම (මුහුණට මුහුණ) තමාට සුවිශේෂී පුද්ගලයන්ට පමණක් සීමා වේ. ආදරය කිරීමේදී, ළමයින් තුරුල් කර ගැනීමේදී ආදී කාර්යයන්හිදී මෙම අවකාශය පවත්වාගෙන යනු දැකිය හැකිය. මෙම අවකාශය තුළට පැමිණිය හැකි වන්නේ තමා වඩාත් කුළුපග අයට පමණි. එනම් සැමියා හෝ බිරිඳ, දෙමාපියන්, ආදරවන්තයන්, තම සහෝදර සහෝදරියන්ගේ දරුවන් ආදී අයට පමණි. වෙනත් පිටස්තර පුද්ගලයෙක් මෙම අවකාශය උල්ලංඝනය කළහොත් තමාට වඩාත් අපහසුවක්, කාංසා සහගත බවක්, මානසික ආතතියක් දැනේ.



2. පුද්ගල කලාපය (Personal Zone)

යහළුවන් සමග සුවපහසු ලෙස අන්තර් සබඳතා පැවැත්වීමේදී පුද්ගල කලාපය වැදගත් වේ. ශරීරයෙන් 1.2 m පමණ වූ ප්‍රදේශය මීට අයත් වේ. එය අඟල්වලින් දක්වතොත් අඟල් 18 පටන් අඩි 4ක් දක්වා පමණ වූ දුරස්ථභාවයකි. එකිනෙකා අතර අතේ දුර පවත්වා ගැනීම පුද්ගල දුරස්ථභාවය රඳවා තබාගැනීමක් ලෙස පෙන්වාදිය හැකිය.

3. සමාජ කලාපය (Social Zone)

පෞද්ගලික නොවූ කාර්යයන්හි සහ සමාජ සමෝධානයන්හිදී සමාජ කලාපය තුළ දුරස්ථභාවය පවත්වාගැනීමට පුද්ගලයා පෙලඹේ. ශරීරයේ සිට 3.6 m ප්‍රමාණයක් මීට අයත් වේ. එනම් අඩි 4 සිට 12 දක්වා වූ ප්‍රමාණයකි. බොහෝ ව්‍යාපාරික කාර්යාලයන්හි නිලධාරීහු සමාජ දුරස්ථභාවය පවතින ලෙස තමා හිඳගන්නා පුටුව සහ මේසය තබාගෙන සිටිති.

4. ප්‍රේක්ෂක කලාපය (Audience Zone)

විධිමත් අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයන් සිදුවන දුරස්ථභාවය ප්‍රේක්ෂක කලාපය ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. ශරීරයේ සිට අඩි 12 ක් හෝ ඊට වඩා වැඩි දුරස්ථභාවය මෙම කලාපයට අයත් වේ. මෙහිදී උස් හඬින් කථා කිරීම අවශ්‍ය වේ. විධිමත් කථාවන්හිදී, දේශනවලදී, ව්‍යාපාරික රැස්වීම්වලදී මහජන දුරස්ථභාවය නැතහොත් ප්‍රේක්ෂක දුරසථභාවය තබා ගනී.[3]

මානව චර්යාව යනු කුමක්ද?

What is Human Behavior?

පූර්ව ප්‍රසව (prenatal), ළදරු (infancy), ළමාවිය (childhood), නවයොවුන්විය (adolescence), වැඩිහිටිවිය (adulthood) යනුවෙන් වර්ගීකරණය කෙරෙන මනුෂ්‍යයෙකුගේ සංවර්ධන අවධිවල අත්දකිනු ලබන මානසික (mental), කායික (physical), චිත්තවේගික (emotional), සහ සමාජමය අත්දැකීම් සමුදාය මානව චර්යාව ලෙස ඉදිරිපත් වේ. එසේම, සංස්කෘතිය, සමාජය, වටිනාකම්, සදාචාරය, ආචාරධර්ම සහ ජානමය බලපෑම ද පුද්ගල චර්යාවට හේතු වේ.[4] යම්කිසි පුද්ගලයෙක් පුද්ගල අවකාශ ආක්‍රමණය කරන්නේ නම් එය පුද්ගල චර්යාවේ යම් යම් වෙනස්කම් ඇති කිරීමට හේතු වේ.

පොදු පුද්ගල අවකාශ උල්ලංඝන කාරකයන් කිහිපයක් පහත සඳහන් පරිදි පෙන්වාදිය හැකිය.

1. පෝළිමක සිටින අතරතුරදී යම්කිසි පුද්ගලයෙකුගේ ජංගම දුරකථනයෙහි ශබ්දය ඇසීම
2. අධික ශබ්දයෙන් යුත් සංගීතය, අධික ශබ්දයෙන් කථා කරන මිනිසුන්, ශබ්දය අධික යන්ත්‍ර සූත්‍ර, අධික ශබ්දය පිටකරන වාහන
3. වායු දූෂණය,
4. අධික ගන්ධයන්
5. වාහන සෙමින් පදවන රියදුරන්
6. තමාගේ මුහුණට ඉතා සමීපව කතා කරන පුද්ගලයන්

භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය කිරීම පුද්ගල මානසිකත්වයට සහ චර්යාවට කිනම් බලපෑම් එල්ලකරන්නේද?

භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය කිරීම මූලික වශයෙන් බලපෑමක් එල්ල කරන්නේ පුද්ගලයෙකුගේ මානසිකත්වය කෙරෙහිය. ඒ අනුව එහි පුද්ගලයාට ඇතිවන ආතතිය ප්‍රධාන වේ. ආතතිය පුද්ගලයෙකු දැඩි කාංසා සහගත තත්ත්වයකට මෙහෙයවයි. ඇතැම්විට උග්‍ර විෂාද තත්ත්වයක් දක්වා වුව ද වර්ධනය විය හැකිය. මානසික ආතතිය හේතුවෙන් පුද්ගලයෙකුගේ මානසික හා කායික යන දෙ අංශයටම බලපෑම් එල්ල වේ. කිසිම කාර්යයක් යහපත් මානසිකත්වයකින් යුක්තව සිදු කිරීම අපහසු ය. මතක ශක්තිය දුර්වල කරයි.

ආතතියෙහි පහත ලක්ෂණ මූලික වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය.

ආතතියෙහි ලක්ෂණ (Signs of Stress)

ආතතියෙහි ලක්ෂණ ප්‍රජානන (cognitive) ශාරීරික හෝ චර්යාත්මක (physical or behavioral) විය හැකිය. දුර්වල

විනිශ්චයන් (poor judgments), අධික කනස්සල්ල (excessive worrying), ආවේගය (agitation), ලිහිල්වීමේ නො හැකියාව (inability to relax), හුදකලා බව දැනීම (isolation), කැක්කුම් සහ වේදනාවන් (aches and pains), පාචනය හෝ මලබද්ධය (diarrhea or constipation), ඔක්කාරය (nausea), කරකැවිල්ල (dizziness), පපුවේ වේදනාව (chest pain), වේගවත් හද ගැස්ම (rapid heartbeat), බොහෝ ආහාර ගැනීම හෝ ප්‍රමාණවත් ලෙස ආහාර නො ගැනීම (eating too much or not enough), අධික ලෙස නිදාගැනීම හෝ ප්‍රමාණවත් නින්දක් නො ලැබීම (sleeping too much or not enough), සමාජ පසුබැස්ම (social withdrawal), වගකීම් නො සලකා හැරීම (neglect of responsibilities), යම් යම් දෑ අතපසු කිරීම හෝ කල්දැමීම (procrastination), මද්‍යසාර, නිකොටින්, හෝ මත්ද්‍රව්‍ය පරිභෝජනය (alcohol, nicotine or drug consumption), නියපොතු හැපීම (nail-biting), ආදිය මෙහිලා විශේෂ කොට දැක්විය හැකිය. මීට අමතරව පහත සඳහන් ලක්ෂණ ද දැකගත හැකිය.[5]

ආතතිය හා සම්බන්ධ මානසික හා සෞඛ්‍ය ගැටලු (Mental and Health Problems Related to Stress)

දිගු කාලීනව පවතින පහත සඳහන් තත්ත්වයන් හේතු කොටගෙන මිනිසුන් විවිධ මානසික ගැටලුවලට මැදිවන බවක් දැකිය හැකිය.

- මතකය නැතිවීම (Memory loss)
- අනිද්‍රාව (Insomnia)
- වඳ බව (Infertility)
- විෂාදය (Depression)
- හදවත් රෝග (Heart attack)
- අධිආතතිය (Hypertension)
- ආඝාතය (Stroke)

- පිළිකා (Cancer)
- දියවැඩියාව (Diabetes)
- ස්ථූලත්වය (තරබාරුකම) (Obesity)
- ආහාර ගැනීම පිළිබඳ අක්‍රමිකතා (Eating disorders)
- වණ (Ulcers)
- තයිරොයිඩ් ග්‍රන්ථියේ ගැටලු (Thyroid problems)[6]

භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය තුළින් ඇතිවන මානසික ආතතිය විඳදරා ගැනීමේ ක්‍රමෝපායන් (Methods of coping with stress)

ප්‍රජානන ප්‍රතිව්‍යුහගතකරණය (Cognitive Restructuring)

ප්‍රජානන ප්‍රතිව්‍යුහගතකරණය යනු මනෝප්‍රතිකාරාත්මක ක්‍රියාවලියකි (psychotherapeutic process). මෙහිදි සිදුවන්නේ අතාර්කික (irrational), දුස්සමාහිත (maladaptive), සිතුවිලි හඳුනාගෙන ඒවා සිතින් ඉවත් කිරීමට කටයුතු කිරීමයි. මෙය ප්‍රජානන චර්යා ප්‍රතිකාරයේදී (cognitive behavioral therapy (CBT) සහ හේතුවාදී චිත්තවේගී ප්‍රතිකාරයේදී (rational emotive therapy (RET) ද භාවිත කෙරෙන ක්‍රමවේදයකි.[7]

මෙහිදී සිදුවන්නේ ප්‍රජානන අංශය නැවත සකස් කිරීමයි. නැතහොත් ප්‍රතිව්‍යුහගතකිරීමයි. ඍණාත්මක, ස්වයං පරාජිත සිතුවිලි ඉවත්කොට ධනාත්මක, ස්ථාවර සිතුවිලි ඇතිකර ගැනීම වැදගත් වේ. ආතති කාරකයන් ජීවිතයට එල්ලකරන තර්ජනාත්මක තත්ත්වයෙන් මුදවා තර්ජනාත්මක නොවන තත්ත්වයට පත්කර ගැනීම වැදගත් වේ.

- සමාව දීම (Forgiveness)
  වෙනත් කෙනෙකු හේතුවෙන් තමා පීඩාවට පත්වන්නේ නම් ඔහුට හෝ ඇයට වෛර කිරීමෙන් සිදුවන්නේ තමාගේ මානසික අවපීඩනය තව තවත් වර්ධනය වීමයි. එබැවින් යම් පුද්ගලයෙකුට සමාව දීමේ හැකියාව

වර්ධනය කරගත හැකිනම් මානසික යහපැවැත්මට එය ප්‍රබල ලෙස හේතුවේ.

➢ ආධ්‍යාත්මිකත්වය (Spirituality)
වන්දනාමාන කිරීම, යාඥා කිරීම හෝ පන්සලකට පල්ලියකට යාම වැනි ක්‍රියාවන් අනුව ආධ්‍යාත්මිකත්වය වර්ධනය කරගත හැකිය.

➢ ''මගේ ජීවිතය කවදාවත්ම වඩා යහපත් වන්නේ නැත.'' යනුවෙන් තමා ගැන පවතින සෘණාත්මක ආත්ම කථනයන් අඩු කරන්න : මධ්‍යස්ථ හෝ ධනාත්මක සිතුවිලි විකල්ප ලෙස ගෙන තමා ගැන පවතින සෘණාත්මක සිතුවිලි සඳහා අභියෝග කරන්න.

චර්යා නවීකරණය (Behavior Modification)

මෙහිදී සිදුවන්නේ පවතින, පවත්වාගෙන යන චර්යාවෙහි යම් යම් වෙනස්කම් ඇති කිරීමයි. යම්කිසි පරිසරයක් තුළ තමාගේ භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය උල්ලංඝනය වීමෙන් යම්කිසි පුද්ගලයෙක් මානසික ආතතියට පත් වන්නේ නම් චර්යා නවීකරණය තුළින් එම ආතති තත්ත්වයෙන් මිදිය හැකිය. තමාට ආදේශ කරගත හැකි එවැනි චර්යා නවීකරණ ක්‍රමවේද කිහිපයක් පහත සඳහන් පරිදි පෙන්වාදිය හැකිය.

➢ ශාරීරික ව්‍යායාම්වල යෙදීම සහ ක්‍රමවත් ලෙස ආහාර ගැනීම

➢ කාංසාව සහ ආවේග සහගත හැඟීම් වැඩි කරන කැෆේන් අධික ලෙස ගැනීමෙන් වැළකීම

➢ නීතිවිරෝධී මත්ද්‍රව්‍ය, මද්‍යසාර සහ දුම්කොළ ගැනීමෙන් වැළකීම

➢ ගර්විත පුහුණුවීම් හැකියාවන් වර්ධනය කරගන්න. උදාහරණයක් ලෙස අධික ලෙස ආක්‍රමණශීලි නොවී නිවුණු ස්වරූපයෙන් හැඟීම් ප්‍රකාශ කරන්න : (''ඔබ යටි

ගිරියෙන් කෑ ගසනවිට මට තරහ යනව'' ''කරුණාකර යටි ගිරියෙන් කෑ ගැසීම නතර කරන්න. ආදී වශයෙනි.

- ප්‍රායෝගික විඳදරාගැනීමේ හැකියාවන් ඉගෙන ගන්න. උදාහරණයක් ලෙස, විශාල දෙයක් ඉතා කුඩා වන ලෙස කඩාලන්න, මෙය ඉටු කළ හැකි දෙයක් විය යුතුය. (පත්තර පිටුවක් ඉතා කුඩා වන ලෙස ඉරීම)
- තමා වඩාත් කැමති පොතක් කියවීම
- සංගීතයට ඇහුම්කන් දීම
- සුරතලෙකු සමග සෙල්ලම් කිරීම
- සිනාසීම හෝ හැඬීම
- යහළුවෙකු සමග බැහැරකට යාම (සාප්පු සවාරි, චිත්‍රපටයක් බැලීම, භෝජන ශාලාවකට)
- ස්නානය ලේඛනය, චිත්‍ර ඇඳීම හෝ වෙනත් නිර්මාණාත්මක ක්‍රියාකාරකමක නියැළීම
- යම් යම් තත්ත්වයන් කලත්‍රයා සමග හෝ සමීපතම මිතුරෙකු සමග සාකච්ඡා කිරීම
- ගෙවතු අලංකරණය හෝ නිවස අලුත්වැඩියා කිරීම
- ලිහිලනය (Relaxation)

ආතතියෙන් මිදීම සඳහා ලිහිල් වීම ඉතා වැදගත්ය. එක් එක් පුද්ගලයා සතුව ඔහු හෝ ඇය සතු ලිහිලන මාර්ග පවතී. ඇතැම් ලිහිල් වීමේ ක්‍රම අතර ගැඹුරු හුස්ම ගැනීම (deep breathing), යෝග අභ්‍යාස (yoga), භාවනාව (meditation), සම්බාහන ප්‍රතිකාරය (massage therapy) ඇතුළත් වේ. එසේම, පහත සඳහන් දෑ කළ හැකිනම් ලිහිලනයක් ලබාගත හැකිය.

- සුවදායී නින්දක් ලැබීම (Sleep)

ඔබගේ ශරීරයට සහ මනසට එක ලෙස වැදගත් වන සාධකයක් ලෙස සුව නින්ද දැක්විය හැකිය. ඔබට ප්‍රමාණවත් නින්දක් නො ලැබෙන්නේ නම් එය ඔබගේ ජීවිතයට දරුණු

බලපෑමක් කරනු ඇත. ඔබ අඩු නින්දක් ලබන්නේ නම් ඔබට ඇතිවන අසනීප තත්ත්වයන් සමග සටන් කිරීමේ ප්‍රතිශක්තිකරණ ශක්තිය ඔබෙන් දුරස් වී යනු ඇත. ඔබ සුව නින්දක් ලබන්නේ නම් අසනීප වැලඳීමට ඇති ඉඩ ප්‍රස්ථා අවම වනු ඇත. ශරීරයෙහි ප්‍රතිශක්තීකරණ පද්ධතියට හානි නොවනු ඇත. ඒ අනුව, හැම රාත්‍රියකම පැය 07 සිට 09 දක්වා වූ කාල පරාසයක නින්දක් ලබා ගැනීමට උත්සාහ කරන්නේ නම් එය ආතතිය අවම කර ගැනීමට හේතුවක් වන බව මනෝවෛද්‍යවරුන්ගේ සහ මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ මතය වේ.

විවිධ වයස් පරතරයන්ට අනුව නින්දෙහි අවශ්‍යතාව පැය ගණන්වලින් මෙසේ දැක්විය හැකිය.

- නවජ දරුවන් - Newborns (0-2 මාස දෙක දක්වා, 0-2 months) පැය 12 – 18
- ළදරුවන් (බිලිඳුන්) - Infants (මාස තුනේ සිට අවු : 1 දක්වා,3 months to 1 year) පැය 14 – 15
- සිඟිත්තන් Toddlers (අවුරුදු 1 සිට 3 දක්වා 1 to 3 years) පැය 12 - 14
- පෙර පාසල් දරුවන් - Preschoolers (අවුරුදු 3 සිට 5 දක්වා 3 to 5 years) පැය 11 – 13
- පාසල් යන වයසේ ළමයින් -School-aged children අවුරුදු 5 සිට 12 දක්වා (5 to 12 years) පැය 10 – 11
- ගැටවර වයස සහ ගැටවර වියට පෙර - Teens and preteens (අවුරුදු 12 සිට 18 දක්වා 12 to 18 years) පැය 8.5 – 10
- වැඩිහිටියන් - Adults (අවුරුදු 18 සහ ඉන් ඉහළට 18+) පැය 7.5 – 9 දක්වා

සමාලෝචනය

මෙම අධ්‍යයනයෙන් අවධානය යොමු කරන ලද්දේ පාරිසරික මනෝවිද්‍යාවේ මූලික සංකල්පයක් වන භූමි ප්‍රාදේශිකත්වය සහ පුද්ගල අවකාශය පිළිබඳවය. එසේම, එය පිටස්තර පුද්ගලයෙකු විසින් ආක්‍රමණය කරනු ලැබුවහොත් පුද්ගලයාගේ මානසිකත්වයට එය ප්‍රධාන ආතතිකාරකයක් ලෙස බලපාන බවත් පැහැදිලි විය. පුද්ගල අවකාශය ආක්‍රමණය කිරීම හේතුවෙන් ඇතිවන මානසික ආතතිය වැනි තත්ත්වයක් අවමකොට මානසික යහපැවැත්ම ඇතිකර ගැනීම සඳහා ගතහැකි බහුවිධ ක්‍රමෝපායන්ද මෙහිදී යෝජනා වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරිණ.

ආන්තික සටහන්

1 1. Territorial -- Connected with the land or see that is own by particular country.

2. Guarding and defending an area of land that they believe their own.

"The power to make your own decisions without being controlled by God or fate" Oxford Advanced Learner's Dictionary, Oxford University Press, 2000. P 1341

The American Heritage® Dictionary of the English Language, Fourth Edition copyright ©2000 by Houghton Mifflin Company. Updated in 2009. Published by Houghton Mifflin Company. All rights reserved.

2 Serge Kahili King, TERRITORIALITY, Copyright by Aloha International 2001, http://www.huna.org/html/territor.html., 01/03/ 2013.

3 Dennis Coon, (2003), Applied Psychology, Thomson , Wadsworth, USA.pp 604-606.

4 http://en.wikipedia.org/wiki/Human_behavior

5 Fiona Jones, Jim Bright, Angela Clow, *Stress: myth, theory, and research*, Pearson Education, 2001, p.4

http://en.wikipedia.org/wiki/Stress_(psychological), 01/03/ 2013.

6 Cohen, S; Janicki-Deverts, D; Miller, GE. (2007). "Psychological Stress and Disease". *JAMA* **298** (14): 1685–1687. doi:10.1001/ jama.298.14.1685.PMID 17925521.

7 Cooper, P.J., & Steere, J. (1995). A comparison of two psychological treatments for bulimia nervÈa: Implications for models of maintenance. Behaviour Research and Therapy, 33, 875--885.

Harvey, L., Inglis, S.J., & Espie, C.A. (2002). InsomniaÔ' reported use of CBT components and relationship to long-term clinical outcome. Behaviour Research and Therapy, 40, 75–83.

Taylor, S., Woody, S., Koch, W.J., McLean, P., Paterson, R.J., & Anderson, K.W. (1997). Cognitive restructuring in the treatment of social phobia. Behavior Modification, 21, 487–511.

මධ්‍යම පළාතේ ජන ඇදහීම්, අධිවිශ්වාස හා තත් විෂය පරාසයෙහි සංලක්ෂණ

ආචාර්ය සාලිය කුලරත්න

මධ්‍යම පළාත මැදරට වශයෙන්ද හැඳින්වේ. මේ පෙදෙස පුරාණයේ මලය රට (ලංකාවේ කන්ද උඩරට පෙදෙස) ලෙස හඳුන්වා තිබේ.[1] මැදරට ඇදහිලි හා විශ්වාස පිළිබඳ සාකච්ඡා කරද්දී එහි මූලය කොහොඹා කංකාරිය ඔස්සේ ආරම්භ කළ යුතු යැයි මම පෞද්ගලිකව උපකල්පනය කරමි. කොහොඹා කංකාරිය වනාහි හාරිස්පත්තුව, හත් කෝරලය, හතර කෝරලය, උඩුනුවර, යටිනුවර යන පෙදෙස් අනාදිමත්ව කේන්ද්‍ර කරගෙන පැවැත්වෙන ශාන්ති කර්මයකි'යි ප්‍රේමකුමාර එපිටවෙල කියයි. මෙය මලය රාෂ්ට්‍රය හෙවත් කඳුරටට සම්බන්ධ යක් කංකාරියකි.[2] මේ පෙදෙස පුරාණයේ පටන් ලංකාවේ ප්‍රාරම්භකවාසීන් වූ රාක්ෂස නමින් දත් මනුෂ්‍යයන්ගේ වාසභූමියක්ව පැවතුණු බව හෙන්රි පාකර්ගේ "Ancient ceylon" හි දැක්වෙන කරුණුවලින්ද පෙනේ. ප්‍රවාද කථාන්තරයකට අනුව බුදුහිමි විසින් මේ රකුස් පිරිස් ගල් පර්වත සහිත "ගිරි" නම් රටට පළවා හරින ලදී. පාකර් කියන ලෙස ගිරි දිවයින යනු මලය රට හෙවත් කඳුකරයයි.[3] කොහොඹා කංකාරිය, බුදුසමය ලක්දිවට පැමිණීමට පෙර සකස් වූ කංකාරියකැයි සනාථ වන කරුණුද ඇත. එනම් අන් සියලු ශාන්තිකර්මවල, බාහිරින් හෝ වැද්ද ගත් බෞද්ධ ලක්ෂණ ඇතත් කොහොඹා කංකාරියේ කිසිදු බොදු ලකුණක් නැති වීම ඊට හේතුවය.[4] මේ සංදර්ශනයේ යටි පෙළින් අර්ථවත් වන්නේ, විජය විසින් නසන ලද යක්ෂ ප්‍රභූන් පිළිබඳ සිදුවීමෙන් තැතිගත් යක්ෂ ගෝත්‍රිකයන් කඳුකරයට පළාගිය බවත් පඬුවස් දෙව් රජුට ඇතිවූ කිසියම් අසාධ්‍ය රෝග

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

යක් සුව කරනු සඳහා යක්ෂයන් අතරහුන් දක්ෂ වෙදැදුරන් කැඳවන ලද බවත්ය.[5] රාහු අසුරිඳුගේ මෙහෙයවීමෙන් පැමිණි බව දැක්වෙන මල රජුන් වනාහි කඳුරට පෙදෙසින් පැමිණි වෙදකම් හා මනෝ චිකිත්සා දත් යක් නයුවන් (නායකයන්) පිරිසක් බවද පැහැදිලි කරුණකි. දේශජ ආදිවාසී ජනකායක් වන යක්ෂයින්, විජය විසින් කරන ලද සමූල ඝාතනයත් සමග ගිරි රට හෙවත් මලය දේශයට පළාගිය බව යට දක්වන ලදී. පසුව, පරිපාලන කටයුතු භාර සමාජ සංස්ථාව වූයේ ඉන්දීය ආර්ය හා බ්‍රාහ්මණ කුලයන්ගෙන් පැවතුණු රදළ වංශිකයන්ය. රදළයන්ට බලය පැවතුණද ඔවුන් සතු ඊනියා මානය සූක්ෂම ලෙස ලද අවස්ථාවේදී බිඳ, ඉතිහාසයේ සංචලන ඇති කළෝ නම් නිලීනව සිටි යක්ෂයෝය. නිදසුනක් නම් වංශකථාවේ එන උන්මාද චිත්‍රා පුවතය. උන්මාද චිත්‍රාට උපදින දරුවකු විසින් ඇගේ සොයුරන් ඝාතනය කරනු ලැබේ යන අනාවැකිය නිසා සොහොයුරෝ ඇය එක්ටැඹක රැඳවූහ. ඈ ගැබ්ගත්විට රැකවලෙහි හුන් චිත්‍රරාජ හා කාලවේල යන යක්ෂ ගෝත්‍රිකයෝ ඝාතනයට ලක්වූහ. මරණින් පසු ඔවුහු යක්ෂ ආත්ම දෙකක් වී චිත්‍රාගේ ගැබ ආරක්ෂා කළ බව විල්හෙල්ම් ගයිගර් (Wilhelm Giger) දක්වයි.[6] රාක්ෂස හෝ යක්ෂ ගෝත්‍රිකයින් ප්‍රතිඥාවේ බැඳුණු ගතිසොබා ඇත්තවුන් බව ඒ පුරාකතාව අඟවයි. ලංකාවේ දේශීය ජනයා හුදු නිවට ම්ලේච්ඡයන් ලෙස තැකූ යුරෝපීයයන්ට, ඔවුන් වනාහි ස්ථිර සාර ගති සොබා ඇති ප්‍රෞඪ ජනවර්ගයක් බව දැනගන්නට ලැබුණේ රොබට් නොක්ස්ගේ Ancient Ceylon හා සර් විලියම් ජොන්ස්ගේ රාවණා පර්යේෂණ ලිපි මගින් බව ආචාර්ය මිරැන්ඩෝ ඔබේසේකරගේ අදහසය.[7] මේ නිසා ''ඒ මිනිහ යකෙක්'' ''යක්කුන්ට බොරු බෑ'' වැනි ව්‍යවහාර සමාජයේ ඇතිවිණි. මෙවන් ඇදහීම් හා යළි ඉපදීම හෝ දේවතා හෝ අධිමානුෂික තත්ත්වය යන්න සමාජ ඇදහීමක් බවට පත්විණි. මියගිය උදාර මිනිසකු යුක්තිය පසිඳලීම යන්න ජනශ්‍රැතිවේදී ස්ටිත් තෝම්සන් (Sitith Thompson) ''The Greatful Dead'' යන ශීර්ෂයෙන් විස්තර කරයි.[8]

මධ්‍යම ප්‍රදේශයේ මතු නොව අන්‍ය ප්‍රදේශවලද, තමන් හා දිවි ගෙවා අනතුරුව මියගියාවූ ඥාතීන් සිහින මගින් හෝ

වෙනත් මාධ්‍යයකින් තමන්හට උපකාර කරති'යි ඇදහීමක් ඇත. මේ ඇදහීම සනාථ වන ජනකතා කීපයක් මට හමුවිණි. ඒවා ඉන් පෙර කිසිදු මූලාශ්‍රයක සඳහන් නොවූ ඒවාය. එක් මිනිබිරියක විසින් සිහින ඔස්සේ තම ජීවිතයට වැඩදායක තොරතුරු සිය පියාගේ මියගිය පියා මගින් දැනගැනීමට අදාළ ජනකතා කීපයකි ඒ.[9] මියගියවුන් සිහින මගින් ජීවත්වන්නවුනට තොරතුරුකීම, උඩරට පළාත්වල ජනයාගේ නිහඬ විශ්වාසයකි. එසේම නාගයන් ලෙස උපත ලැබ තම ඥාතීන්ට උපකාර කළ මළවුන් ගැනද ඇදහීමක් පවතී.[10] ඉහත මා එක්රැස්කළ ජන කතාවක, ඉඩම් බෙදීමකදී සිහිනයෙන් උපකාරකළ ඥාතියාගේ පුවතට සමානව යමින් උපකාර කළ නාගයකු පිළිබඳව මහනුවර දිස්ත්‍රික් විනිසුරු ඒ. සී. ලෞරිගේ (A.C. Lawrie) ගේ ''Gazetter'' කෘතියේ මෙසේ කියවේ.

> "There is a tradition that a Gamsabhava assembled to divide a field between two brothers, that they had a great difficulty in determing the line of division; when a cobra was seen to cross the land and they unanimously adopted the line of its path. The ridge then put up still exists."[11]

ලංකාවේ එක් කලෙක පැවැති යක්ෂ ශිෂ්ටාචාරයේ ගතිලකුණු අළලා සිදු කෙරෙන කතා බස් මූලිකව ප්‍රවාද මුඛයේ ඒවාය. එහෙත් යක් යුගයේ ශ්‍රේෂ්ඨ රජෙකු වූ රාවණ විසූ දිනවකවානු පිළිබඳව ජ.වා. මු තිලකසිරි බණ්ඩාර මෙසේ දක්වයි.

> ''දඹදිව ආර්යවනයේ සිටි රාක්ෂස ගෝත්‍රිකයෝ සංස්කෘත භාෂාවේ පරතෙර පැමිණ හුන්හ. රාක්ෂස රජෙකු වූ රාවණගේ සංස්කෘත දැනුම ගැන ඔහු විසින් ප්‍රකාශිත බව දැක්වෙන උඩ් ශ තන්ත්‍ර, කුමාරතන්ත්‍ර අර්ක ප්‍රකාශ, ආදි ශාස්ත්‍රීය කෘති සාක්ෂි දරයි. රාවණ රජු ක්‍රිඃ පූ 1850 ආසන්න කලක විසී යැයි සිතිය හැකිය.''[12]

රාවණා ශිෂ්ටාචාරයත් ඊට පූර්වයෙහි වූ අසුර ශිෂ්ටාචාරයත්, රාවණ යුගයේ ගුවන් යානා තාක්ෂණයක් පිළිබඳ විචිත්‍ර තොරතුරු

සපයන ආචාර්ය සූරිය ගුණසේකර (2009 ලංකා ඉතිහාසයේ හෙළ යුගය) තමා එහිලා පරිශීලනය කළ මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයේ නොදක්වා තිබීම බලවත් අඩු පාඩුවකි.[13]

ඉපැරණි යක්ෂ ශිෂ්ටාචාරය ධර්ම ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් උසස් ස්ථාවරයක පැවති බවට කරුණු ගෙන හැර පාන ලිපියක් 2012 ජනවාරි 08 වැනිදා දිවයින බුදුමඟ නම් සඟරාවේ පළවී තිබිණ. එය සඟරාවේ මැද පිටුවේ පළ වී තිබුණු අතර කර්තෘවරයෙකු නොසඳහන්ය.[14] ඊට අනුව, ලංකාවේ යක්කුරේ ජීවත්වන දියුණු සංස්කෘතියත් සහිත වැදි පිරිස පැරණි යක්ෂයන්ගෙන් ශේෂ වූ කොටසකි. ඒ අය බුදුහිමිගේ ධර්මය නොපිළිගෙන වෙන්වූ පිරිසකැයි ජනවිශ්වාසයක්ද පවතී. (ගිරි රටට පළවා හරිනලද ජනකතාවද සැලකීම වටනේය.) ජනශ්‍රැතියට අනුව ලංකාවේ යක්ෂයන් අතර බුදු සමය පැතිරී තිබිණි. මාතැව පෙදෙසේ සිටින රාජකරුණා වෙද පරපුර සතු පුස්කොල පොත් ඊට සාක්ෂි සපයයි. මේ ග්‍රන්ථ අතර යක්ෂ ගෝත්‍රික භික්ෂූන් අතර පැවති සූත්‍ර පිටකයක කොටසක් වූ ''වර්ග පූර්ණිකාව'' ද කව්ලාගපාළී සෑදිය, හවාග්‍ර තන්ත්‍රය, රක්ඛ විජලකාව, කුම්භාණී මූරාග්‍රථය, මෙන්ම යක්ෂ ගෝත්‍රික භික්ෂුණියක අතින් රචනා වී යැයි සැලකෙන රක්ඛ මහිලා සංදේශ කාව්‍ය නම් ග්‍රන්ථයේ කොටසක්ද වේ යයි එකී ලිපියේ දැක්වේ.

මේ අනුව ඉපැරණි මේ යක්ෂ ශිෂ්ටාචාරයේ පරිහරණය වී යැයි සැලකෙන ප්‍රමාණික දර්ශනයක්ද, ආගමික සම්ප්‍රදායයක්ද සාහිත්‍යයක්ද වූ බව ජනශ්‍රැතිය තුළ සඳහන් වී තිබේ. බුදුන්වහන්සේ මහියංගනයට වැඩම කොට යකුන් අමතා දේශනා කළේ යැයි සැලකෙන පුරාණ හෙළ බසින් යුතු දහම් දෙසුමක්ද ජනශ්‍රැතියේ නිමග්නව ඇත. එය දකුණු පළාතේ වෙසෙන කවියකු වූ වෙල්ලාල ජයමහ සූරීන් හා ලියනගේ ජිනදාස සූරීන් විසින් ශ්‍රැති විමර්ශනයෙන් පිටපත් කරගන්නා ලදුව ඔවුන්ගේ ශිෂ්‍යානු ශිෂ්‍යයන් අතර තිබී කතරගම එළමල්දෙණියේ රේවත හිමියන්ගේ පොත් ගුලෙහි කලක් සුරැකී පැවතිණි. මෑතකදී සොයා ගන්නා ලද ඒ කුඩා දේශනය 1991 දී බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රීය හිමියන්

විසින් සැපයුණු පෙරවදනක් සහිතව කුඩා මුද්‍රිත පත්‍රිකාවක් සේ පැතිර ඇත. එය මතු සඳහන් වේ.

"ඇප් වෙත් රස්ගත් සියල් පින්වත් දනන්නි, මා මීපත් හෙයි තොප් වෙත් මෙත් උන්දා මැයි. එමෙත් තෙප් හද්හිවත්, ඇප්දම් තෙප් නිවන්මගෙ යා කරා. පින්වත් පුමන්නි, ඉතිරින්නි, සුගුන්ති, මෙ මයෙ බණ; තෙප් මනෙ ලා විනිසා නිනො. උපද් හෙ නොද් සත් දූහො සුහො වෙත්. කමෙරු හෙ දූහො සුහො වෙත්. නොද් සත් සව් දූවෙත්. තෙප් සව් සුවත් හො දූවත් හො තෙප් කම් ඉසා වේ.

මනු අත් බෙ වෙ ඉදුක්රින් ලබෙ. අනත් අපිරියත් කල් ඔබෙව නැන්ගැ නැන්ගැ ලද් වෙ. කුද් පණු දිව් සිට් කුහුඹු සා නැහෙන්නු කල් අනත් අපිරියත් වෙ. එසෙ සතපා සප් විගග් තන්පු නැගෙන්නු කෙ නි නෙවත් එසිට් මනුසා නැගෙන්නු එගත් සව් කල් සත බිලි වෙ.

එසෙ ගත් මනු බෙවෙ මොහො හේ නෙන්නි කුද් පණු තත්සා එක්වරෙ පත වෙ හො. පුර්සක් පියඋදු මගෙ නැග්ගැ, නැග්ගැ, ගම මුදුනෙ පද් වැ එක් පිය වැරැද්දැ මුල් සා පත සෙ:

මෙසෙ පත හොයි කිකලෙ යළ නැගෙ හො? අනත් අපිරියත් වෙ. කුම්කම් හෙ වෙ මෙ පතෙ? පර් පණ නැසම, අන් දන සොර් මන්නි ගැන්ම, රහෙ නී පිටිනි බැන්ද්ම, මුසා බැණම, සුරපුම; එකොට් හොයි නොද් කොට් හොයි එක් සත් කිරි වෙ. පල ඉසා එ ඒ කම සෙ දු හො සු හොඃ පල ලබෙ. මෙ බෙවෙ මෙසෙ පව් නොද් කොට් විසුම් සද හො සපු නොද් වෙ.

කෙ කිය් හෙ, තො කිය් මොහොද් පතොහු යි? නොද් සත් සව් බෙව්එ හේ නෙන්නි දුක් වෙ. සපු නොද් වෙ. මෙ දුක් නැසම සපු වෙ.

යළ යළ බෙවෙ උපැද්ම දුක් වෙ. කුම්'හෙ ඉහි? තණ. එතණ නැස්ම උපැද්ම නැස්ම වෙ. එ සන්ද්හය් එක් මග වෙ. තණ

නසො බෙවෙ දුක් බවුනෙ. එ කලෙ සෙවනු වෙ. එතිර් වෙ. තණ අන්දන විසා නැසු කලෙ. තම වෙත් තණ නැසමෙ බවුන කලෙ සෙදගමෙ යා. එ තිර් වෙ.

අකණ එළි සෙ වරෙ වරෙ තණ ඇත් කලෙ. ඉන්නි තැහ්ගෙ කලෙ නොද් ගැම් වෙ. එ කලෙ තණ නැත් හො වෙය් කිසිද්. ඒ තිර් වෙ. එහා ලබෙ රහත් පද. ඒ තීර්වෙ. සද නෙ සපු නිවන් දිසැ.

ඉන්නි නොද් පතො වෙ කදහ. එලො එතෙරේ වෙ. එසපු ඉහි ගමෙ දන්හු. සද හෙ සමොහොද් මෙත් බවුනෙ වසො. අන් සත් ඉසා දන් දෙවො, බෙවෙ මනු අත් රක්නෙ.

තෙප් මෙ මගෙ යා කොට් නිවන් සපු ලබහූ වා! '' [15]

ආචාර්ය චූලනී රඹුක්වැල්ලගේ ලිපියක පැරණි මලය රට ගැන තොරතුරු දැක්වෙයි.

මධ්‍ය මහවැලි ප්‍රදේශය හා එයින් පරිබාහිර ප්‍රදේශ සම්බන්ධ කරන ඉතා පැහැදිලි මාර්ග පද්ධතියක් අතීතයේ සිටම ක්‍රියාත්මකව ඇති බව පවත්නා දත්ත ඇසුරින් බොහෝදුරට උපකල්පනය කළ හැකිය. (රඹුක්වැල්ල, 1988) මහනුවර, ගම්පල, කෑගල්ල, මහියංග නය, මාතලේ හා නිල්ලඹ ආදි ප්‍රදේශ අළලා දිවෙන ඉතා සංකීර්ණ මාර්ග පද්ධතියක්ද මෙම සමාජ ආර්ථික පදනම හා යා වෙන බව පෙනේ. ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයන්ට අනුව මලය ලෙස හඳුන්වන භූමික්ෂේත්‍රයේ මධ්‍ය කොටසට අයත් වන මෙම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ සිටම ස්ථාවර ජනාවාස රටාවක ඉඟි සපයයි. මලය, මහා මලය, කොත්පුමලය, (කොත්මලේ) මලය රට්ඨ, මායාරට වැනි විවිධ නම්වලින් හැඳින්වෙන මෙම පෙදෙස විවිධ ඓතිහාසික වෘත්තාන්ත හා බැඳී පවතී.[16]

පෙරද සඳහන් වූ පරිදි මැදරට යන්න හුදු කඳුකරය පමණක් නොව තදාසන්න පාථුල වපසරියක පැතිරුණු සංස්කෘතික කලාපයක් සේ සැලකීමේ සාධාරණයක් පවතී. ඒ පර්යේෂිකාව ගේ සඳහනක් වන 'මධ්‍ය මහවැලි ප්‍රදේශය' යනුද මනා යෙදුමකි. මේ

කියන්නාවූ මධ්‍ය මහවැලි ප්‍රදේශයේ පොදුවේ පවත්නා ඇදහීම් හා එහිලා කෙරෙන පිළිපැදීම කිහිපයක් මතු දැක්වේ. සමන් උපුල්වන්, කතරගම, නාථ, පත්තිනි ආදී දෙවිවරුනට අමතරව මෙරට දේවාවලියෙහි එකම එක ගමකට පමණක් ආවේණික දෙවියකු වේ නම් ඒ මේඝවර්ණ දෙවියන්ය. මේ දෙවියා කොත්මලේ පුසුල් පිටියට අධිපතිවූවෙකි. හුන්නස්ගිරි කන්ද ඔහුගේ වාස භවනයයි. මේ දෙවියාට භාරවීමෙන් තද නියඟ පැවැති අවස්ථා දෙකකදී එනම් 1913 දී හා 1982 දී ධාරානිපාත වැසි වට බව කියැවේ.[17]

අපට තිබඳ අසා පුරුදු කළුකුමාර අබිමානා හෙවත් කඩවර, කොසඹා, ආදී දෙවිවරුන් අතර කොහොඹා කංකාරියේ එන දොළහ දෙවියන් අතරට නොගැනෙන ඉරුගල් බණ්ඩාර නම් දෙවි කෙනෙක් වෙයි. ඔහු ගැන කොහොඹා කංකාරියේ සඳහන් කෙරේ. හන්තාන කන්ද ඔහුගේ වාසි භූමිය වේ. හිඳගල මහකන්දේ ඉරුගල් බෝධිය විහාරස්ථානයද මේ දේව විශ්වාසයට සංස්කෘතිකව සම්බන්ධවේ. මේ දෙවිවරුන්ට අමතරව ලංකාවේ අන් කිසිදු පෙදෙසක නොදැකිය හැකි යක්ෂ හා භූතයන් ගණනාවක් මහවැලි නිම්නයේ වෙති. කළුයකා එබන්දෙකි. (කළුකුමාරයා නොවේ) මොහුද රූමත් ළඳුන්ට ආවේශ වී ඔවුන් මරා දමන්නෙකි. හැඩයා සහ වටයා යනුද උඩරට පෙදෙසට ආවේණික වූවෝ වෙති. මහනුවර හුන් රජුගේ අණින් ගලින් හෙළනු ලැබූ කීර්ති බණ්ඩාර තමන් ගලින් හෙළන්නට පැමිණි වධකයාද ඇදගෙන පැන්නේය. කීර්තිබණ්ඩාර දෙවියකුව ඉපදුණේය. වධකයා හැඩයා හෙවත් හැඩකිරි අප්පා නම් යකකු වී ඉපදිණි. ඔහු ගොවීන්ගේ හේන් ආදිය රැක දෙයි. හැඩයාට කැප වූ ගිනිමැලයක් හේන්වල දල්වනු ලැබේ. වටයා වනාහි පෙර මංගර දෙවිගේ මෙහෙකරුවෙකි. ඔහු මංගර දෙවිට කළ නොදැමුණුකමක් නිසා ප්‍රේතයකුගේ තත්ත්වයට පිරි හෙළනු ලැබුවෙකි. මේ හැර කොට යකා, මදුරුමාල යක්ෂණී, මදනයකින්න හෝයකා (ඕවැද්දා ලෙසද හැඳින්වේ) ආදී තවත් උපයකුන් හා භූතයන් ගණනාවක් පිළිබඳව මේ පෙදෙසින් තොරතුරු ලැබේ.[18]

මධ්‍යම ප්‍රදේශය ඇතුළු ශ්‍රී ලංකාවේ දක්නට ඇති මේ දෙවි දේවතා හා යක්කු ඇදහීම් ගැඹුරින් විමසුවිට, එයින් ඉපැරණි

විශ්වවිද්‍යාවක ලකුණු පෙනෙන බව ජාත්‍යන්තර ලේඛකයකු වූ මිහිඳුකුලසූරිය එස්. ප්‍රනාන්දු පවසයි.[19] ලංකාවේ විවිධ පළාත්වල දැකිය හැකි යක්ෂ හා වෙනත් අවමානුෂික (De-human) බලවේග රැසකි. (කිසියම් විද්‍යාර්ථයෙකුට වැඩි විස්තර අවැසිනම් මතු පැනෙන මූලාශ්‍ර බලන්න) Fernando, Mihindukulasuriya, susantha (2005) Rituals, Folk beliefs, & Magical Arts of Sri Lanka, Chapter-07, සහ Wijesekara Nandadeva, (1987) Delities and Demons Magic and Masks, chapters i/i,iv,v)

මධ්‍යම පෙදෙසෙහි එසේ පවත්නා ප්‍රධාන දෙවි දේවතා හා යක්ෂ ආදී ඇදහිම්වලට අතිරේකව, ඇතැම් ප්‍රදේශබද විශේෂිත ඇදහීම්ද වෙයි. මෙබඳු ඇදහීම් පිළිබඳව කිසිදු මූලාශ්‍රයක හෝ ලිපිලේඛනයක කිසිදු සඳහනක් මෙතෙක් හමුවී නැත. මගේ මේ ලිපියෙහි පරමාර්ථය ද එබඳු අප්‍රකට ඇදහීම් හා එබඳු ඇදහීම් පසුතල වූ ජන පුරාණ පිළිබඳ කෙටි අවලෝකනයක යෙදීමය.

හාරසිය පත්තුව, මහනුවර, උඩුනුවර හා යටිනුවර බඳු ප්‍රදේශවල මිනිසුන් තුඩතුඩ පවත්නා විශ්වාසයක් (belief) ලෙස මට්ටකොල්ලා හා බෝදිලිමා පිළිබඳ ශ්‍රැති හැඳින්විය හැකිය. මෙයින් බෝදිලිමා පිළිබඳව Hugh. Nevill, Taprobanian (1987) යන සඟරාවේ "The myth of the Bodirimar" යන විස්තරයේ මේ පිළිබඳව අඩංගුවේ. ඒ හැර, මේ ලිපියේ කර්තෘගේ (2006) සන්නිවේදනය හා ජනශ්‍රැතිය, කෘතියේ 201 පිටුවේ එන බෝදිලිමා සහ යකාගේ අඬුකඩා දැමීම යන කතා දෙක, මේ ශ්‍රැතිය පාදක වූ ඒවාය. මට්ටකොල්ලා පිළිබඳ විශ්වාසය වැඩිතරව බලපවත්වන්නේ හාරසිය පත්තුවේ ගම්මාන තුළය. රාත්‍රීභාගයේ ළඟපාත ගෙවල් අතර ගමන් බිමන් යාමේදී එසේ යන්නන්ට එකතු වී ගමන් කරන මුඩුහිසින් යුතු කුඩා ළමයකු බඳු භූතයකු මේ නමින් හැඳින්වේ.[20] කංවැලා යනුද හාරසිය පත්තුවේ ගම්මාන අතර පවත්නා ශ්‍රැතියකි. හඳපහන් රැයවල, කුඹුරේ, කමතේ සිට නිවෙස් බලා එන ගොවියන්ට අතර මගදී මුණ ගැසෙන අර්ධ දිව්‍ය අර්ධ යක්ෂ බලවේගයකි. ඔහු එන පෙරමග සිහින් දම්වැල් හඬක් ඇසෙතැයි කියවේ.[21] මධ්‍යම ප්‍රදේශයේ දේව, යක්ෂ හා

ප්‍රේත ඇදහීම් සලකන විට ලංකාවේ ප්‍රචලිත එබඳු විශ්වාස අතරෙහි අප්‍රකට ප්‍රදේශබද්ද ඇදහීම් දක්නට ලැබේ. උඩරට හා රටේ පර්යන්ත පෙදෙස්හි දක්නට ලැබෙන දෙවියන් පිළිබඳ ඇදහීම් කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස සහ එච්. එම්. එස්. තුන්දෙණියගේ සිංහල දේව පුරාණය (1994) කෘතියෙනුත් විශේෂිත කරුණු මත දේවත්වය ලැබූ ඥාතිදෙවිවරුන් හා රණප්‍රිය හෝ වීරත්වයට පත් දෙවිවරුන් ගැන විභාවී විජේශ්‍රී වර්ධනගේ, සිංහල රණවිරු දෙවිවරු (1996) කෘතියෙන්ද තොරතුරු ලැබේ. වන්නි පෙදෙස හෙවත් පුත්තලම ආශ්‍රිත වන්නි හත්පත්තුවට පොදු, අයියනායක, ඉලන්දාරි, කඩවර, කම්බිලි ගනේශ (පුල්ලෙයාර්) පස්කට්ටුවේ හා හත් කට්ටුවේ දෙවිවරු ආදි ඇදහීම් පිළිබඳව මහාචාර්ය මුදියන්සේ දිසානායකගේ වන්නියේ දෙවි දේවතා සම්භවය හා ව්‍යාප්තිය (1996) කෘතියේ දැක්වේ. එහි එන අනෙකුත් දෙවිවරුන් උඩරටට විශේෂ නැතත් කඩවර දෙවියා උදෙසා විධිමත් පූජා පද්ධතියක් උඩරට පෙදෙසෙහි ඇති බව උඩරට කඩවර යක් කංකාරියෙන් ස්ඵුට වේ. ගර්භ සංරක්ෂණ පුද පිළිවෙතකට සම්බන්ධව කඩවර කංකාරිය, මාතලේ පෙදෙසෙහි පැවැත්වෙන බවට, ආචාර්ය වසන්ත කේ. දිසානායක සිය උඩරට කඩවර යක් කංකාරිය හා සමාජය කෘතියෙන් (2010) විස්තෘත කරුණු ගෙන හැර දක්වයි. මගේ අභිප්‍රේතාර්ථය වන්නේ, ප්‍රකට හා පොදු ඇදහීම් හුවා දැක්වීම නොව අප්‍රකටව නිමග්නව ඇති අධිවිශ්වාස පිළිබඳ විවරණයක් කිරීමය. කඩවර ඇදහීම හා පුද පිළිවෙත් මාතලේ දිස්ත්‍රික්කයේ විධිමත් පූජා රටාවකට අනුගතව පවතී.

එසේම මධ්‍යම ප්‍රදේශයේ චිරාගතව අනුගමනය කෙරෙන ග්‍රහදෝෂාදියෙන් හා අන්‍ය පිරිපතින් ජනයා ගළවන යන්තර බැඳීම, කවච නම් අභිචාරය, කාකබලිය ද සඳහන් කළ යුතු වෙයි. කවච යනු ආවරණය යන අරුත් දෙයි. ''වාතං වඤ්චයතී'ති කවචඃ'' යි එය සකු ව්‍යවහාරයක හැඳින්වේ. එනම් ''වාතය වැළැක්වීම කවච'' යනුයි. තවදුරටත් පැහැදිලි කළහොත් වාතයෙන් පැතිරෙන රෝගාබාධාදිය වැළැක්වීමයි. එබඳු සත්‍යක්‍රියාමය පැනවීමක් නම් මෝර පරිත්තයයි. එය ඇතුළු කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය, රතන සූත්‍රය ද කවච ලෙස පිළිගැනේ. කාකබලි නම් කපුටු දානයයි. එය රාහුගේ

අපල දුරුවීම අරමුණු කරන්නකි. උඩරට පෙදෙසේද නවග්‍රහ බලිය නම් බලි විශේෂය පැවැත්වේ. රවි, සඳු, කුජ, රාහු. ගුරු, ශනි, බුද, ශුක්‍ර ආදි ග්‍රහයන්ගේ දෝෂ නිවාරණය කරන ශාන්ති කර්මයකි එය. ඒ ඒ ග්‍රහයන් විෂයෙහි ඇඹූ බලි රූපය අවසානයේ (ශාන්ති කර්මය අවසන) බිඳ දැමේ. එය අවනත්ත නමින් හැඳින්වේ. මූර්ති විෂයෙහි හසළ බලි ඇදුරන් විසින් මනහර ලෙස අඹන ලද බලිය විනාශ කරනු ලැබීම බලි ඇදුරෝ කඳුළුමුසු ඇසින් සිදුකරති.

''දවල් තිස් පැයක් රුවකර අඹාලා
රෑ තිස්සේ දුක් මැසිවිලි කියාලා
පන්දම් දෙකක් දෑතට ගෙන දරාලා
කෙසේ යම්ද මේ රන්කඳ දමාලා ''

ආදී කවි එහිදී ගයනු ලැබේ.[22]

මීටත් අමතරව උඩරට පෙදෙසේ පමණක් ක්‍රියාත්මක වන යමකාල බලිය හෙවත් යමකාල ශාන්තිකර්මය නම්වූ ගුප්ත විද්‍යා ක්‍රියාකාරකමක් පවතී. ඉන් ප්‍රජාවේ ලෙඩදුක් අණ, වින, අපල උපද්‍රව දුරුවේ යැයි අදහනු ලැබේ. මෙය විෂ්ණු ඔත් දේව පිළිමයත්, යම දේව හිටි පිළිමයත්, නවග්‍රහ මඬුල්ල හා රාශි දොළසත්, නැකැත් විසිඅටත්, පංචපක්ෂයත්, දඬුමරණයක්, පංචකාලයත්, මහා නක්ෂත්‍රයත්, බීජාක්‍ෂර යන ඒ ඒ අංග මුල් කොට ගෙන තුන්තිස් පැයක් තිස්සේ පවත්වන්නක් බව, සයිමන් දොඩම්තැන්න මහතා පවසයි.[23]

මන්ත්‍ර පඨන හෙවත් මැතිරීම් මගින් සිදුවන අර්ථ සිද්ධීන්ද සමාජයේ ස්ථාපිත ඇදිහීම් වෙසෙසකි. මන්ත්‍ර වර්ග දෙකක් පවතී. පිරිත්වලින් උපුටා ගත් කොටස් සහිත බුද්ධ මන්ත්‍ර පළමු වර්ගයයි. දෙවැනි වර්ගය නියම මන්ත්‍ර නම් වේ. මෙබඳු මන්ත්‍රවල සම්භවය සංස්කෘත භාෂාව හා සම්මිශ්‍රිත ඉන්දීය ප්‍රාකෘතික භාෂා ඇසුරෙහි වෙයි. නියම මන්ත්‍ර යනු පිරිත් හා සත්‍ය ක්‍රියා අනුව සකස් කරගත් කොටස් බවත්, යම්කිසි ප්‍රාතිහාර්යාත්මක සිද්ධියක් දක්වා ''ඒ ආඥාවෙන් ආනුභාවයෙන්'' යනුවෙන් ආපදා නිවාරණයට භාවිත කරන ස්වර ශාස්ත්‍ර අනුව සකස් නොවූ ප්‍රකාශ විශේෂයකැයි සු.බ

හේරත් මහතා මහවැලි වංශයෙහි දක්වන අදහස සංස්කරණය විය යුතු යැයි සිතමි. මතු දක්වන නිදසුන් සැලකුව මනාය. පැරණි වන්නි හත්පත්තුවේ චිරාගතව භාවිත වන දරුවන්ගේ කට පාඩම් හිටීම අරමුණු කරගත් මන්ත්‍රයක් මෙසේ විය.

> 'ඕං ත්‍රාඃ ත්‍රීඃ ශ්‍රීං සරස්වතී මුඛ ශිව ධාරනී, පත්‍රවිලලී සරස්වතී ධාරනී සර්වරංජනී මුඛ ශිවධාරනී ත්‍රීං ත්‍රාං සර්ව සිද්ධි ප්‍රාණ බල රාග බල ඕං හ්‍රීං ශ්‍රී සරස්වතී ශිව මුඛ ධාරනී ඒස්වාහඃ''[24]

මේ මන්ත්‍ර අතර හොරුන්ගේ අත්පා කොර කිරීම, ආදෘශ්‍යමානව සිටීම ආදි නොයෙක් කරුණු සඳහා මැතිරීම් අඩංගු වෙයි. ඒ කිසිවක් පිරිත්වලින් උකහාගත් ඒවා නොවේ. ප්‍රාග් ඓතිහාසික රාක්ෂස යුගයේදී රාවණ රජු විසින් නොයෙක් සතුන්ගේ වෙස් ගනු ලැබීමට භාවිත කළ ඖෂධ සංයෝගයක් ගැනත් විවිධ බාල ලෝහ වර්ග රත්රන් බවට පත් කළ හැකි තාක්ෂණයක් ගැනත් ගංගොඩ එම්.පී. ආර්. පිටවල මහතා පුස්කොළ පොතක් ඇසුරින් සඳහන් කළේය. පැරණි සූක්ෂම ගල් කැටයම් සඳහා පාෂාණ මෘදුකර ගැනීමේ ඖෂධ සහිත තාක්ෂණයක් පැවති බවද ඔහු කීවේය.[25]

මන්ත්‍ර සමග අත්‍යන්තයෙන් බද්ධවන්නේ පිල්ලි යැවීමය. පිල්ලි යැවීමක් පිළිබඳව සද්ධර්මාලංකාරයේ නන්දිරාජ වස්තුවෙන්ද කියැවේ. ඩී.ද. එස්. ගුණසේකරට අනුව ලංකාවේ පැරණි පිල්ලි ක්‍රම 18 ක් විය. ඒවා දහඅට පිල්ලි නම් විණි. (1) රීරි (2) නාග (3) කුමාර (4) කෙලි (5) කන්‍යා (6) කණාමැදිරි (7) ගරුඬ (8) කුරුම්ණි (9) නල (10) මහසොහොන් (11) ඔඩ්ඩි (12) දෙබර (13) බඹර (14) වඩිග (15) සිංහ (16) ගජ (17) ගිනි (18) නීචකුල ආදි වශයෙනි.[26] මේ පිල්ලි අතර සඳහන් නොවූ මහලු පිල්ලිය නම් පිල්ලි වෙසෙසක්ද පවතින බව මගේ සොයුරකුවූ දේශීය වෛද්‍ය සී. කුලරත්න ඇසූ පුවතක් අනුව පෙනේ. මන්ත්‍ර ශාස්ත්‍ර දත් එක් පැරණි දේශීය වෛද්‍යවරයෙකු සමග තරුණ දේශීය වෛද්‍යවරයෙක් ගැටුමක් ඇති කරගත්තේය. (මේ සිද්ධවීම මහනුවර අවට වූවකැයි කියැවේ.) එක් දිනක් තරුණ

වෛද්‍යවරයාගෙන් ප්‍රතිකාර ගැනීමට මහල්ලෙක් ආවේය. මහල්ලා දුටු විගස වෛද්‍යවරයා තුළ අසීමිත බියක් ඇති විණි. වෛද්‍යවරයා හඳුනා නොගත් රෝගයකින් ඔත්පලව මිය ගියේය. එසේ ආ මහල්ලා වනාහි මන්ත්‍ර ශාස්ත්‍ර දත් වෛද්‍යවරයා විසින් එවන ලද මහලු පිල්ලියකැයි කියවේ.[27]

මධ්‍යම ප්‍රදේශයේ විශේෂයෙන් දැනට රැකී නොපැවතුණද ඉතිහාසයේ එක්තරා යුගයක (මහනුවර කුංකුණාවේ හිමි, කොත්මලේ ගණිතයා, හෙවත් පොන්නා නැකැත්තා වැනි මන්ත්‍ර ඇදුරන් පිළිබඳව සෙංකඩගල ජනශ්‍රැතියේ දැක්වේ.) මේ පෙදෙස්වල නොපැවතියේ යයි නොසිතිය හැකි මන්ත්‍ර කිහිපයක් පිළිබඳ ජාත්‍යන්තර පුවත්පත් කලාවේදී එම්. එස්. ප්‍රනාන්දු සිය Rituals, folk beliefs & magical Arts of Sri Lanka කෘතියේ දක්වයි. ඒවා මෙසේය. වගා සරුකිරීමේ මන්ත්‍ර, අලි හීලෑ කිරීමේ මන්ත්‍ර, සියලු සතුන් මැඩ පැවැත්වීමේ මන්ත්‍ර, යක්‍ෂයන් පාලනය කිරීමේ මන්ත්‍ර, ස්ව ආරක්‍ෂා මන්ත්‍ර, යමෙකු ගොළු කිරීමේ මන්ත්‍ර, තරග ආදියෙන් ජයගැනීම, සතුරන් මැඩීම, නාග දැපනය, හොරුන් ඇල්ලීම, කාන්තා වශී, ගස්වැල් මල්ඵල දැරීම[28] ආදියයි.

මන්ත්‍ර පයන සමග ඊළඟට සමීපව බද්ධ වන්නේ අධිවිශ්වාස වේ. මෙවන් අධිවිශ්වාස වැඩිතරව පෝෂණය ලබන්නේ පොදුජන ආගම් ඇසුරෙහිය. ඒවා තුළ විවිධ යාතුකම් සංස්කාර, මෙන්ම සත්ව හා ශාඛ ශ්‍රැතිද ගැබ්වේ. මෙවන් අධිතත්ත්ව පිළිබඳ සිදුවූ විද්‍යාත්මක නිරීක්‍ෂණද පවතී. යමෙකුගේ ශරීර කොටසක් රැගෙන ඊට අයථා මන්ත්‍ර ජපකර ඔහුට අයහපතක් කිරීම සඳහා බොහෝවිට යමෙකුගේ නියපොතු හිසකෙස් හෝ ඇඳුම් කැබැල්ලක් (ස්පර්ශ ද්‍රව්‍යයක්) ගනු ලැබේ. මහාචාර්ය නන්දසේන රත්නපාල සිය "Folklore of Sri Lanka" කෘතියේ දක්වන අන්දමට මෙවන් හදිහුනියමකින් යමෙකුගේ මරණය, අත්පා කොරවීම, ශරීරයේ අංශයක් පණ නැති කිරීම, ඔත්පල කරවීම සිදු කළ හැකිවේ. නූල් යටි පහු කරවීමද එවැනි ක්‍රමයකි. ඉනා කැවීම, මැතිරූ කෑමක්, හෝ බීමක් දීම එවැනි තවත් නිදසුන් වේ. හූනියම් වැළලීමද තවත් එබඳු අයථා ඵල ලබාදෙන ක්‍රමයකි. හූනියම් කැපීමෙන් එහි අයථා ඵලය

එය කළ අය කරා පැමිණෙයි. අළු පුහුල් කැපීම එවන් වස්දොස් හැරීමකි. එසේ කපන විට එහි ලේ පැහැය තැවරී ඇත්නම් ඒ ශාන්තිකර්මය සාර්ථකය.[29] එවන් අයථාඵල හෝ යහඵල ඇතිවන සේ මැතිරීමෙන් ඊට අදාළ රූපීය ආකෘතියක් නිපදවෙන බව සනාථ කරමින් බටහිර රටවල නොයෙක් පර්යේෂණ සිදුවී තිබේ. 18 වන සියවසේ ජර්මන් භෞතික විද්‍යාඥයෙකු වූ අර්නස්ට් ච්ලැඩ්නි ශබ්ද තරංග තුළින් ත්‍රිමාන රූප මැවෙන බව සොයා ගත්තේය. විවිධ කම්පන සංඛ්‍යාත නිසා නොයෙක් රූප බිහි වේ. ඒ ඒ සංඛ්‍යාත අනුව බිහිසුණු හෝ සිත්කලු රූප මැවේ. 1967 දී ස්විස් ජාතික හැන්සි ජෙනී මෙබඳු ශබ්ද තරංග නිපදවීමෙන් හටගත් එවන් රූප දැක බලගන්නා පිණිස තිරයක් සහිත මොනිටරයක් නිපදවීය. එයින් එවන් රූප පෙනුණි. ටොනොස් කොප් නම් වූ ඒ උපකරණය විවිධ පුද්ගලයන්ගේ නම් අනුව නිපදවන ලද යහපත් හෝ අයහපත් තරංගවලින් ඒ තැනැත්තාට වන සෙත හෝ විනාශය ආදර්ශනය කළේය.[30] ජොන් විට්මන් නම් විද්‍යාඥයාගේ පර්යේෂණ අනුව කුඩා හෝ නරකකින් පෙලඹුම් ලබා අප මුවින් පිටකරන ශබ්ද නිසා සිදුවන ඵලය ඉන් මැනිය හැකි බව ඔහු කීවේය. පර්යේෂණවලට අනුව ස්වරයක වැඩිබලයක් (ඒ ඒ ස්වර අනුව මයික්‍රෝ වොට්ස් 9-47 ක් පමණ) හා ව්‍යංජනයක අඩු බලයක් (මයික්‍රොවොට්ස් 2 ක පමණ) තිබේ. ඒ අනුව සෙත් කවියක් ගෙතෙන්නේ යමෙකුගේ නමේ මුල් ස්වරයට ගැළපෙන ලෙසය. මන්ත්‍රය යන්න සංස්කෘත බසේ චේතනා යාන (instrument of thought) ලෙස හැඳින්වේ. ආචාර්ය ක්‍රයිල්ට අනුව යමෙකුගේ ඡායාරූපයක ඇති ඉමල්ෂන් අණු ඔහුගේ සිරුරේ කම්පනයට සමානව කම්පනය වෙමින් කිරණ විහිදුවයි. දොස්තර ඒබ්‍රහම්, අයථා හෝ ශාන්තිදායක මන්ත්‍ර අනුව කම්පන නිපදවා පුද්ගල ඡායා රූපවලට හා ශාඛවලට යොමුකිරීමෙන් අයථා හා යහපත් ඵල ලැබෙන බව සොයා ගත්තේය.[31]

මධ්‍යම ප්‍රදේශයේ ඇදහීම් පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන මේ ලිපියේ, සඳහන් කළ යුතු කරුණකි. එනම් එක් එක් යුගවලදී පොදු ජනයාගේ ඇදහීම් පද්ධතීන් තුළ හුදු මානසික ආකල්ප මෙන්ම අදෘශ්‍යමාන ශක්ති සංචලන පිළිබඳව ද අත්දැකීම අඩංගුය. එසේම

චිරාත්කාලීනව පැවතෙන සූත්‍රගත වූ සංකීර්ණ රූපීය සලකුණු ආදිය ද ඒ ඇදහීම් අතර ප්‍රමුඛය. ඇතැම් දේව කන්නලව්වකද මෙවන් රූපමය ඇදහීම් තිබේ.

උදා: පත්තිනි කන්නලව්වේදී

"සළඹ, සත්පත්තිනි මැණියන් වහන්ස, ඔබ වහන්සේට රන් හළඹට රිදී හළඹට ලෝහ හළඹට, නාගහළඹට, ගිනිහළඹට මැණික් හළඹට බැලිම් ඇති"[32]

ආදී වශයෙන් ලෝකයේ විවිධ රටවල කාලාන්තරයක් තුළ පැවතී අභාවයට ගියාවූ එවන් සංකේත සංලක්ෂණ සහිත බසක් පිළිබඳව හැරල්ඩ් රේලි (Harold Rayley) The lost language of sybolism (1951) නම් ග්‍රන්ථයක්ද ලියා තිබේ.

මේ ප්‍රවේශය අනුව යමින් මගේ අවධානය යොමු වන්නේ මධ්‍යම පෙදෙසේ ඉපැරණි සංස්කෘතියේ ව්‍යවහාර ලෝකය හා බැඳුණු එවන් රූපමය ඇදහීම් වෙසෙසක් පිළිබඳවය. උඩරට මහවැලි කලාපයේ ගැමියන්ගේ ගොවිතැන් හා සංස්කෘතික අවස්ථාවලදී ඔවුන් පරිහරණය කරන සංකේත රැසක් පිළිබඳව ටී. බී. කරුණාරත්න මහතා පවසයි. මිහිඳු කුලසූරිය සුසන්ත ප්‍රනාන්දු මහතා මින් පෙර දැක්වූ විශ්ව විද්‍යාව අන්‍ය ප්‍රකාරයකින් ඒ සංකේත තුළ නිමග්නව පවතිතැ යි හැඟේ. ඒ පිළිබඳව දීර්ඝ ටීකා අත්හැර සැකෙවින් එකී සංකේත දක්වතොත් මෙසේය.

කඩඉම් හා වදුලු ලකුණු යනුවෙන් සංකේත කොටසක් ඇත. ලංකාවේ ගම්, නියම්ගම්, දිශා සහ රුහුණු, පිහිටි, මායා වැනි විශාල පෙදෙස්වල මායිම් කඩඉම් නමින් ගැණෙන පොත්වල දැක්වේ. ඒ ඒ ප්‍රදේශයට අනන්‍ය ලකුණු ගල්වල සටහන් කිරීමක්ද සිදුවී ඇත. මෙ කඩඉම් ලකුණු සමග බොහෝ විට පැහෙන වදුලු ලකුණු නම් වෙසෙසක් පැරණි පොත්වල දැක්වේ. පැරැණ්නන් විසින් නිධන් සංරක්ෂණය කරන ලද ස්ථානවලට කරන මග දැක්වීමක් මේවායින් වේ යැයි අදහස්වේ. මේ නිසාම එබඳු ස්ථාන නිධන් සොරුන් අතින් විනාශවී තිබේ. මේ ලකුණු විධිමත් පුරාවිද්‍යා නියමයන් හෝ ශාස්ත්‍රීය සම්මතයන් නොවේ. රන්මසු උයනේ

ඇති පිටසක්වල වාසීන්ගේ සලකුණ යැයි කියනු ලබන ගුඪ ලකුණ මෙනි. මෙවන් ලකුණු මහනුවර, මාතලේ හා තදාසන්නයේ පිහිටි සෙසු පළාත්වලද ඇත. වටකවය, චක්‍රවදුල, හතරැස් රේඛාව, ඉරිතුන, කිරිබත් කැටය. තුන්කොන් වදුල, කොලපත් රටාව, මුතු පෝරුව, කලවිට, සිරිවෙස් (ශ්‍රී වත්ස වීමට ඉඩ ඇත.) වදුල එබඳු ඒවාය.

ශ්‍රී වත්ස යනු අෂ්ටමංගල සංකේතයකි. අටමගුල් සලකුණු සේම සොළස මංගල සංකේතද අපේ කැටයම් අතර හමුවේ. ශ්‍රී වත්ස ඇතුළු සොළොස් මංගල්‍ය සංකේත පිළිබඳ දිගු විස්තරයක්, ටී. බී. කරුණාරත්න ගෙන හැර දක්වයි.[33]

ත්‍රිශූලය, කඩුව, හීන් කඩුව, හෙණ්ඩුව, වලතඩිය, ආදි ඒවාත් අවුපොත, ඇද කකුල, චාමරය, දුන්න, දුම්මල තට්ටුව, ලාහ, සිහසුන, හැන්ද හා හැලිය ආදි උපකරණයත් විවිධ සත්ව රූපත්, පක්ෂිවර්ගත්, අලිහක්ක, ඇත් අඩිය, අශ්වකුරය, ගොන් මුණ, නයි පෙනය, ආදී සත්ව ශරීරාංගත් මල්වර්ග, එලවර්ග, මනුෂ්‍ය, දේව හා භූත රූපත් ශිවලිංගය, ආදි සංකේතත්, මේ වදුලු ලකුණු අතර වේ. පක්ෂිරථ, මකර තොරණ, දෙඅකුර, තුන් අතුර, මීවදය, ඉරමඬල ඉරහඳ ආදියත් එපරිද්දෙන්ම සඳහන්වේ.

කලවිට චක්‍රය යනු බැත කමතට ගෙන ඒමට පෙර ඒ මත අරක්වල නම් වළක් සාරා පොල් ගෙඩියක් වළලා, වටා යන්ත්‍රයක් ඇඳ සකස් කරන්නකි. ඇතැම් විට ඊට අටමගලද එක්වේ. අරක්වලේ නිධන් කරන අරක්බෙල්ලා, දිවිකදුරු කොල ආදිය අතර කොහොඹ පෝරුවද වේ. එය දිගටි චතුරශ්‍ර කොහොඹ පතුරකි. එහි අටමගලද, වංකගිරියද සිරුපතුල හා මන්ත්‍රද සියුම් නියනකින් සටහන් කෙරේ. සිරි පතුල් සටහන, ඉරහඳ ලකුණු, අරක්බෙල්ලා. පංචායුධ, දුන්න, ස්වස්තිකය, නෙළුම, නෞකාව පස්මුල්ල (තරු සලකුණකි, එහි නමඃ ශිවායයි දැක්වේ) ආදිය එවන් ලකුණු වේ.[34]

ජනශ්‍රැතිය පොදුවේ ගත්විට ඊට අයත් අංග ලෙස ඉපැරණි අධිවිශ්වාස (Superstitions), පුරාණාචාර (Antiques) හෝ

පුරාණෝක්තීන් (Myths) සැලකුවහොත් එබඳු අංග කිසියම් සමාජ වටිනාකමක් ලෙස තහවුරු වූ අවස්ථා අපට හමුවේ. ලෙසක් කොලැකොවුස්කි (Lezek Kolakowski) මෙසේ දක්වයි.

> "සමාජ වටිනාකම් පිළිබඳ උරුමය කිසියම් අධිකාරයක් විසින් පවත්වාගනු ලබන පුරාණෝක්තිමය ආකෘතීන් හා සම්බන්ධව පවතී. (ඒ හැර) ඒවා මනෝවිද්‍යාත්මක හෝ සමාජමය කරුණු වශයෙන් වූ තොරතුරු මූලාශ්‍ර නොවේ."[35]

ජනශ්‍රැතියේ සමාජමය ආවේණීන් එකිනෙකින් වෙන්ව පවතින්නේ චිරාත්කාලයක් තුළ සිදුවූ ඇත්වීම කරණකොටගෙනය. ඒ සමගම යම් තැනක ඇදහීම් පිළිබඳ පොදු මූලයන්ද පවතින්නට බැරි නැත. එබඳු තත්ත්ව ඇතිවන්නේ තාර්කික හේතු නිසා හෝ නිශ්චිත සමාජ තොරතුරු මත පදනම් වීම නිසා නොව කොලැකොවුස්කි දැක්වූ ලෙස යම්කිසි ජනශ්‍රැතික අධිකාරයක් විසින් චිරාත් කාලයක් තුළ පවත්වාගෙන එනු ලබන පුරාණෝක්තිමය ආකෘතීන් නිසාය. මතු දැක්වෙන සංසිද්ධිය එබන්දකි. අනවරතව විවිධ සංස්කෘතීන් අතර ඇතිවන ගැටීම හා අසහනකාරී නොඉවසීම් සමනය කර වඩා මානුෂික තල කරා ඔවුන් ඔසවා තැබීමට මෙවන් තත්ත්ව උපයෝගී කරගැනීම යෝග්‍ය වේ.

අන්තර් ජාතික හා අන්තර් ආගමික සහජීවනය ඇතිකිරීමට ජනශ්‍රැතිය තරම් හොඳ ශික්ෂණ වේදයක් තවත් නැති තරම්ය. මතු පැනෙන එවන් සිදුවීම් පහළ වීමේ පසුබිමෙහි පුරාණෝක්තිමය අධිපතනයක් (Over lapping of myths) ක්‍රියාත්මක වූවා වියයුතුය. මේ කියන අධිපතනය යන්න චේම්බර්ස් (Chambers) ශබ්ද කෝෂයේ හඳුන්වා ඇත්තේ මෙසේය. "a disposition of starta where the the upper beds extend beyond the boundary of the lower beds of the same series"[36] එහි අරුත සැකෙවින් දැක්වුව මනාය. අධිපතනය හෙවත් යම් ශ්‍රේණියක පහළම එනම් ආදි ස්තර මත ඒවායේ පිටත සීමා ආවරණය කරගෙන නව ස්තර තැන්පත් වීමයි." මාතලේ වහකෝට්ටේ පෙදෙසේ දැකිය හැකි සංස්කාරයක්

ඉහත දැක්වූ තත්ත්වය අනුව විස්තර කළ හැකිය. ඒ පෙදෙසෙහි වූ කිතුනු දේවස්ථානයේ උත්සව සඳහා ප්‍රදේශවාසී බෞද්ධයෝ සහභාගීවෙති. කලකට පෙර එතැන පත්තිනි දේව ප්‍රතිමාවක් වඩා හඳුන්වන ලද බවට ප්‍රවාද ඇත. ගම්පල කහටපිටියේ ඇම්බැක්ක දෙවොලේ පූජාවන් සඳහා බෞද්ධ හා මුස්ලිම් ප්‍රජාව සහයෝග යෙන් එක් වෙති.[37]

ආන්තික සටහන්

1. ලියනගේ, සිරි, (2000), ජනශ්‍රැති ශබ්ද කෝෂය, සිරිලිය ප්‍රකාශකයෝ, පොල්ගස්ඕවිට, 398 පිටුව
2. එපිටවෙල, ප්‍රේමකුමාර, (1998), කොහොඹා කම්කාරියෙන් හෙළිවන සැඟවුණු යටගියාව, සර්වෝදය විශ්ව ලේඛා මුද්‍රණ, රත්මලාන, 18 පිටුව
3. පාකර්, හෙන්රි, (2008), පුරාණ ලංකාව, (පරි) නිස්සංක පෙරේරා, ඇස් ගෝඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 10, 21 පිටුව
4. එපිටවෙල, ප්‍රේමකුමාර, (1998), කොහොඹා කංකාරියෙන්, 23 පිටුව
5. ,, එම ,, 26 පිටුව.
6. Geiger, Wilhelm (1950) The Mahawamsa, Ceylon Goverment Information Department Colombo, pp. 66-67
7. තෙන්නකෝන්, නන්දන, මව්බිම. 2012.04.29
8. Thompson, stith (1946) The Folk Tale, The dryden press, New York, p. 50
9. කුලරත්න සාලිය, "මධ්‍යම පළාත්බද අප්‍රකට ජන අන්දර කිහිපයක ජනශ්‍රැති විද්‍යාත්මක හා විෂයික පසුතල" සාරසිය පත්තුව සාහිත්‍යකලා මහෝත්සවය, හාරිස්පත්තුව ප්‍රාදේශීය සභාව, 2011, 28-29 පිටු.
10. ගුණතිලක, ඩබ්. එම්. (1998), "හැඳින්වීම" නා නැයා, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, මුල්ලේරියාව.
11. Lawrie, A.C. (1898) A. Gazetter, Vol-ii Government printer, Ceylon, Colombo, P. 603
12. බණ්ඩාර, තිලකසිරි, ජ.වා.මු (1991) ඌව වංශ කථාව, තිලක මුද්‍රණාලය, බණ්ඩාරවෙල, 189 පිටුව.
13. ගුණසේකර, සූරිය, (2009), ලංකා ඉතිහාසයේ හෙළ යුගය, කතෘ ප්‍රකාශන, පිටකෝට්ටේ, v -131 පිටු.

14. බුදු මඟ සඟරාව, දිවයින, 2012 ජනවාරි 08
15. මහාචාර්ය ඩබ්.එම්. ගුණතිලක විසින් අදාළ මුද්‍රිත පිටපත ලේඛකයා වෙත සපයන ලදී.
16. රඹුක්වැල්ල, චූලනී, "පහළ කඳුකර ප්‍රදේශයේ ප්‍රාථමික යකඩ යුගයේ සමාජ-ආර්ථික පදනම පිළිබඳව මූලික අධ්‍යයනයක්" (2008) සම්භාවනා (සංස්) හේරත් එච්. එම්.ආර්.ඩී. සහ තවත් අය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, ශාස්ත්‍රපීඨය, 127 පිටුව.
17. හේරත්, සු. බ. "ගැමි ඇදහිලි හා විශ්වාස" (1985) මහවැලි වංශය-2 (සංස්) ඒකනායක ඩී.එම්. ජී. මහවැලි සංවර්ධන අමාත්‍යාංශය, කොළඹ, 536 පිටුව.
18. ,, එම ,, 537-540 පිටු
19. Fernando, Mihindukulasuriya Susantha, (1997) Alien mysteries in Sri Lanka & Egypt, Tharanjee prints Maharagama, pp. 276-278
20. සීලවතී, පී. ජී., මාපනාවතුර වයස අවු. 79, 2012. 10.17 සම්මුඛ සාකච්ඡාව
21. සිරිසේන, ජී.ජී., අවු. 78 විලානගම, 2009. 04.02 දින සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
22. හේරත්, සු. බ., "ගැමි ඇදහිලි හා විශ්වාස", 545 පිටුව.
23. අබේරත්න සී.කේ. "උඩරටබලි යාගය හා යමකාල ශාන්ති කර්මය" සාරසිය පත්තුව සාහිත්‍යකලා මහෝත්සවය, 2011, 46 පිටුව.
24. රාජපක්ෂ, ආනන්ද, (2008), ගුප්ත විද්‍යා සරණි, වාසනා ප්‍රකාශකයෝ, දන්කොටුව, 5 පිටුව
25. කුලරත්න, සාලිය, (2006), සන්නිවේදනය හා ජනශ්‍රැතිය, ආරිය ප්‍රකාශන, වරකාපොල කෘතියේ දෙවන පරිච්ඡේදයේ 93 වන පාදක සටහන බලන්න.
26. ජයවර්ධන. එස්.කේ., "මන්තර මතුරා පිල්ලි යැවූ හැටි" දිවයින, 2007.08.19
27. කුලරත්න, සී., 2008.04.10 දින සම්මුඛ සාකච්ඡාව
28. Fernando, Mihidukulasuriya, Susantha (1997) PP. 404-405
29. Rathnapala, Nandasena (199) Folklore of Sri Lanka, The state printing co: Padukka, PP. 101-102
30. බොපේආරච්චි, ඒ. එම්. ආර්. (1996) විද්‍යාවෙන් ඔබ්බට අපේ විශ්වාස හා ඇදහිලි, පරාක්‍රම ප්‍රින්ටර්ස්, ඇඹුල්දෙණිය, 79 පිටුව.

31. „ එම „ 24 පිටුව.

32. දිසානායක, වසන්ත, කේ. (2010), උඩරට කඩවරයන් කංකාරිය හා සමාජය, එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 261 පිටුව

33. කරුණාරත්න, ටී.බී., (2004), ''සොළස මඟල'' අනුමෝදනා (සංස්) සෝමතිලක එම්. හේරත්, එම්. ඩී. ආර් එස් ගොඩගේ, කොළඹ, 764 -777 පිටු.

34. කරුණාරත්න, ටී.බී., (1985), ''ජනකලා සංකේත'' මහවැලි වංශය, 2-කාණ්ඩය (සංස්) ඒකනායක ඩී.එම්.ජී. මහවැලි අමාත්‍යාංශය, කොළඹ, 505-507 පිටු.

35. Kola Kowski, Leszek (1984), The presence of myth, The University of Chicago press, Chicago & London, P. 25

36. Chamber Dictionary (1983), (Ed) E.M. Kirk Patatrick, Allied publisher limited New Delhi, and other Countries, P. 902

37. චාර්ල්ස් ලියනගේ, රජපිහිල්ල-කටුගස්තොට අවු 79, 2012.07.02 දින සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

ශ්‍රී ලංකාවේ දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම සහ අභිචාර විධි

කථිකාචාර්යිණී දීපිකා උදයංගනී විජේතුංග

ප්‍රවේශය

ලෝකයේ පැරණිතම ශිෂ්ටාචාරයන්හි පැවති ආගමික විශ්වාසයන් පිළිබඳව සැලකීමේ දී දෙවියන් ඇදහීම පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක සෑම ශිෂ්ටාචාරයකින්ම පාහේ හමුවෙයි. ඒක දේවවාදය සහ බහුදේවවාදය යන සංකල්ප දෙක ම පුරාණතම අවධීන්හි සිට භාවිත වී තිබේ. ලෝකයේ පැරණිතම ශිෂ්ටාචාරය ලෙස සැලකෙන මෙසපොතේමියානු ශිෂ්ටාචාරයේ සුමේරියන්වරු, බැබිලන්වරු, ඇසිරියන්වරු සහ ආකේඩියන්වරු ඉර සහ සඳ දේවත්වයෙන් සැලකූ අතර ඔවුන් වෙනුවෙන් සිගුරත් (Ziggurat) නමැති වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම දේවාල වශයෙන් ගොඩනඟන ලදී. මිසර ශිෂ්ටාචාරයේ මෙය ප්‍රධාන දෙවිවරු නව දෙනෙකුගෙන් යුක්ත දේව මණ්ඩලයක් වෙත විහිදෙමින් බහුදේවවාදය ගුරුකොට ගත් දේව වන්දනයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක විය. මරණින් මතු ආත්මය දිව්‍යමය බලයක් හා එක්වන බැව් විශ්වාස කළ මිසර වැසියෝ මරණයට පත් වූ පුද්ගලයෙකුගේ ආත්මය ආරක්ෂා කිරීම පිණිස විශේෂිත ක්‍රමවේදයන් අනුගමනය කළ අතර එහි උපරිම අවස්ථාව වශයෙන් පිරමිඩ (Pyramid) නමැති වාස්තු විද්‍යාත්මක අංගය ඉදිකළහ. ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයේ වැසියන් ද දේව වන්දනය සිදු කළ බවට එම ශිෂ්ටාචාරයෙන් හමුවන මූර්ති සහ මුද්‍රාවල සඳහන් සටහන් සාක්ෂ්‍ය සපයයි. ග්‍රීක, රෝම, මායා ආදී සෙසු පුරාණ ශිෂ්ටාචාරයන්හි ද මිනිසුන් දේව වන්දනය

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සිදුකළ බවට පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක පවතියි. නූතනයේ ප්‍රාථමික ගෝත්‍ර ජන සමාජයන්ද විවිධ දෙවිවරුන්ගේ බලය කෙරෙහි විශ්වාසය තබා ඇති අතර දේව වන්දනය ආගමික විශ්වාසයක් හෝ අභිචාර විධියක් ලෙස සිදුකරනු ලැබේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ දී ස්වාභාවික වස්තූන් දේවත්වයෙන් සලකන්නට පුරුදු වූ බව සිතිය හැකි ය. ඉර, හඳ, පර්වත, රුක් ආදි වස්තූන්හි අද්භූත බව, අපූර්වත්වය, උපකාරීබව වැනි ගුණාංග හේතුවෙන් ඒවාට පැවති බිය, ආශාව සහ කෘතවේදීබව නිසා මුල් අවධියේ මේවා දේවත්වයෙන් සලකන්නට ඇත. මෙම ස්වාභාවික වස්තූන්ට අරක්ගත් දෙවිවරුන් සිටිය යන විශ්වාසය මත ඒවායෙන් පිහිට පැතීමත්, ඒවාට පුද පූජා පැවැත්වීමත් මිනිසුන් විසින් සිදුකරන්නට ඇත. එය පසුකාලීනව සමාජයේ මුල් බැසගත් විශ්වාසයක් ලෙස සමාජගත විය.[1] මහින්දාගමනයෙන් අනතුරුව ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රධාන ආගම බවට බුදුදහම පත්විය. එහෙත් ඊට පූර්වයෙහිත්, පසුවත් ශ්‍රී ලාංකිකයන් දෙවියන් ඇදහූ බවට සාධක ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයන්හි සඳහන්ය. ආදිතම යුගයේ දී යක්ෂ, නාග ගෝත්‍රික ජනයා විසූ බවත් යක්ෂ ගෝත්‍රිකයන් අතර බලි තොවිල් යාග සහ ශාන්තිකර්ම තිබූ බවටත් සාධක ලැබේ.[2] පණ්ඩුකාභය රජතුමා අනුරාධපුර නගරය සැලසුම් කිරීමේ දී නුවරට නැගෙනහිරින් කාලවේල යක්ෂ දේවාලය ඉදිකරවන ලදී. ඊට අමතරව වලවාමුඛී යක්ෂ දෙවොල, වෙසමුනියා නුග දෙවොල සහ වැදි දෙවියා තල් දෙවොලද ඉදි කළ බවත් මොවුනට වාර්ෂික බිලිදාන පුද කරමින් භක්තිමත් වූ බවත් සඳහන් ය.[3]

දකුණු ඉන්දීය ආක්‍රමණවලට ශ්‍රී ලංකාව වරින්වර ගොදුරු වූ අතර එය එම සංස්කෘතියේ ලක්ෂණ මෙරට සංස්කෘතියට මිශ්‍රවීමට හේතු විය. සේන හා ගුත්තික අශ්ව වෙළෙඳුන් දෙදෙනා සූරතිස්ස රජු පරාජයකර අනුරාධපුර නගරය වසර විසි දෙකක් පාලනය කිරීමත්, එළාර රජු අසේල රජු පරාජය කොට වසර හතළිස් හතරක් රජ කිරීමත් මෙයට නිදසුන්ය.[4] වලගම්බා රාජ්‍ය සමයේ දී දෙමළුන් පස් දෙනෙක් වසර දාහතරක කාලයක් රාජ්‍ය බලය

අල්ලාගෙන සිටියහ.[5] පොළොන්නරු යුගය වන විට හින්දු ආගමේ බලපෑම් සෘජුවම ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතියට බලපෑම් කරන ලද බව පොළොන්නරුවේ අංක 01 සහ අංක 02 ශිව දේවාලවලින් මොනවට පැහැදිලි වෙයි.

මේ අනුව විවිධ දෙවිවරු ඇදහීම අතීතයේ සිටම ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතියෙහි ම අංගයක් බවට පත්විය. ඔවුන් අදහන විවිධ දෙවිවරු සමස්තයක් ලෙස රටෙහිද, ප්‍රාදේශීය ප්‍රදේශයන්හි ද ව්‍යාප්ත වන්නට විය. ඇතැම් දෙවිවරු ප්‍රදේශීය බලපෑමකින් තොරව ඇදහීම සිදුකරන අතර ඇතැම් දෙවිවරු ඇදහීම එක් එක් ප්‍රදේශයන්ට පමණක් සීමා වූ ආකාරය හඳුනාගත හැකි ය. විෂ්ණු, කතරගම, සමන්, විභීෂණ, පත්තිනි, සූනියම්, දැඩිමුණ්ඩ, රජ්ජුරුබණ්ඩාර, ගණ ආදි දෙවිවරු බහුලව ශ්‍රී ලංකාවේ අදහන දෙවිවරු ලෙස හඳුනාගත හැකි ය.

මෙම පර්යේෂණයට බඳුන්වන දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාදේශීය වශයෙන් ව්‍යාප්ත වූ ඇදහීම් ක්‍රමයකි. විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ නිරිත දිග ප්‍රදේශයෙහි වෙරළාසන්න කලාපයෙහි මෙම දෙවියන් ඇදහීම ප්‍රචලිතව පවතියි. දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීමේ ආරම්භය, ව්‍යාප්තිය සහ එහි පවතින අභිචාර විධි පිළිබඳව විමසීමක් සිදුකිරීම මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවෙන් අපේක්ෂිතය.

ඉතිහාසය

දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීමේ ඉතිහාසය ගොඩනැංවීමේ දී භාවිතයට ගත හැකි මූලාශ්‍රය අතර කාව්‍ය සාහිත්‍යය මූලික වෙයි. දෙවොල් දෙවි උපත සම්බන්ධ කවි, දෙවොල් දෙවියන්ගේ කවි, දෙවොල් අලංකාරය, දෙවොල් දේවතා කවි, දෙවොල් දෙවි යාත්‍රාව, දෙවොල් භාග බණ්ඩාර කවි ආදි කාව්‍ය රාශියක් හියු නෙවිල් මහතා විසින් බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයට ගෙන යන ලදුව දැනට එහි තැන්පත්ව තිබේ.[6] මීට අමතරව දෙවොල් දෙවියන් සම්බන්ධ මුඛ පරම්පරාගත තොරතුරු රාශියක් ද විවිධ ප්‍රදේශයන්හි පවතියි.

පඬුවස්දෙව් රජුට වැලඳුණු දිවි දොසක් සුවකිරීම සඳහා පූනා යාගයත්, මඩු පුරයත් සිදු කරමින් දේව දෝෂයන් දුරුකළ බව ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන් ය. මෙම සිද්ධිය සිහිකරමින් වාර්ෂිකව සීනිගම දෙවොල් දේවාල පෙරහැරේ ගෙන යනු ලබන ශාන්ති පූනාව අනුව මෙම දෙවියන් පිළිබඳ විශ්වාසය පඬුවස්දෙව් රාජ්‍ය සමය දක්වා දිවෙන බව පවසයි. පළමුවන දප්පුල රාජ්‍ය සමයේ දී උපුල්වන් දෙවියන් කිහිරි කඳකට ආරූඪ වී ගිරිගෙල පුරයට ගොඩබසිනු කැමතිව සීනිගම කපුරාළට ස්වප්නයකින් ඒ බව දන්වා තිබේ. එහෙත් ඔහු නිවැරදි වේලාවට එතැනට පැමිණීම සිදුනොකළ හෙයින් කිහිරි කොටය දෙවුන්දර සිංහාසන වැල්ල පසු කරමින්, මඟුල් වැල්ලට පැමිණ තිබේ. මෙම කිහිරි කොටයෙන් දේව පිළිමයක් තෙළා පුද පූජා පැවැත් වූ බවත්, එම දෙවියන් දෙවොල් දෙවියන් වූ බවත් ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන්ය.

ඉන්දියාවේ දෙබාල් දේශයෙන් දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණෙන්නට ඇති බව හියු නෙවිල් මහතාගේ අදහසයි. දෙබාල් නගරය ඉන්දියාවේ වෙළෙඳ මධ්‍යස්ථානයක්ව පැවති බවත් එහි සිට සීනිගම, දොඩන්දූව, ගාල්ල වැනි ප්‍රදේශවලට පැමිණි වෙළෙඳුන් මෙම වන්දනය මෙරටට ගෙන එන්නට ඇති බවත් ඔහු පවසයි. දෙවොල් යන පදය දෙබාල් යන්නෙන් බිඳී ආ පදයක් වන්නට ඇතැයි ද එය පසු කාලයක දෙවොල් ලෙස ව්‍යවහාර වන්නට ඇතැයි ද සිතිය හැකිය.

පුරාණයේ දී සීනිගම ජාත්‍යන්තරව ප්‍රසිද්ධියට පත් ස්ථානයක් ලෙස පැවත තිබේ. එයට හේතුව මෙය නැව් තොටක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වීමයි. එබැවින් දෙවොල් දෙවි පැමිණීම සඳහා මෙම ස්ථානය ප්‍රසිද්ධියට පත්ව තිබෙන්නට ඇති බව වැඩිහිටියන්ගේ මතය වී තිබේ. සීනිගම වෙරළින් හමුවන ලද ධර්මාශෝක රජුගේ නම සහිත කාසි, සහස්සමල්ල රජුගේ කාලයට අයත් නැගී සිටි රජ රූපය සහිත කාසි මෙන්ම අනුරාධපුර, පොළොන්නරු, දඹදෙණි සහ කෝට්ටේ යුගවල භාවිත වූ කාසි ඔස්සේ ද මෙම ස්ථානය සක්‍රීය වෙළෙඳ තොටක් ලෙස පැවති බව සිතිය හැකි ය.

දෙවොල් උපත

දෙවොල් දෙවියන්ගේ උපත පිළිබඳව විමසා බැලීමේ දී දෙවොල් දෙවියන් පිළිබඳව රචනා වී තිබෙන පද්‍ය සාහිත්‍යය වැදගත් වෙයි. දෙවොල් යාදින්න කවි පෙළට අනුව දෙවොල්වරු තිදෙනෙක් ද, මහ දෙවොල් වීදිය කවි පෙළට අනුව දෙවොල්වරු සත් දෙනෙක් ද වෙයි.[7] දෙවොල් සාමි, ඉරුරැස් සාමි, සඳරැස් සාමි, ගිනිරැස් සාමි, තෙදරැස් සාමි, බුදු රැස් සාමි සහ මහා සාමි යනුවෙන් දෙවොල් සත් කට්ටුවකි. මොවුන් කකුසඳ බුදුන්ගේ කාලයේ ඉන්දියාවේ කළිඟුපුර බොළඳා නම් සිටුතුමාගේ සහ සිරිමා හෙවත් යසවතී දේවියගේ පිරිමි දරුවන් සත් දෙනා බවත්, ඔවුන්ගේ පද්මිණී නම් එකම දියණිය කකුසඳ බුදුන් වහන්සේට මී අඹයක් පූජාකර මතු දෙවොල් දෙවියන් අතර සහෝදරියක් වීමට පැතුබවත් ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන් ය. මෙම කුමාරවරු සත් දෙනා විවරණ ලබා ඇත්තේ කඨින පූජාවක් කිරීමෙන් බවත් සඳහන් ය.[8]

ස්වර්ණ කුදුප්පර දේශයේ ස්වර්ණ රාජවංශයට අයත් රාමසිංහ රජුට බිසෝවරු සත් දෙනෙකු වූ බවත්, මෙම බිසෝවරු සත් දෙනා දවස් සතට සුරපති, තෙදපති, අසුරපති, යුදපති, ගුණපති, මිහිපති සහ සිරිපති යනුවෙන් පුතුන් සත් දෙනෙකු වැදූ බවත් ඔවුන් දෙවොල් සත් කට්ටුව ලෙස ප්‍රචලිත වූ බවත් පැවසේ.[9] දෙවොල් කුමරු ස්වර්ණ කුදුප්පර දේශයට අයත් බව දෙවොල් දෙවි ස්තෝත්‍රයක ද සඳහන් ය.[10] දෙවොල් දෙවියන්ට ගැයෙන බොහෝ යාතිකාවල මෙම දෙවොල් සත් කට්ටුව හඳුන්වා ඇත්තේ ඉරුරැස් සාමි, සඳරැස් සාමි, තෙදරැස් සාමි, බුදුරැස් සාමි, ගිනිරැස් සාමි, මහා සාමි සහ කුඩා සාමි යනුවෙනි. තවත් තැනෙක දෙවොල් සාමි, අලුත් බණ්ඩාර සාමි, මහාසාමි, ඉරුරැස් සාමි, සඳරැ ස් සාමි, තෙදරැස්සාමි සහ ගඟේ බණ්ඩාර ලෙස සඳහන් වේ.[11] මෙම දෙවොල් කුමාරවරු සත්දෙනා දෙවොල් කුරුම්බර, අඳුන් කුරුම්බර, මල් කුරුම්බර, සැඩ කුරුම්බර, වඩිඟ කුරුම්බර ආදි ලෙසද දක්වා තිබේ.

මෙම දෙවොල් කුමාරවරු සිය තරුණ වියේ දී මුරණ්ඩු ගති පැවතුම් ඇති පිරිසක් බවට පත් වූ බැවින් සිය පිය රජතුමා මොවුන් නැව් සතක නංවා වෙළෙඳුන් ලෙස රටින් පිටුවහල් කොට තිබේ. වාරකන් කාලයේ මොවුන්ගේ නැව් කැඩී ගිය බවත්, දෙවොල් සාමි කුමරා සිය යාත්‍රාවේ කුඹ ගසට නැග මැණික් පහනක් කතරගම දෙවිඳුන් වෙනුවෙන් දල්වා යාඥා කිරීමේ දී ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයාගේ පඬුපුල් ආසනය උණු වූ බවත්, එහි දී මොවුන් බේරා ගැනීමට ගල් පහුරක් මැවූ බවත් එය මැවීමට විෂ්ණු දෙවියන්ට, කඳ කුමරුට සහ මණිමේඛලාවට පැවරූ බවත් ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන්ය.[12] දෙවොල් සත් කට්ටුව කොට නවයකින් ගොඩ බැසීමට උත්සාහ කළද එම ස්ථානවල බලය තහවුරු කරගත් දෙවිවරුන් එයට ඉඩ නොදුන් බව දෙවොල් දෙවි විත්ති I පද්‍ය සංග්‍රහයෙහි දැක්වෙයි.[13] මෙහි නව තොටමුණ ලෙස යාපා පටුන, ලුණුමෝදර, ඊරිගල, ගිංතොට, බෙල්ලන් මෝදර, ගෝනාගම, හම්බන්තොට සහ සීනිගම යන ස්ථාන හඳුන්වා ඇති අතර දෙවොල් කුමාරවරු ලංකාවට ගොඩ බැසීම බුධ දිනකදී සිදු වී තිබේ.[14] දෙවොල් දෙවි සත් කට්ටුව සමග පැමිණි පිරිස අතර දොළුවර, කණ්ණඩි, කවිසි, බඹර, යොන්පුර, අරමණ, කෝසී, මුදින්, පිල්ලි, කුරුම්බර, වඩිග, තලුක්කර, කල්ලු, දෙමළ, පුලයාරු, නායේරු, මැරුවරු, මුක්කරු, පල්වරු, සෙට්ටි, ගුජ්ජර, කල්ලු, මුක්කු, සිලයාන, වඩක්කර, දිල්ලි, මලල, උරුමුසී, දයක්කර යනාදීහු වූහ.[15] මෙම නාමයන්ට අනුව දෙවොල් දෙවි ඇතුළු පිරිස දමිළ ජාතිකයන් වූ බව පෙනෙයි.

දෙවොල් දෙවිවිරු මෙරටට ගොඩ බැසීමට උත්සාහ කිරීමේ දී යාපනයේ දී නාථ දෙවියන් ද, කතරගම දී කතරගම දෙවියන් ද, දෙවිනුවර දී උපුල්වන් දෙවියන් ද, පානදුරේදී සමන් දෙවියන් ද, ලුණුමෝදර දී දැඩිමුණ්ඩ දෙවියන් ද, උණවටුනේ දී රජ්ජුරුබණ්ඩාර දෙවියන් ද විරෝධය දක්වා ඇත.[16] අවසානයේ මොවුන් ගල් පහුර පදවාගෙන සීනිගමට ගිය බවත්, එහි සිටි පත්තිනි දේවිය මොවුනට එරෙහිව ගිනි වැට සතක් මැවූ බවත් පූර්ව ජාතියක සහෝදර බැඳීම මතක්කර දීමෙන් අනතුරුව පත්තිනි දේවිය ඔවුන්ට මෙහි ගොඩ බැසීමට අවසර දුන් බවත් අනෙකුත් දෙවොල් සොහොයුරන් විසිර ගොස් අවතාර බවට පත්ව බේරුවල පදිංචි වූ බවත් ජනප්‍රවාදයෙහි

සඳහන් ය. එහෙත් හියු නෙවිල්ගේ පුස්කොළ පොත් එකතුවට අනුව නම් පෙනී යන්නේ දෙවොල් දෙවියන් පළමුව ලංකාවට ගොඩ බැස්සේ සීනිගමින් නොව පානදුරයෙන් බවය.

ජනප්‍රවාදගත කරුණුවලට අනුව දෙවොල් දෙවියන් මයාකරුවෙකි. ඔහු මුහුදු වැලිවලින් සහල් ගත් බවත්, සැරයටියෙන් මාළු ඇල්ලූ බවත්, පොල්ගස් නවා ගෙඩි කැඩූ බවත්, මෙම රහස සිය පුතු දැන ගත් නිසා දෙවොල් දෙවි සිය පුතු මැරූ බවත් එක් ජනප්‍රවාදයක සඳහන්ය. තවත් ජනප්‍රවාදයකට අනුව ඔහු සිය පුතු නොමැරූ අතර උතුරු සළුවට සහල් ටිකක් දමා දී සිය පුතු ගෙදර යවයි. එම සහල් මුළු පවුලටම ජීවිත කාලයටම සෑහුණ බැව් එහි සඳහන් වෙයි.

කැට කැබලිති ගල් කිරීම, කරදිය මිරිදිය කිරීම, වැලි සීනි කිරීම, අත්තන කොළ බුලත් කොළ කිරීම ආදිය දෙවොල් දෙවියන්ගේ මායාකාර මැවීම් අතර වූ බව ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන්ය. ලෙඩුන් සුව කිරීම, සාධාරණතාව මත වැරදි කළවුන්ට දඬුවම් දීම මෙම දෙවියන්ගෙන් සිදු වූ නිසා ඔහු ජනතාව අතර ගෞරවාදරයට පාත්‍රවන්නට ඇත. එබැවින් දෙවොල් සාමි මියගිය පසුව ඔහු දේවත්වයෙන් සලකා වැඳුම් පිදුම් කිරීමට දෙවොලක් තනන්නට ඇති බව ද සිතිය හැකිය.

දෙවොල් කුරුම්බර රුව යක්ෂයකු ලෙස නිරූපණය කර තිබෙනු දැකිය හැකිය. ඒ අනුව යක්ෂ ගෝත්‍රික බලවතකු දෙවොල් දෙවි මඟින් නිරූපණය වන්නට ඇතැයි ද සිතිය හැකිය.

දමිළ වෙළෙඳ කණ්ඩායමක ප්‍රධානියා ලෙස දෙවොල් දෙවි හැඳින්විය හැකි බව ගුණවර්ධන පවසයි. සේල, තුප්පොට්ටි, කිත්තැංගි, මුතු අරියන්, කම්බි, පච්චවඩන්, සවුත්තාරකච්චි, දියකච්චි ආදී රෙදි පිළි මොවුන් වෙළෙඳාම් කළ බව දැක්වෙයි (දෙවොල් හටන සහ නව තොටමුණ කවි). ඒ අනුව ලාංකික ජනයාට රෙදිපිළි වෙළෙඳාම් කළ ඉන්දීය වෙළෙඳ පිරිසක් ලෙස ද දෙවොල් දෙවි ඇතුළු පිරිස හඳුන්වා දිය හැකිය.

ව්‍යාප්තිය

ශ්‍රී ලංකාවේ නිරිත දිග වෙරළබඩ කලාපය තුළ දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම ප්‍රචලිතය. ඒ අනුව සීනිගම දේවාලය, අම්බලන්ගොඩ මෝදර දේවාලය, වේරගොඩ දේවාලය, දොඩන්දූව උඩුගල්පිටිය දේවාලය, ගිංතොට දෙවොල් දේවාලය, වැල්ලේ දේවාලය, කොග්ගල හිරිගල් දේවාලය (ඊරිගල් දේවාලය) දෙවිනුවර දේවාලය සහ පානදුර දෙවොල් දේවාලය මෙම ප්‍රදේශයෙහි ව්‍යාප්ත වූ දෙවොල් දේවාල වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. මෙයින් දෙවිනුවර දේවාලයෙහි දෙවොල් දෙවි වන්දනය වර්තමානයේ සිදු නොවෙයි.

දෙවොල් දෙවියන් සඳහා සිදු කරනු ලබන අභිචාර විධි

'චාර' නම් පදයට 'අභි' යන උපසර්ගය එක්වීමෙන් අභිචාර යන පදය සැකසී ඇත. යම් අභිමතාර්ථයක් සාධනය කරගැනීම සඳහා කරන දෙය අභිචාර ලෙස අර්ථ දැක්විය හැකි අතර මේවා කලු අභිචාර සහ සුදු අභිචාර ලෙස කොටස් දෙකකට බෙදිය හැකි ය. පළිගැනීම සඳහා සිදුකරනු ලබන අභිචාර කලු අභිචාර ලෙසත්, යහපත් ප්‍රර්ථනා සහ ආශීර්වාද කිරීම් සඳහා සිදුකරන අභිචාර සුදු අභිචාර ලෙසත් හැඳින්විය හැකි ය.[17] දෙවොල් දෙවියන් සඳහා සිදුකරනු ලබන අභිචාර ඉහත කී කොටස් ද්වයටම අයත් කළ හැකිය. ඒ අනුව පොදුවේ භාවිත වන අභිචාර විධි කිහිපයක් මෙම දේවාල ආශ්‍රිතව හඳුනාගත හැකිය. එනම්, මිරිස් ඇඹරීම, පොල් ගැසීම, පලතුරු පූජා කිරීම, පොරපොල් ගැසීම, ශාන්ති පූනා යාගය පැවැත්වීම, දෙවොල් පෙරහැර යෑම, දෙවොල් මඩු නැටීම, පූනා ගැසීම, රිදී මැකීම, සෙත්කවි කීම, වස් කවි කීම, යනුවෙනි.

මිරිස් ඇඹරීම

තමාට සිදු වූ අසාධාරණයකට, අයුක්තියකට සාධාරණය ඉෂ්ට කරදෙන ලෙස ඉල්ලමින් වරද කළවුන් වෙනුවෙන් දෙවොල් දෙවියන් ඉදිරියේ මිරිස් ඇඹරීම එක් අභිචාර ක්‍රමයක් ලෙස

හඳුනාගත හැකි ය. සීනිගම පැරණි දේවාලයේ දේවාල දොරටුවට වම් පසින් මිරිස් ඇඹරීම සඳහා වෙන් වූ ගලක් දක්නට ලැබෙන අතර දෙවොල් දේවාල අතර වඩාත් හාස්කම් සහිත සහ ජනප්‍රිය දේවාලය බවට සීනිගම දේවාලය පත්ව තිබේ. ගම්මිරිස්, මිරිස්, අබ, සුදුළූනු සහ ඉඟුරු යන ද්‍රව්‍ය පහ ඇඹරීම සඳහා ගනු ලබන අතර මෙය "පස්වගය" යන නාමයෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ.[18] අදාළ කාරණාව බැතිමතාගෙන් අසා දැනගන්නා කපු මහතා දෙවියන්ට කන්නලව් කරමින් මෙම බැතිමතාට යුක්තිය ඉෂ්ට කරදෙන ලෙස ඉල්ලා සිටින අතර අදාළ පුද්ගලයා විසින් ඉහත දැක් වූ පස්වගය ඇඹරීම සිදුකරනු ලැබේ. තමාගේ පාර්ශ්වයේ සිට විරුද්ධ පාර්ශ්වයට මිරිස් ඇඹරීම සිදු කළ යුතු අතර එසේ නොවීමෙන් බැතිමතාට අවැඩක් සිදු විය හැකිබවට විශ්වාසයක් පවතියි. මෙසේ අඹරන පස්වගය පයට පෑගීමට ඉඩ නොතබන අතර එසේ වීමෙන් බැතිමතුන්ට අවැඩක් හානියක් සිදුවිය හැකිබව කපු මහත්වරුන්ගේ විශ්වාසයයි. පුරාතනයේ දී මිරිස් ඇඹරීම සතියේ කෙම්මුර දිනයක දී පමණක් සිදු කළද වර්තමානයේ දී කෙම්මුර නොවන දිනයන්හිදී ද මෙය සිදුකරනු දක්නට ලැබේ.[19] මිරිස් ඇඹරීම බහුලවම සිදුකරන්නේ සොරකම් කිරීම, මිනී මැරීම, පහරදීම්, රැකියා අවස්ථා නොලබාදීම්, බලෙන් ඉඩම් අල්ලා ගැනීම්, තනතුරු පැහැරගැනීම් වැනි අවස්ථාවන්හිදී ය. මෙලෙස සාධාරණය ඉටුකර දෙන ලෙස ඉල්ලමින් දෙවියන්ට කරන ඉල්ලීමෙන් ඇස් පනාපිටම යුක්තිය සාධාරණය ඉටුවන බවත්, ඔවුන්ට නිසි දඬුවම් හිමිවන බවත් බැතිමතුන්ගේ විශ්වාසයයි.

