චරණා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(හව වන කලාපය)

සංස්කාරක

මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි

පොකුණුවිට පියසෝම හිමි

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(හව වන කලාපය)

සපල්ලු ශල ලයු

USJP

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(නව වන කලාපය)

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

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණ
ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - නවවන කලාපය
Charana Academic Journal

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2562
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2018

ISSN 1800-4393

පරිගණක වර්ණයෝජනය: විජේවර්ධන ක්‍රියේෂන්ස්

පිටකවරය අලංකරණය : ගම්මැදගම ධම්මානන්ද හිමි

මුද්‍රණය : සමන් ප්‍රකාශකයෝ සහ මුද්‍රණ ශිල්පියෝ,
අංක, 39/4, වෙල පාර,
ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(නව වන කලාපය)

සංස්කාරකවරු

මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි
පොකුණුවිට පියසෝම හිමි

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ මයා

මහාචාර්ය ගාමිණී රණසිංහ මයා

මහාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක මයා

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය නාවලපිටියේ අනුරාධා සුධම්මිකා මෙහෙණින් වහන්සේ

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සුනිල් රාජනෙත්ති මයා

කථිකාචාර්ය ශාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

සහකාර කථිකාචාර්ය එස්.එම්. ස්වර්ණතිලක මෙනවිය

සහකාර කථිකාචාර්ය සමීර චින්තක කුමාරසිංහ මයා

සංස්කාරක පන්හිඳ

නූතන අභ්‍යවකාශ යුගය දක්වා මානව වර්ගයා පැමිණි ඓතිහාසික ගමන් මාර්ගය තුළ විවිධ ශිෂ්ටාචාරයන්හි ආභාෂය ලැබ ශතවර්ෂ ගණනාවක් තිස්සේ සංවර්ධනය වෙමින් පරපුරෙන් පරපුරට අත්පත් කරගත් අත්දැකීම් සම්භාරය අධ්‍යාපනය යැයි හඳුන්වා දීම යුක්ති සහගතය. "විද්‍යා දදාති විනයං" ප්‍රසිද්ධ සංස්කෘත පාඨයට අනුව විද්‍යාව හෙවත් දැනුම මගින් පුද්ගලයා තුළ හික්මීම ඇති කරයි. අධ්‍යාපනය යනු පුද්ගලයා සමාජානුයෝජනය කෙරෙන ප්‍රධාන ම සාධකය වන අතර ඒ අනුව එය ශික්ෂන ක්‍රියාවලියක් යැයි කිව හැකිය. ඉමෑනුවෙල් කාන්ට් නැමැති බටහිර දාර්ශනිකයා අධ්‍යාපනය යනු මිනිසා මනුෂ්‍යත්වයට පත් කෙරෙන ප්‍රධාන සාධකය යැයි නිර්වචනය කරන්නේ එබැවිනි. "මනුෂ්‍ය භාවය මනුෂ්‍ය බවට පත් වන්නේ අධ්‍යාපනය තුළිනි. මිනිසා කිසිවෙකුත් නොවන නමුත් අධ්‍යාපනය ඔහුව නිර්මාණය කරන්නේ ය" (ඉමෑනුවෙල් කාන්ට්) අධ්‍යාපනය සමාජය හා බැඳුණු ක්‍රියාවලියකි. වගකීමකි. අයිතියකි. යහපත් සමාජයක් නිර්මාණය කිරීම උදෙසා ජාති, කුල, මල, භාෂා, ආගම් සහ ඇති නැති භේදයකින් තොරව මෙලොව උපදින සෑම දරුවෙකුට ම අධ්‍යාපනය අයිතියක් වශයෙන් හිමි විය යුතුය.

දැනුම උපදින්නේ අත්දැකීම් තුළිනි. එය අවබෝධයෙන් ඉදිරියට ගොස් හේතුවෙන් අවසන් වන බව කාන්ට් පවසයි. ඇති දේ පිළිබඳ හුදු දැනගැනීමත්, විශ්වීය අදහස් හා ආකාරයන් මෙන්ම ස්වාධීනව පවතින එකී විෂයන් පිළිබඳ වටහා ගැනීමට ගන්නා උත්සාහය අධ්‍යාපනය වේ. සත්‍ය පිළිබඳව ශක්තිමත් ම විචාරය වන්නේ ද අධ්‍යාපනයයි. සත්‍යය, පැවැත්ම, විශ්වීයත්වය, විචාරය, අත්දැකීම් හ ජීවිතය යන සියලු ම ප්‍රස්තුතයන් දැනුම හෙවත් බුද්ධිය සමග පවත්වන්නේ අවියෝජනීය සම්බන්ධතාවයකි. ශිෂ්ටාචාරයක් ලෙස මිනිසා මෙතෙක් දුරට සංවර්ධනය වූ ගමනේ

මාර්ගෝපදේශකයා වූයේ මානව ශාස්ත්‍රීය විෂයයන් සහ සාමාජීය විද්‍යාවන් ය. සමාජයට ආදරය කරන සමාජය වඩා යහපත් කිරීමේ අරමුණින් සිය මනුෂ්‍ය විභවයන් විකසිත කරගන්නා විචාරශීලී, විචක්ෂණශීලී, නිර්මාණශීලී ආදරණීය මිනිසකු නිර්මාණය කිරීම මානව ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වේ. ස්වාර්ථකත්වය විසින් ගිලගත් වර්තමාන ධනේශ්වර ආර්ථික ප්‍රතිපත්තින්හි යථාර්ථය "කලාව කන්න ද" වැනි තේමාවන් මගින් මැනවින් දෘෂ්‍යමාන වේ. විශ්වීය වටිනාකම් මත පදනම් වෙමින් ආදරණීය සමාජයක් නිර්මාණය කිරීමේ අරමුණින් බැහැරව අධ්‍යාපනය හුදු වාණිජ වටිනාකම් මත තරගකාරී වෙළඳපොළ තුළ ප්‍රකෝටිපති ආයෝජකයින්ගේ ලාභදායී ආයෝජනයක් බවට පත් කර ඇත. එකී අරමුණට බාධා පමුණුවන මානව ශාස්ත්‍රීය විෂයන් අධ්‍යාපනය තුළින් අතුගා දැමෙමින් පවතී.

අතීත ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රෞඪත්වය විදහාපාන තරු සලකුණ භික්ෂුවයි. මහාවිහාර-අභයගිරි සම්ප්‍රදායන් ඔස්සේ සංවර්ධනය කෙරෙමින් මානව හිතවාදී මිනිසුන් නිර්මාණය කිරීම උදෙසා අධ්‍යාපනය අයිතියක් වශයෙන් ආරක්ෂා කරගැනුනේ භික්ෂුව සතුව ය. ක්‍රමයෙන් සමස්ථ සමාජය වෙනුවෙන් එම දැනුම් සම්භාරය නිර්ලෝභී ව පරිත්‍යාග කළ අතර තොටගමු විජයබා පිරිවෙන ආදී විශ්ව දැනුම් ආයතනයක් දක්වා එය සංවර්ධනය විය. ක්‍රමයෙන් අභාවයට ගිය එකී බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමය නැවත දීප්තිමත් යුගයක් වශයෙන් පෝෂණය කරන්නේ හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, රත්මලානේ ශ්‍රී ධම්මාලෝක යන මහ තෙරවරුන්ගේ භාවිතාවන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් බිහි වූ විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් තුළිනි. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමියන් විසින් 1873 වසරේදී ඇරඹී විද්‍යෝදය මහ පිරිවෙන එකී මූලබීජයන් තුළ වැඩෙමින් ක්‍රමයෙන් සංවර්ධනය වූ අතර එයින් ලැබූ පන්නරය මගින් ශක්තිමත් වූ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත මහතෙරුන් වහන්සේ විසින් 1959 දී විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය බවට පත් කරන ලදී. මහා විහාර පරපුරේ නූතන අනන්‍යතාව බවට පත්වෙමින් කසාවතින් ප්‍රභාමත් වූ ශ්‍රී විද්‍යෝදය සරසවිය මුලින් ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලා උදෙසා

දර්ශනය, සමය අධ්‍යනය, භාෂා ඥානය ආදී දැනුම ප්‍රදානය කළ අතර වර්තමානය වන විට වඩාත් පුළුල් සමාජ අර්ථයකින් යුතුව කලා, වෛද්‍ය, කළමනාකරණ, ව්‍යවහාරික විද්‍යා, තාක්ෂණ ආදී වූ පුළුල් විෂය පථයන් ඔස්සේ සුවිශාල ගිහි පැවිදි ශිෂ්‍ය ප්‍රජාවන්ගේ දැනුම් පිපාසය සංසිඳුවන උල්පතක් බවට පත්ව තිබේ.

විද්‍යෝදය (ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර) විශ්වවිද්‍යාලයේ ආදි කර්තෘ ශ්‍රී සෝරත නාහිමියන්ගේ භාවිතාව අනුව පියමන් කරමින් මේතාක් පැමිණි ගමන් මාර්ගයෙහි වර්තමාන අනන්‍යතාව ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමය යැයි කීම නිවැරදිය.

"උගතුන් මිස උපාධිධාරීන් බෝ කිරීමට අපේ අදහසක් කිසිවිටෙක නැත්තේය. මේ විද්‍යාලය උපාධි විකුණන හෝ තනන සාප්පුවක් නොහොත් කම්මලක් කරන්නට අප සැරසෙතොත් අප කරන්නේ විද්‍යාලයට පමණක් නොව රටට ද කිව නොහැකි තරම් මහත් අනර්ථයකි."

(විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ පරමාර්ථය වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත හිමි)

ශ්‍රී සෝරත භාවිතාව අනුව විශ්වවිද්‍යාලය තුළ නිදහස් අධ්‍යාපනයත් අධ්‍යාපනයේ නිදහසත් රැකගැනීම උදෙසා අරගල කරන ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයෙහි අභිවෘද්ධිය අපේක්ෂා කරමින් එළිදක්වනු ලබන වාර්ෂික චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය වනාහි එකී සත්කාරයෙහි අග්‍ර ඵලයයි.

චරණ යනු හැසිරීමයි. ධජග්ග සූත්‍රයෙහි බුදුරජාණන් වහන්සේගේ නව අරහදි බුදුගුණ සඳහන් කරන තැන "විජ්ජාචරණ සම්පන්ණෝ" නම් ගුණ පදයක් වෙයි. එයින් කියැවෙන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සාරාසංඛ්‍ය කල්ප ලක්ෂයක් මුළුල්ලේ සමතිංසත් පාරමී ධර්ම පූරණය කරමින් ආත්මයෙන් ආත්මයට ඒකරාශී කරගත් අත්දැකීම් සම්භාරය මගින් අෂ්ට විද්‍යාවන්ගේ පරතෙරට පැමිණි බවයි. මෙකී ඥාන සම්භාරයෙහි ආභාෂයෙන් බුදුන් වහන්සේ පසළොස් චරණ ධර්මයන්ගෙන් ශික්ෂණයට පත්

වූ සේක. භාරතීය දර්ශනයෙහි සියලු ශාස්තෘන් අභිබවා ගෞතම බුදුන් වහන්සේගේ මහා පෞරුෂත්වය කැපී පෙනෙනුයේ මෙකී ඥාන සම්භාරය සහ ශික්ෂණය හේතුවෙනි.