පොල් ගැසීම

පොල් ගැසීම සෑම දෙවොල් දේවාලයකම පාහේ සිදුකරන්නකි. සෙත් පොල් ගැසීම සහ අවලාද පොල් ගැසීම ලෙස මෙය දෙයාකාරයකට සිදු කරයි. හොඳින් පිරිසිදු කරගන්නා ලද මුඩ්ඩ සහිත පොල් ගෙඩිය මත කපුරු දල්වා සිය ප්‍රාර්ථනාව සිදු කොට පොල් ගැසීම සඳහා වෙන් වූ විශේෂ ස්ථානයෙහි පොල් ගෙඩිය බිඳීම සිදුකරනු ලබේ. මෙම පොල් ගෙඩිය බිඳෙන ආකාරය විමසා බැලීමෙන් එහි ස්වභාවය පිළිබඳව පැවසීමට කපු

මහතුන්ට විශේෂ හැකියාවක් පවතියි. සෙත් පොල් ගැසීම පුර පක්ෂයේ දිනවලදීත්, අවලාද පොල් ගැසීම අව පක්ෂයේ දිනවලදීත් සිදුකිරීම වඩා ප්‍රතිඵලදායක බව බොහෝ දෙනා අත්දැකීමෙන් අවබෝධ කරගෙන තිබේ.[20]

පලතුරු පූජාව

මෙම පූජා චාරිත්‍රය සිදුකරනු ලබන්නේ දෙවියන්ගෙන් සිදුකළ ඉල්ලීමක් ඉටු වීමෙන් පසු දෙවියන්ට සිදුකරන පූජාවක් පරිද්දෙනි. විභාගයකින් සමත්වීම, රැකියාවක් ලැබීම, විදේශගතවීම් සිදුවීම, නඩුහබ විසඳාදීම, දරුඵල ලබාදීම, දරුවන් ඉපදීම, විවාහ සිදුවීම ආදී විවිධ ඉල්ලීම් ඉටුවීමෙන් අනතුරුව පූජා වට්ටියක් ගෙන විත් දෙවොල් දෙවියන් ඉදිරියේ තබා පූජා කිරීම සිදුවෙයි. මෙහි දී විවිධ පලතුරු වර්ග පූජා කිරීම සිදුවෙයි. උක් දඬු, අන්නාසි සහ කෙසෙල් අනිවාර්යයෙන්ම තැබිය යුතු පලතුරු ලෙස සලකන අතර පේර, අඹ, දෙළුම්, දොඩම්, දිවුල්, බෙලි ආදි පලතුරු පූජා කිරීම සිදුවෙයි. මෙම පලතුරු පූජා කිරීමේ දී ඉතා පිරිසිදුවත්, අනර්ඝවත් සිදුකිරීමට බැතිමත්තු උත්සාහ ගනිති. එයට හේතුව දෙවියන් වෙනුවෙන් සිදු කරනු ලබන පූජාවක් නිසාවෙනි. සියලු පලතුරු හොඳින් සෝදා පිරිසිදුකොට පූජා වට්ටියක් මත බුලත් කොළ හතක් බුලත් කොළයේ අග කොටස ඇතුළට සිටින සේ අතුරා ඒ මධ්‍යයයේ තැඹිලි ගෙඩියක් හෝ මුඩ්ඩ සහිත පොල් ගෙඩියක් තබා වටේට පලතුරු තැබීම සිදු කරයි. ඇතැම් විට භාරහාර වූ ආකාරයට වෙනත් ද්‍රව්‍ය මෙහි තැන්පත් කරනු ලැබේ. නිදසුනක් වශයෙන් වාහන සම්බන්ධ කාරණාවකදී සළුවක්, මල් මාලයක් වැනි දෙයක් පිදීම සිදුකරනු ලැබේ. මෙම පලතුරු පූජාව ගෙඩි පූජාවක් ලෙස හෝ කපන ලද පලතුරු පූජාවක් ලෙස සිදුකිරීම දැකිය හැකිය.

පොර පොල් ගැසීම

කලට වැසි නොලැබෙන විට වර්ෂාව ඉල්ලා දෙවොල් දෙවියන් වෙනුවෙන් සිදුකරන පූජා චාරිත්‍ර විධියකි. මෙහි දී ගමෙන් එකතු කරගන්නා පොල් සම සමව කොටස් දෙකකට

බෙදා දෙපිලක් සෑදි ක්‍රීඩාවක ආකාරයෙන් මෙම පූජා චාරිත්‍රය සිදු කරනු ලබයි. එක් පිලකින් විසිකරනු ලබන පොල් ගෙඩිවලට අල්ලා අනෙක් පිලෙහි පොල්ගෙඩි බිඳ දැමීම මෙහිදී කළ යුතුය. අවසානයේ නොබිඳි පොල් ගෙඩියක් ඉතිරි වූ පිල ජයග්‍රාහී පිල බවට පත්වන අතර ඔවුන් එම පොල් ගෙඩිය ද රැගෙන "හෝයියා පූරේ හෝයියා - පොල් ගහලා හෝයියා" කියමින් ගම වටේ ගමන් කිරීම සිදුකරයි. මෙය උදේ සවස ලෙස වේල් හතක් පොල් ගැසීම සිදුකරනු ලැබේ. අනතුරුව රාත්‍රී කාලයේ හුළු අතු ගෙන යක් නැටුම්, ගරා නැටුම් සහිතව බෙරගසමින් සක් පිඹිමින්, දුම්මල ගසමින් පේළි පෙරහැර යෑම ද සිදුවෙයි.[21]

ශාන්ති පූනා යාගය

අසාධ්‍ය රෝගීන් වෙනුවෙන් දෙවොල් දෙවියන්ගෙන් පිහිට ඉල්ලා මෙම යාගය සිදුකරනු ලබයි. කෙමි හතකින් සහ නයිපෙන හතකින් යුක්තව සකසන පූනාව ශාන්ති පූනාව යන නමින් හඳුන්වන අතර එය සැකසීම බඩහැල කුලයේ කෙනෙකු විසින්ම සිදු කළ යුතුය. මෙම පූනාව තැනීමට පෙර සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍රානුකූලව නා පිරිසිදු වී පහන් පැලක් තනා පහනක් දල්වා දෙවියන් සිහිකොට අන් අයට දිස් නොවන ආකාරයෙන් මෙම පූනාව සෑදීම සිදුකළ යුතුය.[22]අනතුරුව මෙසේ සාදන පූනාව මල් යහනක තබා කපු මහතුන් යාතිකා කරමින් අසාධ්‍ය රෝගියාට සෙත් පැතීම සිදු කරයි.[23] මෙය ශාන්ති පූනා යාගය ලෙස හඳුන්වයි.

දෙවොල් පෙරහැර

දෙවොල් දේවාලයන්හි උත්සව ආරම්භවන ඇසළ මාසයේ දී දෙවොල් පෙරහැර වීථි සංචාරය කිරීම සිදු කරනු ලබයි. සීනිගම, අම්බලන්ගොඩ, වේරගොඩ සහ වැල්ලේ දේවාලය යන දේවාලවල දෙවොල් පෙරහැර වාර්ෂිකව පවත්වනු ලැබේ. සර්වඥ ධාතූන් වහන්සේ, පිරුවානා පොත් වහන්සේ, දෙවොල් පිළිමය සහ දෙවොල් දෙවියන්ගේ ධජය මෙම පෙරහැරේ වඩමවනු

ලැබෙයි. පහතරට සම්ප්‍රදායේ නර්තනවලින්ද මෙම පෙරහැර වර්ණවත් වෙයි. කොහොඹ කළය නැටීම ස්ත්‍රීන් විසින් සිදුකරනු ලබන අතර අවසානයට කාවඩි නැටුම දැකිය හැකිය. එහි දෙවියන් වෙනුවෙන් කටු ගසා සිය බැතිමත් බව පෙන්වන පුද්ගලයෝ වෙති. කටුගැසීමේ කාර්යය සිදුකිරීම සඳහා විශේෂ පළපුරුද්දක් ලත් පුද්ගලයෝ සිටිති. මීට ඉහතදී දෙවියන්ට වූ භාර භාර ඔප්පු කිරීම් වශයෙන් පෙරහැරේ ගමන් කරනු ලබන කුඩා දරුවන්, රෝගීව සිට සුව වූ අය ආදීන් පෙරහැරේ අවසානයට ගමන් කරනු ලැබේ. සීනිගම දේවාලයේ දොවොල් පෙරහැරේ ශාන්ති පූනාව ප්‍රදර්ශන රථයක ගෙන යෑම විශේෂ අංගයක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. එහි ඇති පැන් බැතිමතුන්ට ඉසිමින් සෙත් ප්‍රාර්ථනා කිරීම මෙහි දී සිදුවන අතර ශාන්ති පූනාවක් ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් තැනක දක්නට නොලැබීම ද විශේෂිතය.

දෙවොල් මඩු ශාන්ති කර්මය

සෞභාග්‍යය, සශ්‍රීකත්වය, නියඟ වැළැක්වීම, රැකියා වැඩි දියුණු කිරීම, කෘමි රෝග මර්දනය, සත්ව පාලනය සහ කෘෂි කර්මාන්තයේ වැඩි දියුණුව ආදී කාරණා වෙනුවෙන් පවත්වනු ලබන ශාන්ති කර්මයක් ලෙස මෙය හැඳින්විය හැකි ය. බෝවන රෝග මර්දනය කිරීම සඳහා ද දෙවොල් දෙවියන් වෙනුවෙන් මෙම ශාන්ති කර්මය සිදු කරනු ලබයි. දෙවොල් මඩු ශාන්ති කර්මයේ පූජා චාරිත්‍ර විධි කිහිපයක් අනුපිළිවෙළින් සිදුකරනු ලබයි. කප් සිටුවීම, යාග මඩුව ඉදිකිරීම, දෙවොල් මඩුව ඉදිකිරීම, තොට වෙත යෑම හෙවත් ඇඳුරන් ස්නානය කිරීම, මිල්ල කැපීම, බිසෝ කප් සිටුවීම, දේවාභරණ වැඩම කරවීම, තෙල්මේ නැටීම, වාහල නැටීම, දෙවොල් නැටීම, දොළහ පෙළපාළිය, මරා ඉපැද්දීම, කිරි ඉතිරිවීම සහ සිටුවන ලද කප ගලවා ජලයට දැමීම ආදි වශයෙන් මෙම පූජා විධි රටාවන් දැක්විය හැකි ය. මෙම පූජාවිධි රටාවන් දෙවොල් මඩුව සිදුකරනු ලබන ඇඳුරු පරම්පරාව අනුවද ප්‍රදේශයෙන් ප්‍රදේශයට ද වෙනස් විය හැකි ය. සිටුවන ලද කප ගලවා ගලාගෙන යන ජලයට දැමීමෙන් දෙවොල් මඩු ශාන්ති කර්මය අවසන් වන

අතර එහිදී දෙවොල් දෙවියන්ට පින් දීමත්, කන්නලව් කිරීමත් සිදු කරනු ලබයි. මෙම අවස්ථාවේ දී පත්තිනි, කතරගම, දැඩිමුණ්ඩ ආදි සියලු දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීම සිදුකරන අතර එය දෙවොල් පූජාවේ විශේෂත්වයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

ගිනි පෑගීම

දෙවියන් කෙරෙහි භක්තිමත්ව දෙවියන් පිදීමේ ක්‍රමයක් ලෙස ගිනි පෑගීමේ චාරිත්‍රය සිදු කරනු ලැබේ. දිග අඩි විස්සක් සහ පළල අඩි හයකින්ද, උස අඟල් හයකින් ද යුතු වපසරියක අඟුරු අතුරා ගිනි පාගන ස්ථානය සකස් කරනු ලැබේ. ගිනි ඇවිළීම සඳහා කපුරු යොදා ගන්නා අතර අඟුරු මතට කහ දියර ඉසීම සිදුකරනු ලබයි. ගිනි මැලය තෙත ඇඳුමින් පෑගීම සිදු කරනු ලබන අතර එය පළමුව තරණය කරනුයේ දේවාලයෙහි ප්‍රධාන කපු මහතා විසිනි. මෙම කාර්යයට සහභාගිවන සියලු දෙනාම නිර්මාංසව දෙවියන් වෙනුවෙන් කැපවෙමින් මෙය සිදුකරනු ලැබීම විශේෂත්වයකි.

පූනා ගැසීම

පූනා ගැසීම යනු වැරදි කළවුන්ට දඬුවම් ලබාදෙන ලෙස ඉල්ලමින් සිදු කරනු ලබන කාර්යයකි. මෙහි දී භාවිතයට ගනු ලබන්නේ වස් පූනාවයි. නයිපෙන හතක් සහ කෙම් හතකින් යුක්තව නිර්මාණය කෙරෙන ශාන්ති පූනාවට ඉහළින් දිවි මුහුණක් යෙදීමෙන් මෙම වස් පූනාව සකස්කර ගනී. මෙය වෙනත් මැටි බඳුන් මෙන් පුළුස්සනු නොලැබේ. මෙම පූනාව වරු තුනක් නිවසේ තබා පේ කොට එය ගවයෙකුගේ පිටේ තබා ගම වටා ඇවිද ප්‍රදර්ශනය කිරීමෙන් අනතුරුව එය දෙවොල් දෙවියන් ඉදිරියට ගෙන ගොස් පූනාව බිඳීම වෙනුවෙන් දේවාල භූමියේ වෙන්කොට ඇති පූනා ගලෙහි ගසා බිඳ දමනු ලැබේ. මෙය වර්තමානය වනවිට භාවිතයේ නොමැති අතර එහෙත් සීනිගම දේවාලයේ මේ සඳහා වෙන් වූ පූනාගල තවමත් දැකිය හැකිය.

රිදී මැකීම

රිදී මැකීම නමැති අභිචාරය ද වරද කළවුනට දඬුවම්දීම පිණිස භාවිත කරන්නකි. මෙම ක්‍රමය අනුගමනය කොට දෙවොල් දෙවියන්ගෙන් පිහිට ඉල්ලූවිට වැරදි කළ පුද්ගලයා අසනීප වී මරණයට ගොදුරුවන බවට විශ්වාස කෙරේ. මෙහිදී සිදුකරන්නේ අසාධාරණයට ලක් වූ පුද්ගලයා රිදී කාසියක හෝ රිදී කැබැල්ලක වරද කළ පුද්ගලයාගේ නම සදහන් කොට අනතුරුව එය කෝවක දමා දියවනතුරු පිත්තල කූරකින් කැලතීමයි. එහෙත් වර්තමානයේ කිසිදු දෙවොල් දේවාලයක මෙම ක්‍රමය භාවිතයට ගනු නොලැබේ.

සමාලෝචනය

ශ්‍රී ලංකාවේ නිරිත දිග වෙරළබඩ කලාපය ආශ්‍රිත ජනයා විසින් දෙවොල් දෙවියන් ඇදහීම බහුලව භාවිත කරනු දක්නට ලැබේ. දකුණු පළාතේ ස්ථානගතවෙමින් අධ්‍යයනයට බඳුන් වූ දේවාල අතරින් වැඩිම ජන පිරිසකගේ ආගමනය සීනිගම දෙවොල් දේවාලය ආශ්‍රිතව සිදුවෙයි. දෙවොල් දේවාල හා සබැඳි සංස්කෘතියක් දැකිය හැකි අතර දකුණු පළාත දෙවොල් දෙවි වන්දනය සම්බන්ධව විශේෂ අනන්‍යතාවකින් යුක්ත සංස්කෘතික කලාපයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය. දෙවොල් දෙවියන් වෙනුවෙන් මිනිසුන් සිදුකරන අභිචාර කලු අභිචාර සහ සුදු අභිචාර ලෙස කොටස් දෙකකට බෙදිය හැකි අතර වර්තමානය වන විට කලු අභිචාර ගණයට අයත් කළ හැකි ඇතැම් අභිචාර භාවිතයෙන් ඉවත්වෙමින් පවතියි. දේවාලවල ආවතේව සිදුකිරීමට සිටින කපු පරම්පරාවන්, විශේෂ පූජා චාරිත්‍රයන් සිදු කරන කුල පරම්පරාවනුත් දැකිය හැකි අතර වර්තමානය වන විට තරුණ පරම්පරාව මේවායින් යම් තරමකට ඈත්වන ආකාරයක් ද දැකිය හැකි ය. දෙවොල් දෙවියන් හා සම්බන්ධ පූජා චාරිත්‍රයන් විමසීමේ දී ඒ හා බැඳි ගායන, නර්තන, වාදන අංගයන් දැකිය හැකි අතර ඒවා උරුම සංකල්පයේ දී ස්පර්ශ කළ නොහැකි උරුම ගණයට අයත් වෙයි. මෙම උරුමය අනාගතය සඳහා ආරක්ෂා කිරීමේ

වැඩපිළිවෙළක් ද සම්පාදනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව පවතින අතර ඒ සඳහා උරුම සංරක්ෂකයන්ගේ අවධානය යොමුවිය යුතුය. දෙවොල් දේවාල සඳහා පැමිණෙන බැතිමතුන් සංඛ්‍යාත්මකව විමසා බැලීමේ දී එය විශාල සංඛ්‍යාවක් වන අතර උත්සව සමයේ දී මෙය වැඩිවන ආකාරයක් දැකිය හැකි ය. සමාජයේ දූප්පත් පොහොසත් භේදයකින් තොරව මිනිසුන් දෙවොල් දෙවියන්ගේ පිහිට පතා පැමිණෙන අතර යුක්තිය සාධාරණය ඉටුකර ගැනීම වෙනුවෙන් බොහෝ දෙනා පැමිණෙති. ඒ අනුව වර්තමානයේ දී ද දෙවියන් ඇදහීම මිනිසුන් අතර ප්‍රචලිත ව පවතින ක්‍රමයක්බව පැවසිය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 ගමගේ, නිමල් ජේ., 2001, දේව සංකල්පය, කොළඹ, ගොඩගේ සහ සහෝදරයො, 20 පිටුව.

2 මහාවංසය (සංස්.), 2003, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. 07 පරි, 61-62 ගාථා.

3 එම. 10 පරි, 83 -87 ගාථා

4 එම. 21 පරි

5 එම. 33 පරි

6 ජයවර්ධන, සෝමපාල., 1996, සිංහල දේශික විශ්වකෝෂය. කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 43 පිටුව.

7 ගමගේ, නිමල් ජේ., 2001, දේව සංකල්පය, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 12 පිටුව.

8 දෙවොල් යක්කම., රාජ්‍ය ලේඛනාරක්ෂක දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ: අංක 5/63/36/5-5

9 කාරියවසම්, තිස්ස., 1992. දෙවොල් දෙවියෝ, බූස්ස: වෛද්‍ය ජයසිරි මෙන්ඩිස් වෙද මැඳුර, 10 පිටුව.

10 ඥානදාස, ඒ.පී., 1982. සිරි දෙවොල් මහ දෙවි රඳුන් උදෙසා පවතින පැරණි කවි. (අප්‍රකාශිත ග්‍රන්ථයකි)

11 සිංහල ශබ්ද කෝෂය., 12 කාණ්ඩය, කොළඹ, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, 5571 පිටුව.

ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

12 Raghavan, M.D., 1967. **Dances of the Sinhalese.** Colombo: M.D. Gunasena & Company Ltd.134 p.

13 ඥානදාස,ඒ.පී., 1982, සිරි දෙවොල් මහ දෙවිරදුන් උදෙසා පවතින පැරණි කවි. (අප්‍රකාශිත ග්‍රන්ථයකි)

14 කාරියවසම්, තිස්ස., 1992, දෙවොල් දෙවියෝ. බූස්සෑ වෛද්‍ය ජයසිරි මෙන්ඩිස් වෙද මැදුර, 82 පිටුව.

15 Neville, Hugh., 1954-1955. **Ethnology Vol. I & II,** Colombo: Government Press.55-57pp.

16 ඥානදාස, ඒ.පී., 1982. සිරි දෙවොල් මහ දෙවි රඳුන් උදෙසා පවතින පැරණි කවි. (අප්‍රකාශිත ග්‍රන්ථයකි)

17 'ගමගේ, නිමල් ජේ., 2001, දේව සංකල්පය, කොළඹ, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 16 පිටුව.

18 මංගලසිරි, මහානාම., 1996, රුහුණු පුදබිම. කර්තෘ ප්‍රකාශනයක, 116 පිටුව.

19 සම්මුඛ සාකච්ඡා - කපුගේ ප්‍රේමදාස මහතා සමග.

20 (-එම-)

21 සම්මුඛ සාකච්ඡා - එන්.එම්. ලීලාවතී මහත්මිය සමග

22 කාරියවසම්, තිස්ස., 1992. දෙවොල් දෙවියෝ, බූස්සෑ වෛද්‍ය ජයසිරි මෙන්ඩිස් වෙද මැදුර.95 පිටුව.

23 මංගලසිරි, මහානාම., 1996, රුහුණු පුදබිම, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 117 පිටුව.

දෙවන චීන - ජපන් යුද්ධය පසුබිම් කොට ගත් රතුසෝගම් (Red Sorghum) නවකථාව පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

මහාචාර්ය ධර්මා රාජපක්ෂ

රතුසෝගම් නවකථාව (Red Sorghum - 1987) රචනා කරන ලද්දේ චීන ලේඛක මෝ යෑන් (Mo yan – 1955- ….) විසිනි. හෙතෙම 2012 වර්ෂයේ සාහිත්‍යය සඳහා පිදෙන නොබෙල් ත්‍යාගයෙන් පුද දෙනු ලැබී ය. ඔහුගේ මේ නවකථාව වසරක් ඇතුළත ඉංග්‍රීසි බසට පරිවර්තනය කරන ලදු ව, 1988 දී චිත්‍රපටයක් ලෙසින් ද තිරගත විය. දෙවන චීන - ජපන් යුද්ධය අළලා ලෝකයෙහි නිමැවුණු චිත්‍රපට සම්බන්ධ ව සිදු කෙරුණු ශ්‍රේණිගත කිරීමට අනුව Red Sorghum චිත්‍රපටය මේ ලිපිය ලියැවෙන වර්ෂයේ 10 වන ස්ථානයේ රැඳී සිටියි. චූලානන්ද සමරනායකයන් විසින් Red Sorghum නවකථාව 2012 වර්ෂයේ දී 'රතු සෝගම්' නමින් සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කර තිබේ.

මෝ යාන් (Mo yan)

මේ අනුව මෝ යාන් යනු Red Sorghum නවකථාවේ නිර්මාතෘවරයා ය. ඔහු ක්‍රි.ව. 1955 දී නැගෙනහිර චීනයෙහි ෂැන්ඩොන් (Shandong) පළාතේ ගයොමි (Gaomi) ප්‍රාන්තයේ ගොවි පවුලකට දා ව උපත ලැබී ය. මෝ යාන් එකොළොස්වැනි විය සම්පූර්ණ වෙද්දී පාසලෙන් ඉවත් ව ගොවියෙකු ලෙස ජීවිකාව ආරම්භ කළේ ය. දහඅට වියට පා තැබීමත් සමග කපු කර්මාන්ත ශාලාවක සේවයේ නිරත වූ ඔහු පොත්පත් කියවීම කෙරෙහි වඩාත් යොමු විය. චීන සංස්කෘතික විප්ලවයෙහි සුළඟ ගම් දනවූ සිසාරා

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

හමා යන්නට වූයේ ද මේ අවධියේ ය. විශේෂයෙන් ම මාඕ සේතුං (Mao Tse - tung 1893-1976) යටතේ ප්‍රචලිත වූ දේශපාලන දර්ශනය රැගත් සමාජවාදී යථාර්ථ රීතිය තුළ ගැන්වෙන නවකථා කෙරෙහි තරුණ මෝයාන්ගේ සිත වඩාත් යොමු විය. පසු කලෙක ඔහු "People's Liberation Army" නම් සංවිධානයට සොල්දාදුවෙකු වශයෙන් එක් වී ක්‍රියා කරන අතරෙහි ලේඛන කාර්යයේ ද නිරත විය. පශ්චාත් විප්ලවීය කාල පරිච්ඡේදය ඔහු ලේඛකයෙකු වශයෙන් පුබුදුවාලී ය. එකල ශීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වූ විප්ලවාභිනන්දන සාහිත්‍ය ධාරාවෙන් කැපී පෙනෙන සේ වෙන් වූ මෝ යාන් පූර්ව විප්ලවීය සමයේ චීනයේ සිදු වූ ජපන් ආක්‍රමණ වෙත සිත යොමු කරයි. එහි දී යුද්ධයෙන් අතිශය පීඩාවට පත් වූ ස්වකීය ගම් ප්‍රදේශය වන 'ගයෝමි' හි ජනතාව ඔහුට අමතක කළ නො හැකි විය. ඒ අතර ඔහු සාහිත්‍යය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රපති උපාධිය හිමිකරගත් අතර අනුක්‍රමයෙන් ලෝක පූජිත සාහිත්‍යකරුවෙකු බවට පත් විය. William Faukner සහ Gabriel Garcia Marquez වැනි විදේශ ලේඛකයන්ගේ ආභාසය ඔහුට ලැබී ඇතැ යි පැවසේ. ගාසියා මාර්කේස්ගේ "One Hundred Years of Solitude" නම් නවකථාව මෝ යාන්ගේ 'Red Sorghum' කෘතියට බලපා ඇති බව පෙනේ. එහි දී භ්‍රාන්තිමය යථාර්ථවාදය (Hallucinatory Realism) සමග ඉතිහාසය හා වර්තමානය ඒකාබද්ධ කළ ජන කථාවක් ලෙස රතු සෝගම් කෘතිය හඳුන්වා ඇත.

දෙවන චීන - ජපන් යුද්ධය
(Second Sino – Japanese War 1937 - 1945)

දෙවන චීන - ජපන් යුද්ධය වනාහි විසිවන සියවසේ ආසියාවේ පැවති විශාලතම සංග්‍රාමය යි. එහි ඉතිහාසය ක්‍රි.ව. 1894 සිදු වූ පළමු චීන - ජපන් යුද්ධය දක්වා ම විහිදී යයි. දෙවන චීන-ජපන් යුද්ධය 1941 දී දෙවන ලෝක මහා යුද්ධයට අන්තර්ග්‍රහණය වීමත් සමග ඇමරිකාව, රුසියාව හා ජර්මනිය ජපානයට එරෙහි ව චීනය හා එකතු විය. එහෙත් 1945 සැප්තැම්බර් මස 2 වන දින එවකට සිටි ජපන් අධිරාජයා වූ හිරෝහිතෝ (Hirohito 1901-

1989) ගිවිසුම්ප්‍රකාර ව යටත්වීම නිසා 1945 දී දෙවන මහා ලෝක යුද්ධය නිමාවට පත් විය පසු ව රට තුළ පැවති සිවිල් යුද්ධය 1949 සිදු වූ සංස්කෘතික විප්ලවීය ජයග්‍රහණයත් සමග අවසන් විය.

පළමු චීන ජපන් යුද්ධයේ දී චීන පාලනය යටතේ පැවති තායිවානය හා කොරියාව ජපානය විසින් අල්ලා ගනු ලැබිණි. වසර ගණන් යුද්ධ කිරීමේ ජාතික ප්‍රතිපත්තිය මේ රටවල් දෙකට ම වාසි - අවාසි කැඳවී ය. සිත් රිදුණු ජාතිවාදී චීනය ස්ව-ආරක්ෂාව පිණිස කළ සටනට, ජපානය ස්වකීය අධිරාජ්‍යවාදී ආධිපත්‍යය ප්‍රදර්ශනය කරමින් අවතීර්ණ වූයේ ය. මෙය එකිනෙකාට එරෙහි ව කරන ලද සටනක් ලෙසින් මුල් අවස්ථාවේ දකින්නට ලැබුණ ද, පසු ව එය සැඟ ව සිටිමින් කරන ලද පහරදීම් සහිත පූර්ණ වශයෙන් හඹා ගිය නිමා නො වන යුද්ධයක් බවට පත් විය. දශක කීපයක් තිස්සේ පැවති මේ යුද්ධයට තිත තැබුණේ දෙවන ලෝක මහා යුද්ධයේ අවසානයත් සමග ය. පළමු චීන - ජපන් යුද්ධයෙන් පසු ජපන් සොල්දාදුවන් විසින් පාවිච්චි කරනු ලැබූ කොරියාවේ රේල් පාරක්, මැන්චූරියාවට යාම සඳහා චීන ජාතිකයන් පරිහරණය කිරීම යළිත් යුද ගැටුම් ආරම්භ වීමට බල පා තිබේ. ක්‍රි.ව. 1931 දී ජපන් සොල්දාදුවන් පිරිසක් මේ ප්‍රදේශයේ දී චීන සොල්දාදුවන්ට කළ පහරදීම ක්‍රෝධය සහ වෛරය අවුස්සාලන්නට හේතු විය. කලකට පෙර ජපන් වැසියෝ මැංචූරියාවේ විශාල භූමි ප්‍රදේශයක ජීවත් වූහ. චීන පාලනය යටතේ ජීවත් වූ ඔවුහු යුද බලය රහසේ ශක්තිමත් කළහ. පසු ව ජපානය විසින් මැංචූරියාව යටත් කර ගනු ලැබීමත් සමග එකිනෙකා අතර අනුක්‍රමයෙන් ඇති වූ යුද්ධය 1937 දී පීකිං දක්වා පැතිර ගොස්, අනතුරුව වෙරළබඩ දක්වා ව්‍යාප්ත විය. පුහුණුවීම් මඳකම සහ යුදමය ශක්තිය දුර්වල වීම මධ්‍යයේ චීන හමුදාවට පසු බැසීමට සිදු විය. එම වර්ෂය අවසානයේ දී ජපන් හමුදාව විසින් නැන්ජින් (Nanjin) නගරය අල්ලා ගැනීම ජපානය ලද සුවිශේෂ විජයග්‍රහණයක් විය. එහෙත් ජපන් රජය මෙහි දී භ්‍රාන්තියෙන් ඇළලී ගියේ ඒ වනාහි මානව විරෝධී යුද උපක්‍රම දියත් කොට ලබාගත් ජයග්‍රහණයක් නිසාවෙනි. පසුව ඔවුන් අධිරාජ්‍යවාදී ආක්‍රමණයේ වේගය බාල කරමින් චීනයේ ඇති මිනිස් බලය දෙසත්, එරට පුරා විහිදී ඇති යටිතල පහසුකම්වල

ඌනතාව දෙසත් අවධානය යොමු කළේ ය. 1941 දී චීනයෙහි දක්නට ලැබුණු උග්‍ර රැකියා හිඟයට හේතුවක් වූයේ ද එරට තිබූ මේ දේශපාලනික අස්ථාවරත්වය ම ය. මේ දේශපාලන යථාර්ථයට මුහුණ දීමට සිදු වූ ෂැන්ඩොන් පළාතේ ගයෝමි ප්‍රදේශයේ ජනතාවගේ අතිශය ඛේදජනක ජීවිත යථාර්ථය මෝ යාන්ගේ රතු සෝගම් නවකථාවට වස්තුවිෂය වී තිබේ. පරම්පරා දෙකක් පුරා විහිදී ගිය සිය මුතුන් මිත්තන්ගේ ජීවන වෘත්තාන්තයේ හරස්කඩක් තෙවන පරම්පරාවේ නිර්නාමික කථකයා මගින් මෙහි දී පාඨකයා වෙත ගෙන එයි. ඒ වනාහි 1920-1941 දක්වා නැගෙනහිර චීනයේ ෂැන්ඩොන් පළාතේ ගයොමි නගරයේ ජීවත් වූ මිනිසුන්ගේ කටුක සහ බිහිසුණු ජීවිතයේ සැබෑ කථාන්තරය යි.

රතු සෝගම් නවකථාව

ඒ අනුව 'රතු සෝගම්' යනු කථකයාගේ පවුලේ සත්‍ය කථාන්තරය යි. එය අතීත ස්මරණයක් වන අතර පුරාවෘත්තයක් සේ මෙහි ඉදිරිපත් කෙරේ. 'මම' නමින් හැඳින්වෙන කථකයා 1980 දී තමා උපන් ගයොමි නගරයේ ප්‍රතිනැරඹීමක යෙදෙන්නේ ස්වකීය පවුලේ ආදිතමයන්ගේ අතීත තොරතුරු ගවේෂණය කිරීමට ය. මෙහි දී කථකයා සිය පරම්පරාවේ ඓතිහාසික විස්තර අවුරුදු 92 ක් වයසැති මහලු කාන්තාවකගෙන් ලබා ගනී. දෙපයේ වූ තුවාල නිසා ඇගේ සැමියා ඇය අල ගබඩාවක සඟවා තිබීමෙන් ඇයගේ ජීවිතය සුරැකී තිබුණි. තොරතුරු රැස් කිරීමේ දී කථකයාට ඇයගේ මැදිහත්වීම විශාල පහසුවක් වී තිබේ. කථාන්තරයේ දැක්වෙන කරුණු සත්‍ය යැ යි පාඨකයාට පිළිගැන්වීමට මේ කාන්තාවගේ මැදිහත් වීම ප්‍රබල සාධකයක් වෙයි.

රතු සෝගම්, සෝගම් වයින්, බලු පුරුදු, සෝගම් අවමඟුල සහ ආගන්තුක මරණය වශයෙන් කොටස් පහක් යටතේ රචිත මේ නවකථාව උත්තම පුරුෂ දෘෂ්ටි කෝණයෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ. 1920-1941 දක්වා කාලයේ ජීවත් වූ ස්වකීය මුතුන්මිත්තන්ගේ පරම්පරා දෙකක අරගල සහ විජයග්‍රහණ වටා මේ කථාව පරිභ්‍රමණය වේ. කථාව ඉදිරිපත් කරන්නා නිර්නාමික ය. එහෙත්

ඔහු කථාවට අයත් පවුලේ තෙවන පරම්පරාව නියෝජනය කරන්නා ය. ඔහුගේ වීර්යවන්ත සුරූපී අත්තම්මාගේ සහ උද්‍යෝගිමත්, උජාරු, හැඩකාර එනමුත් වහා කිපෙන සීයාගේ වීර වික්‍රමාන්විත ක්‍රියාකාරකම් මෙහි දී ඔහු ගර්වයෙන් ප්‍රත්‍යානයනය කරයි. මේ කථාවේ කේන්ද්‍රීය ලක්ෂ්‍යය වන්නේ අත්තම්මා සහ සීයා යි. කථකයාගේ මව සහ පියා පිළිබඳ ව යම් යම් ස්ථානවල සියුම් සඳහන් කිරීමක් දක්නට ලැබේ. කථකයා පිළිබඳව ද ඉඳහිට යම් ප්‍රකාශ ඉදිරිපත් කෙරේ. ඉදිරියට සහ පසුපසට යන ආකාරයේ රේඛීය නො වූ කථා රීතියක් මෙහි දැකිය හැකි ය. පීඩාව, ආදරය, වෛරය, පළිගැනීම වැනි මනෝභාවයන් අතරින් කථාව ගලා යයි. නිර්නාමික කථකයාගේ සීයා සහ පියා දෙවන ලෝක මහා යුද්ධයාසන්න කාලයේ දී ජපන් සොල්දාදුවන්ට පහර දීමට කරන සූදානමකින් කථා ආරම්භය සිදු වේ. ඔහුගේ සීයා වූ අණදෙන නිලධාරී යූ ශාන් ආඕ (Yu zhan'ao) වනාහි දූඩි කෲර, නින්දිත මංකොල්ලකාරයෙකි; ගරිල්ලා අණ දෙන්නෙකි. කථකයාගේ පියා ඩවුගුවාන් (Douguan) අවුරුදු 15 ක් වයසැති නාඹර තරුණයෙකි. කණ්ඩායම් නායකයා වන ස්වකීය පියා සමග ජපනුන්ට එරෙහි ව පහර දෙන්නට ඔහු ද පිටත් වේ.

අනතුරුව කථාව 1923 වර්ෂය කරා විස්ථාපනය වේ. එනම් කථකයාගේ පිය පාර්ශ්වයේ අත්තම්මාගේ විවාහය දෙසට ය. මෙහි දී තරුණ නැහැඹුල් යුවතියක් ලාදුරු රෝගියෙකුට විවාහ කර දීමේ සාහසික මංගල්‍යයක් පිළිබඳ කරුණු අනාවරණය වේ. එම තරුණ යුවතිය වනාහි නිර්නාමික කථකයාගේ අත්තම්මා ය. විශාල කළු අශ්වයකු තමා වෙත ලබා ගැනීමේ පොරොන්දුව පිට මේ තරුණ යුවතිය ඉස්කාගාර හිමියෙකු වන ලාදුරු රෝගියා වෙත යැවීමට ඇයගේ පියා තීරණය කොට තිබේ. සැබැවින් ම එම පියා යනු ඇය හදාවඩාගත් පුද්ගලයා ය. ඇයගේ සැබෑ පියා විසින් එක්තරා සාගත කාලයක ඇය සෝගම් මලු දෙකකට නූතන පියාට විකුණා තිබිණි. මෙහි නිරූපිත ඇයගේ විවාහය සැබවින් ම ස්ත්‍රියකගේ ජීවිතයේ ඛේදවාචකය පිළිබිඹු කළ සිත්තමක් වැනි ය. ඒ සියල්ලට අභීත ව මුහුණ දීමට ඉටා ගනු හැර ඇයට කළ හැකි අන් දෙයක් නො වී ය. එතැන් සිට ඇගේ මරණය දක්වා ඈ එම

ජීවිතය තුළ කළ කී දෑ විටෙක සානුකම්පිතවත්, තවත් විටෙක වීරත්වය දනෙන අයුරිනුත් නිරූපණය වී ඇත. යුද්ධයක් පවතින අවස්ථාවක ස්ත්‍රී ආත්මයකට මුහුණ දීමට සිදු විය හැකි සියලු අමනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම් මේ කථාවෙහි මැනවින් ගැබ් වී ඇත.

ඩාන්ග් ෆොන්ග්ලියන් (අත්තම්මා)

මේ නාමයෙන් හඳුන්වන ලද්දේ අත්තම්මා ය. ඇයගේ සැබෑ නම සඳහන් වන්නේ ස්ථාන කිහිපයක පමණි. 'අත්තම්මා' යන වචනය මෙහි දී ඇය හැඳින්වීම සඳහා කථකයා විසින් බහුල ව යොදා ගැනේ. කථාවේ නිරූපිත ආකාරයට ඇය වනාහි සිත්ගන්නාසුලු චරිත ලක්ෂණවලින් හෙබි, නිර්භීත ධෛර්යසම්පන්න ගැහැනියකි. ඇය විවාහ වූයේ ඉස්කාගාර හිමියෙකු වූ ශාන් ටින්ග්ක්ෂියුගේ පුත්‍රයා වූ ශාන් බියන්ලැන්ග් සමග ය. එහෙත් ඔහු සමග කායික එක්වීමකට ඇය ප්‍රිය කළේ නැත. ලාදුරු රෝගියාගෙන් ආරක්ෂා වීම සඳහා ඇය කතුරක් අත තබාගෙන නිදිවර්ජිත ව රාත්‍රි දෙකක් ගත කළා ය. චීන සිරිතට අනුව තෙවන දින ඇය යළි තමාගේ පියාගේ නිවසට යා යුතු විය. එහි දින තුනක් ගතකොට නැවතත් ස්වාමියාගේ නිවසට පැමිණීම චීන චාරිත්‍රය විය. ඒ අනුව ඇය තම පියා සමග සෝගම් යාය මැදින් ගමන් කළේ තමා හැදුණු වැඩුණු නිවස කරා යාමට ය. ඇයගේ මංගල දෝලිය කර තබා ගෙන යාමට පැමිණ සිටි මිනිසුන් සිව් දෙනාගෙන් කෙනෙකු වූ යූ ආන් ශාඕ, වනාහි විසි වයසැති, **'ගොනෙකු මෙන් ශක්තිය ඇති'** [1] ඉලන්දරියෙකි. එසේම ඔහු දෝලාකරුවෙකු ලෙස නම් දරූ පුද්ගලයෙකි. සෝගම් යායේ සිටි මං පහරන්නෙකු අත්තම්මාගේ මඟුල් දෝලාව නවතා, ඇය පැහැර ගැනීමට යත්න දරූ මොහොතේ යූ ශාන් ආඕ තම තේජවන්ත ස්වභාවය පතළ කරමින් ඔහු මරා දම්මේ ය. අනතුරුව නිරුපද්‍රිත ව ඇය ශාන් ටින්ක්ෂියුගේ නිවස වෙත ගෙන යනු ලැබී ය. තෙවන දින උදෑසන අත්තම්මා ආපසු නිවස කරා කැඳවාගෙන යාමට අත්තම්මාගේ පියා බූරුවෙකු ද දක්කාගෙන එම නිවස වෙත පැමිණියේ ය. අනතුරුව අත්තම්මා බූරුවා පිට නැගී පියා සමග සෝගම් යාය මැදින් ගමන් කරන්නට වූවා ය.

ඉස්කාගාර හිමියාගේ නිවසෙහි දී කා බී සැනසුණු ඇයගේ පියා ඒ මොහොතේ දැඩි ලෙස මත් වී සිටියේ ය. බූරුවාගේ පිට නැඟී දියණිය පසුපසින් ඇයගේ පියා ගමන් කළ ද, ඔවුන් අතර තිබූ දුර ප්‍රමාණය එන්න එන්නම වැඩි වූයේ පියා මත් ගතියකින් පසු වූ බැවිනි. යූ ශාන් ආඕගේ ග්‍රහණයට ඇය නතු වන්නේ මෙහි දී ය. එහෙත් සිදු වූ කිසිවක් ඇගේ පියා නො දැන සිටියේ දැඩි බීමතින් පසු වූ නිසා ය. ඔහු ප්‍රමාණය ඉක්මවා රිසි සේ වයින් පානය කළේ ලද අවස්ථාවෙන් ප්‍රයෝජන ලබන්නාක් මෙනි. ඒ අවස්ථාවේ දී දියණිය පිළිබඳ වගකීම ඔහුට නොදැනුණු සේ ය. ඒ අනුව ඔහු සිය දියණිය තම නිවසට කැඳවා ගියේ දින තුනකින් කළු කොටළුවා ගෙන යාමට ආපසු එන අදිටනෙනි. ඒ අනුව දින තුන පසු වී ඈ යළිත් විවාහක ස්වාමියාගේ නිවසට එන විට කිසිවෙකු විසින් පිය පුතු දෙදෙනා ම මරණයට පත් කොට තිබිණි. ඇය එතැන් සිට කනවැන්දුම් ගැහැනියක වූවා ය. පසුව ඇය දූෂණයට ලක් කළ යූ ශාන් ආඕ නම් මං පහරන්නා කෙමෙන් ඇයගේ පෙම්වතා බවට පත් විය. පසු ව වයින් කම්හලේ භාරකාරත්වය හිමිවන්නේ ඇයට ය. ගම වටා තිබෙන සෝගම් යායවලින් එක්රැස් කර ගන්නා තිරිඟු ආශ්‍රයෙන් 'රතු සෝගම් වයින් ' නිපදවීම මේ කම්හලේ දී සිදු විය. එතැන් සිට මේ නවකථාවෙහි 'රතු සෝගම් ' යනු ඉතා වැදගත් මූල ද්‍රව්‍යයක් බවට පත් විය. චීන-ජපන් යුද්ධය අතර කාලය තුළ සිදුවෙන අනේකවිධ උවදුරුවලට හා ප්‍රදේශයේ ක්‍රියාත්මක වන ගරිල්ලා සටන්වලට මුහුණදෙමින් ගත කරන ඉතා බිහිසුණු කෲර කාල පරිච්ඡේදයකට උරුමකම් කීමට ඉන් පසු ඇයට සිදු විය. සෝගම් යායේ දී දූෂණයට ලක් වූ දිනයේ තම කුසෙහි පිළිසිඳ ගත් භ්‍රෑණයා දස මසක් ඇවෑමෙන් උපත ලද්‍ද ව 'ඩවුගුවාන් ' ලෙස හැඳින්විණි. පසු කලෙක ඇය ඔහු සමගින් වයින් කම්හලේ වැඩ කරන කම්කරුවන්ගේ සහාය ඇති ව චීනයේ නිදහස වෙනුවෙන් අරගල කළා ය; යුද්ධයට සහාය දුන්නා ය. මෙහි දී කතුවරයා නොදියුණුකමත්, නූගත්කමත් අතරින් විහිදී ගියා වූ වනචාරී යුද්ධයක් වෙත පාඨකයා කැඳවාගෙන යයි. ඇයගේ නීත්‍යනුකූල නො වන සැමියා වූ යූ ශාන් ආඕ සබඳතා පැවැත්වූ අනෙකුත් භාර්යාවෝ ද වෙති. අත්තම්මා ඒ සියල්ල නො දැන සිටියා නො

වේ. ඔවුනොවුන් අතර ඇති වන අරගල සහ සිත් රිදීම් මෙන් ම, එකිනෙකා අතර ඇති වන සානුකම්පාව, දයාපරවශභාවය, පරෝපකාරය වැනි මනුෂ්‍ය ස්වභාවයන්ගේ සංකීර්ණ ගති ලක්‍ෂණ අතරෙහි ඇය කටයුතු කළ ආකාරය ප්‍රියජනක ය. ඇය වරෙක වෛර කළ තැනැත්තිය, ජපන් සොල්දාදුවන්ගේ දූෂණයට ලක් වී මිය යාමට ආසන්න වූ අවස්ථාවේ, ඇයගේ දෝතට ගෙන උවටැන් කළේ හද පිරි සෙනෙහසකිනි. මනුෂ්‍යත්වයේ අතික්‍රාන්ත වූ ගුණාංගවලට දොරට වැඩීමට ඇය හදවතින් ම ඉඩ සලසා දුන්නා ය. යූ ශාන් ආඕගේ දෙවෙනි බිරිඳ වූ දෙවැනි අත්තම්මාට ඇය අවසානයේ සහෝදරියක් ම වූවා ය. ‘ ලියූ ’ ලෙස හැඳින්වුණු ඔහුගේ තෙවන බිරිඳ පිළිබඳව ද ඇය හෙළුවේ සානුකම්පිත බැල්මකි. එසේ ම යූ ශාන් ආඕ වරදට සිරගත කළ මොහොතේ ඇය ද ‘ ඇස් කළුවා ’ නම් වූ ප්‍රහාරකයා සමග අනියම් සබඳතා පැවැත්වූවා ය. වනචාරී ගෝත්‍රයක මෙන් මනුෂ්‍ය සිතිවිලි සියල්ල විසිරී ගොස් තිබුණු කාල පරිච්ඡේදයක ‘ ආචාර ධර්ම ’ යන්නෙහි අරුත යුද්ධයේ සැඩ පහර හමුවේ ද්‍රවීකරණයට පත් වී තිබුණි.

යූ ශාන් ආඕ (සීයා)

සමස්ත නවකථාව පුරා ම විහිදී යන යූ ශාන් ආඕගේ බිහිසුණු දඩබ්බර චරිතයේ උත්පාදනයට බලපෑ සිදුවීම් සමුදාය කතුවරයා තාර්කික ව පෙළ ගස්වයි. ‘ සීයා ’ නමින් හැඳින්වෙන යූ ශාන් ආඕ වනාහි පුළුල් දේහධාරී සාහසික මිනිසෙකි. කුඩාකල දී ම සිදු වූ සිය පියාගේ වියෝව ඔහුගේ කුඩා මනසට දැඩි සාංකාවක් එකතු කොට තිබුණි. දෛනික ජීවිතයේ මුහුණපෑමට සිදු වූ දැඩි දරිද්‍රතාව නිසා ඔහුගේ මව ප්‍රදේශයේ අසළ තිබූ පන්සලේ හිමිනමක් සමග ප්‍රේම සබඳතාවක් පැවැත්වූවා ය. ආහාරපානාදී ද්‍රව්‍ය රැගෙන හිමිනම නිවසට පැමිණෙන සෑම අවස්ථාවක ම කුඩා ළමයාට ගෙයින් පිටතට යන්නට සිදු විය. වසන ලද දොරට එපිටින් ඇසෙන්නා වූ ප්‍රමෝදය පළ කෙරෙන ශබ්ද ඔහුගේ සිතෙහි කෝපයේ ගිනි දැල් අවුළුවාලන්නට සමත් විය. ගෙය ගිනි තබන්නට තරම් සිතුවිලි උත්පාදනය වුවත් අම්මා ගැන සිතා ඔහු එසේ නො කළේ ය. එහෙත් වයස අවුරුදු 16 දී

එක් පොද වැසි සහිත වසන්ත රාත්‍රියක මග ඒක සිට ඔහු හිමිනම මරා දැම්මේ ය. වත්මන් ගරිල්ලා රණශූරයකු වූ යූ ෂාන් ආඕගේ මනුෂ්‍ය ඝාතනයේ ආරම්භය එය විය. අනතුරු ව ගමෙන් පලා ගිය ඔහු විවිධ රැකියා කරමින් හිඳ පසු ව සූදු කෙළින්නෙකු බවට ද, ඉන් පසු මං පහරන්නෙකු බවට ද, ඊටත් පසු භයානක ගරිල්ලා නායකයෙකු බවට ද පත් විය. සරාගී බවේත්, ප්‍රචණ්ඩත්වයේත් සබැඳියාව ඔස්සේ ' ඩාන්ග් ෆොන්ග්ලියන් ' නම් වූ අත්තම්මා සෝගම් යායේ දී දූෂණයට ලක් කළේ ඔහු ය. අනතුරුව ඇයගේ නීත්‍යනුකූල ස්වාමි පුරුෂයා වූ ශාන් බියන්ලැන්ක් මරා දැමීමට තරම් ප්‍රචණ්ඩ වූයේ ද ඔහු ය. එතැන් සිට ඔහුගේ ජීවිතය පුරා හොඳ නරක යැයි වෙන් කළ හැකි කිසිදු දෙයක් නො වී ය. ඔහුගේ ඒකාධිකාරී බලය ම ඔහුගේ ආධිපත්‍යය විය. ඇතැම් විටෙක ඔහු චීන ජනතාවගේ ජයග්‍රාහකයා වේ. ජපනුන්ට එරෙහි ව කරන යුද්ධයේ දී ඉදිරියෙන් ම සිටි ගරිල්ලා නායකයා ද ඔහු ය.

රතු සෝගම් සහ සෝගම් වයින්

' සෝගම් ' යනු සිංහල භාෂාවෙන් ' ඉදල් ඉරිඟු ' යන්න අර්ථවත් කරයි. උණුසුම් කාල ගුණයක් පවත්නා රටවල මේ ධාන්‍ය වර්ගය සරුවට වැවේ. සුදු, කහ, රතු හා දුඹුරු වශයෙන් විවිධ පැහැ ගත් සෝගම් වර්ග ඇත. අධික ප්‍රෝටීන් ප්‍රමාණයක් අඩංගු ආහාරයක් වන සෝගම් මිනිසුන්ගේ ප්‍රධාන ආහාරයක් ලෙස දැක් වේ. මෝ යාන්ගේ රතු සෝගම් නවකථාවෙහි මෙය යොදා ගැනෙන්නේ ආහාරයක් සහ බීමක් වශයෙනි. එසේ ම සෞන්දර්යාත්මක අවධානයක් ද ඊට යා කෙරෙන්නේ අතිවිශාල ප්‍රදේශයක් පුරා විහිදී ගිය මේ රතුසෝගම් යාය රතු මුහුදක් මෙන් දිස් වන බැවිනි. උස් හා ඝන වූ එය තේජසෙහිත්, සිසිලසෙහිත්, සුන්දරත්වයේත්, සුගන්ධය සමග විහිදුණු වශීකෘත බවෙහිත් උල්පතක් වැනි ය.

මෙහි දී නවකථාවේ නිරූපිත කථකයා තමා කිකලෙකවත් නුදුටු සිය මුතුන් මිත්තන්ගේ කෘෂි කර්මාන්තය සහ නිෂ්පාදන බලවේග පිළිබඳ තතු අනාවරණය කරයි. රතු සෝගම් අස්වැන්නේ

වැඩි කොටසක් වයින් නිපදවීම සඳහා යොදා ගනී. යුද්ධයක් පවතින කාලයක දුෂ්කර ජීවිත ගත කරන්නන්ගේ මනස සුවපත් කළ එක ම දෙය සෝගම් වයින් ය. එබැවින් කථාන්තරයේ ගලා යාම ද වයින් ගලා යාම වැනි ය. අත්තම්මාගේ වයින් කම්හලේ සෝගම් වයින් නිෂ්පාදනය කරන ක්‍රමවේදය පිළිබඳව කථකයා තුළ කුකුසක් ඇත.

> " ඊසානදිග ගවෝමි පළාතේ සෝගම් මිහිරි, සුගන්ධවත් හා එමෙන් ම පානය කර හමාර වූ පසු ව ඔබේ මුවෙහි මී පැණි රසයක් ඉතිරි කරන, එහෙත් කිසි ම මත් ගතියක් නූපදවන වයින් බවට හැරවෙන එකේ රහස කුමක් ද? [2]

සෝගම්වලින් පෙරනා වයින්වල සැබෑ ස්වභාවය සහ රස සියල්ලෝ ම දනිති. එහෙත් අත්තම්මාගේ නායකත්වය යටතේ නිෂ්පාදනය වූ වයින්වල රස හිටි අඩියේ වෙනස්වීම පුදුම එළවනසුලු විය. එහි තිබූ අපූරු සුවඳ හා රසය නිසා ම ඔවුන්ගේ වයින් බෙහෙවින් විකිණුණේ ය. අත්තම්මාගේ සම්ප්‍රාප්තියට පූර්වයෙන් ශාන් පවුලේ ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් එය පවත්වාගෙන යද්දී නිෂ්පාදිත වයින්වල විශේෂ රසයක් හෝ සුගන්ධයක් දක්නට නො ලැබුණි. එහෙත් අත්තම්මා එය තමා යටතට පත් කර ගැනීමෙන් පසු හදිසියේ ම එම වයින්වලින් මතු වූ අද්විතීය රසයට හේතු වූ කරුණ කුමක් විය හැකි ද?

> " ඉදින් කිසියම් අහම්බයක් නිසාවෙන් හෝ යම් නාහෙට නාහන්නකුගේ කවටකමකින් ඉතා වැදගත් සොයා ගැනීම් සිදු වන්නාක් මෙන්, සීයා එක් අවස්ථාවෙක අපේ වයින් පීප්පවලට මුත්‍රා කිරීමෙන්, ඒ වයින්වල අද්විතීය රසය උපද්දවාලන ලද්දේ ය. [3]

මේ අපූරු විධික්‍රමය ඔස්සේ තැනෙන සෝගම් වයින් ඉතා සුගන්ධවත් ඉමිහිරි පානයක් විය. මත් ගතියක් ද එතරම් නැත. එහෙත් එම නිර්මාණයේ රහස අනාවරණය වුවහොත් කිසිවෙකු එම වයින් නොබොනා බව නම් සහතික ය. යූ ශාන් ආඕ එම නො හොබිනා ක්‍රියාව කළේ සිය ආධිපත්‍යය ප්‍රකට කිරීමටත්,

එහි වැඩ කරන මිනිසුන් බිය වැද්දීමටත් ය. යුද්ධ කාලයේ වාසය කළ මිනිසුන්ගේ සිත්සතන්වලින් ජනිත ගුඪ වූ අදහස්වල සහ නානාවිධ ක්‍රියාකාරකම්වල ජුගුප්සාජනක ස්වභාවය මින් කදිමට අනාවරණය කරයි. මිනිස් මනසේ පවත්නා තිරශ්චීන ගති ලක්ෂණ ඉස්මතු කිරීමට, රටක පවත්නා යුදමය සහ අරාජික කාල පරිච්ඡේද කදිම තෝතැනක් වන සැටි ද මෙයින් හැඟී යයි. රතු තිරිඟු යාය සහ බැස යන රක්ත වර්ණ සූර්යයා, කොළ පැහැති වතුර, නිල්පාට අහස, අළු සහ දම්පාට රාත්‍රීන් ආදි වශයෙන් මේ කථාවේ ප්‍රකාශිත විවිධ වර්ණ, නවකථාව හා බද්ධ කෙරෙන්නේ නිරූපිත ඇතැම් චරිතවල අනුරාගයත්, කෲරත්වයත් යන දෙක ම මුදා හැරෙන පරිදි ය.

සෝර්ගම් යාය ද චරිතයක් වැනි ය. විටෙක එය ආදරවන්තයින්ගේ හා රණශූරයන්ගේ ආරක්ෂකයෙකු වැනි ය. තවත් විටෙක ඉතා බිහිසුණු කෲරත්වය මුදා හැරීමට ඉඩ ප්‍රස්තා සලසාදෙන්නෙකු බවට පත් වෙයි. ඇතැම් විටෙක එය ඔවුන්ට ආහාර පානාදිය ලබා දෙන්නෙකි. තවත් වරෙක ප්‍රදේශයේ ආක්‍රමණිකයන්ට ප්‍රතිරෝධ නගන්නට උදව් සපයන්නෙකි.

විග්‍රහය

යථෝක්ත කරුණු ඔස්සේ රතු සෝර්ගම් නවකථාව විමර්ශනය කර බලන විට පැහැදිලි වන්නේ කථා විකාශනය සඳහා යුද පරිසර දෙකක් මූලික වශයෙන් යොදා ගෙන ඇති බව යි. මෙහි අන්තර්ගත චරිතවල සමස්ත ක්‍රියාකාරකම් යුද්ධය හා සම්බන්ධ වී තිබේ. ප්‍රධාන වශයෙන් චීන-ජපන් යුද්ධයේ ම්ලේච්ඡ සහ කෲර ස්වභාවය ඉන් විදහා දැක්වෙන අතර දෙවනු ව ගයෝමි ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත ව ෂැන්ඩොන් පළාතෙහි ක්‍රියාත්මක වූ චීන ජාතිකයන් අතර පවතින අන්‍යෝන්‍ය සිවිල් සටන් ද දකින්නට ලැබේ. යුද්ධ භූමියේ සිදුවන අතිවිශාල මිනිස් සංහාරය සහ කෲර මිනීමැරුම් මෙහි දී ප්‍රතිසංවාදගතකරණයට ඉඩ සලසයි. තරුණ මිනිසකු විසින් සංස්කෘතික විප්ලවයක අවසානය ප්‍රත්‍යවලෝකනය කෙරෙන මේ නවකථාවෙහි බොහෝ දර්ශන ස්පර්ශ වී ඇත්තේ යට කී ජපන්

සහ චීන ජාතික යුද භටයන් මෙන් ම ප්‍රදේශයේ ව්‍යාප්ත නිල නො ලත් හමුදා කාණ්ඩවල ක්‍රියාකාරිත්වය ඇසුරෙනි. තමුන්ට අයත් කුඩා නගරය බේරා ගැනීම සඳහා ඔවුහු හැකි තාක් උත්සාහ දරති. එහි දී ඉතා බිහිසුණු, ප්‍රචණ්ඩ පිළිකුල් සහ ජුගුප්සාජනක අවස්ථා නිර්මාණය වෙයි. අල ගබඩාවේ සැඟ වී පණ බේරාගත් ගැහැනිය මෙසේ පවසා තිබුණි.

> " උඹේ අප්පා හරි දස්ස කොලුවා.... වයස පහළොවේදී තමයි ඌ මුල්ම මිනිහව මැරුවෙ. හැම අවජාතක කොල්ලො දහයකින් ම අටක් නමයක් නරකටයි හැරුණෙ. අර්හත් කොටළුවව කොර කළා.... ජපන්නු ඌව අල්ලගෙන පණ පිටින් හම ගැහුවා.... ජපන්නු හරි හරියට මිනී මැරුව.... මිනිස්සුන්ගෙ කෑම වළංවලට රුන්නා. බේසම්වලට හුජ්ජා කළා. ඔන්න ඒ අවුරුද්දෙ දි එක වංගියක් මං වතුර ගේන්න ගඟට ගියා. බාල්දියට ආවේ මොකද්ද කියලා උඹට හිතා ගන්න පුළුවනි ද? මිනිස් ඔළුවක කොණ්ඩෙ එහෙම ම බැඳපු ගමන්ම යි. [4]

යුද්ධ භූමියක සහ යුද පරිසරයක වෙසෙන මිනිසුන්ගේ අතිශය ජුගුප්සාජනක ක්‍රියාකලාපය ඇදහිය නො හැකි තරම් ය. මිනිසාට කිසි දිනෙක කිරීමට තබා සිතීමටවත් නො හැකි අන්දමේ ක්‍රියාවලට මනස යොමුවීම කෙතරම් පිළිකුල් සහගත ද? එහෙත් ඔවුන් විසින් එය එසේ සිදු කරනු ලැබ ඇත. යුද්ධ පරිසරයක් සහිත ස්ථානයක සිදුවිය හැකි බොහෝ අප්‍රසන්න සිදුවීම්වල උපරිමය මේ නවකථාවෙන් ඉදිරිපත් කොට ඇත. කියවීමට පවා අපහසු අතිශය ජුගුප්සාජනක, ත්‍රාසජනක සහ භ්‍රාන්තිය දනවන සිදුවීම් මෙහි ඉතා බහුල ය. යුද්ධභූමියේ සිදුවන මිනීමැරුම්, ඝාතන ආදි සංහාර පිළිබඳ ප්‍රතිසංවාදගත වීමට අවකාශය සලසන ස්ථාන ද මෙහි නැතුවා නො වේ. ජපන් හමුදාව විසින් කෙරෙන ස්ත්‍රී දූෂණ සහ චීන ගරිල්ලා කණ්ඩායම් නායකයන් විසින් කරනු ලබන ස්ත්‍රී දූෂණ යන දෙක ම මෙහි විස්තර කොට ඇති අයුරු ලොමු ඩැහැ ගන්වනසුලු ය.

සූදුකාරයන්ට, මංපහරන්නන්ට සහ සොරුන්ට කස පහර ආශ්‍රිත ව දෙන දඬුවම් ක්‍රම සහ පණපිටින් මිනිසුන් හම ගැසීම වැනි අවස්ථා පාඨකයා ප්‍රබල චිත්ත කම්පනයකට පත් කරයි. යුද්ධයක පවතින වනචාරී ම්ලේච්ඡත්වය මෙහි මැනවින් කියාපායි. ජපන් හමුදාව විසින් චීනයේ ගයොමි ප්‍රදේශය දවා අළු කරන අන්දම සහ සාහසික ව වෙඩිතබා අත්තම්මා ඝාතනය කිරීම පාඨකයාට ඉවසුම් නො දෙයි. සෝගම් යාය ලේ ගංගාවක් මෙන් දිස් වේ. කුසගින්නේ සිටින සුනඛ රැළ පවා වියරු වැටී ප්‍රචණ්ඩත්වයට පත් වී මිනිසුන් සපා කන්නේ බඩගින්නට මෙනි. මෙසා විශාල අප්‍රසන්න සිදුවීම් රාශියකට ගයෝමි නගරවැසියන්ට මුහුණ දෙන්නට සිදු වූ ආකාරය මේ නවකථාවෙන් ඉදිරිපත් කරයි. කියවීමට අපහසු වුවත්, කියවිය යුතු වටිනා ග්‍රන්ථයක් වීමට මේ කරුණු සියල්ල මග පාදයි.

මෝ යාන්ගේ රතු සෝගම් නවකථාව නිරන්තර ලෝක අවධානය දිනා ගනිමින් පැසසුමට බඳුන් කරන්නේත්, ඒ පිළිබඳ කතිකාවක යෙදෙන්නේත්, කාලයේ වැලිතලාවෙන් යට වී ඇති ඓතිහාසික සංසිද්ධීන් පසු විපරමක් සහිත ව ප්‍රතිසංවාදගත කිරීමේ වැදගත්කම පහදනු සඳහා ය. රටවල් සහ ජාති වශයෙන් බෙදී, විවිධ අරගලවලට යොමු වී මිනිසුන් ඇන කොටා ගැනීම තරම් ම්ලේච්ඡ සහගත ක්‍රියාවන් ලොවෙහි තවත් නැත. ‘යුද්ධය’ යනු ම ලෝකයෙන් තුරන් කළ යුතු ප්‍රපංචයකි. දශක කීපයකට පූර්වයෙන් පැවති යුද්ධයක් ප්‍රත්‍යවලෝකනය කරමින් 1987 දී රචනා කළ ‘Red Sorghum’ නවකථාව කෙරෙහි අද්‍යතන ලෝක අවධානය යොමු වන්නේ එබැවිනි. අධිරාජ්‍යවාදී ලේබලය යටතේ දේශ සීමා පුළුල් කරමින්, රටවල් යටත් කර ගැනීමේ ව්‍යාපෘති හේතුවෙන් මානව සම්පත මුහුණ දෙන්නා වූ ම්ලේච්ඡ සංහාරවලට නැවතීමේ ලකුණ සනිටුහන් කළ යුතු බව මේ කථාවෙන් ඉඟි කොට පෙන්වයි.

පාදක සටහන්

1 චූලානන්ද සමරනායක, රතුසෝගම් (කෝරළඉම : සුභාවි ප්‍රකාශන, 2012), පිටුව 66

2 චූලානන්ද සමරනායක, රතුසෝගම් (කෝරළඉම : සුභාවි ප්‍රකාශන, 2012), පිටුව 127

3 එම : 128

4 චූලානන්ද සමරනායක, රතුසෝගම් (කෝරළඉම : සුභාවි ප්‍රකාශන, 2012), පිටුව

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

සමරනායක චූලානන්ද, රතුසෝගම්. කෝරළඉම : සුභාවි ප්‍රකාශන, 2012

en.wikipedia. org/wiki/mo-yan

themisantropoligist. Wordpress.com/2013/02/11/don't-speak-about-red-sorghum

lists.lucywho.com/second –sino- Japanese – war- films- c14065490. html

book review / shooting a family in glorious technicolour: Red sorghum

www.librarything.com/topic/145274

www.publisher weekly .com / 1978-0670-84402-9

en.wikipeia.org/wiki/Surrender_ of_ Japan

en. Wikipedia.org/wiki/Hirohito

මහනුවර යුගයේ රචිත පාලි සන්දේශ පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදි හතරබාගේ සුගතවංශ හිමි

සංදේශ කාව්‍ය මුලින්ම දක්නට ලැබෙන්නේ සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ය. ලොව පැරණිම සාහිත්‍ය වශයෙන් සැලකෙන වෛදික සාහිතයය තුළ සංදේශ කථාවක් දක්නට ලැබේ. ඍග් වේදයේ 10 වන මණ්ඩලයේ 108 වන සූක්තයේ සඳහන්වන කථා පුවතක කිසියම් කටයුත්තක් අරභයා සරමා නම් බැල්ලක අත යවන පණිවිඩයක් පිළිබඳව සඳහන් වේ.[1] මෙලෙස ආරම්භ වූ සන්දේශ සාහිත්‍යය මහා කවි කාලිදාසයන් විසින් රචිත මේඝ දූතයෙන් සංදේශ සාහිත්‍යයේ දීප්තිමත් මූලාරම්භය වශයෙන් සැලකිය හැකිය.

පාලි භාෂාවෙන් රචිත සන්දේශ දක්නට ලැබෙන්නේ 14 වන ශත වර්ෂයෙන් ඉක්බිතිව ය. මානාවුළු සන්දේශය මුල්ම පාලි සන්දේශයයි. බුරුම රටින් ලක්දිව රුහුණු රට රම්බා විහාරයේ වැඩ සිටි භික්ෂූන් වෙත එවන ලද හසුනකට පිළිතුරක් වශයෙන් යැවූ සන්දේශයකි. අනතුරුව කෝට්ටේ යුගයේදී සවැනි පැරකුම්බා රජු ආරක්ෂා කර දෙන මෙන් විභීෂණ දෙවියන් යදිමින් රචිත වුත්තමාලා සතක සන්දේශය හමුවේ. මෙසේ පාලි සන්දේශ සාහිතය විකාශනය විය. පාලි සන්දේශ රචනා කිරීමේදී සංස්කෘතයට ගැති නොවී, ස්වාධීන මගක් අනුගමනය කොට ඇත. පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය තුළ සංඛ්‍යාත්මකව සන්දේශ ඉතා අල්පය. එහෙත් ඒ සන්දේශ අතර ඉහළ සාහිත්‍ය වටිනාකමකින් යුත් නිර්මාණයන් දැක ගත හැක. මහනුවර යුගයේදී

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

ද සංදේශ 05 ක් රචනා වී ඇත. එම සන්දේශ පහ පිළිබඳව මෙහිලා විමර්ශනය කෙරේ.

මහනුවර යුගය යනු දේශපාලනික වියවුල්වලින් යුක්ත සමයකි. තත්කාලීන සමාජයේ ආගමික අධ්‍යාපනික හා සාහිත්‍යාත්මක ආදී සෑම අංශයක්ම පිරිහී පැවතුණි. විශේෂයෙන් විදේශීය ආක්‍රමණිකයන් නිසා සෑම අංශයකම පරිහානියක් දක්නට ලැබේ. සෑම අංශයකම නොදියුණු යුගයක් වූ මෙකල වැලිවිට සරණංකර හිමියන් තම ජීවිතය දෙවනි කොට ශාසනයත් අධ්‍යාපනයත් නගා සිටුවීමට කටයුතු කළහ. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය නඟා සිටුවීමත් සමග සාහිත්‍යාත්මක අංශයේ දියුණුවක් ඇති විය. එහිදී පාලි භාෂාවට සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමි විය. සරණංකර හිමියන්ගේ පාලි භාෂාව නඟා සිටුවීමේ ක්‍රියාවලියත් සමග පාලි සාහිත්‍යයට නව සාහිත්‍යාංග රාශියක් එකතු වූ බව මහනුවර යුගය සාක්ෂි දරයි. ඒ අතර පාලි සංදේශ සාහිත්‍ය ද වේ. මෙකල පාලි සංදේශ 05 ක් හඳුනාගත හැකිය. ඒවායින් කිහිපයකට නිශ්චිත නාමයන් පැවතිය ද ඇතැම් සන්දේශවලට නිශ්චිත නාමයක් නොමැත. එම සංදේශ පහ හඳුන්වන ලද්දේ කතුවරයාගේ නාමයෙනි. සන්දේශ 05 මෙසේය.

01. සරණංකර මාහිමියන්ගේ සංදේශ අංක I
02. සරණංකර මාහිමියන්ගේ සංදේශ අංක II
03. වගේගොඩ ධම්මකුසල හිමියන්ගේ සන්දේශය
04. සිරි රාම සන්දේශය
05. මුත්තක සන්දේශය

මෙයින් ඇතැම් සන්දේශ වාර්තාකථන වශයෙන් ද, එසේම පද්‍ය කිහිපයක් පමණක් යොදාගත් සන්දේශ මෙන්ම එක් පද්‍යයකින් යුක්ත සන්දේශයන් ද දක්නට ලැබේ. මේ අතර සුවිශේෂී සන්දේශය වශයෙන් සිරි රාම සන්දේශය හැඳින්විය හැකිය.

01. සරණංකර හිමියන්ගේ සංදේශ අංක I

මෙම සන්දේශය සරණංකර මා හිමියන්ගේ පළමු සන්දේශය යි. මෙය උන්වහන්සේට වයස 35 දී එනම් ක්‍රි : ව 1733 දී රචිතය.[2] මෙය රචනා කිරීමේ පරමාර්ථය උපසම්පදාවට සියමෙන් භික්ෂූන් ගෙන්වා ගැනීමට වීරපරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ රජුගෙන් උපකාර ලබා ගැනීමේ පරමාර්ථයෙනි. මෙහි සන්දේශ ග්‍රාහක වීරපරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ රජතුමාය. පාලි භාෂාවෙන් රචිත මෙය ගාථා පහකින් සමන්විත වේ. සෑම ගාථාවක් අවසනම එහි අර්ථය සිංහලෙන් දක්වා තිබීම සුවිශේෂී වේ. රජතුමා ඇතුළු රාජ සභාව පෙළ බස නොදත් හෙයින්, සිංහල අර්ථයත් සහිතව ලංකා ශාසන ඉතිහාසයත් ඇතුළත් දීර්ඝ සන්නසකින් යුක්තව මේ සන්දේශය රජු වෙත යවන ලදී.[3]

පාලි ගාථාවලින් නිබද්ධ එම සන්දේශය මෙසේය.

"මහාරාජ, පුබ්බේකතො තේ උළාරං
අනෙකඤ්ච පුඤ්ඤං සුසද්ධාය බුද්ධෙ
කරොතෙච පුඤ්ඤං අනෙකම්පදානි
කරොති ච මඤ්ඤෙ තතො ආයතිම්පි"

(මහරජ, ඔබ විසින් පෙර බුදුන් කෙරේ සැදැහැයෙන් නොයෙක් කුසල් කරන ලදී. දැනුදු ඔබ නොයෙක් පින් කෙරෙත් ම ය. මින් මත්තෙහි පින් කෙරෙතියිද හඟිමි.)

"ඉමේ සාමණේරා යදා භික්ඛුභාවෙ
ඨපෙමීති අස්මා යහිං පෙසිතෙ තෙ
උදත්වාන මය්හං බලිං සාමණේරං
නදෙමීති යො බො සමුද්දම්හි ඨත්වා"

(මේ නිසා ඔබ විසින් යම් කලෙක මේ හෙරණුන් භික්ෂු භාවයෙහි පිහිටුවමැ'යි යම් තැනක යැව් කල, යම් අමනුෂ්‍යයෙක් මුහුදෙහි සිට බිල්ලට සාමණේර කෙනෙකු මට නොදී යන්නට නො දෙමැ යි.)

"නිවාරෙති තස්මිං ඉමෙ සාමණෙරා
හවෙ මංව දත්වා බලිං තෙ සුගන්ත්වා
සුඛං භික්ඛු භාවං සුපත්වාන සෙට්ඨං
නිරොගෙන සම්මා මුනින්දානුභාවා"

(වළක්වා ද, එවිට මේ සාමණේරවරු බිලි සඳහා ඒකාන්තයෙන් මා මැ දී (ඔව්හු) සුවසේ යෙහෙන් උතුම් වූ භික්ෂු භාවයෙහි පිහිටා බුද්ධානුභාවයෙන් නීරෝගව යෙහෙනවි,)

"පුනාගන්ත්වා ලංකං ජනින්දස්ස රඤ්ඤො
තමග්ගම්පි පුඤ්ඤං වරං තෙ දදන්තු
තදාදෙව සම්මා සමාදාය තංහො
නිරොගෙන යත්වා ඉදං සාසනම්පි"

(යළිත් ලක්දිවට අවුත් ජනප්‍රධාන වූ රජතුමාට ඒ අග්‍ර පුණ්‍යය ප්‍රදානය කෙරෙත්වා, භවත් රජතුමෙනි, ඒ තැන් පටන් ඒ පින් රැගෙන නිරෝගීව සිට මේ බුදු සස්න ද,)

ඉදං වාපි ලොකං සදා පාලයිත්වා
සුඛත්ථාය අග්ගං කරිත්වාන පුඤ්ඤං
සතං චාපි වස්සං තතො උත්තරිම්පි
සුඛං ජීව රාජා රවීවානුභාවො''

(මේ ලෝකයද හැම කල්හි පාලනය කොට සැප පිණිස අනෙක් උසස් පින් ද කොට සිය වසක් පමණක් නොව ඉන් මත්තෙහි ද හිරු මෙන් තෙදින් යුතුව සැප සේ ජීවත් වන්න.)

මෙය භුජංග ප්‍රයාත වෘත්තයෙන් රචනා කර ඇත. මෙය කාව්‍යය රචකයන් අතර ජනප්‍රිය වෘත්තයකි. සරණංකර හිමියන් මේ සඳහා මෙම වෘත්තය යොදා ගැනීමෙන් උන්වහන්සේ තුළ පැවැති භාෂා ඥානය ඡන්දස් ශාස්ත්‍රීය විශාරදත්වය ප්‍රකට වේ. මෙය උන්වහන්සේ ආයාසයෙන් උගත් ශාස්ත්‍රය ප්‍රායෝගිකව යොදාගත් අවස්ථාවක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය.

සන්දේශය රචනා කොට සවිස්තරාත්මක සන්නයකුත් සමග රජු වෙත යවා ඇත. සරණංකර හිමියන් දැඩි බලාපොරොත්තුවකින්

මෙම ඉල්ලීම සිදු කළ බව සන්දේශය දෙස බැලූ කළ දැක ගත හැක. අවශ්‍ය වුවහොත් තම ජීවිතය වුවද ඒ සඳහා පරිත්‍යාග කිරීමට තමන් වහන්සේ සූදානම් බව ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් රජු එම ඉල්ලීම කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමු කළ බවක් දක්නට නො ලැබේ. වීර පරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ රජතුමා සල්ලාල ජීවිතයක් ගත කළ විනෝදකාමියෙකි. ලන්දේසීන්ගෙන් බල්ලන් සහ කුකුළන් ගෙන්වා ගැනීමට තරම් කටයුතු කළේය.[4] තවද රජතුමා භික්ෂූන්ට වඩා ඇසුරක් කතෝලිකයන් සමග පැවැත්වීම සන්දේශය නොතැකීමට හේතු වන්නට ඇත. මෙම සන්දේශය ශාස්ත්‍රීයත්වයෙන් මෙන්ම ගුණ, යෝනි, වෘත්ත ආදිය යොදා ගනිමින් රචනා කළ ද සරණංකර හිමියන්ට තම බලාපොරොත්තුව ඉටු කර ගැනීමට නොහැකි විය. සරණංකර හිමියන් සිතූ ලෙසම රජු ගේ උදාසීනත්වය නිසා සන්දේශයෙන් පලක් නොවීය.[5] මේ සඳහා රජුගෙන් හිමි වූයේ සධාතුක කරඬුවක් පමණි.[6]

ප්‍රමාණයෙන් කුඩා වුවද මෙම සන්දේශය ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් ඉතා වටිනා කෘතියක් වශයෙන් සැලකිය හැකිය. මහනුවර යුගය යනු සාහිත්‍යාත්මක අංශයෙන් නොදියුණු යුගයකි. එවන් පසු බිමක් තුළ මෙවන් උසස් නිර්මාණයක් කිරීමෙන් සරණංකර හිමියන්ගේ ශාස්ත්‍රීය විශාරදත්වය ප්‍රකට වේ. අභාවයට යමින් පැවැති පාලි භාෂාව නැවත ලාංකේය සමාජයට ආරක්ෂා කර දීමට ගත් තවත් අවස්ථාවකි. එදිනෙදා කටයුතුවලදී යොදා ගැනීමෙන් පැහැදිලිය. පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යයට මහනුවර යුගයෙන් එකතු වූ සුවිශේෂී සන්දේශයක් වශයෙන් මෙය හැඳින්විය හැක.

02. සරණංකර හිමියන්ගේ සන්දේශ අංක II

සරණංකර හිමියන්ගේ දෙවන සන්දේශය අංක 02 වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. නරේන්ද්‍රසිංහ රජුට පළමු සන්දේශය ඉදිරිපත් කිරීමෙන් ස්වකීය අභිප්‍රාය මුදුන්පත් කර ගත නොහැකි විය. ඉන් නොනැවතුණ උන්වහන්සේ නරේන්ද්‍රසිංහ රජු ඇවෑමෙන් සිහසුනට පත් කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජතුමාගෙන්ද තත් අරමුණ මුදුන් පත් කර ගැනීමට කටයුතු කරන ලදී. ඒ සඳහා ගාථා

පහකින් සන්දේශයක් ඉදිරිපත් කළහ.[7] මෙය මහනුවර යුගයේ රචිත දෙවන පාලි සන්දේශය යි. මෙම සන්දේශය හැඳින්වීමට ද නිශ්චිත නාමයක් නොමැති අතර සරණංකර හිමියන්ගේ දෙවන සන්දේශය අංක II වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි.[8]

මෙම සන්දේශය රචනා කිරීමේ අරමුණ පළමු සන්දේශය මඟින් බලාපොරොත්තු වූ පරමාර්ථයම සාර්ථක කර ගැනීමයි. එනම් සියම් දේශයෙන් උපසම්පදාවට භික්ෂූන් ගෙන්වා ගැනීමට උපකාර ලබා ගැනීමයි. පළමු අවස්ථාවේ දී එම අරමුණු ව්‍යර්ථ විය. මෙහි අන්තර්ගතය පළමු සන්දේශයට වඩා හාත්පසින් වෙනස් වේ. ශාසන පරිහානියට හේතුවන කරුණු දක්වන තැන ගුරු ශිෂ්‍ය සම්බන්ධය පිළබඳව කරුණු අන්තර්ගත වේ.

> ''පුත්‍රස්නේහය උපදවා ශිෂ්‍යයන් හික්මවන ගුරුවරුන් නැතිකම, ගුරු ඇදුරන් කෙරෙහි පුත්‍රස්නේහය උපදවා මනා චේතනාවෙන් කීකරුව ධර්මය උගන්වා ශිෂ්‍යයන් තැනීම..... ''[9]

ආදී කරුණු දක්වමින් ඒවා සසුනේ පරිහානියට බලපාන බව දක්වා ඇත. මෙලෙස සසුනේ පරිහානියට බලපාන කරුණු දක්වා අනතුරුව අවසාන ගාථාවෙන් කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුට දීර්ඝායුෂ පතා ආශීර්වාද කර ඇත . ඒ මෙසේය.

"සුඛං ජීව මහා රාජ - කප්පං තිට්ඨං ජනාධිප
සාසනං චේව ලෝකංච - පාලෙන්තො සබ්බසො සදා"[10]

මේ තුළින්ද සරණංකර මාහිමියන්ගේ පාලි භාෂාඥානය ප්‍රකට වේ. මෙහි භාෂා විලාසය පළමු සන්දේශයට සමාන වේ. මෙහිදී ද පාලියෙන් ගාථා රචනා කොට අනතුරුව සිංහලෙන් එහි අර්ථය දක්වා ඇත.

සරණංකර මාහිමියන්ගේ මෙම සන්දේශ දෙක ලක්දිව පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යයේ ප්‍රගමනයට හේතු විය. එසේම තත්කාලීන පාලි භාෂාව පිළිබඳව කරුණු මේ තුළින් දැකගත හැකිය. පාලි භාෂාවත් පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යයත් නවතාවකින් ඉදිරියට ගෙන

ඒමට මෙම සන්දේශය හේතු වූ බව නොරහසකි. පසුකාලීනව රචනා වූ සියලු සන්දේශයන්ට මෙයින් ආලෝකයක් ලැබුණි.

03. වගේගොඩ ධම්මකුසල හිමිගේ සන්දේශය

වගේගොඩ හිමියන්ගේ මෙම සන්දේශය මහනුවර යුගයේ රචිත නෙවන පාලි සන්දේශයයි. මෙයටද නිශ්චිත නාමයක් නොමැත. ගාථා 28 කින් යුක්තය. වගේගොඩ හිමියන් සංඝරාජ හිමියන්ගේ අනු ශිෂ්‍යවරයෙකි.[11] පහත රට ඇතැම් භික්ෂූන් කරන ලද වැරදි පිළිබඳ චෝදනා මාලාවක් දක්වීම අරමුණු කොට රචනා කරන ලද්දකි. මෙහි සන්දේශ ග්‍රාහකයා පිළිබඳ කිසිවක් සඳහන් නොවේ. කිර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජතුමාට සහ වැලිවිට සරණංකර සඟ රජ හිමියන් වෙත යැවූ බව උගතුන්ගේ මතයයි.

මෙමගින් පහතරට භික්ෂූන්ගේ විනය විරෝධි ක්‍රියාවන් පිළිබඳ ඉදිරිපත් කොට ඇත. එලෙස කටයුතු කරන්නවුන්ට නිර්දය ලෙස විරෝධය දක්වමින් රටේ වගකිව යුත්තන් දැනුවත් කිරීම වගේගොඩ හිමියෝ සිදු කළහ. විනය විරෝධි ක්‍රියාවන් 29 ක් පිළිබඳව මෙහි සඳහන් වේ. ඒවා නම්

ලන්දේසීන් මුදුනින් පිළිගැනීම

අනුන්සතු වැව් කුඹුරු බලෙන් අල්ලා ගැනීම

ලැබෙන ආදායම් ඥාතීන්ට ලබාදීම

මුං ආදි ධානය වර්ග වගා කිරීම

වෙළඳාම් කිරීම

ගවයන් ඇති කිරීම

රාත්‍රියෙහි කෙත්වල පැල් රැකීම

ගොනුන් මෙල්ල කිරීම

ලුණු ගෙන ඒම සඳහා තවලම් රැගෙන ලේවායට යෑම

ගෙන එන ලුණු ඥාතීන්ගේ නිවෙස්වලට ලබා දීම

ඉන්දියාවේ මලය දේශයට ගොස් කපු රෙදි ගෙන ඒම

කැළෑ කැපීම සහ පිළිස්සීම

මත්ස්‍යයන්, ගොනුන්, මුවන්, ඌරන් වැනි සතුන් වැළඳීම

මහීෂයන් යොදවා කුඹුරු මැඩවීම

අන්සතු දේ සොර සිතින් පැහැර ගැනීම

ගෙන් ගෙට ගොස් රන්, රිදී වැනි ලෝහ වර්ග වංචාවෙන් ලබා ගැනීම

තිලකුණු මෙනෙහි නොකිරීම

විධවා කතුන්ගේ නිවෙස්වලට ගොස් රාත්‍රියෙහි රැඳී සිටීම

ග්‍රාම ධර්ම සේවනය[12]

ආදි වශයෙන් විනය විරෝධි ක්‍රියාවන් රාශියක් දක්වා තිබේ. වගේගොඩ හිමියන් විනය පිටකය පිළිබඳව මැනවින් අවබෝධ කොට ගෙන සිටි බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. වසලාධමා, අලජ්ජිනො, චොරජෙට්ඨයො, කුළුසක්ඛික භික්ඛවො ආදි වචන යොදා ගනිමින් වැරදිකරුවන් හැඳින්වීමෙන් එම ක්‍රියාවන්ට දක්වූ විරෝධය ප්‍රකට වේ. මෙහිදී 6-7 ගාථාවලින් ඥාතීන්ට සංග්‍රහ කළ අයුරුත්, 2, 12, 22 ගාථාවලින් ආත්මාර්ථකාමී ක්‍රියාවන් පිළිබඳව දක්වා ඇත.[13]

මෙම සන්දේශය මගින් මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යයේ නැගීම පෙන්වන කදිම නිදසුනකි. සරල බස් වහරක් යොදාගෙන ඇත. එසේම බස හැසිරවීමේ දී රළු වදන් භාවිත කොට ඇත. වගේගොඩ හිමියන් තත්කාලීන සමාජයේ වැඩ සිටි උගත් සිල්වත් සාසනික වගකීම් සම්භාරයක් හිමි වූ තෙර නමකි. උන්වහන්සේ වරද දුටු තැන එය තේරුම් කර දීමටත් එය සාර්ථක නොවූ කළ වගකිව යුත්තන් දැනුවත් කිරීමටත් කටයුතු කළ බව පැහැදිලිය. ඒ අනුව චෝදනා පත්‍රයක් ලෙසින් වුවද පාලි භාෂාවෙන් රචිත මෙම හසුන මහ නුවර යුගයේ නිර්මාණය වූ පාලි සන්දේශයක් වශයෙන් සැලකිය හැක. එසේම මෙමගින් තත්කාලීන සමාජීය තොරතුරු සාසනික තොරතුරු ආදි ඓතිහාසික තොරතුරු දැනගත හැකි මූලාශ්‍රයක් වශයෙන්ද ප්‍රකට වේ. මෙමගින් සිදු කොට ඇති සේවය මේ අවධියේ සාහිත්‍යය දෙස බලන විට වැදගත් වේ.

04. සිරි රාම සන්දේශය

රාම සන්දේශය පාලි භාෂාවෙන් රචිත මහනුවර යුගයට අයත් සන්දේශයකි. ගාථා 105 කින් යුක්තය. හඟුරන්කෙත දේවාලයෙහි වැඩ විසූ රාම හෙවත් විෂ්ණු දෙවියන් වෙතට ගෙන ගිය සන්දේශයකි. ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජුට දීර්ඝායුෂ ලබාදෙන ලෙසටත් සම්බුද්ධ සසුන් රැක දෙන ලෙසත් ඉල්ලමින් රචනා කර ඇත. ග්‍රන්ථාවසානයේ දැක්වෙන ආකාරයට මෙහි කතුවරයා කුංකුනාවේ සුමංගල හිමියෝ ය.[14] උන්වහන්සේ රඹුක්වැල්ලේ ධර්ම රක්ෂිත නාහිමියන්ගේ ශිෂ්‍යයෙකි. මහනුවර යුගයේ රචිත අපූර්වතම සන්දේශය වශයෙන් මෙය හැඳින්විය හැකිය.

මෙයට නම් තැබීමේ දී අලුත් මඟක් ගෙන ඇති අතර එහිදී ග්‍රාහකයාට අනුව රාම සංදේශය නමින් නම් කර ඇත. මෙම කෘතිය තත්කාලීන ලක්දිව පාලි සාහිත්‍යයේ තත්ත්වය මැන ගැනීමට මැනවින් හේතුවේ. මෙහි අන්තර්ගතය මෙසේ දැක්විය හැකිය.

1 -34 සෙංකඩගල නුවර විස්තර වර්ණනාව,

35 -49 ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ වර්ණනාව,

50 -75 මල්වතු විහාරයත් සංඝයා වහන්සේත් සමග සංඝරාජ වර්ණනාව,

76 -103 හඟුරන්කෙත විෂ්ණු දේවාලධිගෘහිත රාම හෙවත් විෂ්ණු දේව වර්ණනාව,

104 -105 කර්තෘ නිර්දේශය

මහනුවර යුගයේ හමුවන සන්දේශ අතරින් උසස්ම සන්දේශය වශයෙන් සැලකිය හැකිය. විදග්ධ පාලි භාෂා භාවිතය පමණක් නොව කාව්‍ය රීතීන් පිළිබඳවද අවබෝධයෙන් යුක්තව ගාථාවන් නිර්මාණය කළ තැන් සෙංකඩගල වර්ණනාවෙහි සමහර තැනක දක්නට ලැබේ.[15] අනෙක් පාලි සන්දේශ දෙස බැලීමේදී උසස් නිර්මාණයන් යැයි කිව නොහැක. මෙය උසස් කෘතියක්

වශයෙන් සැලකිය හැකි වන්නේ තත්කාලීන ශාස්ත්‍රීය සමෘද්ධිය ගැන අධ්‍යයනය කිරීමෙනි. භාෂා ප්‍රවාහයේ නැඟීම හා බැසීම පිළිබඳව සමීක්ෂණය කරන්නෙකුට මෙහි එක්තරා වටිනාකමක් ඇති බව පෙනේ. විවිධ වෘත්ත යොදා ගැනීමෙන් රචනා කළ නමුදු මෙහි බොහෝ දෝෂ සහිත වේ. එසේම වෘත්ත සංකුල වේ. වසන්ත තිලකා, සද්දූල වික්‍රීඩිත, උපේන්ද්‍රවජ්‍රා, මාලිනී, රථොද්ධතා, වංසට්ඨ ආදී වෘත්ත යොදාගෙන ඇත.

මහනුවර යුගයේ රචිත මෙම සන්දේශය තත්කාලීන යුගයේ පාලි භාෂාවෙහි සහ සාහිත්‍යයෙහි තත්ත්වය මැනවින් දකගැනීමට උපකාරී වේ. එසේම මහනුවර යුගයේ රචිත මෙම සන්දේශය තත්කාලීන යුගයේ පාලි භාෂාවෙහි සහ සාහිත්‍යයේහි තත්ත්වය මැනවින් දක ගැනීමට උපකාරී වේ. එසේම මහනුවර යුගයේ සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලනික, ආගමික ආදි සෑම අංශයක් පිළිබඳ කරුණු මේ තුළින් හෙළි වේ. මෙම යුගයේදී සරණංකර හිමියන් ආරම්භ කළ සන්දේශකරණයේ උච්චතම අවස්ථාවක් ලෙස මෙම සන්දේශය හැඳින්විය හැක. අනාගතයේ බිහිවන සාහිත්‍යය සේවීනට මෙමගින් මහත් ආලෝකයක් සපයා ඇත.

05. මුත්තක සන්දේශය

මහනුවර යුගයේ රචිත සිව්වන සන්දේශය මුත්තක සන්දේශය නම් වේ. මෙය වැලිවිට සරණංකර හිමියන්ගේ ශිෂ්‍යයෙකු වූ කරතොට ධර්මාරාම හිමියන්ගේ රචනයකි. එක් ගාථාවකින් යුක්තවන හෙයින් මෙය මුක්තක සන්දේශය නමින් හඳුන්වා ඇත.[16] රාජාධිරාජසිංහ රජුට දිගාසිරි ප්‍රාර්ථනා කරමින් යවන ලද්දකි.

සාරාංශය

පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය ඉතා දීර්ඝ නොවූවකි. එසේම ඉතා සීමිත සන්දේශ කිහිපයකින් සමන්විත වූවකි. පාලියෙන් සන්දේශ කාව්‍යය වශයෙන් සන්දේශ සීමිත වුවද පාලි භාෂාවෙන් හසුන් නො එසේ නම් ලිපි හුවමාරු වී තිබේ. ඒවා සන්දේශ කාව්‍යය

වශයෙන් තොගත්තද සන්දේශ යන නාමයෙන් හැඳින්විය හැක. ලක්දිව අරම්භ වූ පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය සංස්කෘත රීතීන්ට අනුව රචනා නොවූ අතර පාලියට අනන්‍ය වූ නිදහස් ආරකින් රචනා කරන ලදී. මහනුවර යුගයේ රචිත සන්දේශ අතරද එම ලක්‍ෂණය දැක ගත හැකිය. මහනුවර යුගයේ රචිත සන්දේශ අතර ද එම ලක්‍ෂණය දැක ගත හැකිය. එහිදී හමුවන මේ යුගයේ උසස්ම සන්දේශ කාව්‍යය වශයෙන් රාම සන්දේශය හැඳින්විය හැකිය. මහනුවර යුගය ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් දියුණුවක් දැක ගත හැකි නොවේ. කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මෙන්ම රාජ්‍ය තුළ පැවති වියවුල් නිසාත් කාව්‍යකරණය ආදි සාහිත්‍යය අංශයේ දියුණුවක් නොවීය. එබැවින් එම කාලයේදී රාම සන්දේශය අංශයේ දියුණුවක් නොවීය එබැවින් එම කාලයේදී රාම සන්දේශය ආදි නිර්මාණ තුළින් සාහිත්‍යය කටයුතුවල නැවත උද්දීපනයක් ඇතිවන්නට ඇතැයි සිතිය හැක. එහි පුරෝගාමී චරිතය සරණංකර මාහිමියන්ය. පිරිහී පැවති අධ්‍යාපනය නගා සිටුවමින් පාලි භාෂාවට වටිනාකමක් එක්කර එදිනෙදා කටයුතුවලදීත් පාලි සන්දදේශ රචනා කිරීම සුවිශේෂ කරුණකි. මෙම යුගයේ රචිත සන්දේශ භාෂාව අතින් මෙන්ම ඉතිහාස පුවත් අතින් ද වැදගත් තැනක් උසුලයි. එසේම පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය තුළ එන තොරතුරු මගින් ලක්දිව ඓතිහාසික තොරතුර රාශියක් දැකගත හැකි වේ. පාලි සන්දේශ ඉතා සීමිත වුවද මෙම සාහිත්‍යය තුළින් අනභිභවනීය සේවාවක් අතිකුත් සාහිත්‍යයන්ට මෙන්ම රටටද සිදු වූ බව නො රහසකි.

ආන්තික සටහන්

1 ඍග් වේදය, 10 වන මණ්ඩලය, 108 ශ්ලෝකය,

2 මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය

3 සරණඞ්කර සඞ්ඝරාජ සමය, 166 පිට

4 Ceylon Antiqiry, vol. 1, part 1

5 වාචිස්සර හිමි, කොටගම, සංඝරාජ සාධු චරියාව, 10 පිට.

6 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 98 පිට

7 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 98 පිට

8 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 95 පිට

9 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 99 පිට

10 එම

11 වැලිවිට සරණංකර මාහිමියන්ගේ පාලි සාහිත්‍යයට සිදුවූ සේවය, උපනන්ද හිමි, මැස්ටියේ, මාගධී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, (සංස්) පඤ්ඤාරතන හිමි මහමිතව, පඤ්ඤාලෝක හිමි, මැඩිල්ලේ. 349 පිට.

12 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 100 - 101 පිටු

13 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 101 - 103 පිටු

14 කුංකුමග්ගාම සංජාත - සුමඞ්ගල ජිනද්‍රජො
අකාසි පවරං ඒතං - ඒතං රාම සන්දේස මුත්තමං, (සංස්) ධම්මාලෝක හිමි, වැලිවිට, සිරි රාම සන්දේසය, 105 ගාථාව, 71 පිට.

15 සොත්ථිප්පසත්ථ සුවිසුද්ධ නරාධිපම්හා - ලංකාංගනා තිලකභූත මනෝරමම්හා විත්තප්පභූත නරනාරි ගණාකුලම්හා - සෙංඛණ්ඩසේල සිරිසාර පුරාපුරම්හා, සිරි රාම සන්දේශය, 1 ගාථාව, 1පි.

16 පියසේන, ඒ. ජී, මහනුවර යුගයේ පාලි සාහිත්‍යය 1 භාගය, 107 පිට

පටිසම්භිදාමග්ගයේ අභිධර්ම ලක්ෂණ

ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මුල් බුදුසමයෙහි දැක්වෙන ධර්මය පිළිබඳ ගැටමුසු තැන් තිහක් පමණ විවරණය වන පටිසම්භිදාමග්ගය බුද්දකනිකායත්ත දොළොස්වැනි කෘතිය යි.[1] විචාරාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයකින් එය අධ්‍යයනය කරන කල්හි බුද්දකනිකායට අයත් අනෙක් ග්‍රන්ථ අතර පටිසම්භිදාමග්ගය සුවිශේෂී කෘතියක් බව පැහැදිලි කරගත හැකිය. මෙයින් අභිධර්මයට අදාළ වූ බොහෝ කරුණු සොයාගත හැකි වීම ඒ අතර ඉතා වැදගත් වූවකි. මෙම ලිපියේ අරමුණ ඒ පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය විමර්ශනයක් කිරීම යි. එනම් අභිධර්ම අධ්‍යයන මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් පටිසම්භිදාමග්ගයේ ඇති වැදගත්කම පිළිබඳ විමර්ශනයක් කිරීම යි.

පටිසම්භිදාමග්ගය

පටිසම්භිදා යනු පිළිසිඹියාවන් ය. පිළිසිඹියාවෝ සිව් දෙනෙකි. චතු පටිසම්භිදා නමින් හෝ සිව් පිළිසිඹියා නමින් හැඳින්වෙන අර්ථ, ධර්ම, නිරුක්ති, පටිභාන යන සතර ඊට අයත් වේ. (පටිසම්භිදා යන්නෙහි අර්ථය විචාරය, විග්‍රහය යනුයි. ප්‍රති + සං + භිද්) මෙම පටිසම්භිදාවන් සඳහා වූ මාර්ගය 'පටිසම්භිදාමග්ග' නමින් හැඳින්වේ.[2] අටුවාවට අනුව පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් ඉදිරිපත් වන්නේ සිව් පිළිසිඹියාවන් ලබා ගැනීමේ මග හෝ ඒවා ලබා ගැනීමේ උපාය මාර්ගයයි.[3] පටිසම්භිදාමග්ගය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී මෙම පටිසම්භිදාවන් පිළිබඳව පළමුව කරුණු විමර්ශනය කිරීම සුදුසු ය.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පය්ටන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

පටිසම්භිදා යන යෙදුම හෝ ඒ පිළිබඳ විවරණයක් හෝ ප්‍රභේද දැක්වීමක් සූත්‍ර පිටකයට අයත් දීඝ, මජ්ඣිම, සංයුත්ත නිකාය ග්‍රන්ථවල හෝ පරිවාරය හැරුණු කොට විනය පිටකයෙහි අනෙක් කිසිදු ග්‍රන්ථයක දී හමු නොවේ. එහෙත් අංගුත්තර නිකායේ කිහිප තැනක දී ම සඳහන් වන යෙදුම් සලකා බැලීමේ දී පටිසම්භිදා යන වචනය නාමිකව ද ප්‍රභේදගතව ද දක්නට ලැබෙන බව කිව යුතුය. ඒ අනුව පටිසම්භිදා සතරකි. ඒවා 'චතුපටිසම්භිදා' යන පොදු වචනයෙන් වෙසෙසා ඇති අතර අත්‍ථ, ධම්ම, නිරුත්ති හා පටිභාන ලෙසින් ඒවා ප්‍රභේද ගත වෙයි. පටිසම්භිදා අවබෝධ කරගත් පුද්ගලයාට සකාරණ වූ ධර්මය අකුරින් අකුර නොයෙක් ආකාරයෙන් ප්‍රකාශ කිරීම, අවබෝධ කිරීම, විවරණය කිරීම, බෙදා දැක්වීම, ගැඹුරින් පහදාදීම (ආචික්ඛනා දෙසනා පඤ්ඤපනා පට්ඨපනා විවරණා විභජනා උත්තානිකම්ම) ආදි කුශලතා රාශියක් හිමි වෙයි.

පටිසම්භිදාමග්ගය ම විස්තර කරන පරිදි චතු පටිසම්භිදාවන් අතර අත්‍ථ යනු දර්ශන, ඥාන, ප්‍රතිවේධ, ඔභාස, ප්‍රජානන යන පංචවිධ කරුණු යි. එම අර්ථයන්හි පවත්නා ඥානය අත්‍ථ පටිසම්භිදාව යි. ධම්ම යනු චක්‍ෂුස, ඥානය, ප්‍රඥාව, විද්‍යා, ආලෝකය යන කරුණු පස යි. ඒ පිළිබඳ ඥානය ධම්ම පටිසම්භිදාව යි. අර්ථ ධර්ම දෙක පිළිබඳ දසවිධ ලක්‍ෂණයන් නිරුත්ති නම් වේ. එම නිරුත්තීන්හි පවත්නා ඥානය නිරුත්ති පටිසම්භිදාව යි. ඉහත කී අර්ථ, ධර්ම, නිරුත්ති යන තුනට අයත් ලක්‍ෂණයන් පිළිබඳ ඥානය පටිභාන පටිසම්භිදාව යි. (පටි. යුගනද්ධවග්ග)

විභංගප්පකරණය ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට දුක හා දුකට හේතුව පිළිබඳ ඥානය අත්‍ථ පටිසම්භිදාව යි. දුක්ඛ නිරෝධය හා එම මාර්ගය ඥානය ධම්ම පටිසම්භිදාව යි. ධර්ම නිරුක්තීන් ප්‍රකාශ කිරීම පිළිබඳ ඥානය නිරුත්ති පටිසම්භිදාව යි. උක්ත ඥානයන් පිළිබඳ ඥානය පටිභාන පටිසම්භිදාව යි.[4]

මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ චතුරාර්ය සත්‍ය පිළිබඳ ප්‍රඥාව පිහිටුවා ගැනීමෙන් අර්ථ හා ධර්ම පටිසම්භිදාවන් ලැබෙන බව යි. විමුක්තියට පෙර චතුරාර්ය සත්‍යය දර්ශනය සිදු වන හෙයින්

අත්ථ, ධම්ම පටිසම්භිදා ද්වය ද විමුක්තියට පෙරම අවබෝධ වන බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ.

විභංග ප්‍රකරණයේ ම දැක්වෙන පරිදි හේතුව පිළිබඳ ඥානය ධම්ම පටිසම්භිදාව යි. හේතු ඵලය පිළිබඳ ඥානය අත්ථ පටිසම්භිදාව යි.[5] ජාති, ජරා, මරණ, භව, උපාදාන, තණ්හා, ඵස්ස, සළායතන, නාමරූප, විඤ්ඤාණ, සංඛාර ඇතිවීම හා නැතිවීම නූතන අත්ථ පටිසම්භිදා ලෙස ද ඒවායේ නිරෝධය හා ඒ සඳහා වූ මාර්ගය පිළිබඳ ඥානය ධම්ම පටිසම්භිදාව ලෙස ද එහි ම විවරණය වී තිබේ. තවත් අවස්ථාවක දි විභංගය සඳහන් කර ඇති පරිදි සුත්ත, ගෙය්‍ය, වෙය්‍යාකරණ, ගාථා, උදාන, ඉතිවුත්තක, ජාතක, අබ්භූතධම්ම, වේදල්ල යන අංග නවය ධම්ම පටිසම්භිදා නම් වේ. ඒවායේ අර්ථය වටහා ගැනීම අත්ථ පටිසම්භිදාව යි.

පාලි මූල ග්‍රන්ථවල එන පටිසම්භිදා පිළිබඳ විවරණ අටුවා හා ටීකාවල දී අනුමත වී ඇත්තා සේ ම නැත්තේ ද වේ. ඇතැම් විටෙක ඒ පිළිබඳ නව්‍යතම විස්තර ද ඒවායේ ඇතුළත් වී තිබෙන බව පෙනේ.

අංගුත්තර ටීකාවේ දි එන පටිසම්භිදා පිළිබඳ සේඛ භූමි හා අසේඛ භූමි ප්‍රභේදය එබන්දකි.[6] එහි දැක්වෙන පරිදි සැරියුත් මුගලන් ආදි මහා ශ්‍රාවකයන්ට ඇත්තේ අසේඛ භූමියේ පවත්වන පටිසම්භිදාවන් වන අතර ආනන්ද තෙරුන්, ධම්මික උපාසක, උපාලි ගහපති ආදින්ට ඇත්තේ සේඛ භූමියෙහි පවත්නා පටිසම්භිදාවන් ය. පටිසම්භිදා පිළිබඳ ලෞකික ලෝකෝත්තර භේදයක් ද එහි ම සඳහන් වේ. එවැනි විස්තර මූල ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවල දී හමු නොවේ.

මිලින්දපඤ්හයේ පටිසම්භිදා පිළිබඳ විවරණය ඉතා නූතන වූවකි.[7] ඒ අනුව අත්ථ පටිසම්භිදාව යනු යම් ගැටලුවක් අර්ථයෙන් අර්ථය ගළපා කරුණෙන් කරුණු දක්වා හේතුවෙන් හේතුව හඟවා න්‍යායෙන් න්‍යාය ඉදිරිපත් කරමින් සැක නැති කිරීම යි. ගැටලු පැහැදිලි කිරීම යි. නැතහොත් සතුටට පත් කිරීම යි. යම් ගැටලුවක් ධර්මයෙන් ධර්මය ගළපා අමෘතයෙන් අමෘතය යොදා

අසංඛතයෙන් අසංඛතය, නිර්වාණයෙන් නිර්වාණය, ශූන්‍යයෙන් ශූන්‍යය ප්‍රකාශ කිරීම, සැක නැති කිරීම ධම්ම පටිසම්භිදාව යි. යමෙක් නිරුක්තීන් පිළිබඳ ගැටලුවක් විමසුවේ නම් එහි දී එම ප්‍රශ්නය තෝරා කියමින් නිරුක්තියෙන් නිරුක්තිය සසඳමින්, පදයෙන් පදය, අනුපදයෙන් අනුපදය, ව්‍යඤ්ජනයෙන් ව්‍යඤ්ජනය, අනුව්‍යඤ්ජනයෙන් අනුව්‍යඤ්ජනය, වර්ණයෙන් වර්ණය, ස්වරයෙන් ස්වරය කියමින් සැක නැති කිරීම, විමතිය පහ කිරීම නැතහොත් සතුටට පත් කිරීම නිරුත්ති පටිසම්භිදාව යි. යම් ගැටලුවක් ප්‍රතිභානයන් හා බැඳේ නම් එහිදී ප්‍රතිභානයෙන් ප්‍රතිභානය, උපමාවෙන් උපමාව, ලක්ෂණයෙන් ලක්ෂණය, රසයෙන් රසය දක්වමින් සැක දුරු කිරීම නැතහොත් සතුටට පත් කිරීම පටිභාන පටිසම්භිදාව යි.

පටිසම්භිදා යන්නෙහි අර්ථය විචාරය, විග්‍රහය යනුයි. ප්‍රති + සං + භිද් ධාතුවෙන් නිපන් එයින් දත්ත විග්‍රහය නැතහොත් අර්ථ කථනය යන අර්ථයන් ද ඉදිරිපත් වේ. භිද් ධාතුව වර්ග කිරීම් අර්ථයෙහි ද වැටේ. ඒ අනුව පටිසම්භිදා යන්නෙහි වර්ග කිරීම හා අර්ථය ද ඇති බව පෙනේ. Burnouf ස්වකීය ජිනාලංකාර පරිවර්තනයේ දි චතුපටිසම්භිදාවන්ට ලබා දි ඇති නිර්වචනය ප්‍රශංසනීය වූවකි.[8] ඒ අනුව අත්‍ථපටිසම්භිදා යනු සෑම දෙයක් ම කර්ම හේතුවෙන් පැන නැගී ඇති බව හා එහි විපාක නිර්මාණය ද ඉන්ද්‍රියයන් පිළිබඳව හෝ බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත යථාර්ථ වාදය පිළිබඳව පවත්නා ප්‍රඥාව යි. ධම්ම පටිසම්භිදා යනු කර්ම විපාක විනාශ කිරීම, ආර්ය මාර්ගය, බුද්ධ වචන, පඤ්චස්කන්ධය යනාදිය පිළිබඳ අවබෝධය යි. නිරුත්ති පටිසම්භිදා යනු අර්ථ හා ධර්ම පිළිබඳ විග්‍රහාත්මක ප්‍රඥාව යි. පටිභාන පටිසම්භිදා යනු ත්‍රිවිද්‍යාවන් තුළින් ජනිත ඥානය යි. Burnouf ගේ මෙම විග්‍රහයේ දි අර්ථ ධර්ම නිරුක්ති පිළිබඳ වූ දැනුම පටිභාන පටිසම්භිදා යැයි ගැනෙන සාම්ප්‍රදායික මතය බැහැර වී ඇති බව පෙනේ.

පටි + සම්භිදාන යන වචන ද්වයෙහි සමවායෙන් පටිසම්භිදා යන වචනය නිපන් බව පෙන්වා දෙන Clough ගේ අදහස එයින් විග්‍රහය යන අර්ථය ලැබෙන බව යි. ඔහුට අනුව චතුපටිසම්භිදා

යනු විශ්වීය ඥානය කලාව හා විද්‍යා විස්තර කිරීම පිළිබඳව පවත්නා ඥානමය ශක්‍යතාවන් ය. එමෙන්ම ඒවා අර්හත්භාවය සතු වූ මූලිකාංග සතරකි. ආචාර ධර්මය , බුද්ධ දේශනා ව්‍යාකරණ විවරණ , ධර්ම විග්‍රහය හා ස්වභාවධර්මයේ විග්‍රහය ආදිය ඥානය චතුපටිසම්භිදාවලින් නිරූපණය වේ.[9] Hardy ගේ නිර්වචනය අනුව චතුර්විධ පටිසම්භිදා යනු පූර්ණත්වාවබෝධය හෙවත් භික්ෂුවක් ප්‍රඥා පරිපූර්ණත්වය තුළින් ලබන අවස්ථා සතරකි. ඔහුගේ විවරණය අනුව අර්ථ යනු සියලු ධර්මයන්ගේ අර්ථාවබෝධය යි. ධර්ම නම් බුද්ධ භාෂිතය යි. නිරුත්ති යනු පරෝපදේශ රහිතව ධර්ම කරුණු අවබෝධ කර ගැනීමේ ශක්‍යතාව යි. පටිභාන යන්නෙන් ගැනෙන්නේ මූලයන් හා විස්තර විභාගයන් පිළිබඳව රහතන් වහන්සේට ඇති ඥානමය බලය යි. Rhys Davids පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයේ දී[10] පෙන්වා දී ඇති පරිදි චතුර්විධ පටිසම්භිදාවන්ගෙන් ගම්‍ය වන්නේ අනන්‍යතාවයෙන් පැවැත්ම, විමසුම හා විග්‍රහය, විග්‍රහාත්මක කුශලතාව, විදර්ශනා ඥානය යන මේවා ය. ඒ අනුව සාංසාරික පැවැත්ම පිළිබඳ අර්ථ විග්‍රහය අත්ථ පටිසම්භිදාව යි. ස්කන්ධයන්ගේ සමවාය හෝ සම්භවය පිළිබඳ හේතූන් ධම්ම පටිසම්භිදාව යි. වචන හෝ ව්‍යාකරණ පිළිබඳ නිරුක්ති දැක්වීම හා භාවිත වචන පදනම් කරගෙන යමක් විග්‍රහ කිරීමේ ශක්‍යතාව නිරුත්ති පටිසම්භිදාව යි. අවසන් වූ පටිසම්භිදාව යනු අවබෝධය හෙවත් ප්‍රඥාලෝකය යි.

මෙම චතුපටිසම්භිදාවන් ලබා ගැනීම පිණිස වූ මාර්ගය පටිසම්භිදාමග්ග නම් වෙතැයි සද්ධම්මපකාසිනි නම් වූ පටිසම්භිදාමග්ග අටුවාව කියයි. (ඉමාසං චතස්සං පටිසම්භිදානං මග්ගොති පටිසම්භිදාමග්ගො) නානාවිධ වූ ගම්භීරාර්ථයන් විවිධාකාරයෙන් ප්‍රකාශ කරන බැවින් මෙය පටිසම්භිදාමග්ග ප්‍රකරණ නමින් ද හඳුන්වනු ලබයි.

කතුවරයා

පටිසම්භිදාමග්ගයේ කතුවරයා පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේ දී පළමුව අටුවා මතය වෙත යොමු වන්නට අපට සිදු වේ. අටුවාව

දක්වන පරිදි බුදු රදුන්ගේ අග්‍රශ්‍රාවක වූ සාරිපුත්ත තෙරණුවෝ මෙහි කතුවරයා ය. එහෙත් ටීකාවල දී ඒ ගැන සඳහන් නොවේ. පැරණි ග්‍රන්ථ කතුවරුන් පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කරන වැදගත් කෘතියක් වන ගන්ධවංසයේ ද එය සඳහන් නොවේ. එයින් පෙනී යන්නේ පටිසම්භිදාමග්ග අටුවාවේ එන තොරතුරු ගන්ධවංස කතුවරයා නොදත් බව යි. බෞද්ධ විශ්වකෝෂයේ දී මහාචාර්ය කෝගන් මිශුනො සඳහන් කර ඇත්තේ පටිසම්භිදාමග්ගයේ කර්තෘත්වය සැරියුත් තෙරුන්ට පැවරීම ඓතිහාසිකව පිළිගත නොහැකි බව යි. එතුමා පවසන පරිදි පටිසම්භිදාමග්ගයේ සැරියුත් හිමියන්ගේ නම සඳහන් වුවත් ඒ ප්‍රථම පුරුෂයෙනි.[11] සත්‍ය ලෙසම මෙහි කර්තෘත්වය බුදුරදුන්ට හෝ සැරියුත් තෙරුන්ට පැවරිය නොහැකි බව පවසන මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක එය ආභිධර්මික ධර්මාධ්‍යයනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කිසියම් උගත් භික්ෂුවක විසින් පසු කාලයේ දී සංග්‍රහ කරන්නට ඇති බව ද ප්‍රකාශ කරයි.[12]

කාලය

පටිසම්භිදාමග්ගය විනය හා සූත්‍ර පිටකයෙන් උධෘත කොටස්වලට කරන ලද විවරණයක ස්වරූපය දරන බැවින්[13] එය සම්පාදිත අවධිය නිශ්චය කර ගැනීම අපහසුය. මේ පිළිබඳ විමර්ශනයක යෙදුණු K.R. Norman[14] පටිසම්භිදාමග්ගය ක්‍රි:පූ: 2 වන සියවසට අයත් බව ප්‍රකාශ කොට තිබේ. Kanin Lal Hazra ද එම මතය ම දරයි.[15] Oskar von Hinuber පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම ග්‍රන්ථ සම්පාදිත අවධියට ඇතුළත් කරමින් එම මතය අනුමත කර තිබේ.[16] එහෙත් කෝගන් මිශුනෝගේ[17] අදහස වන්නේ මෙය අභිධර්ම ග්‍රන්ථවලට වඩා පුරාණතර බව යි.

දිඝ නිකායේ කේවට්ට සූත්‍රයේ දි බුදුරදුන් ඉද්ධිපාටිහාරිය, ආදෙසනා පාටිහාරිය, අනුසාසනී පාටිහාරිය යනුවෙන් පාටිහාරිය තුනක් ඇති බව දක්වා එයින් වැදගත් ම ප්‍රාතිහාර්යය ලෙස නම් කරන ලද්දේ අනුසාසනී පාටිහාරිය වුවත් පටිසම්භිදාමග්ග පාටිහාරිය කථාවේ දි පාටිහාරිය තුන ම සමාන වටිනාමකින් දක්වා

තිබේ. එයින් පැහැදිලි වන්නේ පටිසම්භිදාමග්ගය පසු කාලීනව සංවර්ධනය වූ කෘතියක් බව යි.

The Path of Discrimination නමින් පටිසම්භිදාමග්ගය ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කළ A. K. Wader එහි ප්‍රස්තාවනාවේ දී දක්වා ඇති පරිදි පටිසම්භිදාමග්ගයේ කාල නිර්ණය අපහසු ය.[18] ත්‍රිපිටකයේ අනෙක් කෘතිවලට වඩා නූතන කෘතියක් වන මෙය ක්‍රි:පූ: 2 වන සියවසට අයත් විය හැකි බව ඔහුගේ ද මතය වන අතර සුළු කොටසක් පමණක් පළමු ශතවර්ෂයේ දී සකස් වූවා විය හැකිය. එක් කාල සීමාවක දී රචනා වූ බවට දැක්විය හැකි සාධකයන්හි විරලත්වය මත පටිසම්භිදාමග්ගයේ සංවර්ධනය පියවර කිහිපයක් ඇති බව මොහුගේ මතය යි. දීපවංසයේ[19] සඳහන් පරිදි මහා සංඝිකයන් දෙවන සංගීතියේ දී පටිසම්භිදාමග්ගය ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද බැවින් එය දෙවන සංගීතියට පසුව රචනා වී යැයි සිතිය හැකිය. Wader ට අනුව මහාසංඝිකයෝ මෙය ක්‍රි:පූ: 349 ට ද සර්වාස්තිවාදීහු 237 ට ද ධම්මගුත්තික, මහිංසාසක, කස්සපීය ආදීහු ක්‍රි:පූ: 200 ට ද අයත් කරති. පටිසම්භිදාමග්ගයේ කාලය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක දී එහි තෙවැනි වග්ගයේ එන ඉද්ධි කථා, පාටිහාරිය කථා යන කොටස් දෙක ඉතා වැදගත් ය. පඤ්ඤා වග්ගයේ දෙවැනි කථාව වන ඉද්ධි කථාවේ දි ඉද්ධි පිළිබඳ වර්ගීකරණයක් දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව ඉද්ධි නවයකි. අධිට්ඨාන, විකුබ්බනා, ඤාණමයා, ඤාණවිප්ඵාරා, සමාධිවිප්ඵාරා, අරියා, කම්මවිපාකජා, පුඤ්ඤවතො විජ්ජාමයා යනුවෙනි.[20] වෙනත් පිටක ග්‍රන්ථයක නොමැති මෙම නවවිධ ඉද්ධීහු පළමුවරට හමුවන්නේ පටිසම්භිදාමග්ගයෙහි ය.[21] පටිහාරිය කථා නම් වූ පඤ්ඤාවග්ගයේ සවැනි කොටසේ දි ද මුල් බුදුදහමේ නොමැති සංවර්ධිත බෞද්ධ ඉගැන්වීම් දක්නට ලැබේ.

පටිසම්භිදාමග්ගයේ අන්තර්ගතය හා ස්වභාවය

පටිසම්භිදාමග්ගය ප්‍රධාන වර්ග තුනක් යටතේ ධර්ම කරුණු තිහක් සාකච්ඡා කරයි. එක් එක් වර්ග යටතේ කථා නමින් හඳුන්වන කොටස් දහයක් ඇතුළත් වී තිබේ.

පසම්භිදාමග්ග

මහාවග්ග	යුගනන්ධවග්ග	පඤ්ඤාවග්ග
1. ඤාණ කථා	1. යුගනන්ධ කථා	1. මහාපඤ්ඤා කථා
2. දිට්ඨි කථා	2. සච්ච කථා	2. ඉද්ධි කථා
3. ආනාපාන කථා	3. බොජ්ඣංග කථා	3. අභිසමය කථා
4. ඉන්ද්‍රිය කථා	4. මෙත්ත කථා	4. විවේක කථා
5. විමොක්ඛ කථා	5. විහාර කථා	5. චරියා කථා
6. ගති කථා	6. පටිසම්භිදා කථා	6. පාටිහාරිය කථා
7. කම්ම කථා	7. ධම්මචක්ක කථා	7. සමසීස කථා
8. විපල්ලාස කථා	8. ලෝකෝත්තර කථා	8. සතිපට්ඨාන කථා
9. මග්ග කථා	9. බල කථා	9. විපස්සනා කථා
10. වණ්ණපෙය්‍ය කථා	10. සුඤ්ඤතා කථා	10. මාතිකා කථා

පැරණි බුදු සමයෙහි එන ධර්ම කරුණු රාශියක් පටිසම්භිදාමග්ගයේ දි සාකච්ඡා කර ඇති අයුරු මෙයින් පැහැදිලි කරගත හැකිය. පටිසම්භිදාමග්ගයේ දක්නට ලැබෙන පොදු ලක්ෂණය නම් ධර්ම කරුණු බෙදා දැක්වීම හා විස්තර කිරීම යි. උදාහරණ ලෙස අරණ විහාර පිළිබඳ විභජන විස්තර ක්‍රමය ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එහි දී පළමුව අරණ විහාර යනු කුමක්දැයි විමසා ප්‍රථම ධ්‍යානාදි රූපී ධ්‍යාන සතර ද ආකාසානඤ්චායතනාදි අරූපී ධ්‍යාන සතර ද අරණ විහාර නමින් ගැනෙන බව විභජන ක්‍රමයෙන් දක්වා අනතුරුව කවර අර්ථයකින් අරණ විහාර නම් වේ දැයි විමසමින් විස්තර ව්‍යාඛ්‍යානයට අවකාශ සලසා ගනී. ඉන්පසු ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් නීවරණයන් දුරු කෙරේය යනු අරණ විහාර නම් වේ. ද්විතීය ධ්‍යානයෙන් විතක්ක විචාරයන් දුරු කෙරේය යනු අරණ විහාර නම් වේ ආදි වශයෙන් විස්තර ව්‍යාඛ්‍යානය ඉදිරිපත් කර තිබේ.[22]

පටිසම්භිදාමග්ගයේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය ප්‍රායෝගිකත්වය යි. ඒ ඒ ඉන්ද්‍රිය පිළිබඳ අවබෝධය ප්‍රායෝගිකව සිදුවන ආකාරය මෙයින් පැහැදිලි කෙරෙයි. මූලික බුද්ධ දේශනා තුළ ඇතුළත්

ඉගැන්වීම් ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අනුකූල පරිද්දෙන් ඉදිරිපත් කිරීම පටිසම්භිදාමග්ගයේ සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. යෝගාවචර පුද්ගලයෙකු අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම යන ත්‍රිලක්ෂණයෙහි මූලික හරය වටහා ගනිමින් ප්‍රඥාවේ පරම තත්ත්වයට ප්‍රවිෂ්ට වන ආකාරය පටිසම්භිදාමග්ගයේ දී සාකච්ඡා කර තිබේ. ඒ සඳහා මූලික බුද්ධ දේශනා පාදක කරගෙන තිබෙන බව විශේෂයෙන් ම කිව යුතුය. භෞතික සෑම වස්තුවක් ම සතර මහා භූතයන්ගෙන් නිර්මිත ය. ඒ සියල්ල අපගේ අත්දැකීම් විෂයෙහි පවත්නා සංඛත ධර්මයන් ය යන යථාර්ථාවබෝධය වටහා ගැනීමට අවශ්‍ය කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම ද මෙයින් සිදු වී තිබේ.

බුදුසමයේ ප්‍රකට ඉගැන්වීම වන අනාත්ම දර්ශනය තහවුරු කිරීම ද පටිසම්භිදාමග්ගයේ ස්වභාවය යි. ලෝකය තුළ සදාකාලික ජීවිතයක් හෝ ආත්මයක් නැති බව සනාථ කිරීමට අවශ්‍ය කරුණු මෙහිදී සාකච්ඡා වී තිබේ.

මාතිකා විස්තර කිරීමේ ක්‍රමය පටිසම්භිදාමග්ගයේ ආවේණික ක්‍රමය වුවත් මාතිකා යටතට ගොනු කරගත් කරුණු අතර වූ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් ඇතැම් විටෙක දී දක්නට නොමැති බව පෙනේ. ඤාණ, දිට්ඨි, ආනාපාන, ඉන්ද්‍රිය, විමොක්ඛ, ගති ආදි වශයෙන් මහා වග්ගයේ එන මාතිකා අතර අන්තර් සම්බන්ධතාවක් දක්නට නොමැත. එහෙත් මෙම මාතිකා විස්තර කිරීම සඳහා යොදා ගන්නා ක්‍රමය නම් එක හා සමාන බව කිව යුතුය. පළමුවන මාතෘකාව දක්වා පසුව එය විස්තර කිරීම එම ක්‍රමවේදය යි.

උදා : මාතිකාව : සොතාවදානෙ පඤ්ඤා සුතමයෙ ඤාණං සුත්වාන සංවරෙ පඤ්ඤා සීලමයෙ ඤාණ සංවරිත්වා සමාදානෙ පඤ්ඤා සමාධි භාවනාමයෙ ඤාණං

විස්තරය : ඉමෙ ධම්මා අභිඤ්ඤෙය්‍යාති සොතාවදානං තං පජානතා පඤ්ඤා. සුතමයෙ ඤාණං. ඉමෙ ධම්මා පරිඤ්ඤෙය්‍යාති සොතාවදානං තං පජානතා පඤ්ඤා සුතමයෙ ඤාණං.

පටිසම්භිදාමග්ගය පිළිබඳ මතවාද

පටිසම්භිදාමග්ගය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායිකව පැනනැගුණු මතවාද මෙන්ම විචාරාත්මක පැනනැගුණු මතවාදයන් ද දක්නට ලැබේ. ඒ පිළිබඳ විමර්ශනයක් ද මෙහිදී ඉදිරිපත් කිරීම යෝග්‍ය වේ.

සුමංගලවිලාසිනි දික්සඟි අටුවාවේ සඳහන් පරිදි දිඝභාණකයෝ පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම පිටකයට අයත් කෘතියක් බව පිළිගත්හ. මජ්ඣිම භාණකයෝ සූත්‍ර පිටකයට අයත් බව පිළිගත්හ.[23] දෙවැනි සංගීතිය වාර්තා කරන දීපවංසය ප්‍රකාශ කරන පරිදි මහා සංඝිකයෝ අභිධර්ම පිටකයත් සමග ම පටිසම්භිදාමග්ගය ද ප්‍රතික්ෂේප කළහ.

පටිසම්භිදාමග්ගය විමර්ශනාත්මකව අධ්‍යයනය කළ බොහෝ විද්වත්හු එය අභිධර්ම පිටකය හා සම්බන්ධ වන බව ප්‍රකාශ කරති.

1. Rhys Davids මැතිනියගේ අදහස අනුව පටිසම්භිදාමග්ගය ඊට හිමි නියම ස්ථානයෙන් ඉවත්ව පවතී. එයට හිමි නියම ස්ථානය අභිධර්ම පිටකය බව එතුමියගේ මතයයි.[24]

2. Oskar Von Hinuber මහතා පටිසම්භිදාමග්ග අභිධර්ම ග්‍රන්ථයක් බව ඍජුව ම ප්‍රකාශ කර තිබේ. ඒ පිළිබඳ වැඩි දුරටත් අදහස් දක්වන ඔහු පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම අත්පොතක් බව ප්‍රකාශ කරයි. ක්‍රි:ව: 2 සියවස වන විට අභිධර්මය සම්පාදනය වී අවසන් වූ බැවින් මෙය ඛුද්දක නිකායට ඇතුළත්ව ඇති බව ඔහු ඍජුව ම ප්‍රකාශ කරයි.[25]

3. කෝගන් මිශුනො මහතාගේ විස්තර අනුව පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම ග්‍රන්ථ බිහිවීමට පූර්වයෙන් සකස් වූ අභිධර්ම ස්වරූපී කෘතියකි.[26]

4. මහාචාර්ය ගුණපාල මලලසේකර මහතා ද පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම සාහිත්‍යයට ඇතුළත් කර දක්වයි.[27]

මෙවැනි විචාරකයන් පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම කෘතියක් සේ හැඳින්වීමට උත්සුක වූයේ විවිධ කරුණු පදනම් කරගෙනය.

ඉහත සඳහන් වූ සුමංගලවිලාසිනියේ එන දීඝභාණක මතවාදය ඉන් එක් කරුණකි. සාමාන්‍යයෙන් අභිධර්ම පිටකාගත කෘතිවල එන 'පකරණ' යන නාමය අභිධර්ම කෘතිවලට පමණක් ආවේණික වූවකි. එම නාමය ම පටිසම්භිදාමග්ගය හැඳින්වීම සඳහා ද යොදා ගැනීම තවත් හේතුවකි. (පටිසම්භිදාමග්ගය කෙළවර වන්නේ පටිසම්භිදාමග්ගකරණං සමත්තං යනුවෙනි) අභිධර්මය පටිසම්භිදාමග්ගය ද මාතිකාවලින් ආරම්භ වීම තවත් හේතුවකි. අභිධර්ම ග්‍රන්ථවල අඩංගු කරුණු පඤ්හපුච්ඡකනය යටතේ සංග්‍රහ කර තිබෙන පරිදි ම පටිසම්භිදාමග්ගයේ ද කරුණු සංග්‍රහය වී තිබීම තවත් හේතුවකි. ධම්මසංගනියේ එන පළමු ප්‍රශ්නය වන 'කතමෙ ධම්මෙ කුසලා. කතමෙ ධම්මා අකුසලා. කතමෙ ධම්මා අව්‍යාකතා. යන්න මඳක් වෙනස්ව පටිසම්භිදාමග්ගයේ දැක්වෙන්නේ මෙසේය. 'කති කුසලා. කති අකුසලා. කති අව්‍යාකතා. යනුවෙනි.

විචාරාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයකින් පටිසම්භිදාමග්ගය දෙස බැලූ විද්වතුන්ගේ අදහස් මෙසේ වුවත් සාම්ප්‍රදායිකව ඒ දෙස බැලූ උගත්තු ඊට විරුද්ධව කරුණු ඉදිරිපත් කළහ.

පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්ම ග්‍රන්ථයක් නොව සූත්‍ර පිටකයට අයත් මූල ග්‍රන්ථයක් බව සනාථ කරන ලබුගම ලංකානන්ද මාහිමියෝ පටිසම්භිදාමග්ග ප්‍රස්තාවනාවේ දී විචාරත්මක මත ඉවතලති. පටිසම්භිදාමග්ගය නාම මාත්‍රයෙහි ඔබ්බෙහි නොහැඳින විවේචනයට ගිය ඔවුහු පටිසම්භිදාමග්ග අභිධර්ම පිටකයට අයත් නොවුණේ මන්දැයි විසඳිය නොහැකි ප්‍රශ්නයකැයි කියති. ප්‍රකරණ ගැන අවබෝධයක් නොමැති වීමත් යට දැක් වූ ආචාර්ය මතය නොහැඳිනීමත් හේතු කොටගෙන පටිසම්භිදා යනු අභිධර්මයකැයි සිතා ගැනීමෙන් වූ සම්මෝහය නිසා පටිසම්භිදාමග්ගය සූත්‍ර පිටකයෙහි ලා සංගායනා කිරීම වරදක් කොට සැලකූ බව පෙනේ. වගකිව යුතු තැන් ඇසුරු කරමින් මෙබඳු අවිචාරාත්මක ප්‍රකාශයන්

කිරීම ධර්මය හා ධර්මධරයන් ලඝු කොට දක්වමින් ආධුනිකයන් නොමග යැවීමකි.[28]

පටිසම්භිදාමග්ගයේ එන ධර්ම කරුණු විස්තර කිරීමේ ආකාරය සැලකිල්ලට ගනිමින් මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක මහතා එය අටුවාවක ස්වරූපය දරන බව ප්‍රකාශ කර තිබේ. පටිසම්භිදාමග්ගයේ පළමු මහාවග්ගයේ ඇති ආනාපාන කථාව දීඝ හා මජ්ඣිම නිකායවල එන සතිපට්ඨාන සූත්‍රයට කරන ලද අටුවාවක් වැනියයි එතුමා ප්‍රකාශ කරයි. විනය මහාවග්ගයේ හා සච්ච සංයුත්තයේ එන ධම්මචක්කපවත්තන සූත්‍රයේ උපුටා දැක්වීමක් පළමු වග්ගයේ ධම්මචක්ක කථාවෙන් දැකගත හැකිය.[29] පසුකාලීන අටුවාවල එන විවරණ ක්‍රමය පටිසම්භිදාමග්ගයේදී ද දැකගත හැකිය.

පාපුණිස්සතී වා ති අධිගමිස්සති[30], භුරිවුච්චති පඨවි[31], භික්ඛුති පුථුජ්ජන කලායාණකො වා හොති භික්ඛු සෙඛො වා අරහා වා අකුප්පධම්මො[32] ආදි නිදසුන්වලින් පටිසම්භිදාමග්ගයේ එන අටුවා ලක්ෂණ හඳුනාගත හැකිය.

පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් ඉදිරිපත් වන අභිධර්ම සංකල්ප

අභිධර්ම අධ්‍යයන මූලාශ්‍රයක් ලෙස පටිසම්භිදාමග්ගයෙහි ඇති වැදගත්කම පිරික්සා බැලීමේ දී මෙහි ඇතුළත් ධර්ම කරුණු අභිධර්ම ග්‍රන්ථවල එන ධර්ම කරුණුවලට වඩා පැරණි බව අවබෝධ කරගත හැකිය. සත්ත්වයා ස්කන්ධ හා ආයතන වශයෙන් වර්ගීකරණය කොට පටිසම්භිදාමග්ගයේ දී ඉදිරිපත් කර තිබේ.

1. පඤ්චස්කන්ධ විභාගය
   රූප, වෙදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ

2. ෂඩ්ධාතු විභාගය
   පඨවි, ආපො, තෙජො, වායො, ආකාස, විඤ්ඤාණ

3. ද්වාදශායතන

චක්ඛු සෙත ඝාණ ජිව්හා කාය මන	ආධ්‍යාත්මික ආයතන	රූප ශබ්ද ගන්ධ රස ස්පර්ශ ධර්ම	බාහිර ආයතන

පටිසම්භිදාමග්ග මහාවග්ගයේ ඤාණ කථාවේ ඇතුළත් ඉන්ද්‍රිය වර්ගීකරණය අභිධර්ම අධ්‍යයනයේ දී ඉතා වැදගත් වේ.

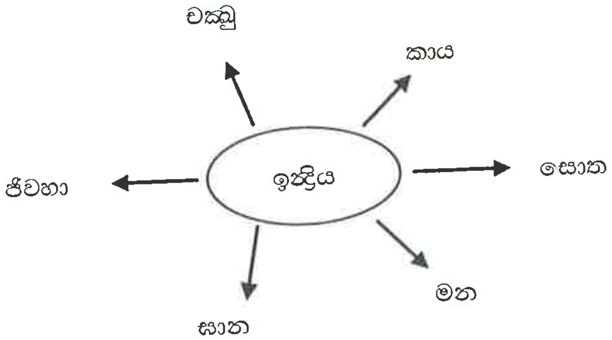
චක්ඛුන්ද්‍රිය	ජීවිතින්ද්‍රිය	විරියින්ද්‍රිය
සොතින්ද්‍රිය	ඉත්ථින්ද්‍රිය	සතින්ද්‍රිය
ඝානින්ද්‍රිය	පුරිසින්ද්‍රිය	සමාධින්ද්‍රිය
ජිව්හින්ද්‍රිය	සුඛින්ද්‍රිය	
කායින්ද්‍රිය	දුක්ඛින්ද්‍රිය	
මනින්ද්‍රිය		

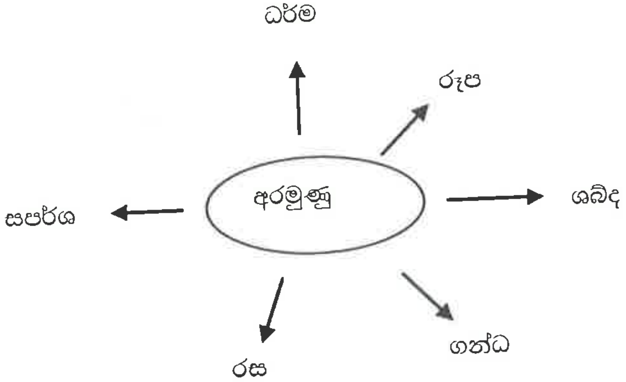
ආදි වශයෙන් දක්වන ඉන්ද්‍රිය විභජනයේ ජීවිතින්ද්‍රිය, ඉත්ථින්ද්‍රිය හා පුරිසින්ද්‍රිය යන ත්‍රිවිධ ඉන්ද්‍රිය අභිධර්මයේ එන නිෂ්පන්න රූපයන්ගෙන් තුනකි. (ධම්මසංගනි රූප කාණ්ඩය)

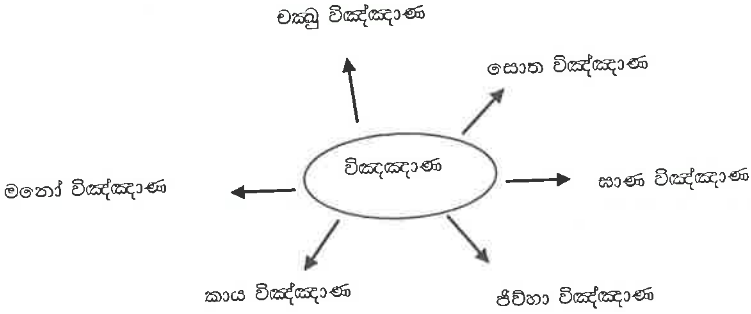
ඤාණ කථාවේ අභිඤ්ඤෙය්‍ය පරිඤ්ඤෙය්‍ය පහාතබ්බ නිද්දේසවලදි අවබෝධ කළ යුතු පිරිසිඳ දතයුතු අත්හළ යුතු සියල්ල පිළිබඳ විවරණයක් දක්නට ලැබේ. එම විවරණයෙන් ද අභිධර්මයට අයත් ඉගැන්වීම් සමුදායක් ඉදිරිපත් වී තිබේ.

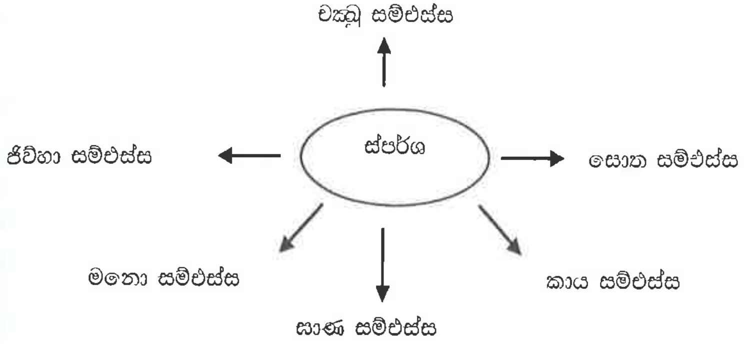
උදාහරණ ලෙස පහාතබ්බ නිද්දේසයේ දී චක්ඛු ආදි ඉන්ද්‍රියන් ද රූපාදි අරමුණු ද චක්ඛුවිඤ්ඤාණාදි විඤ්ඤාණයන් ද චක්ඛු සම්ඵස්සාදි ස්පර්ශයන් ද එමගින් ජනිත වන සුඛ දුක්ඛ අදුක්ඛමසුඛාදි වේදනාවන් ද අත්හළ යුතු බව දක්වන කොටස

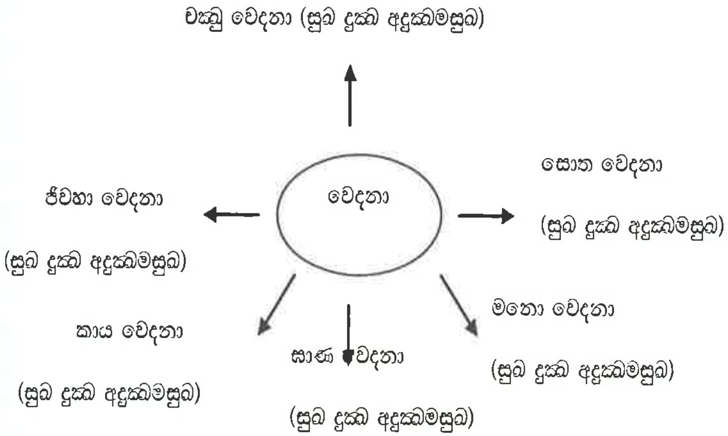
ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එයින් ඉදිරිපත් වන්නේ පහත දැක්වෙන අභිධාර්මික කරුණු ය.











ධම්මට්ඨිති ඤාණ නිද්දේසයේ දී දක්වන ප්‍රතිසන්ධි සඳහා ප්‍රත්‍යවන ධර්මයන් ද ආභිධර්මික විවරණයක් බව පෙනේ. විඤ්ඤාණ, නාම, රූප, ධර්ම, ආයතන, ඵස්ස හා වේදනා ප්‍රතිසන්ධි සඳහා ප්‍රත්‍ය වන ධර්මයන්ය. මෙහිදී විශේෂයෙන්ම ආයතනයක් හැඳින්වීම සඳහා යොදා ගෙන ඇති පසාද යන වචනය අභිධර්ම ග්‍රන්ථවල විශේෂයෙන් භාවිත වූ වචනයක් බව කිව යුතුය.

සම්මසන ඤාණ විස්තරයේ දී පංචස්කන්ධයට අයත් ධර්මයන් කලාප වශයෙන් රැස් කර නිශ්චය කිරීමේ ප්‍රඥාව සම්මසන ඥානය ලෙස හඳුන්වා තිබේ. ස්කන්ධයන් කලාප

වශයෙන් ඒකරාශි කොට විස්තර කිරීම අභිධර්ම අධ්‍යයනයේ දී ඉතා වැදගත් වෙයි.

උදයව්‍යය ඥාණ විස්තරයේ දී පටිසම්භිදාමග්ගය දක්වා ඇති ස්කන්ධයන්ගේ පොදු ලක්‍ෂණ දෙක වන නිබ්බත්ත = උදය, විපරිණාමය = ව්‍යය යන දෙක ද උදවව්‍යය ඥාණ විස්තරයේ දි නිබ්බත්ති (=උදය), විපරිණාම (=ව්‍යය) යනුවෙන් දක්වා ඇති ස්කන්ධයන්ගේ පොදු ලක්‍ෂණ දෙක ද සත්‍ය ලෙසම අභිධර්මයේ එන උප්පාද, ඨිති, භංග යන ලක්‍ෂණ තුනම බව පෙනේ. චරියානානත්ත ඥාණයේ දි දැක්වෙන ඉන්ද්‍රියන් මගින් අරමුණු පිළිගැනීම අභිධර්මයේ චිත්තවීථි විභාගයේ දී සඳහන් සම්පටිච්ඡනයේ කාර්යයම බව කිව යුතුය.

සත්‍යය පිළිබඳ ලක්‍ෂණ දක්වමින් යුගනන්ධ වග්ගයේ සච්චකථාවේ දි දක්වන සංඛත හා අසංඛත ලක්‍ෂණ ද්වය ද පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් ඉදිරිපත් වන අභිධර්මික ඉගැන්වීමකි. සමස්ත ඥේය විෂය හඳුන්වාදීම සඳහා භාවිත ධර්ම යන්න සංඛත හා අසංඛ්‍යත වශයෙන් නිරවශේෂ ව විභජනය කිරීම අභිධර්මයේ දි ඉතා ඉහළින් සිදු වී තිබේ. එයින් සංඛත යනු විවිධ වූ හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගේ සමවායෙන් නිපන් සියලු දේ ය. අසංඛත යනු හේතු ප්‍රත්‍යාදියෙන් සංස්කරණය නොවූ දේ ය. අභිධර්මයේ දී චිත්ත, චෛතසික, රූප යන ත්‍රිවිධ පරමාර්ථ ධර්ම සංඛත වේ. නිර්වාණය අසංඛත වේ. පටිසම්භිදාමග්ගය සංඛත සච්ච හා අසංඛත සච්ච වශයෙන් දෙවැදෑරුම් දක්වා ඇත්තේ එම අභිධාර්මික විවරණය බව පෙනේ. (සංඛතානං කති ලක්ඛණානි. සච්චානං ද්වෙ ලක්ඛණානි සංඛත ලක්ඛණඤ්ච අසංඛත ලක්ඛණඤ්ච)

අභිධර්මයේ රූප විග්‍රහය තුළ හමුවන ඉගැන්වීම පටිසම්භිදාමග්ගයේ දි දක්නට ලැබෙන බව නිදසුන් මගින් සනාථ කළ හැකි සත්‍යයකි. වත්ථුනානත්ත ඥාණයේ දි දක්වා ඇති අජ්ඣත්තික ආයතන (චක්ඛු, සොත, ඝාන, ජිවහා, කාය) අභිධර්මයේ පසාද රූප නමින් දක්නට ලැබෙන ඒවාම ය. බාහිර ආයතන ලෙස ගෝචරනානත්ත ඥාණයේ දී දක්වන රූප ශබ්දාදිය අභිධර්මයේ දි ගෝචර රූප නමින් සලකනු ලබයි. විශේෂයෙන්

ම ගෝචර යන නාමය පටිසම්භිදාමග්ගය තුළ ද සඳහන්ව තිබීම ඉතා වැදගත් වෙයි.

චිත්ත හෙවත් සිත පිළිබඳව පටිසම්භිදාමග්ගයේ ආනාපානසති කථාවේ සඳහන් වන වචන මාලාව අභිධර්ම අධ්‍යයනයට අවකාශ සලසන බව පැහැදිලි ය.

'කතමං තං චිත්තං. යං චිත්තං මනො මානසං හදයං පණ්ඩරං මනො මනායතනං මනින්ද්‍රියං විඤ්ඤාණං විඤ්ඤාණක්ඛන්ධො තජ්ජා මනොවිඤ්ඤාණධාතු ඉදං චිත්තං'

යනුවෙන් ඉදිරිපත් කොට ඇති ආකාරයට චිත්ත මනො මානස හදය පණ්ඩරමන යන වචනවලින් සිත හඳුන්වනු ලබයි. එපමණක් නොව චිත්තය ආයතනයක් හා ඉන්ද්‍රියක් වූ කල්හි මනායතන හා මනින්ද්‍රිය වශයෙන් හඳුන්වන බව ද මෙහි සඳහන් වේ. විඤ්ඤාණ යන නමින් ද චිත්තය හැඳින්විය හැකි බව මෙහි දී අවබෝධ කර ගත හැකිය. එය ස්කන්ධ යටතට වැටුණු කල්හි විඤ්ඤාණ ස්කන්ධයයි. ඊට අනුරූප වූ මනොවිඤ්ඤාණ ධාතුවක් ද වෙතැයි මෙහි සඳහන් වේ. විශේෂයෙන්ම මෙහි පණ්ඩරමන යනුවෙන් දැක්වෙන්නේ අභිධර්මය තුළ සංවර්ධනය වූ භවංග චිත්තය බව කිව යුතුය.

පටිසම්භිදාමග්ග මහාවග්ගයේ ඤාණ කථාවෙහි දැක්වෙන ධ්‍යාන පිළිබඳ විස්තරය ද ආභිධර්මික ඉගැන්වීමකි. භාවනානුයෝගී පුද්ගලයෙකු නිසි පරිදි ක්‍රමානුකූල ලෙස අප්‍රතිහත වීර්යයෙන් යුතුව භාවනාවෙහි යෙදෙන්නේ නම් ඔහුගේ සිතෙහි අනුපිළිවෙළින් ඇතිවන සංවර්ධනය ධ්‍යාන නමින් හැඳින්වේ.

පටිසම්භිදාමග්ගයේ ඤාණ කථාවට ඇතුළත් මග්ගසච්ච නිද්දේසයේ දී රූපාවචර හා අරූපාවචර ධ්‍යාන පිළිබඳව සඳහන් වේ. එම ධ්‍යාන හානභාගිය, ඨිතිභාගිය, විසේසභාගිය හා නිබ්බේධ භාගිය වශයෙන් ප්‍රභේදගත කිරීමක් ද එහි දැක්වේ.

ගෝත්‍රභූ ඤාණ නිද්දේසයේ දී සමථ වශයෙන් උපදින ගෝත්‍රභූ ධර්ම අටක් දැක්වේ. එම අටට ඇතුළත්ව ඇත්තේ රූපී හා අරූපී ධ්‍යානයන් ය.

1. පඨමජ්ඣානය ලබනු පිණිස නීවරණවලට පිටුපෑම
2. දුතියජ්ඣානය ලබනු පිණිස විතක්ක විචාර ඉක්මවීම
3. තතියජ්ඣානය ලබනු පිණිස ප්‍රීතිය ඉක්මවීම
4. චතුත්ථජ්ඣානය ලබනු පිණිස සුඛ දුක්ඛ ඉක්මවීම
5. ආකාසානඤ්චායතනය ලබනු පිණිස රූප, ප්‍රීති, නානත්ත යන සංඥා ඉක්මවීම
6. විඤ්ඤාණඤ්චායතනය ලැබීම පිණිස

   ආකාසානඤ්චායතනය ඉක්ම වීම
7. ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය ලැබීම පිණිස ඉක්මවීම
8. නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය ලැබීම පිණිස විඤ්ඤාණඤ්චායතනය ඉක්මවීම

පටිසම්භිදාමග්ගයට වඩා අභිධර්මයෙහි වෙනසක් ඇතොත් ඒ රූපී ධ්‍යානයන්ට එකතුවන පස්වැනි ධ්‍යානය පමණකි. ධ්‍යාන පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් පටිසම්භිදාමග්ගයේ ඇතුළත්ව ඇති බව මෙහි දි විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතුය. පඤ්ඤාවග්ගයේ ඉද්ධි කථාවේ දි රූපාවචර ධ්‍යානවලට අදාළව ඒ ඒ භූමි දක්වා ඇත්තේ මෙසේය,

ප්‍රථම ධ්‍යානයට විවේක භූමිය යි
ද්විතීය ධ්‍යානයට ප්‍රීතිසුඛභූමිය යි
තෘතීය ධ්‍යානයට උපේක්ෂා භූමිය යි
චතුර්ථ ධ්‍යානයට අදුක්ඛමසුඛ භූමිය යි.

මේ සතර භූමිහු සෘද්ධි ප්‍රතිලාභය පිණිස, සෘද්ධි විකුර්වනය පිණිස, සෘද්ධි විශේෂ පිණිස, සෘද්ධි වශීභාවය පිණිස, සෘද්ධි වෛශාරද්‍ය පිණිස පවතී. නිරෝධ සමාපත්ති ඤාණයේ දි ධ්‍යාන මගින් කාය වාග් මනෝ සංස්කාරයන් සංසිඳුවන බව දක්වා ඇත. ද්විතීය ධ්‍යානයට සමවැදුණහුගේ විතක්ක, විචාර සංඛ්‍යාත වචී සංස්කාර ද චතුර්ථ ධ්‍යානයට සමවැදුණහුගේ ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස සංඛ්‍යාත කාය සංස්කාර ද සංඥාවේදයිත නිරෝධ සමාපත්තියට

සමවැදුණහුගේ සංඥාව හා වේදනාව යන චිත්ත සංස්කාරයන් ද සන්සිඳෙන බව මෙහිදි විස්තර කොට තිබේ.

පටිසම්භිදාමග්ගය තුළින් අභිධර්මයට අදාළ ඉගැන්වීම් රාශියක් ඉදිරිපත් වන බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. එහෙයින් අභිධර්ම අධ්‍යයන මූලාශ්‍රයක් ලෙස ද පටිසම්භිදාමග්ගය භාවිත කළ හැකි බව කිව හැකිය.

සමාලෝචනය

සූත්‍ර පිටකයේ ඛුද්දකනිකායත්ත කෘතියක් ලෙස ත්‍රිපිටකයට ඇතුළත්ව ඇති පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් ඉදිරිපත් වන්නේ චතුර්විධ ප්‍රතිසම්භිදාවන් පිණිස වූ මාර්ගය යි. සත්‍ය ලෙස ම ප්‍රායෝගික ධර්ම මාර්ගයක් ඉදිරිපත් කිරීම මෙහි අරමුණ වී තිබේ. පාලි සම්ප්‍රදාය විසින් මූලික ත්‍රිපිටක කෘතියක් බවට පත් කොට ඇති පටිසම්භිදාමග්ගය මුල් බුදුසමයෙන් බැහැර වූ කරුණු ද ඇතුළත්ව ඇති පශ්චාත්තන කෘතියක ස්වරූපය දරන බව අනාථ කළ හැකි කරුණක් නොවේ. මෙහි පශ්චාත්තන භාවය නිසා ම දෝ බොහෝ විචාරකයෝ මේ පිළිබඳව වඩාත් විමර්ශනශීලි වූහ. ඒ අතර බොහෝ දෙනෙක් පටිසම්භිදාමග්ගය අභිධර්මය හා සම්බන්ධ කරන්නට ද යොමු වූහ. මෙහි ඇතුළත්ව ඇති ආභිධර්මික ඉගැන්වීම් ඊට අනුබල සපයන බවක් ද පෙනී යයි. අභිධර්මයේ දි සාකච්ඡා වන ඛන්ධායතන ධාතු චිත්ත ධ්‍යානාදි ඉගැන්වීම් පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් ද ඉදිරිපත්වන බැවින් අභිධර්ම අධ්‍යයන මූලාශ්‍රයක් ලෙස ද එය භාවිත කළ හැකි බව පෙනේ. විශේෂයෙන් ම සූත්‍රවලින් පසුව අභිධර්මය සංවර්ධනය වීමට පෙර ධර්මය පිළිබඳ වූ විවරණය පටිසම්භිදාමග්ගයෙන් සොයාගත හැකි බව ද මෙහිදි සඳහන් කළ යුතුය.

ආන්තික සටහන්

1 සුමංගලවිලාසිනි, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1918, 11 පිට

2 පටිසම්භිදාමග්ගප්පකරණය, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, කොළඹ, 1982, සංඥාපනය XIII පිට

3 තාසං පටිසම්භිදානං මග්ගො අධිගමූපායොති පටිසම්භිදා මග්ගො, පටිසම්භිදාමග්ග අට්ඨකථා,

Chattha Sangayana CD Rom, Vipasyana Research Institute, India, 1998

4 Vibhangappakarana, PTS, London, p. 293

5 ibid

6 අංගුත්තර නිකාය ටීකාව, Chattha Sangayana CD Rom, Vipasyana Research Institute, India, 1998

7 මිලින්දපඤ්හය, Chattha Sangayana CD Rom, Vipasyana Research Institute, India, 1998

8 Jinālankāra with Translation, Burnouf, London, 1945, Introduction

9 Mahavastu, London, 1965, Introduction, XX VII.

10 Pali English Dictionary, Rhys Davids T.W; PTS, London, 1997, p.400

11 Encyclopedia of Buddhism, p. 67

12 Abeynayake, Oliver; Textual Study of Khuddaka Nikāya, p. 163

13 The Patisambhidā seems to be a commenty any written on the passages which are taken from the vinya and from the collection of the sutta pitaka. ibid, p.162

14 Norman, K.R; A history of Indian literature, 1983, Wiesbaden, p.37

15 Hazra, K.L; Pali Language and Litarature, Delhi,1994, pp. 316-317

16 Hinuber,Oskar von, A Hand book of Pali Literature, Germany, 1996, p. 59

17 Encyclopedia of Buddhism, p. 67

18 The path of Discrimination, A.K.Wader, PTS, London, 1966, Introduction

19 පරිවාරං අත්‍ථුද්ධාරං අභිධම්මපප්කරණං
පටිසම්භිදානං ච නිද්දෙසෙ එකදෙසං ච
ජාතකං එත්තකං විස්සජ්ජිත්වාන අඤ්ඤානි අකරිංසු තෙ
The Dipavamsa, Wimala Carana Low, India, 1959 p. 37

20 පටිසම්භිදාමග්ග, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, කොළඹ, 1982, II, 205 පිට

21 Abeynayake, p. 103

22 පටිසම්භිදාමග්ග, 1982, II, 152 පිට

23 සුමංගලවිලාසිනි, 1918, 11 පිට

24 Abeynayake, Oliver; p. 101

25 Hinuber, 1996, p. 59

26 Encyclopedia of Buddhism, p. 67

27 Dictionary of Pali Proper Names, Malalasekara,G.P.

28 පටිසම්භිදාමග්ග, 1982, සංශෝධනය, XVII

29 Abeynayake, Oliver; p. 162

30 පටිසම්භිදාමග්ග, II 1982, 21 පිට

31 එම, 197 පිට

32 එම, II 207 පිට

භගවද්ගීතාවෙන් ප්‍රකට වන බුද්ධිවිෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදය

හිටපු මහාචාර්ය නවගමුවේ රේවත හිමි

දේවියන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ප්‍රශ්නය දාර්ශනික සංකල්ප අතර පාරභෞතික (Metaphysical) ගැටලුවකි. මේ පිළිබඳ දෘෂ්ටිකෝණ තුනකින් විමසා බැලිය හැකි ය.

1. ආගමික දෘෂ්ටිය
2. මානව විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිය
3. දාර්ශනික දෘෂ්ටිය[1]

01. ආගමික දෘෂ්ටිය

ලෝකයේ සැම තැනකම දේවවාදය මුල් කර ගත් ආගමික ඇදහිලි මුලින් ම බිහි වූ බව පෙනේ. ඍග් වේදයේ ද බබළන වස්තූනට හා ස්වභාව ධර්මයේ විවිධ සංසිද්ධීන්ට දේවත්වාරෝපණය කර ඒවාට පුද පූජා පැවැත් වූ මිනිස් පිරිසකගේ විශ්වාස දක්නට ලැබේ. එසේ ම සදාචාරාත්මක ජීවිතයක් ගත කිරීමට දේව විශ්වාසය හේතු වූ බව පෙනේ. වරුණ දෙවියා වරද කරන අයට දඬුවම් ලබා දෙන බව ඍග් වේදයේ සඳහන් වන අතර දේව දණ්ඩනයට බියෙන් මිනිසුන් වැරදි කිරීම අත් හරින්නට ඇතැ යි අපට සිතේ.[2] දෙවියන් ඇතත් නැතත් දෙවියන් නිමිති කර ගෙන මිනිසා තුළ භක්තිය ඇති වීමත් ඒ අනුව දේව වාදය මුල් කර ගත් ආගමික වාද සකස් වීමටත් දේව සංකල්පය හේතු විය.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

02. මානව විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිය

ලෝකයේ සෑම රටක ම වාගේ ජීවත්වන මිනිස්සු නානාස්වරූපගත් විවිධ දෙවිවරුන් අදහන බව පෙනේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ඒ ඒ ප්‍රදේශවල ජීවත්වන ජනයා විසින් අදහනු ලබන සමන්, කතරගම, විභීෂණ, අයියනායක, මහසෙන්, රන්වල වැනි දෙවිවරුන් ගැන සලකා බැලීම වැදගත් ය. වැද්දන් විසින් ව්‍යාධ දේව ද කම්කරුවන් විසින් කම්මාර දේව ද අදහනු ලැබූ බව මහාවංශයේ සඳහන් වේ.

03. දාර්ශනික දෘෂ්ටිය

විශ්වයේ මූල හේතුව වන නොහොත් විශ්වය මවා එහි ගමන් මග අධීක්ෂණය කරන සර්වඥ, සර්වතෝභද්‍ර, සර්වව්‍යාපී දෙවියන් වහන්සේ (ඊශ්වර) පිළිබඳ සංකල්පය විමර්ශනය කිරීම මෙහි දී වැදගත් වෙයි. ස්වභාව ධර්මයේ වස්තූනට දේවත්වාරෝපණය කිරීම, බහුදේව වාදය (Polytheism) ඒකෙකේශ්වර වාදය (Henotheism) ඒකදේව වාදය (monotheism) ඔස්සේ ඒකත්ව වාදය (Monism) කරා මිනිසාගේ දාර්ශනික සංකල්පය යොමු වූ අයුරු අපට පෙනේ.[3]

දේවවාදය යන්න හැඟවීමට යෙදෙන ඉංග්‍රීසියෙන් යෙදෙන තෙයිසම් (Theism) යන්න ග්‍රීක theos යන්න ඇසුරෙන් තැනෙයි. (Theos + ism = Theism) තෙඔස් යනු දෙවියා ය. ඉසම් යනු ඒ බව ය. දෙවියෙකු සිටින බව නොහොත් දේවවාදය යන අර්ථය ඉන් ලැබෙන අතර මුඛ්‍ය වශයෙන් ඉන් අදහස් වන්නේ ලෝකෝත්තර වූ වන්දනීය, සර්වබලධාරී, සර්වේශ්වර වූ එකම දෙවියෙකු සිටින බව ය. නැතහොත් ඒක දේව වාදයයි. (Monotheism) පුද්ගල ස්වරූපී වන මෙම දෙවියා ගැන මානව අත්දැකීම්වලට ගෝචර වන උපමා මගින්, දෙවියා කෙරෙහි කැප වී ඔහු සමග සිය පුද්ගල ආත්මයකින් සම්බන්ධවීමෙන්, දෙවියන් විසින් නිරාවරණය කරන ලද ශුද්ධ ග්‍රන්ථ (Revelation) කියැවීමෙන්, ආගමික වක්තෘන් ලෙස ක්‍රියා කරන දේව දූතයන් මගින් හෝ ප්‍රාතිහාර්යයන්ගෙන් දතහැකි වෙයි. එවැනි දෙවියෙකු සියලු

ගුණාංගයන්ගෙන් පරිපූර්ණ නිසාත්, සර්වබලධාරී නිසාත් මහා කාරුණික නිසාත්, ලෝකෝත්තර නිසාත් වන්දනීය වෙයි.[4]

දේවවාදය යන්නෙන් ප්‍රධාන වශයෙන් ඒක දේවවාදය අදහස් වෙතත් පාථුලාර්ථයෙන් ගත් විට ස්ත්‍රී හෝ පුරුෂ ස්වරූපී ඕනෑ ම දෙවියෙකු හෝ දෙවිවරුන් පිළිබඳ විශ්වාස අදහස් වෙයි.

දෙවියා ලෝකය පුරා පැතිර සිටියි යන ඉගැන්වීම සර්වව්‍යාපීශ්වර වාදයයි. (Pantheism) දෙවියා විශ්වයෙහි අන්තර්වර්තී ව පැතිර ඇතත් මුළු විශ්වය ම ඔහුගේ අංශුමාත්‍රයකි. ඔහුගේ විශාල කොටසක් ලෝකය ඉක්මවා පැතිර සිටියි යන විශ්වාසය ඊශ්වරාංශුවාදයයි. (Panentheism) ඍග් වේදාගත පුරුෂ සූක්තයේ ද එම අදහස දක්නට ලැබේ. මුළු මහත් විශ්වය ම පුරුෂගේ පාදයකි. ඔහුගේ ඉතිරි තුන් පාදය ස්වර්ගයේ අමරණීයත්වය වේ යැයි එහි සඳහන් වෙයි.[5] ඊශ්වර නිර්මාපක ක්‍රියාවේ යෙදුණත් මැවීමෙන් පසු ලෝකයට බලපෑම් සිදු නොකරන බව පවසන උගැන්වීම (Deism) නම්. ඩෙයිසම් යන්නෙහි තේරුම ද දේවවාදය යන්න ය. පුද්ගල ස්වරූපී නොවන අනිර්වචනීය, සර්වව්‍යාපී මූල තත්ත්වයක් විශ්වය ප්‍රභවය වීමට හේතු වී යැයි උගන්වන්නේ ඒකත්ව වාදයෙනි. (Monism). උපනිෂද් දර්ශනය හා ශඞ්කරගේ අද්වෛත වේදාන්ත දර්ශනය යථෝක්ත ගණයට අයත් ය.

සර්ව බලධාරී දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම අදේව වාදයයි. (Atheism) බටහිර දර්ශනයේ දී මුලින් ම අදේවවාදීන් ලෙස හැඳින් වූයේ ක්‍රිස්තු භක්තිකයන් බව පෙනේ. ඒ ඔවුන් පැරණි රෝමන්වරුන් විසින් පිළිගත් පූර්ව දෙවිවරුන් ප්‍රතික්ෂේප කළ නිසා ය. වර්තමාන යුරෝපයේ අදේව වාදය ලෙස සාමාන්‍යයෙන් සැලකෙන්නේ ජුඩෝ ක්‍රිස්තියානි දේවවාදය (Juedo Christian theism) ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ය. එම ඉගැන්වීමට අනුව සර්ව බලධාරී, සර්වඥ, සර්වත්‍රව්‍යාපී, පුද්ගල ස්වරූපී දෙවියෙක් වෙයි. හේ තමා නිර්මාණය කළ විශ්වය කෙරෙහි අවධානයෙන් පසු වෙයි. ශ්‍රැතිය මගින් හේ සිය ප්‍රජාවට උපදෙස් දෙයි. දෘඪ අදේවවාදීහු (Positive atheists) යථෝක්ත දෙවියන් ද විශ්වයේ නියතිය

(Cosmic destiny) ද, එහි අධිභෞතික ප්‍රභවය (Supernatural Origin) ද, අමරණීය ආත්මය ද, බයිබලය වැනි හෙළිදරව් ග්‍රන්ථ (Revelations) ද, ආචාර ධර්මවල පදනම විය යුත්තේ ආගම ධර්මය වේ යන මතය ද බැහැර කරති.[6]

ආගම් ඇති වීමට දේවවාදය බොහෝ අවස්ථාවලදී පදනම් වුවත් සෑම ආගමක් ම දේවවාදී නොවේ. ඇතැම් ආගම් අදේවවාදී වුව ද දෙවියන්ගේ පැවැත්ම මුළුමනින් ම බැහැර නොකරයි. නිදසුනක් සේ බෞද්ධ හා ජෛන ආගම් දැක්විය හැකි ය. ඒවායේ දී නිර්මාපක දෙවියෙකුගේ පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප වෙතත් අවශේෂ වූ දෙවිවරුන්ගේ පැවැත්ම බැහැර නොකෙරේ. විද්‍යා පුනරුද යුගයේ ජීවත් වූ ඇතැම් චින්තකයෝ සුප්‍රකට අදේවවාදීහු වූහ. සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය යුගයේ එංගලන්තයේ විසූ ඉංග්‍රීසි කවීන් වන පර්සි ෂෙලී (Percy Shelly) හා බයිරන් සාමිවරයා (Lord Byron) ද නවකථා රචක තෝමස් හාඩි (Thomas Hardy) ද, ප්‍රංශ ජාතිකයන් වන වෝල් ටෙයාර් (Voltair) සහ ජීන් පෝල් සාත්රේ (Jean paul satre) ද, ඇමරිකන් රචකයන් වන මාර්ක් ට්වෙන් (Mark Twain) හා අප්ටන් සින්ක්ලෙයාර් (Upton sinclair) ද, සුප්‍රකට ජර්මන් චින්තකයන් වන කාල් මාර්ක්ස් (Carl Marx) හා ආතර් ෂොපන්හුවර් (Arthur Schopenhaner) ද, විසිවෙනි සියවසේ විසූ දාර්ශනිකයෙකු වන බර්ටන් රසල් (Bertrand Russell) හා ඔස්ත්‍රියානු මනෝවිද්‍යාඥ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් (Sigmund Freund) ද යන මොවුහු සුප්‍රකට අදේවවාදීහු වෙති.[7]

දෙවියන්ගේ පැවැත්ම දාර්ශනික ගැටලුවක් වී ඇති බව අපට පෙනේ. මධ්‍ය කාලීන යුගයේ බටහිර දර්ශනය ක්‍රිස්ත්‍රියානි දේව ධර්මය අනුව සකස් වූ අතර එවක විසූ දාර්ශනිකයෝ සෑමවිට ම වාගේ පල්ලියේ පියවරු වූහ. ශාන්ත තෝමස් (St. Thomas) ශාන්ත ඔගස්ටින් (St.Ougnstine) ශාන්ත ඇන්ස්ලම් (St. Anslem) ආදීහු දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම ඔප්පු කිරීමට විවිධ දාර්ශනික තර්ක ඉදිරිපත් කළහ.

මූලහේතු තර්කය (The cosmological argument or The argument from first cause)

ශාන්ත ඇක්වයිනාස්තුමා හා 18 වෙනි සියවසේ විසූ ඉංග්‍රීසි දාර්ශනිකයෙකු වන සැමුවෙල් ක්ලාක් (Samwel Clarke)[8] විසින් මෙය ඉදිරිපත් කරනු ලැබිණ. සෑම ඵලයකට ම හේතුවක් තිබේ. පුටුව දැවයෙන් තැනේ. දැවය ගසෙන් ලැබේ. ගස බීජයකින් ඇතිවෙයි. මේ සියල්ලට ම මුල් වූ මූල හේතුවක් තිබිය යුතු ය. ඒ සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ ය. ඇරිස්ටෝටල් ද මෙවැනි තර්කයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. කාරකයෙකුගෙන් තොරව ලෝකය නොතැනේ. කළය සෑදීමට කුඹලෙකු සිටින්නාක් මෙන් විචිත්‍ර වූ මේ ලෝකයෙහි කාරකයා දෙවියන් ය. චලනයට හා පරිණාමයට පත්වන මේ ලෝකය චලනයට හා පරිවර්තනයට භාජනය නොවන මූල තත්ත්වයක් නිසා බිහිවිය යුතු ය. ඇරිස්ටෝල් ඒ දෙවියා අචල චාලක (Unmoved mover) ලෙස හඳුන්වා ඇත. අප පෙරදිග දර්ශනය දෙසට යොමුවෙතොත් උපනිෂද් දර්ශනාගත බ්‍රහ්මන් පිළිබඳ මෙහි දී අපගේ මනස යොමු වේ. මේ සියලු සත්වයෝ යමකින් හට ගනිත් ද, යමක් ඇසුරෙහි ජීවත් වෙත් ද, අවසානයේ යමකට පිවිස නිලීන වෙත් ද, ඒ බ්‍රහ්මන් යැයි උපනිෂදයන්හි පැවසේ.[9] භගවද්ගීතාවට අනුව ශ්‍රී කෘෂ්ණගෙන් සියල්ල බිහි වේ.[10] ඔහු සර්වව්‍යාපී, සර්වතෝභද්‍ර, සර්වඥ, සර්වේශ්වරයා වෙයි.

මූල හේතුක තර්කය දාර්ශනිකයන්ගේ විවාදයට පාත්‍ර වූ ගැටලුවකි. හේතුඵල පරම්පරාවක ආරම්භක හේතුවක් දැක්වීම කළ හැකි ද? යන්න මූලික ගැටලුවකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ පුද්ගලයාගේ සංසාර ගමන සිදුවන ආකාරය පෙන්වීමට යොදාගත් ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදය චක්‍රාකාර වූ හේතුඵල සන්තතියකි. එම හේතුඵල සන්තතිය දෙවියන් වහන්සේ මෙන් අපගේ අත්දැකීමට භාජනය නොවන පාරභෞතික සංකල්පයක් නොවේ. ස්වසංවේද්‍ය වූ ධර්මතාවකි. ලෝකය වැනි භෞතික පැවැත්මකට ඊශ්වර වැනි අභෞතික හේතුවක් දැක්වීම අතාර්කික ය. දෙවියන් ඇතත් නැතත් ධර්ම නියාමට අනුව ලෝක පරිණාමය සිදු වේ. විශ්වයේ ම ගතිය තීරණය වේ. එහෙත් දේවවාදයේ ගැලුණු විද්වත්හු කෙසේ

හෝ දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ඔප්පු කිරීමට තැත් දරති. ඇමරිකන් දාර්ශනිකයෙකු වන විලියම් ලෙන් ක්‍රෙග්ගේ (William Lane Craig) ලෝකාරම්භයෙහි සිදු වූ මහා පිපුරුමට (Big bang) හේතුව දෙවියන් වහන්සේ යැයි පැවසුව ද අප්‍රමාණ වූ ග්‍රහ තාරකා සහිත අසීමිත විශ්වයේ සදාතනිකව පවත්නා පරිණාමීය ක්‍රියාවලියේ මූල හේතුව ලෙස දෙවියන් වහන්සේ සිටිතැයි නූතන විද්‍යාඥයෝ නො පවසති.

සද්භාව තර්කය (The ontological argument)

සද්භාව තර්කය භාෂාව හා තර්කන්‍යාය මත ගොඩනැගී ඇත. දෙවියන් යැයි කී කෙනෙහි ම පැවැත්ම ගම්‍ය වන බව මෙම තර්කයට අනුව කියැ වේ. එහෙත් එය එසේ ද? ''මේ මේසය'' යැයි කී විට අප ඉදිරියේ පවත්නා සත්‍යක්ෂණය කළ හැකි මේසයක් ගැන කියැවෙන නිසා එයින් පැවතීම ගම්‍ය වෙතත් ඉන්ද්‍රියගෝචර නොවන පාරභෞතික සංකල්පයක් වන 'දෙවියන්' යැයි කී පමණින් පැවැත්මක් ගම්‍යමාන නොවේ. එසේ නම් 'අහස් මාළිගා' 'වඳියගේ පුතා' වැනි වචන කී විට ද පැවැත්මක් ගම්‍ය විය යුතු ය. 'අන්ධයාට ඇස් නොපෙනේ' වැනි විශ්ලේෂි ප්‍රස්තුතයක් ගැන නම් අන්ධයා යැ යි කී කෙනෙහි ම ඇස් නොපෙනෙන බව ද අර්ථ ගැන්වේ. එහෙත් දෙවියන් යැයි කී කෙනෙහි පැවැත්මක් නො හැඟ වේ. ශාන්ත ඇන්ස්ලම් (Saint anslem) විසින් 11 වන සියවසේහි ගොඩ නැගූ සද්භාව තර්කය දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ප්‍රකට කිරීමට අපොහොසත් බව පෙනේ.[11]

සාධ්‍යතා තර්කය (The Telological argument or The argument from Desing)

(රටා තර්කය)

18 වැනි සියවසෙහි විසූ දාර්ශනිකයෙකු වන විලියම් පාලේ[12] (William Paley) විසින් ඇති කළ සාධ්‍යතා තර්කයට අනුව විශ්වය යන්ත්‍රයක් වැනිය. යන්ත්‍ර බුද්ධිමතුන් විසින් තනනු ලැබේ. විශ්වය අතිශයින් සංකීර්ණ වූ එක් යන්ත්‍රයක් සේ ගතහොත් එහි එක් එක් කොටස තනා ක්‍රමානුකූලව ක්‍රියා කිරීමට විශිෂ්ට ගණයේ

නිර්මාණ ශිල්පියෙක් අවශ්‍ය වෙයි. ඒ දෙවියන් වහන්සේ ය. 18 වැනි සියවසේ විසූ ස්කෝට් ජාතික දාර්ශනිකයෙකු වූ ඩේවිඩ් හියුම් යථෝක්ත යන්ත්‍රෝපමාව අඩුපාඩු සහිත බව පෙන්වා දෙයි. යන්ත්‍රයකින් එහි පරපුර බිහි නොවේ. විශ්වය සජාතීය වර්ගයන් නැවත නැවතත් උනුනුන් බිහි කිරීම මගින් පරිණාමය වන්නකි. මේ නිසා යන්ත්‍රෝපමාව අඩුපාඩු සහිතය. දිවා රෑ ඇති වීම, ග්‍රහවස්තූන් ඉලිප්සාකාර මාර්ගවල ගමන් කිරීම, ගස්වැල් ආදිය ඒ ඒ සෘතූන්හි සමාන විපර්යාසයනට භාජනය වීම, පෘථිවිය තුන්සිය හැටපස් දිනකින් සිය ගමන් මාර්ගය සම්පූර්ණ කිරීම ආදිය ක්‍රමානුකූලව සිදු වන්නේ දෙවියන් වහන්සේ ඒවා නිරීක්ෂණය කරමින් මෙහෙයවන නිසා බව රටා තර්කය අනුව කියෑ වේ. ඔබේ නිවස හා අවට පරිසරය පවිත්‍රව තබා ගැනීමට ඔබ ක්‍රියාත්මක වන්නාක් මෙන් ඊශ්වර ඒ ඒ වස්තූන් ක්‍රමානුකූලව හසුරුවන විශ්ව ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳ නියාමකයා වේය යන්න බැලූ බැල්මට තාර්කික ලෙස පෙනේ. එහෙත් ඒ ඒ දෙසට අයත් ධර්මතා තිබේ. උඩක ඇති දෙයක් ඉඩක් ලද කෙනෙහි ම බිමට වැටේ. සූර්යාගේ ආකර්ෂණය නිසා ග්‍රහ වස්තූහු හිරුවටා ගමන් කරති. පෘථිවිය සූර්යා වටා යන ගමනේ දී සෘතු විපර්යාස ඇති වන්නේ පෘථිවියෙහි ඇලවීම හා පවත්නා ස්ථානය අනුවය. ඒ ඒ සෘතුවලදී වෘක්ෂ ලතා අනුරූපීව හැසිරීම නිසා සෘතුජ විපර්යාසයනට ආවේණික ගති ස්වරූප ඔවුන් තුළ පහළ වෙති. මේ භෞතික රටාව තෝරා දීමට දෙවියන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය අවශ්‍ය නැත. ධර්මන්‍යායට විශ්වයේ පවත්නා ඒකරූපී ක්‍රියාවලිය හැඩගැස්විය හැකි ය. මේ නිසා දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ඔප්පු කිරීමට රටා තර්කය ප්‍රාමාණික නැත.

ආචාරවාදී තර්කය (The moral argument)

ආචාරවාදී තර්කය දියුණුවට පත් කළේ 18 වන සියවසේ ජර්මනියේ විසූ එම්මැනුවෙල් කාන්ට්[13] (Immanuel Kant) නම් දාර්ශනිකයා ය. ඔහු පරම යහපතෙහි (The highest good) සදාචාර සද්ගුණ (Moral virtue) අන්තර්ගත බව ද, එම සදාචාර සද්ගුණයන් රැකීමේ ආනිශංස සුබය බව ද පවසයි. මේ නිසා

මානවයාගේ විශිෂ්ටතම යුතුකම වනුයේ එම පරම යහපත අවබෝධ කර ගැනීම ය. සුබය හා සද්ගුණය අතර ආනුරූප්‍යයක් ඇති කළ හැකි විශ්වයේ පහළ වීමට හා ප්‍රවර්තනයට හේතුවන උත්තරීතර හේතුවක් නොමැති නම් පරම යහපත අවබෝධ කරගත නොහැකි ය. එම පරම හේතුව අනෙකක් නොව දෙවියන් වහන්සේ ය. මෙම තර්කය අනුව හොඳ නරක ඇගයීම සඳහා පරම යහපතින් යුත් හේතුවක් අවශ්‍ය වේ. එහෙත් ව්‍යවහාර ලෝකයේ පරම යහපතක් (මුළුමනින් ම හොඳ දෙයක්) තිබේ ද? හොඳ හා නරක සාපේක්ෂක ය. එකක් වඩා හොඳ වන්නේ නරක දෙයක් සමග සන්සන්දනය කිරීමෙනි. අප සොයන්නේ වඩා හොඳ දෙය මිස පරම හොඳ නොවේ. පාරභෞතිකව පවත්නා පරම යහපතක් නිෂ්ටාව සේ ගෙන හොඳ දෙය තෝරන්නෝ සිටිත් නම් ඒ මේ තර්කය නගන දර්ශනිකයාගේ සිත තුළ ය. හොඳ හා නරක පවත්නේ සාපේක්ෂකවය. ඒවා අදාළ වන්නේ දෙවියන්ට නොවේ. මිනිසාට ය. මිනිසා මිනිසා සමගත්, සෙසු සත්වයන් සමගත් පරිසරය සමගත් ගැටෙන විට හොඳ නරක ආදිය ඇති වෙයි. පරම හොඳ යන්න සංකල්පයක් මිස කිසි තැනක පවත්නා සත්‍යතාවක් නොවේ. ඊශ්වරගේ මහා කාරුණිකත්වය සැකයට භාජනය කරන තර්කයක් ලෙස ආචාරවාදී තර්කය පිළිබඳ ගැටලුව ගත හැකි ය.

විශ්ව නිර්මාණ ගැටලුව (The Problem of creation)

ඊශ්වරගේ විශ්වනිර්මාපකත්වය ද ගැටලුවකි. දෙවියන් විශ්වය නිර්මාණය කළේ කුමකින් ද? ආදි කල්පික ද්‍රව්‍යයකින් ඔහු එය තැනුවේ නම් ආරම්භයේ දී පැවති එක ම සත්තාව දෙවියන් නොවේ. එයට අමතරව ද්‍රව්‍යය ද තිබී ඇත.

දෙවියන් සිය ශරීරයෙන් විශ්වය මැවී නම් නිර්මාණයෙන් පසුව ඊශ්වර නො මැත. ඇත්තේ ලෝකය පමණි. ඊශ්වර නැති නිසා ඔහුට යාඥා කිරීමෙන් පලක් නැත. ඊශ්වර සිය ශරීරයේ කොටසකින් විශ්වය මැවී නම් එය ද අතාර්කික ය. මැවූ ලෝකය පරිවර්තනයට භාජනය වේ. ඊශ්වරගේ ඉතිරි කොටස අපරිවර්තිතව

පවතී. දෙවියන්ගේ කොටසක් ලෝකය බවට පත්ව පරිවර්තනය වෙද්දී ඉතිරිය නොවෙනස්ව පවතී යැයි කීම නොගැළපේ.

පෞද්ගලික ප්‍රත්‍යක්ෂ තර්කය (The Argument of Persanal Experience)

ඇතැම් දේවවාදියෙක් භාවනාවෙන් ආධ්‍යාත්මය දියුණු කළ විට දෙවියන් සමග සම්බන්ධ විය හැකි බව ද ආධ්‍යාත්මික ප්‍රතිවේධයකින් ඔහුගේ පැවැත්ම ඔප්පුවෙන බව ද පවසති. එහෙත් එවන් අත්දැකීම් ලැබෙන්නේ සීමිත පිරිසකට ය. එය වැඩි දෙනාගේ ප්‍රත්‍යක්ෂයට ගෝචර නොවන නිසා වාස්තවික (Objective) නො වේ. යමෙක් දෙවියන් ඇතැයි දෘඪ පිළිගැනීමකින් යුතුව ඔහු ගැන භාවනා කළොත් ඔහුට නැති දෙවියෙක් මැවී පෙනේ. ඔහු දෙවියන් තමන්ගෙන් බැහැර ද සිටින සේ දකියි. මෙය මනසින් කරන ප්‍රක්ෂේපණයකි. සිතෙහි ඇති දෑ පිටතට දමා බැලීමකි. (Mental Projection) ඇස දකින්නේ සිත දකින දෙයයි.

නපුර පිළිබඳ ගැටලුව (The Probelem of evil)

දෙවියන් වහන්සේ මහා කාරුණික නම් ලෝකයේ නපුර (evil) දක්නට ලැබෙන්නේ ඇයි. ඉදින් දෙවියන් සර්ව බලධාරී (Omnipotent) නම් ඔහුට නපුර ලෝකයෙන් ම බැහැර කළ නොහැක්කේ මන් ද? දෙවියන් වහන්සේ මහාකාරුණික නම් ඔහු අවශ්‍යයෙන් ම නපුර ලෝකයෙන් ඉවත් කළ යුතු ය. මේ ගැන දේවවාදීන් දෙන පිළිතුර වන්නේ මිනිසා තුළ දයාව අනුකම්පාව ඇතිවීමට ලෝකය තුළ නපුර ද තිබිය යුතු බව ය. නිදසුනක් සේ ගිලානෝපස්ථානය ගත හැකි ය. රෝග නපුරු ය. එහෙත් එනිසා මිනිසාට ගිලානෝපස්ථානයට ඉඩ සැලසේ. එමගින් ඔහු තුළ දයාව හා කරුණාව ජනනය වේ. මේ නිසා ලෝකයෙහි නපුර ද පැවතිය යුතු ය.[14]

දෙවියන් මහා කාරුණික නම් අයෙකු සුඛිත මුදිත කරන්නේත් තවකෙකු අන්ත දුගියෙකු කරන්නේත් ඇයි? මහාකාරුණික වූ ලෝක නිර්මාපකයා කාටත් සම සේ තටයුතු කළ යුතු නොවේ

ද? මෙයට පිළිතුරු දෙන දේවවාදියා මෙසේ පවසයි. ඇතැමෙකුට සියලු සැප ලැබෙන්නේත් තවකෙකු දුකට පත් වන්නේත් කර්මය නිසා ය. අයෙකු දුකට හා තවත් අයෙකු සැපයට පත්වන්නේ කර්මය නිසා නම් දෙවියන්ට වැඩි බලයක් කර්මයට ඇත. එනිසා දෙවියන්ට කර්මය වෙනස් කළ නොහැකි ය. පුද්ගලයාගේ කර්මය ඔහුට හොඳ නරක ගෙන දේ නම් දෙවියෙකු අවශ්‍ය ද? කර්ම න්‍යාය ඉවත් කළ නොහැකි දෙවියන්ගේ සර්වබලධාරීත්වය ද සැකයට භාජනය වේ. ඊශ්වරගේ සර්වබලධාරීත්වය සැකයට භාජනය කරන උභතෝකෝටික ප්‍රශ්නයක් ඇත. එය මෙසේ ය. දෙවියන් වහන්සේට තමාහට එසවිය නොහැකි ගල් පර්වතයක් මැවිය හැකි ද? එවැන්නක් මැවිය නොහැකි නම් හේ සර්ව බලධාරී නොවේ. ඔහුට එවැන්නක් මැවිය හැකි නම් තමාට ඔසවන්නට බැරි පර්වතයක් මැවූ හෙයින් ඔහුගේ සර්ව බලධාරීත්වය ඉවත්ව යේ.

පැසල්ගේ ඔට්ටුව (Pascel's Wager)

17 වන සියවසෙහි විසූ ප්‍රංශ දාර්ශනිකයෙකු වන බ්ලේසේ පැසල් (Blaise Pascal) දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳ විශ්වාසය වඩාත් වාසිදායක ඔට්ටු ඇල්ලීමක් යැයි පවසයි. යමෙක් දෙවියන් ගැන විශ්වාස කරයි නම් එය වඩාත් වාසිදායක ය. ඒ නිසා ඔහුට ලැබෙන ප්‍රතිලාභ අසිරිමත් ය. අවිශ්වාස කරන්නාට ලැබෙන්නේ අතිශයින් ම අල්ප වූ පාරිතෝෂිකයකැයි හේ පවසයි. මේ ගැන විද්වත්හු මෙසේ තර්ක කරති '' දෙවියන් ගැන විශ්වාස කරන්නා වූ පව්කාරයාට උන්වහන්සේ අපායෙහි වඩාත් හොඳ ස්ථානයක් වෙන් කර තිබේ ද?''[15]

දෙවියන් වහන්සේගේ සර්වබලධාරීත්වය, මහාකාරුණිකත්වය හා විශ්වනිර්මාපකත්වය පිළිබඳ විද්වතුන්ගේ අවිශ්වාසය ප්‍රකට වූ බව ඉහත දී දුටුවෙමු. ඊශ්වරගේ අස්තිස්ත්වය ප්‍රකට කිරීමට දේවවාදීන් ඉදිරිපත් කළ තර්ක ප්‍රමාණවත් නොවන බව ද දුටුවෙමු. දේවවාදය විද්වතුන්ගේ උපහාසයට හා සැකයට භාජනය වුවත් දේවවාදියා පරාජය පිළිගැනීමට කිසිසේත ම කැමති නොවී ය.

ඔහු ඊශ්වරගේ ස්වරූපය හා ක්‍රියාකාරීත්වය සමාන්‍ය ජනයාගේ බුද්ධියට ගෝචර නොවන බව පළකරමින් බුද්ධි විෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදයට (Supraratinalistic theism) අවතීර්ණ විය. ඒ අනුව ඊශ්වර හා ඔහුගේ නිර්මාපකත්වය වචනයෙන් ප්‍රකාශ කළ හැකි නොවේ. අනිර්වචනීය වෙයි. දෙවියන් ගැන කීමට භාෂාව කිසිසේත් ම ප්‍රමාණික නොවේ. මේ නිසා දේවවාදය පිටු දැකීමට විද්වතුන් නගන තර්ක ද ප්‍රාමාණික නොවේ. දෙවියන් වහන්සේ යනු අපගේ බුද්ධියට ගෝචර නොවන සත්තාවකි.

භගවද්ගීතාව ලියැවෙන යුගය වන විට භාරතය ද විවිධ ආගමික දාර්ශනික දෘෂ්ටීන්ගෙන් පිරී පැවතිණි. දේවවාදය මෙන් ම අදේවවාදය ද, භෞතික වාදය ද භාරතීය ජනයාගේ සිත් සතන් විවිධ දිශාවන්ට යොමු කරවමින් පැවති යුගයක බෞද්ධ ජෛන වැනි දර්ශන ද චාර්වාකයන්ගේ ලෝකායතික මත ද නිසා දේවවාදීන්ට ස්වවාද සංස්ථාපනය සඳහා මහත් ප්‍රයත්නයක් දරන්නට සිදු විය. ශ්‍රී කෘෂ්ණ නැමති සර්වඥ, සර්වතෝභද්‍ර, සර්වව්‍යාපී, සර්වේශ්වරයාගේ උත්තරීතර පැවැත්ම සංශයවාදීන්ගේ තර්ක මගින් සැකයට පාත්‍ර නො වීම සඳහා ගීතා කතුවරයා ද බුද්ධිවිෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදයක් ගොඩනගා ඇතැයි උගත් පාඨකයෙකුට තර්ක කළ හැකිය.

භගවද්ගීතාවෙහි දී ශ්‍රී කෘෂ්ණ අර්ජුනට මෙසේ පවසයි. " මම මේ නො නස්නාසුළු යෝගය විවස්වත්ට පැවසීමි. විවස්වත් මනුට ද මනු ඉක්ෂ්වාකුට ද එය උගැන්විය. මෙසේ පරම්පරාවෙන් පැමිණියා වූ මෙම යෝගය කලකදී නෂ්ටප්‍රාය විය. ඔබ මගේ භක්තයෙකි යන අදහසින් අද එය ඔබට කීමි" අර්ජුන මෙසේ ප්‍රතිවදන් දෙයි. ඔබගේ උපත පසු කලක සිදු විය. විවස්වත් ඔබට පෙර විසීය. ඔබ මෙය පළමුවෙන් ඔහුට කී බව මම කෙසේ අදහම් ද?[16]

අජෝ'පි සන්නව්‍යයාත්මාපි භූතානාමීශ්වරෝ'පි සන්
ප්‍රකෘතිං ස්වාමධිෂ්ඨාය - සම්භවාම්‍යාත්මමායයා[17]

"මා කිසිදා නූපන්නෙකු වූව ද, විනාශ නොවන ආත්මයක්

ඇත්තෙක් වුව ද භූතේශ්වර වූව ද සිය දිව්‍යමය ප්‍රකෘතිය ඇසුරු කර ගෙන මායා බලයෙන් නැවතත් නැවතත් පහළ වන්නෙමි.

මෙහිදී ශ්‍රී කෘෂ්ණ තමා 'අජ' නොහොත් කිසිදා නූපන් කෙනෙකු බව පවසයි. යමෙකු යම්දාක උපන්නේ නම් එයට පෙර ඔහු නොසිටියි. යමෙක් 'අජ' නම් ඔහු සදාකාලික ය. පුරාණතම දෙයට ද වඩා ඔහු පුරාණ ය. අව්‍ය ය යන්නෙන් පැවසෙන්නේ ව්‍යය නොවන විනාශ නොවන දෙයයි. ශ්‍රී කෘෂ්ණ එසේ විනාශ නොවන්නෙකි. කාගේ වුව ද ආත්මය අව්‍ය බව හින්දු දර්ශනයේ පැවසේ. අව්‍යය වූ ආත්මයක් ඇති ශ්‍රී කෘෂ්ණ සෙසු ආත්මයනට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ ය. ඒ ඔහු භූතේශ්වර නිසා ය. සාමාන්‍ය ආත්මයක් පුනර්භවයක් ලබද්දී පූර්වජන්මයන්හි සිදු වූ සියල්ල ඔහුට අමතක වෙයි. ග්‍රීක ඉගැන්වීමට අනුව ඔහු විස්මරණ නදියෙහි (River of forgetfulness) ගිල්වනු ලැබේ. එහෙත් භූතේශ්වර වූ ශ්‍රී කෘෂ්ණ විස්මරණයෙන් තොරව වෙනත් ස්වරූපවලින් පහළ වෙයි. ඔහු නැවත උපතක් ලබන්නේ දිව්‍යමය ප්‍රකෘතිය ඇසුරෙනි. ඒ සඳහා ඔහුට සිය මායා ශක්තිය උපකාරී වෙයි. අජ වූවෙකුගේ නැවත පහළ වීම විරෝධෝක්තියකි. ඔහු සදාකාලික ය එහෙත් දිව්‍යමය වූ මායා බලයෙන් යුත් විශ්වනිර්මාපක ශ්‍රී කෘෂ්ණ සම්බන්ධයෙන් සාමාන්‍ය ජන්මීයෙකුට හිමි ධර්මතා අදාළ නොවේ. ඔහුගේ ස්වරූපය බුද්ධි විෂය ඉක්මවා ගොස් ඇත.

ජන්ම කර්ම ච මේ දිව්‍යං - ඉති යො වෙත්ති තත්වතඃ
ත්‍යක්ත්වා දෙහං පුනර් ජන්ම - නේති මාමෙති සොර්ජුන[18]

''අර්ජුන මාගේ උපත හා ක්‍රියා දිව්‍යමය යැයි යමෙක් තත්‍වාකාරයෙන් දනී ද, ඔහු කාබුන් මරණින් මතු පුනර්ජන්මයක් නො ලබා මා කරා පැමිණෙයි.'' විශ්ව නිර්මාණය, ප්‍රවර්තනය හා සංහාරය සිදු කරන සර්වේශ්වරයා වන ශ්‍රී කෘෂ්ණයනගේ උත්පත්තිය හා ක්‍රියා දිව්‍යමය වෙයි. සාමාන්‍ය අයෙකුගේ උපතක් මෙන් ඔහුගේ උපත ගිණිය යුතු නොවේ. ක්‍රියාවන් ද එසේ ය. තමාට පෙර විසූ විවස්වත්ට යෝග ඉගැන්වූ ශ්‍රී කෘෂ්ණගේ බොහෝ ජනම ඉකුත් වී ඇත. එහෙත් ඔහුට භවයෙන් ප්‍රච්ඡන්න වූ ඒ සියල්ල මතකය. ඇත්ත වශයෙන් ම ඔහුගේ උපත මායා ස්වරූපී

වූවකි. යම් විටක ලෝකයෙහි අධර්මය රජයමින් ධර්මය වල් වදින විට අසත්පුරුෂයන් වනසා සත්පුරුෂයන්ට පිහිට වීමට හා ධර්මය සංස්ථාපනය කිරීමට යුගයෙන් යුගයෙහි පහළ වන ඔහු පිළිබඳ සියල්ලම දිව්‍යමය වෙයි. මායාමය වෙයි. සර්වේශ්වරයාගේ මෙම මායාමය ස්වරූපය නිසා විශ්වයෙහි පවත්නා නපුර පිළිබඳ ගැටලුවට ඔහු වරද කරුවෙක් නොවේ. මේ තත්ත්වය අවබෝධ කර ගැනීමට සාමාන්‍ය පෘථග්ජනයෙකුට නො හැකි ය. යමෙකුට සාමාන්‍ය මිනිසාගේ බුද්ධි විෂය ඉක්මවා යන මේ තත්ත්වය අවබෝධ කර ගත හැකි නම් ඔහු ශ්‍රී කෘෂ්ණ වෙත ගොස් පුනර්ජන්මය අවසන් කරයි. බුද්ධි විෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදයක් මෙයින් ධ්වනිත වේ.

ශ්‍රී කෘෂ්ණ අර්ජුනට තවත් වරක් මෙසේ පවසයි. පෘථිවි, ආපෝ, තේජෝ, වායු, ආකාස, මනස්, බුද්ධි, හා අහඞ්කාර යන වෙන් ව පවත්නා ප්‍රකෘතියක් මා අයත් ය. ද්‍රව්‍යමය වූ මේ පහත් ස්වරූපී ප්‍රකෘතිය හැර ජීවමය වූ උත්තරීතර ප්‍රකෘතියක් ද මට ඇත. නිර්මාණය කරන ලද සියල්ලන් ම හා සියල්ල ම මේ උප්පත්තිස්ථාන ද්වය ඇසුරු කොට පවතී. භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික වූ සියල්ලෙහි ම ප්‍රභවස්ථානය මම වෙමි. මට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ වූ කිසිවෙක් නො මැත. හුයක ඇමිණූ මිණි කැට සමූහයක් සේ සියල්ල මා තුළ ගෙතී ඇත. මම ජලයෙහි රසය වෙමි. චන්ද්‍ර සූර්යයෝ ද, ඔවුනගේ ප්‍රභවය ද මම වෙමි. සියලු වේද මන්ත්‍රවල ඕම් කාරය ද, ඌර්ධ්ව අන්තරීක්ෂයෙහි පවත්නා ශබ්දය ද, මනුෂ්‍යයාගේ හැකියාව ද, මම වෙමි. පෘථිවියේ ආදි සුගන්ධයත්, අග්නියෙහි තාපයත්, සියලු ජීවීන්ගේ ජීවයත්, සියලු තවුසන්ගේ තපෝ ගුණයත්, පවත්නා සියල්ලෙහි මූල බීජයත්, බුද්ධිමතුන්ගේ බුද්ධියත්, තෙදවතුන්ගේ තේජසත් මම වෙමි. මම කාමයෙන් ද, රාගයෙන් ද, තොර වෙමි. ශක්තිමතුන්ගේ ශක්තිය ද, ධර්මයට අවිරුද්ධ වූ කාමය ද, මම වෙමි. මුළු මහත් ලෝකය ම ඇති වීමට මුල් වූ සත්ව රජස් හා තමස් ගුණයන්ගෙන් ප්‍රභවය වූ සද්භාවය, රාගය හා අවිද්‍යාව මම වෙමි. මේ සියල්ල මා කෙරෙන් ප්‍රභවය විය. ඒවා මා තුළ ය. මම ඒවා තුළ නො වෙමි. ත්‍රිවිධ ගුණයන්ගෙන් මුළාවට පත් වූ ලෝකවාසීහු ඒ ගුණයන්ගේ ස්වභාවය ඉක්මවා සිටින්නා වූ මා ගැන තත් වූ පරිද්දෙන් නො දනිති.[19]

යථෝක්ත පාඨයට අනුව සියලු වස්තූන් තැනීමට මුල් වූ පෘථිව්‍යාදී මහා භූත ද, මනස් බුද්ධිය හා අහඞ්කාර ද යන සියල්ල අන්තර්ගත මූල තත්ත්වය ශ්‍රී කෘෂ්ණ ය. ද්‍රව්‍යාත්මක හා ජීවාත්මක සියල්ලෙහි ප්‍රභවය ඔහු ය. සාංඛ්‍ය දර්ශයට අනුව ලෝකය නිර්මාණය වීමට ප්‍රකෘති පුරුෂ සංයෝගය හේතු වේ. පුරුෂගේ නිරීක්ෂණය ලබන ප්‍රකෘති මහත් (බුද්ධි) නිකුත් කරයි. මහත්ගෙන් අහඞ්කාර ද, අහඞකාරයෙන් ඒකාදශෙන්ද්‍රිය හා පඤ්චතන්මාත්‍ර ද හට ගනියි. තන්මාත්‍රයන්ගෙන් පඤ්චමහා භූත හට ගනියි. මහා භූතයන්ගේ විවිධාකාර සංකලනයන්ගෙන් සියල්ලම හට ගනී. ප්‍රකෘති තැනී ඇත්තේ සත්ව රජස් හා තමස් යන ගුණත්‍රයෙනි. සත්වගුණයෙන් සද්භාවය ද, රජෝ ගුණයෙන් රාගය ද ද්වේෂය ද තමො ගුණයෙන් අවිද්‍යාව ද ඇති වේ. ත්‍රිගුණයන්ගේ විවිධාකාර වූ සංකලන වස්තූන්ගේ විවිධත්වයට විෂමත්වයට හේතු වේ. සාංඛ්‍යදර්ශනයේ දී විශ්වය පිළිබඳ භෞතික මූල තත්වය වන ප්‍රකෘති ස්වාධීන මූල හේතුවකි. ගීතාවට අනුව ත්‍රිගුණ හා ත්‍රිගුණාත්මක ප්‍රකෘති නිකුත් වන්නේ ශ්‍රී කෘෂ්ණ නම් වූ සර්වේශ්වරයාගෙනි. මේ නිසා විශ්වය පිළිබඳ ද්‍රව්‍යාත්මක හා විඥානාත්මක යන හේතු ද්වය ම ඔහු ය. එය එසේ නම් කෘෂ්ණ තුළ පෘථිව්‍යාදී මහා භූත ද, මනස් බුද්ධිය හා අහඞ්කාර යන ප්‍රකෘති ද, ජීව හා අජීව විශ්වය ද පවතී. හුයක ඇමිණූ මිණි කැට සේ සියල්ල ඔහු තුළ ගෙතී ඇත. ජලයෙහි රසය, චන්ද්‍ර සූර්යයන් හා ඔවුන්ගේ ප්‍රභාවය, තපස්වීන්ගේ තපෝ ගුණය ප්‍රණව මන්ත්‍රය, පෘථිවියේ සුගන්ධය ආදි සියල්ල ම ඔහු තුළ ඇත. සර්වේශ්වරයා හැටියට ඔහු විශ්වයෙහි පැතිර අවසන් නො වෙයි. සියල්ල ඔහු තුළ පවත්නා අතර ඔහු සමස්ත විශ්වයෙන් ඔබ්බට ද පැතිරී සිටියි. මෙය සර්වව්‍යාපීශ්වර වාදය ඉක්මගිය ඊශ්වරාංශු වාදයකි. (Panentheism) එවන් ඊශ්වරයෙකුගේ ස්වරූපය හා ක්‍රියා පිළිවෙත බුද්ධියට අවිෂය වේ.

ගීතාවේ ත්‍රිගුණාදිය ඊශ්වර තුළ ම පවත්නා බව හා ඔහුගෙන් ප්‍රභවය වූ බව පවසා ඇති නිසා විශ්වයෙහි ද්‍රව්‍යමය මූල කාරණය වන ත්‍රිගුණාත්මක ප්‍රකෘතිය ද ඔහු තුළ ම අන්තර්ලීනව සිට ප්‍රක්ෂේපණය වන බව මෙහි ඉහතින් ද කියැ විණ. මිනිස්සු ප්‍රකෘතිගේ ගුණයන්ට මුළා වී ගුණ කර්මයන්හි ඇලෙති. සජීවී හා

අජීවී වූ ප්‍රකෘති විසින් නිර්මිත විෂය වස්තූන්හි බැඳෙති. මිනිසා ඇද බැඳගන්නා, මුළාවට පත් කරන නිර්මාණ බිහි කරන හෙයින් ප්‍රකෘති මායා නමින් ගැනේ. එය ඊශ්වරගේ දිව්‍යමය ක්‍රියා ශක්තිය වෙයි.

දෛවී හේෂා ගුණාමයී මම මායා දුරත්‍යයා
මාමේව යේ ප්‍රද්‍යන්තේ මායා මේතාං තරන්තිතේ[20]

''තුන්වැදෑරුම් ස්වභාව ගුණයෙන් යුත් මාගේ මේ මායාත්මක වූ දිව්‍යමය ක්‍රියා ශක්තිය ඉක්මවා යාම අපහසු ය. යමෙක් (තත්ත්වඥානය ලැබ) මා කරා පැමිණෙත් ද, ඔවුහු මෙම මායාව තරණය කරති'' යනුවෙන් ශ්‍රී කෘෂ්ණ අර්ජුනට පවසයි.

අප ඊශ්වරගේ මායා ශක්තියට වසඟව සිටින නිසා ගුණත්‍රයෙන් සැදුණ විවිධ විෂය වස්තූන් ආකර්ෂණීය සේ දක, විපරිණාමය වන ක්ෂය වන, ඒවා පසු පස ලුහු බඳිමින් සිටිමු. මේවා යථාර්ථවත්ව පවතිනා දේ නොව ඊශ්වරගේ මායා ශක්තියෙන් තැනුණු ඉන්ද්‍රජාල බව (මායාමය දර්ශන බව) අපට නො වැටහෙයි. යමෙක් ශ්‍රී කෘෂ්ණ නැමති සර්වේශ්වරයාගේ අනුග්‍රහයෙන් තත්ත්වඥානය ලැබ ඔහු කරා එළඹෙත් ද, ඔව්හු සමස්ත විශ්ව ක්‍රියාවලියෙහිම ඇති ශූන්‍යත්වය අවබෝධ කරගෙන එයට ආශා නොකර ඉන් මිදෙන බව යථෝක්ත ශ්ලෝකයෙන් ධ්වනිත වේ.

ගීතාවෙහි එන ඉහත සඳහන් අදහස් ශඞ්කරගේ අද්වෛත වේදාන්ත දර්ශනයේ එන උගැන්වීම් සමග සැසඳෙන බව අපට පෙනේ. එම දර්ශනය ගැන සැකෙවින් සලකා බැලීම මෙහිදී අර්ථව්‍යක්තිය සඳහා උපකාරී වෙයි. ශඞ්කරගේ ඉගැන්වීමට අනුව ලෝකය යනු මිථ්‍යාවකි, මායාවකි, යථාර්ථ වශයෙන් පවත්නේ ශුද්ධ වූ බ්‍රහ්ම තත්ත්වය පමණකි. අවිද්‍යාභරිත වූ පෘථග්ජන පුද්ගලයා මෙම යථාර්ථය නොදක ඒ වෙනුවට ලෝකයක් දකියි. බ්‍රහ්මන් නො දකියි. එවැනියන් හමුවෙහි දී බ්‍රහ්මන් විශ්ව නිර්මාපක ඊශ්වර බවට පත්ව සිය මායා බලයෙන් ලෝකය මවයි. මේ තත්ත්වය ඉන්ද්‍රජාලිකයෙකුගේ මායා සන්දර්ශනයක් වැනි ය. ඉන්ද්‍රජාලිකයාගේ ගුප්ත බලයට වසඟ වූ අය ඔහුගේ නිර්මාණ

ඉච්ඡාවන් යථාර්ථවත්ව පවත්නා සේ දකිති. අප දුටු දර්ශනයක් මෙහිදී නිදසුනක් සේ දක්වමු. වරක් ඉන්ද්‍රජාලිකයෙක් අපේ ආරාමයකට පැමිණියේ ය. ඔහු එහි සිටි දරුවෙකු අත රවුම් කුඩා වීදුරු කැබැල්ලක් තබා ටික වෙලාවකට පසු එය බිම තබන ලෙස කීය. දරුවා එය බිම තැබී ය. ආශ්චර්යයකි. එහි වූයේ ලොකු රිදී කාසියකි. එම රිදී කාසිය යළිත් දරුවා අත තැබූ ඉන්ද්‍රජාලිකයා නැවතත් එය බිමින් තබන ලෙස දරුවාට පැවසීය. එවිට එහි රිදී කාසි දෙකක් වීය. මෙසේ කාසි හතක් මැවූ හේ යළිත් ඒවා දරුවා අත තබා බිමින් තබන්නැයි කීය. එවිට එහි රන් කාසි හතක් වීය. ඉන් එකක් තෝරා ගත් ඉඳුරුදලියා එය දරුවා අතට දී මද වේලාවකින් පසු බිම තබන ලෙස කීය. එවර එහි වූයේ අර මුලින් ඔහු දරුවා අතට දුන් රවුම් වීදුරු කැබැල්ල ය. මෙහිදී සිදු වූයේ කුමක් ද? ඉන්ද්‍රජාලිකයාගේ මායාවට හසු වූ අපි එම වීදුරු කැබැල්ල රන් කාසි රිදී කාසි සේ දුටුවෙමු. ඔහු එම මායාව අත්හළ විට අපි යළිත් යථාර්ථය දුටුවෙමු. මෙහිදී මායාව ඇති දෙය වෙනත් දෙයක් ලෙස දක්වීය. ඊශ්වර ද සිය මායාබලයෙන් යථාර්ථය වූ බ්‍රහ්මන් සඟවා ඒ වෙනුවට ලෝකයක් දක්වයි. මෙහි ඉහතින් දක් වූ ගීතා ශ්ලෝකයෙහි '' දෛවීහ්‍යෙෂා ගුණමයී - මම මායා දුරත්‍යා '' යනුවෙන් පවසා ඇත්තේ ද එම අදහස යැයි වියත් පාඨකයාට සිතේ. ත්‍රිගුණයන්ගෙන් මැවුණු විශ්ව සන්දර්ශනය මා විසින් මැවුණු ඉක්ම වීමට අපහසු දිව්‍යමය මායාවකැයි යන අර්ථය ඉන් ගත හැකිය.''මාමෙව යෙ ප්‍රද්‍යන්තේ මායා මෙතං තරන්ති තේ '' යන්නෙන් ඊශ්වර කරා පැමිණෙන තත්ත්වදර්ශී ප්‍රාඥයා මෙම දුස්තර වූ මායාවෙන් මිදෙන බව කියැවේ.

න මාං දුෂ්කෘතිනො මූඪාඃ - ප්‍රපද්‍යන්තෙ නරාධමාඃ
මායයාපගතඥානා ආසුරංභාවමාශ්‍රිතාඃ[21]

''මායාවෙන් ඥානය පැහැරගනු ලැබූ අසුර ස්වභාවය ඇසුරු කරන පාපකාරී මෝඩයෝ මා කරා '' නො පැමිණෙත් යැයි ශ්‍රී කෘෂ්ණ තවදුරටත් පවසයි. මෙහි අසුර ස්වභාවය ඇසුරු කරන්නන් හැටියට දක්වා ඇත්තේ දේවවාදය බැහැර කර අසුරයන්ගේ (යක්ෂයන්ගේ) පිළිවෙත් රකින අයයි. ඊශ්වර වාදය නොපිළිගන්නා

ඔව්හු ඊශ්වර විසින් මවනු ලැබූ ද්‍රව්‍යයේ මායාවෙන් විනාශ වූ බුද්ධි ඇත්තවුන් තත්ඥානය ලබා ගැනීමට අසමත් වන බව ඒ.සී. භක්තිවේදාන්ත ස්වාමි ප්‍රභුපාදයෝ සිය යථාස්වරූපී භගවද්ගීතාව නම් කෘතියෙහි දී අවධාරණය කරයි.[22] ඊශ්වර කෙරෙහි භක්තිය වැඩීම යෝග සාධනයෙහිලා උපකාරී වන බව පාතඤ්ජල යෝග සූත්‍රයේ ද සඳහන් වේ.[23] ගීතාවේ ද නොයෙක් තැන භක්තියේ වැදගත්කම කියැවේ.[24] භක්තිමත් තැනැත්තාට ඊශ්වර අනෙකෙකුට නොවැටහෙන සත්‍යය නිරාවරණය කරයි. ශ්‍රී කෘෂ්ණ අර්ජුනට ඔහු සිය භක්තියෙකු හා හිතවතෙකු නිසා පරම රහසක් වන තමා පෙර විවස්වත්ට ඉගැන් වූ උත්තම යෝගය නිරාවරණය කරයි.[25] මෙසේ භක්තිය ඊශ්වරගේ මායාවෙන් මිදී ඔහු කරා නිලීන වීමට යෝගියාට උපකාර වෙයි.

ශ්‍රී කෘෂ්ණගේ ස්වරූපය තවකෙකුට දත නො හැකි ය. ඔහුගේ යෝග බලයෙන් ඔහු පමණක් ම තමන් ගැන දනියි.[26]

කථං විද්‍යාමහං යෝගිං ස්ත්වාං සදා පරිචින්තයන්
කෙෂු කෙෂු ච භාවේෂු චින්ත්‍යොසි භගවන් මයා.[27]

''පරම ශ්‍රේෂ්ඨ වූ යෝගී කෘෂ්ණයෙනි, මම කෙසේ නිරතුරුව ඔබ ගැන සිතම් ද? කෙසේ ඔබ ගැන දනිම් ද? කවර නම් ස්වරූපයක් අනුව ඔබ ගැන සිතම් ද''යි අර්ජුන ශ්‍රී කෘෂ්ණගෙන් විමසයි. ඊශ්වරගේ ස්වරූපය බුද්ධියෙන් දත නොහැකි බව ඉන් ධ්වනිත වෙයි. ශ්‍රී කෘෂ්ණ එයට පිළිතුරු වශයෙන් තමා විශිෂ්ට හා විභූතිමත් සියල්ලන් අතර හා සියල්ලෙහි අග්‍රගණ්‍ය බව පවයි. හේ පුරෝහිතයන් අතර බෘහස්පති ද, සෙන්පතියන් අතර කාර්තිකේය ද, තඩාගයනට සාගරය ද, වෙයි. මහා මුනිවරුන් අතර භෘගු ද, ශබ්ද ස්පන්දන අතර ඕං කාරය ද, යඥයන් අතර ශුද්ධ නාමයන්ගේ මන්ත්‍රණය ද, ස්ථාවර වස්තූන් අතර හිමාල පර්වතය ද වෙයි. සියලු නිර්මාණයන්ගේ මුල, මැද හා අග ද, සියලු විද්‍යාවන් අතර ආධ්‍යාත්ම විද්‍යාව ද, තර්කවාදීන් අතර තීරණාත්මක සත්‍යය ද හේ වෙයි. අකුරු අතරින් අ කාරය ද, සමාස අතරින් ද්වන්ද සමාසය ද, ක්ෂය කළ නොහැකි කාලය ද, නිර්මාපකයන් අතර බ්‍රහ්ම ද ඔහු ය. සියල්ලන් ගොදුරට ගන්නා මරණය ද, අනාගතයෙහි

පහළ වීමට ඇති දෙයෙහි උත්පාදක බලය ද, ස්ත්‍රීන් අතර කීර්තිය, සෞභාග්‍යය, ප්‍රියවචනය, සිහිය, බුද්ධිය, ස්ථිරත්වය හා ඉවසීම ද ශ්‍රී කෘෂ්ණ ය.[27] මේ ආදි වශයෙන් දක්වෙන්නා වූ ශ්‍රී කෘෂ්ණ නම් සර්වේශ්වරයාගේ ස්වරූපය අපගේ බුද්ධියට අවිෂය වන බව පෙනේ. මරණය හා අනාගතයෙහි පහළවීමට ඇති දෙයෙහි උත්පාදක බලය ඔහු යැයි කීවිට එය විරෝධෝක්තියකි. සාමාන්‍ය තැනැත්තෙකුගේ බුද්ධියට අවිෂය වන මෙවන් වර්ණනා මගින් බුද්ධිවිෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදයකට ගීතා දර්ශනය යොමු වී ඇති බව පෙනේ.

ඊශ්වරගේ සර්වබලධාරිත්වය, මහාකාරුණිකත්වය, විශ්වනිර්මාපකත්වය, ආදිය පිළිබඳ ගැටලු මේ ලිපිය ආරම්භයේ දී අපි සාකච්ඡා කළෙමු. ඊශ්වරගේ ස්වරූපය අචින්ත්‍ය ය, ඔහුගේ ලෝක නිර්මාණය හා මහාකාරුණිකත්වය ආදිය ගැන ලෞකික බුද්ධියෙන් තර්ක කර පැහැදිලි කර ගත නොහැකිය යන මතය ගීතාවෙන් ද හෙළි වන බව පෙනේ. මායාවාදය ද යොමු වන්නේ බුද්ධි විෂයාතික්‍රාන්ත දේවවාදයට ය. ඊශ්වරගේ ක්‍රියා මායාමය වෙයි. එහි යථාර්ථය සමාන්‍ය බුද්ධියෙන් දත නොහැකි යැයි ඉන් කියැ වේ. ශඞ්කර මායාවාදයෙන් තවත් ඉදිරි පියවරක් තබා ඇත. ඔහුගේ මතයට අනුව ලෝකය මායාවකි. අප ද සහිත මේ සියල්ල ම ඊශ්වරගේ නිර්මාණ ඉච්ඡාවකි. පවත්නේ ශුද්ධ වූ බ්‍රහ්ම තතත්වය පමණකි. ලෝකය මායාවක් නම් නිර්මාපකත්වය, නපුර ආදිය පිළිබඳ ගැටලු පැන නොනගියි. අකාරුණිකත්වය නපුර ආදිය සිදු වන්නේ මායාමය දර්ශනයක් තුළ නම් සදාචාරාත්මක විනිශ්චයක් ඒ පිළිබඳ ව අනවශ්‍යය. යථාර්ථවත්ව සත්වයන් නිවසන ලෝකයකට පමණක් ආචාර ධර්ම වලංගු වෙයි. දේවවාදයට තාර්කික ව එල්ලවන විවේචන මගහරවා ගැනීමට හින්දූ දාර්ශනිකයන් යොදාගත් උපක්‍රමයක් ලෙස බුද්ධිවිෂයාතික්‍රාන්ත දේව වාදය හැඳින්විය හැකි ය.

පාදක සටහන්

01. දයා එදිරිසිංහ, ඥානදාස පෙරේරා, දාර්ශනික විමර්ශන, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල, 2001, පිටු 71.
02. ඍග් වේදය, IV,21,3, VII,84.
03. රාධා ක්‍රිෂ්ණන්, ඉන්දීය දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1970, පිටු 58 - 66
04. ENCARTA, විද්‍යුත් විශ්ව කෝෂය, 2005, 'Theism' මාතෘකාව යටතේ කියවන්න.
05. ඍග් වේදය, X, 90.
06. ENCARTA, 2005, 'Theism' යටතේ කියවන්න.
07. එම
08. ENCARTA, 2005, 'Theism' යටතේ බලන්න.
09. තෛත්තිරීය උපනිෂදය III, රාධා කෘෂ්රාන්, ඉන්දීය දර්ශනය, පිටු 121 - 125
10. ගීතා IX,12,19 VII, 5-13
11. ENCARTA, 2005, 'Theism' යටතේ බලන්න.
12. එම
13. එම
14. දයා එදිරිසිංහ, ඥානදාස පෙරේරා, දාර්ශනික විමර්ශන, පිටු 73
15. ENCARTA, 2005, 'Theism' යටතේ බලන්න.
16. ගීතා IV,1-5.
17. ගීතා IV,6.
18. ගීතා IV, 9.
19. ගීතා VII,1-15.
20. ගීතා VII, 14.
21. ගීතා VII, 15.
22. ඒ.සී. භක්තිවේදාන්ත ස්වාමි ප්‍රභුපාද, යථාරූපී භගවද්ගීතාව, භක්තිවේදාන්ත ග්‍රන්ථ භාරකාරමණ්ඩලය, 1997, පිටු 411 - 417
23. යෝග සූත්‍ර I, 23. කරගම්පිටියේ ජිනරතන හිමි, පාතඤ්ජල දර්ශනය, ප්‍රකාශක, විජය සිරි කුමාරදාස, නුගේගොඩ, 1971, පිට 6,7, 66 - 71.
24. ගීතා VIII, 13-16, IX, 29 -31.
25. ගීතා IV, 3.
26. ගීතා X, 15.
27. ගීතා X, 24-34.

සංදේශ ලක්ෂණයගෙන් ඔපවත් වූ ගරුළ සංදේශය පිළිබඳ විමර්ශනයක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පූජ්‍ය මොනරාගල නන්දසිරි හිමි

පාලි සාහිත්‍යය විවිධ කාලවකවානුවලදී පිරිහීමට මෙන්ම සංවර්ධනයට ද පාත්‍ර වූ සාහිත්‍යයකි. ඒ අතර විසිවන සියවස යනු පාලි සාහිත්‍යයෙහි ස්වර්ණතම යුගය ලෙස සැලකිය හැකි ය. මෙම කාලයේ දී පාලි සාහිත්‍යය තුළ නව අංග බිහිවීම සුවිශේෂිය. ඒ අතරත විසිවන සියවස රචිත පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය ද නව මගක් ගත් සාහිත්‍යාංගය කි.

අදහස් හා මතවාද තව අයෙකුට සන්නිවේදනය කිරීමට මිනිසා මුල පටන් උත්සාහවත් වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් භාෂාව නිර්මාණය විය. නමුත් පසු කාලීන ව අතීතයේ සිටි මිනිස්සු තම අනභිමුඛ ව සිටින අයෙකුට අදහස් උදහස් දැන්වීම පිණිස විවිධාකාරයෙන් උත්සාහවත් වූහ. එහිලා සන්නිවේදන ක්‍රමවේදයක් වශයෙන් සන්දේශ නිර්මාණය විය. සං උපසර්ග පූර්ව දිශ ධාතුවෙන් නිපන් පදයක් වශයෙන් සන්දේශ යන්න හඳුන්වා දිය හැකි ය. මෙහි දි සන්දේශ යන වචනයෙහි අරුත් පහදා ගැනීමට ශබ්ද කෝෂ කිහිපයක් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමට කැමැත්තෙමි. මහා ගුණසේන ශබ්ද කෝෂය සන්දේශ යන්නට ලබා දෙන තේරුම් කිහිපයක් වේ. "සන්දේශ - අස්න, විධිමත් ලියමන, හසුන, පණිවිඩය, ආරංචිය, දැන්වීම, වාර්තාව, තොරතුර, සන්දේශ කාව්‍යය, නියමය"[1] ආදි වශයෙන් තේරුම් කිහිපයක් ලබා දී ඇත. එසේම A DICTIONARY OF THA LANGUAGE නම් කෘතියේ "News, A message, communication, sandesaharo,

---

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "වරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

messenger, sandesothi, a masseage,"[2] ආදි වශයෙන් සන්දේශ යන්න නිර්වචනය කර ඇති අතර පාලි සිංහල අකාරාදියේ "සන්දේශ, පු. ප්‍රවෘත්තිය, පණිවිඩය, ලිපිය"[3] යනුවෙන් සන්දේශ යන්නට තේරුම් දක්වා ඇත. මේ අනුව සන්දේශ යන්න වටහා ගැනීම අපහසු නො වෙනු ඇත. පෙර - අපර දෙදිග සාහිත්‍යයන් තුළ සන්දේශ සංවර්ධනය වූ සාහිත්‍යයකි. සන්දේශ කාව්‍යයක් තුළ ප්‍රධාන අංග හතරක් තිබිය යුතු ය. එනම්

1 ප්‍රේෂකයා - යවන තැනැත්තා
2 හාරකයා - රැගෙන යන්නා
3 ග්‍රාහකයා - ලබන තැනැත්තා
4 පණිවිඩය - යවනු ලබනු සන්දේශය

වශයෙනි. මෙම අංග වලින් සමන්විත සන්දේශ කාව්‍යයන්ගේ ආරම්භය කෙරෙහි විද්වත්හු මතවාද දෙකක් ඉදිරිපත් කරති. එනම්

1 සන්දේශ ලක්ෂණ ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ විද්‍යමාන බැවින් සන්දේශ සාහිත්‍යයේ ආරම්භය පාලි සාහිත්‍යයෙනි.