අප භික්ෂු සංගමය මඟින් එළිදක්වන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ ප්‍රමුඛ පරමාර්ථය වන්නේ ද මානව ශාස්ත්‍රීය සහ සමාජ විද්‍යාවන්ගේ පෘථුල දැනුම් සම්භාරය සමාජයට දායාද කරමින් මනා ශික්ෂණයකින් හෙබි මානව හිතවාදී සමාජ ක්‍රමයක් නිර්මාණය කිරීමයි. චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සඳහා බෞද්ධ දර්ශය, පාලි, සංස්කෘත, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව, පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව, ජනසන්නිවේදනය ආදී විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන්හි ප්‍රාමාණිකත්වයට පත් විශ්වවිද්‍යාලයීය ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන් මෙන්ම විවිධ හැකියාවන්ගෙන් යුත් අප භික්ෂු සංගමයේ සාමාජික භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ ද ශාස්ත්‍රීය ලිපි පර්යේෂණාගාරය මෙහි සංගෘහිත කර ඇත.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සග්‍රහය එළිදැක්වීමේ දී බොහෝ බාධක මධ්‍යයේ වුවද විවිධ මාතෘකා යටතේ ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබාදුන් සියලු ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන් මෙන්ම විද්‍යාර්ථීන් සියලුදෙනා කෘතඥ පූර්වකව සිහිපත් කරන්නෙමු. එමෙන්ම මෙකී නවවන කලාපය නිර්මාණය කර ගැනීම සඳහා මූල්‍යමය දායකත්වය ලබාදුන් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ සියලු සහෝදර භික්ෂූන් වහන්සේලා ද කෘතඥ පූර්වකව සිහිපත් කරන්නෙමු. තවද චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙලෙසින් සාර්ථකව එළිදක්වා ගැනීම සඳහා මහත් කැපවීමෙන් සහ උනන්දුවෙන් දිරිය ලබාදුන් භික්ෂු සංගමයේ සභාපති, ලේකම් ඇතුළු නිලධාරී මණ්ඩලයත්, සියලුම සාමාජික හිමිවරුනුත් මෙහිදී කෘතවේදීව සිහිපත් කරන්නෙමු. මෙම සඟරාවේ සෑම ලිපියකම සෝදුපත් බැලීමෙන් සහය දැක්වූ ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන්ටත්, භික්ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික ලෙස කටයුතු කරමින් අප දිරිමත් කළ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශයේ අංශාධිපති මහාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක ගුරුතුමාටත් පරිගණක වර්ණ සංයෝජනය කළ කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මියටත්

පිටකවරය නිර්මාණය කරමින් සහය වූ ධම්මානන්ද හිමියන්ටත් මුද්‍රණ කටයුතු කර දුන් සමන් ප්‍රින්ටර්ස් ආයතනාධිපති තුමා ඇතුළු කාර්ය මණ්ඩලයටත් අපගේ පුණ්‍යානුමෝදනාව මෙහි දී පළ කරන්නෙමු. මෙම කාර්යයේ දී අපට වදනකින් හෝ උපකාර කළ සෑම දෙනාමත් කරුණාවෙන් සිහිපත් කරන්නෙමු.

මේ අයුරින් විවිධ බාධක හා අධ්‍යාපන කටයුතු මධ්‍යයේ මෙන්ම දිගුකාලීන කැපකිරීමක් මත නිර්මාණය වූ මෙම චරණ ශස්ත්‍රීය සංග්‍රහය නව විෂයයන් ද (පසුගිය කලාපවලට සාපේක්ෂව) එකතු කිරීමෙන් සෑම අංශයක් ම නියෝජනය කිරීමට උත්සාහ කළ බව ද එහි ප්‍රතිඵලය මෙවර කලාපයෙන් පිලිබිඹු වන බව ද සතුටින් සිහිපත් කරන්නෙමු. එකී සියලු ප්‍රයත්නයන් සෑම විද්‍යාර්ථයින්ගේ ම ශාස්ත්‍රාභිවෘද්ධිය සඳහා මෙම සංග්‍රහය ප්‍රදීපයක් වේවායි ප්‍රාර්ථනා කරන්නෙමු.

සංස්කාරවරු
මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි
පොකුණුවිට පියසෝම හිමි

ගරු උපකුලපතිතුමාගේ පණිවිඩය

වර්ෂ 1959 දී ශ්‍රී ලංකා රජය විසින් විශ්වවිද්‍යාල මට්ටමට පත් කරන ලද විද්‍යෝදය මණ්ඩපය යන නමින් වර්ෂ 1972 දී ද වර්ෂ 1979 දී ශ්‍රී ජයර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය ලෙස ද අප විශ්වවිද්‍යාලය හඳුන්වා ඇත. විද්‍යෝදය පිරිවෙන මූලික කර ගනිමින් ආරම්භ කරන ලද මෙම විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ ආදී කර්තෘ හිමිපානන් වහන්සේ ප්‍රතිබලසම්පන්න විවාද ශීලී, විචාර ශීලී උගතුන් අපේක්ෂා කළේය. එතැන් සිට වර්තමානය දක්වා ම අප විශ්වවිද්‍යාලය ගිහි පැවිදි දෙපාර්ශ්වයේ ම අධ්‍යාපනය සඳහා මහඟු පිටුවහලක් සපයන ආයතනයක් බවට පත්ව ඇත. සාහිත්‍යය, සංගීතය, කලාව යනාදී සියලු අංශයන්ගෙන් සුපෝෂිත වූ මෙහි ශාස්ත්‍රීය සේවාවක් සඳහා සුභාශිංසන පණිවුඩයක් ඉදිරිපත් කිරීමට ලැබීම උපකුලපති වන මා ලද භාග්‍යයක් සේ සලකමි.

"මෙම විශ්වවිද්‍යාලයෙන් පොතේ ගුරුන් පිරිසක් බිහි වේවායි බලාපොරොත්තු නොවෙමු. කියන දේ එසේම පිළිගන්න විවේචනයට අකමැති පිරිසක් බලාපොරොත්තු නොවෙමු." යන සෝරත හිමියන්ගේ ප්‍රකාශයට අරුතක් සපයමින් මෙහි අධ්‍යාපනය ලබන භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙසේ ශාස්ත්‍රීය හා අනෙකුත් සේවාවන් භික්ෂු සංගමය මගින් මනාව ඉටු කරනු ලබයි. ඒ අතරත වාර්ෂිකව පළ කරන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ගුණාත්මක සංග්‍රහයක් ලෙස නිර්මාණය කරනු ලබයි.

සාඩම්බර අතීතයේ වර්තමාන හිමිකරුවන් වහන්සේලා ලෙස ක්‍රියා කරනු ලබන අප විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ මෙම අප්‍රතිහත ධෛර්යය පිළිබඳව මා හට ඇත්තේ ඉමහත් ආඩම්බරයකි. පුළුල් විෂය පරාසයක් ඔස්සේ ශාස්ත්‍රීය ගවේෂණයක යෙදෙන මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය බොහෝ සිසුන්ගේ අනාගත නැණ මල් පුබුදු කරනු වස් දායක වනු ඇත. තවදුරටත් මෙම ශාස්ත්‍රීය සේවාවේ නිරත වීමට හැකිවේවායි සුභාශිංශනාත්මකව ප්‍රාර්ථනා කරමි.

තෙරුවන් සරණයි!!!

මහාචාර්ය සම්පත් අමරතුංග
උපකුලපති,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

පීඨාධිපතිතුමන්ගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් නිර්මාණය කරනු ලබන මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අද වන විට අඛණ්ඩව නවවන වතාවට ද මෙසේ නිර්මාණය කිරීම විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂුවගේ ශාස්ත්‍රීය සේවයක ප්‍රවර්ධනීය සාධකයකි. සුතා, දතා, පරිචිතා යන බුදු ඔවදන් ක්‍රියාවට නංවමින් විද්‍යාර්ථයින්ගේ සැබෑ මුහුණත ලෝකයා වෙත විවරකරනු වස් තෙලිතුඩ අතරැඳි භික්ෂුවගේ සේවය එදා මෙදාතුර අතිමහත් ය. එහි සාඩම්බර හිමිකරුවන් වහන්සේලා වශයෙන් ශාස්ත්‍රෝන්නතිකාමීව කරනු ලබන මෙම කැපකිරීම අතිශයින් අගය කරමි.

දැනුම රැස්කිරීම, නිර්මාණය කිරීම හා බෙදාහැරීම විශ්වවිද්‍යාලයීය ශිෂ්‍යයන්ගේ කාර්යභාරයකි. ශිෂ්‍ය ප්‍රජාවන්ගේ නිර්මාණාත්මක හැකියාවන් සමාජගත කිරීමට ඇති මූලික අවස්ථාව වනුයේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් පළ කිරීම බව අප හොඳින් දන්නා කාරණයකි. මේ අනුව එක් ක්ෂේත්‍රයකට ලඝු නොවෙමින් පුළුල් පරාසයක් තුළ විහිදී යන දැනුම් සම්භාරයක් සංග්‍රහ කළ මෙම ග්‍රන්ථය බොහෝ දෙනකුගේ බුද්ධි වර්ධනය උදෙසා සහ නව නිර්මාණකරණය සඳහා උත්තේජනයක් සපයන බව ද නොඅනුමානය.

වර්තමානයේ පවතින අධ්‍යාපන ක්‍රමය අනුව පොතපතට සීමා නොවූ පිරිසක් ලෝකය අපේක්ෂා කරනු ලබයි. ඒ අනුව අප විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය තුළින් මිනිසෙක් මෙසේ ශාස්ත්‍රීය සේවාවන් මෙන්ම විශේෂ ගුණයන්ගෙන් යුත් නායකත්වය හැකියාව ආගමික කටයුතු කෙරෙහි දක්ෂ බව හා ලේඛන සහ කථන හැකියාවන් කුළු ගන්වමින් කරනු ලබන මෙම ශාස්ත්‍රය සේවාවන් පෙර පැවැත්වුවා සේම ඉදිරියට ද නොනවත්වා පවත්වාගගෙන යාමට හැකියාව ලැබේවායි තුටු සිතින් සුභාශිංසන පළකිරීමට කැමැත්තෙමි.

තෙරුවන් සරණයි!!!

මහාචාර්ය ශිරන්ත හීන්කෙන්ද
ශාස්ත්‍රපීඨාධිපති,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් එළිදක්වන ''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සඳහා පළමුවෙන් ම සුභාශිංසන එක්කරමි.

මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේ බිහිවීමත් සමග සියලු සතුන් අතර ශ්‍රේෂ්ඨතම සත්ත්වයා මිනිසා බවට පත්වන්නේ ඔහු මනසින් උසස් වූ නිසාය. මිනිසා නිරන්තරයෙන් නව දැනුම හා සංකල්පයන් ගවේෂණය කරයි. ගොඩනගයි. නූතන සමාජයට අත්‍යවශ්‍ය සාධක සංයෝජනයෙහි ලා මිනිසා නිරන්තරයෙන් ස්වකීය මනස මෙහෙයවයි.

ශිෂ්ට සම්පන්න සමාජයක් බිහි කරලීමෙහිලා පුද්ගලයා සතු කාර්යභාරය වර්තමානය වන විට වඩාත් හොඳින් අප තේරුම් ගත යුතුව ඇත. එහිදී බුද්ධිය මෙහෙයවා ක්‍රියා කිරීමත් පොදු පැවතුම් ඇතිව ජීවත් වීමට පුද්ගලයා තුළ පවතින ආකල්පමය වර්ධනයත් ප්‍රත්‍යුපකාරී වන බව සඳහන් කළ යුතුය.

ශ්‍රී ලාංකීය මහ සමාජයේ සංස්කෘතික දැනුම හා තදනුබද්ධ විෂයාන්තර දැනුම සමාජගත කිරීම මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය ලේඛනයන්හි මූලික අභිප්‍රායන් ලෙස සැළකිය හැකිය. සංස්කෘතික හර පද්ධතින්, සාරධර්ම හා සමාජ වටිනාකම් අන් කවරදාටත් වඩා නොතකා හරිනු ලබන සමාජ වටපිටාවක මානව ශාස්ත්‍ර හා බැඳුණු විෂය දැනුම විශ්වවිද්‍යාල විද්‍යාර්ථීන් අතරටත් පොදු සමාජයේ සාමාජිකයන්ටත් අත්‍යවශ්‍ය ම මොහොතක සමාජ යථාර්තය වටහාගනිමින් බුද්ධිමය අවකාශය පුළුල් කරමින් මානව සමාජය නිවැරදි දිශානතියකට යොමු කිරීමට මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය උපයුක්ත කරගත හැකි සේම මේ සඳහා කැප වී ක්‍රියා කළ සියලුදෙනාට නොවක් තුති වෙමි. තවද අඛණ්ඩව මෙම කර්තව්‍යයෙහි නියැලීමට ආශිංසනා කරමි.

බළංගොඩ ධම්මරුවි හිමි,
සභාපති,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

"ඔබ සැලසුම් කරන්නේ වසරකට නම්
ධාන්‍ය වපුරන්න
ඔබ සැලසුම් කරන්නේ දශකයකට නම්
ගස් සිටුවන්න
ඔබ සැලසුම් කරන්නේ ජීවිත කාලයට ම නම්
ජනතාවට අධ්‍යාපනය දෙන්න"

(අප්‍රිකානු මාසායි මාරා ගෝත්‍රික කියමනක්)

නව දැනුම ගවේෂණය කරන විද්‍යාර්ථියෙකුගේ අරමුණ විය යුත්තේ සම්ප්‍රදායට සීමා නොවී නව කරුණු ඔස්සේ කරුණු විමර්ශනය කිරීමයි. තත් පර්යේෂණයන් සාමාන්‍ය ජනයාට පමණක් නොව ආර්ථික, දේශපාලනික, සාමාජික විවිධ ගැටලු කෙරෙහි යොමු විය යුතු බව අප අදහසයි. එමගින් අධ්‍යාපනයේ ආශ්චර්යය සමාජගත කිරීමටත් සමාජ ප්‍රගමනය වැනි සාර්ථක ප්‍රතිඵල සාධනය කළ හැකිය.

නිදහස් අධ්‍යාපනයේ ආනුභාවයෙන් ස්වඥානය සුපෝෂණය කරන විශ්වවිද්‍යාල විද්‍යාර්ථී නූතන භික්ෂු පරම්පරාවේ වත්මන් කාර්යභාරය කෙබන්දක් විය යුතු දැයි මෙබඳු ශාස්ත්‍රීය කර්තව්‍යයන් මනා ශාක්ෂ්‍ය සපයයි. වර්තමාන විශ්වවිද්‍යාල භික්ෂුව අරගල භූමියෙහි පමණක් දක්නට ලැබෙන බව යන්නට ප්‍රතිවිරුද්ධව මෙරට සාමයික, සමාජීය, දේශපාලනික හා භාෂා ශාස්ත්‍රෝන්නතියෙහි ප්‍රබල සාධකය හා තත් කාර්ය ඵල ප්‍රාප්තියේ භූමිකාව නිරූපණය කරන්නේ ලාංකේය භික්ෂුව බව මෙබඳු කර්තව්‍යන් මනාකොට ප්‍රකට කරන්නේය.

විද්‍යෝදය සම්ප්‍රදායේ ශාඛා, ප්‍රශාඛා අද වන විට සිව්දෙස සරමින් සිදුකරන ශාස්ත්‍රීය සේවය මෙපමණකැයි පැවසිය නොහැකිය. එකී විද්‍යෝදය ගුරුකුලයෙහි අග්‍රතම ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථයක් ලෙස "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය හැඳින්වීම අනුචිත

නොවේ. එබැවින් මෙම ශාස්ත්‍රීය කර්තව්‍ය සේම භාෂා, කලාව වැනි අංශයන්හි අභිවෘද්ධි සාධනයෙහි නිරතවන්නට මෙම කාර්යයෙහි නිරත වූ සියලුදෙනාටත් අනාගත පරපුරටත් හැකියාව, ශක්තිය ලැබේවායි ඉත සිතින් ප්‍රාර්ථනා කරමි.

ඇඹිලිපිටියේ සාසනතිලක හිමි,
ලේකම්,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මණ්ඩලය 2018 - 2019 වර්ෂය

1. ගරු සභාපති - බළන්ගොඩ ධම්මරුචි හිමි (තෙවන වසර)
2. ගරු උප සභාපති - කොටියාගල සුජාත හිමි (තෙවන වසර)
3. ගරු ලේකම් - ඇඹිලිපිටියේ සාසනතිලක හිමි (තෙවන වසර)
4. ගරු උප ලේකම්- කොටගම මේධානන්ද හිමි (දෙවන වසර)
5. ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික -
   මහාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක මයා,
   අංශාධිපති, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය.
1. ගරු කනිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - කිරිමැටියාවේ ආලෝක හිමි - (දෙවන වසර)

කාරකසභික හිමිවරු

1. රන්මිණිතැන්නේ සිරිසුමන හිමි (සිව්වන වසර)
2. ගතාරේ චන්දානන්ද හිමි (තෙවන වසර)
3. රංවැටිකන්දේ තිලකසිරි හිමි (තෙවන වසර)
4. ආලෝකබැද්දේ සිරිරතන හිමි (දෙවන වසර)
5. ගල්වෑවේ සිරිධම්ම හිමි (දෙවන වසර)
6. හැඩිගල්ලේ සිද්ධත්ථ හිමි (දෙවන වසර)
7. ඊදඩුකිත සතිජ හිමි (පළමු වසර)
8. මාගෙදර නන්ද හිමි (පළමු වසර)
9. විජිතපුර ධම්මජෝති හිමි (පළමු වසර)
10. මකුල්ඇල්ලේ ධීරානන්ද හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි (තෙවැනි වසර)

පොකුණුවිට පියසෝම හිමි (දෙවන වසර)

ලේඛක නාමාවලිය

1. මහාචාර්ය, පූජ්‍ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි
B.A., (SJP), M.A. (Kel.), M.Phil. (Kel.), Ph.D. (Nanjing, China)
අංශාධිපති
බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

2. ආචාර්ය, පූජ්‍ය මඩිහේ සුගතසිරි හිමි
Ph.D. (Kel.)
කථිකාචාර්ය
බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

3. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි
B.A.(SJP), M.A.(Kel.), M.Phil (SJP)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

4. ආචාර්ය, පූජ්‍ය කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි
B.A.(Hons), M.A., M.Phil, Ph.D, (Kel.), PGD in Coun.(Col.)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

5. සහකාර කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය පැපිලියවල නාරද හිමි
Royal Pandit, B.A.(Hons) (Col.), M.A. (Kel.) (BPU)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

6. පූජ්‍ය ගම්මැදගම ධම්මානන්ද හිමි
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී, (පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

7. රාජකීය පණ්ඩිත, පූජ්‍ය මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී, (පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

8. **Royal Pandith, Penalaboda Gnanaloka Thero**
Undergraduate,
Department of Pali and Buddhist,
University of Sri Jayewardenepura.

9. මහාචාර්ය පූජ්‍ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි
Royal Pandit, B.A (Hons) (Kel), M.A. (Hons), (Kel. & BPU), Ph.D (Delhi)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

10. මහාචාර්ය පූජ්‍ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
M.A.(Hons), M.A.(Kel.), Ph.D (Pera.), Royal Pandith (O.S.S.)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

11. මහාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක
B.A. (Hons); M.Phil (USJ); Ph.D (Zhejiang)
අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

12. සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය ගිරාඹේ ධම්මරුවි හිමි
B.A. (Hons) (Ruhuna), Dip.in English, Dip.in HRM, M.A. (Reading) (BPU)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

13. සහකාර කථිකාචාර්ය දිලාන් පංචන ජයසිංහ
B.A. (Hons) (USJ)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

14. සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

15. සම්මානිත මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ
B.A.(Hons), Ph.D.(Calcutta)
භාෂා, සංස්කෘතික හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

16. මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ
B.A.(SJP),M.A.(SJP), Ph.D.(SJP)
භාෂා, සංස්කෘතික හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

17. සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය පනාවල ධම්මධජ හිමි
Royal Pandit, B.A.(Kal.)
සංස්කෘත හා පෙරදිග ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

18. සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි
B.A.(SJP), M.A.(Kal.)
රාජකීය පණ්ඩිත, පරිවෙනාධිපති
සිරි සීලක්ඛන්ධ මූලික පිරිවෙණ
දඹදෙණිය.

19. ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල
B.A. (Hons), M.A. (SJP), CTHE (Col.)
සිංහල හා ජන සන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයය.

20. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ආචාර්ය ටියුඩර් වීරසිංහ
B.A. (Journalism), M.A.(Mass Com.), M.A.(Philosophy), Ph.D. (Moscow)
ජනමාධ්‍ය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී පාලි මණ්ඩපය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

21. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ආචාර්ය ධර්මකීර්ති ශ්‍රී රංජන්
B.A. (Hons) (SJP), M.A. (SJP), PGDip in Ed; PGDip in Bu.Phil; PhD - Wuhan.
අංශාධිපති (වැඩබලන),
ජනමාධ්‍ය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී පාලි මණ්ඩපය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

22. කථිකාචාර්ය සජිතා ලක්මාලි හේවාපතිරණ
B.A. (Hons) (Media), M.Phil., Dip. (SLRC), CTHE (Colombo), NDTHRD (IPM)
ජනමාධ්‍ය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී පාලි මණ්ඩපය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

23. පූජ්‍ය ඉඩම්පිටියේ රාහුල හිමි
පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක
සිංහල හා ජනසන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

24. **Former Prof: Ajantha Hapuarchchci**
B.A., M.A., Ph.D – Sri Lanka, Post Doctoral – Hydrabad, India in Communication Studies.
University of Colombo.

25. මහාචාර්ය, ගාමිණී රණසිංහ
B.A. (Hons) (USJ); M.Sc (Kel.); Ph.D (Xiamen)
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

26. කථිකාචාර්ය, දමිත් රණගල
B.A. (Hons) (USJ)
සහය කථිකාචාර්ය, ජී.කේ. විදානපතිරණ
B.A. (Hons) (USJ)
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

27. කථිකාචාර්ය, උදය නෙලුම් රත්නායක
B.A .(Hons) (USJ); PGD in Archeology (Kel.); MPhil (USJ)
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

28. රුසිරි කසුන් නානායක්කාර
B.A. (Hons), (Archeology) M.A. (Archeology)
දර්ශනපති උපාධි අපේක්ෂක,
පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.

29. **Professor Dhanapala Wijesinghe**
B.A. (Hons); M.A. (Hitotsubashi); M.Phil (USJ)
Department of Criminology and Criminal Justice,
University of Sri Jayewardenepura.

30. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සුනිල් රාජනෙත්ති
B.A. (Hons); M.A. (USJ); M.A.; Ph.D (Hamburg)
අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන,
අපරාධ විද්‍යාව හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

31. පූජ්‍ය මැදමහනුවර පඤ්ඤානන්ද හිමි
(පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

32. **Rev. Embilipitiye Sasanathilaka**
Rev. Pannala Siridhamma
Undergraduate,
Department of Philosophy & Psychology,
University of Sri Jayewardenepura.

33. කාරකා ආනන්ද
මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
මානවශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යා පීඨය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

34. සහාය කථිකාචාර්ය එන්. එම්. ඒ. ජයසිංහ
B.A. (Hons) (SJP)
දිලේකා චතුරාණි
B.A. (Hons) (SJP)
ආර්ථික විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

35. සහාය කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය තිඹිරිවැව සිරිසුමන හිමි
Royal Pandit (OSS), B.A. (Hons) (Col.), M.A. (BPU)
සිංහල අධ්‍යයනාංශය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

පටුන

බෞද්ධ දර්ශනය

පාලි

සංස්කෘත

ජනසන්නිවේදනය

ඉතිහාසය

අපරාධ විද්‍යාව

වෙනත්

ඉන්දීය යෝගාචාර දර්ශනයේ චීන විකාශය හෙවත් ෆා ක්ෂින්ග් සොන්ග් නිකාය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි

හැඳින්වීම

යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය සඳහා පදනම් වී තිබෙන්නේ මහායාන මූලග්‍රන්ථ වන සන්ධිනිර්මෝචන සූත්‍රය, මහායාන අභිධර්ම සූත්‍ර හා ලංකාවතාර සූත්‍රය යනාදිය යි. එම මූලාශ්‍රයවල මූලික වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන විඥානය පිළිබඳ ඉගැන්වීම් තවදුරටත් විග්‍රහ කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙම යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය ප්‍රභවය ලබයි. ඉහත මූලාශ්‍රවල කාලය වශයෙන් සැලකෙන්නේ ක්‍රි:ව. තුන්වන සියවස යි. යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ නිර්මාතෘවරුන් වශයෙන් සැලකෙන ආචාර්ය අසංග හා වසුබන්ධු දෙදෙනා ම අයත් වන්නේ ක්‍රි:ව හතරවන සියවසට යි. එම ආචාර්යවරුන් විසින් ලියන ලද ග්‍රන්ථ අතර ආචාර්ය අසංග විසින් රචිත මහායන ශාස්ත්‍ර, අභිධර්ම සමුච්චය, සන්ධිනිර්මෝචන සූත්‍ර ශාස්ත්‍ර යනාදිය ද ආචාර්ය වසුබන්ධු විසින් රචිත විංශතිකා හා ත්‍රිංශතිකා යනුවෙන් කොටස් දෙකක් වූ විඥප්තිමාත්‍රතාසිද්ධිය, මෙන්ම ත්‍රි:ස්වභාව විග්‍රහය ද වැදගත් වේ. මෙම අසංග සහ වසුබන්ධු ආචාර්යවරුන් දෙදෙනාට මෛත්‍රෙයනාථ නම් ගුරුවරයකුගේ ආභාසය ලැබුණු බව ද කියැවේ. අසංග නම් ආචාර්යවරයාට විශේෂයෙන් ම මධ්‍යන්ත විභංග නම් කෘතිය රචනා කිරීමේ දී මෛත්‍රෙයනාථ ආචාර්යවරයාගේ ආභාසය ලැබූ බව දක්වේ.

ඉන්ද්‍රිය යෝගාචාර දර්ශනය

යෝගාචාරිකයන් වඩාත් අවධාරණය කරන්නේ විඥානයේ මෞලික ක්‍රියා සන්තතිය විෂය පුද්ගලයා හා විෂයී ලෝකය අතර අත්දැකීම් ජනිත කරවන බව යි. පුද්ගලයාගේ එම අත්දැකීම් විඥානයේ එකී මූලික ක්‍රියා සන්තතිය පදනම් කරගෙන ගොඩනැඟේ. ලෝකය පුද්ගල මනසේ නිෂ්පාදනයක් ලෙස ඉදිරිපත් කෙරෙන මෙය විඥානවාදයක් සේ සාම්ප්‍රදායික වියතුන් විසින් පිළිගන්නා ලදී. එහෙත් වර්තමානයේ මෙම පිළිගැනීම විවාදයට භාජන වී තිබේ. එබඳු එක් නිර්වචනයක් වශයෙන් අද්වෛත දෘෂ්ටිකෝණයකින් විඥානය පිළිබඳ කෙරෙන විග්‍රහය පෙන්වාදිය හැකි ය. එනම් විෂය හා විෂයී අත්දැකීම් පහළ වන්නේ ද්විත්වාත්මක ව නොවන බව ප්‍රකාශ කිරීම ය. කෙසේ නමුත් යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය පුද්ගලයා හා ලෝකය සම්බන්ධ ව කෙනෙකුගේ අත්දැකීම් ජනිත කරවන්නේ විඥානය මඟින් බව පිළිග නියි. එයට පදනමක් සපයනු වස් යෝගාචාරිකයන්ගේ දාර්ශනික කර්තව්‍යය වූයේ විෂය හා විෂයී අත්දැකීම්වල විඥානමය පදනම විග්‍රහ කිරීමය. එහි ආරම්භය වශයෙන් යෝගාචාරිකයෝ කායික හා මානසික ධර්ම, මූලික ක්‍රියා සන්තතිය තුළ එම විඥානයේ මූලික ක්‍රියා සන්තතිය පදනම් කොටගෙන පහළ වන බව කීහ. මාධ්‍යමිකයෝ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදය මඟින් ශූන්‍යත්වය අවධාරණය කළහ. යෝගාචාරිකයෝ එක් පියවරක් ඉදිරියට යමින් එබඳු ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න අත්දැකීම්වලට පසුපසින් දිවෙන බලවේගයක් ශක්තියක් වශයෙන් විඥානය විවරණය කළහ. එම විඥානමය බලවේගය පදනම් කරගෙන ඉන්ද්‍රිය හා ඉන්ද්‍රියාර්ථ පහළ වන අතර එය ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ජලය හා රළ අතර සම්බන්ධය හා සමාන කර තිබේ.[1] එම විඥානමය බලවේග සන්තතිය තුළින් කෙනෙකු ලබන කායික හා මානසික අත්දැකීම් "විඥප්තිමාත්‍රතා" නමින් යෝගාචාරිකයෝ හැඳින්වූහ. එහි අර්ථය විඥප්ති හෝ සිතුවිලි මාත්‍රයක් පමණි යනුයි (ideation only). ෂඩින්ද්‍රිය විඥානයට අමතරව මනස් නමින් හත්වන විඥානයක් ඇති බව යෝගාචාරිකයෝ පැවසූහ. ඔවුහු මෙය විඥානය හා පුද්ගලයා

තුළ පවත්නා අහංකාරය (මමත්වය) ඒකාබද්ධ කරන ඉන්ද්‍රියයක් වශයෙන් සැලකූහ.[2] මෙම අහංකාරය විඥානයේ පහළ වන්නේ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න ෂඩින්ද්‍රිය හා ෂඩින්ද්‍රියාර්ථ අනුව ය. මෙම අහංකාරය නිසා විඥානයට තමන් අත්විඳින විෂය වස්තූන්ගෙන් පරිබාහිර ව ස්වාධීනව පැවැතිය හැකි බව නිගමනය කෙරේ. එහෙත් කෙනෙකුගේ ස්වකීයත්වය හා බාහිර ලෝකය යන දෙක ම පහළ වන්නේ විඥානය මඟින් ප්‍රභවිත අත්දැකීම් සමුදාය පදනම් කොටගෙන ය. එම අත්දැකීම් විඥප්ති වශයෙන් දැක්වීමට පුළුවන. එහෙයින් එය විඥප්ති මාත්‍රතාවක් බව පැවසිය හැකි ය. විඥප්තිමාත්‍රතා මානසික ක්‍රියා සන්තතියට හා මනසේ අහංකාරයට (මමත්වයට) පිටුපසින් තවත් ආවසානික බලවේගයක් පවතියි. විඥානයේ අටවැනි තත්ත්වය වන මෙය 'ආලය විඥානය' නමින් හැඳින්වේ.[3] මෙම ආලය විඥානය විඥානයේ සෙසු ආකාරයන්ට පළමුව පවතින ස්වරූපය වේ. ඉහත දක්වූ අයුරින් ලංකාවතාර සූත්‍රය එය මුහුදු ජලය හා එහි රළට උපමා කරමින් විග්‍රහ කරයි. මෙය තවත් සරල ව ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් කෙනෙකුගේ මනස හා ඉන්ද්‍රිය බද්ධ විෂය අත්දැකීම් හා ලෝකය සම්බන්ධ විෂයී අත්දැකීම් ගොඩනැගුණු ලබනුයේ මෙකී ආලය විඥානය මඟිනි. කෙනෙකුගේ පුද්ගලත්වය හා ලෝකය අතර සම්බන්ධය එකිනෙකට වෙනස් යැයි පෙනී ගියත් ඇත්ත වශයෙන් ම ඒවා ආලය විඥානය පදනම් කොටගෙන ගොඩනැඟෙන බව කියැවේ.

යෝගාචාරිකයෝ ආලය විඥානය තුළ කර්ම බීජ තැන්පත් වී ඇති බව පිළිගනිති.[4] ඒවා ගොඩනැඟෙන්නේ විඥානමය අත්දැකීම් මඟිනි. මෙම 'බීජ' ආලය විඥානයේ අඛණ්ඩ පැවැත්මට බලපෑම් කරන අතර ඒවාට කෙනෙකුගේ කුශලාකුශල සිතුවිලි බලපායි (වාසනා). උදාහරණ වශයෙන් කෙනෙකුගේ අකුශල මූලයක් වන ලෝභ, ද්වේශ, මෝහ බීජයන්ට ඇති බලපෑම අනාගතයේ අකුශල ක්‍රියා, වචන හා සිතුවිලි ආලය විඥානය තුළ මතු වීමට හේතු වේ. මෙම අකුශල සිතුවිලි ක්‍රියා හා වචන නැවතත් එබඳු ම වූ අකුශල කර්ම බීජ ආලය විඥානයෙහි ඇති කරයි. එම නිසා මෙම ආලය විඥානය ගණනය කරනු ලබන්නේ කෙනෙකුගේ ස්වකීය

හා ලෝකීය අත්දැකීම් පමණක් නොව කෙනෙකුගේ ආධ්‍යාත්මික හා සදාචාරාත්මක අත්දැකීම් ද අන්තර්ගත කෙරේ. මෙම හේතුව නිසා කෙනෙක් ෂඩ් පාරමිතා පූරණයෙන් ආලය විඥානයේ පවත්නා කර්මීය පදනම වෙනස් කළ යුතු බව යෝගාචාරීකයෝ පැවසූහ. මෙම පාරමිතා ආලය විඥානයේ ගැඹුරු තැන පිරිසිදු බීජ/ශුද්ධ බීජ වගා කරයි. අප විසින් කරනු ලබන කර්මාදිය බීජ වශයෙන් ආලය විඥානයෙහි තැන්පත් වන බැවින් ආලය විඥානයට තවත් නමකි. 'සර්වබීජක' යන්න. යෝගාචාරීන්ගේ විඥානවාදී විවරණයන්ට සෞත්‍රාන්තිකයන්ගේ ඒකරස ඉන්ද්‍රිය හා බීජ ඉගැන්වීම බලපාන්නට ඇති බව වියත්හු පවසති. එහෙත් ආලය විඥානය තුළ බීජ තැන්පත් වන බව නිර්භය ව පවසමින් බීජ හා විඥානය සම්බන්ධ කරනු ලබනුයේ යෝගාචාරික විඥානවාදීන් විසින් බව තවත් විද්වත් මතයකි.

බෝධිසත්ත්ව චර්යාවේ දී මානසික ක්ලේශයන් හා බැඳීම් ක්‍රමානුකූල ව බැහැර කර පිරිසුදු ගුණධර්ම වගා කරනු ලැබේ. එසේ භාවනාව මඟින් හිත නිර්මල හා නිශ්චල කෙරේ. මෙසේ විඥානයේ අභ්‍යන්තර පදනම සකස් වූ විට එහි ක්ෂණික පරාවර්තනයකින් (ආශ්‍රය-පරාවෘත්ති) සාමාන්‍ය විඥානයේ ක්‍රියා සන්තතිය නතර වී සහජ ඥානයේ ආලෝකයෙන් ආලය විඥානය දැකිය හැකි ය. එලෙස කෙනෙක් විඥානයේ සියලු (සාමාන්‍ය) තත්වයන්ගෙන් අත්මිදී ප්‍රබුද්ධත්වයට හා නිර්වාණයට පත් වේ. යෝගාචාරිකයන්ගේ මෙම විඥානයේ ක්ෂණික පරාවර්තනයකින් අවබෝධය ලැබීමේ සම්ප්‍රදාය විරෝධී ඉදිරිපත් කිරීම නැඟෙනහිර ආසියානු බුදුදහමට විශාල බලපෑමක් සිදු කළේ ය. නැඟෙනහිර ආසියානු ඇතැම් ලේඛකයෝ තථාගත ගර්භ සාහිත්‍යයට අනුගත ව, එම ඉගැන්වීම් අනුව යමින් ක්‍රමානුකූල භාවනාමය වැඩ පිළිවෙළක් මඟින් අවබෝධය ක්‍රමික ව ලැබිය යුතු බව ප්‍රකාශ කළහ. මෙම ලේඛකයන් දෙපිරිසට මෙම සම්ප්‍රදාය දෙක ම (ක්ෂණික හා ක්‍රමික) කෙනෙකුගේ අභ්‍යන්තරයේ ගැඹුරු ම ස්ථානයේ උරුම වශයෙන් තැන්පත් වී ඇති ආලෝකවත් බුද්ධභාවයන් උද්දීපනයෙන් ජීවිතයේ පාරිශුද්ධත්වය ලැබීම උගන්වන බව පිළිගනියි. මෙම විඥාන

පදනමේ ක්ෂණික විපර්යාසය උගන්වන ලද්දේ නිර්වාණයේ අද්වෛත ආලෝකවත් ස්වභාවය සහ අසීමිත ධර්මකාය නම් වූ පිරිසිදු විඥානය අනාවරණය කිරීමට ය. මෙම ධර්ම කාය නිර්වාණයේ හා අවබෝධයේ සාරය වේ. මෙම අවබෝධයේ ක්ෂණිකත්වය පිළිබඳ යෝගාචාර ඉගැන්වීම නැඟෙනහිර ආසියානු රටවල බුදුදහමේ සංවර්ධනයට මහත් සේ ඉවහල් විය. ඉන්දීය යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය ඉහත දැක්වූ විඥානය පිළිබඳ ඉගැන්වීම් හැරුණු විට තවත් වැදගත් ඉගැන්වීමක් ඉදිරිපත් කරයි. එය නම් ඥානයේ හෙවත් අත්දැකීමේ අවස්ථා තුනක් ඇති බව ප්‍රකාශ කිරීම යි.[5] එම තුන මෙසේ ය.

i. පරිකල්පිත
ii. පරතන්ත්‍ර
iii. පරිනිෂ්පන්න යනුයි.

පරිකල්පිත යනු සත්‍ය වශයෙන් නොමැති දෙයක් ඇතැයි උපකල්පනය කිරීම යි. එය සැබැවින් ම මිරිඟුවක ජලය ඇතැයි කල්පනා කිරීමක් බඳු ය. මෙය සාමාන්‍ය පෘථග්ජනයන් විසින් තමන් හා ලෝකය සම්බන්ධයෙන් ලබන අත්දැකීම් ස්වාධීන ස්වායත්ත දේ වශයෙන් කල්පනා කිරීමකි. මෙය ප්‍රපඤ්ච මඟින් ගොඩනැඟෙන බව මාධ්‍යමික පිළිගැනීම යි. යෝගාචාරිකයන් විසින් එය ආලය විඥානයේ තැන්පත් වී ඇති කර්ම බීජ මඟින් උපද්දවන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. මෙහි දෙවැනි පරතන්ත්‍ර ඥානය යනු අත්දැකීම්වල පවත්නා සාපේක්ෂකතාව යි. මාධ්‍යමිකයන්ට අනුව ඔවුන්ගේ පරම ඥානය වන ශූන්‍යතාව ද්‍රව්‍යයන්ගේ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්නතාව නිසා හෝ සාපේක්ෂකතාව නිසා ඇති වන්නකි. යෝගාචාරිකයන්ට අනුව පුද්ගලයා හා ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ අත්දැකීම් සාපේක්ෂකතාව ගොඩනඟනු ලබනුයේ විඥානය මඟිනි. එම නිසා මිනිසුන් විසින් ඔවුන් හා විෂයී ලෝකය සම්බන්ධ අත්දැකීම් ස්වායත්ත ස්වාධීන ඒවා සේ පරිකල්පනය කළත් සත්‍ය වශයෙන් ම ඒවා විඥාන සන්තතියට සාපේක්ෂකව හටගැනේ. අවිද්‍යාව නිසා පුද්ගලයා හා ලෝකය ස්වායත්ත සත්තාවක් වශයෙන් පරිකල්පනය කරන අතර එය

කෙනෙකුගේ උපාදාන තෘෂ්ණා හා දුක්ඛ දෝමනස්ස වර්ධනයට හේතු වේ. එම නිසා අකුශල බීජ ආලය විඥානයෙහි රෝපණය වන අතර ඒවා පසුව විඥානයේ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න අත්දැකීම්වලට උපනිශ්‍රය වේ. එම නිසා අත්දැකීම්වල සාපේක්ෂකතාව කුශල් අකුශල්, පිරිසිදු, අපිරිසිදු හා පින්, පව් වශයෙන් ද්වන්ධාත්මක වේ. ද්‍රව්‍යයන් ස්වාධීන පැවැත්මෙන් යුක්ත යැයි සාමාන්‍ය අත්දැකීමෙන් (ඥානයෙන්) පරිකල්පනය කොට ඒවා උපාදානය කිරීම නිසාත්, ද්‍රව්‍යයන්ගේ සාපේක්ෂකතාව නිසා ඇති වන අපිරිසිදුභාවය නිසාත් යෝගාචාරිකයෝ ඥානයේ තුන්වන අවස්ථාවක් ප්‍රකාශ කරති. එහි දී සාපේක්ෂක වූ ද්‍රව්‍යයන්ට ස්වාධීනත්වයක් ආරෝපණය කිරීම නිසා මතු වන අවිද්‍යාවෙන් කෙනෙකු බැහැර ව පිරිසිදු විය යුතු බව තදින් ම අවධාරණය කොට තිබේ. එම පරිශුද්ධත්වයෙන් කෙනෙකුට සත්‍යය හෙවත් ද්‍රව්‍යයන්ගේ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්නතාව අවබෝධ කිරීම හා ක්ලේශ බන්ධනයන්ගෙන් නිදහස් වීම කළ හැකි ය. එය බෝධිසත්ත්ව මාර්ගය අනුගමනයෙන් කළ යුතු වේ. මේ පාරිශුද්ධත්වයේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ඥානයේ තුන්වන අවස්ථාවක් ඇති බව කීම යි. එය පරිනිෂ්පන්න නම් වේ. එම ඥානය සර්ව සම්පූර්ණ එකකි. මෙම පරිපූර්ණ ඥානයෙන් අවසානයේ දී බුද්ධත්වාවබෝධය ලැබිය හැකි ය. එවිට සියලු ම සාමාන්‍ය අත්දැකීම් (සත්තාවන්) විඥප්ති මාත්‍රයක්, සිතුවිලි මාත්‍රයක් බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. විඥප්ති මාත්‍රතාව (විඥප්ති මාත්‍රමෙවෛතද්) ''මෙය විඥප්ති මාත්‍රයකි''[6] යනුවෙන් වසුබන්ධු හිමියන් විසින් අදහස් කරන ලද්දේ හුදෙක් බාහිර ලෝකය විඥානයේ මැවීමක් ලෙස හැඳින්වීමට උත්සාහ ගැනීමක් නොව බාහිර ලොව සියල්ල හඳුනාගනු ලබනුයේ විඥානය මඟින් නිසා බාහිර ලොව සියල්ල විඥප්ති මාත්‍රය, චිත්ත මාත්‍රය යන්න පෙන්වාදීමට ය. ඉන්දීය යෝගාචාර මූලාශ්‍රයන්හි මූලික වශයෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ ඉහත දැක්වූ කාරණා බව ය.