2 සන්දේශ ලක්ෂණ වේද සාහිත්‍යයේ විද්‍යමාන බැවින් සන්දේශ සාහිත්‍යයේ ආරම්භය සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙනි.[4]

මෙයින් පළමු වන පිරිස එනම් පාලි සාහිත්‍යයෙන් සන්දේශ ප්‍රභවය වූ බව ප්‍රකාශ කරන පිරිස ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යය තුළ විද්‍යමාන වන සන්දේශ ලක්ෂණ ගෙන හැර දක්වමින් ස්වකීය මතය තහවුරු කිරීමට යත්න දරති. එහිලා ම. නි. මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රය, ඛු. නි. කොලියධීතු සූත්‍රය, ඛු. නි. කාළුදායි ථෙර ගාථාව, ඛු. නි. සුප්පවාසා සූත්‍රය, මහාවග්ග පාළිය - මහා ඛන්ධකය හා ඛු. නි. චාපා ථෙර ගාථාව ආදි පිටකාගතයන්හි විද්‍යමාන වන සන්දේශ ලක්ෂණ ගෙන හැර දක්වති. දෙවන පිරිස එනම් සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙන් සන්දේශ ප්‍රභවය වූ බව ප්‍රකාශ කරන්නන් වේදාංග සාහිත්‍යයේ විද්‍යමාන වන සන්දේශ ලක්ෂණ ද ගෙන හැර දක්වමින් ස්වකීය මතය තහවුරු කිරීමට ප්‍රයත්න දරන අතර එහිලා

ඍග් වේදයේ 10 වන මණ්ඩලයේ සරමා නම් බැල්ලක් අත ඉන්ද්‍රාර්ය වෙත යවන පණිවිඩයක් මූලාශ්‍රය කර ගනිති. මෙලෙස ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය හා වේද සාහිත්‍යය යන සාහිත්‍යද්වයෙහි සන්දේශ මූල ලක්ෂණ විද්‍යමාන වුව ද සියලු සන්දේශ ලක්ෂණයන්ගෙන් පරිපූර්ණ වූ සන්දේශයක් මුලින්ම හමු වන්නේ සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙනි. එනම් මහාකවි කාලිදාස විසින් රචිත මේඝදූතයයි. එතැන් පටන් සංස්කෘත සාහිත්‍යය තුළ පවනධූතය හා හංගධූතය ආදී සන්දේශ කිහිපයක් නිර්මාණය විය. එසේ ම සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ද සන්දේශ රාශියක් දැකිය හැකි ය. එනම් තිසර, මයුර, කොවුල්, ගිරා හා සැළලිහිණි ආදි වශයෙන් නිර්මාණය වූ සන්දේශ ප්‍රමාණය විශාල ය. සිංහල සන්දේශ සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණමය යුගය වන්නේ කෝට්ටේ යුගයයි. මෙහිලා ඒ පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡා කිරීමට අපේක්ෂා නො කරන බැවින් පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමි.

පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යාවලියේ ආරම්භය පොළොන්නරු යුගයේ ය. එතැන් පටන් පාලි භාෂාවෙන් රචිත සන්දේශ ගණන පහකි. එනම්

1 මහාවුළු සන්දේශය
2 වුත්තමාලා සන්දේශය
3 සිරිරාම සන්දේශය
4 ගරුළ සන්දේශය
5 රාමඤ්ඤ සන්දේශය[5]

වශයෙනි. නමුත් ඇතැම් විද්වත් පිරිසක් මෙයින් රාමඤ්ඤ සන්දේශය පිළිගැනීමට මැළිකමක් දක්වති. නමුත් පළමු සන්දේශය වන මහාවුළු සන්දේශයේ සිට ගරුළ සන්දේශය දක්වා සන්දේශ සාහිත්‍යය ගත් විට ගරුළ සන්දේශයට හිමි වන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. එය විසිවන සියවස රචිත එකම සන්දේශය ද වන අතර සිංහල සන්දේශ ආකෘතියට නැඹුරු වූ ස්වභාවයක් ද විද්‍යමාන වේ.

පාලි සන්දේශ සාහිත්‍යාවලියේ අවසාන සන්දේශය වශයෙන් සලකන මෙම සන්දේශය සුවිශේෂී සන්දේශය කි. එසේ වීමට හේතුව වන්නේ මෙහි සඤ්ඤාව තැබීමේ දී සිංහල සන්දේශ කතුවරු ගත් මග රැගෙන තිබීම ය. එනම් සිංහල සන්දේශ කතුවරු හාරකයාට අනුව සන්දේශයන්ට සංඥාව ලබා දී ඇත. මෙකී මග අනුගමනය කළ ගරුළ සන්දේශ කතුවරයා ද මෙම සන්දේශය ගරුළ සන්දේශය ලෙස නම් කර ඇත. වෙනත් කිසිදු පාලි සන්දේශ කතුවරයෙකු මෙකී මග අනුගමනය කර නැත.

මෙහි හාරකයා වන්නේ ගරුළා ය. හාරකයා වංශවතෙකු විය යුතු යැයි කියමනට අනුව මෙහි ගරුළා මුලින්ම මැනවින් වර්ණනවාට පාත්‍ර කොට ඇත. මෙහි පණිවිඩය වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ හිටපු අග්‍රාමාත්‍ය වන එස්. ඩබ්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක මැතිතුමා සහ ලෝකයේ ප්‍රථම අගමැතිනිය වන සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක මැතිනිය ඇතුළු පවුලේ සැම දෙනාට ආරක්ෂාව සලසන ලෙස විභීෂණ දෙවියන්ගෙන් අයැදීම ය. එසේ නම් මෙහි ග්‍රාහකයා වන්නේ විභීෂණ දෙවියන් ය. මෙහි කතුවරයා වන්නේ රාජකීය පණ්ඩිත ගල්වෙහෙර අමරඤාණතිස්ස තෙරුන් වහන්සේ ය. උන්වහන්සේ ම මෙහි ප්‍රේෂකයා ද වෙති.

මෙම විශිෂ්ට කෘතිය කතුවරයා රචනා කරනු ලබන්නේ ව්‍යවහාර වර්ෂයෙන් 1959 දී වන අතර මෙහි ප්‍රමාණය ගාථා 234 කි. නමුත් කතුවරයා මීට අමතරව ප්‍රණාම ගාථා 05 ක් යොදා ගෙන ඇති අතර ස්වකීය ආචාර්ය පරම්පරාව ගෙන හැර දැක්වීම පිණිස තවත් පද්‍ය 08 ක් යොදා ගෙන ඇත. ඒ අතිරේක ගාථාවන් සමගින් ගත් විට මෙම සන්දේශයෙහි සම්පූර්ණ පද්‍ය ප්‍රමාණය වන්නේ 247 කි. මේ ගරුළ සන්දේශයේ ගමන් මාර්ගය වන්නේ මාතර මත්තින්ද පිරිවෙනේ සිට ගාලු පාර ඔස්සේ රත්මලාන, දෙහිවල හා කොළඹ පසු කොට කැලණි පුරවරයට පැමිණීම ය. මෙකී ගමන අතරතුර කතුවරයාගේ හිතවතුන් වසන ස්ථාන වෙත සහ කතුවරයාගේ හිතෛෂී ප්‍රදේශවලට යන ලෙස ගරුළාට දන්වයි. මෙහිදී විශේෂ අවධානය යොමු වන්නේ මෙහි රචනා විලාශය පිළිබඳව ය. කෙසේ නමුත් අමරඤාණතිස්ස තෙරුන්

වහන්සේ ප්‍රණාමගාථා උපයෝගි කරගනිමින් ත්‍රිවිධරත්න නමස්කාරය කොට ඉන්පසු දූත ආසිරි ඉදිරිපත් කරයි.

දෙවානං බලවික්කමොති විදිතො යො සම්මදෙව බහුව
ලංකායං මුනිසාසනං වරහාරි දෙවො සදා පාලයෙ
තස්සාපි විහගාධිපො හිතරතො ත්වං ගාමිණි සෙවකො
ජීවාහි සුචිරං නිජෙහි සහිතො සබ්බීතියො හාපයං[6]

යනුවෙන් දූත ආසිරි ඉදිරිපත් කරන කතුවරයා මීළඟට ස්වකීය අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ දූත පැසසුම් ගෙනහැර දැක්වීමට ය. එහිලා පද්‍ය 03 ක් යොදා ගනිමින් සේවාදායකයා සතු ගුණ වර්ණනාවට ලක් කරන්නේ අතිශෝත්ත්‍යාලංකරයෙනි.

පුථුසුරපථගාමි සෙසචක්කංගකානං
තුරිතගමනසීලි පාණි සම්මොදකොව
සකුණපතිසබා තෙ භූමියං පත්ථටානං
වරගුණනිකරානං කා කථා වණ්ණනාය[7]

මේ ආදි වශයෙන් දූතයා පිළිබඳ විශිෂ්ට ලෙස කරනු ලබන වර්ණනාව පාඨකයාට සිහි ගන්වන්නේ සිංහල සන්දේශ සාහිත්‍යය යි. දූත වර්ණනාව අවසන් කරනු ලබන්නේ මීට වඩා ඔබ පිළිබඳ කථා කිරීමෙන් කවර ඵලයක් ද? යනුවෙන් සඳහන් කරමින් ය. ඉන්පසු දූතයා ගමන් ආරම්භ කිරීමට පෙර සිදු කළ යුතු කටයුතු 17 වන පද්‍ය දක්වා පද්‍ය 13 ක් උපයෝගී කර ගනිමින් විස්තර කරන කතුවරයා එහිලා ස්වකීය විහාරස්ථානය වර්ණනාවට ලක් කිරීමට කතුවරයා අවස්ථාව උදා කරගෙන ඇත. මෙයින් ඉතා මනහර විහාර වර්ණනාවක් නිර්මාණය වී ඇත. එහිදී විහාර බෞද්ධ ජනතාවට ස්වකීය විහාරස්ථනයෙන් සිදුවන සේවය හා විහාරස්ථානය ජනතාවගේ සැදැහැවත් බව වර්ධනය කිරීමට සමත් වන බව ප්‍රකාශ කිරීමට අමතක කොට නො මැත.

සදා පාණිනිකරානං - සුක්කකෙදාරසන්නිභො
ආරාමො භවති පති - රාජමන්තින්ද නාම වා

තස්මිං පමොදං වහතීව සබ්බථා
සාරීරිකුද්දෙසිකපරිභොගිකෙ
පක්ඛෙ ඨපෙත්වා භුවි චෙතියෙ තයො
සීසං නමිත්වා පණමිත්ව භත්තියා[8]

යනුවෙනි. මෙහි දී ස්වකීය ආරාමයේ ත්‍රිවිධ බෝධිය වන්දනාමාන කර ගන්නා ලෙස දූතයාට දනවන කතුවරයා 18 වන පද්‍යයෙන් දූතයාට ගමන පිටත් වීමට සුදුසු කාලය එළැඹ ඇති බව දන්වයි. එනම් බු; ව; 2502 වැන්නේ ඉල් මාසයේ අව පක්‍ෂය යි. මෙම කාලවකවානුව ගමන සඳහා ඉතාමත් සුදුසු කාලය බැවින් ගමන් මාර්ගය මැනවින් අසා සිටින්න යැයි දූතයාට දන්වයි.

ඉතො පට්ඨාය සම්පතී - යාත්‍රාමග්ගප්පවත්තියො
පවක්ඛාමි යථාබුද්ධි - සුණොහි සුසමාහිතො[9]

මෙහි දී සිංහල සන්දේශ කතුවරුන් ගත් මඟ ගැනීමට ගරුළ සන්දේශ කාතුවරයා ද අමතක කර නො මැත. සිංහල සන්දේශ ආකෘතිය තුළ පාලි පද්‍ය බන්ධන අන්තර්ගත කිරීමක් පමණක් සිදු කොට ඇත්තේ ද යන්න පාඨකයාට මතු වන ගැටලුව කි. 20 වැනි පද්‍යයේ සිට මග වර්ණනාව ඉදිරිපත් කරති. එහි දී ගමන් මාර්ගය පිළිබඳ තොරතුරු කියා පාමින් දූතයාට අවශ්‍ය කරන මාර්ගෝපදේශකත්තවය සපයනු ලබයි. එහි දී දියකෙළි වර්ණනාව සඳහා ද අවස්ථාව උදා කර ගනිමින් මනහර වූ මාඳු ගඟෙහි දිය නාමින් සිටින ස්ත්‍රීන් පිළිබඳවත් වර්ණනාවට ලක්කරනු ලබයි.

තරුණ යුවතිපන්තී කීළමානා හසන්ති
ත්වම්පි පන දිස්සන්තෙ නහායන්ති තායං
සුපායන්තහදයො තෙ බො භතො දස්සනෙන
සිථිරිවියචලො ඨත්වා සමොලොකයස්සු[10]

මෙලෙස සන්තෝෂයෙන් ඉහවහා ගොස් ක්‍රියා කරන ඒ කාන්තාවන් නිසා ඔබගේ සිත වෙනස්වීමට ලක් විය හැකි ය. නමුත් වික්ෂිප්ත නොවී වහා ගමන ආරම්භ කරන ලෙස දූතයාට දන්වයි. මෙලෙස ගමන් මාර්ගය කියන කතුවරයා දෙපස හමුවන වෙහෙර විහාර වෙත ගොස් වැඳ පුදා ගනිමින් පින් රැස් කර

ගන්නා ලෙස දූතයාට මතක් කර දෙයි. මෙම අතරතුර 19 වන අග භාගයේ ආරම්භ කරන ලද විසිවන සියවස විවිධ පඬිවරු බිහි කළ ඉතාමත් ප්‍රසිද්ධ විද්‍යාස්ථානයක් වශයෙන් සලකන විජ්ජොභාස පිරිවෙන පවත්වාගෙන යන පුෂ්පාරාමය හමුවෙයි. එකී රමණීය විහාරය වෙත ගොස් එහි ලස්සන දකිමින් සොම්නසට පත්ව වැඳ පුදා ගන්නා ලෙස දූතයාට අවවාද කරන කතුවරයා පද්‍ය කිහිපයක් යොදා ගනිමින් විජ්ජෝභාස පිරිවෙන වර්ණනාවට ලක් කරයි.

> ධවලපුලිනභූම්‍යා සෙතරංසි සදෙව
> අතිසයවරථූපො රාජතෙ පත්ථරිත්වා
> සුභදසබලදෙහානික්ඛමිත්වාන ව්‍යත්ත
> සුසිතකිරණරාසි සංගතො චෙති මඤ්ඤෙ
>
> විවිධජදානපන්තිගබ්භපාලිවිචිත්තො
> වරපසනමහාසොපානථම්භෙහියුත්තො
> සමහිතවවිහාරො කයිරමානො මනුඤ්ඤෙ
> තිදසපුරවරම්හා පාතුභූතො විමානො[11]

මෙම වර්ණනාවේ දී ඔජෝ ගුණය සහිත බස් වහරක් උපයෝගි කර ගෙන ඇත. මෙයින් ප්‍රකට වන්නේ පාලි ප්‍රකරණ සාහිත්‍යයට සංස්කෘතයේ ආභාසය ඍජුවම ලැබුණ බවකි. එමෙන් ම මෙහිදී මෙම විහාරය දෙව් පුරයන්ට සමාන කරමින් විහාරයේ විසිතුරු බව මතක් කරවනු ලබයි. එයින් මෙම වර්ණාවේ තිබෙන සංකල්පමය වෙනසක් ද විද්‍යමාන වේ. ඉන්පසු නැවත ගමන් ආරම්භ කරනු ලබන දූතයා යා යුතු මග මතක් කරවන කතුවරයා මෙහිදි විසිවන සියවස පාලි සාහිත්‍යයේ අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් විශිෂ්ට සේවයක් සිදු කළ විමලකිත්ති මාහිමියන්ට තම පුවත දන්වා අවසර ගන්නා ලෙස දූතයට දන්වයි. කතුවරයා මේ යතිවරයන් වහන්සේ පිළිබඳ පද්‍ය කිහිපයක් යොදා ගනිමින් දීර්ඝ ලෙස වර්ණනාවට පාත්‍ර කොට ඇත. එහිදී උන්වහන්සේ ධර්ම - ශබ්ද ශාස්ත්‍රයන්හි විශාරදත්වයක් තිබෙන යතිවරයෙකු බව විශේෂයෙන් දූතයාගේ මතකයට නංවයි.

සෙවිතසජ්ජතජප්පදපත්තී
සුන්දරවාරිජවාපිසමානො
පණ්ඩිතමුත්තිකාසාගරතුල්‍යො
සාධුවිචිත්තපතිස්සයයුත්තො[12]

අති උදාරතර යතිවරයන් වහන්සේ නමක් පිළිබඳ මෙහිදී උපමා භාවිත කරමින් කරන ලද විශිෂ්ට වර්ණනාවකි. මෙම පද්‍ය ඕජෝ ගුණය ජනිත වන අන්දමට රචනා කොට ඇත. මෙයින් පුද්ගල වර්ණාවකට අවස්ථාව සලසා ගෙන ඇත. කෙසේ නමුත් උන්වහන්සේට නමස්කාර කොට ගමන් ආරම්භ කරන දූතයාණෝ කෙම්තොට නදිය සමීපයෙහි බෝ රුකක රාත්‍රිය ගත කළහ. එහිදී කතුවරයා රාත්‍රිය එළඹීම විශිෂ්ට ලෙස වර්ණනාවට ලක් කොට ඇත.

දිනකර පතිදිත්ති සාටකං මොචයිත්වා
සකවපුපරිසුද්ධත්ථාය සින්ධුම්හි මුජ්ජි
සුභගතරදිවාසීමන්තිනී දූක්ඛපත්තා
රුචිරවරපතිං සධාවි තම්හෙසමතා[13]

මෙහි උත්ප්‍රෙක්ෂාලංකාරය උපයෝගී කර ගනිමින් රාත්‍රිය එළඹීම දූතයාට දන්වයි. මෙයින් පාඨකාට ආස්වාදයක් විඳ ගැනීමට අවස්ථාව උදා වේ. එමෙන්ම සූර්යෝදානය පිළිබඳ දැක්වීමේ දී ද කතුවරයා උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරය උපයෝගී කරගෙන ඇත.

විද්දෙසිරත්තිපමදාය ච වල්ලභස්ස
පත්තාපදං පටිභයං සසිනොව දිස්වා
බොධෙත්ව වත්තකමලක්ඛිං විභාතනාරි
දස්සෙත්ව සාධුහසිතාද්විජරෙණු ඨොකං[14]

මෙලෙස සූර්යෝදානාදිය පිළිබඳ දැක්වීමේ දී කතුවරයා උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරය උපයෝගී කර ගැනීමට කැමත්තක් දක්වා ඇත. මෙහිදි බහුල වශයෙන් කාන්තාවන් මුල් කර ගැනීම කතුවරයාගේ සාමාන්‍ය ස්වභාවය බවට පත්ව ඇත. 164, 165 වැනි පද්‍යවල දී ද ඉහත සඳහන් කළ පරිදි කතුවරයා ක්‍රියාත්මක වී

ඇත. කෙසේ නමුත් දිවා රාත්‍රි ගත කරමින් යන දූතයාට ස්වකීය මග දෙපස තිබෙන සියලු ම දේවල් කෙරෙහි අවධානය මනාව යොමු කර වීමට කතුවරයා අමතක කොට නො මැත. ඒ අතරතුර මීළඟට ගරුළාට හමු වන්නේ රත්මලාන ගුවන් තොටුපොළයි.

ලංකායදානිගමතාගමනෙ පයුත්තං
තිත්ථං භවෙය්‍ය නභයානනිවත්තනත්ථං
ත්වං භො වරං නයනචිත්තසුඛං දදිත්වා
සීඝංව යාහි පුන තත්‍ර රතිං අකත්වා[15]

මෙහිදි රත්මලාන ගුවන් තොටුපොළ කතුවරයාගේ නෙත් ගැටෙයි. දූතයාට දන්වනු ලබන්නේ ලස්සන වූ රත්මලාන ගුවන් තොටුපොළ දැක සිත් අලවා වාසය නො කොට ඉක්මනින් යන ලෙසයි. මෙම ගමන් මාර්ගය පිළිබඳ දූතයාට දන්වන කතුවරයා පරිසර වර්ණනා කෙරෙහි ස්වකීය අවධානය යොමු කරවීමට අමතක කර නො මැත.

සීහෙභව්‍යග්සච්ඡවරාහජම්බූකා
සාරංගසාඛාමිගසල්ලකණ්ටකා
පාරෙවතොලූකමයූරසාළිකා
හංසාදයො තත්‍ර වසන්ති මොදකා[16]

පරිසරයේ ජීවත්වන දෙපා, සිවුපා ආදි විවිධ සත්වයන් කෙරෙහි ද එමෙන් ම ගොඩ බිමෙහි හා දියෙහි ජීවත්වන සතුන් කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කර ඇති අතර එකල සමාජයේ පැවති විවිධ සමාජ සංස්ථා හා විවිධාකාර ව්‍යාපාරාදිය කෙරෙහි ද කතුවරයා අවධානය යොමු කර ඇත. ඒ අතර රටවැසියන්ට ප්‍රවෘත්ති දන්වන පුවත්පත් මුද්‍රණාලය පිළිබඳවද සඳහන් කරයි. මෙලෙස ඉතා දීර්ඝ ගමන් මාර්ගය ගෙවා දමමින් දූතයා කැලණි මහා වෙහෙරට සැපත් වෙයි.

සංසුද්ධබුද්ධවරධාතුනිධාය සම්මා
ධඤ්ඤස්සරාසිවියකාරතථූපරාජා
හීරඤ්ඤවොග්ගතසුවිත්ථතවෙණපිණ්ඩ
තුල්‍යො පදිස්සති තමස්ස විවට්ටදායිං[17]

කැලණි මහා වෙහෙර වූ කලී කිරි සයුරෙන් ඉස්මතු වූ පෙණපිඬක් මෙන් යැයි කතුවරයා දූතයාට ප්‍රකාශ කොට නිවන්සුව ගෙන දෙන ඒ දාගැබ වන්දනා කරන ලෙස දන්වන අතර විහාරය හා බෝධීන් වහන්සේ ද වන්දනා කරන ලෙස දූතයාට දක්වයි. මෙම වර්ණනාවේ අදහස රැගෙන ප්‍රකාර පන්තීන් පිළිබඳ සිංහල සන්දේශ සමග සසඳන විට මෙම දෙක අතර එතරම් වෙනසක් විද්‍යමාන නො වේ. මෙහි 211 වැනි පද්‍යය මගින් හස්න ප්‍රකාශ කිරීමට සූදානම් බැවින් මැනවින් එය අසා සිටින ලෙස දූතයාට දන්වා තමන් මෙවැනි සන්දේශයක් එවනු ලැබුවේ තම කථානායකයන් වන ජනහිත දිනූ ලංකාවේ අග්‍රමාත්‍ය වූ මහත් පිනැති අධිනීතිඥ ඇස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක මැතිතුමා ප්‍රධාන පවුලේ සැම දෙනා ආරක්ෂා කර දෙන ලෙස විභීෂණ දෙවියන්ගෙන් අයැදීම යි. කෙසේ නමුත් කතුවරයා තම කථානායකයාණන් ඇතුළු පවුලේ සැම දෙන උත්කෘෂ්ට ලෙස වර්ණනාවට පාත්‍ර කරනු ලබයි.

සාධුගුණංගසහිතං සුතකිත්තිරාවං
බණ්ඩාරනායකමහාසචිවඤ්ච ධීරං
හාරීසරීරසරීයා මදනස්ස වෙතං
කාමං සමත්ථමාපි සංබූහිතුං සදෙව

සම්මාව රූපසිරියා උචිතාය පඤ්ඤා
සම්පත්තියාපි සහිතං වරමන්තිනිඤ්ච
තස්සෙවකිංකරපියංකරධීතුපුත්තෙ
සෙසෙව මච්චනිකරෙ කතහත්ථබුද්ධි[18]

මෙලෙස තම කථානායකතුමා ඇතුළු පවුලේ සැම දෙන හා ඇමති මණ්ඩලයට ආශීර්වාද කරන පණිවිඩය දක්වා ඉන්පසු මෙම සන්දේශයේ ග්‍රාහකයා වන විභීෂණ දෙව් මහා රජාණන් වහන්සේගේ ගුණ සමුදාය ප්‍රකාශ කරනු ලබයි.

තෙජොදිත්තිගණෙතනෙතතිමිසානං සින්ධුරත්තාභවි
තිස්සායාගත රම්මදෙවවනිතා කාතුං නාහතං සුඛං
තං දිස්වාන හුතාවහොති තුවටං චින්තෙත්වා නට්ඨාසයා

හායිත්වාන ඉතොච්තො ච කසිරංපත්වාන ධාවුං හමෙ
දිසාසු තෙජොනිකරෙ සුපාකටෙ
විපක්ඛකානං වධුනඤ්ච ලොචනා
හවුං සුරත්තායති සිද්ධමානකං
වීලොකයිත්වාන පදංච සාමිනං[19]

මෙලෙස ඉතා දීර්ඝ ලෙස මෙම සන්දේශයේ ග්‍රාහකයා වන විභීෂණ දෙවියන් පිළිබඳ වර්ණනාවට ලක් කරනු ලබන්නේ අතිශයෝක්ත්‍යාලංකාරය උපයෝගී කරගනිමින් භක්ත්‍යාදර පූර්වකව ය. මෙම සන්දේශය අවසන් කරනු ලබන්නේ හාරකයා වන ගුරුළාට ආසිරි පතමින් ය.

මමාසයො සිද්ධකතො ත්වයාධියා
සබන්ධුවග්ගෙහි තුවං හිතෙරතො
සුලක්ඛිසම්භාරමථොච සංලභං
සුජීවංදීඝං විහතන්තරායකො[20]

දූතයාට ආශීර්වාද සිදු කොට මෙම සන්දේශය අවසන් කරනු ලබයි. මෙම සන්දේශය වූ කලී පාලි සන්දේශ අතර සිංහල ආභාසය බහුල වශයෙන් ලද සන්දේශයකි. එමෙන්ම ප්‍රකරණ සාහිත්‍යය කෙරෙහි සංස්කෘත ආභාසය ලැබීම විද්‍යමාන සන්දේශය වන්නේ ද මෙම ගරුළ සන්දේශයයි. කෙසේ නමුත් පද්‍ය නිර්මාණය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන විට උපමා රූපකාදිය මැනවින් යොදා ගෙන කළ සන්දේශයකි. මෙම කෘතිය පුරාවට අනුප්‍රාස, එළිවැට හා අලංකාර ආදිය භාවිත කරමින් රචනා කොට ඇත. එකී පද්‍ය අතර 22, 54,77, 102, 183 හා 184 වැනි මෙම කෘතියේ විශිෂ්ටත්වය කියාපාන පද්‍ය කිහිපයකි.

සිංහල සන්දේශකරුවන්ට ගරුළ සන්දේශ කතුවරයා ගැතිකමක් දක් වුව ද ස්වකීය නිර්මාණයේ දී මැනවින් කාව්‍ය ලක්ෂණ ප්‍රකට කරවන්නට ගරුළ සන්දේශ කතුවරයා අමතක කර නොමැත. එහිලා අර්ථ හා ශබ්ද යන රසද්වයෙන් යුතු පද්‍ය මෙන්ම එළිසමය එළිවැට ආරක්ෂා වන පද්‍ය ද මෙම සන්දේශයෙහි දක්නට හැකි ය. මීට අමතර ව උපමා රූපකාදියෙන් සමන්විත පද්‍ය ද සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් ද මෙහි විද්‍ය මාන වේ. සංස්කෘත හා

සිංහල සන්දේශ සාහිත්‍යයන්හි ආභාසය ද ලබාගත් කතුවරයා දිය කෙළි වර්ණනා හා මාර්ග වර්ණනාදි විවිධ වර්ණනාවන් ද කිරීමට අමතක කර නොමැත. මෙකී සාධක මත විසිවන සියවස රචිත ගරුළ සන්දේශය අතිවිශිෂ්ට සන්දේශ කාව්‍යයක් නොවුණ ද පාලි ප්‍රකරණ සාහිත්‍යයෙහි සුවිශේෂත්වය ප්‍රකට කරවන කෘතියක් වශයෙන් පෙන්වා දීමට හැකි අතර මෙම සන්දේශ කාව්‍යය පාලි සාහිත්‍යයෙහි නව පැතිකඩක් මැනවින් ප්‍රකට කරවන සන්දේශයක් වශයෙන් ඇගයීමට හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 විජේතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්ද කෝෂය සීමාසහිත එම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ 10, 354 පිටුව

2 CHILDEß, R. C., ASIAN EDUCATIONAL SERVICES, CHENNAI, 2003, A DICTIONARY OF THA LANGUAGE, 455

3 බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සිංහල අකාරාදිය, සීමාසහිත එම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ -10, 1950, 459 පිටුව

4 විජිතනන්ද හිමි, දෙහිපාගොඩ, සූත්‍ර සාහිත්‍යය අධ්‍යයනය, පාලි හා බෞද්ධ ආයතනය, පුවක්පිටිය, 2011, 69 පිටුව

5 සුමනතිස්ස හිමි, ඉඹුල්පේ, පාලි සාහිත්‍යය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2008, 125 පිටුව

6 අමරඤාණතිස්ස හිමි, ගල්වෙහෙර, අනුලා මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10, 1959, ගරුළ සන්දේශ - 01 පද්‍යය

7 එම, 04 පද්‍යය

8 එම, 10, 11 පද්‍ය

9 එම, 19 පද්‍යය

10 එම, 31 පද්‍යය

11 එම, 52, 53 පද්‍ය

12 එම, 77 පද්‍යය

13 එම, 100 පද්‍යය

14 එම, 136 පද්‍යය

15 එම, 172 පද්‍යය

16 එම, 180 පද්‍යය

17 එම, 206 පද්‍යය

18 එම, 224, 225 පද්‍ය

19 එම, 229, 230 පද්‍ය

20 එම, 234 පද්‍යය

The politics of William Blake in Songs of Innocence and Songs of Experience

Assistant Lecturer B. A. K. M. Bamunusinghe

The visionary and mystic poet, William Blake (1757-1827) is a well renowned revolutionary artist who addressed the established values and institutions of his time in order to highlight the social injustices, political and religious beliefs and the hegemony of the dominant culture. He is an individual who did not have faith in multiple religions as well as of the religion offered by the church and his disappointment towards these lead him to introduce a novel ideology that all religions are one and that there is no natural religion. Blake's reputation as a romantic poet is constantly associated with his politics and this factor has evidently monitored him to compose the two poetry collections Songs of Innocence (1789) and Songs of Experience (1794). William Blake's approach to politics via his poetic masterpieces divulges his recurring aversion towards the institutions such as family, church, state, marriage and labor. Songs of Innocence and experience have received the due attention of the critics for the revolutionary mannerism how Blake has directly criticized the shortcomings of the above mentioned institutions. They 'challenge traditional assumptions, sometimes obliquely, sometimes with a daring directness'[1] Further more 'Blake's

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "වරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

contrary states of Innocence and Experience illuminate many areas of thought and feeling'[2] Though Blake himself is an enemy of dualism, dualities which prevail in the hearts of the Christian tradition are being used by Blake with the intention of delivering the two vastly different facets of the society.

The introductory poem which falls under the collection of Songs of Innocence exposes the Romantic trait of William Blake as he pictured a pastoral and a rural atmosphere with the presence of a child who is sitting 'on a cloud' signifying the chaste, mild and innocent nature of childhood while linking the same image to an angle. Child, the envoy of god is the divine inspiration who commanded the visionary poet to

'...sit thee down and write
In a book, that all may read.'

Although with the perpetual usage of rustic and heavenly imagery Blake has succeeded in encompassing his ideology of politics in the introductory poem by declaring the absence of democracy during this period of time. Until this point reading was an aristocratic characteristic as the lower class was abandoned of reading, writing and all the means of earning knowledge by the governing bodies. An indirect reference to the politics and how innocence is being oppressed will be conferred throughout this collection of poems.

The introduction to 'Songs of Experience' is far more complex than that of the introduction to 'Songs of Innocence', considering the problematic nature of Blake's relationship with the state of experience. The bard, being the favorite figure of the Romantic Movement combines art with

prophecy and requests the earth herself to return to her prior state since the inhabitants of London are spiritually diseased. Blake's Songs of Innocence and Experience justapose the innocent, immaculate and pastoral world of childhood against an adult world of corruption, repression and exploitation.

The degrading human feelings and the pathetic treatment of the elders towards children are critically and analytically brought out by William Blake in the poems Holy Thursday which are included in the poetry collections of Songs of Innocence and Experience. ‘Holy Thursday is a celebration of the charity children who attended an annual service of thanksgiving in St Paul’s Cathedral, but it also has sorrowful connotations of constriction and convention.’[3]In Songs of Innocence, the poem Holy Thursday depicts the repression of the beadles towards the charity children intermingled with the innocence of the ‘flowers of London town’. The delicateness and virtuousness of these children are emphasized by the poet with the intention of revealing the rigidity and violence of the officials in charge ‘with wands’. The hapless lives and hopeless expectations of these children are implicitly exposed by the poet with a less disapproval tone since the so called occasion will be disparagingly pictured with the perspective of Experience.

The poem Holy Thursday which was composed with the perception of Experience is a straightforward, harsh and obvious attack for the institutions of church, state and family. At the starting point of the poem the poet directs a rhetoric question at the governing body of London.

‘Is this a holy thing to see
In a rich and fruitful land?’

Blake satirically condemn the Orthodox Church, its followers and the state for its reckless treatment towards the underprivileged children as according to Blake London is prosperous and financially stable during that particular time. Repeatedly he forwards an additional rhetoric question,

> 'Is that trembling cry a song?
> Can it be song of joy?'

The cynical approach in censuring the demeanor of the state is highly emphasized while the desperate song sung by the children and its joyfulness is questioned. The third question is aimed at the poverty of orphans which contrasts with the richness of the church and the predominant social injustice. In addition the 'eternal winter' symbolizes the worst part of life, the despair, sadness and loneliness of the underprivileged children.

Exploitation of children's rights, the corruption and pollution of the state, repression posed by the church towards the orphan children are critically gauged by the perspectives of innocence and experience since the poet himself is denunciating the politics and institutions of the industrialized London.

London, the most imperative commercial and financial centre in Europe where trade and industrialization has reached to its supreme stage has given rise to strong capitalist policies within the urban society. Along with these developments Blake distinguished the loss of moral and spiritual standards which were sacrificed for the sole purpose of economic progress. The poem Chimney Sweeper can also be considered as a portrayal of the tainted societal practices where the misery of child labour existed. Moreover the institutions of

family, state and church are critiqued as London was rapidly expanding into a chaotic metropolis where the children of seven or eight frequently cried 'weep weepweep' in search of sweeping the chimneys. The instance of selling the child by the father discloses the malpractices and deteriorated social norms while the practice of shaving hair of 'little Tom Dacre' to ease access to the narrowest chimney signifies the violation of children's right. The actual practise of selling children into slavery has resulted in the exploitation of children and the 'most appalling injuries and diseases were objects of fear among respectable citizens'.

The plight of boys and girls who were forced to climb up the blackened narrow chimneys is depicted by the standpoint of experience by William Blake. This piece of poetry is a direct, haßh and straight forward attack on the church, institution of family and society. The negligence of the parents who are gone 'to the church to pray' and the religious attitudes offered by the church are criticized immensely as the religion itself is not supporting or instructing the institution of family to retain a healthy relationship. The intense agony and depression these chimney sweepers underwent and the malicious and vicious usage of labour is harshly criticized and at the same time the victimization of these small children is satirically critiqued. The revolutionary poet William Blake directly attacks the institutions of family, church and government as well as the adults for their irrational mannerism of treating the small children by referring to them as 'They' and the entire corrupted social system is represented here.

William Blake in his poems 'Nurse's Song' in Songs of innocence and experience portrays the two vastly diverse

characters of a nurse, her relationship with the children and her reaction towards them. In the perception of innocence, she is a maternal figure who adores the children and yearns for their comfort and particularly a protective character. The nurse herself associates the freely playing children 'on the green' and reassures their safety by asking them back 'Then come home my children'. Nonetheless the refusal of the children did not bring anger to her as she is a kind hearted, warm and compassionate character. The nurse's vision of the night and coming danger is tempered by the children's innocent request to remain on the green and to continue their playing.The nurse identified the forth coming danger, that these children will unwillingly have to accept and she as a godly figure tries to protect the children from the evilness of the society.

In the perception of experience, the nurse is a complete contrast to the character traits of the nurse in innocence. She 'turns green and pale' when she heard the children are 'whispering in the dale' as she becomes envious of these children by recollecting her childhood memories and her deprivation of freedom. These children were silenced and not given any voice in this particular poem as they were feeble and powerless and unable to rebel for their freedom or mobility in the society ; ' there is only one voice here-that of the disillusioned nurse'[4]. Moreover it is possible to interpret 'the dews of night'[5]as the imagery of evil and sinister that the children will be experiencing in the future. This imagery hints the reader of the forthcoming societal and institutional corruptions.

The poem Little black boy is a depiction of the psychological status of a slave boy who was deprived of his

human rights. Moreover the ideologies of the conventional Church and the attitudes of the society about colour bar are critiqued with the connotation of conditional love. The false interpretations of religion and the discrimination carried by the church are highlighted at this point and the acceptance of these discernments by the mother 'sitting down before the heat of day' reveals the prevailing ideologies admitted by the society. In addition 'the poem goes beyond a pure description of feelings of a black boy- it gives the practical advice to show love and charity'[6]

The sufferings of the individuals in London due to corruption, suppression and exploitation of labour, human rights and freedom are portrayed in Blake's poem London. Moreover due to the unequal distribution of wealth a certain sector of the society was rich but the majority was poor. The monopolization of wealth where the streets and Thames were 'chartered' and the conversion of the society and it's governing body to a more money minded policy are criticized in the eyes of Blake. Strict laws and regulations were imposed by the church and state which created psychological 'manacles' in the minds of the inhabitants. The untimely deaths of young soldiers who sacrificed their lives in safeguarding the monarchy and the plight of the chimney sweepers who were affected with tuberculosis is portrayed by the poet. The predominant problem of the young sex workers in London who are infected with the venereal diseases as they had to sell themselves to unscrupulous rich men and how 'the new born infants' are affected with such diseases are descriptively discussed in this poem. Being an eye opener of the society, William Blake did not 'hesitate to name the problems and catastrophes present in the city'[7]. London can be considered

as the most influential poem regarding the politics of Blake and his viewpoint of the social institutions which prevailed at that particular time period.

William Blake, the bard or the seer of the Romantic period has presented the complications and corruption of the society using his pen as a mode of communication. The ideologies which were put forwarded by this great poet are universal and applicable for any period of time. The behaviour of the institutions such as church or religion, state, family and labour are universal and occurs even in today's context. The universality of the politics of Blake and their applicability is appreciated without any hesitation all over the world as politics and its behaviour is beyond our reach which has the capacity to transform human feelings and emotions.

End notes

1 B. David, *Songs of Innocennce and Experience, The Illuminated Books*. New Jeresy, 1991, p.9.

2 B. David, *Songs of Innocennce and Experience, The Illuminated Books*. New Jeresy, 1991, p.9.

3 P.Ackroyd, *Blake,* Great Britian, Sinclair-Stevenson, 1998, p.121.

4 Mike Davis, *Blake Selected Poems,* Jordan Hill, Heinemann Educational Publisheß, 1996, p. 28.

5 S David, *William Blake Selected Works.*Musselburgh, Cambridge Univeßity Press, 1995, p.56.

6 D Ull, *Race, slavery and abolitionism in the Romantic period,* Nordeßtedt, Druck und Bindung, 2011, p.12.

7 M Samir, *William Blake's London- an interpretation*, Norderstedt, Druch und Bindung, 2010, p.6.

මැති-ඇමතිවරු පත්කිරීම හා ඔවුන්ගේ කාර්‍යභාරය පිළිබඳ විමසුමක් (කෞටිලීය අර්ථශාස්ත්‍රය ඇසුරින්)

සහය කථිකාචාර්ය පනාමුරේ සුගතසිරි හිමි

අර්ථශාස්ත්‍රයේ කතුවරයා පිළිබඳ උගතුන් අතර මෙන් ම ග්‍රන්ථාභ්‍යන්තරය තුළ ද ඒකමතිකත්වයක් දක්නට නො ලැබේ. එයට හේතුව වන්නේ කතුවරයා හඳුන්වන නම් කිහිපයක් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වී තිබීම යි. අර්ථශාස්ත්‍රයේ කතුවරයා දක්වන තැන විෂ්ණුගුප්ත (ස්වයමේව විෂ්ණුගුප්තශ්චකාර සූත්‍රං ච භාෂ්‍යං ච)[1] හා කෞටිල්‍ය (කෞටිල්‍යෙන කෘතං ශාස්ත්‍රං විමුක්තග්‍රන්ථවිස්තරං)[2] යන නම් දෙක ම භාවිත වී ඇත. ඇතැම් තැනෙක චානක්‍ය, චන්ද්‍රගුප්ත ගේ ඇමතිවරයා වශයෙන් සඳහන් වේ.[3] පුරාණ ග්‍රන්ථ හා ඊට පසු ව ලියැවුණු පොත්වල ද චානක්‍ය, චන්ද්‍රගුප්ත ගේ ඇමති වශයෙන් දැක්වේ.[4] චානක්‍ය යන නම පැහැදිලි ව අර්ථශාස්ත්‍රයේ දක්නට නො ලැබුණත් ග්‍රන්ථාවසානයේ එන කර්තෘනාම සංදර්ශන පද්‍යය චන්ද්‍රගුප්ත අමාත්‍ය චානක්‍ය ගැන ඉඟි කරයි.[5] චානක්‍ය, චන්ද්‍රගුප්ත ගේ ආචාර්යවරයා වශයෙන් ද ඔහු ගේ රාජසභා ඇමතිවරයකු වශයෙන් ද සිටි බවට බොහෝ සාධක හමුවේ.[6] මේ අනුව කෞටිල්‍ය, විෂ්ණුගුප්ත, චානක්‍ය යන නාමත්‍රය හා චන්ද්‍රගුප්ත අතර ඇති සම්බන්ධතා පිළිබඳ සලකා නිගමනයකට පැමිණිය හැක.

චන්ද්‍රගුප්ත රජ වූයේ ක්‍රි.පූ. 321 හෝ ඊට සමීප යුගයේ බැවින් අර්ථශාස්ත්‍රය ලියැවෙන්නට ඇත්තේ ක්‍රි.පූ. 4 වන සියවසේ අගභාගයේ පමණැයි විශ්වාස කෙරේ.[7]

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

බොහෝ උගතුන් අර්ථශාස්ත්‍රය රචිත කාලය හා කෞටිල්‍යය ජීවත් වූ කාලය ලෙස යථෝක්ත කාලය ම පිළිගනි යි.[7] මේ පිළිබඳ දීර්ඝ විවරණයක යෙදෙන මාවතගම පේමානන්ද හිමි අර්ථශාස්ත්‍රය ක්‍රි.ව. 300 දී පමණ කිසියම් රාජ සභාවක සේවයෙහි නියුතු කිසියම් අර්ථශාස්ත්‍ර ප්‍රවීණයකු විසින් සංස්කරණය කරන ලද්දකැයි ද, විෂය ගෞරවය හා පුද්ගල ගෞරවය සලකා කෞටිල්‍යයට කර්තෘත්වය පවරන්නට ඇතැයි ද කල්පනා කිරීම වඩාත් යුක්තියුක්ත බව පවසයි.[9]

කෞටිලීය අර්ථශාස්ත්‍රය, අධිකරණ 15 කට (ග්‍රන්ථ වශයෙන් ද සැලකිය හැක) බෙදා ඇත. එයින් අධිකරණ 5 ක් තන්ත්‍ර හෙවත් රාජ්‍යයේ අභ්‍යන්තර පාලනය පිළිබඳ විස්තර කරන අතර තවත් අධිකරණ 8 ක් ආවාප හෙවත් රාජ්‍යය හා තදාසන්න රාජ්‍යයන් සමඟ පැවැත්විය යුතු සම්බන්ධතා පිළිබඳ දීර්ඝ විවරණයක් සපයයි. ඉතිරි අධිකරණ දෙක විවිධ කරුණු ඇතුළත් ව සංග්‍රහ කර ඇත. එකී අධිකරණ 15 පහත පරිදි වේ.

විනයාධිකාරික
අධ්‍යක්ෂකප්‍රචාර
ධර්මස්තීය
කණ්ටකශෝධන
යෝගවෘත්ත

} තන්ත්‍ර හෙවත් අභ්‍යන්තර පාලනය ගැන

සප්තප්‍රකෘති
මණ්ඩලයෝනි
ෂාඩ්ගුණ්‍ය
ව්‍යසනාධිකාරි
අභියාස්‍යත්කර්ම
සංග්‍රාමික
සංඝවෘත්ත
ආබලීසය
දුර්ගලම්භෝපාය

} ආවාප හෙවත් බාහිර රාජ්‍ය සබඳතා

ඖපනිෂදික } විවිධ කරුණු
තන්ත්‍රයුක්ත

"විනයාධිකාරික" නම් පළමු අධිකරණය වෙන් ව ඇත්තේ රජෙකුට, පාලකයකු වශයෙන් ස්වකීය වගකීම් ඉටුකිරීමේ දී අත්‍යවශ්‍ය මූලිකාංග පහදා දීමට ය. ආණ්ඩුවේ දෙපාර්තමේන්තුවලට අයත් විවිධ විධායක නිලධාරීන් පත්කිරීම, ඔවුන් ගේ වගකීම් හා සේවාවන් විස්තර වන්නේ "අධ්‍යක්‍ෂප්‍රචාර" නම් දෙවැනි අධිකරණයේ ය. සිවිල් නීතිය හා එහි පරිපාලනය විමසුමට ලක් කරනුයේ "ධර්මස්ථීය" අධිකරණයේ දී ය. අපරාධ මර්දනය කිරීම ගැන "කණ්ඨකශෝධන" අධිකරණයේ ද සංයුක්ත ව්‍යුහයක් සහිත රාජ්‍ය පාලනයට අදාළ කරුණු රැසක් "යෝග වෘත්ත" නම් අධිකරණයේ ද විස්තර කරයි. රාජ්‍යයක පැවතිය යුතු සප්තාංග (රජ, ඇමති, භූමිය, බලකොටු, භාණ්ඩාගාරය, යුද හමුදාව හා මිත්‍ර පක්ෂ) "මණ්ඩලයෝනි" නම් සවැනි අධිකරණයේ විස්තර කැරේ.

රාජ්‍යයක් තුළ පැන නැඟිය හැකි විවිධ තත්ත්වයන්හි දී යොදාගත හැකි ෂඩ්විධ ගුණ නොහොත් සය වැදෑරුම් රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති ෂාඩ්ගුණ්‍ය නම් සත්වැනි අධිකරණයේ දක්වයි. රාෂ්ට්‍රව්‍යසනයන් ගැන හා රාජ්‍යත්වය කෙලෙසන රාජාපචාරයන් සාකච්ඡා කිරීම "ව්‍යසනාධිකාරික" නම් අටවැනි අධිකරණයෙන් සිදු වේ. යුද්ධය පිළිබඳ සියලු තොරතුරු "අභියාස්‍යත්කර්ම" හා "සංග්‍රාමික" අධිකරණද්වයෙන් විස්තර කරයි. ඒකාධිපති රදළ රාජ්‍යයන් තම පාලනයට යටත් කරගත යුතු ආකාරය "සංසවෘත්ත" නම් අධිකරණය තුළ සඳහන් වේ. ප්‍රබල සතුරු රජෙකු ගේ තර්ජනයට ලක් වූ දුබල රජෙකු ඔහු අභිභවනු වස් ගත යුතු ක්‍රියා මාර්ගයන් "ආබලීසය" නම් දොළොස් වැනි අධිකරණයේ දක්වයි. සතුරු බලකොටු ආක්‍රමණය කිරීම හා දිනාගත් ප්‍රදේශ පාලනය කිරීම "දුර්ගලම්භෝපාය" අධිකරණයේ විස්තර වන අතර තුදුස්වන "ඖපනිෂධික" අධිකරණයේ විරුද්ධවාදීන් මැඬීම ද සේනාවට වන විපත් මැඩීම ද අවසාන "තන්ත්‍රයුක්ත" අධිකරණයේ අර්ථශාස්ත්‍ර කෘතියේ සැලැස්ම හා යටත්වැසියකුට සැලකීම පිළිබඳ ව්‍යවස්ථා ද ඇතුළත් වේ.

මැති-ඇමතිවරු පත්කිරීම හා ඔවුන් ගේ කාර්‍ය්‍ය භාරය පිළිබඳ විමසීමට මත්තෙන් ඔවුන් කවුරුන්දැයි හඳුනාගැනීම මෙහි දී වැදගත් වේ. රජු සමීපයෙහි එකට වසමින් ක්‍රියා කරන රාජ්‍ය නිලධාරියා අමාත්‍යවරයා යි. යුක්තිකල්පතරු ග්‍රන්ථය උපුටා දක්වන ශබ්දකල්පද්‍රුමය අමාත්‍ය ලක්‍ෂණ රැසක් දක්වයි.

ශාන්තවිනීතඃ කුසලඃ
සත්කුලීනඃ සුභාන්විතඃ
ශාස්ත්‍රාර්ථතත්වඥෙ'මාත්‍යො භවෙත් භූමිභුජාම්[10]

ඒ අනුව දැමුණු, සන්සුන් ඉඳුරන් ඇති බව, විනීත බව, දක්‍ෂ බව, කුලීන බව, යහපත් පැවැත්මෙන් යුක්ත ශාස්ත්‍ර හා ඒවායෙහි අර්ථ මනා ලෙස දැනීම ආදිය යි. අමාත්‍යවරයකු ගෙන් අපේක්ෂිත කාර්යට සාපේක්‍ෂ ශක්‍යතා ද සලකා ඇති බැව් මෙයින් පෙනී යයි. ප්‍රියශීලිත්වය. දක්‍ෂතාව, යථාර්ථවත් දැනුම වැනි අංග අමාත්‍යවරයකු ගේ සාර්ථකත්වයට හා කාර්ය සාඵල්‍යයට අවශ්‍ය ම වේ.

ශබ්දස්තෝමමහානිධියේ මන්ත්‍රීවරයා හඳුන්වා දී ඇත්තේ (''ධී සචිවෙ යෙන සහ රහසිකර්තව්‍යමවසීයතෙ තස්මිං අමාත්‍යෙ'')[11] රජු සමග රහස් කර්තව්‍යයෙහි යෙදෙන බුද්ධිමත් අමාත්‍යවරයා මන්ත්‍රි ලෙස දක්වේ. රටේ පාලනය විධිමත් ව ගෙන යෑමෙහි ලා රජු සමග ඒකාබද්ධ ව ප්‍රතිපත්ති සැකසීම, කෘත්‍ය නිලධාරීන්ට පැවරීම, නිලධාරීන් සම්බන්ධ ගැටලු සාකච්ඡා කිරීම, පිළියම් යෙදීම ආදි මධ්‍යම පාලනයේ ක්‍රියාකාරීත්වය හා සම්බන්ධ නිලධාරීන් පිරිස මන්ත්‍රීන් ලෙස හැඳින්විය හැක. රජුට රහසිගත ව පාලනයට උපදෙස් දීම ද මොවුන් ගේ කර්යයක් වූ බව පෙනේ.

''මන්ත්‍රයතෙති මන්ත්‍රී''[12] යන විවරණයට අනුව සාකච්ඡා කරන්නා මන්ත්‍රීවරයා යි. රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාවෙහි කරන සාකච්ඡා අතිශය රහසිගත විය යුතු ය. එකී රහසිගත සාකච්ඡා කරනුයේ මන්ත්‍රීහු ය. රාජ්‍ය පාලනයේ දී විවිධ අංශ පිළිබඳ රහස්‍ය සාකච්ඡා කරන මන්ත්‍රීවරු ජනතාවට සුභවාදී ප්‍රතිපත්තිවලට එකඟ වීම හා

හානිකර ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ කරුණු දක්වා ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මන්ත්‍රී මණ්ඩලය මගින් සිදු විය.

රාජ්‍ය පාලනය පහසු ව පිණිස මන්ත්‍රීන් හා ඇමතිවරුන් පත් කළ බව බිම්බිසාර, අශෝක ආදී රජවරුන් ගේ පාලන ව්‍යුහ සලකා බැලීමෙන් පෙනේ.[13] රාජ්‍ය පාලනය සම්බන්ධ සෑම වැදගත් කටයුත්තක් ම මැති ඇමතිවරුන් විසින් කරන ලද අතර ඔවුන්ට විශේෂ කාර්යභාරයක් වෙන් කොට තිබූ බවක් නො පෙනේ.[14] මනුස්මෘතියේ ද ඇත්තේ මෙවන් අදහසකි. ''මුතුන්මිත්තන් රාජ්‍ය සේවයෙහි යෙදී සිටියා වූ ද ධර්ම ශාස්ත්‍රාදී ශාස්ත්‍ර දන්නා වූ ද අවි හරඹයෙහි දක්ෂ වූ ද කුලීන පවුල්වලින් පැවත එන්නා වූ ද සුපරීක්ෂාකාරී වූ ද අමාත්‍යවරුන් සත් දෙනෙකු හෝ අට දෙනෙකු පත් කරගත යුතු ය යනුවෙනි.[15] ඇතැම් විට මන්ත්‍රි අමාත්‍ය නාම දෙක ම එක් පිරිසක් සඳහා යොදා ඇත. ඔවුන් උපදේශක මණ්ඩලයක් ලෙස ද ක්‍රියා කළ බැව් පෙනේ.[16]

මන්ත්‍රීවරු හා ඇමතිවරු පිළිබඳ කෞටිල්‍ය ගේ අදහස් අර්ථශාස්ත්‍රයේ නොයෙක් තැන්හි දැක්වේ.

සහායසාධ්‍යං රාජත්වං චක්‍රමෙකං න වර්තතෙ
කුර්වීත සචිවාංස්තස්මාත් තෙෂාං ච ශ්‍රැණුයාන්මතම්[17]

තනි රෝදයකින් රථයක් පැදවිය නො හැක්කාක් මෙන් ම තනි අයෙකු ගේ පාලන තන්ත්‍රය කාර්යක්ෂම කරගත නො හැකි වේ. එබැවින් රජු, ඇමතිවරු පත්කරගෙන ඔවුන් ගේ මතයට ද ඇහුම්කන් දිය යුතු බව කෞටිල්‍යය පවසයි. රාජ්‍යයක කටයුතු නිසි ලෙස පවත්වාගෙන යෑම පිණිස අවශ්‍ය මැති ඇමතිවරු ගණන ඒකමතික නො වේ. මනු අනුගාමිකයන් මන්ත්‍රි පර්ෂදයට ඇමතිවරු පහළොවක් ද[18] බෘහස්පතිට අනුව දහසයක් ද[19] පත් කළ යුතු ය. කෞටිල්‍ය මෙයට වෙනස් ම අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. ''යථාසාමර්ථ්‍යමිති කෞටිල්‍යඃ''[20] මන්ත්‍රීපර්ෂදයට තමන් ගේ හැකියාව අනුව ඇමතිවරුන් රජු පත් කළ යුතු බව ඔහු කියයි. ප්‍රමාණාත්මක බවට වඩා ගුණාත්මක බව හා ආවශ්‍යකත්වය සලකා කාර්ය සාඵල්‍යයට සාපේක්ෂ ව මැති ඇමතිවරුන් පත් කරගත යුතුය යන අදහස එයින් ගම්‍ය වේ.

මෙහි එන මන්ත්‍රී හා අමාත්‍යය යන දෙපිරිස නිරවුල් කරගත යුතු ය. වරෙක මෙකී දෙපිරිස එක ම අර්ථයකින් ද තවත් වරෙක දෙපිරිසක් ලෙස ද එයි. මෙම ගැටලුවට අර්ථ විවරණයක් කරන හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමියෝ මෙසේ පවසති. ''අමාත්‍ය යන්න භින්නාර්ථක වෙයි. එය මන්ත්‍රී හා සචිව යන්න සඳහා ද යෙදේ. අමරකෝශයේ මන්ත්‍රීන් සඳහා මන්ත්‍රි, සචිව හා අමාත්‍ය යන නම් තුන ම යොදා ඇත. අමාත්‍ය, මන්ත්‍රී හා සචිව යන පදත්‍රය වෙනසක් නොමැති ව සමහරු යොදති. රාමායණයේ සුමන්තට අමාත්‍ය හා සර්වශ්‍රේෂ්ඨ මන්ත්‍රී යන සංඥාව දී ඇත. රාමායණය, මන්ත්‍රී හා අමාත්‍යය යන්නෙහි වෙනස දක්වා තිබේ''[21] කෞටිල්‍ය දක්වන පරිදි මෙම භේද දෙක ඇතිවන්නේ ගුණ මත පදනම් ව ය. අර්ථශාස්ත්‍රය තුළ පැහැදිලි ලෙස ම වෙන් වූ කෘත්‍ය පැවරීමක් නැත. දෙපිරිස ම රාජ සභාවේ සිටියි. මෙයට ප්‍රතිපක්ෂ අදහස් ද අර්ථශාස්ත්‍රයේ ම ඇත. ඒ අනුව මන්ත්‍රීවරුන්ට අමතර ව ද්වාරපාල, අන්තඃපුරපාලක වැනි අමාත්‍යවරු ගැන කියයි. දෙපිරිස ම හැඳින්වීම සඳහා මන්ත්‍රි, අමාත්‍ය නම් දෙක අවිධිමත් ව යොදයි. එක ම ක්‍රියාවන් කළත් ඔවුන් සතු ගුණ මත මන්ත්‍රී හා ඇමතිවරු පත්කර ගැනෙති.[22]

යමෙකු කෙරෙහි අග්‍රාමාත්‍යවරයා සතු ගුණයන්ගෙන් සතරෙන් එකක් හෝ අර්ධයක් හෝ වේ නම් ඔහු මධ්‍යම නැතහොත් පහත් මන්ත්‍රීවරයෙක් ලෙස කෞටිල්‍යය පවසයි.[23] තවදුරටත් මන්ත්‍රීවරයා ගේ ගුණ මෙසේ දක්වයි.

- ශිල්ප ශාස්ත්‍ර නිපුණත්වය
- ප්‍රඥාව
- ස්මෘතිය
- දක්ෂතාව
- වාක් චාතුර්යය
- ප්‍රගල්භබව හා ප්‍රතිභාව
- උත්සාහය, ප්‍රභාව හා සහනශීලීත්වය
- උපද්‍රව කාලයේ මිත්‍රත්වය, දෘඪ භක්තිය

- ශීලය, බලය හා නිරෝගීකම, ධෛර්‍ය සහිත වීම
- අහංකාරයෙන් තොර වීම
- චපලත්වයෙන් තොර වීම
- අවෛරී බව
- ප්‍රිය බව
- කුලය, දේශය විමසීම (උසස් කුලය ස්වදේශීකත්වය)

(තෙෂාං ජනපදඅභිජනමවග්‍රහං චාප්තතඃ පරීක්ෂෙත සමානවිද්‍යෙභ්‍යඃ ශිල්පං ශාස්ත්‍ර චක්ෂුෂ්මත්තාංච කර්මාරම්භෙෂු ප්‍රඥාං...)[24] පාලන ක්ෂේත්‍රයේ නියුතු නිලධාරීන්ට විවිධ බුද්ධි මට්ටම්වලින් යුතු පුරවැසියන් සමග කටයුතු කිරීමට සිදු වේ. එබැවින් මැති ඇමති වරු පත්කිරීමේ දී ඔවුන් ගේ ශාස්ත්‍රඥතාව විමසා බැලීම වැදගත් වේ. අඥාන මැති-ඇමතිවරුන්ගේ යුත් රාජ්‍යයේ චිර පැවැත්මක් කෙසේවත් අපේක්ෂා කළ නො හැක. ස්ථාවර රාජ්‍යයක බුද්ධිමත් මැති-ඇමතිවරුන් තුළ කාර්යශූර, ධෛර්‍ය සම්පන්න බව ආදී ගුණ ද තිබිය යුතු වේ. මෙබඳු නිලධාරීන්ගේ අභ්‍යන්තරය මිත්‍රශීලිත්වය, සහනශීලිත්වය හා දෘඪ භක්තිය වැනි ගුණයන්ගෙන් පරිපූර්ණ වූයේ නම් එබඳු මැති-ඇමතිවරු වසන රාජ්‍යය සුරපුරයක් නොවන්නේ ද? අහංකාරයෙන් තොර වීම, චපලත්වයෙන් තොර වීම, අවෛරී බව හා ප්‍රිය බව යන ලක්ෂණවලින් යුතු මැති-ඇමතිවරු රජයේ පරිපාලන ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ කරගත යුතු බව කෞටිල්‍ය දැඩිව පෙන්වා දෙයි. මෙහි දී කෞටිල්‍ය එම පත්වීම් ලබා දීමට මත්තෙන් නැවත නැවතත් විමසිය යුතු කරුණු ගණනාවක් පෙන්වා ඇත. ඒවා පහත පරිදි ය.

- රජු සමග එකට ඉගෙනීම
- රජු මෙන් සැඟවිය යුතු ආවරණවලින් යුක්ත වීම
- යමෙක් රජු ගේ ජීවිතයට උවදුරු යුක්ත අවස්ථාවක අනුග්‍රහ කිරීම
- නිශ්චිත වූ ධනය ඉපයීමෙහි කාර්යවල නියුක්ත කිරීමෙන් අවවාද අනුව එයට වඩා රැස් කිරීම

- යමෙකු ගේ පියා, සීයා මේ පදවියට පත් ව තිබීම
- උතුම් කුලය, ප්‍රඥාව, පිරිසිදුකම, ශූරකම, ස්වාමියා කෙරෙහි අනුග්‍රාහයෙන් යුක්ත වීම

මේ කරුණු සියල්ල විශාලාක්ෂ, පරාශර, පිශුන, භීෂ්ම, වාතව්‍යාධි වැනි අර්ථ ශාස්ත්‍රඥයන් ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදී. නමුත් කෞටිල්‍යය ඒ සියල්ල (''සර්වමුපපන්නමිති කෞටිල්‍යඃ'')[25] නිවැරදි බව පිළිගනියි. යථොක්ත ලක්ෂණ සලකා ඇමතිවරුන් පත්කරගත යුතු අතර ඔවුන් කිසිවිට තමා ගේ මන්ත්‍රීන් නො කරගත යුතු බව කෞටිල්‍යය පවසයි.[26] මේ අනුව අර්ථශාස්ත්‍රය තුළ මන්ත්‍රීවරයාට රාජ සභාවේ ඉහළ තැනක් හිමි වී ඇත. එයට තවත් නිදර්ශනයක් පස්වැනි අධිකරණයේ අනූඑක්වැනි ප්‍රකරණයේ එයි. එහි සඳහන් වන්නේ රාජ්‍ය නිලධාරීන්ට වේතනය ගෙවීම පිළිබඳව යි. මන්ත්‍රීවරයෙක් සඳහා පණ 48000 ක් ද, (''අෂ්ටචත්වාරිංශත්සාහස්‍රාඃ'')[27] අමාත්‍යවරයෙක්ට පණ 12000 ක් ද (''ද්වාදශසාහස්‍රාඃ'')[28] ගෙවිය යුතු බව පෙන්වා දෙයි.

මන්ත්‍රීවරු හා ඇමතිවරු යන මේ දෙපිරිස පොදුවේ රාජ්‍යයේ පැවැත්ම උදෙසා කළ කාර්යභාරයන් වේ. එවැනි කාර්යන් හතරක් කෞටිල්‍ය පෙන්වා දෙයි.[29]

1. රජය විසින් ආරම්භ කිරීමට සැලසුම් කොට ඇති නව යෝජනා ක්‍රමාදිය ආරම්භ කිරීමට සැලැස්විය යුතු ය.
2. ආරම්භ කරන ලද යෝජනා ක්‍රමාදියෙහි වැඩකටයුතු නො කඩකොට පවත්වාගෙන යා යුතු ය.
3. එවැනි යෝජනා ක්‍රමාදියෙහි මනා ප්‍රගතියක් ලැබීමට සැලැස්විය යුතු ය.
4. ප්‍රකාශයට පමුණුවා ඇති ආඥා, නියෝග ආදිය ක්‍රියාත්මක කළ යුතු ය.

මැති ඇමතිවරු තුළ තිබිය යුතු පඤ්චාංගයන් [30] ද කෞටිල්‍ය ඉදිරිපත් කරයි.

1. ජනතාවට ප්‍රයෝජනවත් වන නව ව්‍යාපෘතියක් ආරම්භ කිරීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු උපාය මාර්ග පිළිබඳ ව ඇති දැනුම
2. ඊට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍යමය හා මානව සම්පත් ලබාගන්නා ආකාරය දැන සිටීම
3. එය ආරම්භ කළ යුතු ස්ථානය හා කාලය පිළිබඳව නිවැරදි අවබෝධයක් ඇතිව සිටීම
4. එයට බලපාන බාධක මොනවාදැයි කල් ඇතිව තේරුම් ගෙන ඒවා වළක්වා ගැනීමට සුදුසු පිළියම් යෙදීම
5. එබඳු ව්‍යාපෘතියක් සාර්ථක අන්දමින් නිම කිරීමෙහි ඇති සාමර්ථ්‍යය

"මිනිසා ගේ පරම යුතුකම මිනිසාට සේවය කිරීම යි. රාජකාරිය දේවකාරියක් සේ සලකා කටයුතු කිරීම නිලධාරීන් සතු වගකීමකි." උක්ත ප්‍රකාරයේ ගුණ හා ශක්‍යතාවලින් පිරි මැති-ඇමතිවරුන් පත් කර-ගනුයේ එකී පරම යුතුකම ඉටුකිරීම සඳහා යි. සංවර්ධන හා සුභසාධන ව්‍යාපෘති සුදුසු කාලය ස්ථානය බලා ඇරඹීම, අඛණ්ඩ ව පවත්වාගෙන යෑම, සාර්ථක ප්‍රතිඵල ලැබෙන තෙක් අවංක ව එහි නියුක්ත වීම ආදිය මැති - ඇමතිවරුන් වෙත පැවරී ඇති කාර්යභාරයෝ වෙති. අවශ්‍ය සම්පත් සඵලදායී ලෙස යෙදාගැනීමට ඔවුන් සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

මැති ඇමතිවරුන්ට පැවරෙන තවත් කාර්යභාරයන් කීපයක් අර්ථශාස්ත්‍රය තුළින් හඳුනාගත හැක.

1. රජු නොදත් දේ දැනවීම, දත් දෙය තීරණය කිරීම
2. සැකයක් ඇති වූ විට එය නිවාරණය කිරීම
3. කොටසක් ලෙස දැනගත් දේ පිළිබඳ සම්පූර්ණ දැනීමක් ඇතිකරවීම[31]

මන්ත්‍රීවරු, රජු ගේ සහායකයෝ වෙති. අමාත්‍ය කාර්ය වන්නේ උපදේශකත්වය යි. රජු ගේ පාලන කාර්යයට සහාය වීම

හා ඔහුට අතපසුවන දෑ සිහි කරවීම මොවුන් ගේ වගකීම යි. රජු, යමක් ක්‍රියාත්මක කිරීමට පෙර එම යෝජනා මන්ත්‍රී මණ්ඩලයට ඉදිරිපත් කළ යුතු බව කෞටිල්‍ය ගේ අදහස යි. ''කටයුතුවල උවදුරක් පැමිණි විට රජු මන්ත්‍රීන් හා මන්ත්‍රී මණ්ඩලය කැඳවා ඔවුන්ගෙන් ඒ විෂය පිළිබඳ විමසිය යුතු ය. ඔවුන් අතර වැඩි ඇමතිවරුන් සංඛ්‍යාවක් යමක් කියත් ද යම් කාර්යයක් සිද්ධ කරන උපායන් වෙයි ද රජු එය ක්‍රියාත්මක කළ යුතු ය.''[32] යන අදහසට අනුව සුප්‍රකට ඉතිහාසඥයෙකු වූ කේ. පී. ජවස්වාල් ප්‍රකාශ කරන ''කෞටිල්‍යය පාලකයාට නිෂේධ බලයක් පාවිච්චි කිරීමට බලයක් දී ඇතැයි'' යන මතය[33] ප්‍රතික්ෂේප වෙයි.

අමාත්‍යවරුන් පත් කිරීමේ දී ඔවුන් ගේ ආචරණයන් ධර්මෝපධා, අර්ථොපධා, කාමොපධා, භයොපධා[34] යන උපායන් මගින් පරීක්ෂා කර පත්වීම් ලබා දෙන්නේ ද කාර්ය සඵලත්වය පිණිස ය. කටුකොහොල් ඉවත් කිරීම සඳහා පත්කරන ලද කමිටුවෙහි ඇමතිවරු තිදෙනෙක් ද වෙති.[35] සමාජ සුභසිද්ධිය උදෙසා ජනතාව ආරක්ෂා කිරීම පිණිස ඇමතිවරු ක්‍රියා කළ බවට මෙය කදිම නිදර්ශනයකි.

මේ සියල්ල සලකා බැලීමේ දී මැති ඇමතිවරු පිළිබඳ කරුණු කීපයක් හඳුනා ගත හැක. මන්ත්‍රී අමාත්‍ය භේදය ගුණාත්මක කාරණා මත පදනම් වුවත් මන්ත්‍රීවරු රාජ්‍යයේ ඉහළ තැනක වැජඹුණු පිරිසක් වූහ. කාර්යාත්මක වශයෙන් දෙපිරිසෙහි වෙනසක් දැකිය නො හැක. දෙපිරිස ම උපදේශක මණ්ඩලයක් ලෙස ද ජනතා සුභසිද්ධිය පිණිස ක්‍රියාකාරකම්වල යෙදුණු බව ද පෙනෙයි. රජතුමා හැරුණු විට විශාල ම කාර්යභාරය පැවරී තිබුණේ මැති ඇමතිවරුන්ට ය.[36]

ආන්තික සටහන්

1 KA I, සමාජත පදය, 283, පි.

2 KA III, I, 1.19 p. 3

3 පඤ්චතන්ත්‍රය කථාමුඛ, 1.4 පිටු, (මුද්‍රාරාක්ෂසයේ ද එයි)

4 සංස්කෘත සාහිත්‍යය, 695 පි.

5 KA I, xv, 1. 73, p. 283.

6 පුරාතන ඉන්දියාව, 110-112 පිටු.

7 කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍ර සාරය, ඩසසල පි.

8 ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය, 60 පි.

9 වරපුරුෂයා, 20 පි.

10 ශබ්දකල්පද්‍රැමය I. 83 පි.

11 ශබ්දස්තෝමමහානිධි. 296 පි.

12 වාචස්පතිය . 4765.පි

13 අශෝක අධිරාජ්‍යයාගේ ප්‍රජාපාලනය . 43. පි

14 පුරාණ ඉන්දියාවේ රාජ්‍ය පාලනය. 94.පි

15 මනු, VIII, 54. 187. පි

16 එම VII, 157, 160. 203. පිටු

17 KA I. I, 3, 8.9. p8

18 Ibid. I, 11, 47, p20.

19 Ibid. 48, p20.

20 Ibid. 50, p20.

21 කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රය (අධිකාර 1- 2) 46. පි

22 KA I. IX, 140, 20. p222

23 Ibid. I, 5, 2. p10.

24 Ibid I . I, 5, 3. p10.

25 KA I, 4, 27. p10.

26 Ibid. I, 4, 28. p10.

27 Ibid. V, 91; 3, p257.

28 Ibid. V, 91. 7, p257.

29 Ibid, 11, 58, p30'

30 අර්ථශාස්ත්‍ර සාරය.24. පි

31 KA I. I, 11, 20. p29.

32 කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රය (අධිකාර 1-2) 83. පි

33 අර්ථශාස්ත්‍ර සාරය 26. පි

34 KA I. I, VI, p11-12.

35 Ibid. IV, 76, 1. p129.

36 ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය. 243. පි

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රය, අධිකාර 1-2, පළමුවැනි කොටස. (පරි) පඤ්ඤාකිත්ති හිමි හිරිපිටියේ. එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2003.

2. The Kautiliya Arthasastra, Part I, (ed), Kangle, R.P. Delhi, 1959.

3. ශබ්දස්තෝම මහානිධි, විද්‍යාසාගර ජීවානන්ද, 1983.

4. සේනානායක ජී. එස්. බී. සංස්කෘත සාහිත්‍යය, ගුණසේන සමාගම, 1960

5. ගුණසේකර විජයසිරි, පුරාණ ඉන්දියාවේ රාජ්‍ය පාලනය, නවය මුද්‍රණාලය, 1964.

6. ගුණවර්ධන ටී.ඩී.එන්. එස්. අශෝක අධිරාජයාගේ ප්‍රජා පාලනය, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, චතුර මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, 2004, චාල්ස්. එච්. ජී. කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍ර සාරය, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.

7. ඉන්දීය ඉතිහාසය (ඈත යුගයේ සිට ක්‍රි.ව. 1206 දක්වා), අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, පළමු මුද්‍රණය, 2000.

8. ගුණතිලක, ඩබ්ලිව්. ජේ. ඉන්දීය ඉතිහාසය, ප්‍රථම භාගය, ගුණසේන සහ සමාගම, 1962.

9. පේමානන්ද හිමි, මාවතගම, කෞටිල්‍ය දුටු චරපුරුෂයා, කර්තෘ ප්‍රකාශන, අනුරාධපුර.

පාලි සූත්‍ර පිටකාගත අර්හත් සංකල්පය පිළිබඳ විමර්ශනයක්

මහාචාර්ය වාච්චේ ධම්මරක්ඛිත හිමි

මිනිසා පිළිබඳ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අවබෝධඥානය සියුම්ය. ගැඹුරු ය. තීක්ෂණ ඥානයෙන් විමර්ශනය කිරීමේ දී ලෝකය සංස්කාර පුඤ්ජයක් බවත් දුක් ගොඩක් බවත් උන්වහන්සේට ප්‍රත්‍යක්ෂ විය. සත්‍යාන්වේෂණය විෂයෙහි නැඹුරු වූයේ එහෙයිනි. බෝමැඩ දී ඥානාධිගමය තෙක් එතුමෝ ආර්ය පර්යේෂණයක නිරත වූහ. එහි අවසාන ඵලය වූයේ අර්හත්වය සොයා ගැනීමයි. මෙය සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ වීර්යයෙහි සහ අධිෂ්ඨානයෙහි අග්‍රඵලය යි. එතැන් පටන් ප්‍රත්‍යෙක අර්හත් ඵලලාභියෙකු වන ආකාරය උන්වහන්සේ ලෝකයා ඉදිරියෙහි අනාවරණය කළහ. අර්හත් ඵලලාභීත්වයත් සමගම පුද්ගලයා ''අර්හ'' හෙවත් පූජාවට සුදුසු වන බව බුදු දහමින් පෙනේ. මෙය දුකසේ ළඟා කර ගත යුතු තත්ත්වයකි. තථාගතයන් වහන්සේගේ දේශනා ඇසුරින් අර්හත්වය පිළිබඳව විමර්ශනයක යෙදීම මෙහි අභිලාෂය යි.

පෙළ දහමට මෙන්ම අට්ඨ කථාවන්ට අනුව අර්හත් ඵලලාභී උතුමෝ ත්‍රිභේදගතය හ. මේ ත්‍රිවිධ උතුමන් අරහන්ත යන නාමයෙන් වෙසෙසා දක්වනු ලැබේ. මේ සඳහා බුද්ධ පච්චේක බුද්ධ, අරහන්ත, බුද්ධ යන ශබ්ද පෙළ දහමෙහි දක්වේ.[1] මේ උතුමන් වහන්සේලා තත්ත්වය සහ ඥානය අනුව සමාන නොවූව ද ලබන්නාවූ විමුක්තිය එකක්ම වෙයි. එහෙත් තත්ත්වය සහ ඥානය කාල අවකාශ හේතුත්ව යන පදාර්ථයන්ගෙන්

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''වරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

විනිර්මුක්තය. අනිර්වචනීය ය.[2] සුත්ත නිපාතයෙහි උපසීව මානව ප්‍රශ්නයට බුදුරජාණන් වහන්සේ දෙන පිළිතුරට අනුව සිසිල් බවට පැමිණි පුද්ගලයාගේ (අර්හත්ඵලයට පැමිණි) විඤ්ඤාණය නිවා දමන ලද ගිනිදැල්ල කොහි පවතීදැයි දැනගත නොහැකි වන්නාක් මෙන් නාම කයෙන් මිදුණු මුනිවරයා අභාවයට යන බවත් සිදුවූ දෙයක් දැනගත නොහැකි බවත් ප්‍රකාශ වේ. මෙහි මුනිවරයා යනුවෙන් අර්ථවත් වන්නේ අර්හත් පුද්ගලයාය. එබඳු පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය '' සීති සියා විමුත්තෝ '' යන පදයෙන් විශේෂණ වේ. එසේ සිහිල් වී නාමකායෙන් මිදුණා වූ අර්හත් පුද්ගලයට මිම්මක් නොමැත. යමකින් ඔහු ගැන කථා කළ හැකි වේද, එය ඔහුට නැත. සියලු ධර්ම සම්පූර්ණයෙන් ම විනාශ කරන ලද කල්හි සියලු වාද මාර්ග ද විනාශ කරන ලද්දේ වේ.

මේ සූත්‍ර විග්‍රහයට අනුව කාල දේශ, අවකාශ හේතු යන පදාර්ථ තත්ත්වයන් අර්හත් පුද්ගලයා සම්බන්ධයෙන් නො යෙදේ. අර්හත් පුද්ගලයා පහළ වන්නේ සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ සම්මා සම්බුද්ධත්වයෙන් අනතුරුවය. උන්වහන්සේ හැඳින්වීම සඳහා පෙළෙහි ''අරහං සම්මා සම්බුද්ධො'' යන පදය භාවිත වේ. ''අර්හත් සම්‍යග් සම්බුද්ධ'' යන්න එහි අර්ථය වන අතර එසේ සම්‍යග් සම්බුද්ධ වන්නේ එබඳු පුද්ගලයෙකුගේ පහළ වීම ලොව දුර්ලභ වන හෙයින් (පාතුභාවො දුල්ලභො ලොකස්මිං) ඒ දුර්ලභ පුද්ගලයා ආශ්චර්ය මනුස්සයෙකි. (අච්ඡරිය මනුස්සො) එමෙන්ම අද්විතීය වේ. (අදුතියො) අසහාය වේ (අසහායො) අප්‍රතිම වේ. (අප්පටිමො), දෙපා ඇතියනට අග්‍රව උපන්නේ වේ. (දිපදානං අග්ගො), මේ වචන මගින් අර්හත්වය හා බැඳුණු බුදුරදුන්ගේ විශේෂත්වය ප්‍රකට වේ.[3]

එම සූත්‍රයට අනුව මේ අසමසම පුද්ගලයාගේ පහළ වීමත් සමග ලෝකයෙහි ඥාන චක්ෂුසයත් ප්‍රඥා චක්ෂුසයත්, පහළ වූ බව ප්‍රකාශ වේ. එපමණකුදු නොව සිව්පිළිසිඹියාවන්ගේ පසක් කිරීම අනේක ධාතුන්ගේ (අටලොස් වැදෑරුම්) ප්‍රතිවේදය විද්‍යා විමුක්ති ඵලයන්ගේ අවබෝධය එහි ප්‍රතිඵලයක් බව පිළිගැනේ. ඒ අනුව අර්හත්වය පහළ වන්නේ බුද්ධත්වය අවබෝධ කිරීමත් සමග ම බව තහවුරු වේ.

අර්හත් පුද්ගලයා ''ආර්ය'' යන නාමයෙන් වෙසෙසා දැක්වීම බුදුසමයේ අනන්‍ය වූ ලක්ෂණයකි. ප්‍රාග් බෞද්ධ භාරතයෙහි මේ පදය භාවිත වූයේ මනුෂ්‍ය වර්ණයක් හැඳින්වීම සඳහා ය. වෛදික යුගයේදී එය වර්ණාශ්‍රම ධර්ම හා සම්මිශ්‍රණය විය. ශූද්‍ර වර්ණයෙන් අනෙක් වර්ණයෙන් විශේෂණ කොට දැක්වීම සඳහා මේ පදය භාවිත වුවත් බුදු සමයෙහි එය අර්ථකථනය කළේ ''උතුම් '' යන අර්ථයෙනි. මේ නිර්වචනයට අනුව ''ආර්ය'' යන ගෞරව පදයෙන් වෙසෙසා දැක්වීම සඳහා පුද්ගලයා ආර්ය ගෝත්‍රිකයෙකු වීම අවශ්‍ය නොවීය. ගෝත්‍රය වශයෙන් ආර්ය අනාර්ය යන කවර පුද්ගලයෙකු වුව ද ධර්මාධිගමය කළේ නම් අර්හත් ඵලයට පත් වූයේ නම් මාර්ගඵලාවබෝධය කළේ වී නම් ආර්ය යන පදයෙන් වෙසෙසා දැක්විය හැකිය. මෙම නව අර්ථ විග්‍රහය තුළින් භාරතීය චින්තනයෙහි සුවිශේෂ පරිවර්තනයක් සිදු කිරීමට බුදුරජාණන් වහන්සේට හැකි විය. ''ආර්ය'' යන පදයට අර්ථ සපයන සුත්ත නිපාත අටුවාව ''අනයෙ න ඉරියතීති අරියො'' යනුවෙන් පිරිහීමේ ඉරියව් ප්‍රකට නොවන උතුමා ආර්ය නම් වේ.[4] උපක්කිලේස ප්‍රහීණ කළ අතිශයින් ම පාරිශුද්ධ වූ යන අර්ථයෙන් ආර්ය යැයි ව්‍යවහාර වේ[5]. නිර්දෝෂී බව ආර්ය යැයිද[6] කෙලෙස්වලින් වෙන් වූයෙන් පිරිහීමේ ඉරියව් නොපැවැත්වීමෙන් සහ දියුණුවේ ඉරියව් පැවැත්වීමෙන් මෙන්ම දෙවියන් සහිත ලෝකයෙන් නොබැඳීමෙන් ද බුදු, පසේබුදු, මහරහත් උතුමෝ ආර්ය නම් වන්නාහ.[7] සෝවාන් ආදී ඒ ඒ මාර්ගයන්ට ඇතුළත්ව ක්ලේශ ධර්මයන්ගෙන් වෙන්වීමෙන් ආර්ය ප්‍රතිලාභය කිරීමෙන් ආර්ය නාමය ලැබීමට සුදුසු වේ.[8] අට්ඨකථාවන්හි ඇතුළත් මෙම අර්ථ නිරූපණ මගින් විශද වන්නේ ක්ලේශ ධර්මවලින් මුළුමනින් ම මිදුණු ගුණයෙන් පරිහානියට පත් නොවූ ශ්‍රේෂ්ඨ පුද්ගලයා ආර්ය යන පදයෙන් වෙසෙසා දක්වා ඇති බවයි. බුදුරජාණන්වහන්සේ මෙන්ම පසේබුදු සහ අර්හත් උතුමෝ උත්තම චරිතයකින් ප්‍රතිමණ්ඩිත වෙති. මේ ආර්ය උතුමන් වහන්සේලා බ්‍රහ්මභූත, අනාසව, අනුපලිප්ත, අන්තිමදේහධාරී, කතකිච්ච, ඛීණාසව, ඔහිතභාර කතකරණීය, පරික්ඛීණ භව සංයෝජන, පුනබ්භව, විප්පමුත්ත,

සම්මදඤ්ඤාවිමුත්ත යනාදිවිශේෂණ පදවලින් හඳුන්වා තිබේ. මේ නිසා භාරතීය දර්ශන සම්ප්‍රදායට නව වචන කෝෂයක් එකතු වූ අතර එය දාර්ශනික පාරිභාෂික ශබ්ද මාලාවකට මෙන්ම භාරතීය වාග්විද්‍යාවේ සංවර්ධනයට ද ප්‍රමාණාත්මක මෙහෙවරක් සිදු කර ඇත.

මේ එක් එක් වචනයන්හි අර්ථ විශ්ලේෂණය කිරීමේදී අර්හත් ඵලලාභී උතුමන්ගේ ජීවන ප්‍රතිපදාව පිළිබඳව විවිධාකාර පැහැදිලි කිරීම් අනාවරණය කර ගත හැකි වේ. ලොකෝත්තර තත්ත්වයෙන් බලන කළ අර්හත් ඵලලාභීහු ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් ශ්‍රේෂ්ඨ තත්ත්වයක් හිමි කර ගත් උත්තමයෝ වෙති. ඒ නිසා ම උන්වහන්සේලා බ්‍රහ්මභූත යන්නෙහි අර්ථය ද ශ්‍රේෂ්ඨ වූ පුද්ගලයා යන්න යි.[9] ඉන් අදහස් වන්නේ දෙවියන් බ්‍රහ්මයන් මිනිසුන් යන සියලු ජන කොට්ඨාසයන් අතර අග්‍ර වූ උත්තම වූ පුද්ගලයා යන අර්ථය යි.

බහුබ්බීහි සමාසයට අයත් පදයක් වන අනාසව යන්නෙන් ''න ආසවො යස්ස සො අනාසවො '' යනුවෙන් ආසවයන් නැත්තේ යමෙකුට ද හෙතෙම අනාසව නමින් හඳුන්වයි. විසුද්ධිමග්ගයෙහි ගොත්‍රභූ නොවූ (ශ්‍රමණ ප්‍රතිරූපක නොවූ) භවාග්‍ර නොවූ පුද්ගලයාගේ තුන්දොරින් සිදුරු කරන ලද කළයකින් නිතර ජලය වැගිරෙන්නාක් මෙන් සාංසාරික දුක්ඛය වගුරුවන නිසා ආස්‍රව නම් වන බව දක්වේ.[10] කාමරාග, භවරාග, මිත්‍යා දෘෂ්ටි, අවිජ්ජා යන පදයන්ට පර්යාය පදයක් වශයෙන්ද මෙය දැක්විය හැකිය. චිරපරිවාස (බොහෝකල් පැස වූ) මදිරාව (මත්පැන්) බඳු හෙයින් ද ආශ්‍රව යැයි කියනු ලැබේ.[11] පෙළ දහමට අනුව කාමාසව, භවාසව, දිට්ඨාසව, අවිජ්ජාසව වශයෙන් ආසව ධර්ම සතරක් වේ. අර්හත් උතුමෝ මේ සියලු ආකාර ආසව ධර්මයන් ප්‍රහීණ කරන ලද හෙයින් ද ඒවා ශේෂ නොවන පරිදි මුලිනුදුරනු ලැබූ හෙයින්ද නැවත නූපදින ලෙස ඒවා අවසන් කළ හෙයින් ද ''අනාසවො '' නම් වෙති තථාගතයන් වහන්සේද බෝමැඩදී වෙසක් පුර පසළොස්වකදා අලුයම අවසාන වශයෙන් ආසවක්ඛය ඤානය

ලැබූ සේක.[12] මෙය බුදු සමයට පමණක් අනන්‍ය වූ සාධාරණ ඥානයක් වශයෙන් සැලකේ. අර්හත්වය ලැබෙන තැනැත්තා ඒකාන්ත වශයෙන්ම ආශ්‍රවයන් ක්ෂය කළ යුතුය. එසේ නොවන යමෙක් වේ නම් හෙතෙමේ අර්හත් ඵලලාභියෙක් නොවේ. පටිසම්භිදා මග්ගයට අනුව පුද්ගලයා සෝවාන් මාර්ගයට පත් වූ පසු සියලු දිට්ඨාසව ක්ෂය වේ. අපායගාමී වීමට නියත කාරණා වන කාමාසව, භවාසව, අවිජ්ජාසව ද ප්‍රහීණ වේ. සකෘදාගාමි තත්ත්වයට පත්වීමේදී ඕලාරික කාමාසව ප්‍රහීනවන අතර ඒ සමග ම පවත්නා භවාසව සහ අවිජ්ජාසව ද මුළුමනින්ම ප්‍රහීණ වේ. මෙලෙස සියලු ආකාරයේ ආශ්‍රවයන් ප්‍රහීණ කළේය. යන අර්ථයෙන් අර්හත් පුද්ගලයා අනාසව යනුවෙන් හඳුන්වන බව අට්ඨකථාචාරීන් වහන්සේලාගේ මතයයි.

බහුබ්බීහි සමාසයට අයත් අනුපලිප්ත යන පදයෙන් ද අර්හත් පුද්ගලයා අදහස්වන බව අටුවා අර්ථකථනවලින් සනාථ වේ. ''**න උපලිප්තො යෙන සො අනුපලිප්තො**'' උපලිප්ත නොවූයේ යමෙකු විසින් ද හෙතෙම අනුපලිප්ත වශයෙන් සැලකේ. උපලිප්ත යන කෘදන්ත පදයෙන් ආලේපිත යන අදහස ගම්‍ය වේ. අනුපලිප්ත පදයෙන් එහි න්‍යෂ්ත්‍යාර්ථ බව හැඟයි. තණ්හා, දිට්ඨි ආදී ක්ලේශ ධර්මයන්ගෙන් ආලේප නොවූ පුද්ගලයා අනුපලිප්ත නම් වේ.[13] එසේ ආලේප නොවූ පුද්ගලයා නෙළුම් මලක් ජලයෙන් මතුපිටට පැමිණ එම ජලය ස්පර්ශ නොකොට පවතින්නාක් මෙන් අර්හත් පුද්ගලයා ද පෘථග්ජන මිනිසුන්ගෙන් යුක්ත සමාජයෙහි ඉපිද එහිම හැදී වැඩී සමාජය ඉක්මවා එහි නොගෑවී වාසය කරයි. එම අර්ථයෙන් අනුපලිප්ත යන පදය අර්හත් පුද්ගලයා සඳහා ව්‍යවහාර වේ.[14] රාග, ද්වේෂ, මෝහාදී අකුසල ධර්මයන්ගෙන් අතුර වූ පුද්ගලයන් අතර අනාතුරව වාසය කරමින් පද්මාකාර ජීවිතයක් ගත කරන හෙයින් අර්හත් උතුමන් වහන්සේ අනුපලිප්ත වෙති. අන්තිම දේහධාරී යන්න අර්හත් පුද්ගලයාට තවත් තවත් පර්යාය පදයකි. පුනර්භවය අවසන් කිරීමෙන් භවයේ අවසාන පශ්චිම දේහය දරන්නේ අන්තිමදේහධරී නම් වේ.[15] එමෙන්ම බ්‍රහ්මචරිය වාසයෙන් බ්‍රාහ්මණ ධර්මයන්ගේ

පරිපූර්ණත්වයෙන් පශ්චිම ආත්ම භාවය දරන අර්ථයෙන් ද අන්තිම දේහධාරී වන බව ඉතිවුත්තක අට්ඨ කථාවේ දක්වේ.[16] පුනර්භවය අවසන් කිරීමෙන් භවයේ පශ්චිම දේහය හෙවත් ශරීරය දරන අර්ථය ගම්‍ය වන බව ඉතිවුත්තක අටුවාවෙන් තවදුරටත් විශද වේ.

ජාතක අටුවාවට අනුව සිද්ධාර්ථ කුමාරයා උත්පත්තිය ලබූ අවස්ථාවේ පැවැත්වූ සිංහනාදයෙහි තමන්ගේ මේ අවසාන ජාතිය බවත් නැවත ඉපදීමක් නොමැති බවත් ප්‍රකාශ වේ.[17] මජ්ඣිම නිකායේ අග්ගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රයෙහි තථාගතයන් වහන්සේගේ ස්වභාවය විග්‍රහ කිරීමේ දී තණ - දර ආදියෙන් හටගත් ගින්න ඒවා දැවී යාමෙන් එම ගින්න ගිය තැනක් සඳහන් කළ නොහැක්කාක් මෙන් තථාගතයන් වහන්සේ ද රූප වේදනාදී පඤ්චස්කන්ධයන් නැති වීමෙන් නැවත භවයක් ඇති කර නොගන්නා තත්ත්වයට පත් වේ.[18] මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ අර්හත් ඵලලාභී උතුමන් අන්තිම දේහය දරන නැවත උපතක් නොලබන බවය. '' කතකිච්ච'' යන්න ද අර්හත් උතුමන් සඳහා ව්‍යවහාර වන පදයකි. අටුවා විග්‍රහයන්ට අනුව ක්‍රියාව කරන ලද්දේ යමෙකු විසින් ද හෙතෙම කතකිච්ච වශයෙන්ද සතර මාර්ග ඵලලාභීත්වයෙන් කටයුතු කොට සිටියේ කතකිච්ච යනුවෙන් ද අර්ථ විවරණය කොට තිබේ.[19] බුද්ධාදී රහත් උතුමෝ කටයුතු නොකට යුතු දේ ප්‍රහීණ කළා වූ උතුමෝ වූහ. එම නිසා උන්වහන්සේ "කතකිච්ච නාමයෙන් ව්‍යවහාර කිරීමට සුදුස්සෝ වෙති.[20] මනසින් මෙනෙහි කිරීම අර්හත්ඵල උතුමන්ගේ ලක්ෂණය වේ. විශේෂයෙන් සෝවාන්, සකෘදාගාමි, අනාගාමි, අර්හත් යන මාර්ගාංගයන් පරිඤ්ඤාණ, පහීන, සච්ඡිකත, භාවිත යන ආකාරයට කළ යුතු දේ කළ හෙයින් උන්වහන්සේලාට නැවත කළ යුතු දෙයක් නොමැත. උන්වහන්සේලා සෝවාන් ආදි මාර්ගයන්ගෙන් දුක්ඛාර්ය සත්‍යය පිරිසිඳ දත්හ. අනතුරුව දුක්ඛ සමුදාර්ය සත්‍යය ප්‍රහීණ කළහ. එමෙන්ම දුක්ඛ නිරෝධාර්ය සත්‍යය දැන දැක පසක් කරන ලද අතර දුක්ඛ නිරෝධගාමිණී පටිපදා ආර්ය සත්‍යය වැඩූහ. නො එසේනම් භාවිත කළහ. මේ සියල්ල මැනවින් සිදු කළ නිසා '' කතකිච්ච '' නාමයෙන් සැලකිය හැකිය. රහතන්

වහන්සේ විශේෂ කොට දැක්වීම සඳහා "ඛීණාසවො "යන පදය ව්‍යවහාර වේ. ක්‍ෂය කරන ලද ආශ්‍රව ඇත්තේ ඛීණාසව වශයෙන් නිරුක්ති සපයයි විශේෂයෙන් කාමාශ්‍රව ආදි චතුර්විධ ආශ්‍රවයන් ක්‍ෂය වූයේ සිදුණේ ඉපදීමට නුසුදුසු තත්ත්වයට පත්වූයේ ඥානය නැමැති ගින්නෙන් ආශ්‍රවයන් දවන ලද්දේ "ඛීණාසව" වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය.[21] බහුල වශයෙන් මෙම වචනය පෙළ දහමෙහි යෙදී ඇත්තේ රහතන් වහන්සේ විශේෂ කොට දැක්වීම සඳහාය. එහෙත් සුත්ත නිපාතයේ කසීභාරද්වාජ සහ සුන්දරික භාරද්වාජ යන සූත්‍රයන්හි බුදුරජාණන්වහන්සේ සඳහාද මෙම වචනය ව්‍යවහාර වේ. ඒ අනුව පොදුවේ අරහත් උතුමන් සඳහාම මෙම පදය භාවිත වන්නට ඇත. බුදු, පසේබුදු, මහරහත් යන උතුමන් සියල්ලෝම චතුර්විධ ආශ්‍රවයන් ප්‍රහීණ කළාවූ උත්තමයෝ වෙති. ඒවා නැවත නූපදින තත්ත්වයට පත්කරන ලද අතරම ඥාණය නැමති ගින්නෙන් දවන ලද්දේ ද වේ. ශ්‍රේෂ්ඨ භාවයට පත්වීම අර්හත් උතුමන්ගේ ස්වභාවයයි. ඒ අර්ථයෙන් උන්වහන්සේලා සඳහා භාවයට පත්වීම අර්හත් උතුමන්ගේ ස්වභාවයයි. ඒ අර්ථයෙන් උතුමන් වහන්සේලා සඳහා බ්‍රහ්මභූත යන පදය ව්‍යවහාර වේ. දිව්‍ය, බ්‍රහ්ම, මනුෂ්‍ය යන සියලු දෙනා අතර අග්‍ර වූ උත්තම වූ ශ්‍රේෂ්ඨ වූ යන අර්ථයෙන් බ්‍රහ්මභූත වන බව අට්ඨකථාචාරීන් වහන්සේලාගේ විවරණය වේ.[22]

අර්හත් පුද්ගලයා සාමාන්‍ය පුද්ගලයන්ගෙන් වඩාත් සුවිශේෂ බව දැක්වීම සඳහා විශේෂිත වචනයක් ලෙස "අනුප්පත්ථ" යන පදය වැදගත් වේ.[23] රහත් භික්‍ෂුව ස්වාර්ථයට පැමිණි පුද්ගලයෙකු ලෙස පිළිගැනේ. හෙතෙම පිළිවෙළින් නො එසේනම් අනුක්‍රමයෙන් පරම උත්තම යහපත හෙවත් නිර්වාණය සාක්‍ෂාත් කර ගනී. (අනුප්පත්ථසදත්ථො භික්ඛු අරහං හෝති) සකළවිධ විෂයයන් කෙරෙහි ඇලීම් බැඳීම් ආදියෙන් විනිර්මුක්ත බුද්ධාදී අෂ්ට වස්තූන් විෂයෙහි විචිකිච්ඡා සංඛ්‍යාත කථං කථී භාවයෙන් තොරවූ අනුක්‍රමයෙන් අමෘත වූ නිර්වාණාධිගමය කළ පුද්ගලයා "බ්‍රාහ්මණ" යන නාමයෙන් ව්‍යවහාර කළ හැකි වේ.[24] මේ මගින් භාරතීය සමාජයේ "බ්‍රාහ්මණ " යන පදයට නව අර්ථ කථනයක් බුදුසමයෙන් ඉදිරිපත් කළ අතර සකල විධ ක්ලේශ ධර්මය ක්ෂය

කළා වූ පාප සිතුවිලි මෙන්ම ක්‍රියාවන්ගෙන්ද මුළුමනින්ම බැහැර වූ පුද්ගලයා බ්‍රාහ්මණ නාමයට සුදුසු බව බුදුසමයේ අර්ථකථනය වේ. (බාහිත පාපෝති බ්‍රාහ්මණෝ)

රහත්ඵල ලාභියාගේ සිත සන්සුන් සිතක් වේ. ''අනේජන්තො තෙ අනුප්පත්තා චිත්තං තෙසං අනාවිලං''[25] විශේෂයෙන් කැලඹීම් නොමැති සිත වනාහි අර්හත් සිතකි. ඉන් ගම්‍ය වන්නේ අෂ්ට ලෝක ධර්මය විෂයෙහි කම්පා නොවී සිටීමට හැකි උත්තුංග ගුණයයි. සන්සුන් සිත පවිත්‍රය. මළ රහිතය. සූර්යයා මෙන් දීප්තිමත් වේ. බ්‍රාහ්මණයාගේ සිත ද එබඳු බව වාසෙට්ඨ සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ.[26] එහි විශේෂයෙන් මතු කොට දක්වන අදහසක් නම් අර්හත් පුද්ගලයාගේ සිත පහන් වූ එමෙන්ම නොකැලති වන්නාසේම ත්‍රිභවයෙහි ක්ෂය වූ නන්දි සංඛ්‍යාත තෘෂ්ණාවෙන්ද සමන්විත සිතක් බවයි.

විශේෂයෙන් බ්‍රාහ්මණ ශබ්දයට පෙළ දහමෙහි මෙන්ම අටුවාවන්හි දී ඇති අර්ථ විවරණයට අනුව ඉන් විශදවන්නේ අර්හත් පුද්ගලයාගේ ගති චෛතසික ස්වභාවයයි. බ්‍රාහ්මණ ධම්ම සූත්‍රයට අනුව යමෙකුට බ්‍රාහ්මණ යන ව්‍යවහාරය අභිධානය කිරීමට නම් ඔහු කාරණා හතකින් පරිපූර්ණ විය යුතුයි. හෙතෙම සක්කාය දිට්ඨිය, විචිකිච්ඡාව, සීලබ්බත පරාමාස, රාගය, ද්වේශය, මෝහය, මානය යන ක්ලේශ ධර්මයන්ගෙන් විනිර්මුක්ත නම් ''බ්‍රාහ්මණ'' යන පදය භාවිත කිරීමට සුදුස්සෙක් වේ.[27] අස්මිමාන සමුච්ඡින්න භාවය අර්හත්ඵල ලාභියා තුළ පවත්නා ලක්ෂණයකි.[28] ඔහු තුළින් නවවිධ වූ අස්මි මානය ස්වකීය අරහත් ඥානයෙන්ම සිඳලීම සිදුවේ. ඒ සඳහා අනිච්ච සඤ්ඤාව වැඩිය යුතු වේ.[29] පුද්ගලයා අස්මිමානය මුලිනුපුටා දැමුවෙකු හෙයින් උත්පත්ති වශයෙන් භවරාග ද නොමැත. හෙතෙම සියලු භවයන් ඉක්මවා සිටී. ''උපච්චගා සබ්බ භවා'' මේ හේතුවෙන් නිර්වාණ ධර්මය සුවසේ අවබෝධ කරගැනීමේ හා එහි සුවය අත්දැකීමේ ශක්‍යතාව උපදවා ගනී. අනාශ්‍රව භාවයට පත් වන හෙයින් සහ යළි ත්‍රිභවයට නොපැමිණෙන බැවින් ද ආර්ය නාමයෙන් වෙසෙසා හැඳින්විය හැකිය.[30] ඛීණාශ්‍රව උතුමන්ගේ ඉන්ද්‍රිය සංවරය විග්‍රහ කිරීම සඳහා පෙළෙහි

''ගුත්තද්වාරො''[31] යන පදය භාවිත වේ. සියලු ඉන්ද්‍රිය දොරටු වසා දමන ලද හෙවත් මනා ඉන්ද්‍රිය සංවරයක් ප්‍රකට වන බව එම පදයෙන් අදහස් වේ. මෙය බුදුසමයේ ඉගැන්වෙන ආර්ය වූ ඉන්ද්‍රිය සංවරයයි. නොකිලිටි සන්තානය තුළ අධිචිත්ත සුඛය වින්දනය කළ හැක්කේ ආර්ය වූ ඉන්ද්‍රිය සංවරය අත්තාට පමණි. ඔහු ඉන්ද්‍රියන්හි දොරවල් වසන ලද්දේ වේ.[32] බුදුරජුන්ගේ ඖරස පුත්‍රයන් වන්නේ මෙබඳු රහත් උතුමන්ය. ''පුත්තා බුද්ධස්ස ඔරසා '' සිව්වනක් පිරිසකගෙන් සමන්විත වූ බෞද්ධ සමාජ සංස්ථාව තුළ මාර්ග ඵල සාක්‍ෂාත් කළා වූද අර්හත් ඵලයට පැමිණියාවූ ද පුද්ගලයා බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඖරස පුත්‍රයෝ වෙති.[33] මුන්වහන්සේලාටද බුද්ධ යන පදය ව්‍යවහාරවේ.''බුද්ධා ලොකෙ අනුත්තරා''[34] විශේෂයෙන් චතුරාර්ය සත්‍යාවබෝධය හේතුවෙන් සියලු රහත්හු ද බුද්ධ යන නාම ව්‍යවහාරයට සුදුස්සෝ වෙති. ප්‍රඥා විමුත්ත මහණ මෙන්ම විඤ්ඤාණය පිළිබඳ නිර්වේදයෙන් විරාගයෙන් නිරෝධයෙන් උපාහාන විසින් ග්‍රහණ කොට මිදුණු හෙයින් රහතන් වහන්සේලා ද පඤ්ඤා විමුක්ත වේ.[35]

ත්‍රිවිධ අකුසල මූලයන් ප්‍රහීණ කිරීමත් සමග පුද්ගලයෙක් අර්හත් තත්ත්වයට පත්වේ.[36] රාගය මුළුමනින් ම නසා විරාගී තත්ත්වයට පත් වීම දෝසය නසා මෛත්‍රී කරුණා චිත්තය දියුණු කිරීම මෝහය දුරු කොට ප්‍රඥාවබෝධය ලැබීම යනු අර්හත්වය යි. රාග ගිනි, දෝස ගිනි මෙන්ම මෝහ ගිනි නසා අවිද්‍යාව සහමුලින්ම නැසූ පුද්ගලයා '' විජිතසංගාම '' වේ[37] ක්ලේෂ ධර්මයන් සමග සටන් කොට එයින් ජය ලැබූ පුද්ගලයා හැඳින්වීම සඳහා විජිතසංගාම යන වචනය භාවිත කරයි. ක්ලේශ ධර්ම සංග්‍රාමයෙන් ජය ලැබූ ශීලාදි ගුණ ධර්මයන්ගෙන් පරිපූර්ණ වූ පහ වූ බිය ඇති බුද්ධ ශ්‍රාවකයන් දකින දිව්‍ය බ්‍රහ්මයෝ පවා නමස්කාර කරන්නා හ.[38]

තෘෂ්ණාව ප්‍රහීණ කිරීමේ ඵලය අර්හත් ඵල ප්‍රාප්තිය යි. එහි දී තෘෂ්ණාමුල් සිඳ දැමීම අදහස වේ.''වීතතණ්හො අනාදානො''[39] දුක්ඛයාගේ සමුදය වූ තෘෂ්ණාවගේ ආදීනව දැන දැක එය ප්‍රහීණ කොට උපාදාන රහිත වූ කල්හි හෙතෙම සංසාර ප්‍රවෘත්තීන් ගෙන් ඉවත් වේ.[40]

තණ්හාක්ෂය කිරීමත් සමග සංසාර ප්‍රවෘත්තිය අවසන් වන්නේ උපාදාන රහිත බැවිනි. ඉන් මිදී රහත්භාවය ලැබීමකි. අතීත අනාගත වර්තමාන ස්කන්ධ ධර්මයන් පිළිබඳ වූ ද පළිබෝධකයක් නැද්ද රාගාදී කිඤ්චන රහිත වූ තෘෂ්ණා දෘෂ්ටි මාන ගුණයක් නැති ඒ වීතරාගී පුද්ගලයා බ්‍රාහ්මණ යයි ප්‍රකාශ කරන බව ධම්මපදයේ බ්‍රාහ්මණ වග්ගයේ දැක්වේ.[41]

රහත්ඵලලාභී උතුමන්ගේ උදාන වාක්‍යය වන්නේ තමා පුනර්භවයෙන් මිදුණේය යන්න යි.[42] විශේෂයෙන් පඤ්ච උපාදානාස්කන්ධය පිරිසිඳ අවබෝධ කළා වූ සියලු භවයන් විෂයෙහි පවත්නා තෘෂ්ණාවෙන් විනිර්මුක්ත වූ පඤ්චස්කන්ධයාගේ උත්පාද, නිරෝධ සියල්ල අවසන් කළ භික්ෂුව ජාති දුකට නොපැමිණේ.[43] මින් මතුවට භවයක් නොමැත. එසේ එහෙයින් අර්හත්ඵලලාභී උතුමන් වහන්සේලා පරිසමාප්ත වූ බ්‍රහ්මචරියාව ඇත්තේ රහත් වූවෝ (වුසිතො) වෙති.[44] එබඳු උතුමන්ගේ චරිත ස්වභාවය ශාන්තය අල්පමාත්‍රයකුදු අරමුණක පිහිටා ක්‍රියා නොකරයි. එමෙන්ම එබඳු අරමුණක් ඇති කර ගැනීමෙහි ලා කිසිදු උත්සාහයක්ද නොමැත. ධර්මාවබෝධයෙහි පාරප්‍රාප්ත වූයේ බ්‍රහ්මචර්යානුගත ධර්මනියාම දේශනා කරන්නාහ.[45]

''සම්මදඤ්ඤා විමුත්තො''[46] යන පද විග්‍රහයට අනුව මනා ලෙස දැන දැක අවබෝධ කොට සංසාරික දුක්ඛයෙන් විනිර්මුක්ත වූ භික්ෂුව රහත්ඵලය අවබෝධ කළේ වෙයි. උන්වහන්සේගේ එම විමුක්ති ප්‍රාප්තිය ඥානය පදනම් කොටසිදු වූවක් වේ. එබඳු උතුමා ආශ්‍රවයන් දුරුකරන ලද සියලු කාර්යයන් නිම කොට සිදුවූවක් වේ. එබඳු උතුමා ආශ්‍රවයන් දුරුකරන ලද සියලු කාර්යයන් නිම කොට සාංසාරික බන්ධනයට හේතුප්‍රත්‍ය වූ ක්ලේශ බර පසෙක තැබූ පිළිවෙළින් පැමිණි රහත්ඵල සහිත මනාලෙස ස්වකීය ඥානයෙන්ම දැන දැක ක්ලේශයන්ගේන් මිදුණ කෙනෙකි.[47] එබඳු උතුමන් වහන්සේ රහත් වූයේ සැප ඇත්තේ වේ. එය මාර්ගඵලාධිගමයෙන්[48] සාක්ෂාත් කරන්නාවූ ද, තෘෂ්ණාවෙන් විනිර්මුක්ත වූ ද ඥානයකි.[49] ඒ සමග ම

පංචේන්ද්‍රියන්ගේ ම සංවරය ඇති වේ. (සුසංවුතො) මාරයාගේ බන්ධනයට හසු නොවන අයෙක් වේ. සමස්ත ජීවලෝකය යෙහි සත්ත්ව ප්‍රජාවන් අතර අග්‍රස්ථානයට පැමිණේ. එබැවින් සත්ත්ව ලෝකයෙහි අර්හත්ඵල පුද්ගලයා ශ්‍රේෂ්ඨතම උත්තම මනුෂ්‍යයා වේ.[50]

ආන්තික සටහන්

1 බුද්ධා ලොකෙ අනුත්තරා (ලොකෙ අනුත්තරා බුද්ධා අරහන්තා හොන්ති) ස නි 3 පඨම, අරහන්ත සුත්ත, 144 පිටුව

අරහන්ත බුද්ධ ශබ්දය ද ත්‍රිපිටකයෙහි දක්නට ලැබේ. මෙයට චතුසච්ච බුද්ධ යනුවෙන් ද යෙදී ඇත.

2 අත්ථංගතස්ස න පමාණමත්ථි - යෙන නං වජ්ජුං තං තස්ස නත්ථි සු.නි., උපසීව සුත්ත, 3 පිටුව

3 අ.නි ඒකක නිපාත ඒකපුග්ගල වග්ග 1 සූත්‍රය, 45 පිටුව, බු.ජ.ත්‍රි., එම 45 පිටුව, මහතො චක්ඛුස්ස පාතුභාවො හොති.

අනෙකධාතු පටිවෙධො නානා ධාතු පටිවේධො සකෘදාගාමි ඵලසච්ඡිකිරියො අනාගාමිඵලසච්ඡිකිරියො අරහත්තඵල සච්ඡිකිරියො හොති

4 සු. නි. අ. 119 පිටුව

5 දි. නි. අ. 234 පිටුව

6 ම නි අ Iv 90 පිටුව

7 ස. නි. II 183 පිටුව

8 පට්ඨානප්පකරණය අටුවාව. 113. පිටුව

9 අං නි අ, 858 පිටුව, සු නි අ, 23 පිටුව, ම නි අ ii, 63 පිටුව

10 විසුද්ධිමග්ග 514

11 ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණය අටුවාව, 70 පිටුව.

12 පටිසම්භිදා මග්ගප්පකරණය, 218 පිටුව.

13 සු. නි. අ. 343 පිටුව. ම. නි. II, 68 පිටුව. ස. නි. II 76 - 78 පිටු.

14 මහානිද්දේසට්ඨකථා, 121 පිටුව.

15 මහානිද්දේසට්ඨකථා, 64 පිටුව, අන්තිමදෙහං ධරතීති අන්තිමදෙහධරෝ

16 ඉතිවුත්තක අට්ඨකථාව, 250 පිටුව.

17 ජාතක අටුවාව I, 52 පිටුව.

18 ම. නි.II 262 - 264 පිටුව.

19 අ. නි.අටුවාව, 392 පිටුව, කිච්චං කතං යෙන සො කතකිච්චො සුත්තසංගහ අට්ඨකථා, 68 පිටුව.

20 චුල්ලනිද්දේසපාළි. 330 පිටුව.

21 ඉතිවුත්තක.131 පිටුව, අටුවාව, ම.නි. අටුවාව I, 39 පිටුව.

22 ථෙරගාථා අට්ඨකථා. II 46 ම. නි. අට්ඨකථා. 374 පිටුව. ස. නි. අට්ඨකථා II 23 පිටුව, ම නි, අට්ඨකථා II, 63 පිටුව.

23 ස.නි. 3. 280 පිටුව, අරහන්ත සුත්ත.

24 යස්සාලයා න විජ්ජන්ති අඤ්ඤාය අකථංකථී අමතොගධං අනුප්පත්තං තමහං බ්‍රෑමි බ්‍රාහ්මණං, සුනි, 196, වාසෙට්ඨ සුත්ත.

25 ස. නි.3, 144 පිටුව, පඨම අරහන්ත සුත්ත.

26 චන්දං ව විමලං සුද්ධං විප්පසන්නමනාවිලං නන්දිභවපරික්ඛීණං තමහං බෲහි බ්‍රාහ්මණං සුන, 196පිටුව, වාසෙට්ඨ සුත්ත.

27 සත්තන්නං භික්ඛවේ ධම්මානං බාහිතත්තා බ්‍රාහ්මණො හොති. කත මෙසං සත්තන්නං සක්කාය දිට්ඨි භින්නා හොති විචිකිච්ඡා...සීලබ්බතපරාමාසා... රාගො... දොසො... මොහො.. මානො.. සන්තො හොති. අ. නි. 4 1 490 බ්‍රාහ්මණ ධම්මසුත්ත

28 අස්මිමාන සමුච්ඡින්නො. අස්මිමානය සිඳලූයේ රහත් වෙයි. සෙය්‍යස්ස සෙය්‍යා හමස්මි සෙය්‍යස්ස සදිසො හමස්මි සෙය්‍යස්ස හීනො හමස්මි සදිසස්ස හීනො හමස්මි හීනස්ස සදිසො හමස්මි හීනස්ස හීනො හමස්මි හිනස්ස හීනො හමස්මි සනි. 3, 144 පිටුව, පඨම අරහන්ත සුත්ත.

29 ඛුනි .i 200 පිටුව, උදාන පාලි - මෙඝිය සුත්ත.

30 භවරාගපරෙතෙහි භවසොතානුසාරිහි මාරධෙය්‍යානුපන්නෙහි නායං ධම්මං සුසම්බුධො සුන, 240 පිටුව.

31 ථෙරගාථා පාලි, 214 පිටුව, අංගුලිමාලත්ථේර ගාථා.

32 දී. නි.i,76 පිටුව, සිහනාද සුත්ත.

33 සබ්බෙ භගවතො පුත්තා පාපෙත්ථ න විජ්ජති.

34 සනි. 3, 144 පිටුව, පඨම අරහන්ත සුත්ත.

35 භික්ඛුපි භික්ඛවෙ පඤ්ඤාවිමුත්තො විඤ්ඤාණස්ස නිබ්බිදා විරාගා නිරොධා අනුපාදවිමුත්තො''පඤ්ඤාවිමුත්තො''ති වුච්චති සනි. 3 114 පිටුව. සම්බුද්ධසුත්ත.

36 යො ඛො ආවුසො රගක්ඛයො දොසක්ඛයො මොහක්ඛයො ඉදං වුච්චති අරහත්තං සනං. 4, 474 පිටුව, අරහන්ත සුත්ත.

37 සංනි.i, 180 පිටුව, ලෝක සුත්ත.

38 දිස්වා විජිතසංගාමං සම්මාසම්බුද්ධ සාවකං
දේවතාපි නමස්සන්ති මහන්තං වීතසාරදං
ඛුනි.i, 420 පිටුව, උදානපාලි ලොකවොලොකන සුත්ත.

39 ථෙරගාථාපාලි, 214 පිටුව, අංගුලිමාලත්ථේර ගාථා.

40 ස්වමාදිනවං ඤත්වා තණ්හං දුක්ඛස්ස සම්භවං
වීත තණ්හො අනාදානෝ සතෝ භික්ඛු පරිබ්බජෙ
ඛුනි.i, 332 පිටුව, තණ්හාසංයොජන සුත්ත.

41 යස්ස පුරේච පච්ඡා ච මජ්ඣෙ ච නඛි කිඤ්චනං

අකිඤ්චනං අනාදානං තමහං බෲමි බ්‍රාහ්මණං, ඛු.නි. i126, ධම්මපද බ්‍රාහ්මණ වග්ග.

42 ''විප්මුත්තො පුනබ්භවො'' ස.නි.දු. 144 පිටුව පඨම අරහන්ත සුත්ත.

43 ''ස වෙ භූත පරිඤ්ඤෝ සො වීතතණ්හෝ භවාභවෙ භූතස්ස විභවා භික්ඛු නාගච්ඡති පුනබ්භවෝ'' ඛු. නි. 1.376 පිටුව ඉතිවුත්තක දිට්ඨිගත සුත්ත.

44 සං. නි. 3, 280 පිටුව, අරහන්ත සුත්ත.

45 වෙදන්තගූ වුසිත බ්‍රහ්මචරියො ධම්මේන සො බ්‍රහ්මවාදං වදෙය්‍යයස්සුස්සදා නත්ථි කුහිඤ්චි ලොකෙති.

46 සං .නි. 3, 280 පිටුව, අරහන්ත සුත්ත.

47 ඉද භික්ඛවෙ අරහං හෝති ඛීණාසවො වුසිතවා කතකරණීයො ඔහිතභාරො අනුප්පත්ත සත්ථො පරික්ඛීණභවසඤ්ඤොජනො සම්මදඤ්ඤා විමුත්තො ඛු.නි. i, 368 පිටුව, උදානපාලි ගබ්බිනී සුත්ත.

48 සුඛිනෝ වත අරහන්තො සංනි 3, 144 පිටුව, පඨම අරහන්ත සුත්ත.

49 සුඛිනො වත යෙ අකිඤ්චනා වෙදගුනෝ හි ජනා අකිඤ්චනා ඛු.නි. i.126 පිටුව, උදානපාලි ගබ්බිනී සුත්ත.

50 දසහංගෙහි සම්පන්නො මහානාගා සමාහිතා එතෙ ඛො සෙට්ඨා ලොකස්මිං තණ්හා තෙසං න විජ්ජති. සං. නි. 3, 144 පිටුව, පඨම අරහන්ත සුත්ත.

මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපද විවරණයෙහි දක්නට ලැබෙන අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම පිළිබඳ විමසුමක්

සහය කථිකාචාර්ය පවිත්‍රා මුතුමාලි නාරායණ

සිංහල සාහිත්‍යයෙහි මූලාරම්භය සොයා යන්නෙකුට ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට අයත් ග්‍රන්ථ මනා පිටුබලයක් සපයයි. අනුරාධපුර යුගයේ සිට මේ දක්වා ලියැවී ඇති ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ රැසක්ම පවතී. අනුරධපුර යුගයට අයත් අභාසලමෙවන් රජු කළ සිංහලයේ මුල්ම ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථය වූ ධම්පියා අටුවා ගැටපදයත්, පොළොන්නරු යුගයේ ලියැවුණු මහාබෝධි වංශ ගැටපදය හා ජාතක අටුවා ගැටපදයත් ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිතයෙහි විද්‍යමාන වන ප්‍රමුඛම ගැටපද ග්‍රන්ථ ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

වි + ආ + ඛ්‍යා ධාතුවෙන් සිදුවන ව්‍යාඛ්‍යාන යන්නෙහි අර්ථ ලෙස විවරණය කිරීම, විස්තර කිරීම, යන්න යෙදේ.[1] එනම් විශේෂ වශයෙන් ප්‍රකාශ කිරීම යන්නයි. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂයෙහි ව්‍යාඛ්‍යාන අර්ථ විවරණය, විස්තර කථනය යන අරුත දක්වා තිබේ.[2] මහා සිංහල ශබ්දකෝෂයෙහි එම අර්ථය දක්වා ඇත්තේ ග්‍රන්ථයක අර්ථ පැහැදිලි කිරීමට ලියූ සන්නය, අර්ථ විවරණය, විස්තර කථනය ලෙසිනි.[3]

මෙම අදහස පොදුවේ ගත් කල ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවලින් සිදුව ඇත්තේ මූල ග්‍රන්ථයකට විවරණ සැපයීමය. එනම් මූල ග්‍රන්ථයෙහි එන දුරවබෝධ හෙවත් ගැටලු සහගත පද සුබෝධනයේ පහසුව පිණිස විස්තර කිරීම ව්‍යාඛ්‍යාන ගත්කතුවරුන්ගේ අපේක්ෂාව වී ඇති බව පෙනේ.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට අයත් මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය විද්වතුන්ගේ පැසසුමට ලක්වූ ග්‍රන්ථයකි. මිහිඳු හිමියන්ගේ අනුදැනුම යටතේ සිදු වූ දුමින්දාගමනය පිළිබඳව වන කථා පුවත මහාවංශය, දීපවංශය, සමන්ත පාසාදිකාව යන ග්‍රන්ථයන්හි දැකිය හැකිය. මෙම ග්‍රන්ථවලට අමතරව සිංහල බෞද්ධ ජනයාගේ ඉමහත් පූජනීයත්වයට පාත්‍ර වූ ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේගේ ඓතිහාසික වෘත්තාන්තය වංශ කතාවක් ලෙසින් එළිදක්වා ඇති ග්‍රන්ථය නම් මහා බෝධිවංශය යි. මෙහි අරමුණ වී ඇත්තේ බෝධීන් වහන්සේගේ පරපුර වර්ණනා කිරීමය. [4]

බෝධි වංශය තේමා කොට ගනිමින් රචිත ග්‍රන්ථ කිහිපයක්ම සිංහල සාහිත්‍ය තුළ දැකිය හැකිය. [5]

1. සිංහල බෝධි වංශය
2. පාලි බෝධි වංශය
3. ධර්ම ප්‍රදීපිකාව - මහා බෝධි වංශ පරිකථාව
5. සිංහල මහා බෝධි වංශය
6. සිංහල මහා බෝධි වංශ සන්නය

දාඨානාග නම් තෙරකෙනෙකුගේ ආරාධනයෙන්, උපතිෂ්‍ය නම් තෙර කෙනෙකු හෙළ මහා බෝධි වංශය පාලියට පෙරළා පාලි බෝධි වංශය රචනා කර තිබේ. පාලි බෝධි වංශය රචිත සමයේදී සංස්කෘත භාෂාව බොහෝ සේ යොදා ගැනීම හේතුවෙන් එය පරිශීලනය කරන්නන්ට දුෂ්කරතා මතුව තිබේ. එවැනි දුෂ්කරතා මගහරිනු වස් රචනා වූ ඉපැරණි ගැටපදය ලෙසින් මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය හඳුන්වාදිය හැකිය.

මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදයෙහි කර්තෘ අවිනිශ්චිතය. මෙහි කතුවරයා ගුරුළුගෝමීන්ට සමකාලීන හෝ ආසන්න කාලීනයකු බවට රත්මලානේ ධර්මාරාම මාහිමියෝ පවසති. මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථි පදයේ භාෂා ලක්ෂණ පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන විද්වත්තු එය පොළොන්නරු යුගයේදී රචනා කරන්නට ඇතැයි තර්ක ඉදිරිපත් වී තිබේ. [6] මෙහි භාෂා ශෛලිය දසවන ශතවර්ෂයට

අයත් භාෂා ශෛලියට අනුරූප වන බව පරණවිතානයන්ගේ අදහසයි.

මෙහි භාෂා ශෛලිය හා වර්ණනා ක්‍රමය සම්බන්ධයෙන් සී. ගොඩකුඹුර පවසන්නේ කරුණු අතින් ගත්කල මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපදයේත්, ගුරුළුගෝමීන්ගේ ධර්ම ප්‍රදීපිකාව නම් වූ මහාබෝධි වංශ පරිකථාවේත් සමාන ලක්ෂණ දක්නට හැකි බැවින් මෙම ග්‍රන්ථ දෙකම ඒක කර්තෘ හෝ එකම පරම්පරාවකට අයත් විය හැකි බවය.[7]

මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපදයේ කතුවරයාත් ගුරුළුගෝමීත් ත්‍රිපිටක ධර්මයද එවකට පාලියෙන් හා සංස්කෘතයෙන් ලියැවී තිබුණු ධර්ම කෘතීන්හි හා කාව්‍ය ග්‍රන්ථ ද කියැවීමෙන් ලත් පරිචයෙන් යුත් ග්‍රන්ථකරණයෙහි පළපුරුද්ද ඇති වියතුන් දෙදෙනෙකු බවයි. ග්‍රන්ථ ද්වය සංසන්දනාත්මකව ගත්විට මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථි කතුවරයාගේ බහුශ්‍රැතභාවය හා පාණ්ඩිත්‍යය ධර්ම ප්‍රදීපිකාවට වඩා සීමා රහිත බව පෙනී යයි.[8]

මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපද කතුවරයා තම ග්‍රන්ථය රචනා කිරීමට යොදාගෙන ඇති අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම පිළිබඳ විමසුමට ලක්කිරීමේදී ව්‍යාඛ්‍යාන කතුවරුන් අනුගමනය කළ ක්‍රම කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම වැදගත්ය.

පැරණි ව්‍යාඛ්‍යාන ඇදුරන් ඉතා ශාස්ත්‍රීය වූත්, තර්කානුකූල වූත් ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම අනුගමනය කර ඇති බව පැරණි අටුවා සහ පැරණි සිංහල ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ විමසා බලන කල පෙනී යන්නකි. ඒ තුළින් ව්‍යාඛ්‍යාන කතුවරුන්ගේ භාෂා ඥානය, විචාර බුද්ධිය හෙළිදරව් වේ. ඔවුන් අනුගමනය කළ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමවලින් අර්ථය විවරණය වී ගැටලු තැන් විසඳේ. සැක තැන් දුරුවෙයි.

ව්‍යාඛ්‍යාන ගත්කතුවරුන් යොදාගන්නා ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමවේද ත්‍රිපිටක බුද්ධ වචනයේ ක්‍රමවේදයට ඉතා සමානය. ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ 'බ්‍යඤ්ජනපදං' යන්නෙන් එය දැක්වේ. මෙය ඉතා අර්ථ ශාස්ත්‍රානුකූල, තර්කානුකූල විවරණ ක්‍රමයකි.

'බ්‍යඤ්ජනපදං' යන්නෙහි අරුත නම් විශේෂයෙන්ම ප්‍රකට කිරීම යන්නය. මෙය හෙළටුවා සහ පැරණි ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ යොදාගත් ක්‍රමවේදයයි. මේ අනුව පාලි අටුවාවල ස්වරූපය පැරණි සිංහල ගැටපද ග්‍රන්ථවල දැකිය හැකි බව පෙනී යයි.

'යං න විභාවිතං' යන උද්ධෘත පාඨය විස්තර කරමින් අභාසලමෙවන් කසුප් රජතුමා යම් පදයක් විවරණය කිරීමේදී අනුගමනය කළ යුතු පිළිවෙළ දක්වා සිටියේ,

" අත්ථුද්ධාර, නිරුක්ති, වෙවචන, ප්‍රත්‍යයෝද්ධාර, ප්‍රත්‍යායාර්ථදීපනාදී විසින් යමක් නොපාළ කරන ලදද?" [9] යනුවෙනි. ඒ අනුව එම ක්‍රම කිහිපය මෙසේ ගෙන හැරපා හැකිය.

1. අත්‍ථුද්ධාර (අර්ථය හුවා දැක්වීම)
2. නිරුක්ති (පද විග්‍රහ කොට දැක්වීම)
3. වෙවචන (සමානාර්ථ දීම)
4. ප්‍රත්‍යයෝද්ධාර (ප්‍රත්‍ය වෙන් කොට දැක්වීම)
5. ප්‍රත්‍යායාර්ථදීපන (ප්‍රත්‍යයන්ට හිමි අර්ථය දැක්වීම)

මෙම ලක්ෂණ පොදුවේ බොහෝ ගැටපද ග්‍රන්ථවල දැකිය හැකිය.

➢ අත්‍ථුද්ධාර

අර්ථය හුවා දැක්වීම හෙවත් ඔසවා දැක්වීම මින් අදහස් කෙරෙයි.

"සද්ධස්ස මස්භවන්තානං අත්‍ථානං උද්ධරණං, සම්භවන්තෙ වා අත්‍ථ වත්වා අධිප්පෙතස්ස අත්ථස්ස උද්ධරණං නිද්ධාරණං අත්‍ථුද්ධාරො"

(ශබ්දයෙහි සම්භව වන අර්වල උද්ෂරණය හා සමග වන අර්ථයන් දක්වා අභිප්‍රේතාර්ථයේ උද්ධරණය නිර්ධාරණය අත්‍ථුද්ධාර නමැයි දත යුතු) [10]

මෙම පදයක අර්ථය දැක්වීමේ ක්‍රමය ඈත අතීතයේ පටන්ම පැවති ක්‍රමයක් සේ පෙනී යයි. අදහස් කළ අර්ථය වෙන් කොට දැක්වීමෙන් එය කියවන පාඨකයාට අරුත් තේරුම් ගැනීමෙන් එය පරිශීලනය කිරීමේ හැකියාව ඇතිවේ. මෙම අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථි පදයෙහි නොමඳව දැකිය හැක්කකි.

සත තිත්ථං, සියක් තොට ඇති; රතනවාලුකා, රුවන් වැල්ලෙන්; ආකිණ්ණ, ගැවසී ගත්; තීරලෙඛං, තීර ලේඛා ඇති; අතිමධුර, ඉතා මියුරු වූ; සීතල, සිහිල් වූ; අමල, නිර්මල වූ; ජල, දියෙන්; සම්පුණ්ණං, සම්පූර්ණ වූ; සුඵුල්ල, සුපිපි; කුමුද, කුමුදු මල් හා කුවලයං, මහනෙල් මල් ඇති; [11]

විමල, නිර්මල වූ; විපුල, බොහෝ වූ; ධවල, සුදු වූ; පුලින, වැලි; අත්ථතං, අතුරන ලද; නා නා, නොයෙක්; සුරභි, සුගන්ධ වූ; කුසුමප්පකාර, මල් රැසින් [12]

➢ නිරුක්ති

මෙම අර්ථ වර්ණනයේද සිදුකරනුයේ පද විග්‍රහ කොට දැක්වීම හෙවත් ක්‍රමානුකූලව පදයක් සඳහා නිර්වචනය දීමයි. ඒ බව,

"නිරුත්තීති අකාරාවිහිතං නිබ්බචනං- නිරුත්ති" (ක්‍රමානුකූලව පදයක් නිර්වචනය කිරීම නිරුක්තියයි) යනුයෙන් දක්වා තිබේ.[13]

එනම් ධාතු ප්‍රත්‍ය වෙන්කොට එය සෑදී ඇති ආකාරය විග්‍රහ කිරීමයි. මෙහිදී ව්‍යාකරණමය නීතිරීති දක්වමින් විවරණ සැපයීම සිදුකරනු ලබයි.

"පණාමෙන යන තන්හි ණමු - ප්‍රහ්වත්වෙ යන ධාතුයැ. හේත්වර්ථයෙහි තෘතීයායි. ඉති ශබ්ද අව්‍යයයැ" [14]

"පොසිනී යන තන්හි, පුෂ- පුෂ්ටෞ යන ධාතුයි. නිණි ප්‍රත්‍යය නපුංසක බහු වචනයි " [15]

➤ වෙවචන

ව්‍යඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවල සුලභව දැකිය හැකි අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයකි. මෙම ක්‍රමයෙන් සිදු කෙරෙන්නේ වචනයකට පර්යාය පද හෙවත් සමාන වචන දැක්වීමයි. අට්ඨ කථාවලත්, ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවලත් මෙම ලක්ෂණය දැකිය හැකිය. හෙළ ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථකරුවන්ට ඇතැම් තැන්වලදී සමාන පද කිහිපයක් යෙදීමට සිදුවිය. පාලි හා සිංහල ව්‍යවහාරයේ ඇතැම් තැන්වල අරුත් වෙනස්ව යෙදීම එයට හේතුව විය.

මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය තුළද අර්ථය පැහැදිලි කිරීම සඳහා සමාන පද යෙදීම බහුල වශයෙන් සිදුකර ඇත.

"බ්‍රහ්මලීලාය, මහා බ්‍රහ්මයාගේ ලීලයෙන්; බ්‍රහිතොතෙහ ගුණමීසෙසෙහිති බ්‍රහ්මා" බ්‍රහ්ණො ලීලා බ්‍රහ්මලීලා.

➤ ප්‍රත්‍යෝද්ධාර

නාම, ආඛ්‍යාත, තද්ධිත, කෘදන්ත ආදි පද සාදා ගැනීමට ඉවහල් වූ ප්‍රත්‍යයන් වෙන් කොට දැක්වීම මෙමගින් සිදුවේ. සකු වියරණයෙහි ආලෝකය ලබමින් මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපද වවරණයෙහි ශබ්ද ප්‍රකෘති හා ප්‍රත්‍ය වෙන් කර ඇති බව පෙනේ.

"නරනාරි ගණෙහි, යන තැන්හි ' නෘ- නයෙ යන ධාතුයි. එහු කෙරෙන් අච් ව නර වේ. පුං යෝගයෙහි ඞිප්ව නාරී වේ. "[16] "කිරති යන තන්හි කෘ- වික්ෂෙපෙ යන ධාතුයැ. පරදුඃඛක්ෂේප කෙරෙයි යන අර්ථයි. කිණාති යන තන්හි කෘඤ් හිංසායාම යන ධාතුයැ".[17]

➤ ප්‍රත්‍යායාර්ථ දීපනී

මෙම අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථවල බහුලව යෙදෙන්නෙකි. ප්‍රත්‍ය වෙන්කොට එහි අර්ථය පැහැදිලි කිරීම මෙහිදී සිදුකෙරේ. මහා බෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපද විවරණයෙහි කතුවරයා මෙම ක්‍රම භාවිතයට ගෙන ඇති අයුරු පෙනේ.

සන්න ගැටපද ඇතුළු ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයන්හි පැනෙන අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම රාශියකි. මොරටුවේ ශාසන රතන හිමියන් සාහිත්‍යලතා ලිපි සංග්‍රහයෙහි අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම 12 ක් පෙන්වා දී තිබේ.[18]

- මිශ්‍ර සිංහල භාෂාවෙන් මුල් වචනය විස්තර කිරීම.
- ග්‍රන්ථාගත සංස්කෘත වදන නිර්මාණය කර එයින් අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීම.
- සමහර තැනෙක පාලි වචන තිබියදී අමුතුව සංස්කෘත වචන නිර්මාණය කර එයින අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීම.
- සමහර තැනෙක පාලි වචනයට පාලියෙන්ම අර්ථය දැක්වීම.
- සමහර තැනෙක පාලි, සංස්කෘත භාෂා දෙකින්ම අර්ථ දැක්වීම.
- ව්‍යාකරණ විභාග කිරීමේදී වැඩි වශයෙන් සංස්කෘත ව්‍යාකරණ රීති ආශ්‍රය කිරීම.
- පාලි වචනවල වුවද ධාතුව වැඩි වශයෙන් සංස්කෘත ධාතු අනුවම දැක්වීම.
- බොහෝ තැන උද්ධෘත උදාහරණ යන්ගේ භාවාර්ථ සිංහලයෙන් කීම.
- මතාන්තර දැක්වීමේදී ස්වාධීන වීම.
- විවේචනයට වඩා විමර්ශනයට අවධානය යොමු කිරීම.
- සංස්කෘතියට පටහැනි කිසිවක් උදාහරණ කොට නොදැක්වීම.

මෙ හිමියන් දක්වා ඇති අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම විචාරාත්මක බවින් යුක්තය. බොහෝ ව්‍යාඛ්‍යාන ගත් කතුවරු මෙම ක්‍රම අනුගමනය කර ඇති බව ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනයේදී පැහැදිලි වන්නකි.

ව්‍යාඛ්‍යානකරුවන් විසින් අනුදත් අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම සැලකිල්ලට ගනිමින් එය අධ්‍යයනයේ පහසුව උදෙසා ආචාර්ය ගුණවර්ධන නානායක්කාරයන් අර්ථ වර්ණනාක්‍රම 25 ක් පෙන්වා දී තිබේ.[19]

සංස්කෘත බලපෑම වඩාත් හොඳින් නිරූපණය වන මහා බෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපද විවරණයෙහි යොදාගෙන ඇති ව්‍යාඛ්‍යාන, ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේත් ජාතක අටුවා ගැටපදයේත් ක්‍රම හා බෙහෙවින් සමාන බැව් පෙනී යයි. මෙහි අර්ථ වර්ණනයෙහිදී සකු ග්‍රන්ථයන්හි ගත් උදාහරණ බොහෝ සේ දැකගත හැකිය. එසේම ධාතු මූල හා විභක්ති දක්වා ඇත්තේ ද සංස්කෘතයෙනි. පාලි පද සඳහා අර්ථ දැක්වීමේදී එහි ව්‍යාකරණ පළමුව දක්වා පසුව අර්ථ විවරණ සපයා විස්තර වර්ණනාව ඉන් අනතුරුව දැක්වීම මෙහිදී දැකිය හැකිය.

මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපද ගත්කතුවරයා තම කෘතියේදී යොදාගනු ලැබූ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම මෙසේ විමසා බැලිය හැකිය.

➢ පදානුපදික පරිවර්තන

මෙම අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයෙන් සිදුවන්නේ පාලි හෝ සංස්කෘත පදයකට සිංහලෙන් හෝ සිංහල පදයකට වෙනත් සිංහල පදයකින් අර්ථ විවරණය කිරීමයි. මහාබෝධි වංශ කතුවරයා තම ග්‍රන්ථය පුරාම මෙම ක්‍රමය අනුගමනය කර තිබෙන අයුරු දැකගත හැකිය.

සුවණ්ණවළය, රන්වළලු; නූපුරාදි, නූරුවළාදීන්ගේ; සංඝට්ටන, ගැහැටීමෙන් නැගි; ධනි, හඬ හා; සහිත, මුසු වූ; මධුර, මියුරු වූ; හසිත, සිනා හා ; කථිත, තෙපුල් ඇති [20]

කොමළ, කෝමල වූ; අංගුලි, ඇඟිලිම; දලතිකරෙන, පෙති පතර ඇති; රත්තුප්පලෙනෙව, රත් මහනෙල් කළඹක් බඳු; කරතලෙන, අත්ලෙන් [21]

➢ පාලි පදයකට සිංහලෙන් අර්ථ දක්වා විස්තරාර්ථ දීම

ව්‍යාඛ්‍යාන ගත්කතුවරුන් බහුලව භාවිතයට ගත් අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයකි. මෙහිදී සිදුවන්නේ කිසියම් පදයක් විස්තර කිරීමට සිංහලෙන් කරන ලද විවරණයකි. මෙහිදී කෙටි විවරණ සපයමින් අරුත් පැහැදිලි කරදීම සහ දීර්ඝ විවරණ සපයමින් දුරවබෝධ පදයන්හි අරුත් පහදාදීම සිදුකර තිබේ.

පුබ්බෙ; පූර්වයෙහි, සීහළ භාසාය; සිංහල භාෂායෙන්, ධීතං; ස්මිත වූ , මහාබොධිවංසං; දැම රාජයාගේවංශය, සත්පුනො, සම්‍යක් සම්බුද්ධයාගේ [22]

අභිවඞ්ඪමාන,වඩනාලද; චන්දමණ්ඩලානුකාරෙන, සඳමඬලක් සෙයින්; වඩ්ඪෙන්තො, වඩනේ; සත්ත වස්සික කාලෙ, සත් හැවිරිදි කල්හි; සත්ත රතනමයං, සප්ත රතනමය වූ ; සහස්ස වඩ්ක, දහසක් වක් ඇති [23]

➢ පාලි පදයේ අරුත නොදක්වා ධාත්වර්ථය පමණක් දැක්වීම

පාලි පදයේ අර්ථය නොදක්වා පාලි පදයට මුල්වූ ධාත්වර්ථය පෙන්වාදීම ව්‍යාඛ්‍යාන කතුවරු අනුගමනය කළ ක්‍රමයකි. මහා බෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපද කතුවරයා මෙම ක්‍රමය අනුගමනය කර ඇත.

පුඤ්ඤං යන තන්හි පුඤ්- ප වනෙ යන ධාතුයි. [24]

නිසින්නොව යන තන්හි නි පූර්ව වූ "ශදෟ ශාතනෙ" යන ධාතුයි [25]

අසනං තකත්වා යන තන්හි, අසභොජනේ යන ධාතුයි. [26]

"න හත්වා" යන තන්හි , ෂණ ශෞචෙ යන ධාතුයි [27]

සන්තො යන තන්හි "ශමු- උපශමෙ" යන ධාතුයි. [28]

➢ සංස්කෘතයෙන් අර්ථ විවරණය කිරීම

සංස්කෘතයෙන් අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන දැක්වීමේ ක්‍රමය මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපද විවරණයේ දක්නට ලැබේ. සිංහල පදගතාර්ථයෙන් පසු සංස්කෘතයෙන් විග්‍රහ කිරීම මෙන්ම පාලියෙන් කෙරෙන විවරණ ද මෙහිදී දැකගත හැකිය.

ජින සාසනාභරණ භූතෙහි, යන්නට අර්ථ වර්ණනා කරමින් අර්ථ වර්ණනා කරමින් 'ජින' ශබ්දය සකු වෙන්ද, 'සාසන' ශබ්ද පාලියෙන් ද විග්‍රහ කර තිබේ.

ජින සාසනාභරණ භූතෙහි, බුදුන්ගේ ශාසනයෙහි ආභරණ ස්ථානයට ප්‍රාප්ත වූ, ජිතාඃ සවාසනාඃ ක්ලේශ විකල්පාඃ අන්‍ය තීර්ථකාශ්තත්‍රවො 'නෙනෙති ජිනාඃ" [29]

➢ සිංහලෙන් කතා පුවතක් කීම

යම් පදයකට අර්ථ විවරණය සැපයීමේදී එහි අර්ථය වඩාත් විශද කිරීමෙහිලා කිසියම් කතාවක් සිංහලෙන් ගෙන හැර පෑමට ව්‍යාඛ්‍යාන කතුවරු යත්න දැරූ අයුරු පෙනේ. මෙසේ ගෙන හැර දැක්වූ කථා කොටස් හතරකින් සමන්විතය. එනම් ඓතිහාසික කතා, දේව කතා, රාජ කතා, හා බෞද්ධ කතා වශයෙනි.මෙලෙස කතා එළිදැක්වීමේදී ඓතිහාසික වටිනාකමද වැඩිවේ. මහාබෝධි වංශ ග්‍රන්ථිපදකරුද මෙම ක්‍රමය යොදාගෙන තිබේ.

"මඛාදෙව පුත්ත නත්තු සන්තානෙ" යන තන්හි මඛාදෙව නම් කවර යත්? අනන්තරෝක්ත මහා සුදර්ශනයා පිත් නේරු නම් විය. ඔහු පිත් අර්චිෂ්මත් නම වී. මොහු මහා සම්මතයනු පුත්‍ර පෞත්‍රයෝ අසඛ්‍යායුෂ්ක අටවිසි දෙන කුසාවතී රජගහා මියුලුපුරය යන මේ තුන් නුවරැහි මුළු දඹදිවට අගරජ වැ වුසුහු"[30]

කුසරජහු විසින් පරිපාලිත පරිදි කිසේය යත් ? කුසරජ තමාගේ ප්‍රභාවතී නම් අග්‍රමහිෂිය තමාගේ රූප මදයෙන් උද්දාම වැ තමා ගරහා කුල නුවර ගිය කල්හි විසි දහසක් නුවර පිරිවර කොට ලද කුසාවතී රාජධානිහැ රජ පියා කොකනද වීණාව හා

දෙවනු වැ සාගල නුවර ගොස් අන්‍යතර වේශයකින් ප්‍රභාවතිය ආරාධනා කොට වසනුවේ...." [31]

➤ පාලි පදවලට විවිධාර්ථ සැපයීම

මූල ග්‍රන්ථයෙන් ගත් මූල පාඨයක යම් පදයක් තෝරාගෙන එම පදය විවිධ අර්ථවල යෙදුණු අයුරු උද්ධෘත පාඨ මගින් පැහැදිලි කිරීම මෙම අර්ථ වර්ණනයට ඇතුළත් වේ. මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථ කතුවරයා ' කායානුපස්සී භික්ඛවෙ' යන පාඨයේ 'භික්ඛවෙ' යනුවෙන් ඇමතීමේ විවිධාර්ථ දක්වා එහි අවසන සන්ධි පද විසන්ධි කරගන්නා ක්‍රමයද දක්වා තිබේ.

කායානුපස්සී භික්ඛවෙ, යන තන්හි සෙසු දිව්‍ය මනුෂ්‍යයනුත් විද්‍යමාන වුව කවර හේතුවෙන් භික්ෂූන්ට ආමන්ත්‍රණය කළහ යත්. ඔවුන් ජ්‍යෙෂ්ඨයෙනුත් ශ්‍රේෂ්ඨයෙනුත් සදාසන්නිහිත යෙනුත් ආමන්ත්‍රණය කළෝ ඔහු ප්‍රථමෝත්පන්න වන බැවින්, ජ්‍යෙෂ්ඨයහ. සකල ශාසන ප්‍රතිග්‍රාහක වන බැවින් භික්ඛවෙ, මහණෙනි ශ්‍රේෂ්ඨයහ. තථාගත සමීපවර්තී වන බැවින් සද සන්නිහිතයෝ, ඒ හේතුවෙන් 'භික්ඛවෙ' යි කරුණා විප්ඵාර සෞම්‍ය හෘදය සන්නිපාත පූර්වඞ්ගම වචනයෙන් සඟුන්ගේ ම ආමන්ත්‍රණය කළෝ භික්ඛවෙ, මහණෙනි; එතරහි, දැන්; එත්ථ, මෙහි; කායනු කථාය, කවර කථායෙන් උපලක්ෂිත ව; සන්නිසින්නා, හුන්නාද; වො, තොප විසින්; අන්තරා, අතුරෙහි, විප්පකතා, අඩාළ කරන ලද්දී; කා ච පන කථා, කවර කථාය යනු පෘච්ඡායැ, මට කියග යුසේයි. නොහොත් ත්ථ යනු එත්ථ යි නොගෙන නිසින්නා අත්ථ යි යොදනු. [32]

➤ ප්‍රශ්නෝත්තර නයින් අර්ථ විවරණය කිරීම

ප්‍රශ්නයක් නගා ඊට පිළිතුරු දෙන සෙයින් විස්තර සැපයීම මෙම ක්‍රමයෙන් සිදුකෙරේ. ව්‍යඛ්‍යාන කතුවරු බහුලව යොදාගත් ක්‍රමවේදයකි. මූල ග්‍රන්ථයකින් ගත් පාලි පාඨය ප්‍රශ්නයක් ලෙසින් සිංහලට නගා ඊට පිළිතුරු සැපයීමට යත්න දැරූ අයුරු මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපද කතුවරයා මෙම ක්‍රමය යොදා ගැනීමෙන් පෙනේ.

'සකලලොකං මහාජනස්ස' නයවිසයං කරොන්තො, සකල ලෝකය, මහාජනයා ඇසට විෂය කරනුයේ කෙසේද යත්? බුදුහු එදා මහමෙර මුදුනෙහි සිට සැවැත් නුවර දොර දැක්වූ යමා මහ පෙළහර තියායෙන් විස්මයක් දක්වමින් සිට උඩ බැලූහ. භව අග දක්වා එක් හෙළි විය. බිම බැලූහ. අවීචිය දක්වා ඒකාඞ්ගණ විය. දිශා විදිශා බැලූහ. අනතන්තාපරිමාණ ලෝකධාතු ඒකාලෝක විය. දෙවියෝ මිනිසුන් දුටහ. බුදුන් දුටු කෙණෙහි දෙව් මිනිසුන් උපැ රළ ගළ මහ මුහුද සෙයින් ගුගුළහ. සතිස් යොදුන්පිරිස් වැසියන් කෙරෙහි බුදු බව ම නොපැතුවාහු නැති. [33]

➢ විචිත්‍ර වර්ණනා සහිත අර්ථකථන

පදයන්හි අර්ථ පහදා දීමේදී විචිත්‍ර වර්ණනා සහිත අර්ථකථන දැක්වීම ව්‍යාඛ්‍යාන ගත්කතුවරුන් සිදුකර තිබේ. ඒ තුළින් ඔවුන්ගේ කවීත්වයත්, ප්‍රතිභාවත් මැනවින් විහිදා දැක්වේ. විචිත්‍ර වර්ණනා ඉදිරිපත් කරන්නන් අතර ගුරුළුගෝමීන්ට අද්විතීය ස්ථානයක් හිමි වේ. බෝධිවංශ ග්‍රන්ථපදකරුද ඊට නොදෙවෙනිව විචිත්‍ර වර්ණනා යොදා ඇති බැව් පෙනේ.

සුළඟින් එළවන ලද මුවරඳ පට පෙරව හිඳ; විස්සකම්ම සුර කුමාරෙන, මඟුල් කපු වෙසින් උපස්ථිත වූ විශ්වකර්ම නම් දිව්‍ය පුත්‍රයා විසින්; අලංකතො, දහසක් දිවසළුවෙන් හිස්වෙළා මිණි වොටුනු පළඳවා සර්වාභරණයෙන් සඳන ලදුයේ; නානා විරාග, නොයෙක් පැහැ ඇති, තනු, ශරීර ඇතියේ තන්නන් මිණි රසින් දිලිහෙන ශරීර ඇතියේ යූ සේයි. [34]

තෙසු දෙවියෝ තුබ බිත්හි සිත්තම් සෙයින් දදපෙළ සෙමෙර සේසත්, රුවන්දම් මල්දම්, ගඳදුම් නැටුම්, ගදෙව් ගෙන සක්වළ ගැබ්හි පිරී බසිති පීතිවිකසිතනයනාය, ප්‍රීතියෙන් විකසිත නේත්‍ර ඇති... [35]

මෙම අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන භාවිතය තුළ පොළොන්නරු යුගයේ ඇතිවූ භාෂා විපර්යාසය මැනවින් මෙම කෘතියෙන් පෙනනුම් කෙරෙන අතර සංස්කෘත භාෂාවත් සිංහලයත් පාලියත් එකට සංකලනය වූ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘතියක් ලෙසින් දැක්විය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1998, 43 පිටුව
2. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ද්විතීය භාගය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999, 983 පිටුව.
3. ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, ගුණසේන සහ සමාගම, 2012, 1675 පිටුව.
4. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, ප්‍රස්තාවනාව
5. කුලසූරිය , ආනන්ද , සිංහල සාහිත්‍ය 1, 130 පිටුව.
6. සන්නස්ගල, පුංචිබණ්ඩාර - 1961, 93., කුලසූරිය, 1961, 84.
7. සී. ගොඩකුඹුර 1999, 355-356.
8. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 1994, xxviii.
9. නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, 119 පිටුව.
10. විසුද්ධිමග්ග ටීකා, (සංස්) මොරොන්තුඩුවේ ධම්මානන්ද හිමි, මහාබෝධි යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 526 පිටුව.
11. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 45 පිටුව.
12. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 85 පිටුව.
13. නෙත්තිප්පකරණය(සංස්) විදුරුපොල පියතිලක හිමි, ත්‍රිපිටක ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1921, 27 පිටුව.
14. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 8 පිටුව.
15. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 88 පිටුව.
16. එම., 51 පිටුව
17. එම., 25 පිටුව
18. අමරවංශ හිමි , කොත්මලේ, සිහල සාහිත්‍ය ලතා ලිපි, කුලරත්න හා සමාගම, කොළඹ, 1968

19. නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1998, 129-130

20. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථිපදය, ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, 19

21. එම.,17 පිටුව

22. එම.,10 පිටුව

23. එම.,45 පිටුව

24. එම.,09 පිටුව

25. එම., 06 පිටුව

26. එම., 63 පිටුව

27. එම., 63 පිටුව

28. එම., 87 පිටුව

29. එම., 11 පිටුව

30. එම., 03 පිටුව

31. එම., 34 පිටුව

32. එම., 110- 111 පිටුව

33. එම., 103-104 පිටුව

34. එම., 53 පිටුව

35. එම., 104 පිටුව

බුදුසමය හා සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ධනය කළ භාරතයේ හර්ෂවර්ධන මහාධිරාජයා

ආචාර්ය බෙලිගල්ලේ ධම්මජෝති හිමි

ඉතා පැරණි ඉන්දීය පාලකයන්ගේ කාල වකවානු හා විස්තර ඇතැම්විට තරමක් අවිනිශ්චිත ය. එහෙත් හර්ෂවර්ධන මහාධිරාජයාගේ පාලන කාලය පිළිබඳ නිශ්චිත තොරතුරු දැන ගැනීමට ඇති මූලාශ්‍රය බොහෝ ය. හර්ෂගේ ඓතිහාසික තොරතුරු ගවේෂණය කිරීමෙහි ලා සෙල්ලිපි, කාසි, මුද්‍රා හර්ෂ විසින් ම ලියූ නාට්‍ය, හියුං-සාං වාර්තා, බාණභට්ටගේ හර්ෂ චරිතය ආදි මූලාශ්‍ර වැදගත් වේ. හර්ෂ අධිරාජයාගේ රාජ්‍ය සභාවේ කිවිවරයා වූ බාණභට්ට හර්ෂ රාජ්‍ය පාලනය පිළිබඳ තොරතුරු රැසක් "හර්ෂ චරිත" ග්‍රන්ථය මගින් ගෙන හැර දක්වයි. හර්ෂ විසින් ම ලියන ලද 'රත්නාවලී' "නාගානන්ද" සහ 'ප්‍රියදර්ශිකා' නාට්‍ය මගින් හර්ෂගේ සාහිත්‍ය හා කලාකාමී ස්වභාවය මොනවට පිළිබිඹු කරයි. හර්ෂ නිකුත් කළ කාසි, මුද්‍රා පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකමක් සහිත තොරතුරු දක්වයි. සොන්පාත් සෙල්ලිපිය (Sonpat Inscription), මධුබන් තහඩු ලිපිය (Madhuban Plate Inscription), බන්සඛේරා සෙල්ලිපිය (Banskhera Inscription) සහ අයිහෝල් සෙල්ලිපිය (Aihole Inscription) හර්ෂ අධිරාජයාගේ පාලනය පිළිබඳ තොරතුරු රැසක් ඉදිරිපත් කරයි.

හර්ෂ අයත් වන්නේ පුශ්‍යභූති රාජවංශයට යි. හයවැනි සියවසේ අග භාගයේ දී ථානේශ්වරයේ (වර්තමාන හර්යානා ප්‍රාන්තය) බලයට පැමිණෙන්නේ පුශ්‍යභූති රාජවංශය යි. හූන පාලකයන් සමග නිරන්තරවම සටන් කළේ ද පුශ්‍යභූති රාජවංශය

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

යි. ගුප්ත අධිරාජ්‍යයේ කැඩීබිඳීයාම නිසා බිහි වූ විවිධ රාජධානි අතර ථානේශ්වරයේ පුෂ්‍යභූති රාජවංශය භාරත ඉතිහාසයේ කැපී පෙනෙන රාජ්‍ය පරපුරකි. මෙම පරපුරේ වැදගත් පළමු පාලකයා ප්‍රභාරකරවර්ධන (ක්‍රි.ව.580-605) ය.

දේශපාලන ආධිපත්‍යය

හර්ෂගේ සොහොයුරා වූ රාජ්‍යවර්ධන ද මස්සිනා වූ ගෘහවර්මන් ද ගෞඩ් දේශයේ ශශාංක විසින් මරා දමා තම සොයුරිය වන රාජ්‍ය ශ්‍රී කුමරිය ද පැහැරගන්නා අවස්ථාව වන විට හර්ෂ ට වයස අවුරුදු දහසයක් විය. මෙම ඛේදජනක සිද්ධි මාලාවෙන් කම්පාවට පත්වෙන හර්ෂ තවුස්දම් පිරීමට තීරණය කෙළේ ය. එසේ වුවද ථානේශවරයේ රාජ්‍ය සභාව රාජ්‍ය බලය ලබාගන්නා ලෙසත්, හර්ෂගේ සොයුරිය වන රාජ්‍ය ශ්‍රී බේරාගන්නා ලෙසත් හර්ෂට බල කරයි. මේ අනුව ක්‍රි.ව. 606 දී හර්ෂ ථානේශ්වරයේ රාජ්‍ය පදවිය භාරගනී.

සිරභාරයෙන් පැන ගොස් වින්ධ්‍යා වනයේ සැඟ වී සිටි සිය සොයුරිය වන රාජ්‍ය ශ්‍රී තම ස්වාමියාගේ වියෝව නිසා "සති පූජාව" කිරීමට සූදානම් ව සිටි අතර ඇයව බේරා ගැනීමට හර්ෂ සමත් විය. රාජ්‍ය ශ්‍රී සොයුරිය රාජධානි අතර සමගිය ඇති කරන ලෙස හර්ෂගෙන් ඉල්ලා සිටියා ය. ඒ අනුව හර්ෂ කනෞජය සහ ථානේශ්වරය එකසේසත් කොට තම බලය ද තහවුරු ගති. තම පාලන අගනුවර ද කනෞජයට මාරුකළ හර්ෂ උත්තර භාරතයේ සුවිශාල දේශපාලන ආධිපත්‍යයක් ගොඩනැංවීමට සමත් විය.

ශංශාංක පැරදවීම

ගෞඩයේ ශශාංකගේ නිරන්තර කරදරවලට එරෙහිව හර්ෂ යුද්ධ ප්‍රකාශ කළ අතර කාම්පූරයේ (වර්තමාන ඇසෑමය) රජු වූ භාෂ්කරවර්මන් සමග මිත්‍ර සන්ධාන ගිවිසුමකට ද එළඹුණි. ශශාංක පරාජය වුවද වසර 13 ක් තිස්සේ දේශපාලනික වශයෙන් හර්ෂට හිරිහැර කරන පුද්ගලයෙක් බවට පත්විය. බෙංගාලය සම්පූර්ණයෙන් ම හර්ෂගේ ආධිපත්‍යයට පත්වූයේ ක්‍රි.ව.619 දී ශශාංකගේ මරණින් පසුව ය.

පංච භාරතීය දේශ හා වෙනත් ජයග්‍රහණ

වසර හයක් තිස්සේ නැගෙනහිර පංජාබය, බෙංගාලය, කනෞජ, බිහාරය සහ ඔරිස්සාව යන "පංච භාරතීය දේශ" සමග හර්ෂට සටන් කිරීමට සිදු වූ අතර අවසානයේ දී හර්ෂ අධිරාජයාට ජයග්‍රහණය හිමි විය.

වලභි (ගුජරාට) දේශය පාලනය කළ ප්‍රබල පාලකයෙකු වූ ධෘවසේන හර්ෂ අතින් පරාජය වූ අතර හර්ෂගේ දේශපාලන බලයට නතු වූ ප්‍රාන්ත පාලකයෙකු බවට පත් විය.

උත්තර භාරතීය ජයග්‍රහණවලින් පසු ඩෙකැනයේ ප්‍රබල පාලකයෙක් වූ දෙවැනි පූලකේශීන්ගේ දේශපාලන ආධිපත්‍ය මැඩීමට හර්ෂට සිදුවිණ. එහි දී හර්ෂගේ හමුදාවට බරපතළ හානි සිදු වූ හෙයින් තම අධිරාජයාගේ දක්ෂිණ සීමාව ලෙස නර්මදා නදිය තබා ගැනීමට සිදුවිය. බෙංගාල වෙරළ තීරයේ පිහිටි ගැන්ජන් ප්‍රදේශය හර්ෂගේ අවසාන ජයග්‍රහණය යි. අයිහෝල් සෙල්ලිපියට අනුව එවකට සමස්ත උත්තර භාරතයේ ම පාලකයා වූයේ හර්ෂ ය. හියුං - සාං ට අනුව පංච භාරතීය දේශයන්ගේ ද අසහාය පාලකයා වූයේ හර්ෂ ය.

ඇසෑමය, කාශ්මීරය, නේපාලය හා සින්ධ් ප්‍රදේශය සමග හර්ෂ දේශපාලන හා සංස්කෘතික සම්බන්ධතා පිහිටුවා ගත්තේ ය. හර්ෂගේ දේශපාලන ආධිපත්‍යය එම රාජ්‍යයයන් විසින් ද පිළිගන්නා ලදී. එසේ ම චීනය හා පර්සියාව සමග ද තානාපති සම්බන්ධතා වර්ධනය කර ගැනීමට හර්ෂ අධිරාජයාට හැකියාව ලැබුණි.

කාර්යක්ෂම පරිපාලනය

හියුං සියැං සඳහන් කරන ආකාරයට හර්ෂවර්ධන අධිරාජයා වෙහෙස මහන්සි නොබලා ආහාර හා නින්ද ගැන පවා නොතකා සද්ක්‍රියාවන්හි කැප වූ පාලකයෙකි. එතුමාගේ රාජ්‍ය නිලධාරීන්ගේ රාජකාරිවල ස්වභාවය පරීක්ෂා කිරීමට නිරන්තරයෙන් ම රාජ්‍යය පුරා සැරිසැරීමට පුරුදු වී සිටියේ ය. පුරවැසියන්ගේ දුක්ගැනවිලි

සෘජුවම හර්ෂ අධිරාජයාට ප්‍රකාශ කිරීමට හැකියාව තිබුණි. සියලු පරිපාලන, ව්‍යවස්ථාදායක හා අධිකරණ බලතල අධිරාජයා සතු වූ අතර හමුදාවන්ට අණදෙන නායකයා වූයේ ද හර්ෂවර්ධන අධිරාජයා ය.

පරිපාලන අරමුණු තකා හර්ෂ සිය රාජධානිය ප්‍රාන්තවලට බෙදා පාලනය කෙළේ ය. දිස්ත්‍රික්කයක් 'විෂය' නමින් හැඳින්වූ අතර එය 'විෂයපති' යටතේ විය. 'ගම' ගම්පතියා යටතේ පාලනය විය. 'සමන්ත' හා 'මහාසමන්ත' නමින් ආණ්ඩුකාරවරුන් ද හර්ෂ අධිරාජ්‍යයේ පරිපාලන කටයුතුවලට සහාය වූහ.

අමාත්‍ය මණ්ඩලය රාජ්‍යයේ සියලු කටයුතුවල දී රජුට උපදෙස් මෙන් ම සහාය ලබාදුණි. රාජ්‍යයේ මූලික ආදායම් මාර්ගය වූයේ 'භාග' නමින් හැඳින් වූ භූමිබද්ද යි. එය නිෂ්පාදනයෙන් 1/6 ක් පමණ විය. ඊට අමතරව තීරුබදු ආදිය වූ අතර ඉතා ම සැහැල්ලු බදු ක්‍රමය ජනතාවට සහනදායී වූ බව සඳහන් වේ.

රාජ්‍ය දේපළ, ස්වභාවික විපත්ති, විශේෂ සිද්ධීන් පිළිබඳ වාර්තා තැබීමට දෙපාර්තමේන්තුවක් (Record Department) හර්ෂ අධිරාජයා විසින් පිහිටවනු ලැබී ය. හර්ෂගේ හමුදාවේ 60,000 ක ඇත් හමුදාවක් ද, 100,000 ක අශ්වාරෝහක පිරිසක් ද, 50,000 ක සොල්දාදුවන් ද සිටි බව සඳහන් වේ.

සමෘද්ධිමත් රාජ්‍යයක්

හියුං-සියැං වාර්තාව අනුව හර්ෂ අධිරාජ්‍යය සියල්ලෙන් සපිරි සමෘද්ධිමත් රාජ්‍යයක් විය. ජනතාවගේ ජීවන මට්ටම ඉතා ඉහළ විය. කාර්මික ජීවිතය ද කුල ක්‍රමය හා වෙළඳ ශ්‍රේණි මත සංවිධිනය වී තිබුණි. රන් හා රිදී කාසි වෙළඳ කටයුතු සඳහා සංසරණය විය. කුල ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක වූයේ නමුදු සමාජ සාධාරණත්වය ඉටු වූ බැවින් හර්ෂ යුගයේ සමාජ ජීවිතය ඉතා සාමකාමී විය.

ඉතා කාරුණික ප්‍රතිපත්ති මත අධිරාජ්‍යය පාලනය වූ බව හියුං-සාං සඳහන් කරයි. රටේ අපරාධ හා දඬුවම් ඉතා අවම විය.

මරණ දඬුවම ක්‍රියාත්මක නොවී ය. දාරක හා දුහිතෘ කාම අපරාධ සඳහා කන් හා නාස් කැපීම ද සමාජයෙන් කැළෑවට පිටුවහල් කිරීම ද සිදු විය.

බුදුසමයේ උද්දීපනය

මහායාන බුදුසමයේ අනුගාමිකයෙක් ලෙස හර්ෂවර්ධන බුදුසමයේ දියුණුවට ඉමහත් මෙහෙවරක් කළේ ය. ක්‍රි.ව.643 දී හර්ෂවර්ධන මහා බෞද්ධ සම්මේලන දෙකක් කැඳවී ය. ඉන් එක් සම්මේලනයක් "ප්‍රයාග්" හි ද අනෙක් සම්මේලනය 'කනෞජ්' හි දී ද පවත්වන ලදී. කනෞජ් බෞද්ධ සම්මේලනය දින 23 ක් පුරා පැවති අතර එය රජවරු පවා සහභාගී වී ඇත. එය මහායාන හා හීනයාන භික්ෂූන් 3000 ක් පමණ ද නාලන්දා සරසවියෙන් බෞද්ධ විද්වතුන් 1000 ක් පමණ ද, බ්‍රාහ්මණ හා වෙනත් ආගමික විද්වතුන් 30000 ක් පමණ ද සහභාගී වූ ඓතිහාසික සම්මේලනයක් විය. මෙහි ප්‍රධානත්වය උසුලනු ලැබුවේ හියුං-සියැං ය.

"මෝක්ෂ පරිෂද්" නම් වූ ප්‍රයාග් බෞද්ධ සම්මේලනයට සාමාන්‍ය ජනතාව ලක්ෂ 5 ක් පමණ සහභාගී වී ඇත. දින 75 ක් පමණ සම්මේලනය පැවැත් වූ අතර හර්ෂ රජු එහිදී මහා පරිත්‍යාගයන් සිදු කෙළේ ය. භාරතයේ ඉපැරැණි සියලු වාර්තා බිඳ හෙළමින් 10,000 ක් භික්ෂූන්ට පරිෂ්කාර ද, රන් කාසි 100 බැගින් ද වටිනා සිවුරු පිරිකර ද පරිත්‍යාග කෙළේය. රැස් වූ සියලු ආගමික පූජකවරුවන්ට ද විවිධ පරිෂ්කාර පරිත්‍යාග කරන ලදි. බෞද්ධ ආරාමවලට නොමසුරුව ආධාර උපකාර කළ හර්ෂ බෞද්ධ විද්වතුන්ටත් බෞද්ධ භික්ෂූන්ටත් ඉමහත් සැලකිලි සම්මාන දැක්වී ය. ජනතාවගේ ශ්‍රද්ධා ජනනය සඳහා ස්තූප විශාල සංඛ්‍යාවක් ඉදිකරන ලදී. අනෙක් සියලු ආගම්වලට ආගමික නිදහස තහවුරු කරන ලදී. හර්ෂ ධර්ම සාකච්ජා ඇසීමට ද ඉතා ප්‍රිය කළ පුද්ගලයෙකු විය.

හර්ෂ යුගයේ දී භාරතයේ මහායාන බෞද්ධ ආරාම 5000 ක් පමණ හියුං - සියැං දුටු බව සඳහන් කරයි. එම ආරාමවල ලක්ෂ දෙකක් පමණ භික්ෂූන් වහන්සේලා වාසය කළ බව ද සඳහන්

වේ. හියුං - සියැං අධ්‍යාපන හා ශාස්ත්‍රීය අරමුණු සඳහා විවිධ ආරාමවල නැවැති සිටි අතර නාලන්දා සරසවි ආරාමය ඉන් ප්‍රධාන විය. විෂ්ණු ආරාම, ශිව ආරාම හා සූර්‍ය ආරාම විශාල සංඛ්‍යාවක් ගැන ද හියුං-සාං වාර්තා කරයි. සාමාන්‍ය ජනතාව ද බෞද්ධ ප්‍රතිපත්ති අනුව ඍජු හා අවංකව දෛනික කටයුතුවල යෙදුණු බව සඳහන් වේ.

නාලන්දා සරසවිය

දහසක් ප්‍රවීණ ආචාර්යවරුන්ගෙන් දැනුම ලබමින් 10,000 ක් පමණ ශිෂ්‍යයන් එවකට නාලන්දා සරසවියෙහි අධ්‍යාපනය ලැබී ය. ගම්මාන 200 ක බදු ආදායම මෙම සරසවි ආරාමීය වියපැහැදම් සඳහා වෙන්කර තිබුණි. බුදුසමය, වෛදික මූලග්‍රන්ථ, ව්‍යාකරණ, ගණිතය, වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය, දර්ශනය, යෝග, තාරකා විද්‍යාව, ජ්‍යාමිතිය , තර්ක ශාස්ත්‍රය හා වෙනත් විවිධ ශිල්ප ශාස්ත්‍ර මෙහි උගන්වන ලදී.

චීනය, මධ්‍යාසියාව, ටිබෙට්, මොංගෝලියාව, ජාවා, සුමාත්‍රා, ලංකාව, කොරියාව ආදි ලොව විවිධ ප්‍රදේශවලින් නාලන්දාවට ශාස්ත්‍රාභිලාෂී ශිෂ්‍යයෝ පැමිණියහ. නාලන්දා සරසවි ප්‍රවේශය ඉතා ම දක්ෂ අයට විවර වූ අතර පැමිණි දහ දෙනෙකුගෙන් තුන්දෙනෙකු ප්‍රවේශ විභාගය සමත් වී ඇතුළත් වීමේ භාග්‍ය ලදහ. දැවැන්ත ගොඩනැගිලි සංකීර්ණවලින් සමන්විත වූ නාලන්දාව සුවිශාල පුස්තකාල තුනකින් ද යුක්ත විය.

බාලාදිත්‍ය වැනි පැරණි භාරතීය රජවරුන් ඉදිකළ නාලන්දා ආරාමය පෘථුල කළේ හර්ෂවර්ධන අධිරාජයා ය. නාලන්දාවෙන් බිහි වූ ශ්‍රේෂ්ඨ පඬිවරුන් ලොව බොහෝ ප්‍රදේශවල බුදුදහම ප්‍රචලිත කිරීමේ කාර්යභාරයෙහි නියුක්ත වූහ.

සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ධනය

හර්ෂ අධිරාජයා සාහිත්‍ය හා කලාවන් කෙරෙහි ඉතා ලැදි පාලකයෙකි. සිය අධිරාජ්‍යයේ සමස්ත ආදායමෙන් ¼ ක් වැය කෙළේ සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ධන කටයුතු සඳහා සහ බුද්ධිමත්

පඬිවරුන් සඳහා ය. සැබැවින් ම වර්තමාන දේශපාලන ලෝකයට හර්ෂවර්ධනයන්ගේ එම රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිය ඓතිහාසික වූ ආදර්ශයකි. සාහිත්‍ය හා කලා ප්‍රවර්ධනය යනු මිනිසා තුළ සදාචාරය හා ගුණධර්ම පෝෂණය සඳහා හේතුවන ක්ෂේත්‍රයකි. සමස්ත හර්ෂ අධිරාජ්‍යයම සාමකාමී සමාජයක් වීමට දීර්ඝකාලීන ප්‍රතිඵල සහිත ඉතා හොඳ ආයෝජනයක් වූයේ කලාව පිළිබඳව වූ රාජ්‍ය ආයෝජනය යි.

'හර්ෂ චරිත' ලියූ භාණභට්ට හර්ෂවර්ධන රාජ්‍ය සභාවේ කිවිවරයා ය. හර්ෂ වටා සිටියේ උගත් බුද්ධිමත් පඬිවරුන් ය. අධ්‍යාපන කටයුතුවලදී විහාරාරාම ආශ්‍රයෙන් ආගමික අධ්‍යාපනය ලබාදුන් අතර බ්‍රාහ්මී අක්ෂර භාවිත විණ. උගත් ජනතාවගේ භාෂා මාධ්‍යය වූයේ සංස්කෘත භාෂාව යි. වසර 30 දක්වා ම අධ්‍යාපන කටයුතුවල නිරතවීම මෙම යුගයේ දී බලාපොරොත්තු විය.

හර්ෂගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය

හර්ෂවර්ධන යුද්ධයේ කලාවත් සාමයේ කලාවත් මැනවින් දැන සිටි පාලකයෙකි. ඔහු යුද්ධ කළේ යුද්ධයට ඔහුව පෙලඹ වූ බැවිනි. ඥාති සොයුරන්ගේ ඛේදවාචකය ඉදිරියේ තපසට යාමට තීරණය කළ හර්ෂවර්ධන දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයට අවතීර්ණ වූයේ රාජසභිකයන්ගේ බලවත් ඉල්ලීම නිසාම ය. හර්ෂ සාහිත්‍ය කටයුතුවල ප්‍රබෝධයක් ඇති කෙළේ ය. රාජ්‍යයේ විද්වතුන්ට ඉමහත් සැලකිල්ලක් දැක්වූයේ ය. සිය අධිරාජ්‍යයේ සදාචාරය ආරක්ෂා කිරීමට කටයුතු කෙළේ ය. වසර පහකට වරක් දිළිඳු ජනතාව වෙනුවෙන් සියල්ල පරිත්‍යාග කෙළේ ය. රාජ්‍යත්වයෙන් වසර 30 කට පසු සිය හමුදාවට විශ්‍රාම ලබාදුන්නේ ය.

හර්ෂ උත්තර භාරතයේ කුඩා රාජධානි රැසක් එක්කොට ශක්තිමත් අධිරාජ්‍යයක් පිහිටු වූයේ ය. තම අධිරාජ්‍යයේ සියලු ජනතාවගේ ශුභසාධනය සඳහා රාජ්‍ය පරිපාලන තන්ත්‍රය ක්‍රියාත්මක කෙළේ ය. බුදුසමයේ උන්නතියට ඉමහත් සේවාවක් කළ හර්ෂවර්ධන සහජීවනය සහතික කෙළේ ය. චීනය ආදී ඉතා දුර බැහැර පිහිටි රාජ්‍යයන් සමග ද තානාපති සම්බන්ධතාවන්

වර්ධනය කිරීමට කටයුතු යෙදුවේ ය. උක්ත කරුණු අනුව හර්ෂවර්ධන මහාධිරාජයා භාරතීය ඉතිහාසය ආලෝකවත් කළ ආදර්ශවත් පාලකයෙක් බව මැනවින් සනාථ වෙයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. Beal, Samuel – ‘**Si-yu-ki**’ – **Buddhist Records of the Western World**, vol. i, Low Price Publications, Delhi, 1995, (210-212 pp.)
2. Beal, Samuel – ‘**Si-yu-ki**’ – **Buddhist Records of the Western World**, vol. ii, Low Price Publications, Delhi, 1995, (206 f.)
3. Berriedale keith, A. “**A History of Sanskrit Literature**”, Motilal Banarsidas, Delhi, 1993.
4. බෂාම්, ඒ .එල්., ‘අසිරිමත් ඉන්දියාව’, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1995.
5. Encyclopaedia of Buddhism, vol. v., The Government of Sri Lanka, 1990, (414 ff.).
6. Encyclopaedia of Buddhism, vol. vii, Fascicle i, The Government of Sri Lanka, 2003, (104-124 pp.).

රිචඩ් ලෙස්ලි බ්‍රෝහියර් (R.L. Brohier) (ක්‍රි.ව. 1892 - 1980)

මහාචාර්ය යමුනා හේරත්

හැඳින්වීම

වෘත්තියෙන් මිනුම්දෝරුවෙකු වූ රිචඩ් ලෙස්ලි බ්‍රෝහියර් (ක්‍රි.ව. 1892 - 1980) මහතා ලේඛකයෙකු, පර්යේෂකයෙකු සහ ඉතිහාසඥයෙකු වශයෙන් දෙස් විදෙස් හි ප්‍රචලිත වූවෙකි. බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමයේ මිනුම් දෙපාර්තමේන්තුවේ ඉහළ තනතුරකට පත් වූ එකම ශ්‍රී ලාංකිකයා වූ හෙතෙම මෙරට සෑම ප්‍රදේශයක ම පාහේ සංචාරය කරමින් මනා ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක යෙදුණු බව පෙනෙයි. එම සංචාරක තොරතුරු ගැන මෙන් ම වෘත්තීය කටයුතු පිළිබඳ විස්තර සිය දිනපොත්වල විධිමත් ව ලිවීමත් තමාට හමු වූ පැරණි ස්මාරක සහ ස්ථාන පිළිබඳව සැලසුම් සහ ඡායාරූප ද ඇතුළත් කර වාර්තාවන් සකස් කිරීමත් ඒවා ප්‍රකාශනයට පත් කිරීමත් මොහු සිය ජීවිත කාලය අවසාන වන තෙක් නොකඩවා ම සිදු කළේ ය.

අරමුණ

බ්‍රෝහියර් මහතාගේ ජීවන තොරතුරු සොයා යාමේ දී ඔහු විසින් මෙරට ජාතිය වෙනුවෙන් ඉටු කර තිබෙන සේවය සුළු පටු නොවන්නක් බව මා හට පෙනී ගිය කරුණකි. විශේෂයෙන් එතුමන් පුරාවිද්‍යාව හා ඉතිහාසය යන විෂයන් පිළිබඳව ද වෙනත් විවිධ විෂයයන් පෝෂණය කිරීමෙහිලා රචිත ලිපි ලේඛන හා ග්‍රන්ථ සංඛ්‍යාව අතිමහත් ය. මේ තොරතුරු රාශිය සොයා ගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔහුගේ චරිතාප්‍රදානය ලිවීම මේ ලිපියේ

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

අරමුණ යි. මෙය රචනා කිරීමේ දී ඔහුගේ ජීවන තොරතුරු, රාජ්‍ය හා සමාජ සේවය, සාහිත්‍ය සේවය හා ඔහු විසින් ලියූ ලිපි ලේඛන හා ග්‍රන්ථ වශයෙන් තොරතුරු පෙළ ගස්වා ඇත.

ජීවන තොරතුරු

''හියුගනෝ'' නැමැති (Huguenot) ප්‍රංශ පෙළපතකට අයත් බ්‍රෝහියර් ක්‍රි.ව. 1892 ඔක්තෝම්බර් මස 5 වැනි දින කොළඹ දී උපත ලැබීය. ක්‍රි.ව. 1777 දී ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණ පදිංචි වූ මෙම පෙළපතේ ආදිතමයා කැප්ටන් ජෝන් බ්‍රෝහියර් එවකට පෙරදිග ඕලන්ද ඉන්දීය වෙළඳ සමාගමේ (Verenigde Oost – I Indische Compaghie - VOC) සේවය කරමින් සිටි අයෙකි. ජෝන් බ්‍රෝහියර්ගේ පුතණුවන් වූ පීටර් බ්‍රෝහියර්, ආර්.එල්. බ්‍රෝහියර්ගේ සීයා ය. පීටර් බ්‍රෝහියර් බල්දෙවුස් පියතුමා (Rev.Phuilillipus Baldeus) විසින් රචිත ''The True and Exact Description of The Great Island of Ceylon'' නැමැති ග්‍රන්ථය පරිවර්තනය කළේ ය. එම පීටර් බ්‍රෝහියර්ගේ පුතණුවන් වූයේ රිචඩ් බ්‍රෝහියර් ඇනලිස් වන අතර ඔහු මැරියන්ඩි බොයර් සමග විවාහ විය. (Marionde Boerr) ඔවුහු ආර්.එල්. බ්‍රෝහියර්ගේ මව්පියෝ ය.[1]

කොළඹ රාජකීය විද්‍යාලයෙන් පාසල් අධ්‍යාපනය ලැබූ බ්‍රෝහියර් මහතා ක්‍රි.ව. 1909 වර්ෂයේ දී ලංකා කාර්මික විද්‍යාලයට ඇතුළත් වී මිනුම් පාඨමාලාවක් හැදෑරීය. ක්‍රි.ව. 1910 වර්ෂයේ දී ශ්‍රී ලංකා මිනුම් දෙපාර්තමේන්තුවේ අතිරේක මිනුම්දෝරුවෙකු ලෙස සේවයට බැඳුණු මොහු ක්‍රි.ව. 1919 වර්ෂයේ දී ජ්‍යෙෂ්ඨ නිලධාරීන් තේරීමේ තරග විභාගයෙන් සමත් වී සහකාර මිනුම් අධීක්ෂකවරයෙක් වශයෙන් උතුරු මැද පළාතට උසස්වීමක් ලැබීය. මේ ප්‍රදේශයේ මිනුම් කටයුතු අධීක්ෂණ නිලධාරියෙකු වූ මොහු පුරාණ වාරි කර්මාන්තයට අයත් නටඹුන් පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් යොමු කළේ ය. එපමණක් නොව ඒ සම්බන්ධ ලිපි ලේඛන ආදිය රචනා කිරීමත් ඒවා පළ කිරීමත් ක්‍රි.ව.1924 වර්ෂයේ සිට ම සිදු කළේ ය.[2] ක්‍රි.ව. 1933 දී මිනුම්පති ලෙසත් උසස්වීම් ලැබීය. ක්‍රි.ව. 1950 දී එවකට අග්‍රාමාත්‍යවරයා වූ ඩී.එස්.

සේනානායක මහතාගේ විශේෂ ඉල්ලීමකට අනුව ගල්ඔය සංවර්ධන ව්‍යාපාරයේ සභාපතිවරයා වශයෙන් කටයුතු කිරීමට මිනුම්දෝරු සේවයෙන් ඉල්ලා අස්වීමට ඔහුට සිදුවිය.[3]

රාජ්‍ය සේවය හා සමාජ සේවය

ඉතාමත් කුඩා ප්‍රමාණයේ දෙපාර්තමේන්තුවක් ලෙස ආරම්භ කරන ලද මිණුම් දෙපාර්තමේන්තුව මුළු දිවයින පුරාම ව්‍යාප්ත කිරීමටත්, මුළු දිවයිනේ ම විධිමත් භූමි විස්තර සිතියම් සකස් කිරීමටත් බ්‍රෝහියර් ඉතාමත් උනන්දුවකින් යුක්තව කටයුතු කළේ ය.[4] එමෙන් ම එම කටයුතු අළලා අගනා ලිපිලේඛන රාශියක් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට ද හේ කටයුතු කළේ ය. මේ ආකාරයට සේවය කරමින් සිටි අවධියේ ප්‍රථමවරට බුදුරුවගල සහ නුවරගල ආදි ස්ථානවල සැඟවී තිබුණු පුරාවිද්‍යාත්මක ස්මාරක නටඹුන් පිළිබඳ තොරතුරු ප්‍රසිද්ධ කළේ ය.

ක්‍රි.ව. 1954 - 1956 දක්වා ඕලන්ද- බර්ගර් සංගමයේ ශ්‍රී ලංකා ශාඛාවේ (The Dutch Buegher Union of Ceylon) සභාපති වශයෙන් කටයුතු කරමින් එම සංගමයෙන් ප්‍රකාශිත සඟරාවේ කර්තෘවරයා වශයෙන් වසර 17 ක අඛණ්ඩ සේවයක් කර වාර්තාවක් පවා පිහිටුවීමට බ්‍රෝහියර් සමත් විය. එමෙන් ම මෙම සංගමයේ ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ මෙරට වාසය කළ ඕලන්ද ජනතාවගේ සුභ සාධන කටයුතු සොයා බැලීමයි. මේ සංගමය ඕලන්ද ජාතිකයන් ලෙස සලකා ඇත්තේ ඕලන්ද නැගෙනහිර ජාතිකයන් වූ අය සහ ඔවුනගේ පවුල්වල අයත් යුරෝපීයයන් හා විවාහ වූ ඕලන්ද කාන්තාවන්ගෙන් පැවත එන පවුල්වල අයත් පමණි. බ්‍රෝහියර් සභාපතිත්වය දැරූ සමයේ දී ඕලන්ද ජාතිකයන් උදෙසා අගනා සුභසාධන කටයුතු රාශියක් ද සිදු කිරීමට පුරෝගාමීව කටයුතු කර ඇත.[5]

ක්‍රි.ව. 1845 දී පිහිට වූ රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ සාමාජිකයෙකු සහ සභිකයෙකු ලෙස ක්‍රි.ව. 1925 සිට ම බ්‍රෝහියර් කටයුතු කර ඇත. එමෙන් ම ක්‍රි.ව. 1929 වර්ෂයේ සිට එම සංගමය මගින් ප්‍රකාශිත සඟරාවේ ලේඛකයෙකු වශයෙන් සිය ජීවිතයේ

අවසානය දක්වා ම දායක විය. ක්‍රි.ව. 1962 - 1964 දක්වා මේ සංගමයේ සභාපතිවරයා වූයේ බ්‍රෝහියර් ය. ක්‍රි.ව. 1971 වර්ෂයේ දී එතෙක් එම සංගමයේ අභිවෘද්ධිය සඳහා සිදු කළ සේවයට ගෞරවයක් වශයෙන් රන් පදක්කමකින් ද පිදුම් ලැබීය.[6] මේ ආකාරයට රන් පදක්කමක් හිමි වූවන් අතුරෙන් හත්වැන්නා මොහු බව රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ශ්‍රී ලංකා ශාඛා කාර්යාලයේ දැක්වෙන රන් පදක්කම්ලාභීන්ගේ නාමාවලියේ දැක්වේ.

අවුරුදු 88 ක ජීවිත කාලයක් ගත කළ බ්‍රෝහියර් රාජ්‍ය සහ රාජ්‍ය නොවන සංගම්, ආයතන සහ කොමිෂන් සභා ගණනාවක නිලතල රාශියක් දරා ඇත. ඉහතින් සඳහන් නොකළ මොහු සභාපතීත්වය දැරූ සංගම් ලෙස ශ්‍රී ලංකා භූගෝල විද්‍යා සංගමය සහ ශ්‍රී ලංකා ඉංජිනේරු සංගමය ද වේ.

ක්‍රි.ව. 1946 - ශ්‍රී ලංකාවේ සීමාවන් වෙන් කිරීමේ ප්‍රථම කොමිෂන් සභාවේ ලේකම්, ක්‍රි.ව. 1950 ගල්ඔය සංවර්ධන ව්‍යාපෘතියේ සභාපති, ක්‍රි.ව. 1995 - 1958 නැගෙනහිර කඩදාසි සංස්ථාවේ ප්‍රථම සභාපති, ක්‍රි.ව. 1955 - 1957 - ඉඩම් කොමිසමේ සාමාජික, 1956 - ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාණ භාණ්ඩ පිළිබඳව සොයා බැලීමට පත්කළ විශේෂ කොමිෂන් සභාවේ සභාපති, ක්‍රි.ව. 1958 - 1962 වැටුප් කොමිෂන් සාමාජික, ක්‍රි.ව. 1966 - විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල වැඩ කටයුතු විමර්ශන මණ්ඩලයේ සාමාජික, පොදු සේවා කොමිසමේ සාමාජික, කර්මාන්ත උසාවියේ සාමාජික සහ සංචාරක මණ්ඩලය මගින් කොළඹ ඕලන්ද යුග කෞතුකාගාරය පිහිටුවීමේ උපදේශකවරයෙක් ලෙස තෝරා ගැනීම ආදිය බ්‍රෝහියර් රාජ්‍ය මට්ටමින් ඉසිලූ නිලතල කිහිපයකි.

බ්‍රෝහියර් සම්බන්ධ වූ කොමිෂන් සභා කමිටුවලට අදාළ වාර්තා ලියා ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ද සිදු කර ඇත. ක්‍රි.ව. 1946 දී ප්‍රථම සීමා වෙන් කිරීමේ කොමිෂන් වාර්තාව, ක්‍රි.ව. 1950 දී ඉඩම් මැනීමේ සහ ලේඛනාරක්ෂක දෙපාර්තමේන්තුව සහ ජාතික කෞතුකාගාර විශේෂ කමිටු වාර්තාව ක්‍රි.ව. 1962 - වැටුප් කොමිෂන් වාර්තාව එබඳු වාර්තා කිහිපයකි.

ක්‍රි.ව. 1931 - රාජකීය භූගෝල විද්‍යා සංගමය සහ නෙදර්ලන්ත උපාධිධාරීන්ගේ සංගමය බ්‍රෝහියර් සාමාජිකත්වය දැරූ විදේශීය සංගම් දෙකකි. මෙම සංගම් මගින් ප්‍රකාශයට පත් කළ සඟරාවන් සඳහා ලිපි සැපයීම ද බ්‍රෝහියර් සිදු කර ඇත.

ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලි සංස්ථාවේ විවිධ සාමාජීය සහ සංස්කෘතික වැඩ සටහන් සහ විවිධ මාතෘකා යටතේ කථා කිරීමට බ්‍රෝහියර් අවස්ථාව ලැබී ඇත. එක් මාතෘකාවක් සඳහා ඇතැම් අවස්ථාවල දී කථා වාර කිහිපයක් ද පවත්වා ඇත. ඒ ආකාරයට කථා කළ මාතෘකා ලෙස ගම්වල මිත්‍යා, තොරතුරු, වියළි කලාපයේ මිනිසා, පොකුණු සහ ශ්‍රී ලංකාවේ මැජික් සහ සාම්ප්‍රදායික මන්ත්‍ර ගුරුකම් පිළිබඳ කළ කථාවන් දැක්විය හැක.

එමෙන් ම දේශීය හා විදේශීය සම්මන්ත්‍රණය සහ දේශන සඳහා විද්‍යාත්මක සහ තාක්ෂණික විෂයයන් අළලා දේශන සහ පත්‍රිකා ඉදිරිපත් කිරීමටත් බ්‍රෝහියර් දායක වී ඇත.

විවිධ ආයතන සහ පුද්ගලයන් බ්‍රෝහියර්ගේ සේවය අගයමින් ගෞරව සම්මානයන්ගෙන් ද පුදනු ලැබීය ක්‍රි.ව. 1947 - බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යයේ විශේෂ නිලධාරියෙක් වශයෙන් ද (An Office of the Order British Emporer - O.B.C) ක්‍රි.ව. 1963 - ශ්‍රී ලංකා විශ්ව විද්‍යාලයෙන් සාහිත්‍ය විශාරද සම්මානයෙන් ද (D.Litt.Honoris ausa of the University of Ceylon) ක්‍රි.ව. 1971 - රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලංකා ශාඛාව මගින් රන් පදක්කමකින් ද ක්‍රි.ව. 1978 - නෙදර්ලන්ත ජුලියානා රැජින (Queen Juliana) විසින් ගෞරව නිලධාරියෙකු වශයෙන් ද බුහුමනට පාත්‍ර විය.

සාහිත්‍ය සේවය

බ්‍රෝහියර් මෙතෙක් ප්‍රකාශයට පත්කර ඇති පොත්පත් හා ලිපි ලේඛන රාශිය විෂයයන්ට අනුව කොටස් කිහිපයකට බෙදිය හැකිය.

1. ශ්‍රී ලංකාවේ සහ ලෝකයේ විවිධ රටවල ඉතිහාසය පුරාණ ස්ථාන සහ ස්මාරක අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

2. ශ්‍රී ලංකාවේ සහ ඉන්දියාවේ පුරාණ වාරි කර්මාන්ත අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන
3. ශ්‍රී ලංකාවේ සංවර්ධන ව්‍යාපෘති අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන
4. ශ්‍රී ලංකාවේ සිතියම්, මිනුම් ක්‍රම සහ පුරාණ ඉඩම් භුක්ති ක්‍රම පිළිබඳව ලියූ ලිපි ලේඛන
5. පුරාවිද්‍යාව, ඉතිහාසය හා වෙනත් විෂයයන් අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

1) ශ්‍රී ලංකාවේ සහ ලෝකයේ විවිධ රටවල ඉතිහාසය, පුරාණ ස්ථාන සහ ස්මාරක අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

ශ්‍රී ලංකාවේ සහ ලෝකයේ විවිධ රටවල සංචාරය කිරීමෙන් ලත් දැනුමත්, ලේඛන පරිශීලනයෙන් ලත් දැනුමත් ක්ෂේත්‍ර කටයුතුවලින් ලද දැනුමත් ආශ්‍රයෙන් මොහුගේ ලේඛන ජීවිතය ඔපවත් වී සාරවත් වූ බව පෙනේ. මොහු ග්‍රන්ථ වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කළ ඒවා ලිපි වශයෙන් සඟරා සහ පුවත් පත් සඳහා සැපයූ ඒවාත් ශ්‍රී ලංකාවේ සහ විදේශයන්ගේ ඉතිහාසය පිළිබඳ අගනා තොරතුරු රාශියක් අන්තර්ගත කරමින් රචිත ඒවා බව පෙනේ. බ්‍රෝහියර් ඉතිහාසය පිළිබඳ ලියූ ලිපි ලේඛන අතුරෙන් ක්‍රි.ව. 1965 ප්‍රකාශිත "Seen Ceylon" නම් ග්‍රන්ථයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සාම්ප්‍රදායික ජනප්‍රවාදයන් පිළිබඳව කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත. මොහු මෙම ග්‍රන්ථය රචනා කිරීමේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල ගම්වාසීන්ගෙන් අසා දැනගත් ප්‍රවාදයන් බෙහෙවින් හේතු වූ බව පවසා ඇත. ක්‍රි.ව. 1969 දී රචිත "Furniture of the Dutch Period in Ceylon" ඕලන්ද යුගයේ පරිහරණය කළ විවිධ වර්ගයේ භාණ්ඩ පිළිබඳව අගනා තොරතුරු රාශියක් ඡායාරූප ද සහිතව දක්වා ඇත. ක්‍රි.ව. 1973 ලියූ "Discovering Ceylon" හි සිංහල ජනයාගේ උරුමයත්, භූමි පරිහරණය, ජලය එක්රැස් කරගන්නා ආකාරය, මෝසම් වර්ෂාව, තේ වගාව ඕලන්ද යුගයේ මෙරට කෘෂිකර්මය සහ ගොවි ජනාවාස ආදිය පිළිබඳව විස්තර කර ඇත. එමෙන් ම මෙම ග්‍රන්ථයේ අනුතර්ගත උපග්‍රන්ථයේ මෙරට පුරාණ වාරි කර්මාන්ත ගැන අගනා විස්තර සහිතය.

ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය සහ ජනතාව ගැනත් ඔවුන්ගේ ආහාරය ගැනත් ක්‍රි.ව. 1975 දී ලියූ Food and the People නම් ග්‍රන්ථය බ්‍රෝහියර්ගේ ඉතිහාස දැනුම ප්‍රකට කරන තවත් ලේඛනයකි. ක්‍රි.ව. 1978 ලියූ Links Between Sri Lanka and the Nethrelandsනම් ග්‍රන්ථයෙන් ද නෙදර්ලන්තයේ සහ මෙරට ඉතිහාසය, කෘෂිකර්මාන්තය සහ වාරි ක්‍රම ගැන තොරතුරු සහිත ය.

පෘතුගීසි, ඕලන්ද සහ බ්‍රිතාන්‍ය යුගයන්හි ඉතිහාසය සහ දහනව වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ කොළඹ ප්‍රදේශයේ භූමි විස්තරය ආදිය පිළිබඳව ක්‍රි.ව. 1984 දී බ්‍රෝහියර්ගේ දියණිය වන ඩෙලරයින් බ්‍රෝහියර්ගේ සංස්කාරකත්වයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද Changing Face of Colombo ඓතිහාසික තොරතුරු සහිත ග්‍රන්ථයක් ලෙස දැක්විය හැකිය.

බ්‍රෝහියර් ලියූ The Golden Plains නම් අත්පිටපත ක්‍රි.ව. 1992 දී බ්‍රෝහියර්ගේ දියණිය විසින් ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කළේය. එහි කුදිරමලේ, පුත්තලම, කල්පිටිය, පොම්පරිප්පු, විල්පත්තු වනාන්තරය, අනුරාධපුරය, උපතිස්සගාම, රජරට, කන්ද උඩරට, රෝහණය ගැන මෙන් ම විජය ඒමට පෙර ශ්‍රී ලංකාව ගැනත් විස්තර ඇත.

මේ ආකාරයට ග්‍රන්ථ මගින් පමණක් නොව රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලංකා ශාඛාවේ සඟරාව, ඕලන්ද බර්ගර් සංගමයේ සඟරාවටත් ඩේලි නිව්ස්, ඔබ්සවර්, ටයිම්ස් ආදි පුවත්පත්වලටත්, විශේෂ ප්‍රකාශනයන් සඳහා ඉතිහාසය, පුරාණ ස්ථාන සහ ස්මාරක පිළිබඳව ලිපි ලේඛන රාශියක් රචනා කර ඇත. මොහුගේ ඉතිහාසය සම්බන්ධ ලේඛන අතර ඕලන්ද යුගය හා සම්බන්ධ සමයේ ඉදිකළ ස්මාරක පිළිබඳවත් මොහු ලිපි රචනා කර ඇත. විදේශීය රටවල ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් ලියූ ලේඛන අතර නෙදර්ලන්තය සහ බුරුමය ආදි රටවල ඉතිහාසය සම්බන්ධ ලේඛන ප්‍රධාන වේ. (අංක 01 ග්‍රන්ථ සහ ලිපි නාමාවලිය බලන්න.)

2) ශ්‍රී ලංකාවේ සහ ඉන්දියාවේ පුරාණ වාරි කර්මාන්ත අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාණ වාරි කර්මාන්තය පිළිබඳව ක්‍රි.ව. 1934 සහ ක්‍රි.ව. 1935 යන වර්ෂවල දී බ්‍රෝහියර් විසින් රචිත The Ancient Irrigation Works in Ceylon නැමැති කාණ්ඩ තුනක් යටතේ පළ කළ ග්‍රන්ථයට විශේෂ ස්ථානයක් හිමි වේ. මෙම ග්‍රන්ථය මෙ රට පුරාණ වාරි නටබුන් ඇසුරු කර ගනිමින් ඒවාට අදාළ සිතියම්, සැලසුම් සහ ඡායාරූප ද අන්තර්ගත කර ලියූවකි. එහි ප්‍රථම කාණ්ඩයෙන් උතුරු ප්‍රදේශයේ ඊසාන කොටසට අයත් පරාක්‍රම සමුද්‍රය, මිනිපේ, කාලිංග ඇළ, යෝධ ඇළ, පදවිය වැව සහ වාහල්කඩ වැව ආදී වැව් සහ ඇළවල් කිහිපයක් පිළිබඳව විස්තර සහිතය. (ක්‍රි.ව. 1934) මෙම කාණ්ඩය ලියා අවසන් කිරීමට මාස තුනක් වැනි ඉතා සුළු කාලයක් පමණක් ගත වූ බව බ්‍රෝහියර් ප්‍රකාශ කර ඇත. (1992-87) මෙහි දෙවැනි කාණ්ඩය යටතේ අනුරාධපුර ප්‍රදේශයට අයත් කලා වැව, ආකත්තිමුරිප්පු වැව, යෝධ වැව ආදි ප්‍රධාන වැව් කිහිපයක් පිළිබඳවත් ඒවා අතර ජල මාර්ග යේ අන්තර් සම්බන්ධතාවන් ගැනත් කරුණු දක්වා ඇත. (1934)

තුන්වන කාණ්ඩයට ශ්‍රී ලංකාවේ බටහිර සහ දකුණ යන දිශාවන්හි පිහිටි පුරාණ වාරි කර්මාන්තයට අයත් නටබුන් ගැන විස්තර දක්වේ. (ක්‍රි.ව. 1935) මෙම ග්‍රන්ථය මෙරට පුරාණ වාරි කර්මාන්තය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරන උගතුන් විසින් අත්පොතක් වශයෙන් පරිහරණය කරන ග්‍රන්ථයක් බවට අද පත් වී ඇත.

ක්‍රි.ව. 1941 History of Irrigation and Agricultural Colonization in Ceylon හි තමන්කඩුව ප්‍රදේශයේ පුරාණ ජලය එක්රැස් කර ගැනීමේ ක්‍රම, බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමයේ තමන්කඩුව ප්‍රදේශය, මින්නේරිය, තෝපා වැව සහ පරාක්‍රම සමුද්‍රය සහ ඇලහැර ඇළ ආදි සංවර්ධන යෝජනා ක්‍රම පිළිබඳව දීර්ඝ වශයෙන් විස්තර දක්වා ඇත.

මේ ආකාරයට ග්‍රන්ථ මගින් පමණක් නොව රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ සඟරාව, ශ්‍රී ලංකා ඉංජිනේරු සංගමයේ සඟරාව, ආදි සඟරාවන්ගේ මෙන් ම ටයිම්ස්, ඔබ්සර්වර්

සහ ඩෙලිනිවුස් ආදි පුවත්පත් මෙන් ම විවිධ ගුවන් විදුලි වැඩ සටහන් මගින් ද ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාණ වාරි කර්මාන්තය පිළිබඳව තොරතුරු රාශියක් ලෝකය හමුවට ගෙන ඒමට බ්‍රෝහියර් කටයුතු කර ඇත.

එමෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ පමණක් නොව දකුණු ඉන්දියාවේ පුරාණ සහ නූතන වාරි කර්මාන්ත ගැන ද ලිපි ලියා ඇත. (අංක 02 ග්‍රන්ථ සහ ලිපි නාමාවලිය බලන්න.)

3) ශ්‍රී ලංකාවේ සංවර්ධන ව්‍යාපෘති අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

බ්‍රෝහියර් ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිදු කළ විවිධ සංවර්ධන ව්‍යාපෘති සඳහා සුවිශේෂ දායකත්වයක් දැක් වූවෙකි. විශේෂයෙන් ම ඩී.එස්. සේනානායක මහතා මහවැලි සංවර්ධන ඇමති වශයෙන් මෙන් ම අගමැති වශයෙන් ද කටයුතු කළ කාලවල දී එතුමන්ගේ විශේෂ ඉල්ලීම මත බ්‍රෝහියර් එම සංවර්ධන ව්‍යාපෘති සඳහා දායක විය.

බ්‍රෝහියර් සම්බන්ධ වූ ප්‍රථම සංවර්ධන ව්‍යාපෘතිය වූ ගල්ඔය ව්‍යාපාරය අළලා මොහු ක්‍රි.ව. 1951 දී The Gal Oya Project in Ceylon නමින් ග්‍රන්ථයක් ලියා ප්‍රකාශයට පත් (10) කළේ ය. ඉන්පසු මොහු දායක වූ මින්නේරිය, පරාක්‍රම සමුද්‍රය හා ඇලහැර ඇළ ආදි තමන්කඩුව ප්‍රදේශයේ සිදු කළ සංවර්ධන ව්‍යාපෘති අළලා ලිපි ලේඛන රාශියක් ප්‍රකාශයට පත් කළේය. (අංක 03 ලිපි ලේඛන නාමාවලිය බලන්න.)

4) ශ්‍රී ලංකාවේ සිතියම්, මිනුම් ක්‍රම හා පුරාණ ඉඩම් භුක්ති ක්‍රම පිළිබඳව ලියූ ලිපි ලේඛන

වෘත්තියෙන් මිනුම්දෝරුවෙකු වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල වසර 40ක පමණ කාලයක් සේවය කළ බ්‍රෝහියර් ඉතා ම අගනා ලිපි ලේඛන සිතියම් රාශියක් සකස් කිරීමට දායක වී ඇත.

මොහුගේ ලේඛන අතුරෙන් ක්‍රි.ව. 1950 සහ ක්‍රි.ව. 1951 යන වර්ෂවල ප්‍රකාශයට පත් කළ lands, Maps and Surveys නමින්

කාණ්ඩ දෙකක් යටතේ පළ කළ ග්‍රන්ථය විශේෂයෙන් සිහිපත් කළ යුතුය. මෙහි ප්‍රථම කාණ්ඩයෙන් පුරාණ ඉඩම් භුක්ති ක්‍රම, ඉඩම් නීතිය, ප්‍රාදේශීය සහ භූගෝල විද්‍යා සිතියම්, ශ්‍රී ලංකාවේ ඓතිහාසික සිතියම් හා කොළඹ කෞතුකාගාරයේ ප්‍රදර්ශනය කරන ඓතිහාසික සිතියම් ගැන විස්තර සහිතය. ක්‍රි.ව. 1941 ප්‍රකාශිත Ceylon in Maps නැමැති ග්‍රන්ථය ශ්‍රී ලංකාවේ සිතියම් ගැන විස්තර අන්තර්ගත කර රචනා කර ඇත.

මීට අමතරව සඟරා හ මිනුම් සම්බන්ධ ලේඛන සහ සිතියම් සහිත ලිපි සැපයීම සිය ජීවිතයේ අවසානය තෙක් ම බ්‍රෝහියර් සිදු කර ඇත. (අංක 04 ග්‍රන්ථ ලේඛනය දෙස බලන්න.)

එමෙන්ම අනුරාධපුරය, පොළොන්නරුව, ගාල්ල සහ කොළඹ ආදී ප්‍රදේශවල ඓතිහාසික සිතියම් සකස් කිරීම, ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධ විවිධ රහස් සිතියම්, ශ්‍රී ලංකාවේ ආණ්ඩුකාරවරයෙකු වූ සර් ඇන්ඩෲ කල්ඩකොඩ් විසින් දුන් උපදෙස් අනුව (1940 - 42 දක්වා) බටහිර ඉන්දීය නැව් හමුදාවේ රියල් අද්මිරල් ගොඩ්ෆ්‍රි (Grodfrey) සඳහා සකස් කිරීමත් බ්‍රෝහියර් සිදු කර ඇත. (අංක 04 ග්‍රන්ථ සහ ලිපි නාමාවලිය බලන්න.)

5) පුරාවිද්‍යාව, ඉතිහාසය හා වෙනත් විෂයයන් අළලා ලියූ ලිපි ලේඛන

ඉහතින් සඳහන් කළ වස්තු විෂයයන්ට අයත් නොවන ග්‍රන්ථ සහ ලේඛනයන් ගැන මෙම කොටසින් අවධානයට ලක් කෙරේ.

1933 - The Golden Age of Military Adventure in Ceylon An Account of the Uva Rebellion නැමැති ග්‍රන්ථයෙන් ක්‍රි.ව. 1871 - 1818 දක්වා පැවැති ඌව කැරැල්ල පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කරයි. මෙම ග්‍රන්ථය පමණක් නොව ශ්‍රී ලංකාවේ විසූ බොයර් සිරකරුවන් ගැනත් බුරුමයේ මිලිටරි ඉතිහාසය ගැනත් බ්‍රෝහියර් ලිපි රචනා කර ප්‍රසිද්ධ කර ඇත.

විවිධ පුද්ගලයන් විසින් ලියූ ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ලිපි පිළිබඳ විවේචන හා අදහස් දැක්වෙන ලිපි මෙන් ම සිවිල් සේවාව, නීතිය

ආදිය ගැනත් ලියූ ලිපි ලේඛන ද මෙහි දී සඳහන් කළ හැකිය. (අංක 05 ලිපි ලේඛන නාමාවලිය බලන්න.)

බ්‍රෝහියර්ගේ අභාවයෙන් පසු ඔහු ලියූ ග්‍රන්ථ අත්පිටපත් අතුරෙන් දෙකක් ඔහුගේ දියණිය ඩෙලොරීන් බ්‍රෝහියර් මහත්මියගේ (Delorine Brohier) සංස්කාරත්වයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කර ඇත. එම කෘතීන් මෙසේ ය.

1984 Changing Face of Colombo (1505 - 1972)

1992 The Golden Plains

එමෙන් ම බ්‍රෝහියර් ලියූ මෙතෙක් ප්‍රකාශයට පත් නො කළ ලිපි ලේඛන අත්පිටපත් සහ දිනපොත් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට කටයුතු යොදමින් පවතී. සිය ලේඛන ජීවිතයට රොබට් නොක්ස්, ආනන්ද කුමාරස්වාමි, බල්දෙව්ස් පියතුමා, ජෝන් ඩේවි, එච්.සී.පී. බෙල්, සෙනරත් පරණවිතාන, එමර්සන් ටෙනන්ට්, හියු නෙවිල්, සී.ඩබ්. කොඩ්රින්ටන් ආදීන්ගේ මග ආදර්ශ කොටගත් බව බ්‍රෝහියර් ප්‍රකාශ කර ඇත.

බ්‍රෝහියර් සිය වෘත්තීය ක්ෂේත්‍රයෙන් පිට ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකට ම සම්බන්ධ වී කටයුතු කළ දක්ෂ පුද්ගලයෙක් බව ඉහත තොරතුරු මඟින් මනාව ප්‍රකට වෙයි. එමෙන් ම මොහු ලියූ අතිවිශාල ලේඛන ප්‍රමාණය මිනිය නොහැකි සාරගර්භ ලේඛන එකතුවක් මෙන් ම අපට උරුම වූ අගනා දායාදයක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. එමෙන් ම මොහු සකස් කළ සිතියම්, සැලසුම් සහ ඡායාරූප ද ඉතා ම ඉහළ තත්ත්වයෙන් යුක්තය. මේ ආකාරට සිය ජීවිත කාලයෙන් වැඩි කාලයක් ශ්‍රී ලංකාවේ අනාගත අභිවෘද්ධිය හා සෞභාග්‍ය වෙනුවෙන් සේවය කළ මොහු ක්‍රි.ව. 1980 පෙබරවාරි මස 14 වන දින මිය ගියේය.

ආන්තික සටහන්

1 1992, The Golden Plains, 85.

2 එම , 88.

3 1973, Discovering ceylon

4 1992, The Golden Plains, 86.

5 එම, (1)

6 එම, (1)

7 (1992. 01 85-89)

8 (එම, 04)

9 (1992, 85-89)

10 (එම, 3)

11 එම, (1)

12 (1992. 01 85-89)

13 (1992, 87)

14 (1992, 9)

15 (1992, 87)

16 (එම, 86)

සූත්‍ර පිටකාගත ජෛන මහාවීරයන්ගේ චරිතය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

ආචාර්ය එස්. විජිත කුමාර

ක්‍රි.පූ. 6 වන ශතවර්ෂය යනු භාරතයේ ආගමික සමාජයික, ආර්ථික හා දේශපාලනික වශයෙන් ධනාවර්තිත සමයක් විණි.[1] සාම්ප්‍රදායික බ්‍රාහ්මණ සමාජ සංවිධානයට ද ආගමික පීඩනයට ද ප්‍රතිවිරුද්ධ ව නැගී සිටි වෛකල්පිත ආගමික සංවිධානය ශ්‍රමණ නමින් හඳුන්වනු ලබයි. ශ්‍රමණ පිරිස් ආජීවක, අචේලක, සචේලක, පරිබ්‍රාජක, නිගණ්ඨ වශයෙන් වර්ග කෙරේ. ඒ අතරේ නිගණ්ඨ ශාසනය සමකාලීන ජනසමාජයෙහි ප්‍රමුඛ පිළිගැනීමක් ලබාගත්තක් විය. ඒ බව සූත්‍ර පිටකයේ එන 'සාධුසම්මත' යන ව්‍යවහාරයෙන් පැහැදිලි වේ.[2] ජෛන මහාවීර, නිගණ්ඨනාථපුත්ත, වර්ධමාන වශයෙන් නම් කිහිපයක් භාවිත වුව ද පාළි සාහිත්‍යයේ පැනෙන්නේ නිගණ්ඨනාථපුත්ත යන භාවිතයයි. ජෛන ආගමික ඉතිහාසයෙහි 24 වන තීර්ථංකර නායකයා වශයෙන් නාථපුත්ත නම් වේ.[3] ඔහුට පූර්වයෙන් පාර්ශ්ව නමැති ශාස්තෘවරයා නායකයා වූ අතර එතුමන්ගේ අනුගාමිකයන් ද නිගණ්ඨනාථපුත්ත සමයෙහි ම ජීවත් වූහ. ඔවුන් අතර යම් යම් දාර්ශනික මතභේදයන් පැවැති බවක් ද දක්නට තිබේ. ඉන් එක් අයෙකි, ගෝතමක. ඔහු පාර්ශ්වගේ අනුගාමිකයෙක් වූ අතර නාථපුත්තගේ ඇතැම් ඉගැන්වීම් ප්‍රතික්ෂේප කළේය.[4] ඔහු පිළිබඳ සූත්‍ර පිටකයේ එක් අවස්ථාවක පමණක් සඳහනක් වේ. අංගුත්තර නිකායේ පඤ්චක නිපාතයෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙන පරිදි ගෝතමක නිගණ්ඨයන්ට වෙනස් වූවෙක් වශයෙන් දක්වා තිබේ.[5] කෙසේ නමුත් නිගණ්ඨනාථපුත්ත

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සමකාලීන ජෛනමහාවීර බව ත් ඔහු හා ඇසුරු කළ චරිත පිළිබඳ අධ්‍යයනයෙන් ප්‍රකට වේ.

නිගණ්ඨ යන්න විශේෂණයක් වූ අතර නාමය නාථපුත්ත විණි. නාථපුත්ත අජාසත්ත රාජ යුගයේ ද ජීවත් වූ ශාස්තෘවරයෙකි.[6] ඒ වන විට එතුමන් වෘද්ධත්වයට පත් ව සිටියහ.[7] අනෙකුත් ශ්‍රමණ පිරිස් පිළිබඳ හැඳින්වීමේ දී සේ ම නාථපුත්ත පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කිරීමේදී පාළි සූත්‍ර සාහිත්‍යය **'සංඝී, චේව, ගණී, ච ගණාචරියෝ'**[8] යන විශේෂණ භාවිතා කරයි. ඇතැම් අවස්ථාවක **'මහතියා ගිහි පරිසාහි සද්ධිං'**[9] යන්න ද සඳහන් වේ. සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයට අනුව ඔහු කීර්තිධරයෙකි. ඇමති මැතිවරුන්ගේ ද ගෘහපතියන්ගේ ද සිටුවරුන්ගේ ද රජවරුන්ගේ ද පමණක් නොව දෙවියන්ගේ ද ප්‍රසාදයට පත්ව සිටියේය.[10] ඊට හේතුව වන්නට ඇත්තේ ඔහු සමාජ හිතෛෂී ඉගැන්වීම් ඉදිරිපත් කිරීම නිසා ත්, දීර්ඝ කාලීන ව තපස් ආරක්ෂා කළ නිසා ත් විශාල ශ්‍රාවක පිරිස් ඔහු වටා සිටිය නිසා ත් විය හැකිය. ඔහුගේ අනුගාමිකයන්ගේ බාහුල්‍යය ඇතැම් පාළි මූලාශ්‍රයවල එන බෞද්ධ ප්‍රතිවිරෝධය තුළින් ම සනාථ වෙයි. සමාජයේ වැඩි දෙනා බුද්ධ පුත්‍රයන්ට චෝදනා මුඛයෙන් දෝෂාරෝපණය කරයි. උජ්ඣායන්ති, ඛීයන්ති, විපාචෙන්ති යන්නෙන් එම තත්ත්වයන් විද්‍යමාන වේ.[11]

නාථපුත්ත සබ්බඤ්ඤුත වේ. සියල්ල දක්නා සුළු ය. ඔහුගේ පරිපූරණ වූ ඥාන ශක්තිය ත් සබ්බඤ්ඤුත භාවය ත් ඔහුගේ ශ්‍රාවකයන්ගේ මුවෙන් ප්‍රකාශ වන ලෙසට පාළි සූත්‍ර සාහිත්‍යයේ එයි.[12] සබ්බඤ්ඤූ, සබ්බදස්සාවි, අපරිසේසං, ඥාන දස්සනං, පටිජානාති එම සර්වඥතා ඥානය ගමනේදී ද සිටීමේදී ද නිදීමේ දී ද නිදිවැරීමේදී ද පැවති බව ප්‍රකාශ වේ. නමුත් එම තත්ත්වයන් පිළිබඳ ඔහුගේ ජීවන තොරතුරු මගින් ම විරෝධී තර්ක මතුවේ. ඔහු සියල්ල දක්නා සුළු වූයේ නම් උපාලි, අභයරාජ, ගාමිණී බෞද්ධයන් බවට පත්වන බව නුදුටුවේ ඇයි? දීඝතපස්සි නමැති ඔහුගේ ශ්‍රාවකයා වළක්වන ලෙස පවසද්දී ද උපාලි ගෘහපති බුදුන් සමීපයට යැවීමෙන්[13] ඔහුගේ සර්වඥතා ඥානයේ අපරිපූර්ණත්වය පමණක් නොව ව්‍යවහාරික ඥානයේ හා

පරිපාලනයේ අදූරදර්ශීභාවය ද ප්‍රකාශ වේ. උපාලි සැබවින් ම බෞද්ධයකු වූයේ ද යන්න දීඝතපස්සි ලවා දැනගැනීමට ඔහුව නිවසට යැවීමෙන් වාච්‍ය වන්නේ ද අසහාය සර්වඥතා ඥානයේ පැවති දුර්වලතාවයයි.[14]

ඔහුගේ මූලික ම ඉගැන්වීම චතුයාම සංවරය පිළිබඳ ඉගැන්වීමයි. (**ජෙගුච්ඡී නිපකෝ භික්ඛු චාතුයාම සුසංවුතො**)[15] කර්මය ඇසුරු කළ කිරියවාදියකු සේ තමනු ත් තමන්ගේ ශ්‍රාවකයනු ත් නාථපුත්ත විසින් ම හඳුන්වාගන්නා අවස්ථාවක් අංගුත්තර නිකායේ අට්ඨක නිපාතයෙන් ප්‍රකාශ වේ. (**කිං පන කිරියවාදෝ අකිරියවාදං සමණං ගෝතමං දස්සනායං උපසංකමිස්සති**)[16] වෙනත් දාර්ශනික සංකල්ප අද්‍යතන ජෛන ඉගැන්වීම් තුළ අන්තර්ගත ව පැවතිය ද පාළි සාහිත්‍යයෙන් එවැනි දාර්ශනික වටිනාකමකින් යුක්ත ඉගැන්වීමක් ප්‍රකට නො වෙයි. නමුත් කොසොල් රජු ඔහුගෙන් අනුත්තර වූ බුද්ධත්වයෙන් පරිපූර්ණ වූයේදැයි විමසන විට ඔහුගේ පිළිතුර වූයේ නිහඬභාවයයි.[17] එය නිගණ්ඨනාථපුත්තගේ ශ්‍රාවකයන් විසින් සර්වඥ යැයි කරන හැඳින්වීමට පටහැනි වූ තවත් එක් අවස්ථාවකි.