ෆා ක්ෂින්ග් සොන්ග් (ධර්ම ස්වභාව) නිකාය

යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය අවස්ථා තුනකදී චීනයට හඳුන්වාදුන් බව පැවසේ. එහි පළමුවැන්න ක්‍රිඃව හයවන සියවසේ මුල් භාගයේදී බෝධිරුචි නම් ආචාර්යවරයා විසින් හඳුන්වාදුන් අතර එය උන්

වහන්සේගේ චීන නාමය වන ති ලුවන් යනුවෙන් හැඳින්වේ (Ti Lun School). මෙම යුගයේ චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ සාකච්ඡාවට භාජන වූ මූලික ගැටලුව වූයේ විඥානයේ ක්‍රියාකාරීත්වය හා ආලය විඥානයේ පාරිශුද්ධත්වය පිළිබඳව යි. ආලය විඥානය අපිරිසිදු නම් විඥානයේ අතිශයින් ම ගැඹුරු ස්වරූපය වූ පිරිසිදු භාවය අවබෝධ කිරීමෙන් එය පාරිශුද්ධත්වයට පත් කර ගත යුතු බව මෙම චීන මුල් යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය විසින් උගන්වන ලදී.

චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ දෙවන අවස්ථාව ආරම්භ වන්නේ ක්‍රි:ව 546. චීනයට පැමිණෙන ඉන්දීය පරමාර්ථ නම් ආචාර්යවරයාගෙන් පසුව ය. පරමාර්ථගේ ශාස්ත්‍රීය කෘති පදනම් වූයේ චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායට පමණක් නොව එවා සමස්ත චීන බුදුදහමේ සංවර්ධනයට ද ඉවහල් විය. ඊට ප්‍රධාන ම හේතුව වූයේ උන් වහන්සේ විසින් 'තථාගත ගර්භ' සම්ප්‍රදාය චීනයට හඳුන්වාදීමට මහත් වෙහෙසක් දැරීම යි. මෙම 'තථාගත ගර්භ' යන්න චීනයේ 'බුද්ධ ස්වභාව' යනුවෙන් ව්‍යාප්ත වූ අතර එය පරමාර්ථ සත්‍යය නිරූපණය කළ හැකි උපරිම ක්‍රමය වශයෙන් සැලකුණි.

පරමාර්ථට අනුව බුද්ධ ස්වභාව යනු එතුමන් විසින් උගන්වන ලද මනසේ ක්‍රියාකාරීත්වයට හා අපරිශුද්ධත්වයට පිටුපසින් තිබෙන ගාම්භීර වූ පිරිසිදු මනසට (අමල විඥාන) තවත් නාමයකි. එය මනසේ අතිශයින් ම පිරිසිදු මෙන් ම වෙනස් නොවන තත්ත්වයකි. මෙම උසස් පිරිසිදු විඥානය අවබෝධ කිරීමෙන් සාමාන්‍ය විඥානයේ පවතින කෙලෙස් ප්‍රහීණ වන අතර එය නිර්වාණය හෙවත් බුද්ධ ස්වභාව නම් වේ. ඉන්දීය තථාගත ගර්භ ග්‍රන්ථ අනුගමනය කරමින් පරමාර්ථ නම් ආචාර්යවරයා බුද්ධ ස්වභාව විඥානයේ සාරයක් නොවන බව ප්‍රකාශ කළේ ය. බුද්ධ ස්වභාව සෑම දෙයක ම විද්‍යමාන සත්‍යයක් බැවින් එය විඥානය හා ධර්ම අතර අද්වෛත වූවකි. එනම් එය ධර්මවලට සාපේක්ෂව පවතින්නක් නොවේ. පවතින සියලු දේවල්හි ම පවත්නා සත්‍යය නම් (තථතා) බුද්ධ ස්වභාවය යි. මෙම බුද්ධ ස්වභාව බුද්ධත්වය පිළිබඳ නෛර්වාණික සාරය වන බැවින් එය ධර්මකාය වේ. එම

නිසා පවතින සියලු ම දේවල් මෙකී ධර්මකායයේ ම නිර්මාණයෝ වෙති. ප්‍රඥාවෙන් ලොව දැකීමට නම් බුද්ධ ස්වභාවයෙහි හා සියලු දෙයෙහි ම පවත්නා පාරිශුද්ධත්වය හා ආලෝකවත් බව ගවේෂණය කළ යුතු ය. අවබෝධය යනු බුද්ධ ස්වභාව නම් වූ පිරිසිදු මනසේ නිර්වාණය සාක්ෂාත් කිරීම මෙන් ම සෑම දෙයෙහි ම පවත්නා බුද්ධ ස්වභාව සඳහා වූ නිරාවරණය යි. පරමාර්ථ විසින් හඳුන්වාදෙන ලද බුද්ධ ස්වභාව නම් වූ මෙම සුවිශේෂී ඉගැන්වීම චීන 'දාඕ' දහමේ ඉදිරිපත් කෙරෙන 'නූපන් අන්තර්ස්වභාව' නම් වූ ඉගැන්වීමට සමාන්තර වේ. එසේ ම මෙම බුද්ධ ස්වභාව ඉගැන්වීම චීන බුදුසමයේ විකාශයට අතිශයින් ම බලපාන ලද්දකි.

චීනයේ තියෙන් තැයි, හුවායෙන් හා ඡාන් යන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් මෙමඟින් පෝෂණය ලබයි. පරමාර්ථගේ කාලය තුළ, බුද්ධ ස්වභාව පිළිබඳ ග්‍රන්ථයක් වන මහායාන ''ශ්‍රද්ධෝත්පාද ශාස්ත්‍රය'' චීනයේ දී රචිත බව පිළිගැනේ. එසේ ම එය ඉන්දියාවේ රචිත ව පසුව චීනයට පරිවර්තනය වූවක් වශයෙන් ද දැනට එහි ඉන්දීය මූලග්‍රන්ථය අවිද්‍යමාන බවට ද සමහරු අදහස් කරති.[7] මහායන ශ්‍රද්ධෝත්පාද සූත්‍රය හුවායෙන් ඡාන් ආදි චීනයේ ප්‍රධාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්ට බලපෑ බව ද, එසේ ම එය නැගෙනහිර බුදුසමයේ අදහස් ප්‍රභවාත්මක කෘතියක් වශයෙන් ද සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූවකි. මෙම ග්‍රන්ථයෙන් සමස්ත විශ්වයට ම පාදක වූ ''එක ම සිතක්'' (One Mind) වශයෙන් බුද්ධ ස්වභාව ඉදිරිපත් කර තිබේ. මෙම ග්‍රන්ථයට අනුව ස්වභාව දෙකක් වේ. ඉන් පළමුවැන්න නිරන්තරයෙන් ම පිරිසිදු ව පවත්නා නෛර්වාණික තථතාව හෙවත් ධර්ම කාය වේ. දෙවැන්න සංසාරය හා ලෝකීය අත්දැකීම් ජනනය කරවන ආලය විඥානයට පදනම වූ චිත්ත ස්වභාවය යි. එහෙයින් සක්ලේශී හා නික්ලේශී භාවයෙන්, සංසාරයේ හා නිර්වාණයේත් අනන්‍යතාව එක ම වූ මේ සිත තුළ සොයාගත හැකි ය. ඒ සඳහා මෙම ග්‍රන්ථයේ ඉදිරිපත් කෙරෙන උපමාව වන්නේ ජලය හා රළ අතර සම්බන්ධතාව යි. ජලය නිර්වාණයටත් රළ සංසාරයටත් සමාන කෙරේ.[8]

චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ තුන්වන අවස්ථාව ක්ෂුවැන් සන්ග්ගෙන් ආරම්භ කෙරේ. ඒ ක්‍රි:ව: 596 හා 664 කාලය යි. ක්ෂුවැන් සන්ග්ට මෙම චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ ඉගැන්වූ චිත්ත ස්වභාව පිළිබඳ විශ්වාසයක් නොමැති වූ බැවින් එය නිරාකරණය කරගැනීම පිණිස මධ්‍යම ආසියාවටත් ඉන්පසු ඉන්දියාවටත් සංචාරය කළේ ය.[9] ක්ෂුවැන් සන්ග් හා උන් වහන්සේගේ ශිෂ්‍ය කොයි ජී. (632 - 682) විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද ඉගැන්වීම් චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය හෙවත් ෆා ක්ෂින්ග් සොන්ග් (ධර්ම ස්වභාව නිකාය) නිකායේ පදනම විය. සිත හා ලෝකය එසේත් නැත්නම් චිත්ත හා චිත්තාරම්මණ පිළිබඳ අත්දැකීම් විඥානයට සාපේක්ෂක ව විඥානයේ ආකාර දෙකක් වශයෙන් ස්වාධීන ව පහළ වන බව ක්ෂුවැන් සන්ග් ප්‍රකාශ කරයි. උන් වහන්සේ එය මෙසේ ඉදිරිපත් කරති.

> ''චිත්ත හා ලෝකීය ධර්ම යන දෙක ම සාවද්‍ය අදහස් පදනම් කරගෙන ගොඩනැගෙන්නෝ ය. ඒවාට ස්වාධීන යථාර්ථවත් පැවැත්මක් නැත..... මෙම චිත්ත හා ධර්ම කෙසේ උපදී ද?. ඒ සියල්ල ම ගොඩනැගී තිබෙන්නේ විඥානයේ ම විකාශයක් වශයෙනි '' (Cheng Wei shi Lun)[10]

සයවැදෑරුම් වූ ෂඩින්ද්‍රිය (ප්‍රවෘත්ති) විඥානය පුද්ගලයා හා ලෝකය සම්බන්ධ අත්දැකීම් ජනනය කරවයි. හත්වන මනන විඥානය පුද්ගල (මමත්වය) ස්වීයත්වය සම්බන්ධ අත්දැකීම් ජනනය කරවයි. එම ස්වීයත්වය ''ස්වයං අවිද්‍යා'' , ''ස්වයං දෘෂ්ටි'' , ''ස්වයං - මෝහ'', ''ස්වයං -තෘෂ්ණා'' වශයෙන් විස්තර කෙරෙන අතර එය මේ සියලු විඥානමය විකාශයන්ට සහාය වේ. අටවන ආලය විඥානය අපිරිසිදු වන අතර එය පුද්ගලයාගේ තමන් හා ලෝකය සම්බන්ධ අත්දැකීම්වලට බලපාන බව පැවසිය හැකි ය. කෙනෙකුගේ අපිරිසිදු විඥානය ආධ්‍යාත්මික පුහුණුවකින් පාරිශුද්ධත්වයට පත්කර ගත හැකි ය. ඒ තුළින් පරිශුද්ධ වූ අවබෝධයත්, බුද්ධභාවයත් ලබාගත හැකි ය.