නිගණ්ඨනාථපුත්ත ශ්‍රාවක පරිපාලනයෙහි ද දුර්වලතා දක්වූ බවක් ප්‍රකට වුව ද ඇතැම් අවස්ථාවලදී සිය ශ්‍රාවකයන් අතිශයින් වර්ණනා කරමින් ඔවුන්ව බුදුරජාණන් වහන්සේ සමග විවාදයට සූදානම් කරනු දක්නට ලැබේ.[18] ඇතැම් අවස්ථාවල ශ්‍රාවකයාගේ මතයට හෝ අදහසට ඇහුම්කන් නො දුන් අනම්‍යශීලි නායකත්ව ලක්ෂණ ද ප්‍රතීයමාන කරයි. ශ්‍රාවකයන් උත්තේජනය කොට ඔවුන්ට බුදුරදුන් සමග කළ යුතු තර්ක නිර්මාණය කර දෙයි. එසේ තර්ක පිළිබඳ අවබෝධය ලැබූවන් වශයෙන් අභයරාජ කුමාරයා ද, ගාමිණී පඬිවරයා ද හැඳින්විය හැකිය.[19] එම තර්ක තුළ වියත් ලක්ෂණ දක්නට ඇත. තර්කයේ ස්වභාවය ද ඊට ත් වඩා එවැනි අවස්ථාවල ඔහු යොදාගත් උපමාවන් තුළ ද එම විශිෂ්ට හැකියාවක ස්වභාවය පෙන්නුම් කරයි. ඉන් වාච්‍ය වන්නේ ඔහුගේ සමාජ විඥානයයි. තර්ක නිර්මාණය කරමින් යම් කාලයක් ගෙන සූක්ෂ්ම අදහස් හා මතවාද නිර්මාණය කළ ත් පටිභානයෙන්

යුක්ත ව තර්ක කිරීමට අසමත් අයෙක් සේ නාථපුත්ත හඳුනාගත හැකිය. චිත්ත සංයුක්තයේ එන චිත්ත ගෘහපතියා සමග කරන සංවාදය ඊට උදාහරණයකි. එහි දී නිගණ්ඨනාථපුත්ත චිත්ත ගෘහපතියාට පරාජය වෙයි. ඔහු පටිභාන ඥානයෙන් තර්ක කළ නො හැකි අයකු බව එම සංවාදයෙන් ප්‍රකාශ වේ.[20] එසේ ම වෘද්ධය ප්‍රසිද්ධය යන අදහස් ඇතිව නාථපුත්ත හමු වී ගැටලුවක් ඉදිරිපත් කළ සභියට ද ඔහුගේ ගැටලුවට ද පිළිතුරු ලබාදීමට නාථ අසමත් වූ බව සභිය සූත්‍රයෙන් විවරණය වෙයි.[21]

නිගණ්ඨනාථපුත්ත යනු සාමාන්‍ය සංකල්ප කිහිපයක් පිළිබඳ අවබෝධයක් පැවති ශාස්තෘවරයෙක් බව ඉහත කරුණු සේ ම ඔහුගේ චර්යාධර්මයන්ගෙන් ද ප්‍රකට වේ. උපාලි ගෘහපති බෞද්ධයකු වූ බව දැනගත් මොහොතේ එහි ගිය නිගණ්ඨනාතපුත්ත භාවිත කළ භාෂාව ඉතාම අශිෂ්ට වූවකි. ආගමික ශාස්තෘවරයකුට ත් උචිත නො වූවකි.[22] එසේ භාෂා ව්‍යවහාර කරනුයේ ධර්මාවබෝධය ලබාදීමට හෝ ශික්ෂණයට පත්කිරීම සඳහා නොව සිය සිතෙහි පැනනැගුණු ද්වේෂය ත්, ක්ෂේන්තිය ත්, දුක ත් බාහිර ප්‍රකාශ කිරීම් වශයෙනි. නායකයකු වශයෙන් ද අන්‍ය මත ඉවසීමක් හෝ යමක් අභිමිවීමක් හෝ දරාග ැනීමේ හැකියාවක් හෙවත් අටලෝ දහමට මුහුණ දීමට ඔහුට හැකියාවක් නො විණි. උපාලි ගෘහපතියා විසින් බුදුරදුන්ගේ ගුණ ගයන විට එය දරාගත නො හැකි ව නාථපුත්තගේ මුවින් උණු ලේ පිටවූ බව පාලි සූත්‍ර සාහිත්‍යයෙන් ප්‍රකාශ වේ. (**අථ ඛො නිගණ්ඨස්ස භගවතො සක්කාරං අසහමානස්ස තත්ථෙව උණ්හං ලෝහිතං මුඛතො උග්ගඤ්ඡි**)[23] ඔහුගේ මරණාසන්න අවස්ථාව පිළිබඳ නිශ්චිත නිගමනයක් නො වෙතත් ඇතැමෙක් උණු ලේ වමනය යාමෙන් ම ඔහු මියැදුණේ යැයි විශ්වාස කරති. තව අයකුගේ විශ්වාසය වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ යමාමහ ප්‍රාතිහාර්යය දැකීමෙන් ලජ්ජාවට ත් දුකට ත් පත්වූ ඔහු ළිඳකට පැන සියදිවි නසාගත් බවයි. කෙසේ වුව ත් ඔහු මියැදුණේ පාවා නුවරදී ය. (**නිගණ්ඨො නාථපුත්තො පාවායං අධුනා කාලකතො හොති**)[24] නාථපුත්තගේ මරණය ඔහුගේ ශාසනයේ ද ඒකාත්මික භාවය බිඳ දමන්නට සමත් විය. (**තස්ස කාල කිරියාය භින්නා**

නිසණ්ඨා ද්වේධිකජාතා භණ්ඩනජාතා කලහජාතා විවාදාපන්නා අඤ්ඤමඤ්ඤං මුඛ සත්ථෙහි විතුදන්තා විහරන්ති)[25] යන්නෙන් එය සාධනය වෙයි.

ඉහත සාධක අනුව නිගමනය කළ හැක්කේ නිගණ්ඨනාථපුත්ත සමකාලීන බ්‍රාහ්මණ සමාජයට ප්‍රතිවිරුද්ධ වීම හේතුවෙන් ගෘහපතියන්ගේ ද සාමාන්‍ය ජනයාගේ ද වැඩි අවධානයට ලක්වූ බව ත් ඔහුගේ ආගමික අන්තවාදී ප්‍රතිපත්ති නිසා බොහෝ දෙනාගේ ප්‍රසාදය හිමිවූ බව ත් මිස ගැඹුරු පරිණත ඥාන සම්භාරයක් හෝ දර්ශනයක් ඔහු සතු ව නො වූ බව ත් නායකයකු වශයෙන් හෝ ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් පැවතිය යුතු ගුණාංගවත් ඔහුගේ චරිතය තුළ නො තිබුණු බව ත් ය. එය ජෛන සූත්‍රවලට වඩා පාළි සූත්‍ර සාහිත්‍යයෙහි සඳහන් වන විවිධත්වය හේතුවෙන් කෙරෙන නිගමනයක් නොව සමස්ත සාධක සලකා බැලීමෙන් බැසිය හැකි නිගමනයකි. වර්තමානය තෙක් ඔවුන්ගේ දාර්ශනික මතවාද ගැඹුරට සකස් වන්නට ඇත්තේ පසුකාලීන සංකල්ප වශයෙන් විය යුතුය. ඒ මිස නාථපුත්ත සමකාලීන ආගමික නායකයන් අතර විශේෂ වූවා විනා අගය කළ හැකි විශිෂ්ට ගුණයන්ගෙන් යුක්ත චරිතයක් ලෙස හඳුන්වා දීම අපහසු ය.

ආන්තික සටහන්

1. සමය අධ්‍යයනය, විජිතනන්ද හිමි, දෙහිපාගොඩ, පඤ්ඤාරතන හිමි, මහමිතව, (සංස්) 38 පිට.
2. දී.නි. I, 84 පිට.
3. Jain Philosophy, N. N. BHATTACHARYA, 61 p.
4. Jainism, Jacobi Herman, 103 p.
5. අං.නි. III, 464 පිට.
6. දී.නි. I, 84 පිට.
7. එම.
8. එම.
9. ම.නි. I, 62.

10. ස.නි. I, 126 පිට.
11. මහාවග්ග පාළි I, 348 පිට.
12. අ.නි. I, 390 පිට.
13. ම.නි. II, 64 පිට.
14. ම.නි. II, 76 පිට.
15. ස.නි. I, 126 පිට.
16. අං.නි. III, 54 පිට.
17. ස.නි. II, 130 පිට.
18. ම.නි. II, 92 පිට.
19. ස.නි. IV, 574 පිට.
20. ස.නි. IV, 548 පිට.
21. සු.නි. 154 පිට.
22. ම.නි. II, 76 පිට.
23. ම.නි. II, 82 පිට.
24. ම.නි. III, 52 පිට.
25. එම.

සිංහලයේ නෑ ඇමතුම් රටා

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සන්ධ්‍යා කහඳගමගේ

දරුවකුගේ නෑ සබඳකම් රටාව ගොඩ නැගෙන්නේ මව් පාර්ශ්වයත් පිය පාර්ශ්වයත් ප්‍රමුඛ කරගෙනය. ස්වකීය මවගේ මව්පියෝද පියාගේ මව්පියෝ ද වශයෙන් වන හතර වරිගය සමග සබඳතා ගොඩ නගා ගැනීමේදී හා පවත්වා ගැනීමේදී ඒ වෙනුවෙන් විශේෂිත වූ ව්‍යවහාර කිහිපයක් ම අතීතයේ සිටම භාවිත විණ. මෙම ලිපියේ අරමුණ ලංකාව පුරා ව්‍යවහාරයෙහි පවත්නා ඥාති පද අධ්‍යයනය කිරීමයි.

දරුවෙකුට ජීවය දෙන මෙලොවට ඔහු බිහි කරන කාන්තාව දරුවාගේ සමීපතම ඥාතියායි. ඇය ඇමතීම උදෙසා අතීතයේ පටන් භාවිත වන වදන් රැසකි. ''මාතෘ'' යන සංස්කෘත පදයට අනුරූපව බිහි වූ වදන් රැසකුත් ''අම්මා'' යන දකුණු ඉන්දීය පදයට සමගාමීව බිහි වූ වදන් රැසකුත් හෙළ ව්‍යවහාරය තුළ පවතියි. මාතා, මව, මෑණී, මෑණියනි, මව්තුම්, මවුනි, වශයෙන් වෙන් වෙන්ව සහ අතිශය ගෞරවාන්විතව මෑණියන් වහන්ස, මෑණියන්දෑ වශයෙන් ද මව අමතනු ලැබිණ. ලිඛිත සිංහලය තුළ මෑණියෝ වාක්‍යක උක්තය වන කල්හි ආඛ්‍යාතය බහු අර්ථ ගනියි. මෑණියන් දෑ උක්ත වන කල්හි, ''මෑණියන්දෑ ගමට ගිය දෑය'' ආදී වශයෙන් ආඛ්‍යාතය අවසානයේ ''දෑය'' රූපය දක්නට ලැබෙයි. ලංකාව පුරාම වැඩි වශයෙන් ඇය අමතන පදය අම්මා යන්නයි. සිංහල දෙමළ ජන කොට්ඨාස දෙකෙහි ජනතා ව්‍යවහාරය තුළ අම්මා යන්න භාවිත වෙයි. ඊට අමතරව ප්‍රාදේශීය වශයෙන් අම්මා හැඳින්වීමෙහිලා ඊට සමීප වදන් රැසක් භාවිත වේ. බුත්

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, ''චරණ'' පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

සරණෙහි ''අමඩී''[1] වශයෙන් අම්මා හැඳින්වී ඇත. එහි පවතින ගෞරවාර්ථය පසු කලෙක ''ණ්ඩී'' ප්‍රත්‍යය තුළත් දක්නට ලැබිණ. අම්මණ්ඩී යනුවෙන් ඉතා ගෞරවයෙන් යුතුව අම්මා හඳුන්වනු ලැබුවද වර්තමානය වන විට එහි අර්ථ විපර්යාසයන් සිදුව ඇත. එලෙස අම්මණ්ඩී යැයි කාන්තාවගේ ගුණ ලසු කරමින් ඇයට අපහාස කිරීම සඳහා ද යොදා ගැනේ. බින්තැන්න, දිගාමඬුල්ල වැනි ප්‍රදේශයන්හිදී ඇයව හැඳින්වීම උදෙසා අම්බොයියා,[2] අම්බෝ,[3] අමා, අම්මච්චී,[4]

මොවී යන්න ද භාවිත වේ. වැදි ව්‍යවහාරයේ දක්නට ඇති **අම්මිලැත්ති** යන පදය බින්තැන්න තුළද භාවිත වේ. සෙනෙහස වැඩි වශයෙන් දක්වමින් අම්බොයියෝ ලෙසද ඇයව වහරති. උඩරට ව්‍යවහාරය තුළ **අම්බොයියා**[5] යනු කිරි බොන දරුවාය. යුරෝපීය භාෂා ව්‍යවහාරයන්ට සමීප වූවෝ සහ ප්‍රිය කරන්නෝ මම්මා, මමී යන පද වැඩිපුර වහරති. අමදිනි, ජනනි, දිනිති යනුද මව හැඳින්වීම උදෙසා භාවිත වන සමානාර්ථ පදය. බින්තැන්නේදී මවට මෝ, මොවී වශයෙන් ද භාවිත වේ. වර්තමාන සමාජය තුළ මෝ සඳහන් කර බැනීම මහත් අපහාසයකි. එහෙත් දිගාමඬුල්ලේදී 'මෝ' පදය තුළ අසැබි අරුතක් ජනනය නොවේ.

ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හිදී ස්වකීය මෑණියන්ට තවදුරටත් හෘදයාංගම කර ගනුයේ මගෙ, අපෙ යන සම්බන්ධාර්ථවාචී පද පූර්ව ලෙස යෙදීමෙනි. උච්චාරණ ස්වරූපය අනුව දිගාමඬුල්ලේදී ''එ'' කාරය නුවර කලාවියේදී ''ඇ'' සහ '' ඈ'' කාරයක් බවට පත් වෙයි.

දිගාමඬුල්ල

මයෙ අම්මා

අපෙ අම්බොයියා

නුවර කලාවිය

මයැම්මා

අපැම්මා[6]

මයැම්මා

පවුලේ ප්‍රධානියා වන පියා දරුවකුට මව මෙන්ම එකසේ වැදගත් වන ප්‍රධාන ඥාතිවරයායි. ''පීතෘ'' යන්නෙන් පිතා, පියා බවට පරිණාමය වන අතර ''ආණී'' වැනි ගෞරවාර්ථ තද්ධිත පද එක් වීමෙන් පියාණෝ වැනි ගෞරවාර්හ වදන් භාවිත වේ. එහෙත් පියා හැඳින්වීම උදෙසා ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශයන්හිදී විවිධ ශබ්ද යොදා ගැනිණ. පොදුවේ ලංකාව පුරා තාත්තා යන පදය භාවිතව පවතියි. දෙමළින් පියා හැඳින්වීමට යොදා ගෙන ඇත්තේ අප්පා යන පදයයි. සිංහල ජන ව්‍යවහාරය තුළ ද ඊට සමීප වදන් රැසක් භාවිත වේ. අප්පච්චී, අප්පොච්චී,[7] අප්පුච්චී,[8] අප්පා, අපුච්චී, අපුච්චා[9], අපුච්චෙ,[10] අප්පොච්චා (කල්පිටිය) යන ව්‍යවහාර දිගාමඬුල්ල ප්‍රදේශයන්හිදී මෙන්ම ලංකාවේ සෙසු ප්‍රදේශයන්හිදී ද තැනින් තැන අසන්නට ලැබේ. අප්පච්චී යන ව්‍යවහාරය උඩරට සිංහලයට ආවේණික වූ ගරු කටයුතු සිංහල වදනක් වශයෙන් ගැමියෝ සලකති. එය උඩරටියන්ගේ වදනක් විනා පහතරට වැසියන්ගේ උරුමයක් නොවෙතැයි පවසතත් ලංකාවේ සෑම ප්‍රදේශයකම අතරින් පතර එම ව්‍යවහාරයන්ද දක්නට ලැබේ. ලග්ගල ඇතුළු උඩරට ප්‍රදේශයන්හිදී අපුච්චී යන ව්‍යවහාරය දක්නට ලැබෙන අතර අපෙ සහ මයෙ යන පද පූර්ව ලෙස යෙදී සන්ධි වී ඇත. එමෙන්ම ''එ'' > ''ඇ'' වීමද පැහැදිලිව පවතියි.

මයැප්පච්චි[11] ,
අපැච්චි[12], ඊට නිදසුන්ය.

මේ එසේ වුව වර්තමානයේ පියා වෙනුවෙන් පවතින පොදු වූත් ව්‍යාප්ත වූත් ඇමතුම වන්නේ තාත්තා යන්නය. පහතරටදී ඉතාමත් බහුල වනුයේ තාත්තා යන්න බව රැල්ෆ් පීරිස් ද පවසයි.[13] පපා, පප්පා, ඩැඩී වශයෙන් පියා අමතන්නෝද සිටිති. කුඩා දරුවෝ සුරතල් වදනින් තාත්තී යැයි පවසන අතරම 'ඉ' කාරාන්ත බහුල ප්‍රදේශයන්හිදීත් තාත්තී යන්න භාවිත වේ. පියා නොමැති තැන 'තාත්තංඩිට රත් වෙන්න පුතාට බැන්නා' ආදී වශයෙන්ද පැවසුණත් ආමන්ත්‍රණය උදෙසා ''ණ්ඩි'' ප්‍රත්‍ය තාත්තාට යොදනු දක්නට නොලැබෙයි.

මවගේ සහ පියාගේ මව්පියන් දරුවන්ට මුතුන් මිත්තණියෝ වෙති. පූජාවලියේ දී සද්ධර්ම රත්නාවලියේදී මිත්තණිය, මුත්තණි යන වදනින්ද හැඳින්වී ඇත. මවගේ පාර්ශ්වය වදා, හිමියෝ ලෙසත් පියාගේ පාර්ශ්වය දා හිමියෝ ලෙසත් ලග්ගල වාසීන්ගේ ව්‍යවහාරය තුළ පවතියි. ඒ ජාතක කිරීම සහ වැදීම යන කාර්ය පදනම් කරගෙනය. හතර වරිගය ගොඩ නැගෙන්නේද මා පිය දෙදෙනාගේ දෙමාපියන් පාදක කොට ගනිමිනි. මුතුන් මිත්තණියන් ඇමතීම සඳහා වදන් රැසක් භාවිත කෙරෙන අතර ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හිදී එහිම අනන්‍යතාවක් දක්නට ලැබේ. එහෙයින් එම ආමන්ත්‍රණය වගු ගත කිරීම උචිතයයැයි හැඟේ.

	පියාගේ මව	මවගේ මව
ලග්ගල -		
	අත්තම්මා	අත්තම්මා
	අත්තා	අත්තා
	ගෑනු අත්තා	ගෑනු අත්තා[14]
	හීන් අත්තා	හීන් අත්තා[15]
දිගාමඩුල්ල -		
	ආත්තම්මා	කිරි අම්මණ්ඩි
	ආතම්මා	කිරි අම්මා[16]
	ආත්තා	
	අත්තම්මා	
උඩරට -		
	මුත්තම්මා	මුත්තම්මා[17]
මාතර -		
	ත අම්මා	කිරි අත්තම්මා
පානදුර		
	තාත් අම්මා	අම් අම්මා

දේව මැදි හත් පත්තුව

	කිරි අම්මා
මහම්මා	මහම්මා
ගෙදර අම්මා	ගෙදර අම්මා

මෙවැනි විශේෂණ ස්වරූපය හැරුණු කොට සෙසු බොහෝ ප්‍රදේශයන්හිදී ආච්චී බහුල වශයෙනුත් ආත්තා සහ කිරි අම්මා යන්න සාමාන්‍ය වශයෙනුත් ලංකාව පුරාම භාවිත වේ. මීට දශක දෙකකට පමණ ඉහතදී ආච්චී යැයි ඇමතීම ඇතැම් කාන්තාවන්ගේ අමනාපයට ද හේතු විය. මෙහිදී විශේෂය වන්නේ එම ඇමතුම් සඳහා මවගේ මවද පියාගේ මව ද යන්න එතරම් විශේෂ නොවීමයි. ආච්චී යන පදයට අනුරූපව අම්මා ආච්චි, ආච්චි අම්මා, ආච්චම්මා, ආච්චා, ආච්චෝ වශයෙනුත් මම්මා රූපයට අනුරූපව මම් මම්මා ලෙසත් ආත්තා රූපයට අනුරූපව ආත්තණ්ඩී යන පදයත් යෙදේ. අපෙ යන්න පූර්ව යෙදී සම්බන්ධාර්ථය දක්වන පදය අපෑත්තම්මාය.[18]

පියාගේ පියා	මවගේ පියා

නුවර කලාවිය

අත්තප්පා[19]	කිරි අප්පුච්චී
අත්තාපුච්චී[20]	කිරි අපුච්චී[21]

හලාවත

කිරි අප්පා[22]

හත් කෝරළය

කිරි අත්තා (කුරුණෑගල)

පුත්තලම

බක්කපුච්චා[23]

ලග්ගල

පිරිමි අත්තා[24]	පිරිමි අත්තා[25]
මුත්තා	

ආතා
ලොකු අත්තා
සීය තාත්තා සීය අම්මා

ගාල්ල
මුත්තණ්ඩි මුත්තණ්ඩි
මුත්තා මුත්තා

දේව මැදි හත්පත්තුව
අත්තා

පියාගේ පියා හෝ මවගේ පියා අමතන ප්‍රබල ව්‍යවහාරය බවට පත්ව ඇති වදන සීයා යන්නයි. මුත්තණුවෝ මුත්තා යන වදන්වලින් අතීතයේදී හැඳින්වුණු පරම්පරාව විවිධ ප්‍රදේශයන්හිදී උක්ත ව්‍යවහාරයන් දරනු දක්නට ලැබෙයි. ඇතැම් විට ඔවුන්ගේ මව්පියෝ ද ජීවත් වෙති. එවන් අවස්ථාවන්හිදී යට කී දරුවන්ට ඔවුන් දෙමව්පියන්ගේ දෙමව්පියන්ගේ දෙමාපියෝ වෙති. එකල්හි සීයාගේ තාත්තා සහ අත්තම්මාගේ තාත්තා හැඳින් වීම උදෙසා භාවිත කරන නාම ද පවතියි.

දකුණ - මී ආත්තා

නුවරකලාවිය - මුත්තම්මා (පියාගේ මවගේ මව)
කිරි අත්තම්මා (මවගේ මවගේ මව)

ලග්ගල - මී මුත්තම්මා[26]
මී මුත්තී[27]

දකුණ - මී මුත්තා[28]

නුවර කලාවිය - මුත්තම්මා[29]
මුත්තා (පියාගේ පියාගේ පියා)
කිරි අත්තප්පා (මවගේ පියාගේ පියා)
කිරි අත්තාපුච්චී (මවගේ පියාගේ පියා)

ලග්ගල - මී මුත්තප්පා[30]

පියාගේ පාර්ශ්වයේ පියාගේ සහෝදරයෝ ලේ උරුමක්කාරයෝ වෙති. ඔවුන්ගේ දරුවන් සහෝදර සහෝදරියන් වශයෙන් සැලකෙයි. පියාගේ අයියාත් මල්ලීත් පියාගේ සහෝදරයෝය. ඔවුන් හැඳින්වීමෙහිලා සිංහලයෙහි සුවිශේෂී වදන් වෙයි. පියාගේ වැඩිමහල් සහෝදරයා මවගේ අක්කාගේ සැමියා දරුවන්ට ලොකු තාත්තා වෙයි. එයට සමාන්තරව සමාන වදන් කිහිපයක් පවතියි. ලොකු අප්පච්චි, ලොක්කප්පච්චි[31], බක්කප්පච්චි,[32] ලොකු අප්පා, මහප්පා, මහප්පච්චී[33], ලො තාත්තා [34], ලොකු තාත්තා, මහ තාත්තා, බක්කතාත්තා[35] යන වදන් භාවිත කෙරෙයි. සද්ධර්ම රත්නාවලියේදී මාලු පිය[36] ලෙසින් දක්වා ඇත්තේ ලොකු තාත්තායි.

පියාගේ බාල සහෝදරයා, පියාගේ ඥාති සොහොයුරා මෙන්ම මවගේ බාල සොයුරියගේ සැමියා දරුවන්ට බාප්පාය. බාප්පොච්චි,[37] කුඩප්පා, කුඩප්පුච්චී,[38] කුඩප්පච්චී, හීන් අප්පා,[39] සුට්ටප්පච්චී[40], සීටප්පා, හිච්චප්පා, පුන්නප්පා[41], පිංචි අප්පච්චි,[42] බාල අප්පා[43] වැනි වදන් ඊට සමානාර්ථ දක්වයි. මාතරදී සංඥානාමය සහිතව සරත් තාත්තා, සුදු තාත්තා, පොඩි තාත්තා, පුංචි තාත්තා වශයෙන් ද පියාගේ බාල සහෝදරයන් අමතනු දක්නට ලැබෙයි. බාල සොහොයුරන් කිහිප දෙනෙක් සිටින විට ඔවුන්ගේ සංඥා නාමය භාවිත කිරීම පොදු ලක්‍ෂණයකි. ඒ සඳහා දකුණේදී බහුල වශයෙන් පොඩ්ඩා, පැට්ටා, හින්නා, හිච්චා, චුට්ටා, පුංචා, චූටි, සුදු, රතු, ලොකු, මද්දු යන වදන් භාවිත වෙයි. උඩරට ප්‍රදේශයන්හිදී සුට්ටි, හීනි, හීන්, රන් වැනි වදන් භාවිත වෙයි. අතීත ව්‍යවහාරයන්හිදී සුළු පියා, සිළි පියා, කුඩා පියා වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබිණ. දමිළ බසින් බාප්පා අමතනු ලබන සිට්ටඅප්පා යන ව්‍යවහාරය නිසා සිංහලයේ සීටප්පා යනුවෙන් භාවිත වන බව අනුමාන කළ හැකිය.

පියාගේ සහෝදරිය දරුවන්ට නැන්දා වෙයි. වැඩිමහල් සොයුරිය ලොකු නැන්දා, ලොකු නැන්දම්මා වෙද්දී පියාගේ බාල සොයුරිය පොඩි නැන්දා, හිච්චි නැන්දා, හීන් නැන්දම්මා වෙයි. නැඳි, නැන්දණිය වශයෙන් අතීතයේදී හැඳින්වුණු මෙම

ඥාතීත්වය දරන්නියගේ දරුවන් නෑනා - මස්සිනාවරු වෙති. පියාගේ සොහොයුරියගේ දුව හෝ මවගේ සොහොයුරාගේ දුව සමග කෙනෙක් විවාහ වීම, නෑනා - මස්සිනා විවාහය සිංහල සමාජයේදී අනුමත විවාහ ක්‍රමයක් බවට පත්ව තිබිණ. එකී විවාහය වෙනුවෙන් සිය දරුවන් වැඩිහිටියන් වෙත් කරගනු ලැබුවේ ද ඔවුන් බිළිඳු වියේදීමය. පසු කලෙක ලේ ඥාතී විවාහ ක්‍රමය කෙරෙහි විවිධ මත පළ කරද්දී වුව විවාහ චාරිත්‍රයන්හිදී ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා උරුමයේ නටබුන් දක්නට ලැබෙයි. නෑනා ගෙන යන්නට එන පිටස්තර මනාලයාගේ පාර්ශ්වයට කඩුලු තහංචිය දමන්නේත්, බුලත් හතළිහක ගාස්තුවක් ගනිමින් නෑනා ගෙන යන්නට අවසර දෙන්නේත් ඇවැස්ස මස්සිනාය. මනාලිය කැන්දන් යන මනාලයාට ඇගේ මස්සිනාවරුන්ගෙන් වන ගැහැට වෙනුවෙන් ප්‍රතිවාදීව කටයුතු කරන්නට අදටත් සිදුවේ. බදුල්ල වැනි ප්‍රදේශයන්හි මඟුල් ගෙදරකදී මනාලියගේ අත ඇති ලේන්සුව ඇගේ මස්සිනා උදුරා ගනු ලබයි. එකල්හි මනාලයා ඇය අත අලුත් ලේන්සුවක් තැබිය යුතුය. එයද ඇගේ මස්සිනාවරුන් උදුරා ගනු ලැබුවහොත් ඒ සෑම අවස්ථාවකදීම ලේන්සුවක් මනාලිය අත තැබීම ඇය ගෙනයාමට මනාලයාගේ ශක්තිය කියාපායි. එසේ අපහසුවීම තුළ මස්සිනාවරු ජය අත් කර ගනිති. වර්තමානයේ මෙය සංකේතාත්මක චාරිත්‍රයක් පමණි. එහෙත් ඒ තුළ නෑනා මස්සිනා අයිතිවාසිකම් ප්‍රදර්ශනය කෙරෙයි.

මවගේ සොහොයුරියෝ ලේ උරුමක්කාරයෝ වෙති. මවගේ වැඩිමහල් සොයුරියන් දරුවන්ට ලොකු අම්මාය. ලොක්කම්මා[44], බක්කම්මා,[45] මහම්මා,[46] මහ අම්මා, ලො අම්මා, බක්කච්චා වශයෙන්ද ඇය හැඳින්වෙයි. මවගේ බාල සොහොයුරිය දරුවන්ට පුංචි අම්මාය. ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශයන්හිදී පුංචම්මා , කුඩම්මා, බාලම්මා,[47] හීන් අම්මා[48], පොඩි අම්මා,[49] පර අම්මා,[50] හින්නි අම්මා, චූටම්මා, චූටිඅම්මා, පිංචි අම්මා, පුන්නම්මා, පිංචම්මා, පුන්නි අම්මා, සුට්ටි අම්මා, කුඩ අම්ඹා[51] වශයෙන් නම් වන අතර බහුල වශයෙන් බාලම්මා සහ කුඩම්මා භාවිත වෙයි. එහෙත් කුඩම්මා යන්න කෙරෙහි ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හිදී ලගන්නා සුළු බවක් නොදනෙයි. ඒ පියාගේ දෙවන භාර්යාව දරුවන්ට කුඩම්මා

වන බැවින් සහ සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන්හි සුළු මව රළු පරොළු ගති ඇති තැනැත්තියක් බවට පත් කොට ඇති හෙයිනි. මාතර හා ඊට තදාසන්න ප්‍රදේශයන්හිදී අනුල අම්මා, රතු අම්මා, සුමනම්මා, සෝම අම්මා, මැණිකෙ අම්මා වශයෙන් සංඥා නාමය පෙරටු කොට අම්මා යෙදීම ද දක්නට ලැබෙයි. පුංචි අම්මාගේ දරුවන් සමග විවාහය ව්‍යතිරේකයකි.

මවගේ සහෝදරයා දරුවන්ට මාමාය. මයිලණුවෝ මයිල් වශයෙන් හැඳින්වුණු මාමා දෙමළ ව්‍යවහාරය අනුව ද මාමි වෙයි. ගෞරවාර්ථ තද්ධිත සහිතව මාමණ්ඩී වශයෙන් ගාල්ලේ දී වහරනු දක්නට ලැබෙතත් ක්‍රමිකව එහි අඩුවීමක් ද ප්‍රකට වෙයි. උඩරට ප්‍රදේශයන්හිදී අමඩී හා අම්මණ්ඩී[52] ලෙසින් ද මාමා ඇමතෙන බව පැවසෙයි. සංඥානාම පූර්ව වූ කල්හි ලොක්කං මාමා, ලොක්කෙ මාමා, බක්ක මාමා, බක්කං මාමා, මැද්ද මාමා,[53] සුට්ටං මාමා, රතු මාමා, හීන් මාමා, හිච්චි මාමා, කළු මාමා, බණ්ඩ මාමා ආදී වශයෙන් හැඳින්වේ.

කුඩා දරුවෙක් පුද්ගලයෙකුට ඥාතී ව්‍යවහාරය අනුව ආමන්ත්‍රණය කිරීමේදී 'ඉ' කාරාන්ත ස්වරූපයකින් ඇමතීම ලංකාව පුරාම දක්නට ලැබෙන පොදු ව්‍යවහාරයකි. අම්මී, අක්කී, තාත්තී, මාමි, නැන්දි ඊට නිදසුන්ය. එහෙත් වැඩිහිටියන් අතර ද මෙවන් ව්‍යවාහාර ප්‍රාදේශීය වශයෙන් දක්නට ලැබේ. තමා අබියස සිටින ඥාතියාට ඇමතීම සඳහා මෙන්ම තමා ඇසෙන තෙක් මානයේ සිටින ඥාතියාට හඬ නගා ඇමතීමේදී ද මෙම උච්චාරණය දක්නට ලැබේ. බදුල්ලේ ඇටැම්පිටිය වැනි ප්‍රදේශයන්හි අම්මී, අක්කී වැනි වූ ඉ කාරාන්ත උච්චාරණය ඉතාම ළගන්නා සුළු අන්දමින් වැඩිහිටියෝ භාවිත කරති. එය පෞද්ගලික ව්‍යවහාරයක් නොව ප්‍රාදේශීය ලක්ෂණයක් වීම විශේෂයකි. නුවර හා ඊට තදාශ්‍රිත ප්‍රදේශයන්හි අක්කා, අම්මා, අයියා වශයෙන් 'අ'කාරාන්ත උච්චාරණයත් දකුණු ප්‍රදේශයන්හිදී අක්කේ, අයියේ, අම්මෙ ආදී වශයෙන් 'එ'කාරාන්ත උච්චාරණයත් ඌවේ ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හිදී අක්කො, නංගො ආදී වශයෙන් 'ඔ'කාරාන්ත උච්චාරණයත් දක්නට ලැබේ.

තමන්ගේ වැඩිමහල් සොහොයුරා අයියා, අයියණ්ඩි වන අතර වැඩිමහල් සොහොයුරන් කිහිප දෙනෙක් සිටින විටදී අයියාට පෙරාතුව සංඥා නාමයක් භාවිත කෙරෙයි. ඒවනි අවස්ථාවන්හිදී වැඩිමහල්ම සොහොයුරා ලොක්කයියා, ලොකුඅයියණ්ඩි, බක්කයියා[54] වෙයි. දෙවැන්නා දෙවනි අයියා, මද්දුමයියා, මැදූ අයියා, මද්දු අයියා, මැද්දූයියා, මැදෑයියා වශයෙන් ද සෙස්සෝ රතු අයියා, පොඩ්ඩයියා, සුට්ටයියා, පැටි අයියා වශයෙන් නම් ලබති. වැඩිමහල් ම සොහොයුරිය ලොකු අක්කා, බක්කක්කා, අක්කණ්ඩි, මහකී, මහ අක්කී නම් වෙයි. සෙස්සෝ රතු අක්කා, සුදු අක්කා, හින්නි අක්කා, හිච්චි අක්කා, චූටි අක්කි වශයෙන් සංඥා නාම ලබති. බුනාණි වශයෙන් අතීතයේදී අක්කා හඳුන්වනු ලැබිණ. තමන්ගේ බාල සොහොයුරා මල්ලීය. මලයණ්ඩි, මලයා බලපිටියේදී මැයියා ලෙසද හැඳින්වේ. ඔහු අතීතයේදී මලණු, මල් බෑ යන වදනින් අමතනු ලැබිණ. තමන්ගේ සොහොයුරිය නංගී, නංගා, නංගො, නැගණිය වශයෙන් හැඳින්වේ.

මවගේ සහෝදරයාගේ පුතා, පියාගේ සහෝදරියගේ පුතා සහ බිරිඳගේ සොහොයුරා නෑකමින් මස්සිනා වෙයි. සුහුරු බඩු වශයෙන් අතීතයේදී හැඳින්වුණු මස්සිනා වර්තමානයේදී මස්සිනණ්ඩි, මසිනේ, හූරා, හූරා ඩිංග, හූරා මස්සිනා, බං රාලෙ යන ඇමතුම් ලබයි. අසැබි අරුත් ජනනය කරමින් පිත්තම ලෙස දිගාමඩුලු ජනවහරේදී හමු වන මස්සිනා ලග්ගලදී වහජ්ජා වෙයි. මවගේ සහෝදරයාගේ දුව, පියාගේ සොහොයුරියගේ දුව සහ ස්වාමිපුරුෂයාගේ සොයුරිය නෑනා, නෑනණ්ඩි, නෑනා කෙල්ල,[55] නඟා කෙල්ල,[56] නෑනී, එතනා අතීතයේදී බෑදණි නම් විය. ලග්ගල ව්‍යවහාරය අනුව බඳවිය යනු නෑනාය. එය බෑදණි පදයෙහි ක්‍රමික විකාශනයක් බව පෙනෙයි.

තමන්ගේ දියණිය - දුව, දූ, දූ පුතා, මා දූ, දෝණි, දුවණි වශයෙන් අමතනු ලැබෙයි. වඩාත් සෙනෙහබර අන්දමින් මය දූ, මයි දූ, අපේ කෙලී සම්බන්ධාර්ථය සහිතව ඇමතීමද සිදුවෙයි. තමන්ගේ දියණිය මෙන්ම සහෝදරයාගේ දියණියද මෙම ඇමතුම හිමිකරුවෝ වෙති. අසීමිත සෙනෙහසින් දුව අමතන තුවර

කලාවියේ ඇත්තෝ දුවාම්මා[57] ලෙසින් මෙන්ම අම්මණ්ඩී ලෙසින් ද අමතති. බදුලු ප්‍රදේශයේදී ''මයෙ අම්මි මොනාද ඕනෑ?'' අසද්දී ඉන් ගම්‍ය වන තැනැත්තිය අම්මා ද නැතහොත් දියණියද යන වග තේරුම් ගත හැකි වන්නේ වාක්‍ය යෙදෙන පරිසරය කෙරෙහිත් අවධානය යොමු කිරීමෙනි. එමෙන්ම අම්මා, අම්මි, අම්මෙ වශයෙන් ද ආදරණීය ඇමතුම් සිදු කෙරෙන අවස්ථා පවතියි. තමන්ගේ පුත් නැතහොත් පුත්‍රයා හැඳින්වීමේදී වුවද මය පුතා, මයි පුතා, මෙන්ම පුතංඩියා, පුතංචියා,[58] පුත්තරයා යන වදන් ද භාවිත වෙයි. ''පුතංචියා දන්නේ නෑ උන්නෙ හැටි'' ''අපේ පුත්තරයත් ඔය ගියේ'' වැනි වගන්තිවල පුතා කෙරෙහි ඇති ආකල්පය එම යෙදුම් භාවිත කෙරෙන අයුරින් පැහැදිලි වෙයි. තමාගේ දරුවන්ට අමතරව සහෝදරයන්ගේ දරුවෝ ද පුත්‍රයා යන ඇමතුම ලබති.

සහෝදරියගේ දුවත්, පුතාගේ බිරිඳත් අතීතයේදී ලේලි, යේළණි[59] යන ඥාති නාමය ලදහ. වර්තමානයේදී ලේලි, යේලී[60] වශයෙන් පොදුවේ ඥාතී දියණිය හඳුන්වනු ලැබුවත් පුතාගේ බිරිඳ ඇමතුවත් පුතා දූ, ලේලම්මා,[61] කෙල්ලම්මා,[62] ලේලී කෙල්ල,[63] අරකෙල්ල යන ඇමතුම් භාවිත කෙරෙයි. එමෙන්ම ඇයගේ ගම් පළාත අනුවද අම්බලන්තොට දුව, තිකවැරටියෙ කෙල්ල, වැලිගම ළමයො, වාද්දූවෙ දුවේ, මාතර කෙල්ලෙ ආදී වශයෙන් ඇමතුම් ලබති. සොයුරියගේ දියණිය ඇවැස්ස ලේලිය මෙන්ම සොයුරාගේ පුතා ඇවැස්ස බෑනා වෙයි. බෑනාත් ලේලිත් ඥාතීත්වය අනුව ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනාවරුය. **මස්සිනණ්ඩි,**[64] **නෑනණ්ඩි** ගෞරවාන්විත ඇමතුම්ය. සහෝදරියගේ පුතාත් බිරිඳගේ සොහොයුරාගේ පුතාත් සමග තමාගේ පුතාගේ ඥාතීත්වය වන්නේ මස්සිනාය. දෙපැත්තටම මස්සිනා වන හෙයින් ඔවුන් දෙමස්සිනාලාය. උරේ මස්සිනා හෝ උරේ මසිනාලාය. දෙපැත්තටම නෑනා වන කල්හි දෙනෑනාවරුය. එවන් බෑනා කෙනෙකුට මාමා - උරේ මාමාය.[65] අනෙක් පසට උරේ බෑනාය.

සොයුරියගේ පුතා මෙන්ම දුවගේ ස්වාමි පුරුෂයාත් ඥාතීත්වය අනුව බෑනාය. වඩා සෙනෙහෙබර වූ විට ඔහු

බැනණ්ඩි වෙයි. අර පැටිය, අර ළමයා අර දරුවා වශයෙන් ද සිය දියණියගේ සැමියාව අමතන නැන්දම්මා, මාමණ්ඩීලා - දූ පුතා ලෙස ඔහුව හඳුන්වති. මය මයෙ යන සම්බන්ධාර්ථ විශේෂණ ලෙස යොදන අවස්ථා ද වෙයි. තම ස්වාමියාගේ හෝ තම බිරිඳගේ මව නැන්දම්මා වුවත් වර්තමාන සමාජය තුළ බහුතර වශයෙන් ව්‍යවහාරය වන ඇමතුම වනුයේ අම්මා යන්නයි. නුවර කලාවියේදී නැන්දම්මණ්ඩී,[66] අම්මණ්ඩී වශයෙන් ගෞරවාර්ථය භාවිත කෙරෙන අවස්ථා ද නැත්තේ නොවේ. එහෙත් එය වර්තමානයේ විරලය.

සිය දියණියගේ හෝ පුතාගේ පුතා මුනුබුරා, මුනුපුරා, මුනුඹුරා වෙයි. ඇතැම්විට සංඥා නාම සහිතව හිච්චි මුනුඹුරා, රං මුනුපුරා, ලොකු මුනුබුරේ ආදී වශයෙන් හැඳින්වෙයි. සිය දියණියගේ හෝ පුතාගේ දියණිය මිණිබිරියයි. මිණිපිරිය, මිඩිබිරිය වන අතර ඔවුන්ගේ දූ දරුවන් මී මුණුබුරු - මී මිණිබිරියෝ වෙති.

මේ සියලු ඥාතීත්වයන් ගොඩ නැගෙන්නේ පුරුෂයෙක් හා ස්ත්‍රියක් විවාහ වීමෙන් ඔවුන්ගේ දෙමාපියන් සහෝදර සහෝදරියන් දුවා දරුවන් සහ ඔවුන්ගේ දරුවන් ආදී වශයෙන් ඥාතී පරම්පරා කිහිපයක එකතුවෙනි. අත්තා, මුත්තා, නත්තා, පනත්තා, කිත්තා, කිරි කිත්තා, කිරි කෑ මුත්තා ආදී වශයෙන් හත් මුතු පරම්පරාවන් ගැන කියවෙයි. දේව මැදි හත් පත්තුවේදී හත් මුතු පරම්පරාව වන්නේ තාත්තා, කිරි අත්තා, මුත්තා, පනත්තා, කිරි කිත්තා සහ කිරි කෑ මුත්තාය. එහෙත් ඒ අයගේ වෙනත් ඥාතීත්වයන් පිළිබඳව විශේෂ ව්‍යවහාරයන් දක්නට නොලැබෙයි. ඇතැම් තැනෙක පරම්පරා අතීතය දිගු වෙයි.

ආන්තික සටහන්

1 මානෑව, කේ. බී. ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 2008) - 156

2 ලොකුහේවා, සඳරුවන්, බින්තැන්නේ සිංහලය, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2007) - 133

3 එම - 133

4 එම - 133

5 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 128

6 මානෑව, කේ. බී., ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 220

7 එම - 51

8 එම - 51

9 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976) - 225

10 මානෑව, කේ. බී., නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 225

11 මානෑව, කේ. බී., ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 51

12 එම -220

13 පීරිස්, රැල්ෆ්, සිංහල සමාජ සංවිධානය. (කොළඹ: සීමා සහිත සමන් ප්‍රකාශකයෝ, 1964) - 227

14 මානෑව, කේ. බී.ද ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 217

15 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

16 කහඳගමගේ, පියසේන, දිගාමඩුලු ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992) - 11

17 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

18 මානෑව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 86

19 එම - 43

20 එම - 262

21 එම - 43

22 දිසානායක, මුදියන්සේ, දෙමළ හත්පත්තුවේ ජනවහර., (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002) - 22

23 එම - 22

24 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976) - 127

25 මානෑව, කේ. බී., ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 217

26 එම - 215

27 එම - 15

28 කහඳගමගේ, පියසේන, දකුණු පළාතේ කතාබහ, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002) - 119

29 මානෑව, කේ. බී. ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 215

30 එම - 215

31 එම - 222

32 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

33 කුමාරසිංහ, සරච්චන්ද්‍ර, දේව මැදි හත් පත්තුවේ ජනවහර. (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2005) - 17

34 පානදුර ප්‍රදේශයේ භාවිත වන වදනකි.

35 කුමාරසිංහ, සරච්චන්ද්‍ර, දේව මැදි හත් පත්තුවේ ජනවහර. (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2005) - 17

36 සද්ධර්මරත්නාවලිය, ජයතිලක, ඩී.බී. සංස්කරණය (කොළඹ: ලංකාභිනව විශ්‍රැත මුද්‍රණය,) 136

37 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය (කොළඹ සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

38 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976) - 126

39 මානෑව, කේ. බී., ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 180

40 එම -223

41 මානෑව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 46

42 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

43 කහඳගමගේ, පියසේන, දිගාමඩුලු ජනවහර (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992) - 15

44 මානැව, කේ. බී. ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 223

45 දිසානායක, මුදියන්සේ, දෙමළ හත්පත්තුවේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002)-22

46 මානැව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 45

47 කහඳගමගේ, පියසේන, දිගාමඩුලු ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992) - 15

48 දිසානායක, ජේ. බී, උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 127

49 මානැව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 15

50 ලොකුහේවා, සඳරුවන්, බින්තැන්නේ සිංහලය, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2007) - 134

51 එම - 134

52 දිසානායක, ජේ. බී., උඩරට සිංහලය, (කොළඹ: සී/ස ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, 1976)- 126

53 මානැව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 45

54 කුමාරසිංහ, සරච්චන්ද්‍ර, දේව මැදි හත් පත්තුවේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2005) - 45

55 මානැව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2001) - 48

56 එම - 48

57 එම - 55

58 කහඳගමගේ, පියසේන, දිගාමඩුලු ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ 1992) - 13

59 සද්ධර්මරත්නාවලිය, ඩී. බී. ජයතිලක, සංස්කරණය, (කොළඹ: ලංකාභිනව විශ්‍රුත මුද්‍රණය) - 399

60 එම - 368

61 මානෑව, කේ. බී. ලග්ගල ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2008) - 221

62 එම - 90

63 එම - 221

64 මානෑව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ 2001) - 210

65 ලොකුහේවා, සඳරුවන්, බින්තැන්නේ සිංහලය, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ 2007) - 139

66 මානෑව, කේ. බී, නුවර කලාවියේ ජනවහර, (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ 2001) - 11

විවාහ සංකල්ප පිළිබඳ ප්‍රවේශයක්

සහය කථිකාචාර්ය නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි

මානව සමාජයේ දීර්ඝ පැවැත් ම උදෙසා බලපානු ලබන ප්‍රබල සාධකයක් ලෙස විවාහය යන්න සැලකිය හැකි ය. මෙය සමාජය ශිෂ්ට වීමත් සමග ගොඩනැගුණු සමාජීය සංස්ථාවක් වන අතර මෙයට ම ආවේණික වූ සාරධර්මයන්ගෙන් යුක්ත වූවකි. විවාහය යන්න සරල ව හඳුන්වන්නේ නම් කාන්තාවක සහ පුරුෂයෙකු අතර ඇතිවන නීත්‍යනුකූල බැඳීමක් ලෙස විවරණය කළ හැකි ය. ජාතකට්ඨකථාවට අනුව විවාහය නම් ආවාහ විවාහ සම්පන්න බවයි. විවාහය යන්නට පර්යාය පද වශයෙන් සරණ මංගල්‍ය, කසාද බැඳීම, කරකාර බන්ධනය, යුගදිවියට ඇතුළු වීම, මඟුල, පෙළවහ, පවුල් වීම, හිරයක් ගැනීම, මඟුල් තුලාව ආදී පද භාවිත කෙරේ. ඉතාලි, පෘතුගීසි භාෂාවල Casa යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ ගෘහය යන්නයි. Casados යනු ගෘහය නඩත්තු කරන්නා ය. Casar යනු විවාහයට පත් වූ යන්නයි. ඒ අනුව කසාද යන සිංහල වචනය ජනවහරට පැමිණ ඇති බව උපකල්පනය කළ හැකි ය. ලොව වසන සියලු සතුන්ට පොදු වූ මූලික අවශ්‍යතාවන් කිහිපයක් මානව විද්‍යාඥයන් විසින් හඳුනාගෙන ඇත. ඒවා නම්

- ❖ පිපාසය
- ❖ කුසගින්න
- ❖ නින්ද
- ❖ ලිංගිකත්වය

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

ආදිය යි. මෙහිදී මිනිසාට ලිංගික තෘප්තිය සඳහා වන නෛතික අයිතිවාසිකම විවාහය තුළින් හිමි වේ. කෙසේ නමුදු සමාජය තුළ දක්නට ලැබෙන ක්‍රියාකාරී සමාජ සංස්ථාවක් වන විවාහය පිළිබඳ විශ්වීය අර්ථකථනයක් ඉදිරිපත් කිරීම ඉතා අපහසු ය. මන්ද යත් ඒ පිළිබඳ ජීව විද්‍යාත්මක, සමාජ විද්‍යාත්මක, මනෝවිද්‍යාත්මක අර්ථකථන එකිනෙකට වෙනස් බැවිනි. බ්‍රිතාන්‍ය මානව විද්‍යා සංගමයේ ප්‍රකාශයක් වන Note and queries on Anthropology හි දැක්වෙන පරිදි එක් මිනිසෙකු හා එක් ගැහැනියක අතර ඇතිවන සම්බන්ධතාවේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ගැහැනිය බිහි කරන දරුවන් නීත්‍යානුකූල යැයි සමාජය පිළිගැනීම විවාහය යි. මෙයින් ගම්‍ය වන්නේ විවාහක බව හෙවත් දරුවන් නීත්‍යානුකූල වීම සමාජ සාරධර්මයක් ද වන බවයි. මේ පිළිබඳ අදහස් දක්වන කැතලින් ගොග් විවාහය යනු එක් ස්ත්‍රියක් හා එක් පුරුෂයෙකු හෝ පුරුෂයන් වැඩි ගණනක් අතර පවත්නා ලිංගික සමබන්ධතා තුළින් දරුවන් ලබා ගැනීමයි. යනුවෙන් අදහස් දක්වා තිබේ. මේ අදහසින් ගම්‍ය වන්නේ විවාහයේදි එක් ස්ත්‍රියක් පුරුෂයන් කිහිප දෙනෙකු සමග ලිංගික සබඳතා පැවැත්වූ බවයි. ඊ.ඒ. වෙස්ටර් මාර්ක් සඳහන් කර ඇත්තේ පුරුෂයන් එක් අයෙකු හෝ වැඩි ගණනක් ස්ත්‍රීන් එක් අයෙකු හෝ වැඩි ගණනක් සමග සමාජ අනුමත ආකාරයේ සම්බන්ධතා පවත්වා නීත්‍යානුකූලව පිළිගත් දරුවන් බිහිකිරීම විවාහය ලෙසයි. ජී.පී. මර්ඩොක් සඳහන් කරන ආකාරයට සමලිංගික නො වන පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු අතර පවත්නා සාපේක්ෂ ලෙස ස්ථිර ලිංගික සම්බන්ධතාවක් මෙන් ම ආර්ථිකමය වශයෙන් ශ්‍රම විභජනයක් අනුගමනය කිරීම විවාහය යි. විවාහය පිළිබඳ වැදගත් නිර්වචනයක් ඉදිරිපත කරන විලියම් හෙල්සි විවාහය වනාහී කුටුම්භ හෝ පවුලක් ස්ථාපිත කිරීමේ සහ දරුවන් හදා වඩා ගැනීමක් උදෙසා පැවැත්වෙන සමාගමක් යනුවෙන් අදහසක් දක්වයි. මෙම නිර්වචනය තුළින් විවාහයේ මූලික පරමාර්ථ දෙකක් සොයාගත හැකි ය.

01. කුටුම්භයක් ස්ථාපිත කර ගැනීම.

02. දරුවන් බිහිකර ගැනීම.

ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය පුස්තකාලය

යනාදිය යි. කෙසේ නමුදු විවාහය එක්තරා ආකාරයකට ජීව විද්‍යාත්මක සංසිද්ධියකි. ඒ තුළ විවිධ සාරධර්ම, ප්‍රතිමාන දක්නට ලැබේ. මේ පිළිබඳ ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කළ ඊ.ආර්. ලෙන්ච් සඳහන් කර ඇත්තේ අප කළ යුත්තේ විවාහය සම්බන්ධ නිර්වචනයක් සොයනවාට වඩා විවාහය තුළින් බිරිඳටත් සැමියාටත් පැවරෙන අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීම බවයි. ඒ අනුව ඔහු විවාහයට අදාළ අයිතිවාසිකම් දහයක් මෙසේ ඉදිරිපත් කර ඇත.

01. ගැහැනියගේ දරුවාට නීත්‍යානුකූල පියෙකු ලැබීම.
02. පුරුෂයාගේ දරුවන්ට නිත්‍යානුකූල මවක ලැබීම.
03. ස්ත්‍රියගේ ලිංගික ඒකාධිකාරය පුරුෂයාට ලැබීම.
04. පුරුෂයාගේ ලිංගික ඒකාධිකාරිය ස්ත්‍රියට ලැබීම.
05. ස්ත්‍රියගේ ගෘහස්ථ හෝ අනෙකුත් ශ්‍රම සේවාවන්හි පූර්ණ ඒකාධිකාරී අයිතිය පුරුෂයාට ලැබීම.
06. පුරුෂයාගේ ගෘහස්ථ හෝ අනෙකුත් ශ්‍රම සේවාවන් හි පූර්ණ ඒකාධිකාරී අයිතිය ස්ත්‍රියට ලැබීම.
07. ස්ත්‍රියට අයිති දේපළ හෝ තමාට ඉදිරියේදි ලැබීමට ඇති දේපළ පිළිබඳ අයිතියක් පුරුෂයාට දිම.
08. පුරුෂයාට අයිති දේපළ හෝ තමාට ඉදිරියේදි ලැබීමට ඇති දේපළ පිළිබඳ අයිතියක් ස්ත්‍රියට දිම.
09. විවාහයෙන් උපත ලබන දරුවන්ගේ යහපත වෙනුවෙන් හවුල්කාර/සාමූහික දේපළක් ගොඩ නැගීම.
10. පුරුෂයාගේ හෝ ස්ත්‍රියගේ සහෝදරයන් අතර සමාජීය වශයෙන් සැකිල්ලට ගන්නා ඥාතීත්වය සාම්‍යයක් ගොඩ නැගීම යි.

විවාහය පිළිබඳ සුවිශේෂි තොරතුරු ගණනාවක් බෞද්ධ දර්ශනය තුළ ද අන්තර්ගත වේ. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දැක්වෙන පරිදි ලිංගිකත්වය පදනම් කර ගනිමින් විවාහයේ ආරම්භය සිදුව තිබේ. ජීව විද්‍යාත්මක, මනෝවිද්‍යාත්මක, ආචාරවිද්‍යාත්මක පදනමක් ඇසුරින් විවාහය පිළිබඳ නිර්වචනය කරන බුදු දහම ආධ්‍යාත්මික

ගුණය හා සාධනීය ප්‍රතිපත්ති මත විවාහයේ සාර්ථකත්වය රඳා පවතින බව උගන්වයි. බුදු දහමට අනුව විවාහය කොටස් හතරක් යටතේ වර්ග වෙයි. එම වර්ග කිරීමේ පදනම වන්නේ ප්‍රතිපත්තියන් විවාහ ජීවිතය ගත කරන ආකාරය යි.

01. දෙදෙනාම දුශ්ශීල ද ලෝභයෙන් යුක්ත ද පරිභව කෙරේ ද ඒ අඹුසැමි දෙදෙන මළ කඳක් මළ කඳක් හා සමග ව වාසය කිරීමට සමාන ය.

02. ස්වාමියා දුශ්ශීල ද මසුරු ද පරිභව කෙරේ ද භාර්යාව සිල්වත් ද පහ වූ මසුරුකම ඇත්තේ ද එය දෙවඟනක් මළ කඳක් බඳු වූ ස්වාමියෙකු සමග වාසය කිරීමකට සමාන ය.

03. සැමියා සිල්වත් ද යාචක ජනයාගේ වචන දන්නේවේ ද පහ වූ මසුරු මළ ඇතියේ ද භාර්යාව දුශ්ශීල වේ ද තද මසුරු පරිභව කරයි ද එය මළ කඳක් දෙවියෙකු සමග වාසය කිරීමක් හා සමාන ය.

04. දෙදෙනාම ශ්‍රද්ධාවන්ත ද යාචක ජනතාවගේ වචන දනී ද සංයමයෙන් යුක්ත වූවාහු ද ධාර්මික ජීවිකාවෙන් යුක්ත වූව ද ඔවුනොවුන් ප්‍රිය වචනයෙන් යුක්ත ද ඒ අඹුසැමි දෙදෙනා දෙවියෙක් දෙව්දුවක් හා වාසය කිරීමක් හා සමාන ය.

මෙයට අමතර ව විවාහ ජීවිතය සාර්ථක අයුරින් පවත්වා ගැනීම සඳහා කාන්තාව හා පුරුෂයා යන දෙපස සමාන විය යුතු කරුණු හතරක් ද බුදු සමය අවධාරණය කරයි.

01. සම ශ්‍රද්ධා

02. සම සීල

03. සම ත්‍යාග

04. සම පඤ්ඤා

එසේම විනය පිටකයේ ද සාර්ථක විවාහ ජීවිතයකට පදනමක් ලෙස ගත හැකි සම අවස්ථා හතක් ගැන එයි.

01. රූපය (අභිරූප)

02. සිත්ගන්නා බව (දස්සනීය)

03. ප්‍රියමනාප බව (පසාද)

04. පඤ්ඤාවන්ත බව (මේධාවිනී)

05. අධ්‍යාපනය (පණ්ඩිත)

06. දක්ෂ බව (දක්ඛා)

07. කම්මැලි නො වීම (අනලසා)

යනාදිය යි. මෙයට අමතර ව සිඟාලෝවාද සූත්‍රයේදී ද විවාහාපන්න යුවළක් විසින් එකනෙකාට ඉටුකළ යුතු යුතුකම් පිළිබඳව ද තොරතුරු එයි. මෙම සියලු ඉගැන්වීම්වලින් තහවුරු වන ආකාරයට එකනෙකා අතර අන්‍යෝන්‍ය විශ්වාසය මුල් කර ගනිමින් දූ දරුවන් හදාවඩා ගනිමින් සාර්ථක යුගදිවියක් ගත කිරීම බුදු දහමේ විවාහයේ අරමුණු ලෙස දකින බව පැහැදිලි වෙයි.

විවාහය යන සංකල්පය හා බැඳුණු තවත් සුවිශේෂී සංස්ථාවක් ලෙස පවුල යන ඒකකය ද හඳුනා ගත හැකි ය. පවුල් සංස්ථාවේ ශක්තිමත් බව මෙන් ම සාර්ථකත්වය ද රඳා පවතින්නේ විවාහයේ ඇති බැඳීම පාදක කර ගෙන ය. විවිධාකාර සමාජවල පවුල් ඒකක ගණනාවක් පිළිබඳ අධ්‍යයනය කළ ජී.ජී. මර්ඩොක් පවුල සතුව පවතින ප්‍රධාන කාර්යයන් හතරක් පෙන්වා දෙයි.

01. පොදු වාසස්ථානය

02. ආර්ථික සහයෝගී බව

03. ලිංගික කෘත්‍ය

04. අධ්‍යාපනය ආදිය යි.

මෙවැනිම අදහසක් ඉදිරිපත් කරන රොනල්ඩ් ප්ලෙන්බර් පවුල හා බැඳුණු කාර්යයන් හතරක් පිළිබඳ අදහස් දක්වයි.

01. ආරක්ෂණ කෘත්‍ය

02. නීතිමය කෘත්‍ය

03. වින්දනාත්මක කෘත්‍ය
04. ආගමික කෘත්‍ය

වශයෙනි. මේ සියල්ලෙන් ගම්‍ය වන්නේ පවුල තුළදී අඹුසැමියන් සහයෝගයෙන් වාසය කිරීම, යහපත් ආර්ථික තත්ත්වයක් ගොඩනගා ගැනීම, දූ දරුවන්ට රැකවරණය සැලසීම ආදි වගකීම් ගණනාවක් පවුල තුළින් අපේක්ෂා කරන බවයි.

විවාහය පිළිබඳ ඇති සංකල්ප අධ්‍යයනයේදී විවාහයේ අරමුණු ගැන ද විමර්ශනය කළ යුතු ය. සමාජයේ දීර්ඝ කාලීන පැවැත්මට මෙන් ම සුභසිද්ධිය සඳහා පදනමක් ලෙස සැලකිය හැකි විවාහයේ අරමුණු ගණනාවක් දක්නට ලැබේ. මෙම අරමුණු තුළ පෞද්ගලික මෙන් ම සමාජීය අපේක්ෂාවන් ද දක්නට ඇත. ඒ අතර

01. දරුවන් ප්‍රජනනය
02. තම ලිංගික අපේක්ෂාවන් ඉටුකර ගැනීම
03. ආදරය හා සෙනෙහස බෙදා ගැනීම
04. උසස් සමාජ තත්ත්වයක් ගොඩනගා ගැනීම
05. තම දේපළ ආරක්ෂා කරගැනීම
06. අන්‍යෝන්‍ය ලෙස සහයෝගයෙන් කටයුතු කිරීම

ආදිය විවාහයේ මූලික අරමුණු ලෙස දැක්වීමට හැකි ය. ජීවිතයේ අරමුණු පිළිබඳ සඳහන් වන වෛදික සාහිත්‍යයේ අර්ථ, ධර්ම, කාම, මෝක්ෂ යන සම්පත් ලබා ගැනීම වැදගත් ලෙස දක්වා ඇත. මෙම සියලු සම්පත් ළඟාකර ගැනීමට නම් විවාහය ප්‍රබල සාධකයකි. ඍග් වේදයට අනුව විවාහයේ පරමාර්ථ ද්විත්වයකි. එනම්,

01. දෙවියන් සඳහා යාග කිරීම
02. ප්‍රජාව සඳහා පුතුන් ගොඩ නැගීම ආදිය යි.

සෙනෙහස හා සහයෝගය ආදරය මුල් වී ගොඩ නැගෙන විවාහය යන්නට අරුත් එක් කරන ව්‍යවහාරයක් පොදු සමාජය තුළ එයි. එනම්,

වි - විශ්වාසය

වා - වාසනාව

හ - හදවත් බැඳීම

ය - යහපැවැත්ම

ආදි ලක්ෂණයි. මෙමගින් ද අර්ථවත් වන්නේ විවාහයේ අරමුණ සකලාභිවෘද්ධියන් ඇතිකර ගැනීම බවයි. මෙම සියලු කරුණු සැලකිල්ලට ගැනීමේ දි විවාහයේ අරමුණු කිහිපයක් මෙලෙසින් දැක්වීමට පුළුවන.

01. ආදර අවශ්‍යතාව ඉටුකර ගැනීමට

02. ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීම

03. දරුවන් හදා ගැනීම

04. ආරක්ෂණ අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ කර ගැනීමට

05. මූල්‍යමය අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමට

06. මානසික අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමට ආදිය යි.

විවාහය සහ බැඳුණු සංකල්ප විග්‍රහයේදි විවාහ වර්ග පිළිබඳව ද කෙටියෙන් නමුදු අධ්‍යයනය කළ යුතු ය. අතීතයේ විවාහ වර්ග හතරක් තිබූ බව සඳහන් වෙයි. නමුත් ලක්දිව ක්‍රියාත්මක වී ඇත්තේ ඉන් කිහිපයකි. ඒවා නම්,

01. ප්‍රජාපතී විවාහය (පියාගේ කැමැත්තට අනුව සුදුසු අයෙකුට තම දියණිය විවාහ කරදිම)

02. අසුර විවාහය (මානාලියටත් ඇගේ දෙමාපියන්ටත් ත්‍යාග පුද පඬුරු දි දියණිය විවාහ කර ගැනීම)

03. ගාන්ධර්ව විවාහය (මනාල මනාලියගේ සිතැගි පරිදි ප්‍රේමය මුල්කරගත් විවාහය)

04. බ්‍රාහ්මණ විවාහය (දෑවැද්ද දි දියණිය විවාහ කර දීම)

ආදිය යි. එසේම බෞද්ධ මූලාශ්‍රයවල විවාහය කොටස් තුනක් යටතේ දක්වා ඇත.

- දෙමාපියන්ගේ ආශිර්වාදයෙන් කෙරෙන විවාහය
- ස්වයංවර විවාහය
- ගාන්ධර්ව විවාහය

යනුවෙනි. මෙයට අමතර ව මධ්‍යතන ලක්දිව ක්‍රියාත්මක වූ මූලික විවාහ ක්‍රම තුනකි.

- දිග විවාහය
- බින්න විවාහය
- ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා විවාහය

මෙයින් දිග විවාහය විවාහය අවසානයේ පදිංචි ස්ථානය, දේපළ ආදි දේ මූලික කරගෙන සිදු කර ඇත. ඒ අනුව කාන්තාව තම ස්වාමියාගේ නිවසේ පදිංචි වීමෙන් මෙම විවාහ ක්‍රමය ගොඩනැගී ඇත. මෙසේ දිග විවාහයක් කරගත් විට කාන්තාවගේ පිය උරුමය අහිමි වීම උඩරට නීතියට අනුව සිදුවන්නකි. 1938 අංක 38 දරණ උඩරට නීති ප්‍රකාශය සංශෝධනය ට අනුව දිග විවාහයකින් පියා සතු වස්තුව දුවට අහිමි වන අතර එහෙත් පූර්ණ නීතියට අනුව දිග ගිය දුවට පියා සතු දේපළ ලබා ගැනීමේ ක්‍රම තිබුණි. පියාගේ ජීවිත කාලය තුළදී යම් අවාසනාවන්ත හේතුවක් උඩ ඇයට ආපසු ඒමට සිදු වූ විට තඩත්තු ලැබීමට ඇය හිමිකාරියක් වේ.

බින්න විවාහය යනු මනමාලිගේ නිවසේ පදිංචියට මනාලයා පැමිණීම යි. මෙය මාතෘවාසික විවාහ ක්‍රමයකි. මෙහිදී පුරුෂයා ස්වාමියාට වඩා සේවකයෙක් බවට පත්ව ඇත. මෙම විවාහ ක්‍රමය සඳහා බලපානු ලැබූ සාධක කීපයකි.

01. මනාලියගේ පාර්ශ්වයට පුතෙකු නො මැතිකම.

02. පවුලේ රක්ෂාවරණයට වෙනත් පිරිමියෙකු නො වීම.

03. මනාලිය වෙනුවෙන් පියාගෙන් යමක් මනාලියට දීමට නො හැකි වීම.

ආදි සාධක යි. ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා විවාහය සාම්ප්‍රදායික විවාහ ක්‍රම අතුරින් බහුලවම ක්‍රියාත්මක වී ඇත. එබැවින් මේ පිළිබඳ විවිධ විවරණ නොයෙකුත් ග්‍රන්ථ තුළ අන්තර්ගතව පවතී යි. මේ පිළිබඳ සිංහල ජනකවියේ ද මෙසේ එයි.

වැහි දිය අයිති ගං හෝ ඇළ සමුදුරටයි
මල් පැණි අයිති වට ගුමු දෙන බඹරාටයි
මී රා අයිති කිතුලේ කළ වැද්දාටයි
නෑනා අයිති කාට ද මස්සිනාටයි

මෙයට අමතරව ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතිය තුළ විවාහ ක්‍රම කිහිපයක් පැවතී ඇත. එනම්,

- බහු පුරුෂ විවාහය
- බහු භාර්යා විවාහය
- සමගි විවාහය ආදි වශයෙනි.

මේ අයුරින් නූතන සමාජ ඒකකය තුළ දක්නට ඇති වඩාත් සුවිශේෂී සාංස්ථාවක් වන විවාහ සාංස්ථාව පිළිබඳ ඇති සමාජ, මනෝවිද්‍යාත්මක කරුණු විග්‍රහ කර ඇති අතර ඒ ඒ යුගවල පැවති අවශ්‍යතා මෙන් ම සමාජ බලපෑම් නිසා ද මෙම සංකල්පයන් වර්තමානය වන විට ශීඝ්‍ර වෙනස්කමකට පත්ව ඇති බව ද සඳහන් කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1 අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ග, චතුසංවාස සූත්‍රය.

2 අලවත්ත ශ්‍රී ප්‍රේමදාස, (2004) පැරණි සිංහල විවාහ සංස්කෘතිය, ඇස්. ගොඩාගේ සහ සමාගම, කොළඹ 10,

3 කුමාර හේමන්ත එන්.වී.ජී.ඒ., (2008) සමාජ විද්‍යාව මූලික සංකල්ප හා ක්‍රමවේදය, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, බොරැල්ල.

4 චන්ද්‍රසිරි හිමි, ලියනේගම. (2006) හෙළ සිරිතයි විවාහයයි. කර්තෘ ප්‍රකාශන.

5 ජයතුංග නදිරා, (2005) විවාහය පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක විමසුමක්, සමන්ති ප්‍රකාශකයෝ, ජා ඇල.

6 පීරිස් , රැල්ෆ්., (1964) සිංහල සමාජ සංවිධානය, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව.

7 සේනාරත්න, ජී.එම්., (2001) ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික දායාද, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ,

ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාවාස

මහාචාර්ය ආර්. එම්. කේ රත්නායක

ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය ගොවි ජනතාව හා බැඳී පැවති මානව ජනාවාසවල අතීතය පසුගිය වසර 2500 කට තරම් ඈත ඉතිහාසයකට දිවයයි. එතැන් සිට මේ දක්වා තත්ත්වය විමර්ශනය කරන විට බොහොමයක් මිනිසුන් ජීවත් වන්නේ කුඩා ගම්මානවල කෘෂිකාර්මික කටයුතුවල නිරත වෙමිනි. සාම්ප්‍රදායික කෘෂිතාක්ෂණය හා ජීවන රටාව සලකා බලන විට ජල සම්පත හා බැඳුණු ජනාවාස වර්ග දෙකක් ප්‍රධාන වශයෙන් පවතියි. ඒ වියළි කලාපීය ජනාවාස හා තෙත් කලාපීය ජනාවාස වශයෙනි.

ශ්‍රී ලංකාවේ වැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබෙන ජනාවාස වන්නේ වී වගාව මත සංකේන්ද්‍රනය වූ ග්‍රාමීය ජනාවාස යි. මෙවැනි වූ ග්‍රාමීය ජනාවාස ඇතැම් විට මාර්ග දිගේ ව්‍යාප්තව පවතින අතර ඇතැම් තැන්වල කුඩා කඩ කිහිපයක් ද සහිතව ඒකරාශී වූ ස්වභාවයක් ගනියි. මෙවැනි ජනාවාස බොහෝ විට පවතින්නේ කුඩා හැම්ලට් ලෙස වන අතර ඒවා බොහොමයක් වී වගාව මත පදනම් ව ඇත.

ශ්‍රී ලංකවේ ජනාවාසවල ඓතිහාසික තත්ත්වය

ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාවාස ව්‍යාප්තියේ ඓතිහාසික තත්ත්වය විමසා බැලීමේදී ආරම්භක ජනාවාස වයඹ දිග හා ගිනිකොණ දිග ප්‍රදේශවලින් ආරම්භ වී පසුව රටපුරා ව්‍යාප්ත වූ ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කරයි. ඉන්දියාව හා අරාබියේ සිට මුතු, මැණික් සොයා පැමිණි වෙළෙඳුන් නවාතැන් ගැනීමෙන් ජනාවාස ආරම්භ වූ

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

බවට ඇතැම් මූල ග්‍රන්ථවල සඳහන් වේ. එමෙන්ම පසු කාලීනව මැණික් ඇතුළු වෙළඳ ද්‍රව්‍ය සොයා පැමිණි වෙළෙඳුන් ගිනිකොණ දිග හා දකුණු ප්‍රදේශවලට ද පැමිණි බවට ද සාක්ෂි පවතී. වලවේ ගංමෝය මෙයට උදාහරණයකි. එමෙන්ම කජරගාම, චන්දන ගාම වැනි දකුණු ප්‍රදේශයේ පැවති පැරණි ජනාවාස මීට හොඳම නිදසුන් වේ.

ක්‍රි:පූ: 4 වන ශත වර්ෂයේ දී ශ්‍රී ලංකාව තම්බපණ්ණිය ලෙස හඳුන්වා ඇති අතර විජය ලංකාවට පැමිණෙන විට මෙරට ජනාවාස වී පැවති බවට කුවේණිය මගින් මොනවට පැහැදිලි වේ. එමෙන්ම එම කාල වකවානුව වන විටත් රට මැදින් වෙළඳ මාර්ගයන් පැවති බවට සාධක පවතී. පසුව මුතු හා මැණික් සොයා මන්නාරම් ප්‍රදේශයෙන් පැමිණි වෙළෙඳුන් නිරිත දිග ප්‍රදේශවල ජනාවාස පිහිටුවන්නට ඇත. ක්‍රි.පූ 6 වන සියවස වන විට මන්නාරම් ප්‍රදේශයෙන් (මහාතිත්ථය) ලක්බිමට පැමිණ වෙළෙඳුන් රට අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශවලට ගොස් ඇත.

ක්‍රි:පූ: 6 වන සියවසේ විජයගෙන් ඇරඹි නව ජනාවාස උපතිස්සගාම, උරුවෙල, විජිතනගර ආදි වශයෙන් නම් කර ඇත. මේ කාලවකවානුව වන විට බොහෝ දුරට ජනාවාස පැවතියේ යාපනය, මන්නාරම ඇතුළු වයඹ දිග වෙරළ තීරයෙන් කැලණිය, හා වළවේ ගංමෝය අසල ප්‍රදේශයත් පමණි. ක්‍රි:පූ 4 වන සියවස වනවිට අනුරාධපුර යුගය ඇරඹීමත් ජනාවාස වයඹ සිට රට අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශ දක්වා සංක්‍රමණය වීමත් ගිනිකොණ දිග වෙරළ තීරය හා ඊසාන දිග ප්‍රදේශ ජනාවාස වීමත් සිදුවිය. (කුඩා වැල්ලේ ධීරානන්ද කල්‍යාණවංශ, 1967).

අනුරාධපුර යුගය ප්‍රථම භාගයේ ගංගා නිම්න පදනම් කරගත් ජනාවාස හා මාතලේ, නුවර, අනුරාධපුර වැනි ප්‍රදේශත් නැගෙනහිර - ගිනිකොන දිග හා ඊසාන දිග ප්‍රදේශත් බහුලව ජනාවාස විය. අනුරාධපුර යුගය අවසන් භාගය වන විට නිරිතදිග වෙරළ තීරය හා රත්නපුර, කෑගල්ල, කොළඹ, ගාල්ල, කළුතර, ගම්පහ වැනි ප්‍රදේශ ජනාවාස වීම ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාවාස වීම ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාවාස සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන විට කැපී පෙනෙයි.

පොළොන්නරු යුගයේදී රට අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශ බොහෝ සේ ජනාවාසව පැවති අතර නගර නාම හා ග්‍රාම නාම භාවිතය පැහැදිලිවම සඳහන්ව පැවතිනණි. පොළොන්නරු යුගයේදී මාඝගේ ආක්‍රමණයත් සමග උතුරු හා උතුරු මැද ප්‍රදේශ සම්පූර්ණයෙන්ම ඔහුගේ ග්‍රහණයට නතු වීමත් සමගම ජනාවාස නිරිත දිග දෙසට සංක්‍රමණය විය. විශේෂයෙන් දඹදෙණිය, කුරුණෑගල, කෝට්ටේ, නුවර, සීතාවක වැනි ප්‍රදේශවලට රාජධානි ගමන් කිරීමත් සමගම ජනාවාස ද එවැනි දිශානුගත වීමක් හඳුනාගත හැකිය. මෙලෙස සිංහල රාජධානි නිරිතදිග දෙසට ක්‍රමයෙන් ගමන් කිරීම රාජධානි වෙනස්වීමත් සමග ඇරඹිණි.

ක්‍රි ව 1590 වන විට කන්ද උඩරට රාජධානිය ආරම්භ වූ අතර මෙ වන විට ජනාවාස බහුලව නිරිත දිග හා කන්ද උඩරට ප්‍රදේශවලට කේන්ද්‍රගතව පැවතිණ. ක්‍රි.ව 1505 වනවිට පෘතුගීසි යුගය ඇරඹි අතර ඒ අනුව දකුණු මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ වෙළඳ මධ්‍යස්ථාන ලෙස වර්ධනය වීම සිදුවිය.

ලන්දේසි යුගයේදී ශ්‍රී ලංකාවේ බොහෝ වෙරළාශ්‍රිත ප්‍රදේශ හා ගංගා මෝය ආශ්‍රිත ප්‍රදේශ හා කන්ද උඩරට ප්‍රදේශ ජනාවාස වී පැවතිණි. ඉත්පසු 1776 දී ඉංග්‍රීසින්ගේ බලපෑමට යටත්ව ශ්‍රී ලංකාව පැවති අතර කොළඹ, ගාල්ල, ත්‍රිකුණාමලය, යාපනය වැනි ප්‍රදේශ වරාය මධ්‍යස්ථාන ලෙස වර්ධනය වීම කැපීපෙනෙන ලක්ෂණයකි. මේ වකවානුව වනවිට වර්තමානයේ භාවිත වන බොහොමයක් ග්‍රාම නාම සහ නගර නාම පැවති බවට සාක්ෂි පවතියි. එමෙන් ම ඉංග්‍රීසි යුගය වනවිට සමස්ත ශ්‍රී ලංකාවම ජනාවාසව පැවති අතර විවිධ කාර්යයන් සඳහා වෙන් වූ ජනාවාස ද හඳුනාගත හැකිය.

`මේ අනුව තොටුපළ ගම් ධීවර ගම් පතල් ගම් ගොවි ගම් ආකාරයේ ගම් ආදී වශයෙන් විවිධ කාර්යයන් මත පදනම් වූ ගම්මාන පැවති අතර වී වගාව හා පදනම් වූ බල ගම් නින්ද ගම් දේවාල ගම් ආදී වශයෙන් ද ගම්මාන හඳුනාගත හැකි විය. එමෙන් ම පිහිටීම හා ජනාවාස ඇති වූ ආකාරය මත හඳුනා ගනු ලැබූ ගම්මාන ද පවතියි. ඒ අනුව සාම්ප්‍රදායික ගම් නවීන

ගම් සමූපාකාර ගම් තරුණ ගම් හදබිම ජනාවාස මහවැලි ජනාවාස ගොවි ජනපද හා විවිධ ආපදා තත්ත්වයන් මත ඇති වූ ජනාවාසයන් ද ශ්‍රී ලංකාව තුළ පවතියි.

ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික ජනාවාස ඇතිවීම හා වර්ධනය

ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික ජනාවාසයන්හි ආරම්භය රාජ්‍යත්වයේ වර්ධනයත් සමග ඇති වූවක් වන අතර අනුරාධපුර රාජධානියෙන් ඇරඹි බවට සාක්ෂි පවතියි. එකල ශ්‍රී ලංකාව සම්පූර්ණයෙන් ජනාවාස වී නොතිබූ බැවින් හා සාම්ප්‍රදායික දිවි පැවැත්මක් ගතකල මිනිසුන් සඳහා නාගරික සේවාවන්ගේ අවශ්‍යතාවක් නොතිබුණි. සුළු වශයෙන් ලුහු කර්මාන්ත කිහිපයක් පැවති රාජධානිය තුළ නගරයේ සේවා සැපයීම බොහෝ විට සිදුව ඇත්තේ රජු සහ ඔහුගේ පිරිවර සඳහා පමණි. බොහෝ විට රජුගේ අණ පරිදි මහජන කැඳවීම් සිදුවන අතර එදිනට පමණක් නගරයට ඇතුළුවීමේ අවස්ථාව ප්‍රජාව වෙත පැවතිණ. එමෙන් එම නගරයෙහි ආරක්ෂිත බලකොටුවක් වූ අතර එය පැහැදිලිව ම භෞතික සීමාවන්ගෙන් වෙන්ව පැවතිණ. විවෘත භූමියක් දිය අගලක් හෝ විශාල තාප්පයකින් වටවූ භෞතිකමය වශයෙන් පැහැදිලිව ම වෙන් වූ ප්‍රදේශයක් ලෙස ද නගරය පැවතිණ.

අනුරාධපුර යුගයෙන් ඇරඹි නගර ඉන්පසු රාජධානිවල ගමන් මගත් වෙනස් වූ අතර බොහෝ විට පැවතියේ එක් ප්‍රධාන නගරයක් වීම විශේෂිත ලක්ෂණයකි. (අග නුවර) පමණි. මෙලෙස ඇති නාගරික ජනාවාස රාජධානි වෙනස් වීමත් සමග නැතිවිය. ඒ අනුව අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව, සීගිරිය, දඹදෙණිය, යාපහුව, කුරුණෑගල, ගම්පොළ, රයිගම, කෝට්ටේ, මහනුවර වශයෙන් වෙනස් විය.

ශ්‍රී ලංකාවේ නගර සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි වාර්තාවන් පවතින්නේ 1871 සිටයි. ඒ ඉංග්‍රීසි අධිරාජ්‍යවාදීන් විසින් කරන ලද ලංකාවේ ප්‍රථම සංගණනයේ සිටයි. එම සංගණන අවස්ථාව වන විටත් ලංකාවේ නගර පැවති අතර ඒවා නිල වශයෙන් නගර ලෙස පිළිගත් බවට සාක්ෂි නැත. විශේෂයෙන් 1955 දී ලංකාව

පෘතුගීසින්ගෙන් ඇරඹී යටත් විජිත කාල සීමාවන් තුළ ප්‍රධාන වරායන් ලෙස පැවති ගාල්ල, කොළඹ, ත්‍රිකුණාමලය හා යාපනය යන ප්‍රදේශ හරහා වෙළඳාම් කටයුතු ඇරඹිණ. මෙම වෙළඳාම් කටයුතු හා ඔවුනගේ පරිපාලනමය අවශ්‍යතාවන් වෙනුවෙන් පිහිටුවාගත් මධ්‍යස්ථාන නාගරික මධ්‍යස්ථාන වශයෙන් ක්‍රියාත්මකව පැවතිණ. මේ නිසා රාජධානිවලට පසු ශ්‍රී ලංකාවේ පැහැදිලිව ම නූතන ස්වරූපයේ නාගරික ජනාවාස ඇතිවීම තිරිත දිග හා දකුණු වෙරළ තීරයෙන් පැවති බවට සාධක පවතී. එලෙස ආරම්භ වූ නාගරික කාර්යයන් කරනු ලබන ජනාවාස ඉංග්‍රීසීන් විසින් 1796 මෙරට ඔවුන්ගේ යටත් විජිතයක් ලෙස අත්පත් කර ගැනීමෙන් පසු රට අභ්‍යන්තර ප්‍රදේශ දක්වා ව්‍යාප්ත කරලීම සිදුව ඇත්තේ වතු වගාවේ ආරම්භයත් සමගයි.

ඉංග්‍රීසීහු 1821 දී මුලින්ම කඳුකරයේ උස් බිම්වල කෝපි වගාව ආරම්භ කළහ. කෝපි වගාව ආරම්භ වීමත් සමග මහනුවර දක්වා අශ්ව කෝච්චි ධාවනයත් පසුව ක්‍රමයෙන් මහා මාර්ග දියුණුවීමත් ඇරඹිණි. 1853 වන විට හපුතලේ, නමුණුකුල වැනි ප්‍රදේශවලත් කෝපි වගාව ආරම්භ කළ අතර ඒ සමග ම මහා මාර්ග පහසුකම් ද දියුණු විය. 1880 වන විට කෝපි වගාවට ඇති වූ වසංගතයක් නිසා එය සහ මුලින් ම විනාශයට පත් වූ අතර 1890 දශකයේ අග භාගය වන විට තේ වගාව ඒ වෙනුවට ව්‍යාප්ත කරලීම සිදුවිය.

තේ හා කෝපි වගාවත් සමග මධ්‍යම කඳුකරය තුළ නගර බිහි වූ අතර බොහෝ විට එවැනි නගර අධිරාජ්‍යවාදීන්ගේ පරිපාලන මධ්‍යස්ථාන වශයෙන් පිහිටුවා ගන්නා ලදී. ඒ සඳහා 1892 වන විට ඉංග්‍රීසීන් විසින් සමහර කුඩා නගර ඇති කළ අතර 1898 වන විට ඒවා තව තවත් පුළුල් කරන ලදී. කෙසේ වෙතත් 1820 ගණන් වන විට මධ්‍යම කඳුකරය පුරා නගර ඇතිවීම වතු වගාව නිසාම සිදුවූවක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය.

කෙසේ වෙතත් 1871 ජන සංගණනය වන විට ශ්‍රී ලංකාවේ තිබූ නගර සංඛ්‍යාව 19 කි. දළ වශයෙන් 260000 පමණ නාගරික ජන සංඛ්‍යාවක් වාර්තා ගත වූ අතර නාගරීකරණ අනුපාතිකය

10.8% කි. එමෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරීකරණය දෙස විමසිලිමත්ව බැලීමේදී පෙනී යන්නේ නාගරීකරණය වීම සෙමෙන් වුවත් ක්‍රමවත් වර්ධනයක් දක්නට ලැබෙන බවයි. 1881 වන විට නගර සංඛ්‍යාව 20 ක් වූ අතර නාගරික ජන සංඛ්‍යාවට තවත් 20000 පමණ ප්‍රමාණයක් එකතු වී තිබිණ. එහෙත් නාගරීකරණ අනුපාතිකය 10.2% දක්වා අඩු විය. මෙවැනි තත්ත්වයන් ඇත් වන්නේ නාගරිකව වැඩි වන ජන සංඛ්‍යාවට වඩා වේගයෙන් ග්‍රාමීය ජන සංඛ්‍යාව වර්ධනය වන බැවිනි. මේ වන විට මුළු රටේ ජන සංඛ්‍යාවේ වර්ධන අනුපාතිකය 1.4%ක් වූ අතර නාගරික ජනගහන වර්ධනය 0.8% කි. එහෙත් 1891 වන විට රටේ මුළු ජන සංඛ්‍යා අනුපාතිකයට වඩා වැඩි වේගයකින් නාගරින ජනගහන වර්ධනයක් පැවතීම නිසා නගර සංඛ්‍යාත්මකව වැඩි නොවුණ ද නාගරික ප්‍රතිශතය 10.7% දක්වා වර්ධනය වී ඇත. ඉන් පසුව ක්‍රමයෙන් නගර සංඛ්‍යාව නාගරීකරණ අනුපාතිකය ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වීමේ ස්වභාවයක් සංගණන දත්ත පරීක්ෂා කිරීමෙන් පෙනී යයි.

වගුව 01

ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික ජනගහනය වර්ධනය 1871 - 2001 දක්වා

සංගණන වර්ෂය	නගර සංඛ්‍යාව	නාගරික ජනගහන ප්‍රතිශතය	මුළු ජනගහන වර්ධන ප්‍රතිශතය	නාගරික ජනගහන වර්ධන ප්‍රතිශතය
1871	19	10.8	1.40	00
1881	20	10.2	0.9	0.8
1891	20	10.7	1.7	1.4
1901	28	11.6	1.4	2.6
1911	37	13.2	0.9	2.7
1921	42	14.2	1.7	1.6
1931	42	13.9	1.5	1.5

1946	42	15.4	2.8	2.2
1953	43	15.3	2.6	2.8
1963	99	19.1	2.2	4.9
1971	135	22.4	1.7	4.2
1981	134	21.5	1.7	1.2
2001	55	16.5	1.3	1.9

මූලාශ්‍රය = ජනලේඛන හා සංඛ්‍යා ලේඛන දෙපාර්තමේන්තුව 1963 1971 1981 හා 2001

1901 දී නගර සංඛ්‍යාව 28 දක්වා වර්ධනය වූ අතර නාගරීකරණ ප්‍රතිශතය 11.6% විය.නාගරික වර්ධන අනුපාතය 28.8% ක වූ අතර ඒ සඳහා සමස්ත ජනසංඛ්‍යා වර්ධනයට (1.7%) වඩා නාගරික ජනගහනය වර්ධනය (2.6%) හේතු වී ඇත. ඉන් පසුව සංගණන දත්ත අනුව පැහැදිලිව ම නගර සංඛ්‍යාවේ වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරයි. ඒ අනුව 1911 දී නගර 37 ක් 1921 දී නගර 42 ක් ආදී වශයෙන් වර්ධනය විය. ඒ සමග ම නාගරීකරණ ප්‍රතිශතය 1921 වන විට 14.2% දක්වාත් නාගරික ජනගහන වර්ධනය 1.6% ක මට්ටමකත් පැවතිණි. මේ වන විට රටේ ජන සංඛ්‍යා වර්ධන අනුපාතිකය 0.9% දක්වා අඩු වී පැවතිණ.

1931 වන විට නගර සංඛ්‍යාවේ වෙනසක් සිදු නොවුණ ද නාගරීකරණ ප්‍රතිශතයේ තරමක අඩු වීමක් පෙන්නුම් කරයි. එම ප්‍රමාණය 13.9 වූ අතර නාගරික ජනගහන වර්ධනය මේ වන විට රටේ සමස්ත ජනගහන වර්ධනයට වඩා අඩු වේගයකින් සිදුවිය. එමෙන් ම 1946 වන විට නගර සංඛ්‍යාවේ නැවතත් වෙනසක් වාර්තා නොවන අතර නාගරීකරණ ප්‍රතිශතයේ වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරයි. එම ප්‍රමාණය 15.4 % ක් වූ අතර නාගරික ජන සංඛ්‍යා වර්ධනය ද වේගවත් වී ඇත. එය රටේ සමස්ත ජනගහන වර්ධනයට වඩා 0.7% ක වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරයි. ශ්‍රී ලංකාවේ මේ වන තෙක් නගර ලෙස සැලකුවේ මහනගර සභා සහ නගර සභා පමණි. මේ තත්ත්වය 1960 දශකය දක්වා ම පැවති නමුත් කිසියම් ජනාවාසයක පවතින සංවර්ධනයත් සේවා පහසුකම්වල

වර්ධනයත් සලකා ඕනෑම ආකීර්ණයක් නගරයක් දක්වා උසස් කළ හැකිවිය. මෙය සිදු කරනු ලැබුවේ 1939 දී ඇති කරන ලද නගර සභා පනත (Urban council ordinance) මගිනි. මෙහි දී අදාළ විෂයභාර ඇමතිවරයාට ප්‍රාදේශීය අය නාගරික ලක්ෂණ පවතින බවට කරනු ලබන ඉල්ලීම පරිදි එය සුළු නගර සභාවක් දක්වා උසස් කිරීමේ බලය පැවරිණ. මෙවැනි තත්ත්වයක් ඇතිවූයේ එතෙක් ලංකාවේ නගර ඇතිකිරීම සඳහා විශේෂ නීති මාලාවක් නොමැති වීම නිසාවෙනි. තිබෙන නීති වුවද ඕනෑම අවස්ථාවකදී වෙස් කළ හැකි තරම් නම්‍යශීලී විය. මෙනිසා 1946 දී ක්‍රියාත්මක එම නීතියට අනුව ජනගහන සීමාවක් හෝ ප්‍රදේශයේ ප්‍රමාණය පිළිබඳ ගැටලුවකින් තොරව ඇතැම් සේවා මධ්‍යස්ථාන සුළු නගර සභා බවට උසස් කෙරිණ.

එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 1954 දී නගර සංඛ්‍යාව වර්ධනය වූයේ එකකින් පමණක් වන අතර නාගරීකරණ ප්‍රතිශතයේ එතරම් වෙනසක් දක්නට නැත. මේ කාල වකවානුව වන විට රටේ සමස්ත ජනගහන වර්ධනය හා නාගරික ජනගහනය වර්ධනය එක සමාන මට්ටමක පැවතීම විශේෂිත ලක්ෂණයකි. 1963 වන විට ඉහතින් සඳහන් කළ නගර සභා පනත ක්‍රියාත්මකව පැවති අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සුළු නගර සභා 56 ක් අලුතින් නගර සංඛ්‍යාවට එකතු වීම විශේෂයෙන් කැපීපෙනෙන තත්ත්වයකි. මේ හේතු නිසා නාගරික ප්‍රතිශතය 19.1% දක්වා වර්ධනය වූ අතර නාගරික වර්ධනය 4.9% ක් රටේ සමස්ත ජනගහන වර්ධනයේ දෙගුණයක මට්ටමක පැවතින මේ අනුව ලංකාවේ මෙතෙක් නගර ලෙස සැලකූ පරිපාලන මායිම්වලට සුළු නගර සභා එකතු වීම කැපීපෙනේ. මෙය තව දුරටත් වර්ධනය වීම සිදු වූ අතර 1971 වන විට නගර සංඛ්‍යාව 135 ක් දක්වා වර්ධනය වූ අතර නාගරික ප්‍රතිශතය 22.4% දක්වා වර්ධනය විය. 1981 දී පැවති තත්ත්වයේදී එතරම් වෙනසක් සිදු නොවූ අතර 1971-1981 දක්වා කාලයේදී නගර සංඛ්‍යාව එකකින් අඩුවිය එයට හේතු වූයේ ඇතැම් නගරවල පවත්නා අඩු වර්ධනය හේතුවෙන් නාගරික තත්ත්වයෙන් ඉවත් කළ වෙනත් එවැනි වර්ධනයක් සහිත නගර නාගරික තත්ත්වයට උසස් කරනු ලැබීමයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරීකරණය සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි වෙනසක් සිදුවුයේ 1987 දී 13 ව්‍යවස්ථා සංශෝධනය මගින් පළාත් සභා පිහිටු වීම එතෙක් පැවති පළාත් පාලන ව්‍යූහයේ යම් වෙනස්කමක් ඇතිවීමත් සමගය. එ අනුව නගර සභා සහ මහනගර සභා පමණක් නාගරික ජනාවාස ලෙස සැලකූ අතර සුළු නගර සභා ප්‍රාදේශීය සභා බවට පත්විය. මේ අනුව සංඛ්‍යාත්මකව ශ්‍රී ලංකාවේ නගර සංඛ්‍යාව අඩුවූ අතර එයට සමානු පාතිකව නාගරිකරණ ප්‍රතිශතයද අඩුවී මේ වන විට එය 21.5% සිට 16.5% දක්වා අඩුවිය 2001 සංගණනය වන විට ලංකාවේ නගර සංඛ්‍යාව 65 කි. ජාතික නිර්ණායකයන්ට අනුව එය එසේ වුවත් ප්‍රාදේශීය නිර්ණායකයන්ට අනුව නාගරික සේවා සපයන මධ්‍යස්ථාන විශාල ප්‍රමාණයක් රට තුළ පවතියි. දැනටමත් නාගරික සංවර්ධන අධිකාරිය විසින් මෙලෙස නාගරික කාර්යය සපයන මධ්‍යස්ථාන 300 කට අධික සංඛ්‍යාවක් හඳුනාගෙන ඇත. නිර්ණායකවල පවතින දූර්වලතාව නිසා මෙරට නාගරික අනුපාතිය මේ වන විට 16.5% ලෙස සඳහන් වුවත් සැබෑ නාගරීකරණය හඳුනා ගැනීමක් සිදුවන්නේ නම් වර්තමානය වන විට නාගරිකරණ ප්‍රතිශතය බොහෝ විට 40% ක මට්ටම ඉක්මවා පැවතිය හැකිය. (ජනාවාස අධ්‍යනය පොත ඇසුරෙනි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Department of census and Statistics, (1971) census of population , Department of census and Statistics, Colombo.

Department of census and Statistics, (1981) census of population , Department of census and Statistics, Colombo.

Department of census and Statistics, (2001) census of population , Department of census and Statistics, Colombo.

කුඩාවැල්ලේ ධීරානන්ද (....) ශ්‍රී ලංකාවේ ඓතිහාසික භූමි සිතුවම් ....
.... ඩබ්ලිව්.එල්.ඩී.පී.. ද ඒ. ගුණතිලක, (2005), ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරීකරණ රටාවන් සහ ප්‍රවණතාවයන්, ජනලේඛන සංඛ්‍යාලේඛන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

Role of Religion in the Rehabilitation of Offenders

Dr. E.A.D. Anusha Edirisinghe

Introduction

As crime prevention and control of the re-imprisonment of offenders is a serious problem in Sri Lanka. In analyzing the number of convicted and un-convicted prisoners through the statistics of the Prison Department, Sri Lanka those show that there are different tendency patterns. Majority come from urban areas and relationship between education and criminal behavior. The following table shows the number of prison inmates from 2002 to 2010.

Table 1:

The number of convicted and un-convicted Prisoners[1]

Year	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Convic-ted	25023	27681	26898	33034	28732	31306	33566	37872	32128
Un-convicted	82187	88535	87456	96007	89190	99513	102245	108868	100491
Total	107210	116216	114354	129041	117922	130819	135811	146740	132619

There is an intolerable congestion in Sri Lankan Prisons due to the large number of convicted and un-

---

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

convicted male and female prisoners are held together. This fact itself createsa lot of problems as they are to socialize back after the judgment is served. Some have to serve the sentence in short period whereas the rest have longer durations. Especially when selecting the convicted prisoners for rehabilitation the prison authorities have to face a lot of problems. Imprisonment has not been an effective way of controlling or preventing crimes.

To rehabilitate the offenders there are numerous programmes. The researcheß found out that the religious rehabilitation proved to be very effective than the vocational rehabilitation. Even though the rehabilitation programmes are conducted the prison authorities revealed that there is a tendency of fifty percent [50%] of inmates getting re-imprisoned[2]. It is an indication that the effectiveness of the rehabilitation programmes is very low.

This study was organized and conducted to have a scientific understanding of religion based rehabilitation of prisoners in a selected prison in Sri Lanka. Bogambara prison located in Kandy , Sri Lanka was selected prison in and the annual meditation program conducted to sort term convicted prisoners and long term convicted prisoners. It has supported to rehabilitation of prison jailed or capital punishment and other serious crimes. Vipasshana Bahavana was annually practiced for ten days and over 100 inmates were participated it. This study mainly concerned ten days meditation programmes and other religious activities inside and outside of the prison. These programmes were really supported their behavioral changes of inmates.

Methodology of the Study

The research area is a closed, main prison at Bogambara, Kandy, Sri Lanka. Convicted prisoners higher than the un-convicted prisoners in the Bogambara prison. There are more than 2000 convicted prisoners and 700 un-convicted prisoners in Bogambara prison. Purposive Sample 40 inmates were selected for data gathering in section of "G" ward. G ward was selected for the sample mÈt of inmates representative ten days meditation program. The tools of in-depth interview and observation methods were applied to gather data for this study. Data gathered through those techniques were properly processed and analyzed to understanding the nature of the role the religion in rehabilitation of offenders.

Limitation of the Research

Limitations of the research were that only the offenders were selected because only they are selected for the rehabilitation program. Those who are serving death penalty were also selected. The collection of data from all prisoners was difficult but it was understood that there is a tendency for the religious rehabilitation program by those prisoners who serve long-term sentences and death penalty. Since the others are selected for many other rehabilitation programs they were not considered.

Personal Information of the Respondents

In this research there were both married and unmarried respondents. Out of the forty respondents thirty seven [37] were married and the rest were unmarried.

Table 2: Marital Status of the Respondents

	Married	%	Unmarried	%
No. of Inmates	37	92.5	03	7.5

Those who are married are the head of the households in their families. As they get imprisoned there is certain negative effects work on their families. Therefore, it is of great importance that they should be rehabilitated soon before they get back to the society. The age group of the majority of the offenders was between 41-50 [52.50%]. There were 27.50% who are between the ages 30 to 40 years of age. Another 20% was those who are over 50 years of age. Within this group there are many who were convicted for grave crimes of rape and murder.

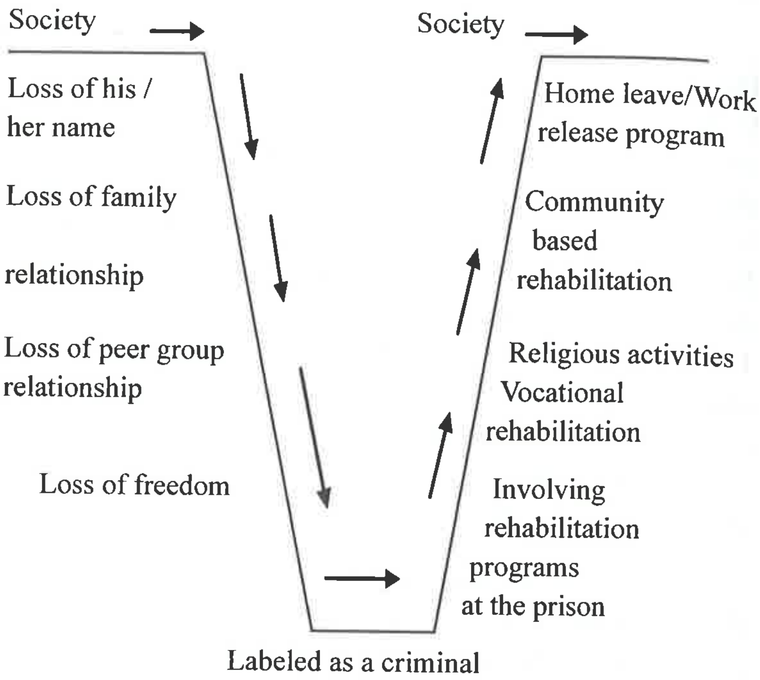
The level of education was also an important element in evaluating the anti-social behavior of the offenders and planning the rehabilitation programs. There were thirteen [32.50%] inmates who did not have the literacy capability at all. There are another twenty three [57.50%] who had studied up to GCE O/L and they had some literacy capabilities. Those who did not have literacy got the religious knowledge from those who have the literacy and there were certain attempts to get the younger inmates into these religious programmes with the support of the leaders who represent the older generation. All the respondents were Sinhalese Buddhists and the observations and interviews aimed at the Buddhist religious rehabilitation programmes.

The Need for Rehabilitation

Since inception the Prison authorities have understood the value and the importance of a correction process for both minor and major offenders. Rehabilitation has been conducted in various ways within the prison system and the religious aspect of rehabilitation is given a priority. Vocational rehabilitation helps the inmate to have a better future economic security by learning a specific skill that he or she can utilize in the world of work as the inmate is released. The religious rehabilitation conditions the mind of the inmate by achieving self control in many ways. The change of behavior in general inmates and the conditioning of the mindset of the inmates who have received a death sentence are the basic objectives of religious rehabilitation.

When an individual gets imprisoned he loses his identity, in many ways. First, he loses his name instead he is given a number in the prison. Second, he loses his intimate relationships with family members, kith and kin. Further to a great extent he loses most of his basic human rights like freedom. In a social setting he or she has to face labeling and social stigmatization which could have greater effects even after his release as a convict or innocent non-convict. During the time the inmate stays at prison the prison authorities try to counter all these negative effects that could affect the character of the prisoner.

Figure 1: Model of Rehabilitation



It is believed that in any rehabilitation process there should be a process that helps the individual to develop his self-confidence back and the increase of social recognition. Further it should be able to inculcate new set of values top the inmate and develop the ability to foster social relationships. The main objective behind the rehabilitation process in the prison is to integrate the individual back into the society as he or she was before. It should not make him feel that he is an unwanted or a different individual even after this rehabilitation process[3]. The religious programmes conducted in the prison aimed at convincing the inmate the wrong act he or she has committed and to rebuild his or her life by understanding the failure or failures in his decision making

process that led to the imprisonment. In the research it was understood that the religious programmes facilitated in developing the personality of the inmates. Through the initial interviews the researcher could find out that the inmates have developed anger against the society at the initial phase of conviction. All inmates in the sample revealed that they were suffering from a psychological trauma. To counter all these psychological conditions the religious programmes were of immense help to the inmates. During the data collection process the researchers received a first-hand experience of the value of the religious programme conducted at the Bogambara prison in inculcating self-control to improve self-discipline.

Religious Programmes on Rehabilitation

Vipassana Meditation Program

Meditation is a system of mind cultivation or mental training literally meanings mental development. It is mental activity and eradicating woe and sorrowful situation. Another benefit of meditation is not getting perturbed in the day today life, resulting overcome mental problems and reduce the risk of developing some physical illness such as heart attack, blood pressure. Direct approach to the path leading to the liberation and correct understanding mind and body.

According to Buddhism there are three basic principles of Meditation namely Seclusion (Viveka)

Kaya Viveka (Liberation of the body feeling)

CittaViveka (Liberation of the mind from negative situation)

Upadhi Viveka (complete liberation of the mind from normal activities the mind experience)[4]

Vipassana means to see things as they really are, not only as they seem to be. The technique of Vipassana is based on the Sathipatthana Sutha. Sathipatthana means the establishing of mindfulness[5]. According to the psychologists the proper practice and application of meditation enables one to solve many problems. Vipassana mediation. It is treatment for physical and mental ailments it is similar to using a certain medicine for a particular disease.

Vipassana is an art of living. It is technique of self – observation, truth observation and self-exploration by oneself only. Vipassna frees the individual from all the negativities of Mind such as anger, greed, and ignorance. It leads happiness, liberation and full enlightenment[6]. Therefore, Vipassana meditation directs to change behaviour of the prisoners.

Vipassana meditation programme is an annual programme conducted formally at the Bogambara prison in Kandy, Sri Lanka. The ten day Vipassana Bhavana [meditation] programme is conducted by the Dhammakuta Meditation Center at Hindagala, Peradeniya and the first three days are reserved for the Anapana Sati Bhavana[7]

Ana Pana Sati is a very important practice to all, in order to develop concentration. Ana Pana Sati meditation supports cultivation of the mind in order to acquire peace and happiness during all times of the day[8]

It is very important to buildup peaceful environment in the prison. All those who have joined this program said that during these three days they found it very difficult and it was both physical and mental training. Further they told that the initial uncomfortable nature began to reduce regularly from the fourth day onwards. From fourth day onwards they have

to practice Vipassana Bhavana and the last day is reserved for Maithree bhavana. That is the day of Metta. During the fißt nine days the participants cannot talk to each other and the last day they are allowed to do so. On the last day they are allowed to spend the day with their family members also. The environment for the entire program was arranged by the prison authorities themselves. There is a specific diet selected for the entire ten days. Twelve instructors from the Dhammakuta Meditation Center at Hindagala, Peradeniya, Sri Lanka arrived at the prison and the inmates can get the help from them. All the participant inmates are allowed to talk to them only. The meditation program commenced each day at 4.30 am and concludes at 9.30 pm. Every hour ten minutes break was given and during that time all the problems or inconveniences of the participants can be informed to the conductors of the meditation program. It was aimed at changing the behavior of the participants by following a regular pattern during the entire time period.

The inmates who participated in this program confessed that it gave them effective results in getting their behavior changed. Rather than being a part of any other rehabilitation program this specific Vipassana Bhavana program gives a better mental and moral training to the participants.

Out of the sample 31 inmates [77.50%] were directly engaged in this program. The rest [22.50%] did not have the opportunity to join the same due to the demand it has but they are following the same under the guidance of those who are privileged to participate in it. The Senior Welfare officer of the Bogambara prison in Kandy, Sri Lanka explained the researchers that a large number of inmates apply for the program but due to the limited space and the resources it

has the authorities have to limit the intake to one hundred participants. During data collection it was found out that all the respondents too have applied for the program.

According to the responses of the inmates the researcher could formulate an idea of the nature of the program. Out of 31 respondents [26%]said that they have taken part in the same four times. Eight respondents 08 [26%] of inmates have participated in either two or three times. Only fifteeninmates[48%] have participated in it once. According to the responses the researchers could understand that there is a tendency to participate the program repeatedly. Further it was found out that there has been a behavioral change of those who have taken part in that.

The respondent 'I' who had the opportunity to participate in the program mentioned that

"I have done something evil knowingly or unknowingly. I corrected myself and got to know where I have gone wrong. Religion helped me a lot in that. At the initial days at prison I was totally helpless" [9]

The response given by the inmate 'III' too is vital in undeßtanding the changes taken place in behavior.

'I was very angry as I was imprisoned. I did not do anything wrong. I envied the lawyers. But a good friend met at the prison changed everything. He introduced me into meditation and meditation has changed my life a lot now' [10]

He has served as a police officer and convicted for death penalty charging the murders of a Professor of a higher educational institute and his wife. When he was on leave at home he had heard these two murders and has gone to report it. Allegations have been leveled against him for being in the place where the murders have committed. It was informed to the researchers by the prison authorities that he has changed his unruly behavior shown at the beginning to a highly disciplined form of life at prison now. The inmate 'III' too was in the opinion that the meditation process has a significant influence on his life in general and behavior in particular.

The inmate 'IV' summarized in a few words the effect of the program.

'I got maximum use out of what the prison gave me, that was the Vipassana bhávana, means meditation'[11]

Majority of respondents who have followed the Vipassana meditation program had been doing well and were extremely helping the day-to-day activities of the prison.

Those who serve the death penalty have come to the conclusion that they have no opportunity to get back into the mainstream society again. Therefore, to reduce the psychological trauma generated out of that condition religion is the only alternative mean. Religion helps to rebuild his lost mentality and understand the reality of life. So it is proved that the religious rehabilitation programmes would bring remarkably effective results on those who are convicted. Those who have got the opportunity to participate in this Vipassana Bhavana program had added that into their daily routine.

The number of inmates [29] who practice meditation within the cell is [72.50%]. The rest conduct many other religious activities even though they do not practice meditation. Other than the main shrine room there is a separate shrine room in each and every building.

Reading Damma Texts

Out of the total number of inmates at Bogambara prison in Kandy, Sri Lanka the majority is Buddhists. How they are rehabilitated through religion or how religious programmes cater to their rehabilitation process was the main objective behind this study. All the respondents [40] who participated in the in-depth interviews claimed that they have understood the real nature of religion after they enter the prison. Most of them were literate and they have cultivated the same during their stay at prison. Most of those who have received death sentence got used to utilize the library to a great extent because they are not made a part of any other rehabilitation process. So they have used their time to read books. During the time in the library they have read the books written on *Thripitaka, Abhidhamma* and meditation practices by Sri Lankan Buddhist monks and due to this their knowledge on religion has got improved remarkably. Since they have got the basic background knowledge needed for meditation practices the rehabilitation programmes conducted were very much facilitated from the part of the inmates. All 40 [100%] respondents acknowledged that their self-control was mainly achieved through the knowledge they received from these Buddhist books.

Chanting Pirith at the Cells

The number of inmates who chant *pirith* within their own cell is 15 [37.50%]. In Sri Lankan society there are lay groups who chant pirith other than Buddhist monks and those who chant pirith in the prison act as a lay pirith chanting group. They help the prison authorities in specific occasions when their services are needed. For example, during the times of the heightened ethno-national conflict this group has engaged in chanting pirith in honour of the soldiers who have been sacrificing their lives for the integrity of the motherland.

Sil Program

Buddhists believe that observing Sil helps one to discipline one's behavior to a great extent. Sil controls the mind, body and the word. The researchers understood that the Sil program is another successful religious activity conducted at the Bogambara prison to correct the behavior of the inmates. Out of those who have received the death sentence there are thirty six [90%] who join the Sil program. Generally sort term convicted prisoners, the remanded prisoners to join the program. The prison authorities supply all the facilities needed to make this a success. All poya day programmes commence at 6.30 am and a Buddhist priest from a neighbouring temple is invited to deliver the sermon. All the inmates get together to participate in this program and they listen to and watch the religious programmes broadcast on radio channels and telecast on television channels.

The main Buddhist religious festivals like Vesak and Poson are celebrated with a lot of glamour and Sil programs are successfully conducted during these days.

Each Vesakpoya day the President grants freedom to a large number of inmates who serve terms for minor offences. So the inmates consider this also as they stay within the prison. Some who have received short-term sentences earn for this forgiveness granted each year. The Welfare Unit of the prison informed that between two hundred to three hundred inmates take part in this.

Dhamma School on Sundays

In analyzing the prison statistics of those who get imprisoned, it was learnt that there is a high tendency to get those who have not attended a school at all and those who have attended only up to grade six[12].

Simultaneously it was revealed that these inmates have not attended the Dhamma schools. Therefore, to change the behavior pattern of these inmates there are specific programmes are conducted in Bogambara Prison in Kandy, Sri Lanka.

It was learnt that most of the inmates who constituted the sample had not attended the Dhamma School. A very few respondents like six [15%] had connections with the temple from childhood but the rest were not socialized through the temple. But there is a group of nine young inmates who are really interested in the Dhamma School and the percentage is [22.50%]. One of them sat the Final Examination of the Dhamma School. The Buddhist priests in the neighbouring temples and the lay people reside in the area help the prison authorities to continue the Dhamma School.

Bodhi Pooja Program

This is one of the programmes that the inmates take part regularly. It helps to console the mind of the inmate.

Out of the sample 28 [70%] participate in this activity. The morning session is attended by many inmates rather than the evening session. The cleaning of the area is also done by the inmates themselves before they commence the Bodhi pooja. After the Bodhi pooja the inmates engage in their regular day-to-day routines.

Dhamma Sermon on Sundays

There are some inmates in the sample who have made it a habit to listen to the sermon broadcast on radio channels on each Sunday and this number is thirty four [85%]. They commented that it helps them immensely to formulate their behavior better. Few of them cited as examples the *Jathaka* stories that helped them to understand how to behave in critical situations countering the mistakes they tend to commit. So it was revealed that the religious programs were of paramount importance in shaping personalities of the inmates by bringing in positive changes. Since they were not inculcated with the differences between good and evil and merit and sin during childhood, this kind of exposure had been extremely good to change the attitudes, norms, mores and values. As they learn these things and internalize the training and the knowledge they receive, those would help them as they get back into the mass society.

Given up Bad Habits

A majority of the respondents [22] in the sample were vegetarians [55%]. Most of them have to abstain from smoking and liquor as they have to spend a life in relation to religiosity. But it was understood that some inmates use certain illegal means to have drugs within the premises for

their own consumption. Even though some inmates were unable to move away from the deviant behaviors that they have got used to before they were convicted, the prison authorities take a great interest in curbing the reach of drugs to the prison premises. The prison authorities believe that at the initial stage the inmates too find it difficult to get adjusted to the new situation but as time goes on other than a very few most of the adhere to the rules and regulations pertaining to the prison life.

Rituals conducted at the Temple of the Tooth

The Bogambara prison inmates have the opportunity to engage in the religious activities take place at the Temple of the Tooth. The Temple of the Tooth is in a close proximity to the prison. People from time immemorial consider that serving the Temple of the Tooth is a meritorious act. The prison authorities give an opportunity for the inmates to join the annual August procession of the Temple of the Tooth. From one hundred and fifty to two hundred inmates serve the initial preparation workload of the Kandy *Esala Perahara.* This is a good opportunity for the inmates because they are hoping to get back to the mass society. As the general prisoners encounter with the other people from time to time they are having an opportunity to mix and work with the others. The participation of the ritualistic activities at the four *devalas* allows the inmates to get their mental stress, anxiety and complications reduced.

Other Religious Activities

The role religion plays in converting the individual to a better social status can be accepted without doubt. The

inmates in the prison belong to different religions and the prison authorities have arranged various religious activities allowing all inmates to take part in the religious programmes of each and every inmate's specific religion. For the eighty [80] Christian inmates in the prison there are specific religious programmes on Saturdays and Sundays and they are allowed to celebrate Christmas with all the glory and the grandeur.

There are hundred and twenty [120] Hindu inmates and they take part in their respective religious activities every day. For them there is a specific Dhamma school also conducted at the prison and the arrangements are made by the Welfare Unit of the prison to have the services of external visiting teachers who are excelled in the knowledge of Hindu religion.

Around two hundred [200] Islam inmates too have the opportunity to take part in their particular religious activities mainly on Sundays and the other days too. The prison authorities have arranged the visit of a religious leader from the main Mosque in Kandy on Fridays to conduct special religious praying. Other than that the Islamic inmates are provided with the opportunities to celebrate their main religious festivals like Ramalan, Id-Ul-Fitr, and Milad-Un Nabi The Holy Koran has given to them for theirreligious praying. In this study the main focus is laid on the Buddhist inmates at Bogambara prison in Kandy, Sri Lanka

Conclusion and Recommendation

It was found out that the religious rehabilitation programmes conducted at the prison had a tremendous influence in changing the characteß and the behaviors of the inmates. The Vipassana Bhavana, which is the main

religious event in the religious rehabilitation program, had greater effects on the personality formation of the inmates. Meditation has given them a sense of training for self control and it has helped them to realize the nature or reality of life. Further these religious programmes have minimized inter-personal conflicts that could arise at the prison life. All forms of sentences; short-term, long-term or even those who have received death penalty too get a kind of a consolation from these programmes. The steps should be taken to have a formal and systematic evaluation of each and every inmate those who get back into the society to verify whether they continue the training or the discipline they have received during prison life.

End notes

1 Department of prison statistics, 2007, pp. 13-45; www.prisons.gov.lk, Accessed 09.10.2011

2 Kodippili, P.W, 12.09.2011

3 Karunathilake, 1991, p.131

4 Gammanpila M, 2008, p.69

5 Ahir, D.C, 1999, p.09

6 Shah S.P, 1999, p.101

7 www.dhamma.org, Accessed 06.10.2011

8 Wijetillake D.G, 2004, P.06

9 Indepth Interview

10 Ibid

11 Ibid

12 Prison Statistics of Sri Lanka, 2007

References

Ahir, D.C. A Universal Buddhist Technique of Meditation, India, Vipassana, Sri Satguru Publication, 1999.

Gammapila, M. The Direct Approach to the path leading to Liberation in Buddhism Basic Principles. Theory and Practice. Sri Lanka: Author Publication, 2008.

Karunathilake,K, Crimes, Child Delinquency and Rehabilitation. Kadawatha, Malinga Publisher, 1991.

Kodippili, P.W. Commissioner of General Speech on National Prisoners Day, Prison of Kegalle, Sri Lanka,(12.109 2011).

Prison Statistics, Department of Prison Headquarters, Colombo: 2007.

Shah, S. Pravinchandra."Vipassana Meditation and Its Application In Social Change, Delhi, Vipassana Sri Satguru Publication, 1999.

Wijetillake, D.G. Buddhist Path to Freedom, Godage: International Publication, Sri Lanka, 2004.

Websites Visited

www.dhamma.org. (Accessed 06.10.2013).

www.prisons.gov.lk

විවාහ හා පවුල් ඒකකය පිළිබඳව හින්දු ආකල්පය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල

විවාහ ඒකකය

පුරාණ යුගයේ සිට භාරත දේශයේ විවාහ චාරිත්‍ර කෙරෙහි ඍග් වේදයේ අන්තර්ගත සූත්‍ර දැඩි ලෙස බලපා තිබේ. ඒ වාගෙ 'ම විවිධ පුරාණෝක්ති ද බලපා ඇත. හින්දු විවාහ ජීවිත සංස්කාරකයක් ලෙස සලකන අතර විවාහයේ මූලික පරමාර්ථය වන්නේ දෙවියන් උදෙසා යාග කිරීමත්, පුතුන් ඇති කිරීමත් බව ඍග් වේදයේ සඳහන් වේ. මනුස්මෘතියේ සඳහන් වන්නේ වෛදික යුගයේ සිටම භාරතයේ විවාහ චාරිත්‍ර නීති පද්ධතියක් මත සකස් වූ බවයි. හින්දූන් විශ්වාස කරන්නේ භාර්යාවක් පාවා ගන්නා තුරු ඔහු සම්පූර්ණ අයෙකු නොවන බවයි. හින්දු විවාහය හැඳින්වීම සඳහා විවිධ වූ නම් භාවිත කොට ඇත.

1. උදවාග (මාපියන්ගේ ගෙදරින් පැහැරගෙන යෑම)
2. විවාහය (භාර්යා කමට විශේෂ ක්‍රමයකින් ගැහැණු ළමයෙකු ගෙන යෑම)
3. පරිණයනය (ගින්න වටා පැදකුණු කිරීම කාන්තාවකට නියමිත නිසා මේ නම භාවිත විය)
4. උපයම (තමාට අයත් දෙයක් ලෙස ළඟට ගැනීම)
5. පාණි ග්‍රහණය (ගැණු ළමයෙකුගේ අත ගැනීමය)[1]

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

හින්දු විවාහයේ දී බලපාන සුදුසු හා නුසුදුසුකම්

විවාහය සම්බන්ධ කාල නියමය ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයටම ඉතා වැදගත් කාර්යයක් කොට සලකයි. විවාහ වන කාලය ප්‍රදේශයෙන් ප්‍රදේශයට ජන කොට්ඨාසයෙන් කොට්ඨාසයට වෙනස් වේ. කෙසේ නමුත් විවාහයට සුදුසු කාලයට පෙර විවාහ වීම සමාජ නීතියේ හා ධර්ම නීතියේ ඉඩකඩ ලබා දී නොමැති අතර හින්දු ධර්මය අනුව වේදය ඉගෙන ගෙන අවසන් වූ පසු විවාහ දිවියට ඇතුළත් විය හැකිය. විවාහයට සුදුසු වයස ලෙස හින්දූන් සලකන්නේ අවුරුදු 20 හෝ ඊට වැඩි වයස් සීමාවන් ය. කෙසේ වෙතත් මේ වයස පුරුෂයන් සඳහා පමණි. ගැහැණියකට විවාහ වීමට සුදුසු වයස පැරණි ග්‍රන්ථවල විවිධාකාරයෙන් දක්වා ඇත. ඒ අනුව ස්ත්‍රීන්ගේ වයස සම්බන්ධ මත කිහිපයක් ඇත. "වෛෂිංරකගුණං හායර්‍යා මුදවහෙත්ත්‍රිගුණං ස්වයම්"[2] විෂ්ණු පුරාණයේ සඳහන් මේ ශ්ලෝකයේ තේරුම පුරුෂයාගේ වයස ගැහැණියක මෙන් තුන් ගුණයක් විය යුතු බවයි. ආපස්තම්බයෙහි ප්‍රකාශ වන්නේ තරුණිය තරුණයාට වඩා වර්ෂ තුනේ සිට හත දක්වා බාල විය යුතු බවයි. සාමාන්‍ය පිළිගැනීම වන්නේ බ්‍රහ්මයෙකුට අවුරුදු 16 දී ද, ක්ෂත්‍රියයාට අවුරුදු 22 දී ද, වෛශ්‍යයාට අවුරුදු 24 දී ද විවාහ වීමට සුදුසු කාලය වන බවයි.

තරුණයාගේ අධ්‍යාපන තත්ත්වය ද විවාහයට සුදුසුකමක් ලෙස සලකයි. අධ්‍යාපනය හෙවත් වේදය සම්පූර්ණ නොකොට විවාහයට නුසුදුසු බව වාතස්‍යාන හා යාඥවල්කයන්[3] ප්‍රකාශ කරයි. තවත් විවාහයට සුදුසුකමක් ලෙස කුලය ද වැදගත් කොට සලකයි. ඒ බව පහත සඳහන් පාඨයෙන් ඔප්පු වේ. "කුල මංග්‍ර පරික්ෂෙත යෙ මාතෘතං පිතෘශ්වෙති"[4] මෙහි අරුත වන්නේ මව්පියෝ දෙදෙනාම පිරිසිදු බව දැනගත යුතු බවයි. පිරිසිදු බව යන්නෙන් අදහස් කළේ කුලයේ උසස් බවයි. මීට අමතරව ධනය ද විවාහයට සුදුසු සාධකයක් ලෙස සලකන අතර රූමත් බව, තරුණ බව, ශීලය, ශක්තිය, සෞඛ්‍යය යනාදී ලක්ෂණ ද විවාහයට සුදුසු දේ ලෙස සලකයි.

ස්ත්‍රියකට විවාහයට සුදුසුකම ලෙස ලස්සන, ඥානවන්තකම, හොඳ ගති, පිරිසිදු චරිතය හා සෞඛ්‍යය යනාදී ලක්ෂණ තිබිය යුතු බව පුරාණ ග්‍රන්ථවල සඳහන් වේ. ගැහැණියක සතුව අනිවාර්යයෙන්ම ධනය, කුලය, ලස්සන, නුවණ තිබිය යුතුය. ධනය නොමැති නම් ඉතිරි තුන ද , එසේ නොමැති නම් ලස්සන හැර ඉතිරි දෙක ද අනිවාර්යයෙන්ම තිබිය යුතුය. නරක පවුලක ගැහැණියක් වුවත් ඇයට උසස් ගති පැවතුම් ඇත්නම් විවාහයට සුදුසු වේ[5].

කාම සූත්‍රයට අනුව විවාහ ජීවිතය සාර්ථක වාසනාවන්ත ජීවිතයක් වීමට නම් මනාලිය සතුව පහත සඳහන් දේවල් ද තිබීම අවශ්‍ය බව සඳහන් කරයි.

1. මාපියන් ජීවත්ව සිටීම.
2. බිරිඳ සැමියාට වඩා අවුරුදු තුනකින් හෝ ඊට වඩා වැඩි ප්‍රමාණයකින් බාල වීම.
3. යහපත් ගතිගුණ හා හොඳ චරිතයකින් යුක්ත වීම.
4. විශාල ඥාති පිරිසක් සිටීම.
5. ඥාතීන් අතර සමගිය පැවතීම.
6. වාසනාව උදාකරන ලප ශරීරය පුරා තිබීම.
7. දත්, නිය, කන්, කෙස්, ඇස් හා පියවුරු ප්‍රමාණයට වඩා කුඩා හෝ විශාල නොවීම.
8. යහපත් සෞඛ්‍යය[6]

ඉහත සඳහන් සියලු ලක්ෂණ පුරුෂයාට ද තිබීම අවශ්‍ය වේ. කෙසේ වුවත් පුරුෂයෙකුට ඉහත සඳහන් සෑම දෙයක්ම සම්පූර්ණ කළ ස්ත්‍රියක් සොයා ගැනීම කළ නොහැකි නම් තමාට සම වූ ගතිගුණ ඇති තැනැත්තියක් සොයාගෙන ඇය සමග විවාහ විය යුතු වේ. තවද දෙදෙනාගේ හඳහන් ගැළපීම ද විශේෂ කාරණයක් ලෙස හින්දු ප්‍රජාව සලකයි.

විවාහයට නුසුදුසු ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් පිළිබඳව හින්දූහු විශ්වාස කරති. ඔවුන් විවාහයට නුසුදුසු දේවල් ලෙස සලකන්නේ,

1. අවාසනාවන්ත නමකින් යුක්ත වීම.
2. සඟවා තබන ලද තැනැත්තියක් වීම.
3. වෙනත් කෙනෙකු හා පොරොන්දු ඇති කරගෙන තිබීම.
4. රතු හිසකෙස් ඇති වීම.
5. කැළැල් හා රළු ගති.
6. ලොකු හිසක්, බකල කකුල් හා පළල් නළල තිබීම.
7. අපවිත්‍රකම.
8 දෙමාපියන් නීත්‍යනුකූල නොවීම.
9. මාස්ශුද්ධිය නොවීම හා දරුගැබ් තිබීම.
10. පැරණි යහළුවන් සිටීම[7]

හින්දූන්ගේ ප්‍රධාන විවාහ ක්‍රම

හින්දු ආගමික හා සමාජ සංස්කෘතිය පිළිගත් භාරතයේ ප්‍රධාන විවාහ ක්‍රම 8ක් මනුස්මෘතියේ සඳහන් වේ.

1. බ්‍රහ්ම විවාහ :- මෙම විවාහ ක්‍රමය මගින් පියා විසින් ම තම දුව වේදය උගත් හොඳ ගති
2. දෛව්‍ය විවාහ :- වෛදික ධර්මකල පූජ්‍ය බමුණෙකුට ඒ යාගය වෙනුවෙන් ඇඳුම් පැලඳුම්වලින් සරසා දුව පාවාදීම කරයි.
3. ආර්ෂ විවාහ :- හරක් ජෝඩු එකක් හෝ දෙකක් ගෙන ඊට සෑහෙන තෑග්ගක් වශයෙන් දුව පාවාදීම.
4. ප්‍රජාපතී විවාහ :- ඔබ දෙදෙනා එක්ව ස්වකීය යුතුකම් ඉටුකර ගනිත්වා යි පියා යුවතිපතීන්ට කියා මනමාලයාට මධුපර්කයක් දී දුව භාර කිරීම.

5. අසුර විවාහ :- පියාගේ කැමැත්ත පරිදි මනාලයා තමන්ට හැකි සේ මනාලියගේ නෑයන්ට හා ඇයටත් තෑගි භෝග දීමෙන් පසු දුව දීම.

6. ගන්ධර්ව විවාහය :-මනාල මනාලියන්ගේ ම ප්‍රේම සම්බන්ධය උඩ එක් වීම.

7. රාක්ෂස විවාහය :-මනාලියගේ ඥාතීන් මරමින් තලමින් හෝ මනාලිය අඬමින් කෑගසමින් සිටියදීම බලයෙන් පැහැරගෙන යාම.

8. පෛශාච විවාහය :- ගැහැණියක් නිදා සිටියදී හෝ මුසපත්ව සිටියදී හොරෙන් පැහැරගෙන යෑම[8].

මේ අතරින් හින්දූන් වඩා උසස් කොට සලකන්නේ බ්‍රහ්ම හා දෛව්‍ය යන විවාහ ක්‍රමයි. ආර්ෂ හා ප්‍රජාපති විවාහ ක්‍රම දෙක සාමාන්‍ය වන අතර, අසුර හා ගාන්ධර්ව දෙක නරක ලෙස හින්දූහු විශ්වාස කරති. හින්දූන් විශ්වාස කරන පරිදි වඩාත් ම නරක විවාහ ක්‍රම දෙක වන්නේ රාක්ෂස හා පෛශාච විවාහ ක්‍රම දෙකයි.

දෑවැද්ද

විවාහය පිළිබඳව අවසාන නිගමනයකට බැසීම සඳහා දෑවැද්ද වැදගත් තැනක් උසුලයි. වෛදික යුගයේ දී මනාලයා විසින් මනාලියගේ පියාට ගව ජෝඩුවක් හෝ වෙනයම් ත්‍යාගයක් දීමක් කළේය. එමෙන්ම මනාලියගේ මව්පියන් ද මනාලයාට දායාද දුන් බවට වෛදික සාහිත්‍යයේ සඳහන් වන්නේ අල්ප තොරතුරු බව විචාරක මතයයි. කෙසේ වුවත් මෙවන් තොරතුරු රාශියක් බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ සඳහන් වේ. නිදසුනක් ලෙස ධනඤ්ජය සිටුතුමා සිය දියණිය වූ විශාඛාව දීග දුන්නේ ගැල් පන්සියයක මසුරන් සමගය[9]. මේ ආකාරයට පුරාණ යුගයේ සිට ම දායාද දීම පැවති සිරිතක් ලෙස හින්දු සමාජයේ පැවතුණි. වර්තමාන සමාජයේ දී ඉතා තදින් දායාද දීම සිදුවන අතර එය සමාජ සිරිතක් වශයෙන් හින්දූන් අතර පවතී.

දික්කසාදය

හින්දු චාරිත්‍ර අනුව විවාහ වූ ස්ත්‍රියකට හා පුරුෂයකුට වෙන්වීමට හැකියාවක් නොමැති බව හින්දු ධර්ම ග්‍රන්ථවල සඳහන් වේ. වෛදික හා පුරාණ ග්‍රන්ථවල දික්කසාදය පිළිබඳව සඳහන් නොවේ. විවාහ වූ පසු ගොඩනගා ගත් ඒ විවාහ දිවිය ජීවිතය ඇති තාක් ගෙන යා යුතු බව කියවේ. කිසියම් කරුණක් උඩ පුරුෂයා විසින් තම භාර්යාව අත්හැරියත්, වෙනත් භාර්යාවක් පාවා ගත්තත්, විකුණා දැමුවත්, විවාහයෙන් වෙන් වීමක් සිදු නොවේ. මෙසේ වීමට හේතු වන්නේ විවාහයෙන් පසු නව යුවළ පියවර හතක් ගමන් කළ නිසා හින්දු ධර්ම අනුව වෙන් වීමක් සිදු නොවීමයි. හින්දු සමාජයේ කිසියම් ආකාරයක වෙන්වීමක් හෝ දික්කසාදයක් සිදු වුවත් එසේ සිදු වන්නේ පහත් කුලයක හෝ ගෝත්‍රයක පමණි. එනමුත් කෞටිල්‍යගේ අර්ථ ශාස්ත්‍රයේ පෙන්වා දෙන්නේ දෙදෙනාගේම කැමැත්ත අනුව, වැදගත් හේතුවක් මත එසේ වීමට හැකි බවයි.

සාවද්‍ය විවාහ

හින්දු ආගමික සම්ප්‍රදාය අනුව විවාහයක් සිදු නොවීම හේතු කොට ගෙන සාවද්‍ය හෙවත් වැරදි විවාහයක් සිදු වේ. එවැනි අවස්ථා කිහිපයක් ඇත.

1. වැඩිමහල් සොයුරාට කලින් හෝ වැඩිමල් සොයුරිය අවිවාහකව සිටිය දී හෝ කිසිවකු බාල ගැහැණු ළමයෙකු විවාහ කර ගැනීම පව් සිදුවන දෙයකි.

2. වැඩිමහල් සොයුරාට කලින් බාල සොයුරා විවාහ වීම හෝ බාල සොයුරාට පසුව වැඩිමල් සොයුරා විවාහ වීම ද පව් සිදුවන ක්‍රියාවකි.

3. වැඩිමහල් සොයුරිය විවාහ වීමට කලින් බාල සොයුරිය විවාහ කර ගැනීමටත් බාල සොයුරියට පසුව වැඩිමල් සොයුරිය විවාහ කර ගැනීමත් පව් සිදුවන ක්‍රියාවකි[10].

හින්දු පවුල් ඒකකය

සමාජයේ අන් අය සමග සම්බන්ධතා ඇති වන්නේ පවුල තුළින් ය. හින්දු ආගමික මත අනුව මිනිසාට ගෙයක් අවශ්‍ය වූයේ ගෘහණිය හේතු කොට ගෙනය. විවාහ දිවිය සාර්ථකව හා වාසනාවන්තව ගෙන යෑම සඳහා පවුල් දිවිය ඉතා වැදගත් ඒකකයක් ලෙස සලකයි. පවුල් දිවියේ වැදගත්කම වන්නේ භාර්යාව බව හින්දු දහම පෙන්වාදේ. ඒවාගේම බිරිඳගේ සහ ස්වාමි පුරුෂයාගේ සහයෝගය පවුල් දිවිය සාර්ථක කර ගැනීමට වැදගත් අංගයක් කොට සලකයි. එසේම අර්ථකාම සම්පත්තිය ලබාගත හැක්කේ බිරිඳට හා ස්වාමි පුරුෂයාට පමණි. වඩාත් සාර්ථක පවුල් දිවියක් ඇති වීමට නම් දරුවන් සිටීම ද වැදගත් කොට සලකයි. මිනිසාගේ පවුල් ජීවිතයේ පරම වස්තුව දරුවන් බවත් එය ජාතික වශයෙන් ද වැදගත් දෙයක් ලෙස සලකයි.

හින්දු පවුල් ජීවිතයේ සුවිශේෂී අංගයක් වන්නේ බිරිඳ විසින් ගුණ සම්පන්න පුතෙකු ලබා දීම, මෙය ඇයගේ වගකීමක් ලෙස සලකයි. කිසියම් අවස්ථාවක දී පුතෙකු ලබා දීමට නොහැකි වූ දෙමාපියන් ප්‍රවේණි ධර්ම විනාශ කිරීමේ අපරාධකරුවන් ලෙස නම් කරයි. පවුල ට එකතු වූ පුතුට මව්පියන්ගේ යුතුකම වන්නේ ධර්මශ්‍රමයට හා ගෘහස්ථශ්‍රමයට සුදුසු කල පත් කිරීමය. දරුවාට කුඩා කල සිටම දෙමාපියන්ට සැලකීම පුරුදු පුහුණු කළ යුතු බව පෙන්වා දේ. වඩාත් සාර්ථක පවුල් ජීවිතයක් ගත කිරීම සඳහා හින්දු පවුල් ජීවිතයේ දී අඹුසැමි යුවළ අතර සාමූහික පැවැත්ම සඳහා යුතුකම් ඇත.

1. අඹුසැමියන් අතර බොරු කීම ඔවුන් දෙදෙනාගේ ම මරණය දක්වා ම කරන්නේ නැත.
2. හැඟීම් ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී එකිනෙකාට නොවෙනස්ව කටයුතු කළ යුතුය.
3. විශ්වාසය නොසිඳිය යුතුය.
4. එකිනෙකාගේ වැඩට එකිනෙකා සහාය දිය යුතුය.

5. ආගමික ක්‍රියාවල යෙදී එහි ප්‍රතිඵලය සමව බෙදාගත යුතුය.
6. පවුලේ සම්පත් දෙදෙනාට ම හිමිය. ස්වාමි පුරුෂයා නොමැති අවස්ථාවල එම සම්පත් සුදුසු කරුණුවලට යොදා ගැනීමට බිරිඳට අවසර ඇත.
7. විවාහ දිනයේ දී දූල් වූ ගින්න පවුලේ සියලු දෙනා විසින් ම පිදිය යුතුය.
8. බිරිඳ දෙවියන්ට සේ ස්වාමි පුරුෂයාට ගරුකළ යුතුය.

මිනිසා පවුල් දිවිය ගෙවන කාලයේ ත්‍රිවිධ ණය බරින් යුක්තය. එය ගෙවා නිම කරන තුරු මෝක්ෂය ගැන නොසිතිය යුතු බව හින්දු ධර්මය පෙන්වා දේ. මේ ණය ගෙවිය යුතු ආකාරය මෙසේ පෙන්වයි. පළමු ණය ගෙවිය යුත්තේ සාධුන්ට ය. ඒ සඳහා ශිෂ්‍ය කාලයේ බ්‍රහ්ම චර්යාව ද, දෙවන ණය ගෙවීම සඳහා දෙවියන් උදෙසා යාග කිරීම ද, තුන්වන ණය පීතෘ ණය වන අතර මෙය ගෙවා දැමිය යුත්තේ පරපුර ගෙන යාම සඳහා පුතුන් බිහි කිරීමෙන් ය. කාන්තාව ද ණය දෙකක් ගෙවිය යුතුය. එනම් පළමු ණය ගෙවීම සඳහා දෙවියන් උදෙසා යාග කිරීමත්, දෙවන ණය ගෙවීම සඳහා පියා වෙනුවෙන් පුතුන් ලබා දීම, ඉටු කිරීමෙන් මේ ණයවලින් නිදහස් විය හැකිය.

ස්වාමි පුරුෂයාට බිරිඳ විසින් ඉටු කළ යුතු යුතුකම් සමුදායක් මනුස්මෘතියේ[12] සඳහන් කරයි.

1. නිතර සිනා මුසු මුහුණින් අනලස්ව ප්‍රිය මනාප ලෙස සිටීම.
2. නිවසේ සියලුම වැඩපළ කිරීම.
3. බඩු බාහිරාදිය ක්‍රමානුකූලව තැබීම හා පිරිසිදුව තැබීම.
4. සීමාව ඉක්මවා වියදම් නොකිරීම.

බිරිඳක් පරිහානියට පත් වන කරුණු කිහිපයක් මනුස්මෘතියේ[13] සඳහන් කරයි. මෙවා විශේෂයෙන් ම බිරිඳක් විසින් නොකළ යුතු දේ හැටියට එහි පෙන්වා දේ.

1. මත් පැන් බීම.
2. නරක මිනිසුන් හා ආශ්‍රය.
3. ස්වාමි පුරුෂයා හැර බැහැරව සිටීම.
4. සංචාරය. (අමුත්තන්ගේ ගෙවල්වල ඇවිදීම)
5. දහවල් නිදීම.

හින්දු සමාජයේ බිරිඳ ගේ යුතුකම් විවිධ හින්දු ආගමික නායකයන් පෙන්වා දී ඇත. යාඥවලිකයෝ බිරිඳගේ යුතුකම් රාශියක් පෙන්වා ඇත.

1. ගෙදර බඩු නිසි පරිදි තැබීම.
2. කඩිසරකම
3. සිනාමුසු මුහුණින් සිටීම.
4. ස්වාමියාගේ සිතැඟි පරිදි කටයුතු කිරීම.
5. නැදිමයිලාදීන්ට හරසර දැක්වීම.
6. මනා පැවැත්මක් හා ඉන්ද්‍රිය දමනය.
7. අවසර නොගෙන ගෙයින් පිටතට නොයෑම හා උතුරු සළුව නොමැතිව නොයෑම.
8. ඉක්මන් ගමනින් නොයෑම.
9. වෙළෙඳුන්, සන්න්‍යාසියන්, වෛද්‍යවරුන් හා වෙනත් පිරිමින් සමග කථාවට නොයෑම.
10. පයේ ඇස් වටය වැසෙන සේ සළුව හැඳීම.
11. ලැම විවෘත නොකිරීම.
12. අතින් හෝ සළුවෙන් නොවසා තදින් සිනා නොවීම.
13. ඥාතීන්ට හෝ ස්වාමි පුරුෂයාට පරිභව නොකිරීම[14].

ඉහත සඳහන් සියලුම යුතුකම් හා ධර්ම නීති හින්දු පවුල් සමාජයේ සම්බන්ධතාවලට ඉතා වැදගත්ය. මෙම ආචාර විධි පිළිපැදීමෙන් පවුල් ජීවිතයේ දී බිරිඳ, ස්වාමි පුරුෂයා, දරුවන් හා අසල් වැසියන් ද ඉන්පසු පොදු ජනතාවට ද සෙත සැලසෙන බව හින්දූහු විශ්වාස කරති.

පාදක සටහන්

1. උදිත, විමල කීර්ති ශ්‍රී, හිත්තටියේ, භාරතීය ධර්ම ශාස්ත්‍ර හා සිංහල සිරිත් විරිත්, පිට 143
2. එම, පිට 150
3. එම, පිට 145
4. අශ්වඃ ගෘහ්‍යඃ 1.5.10
5. මනුඃ 11.238
6. භාරතීය ධර්ම ශාස්ත්‍ර හා සිංහල සිරිත් විරිත්, පිටු 146-47
7. එම, පිට 146
8. එම, පිටු 153-54
9. එම, පිටු 165-66
10. එම, පිට 195
11. එම, පිටු 207-08
12. මනුඃ v. 154, ඛ. 150
13. මනුඃ සං. 11
14. භාරතීය ධර්ම ශාස්ත්‍ර හා සිංහල සිරිත් විරිත්, පිට 207

The Potential of Content-Based Instruction in Facilitating Language Development

Lecturer ThilinaWickramaarachchi

Introduction

The English medium instruction in Sri Lankan schools emerged as a result of a shift in the pedagogic ideology behind Sri Lankan education system which had hitherto promoted education through the two dominant indigenous languages, Sinhala and Tamil. In fact English was recognized in Sri Lanka as a national language only as recent as in 1995. However, education in English medium was not a recent phenomenon and many of the schools started during the colonial times where primary medium of instruction used to be English attest to this fact. Even after independence and amidst nationalist movements, English remained an important aspect of the curricula of some of these schools and in the national university system apart from the faculty of Arts, faculties of Medicine, Science and Engineering continued to conduct instruction in English medium[1]. The recent mushrooming of international schools is also evident of the continued recognition of the value of English as a medium of instruction in Sri Lanka. These facts indicate

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "වරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

that there has always been an interest in English medium instruction and the initiative to start English medium classes in the national school system is only (and rather belated) the official recognition of the government of Sri Lanka of this interest as well as the status of English as means of accessing global sources of knowledge.

The English medium instruction in the school system has led to a host of practical complications. There are problems such as limited resources in terms of materials in English and qualified teachers. At the same time the proficiency level of the students is a concern. As illustrated by various studies conducted in relation to the English proficiency levels of school students, there are variations in the proficiency levels of students[2] and English medium instruction for these students remains a challenge.

In the first section of this essay, the possible constraints faced by a group of grade 8 students with limited English proficiency studying Science in English medium will be discussed. Then in the second part of the essay, the potential of a Content Based Instruction (CBI) programme in addressing those constraints will be examined.

Problems in teaching Science for LEP (Limited English Proficiency) students:

As stated previously, English medium instruction is seriously affected by a dearth of resources. In relation to the particular setting focused in this essay, a semi-urban government school, this would be one of the most probable scenarios. In fact, certain semi-urban and rural schools in particular do not possess science laboratories with the

minimum of resources even for L1 instruction. However, at this point the focus will not be on the resources per se but on the constraints arising from a traditional English medium teaching/learning setting available for these students.

The students in the specific class have learnt English for several years in school as a separate subject. However, a typical semi-urban school in Sri Lanka will consist of students whose English proficiency is lower than that of their counterparts in a more privileged setting. So when they enter the English medium instructional setting, they are challenged by the prospect of studying subject matter knowledge through a language which they have been learning as a second language and in which they lack proficiency. As Littlewood suggests this kind of L2 environment will have a negative emotional impact on the LEP learners making them "feel anxious and constrained…they may come to feel that they project a silly, boring image, and become withdrawn"[3]. The sudden shift from L1 instruction to L2 instruction and the LEP students' inability to cope with the demands of L2 instruction may reinforce the negative feelings toward English as well as their self-image as "poor learners" of English which they have already developed while following ESL classes. This situation makes L2 instruction fundamentally different from L1 instruction and "makes distinct demands on teachers, learners, materials and school policy"[4]. At the same time, as Cummins illustrates, the acquisition of language relevant to content knowledge, or Academic language (CALP), which is essential in English medium instruction, is cognitively more complex and more time consuming than Basic English required for interpersonal communication (BICS), which these learners may have learnt in the ESL courses[5].

Learning Science in English medium itself pÈes serious challenges. In fact, Strevens (1980) presents a list of problems that the L2 students learning Science face. He categorizes them into two groups such as "linguistic" and "sociolinguistic"[6]. Linguistic problems are further divided into three categories as problems with the meanings (semantic), words and structures (lexico-grammar) and symbols. Then sociolinguistic difficulties are categorized into two as the functional status of English and its distance from the learners' mother tongue. Apparently the student group focused on this paper have to deal with both sets of problems envisaged by Kumaranatunga and Strevens.

The LEP students will also have problems with the study skills and strategies specifically required by a subject such as Science. For example, they may have to develop the necessary skills and strategies to interpret charts or graphs, organize information, analyse certain data and arrive at conclusions etc. It is apparent that even in terms of L1, these are cognitively demanding tasks. The LEP students are then required to engage in these complex tasks and their situation is confounded by the medium in which they have to perform such tasks. At the same time the traditional L2 instruction and the ESL courses are inadequate indeveloping these skills and strategies which are an integral aspect of Academic English or CALP.

The lack of coordination between the ESL teacher and the Science teacher in relation to the present classroom setting also affects the success of content learning by the students. As a result of this situation, the students find the ESL subject, which should ideally facilitate or accelerate the acquisition of content, irrelevant and inadequate in helping

them to learn content provided through English. LEP students should necessarily be taught "both enough English and the right kind of English"[7] capable of preparing them to handle the challenges posed by the content. This task of the language teacher would be easier if there is coordination with the relevant subject teacher who can provide insights into the specific language needs of the learners taking the subject.

The LEP students undergoing instruction in English will also have to challenge what Collier calls "a moving target" [8] as their peers learning in L1 will be a step ahead of them in terms of content acquisition. Yet, in satisfying the instructional goals of a particular academic programme common both for students undergoing instruction in L1 and those taught in L2, the latter's lack of competence in English cannot be held responsible for a subsequent lack of content knowledge. So any "language assistance programmes" should "ensure that these students continue to learn and expand their knowledge of new content and therefore do not fall behind peeß"[9] who learn in their native language.

It is apparent from these problems that the present group of students will not effectively acquire content knowledge through the teaching/learning processes available for them in the present English medium classroom setting. A preparatory course for these students conducted by the ESL teacher will be useful in teaching them CALP required for the Science, but as Met points out, such a course which enable students to "acquire a level of academic English proficiency comparable to native English-speaking peers"[10] will be time consuming and the postponing of academic learning until students achieve such a proficiency level in English will be disadvantageous for the L2 students as the students who

learn the same content in L1, who do not undergo any such preparation, are already learning content and will progress beyond the level of the L2 students.

What is required then is a model that addresses the linguistic limitations, develop CALP skills and help the LEP students acquire content knowledge. In addition, learning strategies should be developed to encourage self-learning. The next section of this essay will deal with the potential of Content Based Instruction (CBI) language programme in addressing these issues encountered by the learners of this particular classroom setting.

Content Based Instruction:

Before discussing the value of a CBI language programme in improving the teaching/learning processes available for the learners focused in this essay, it is important to discuss briefly some of the major aspects of Content Based Instruction.

CBI promotes the use or the function of language learning with an emphasis on the needs of the learners. The fundamental difference of CBI from other EAP/ESL approaches is that it integrates content from subject areas into language teaching. The language teachers following CBI will use "content topics, rather than grammar rules or vocabulary lists as the scaffolding for instruction"[11]. In this manner, CBI is not merely an ESL course which teaches students language but a programme that integrates "content learning with language teaching aims"[12].

According to Snow, CBI has developed into several models based on "setting", "instructional level", and "degree

of emphasis on language and content"[13]. Some of the dominant CBI models are Content-Based ESL, Sheltered Instruction (SI) and Cognitive Academic Language Learning Approach (CALLA). However, all these models share the basic principle of integrating content and language.

CBI model for the LEP students learning Science in the Sri Lankan classroom:

As mentioned in the previous sections of the essay, the group of students face problems in their acquisition of content knowledge due to lack of competence in English and academic language skills in particular. In this section the value of a CBI language programme will be examined in relation to the facilitating role such a language course can play in promoting content knowledge development.

It was mentioned earlier that a major challenge faced by the LEP students who undertake L2 instruction in English is the emotional constraints and anxiety they develop in learning content through a language in which they exhibit a low proficiency level. At the same time it was discussed how the ESL programmes they have undergone so far become inadequate in promoting academic language skills/ strategies that will help them to acquire content knowledge and motivate them to engage with their studies. In contrast to such programmes,one of the major advantages of a CBI programme is its motivational aspect as it focuses on content and as Cumaranatungeobserves with LEP students in her setting, the interest in content rather than error free language production will help to maintain "low anxiety levels"[14] among the students. In fact the inclusion of meaningful and relevant

content will create more enthusiasm among the learners which in turn will make language learning more effective.

At the same time CBI uses content that is more cognitively demanding contrary to the typical ESL programmes intended for LEP students which may oversimplify the materials which could have a detrimental impact on the development of language skills. In relation to the classroom in question, this is important as the students are required to master scientific concepts and engage in activities which are cognitively challenging. CBI course is able to familiarize the students with such areas as CBI involves authentic yet comprehensible input from the subject areas. In this regard, the students can be introduced selected texts such as lab reports, charts, graphs which are cognitively challenging yet without being too challenging. In the selection of these texts, both language teacher and the content teacher should work together and determine the appropriate texts.

As discussed earlier, when studying Science, the students have to master certain discourse features, definitions, vocabulary, grammatical structures and scientific concepts in unfamiliar language. Referring to the model envisaged by Snow, Met and Genesee, Snow mentions two important language objectives in CBI which would address such complications. One of these objectives is Content-obligatory-language which is closely associated with specific content objectives and the students cannot master the content objectives without learning the necessary language forms. Second objective is Content-compatible language which can be taught through a content lesson but the content can be learnt without the specific language items[15]. So this

emphasis on the two language objectives in CBI can help to evaluate the linguistic requirements of the present teaching setting and improve the learning process. At this point again both language teacher and content teacher should work together.

As evident from the discussion above, in relation to CBI, the content teacher and language teacher have to collaborate and this mutually beneficial relationship is imperative in developing instructional goals of the CBI programme.

The focus of learner needs is an integral aspect of CBI. This kind of a needs analysis will be able to "furnish information regarding thÈe language functions that are communicatively important and frequently needed by the learner"[16]. In this manner, in a CBI modal, there should be an awareness of the specific needs of the learners and satisfying those needs will facilitate the acquisition of content. In the present teaching/learning setting the students who are learning Science have specific needs such as previewing a scientific text, writing basic reports, describing processes, mastering core vocabulary related to different thematic units etc.

Though CBI prioritizes content learning over language learning, it does not mean that grammar is excluded in the programme. In fact it is embedded within the programme. The development of grammatical competence can be done through the analysis of learner output and this will also enlighten the teachers about the difficult and problematic areas of academic language faced by a particular group of learners. Increased content based input focusing on the

complex or unfamiliar or difficult language structures/ elements can be used to overcome such limitations. In fact continuous feedback by all the participants of the course, namely, the language teacher, content teacher and the students will be essential for the success of the programme.

CBI also involves the development of specific strategies and techniques that facilitate content learning. In relation to the present group of learners there are several strategies and techniques that may facilitate the acquisition of content related to Science.

• Scaffolding is a useful strategy as it can provide extensive support for students. As the present group of learners are LEP students in Grade 8, such instructional support provided by the teachers is important. For instance, if the scientific texts provided for the students are too complicated, the students can be provided with careful guidance using pictures and headings to find information. Kumaranatunge points out several verbal scaffolding techniques such as "Questioning, Prompting, Elaborating on student responses to facilitate participation and comprehension" as well as "graphic organizers such as concept maps, branching diagrams, and venn diagrams"[17] in relation to reading, writing and vocabulary learning. She points out that it is difficult for the LEP learners to succeed in CBI programs without teacher assistance and scaffolding can be used to provide more comprehensive instruction.

• A variety of group activities is also an instructional strategy that can be used in the present classroom setting. "Group-worthy tasks"[18] or group activities which require more than individual student participation can be used to

develop peer learning. The students can work in groups to accomplish tasks such as problem-solving or decision-making tasks which involve scientific content. In order to ensure group participation in completing tasks, the authority can be delegated to each member. For example, the different parts of a lab report can be written by different members each having a specific role and responsibility. According to Bigelow, Ranney and Hebble, such group work will lead to "cooperative learning, where peers willingly seek and share information with each other"[19]. At the same time a strategy such as "multiple-abilities treatment"[20] which informs the learneß of each other's abilities will motivate even the LEP students by helping them to realize their abilities and self-worth.

- Another strategy that can be introduced in the present setting is what Met refers to as "skills in conversational management"[21]. As these students are LEP learners, explicit instruction may need to make them familiar with basic conversational skills such as requesting information, asking for clarification, giving opinion etc. which form an important aspect of conversational skills needed for effective interaction.

O'Malley and Chamot elaborate on a series of learning strategies in presenting their model of CBI known as CALLA or Cognitive Academic Language Learning Approach. Some of these strategies are of particular importance in teaching Science for LEP students. They present three categories of learning strategies as metacognitive strategies, cognitivestrategies, and social and affective strategies[22]. From these strategies, several can be incorporated into a

CBI programme for the particular learneß focused on this paper.

- Metacognitive strategies such as

Advance organization – previewing the main ideas and concepts of the material

Organizational planning – planning the parts, sequence, and main ideas to be expressed orally or in writing

- Cognitive strategies such as

Note-taking – writing down by words and concepts in abbreviated verbal, graphic, or numerical form

Grouping – classifying words, terminology, numbers, or concepts according to their attributes

Transfer – using what is already known about language to assist comprehension or production

Inferencing – using information in the text to guess meanings, predict outcomes, or complete missing parts

As O'Malley and Chamot suggests, it is better to examine the existing strategies used by the learners and incorporate the above as well as other strategies mentioned by them into the CBI programme. As the present group of learners are LEP students at a young age, they need to be taught these strategies. The rationale for using such strategies can be briefly explained to the present group of learners and task accomplishment using the strategies will create more awareness of their importance. However, it is important not to confuse them with the complex labelling and the strategies should ideally be introduced focusing on the function. For

example, Advance organization – what does the passage say? The main idea?

As the specific group of learners are younger students with LEP, special attention will have to be given in introducing these strategies. It is quite possible that they have not learnt some of these strategies even in their L1. So Cummins' Linguistic Interdependence Principle[23] which maintains that cognitive academic skills learnt in mother tongue are transferable over other languages will not be possible. Hence some of them may at least be encountering such skills and strategies for the very first time and they should not be overburdened which would lead to anxiety. In fact at the initial level, the students should be given practice in the learning strategies and they should be introduced through content based tasks.

Conclusion

It is apparent that a CBI programme is of value in facilitating the acquisition of the content knowledge of Science by the particular group of learners focused on this essay. However, along with its many advantages, there are possible constraints. At one level, CBI requires a great deal of planning and the development of curricula and adequate materials, a process that is "labour intensive"[24]. Then the assessment of language proficiency of the students, their specific academic needs as well as on going assessment of all important aspects of CBI are time consuming and require meticulous planning and commitment. Moreover, the coordination among the participants is a key element and certain complications may arise as CBI challenges the traditional roles ascribed to content teachers and language

teachers who typically work separately. It is possible that the teachers may resist a change in their traditional roles.

Short points out the possibility of a CBI programme being burdensome for LEP learners. In CBI, unlike in traditional teaching settings where the learner plays a passive role, the active participation of the learner is important and there are greater demands on the learner as s/he deals with cognitively demanding content. At the same time, they have to learn both Academic English and content, "they [have to] learn enough English – academic English – to be mainstreamed and…they receive, process, and retain content information, much of which will be unfamiliar in terms of their prior schooling and life experiences"[25]. In this regard, poorly prepared content materials and lack of appropriate instructional strategies would endanger a CBI programme and may demotivate the LEP learners.

Even with such "constraints," a CBI programme offers a systematic learning programme for LEP students facilitating their learning of both content and language. In fact the constraints mentioned above should be perceived as challenges that can be overcome through the coordinated efforts of the learners, teachers as well as administrators. In considering all these points, it is apparent that a CBI programme is useful for the student group focused on this essay as such a pedagogical venture which emphasizes content will create more opportunities for the learner to acquire content knowledge while developing essential language skills required for such acquisition.

Endnotes

1 Ryhana Raheemand Hemamala Ratwatte's article "Regional Variation in Student Proficiency and its Implications for Language Planning "discusses the education in English medium in Sri Lanka in terms of language policy and planning and how it had a bearing upon the lower proficiency in English of the students in Sri Lanka. This paper appeared in *Teaching English: Possibilities and Opportunities – Selected Papers from the 1st International Conference of the SLELTA*, edited by David Hayes.

2 One such study is presented in Raheem and Ratwatte's article, "Regional Variation in Student Proficiency and its Implications for Language Planning "mentioned in the last footnote.

3 W Littlewood, *Foreign and Second Language Learning: Language-acquisition research and its implications for the Classroom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp.58-59

4 J. Clegg, Education through the medium of English as a second language: Taking the rough with the smooth. In R. Raheem and A. Hamlyn, (Eds.). *Innovation in English Language Teaching*. British Council, Colombo, Sri Lanka, 2004, p. 13

5 LK Cumaranatunge, ESL and Science Learning. In R. Raheem and A. Hamlyn, (Eds.),*Innovation in English Language Teaching*, British Council, Colombo, Sri Lanka, 2004, p. 63

6 P Strevens, *English as an International Language*, England: Bergomon Institute of English, England, 1980, p. 145

7 Clegg, p. 19

8 Cumaranatunge, p. 62

9 DJ Short, *Assessing Integrated Language and Content Instruction*, TESOL Quarterly 27, 1993, pp. 628

10 M Met, Teaching content through a Second Language, In F. Genesee, (Ed.),*Educating Second Language Children*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

11 Short, p. 629

12 Cumaranatunge, p. 62

13 MA Snow, Content-Based and Immersion Models for Second and Foreign Language Teaching, In Marianne Celce-Murcia (Ed.),

Teaching English as a Second or Foreign Language, Thomson Learning, Singapore, 2001, p. 305

14 Cumaranatunge, p. 68

15 Snow

16 R Ellis, *Classroom Second Language Development – A Study of Classroom Interaction and Language Acquisition*, Prentice Hall, London, 1988, p. 203

17 Cumaranatunge, p. 68

18 D Kaufman & J Crandall, Standards – and Content Based Instruction: Transforming Language Education in Primary and Secondary Schools. In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall

(Eds.), *Content- Based Instruction in Primary and Secondary School Settings – Case studies in TESOL*, TESOL Inc, Alexandria, 2005

19 M Bigelow, S Ranney, & A M Hebble, Choosing Depth Over Breadth in a Content-Based ESOL

Program, In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall (Eds.), *Content-Based Instruction in Primary and Secondary School Settings Case studies in TESOL*, TESOL Inc, Alexandria, 2005, p. 187

20 G.C Bunch,RA Lotan, G Valdes, & EG Cohen, Keeping Content at the Heart of Content-Based Instruction: Access and Support for Transitional English Learners, In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall (Eds.), *Content- Based Instruction in Primary and Secondary School Settings – Case studies in TESOL.* TESOL Inc, Alexandria, 2005, p. 22

21 Met, 169

22 JM O'Malley &AU Chamot, Learning Strategies in Second Language Acquisition, CUP, Cambridge, 1995, pp. 198-199

23 Cumaranatunge, p. 64

24 Snow, p. 316

25 Short, p. 653

References

Bigelow, M, Ranney, S, &Hebble, AM, Choosing Depth Over Breadth in a Content-Based ESOL Program, In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall (Eds.), *Content-Based Instruction in Primary and Secondary School Settings – Case studies in TESOL,* TESOL Inc, Alexandria, 2005

Bunch, GC, Lotan, RA, Valdes, G & Cohen, EG, Keeping Content at the Heart of Content-Based Instruction: Access and Support for Transitional English Learners. In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall (Eds.), *Content-Based Instruction in Primary and Secondary School Settings – Case studies in TESOL,* TESOL Inc, Alexandria, 2005

Clegg, J, Education through the medium of English as a second language: Taking the rough with the smooth, In R. Raheem and A. Hamlyn, (Eds.), *Innovation in English Language Teaching*, British Council, Colombo, Sri Lanka, 2004

Cumaranatunge, LK, ESL and Science Learning, In R. Raheem and A. Hamlyn, (Eds.), *Innovation in English Language Teaching*, Colombo: British Council, Sri Lanka, 2004

Ellis, R, *Classroom Second Language Development – A Study of Classroom Interaction and Language Acquisition*, Prentice Hall, London, 1988

Kaufman, D & Crandall, J, Standards – and Content Based Instruction: Transforming

Language Education in Primary and Secondary Schools,In Dorit Kaufman and JoAnn Crandall (Eds.), *Content-Based Instruction in Primary and Secondary School Settings – Case studies in TESOL*, Alexandria: TESOL Inc, 2005.

Little wood, W, *Foreign and Second Language Learning: Language-acquisition research and its implications for the Classroom*, CUP, Cambridge, 1995

Met, M, Teaching content through a Second Language, In F. Genesee, (Ed.), *Educating Second Language Children*, CUP, USA 1994

O'Malley, JM & Chamot, AU, *Learning Strategies in Second Language Acquisition*, CUP, Cambridge, 1995

Short, DJ, Assessing Integrated Language and Content Instruction,*TESOL Quarterly* 27,1993, pp. 627-655.

Snow, MA, Content-Based and Immersion Models for Second and Foreign Language Teaching, In Marianne Celce-Murcia (Ed.),*Teaching English as a Second or Foreign Language*, Thomson Learning, Singapore, 2001

Strevens, P, *English as an International Language*, Bergomon Institute of English, England, 1980

A new Approach in Teaching English Language via English Literature

Lecturer T.M.W.P Tennakoon

Introduction[1]

The number of erudite scholars the Pirivena education has gifted to Sri Lanka after its inception in the 3rd century B.C. (Vijithananda, 2003) is incalculable. Although it still serves as the main institution for the Bikkhus to obtain the primary and secondary educational qualifications, there is a hue and cry over the current Pirivena education system that it has not met the current needs of the world. For instance, even though one of the main objectives in establishing Pirivenas is to create Bikkhus capable of disseminating Dhamma internationally (Adikari, 2002), whether the present Pirivena education system facilitates the above purpose is debatable. It's obvious that the Bikkhus should be highly proficient at least in English which is the lingua franca of today's world in order to disseminate Dhamma. But, despite the various measures the government has already taken to uplift the English education in the Pirivena educational system, it is developing at a snail's pace producing Bikkhu students who are extremely weak in English (Tennakoon, 2010). In contrast, the international Buddhist schools which have recently been founded have already become a challenge with

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "වරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

their English medium education for the traditional Pirivenas in the country. Thus, a dire need has been arisen to uplift the English education in the traditional Pirivena system with different approaches to teaching to make the students motivated and enthusiastic to learn English.

Thus, this paper intends to guide the teachers of English especially in the Pirivena system to teach English using a different approach of teaching: that is to teach English through English literature. Furthermore, the research promotes the use of Input hypothesis[1] of Stephan Krashen (1982) and Output hypothesis[2] of Merrill Swain (1985) in preparing course material in this regard.

The sample group taken for the study consists of twenty local first and second year Bikkhu undergraduates of the Buddhist and Pali University of Sri Lanka who are offering English as a main subject for the degree. All these students are a product of the traditional Pirivenas in Sri Lanka and are grouped as intermediate level students. The research being an on-going research the students' progress is still being observed.

Objectives

- To suggest the incorporation of English literature as an effective pedagogical approach to teach English as a Second Language[3]
- To guide the teachers in English to prepare lesson material to be used in this approach
- To emphasize the efficacy in using Input and Output hypotheses in designing language teaching activities in Second Language[4] classrooms

- To study the advantages of using literary texts in language teaching

Methodology

Twenty first and second year local undergraduates who are offering English as a degree subject in the Buddhist and Pali University of Sri Lanka are taken as the sample group for the present research. Analysis of the writing, speaking, listening and reading activities of the students, discussions, lecturer – evaluation sheets and the observation method are the primary methods used for this study. Moreover, articles, books, journals and e-sources published on this topic have also been used as the secondary sources.

Previous Research

Use of English literature to teach ESL has been gaining momentum in recent years despite the debates as to how, when, where, and why literature should be incorporated in teaching ESL. Many teachers, course designers and examiners in English are often reluctant to use English literary texts to the ESL and English as a Foreign Language syllabuses (Savvidou, 1990) mainly due to the general conception that literature is 'complex and inaccessible for the foreign language learners' (Or, 1995) and it can also cause demotivation. But, the present research attempts to suggest, if the teacher who is authentically aware of the competency level of his/her students is responsible in selecting appropriate material from literature, avoiding complex stylistic features of literary discourse, the integration of literature in ESL teaching would be far more fruitful and it will prove to be a better approach to teach grammatical structures and usages in English rather than the tedious grammar exercises.

In favour of integrating literature in ESL classrooms, Carter and Long (1991) recount the 'rationale for the use of three main approaches to the teaching of literature,' such as,

- The cultural model
- The language model
- The peßonal growth model

Out of these, the last two well describe the use of literature in language teaching. As Carter and Long explain, the language model is the most common approach to literature in teaching ESL. This approach enables the students to 'access a text in a systematic and methodical way in order to exemplify specific linguistic features' (Savvidou, 1990). He further claims that this method also gives the chance to the students to practice the language strategies used in language teaching such as 'cloze procedure, prediction exercises, jumbled sentences, summary writing, creative writing, role-play, etc.' In the third model, 'The personal growth model' the learners are encouraged to place themselves in the situations described in the text or to express their feelings and opinions on the text building a rapport between their own peßonal and cultural experience and the text.

Moreover, Collie and Slater (1990) discuss four main reasons justifying the use of literature in a language classroom, such as valuable authentic material, cultural enrichment, language enrichment and personal involvement. Here, what they mean as valuable authentic material is the authentic language samples used in real-life situations which are found in literary work. Thus, in reading literary texts which contain the language used by native speakers, SL

learners get exposed to various authentic linguistic forms. The culture (characters, thoughts, traditions, setting, etc.) presented in literary texts presents the reader with awareness as to how actual communication takes place in the context of a native speaker. Hişmanoglu (2005) comments on this saying, 'Literature is perhaps best regarded as a complement to other materials used to develop the foreign learner's understanding into the country whose language is being learned. Also, literature adds a lot to the cultural grammar of the learners'. The third reason, language enrichment means the usefulness in getting exposed to many different features of language such as the syntax, possible sentence structures, various discourse markers, etc. which ultimately enrich the writing skills of the SL learners. With this, students become 'more productive and adventurous' when they begin to explore 'the richness and diversity' of the TL and they also start to use these potentials they newly discovered in their own writings. Personal involvement describes the students' inhabitation with the original text which enriches the whole language learning process.

Thus, the importance of incorporating English literature in teaching the four skills (reading, writing, listening and speaking) in a language classroom is quite evident even though, Hişmanoglu (2005) argues not to teach skills in isolation when incorporating literature in the language classroom. His suggestion to teach these basic language skills as an 'integral part of oral and written language use, not merely as an aspect of the oral and written production of words, phrases and sentences' emphasizes the need for learning material aptly designed to serve the above purpose. He further comments on this requirement,

claiming there is a dire need of material to teach English language through English literature, and he points out the lack of 'pedagogically-designed appropriate materials' that can be used by the language teachers to be the major problem encountered by language teachers who are interested in testing out this approach.

In consequence, the present research attempts to introduce some activities which can be used in a language classroom where it is taught via English literature. The basis for these activities is the Input and Output hypotheses and this study shows them to be effective to be employed in creating activities for an ESL classroom.

In the Input hypothesis, Krashen (1982) claims that language acquisition occurs through receiving 'comprehensible input.' In this view, 'the improvement of spoken and grammar knowledge takes place automatically with the input provided'. Krashen argues the 'comprehensible input' to be included 'a message whose general language difficulty does not exceed the learner's ability' (Krashen, 1985), yet it also should contain structures that are a step beyond the student's current level of competence. If the SL learner is at the level "i", the input given should be leveled at "i+1", 'a small jump ahead' (Krashen, 1982). Even though, this idea of Krashen has been subjected to many disputes and discussions, here in the present research, those controversies will not be dealt with. His claim that, in order to design lessons for a SL learner, the teacheß need to know the current level of the students and how much and what kind of new material can be 'most efficiently consumed by the learners at one time' (Dornyei, 1991) will be given much emphasis in the present study.

In Swain's Output hypothesis, she states (Swain, 1985) that learning takes place when encountering a gap in the linguistic knowledge of the TL. Scarcella and Perkins (1987) and White (1987) have also confirmed this finding of Swain that learners who are long being exposed to the comprehensible input still had problems with 'certain aspects' of L2. The productive language use which means the output, as Swain argues has two main learning functions that comprehensible input cannot fulfill. According to her, even though the comprehension of a message is possible even without grammatical analysis, the production of output is impossible without an awareness of linguistic rules of the L2. Thus, the need to produce output forces the learner to explore the linguistic rules of L2. Also, output works as a "hypothesis tester" as it gives the chance to receive corrective feedback. Further, Swain asserts that 'uncontrolled student talk' would give rise to the fossilization of errors, as once the students start communicating in the target language with erroneous deviations, 'there is no communication urge for them to further polish their speech' (Dornyei, 1991). Thus, the students should be 'pushed' to use correct structures (Swain, 1985) as it makes the students analyze the linguistic rules of the TL further, ultimately making them produce output, bit beyond their current level of competence; ' i+i' type of output.

Likewise, the present research intends to explore the possibilities of using Krashen's Input hypothesis and Swain's Output hypothesis in designing activities to teach ESL through English literature.

Suggested Activities

In order to improve the competency in English of the first year undergraduates offering English as a degree subject, the present research attempts to incorporate English literature to teach ESL. In doing so, the researcher expects to make use of certain elements of Krashen's Input hypothesis and Swain's Output hypothesis in designing the teaching materials.

One of the arguments against Krashen's Input hypothesis is that not anyone else, but the learner himself/herself knows what he/she knows, so the language teachers simply cannot exactly decide what input should be given. A simple solution to this would be, to get it from the learners themselves. The writings and speeches of them would nicely reflect their 'i'; the current level of knowledge in the TL. Thus, the teachers have to closely analyze their 'output' before designing the new teaching materials. In the research, the new lessons have been determined by closely studying the errors of the students. Once a common error is identified, the correction should be taught in relation to a literary context, rather than doing direct grammar rules-based activities, and then ask them to re-produce the output. Thus,

'i' output ——→ 'i+1' input' ——→ 'i+1' output'

is the method involved in designing the teaching activities used in the research.

In line with the aforesaid method the following activities that have been developed according to the concepts of Input and Output hypotheses could be used to teach ESL via English literature.

a) Taking a few opening lines from a novel or a short story and asking the students (done as a pair work) to develop the rest of the story. Once they have written down the story, the teacher has to correct the errors and give it back to the students to study the errors and help them understand the correct structure. Then, they are asked to narrate their story without looking at the previous writing: this time correcting the errors they had done in the previous writing. If the narrator makes errors his / her partner has to correct him/ her. This activity involves the aforementioned procedure. The output of the students has helped to determine the 'i + 1' input which has led to 'i+ 1' output. In this activity reading, writing and spoken skills are developed. This also promotes the critical thinking ability and the creativity of the students.

b) The teacher reads part of a short story, deliberately making grammatical errors. The students have to listen carefully and stop the teacher at each error. Then, they have to repeat that part of the sentence correcting the error. This activity gives the chance to the teacher to identify the level of competence of the students through their output. Further, it enhances the listening and spoken abilities of the learners. The teacher then has to correct the students, if they are wrong, in reading out the correct text from the literary text and explaining why they are wrong (Comprehensible Input = i+1 Input). The students should then be asked to write a similar text using the new structures and grammar points they learnt (i+1 Output).

c) Taking a line uttered by a character in a drama, the students are asked to perform it in different temperaments such as in a cheerful, angry, sulky, etc., way. The class has to name the temperament. The teacher helps in the vocabulary

when needed. Then the students are encouraged to think of sentences which can be said in different temperaments and the teacher corrects grammar where necessary. This was a very interesting activity to be performed in – class and the students learnt a number of new words even without their awareness. This activity develops the spoken skills of the students and also helps lessen the fear of public speaking. All the spoken activities do give the chance to the students to get their pronunciation corrected, too.

d) Explaining a poem, the students, in groups, are asked to build up a start and an end for that. The teacher also joins in their discussions and helps them with new words and phrases. Then they write it down in a piece of paper collectively correcting the errors and amending it with new phrases and idioms. Then they are asked to write a name that would describe their group in a corner of the paper for identification. (For instance, a name put by one group was, 'Super Dynamics'). The teacher then collects the writing of all the groups and randomly distributes them among groups making sure that a group doesn't get their own writing back. The group has to go through this writing and correct what they think is wrong in a pencil. After correcting, they also have to write the name of the group in a corner of the paper. The teacher collects all of them, and later corrects the errors in all the writings. Next day, the groups are given their own writings and after studying the errors, they have to re- write the entire story. (False names for the groups are given to avoid any sort at embarrassment caused by the colleagues marking errors instead of the teacher.) This activity, according to the feedback of the students, was a very interesting and effective activity. The students said they were very keen on finding

errors on the writings of the other groups. Ultimately, in their arguments whether a certain structure is right or wrong, and the comments given by the teacher had given them much broader understanding on the structures they had even known earlier. This activity develops the spoken skills and furthermore it enhances the analytical and critical thinking skills of the students.

e) The students are given a passage from a prose or a novel. They are asked to find 5 –10 new words from the texts and as homework they have to refer to the meanings of the new words and then write a story on their own incorporating those words.

f) The students in groups are asked to select any drama, short story or a novel they have done in class. Then they have to come up with different scenes instead of the original scenes of the work they selected and act it out in front of the class. The teacher helps them with new vocabulary. For instance, when this activity was given, one group of students had selected 'The Proposal' by Anton Chekhov which is prescribed in the syllabus. They started with the 1st scene of the play in which Choobukov welcomes Lomov and the latter reveals his desire to marry Choobukov's daughter. Then Choobukov goes inside to tell this news to Natalya, his daughter. In the real story, next Natalya comes to see Lomov and not knowing Lomov has come to propose her, starts a quarrel. But the students had created a new scene here. When Choobukov goes inside to tell Natalya about the proposal, he finds a letter on the television saying Natalya has eloped with Lomov's younger brother. This entertained the class a lot and while entertaining, the students learnt new vocabulary and sentence structures. The teacher has

to collect all the new words and phrases on the board. This was another 'favourite' activity for the students. The activity develops reading, writing, and spoken skills of the students further polishing up their presentation, public speaking and creative skills.

g) The students in pairs are asked to think of a character in a drama/ short story/ novel or a poem. One student has to take the role of that literary character while the other has to take the role of a TV announcer. The announcer has to interview this literary character and the audience can also be a part of this programme asking questions from the literary character assuming that it is a live telecast and they are making calls to the programme. When this was done in the class the students took the roles of Grusha (in The Caucasian Chalk Circle), Desdemona (in Othello), Missilin (in Three Women), etc. This activity also helps develop the spoken skills of the students. Here the students had thoroughly read and studied the relevant texts so that they are well-prepared for the questions of the onlookers. Thus, this activity focuses on developing the reading, analytical and critical thinking skills of the students. The teacher helps them with new vocabulary, idioms, phrases, etc.

All in all, these activities help develop the sensitivity of the students for the words making the students learn the various new usages of words and phrases beyond the known ones. Moreover, these activities trigger 'unmotivated readeß owing to being so open to explorations and different interpretations' (Sara, 2003 quoted in Hişmanoglu, 2005). The activities based on the novels and short stories, broadens the worldviews of the students making them quite familiar with the culture and the people of the society of the TL, which ease up the process of language learning.

Results

In the discussions and interviews with the sample group of students the feedback was always good and everybody commented on being highly motivated. The more liveliness they experienced, entertainment and the need to be participated in activities were general feedback of the new approach of teaching. Furthermore, the discussions revealed the interesting fact that the tendency to remember the structures, words and grammar points learnt through these kinds of activities was more powerful, rather than the things learnt through tedious grammar activities or by rote. Regular participation for lectures, enthusiasm in taking part in activities, need to get the errors reduced were observed in the classroom.

The research started in contrast to the traditional language teaching method where the students are taught a grammar lesson and based on that they are given exercise focused on that pattern. As revealed in the discussion with the students this had been the continuous method of teaching in their Pirivena.

With regard to areas in English grammar there is a noticeable difference and an improvement of the students in the literary teaching model than the previously employed direct grammar teaching method of teaching. The number of errors made by the students in the relevant area of grammar under the literature teaching model has always been lesser than the number errors they had made under the previous teaching method.

Table 1.1. *Comparison of the number of errors made by the students under the two teaching methods*

Specific Grammar Area	The Students who made the highest number of errors	The number of errors made under direct grammar based teaching method	The number of errors made under literary teaching model
Present tenses	Student 03	21	12
Past tenses	Student 03	15	10
Passive voice	Student 19	11	03
Direct and indirect speech	Student 03	07	02
Relative clauses	Student 07	07	01

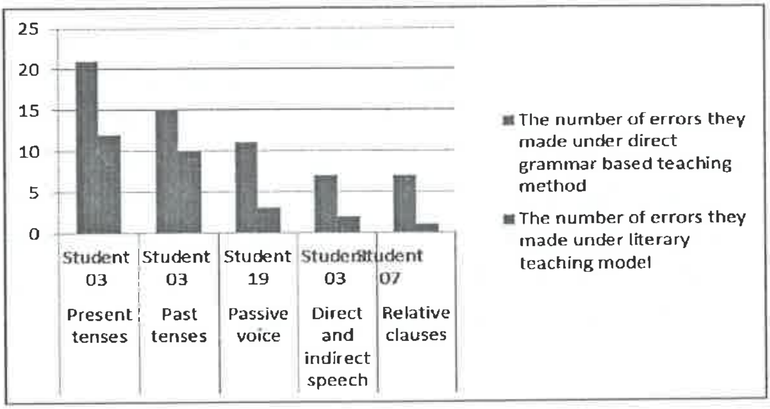


Figure 1
Comparison of the number of errors made by the students under the two teaching methods

Discussion and Conclusion

Not with standing the fact that teaching ESL through literature has became a 'fashionable phenomenon' (Turker,

1991) problems have been encountered by language teachers throughout the world within this area mainly because of the lack of pedagogically -designed material to be used (Hişmanolu, 2005) and the misconception that literature being ‘complex’ would be detrimental to the language learner. The present research expects to provide a solution to this problem explaining how certain activities could be created by the teacher himself/herself. But, the teacher has to determine the aim of his/her teaching in terms of the needs and expectation of the learners. Furthermore, the teacher then, has to think of the appropriate level of teaching, relevant literary texts and classroom activities to match with the competency of the students. In designing the course material and activities the Input and Output hypotheses can best be used.

In sum, as Custodio and Sutton (1998) describe, 'literature can open horizons of possibility, allowing students to question, interpret, connect, & explore', the new approach of teaching ESL via English literature under the shade of Krashen's Input hypothesis and Swain's Output hypothesis can be ranked high in spite of the insipid teaching methods which produce boredom and lower the efficiency of the SL learneß who are at the intermediate level of proficiency.

Notes

1 *Input Hypothesis (IH)* – One of the five hypotheses presented by Stephen Krashen (1982) on Second Language acquisition. According to the IH, a learner improves along the ‘natural order’ when s/he receives Second Language ‘input’ which is one step beyond the current stage of linguistic competence of the student (i + 1).

2 *Output Hypothesis (OH)* - Merrill Swain's Output hypothesis (1995) states that learning takes place when encountering a gap in the linguistic knowledge of the L2. Identifying this gap, the learner might modify his output acquiring something new about L2.

3 *English as a Second Language (ESL)* – Refers to English as a second or third language of whom the first language is not English.

4 *Second Language (SL/L2/TL)* – This is used as an umbrella term for any language learnt by a learner who already possesses one language which is referred to as the 'first language/L1 or the mother tongue'.

REFERENCE:

Adikari Abayarathne, *Sambavya Bikshu Adyapanaya ha Adyapana nithi*, Colombo, S.Godage, 2002.

Carter, R. and Long, M. *Teaching Literature*, London, Longman, 1991.

Custodio, B. and Sutton, M.,. 'Literature- based ESL for secondary School Students' *TESOL, v*ol 7, no5, 1998, p 19-23.

Dornyei, Z,. 'Krashen's Input Hypothsis and Swain's Output Hypothesis in Practice:

Designing "i+1; Teaching Techniques' *English Teaching Forum*, 29, 1, 1991p 33-35.

Hişmanolu, M., 'Teaching English Through Literature', *Journal of Language and Linguistic Studies*, vol.1, no.1, April, 2005.

Krashen, S.D., *Principls and Practice in Second Language Acquisition*, Pergamon, 1982.

Krashen, S.D.,*The Input Hypothesis: Issues and Applications,* London, Longman, 1985.

Sage, H., *Incorporating Literature in ESL instruction*, New Jersey, Prentice-Hall, 1987.

Savvidou, C., 'An Integrated Approach to Teaching Literature in the EFL classroom' *The Internet TESL*. vlo. X, No. 12. December.1991

Scarcella, R. and Perkins, L., 'Shifting Gears: Krashen's Input Hypothesis', *Studies in Second Language Acquisition*, vol. 9, 1987,p 347-53.

Swain,M., *Communicative Competence: Some roles of comprehensible Input and Comprehensible Output in its development,* S. Gass & C. Madden Rowley, 1985.

Tennakoon, W. Second Language Learning Behaviour of Buddhist Clergy Graduands. Unpublished dissertation for MA in Linguistics in University of Kelaniya. 2010.

Turker, F., 'Using "Literature" in Language Teaching' 1991

https://wws.efdergi.hacttepe.edu.tr..hacettpe.edu.tr..1991

Vijithananda, K., *Piriven Adyapanaya hewath Sambhawya desheeya adyapanaya*, Colombo, S. Godage saha sahodarayo, 2003.

White, L., 'Against Comprehensible Input: The Input Hypothesis and the development of Second-language competence', *Applied Linguistics*, vol. 8 p 95-110, 1987.

මානව හිමිකම්වල දාර්ශනික පසුබිම

කථිකාචාර්ය සම්පත් රාජපක්ෂ

මානව හිමිකම් යනු සදාචාරාත්මක වගකීම් සමූහයකි. ඕනෑම රාජ්‍යයක පුරවැසියන්ගේ භෞතික ජීවිතය අවම මට්ටමකින් හෝ පවත්වාගෙන යාමට ඉවහල් වන නියමයන් සංග්‍රහයකි. ඒවා ජාතික සහ සහ ජාත්‍යන්තර වශයෙන් පිළිගෙන ක්‍රියාවට නැංවිය යුතු මානුෂීය ගුණාංග සමුදායක් වශයෙන් ද අර්ථ දැක්විය හැක. ජාතික වශයෙන් හෝ ජාත්‍යන්තර වශයෙන් මානව හිමිකම් තවමත් උසස් ප්‍රමිතිකරණයකට භාජනය වී නොමැති අතර, ඒවා ප්‍රමිතිගතකරමින් යාථාර්ථීකරණය කිරීම රාජ්‍යයන්ගේ සහ ජාත්‍යන්තර සමාජයේ වගකීමකි. නූතන මානව හිමිකම් පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති විද්වත් කතිකා තුළ සාකච්ඡාවට භාජනය වන ගැටලුවක් වන්නේ මානව හිමිකම්වල ප්‍රභවය කෙසේ සිදු වූයේ ද, සහ ඒවා ලෝකයේ යම් රාජ්‍යයක හෝ රාජ්‍ය කණ්ඩායමක අත්තනෝමතික සිතුවිලි සමුදායක් ද, එසේත් නැතිනම් ඒ සඳහා දාර්ශනික පදනමක් ඇති ද යන්නයි. ඒ අනුව මෙම ලිපිය මගින් අවධානය යොමු කරන්නේ මානව හිමිකම් තුළ පවතින දාර්ශනික පදනම අධ්‍යයනය කිරීමට ය.

හැඳින්වීම: මානව හිමිකම්වල සමකාලීන වැදගත්කම

මූලික සදාචාරාත්මක වගකීම්වලින් සෑම රාජ්‍යයක්ම සහ සෑම සංස්කෘතියක්ම බැඳ තබා ඇත. ඒ සඳහා හේතු වී ඇත්තේ සෑම රාජ්‍යයකම ජීවත්වන මිනිසුන් පොදුවේ මානව වර්ගයාට අයත් වීම ය. එබැවින් මෙම වගකීම්වලට 'අයිතීන් ' නැතහොත්

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

'හිමිකම්' යැයි කියනු ලැබේ. මානව හිමිකම්වලින් මිනිසාගේ පෞද්ගලිකත්වය අවධාරණය කරන අතරම එමගින් ප්‍රදානය කර ඇත්තේ මනුෂ්‍යත්වය උසස්කර ගැනීම සඳහා උවමනා කරන මූලික අවශ්‍යතාවන් ය. ඒවා සියලු දෙනා විසින් ආරක්ෂාකර ප්‍රවර්ධනය කළ යුතුය. විශ්වීය තත්ත්වයට පත්කළ යුතුය. මානව හිමිකම් ක්‍රමක්‍රමයෙන් සෑම මිනිසෙකුම අත්විඳිය හැකි ආකාරයට විශ්ව ව්‍යාප්ත කළ යුතුය.[1] ඒ සඳහා ප්‍රමිතිගත වැඩසටහනක් හඳුන්වාදීම සෑම රාජ්‍යයකටම පැවරෙන වගකීමක් සහ ස්වේච්ඡා කාර්යයක් වේ. රාජ්‍ය විසින් මානව හිමිකම් නිල වශයෙන් පිළිගෙන නෛතික ක්‍රමයක් තුළ බලාත්මක කිරීම සිදුකළ යුතු වේ.[2]

මානව හිමිකම්වල දක්නට ලැබෙන සදාචාර මූලධර්මවල අරමුණ වන්නේ සෑම මානවයෙකුටම යහපත් ජීවිතයක් ගතකිරීමට අවශ්‍ය මූලික අවශ්‍යතාවන් (Basic needs) සපුරාලීමය. ඒවා ධනාත්මක සහ ඍණාත්මක අවශ්‍යතා වශයෙන් කොටස් දෙකකින් යුක්ත වේ. ධනාත්මක අවශ්‍යතාවක් ලෙස වධහිංසාවට එරෙහි අයිතිය (Rights to against torture) පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන අතරම, ඍණාත්මක අවශ්‍යතාවක් වශයෙන් සෞඛ්‍ය ආරක්ෂණයට (Rights to health care) ඇති අයිතිය ද තහවුරු කර ඇත. මානව හිමිකම් පිළිබඳ කතිකාව තුළ ඉහත වධහිංසාවට එරෙහි අයිතිය ප්‍රතිෂේධාත්මක අයිතියක් වන අතර සෞඛ්‍ය ආරක්ෂණයට ඇති අයිතිය ප්‍රතිජානාත්මක අයිතියකි.[3] ඉකුත් වූ දශක හයක කාලපරිච්ඡේදය තුළ මානව හිමිකම් සම්බන්ධව ඉදිරිපත් වූ විවිධ ප්‍රකාශන හා සම්මුති තුළ මේ ආකාරයේ හිමිකම් ඇතුළත් වී ඇත. ද්විත්ව ස්වරූපයකින් යුත් මෙම හිමිකම් ප්‍රඥප්ති සම්පාදනය මගින් නෛතික රාමුවක් තුළට ඇතුළත් කර ඇත. නිදසුන් වශයෙන් 1948 වර්ෂයේ රාජ්‍යයන් විශාල ප්‍රමාණයක් අත්සන් කළ, මානව හිමිකම් විශ්ව ප්‍රකාශනය (Universal Declaration of Human Rights-UDHR), 1954 වර්ෂයේ සම්මත කළ මානව හිමිකම් පිළිබඳ යුරෝපා සම්මුතිය (European Convention on Human Rights) සහ 1966 වර්ෂයේ ජාතීන් විශාල සංඛ්‍යාවක් විසින් පිළිගෙන බලාත්මක කරනු ලැබූ සිවිල් සහ දේශපාලන අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ජාත්‍යන්තර ප්‍රඥප්තිය (International Convention on

Civil and Political Rights) වැනි සම්මුති සඳහන් කළ හැක. ඉහත සම්මුති තුන සදාචාරාත්මක වගකීම් පිළිබඳ කේන්ද්‍රානුසාරි යොමුවකි. මෙම සම්මුතීන් සමකාලීන භූ දේශපාලන සන්දර්භය තුළ ජාත්‍යන්තර මානව හිමිකම් පනත් ලෙස ක්‍රියාත්මක කිරීමට අවශ්‍ය ශක්‍යතාවෙන්ද යුක්තය. මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්ති මගින් සදාචාරාත්මක වටිනාකම් පිළිබඳ පරිපූර්ණ අවධානයක් යොමු නොකෙරේ. එහි අවධානය ප්‍රාථමික වශයෙන් යොමු වී ඇත්තේ අනන්‍යතාව සහ පොදු සදාචාර නියමයන් සම්බන්ධ ස්වරූපය, අන්තර්ගතය සහ මූලික විෂය සීමාව හඳුනා ගැනීම කෙරෙහිය. ජේම්ස් නිකේල් (James Nickel) සඳහන් කරන ආකාරයට මානව හිමිකම්වල අරමුණ වන්නේ මානවයාට අවම යහපත් ජීවිතයක් අත්පත් කරගැනීමට අත්‍යවශ්‍ය තත්ත්වයන් ශක්තිමත් කිරීම ය.[4]

මානව හිමිකම්වල අන්තර්ගත සදාචාරාත්මක යුක්ති සහගතභාවය ජාතික රාජ්‍යයේ ස්වාධිපත්‍ය පිළිබඳව දැඩිව අවධාරණය කෙරේ. මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්ති විසින් ඒවා පිළිගෙන ක්‍රියාවට නැංවීමට ජාතික රාජ්‍යයන්ට අවශ්‍ය සුජාත නිර්ණායක සපයනු ලැබේ.

මානව හිමිකම් න්‍යාය සහ භාවිතයේ ඓතිහාසික සංවර්ධනය

නූතන මානව හිමිකම් කතිකාව ආරම්භ වන්නේ දාර්ශනික අදහස් තුළින් ය. එමගින් සදාචාරාත්මක නීති පිළිබඳ තර්කානුකූල හඳුනා ගැනීමක් සිදුකර ඇත. සදාචාර පිළිවෙළ සමාජීය හා ඓතිහාසික තත්ත්වයන් තුළ සුජාතභාවය ලබා ගන්නේ කෙසේද සහ ඒවා සෑම තැන්හිම හා සෑම කල්හිම පවතින ආකාරයට මිනිසා කෙරෙහි සම්බන්ධ කරන්නේ කෙසේද යන්න පිළිබඳ දාර්ශනිකයන් අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව සදාචාරාත්මක විශ්වාස සහ සංකල්ප මූලධර්මීය සහ විශ්වීය වශයෙන් සත්‍ය වන අතරම, අරමුණ අතින් ද වඩාත් වලංගුය.

නූතන මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්ති ගෝලීය සදාචාරාත්මක දෘෂ්ටි ගණනාවකින් සමන්විත වේ. ඒවා මානව හිමිකම් පිළිබඳ

පූර්ණ ප්‍රකාශන නොවේ. එසේ වුවද එමගින් නූතන මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්ති සඳහා අවශ්‍ය පූර්ව දාර්ශනික පදනම සපයා ඇත. මෙම ඉල්ලීම් තුළ සමහර අධිපතිත්ව රාජ්‍යයන් සදාචාරාත්මක සහ යුක්තිසහගත ආයතන බවට පත්කිරීමේ දෘෂ්ටියක් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව මානව හිමිකම් තුළින් පෞද්ගලිකත්වය පිළිබඳ සංකල්පයට ආරක්ෂණයක් මෙන්ම ස්වභාවික අයිතිවාසිකම් (Natural rights) වෙතින් මානවයාට ආරක්ෂාව සපයා ඇති ආකාරය දැකිය හැක.

මානව හිමිකම් සදාචාරාත්මක ලෝකවාදය මත ගොඩ නැඟී ඇත. සෑම මානවයෙක්ම විශ්වීය සදාචාරාත්මක ප්‍රජාව (Universal moral community) තුළ පවතින විශ්වාස පද්ධතියකට අයත්වේ. සදාචාරාත්මක ලෝකවාදය විසින් පාර-සංස්කෘතික සහ පාර-ඓතිහාසික සදාචාරාත්මක සත්‍යයන්හි අන්තර්ගතය තර්කානුකූලව පිළිගනී. සදාචාරාත්මක ලෝකවාදයේ ආරම්භය ඇරිස්ටෝටල් සහ ස්ටොයික්වරුන්ගේ රචනාවල සහයෙන් යුරෝපය තුළ ප්‍රභවය ලැබීය. ඇරිස්ටෝටල් විසින් රචනා කළ Nicomachean ethics රචනාව තුළ ස්වභාවික සදාචාර ක්‍රම පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ තුළින් ඉදිරිපත් කරන අදහස වන්නේ ඕනෑම තාර්කික යුක්ති ක්‍රමයක පදනම සත්‍ය වියයුතුය යන්නයි. ස්වභාවික සදාචාරාත්මක ක්‍රමය මගින් පරිපූර්ණ සහ ශක්ති සම්පන්න විශ්වීය නිර්ණායක සපයනු ලැබේ. ඇරිස්ටෝටල් විසින් ස්වභාවික යුක්තිය (Natural justice) සහ නෛතික යුක්තිය (Legal justice) අතර වෙනස පිළිබඳ අවධානය යොමු කළේය. ඒ අනුව ස්වභාවික යුක්තිය, ඕනෑම ස්ථානයකදී සමාන වලංගුතාවකින් යුක්ත ය. එම වලංගුතාව පිළිගැනීම හෝ නොපිළිගැනීම මත රඳා නොපවතී. එහෙත් නෛතික යුක්තිය "පිළිගැනීම" මත රඳා පවතී. ස්වභාවික යුක්තියේ පැවැත්මට සහ හටගැනීමට සමාජ - දේශපාලන ආකෘතියක පැවැත්ම අනිවාර්ය වේ. මෙම මූලික අදහසට සමාන අදහස් රෝමානු ස්ටොයික්වරුන් විසින් ද ඉදිරිපත් කර ඇත.[5] විශේෂයෙන්ම සිසරෝ (Cicero) සෙනේකා (Seneca) ඉදිරිපත් කළ අදහස වූයේ, සදාචාරාත්මකභාවය දෙවියන් වහන්සේගේ කැමැත්ත (Rational

will of god) තුළින් ප්‍රභවය ලබා ඇති බව ය. ස්වභාවික නීතිය අධිකාරිත්වය බවට පත් වී දේශීය වශයෙන් පිළිගැනෙන නෛතික සංග්‍රහ බවට පත්වූයේ ඉන් අනතුරුව ය. මේ අනුව ස්ටොයික්වරු තර්ක කළේ විශ්වීය සදාචාරාත්මක සංග්‍රහ බලාත්මක කිරීම යනු දෙවියන් වහන්සේට කීකරුව දෙවියන් වහන්සේගේ රාජකාරිය ඉටුකිරීම හා සමාන වන බවයි. 'විශ්වීය සදාචාරාත්මක ප්‍රජාව' පිළිබඳ අදහස ශතවර්ෂ ගණනාවක් යුරෝපා ක්‍රිස්තියානි දේවධර්මවාදීන් විසින්ද ඉදිරිපත් කර ඇත. මේ අනුව මානව හිමිකම් පිළිබඳ සමකාලීන අදහස් 17 සහ 18 ශතවර්ෂවල යුරෝපය තුළින් ආරම්භ වී ඇත. එසේම ඒවා ස්වාභාවික නීතිය සමග දැඩි සබඳතාවක් ඇති බව ද ප්‍රත්‍යක්‍ෂ වේ. ස්වභාවික නීතියේ පදනම් මූලධර්ම මගින් ස්වභාවික සදාචාරාත්මක රීතීන් අන්තර්ගත වියයුතු බව විශ්වාස කෙරේ. එම රීතීන්හි පදනම සහ අරමුණ විය යුත්තේ මානව සුහර්තතාවයි. මනාව සැකසුණු ස්වභාවික නීතිය පදනම් කරගත් දේශපාලන ක්‍රමයක ස්වභාවික අයිතීන් තහවුරුවීම මීළඟට අපට දක්නට ලැබෙන ලක්‍ෂණයයි. ස්වභාවික අයිතීන් වඩාත් සමීප වන්නේ සමාජයක් හෝ පාලන ක්‍රමයක් මගින් ලබාදෙන ලද පුද්ගලික අයිතිවාසිකම් ගොන්නටයි.

ස්වභාවික අයිතිවාසිකම් සංකල්පය ඉදිරිපත් කළ වැදගත්ම දාර්ශනිකයා ලෙස 17 වන ශතවර්ෂයේ "ආණ්ඩුව පිළිබඳ සම්මුතීන් දෙක" (Two Treatises of Government-1688) සම්පාදනය කළ ජෝන් ලොක් සඳහන් කළ හැක. ලොක් විසින් ඉදිරිපත් කළ තර්කයේ හරය වන්නේ පුද්ගලයන්ට ස්වභාවිකව හිමි වූ අයිතියක් ඇති බවයි. එම අයිතිය රාජ්‍ය විසින් ප්‍රදානය කර ඇති අතර ඒවා දේශපාලන පිළිගැනීම්වලින් ස්වායත්තව හිමි වී ඇති බව ඔහු වැඩිදුරටත් සඳහන් කරයි. ඒ අනුව සෑම මානවයෙකුටම ස්වයං ආරක්‍ෂාව සලසා ගැනීමේ දී වැදගත්වන ස්වභාවික හිමිකම් තුනක් සඳහන් කරයි.

අ). ජීවිතයට ඇති අයිතිය - Right to life

ආ). දේපළ අයිතිය – Right to property

ඇ). නිදහසට ඇති අයිතිය - Right to liberty

මෙම අයිතිවාසිකම් යථාර්ථීකරණය කිරීමේදී ද රාජ්‍යයේ කැපවීම ලොක් විසින් බලාපොරොත්තු ව ඇත. එනම් දේශපාලන අධිකාරියක අරමුණු ලෙස පුද්ගලයන්ගේ ආරක්ෂාව සඳහා විධිවිධාන හඳුන්වාදීම අනිවාර්ය වේ. මිනිසා ප්‍රකෘති සමාජයෙන් වියුක්ත වී ආණ්ඩුව නිර්මාණය කරීමේ හේතු යුක්තභාවය සාධාරණීකරණය කළ හැක්කේ ඉහත වගකීම් එමගින් ඉටුකළහොත් පමණි. ස්වභාවික අයිතීන් පිළිබඳ වගකීමෙන් රාජ්‍ය ඉවත් වූ විට ඊට එරෙහිව පුරවැසියන් අවි අතට ගන්නා බව ලොක් තවදුරටත් සඳහන් කරයි.

සමකාලීන මානව හිමිකම් න්‍යායේ වර්ධනයට ලොක්ගේ දායකත්වය වැදගත් වී ඇත. ලොක් විසින් මානව හිමිකම් මත පදනම් වූ සුජාත දේශපාලන අධිකාරියක් ස්ථාපිත කිරීමට දායක කරගත හැකි අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත. එය මානව හිමිකම්වල අභේද්‍යනීය ලක්ෂණයකි.

මේ ආකාරයේ ම දායකත්වයක් 18 වන ශතවර්ෂයේ ජීවත් වූ ජර්මානු දාර්ශනිකයෙකු වූ ඉමානුවල් කාන්ට් (Immanuel Kant) විසින් ද ඉදිරිපත් කර ඇත. කාන්ට් ඉදිරිපත් කළ අදහස වූයේ සමානාත්මතාව සහ සදාචාරාත්මක ස්වායත්තභාවය (Equality and moral autonomy) යි. තාර්කික මිනිසාට ඉහත අයිතීන් පැවතිය යුතු බව ඔහු අවධාරණය කරයි.[6] ඔහු සමකාලීන මානව හිමිකම්වලට, සදාචාරාත්මක මූලධර්ම අන්තර්ගත තාර්කික පුද්ගලයන්ගෙන් යුත් විශ්වීය මානවවාදයක් පිළිබඳ න්‍යායක් එකතු කළේය. කාන්ට් මානුෂීය හේතුන් මත පදනම් වී මානව අයිතීන් සාධාරණීකරණය කළේ ස්වයං නිර්ණය අයිතිය (Right to self-determination) මත පදනම් වෙමින් ය. දේශපාලන අධිකාරිය විසින් ස්වයං නිර්ණයට ඇති අයිතිය තහවුරු කළ යුතු බව කාන්ට් සඳහන් කළේය.

ලොක් සහ කාන්ට් විසින් ඉදිරිපත් කළ දාර්ශනික අදහස් මත පදනම්ව 17 සහ 18 වන ශතවර්ෂයේ මානව හිමිකම් සම්බන්ධයෙන් බුද්ධි ප්‍රබෝධයක් ඇති විය. එහි බලපෑම ගෝලීය වශයෙන් ව්‍යාප්ත වූ අතර, ඉදිරි ශතවර්ෂ ගණනාවක් තුළ මානව

හිමිකම් පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමට ද එය හේතු විය. එම සාකච්ඡා තුළින් ස්වභාවික අයිතීන්, සදාචාරාත්මක ස්වායත්තතාව, මානව ගෞරවය සහ සමානාත්මතාව පිළිබඳ ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම් සිදුකිරීමට දේශපාලන ක්‍රම පොලඹ වනු ලැබීය, විශේෂයෙන් දූෂිත රෙජීම විසින් ස්වකීය දේශපාලන න්‍යාය පත්‍ර වෙනස් කරමින් මානව හිතවාදී ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා පොලඹ වනු ලැබුවේ මේ හේතුන්ය. මෙම අදහස්වල බලපෑමෙන් යුරෝපා රාජ්‍යයන් මානවවාදය ආරක්ෂා කර සුරක්ෂිත කිරීමට කටයුතු කළේය. 18 වන ශතවර්ෂයේ සිදු වූ දේශපාලන විප්ලවවලට ඉහත අදහස් ගාමක බලවේගය සපයනු ලැබීය. ලොක් සහ කාන්ට්ගේ මානව හිමිකම් පිළිබඳ දාර්ශනික අදහස්වල සෘජු ප්‍රතිඵල වශයෙන් එක්සත් ජනපද නිදහස් ප්‍රකාශනය (The United States Declaration of Independence) සහ ප්‍රංශ ජාතික සභාව විසින් සම්මත කරනු ලැබූ මිනිස් සහ පුරවැසියාගේ අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ප්‍රකාශනය (Declaration of the Rights of Man and Citizen) ප්‍රකාශයට පත්වූ බව නිදසුන් වශයෙන් සඳහන් කළ හැක. ඊට අමතරව 19 වන ශතවර්ෂයේ පුද්ගල අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යාපාර ද ආරම්භ විය. නිදසුන් වශයෙන් මාරි වුල්ස්ටන්ක්‍රාෆ්ට් (Mary Wollstencraft) විසින් රචනා කරනු ලැබූ Vindication of the Rights of Women කෘතිය සඳහන් කළ හැක. එමගින් කාන්තා අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සාකච්ඡා කර ඇත.[7] ඉන් පසුව එළඹෙන කාලපරිච්ඡේදය තුළ ජාත්‍යන්තර වශයෙන් වර්ධනය වූ ප්‍රවණතාව වූයේ, දේශපාලන වෙනස්කම් සඳහා 'අයිතීන්' පිළිබඳ සංකල්පය ප්‍රධාන වාහකය බවට පත්වීමයි.

මානව හිමිකම් සම්බන්ධ සංකල්පීමය පසුබිම දීර්ඝ කාලයක සිට පැවතෙන බව කිසිවෙකුට තර්ක කළ හැක. මානව හිමිකම් පිළිබඳ විශ්ව ප්‍රකාශනය විසිවන ශතවර්ෂයේ දී එළිදැක්වීය. එවැනි විශ්වීය ලේඛනයක් සකස් කිරීමට හේතු වූයේ ලෝක යුද්ධ දෙකක් මගින් ඇති කරනු ලැබූ මහත් ව්‍යසනයන්ය. සමකාලීන සමාජය තුළ අවම මනුෂ්‍යත්වය පිළිබඳව හෝ නොසලකා හැරිය. එම ලියවිල්ල පසුකාලීන මානව හිමිකම් සම්මුතීන් සඳහා ආදර්ශ සැපයීය. 1953 වර්ෂයේ දි මානව හිමිකම් සහ පුද්ගල

නිදහස පිළිබඳ යුරෝපා සම්මුතිය හා 1966 දී එක්සත් ජාතීන්ගේ ආර්ථික, සමාජ සහ සංස්කෘතික සම්මුතිය බිහිවීමට ද හේතු විය. මෙම සම්මුතීන් තුන මගින් විශ්වීය සදාචාරාත්මක ක්‍රමයක් සහ මනුෂ්‍යත්වය පිළිබඳ විශ්වාස පද්ධතියක් ද ජාත්‍යන්තර තලයක සිට ඉදිරිපත් කළේය. ඒ අනුව නූතන මානව හිමිකම් සම්මුතිවල පදනම වී ඇත්තේ මූලික සදාචාරාත්මක තත්ත්වයන්ය. නූතන මානව හිමිකම් ස්වභාවික අයිතීන් සමග බැඳී පවතින බව විශ්වාස කිරීමට එය වඩාත් හොඳ සාක්ෂියකි. ජේම්ස් නිකෝල් විසින් සමකාලීන මානව හිමිකම්වල ප්‍රභවය ස්වභාවික අයිතීන් තුළින් හටගත්තේ යැයි සනාථ කිරීම සඳහා සාධක තුනක් ඉදිරිපත් කරයි.[8] පළමුව, සමකාලීන මානව හිමිකම් මගින් සමානව සැලකීම යථාර්ථීකරණය කිරීම සඳහා රාජ්‍යයන්ගේ කැපවීම ඉල්ලා සිටියි. ඒ සඳහා රාජ්‍ය විසින් ධනාත්මක ක්‍රියාමාර්ග ගතයුතු වේ. ඒ අනුව මානව හිමිකම් විසින් සුභසාධන සහායන් පිළිබඳ විධිවිධාන රාජ්‍ය වෙතින් ඉල්ලා සිටියි. ඒ ආකාරයෙන්ම 'ස්වභාවික අයිතිය' පිළිබඳ සංකල්පය මගින් රාජ්‍යයෙන් ඉල්ලා සිටින මූලික කාරණය වන්නේ, සෑම පුරවැසියෙකුටම සමානව සැලකීම සඳහා රාජ්‍ය මැදිහත්විය යුතුය යන්නය. සමාජ සම්මුතිවාදීන් පවසන ආකාරයට මිනිසා ප්‍රකෘති සමාජයේ සිට සිවිල් සමාජයට පැමිණ රාජ්‍ය පිහිටුවා ගැනීමේ මූලික අරමුණ වූයේ ද, අයිතිය තහවුරු කර ගැනීමට තිබූ අභිලාෂයයි.

දෙවනුව, 'ස්වභාවික අයිතිවාසිකම්' මගින් පෞද්ගලිකත්වය පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු කර ඇත. මානවයා යනු පුද්ගලිකත්වය උරුමකර ගෙන උපත ලබා ඇත්තෙකි. ඒ ආකාරයෙන්ම සමකාලීන මානව හිමිකම් තුළින් පිළිගෙන ඇති සහ සාක්ෂාත් කරගැනීමට අපේක්ෂිත වැදගත්ම අරමුණ වන්නේ, පවුල සහ ප්‍රජාව තුළ පුද්ගලයාට පෞද්ගලික ජීවිතයක් නිර්මාණය කරගැනීම ය.

තෙවනුව, සමකාලීන මානව හිමිකම් ජාත්‍යන්තරිකරණය වී ඇති බව නිකෝල් සඳහන් කරයි. ඒවාහි විෂය ක්ෂේත්‍රය හා අනුගතවීම ජාත්‍යන්තර වශයෙන් බලාපොරොත්තු වේ.

'ස්වභාවික අයිතිවාසිකම්' තුළ ද සීමා මායිම් නැත. ඒවා ද හිමිවිය යුත්තේ මිනිසා මානවයෙකු වීම නිසාය. මිනිසත්බව වඩාත් පරිපූර්ණත්වයට පත්වන්නේ එවැනි සන්දර්භයක් තුළ ය. ඉහත හේතූන් පදනම් කරගෙන නිකෝල් නිගමනයකට එළැඹී ඇත. එනම් මානව හිමිකම් සහ ස්වභාවික හිමිකම් අතර අනන්‍ය සබඳතාවක් ඇති බවයි.

මානව හිමිකම්වල සංවර්ධනය සහ ප්‍රවර්ධනය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී, එය පරම්පරා තුනක් ඔස්සේ සිදු වූ බව පෙනේ. ඒ අනුව පළමු පරම්පරාවේ දී ආරක්ෂාව, දේපළ සහ දේශපාලන සහභාගීත්වයට ඇති අයිතීන් සංවර්ධනය වී ඇත. මෙම අයිතිවාසිකම් ප්‍රංශ සහ එක්සත් ජනපද නිදහස් ප්‍රකාශන තුළද අන්තර්ගත වේ. දෙවන පරම්පරාවේ දී සංවර්ධනය වූයේ සමාජ අර්ථික අයිතිවාසිකම් ය. මෙම පරම්පරාවේ දි සුභසාධනයට ඇති අයිතිය, අධ්‍යාපනය සහ විවේකයට ඇති අයිතිය තහවුරු කර ඇත. මෙම අයිතිවාසිකම් ලිඛිත සහ නෛතික රාමුවක් තුළට ගෙන එනු ලැබූවේ මානව හිමිකම් පිළිබඳ විශ්ව ප්‍රකාශනය තුළින් ය. තුන්වන පරම්පරාවේ දි කණ්ඩායම් අයිතිවාසිකම් (Group rights) සංවර්ධනය විය. එනම් ජාතික ස්වයංනිර්ණය අයිතිය, පිරිසිදු පරිසරය සහ සුළු ජාතික අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ අවධානය යොමු කර ඇත. ඒ ඒ පරම්පරාවලදි වර්ධනය වූ මෙම අයිතිවාසිකම් විසිවන ශතවර්ෂයේ දශක දෙකක් තුළ වර්ධනය විය. එසේ වුවද, මෙම දශක දෙක තුළ සුවිශේෂී ලෙස සංවර්ධනය වූයේ මානව හිමිකම් පිළිබඳ ප්‍රඥප්ති සහ නෛතික ලියවිලි පමණි. ඒ පිළිබඳ කතිකාව අන්තර්ගත වූයේ දාර්ශනික කතිකාව තුළ ය.

ස්වභාවික නීතිය

මානව හිමිකම් පිළිබඳ මූලධර්මය ප්‍රථමයෙන්ම දක්නට ලැබෙන්නේ ස්වභාවික නීතිය (Natural law) පිළිබඳව කෙරෙන සාකච්ඡා තුළ ය. මනුෂ්‍ය ස්වභාවයේ ස්ථාවර ස්වභාවයක් ලෙසත්, මනුෂ්‍ය චර්යාව සහ සිවිල් නීතිය ඇගයීමට ලක් කිරීමට යොදාගත හැකි ප්‍රමිතියක් ලෙසත් ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ සාකච්ඡාව

දර්ශනය තුළ අන්තර්ගත වේ. එය විශ්වීය වශයෙන් අදාළ වන සහ මූලධර්මීය වශයෙන් ස්ථිතික තත්ත්වයක් ලෙස හඳුන්වා දී ඇත. 'ස්වභාවය' (Nature) පිළිබඳ නිශ්චිත නිර්වචනයක් නොමැති වුවත් මනුෂ්‍යයන් විසින් අනුගමනය කළයුතු පරමාදර්ශී තත්ත්වයක් ලෙස සමහර දාර්ශනිකයන් විසින් ස්වභාවික නීතිය හඳුන්වා දී ඇත. මනුෂ්‍යයා සාමාන්‍ය ජීවිතයේ ක්‍රියාකරන ආකාරය හැඳින්වීම සඳහා ද එය භාවිත කර ඇති බව පෙනේ.

ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ ප්‍රථමයෙන් අදහස් ඉදිරිපත් කළේ පුරාතන ග්‍රීක දාර්ශනිකයන් ය. ක්‍රි:පූ. සයවන සියවසේ විසූ හෙරක්ලීටස් නම් දාර්ශනිකයා සඳහන් කළේ සමස්ත විශ්වය පාලනය කරන පොදු දැනුමක් පවතින බවත් සියලුම මනුෂ්‍ය නීතින් එම එකම දිව්‍යමය තත්ත්වයෙන් පෝෂණය වන බවත් ය.[9] ඇරිස්ටෝටල්ට අනුව යුක්ති ධර්ම දෙකක් ලෝකයේ පවතී. එනම් ස්වභාවික යුක්තිය සහ නීතිමය යුක්තියයි.[10] මින් පළමු වැන්නට සෑම තැනකම එක සමාන වලංගුභාවක් පවතී. මෙය කවුරුන් පිළිගත්තත් නැතත් පවතී. දෙවැන්න ප්‍රභවාත්මකවම බලය යෙදීම මගින් ස්ථාපිත කරනු ලැබූවකි.

ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ ක්‍රමවත් අදහසක් ඉදිරිපත් කරනු ලැබූවේ ස්ටොයික්වාදීන් විසින් ය. ඔවුන්ට අනුව දෙවියන්, මනස හෝ දෛවය යන විවිධ නම්වලින් හැඳින්වෙන ක්‍රියාකාරී මූලධර්මයක් මගින් සමස්ත විශ්වයම තාර්කික පිළිවෙළක් (Rational order) තුළ පවත්වාගෙන යනු ලැබේ. මිනිසුන් තුළ පවතින පෞද්ගලික ස්වභාවය යනු විශ්වයේ අනු කොටසකි. යහපැවැත්මෙන් ජීවත්වීම යනු පුද්ගලයෙකුගේ ස්වභාවයට අනුව ජීවත්වීමකි. හැඟීම් සහ ආවේග ඉවත්කර පුද්ගලයා තාර්කික ජීවිතය හෙවත් යහගුණය වැලඳ ගනී.[11] මේ අනුව ස්ටොයික්වරුන් ප්‍රකාශ කරන්නේ යහගුණය හඳුනා ගැනීමට පුද්ගලයාට හැකියාව පවතින බවත් යුක්තිය අනුව මිනිසා ජීවත් වන්නේ නම් ඔහු පාලනය කිරීමට අවශ්‍ය නොවන බවත් ය.

ක්‍රි:පූ. පළමු සියවසේ ජීවත් වූ සීසරෝ විසින් ඉහත අදහස රෝමවරු අතර ප්‍රචලිත කළේය. ඔහු විසින් රචනා කරනු ලැබූ

De Republica නම් කෘතියේ සඳහන් වන්නේ සත්‍ය නීතිය සෑම විටෙකම ස්වභාවය සමග එකඟවන නිවැරැදි හේතු යුක්තියයි. එය විශ්වයේ සදාකල්හිම පවතිනු ඇත. එමගින් සිදු කරන අණදීමකින් වගකීම අපේක්ෂා කරන අතර තහනම් කිරීමකින් නිවැරැදි දේවල් කිරීමට පොලඹවනු ලැබේ.

ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ අදහස් සමහර ක්‍රිස්තියානි දාර්ශනිකයන්ගේ අදහස් තුළ ද දක්නට ලැබේ. ඔවුහු ස්වභාවික නීතිය දේව නියමයක් ලෙස හඳුන්වනු ලැබීය. දෙවියන් විසින් නිර්මාණය කරනු ලැබූ තාර්කික මග පෙන්වීමක් පවතින බව ශාන්ත තෝමස් ඇක්වයිනාස් (St. Thomas Aqueinas) සඳහන් කළේය. මෙම නීතිය සදාකාලික නීතියක් ලෙස ඔහු සඳහන් කළේය.

මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ දාර්ශනික අදහස් 17 සහ 18 ශතවර්ෂවල යුරෝපයේ ඉදිරියට පැමිණෙන්නේ සමාජ සම්මුතිවාදය පදනම් කර ගනිමින් ය. එහිදී ස්වභාවික නීතිය දෙවියන්ගේ නියමයක් නොවන බවත් දෙවියන් නොමැති තත්ත්වය තුළ පවා එය පවතින්නේය යන අදහස ඉදිරිපත් කරමින් ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ සංකල්පය වෙනුවට 'ස්වභාවික අයිතිවාසිකම්' පිළිබඳ මතවාදය ඉදිරිපත් විය. යුරෝපා පුනරුදය සඳහා මෙම අදහස් සුවිශාල බලපෑමක් කළේය.

ස්වභාවික නීතිය මේ අන්දමට ස්වභාවික ලෝක පැවැත්මක් හඳුනා ගැනීමට උත්සාහ ගනු ලබන අතර තෝමස් හොබ්ස්, ජෝන් ලොක් සහ ජීන් ජැක්විස් රූසෝ යන යුරෝපීය දාර්ශනිකයන් තිදෙනා ස්වභාවික සමාජය, ස්වභාවික අයිතිවාසිකම් සහ සමාජ සම්මුතිය යන අදහස් එකතු කරමින් වර්තමාන මානව අයිතිවාසිකම්වාදය පැන නැගීමට අවශ්‍ය දාර්ශනික පදනම නිර්මාණය කරනු ලැබීය. මෙම කතිකාව යුරෝපා දේශපාලන තලයේ සිදු වූ වෙනස්කම් කිහිපයක් මගින් තහවුරු කරනු ලැබීය. 1688 බ්‍රිතාන්‍යයේ අයිතිවාසිකම් පනත, 1776 ඇමරිකානු නිදහස් සටන, 1789 ප්‍රංශ මිනිස් අයිතිවාසිකම් ප්‍රකාශනය, 1791 ඇමරිකානු

අයිතිවාසිකම් ප්‍රකාශනය මේ අන්දමට ප්‍රායෝගික දේශපාලනය තුළ මානව අයිතිවාසිකම් තහවුරු කරනු ලැබීය.

හොබ්ස් පැවසුවේ ප්‍රකෘති සමාජය තුළ ජීවත් වූ මිනිසාගේ තත්ත්වය ඉතාමත් කෲර වූ එකක් බව ය. එහිදී ක්‍රියාත්මක වූයේ කැලේ නීතියයි. මිනිසා මෙම කෲරත්වයෙන් මිදීම සඳහා පාලකයෙකු පත්කර තමන් පාලනය කිරිමේ අයිතිය පාලකයාට පවරන ලදී. හොබ්ස්ට අනුව මිනිසාගේ අයිතිවාසිකම්වල නිර්මාපකයා වන්නේ පාලකයාය. ඊට වෙනස් අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් ලොක් සමාජ සම්මුතිය මගින් පාලකයෙකු පත් කර ගනිමින් මිනිසා සිවිල් සමාජයට ප්‍රවිෂ්ට වුව ද පාලකයාට තම අයිතිවාසිකම් පාලනය කිරීමේ අයිති පවරා නොදුන් බව සඳහන් කරයි.

සදාචාරය සහ නෛතික අයිතිවාසිකම්

නෛතික අයිතිවාසිකම් හඳුනාගත හැකි වන්නේ නීති සංග්‍රහයන් තුළ ය. ඒවා නීතිය තුළින් පිළිගෙන ඇති අතර, ආරක්ෂක විධිවිධාන ද හඳුන්වා දී ඇත. නෛතික අයිතිවාසිකම් සම්බන්ධව ගැටලුවක් උද්ගත වුවහොත් විසඳාගැනීම සඳහා ජාතික ව්‍යවස්ථාදායකයෙන් අවධාරිත කරන ලද නීතිමය උපකරණ ද ස්ථාපිත කර ඇත. එවැනි විධිවිධාන සහ යාන්ත්‍රණ ව්‍යවස්ථාදායක නීතිය මගින් පිළිගන්නාතුරු නෛතික අයිතිවාසිකම් ලෙස සැලකිය නොහැක. අනෙක් අතට ඒවාහි වලංගුභාවය ව්‍යවස්ථාපිත නීතිය මගින් සනිටුහන් කරන බල ප්‍රදේශයට පමණක් සීමා වේ. නිදසුන් වශයෙන් එක්සත් රාජධානියේ 1944 වර්ෂයේ ස්ථාපිත කරනු ලැබූ අධ්‍යාපන පනත මගින් අධ්‍යාපනයට ඇති අයිතිය සම්බන්ධ විධිවිධාන හඳුන්වා දී ඇත. ඒ අනුව එක්සත් රාජධානියේ දකුණු කැලිෆෝනියාවේ පාසලකට ඇතුළත් වී නිදහස් අධ්‍යාපනය ලබා ගැනීමට කිසිවෙකුට නොහැක. අනෙකුත් ප්‍රදේශවල අධ්‍යාපනය ලැබීමේ දී මෙම සීමා කිරීම වලංගු නොවේ. මේ අනුව නෛතික අයිතිවාසිකම් සුජාතභාවය ලබන්නේ සහ ප්‍රභවය ලබන්නේ යම් නිශ්චිත බල ප්‍රදේශයක් තුළ ය. මෙම දෘෂ්ටි කෝණයෙන්

සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් දෙස බලන විට පැහැදිලි වන්නේ ඒවා නෛතික බැඳ තැබීමකට හසුකර නොමැති බවයි. එහෙත් සදාචාරාත්මක පිළිගැනීමකට භාජනය වී ඇත. සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් ජාතික හෝ ජාත්‍යන්තර නීතිය අතික්‍රමණය කර තිබෙන්නට හෝ නොතිබෙන්නට පුළුවන. 19 වන ශතවර්ෂයේ විසූ නීති දාර්ශනිකයෙකු වූ ජෙරමි බෙන්තම් පැවසූ ආකාරයට සමහර නෛතික අයිතිවාසිකම් රාජ්‍යයේ නීති පද්ධතිය මගින් අවධාරිත කර නැත. සමහර නෛතික අයිතිවාසිකම් රාජ්‍යයේ මූලික නීතියට ඇතුළත් කර නැත. අනෙක් අතට සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් නීතියෙන් බලාත්මක කර ඇති ආකාරය ද දැකිය හැක. ඒවාහි පැවැත්ම ද තහවුරු වී ඇත්තේ නෛතික මූලාශ්‍ර මගින් ලබා දී ඇති නෛතික ආරක්ෂාවරණය පදනම් කරගෙනය. සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම්වල පැවැත්ම ව්‍යවස්ථා සම්පාදකයන්ගේ සහ අධිකරණ විනිසුරුවන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය මත රඳා නොපවතී. නිදසුන් වශයෙන් දකුණු අප්‍රිකාවේ කළු ජාතික ප්‍රජාව දේශපාලන සහභාගීත්වය තුළින් සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් අත්පත් කර ගැනීමට සමත් විය. අනෙක් අතට දකුණු අප්‍රිකානු ව්‍යවස්ථානුකූල නීතිය තුළ කළු අප්‍රිකානුවන්ගේ නෛතික අයිතිවාසිකම් අන්තර්ගත කර තිබුණේ නැත. කළු ජාතික බහුතරයට නොසලකා හැරීම නීතිගත කරමින් අපාතයිඩ් ප්‍රතිපත්තිය (Policy of Apartheid) සුදු ජාතික ආණ්ඩුව විසින් සම්පාදනය කර හඳුන්වා දුන්නේය. කළු ජාතිකයන්ගේ උද්ඝෝෂණ හේතුවෙන් සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකමක් වන නොසලකා හැරීමෙන් මිදීමට ඇති අයිතිය (Right to non-discrimination) හා සම්බන්ධ කැමැත්ත සහ දේශපාලන සහභාගීත්වයට අදාළ අයිතීන් බවට පරිවර්තනය කර ගැනීමට හැකිවිය.

ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරිත්වයේදී මානව හිමිකම් නෛතික අයිතිවාසිකම් ලෙස සංවර්ධනය වෙමින් පවතී. අනෙක් අතට ඒවා නෛතික අයිතිවාසිකම් ලෙස අභිෂේක නොලබන තාක්කල් භුක්ති විඳීමේදී යම් යම් සීමාවන්ට හා බාධාවන්ට ලක්විය හැක. නිදසුන් වශයෙන් දකුණු අප්‍රිකාවේ කළු ජාතිකයන්ගේ අයිතිවාසිකම් අපාතයිඩ් ප්‍රතිපත්තිය මගින් සීමාකර පැවති ආකාරය පෙන්වා දිය

හැක. සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් සදාචාරාත්මක හිමිකම මත පදනම් වී ඇත. මේ අනුව සමහර අයිතිවාසිකම් භුක්තිවිඳීමට නම් ඒවා නිශ්චිත නීති පද්ධතියකින් ආවරණය කර බලාත්මකභාවයට පැමිණ වියයුතු බව පැහැදිලි වේ. දාර්ශනික මතවාද තුළින් ඉදිරිපත් වූ සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම් සමහර ඒවා නූතන රාජ්‍ය දේශපාලන ක්‍රම විසින් නෛතික පද්ධතියක් තුළට ඇතුළත් කර ඇත. එහෙත් සදාචාරාත්මක අයිතිවාසිකම්වලට එවැනි නෛතික පිළිගැනීමට ලක්වී නැත.

නිගමනය

සමකාලීන ජාත්‍යන්තර ක්‍රමය තුළත්, දේශීය වශයෙනුත් විවාදාපන්න සංකල්පයක් බවට මානව හිමිකම් පත්වී ඇත. ඒවාහි ප්‍රභවය පිළිබඳ මතවාදිමය දෘෂ්ටි කෝණයකින් අදහස් ඉදිරිපත් වී ඇත. ජාත්‍යන්තර දේශපාලන ක්‍රමයේ නිදහස් ස්වාධිපති ජාතික රාජ්‍යයන්ට හිමි තැන නිර්ණය කිරීම සඳහා මානව හිමිකම්වලට රාජ්‍යයන් දක්වන ප්‍රතිචාරයේ ස්වභාවය යොදා ගනී. අනෙක් අතට සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රාජ්‍යයන් වෙත සංවර්ධන ආධාර සහ ජාත්‍යන්තර ණය ප්‍රදානය කිරීමේදී මානව හිමිකම් සුරක්ෂිතකර ප්‍රවර්ධනය කිරිමට රාජ්‍යයන් විසින් ගෙන ඇති පියවර පිළිබඳ අවධානය යොමු කරනු ලැබේ.

මානව හිමිකම්ලවට දිර්ඝකාලීන ඉතිහාසයක් ඇත. මානව හිමිකම් දාර්ශනික ඉගැන්වීම්වල මූලික තේමාවක් බවට පත්ව ඇත්තේ ඒවා විශ්වීය ස්වභාවයකින් යුක්ත වන බැවිනි. එමගින් සෑම තැන්හිම වෙසෙන සෑම මිනිසෙකුටම යුක්තියේ වලංගුභාවය ලැබිය යුතුය යන්න අවධාරණය කරයි. ඒ මත පදනම්ව සමකාලීන මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්තිවල කේන්ද්‍රීය යොමුව බවට පත්ව ඇත්තේ භූ දේශපාලන සබඳතාවන්ය. මානව හිමිකම් මිනිසාට අවම යහපැවැත්මක් සාධනය කර ගැනීම සඳහා වගවීමක් ලබා දෙන ඉගැන්වීමක් ලෙස සඳහන් කළ හැක.

'මානව අයිතිවාසිකම්' යන යෙදුම සාපේක්ෂව ගත්කල එය අභිනවයෙන් පැන නැගුණු සංකල්පයක් වුවද ඒ යටතේ ඉදිරිපත්

කරන මූලික මූලධර්ම ආගමික හා දාර්ශනික පැහැදිලි කිරීම්වලදී වෙනත් සංකල්ප යටතේ සලකා බලා ඇත. මානව අයිතිවාසිකම් මූලධර්මය ප්‍රථමයෙන්ම දර්ශනය තුළ හමුවන්නේ ස්වභාවික නීතිය තුළ සිදු කරන දාර්ශනික සාකච්ඡා තුළ යි. "මිනිසා හෘද සාක්ෂිය සහ සදාචාරය තමන් තුළ අනන්‍ය කර ගෙන නිදහස්ව උපත ලබා ඇත" යන මානව අයිතිවාසිකම් විශ්ව ප්‍රකාශනයේ ඇති සඳහන පළමුව ඉදිරිපත් වූයේ ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ සංකල්පය යටතේය. ඒ අනුව සදාචාර දර්ශනය, ආගමික මූලධර්ම, නීතිය හා සමාජ න්‍යාය තුළ ස්වභාවික නීතිය පිළිබඳ සාකච්ඡාව අපට හමු වේ.

පාදක සටහන්

1 Universal Declaration of Human Rights adopted by General Assembly resolution 217 A (III) of December 10, 1948. http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a1.

2 Landman, Todd. (2006). *Studying Human Rights*. Oxford and London: Routledge. p.13

3 Donnelly, Jack. (2003). *Universal Human Rights in Theory & Practice.* 2nd ed. Ithaca & London: Cornell University Press. p. 123.

4 Paul, Ellen Frankel; Miller, Fred Dycus; Paul, Jeffrey (eds), (2001). *Natural Law and Modern Moral Philosophy* Cambridge University Press, p.37

5 Landman, Todd. (2006), ibid, p.67

6 Blattberg, Charles (2009). "The Ironic Tragedy of Human Rights," in *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, Downloaded from " Social Science Rearch Network (SSRN)" http//papers.ssrn.com/so13/papers.cfm?abstract_id+1330693.

7 "The Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity". The Yogyakarta Principles.http://www.yogyakartaprinciples.org/. accessed by June 29, 2011.

8 Paul, Ellen Frankel; Miller, Fred Dycus; Paul, Jeffrey (eds), (2001). *Natural Law and Modern Moral Philosophy* Cambridge University Press, p.79

9 Clayton, Philip; Schloss, Jeffrey (2004).*Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective* Wm. B. Eerdmans Publishing, p.13

10 Clayton, Philip; Schloss, Jeffrey (2004), ibid, p.13

11 Clayton, Philip; Schloss, Jeffrey (2004), ibid, p.14

මානව සම්පත් කළමනාකරණය සහ තරගකාරී වාසිය

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය හෙනරත් එච්.ඩී.එන්.පී. ඕපාත

තරගකාරී වාසි ප්‍රභවයක් වශයෙන් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් නැතහොත් පරිචයන් ගැණිය හැකිය. මැනවින් මානව සම්පත් කළමනාකරණය කිරීම මගින් ආයතනයකට තරගකාරී වාසියක් අත්පත් කරගත හැකිය. මෙම ලිපියෙහි අරමුණ වනුයේ මානව සම්පත් කළමනාකරණය මගින් ආයතනයකට තරගකාරී වාසියක් ජනිත වන්නේ කෙසේද යන්නත් එසේ ජනිතවන තරගකාරී වාසියන්හි වඩා වැඩි තිරසාර පැවැත්මක් ඇති බවත් විවරණය කිරීමයි.

තරගකාරී වාසිය (Competitive Advantage)

ඕනෑම සංවිධානයකට එක්තරා තරගකාරීත්වයක් දක්නට ලැබේ. බොහෝ සංවිධානවලට පැහැදිලිවම තරගයකට මුහුණ දීමට සිදු වී තිබේ. යම් භාණ්ඩයක් හෝ සේවයක් නිපදවන ආයතන කිහිපයක් හෝ රාශියක් පවතින විට ආයතනයකට පැහැදිලි තරගකාරීත්වයක් දක්නට ලැබේ. ආයතනයකට සාර්ථකව තරගයට මුහුණ දීමට නොහැකි වුවහොත් ආයතනයේ පැවැත්මත් නතර වනු ඇත. ආයතනය බංකොළොත්භාවයට හෝ විසුරුවා හැරීමට හෝ සිදු වේ. තරගකාරීත්වයට යම් ප්‍රමාණයකින් සාර්ථකව මුහුණ දීමට හැකි වුවහොත් ආයතනය පවත්වාගෙන යාමට හැකිවනු ඇත. සැබැවින්ම සාර්ථකත්වය සඳහා ආයතනය තරගකාරී වාසියක් ජනිත කරගත යුතුය.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

යම් නිශ්චිත භාණ්ඩයක් හෝ සේවයක් නිපදවන එක් ආයතනයක් පමණක් පවතින කර්මාන්ත තත්ත්වය ඒකාධිකාරී වෙළඳ පොළක් ලෙස හැඳින්වේ. එවැනි ආයතනයකට වුවද තරගකාරී තත්ත්වයක් ඇත. ඒ කෙසේද යත් අදාළ භාණ්ඩය හෝ සේවාව නිසි ආකාරයට පාරිභෝගිකයාට ළඟා නොවුණහොත් වෙනත් විකල්ප සේවයක් කරා පාරිභෝගිකයා ඇදී යාමට ඉඩ ඇත. නැතහොත් එම භාණ්ඩය හෝ සේවය නිපදවන වෙනත් ආයතනයක් බිහිවිය හැකිය. උදාහරණයක් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකා මහ බැංකුව සලකන්න. ශ්‍රී ලංකා මහ බැංකුව ශ්‍රී ලංකා ආණ්ඩුවේ බැංකුවයි. එම බැංකුව කරන කාර්යයන්හි කාර්යක්ෂමතාව සහ සඵලතාව නොමැති නම් ඒ වෙනුවට වෙනත් බැංකුවක් හෝ ආයතනයක් හෝ යටත් පිරිසෙන් මහ බැංකුවේ කාර්යයන් මෙහෙයවන ඒ සම්බන්ධව වග කියන ප්‍රධාන කළමනාකරුවන් / නිලධාරීන් වෙනුවට වෙනත් අය පත් කළ හැකිය.

සිය තරගකාරීත්වයට ඉහළින් ආයතනයක් විසින් ජනිත කරවන ලද සුපිරි වෙළඳ පොළ තත්ත්වය නැතහොත් ස්ථානය තරගකාරී වාසිය නමින් නිර්වචනය කළ හැකිය. තරගකරුවන්ට සාපේක්ෂව යම් නිශ්චිත ආයතනයක වඩා උසස්, නැතහොත් වඩා හොඳ නැතහොත් වඩා ඉහළින් පිහිටි වෙළඳ පොළ තත්ත්වයක් මින් අදහස් වේ. තරගකාරී වාසිය ආයතනයක් විසින් උපයාගනු ලබන තත්ත්වයකි. එකම වෙළඳ පොළේ නැතහොත් එකම කර්මාන්තයේ නිරත අනිකුත් ආයතනයන්ට නොමැති එම ආයතනයන් අබිබවා තරගකාරී වාසි ඇති ආයතනය සිටියි. තරගකාරී වාසියක් ඇති ආයතනය නායකත්ව ආයතනය වන අතර සාපේක්ෂව වැඩි ශුද්ධ ලාභයක් නැතහොත් ශුද්ධ අතිරික්තයක් භුක්ති විඳියි.

ආයතනයක් තරගකාරී වාසියක් ලබා ගන්නේ කෙසේද? ඒ සඳහා ආකාර කිහිපයක් තිබිය හැකිය. මෙහිලා විග්‍රහ කෙරෙනුයේ ප්‍රධාන ආකාර දෙකකි. එනම් පිරිවැය නායකත්වය සහ නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනයයි (කෙලිමන්, 2000). මෙම ආකාර දෙක අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බහිෂ්කාරක වේ. එනම් ආයතනයකට එකවර ආකාර

දෙකෙන්ම තරගකාරී වාසියක් ලබා ගත නොහැකිය. නැතහොත් නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනය මගින් හෝ පිරිවැය නායකත්වය මගින් හෝ තරගකාරී වාසියක් ආයතනයකට අත්පත් කරගත හැකි වේ. මෙම ආකාර දෙක තරගකාරී වාසි ගෙන දෙන ප්‍රධාන උපක්‍රම වශයෙන්ද හැඳින්වේ.

පිරිවැය නායකත්වය (Cost Leadership)

මින් අදහස් වන්නේ සිය තරගකාරී ආයතන මෙන් සමාන භාණ්ඩයක් හෝ සේවයක් වඩාත්ම අඩු මිලකට සැපයීමෙන් තරගකාරී වාසියක් අත්පත් කරගන්නා උපක්‍රමයකි (කෙලිමන්, 2000). තරගකාරී ආයතන මෙන් සමාන නිෂ්පාදිතයක් (භාණ්ඩයක් හෝ සේවයක්) සලකා බලන ආයතනය සැපයුවත් ඒ සපයනුයේ අඩු පිරිවැයකටය. මෙසේ කිරීමෙන් ප්‍රාග්ධනය සහ මානව සම්පත්වලට යෙදූ ආයෝජනවලට වඩා හොඳ ප්‍රතිලාභයක් / ලාභයක් ආයතනය උපයා ගනී. උදාහරණයක් ලෙස කේක් නිපදවන A සහ B නමින් වූ බේකරි දෙකක් ගැන සිතන්න. (1 රූප සටහන බලන්න) එකම මිලකට එනම් රු. 100 කට කේක් එකක් ආයතන දෙක විසින්ම අලෙවි කරනු ලබේ. A බේකරියට සාපේක්ෂව B බේකරියේ ඒකක පිරිවැය රු. 20 කින් අඩුය. මේ නිසා B බේකරිය රු. 60ක ඒකක ලාභයක් ලබයි. තරගකාරී වාසියක් ලබයි.

1 රූප සටහන: පිරිවැය නායකත්වය

	A බේකරිය	B බේකරිය
කේක් එකක මිල රුපියල්	100	100
කේක් එකක පිරිවැය රුපියල්	60	40
ඒකක ලාභය රුපියල්	40	60

ආයතනයේ නිෂ්පාදනය කළ භාණ්ඩය හෝ සේවයේ මුළු පිරිවැය නිපදවූ ඒකක සංඛ්‍යාවෙන් බෙදීමෙන් ඒකක පිරිවැය ලැබේ. මේ අනුව ඒකක පිරිවැය යනු අදාළ භාණ්ඩයේ හෝ

සේවයේ ඒකකයක් ජනිත කිරීමට යන පිරිවැයයි. පහත සඳහන් අනුපාතයේ අගය වැඩි කිරීමෙන් ආයතනයකට ඒකක පිරිවැය අඩුකළ හැකිය.

$$\frac{\text{මුළු නිෂ්පාදන පිරිවැය}}{\text{නිපදවූ ඒකක සංඛ්‍යාව}}$$

උක්ත අනුපාතයේ ලවය අඩු කිරීමෙන් හෝ හරය වැඩි කිරීමෙන් අනුපාතයේ අගය වැඩි කළ හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන් ආයතනයක් කාබන් පෑන් 100000ක් රු. 500000 ක පිරිවැයකට නිපදවූයේ නම් අනුපාතයේ අගය 1:5 ක් වේ. එනම් ඒකක පිරිවැය රු. 5 ක් වේ. ලවය අඩු කිරීමෙන් (මුළු නිෂ්පාදන පිරිවැය 20% කින් අඩු වේ යැයි උපකල්පනය කරන්න). එවිට ඒකක පිරිවැය 4 ක් වේ. අනුපාතයේ අගය 1:4 වේ. මුළු නිෂ්පාදන පිරිවැය අඩු කරනුයේ කෙසේද? අමුද්‍රව්‍ය වඩා අඩු මිලකට ගැනීමෙන්, පොදු කාර්යය වැය අඩු කිරීමෙන් සහ අත්‍යවශ්‍ය නොවන පිරිවැය අඩු කිරීමෙන් හෝ ඉවත් කිරීමෙන් පිරිවැය අඩු කළ හැකිය. නව තාක්ෂණය හඳුන්වා දීමෙන්, වඩාත් කාර්යක්ෂම වැඩ ක්‍රම හඳුන්වාදීමෙන් සහ නව මානව සම්පත් කළමනාකරණ ක්‍රම හා විධි මගින් හරය (නිපදවූ ඒකක සංඛ්‍යාව) වැඩි කිරීමට ආයතනයට පිළිවන.

නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනය (Product Differentiation)

ගැනුම්කරුවන් වඩා කැමති වන භාණ්ඩයක් හෝ සේවයක් නිපදවීමෙන් ආයතනයක් තරගකාරී වාසියක් අත්පත් කරගන්නා උපක්‍රමය නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනයයි (කෙලිමන්, 2000). ආයතනය් නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනය ඇති කරගන්නා ක්‍රම කිහිපයකි. තරගකරුවන්ට වඩා ඉහළ ගුණත්වයකින් යුත් භාණ්ඩ හෝ සේවා ජනිත කිරීමෙන් තරගකාරී වාසියක් ලබා ගත හැකිය. එසේම තරගකරුවන් ඉදිරිපත් නොකරන නවෝත්පාදන භාණ්ඩ හෝ සේවා සැපයීමෙන් තරගකාරී වාසිය ජනිත කර ගැනීමට හැකි වේ. ගනුදෙනුකරුවන්ට වඩාත්ම පහසුවෙන් ළඟාවිය හැකි ස්ථානයක් තෝරා ගැනීමෙන් ද තරගකාරී වාසියක් ජනිත වෙයි.

ගනුදෙනුකරුවන් තුළ වඩා ඉහළ ගුණත්වයක් සංජානනය වන අයුරින් සිය නිෂ්පාදන ඇහුරුම් කිරීමෙන් නැතහොත් ප්‍රවර්ධනය කිරීමෙන් ආයතනයට තරගකාරී වාසියක් ලැබීමට පුළුවන් වේ. නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනයේදී නිෂ්පාදන ඒකක පිරිවැය ඉහළ ගොස් ඒකක මිල වැඩි වේ. මෙම වැඩි මිල ගනුදෙනුකරුවන් ගෙවීමට සූදානම් නම් ආයතනය තරගකාරී වාසිය ලබයි.

නිදසුනක් වශයෙන් C බේකරිය වැඩි පිරිවැයක් දරා (වැඩි සීනි, බටර් සහ වෙනත් අදාළ දේ යොදා) වඩා රසැති සහ වඩා පෙනුමැති කේක් එකක් නිපදවා රු. 150 ට අලෙවි කරනු ඇතැයි සිතන්න. බේකරිය B නිපදවන කේක් අලෙවි කරනුයේ රු 100 යකටය. වැඩි රසය සහ වැඩි පෙනුම (බේකරිය B නිපදවන කේක් එකට සාපේක්ෂව) නිසා එක්තරා ගනුදෙනුකරුවන් ප්‍රමාණයක් විසින් බේකරිය C නිපදවන කේක් එකක් රු. 150ට මිල දී ගනු ලබේ. නම් බේකරිය C සාපේක්ෂ තරගකාරී වාසියක් ලබයි. එක් ඒකකයකින් රු.30 ක වැඩිපුර ලාභයක් ලැබේ (2 රූප සටහන බලන්න).

2 රූප සටහනඃ නිෂ්පාදන ප්‍රභේදය

	C බේකරිය	B බේකරිය
කේක් එකක මිල රුපියල්	150	100
කේක් එකක පිරිවැය රුපියල්	60	40
ඒකක ලාභය රුපියල්	90	60

මානව සම්පත් කළමනාකරණය (Human Resource Management)

සංවිධානයක නැතහොත් ආයතනයක පූර්ණ නිශ්චිත පරමාර්ථ මුදුන්පත් කරනු වස් සේවාදායකයන් කාර්යක්ෂම සහ සඵලව උපයෝජනය කිරීමේ විද්‍යාත්මක කලාව මානව සම්පත් කළමනාකරණය වශයෙන් අර්ථ නිරූපණය කෙරේ. සංවිධානයේ

සාර්ථකත්වය සහ සාර්ථකත්වයේ ප්‍රගතිය උදෙසා උපරිම දායකත්වය ලබා දෙන නිපුණ හා තෘප්තිමත් සේවාදායක හමුදාවක් ජනිත කොට පවත්වාගෙන යාම මානව සම්පත් කළමනාකරණයේ සමස්ත පරමාර්ථය වනු ඇත. සේවාදායක ඵලදායීතා වර්ධනය, සේවාදායක සංවර්ධනය, රැකියා ජීවිතයේ ගුණත්වය ඉහළ නැංවීම සහ නීත්‍යානුකූල එකඟවීම සහතික කිරීම මානව සම්පත් කළමනාකරණයේ උපක්‍රමික පරමාර්ථ වශයෙන් සැලකේ (ඕපාත, 1995). උපක්‍රමික පරමාර්ථ ඉටුකර ගැනීමට පහත අරමුණු (ඕපාත 2009) ඉෂ්ටකර ගැනීම අවශ්‍ය වනු ඇත.

1. නිවැරදි පුද්ගලයන් නිවැරදි වේලාවට නිවැරදි රැකියා සඳහා ලබා ගැනීම.
2. සැබවින්ම වඩාත් යෝග්‍යය සේවාදායකයන් ආයතනය තුළ රඳවා ගැනීම.
3. සේවාදායකයන්ගේ කැපවීම ලබා ගැනීම සහ වර්ධනය
4. සේවාදායකයන් අභිප්‍රේරණය කිරීම
5. සේවාදායකයන්ගේ සංවිධාන පුරවැසිභාවය ජනිත කොට වර්ධනය කිරීම.
6. සේවාදායකයන්ගේ නිපුණත්වය වර්ධනය කිරීම.
7. සේවා නියුක්ත පිරිවැය ප්‍රශස්ත ලෙස පාලනය කිරීම.

කළමනාකරණයේ වැඩෙහි නිරත මිනිසුන් පිළිබඳ අංශය වෙත යොමුවන සංවිධාන කළමනාකරණ ශ්‍රිතය මානව සම්පත් කළමනාකරණයයි. සමස්ත පරමාර්ථය, උපක්‍රමික පරමාර්ථ සහ අරමුණු ඉටුකරගනු වස් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් ගණනාවක් මැනවින් ක්‍රියාක්මක කළ යුතුය. රැකියා නිර්මාණය, රැකියා විශ්ලේෂණය, මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම, ආකර්ෂණය, තෝරා ගැනීම, බඳවා ගැනීම, අනුස්ථාපනය, කාර්යඵල ඇගයීම, වේතන කළමනාකරණය, දිරි දීමනා හා සුභසාධන කළමනාකරණය, පුහුණුව හා සංවර්ධනය, සෞඛ්‍යය හා ආරක්ෂක පරිපාලනය, විනය කළමනාකරණය, දුක් ගැනවිලි විසඳීම සහ ශ්‍රමික සම්බන්ධතා

යනාදිය සාම්ප්‍රදායික මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන්ට අයත් වේ.

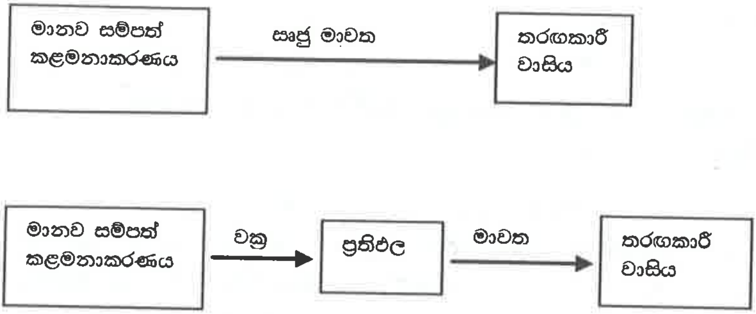
තරගකාරී වාසිය සහ මානව සම්පත් කළමනාකරණය (Competitive Advantage and Human Resource Management)

මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් ආයතනයට තරගකාරී වාසියක් ගෙනදෙන වැදගත් ප්‍රභවයක් ලෙස සැලකේ (කෙලිමන්, 2000). පිරිවැය නායකත්වය සහ නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනය ජනිත කිරීමෙන් සඵල හා කාර්යක්ෂම මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් තරගකාරී වාසියක් ආයතනයට උදා කරයි. නැතහොත් තරගකාරී වාසිය වර්ධනය කරයි. තරගකාරී වාසිය සහ මානව සම්පත් කළමනාකරණය අතර වැදගත් සම්බන්ධතාවක් පවතින බවට න්‍යායාත්මක කරුණු මෙන්ම ආනුභවික පරීක්ෂණ මගින් සොයා ගන්නා ලද සාක්ෂි ද ඇත. සැබැවින්ම මෙම ආනුභවික පරීක්ෂණ විදේශීය රටවල, විශේෂයෙන් ඇමරිකාව සහ එක්සත් රාජධානිය ඇතුළු යුරෝපයේ පවත්වන ලද ඒවාය. කෙසේ වෙතත් ශ්‍රී ලංකාවේ සංවිධානවලට තරගකාරී වාසියක් ජනිත කිරීමටත් ජනිත කළ තරගකාරී වාසියක් ඇත්නම් එය තවදුරටත් වර්ධනය කිරීමටත් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් හේතුභූතවන බව මෙහිලා අවධාරණය කළ හැකිය.

මානව සම්පත් කළමනාකරණය කෙසේ ආයතනයකට තරගකාරී වාසියක් ලබා දෙන්නේ ද නැතහොත් තරගකාරී වාසියට වැදගත් බලපෑමක් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කෙසේ ඇති කරයිද යන්න විවරණය කළ යුතුය; පැහැදිලි කළ යුතුය. මේ සම්බන්ධයෙන් මහාචාර්ය කෙලිමන් (2000) විසින් ආකෘතියක් ඉදිරිපත් කරන ලදී. ආකෘතියට අනුව තරගකාරී වාසියට මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන්ගේ ඍජු බලපෑමක් ද වක්‍ර බලපෑමක් ද මහාචාර්ය කෙලිමන් ගෙන හැර දක්වයි (පහත රූපය බලන්න).

ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

3 රූපය: තරගකාරී වාසිය සහ මානව සම්පත් කළමනාකරණය



ඍජු මාවතෙන් අදහස් වන්නේ මානව සම්පත් කළමනාකරණය කෙළින්ම තරගකාරී වාසිය ඇති කරන ආකාරයයි. වක්‍ර මාවතෙන් අදහස් වන්නේ මානව සම්පත් කළමනාකරණය වක්‍රව තරගකාරී වාසිය ඇති කරන ආකාරයයි. මානව සම්පත් කළමනාකරණය මැනවින් සිදුවුවහොත් යම් නිශ්චිත ප්‍රතිඵල ආයතනය තුළ ජනිත වෙයි. මෙම නිශ්චිත ප්‍රතිඵල පසුව තරගකාරී වාසිය ඇති කරයි. නැතහොත් වර්ධනය කරයි. නිශ්චිත ප්‍රතිඵල මෙම ලිපියේ විවරණය කෙරේ.

ඍජු බලපෑම (Direct Impact)

මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් මගින් ඍජුවම පිරිවැය නායකත්වයට බලපෑමක් ඇති කළ හැකිය. පිරිවැය නායකත්වය තරගකාරී වාසිය ජනිත කරන ප්‍රධාන උපක්‍රමයකි. මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයකි. මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම මගින් අනාගතයේදී ඇතිවන සේවාදායක හිඟයක් හෝ අතිරික්තයක් කලින් දැනගත හැකිවේ (ඕපාත, 1995). මේ හෙයින් හිඟයන් හෝ අතිරික්තයන් නැති කිරීම පිණිස කල් තියා සූදානම් විය හැකි වේ. මෙම සූදානම් වීම පිරිවැය අඩු කිරීමට හේතු වේ. සැලසුම්වලින් තොරව හදිසියේ ඇතිවන හිඟයක් පිරවීමට සිදුවුවහොත් ආයතනයට දැරීමට සිදුවන බඳවා ගැනීමේ පිරිවැය වඩා වැඩිවේ. එසේම මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම මගින් රැකියා ඇබෑර්තු දැන්වීම් පළ කිරීමේදී

පිරිමැසුම් ලබාගත හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන් ආයතනයක ජනවාරි 15 වන දින ගිණුම් ලිපිකරු රැකියාව සම්බන්ධයෙන් ඇබෑර්තුවක්ද, මාර්තු 10 වන දින පෞද්ගලික ලේකම් රැකියාව සම්බන්ධ ඇබෑර්තු 2 ක් ද, මැයි මස කළමනාකරණ අභ්‍යාසලාභී රැකියාව සම්බන්ධයෙන් ඇබෑර්තු 5 ක් ද ඇතිවේ යැයි සිතන්න. මානව සම්පත් සැළසුම් කිරීමක් නොමැති නම් අවස්ථා තුනකදී ඇබෑර්තු පිරවීමට ආකර්ෂණ පණිවුඩ යැවීමට සිදුවනු ඇත (ඇබෑර්තු ඇති වූ පසු ඒවා පිරවීමට ප්‍රයත්න දැරීම යන ප්‍රතික්‍රියාකාරී ක්‍රමය මෙහිදී සිදුවේ). පුවත්පත් දැන්වීම් තුනක් රැකියා තුන සම්බන්ධයෙන් මාස තුනකදී පළ කිරීමට ආයතනයට සිදුවන්නේ යැයි සිතන්න. මේ සඳහා යන මුළු පිරිවැය රු. 90000/- ක් යයි සිතමු (එක් දැන්වීමක් සඳහා රු. 30000/- ක් බැගින්). මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම සිදුවේ නම් මෙම රැකියා ඇබෑර්තු වර්ග තුන සඳහා අදාළ ඇබෑර්තු කල් තියා දැන ගැනීමට හැකිවනු ඇත. මේ හෙයින් රැකියා තුන සම්බන්ධයෙන් එක පුවත්පත් දැන්වීමක් පමණක් පළ කළ හැකිවනු ඇත. එවිට පිරිවැය රු. 30000/- ක් පමණි. සමහර විට ආකර්ෂණ පණිවුඩයේ ප්‍රමාණය වැඩිවීම නිසා රු. 40000/- ක් පමණ විය හැකිය. අනිවාර්යයෙන්ම සැලකිය යුතු ලෙස එය රු. 90000/- ට වඩා අඩුවේ. මේ අනුව මානව සම්පත් කළමනාකරණයේ කාර්යයක් වන මානව සම්පත් සැලසුම් කිරීම පිරිවැය අඩුකිරීමට සෘජුව බලපායි.

ආකර්ෂණය මානව සම්පත් කළමනාකරණය කාර්යයකි. ආයතනයේ කළමනාකරණ අභ්‍යාසලාභී රැකියා ඇබෑර්තු සම්බන්ධයෙන් මෙතෙක් අනුගමනය කළ ආකර්ෂණ ක්‍රමය වනුයේ සන්ඩේ ඔබ්සර්වර් පුවත්පතේ විවෘත දැන්වීමක් පළ කිරීම යයි සිතන්න. එය පිරිවැය අතින් ඉහළ ක්‍රමයකි. මෙම වසරේ ආකර්ෂණය සඳහා විශ්වවිද්‍යාල ක්‍රමය යොදාගන්නේ නම් (අදාළ කළමනාකරණ උපාධි පිරිනමන හොඳම විශ්වවිද්‍යාලය හෝ විශ්වවිද්‍යාල කිහිපයක් තෝරාගෙන ඒවායේ අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධානවරු මාර්ගයෙන් ආකර්ෂණය) සාපේක්ෂව පිරිවැය අතින් එය ඉතා අඩුය. මේ අනුව ආකර්ෂණය, පිරිවැය නායකත්වයට සෘජුවම බලපායි.

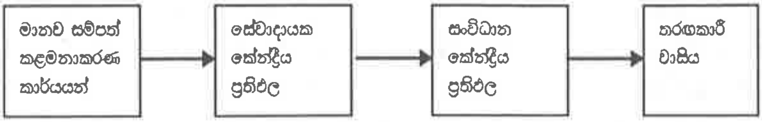
සේවක සෞඛ්‍යය හා ආරක්ෂක පරිපාලනය වැදගත් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයකි. යම් ආයතනයක අනතුරු, ලෙඩ රෝග හා නාස්තිය නිසා වූ වාර්ෂික සාමාන්‍ය පිරිවැය රුපියල් ලක්ෂ 10 ක් යයි සිතන්න. මනා සෞඛ්‍යය හා ආරක්ෂක පරිපාලනයක් මෙම ආයතනයට හඳුන්වාදීමෙන් පසු ආයතනයේ අනතුරු, ලෙඩ රෝග හා නාස්තිය යනාදිය නිසා වූ පිරිවැය පසුගිය වසරට වඩා සියයට 60 කින් අඩු වන්නේ නම්, පිරිවැය නායකත්වයට සෘජු බලපෑමක් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයක් වන සේවක සෞඛ්‍යය හා ආරක්ෂක පරිපාලනය ඇති කරයි.

මානව සම්පත් කළමනාකරණය නිෂ්පාදන ප්‍රභේදනයන්ට විශේෂයෙන් සේවා නිපදවන ආයතනවල සෘජුවම බලපායි. අතිශයින්ම වැදගත් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් දෙකකි, ආකර්ෂණය හා තෝරා ගැනීම. මෙම කාර්යයන් නිසි ලෙස සිදුවීමෙන් වඩාත්ම යෝග්‍ය සේවාදායකයන් ආයතනය තුළට ලබා ගැනීමට හැකිවනු ඇත. N නම් විශ්වවිද්‍යාලයේ කළමනාකරණ පීඨය මගින් පිරිනමන කළමනාකරණ පශ්චාද් උපාධිය සලකා බලමු. අනෙකුත් විශ්වවිද්‍යාලවල ආචාර්යවරුන්ට වඩා නිපුණ හා තෘප්තිමත් ආචාර්යවරුන් N විශ්වවිද්‍යාලයේ ඇත්නම් විවිධ විෂයන් පිරිනැමීම, දේශන පැවැත්වීම හා පර්යේෂණ සුපරීක්ෂණය වඩා හොඳ තත්ත්වයෙන් සිදුවී තිබේනම්, එම උසස් අධ්‍යාපනය ප්‍රභේදනය වේ. අනෙකුත් විශ්වවිද්‍යාලවල කළමනාකරණ පීඨයන්ට වඩා සේවාව හොඳවේ. මේ අනුව වැඩිපුර සිසුන් ප්‍රමාණයක් සලකා බලන විශ්වවිද්‍යාලයට උසස් අධ්‍යයාපනය ලැබීමට ඇතුළු වේ. තවත් උදාහරණයක් ලෙස B නම් තානායමක් සලකා බලමු. ප්‍රදේශයේ අනෙකුත් තානායම්වල සේවක චර්යාවට වඩා පාරිභෝගිකයාට මැනවින් සැලකීම අනුව B තානායමේ සේවකයන්ගේ චර්යාව උසස් නම් B තානායමේ සේවා ප්‍රභේදනයක් ජනිත කරයි. මේ නිසා ගනුදෙනුකරුවන් වැඩිවී තරගකාරී වාසියක් ලැබේ.

වක්‍ර බලපෑම (Indirct Impact)

වක්‍ර ආකාරයෙන් තරගකාරී වාසිය කෙරෙහි ආයතනයට මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් බලපායි. මහාචාර්ය කෙලිමන් (2000) විග්‍රහ කරන පරිදි ප්‍රථමයෙන් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් කරණකොටගෙන සේවාදායක නඹුරු ප්‍රතිඵල (කේන්ද්‍රීය) ජනිත වේ. දෙවනුව සංවිධාන නැඹුරු ප්‍රතිඵල අත් වී තරගකාරී වාසිය ජනිත වේ.

4 වන රූපය : වක්‍ර මාවත



සේවාදායක කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල (Employee-Centered Outcomes)

සේවාදායක කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල යටතට නිපුණතා, අභිප්‍රේරණය සහ වැඩ සම්බන්ධිත ආකල්ප අයත් වන බව කෙලිමන් (2000) විග්‍රහ කරයි.

1. නිපුණතාව (Competence)

සේවාදායකයා සතුවන දැනුම සහ කුසලතා (විශේෂයෙන් අදාළ රාජකාරී මැනවින් ඉටු කිරීමට) මින් අදහස් වේ. යම් නිශ්චිත සේවාදායකයෙක් සතුවන සිය රාජකාරී මැනවින් ඉටු කිරීමට අවශ්‍ය වන දැනුම හා කුසලතා ප්‍රමාණය කෙරෙහි ඉමහත් බලපෑමක් පුහුණුව හා සංවර්ධනය යන මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයෙන් ඉටු වේ. සැබැවින්ම මනා පුහුණුව හා සංවර්ධනය සේවාදායක නිපුණතාව සැලකිය යුතු ලෙස වැඩි කරයි. එසේම රැකියා විශ්ලේෂණය, තෝරා ගැනීම, බඳවා ගැනීම යන කාර්යයන් මගින් වඩා නිපුණ පුද්ගලයන් ආයතනයට ආකර්ෂණය කොට ලබා ගැනීමට හැකි වේ. එසේම මනා වේතන කළමනාකරණය, දිරි දීමනා කළමනාකරණය සහ සුභසාධන කළමනාකරණය වඩාත්

නිපුණ පුද්ගලයන් ආයතනයට ආකර්ෂණය වීමෙන් ආයතනය තුළ රඳවා ගැනීමට හේතුභූත වේ.

2. අභිප්‍රේරණය (Motivation)

මින් අදහස් වන්නේ සේවාදායකයකු සිය රැකියාව හොඳින් ඉටු කිරීමට අවශ්‍ය ප්‍රයත්නය යෙදවීමට කැමති ප්‍රමාණයයි. රාජකාරී සාර්ථකව ඉටු කිරීමට ප්‍රයත්න දැරීමට සේවාදායකයා කොතරම් කැමතිද යන්නයි. අන් ලෙසකින් සඳහන් කළහොත් යම් නිශ්චිත රාජකාරියක් හෝ කටයුත්තක් හොඳින් ඉටු කිරීම සඳහා සේවාදායකයා තුළ ඇති උද්‍යෝගය හෙවත් උනන්දුවයි. විවිධත්වය, කාර්යය අනන්‍යතාව, කාර්යය වැදගත්කම, ස්වාධීනත්වය සහ ප්‍රතිපෝෂණය යන චර්යා මූලිකාංග සැලකිල්ලට ගෙන රැකියා නිර්මාණය යන මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යය ඉටු කිරීමෙන් සේවාදායකයන් තුළ වැඩ අභිප්‍රේරණය ඇති වේ. වේතන කළමනාකරණය යන මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යය මගින් සාධාරණ වූත් හා ප්‍රමාණවත් වූ වේතන සේවාදායකයන්ට ගෙවනු ලැබේ නම් ඔවුහු අභිප්‍රේරණය වෙති.

3. වැඩ සම්බන්ධිත ආකල්ප (Work- Related Attitudes)

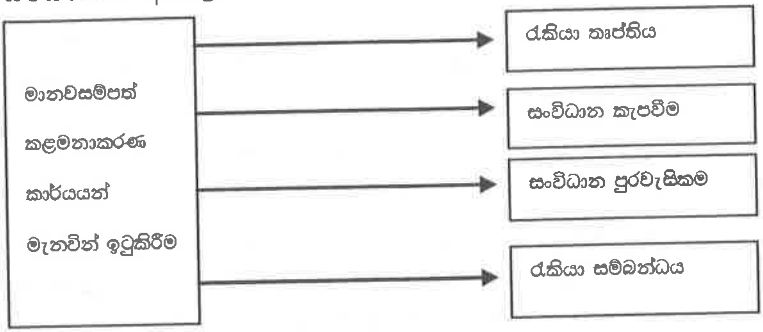
ආකල්පයක් යනු යම් නිශ්චිත දෙයක් හෝ පුද්ගලයෙක් හෝ සිද්ධියක් හෝ පිළිබඳ පුද්ගලයෙකු තුළ ඇතිවන යහවාදී හෝ අයහවාදී හෝ නැතහොත් ඍණාත්මක හෝ ධනාත්මක හැඟීමකි, ඇගයීමකි, සිතුවිල්ලකි, නැතහොත් අදහසකි. වැඩ සම්බන්ධිත ආකල්ප වශයෙන් රැකියා තෘප්තිය, සංවිධාන කැපවීම සහ සංවිධාන පුරවැසිකම සැලකේ (කෙලිමන්, 2000). රැකියා තෘප්තිය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ සිය රැකියාව පිළිබඳ යම් නිශ්චිත සේවාදායකයෙකුගේ සතුටුදායක හැඟීමේ ප්‍රමාණයයි නැතහොත් ප්‍රියජනක භාවමය තත්ත්වයයි. සංවිධාන කැපවීම යනු යම් නිශ්චිත සංවිධානයකට පුද්ගලයාගේ ප්‍රතිබද්ධ වීමේ ප්‍රමාණයයි නැතහොත් ප්‍රබලතාවයි. මෙම සංකල්පය ආයතන තදාත්මීකරණය නමින් ද හැඳින්විය හැකිය. කෙතරම් දුරට යම් සේවාදායකයෙක් සිය රැකියාව කරන ආයතනය සමග ප්‍රතිබද්ධ

ලෙස සලකයිද යන්න මින් අදහස් වේ. යම් නිශ්චිත සංවිධානයක සාමාජිකයෙකු වශයෙන් රැඳී සිටීමට ඇති බලවත් අභිලාෂය සේවාදායකයාගේ කැපවීම මගින් පෙන්නුම් කෙරේ. එසේම එම සංවිධානයේ පරමාර්ථ හා අගනාකම් ඒකාන්තයෙන්ම පිළිගැනීමක් සහ විශ්වාස කිරීමක් සංවිධාන කැපවීමෙන් ගම්‍ය වේ. සැබැවින්ම සංවිධාන කැපවීමෙන් සේවාදායකයාගේ ආයතනයට ඇති ලැදියාව පෙන්නුම් කෙරේ.

සංවිධාන පුරවැසිකම යනු සංවිධාන පරමාර්ථ ඉටුකිරීම පිණිස සංවිධානයට උපකාරීවන චර්යාවන්හි යෙදීමේ සේවාදායකයාගේ ඇති කැමැත්තයි (කෙලිමන්,2000). සම සේවාදායකයනට උදව්වීම, විධාන කැමැත්තෙන් පිළිගැනීම, අවශ්‍ය වූ විට අතිකාල වැඩ කිරීම, තමාගේ රැකියා විස්තරයට අයත් නොවන කටයුත්තක්/කටයුතු ආයතනයේ යහපත උදෙසා කිරීම යනාදී චර්යාවන් සංවිධාන පුරවැසිකම යන සංකල්පයට අයත් වනු ඇත. මෙවැනි චර්යාවන්හි සේවාදායකයා නිරතවනුයේ සංවිධානයට ඇති ආදරය නිසාය. රැකියා සම්බන්ධය නැතහොත් රැකියා සහභාගිත්වය වැඩ සම්බන්ධිත ආකල්පයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මින් අදහස් වන්නේ සිය රැකියාව ඉටුකිරීමෙහිලා යම් සේවාදායකයෙකු නිමග්න වීමේ ප්‍රමාණයයි. සිය රැකියාව ඉටුකිරීමට ඇති ඔහු/ඇයගේ නිරතවීමයි. ඉහළ රැකියා සම්බන්ධයක් සහිත පුද්ගලයා රැකියාව සිය ජීවිතයේ ප්‍රධාන අංගයක් ලෙස සලකයි. විශාල කාලයක් ඒ වෙනුවෙන් වෙන්කරයි, සහ විශාල ශක්තියක් ඒ වෙනුවෙන් යොදයි.

උක්ත සිව් ආකාර ආකල්ප ධනාත්මක ලෙස වෙනස් කිරීමට ප්‍රබල බලපෑමක් මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන් මගින් ඇති කරනු ඇත. මෙම කාර්යයන් නිවැරදි ලෙසත්, සාධාරණ ලෙසත් ක්‍රියාත්මක කිරීමෙන් රැකියා සම්බන්ධිත උක්ත ආකල්ප හිතකර ලෙස වැඩිවේ (පහත රූප සටහන බලන්න).

5 රූපය : මානව සම්පත් කළමනාකරණය සහ වැඩ සම්බන්ධිත ආකල්ප



සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල (Organization – Centred Outcomes)

සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල වශයෙන් (කෙලිමන්, 2000) විග්‍රහ කරනුයේ නිමයුම, සේවාදායක රඳවා ගැනීම, නීතිමය එකඟත්වය සහ ආයතන කීර්තිනාමය නැතහොත් ප්‍රතිබිම්භයයි. අවම සේවක ප්‍රවාසිතාව, ගනුදෙනුකාර එකඟත්වය, අවම අනතුරු හා ලෙඩ රෝග යනාදි ප්‍රතිඵලද සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල වශයෙන් මෙහිලා සඳහන් කළ හැකිය. නිමවුම යන්නෙන් අදහස් වන්නේ ආයතනය විසින් ජනිත කරනු ලබන භාණ්ඩයේ හෝ සේවයේ (නැතහොත් භාණ්ඩ හෝ සේවාවල) ප්‍රමාණය, ගුණත්වය සහ නවෝත්පාදකත්වයයි. සේවාදායක රඳවා ගැනීම යනු සේවක පිරිවැටුම නොමැති තත්ත්වයයි. නිශ්චිත කාලයකදී ආයතනය අත් නොහැර රැඳී සිටින්නා වූ සේවාදායකයන් සංඛ්‍යාවයි. නීතිමය එකඟත්වය යනු විවිධ කම්කරු නීති රීතිවලට ආයතනික මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් අනුකූලවන ප්‍රමාණයයි. ආයතන කීර්තිනාමය යනු පිටස්තර පුද්ගලයන් (ගනුදෙනුකරුවන් සහ අනාගත ගනුදෙනුකරුවන්) විසින් කොතරම් හොඳින් ආයතනය දකිනු ලැබේද යන්නයි.

සේවක ප්‍රවාසිතාව යන්නෙන් අදහස් වන්නේ නිශ්චිත කාලයකදී ආයතනයේ වැඩට පැමිණීමට නියමිත සේවක

සංඛ්‍යාවෙන් සැබැවින්ම නොපැමිණි සේවාදායක සංඛ්‍යාවයි. ගනුදෙනුකාර එකඟත්වය යනුවෙන් අදහස් වන්නේ ආයතනයේ භාණ්ඩ හෝ සේවා මිල දී ගන්නා ගනුදෙනුකරුවන් විසින් මානව සම්පත් කළමනාකරණයට අදාළව ඉදිරිපත් කරන විවිධ කොන්දේසි සහ අවශ්‍යතාවලට කෙතරම් දුරට මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් අනුකූල වන්නේද යන්නයි.

සේවාදායකයන් අවශ්‍ය නිපුණතාව අත්පත් කරගන්නා විට, ඔවුන් අභිප්‍රේරණය වූ විට, වැඩ හා සම්බන්ධිත ආකල්ප උසස් වන විට, සහ රැකියා සම්බන්ධය ඉහළ වූ විට නියතව සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල හිතකර අයුරින් ජනිත වේ. ආයතනයේ නිමැයුම්වල ගුණත්වය, ප්‍රමාණය සහ නවෝත්පාදකත්වය ඉහළයයි, නීති එකඟත්වය ඉහළයයි, සේවාදායකයන් රඳවා ගැනීම ඉහළයයි, සංවිධාන කීර්තිනාමය ඉහළයයි, ගනුදෙනුකාර එකඟත්වය ඉහළ යයි සහ අවම සේවක ප්‍රවාසිතාවක් ඇතිවෙයි.

ඉහත විග්‍රහකර ඇති අයුරින් මානව සම්පත් කළමනාකරණය සේවාදායක කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල ජනිත කොට අනතුරුව සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල ජනිත කිරීමට හේතුභූත වනු ඇත. සංවිධාන කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිඵල තරගකාරී වාසිය ජනිත කරයි, නැතහොත් එය වර්ධනය කරනු ඇත.

තිරසාර තරගකාරී වාසිය (Sustainable Competitive Advantage)

තරගකාරී වාසියක් සංවිධානයකට අත්පත් කරගැනීම එක් කාරණයකි. එම අත්පත් කරගත් තරගකාරී වාසිය දිගින් දිගටම පවත්වාගෙන යාම තවත් දෙයකි. ඇත්ත වශයෙන්ම දිගුකාලීන සාර්ථකත්වය උදෙසා අත්පත් කරගත් තරගකාරී වාසිය දිගු කලක් පවත්වාගෙන යා යුතුය; සැබවින්ම ස්ථිරව පවත්වාගෙන යා යුතුය.

තරගකාරී වාසිය ලබා ගැනීම පිණිස භාවිත කරන බොහෝ උපක්‍රම නොනවත්වා එය පවත්වාගෙන යාමට නැතහොත්

ස්ථිර කරගැනීමට දුෂ්කර වේ. මක් නිසාද යත් ඒවා පහසුවෙන් අනුකරණයට ලක් වන හෙයිනි. නිදසුනක් වශයෙන් දූලීකා සුපිරි වෙළඳ සැල විශේෂ විකුණුම් වට්ටමක් ප්‍රදානය මගින් තරගකාරී වාසියක් ලබතැයි සිතන්න. මෙම විශේෂ විකුණුම් වට්ටම් ක්‍රමයම සතියකින් පසු අනෙකුත් තරගකාරී සුපිරි වෙළඳ සැල් අනුකරණය කරයි නම් දූලීකා සුපිරි වෙළඳ සැලට මුලින් තිබූ තරගකාරී වාසිය අහිමි වී යනු ඇත. සුපිරි වෙළඳ උපක්‍රම, සුපිරි නිෂ්පාදන ක්‍රම, සුපරීක්ෂාකාරී තොග පාලනය, කාර්යක්ෂම බෙදාහැරීම් ක්‍රම යනාදිය මගින් ලබාගත් තරගකාරී වාසිය කෙටි කලකින් ආයතනයට අහිමි වී යාමට බොහෝවිට පිළිවන. ඊට හේතුව ඉක්මනින් සහ පහසුවෙන් තරගකරුවන්ට එම ක්‍රම අනුකරණය කළ හැකිවීමයි.

මානව සම්පත් කළමනාකරණය අනුකරණය කරා පහසුවෙන් නොනැමෙන හෙයින් මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් මගින් ලබාගත් තරගකාරී වාසිය අනෙකුත් මාර්ගවලින් ලබාගත් තරගකාරී වාසියට වඩා දිගු කලක් පවත්වාගෙන යාමට හැකි වේ (මයිලර් 1994, පෙෆර් 1994, කෙලිමන් 2000). මෙසේ වනුයේ මන්ද? පෙෆර් (1994) මේ සඳහා හේතු දෙකක් පැහැදිලි කරයි.

1. සංවිධානයක මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් කරා තරගකරුවනට ප්‍රවේශ වීමට හැකිවනුයේ කලාතුරකිනි. මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් (ක්‍රම/ පද්ධතීන්/ ප්‍රතිපත්ති) අනුකරණය කිරීමට මේ නිසා තරගකරුවනට වඩාත් දුෂ්කර වේ. මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් තරගකරුවන්ට බෙහෙවින් දෘශ්‍යමාන නොවේ. මේ නිසා ඒවා පහසුවෙන් අනුකරණය කිරීමට නොහැකි වේ.

2. තරගකාරී වාසි ඇති යම් නිශ්චිත සංවිධානයක මානව සම්පත් කළමනාකරණ පරිචයන් වෙත තරගකරුවන්ගේ ප්‍රවේශය සිදු වුවත් ඒවා ආයාත කොට තරගකරුවන්ගේ ස්ථානයන්හි අනුගමනය කිරීමෙන් අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීමට බොහෝ විට නොහැකි වීම. මානව සම්පත් කළමනාකරණ කාර්යයන්

එකිනෙකට සම්බන්ධ වේ. ඇතැම් කාර්යයන් අතර අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාවක් පවතිනු ඇත (ඕපාත, 1995). නිදසුනක් වශයෙන් තරගකාරී වාසි ඇති (මානව සම්පත් කළමනාකරණය නිසා) සංවිධානයේ ක්‍රියාත්මක වන සේවක කාර්යඵල ඇගයීමේ පද්ධතිය වෙනත් තරගකාරී ආයතනයකට ලබාගත හැකි වූවේ යැයි සිතන්න. එම ආයතනය විසින් එම කාර්යඵල ඇගයීමේ පද්ධතිය ඒ අයුරින්ම ක්‍රියාත්මක කිරීමට උත්සාහ කළද අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීම උගහට වනු ඇත. බොහෝ විට කාර්යඵල ඇගයීමෙන් අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල ජනිත නොවනු ඇත. මක් නිසාද යත් සේවක කාර්යඵල ඇගයීමේ පද්ධතිය පමණක් ක්‍රියාත්මක කිරීම ඵල රහිත වන හෙයිනි. සේවක කාර්යඵල ඇගයීම් පද්ධතිය තරගකාරී වාසිය ඇති ආයතනයෙහි ක්‍රියාත්මක වනුයේ පුහුණු හා සංවර්ධන පද්ධතිය සහ සංවේතන පද්ධතිය සමග අනුබද්ධව යැයි සිතන්න. තරගකාරී ආයතනයේ කාර්යඵල ඇගයීමේ පද්ධතියෙන් නිසි ප්‍රතිඵල ලැබීමට නම් ඒ හා සම්බන්ධිත පුහුණුව හා සංවර්ධන පද්ධතිය සහ සංවේතන පද්ධතිය ද ලබා ගෙන ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය. මෙය බෙහෙවින් දුෂ්කර කාර්යක් වේ. එසේම තරගකාරී ආයතනයේ (කාර්යඵල ඇගයීම් පද්ධතිය ආයාත කොට ක්‍රියාත්මක කළ) කළමනාකරුවන් නිසිලෙස පුහුණු වී අවශ්‍ය නිපුණතා නොමැතිනම් එසේම සුදුසු ආකල්පවලින් යුක්ත නොමැති නම් අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල (තරගකාරී වාසිය ඇති ආයතනය ලබා ගත්) ජනිත නොවේ. අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල ලැබීමට නම් තරගකාරී වාසිය ඇති ආයතනයේ පරිසරයම වාසිය ලබා ගැනීමට උත්සාහ කරන ආයතනයේ ද තිබිය යුතුය. සාමාන්‍යයෙන් එක සමාන පරිසරයක් ජනිත කිරීම වඩා දුෂ්කරය.

ඉහත සඳහන් විවරණය අනුව මානව සම්පත් කළමනාකරණය මගින් යම් නිශ්චිත සංවිධානයක් ජනිත කරගන්නා ලද තරගකාරී වාසිය එලෙසින්ම තරගකරුවන්වට අනුගමනය කිරීම / අනුකරණය කිරීම මගින් ලබා ගැනීමට බොහෝ විට නොහැකි වේ. එසේ හැකි වේ නම් ඒ සඳහා සැලකිය යුතු දිගු කාලයක් ගතවේ. මෙයින් පැහැදිලි වනුයේ මානව සම්පත් කළමනාකරණය මගින් යම් නිශ්චිත සංවිධානයක් ජනිත කරගන්නා ලද තරගකාරී වාසිය

වඩා දිගු කාලයක් නොනැසී පවතින බවයි. අන් ලෙසකින් සඳහන් කළහොත් වඩා තිරසාර තරගකාරී වාසියක් නිවැරදි මානව සම්පත් කළමනාකරණය මගින් ආයතනයකට ලබා ගත හැකි බවයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ හා ලිපිය

1. ඕපාත, එච්. එච්. ඩී. එන්. පී., 1995, සේවා මණ්ඩල කළමනාකරණය, එච්. කේ. ප්‍රින්ටස්. කොළඹ.

2. Kleiman, L.S. (2000), Human Resource Management: A Managerial Tool for Competitive Advantage, 2ed, South Western College Publishing, Cincinnati.

3. Myler, L. (1997), “New study will help you benchmark productivity”, Workforce. November, pp 53-54.

4. Opatha, H. H. D. N. P. (2009), Human Resource Management: Personnel Department of HRM, University of Sri Jayewardenepura, Nugegoda.

5. Pfeffer, J. (1994), Competitive Advantage through People, Harvard Business School Press, Boston.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා සංකල්ප සාධනය

මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද හිමි

ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙදෙනාගේ කායික වූ ද ආධ්‍යාත්මික වූ ද සහසම්බන්ධතාවෙන් මෙලොවට බිහිවන ජීවියා දරුවා හෙවත් පුතා, දුව යනුවෙන් හැඳින්වේ. මින් පසු එම ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙදෙනාට අඹුසැමි, මව්පිය යන නාමයන්ට උරුමකම් කීමට හැකි වෙයි. මින් පවුල නැමැති සංස්ථාව ඇති වෙයි. ඒ තුළ උපත ලද දරුවා ඔහුටත් සමාජයටත් වැඩදායී පුද්ගලයෙකු බවට පත් කරනු ලබන ක්‍රියාපිළිවෙළ අධ්‍යාපන නමින් කෙටියෙන් හැඳින්විය හැකිය.

අධ්‍යාපනය යන්නෙන් පුළුල් අදහසක් මෙන් ම පටු අදහසක් ද ගත හැකිය. පුළුල් ව ගත් කළ ඉන් අදහස් කෙරෙන්නේ පුද්ගලයා උපන් දා සිට මරණය දක්වා ස්වකීය බාහිර සමාජය හා ආධ්‍යාත්මික පරිසරයට කෙමෙන් හැඩගැසෙන පිළිවෙළයි. පටු අදහසින් ගත් කළ එය පරිසරයේ සාමාන්‍ය බලපෑම නොව පවුල, ආගමික ආයතන, රජය ආ සමාජ සංස්ථාවන් මඟින් හිතාමතා පිළියෙල කොට බාල පරම්පරාව කෙරෙහි යොමු කොට ඇති එක්තරා ක්‍රියා පද්ධතියක් බව පිළිගත යුතු වෙයි.[1] අධ්‍යාපනය යනු ළමයා තුළ උසස් මානසික ලක්ෂණ ප්‍රගුණ කරවීම සඳහා හිතාමතා ඇති කරන ලද ප්‍රයත්නයකි.[2] මේ අදහස් මගින් පැහැදිලි කෙරෙන්නේ අධ්‍යාපනය අනායාසයෙන් සිදුවන්නක් නොව හිතාමතා උත්සාහයෙන් දියත් කෙරෙන්නක් බවයි. එහි දී පුද්ගලයාටත්, සමාජයටත් හිතකර වන චර්යා පද්ධතියක් පුද්ගලයාට පුහුණු කළ යුතුය යන මූලික පිළිගැනීම බුදුසමය තුළ අන්තර්ගත වී තිබේ.[3] මෙම පිළිගැනීමට අනුව බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සකස් කර ඇත.

සංස්: මැදවල නිමලසිරි හිමි, තෙලුල්ලේ ධම්මසිරි හිමි, "චරණ" පස්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2013.

ලෞකික, පාරලෞකික අභිවෘද්ධියත් ලෝකෝත්තර විමුක්තියත් පාදක කොට දේශනා කරන ලද බුද්ධ ධර්මයෙහි අරමුණු හා පරමාර්ථ ද අපේක්ෂිත දිශාවක් කෙරේ පුද්ගල චර්යාව හෙවත් හැසිරීම් රටාව සකස් කිරීමේ ප්‍රායෝගික වැඩ පිළිවෙළක් අන්තර්ගත බව සූත්‍ර දේශනා විමසන විට සක්සුදක් සේ පැහැදිලි වේ. මෙහි දී බාහිර කෙනෙකුගේ බලපෑමක් වැනි ක්‍රියාවක් ''අධ්‍යාපන'' යන වචනයෙන් ගම්‍ය වුවත් බුදුදහමෙහි කවර හෝ බල කිරීමක් නැත. මග කියා දීමකි ඇත්තේ.[4] තමන් සතු කාර්යභාරය කවරක් දැයි වටහාගෙන අත්තාධිපති බවෙන් යුතු ව කියා දෙන නිවැරදි මගෙහි ඍජු ව ගමන් කොට ස්වකීය විභව ශක්තිය කුළුගන්වා ගැනීම අධ්‍යයනයයි. බුදුදහමෙහි මුල් තැන ලැබෙන්නේ අධ්‍යයන ක්‍රියාවලියට ය. මෙම අධ්‍යයන අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය බෞද්ධ අධ්‍යාපනය යන වචනවලින් ගම්‍ය කෙරේ.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා සංකල්ප සාධනය මාතෘකාවට කරුණු ගොනු කිරීමේ දී බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මෙන් ම නූතන අධ්‍යාපනඥයන්ගේ අදහස් ද විමසා බැලේ.

සංකල්ප හා සංකල්ප සාධනය යනුවෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ කුමක්දැ යි නූතන අධ්‍යාපනඥයන්ගේ අදහස් අනුව කෙටියෙන් නමුත් විමසා බැලිය යුතුය.

සමාන අංග ලක්ෂණ සහිත උත්තේජන කාණ්ඩ කර සංකල්ප නමින් හඳුන්වමු. මෙම උත්තේජන වස්තු, සිද්ධි, පුද්ගල සංඛ්‍යාත කවරක් හෝ විය හැකිය. එක සමාන ලක්ෂණ ඇති මෙවැනි දෑ එකට එකතු කර ඒවාට කිසියම් පොදු නමක් දී එය සංකල්පයක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. මේ අනුව එකිනෙකට සම්බන්ධ කරුණු පිළිබඳ ව පොදු සාමාන්‍යකරණයක් හැටියට සංකල්ප හඳුන්වා ඇත.[5] මේ එක්තරා ආකාරයට ලේබල් කිරීමක් සේ ද කිව හැකිය. ''සංකල්පය යනු කිසියම් වස්තූන් පන්තියක් ඇතුළත ඇති විය හැකි නොවැදගත් වෙනස්කම් අමතක කර දමා ඒවා අතර තිබෙන ප්‍රධාන අවශ්‍ය ලක්ෂණ පමණක් සැලකිල්ලට ගෙන ඒවා එක පන්තියකට ගැනෙන ලෙස සලකා එක පොදු නාමයකින් හැඳින්වීමයි.'' මේ අනුව ගුරුවරයා, පොත, ගස,

කුරුල්ලා, පැන, පුටුව ආදි සංකල්ප උදාහරණ වශයෙන් දැක්විය හැකිය.

අනෙකුත් සතුන් හා මිනිසා සැසඳීමේ දී දක්නට ලැබෙන විශේෂ ලක්ෂණ දෙකක් වශයෙන් චින්තන කුසලතාව හා භාෂාව භාවිතය දැක්විය හැකිය. චින්තන කුසලතාව නිසා මිනිසා නොයෙකුත් දෑ ගැන, සිද්ධි ගැන සිතයි. ඒ සිතූ දේ සෙසු අයට සන්නිවේදනය කිරීමට භාෂාව උපයෝගී කරගනියි. මෙහි දී ඔහුට සිතූ දේ ගොනුවකට ගැනීමට සංකල්ප උපයෝගී වේ. මෙහි දී පොදු නාම භාවිත කෙරේ. ඒවා සංකල්ප නමින් හැඳින්වේ. මිනිසාට තම අදහස් සම්ප්‍රේෂණය කිරීමට උපකාරී වන නිර්මාණ මෙවලම් වනුයේ සංකල්පයි.[6] සංකල්ප ගොඩනගා ගනිමින් ඒවා භාවිත කිරීම කරණ කොටගෙන ඉගෙනීම හා චින්තන ක්‍රියාවලිය සංවර්ධනය කරගැනීමට ඒවා ඉවහල් වේ. මේ ආකාරයට පුද්ගලයා කුඩා කාලයේ සිට ම පරිසරය නිරීක්ෂණය කරමින් විවිධ අත්දැකීම් ලබමින් සංකල්ප ගොඩනගා ගැනීම හා වර්ධනය කරගැනීම සිදු කරයි. මෙම ක්‍රියාවලිය අඛණ්ඩ ව සිදු කෙරෙයි. ඒ තුළින් ඉගෙන ගනී.

සංකල්ප සාධනය කර ගැනීමේ හැකියාව මනුෂ්‍ය වර්ගයා භාෂාව පරිහරණය කිරීමත් සමග අත්පත් කරගත්තා වූ විශාල ජයග්‍රහණයක් වශයෙන් සැලකිය හැකිය. එසේ ම සියලු ම ඉගැන්වීම් අතර වඩාත් වැදගත් වන්නේ සංකල්ප ඉගැන්වීම බව කිව හැකිය. පන්ති කාමරය තුළ සිදුවන ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියේ දී බෙහෙවින් ක්‍රියාත්මක වන්නේ ද සංකල්ප ඉගැන්වීමය. අපේ ගෙදර, අම්මා, තාත්තා, නංගී, මල්ලී, පාසල, ගුරුතුමා ආදි වශයෙන් ආරම්භ කෙරෙන සරල සංකල්ප සිට අපේ ගම, පන්සල, පල්ලිය, ගමේ ආර්ථිකය ආදී සංකල්පවලින් ද නොනැවතී ලෝකය, විශ්වය, ග්‍රහලෝක, නිර්වාණය, පුනරුප්පත්තිය, ගෝලීයකරණය වැනි බෙහෙවින් ගැඹුරු සංකීර්ණ සංකල්ප කරා පාසල විසින් ළමයා ගෙනයනු ලබයි. මෙහි දී සරල සංකල්ප මත ද්විතීය හා තෘතීය සංකල්ප ද වර්ධනය කෙරෙනු ලැබේ.[7]

සංකල්ප සාධනය

සංකල්පයක් යනු උත්තේජනයන් පද්ධතියක් බව මනෝවිද්‍යානුකූල ව කිව හැකිය. එපමණක් නොව සිද්ධි මාලාවක් බව ද පෙනේ. සංකල්ප සාධනයට සංකල්පනය අත්‍යවශ්‍යය. බුදුදහමෙහි මේ සම්බන්ධයෙන් හමුවන ඉගැන්වීම් කවරේදැයි පිරික්සිය යුතු වේ.

පුද්ගලයා යනු නාමරූප ශක්තීන්ගේ අභේද්‍ය සම්බන්ධතාවකි. චිත්ත ශක්තිය රූප සංඛ්‍යාත සියලු ඉන්ද්‍රියයන්හි පැතිර පවතී. ඉන්ද්‍රියයන්ට අනුරූප වූ බාහිර අරමුණු ගත් විට කිසියම් උත්තේජනයක් ඇති වේ. එතැන් සිට මානසික ක්‍රියාවලියක් සිදු වෙයි. එය සංකල්පයන්ගේ මූලාරම්භනය එනම් සංකල්පනයයි. මධුපිණ්ඩික සූත්‍රයේ එය මෙසේ සඳහන් වේ.[8]

> "චක්ඛුඤ්චාවුසෝ පටිච්ච රූපේ ච උප්පජ්ජති චක්ඛු විඤ්ඤාණං, තිණ්ණං සංගති ඵස්සෝ ඵස්ස පච්චයා වේදනා. යං වේදෙති තං සඤ්ජානාති. යං සඤ්ජානාති තං විතක්කේති. යං විතක්කේති තං පපඤ්චේති යං පපඤ්චේති තතෝ නිදානං පුරිසං පපඤ්ච සඤ්ඤාසංඛා සමුදාචරන්ති. අතීතානාගත පච්චුප්පන්නේසු චක්ඛු විඤ්ඤෙය්‍යයේසු රූපේසු"

මෙම ක්‍රියාවලිය කොටස්වලට බෙදා විග්‍රහ කළ හැකිය.

1. ඇසට රූපයක් අරමුණු වේ. එහි දී ඇස නිසා වූ දැනීමක් පහළ වේ. (චක්ඛුඤ්ච පටිච්ච රූපේ ච උප්පජ්ජති චක්ඛු විඤ්ඤාණං)
2. ඇසේත්, රූපයේත් ඇස නිසා වූ දැකීමේත් එක්වීම එසස හෙවත් ගැටීම වේ. (තිණ්ණං සංගති ඵස්සෝ)
3. ගැටීම නිසා විඳීමක් ඇති වේ. (ඵස්ස පච්චයා වෙදනා)
4. යමක් විඳී ද එය හඳුනාගනී. (යං වේදෙති තං සඤ්ජානාති)

වේදනා හෙවත් විඳීම හේතු කොටගෙන අරමුණු පිළිබඳ සඤ්ඤා පහළ වන බව මින් කියැවේ. ප්‍රථම, ද්විතීය, තෘතීය අවස්ථාවලින් පුද්ගල භාවයෙන් තොර ක්‍රියා සන්තතියක් පමණක් විස්තර කෙරේ. එහෙත් සිව්වෙනි ව සඳහන් කළ විඳීම ඇතිවීමත් සමග ම පුද්ගලත්වයක් හෙවත් කිසියම් පුද්ගලයෙක් ක්‍රියාවලියට ඇතුළත් වේ. පුද්ගලත්වය ගම්‍යවන වෙදෙති, සඤ්ජානාති වැනි ක්‍රියාපද භාවිතා කර ඇත්තේ ඒ නිසාය. මෙය බුද්ධ ධර්මයේ සංකල්ප සාධනය පිළිබඳ ඉගැන්වීම කුමක්දැයි පිරික්සීමේ දී විශේෂයෙන් සැලකිය යුතු ස්ථානයකි. බුදුදහමින් පැහැදිලි කරන අනාත්ම දර්ශනයත්, විඳීමත් ඇතිවන විට ආත්ම සංකල්පයක් බිහිවන සැටිත් මෙහි දී මනා ව පැහැදිලි වන හෙයිනි. සඤ්ඤාවක් පහළ වීමෙන් පසු පුද්ගලයා ක්‍රියා කරන අන්දම අනතුරු ව විස්තර වෙයි.

5. යමක් හැඳින ගනී ද ඒ ගැන පුනපුනා සිතන්නට පටන් ගනී. ඔහු අරමුණ ගැන කොතෙකුත් සිතන්නට පටන් ගනී. (යං සඤ්ජානාති තං විතක්කේති)

6. යමක් ගැන නැවත නැවත සිතයි ද ඒ ඔස්සේ විවිධාකාරයෙන් සිතමින් චින්තන ජාලයක ගිලෙයි. (යං විතක්කේති තං පපඤ්චේති)

7. යමක් ගැන චින්තන ජාලයෙහි ගිලේ ද, ඒ හේතුකොට ගෙන ඇසින් දත යුතු අතීත, අනාගත රූපයන් පිළිබඳ හටගන්නා සංකීර්ණ මනෝභාවයන් නිසා ඔහු සංකල්ප විසින් මැඩගනු ලබයි. (යං පපඤ්චේති තතො නිදානං පුරිසං පපඤ්ච සඤ්ඤසංඛා සමුදාචරන්ති, අතීතානාගත පච්චුප්පන්නේසු චක්ඛුවිඤ්ඤෙය්‍යයේසු රූපේසු)

මෙයින් විස්තර කෙරෙන්නේ ඇසට රූපයක් ගැටුණු විට සිදුවන මානසික ක්‍රියාවලියයි. කන, නාසය, දිව, ශරීරය, මනස යන ඉන්ද්‍රියයන්ටත් නියමිත අරමුණු ගැටුණු විට දී ද ඉහත කී ක්‍රියාදාමය ම සිදු වී මිනිසා තුළ සංකල්පනා පහළ වී සංකල්ප ඇති කරයි. මෙසේ ඇතිවන සංකල්ප ආත්මකේන්ද්‍රීය කොට සිතීම

නිසා පුද්ගලයා සසරට ඇඳ බැඳ තබන තණ්හා, මාන, දිට්ඨි වැනි ප්‍රපඤ්චයන් ඇති කරගනී. ඒවා සංකල්ප ගණයට අයත් වේ මේ සම්බන්ධයෙන් ආර්.ජී. ද එස්. වෙත්තමුණි දක්වන අදහසකට අවධානය යොමුකිරීම වැදගත් වේ.

''යම් යම් දේ මට දැනෙන්නේ ඒ ඒ දේ පිළිබඳ මා තුළ පහළ වන සංකල්පයෙනි. හෙවත් මනෝ විඤ්ඤාණයෙනි. මගේ අවදි ජීවිතය රඳා පවතින්නේ ඒ ඒ දේ ආශ්‍රය කරගත් මගේ ම මනෝ විඤ්ඤාණය උඩය. අරමුණත් මාත් අතර බැඳීමක් ඇති කරගනු ලබන්නේ යමක් විසින් ද ඒ සංකල්පයයි. ඒ අරමුණ කෙරේ මවිසින් මෙහෙයවන සියලු ම ක්‍රියා හැඩගැසෙන්නේ ඒ අරමුණ පිළිබඳ මා තුළ පවත්නා සංකල්පය අනුවය. මා ක්‍රියාවට පොලඹවනු ලබන්නේ සංකල්පය විසිනි. සංකල්පයට අනුරූප ව මම යම් යම් දේ පිළිබඳ නිගමනවලට බසිමි. එසේ නැතහොත් යම් යම් දේ විනිශ්චය කරන්නේ සංකල්පයයි.''[9] පින්පව් කුසල් අකුසල් හොඳ නරක යුතු අයුතු ලජ්ජා භය ආදී මේ සියල්ල ම සංකල්පය විසින් ගොඩනගා ගත් විනිශ්චයන්ය. අප දැනුම ලබනවා යන්නෙන් ගම්‍ය වන්නේ සංකල්පයන්ගේ එක් රැස්වීමක් විනා වෙන කිසිවක් නොවන බව ඔහු කියයි. එසේ නම් අප අධ්‍යාපනය ලබනවා, ඉගෙනගන්නවා යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ සංකල්ප සාධනයයි යන්න තහවුරු වේ.

සංකල්ප සාධනය ගැන සඳහන් කිරීමේ දී පියාජේ සඳහන් කරන ''ආත්ම කේන්ද්‍රීය'' බව හා බුදුදහමෙහි සඳහන් ''මම'' සංකල්පය අතර සමානකමක් තිබේදැයි විමසීම වැදගත් ය. පියාජේ සඳහන් කරන ආකාරයට මෙය එක්තරා වයස් සීමාවකට විශේෂ වන බවක් පෙනේ. වයස අවුරුදු 2 සිට 7 දක්වා පමණ පවතින පූර්ව ක්‍රියාකාරි චින්තන අවධියේ විශේෂ ලක්ෂණයක් නම් ළමයාගේ ආත්ම කේන්ද්‍රීය බව වේ. එනිසා තමා අවට සිටින්නවුන්ගේ තිබෙන ද්‍රව්‍යය ගැන ළමයා වැඩි උනන්දුවක් දක්වන නමුත් එසේ කරන්නේ තමාගේම හැඟීම් අනුවයි. ආත්මකේන්ද්‍රීය භාවය පිළිබඳ පියාජේ ඉදිරිපත් කරන නිර්වචනයට අනුව යමක් වාස්තවික ලෙස වටහා ගැනීමට වඩා පෞද්ගලික තෘප්තියට ළමයා මුල්තැනක්

දෙයි. එසේ ම තමාගේ ක්‍රියාව හෝ අදහස හෝ සනාථ වන පරිදි සත්තාව නිරූපණය ද කරයි. මේ සිදුවීම් දෙක ම අවිඥානික ව සිදු වේ.[10] මෙසේ සිදුවන්නේ පුද්ගල නිශ්‍රිත සහ වාස්තවික හැඟීම් වෙන්කර හඳුනාගන්නට අසමත් වීම නිසා බව ද ඔහු කියයි. නමුත් බුදුදහමෙහි සඳහන් කරන ආත්මකේන්ද්‍රීය හෙවත් ''මම'' යන හැඟීම ඇතිකර ගැනීම මීට වඩා වෙනස් බව මුලින් සඳහන් කළ කරුණුවලින් පෙනේ.

බුදුදහමටත්, නූතන මනෝවිද්‍යාවටත් අනුව බලන විට සංකල්ප සාධනයට බලපාන සාධක කිහිපයක් ඇත. ''සංකල්ප'' යනු චිත්‍රණය හෙවත් මනසින් මවා ගැනීම හෝ මනඃකල්පනය නොවේ. එහෙත් මනඃකල්පනය ද සංකල්ප සාධනය කර ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය වේ. සංකල්පයක් යනු යම් දෙයක් පිළිබඳ අප විසින් ඇති කරගනු ලබන පුළුල් හැඟීම් සමුදායකි. සංකල්පයක් සාධනය කරගැනීම සඳහා මතු දැක්වෙන අවශ්‍යතා ඉවහල් වේ.

1. පංචෙන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරීත්වය
2. සංවේදන හැකියාව
3. අත්දැකීම්
4. අදහස්
5. අපේක්ෂණ හෙවත් බලාපොරොත්තු
6. ආකල්ප
7. මනඃකල්පනය[11]

සංකල්ප සාධනයට පංචෙන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරීත්වය හා සංවේදන හැකියාව අතිශයින්ම බලපායි. පුද්ගලයා සතු ඉන්ද්‍රිය ශක්තිය දුර්වල නම් ඔහු ගොඩනගා ගන්නා සංකල්ප දුර්වල ඒවා වෙයි.

චක්ඛු	-	රූප
සෝත	-	ශබ්ද
ඝාණ	-	ගන්ධ
ජිව්හා	-	රස
කාය	-	ස්පර්ශ
මන	-	ධම්ම

කෙනෙකුගේ චක්ඛුන්ද්‍රිය දුර්වල නම් ඔහුට හෝ ඇයට බාහිර ලෝකයේ විවිධ දෑ සම්බන්ධයෙන් සංකල්පනය කිරීමටත්, සංකල්ප සාදා ගැනීමටත් අපහසු වේ. සෙසු ඉන්ද්‍රියයන් සම්බන්ධයෙන් ද මෙසේය. ඉන්ද්‍රියඥානය ප්‍රපඤ්චකරණය දක්වා වර්ධනය වන අන්දම මීට ඉහතින් සඳහන් කර ඇත. ඉන්ද්‍රියය හා අරමුණු අතර සබැඳියාවෙන් පමණක් ඉන්ද්‍රියඥානය බිහි නොවේ. සංකල්ප සාධනය සිදු නොවේ. ඒ සඳහා ඉඳුරන් අරමුණු ගැටීමෙන් උපදින මනසිකාරය ද අත්‍යවශ්‍ය වේ. මහාහත්ථිපදෝපම සූත්‍රයෙහි මේ සම්බන්ධයෙන් වැදගත් අදහසක් සඳහන් වේ.[12]

> " අජ්ඣත්තිකංචේව චක්ඛුං අපරිභින්නං හෝති. බාහිරා ච රූපා ආපාථං ආගච්ඡන්ති. තජ්ජෝ ච සමන්නාහාරෝ හෝති. ඒවං තජ්ජස්ස විඤ්ඤාණ භාගස්ස පාතුභාවෝ හෝති,"

මේ අනුව, නොබිඳුණු ඇසක් තිබීම, බාහිර රූප අරමුණු වීම, අරමුණු මෙනෙහි කිරීම යනුවෙනි. මෙහි තජ්ජොච සමන්නාහාරොති යන්න ඉතා වැදගත්ය. මැදුම්සඟි අටුවාවේ මේ සම්බන්ධයෙන් සඳහන් කර තිබෙන්නේ "තජ්ජෝ සමන්නාහාරොති චක්ඛුං ච රූපේච පටිච්ච භවංගං ආවිජේත්වා උප්පජ්ජ මනසිකාරෝ"[13] යනුවෙනි. එනම් ඇසත් රූපයත් ප්‍රත්‍යයකොට මනසිකාරය හෙවත් භවාංග සිත අවදි කිරීමෙන් ඇතිවන මානසික ස්වභාවය සිහිකිරීම චක්ඛු විඤ්ඤාණය පහළ වීමට අත්‍යවශ්‍ය බවයි. මෙනෙහි කිරීම ඇත්නම් පමණි ඇසින් රූපයක් දුටුවායැයි කිව හැකි වන්නේ, මින්පසු ප්‍රපංචකරණය දක්වා ඉඳුරන් හා තදනුබද්ධ ආරම්මණ ග්‍රහණය කරමින් ක්‍රියාත්මක වෙයි. එහි දී පුද්ගලයා සංකල්පනා පෙරටුකොට විවිධ සංකල්ප ගොඩනගා ගනියි.

මීට ඉහතින් මධුපිණ්ඩික සූත්‍රාගත විස්තරයෙහි සඳහන් කළ විතර්කයට අනතුරු ව අරමුණු පිළිබඳ ව පුද්ගල මනසේ ප්‍රපංචයත්, එය නිදාන කොටගෙන ප්‍රපඤ්ච සඤ්ඤාසංඛාත් ගොඩනැගෙයි. මෙහි දී ප්‍රපංච යනුවෙන් ඉන්ද්‍රිය ඥානය අනුව ගොඩනැගෙන ඉතා ගැඹුරු මානසික අවස්ථාවන් ප්‍රකට කරයි. අරමුණ අනුසාරයෙන් ගොඩනගා ගන්නා සංකල්පනයේ ප්‍රසාරණය, විභේදනය, ව්‍යාප්තිය

මින් අදහස් වේ. සංඛා යන්න එක් වීමෙන් සංකල්පයන්ගේ විස්තාරණය තවදුරටත් පුළුල් වේ. සංඛා යනු යමක් ප්‍රඥාපනය කිරීමයි. ඒ අනුව ''පපඤ්ච සංඛා'' යනු මනසේ පැතිර ගොස් පවත්නා ප්‍රඥාපන සංකල්ප සමුදාය ''පපඤ්චසඤ්ඤාසංඛා'' යනු මනසේ බහුල ව හා පෘථුල විතර්කනයට ඇති නැඹුරු ව නිසා ඇතිවන සංකල්පීය ප්‍රාගුණ්‍යයයි. මෙම සංකල්පීය ස්වභාවය හේතුකොටගෙන පුද්ගලයා නොයෙකුත් විපරීත සංකල්පනයන්ගෙන් ද යුක්ත ව ක්‍රියා කරයි. මෙසේ සම්‍යක් දෘෂ්ටියෙන් හෝ මිථ්‍යා දෘෂ්ටියෙන් ඇතිකරගනු ලබන සියලුම සංකල්ප එක්තරා ඉගෙනීමක් වශයෙන් සඳහන් කළ හැකි ය.

සංයුක්ත හා වියුක්ත සංකල්ප

ලොව පවතින දැනුම් සම්භාරයෙන් සංයුක්ත සංකල්ප හා වියුක්ත සංකල්ප යනුවෙන් දෙකොටසකට බෙදිය හැකිය. පාසල් පද්ධතිය තුළ සිදු කෙරෙන ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය සම්බන්ධයෙන් මෙම වර්ගීකරණය වඩාත් වැදගත් වේ.

සංයුක්ත සංකල්ප යනු භෞතික පැවැත්ම සහිත දේවල් ආශ්‍රිත සංකල්ප වේ. පොත, කුරුල්ලා, ගස, මිනිසා, පන්සල, කෝවිල වැනි සංකල්ප මේ සඳහා උදාහරණ වේ. මේ සංකල්පවලට භෞතික පැවැත්මක් තිබෙන නිසා ඒවා බැලීමට, ස්පර්ශ කිරීමට, පින්තූර ගැනීමට රැගෙන යාමට වුව ද හැකිය. මේ සම්බන්ධයෙන් දීර්ඝ ව කරුණු සාකච්ඡා කරන පියාජේ පෙන්වා දෙන්නේ ළමයින් අවුරුදු 11ක් පමණ වනතුරු වර්ධනය කරගනු ලබන්නේ සංයුක්ත සංකල්ප පමණක් බවයි. මේ අනුව අවුරුදු 11 දක්වා වන ළමයින්ට පොත්පත්, ක්‍රීඩා භාණ්ඩ ලබා දෙන විට, අත්දැකීම් මුණගස්සන විට, කවි කතාන්තර සිංදු කියා දෙන විට භෞතික පැවැත්ම පවතින දේවල් ආශ්‍රිත අත්දැකීම් ලබා දිය යුතු වේ.[14]

වියුක්ත සංකල්ප යනු භෞතික පැවැත්මක් නොමැති හුදෙක් චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය යන පංචේන්ද්‍රියන්ට ගොදුරු නොවන මනසේ ගොඩනැගෙන අමූර්ත සංශ්ලේෂණ ආශ්‍රිත සංකල්ප වේ. නිදසුන් වශයෙන් නිර්වාණය, ආත්මය, ස්වර්ගය,

දිව්‍ය ලෝකය, යුක්තිය, සාධාරණය, කරුණාව, මෛත්‍රිය වැනි සංකල්ප දැක්විය හැකිය. පියාජේට අනුව පුද්ගලයාට මෙවැනි සංකල්ප සාධනය වන්නේ වයස අවුරුදු 12න් පසුවය. එනම් විධිමත් චින්තන අවධියෙන් පසුවයි.[15]

එම සංකල්ප සාධනය කර ගැනීමේ දී සිදුවන මූලික කාර්යය දෙකක් සාම්ප්‍රදායික මනෝවිද්‍යාඥයෝ දුටහ. එනම් විභේදනය හා සාමාන්‍යකරණයයි. විභේදනය යනු එකකින් තව එකක් වෙන්කර හඳුනාගැනීමයි. නිදසුනක් වශයෙන් කපුටා මයිනාගෙන් වෙන් කර හඳුනා ගැනීම දැක්විය හැකිය. තාත්තා කී විට සියලු ම පිරිමින් නොව එක්තරා එක් පුද්ගලයකු පමණක් බව වටහා ගැනීම විභේදනයකි. අපි මේසයත් පුටුවත් වස්තු දෙකක් බව වටහා ගන්නේ විභේදනය නිසයි. සංකීර්ණ වූ සමාජයේ දී විවිධ පුද්ගලයන්, ක්‍රියාකාරකම්, සිද්ධි වෙන් ව හඳුනා ගන්නේ ද මේ විභේදනය නිසයි.

සාමාන්‍යකරණය යනු පොදු වර්ග හඳුනාගැනීමේ ශක්තියයි. ඉහත කී උදාහරණ ගතහොත් හැම පිරිමියකු ම තාත්තා නොවන බව වටහා ගැනීම විභේදනයයි. එසේ ම හැම තාත්තෙක් ම පිරිමියෙකු බව වටහා ගැනීම සාමාන්‍යකරණයයි. මේ අන්දමට සංයුක්ත වියුක්ත උභය සංකල්පයන් ම පිළිබඳ වැටහීම සංකල්ප සාධනයට බෙහෙවින් අවශ්‍යය. සාම්ප්‍රදායික මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ මතය නම් සංකල්ප සාධනය සිදුවන්නේ

සංජානනය > විභේදනය > සාමාන්‍යකරණය යන පිළිවෙළට බවය.[16]

ඉහතින් සඳහන් කළ ආකාරයට සංකල්ප සාධනය වෙතැයි කීව ද පසුපෙවීමක් හෙවත් පෙරළා ආපසු ලැබෙන බලපෑමක් වශයෙන් සංජානනය කෙරේ සංකල්ප ද බලපායි. මුල දී අප ඇති කර ගත් සංකල්ප පසු ඒවා කෙරෙහි බලපෑම ස්වභාවිකය. බුදුදහමට අනුව කිසියම් පුද්ගලයෙක් අරමුණක් ගැටුණ විට ඒ පිළිබඳ විවිධ මානසික ක්‍රියාදාමයන් ඇති කර ගනී. "සො චක්ඛුනා රූපං දිස්වා පියරූපෙ රූපෙ සාරජ්ජති අප්පිය රූපෙ රූපෙ

බ්‍යාපජ්ජති'' ඔහු ඇසින් රූපයක් දැක ප්‍රියයි කියා සිතන රූප කෙරෙහි ඇලීමත්, අප්‍රියයි කියා සිතන රූප කෙරෙහි තරහත් ඇති කර ගනී.[17] මෙසේ සංකල්පනා ගොඩනගා ගන්නේ ඔහු තුළ මේ හා බැඳුණු පූර්ව සංකල්පයන් තිබෙන නිසාත් ඒවා මෙම අවස්ථාවට බලපාන නිසාත්ය. මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය සඳහන් කරන ආකාරයට ''පපඤ්ච සඤ්ඤාසංඛා'' නිසාය.

සංකල්ප සාධනය පිළිබඳ නූතන ක්‍රම කවරේදැ යි විමසීමේ දී ඒවා දෙකොටසකට බෙදා දැක්විය හැකිය.

1. ප්‍රතිජනනාත්මක
2. ප්‍රතිශේධාත්මක, යනුවෙනි.

ප්‍රතිජනනාත්මක ක්‍රමය නම් ප්‍රස්තුත සංකල්පයට සම්බන්ධ උදාහරණ රාශියක් ගෙන ඒවායේ ඇති වෙනස්කම් පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දීමයි. අශ්වයා පිළිබඳ සංකල්පයන් ගොඩනැගීමේ දී බූරුවා, පෝනියා, සීබ්‍රා ආදින් ද ගෙන කරුණු පැහැදිලි කිරීම නිදසුනක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙහි දී එම ප්‍රභේදයට අයත් වන සාමාජිකයන් පැතිර සිටින සම්පූර්ණ පරාසය ම නියෝජනය වන පරිදි උදාහරණ ගන්නා බව පෙනේ. වර්තමාන අධ්‍යාපනඥයන්, මනෝවිද්‍යාඥයන් ඉදිරිපත් කරන ක්‍රමය බුදුරජාණන් වහන්සේ තම පරමාර්ථ සාධනයට ගැළපෙන පරිදි යොදා ගෙන ඇත. චූලඅස්සපුර සූත්‍රයෙහි ශ්‍රමණයන් සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කරන සංකල්පය විමසීම ප්‍රයෝජනවත් වේ.[18] බුද්ධ කාලීන භාරතයේ ශ්‍රමණ නමින් හැඳින්වෙන ආගමික කණ්ඩායම් රැසක් සිටියහ. බුද්ධ ශ්‍රාවකයෝ ද ශ්‍රමණ නමින් හැඳින්වූහ. බාහිරින් බලන විට බුද්ධ ශ්‍රාවකයන්ගේ හා අනෙකුත් ඇතැම් තාපස කොට්ඨාසයන්ගේ සමානකම් තිබුණි. එහෙත් එපමණකින් සියල්ලෝ ම ශ්‍රමණයෝ නොවෙති. ශ්‍රමණයන් වීමට පුද්ගලයා තුළ පවත්නා කෙලෙස් ඉවත් කොට කෙලෙස් සමනය කළ අයෙකු විය යුතු වේ. එසේ නැති ව සිවුරු දැරූ පමණින්, රුක් මුල්හි විසූ තරමින්, එළිමහන් සෙනසුන්හි සිටි තරමින් ශ්‍රමණ නොවෙතියි වදාරති.

"නාහං භික්ඛවේ සංඝාටිකස්ස සංඝාටිධාරණ මත්තේන සාමඤ්ඤං වදාමි.... නාහං භික්ඛවේ රුක්ඛමූලිකස්ස රුක්ඛමූලික මත්තේන සාමඤ්ඤං වදාමි.... අබ්භෝකාසිකාස්ස අබ්භෝකාසික මත්තේන සාමඤ්ඤං වදාමි...."

යන්නෙන් මෙ දෙපිරිස අතර පවත්නා වෙනස්කම් පෙන්වා දී නියම ශ්‍රමණයා නම් කවරෙක්ද යි යන සංකල්පය ගොඩනගා ඇත. මෙහි දී ප්‍රතිජනනාත්මක ප්‍රතිශේධාත්මක යන ක්‍රම දෙක ම අනුගමනය කර තිබේ. "මහණෙනි, යම් කිසි භික්ෂුවකගේ අභිද්‍යා, ව්‍යාපාද, ක්‍රෝධාදිය පහ වූයේ වේ ද ඔහු ශ්‍රමණ ප්‍රතිපත්ති ඇත්තෙක් වෙයි."

ප්‍රස්තුත සංකල්පයට සමාන නැති නිදසුන් ඉදිරිපත් කර කරුණු පැහැදිලි කිරීම ප්‍රතිශේධාත්මක ක්‍රමයයි. අශ්වයා පිළිබඳ සංකල්පය සාධනය කිරීමේ දී බල්ලා, ගවයා ආදි සතුන්ගේ පින්තූර පෙන්වා වෙනස්කම් අවබෝධ කිරීම මෙහි දී කෙරෙයි. නිර්වාණය වැනි වියුක්ත සංකල්පයක් පිළිබඳ අවබෝධය ලබා දීමේ දී භාවිත කෙරෙන නිෂේධාත්මකව කෙරෙන ක්‍රමය මෙහිලා නිදසුන් ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකිය. උදාන පාලියේ පාඨලීගාමීය වග්ගයේ සඳහන් සූත්‍ර කීපයක් මේ සඳහා ඉදිරිපත් කළ හැකිය.[19] යම්කිසි ධර්මයක පඨවි, අපෝ, තේජෝ, වායෝ යන මහා භූතයන්ගේ පිහිටවීමක් නැත් ද, යම්කිසි ධර්මයක ඉපදීමක්, ජරාවක්, මරණයක් නැත් ද, චුත වීමක් නැත් ද එබඳු ධර්ම තත්ත්වය නිර්වාණයයි. වියුක්ත සංකල්පයක් වූ නිර්වාණය පිළිබඳ සංකල්පය ගොඩනගා තිබෙන්නේ කෙසේද යි මෙයින් පැහැදිලි වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ගුරුවරයෙකු හැටියට මේ සියල්ල බොහෝ විට සිදු කළේ දේශන මාධ්‍යයෙන් බව සැලකිය යුතු වේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනයක් කරගෙන යාමේදී ශ්‍රාවකයාගේ සුඛවබෝධය පිණිස විවිධ උපමා, රූපක, කතාන්තර ආදිය ද උපයෝගී කරගෙන ප්‍රස්තුත කරුණක් පහසුවෙන් අවබෝධ කරගැනීම සම්බන්ධයෙන් උපමාවෙහි ඇති සප්‍රයෝජනත්වය පෙළෙහි සඳහන් කර ඇත. " උපමා බො මෙ අයං භික්ඛවේ

කතා අත්ථස්ස විඤ්ඤාපනාය''[20] මහණෙනි, අර්ථය ගම්‍ය කරනු පිණිස මා විසින් උපමාව කරන ලදී. '' තෙනහි ආවුසො උපමං තෙ කරිස්සාමි උපමාය පි ඉධෙකච්චේ පුරිසො භාසිතස්ස අත්ථං ආජානාති.[21]

ඇවැත්නි, එසේනම් ඔබට උපමාවක් කරන්නෙමි. මේ ලෝකයේ ඇතැම් නුවණැති පුරුෂයෝ උපමාවෙන් ද අර්ථය දැන ගනිති. මෙයින් උපමාවෙහි මුඛ්‍යකාර්‍ය‍ය අර්ථය, කාරණය පැහැදිලි කරගැනීම බව පෙනෙයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ අපේක්ෂිත සංකල්පය ශිෂ්‍යයා තුළ සාධනය කිරීම සඳහා උපමාව යොදාගත් බව පැහැදිලිය. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ උපමා භාවිතය කරුණු තුනක් ඔස්සේ රඳා පවතින බව පෙනේ.

1. ප්‍රස්තුත විෂයයෙහි අර්ථය ඉස්මතු කිරීම.
2. අන්‍යන්ගේ මානසික තත්ත්වය ඉස්මතු කිරීම.
3. අවස්ථාවෝචිත පරිදි භාවිත කිරීම.

මෙම අරමුණු ඉටුවන පරිදි බුදුරජාණන් වහන්සේ භාවිත කළ උපමා කොටස් කීපයකට බෙදිය හැකිය. දෛනික ජීවිතයෙන් ගත් උපමා, ජීවවිද්‍යාත්මක උපමා, උද්භිදවිද්‍යාත්මක උපමා, පුද්ගල අත්දැකීම් තුළින් ගත් උපමා, පරිසරයේ සිද්ධි තුළින් ගත් උපමා ආදි වශයෙනි. මේ කවර ක්‍රමයකට අයත් උපමා භාවිත කළ ද ඉන් අපේක්ෂා කළේ පුද්ගලයා තුළ සංයුක්ත හෝ වියුක්ත සංකල්පයන් ගොඩනැංවීමයි. කිසියම් ප්‍රස්තුතයක් අවබෝධ කරවීමයි. බුදුදහමෙහි පුද්ගලයාගේ පරම නිෂ්ටාව නිර්වාණය නමින් හඳුන්වයි. එය අවබෝධ කළයුතු ධර්මයකි. වචනයෙන් විස්තර කිරීම දුෂ්කරය. එහෙත් එය ද උපමා මගින් පැහැදිලි කර දී ඇත. අගගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රයේදී නිර්වාණය අවබෝධ කළ පුද්ගලයාගේ තත්ත්වය පැහැදිලි කිරීමට ගින්න උපමාවට ගෙන ඇත.[22] නිවන් අවබෝධ කර ලෝකයෙහි ජීවත්වන රහතුන් වහන්සේගේ තත්ත්වය පැහැදිලි කරන්නේ පොකුණු මඩෙහි ජනිත ව, එහි මතදී වැඩී දිය මතු පිටට නැගී ජලයෙහි නොගැවී පවතින පියුමකටයි.[23]

සරාගී හැඟීම් බහුලකාමී පුද්ගලයකුගේ එම ස්වභාවය වෙනස් කිරීමට විරාගික සංකල්ප ඔහු තුළ ඇතිකළ යුතුය. බුදුරජාණන් වහන්සේ මේ සඳහා කාමයන් විවිධ නිස්සාර වස්තුවලට උපමා කර ඇත. "අට්ඨිකංඛලූපමා කාමා" (ඇටසැකිල්ල) "තිණුක්කූපමා කාමා" (ගිනි ගත් තණ හුල) "අංගාරකාසූපමා කාමා" (ගිනි අඟුරු වල) "සුපිනකූපමා කාමා" (සිහිනය) "සප්පසිරූපමා" (සර්ප හිස) ආදී වශයෙනි.[24] මේ එක් එක් උපමාවෙක්හි ප්‍රස්තුත සංකල්පය ඇති කිරීමෙහිලා කෙතරම් ශක්තියක් තිබේ දැයි පෙනෙයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ රාහුල පුංචි හාමුදුරුවන්ට මුසාවාදයෙහි ආදීනව පෙන්වා දීමට උපයෝගී කරගත් දෘශ්‍යාධාරයට විශේෂ අවධානයක් යොමු කිරීම වැදගත් වේ. මෙය එක් අතකින් උපමාවක් බව ද පෙනේ. බුදුරදුන්ගේ පා ධෝවනයට තැබූ වතුර භාජනයෙහි ඉතිරි වූ වතුර ස්වල්පයක් පෙන්වා එය විසි කළායින් පසු එහි ජලය නොමැත්තා සේ බොරු කියන භික්ෂුවගේ ද ශ්‍රමණ බවක් නොමැති බව පැහැදිලි කරති. ඉන් රාහුල පොඩි හාමුදුරුවෝ බොරුවේ ඇති ආදීනව වටහා ගනියි. ඒ පිළිබඳ සංකල්පය ගොඩ නගා ගනිති.

දෘශ්‍යාධාරයක් වශයෙන් කැටපත උපයෝගි කොට හිතින් කයින් වචනයෙන් ක්‍රියාවන් කිරීමේදී ඒ සඳහා ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කර විපරම් කොට නිවැරදි ක්‍රියා තෝරාගත යුතු බවට සංකල්පය සාධනය කොට ඇත.[25] මේ ආකාරයට පුද්ගලයා තුළ සංකල්ප සාධනයට බුදුරජාණන් වහන්සේ උපයෝගී කරගත් උපමා රාශියක් දේශනා තුළින් ඉදිරිපත් කළ හැකියි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙතට පැමිණි විවිධ තරාතිරම්වලට අයත් පුද්ගලයන්ගේ මානසික සාධන මට්ටම හා චරිත ලක්ෂණ බලා අධ්‍යාපන ක්‍රම අනුගමනය කළ උන්වහන්සේ ආර්ථික, සාමාජික හා ආගමික පරිසරය මෙන් ම ආසය අනුසය ධර්මයන්ට ද ගැළපෙන පරිද්දෙන් උපමා ආදිය යොදා ගත්හ. සොණකොලිවිස තෙරුන් පැවිද්දට පෙර දක්ෂ වීණා වාදකයෙකි. මුල දී අධික ලෙස වීර්ය වැඩීම හේතු කොට ගෙන අධිගමයක් ලබාගත නොහැකි විය. මෙය වටහා ගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ විරිය සමතාවෙහි

අගය පැහැදිලි කිරීමට පමණට වඩා තද වූ හෝ බුරුල් වූ හෝ තත් ඇති වීණාවෙහි නාදය පිරිහෙන බැව් පෙන්වා දී මැදහත් ලෙස තත් සකස් කළ විට මිහිරි ව නාදය නිකුත් වන්නා සේ මධ්‍යම ප්‍රතිපදානුකූල ව ප්‍රතිපත්ති පිරීමෙන් විමුක්තිය ලැබිය හැකි බව අවබෝධ කරවූහ.[26] අරිට්ඨ භික්‍ෂුව පැවිදි වීමට පෙර සර්ප දඩයමෙහි දක්‍ෂයෙකි. ඔහු බුදුරජාණන් වහන්සේ අන්තරායකර යැයි වදාළ ධර්ම අන්තරාය කර නොවේ යැයි වරදවා පිළිගෙන ක්‍රියා කරයි. මෙහි ඇති සාවද්‍ය බව පෙන්වීමට සර්පයා වැරදි තැනින් අල්ලා ගත් විට සිදුවන විනාශයක්, නිසි පරිදි ඇල්ලූ විට හානියක් නොවන බවත් පෙන්වා දී ධර්ම නිසි පරිදි ගත යුතු ආකාරය අවබෝධ කරවූහ.[27] යාගයෙහි නියැළුණු කූටදත්ත නම් බමුණාට යාගයක් උපමාවට ගෙන කරුණු අවබෝධ කරවූහ.[28] මෙම සිද්ධි කිහිපයේදී ම බුදුරජාණන් වහන්සේ උපමාව භාවිත කර ඇත. එහෙත් එහි විශේෂයක් ඇත. එනම් ඒ ඒ පුද්ගලයන් දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ලබා ඇති අත්දැකීම් උපමා වශයෙන් ගෙන තිබීමයි. දේශන ශිල්ප ක්‍රමය ප්‍රධාන මාධ්‍ය කරගත් බුදුරජාණන් ශිෂ්‍යයා තුළ අපේක්‍ෂිත සංකල්ප සාධනය කරවීමට යෝග්‍ය පරිදි උපමාන යොදාගෙන ඇති අන්දම මෙම නිදර්ශනවලින් පෙනෙයි.

සංකල්ප ඉගැන්වීමේ දී හෙවත් සාධනයේ දී ඉගෙනුම් ආධාරක වශයෙන් ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය උපකරණ භාවිත කිරීම අත්‍යවශ්‍යයි. එසේ නොමැති හුදෙක් කටවචනයෙන් පමණක් උගන්වන්නේ නම් ළමයාට සම්ප්‍රේෂණය වන්නේ සංකල්ප පිළිබඳ දැනීම පමණි. මෙය මැනවින් වටහාගෙන ක්‍රියාකළ බුදුරජාණන් වහන්සේ ඒ ඒ අවස්ථාවල දී අපේක්ෂිත සංකල්ප සාධනය සඳහා ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය ආධාර භාවිතා කළ බවට නිදසුන් දේශනා තුළින් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. උපමා භාවිතය ද එක් ක්‍රමයකි. ඛේමා, රූපනන්දා වැනි අයට අනිත්‍ය හා ජරා, මරණ වැනි සංකල්ප සාධනය නිර්මිත රූප භාවිත කළ බව කවුරුත් දන්නා ප්‍රකට නිදසුන් වේ. එම නිසා බෞද්ධ අධ්‍යාපනයෙහි සංකල්ප සාධනය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන ක්‍රම ඉතා නවීන ක්‍රමයන්ට අතිශයින් ගැළපෙන ඒවා බව මෙතෙක් සඳහන් කළ කරුණුවලින් තහවුරු වනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1 අධ්‍යාපන චින්තනය, යූ.ඩී., ජයසේකර, මෙට්‍රෝ ප්‍රින්ටර්ස්, කොළඹ, 1971, 10 පිටුව.

2 CONCEPET OF EDUCATION, R.S. PETEß, ALLEN AND UNVIN LTD, LONDON, 1966, P 05.

3 මජ්ඣිම නිකාය ii, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1973, අම්බලට්ඨිකරාහුලෝවාද සූත්‍රය, 130- 140 පිටු.

4 මජ්ඣිම නිකාය iii, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1974, ගණකමොග්ගල්ලාන සූත්‍රය, ''මග්ගක්ඛායීහං බ්‍රාහ්මණ, තථාගතොත'', 96 පිටුව.

5 අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, රෝලන්ඩ් අබේපාල, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2009, 14 පිටුව.

6 අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා, දයා රෝහණ අතුකෝරාල, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන, පානදුර, 2000, 397 - 98 පිටු.

7 අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, රෝලන්ඩ් අබේපාල, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2009, 11 පිටුව.

8 මජ්ඣිම නිකාය i, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1960, 280 පිටුව.

9 බුදුදහම හා එය ආගමටත් විද්‍යාවටත් සමවිසම වන අයුරු, ආර්.ජී.ද එස්. වෙත්තමුණි, ගුණසේන සමාගම, කොළඹ, 1967, 21 පිටුව.

10 පියාජේගේ මනෝවිද්‍යා න්‍යාය, එල්සි කොතලාවල, ලේක්හවුස්, කොළඹ, 1979, 85 පිටුව.

11 අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, රෝලන්ඩ් අබේපාල, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2009, 120-121 පිටු.

12 ම.නි. i, 460 පිටුව.

13 මජ්ඣිම නිකායට්ඨකථා ii, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1943, 191 පිටුව.

14 අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, රෝලන්ඩ් අබේපාල, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2009, 120-121 පිටු.

15 එම, 121 පිටුව.

16 සංක්ෂිප්ත මනෝවිද්‍යාව, මොහොට්ටිගේ උපාලි සේදර, දීපා මුද්‍රණාලය, කැලණිය, 1922, 203-204 පිටු.

17 ම.නි. i, මහාතණ්හාසංඛය සූත්‍රය, 624 පිටුව. ම.නි. i, 382 පිටුව.

18 ම.නි. i, 652-658 පිටු.

19 උදානපාලි, තුඹුල්ලේ ධම්මනන්ද සංස්කරණය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, කොළඹ, 1962, 150 පිටුව. ම.නි. ii, 256 පිටුව.

20 ම.නි. i, 382 පිටුව.

21 එම, 368 පිටුව.

22 ම.නි. ii, 256 පිටුව.

23 සුත්තනිපාතය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1977, 264 පිටුව.

24 ම.නි i, අලගද්දූපම සූත්‍රය, 324 පිටුවේ සිට.

25 මජ්ඣිම නිකාය ii, අම්බලට්ඨිකරාහුලෝවාද සූත්‍රය, 130-140 පිටු.

26 අඞ්ගුත්තර නිකාය IV, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1977, 52 පිටුව.

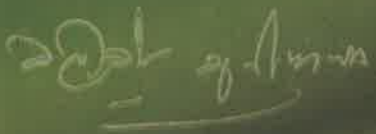
27 ම.නි. i, 324 පිටුව.

28 දීඝනිකාය, මනතුංග ප්‍රකාශන, විද්‍යාසාගර මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1929, 95 පිටුව.

21 JAN 2022
පුස්තකාලය

21 JAN 2022
Library - USJP
231679
231679

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමය වාර්ෂික ව පළ කරනු ලබන වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ පස්වන කලාපය පසුගිය කලාප හතර මෙන් විද්‍යා දර්ශන ගෞරවය ආරක්ෂාවන පරිද්දෙන් පළ කොට තිබීම සියලු දෙනාගේ අමන්දානන්දයට හේතුවන බවට සැකයක් නැත. විශ්වවිද්‍යාලයක භික්ෂු සංගමය වනාහි විශ්වවිද්‍යාලයේ පමණක් නොව සමස්ත සමාජයේ ද ශාස්ත්‍රීයත්වය පිළිබඳ සංවේදීතාවකින් පසුවන ප්‍රබල ආයතනයක් බව මාගේ විශ්වාසය යි. එම විශ්වාසය තහවුරු කරන විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රවලට අයත් වැදගත් ලිපි රාශියක්ම මෙවර වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ අන්තර්ගතය බවට පැමිණ තිබේ. මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය භික්ෂු සංගමයේ ප්‍රකාශනයක් වුවත් එහි එන ලිපි ලේඛන බොහොමයක කර්තෘත්වය පැවරී ඇත්තේ ගෘහස්ථ විද්වතුන්ට ය. බුදු දහම සහ බුදු සසුන එළිය වන්නේ ත් ප්‍රබල වන්නේ ත් ගිහි පැවිදි දෙපිරිස එක් වූ විටය. මෙවර වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ගිහි පැවිදි දෙපිරිසේ ශාස්ත්‍රීය සුසම්බන්ධතාව මොනවට ප්‍රකාශ කරයි. විශ්වවිද්‍යාලයක නමින් පළ කෙරෙන සඟරාවක තිබිය යුතු සියලු ගුණාත්මක ලක්ෂණ මෙම පස්වන කලාපයෙන් දක්නට ලැබෙන බව මාගේ පිළිගැනීම ය.



සම්මානිත මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක

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