ක්‍ෂුවැන් සන්ග්ට අනුව අටවන ආලය විඥානයට අමතරව තවත් නවවන විඥානයක් නොමැත. ඒ අනුව චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ පරමාර්ථ විසින් උගන්වා තිබූ නවවන අමල විඥානය ක්‍ෂුවැන් සන්ග්ගෙන් පසු පිළිගැනීමක් නොවී ය. ක්‍රිඃව හත්වන සියවසේ මෙම ෆා ක්‍ෂින්ග් නිකාය (චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය) කොරියාවටත් ඉන්පසු ක්‍ෂුවැන් සන්ග්ගේ ජපන් ශිෂ්‍යයෙකු වූ දෝසෝ විසින් (ක්‍රිඃව 628 - 700) ජපානයටත් ව්‍යාප්ත කරන ලදී.

යෝගාචාර දර්ශනයේ චීන විකාශය

බුදුදහමේ 'යෝගාචාර' යනුවෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ බෝධිසත්ව චර්යාවෙහි නියැලීම හා විශේෂයෙන් ම භාවනා කිරීම යි. යෝගාචාරය (භාවනාව) තුළින් විඥානයේ ස්වභාවය හා ක්‍රියාකාරීත්වය ගවේෂණය කරන බැවින් මෙය පශ්චාත්කාලීනව විඥානවාදී සම්ප්‍රදාය නමින් ප්‍රකට වේ. යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය විසින් විග්‍රහ කරනු ලබනුයේ අභිධර්ම ක්‍රමයට වෙනස් ව ය. ථේරවාදී අභිධර්ම විග්‍රහයට අනුව විඤ්ඤාණය ප්‍රාදුර්භූත වන්නේ විෂය - විෂයී දෙදෙනාගේ සමවාය ඇති වූ කල්හි පමණි. යෝගාචාරිකයෝ මෙම අභිධර්ම ඉගැන්වීම් උඩුයටිකුරු කරමින් විෂය - විෂයී සම්බන්ධයට අමතරව විඥානයේ මූලික අඛණ්ඩ පැවැත්මක් ද ඉදිරිපත් කරති. ඒ අනුව කෙනෙකුගේ විෂය - විෂයී අත්දැකීම් ගොඩනැඟෙන්නේ ඉහත කී විඥානයේ මෞලික අවිච්ඡින්න ක්‍රියාකාරිත්වයට සාපේක්ෂකව ය. විෂය - විෂයී ක්‍රියාකාරිත්වයට අමතරව මෙම විඥාන ප්‍රවාහය හා එය පදනම් කොටගෙන අත්දැකීම් පහළ වන බවට කෙරෙන මෙම යෝගාචාර ඉගැන්වීම ''විඥානවාදයක්'' බවට මත පළ වී තිබේ. ලංකාවතාර සූත්‍රයේ සඳහන් වන ''චිත්තමාත්‍රමිදං'' ''මෙය සිතුවිලි මාත්‍රයකි'' යන මූලික ඉගැන්වීම පදනම් කොටගෙන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ ඉදිරිපත් කෙරෙන හා වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විංශතිකාවේ මුල් පරිච්ඡේදයේ දක්වෙන 'විඥප්තිමාත්‍රමෙවෛතද්' 'මෙය විඥප්තිමාත්‍රයකි' යන මූලික ඉගැන්වීම සාවද්‍ය සේ විග්‍රහ කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙම යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය විඥානවාදී සංඛ්‍යාවෙහි ලා සලකන්නට වූ බව එක් මතයකි.

ඩී.ජේ කලුපහන මහාචාර්යතුමා පෙන්වාදෙන්නේ වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විංශතිකාවේ දක්වෙන ''විඥප්තිමාත්‍රමෙවෛතද්'' යන ප්‍රකාශය එම ග්‍රන්ථය චීන බසට පෙරළීමේදී ක්ෂුවැන් සන්ග් විසින් ''විඥානමාත්‍රමෙවෛතද්'' යනුවෙන් සාවද්‍ය සේ පරිවර්තනය කළ බවත්, එම චීන හා ටිබෙට් පරිවර්තන මත පිහිටා සිල්වින් ලෙවී එම ග්‍රන්ථය නැවත සංස්කෘතයට සකස් කිරීමේදී එම වැරැද්ද එලෙස ම සිදු කිරීමෙන් මෙම තත්ත්වය උදා වූ බවත් ය.[11] විංශතිකා කාරිකාවේ පළමු පරිච්ඡේදය අවිද්‍යමාන වන අතර දැනට සංස්කෘතයෙන් විද්‍යමාන විංශතිකා කාරිකාවේ (විඥප්තිමාත්‍රතාසිද්ධියේ) පළමු පරිච්ඡේදය සිල්වින් ලෙවී විසින් එකී චීන හා ටිබෙට් පරිවර්තන ඇසුරින් සකස් කරන ලද්දකි. එය ඉංග්‍රීසි බසට.Mind Only' යනුවෙන් පරිවර්තනය කිරීමෙන් මෙම සම්ප්‍රදායට (Mind Only School) විඥානවාදී සම්ප්‍රදාය යන සාවද්‍ය ව්‍යවහරය ප්‍රභවය වූ බව කලුපහන මහාචාර්යතුමා පෙන්වාදෙයි. වසුබන්ධු හිමියන් විසින් විංශතිකාවට ලියන ලද කාරිකාව දැනට ශේෂ ව ඇති බැවින් වසුබන්ධු හිමියන්ගේ දාර්ශනික මතවාදය මැනවින් පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

ඉන්දීය අර්ථකථාචාරීන් විසින් ද යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය හා වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විඥාප්තිමාත්‍රතාසිද්ධියට අයත් දෙවන කොටස වන ත්‍රිංශතිකාව විඥානවාදී පදනමකින් විග්‍රහ කරන ලද බව කලුපහන මහාචාර්යතුමා පෙන්වාදෙයි.[12] ත්‍රිංශතිකාවට ධර්මපාල, ස්ථිරමතී, පරමාර්ථ යන ආචාර්යවරුන් විසින් කාරිකා ග්‍රන්ථ රචනා කරන ලද අතර ඒවායෙහි මෙම විඥානවාදී ලක්ෂණ ප්‍රකට වේ. විංශතිකාවට කාරිකාවක් ලියූ වසුබන්ධු හිමියන් ත්‍රිංශතිකාවට නොලියූවේ මන්දැයි ප්‍රශ්න කරන කලුපහන මහාචාර්යතුමා, සමහර විට වසුබන්ධු විසින් ලියන ලද එම කාරිකාව පසුකාලීනව අස්ථානගත වන්නට ඇති බවට සැක කරයි.

කලුපහන මහාචාර්යතුමන්ට අනුව ක්ෂුවැන් සන්ග් ත්‍රිංශතිකාව චීන බසට පරිවර්තනය කිරීමේ දී පදනම් කරගත්තේ ධර්මපාල තෙරුන්ගේ ත්‍රිංශතිකා කාරිකාව ය. විංශතිකාව පමණක්

පදනම් කරගැනීමේදී වසුබන්ධු හිමියන්ගේ 'විඥප්තිමාත්‍රතා' යන්න මතුපිට අර්ථයෙන් 'මෙය සිතුවිලි මාත්‍රයක් පමණි' යනුවෙන් විග්‍රහ කිරීමට ඉඩ ඇත. කෙසේ නමුත් වසුබන්ධු හිමියන් විසින් අධිභෞතික සංකල්ප ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද බැවින් හා උන් වහන්සේ විසින් අනුගමනය කරන ලද වඩාත් විවේචනාත්මක ක්‍රමවේදය අනුව සියල්ල 'සිතුවිලි මාත්‍රයකි' හෝ 'සියල්ල චිත්ත මාත්‍රයකි' යනුවෙන් පරමාර්ථමය විග්‍රහයක් උන්වහන්සේ විසින් ඉදිරිපත් කරන ලදැයි පිළිගැනීමට අපහසු බව කලුපහන මහාචාර්යතුමා පවසයි.[13] ඒ අනුව ත්‍රිංශතිකාව හා ධර්මපාලගේ ත්‍රිංශතිකා කාරිකාව යන මූලාශ්‍රය පමණක් සැලකිල්ලට ගෙන චීන ජාතික ක්ෂුවැන් සන්ග් විසින් විංශතිකාව හා ත්‍රිංශතිකාව චීන බසට පෙරළූ අතර වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විංශතිකාව ද අන්තවිඥානවාදී ස්වරූපයකින් පරිවර්තනය කළේ යැයි කල්පනා කළ හැකි ය. ක්ෂුවැන් සන්ග් විසින් එසේ කරන ලද්දේ කුමන අදහසකින් ද යන්න පැහැදිලි නැති බව කලුපහන මහාචාර්යතුමා පවසයි. මේ නිසා චීන පරිවර්තන හා විද්වතුන් විසින් මේ සම්බන්ධව ඉදිරිපත් කර තිබෙන මත පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් කිරීම වඩාත් යෝග්‍ය වේ.

යෝගාචාර දර්ශනයේ චීන පරිවර්තන සම්බන්ධ ව චීන උගතෙකු වන ඩෝ ගුය් හුවා විසින් '' 'විඥානය පමණි' හා 'විඥප්තිය පමණි' යන දෙකෙහි වෙනසඃ යෝගාචාර අධ්‍යයනවල මූලික ප්‍රශ්නය පිළිබඳ නැවත විග්‍රහයක් (唯识与唯了别---0唯识学0 的一个基本问题的再诠释)″ නමින් වටිනා පර්යේෂණාත්මක ලිපියක් ඉදිරිපත් කර තිබේ.[14] එහි දැක්වෙන ආකාරයට වසුබන්ධුගේ 'විඥාප්තිමාත්‍රතාව' චීන බසට සාවද්‍ය සේ කරන ලද පරිවර්තනය ක්ෂුවැන් සන්ග්ගෙන් වසර දහසකට පමණ මෙහා ජීවත් වූ චීන පැරණි විද්වතෙකු වූ ඡෙන් (Cheng) විසින් සොයාගනු ලබයි. ජපන් හා බටහිර විචාරකයන්ගේ බලපෑමෙන් ඡෙන් සංස්කෘත මූලග්‍රන්ථ පරීක්ෂා කර මෙම පරිවර්තනය සාවද්‍ය බවත්, චීන පරිවර්තකයන් විසින් වසුබන්ධුගේ නියම අදහස තේරුම් නොගත් බවත් ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් තම පැරණි ශ්‍රේෂ්ඨ ආචාර්යවරුන්ට විරුද්ධව අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම වරදක් සේ සිතූ

ඡෙන් නිහඬ වූ බව එම ලිපියේ දැක්වේ. නැවත මේ පිළිබඳ සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ හැත්තෑව හා අසූව දශකවල චීන විද්වතුන් දෙදෙනෙකු වන බෙයිජින් නගරයේ හැන්ජින්ග් ජින්ග් (Hanjing Qing) හා හොංකොන්ග් හි හුවෝ දාඕ හොයි (Huo Tao Hui) යන දෙදෙනා විසිනි.

යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය චීනයට හඳුන්වාදුන් බෝධිරුචි, පරමාර්ථ හා ක්‍ෂුවැන් සන්ග් යන තිදෙනා ම වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විංශතිකාව චීන බසට පරිවර්තනය කළ අතර ඒ සෑම පරිවර්තනයක ම 'විඥප්තිමාත්‍ර' යන යෙදුම 'විඥානමාත්‍ර' (Weishi) යන අර්ථයෙන් දක්වා තිබේ. උදාහරණ වශයෙන් ක්‍ෂුවැන් සන්ග්ගේ පරිවර්තනය මෙසේ සඳහන් කළ හැකි ය. : Ò又为开示谬 执我法，迷唯识者，令达二空，于唯识论如实知故复有迷谬唯识理者 或执外境如 识非无，或执内识如境非有 或执诸识用别体同，或执离心无别心所：为遮此等种种异执，令于唯识深妙理中得如实解，故作斯论Ó。（Cheng Wei Shi Lun，卷一）. මෙය විග්‍රහ කරන ලයි යොන්ග් හායි (Lai Yong Hai) චීන මහාචාර්යවරයා 'වෙයි ස' යන්නෙහි නියම අර්ථය 'බාහිර ලෝකය නැත, තිබෙන්නේ විඥානය පමණි' යන බව ප්‍රකාශ කරයි.[15] ක්‍ෂුවැන් සන්ග්ගේ ශිෂ්‍ය කොයි ජි (Koiji) ද තම ගුරුවරයා අනුව යමින් අදහස් දක්වා තිබේ. Ò唯谓简别，遮无外境。识谓能了，诠有内心。识体即唯，持业释也。识性识相，皆不离心。心所心王，以识为主。归心泯相，总言唯识。唯遮境有，执有者 其真；识简心空，滞空者乖其实Ó。（卷一）.[16] කොයි ජි ගේ මෙම ප්‍රකාශය විග්‍රහ කරන ලයි යොන්ග් හායි මහාචාර්යවරයා කොයි ජිගේ විග්‍රහයේ අර්ථ දෙකක් විද්‍යමාන බව ප්‍රකාශ කරයි.[18] ඒවා නම් බාහිර ලොව පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේපණය හා අභ්‍යන්තර විඥානයේ ආස්තිත්වය අවධාරණය යනුවෙනි. එසේ ම අභ්‍යන්තර ලෝකය හා එහි සියලු ම ආනුභවික තත්ත්වයන් විඥානයෙන් පරිබාහිර නොවන බැවින් බාහිර ලෝකය ආස්තිත්වයෙන් තොර ය. යථාර්ථ වශයෙන් පවතින්නේ විඥානය

පමණි. (ȯ唯识ȯ 的根本意义有两个方面，一是否定外境，二是肯定内识。一切性相离不开心识。这样，他就强调 ȯ无境有识。ȯ) කොයි ජී ගේ මෙම විග්‍රහයට අනුව යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රධාන අවධාරණයන් දෙකක් විද්‍යමාන බව පැවසිය හැකි ය. ඒවායින් පළමුවැන්න වූ බාහිර ලොව නාස්තිත්වයෙන් සැලකීම යනු බාහිර ලොව සත්‍ය වශයෙන් නැති බවක් දැක්වීමක් නොව පවතින බාහිර ලොව අප විසින් ග්‍රහණය කරගනු ලබනුයේ විඥානයට සාපේක්ෂකව ය. එනම් බාහිර ලොව අප විසින් හඳුනාගනු ලබනුයේ විඥානය මඟින් දෙනු ලබන මඤ්ඤණාවන් අනුව ය. විඥානය හා බාහිර ලොව අතර පවත්නා සම්බන්ධයේ මෙකී ස්වරූපය නිසා බාහිර ලොව නැත යනුවෙන් යෝගාචාර සම්ප්‍රදායෙහි ඉගැන්වෙන බව පෙන්වාදිය හැකි ය. මෙය බටහිර ඉගැන්වෙන විඥානවාදයට (Idealism) සමාන නොවන බව පැවසිය යුතු ය. බටහිර විඥානවාදය බාහිර ලොවක පැවැත්ම සම්පූර්ණයෙන් ම ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මාධ්‍යමික ශූන්‍යතා දර්ශනයෙන් බාහිර හා අභ්‍යන්තර (විඥානය) ලෝක දෙකම නැතැයි යනුවෙන් වැරදියට තේරුම්ගත් ආකාරයට ම යෝගාචාර දර්ශනයේ විඥානවාදයෙන් ද බාහිර ලොව නැතැයි යන වැරදි අවබෝධයක් ඇති වූ බව ප්‍රකට වේ. කලුපහන මහාචාර්යතුමා පෙන්වාදෙන පරිදි නාගාර්ජුනපාදයන් ඉදිරිපත් කරන ''ශූන්‍යං ඉදං'' යන්නෙන් හා වසුබන්ධු හිමියන් උගන්වන ''විඥප්ති මාත්‍රමෙවෛතද්'' යන්නෙන් අදහස් කළේ නාස්තික දෘෂ්ටියක් නොව, සෑම වස්තුවක ම පවතින යථාර්ථය වූ ''අනාත්මීය ස්වරූපයයි'' මේ දෙකෙහි ඇති වෙනස භාෂා ප්‍රයෝගයන්හි මිස අර්ථයෙන් ඒවා සමාන ය.

කොයි ජී ගේ විග්‍රහයට අනුව ප්‍රකට වන යෝගාචාර දර්ශනයේ අනෙක් අවධාරණය වන්නේ අභ්‍යන්තර ලෝකය හෙවත් විඥානයේ ආස්තිත්වය යි. විඥානයේ ආස්තිත්වය ඉන්දීය යෝගාචාර දර්ශනයේ ද තදින් ම අවධාරණය කෙරුණකි. වසුබන්ධු හිමියන්ගේ විංශතිකා, ත්‍රිංශතිකා යන කෘතිවල විඥානය කොටස් අටකට වර්ග කර ආලය විඥානය නමින් විඥානයේ අඛණ්ඩ

පැවැත්ම තදින් ම ඉස්මතු කර තිබේ. එසේ ම ලංකාවතාර සූත්‍රයේ එන මහාසමුද්‍රයට උපමා කරමින් විඥානයේ සෙසු ක්‍රියාකාරීත්වයන්ට පදනම් වන අයුරු ද පෙන්වාදී තිබේ. එය වඩාත් තහවුරු කිරීමට ඉන්දීය යෝගාචාර දර්ශනයේ ඉතාමත් හරබර උපමාවක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එනම් එක ම කාන්තාව තරුණයෙකුට කාම භාණ්ඩයක් වන අතර කොටියෙකුට ගොදුරකි. එසේ ම යෝගාචාරවරයෙකු ට ඇය ස්කන්ධ පුඤ්ජයකි. එක ම වස්තුව විවිධාකාරයෙන් වටහාගන්නේ ඒ ඒ පුද්ගලයන්ගේ විඥාන ස්වභාවයට අනුකූලව ය. ඒ අනුව ඉන්දිය හා චීන යෝගාචාර දර්ශනයන්හි මැනවින් ඉදිරිපත් වූ පැතිකඩ දෙකක් සේ ඉහත දැක්වූ අංශද්වය සඳහන් කළ හැකි ය.

මෙම උභයාර්ථය පැහැදිලි කිරීමට වසුබන්ධු හිමියන් විසින් විඥප්තිමාත්‍රතාසිද්ධිය රචනා කරන්නට ඇත. එහි පළමු කොටස වන විංශතිකාව ඉහතින් විග්‍රහ කළ අයුරින් (බටහිර විඥානයට Idealism සමාන නොවන පරිදි) බාහිර ලොවක පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම විස්තර කරන අතර දෙවන කොටස වන ත්‍රිංශතිකාවෙන් අභ්‍යන්තර විඥානයේ අවිච්ඡින්න පැවැත්ම තහවුරු කරයි. මේ නිසා විංශතිකාව කෙරෙහි කිසිඳු අවධානයක් නොමැති ව ත්‍රිංශතිකාව පමණක් පදනම් කරගැනීමෙන් වසුබන්ධු හිමියන්ගේ 'මෙය සිතුවිලි මාත්‍රයක් පමණි (විඥප්ති මාත්‍රමෙවෙතද්)' යන්න බාහ්‍යාර්ථ නිෂේධිත ඉගැන්වීමක් (විඥානවාදයක්) වශයෙන් පිළිගැනීමට පෙළඹෙන්නේ මේ නිසාවෙන් යැයි සිතිය හැකි ය.

චීන පරිවර්තකයන් විසින් වඩාත් අවධානය යොමු කරන ලද්දේ ත්‍රිංශතිකාවේ 'ආ' අර්ථය කෙරෙහි ය. විශේෂයෙන් ම ක්ෂුවැන් සන්ග් ධර්මපාල තෙරුන්ගේ ත්‍රිංශතිකා කාරිකාවේ ආභාෂය ලැබූ බව පෙන්වාදිය හැකි ය. යෝගාචාර දර්ශනයේ වඩාත් වැදගත් අංශය එය වශයෙන් චීන පරිවර්තකයන් කල්පනා කළා විය හැකිය. එම නිසා චීන පරිවර්තකයින් විංශතිකාවේ සඳහන් වසුබන්ධු හිමියන්ගේ 'විඥප්තිමාත්‍ර' යන්න 'විඥානමාත්‍ර' කියා පරිවර්තනය කරන්නට ඇත.

අනෙක් හේතුව, චිත්ත (xin) මනෝ (yi) විඥාන (shi)

හා විඥප්ති (liao) යන යෙදුම් හතර ම සමානාර්ථයෙන් සැලකීම නිසා 'විඥප්ති' සඳහා 'විඥාන' යනුවෙන් පරිවර්තනය කළා විය හැකිය. චීන ජෝ ගුය් හුවා පෙන්වාදෙන පරිදි සංස්කෘත යෝගාචාර භූමිශාස්ත්‍ර, මධ්‍යන්ත විභංග හා මහායාන සූත්‍රාලංකාර යන සෑම ග්‍රන්ථයක ම චීන පරිවර්තනවල චිත්ත හා විඥාන සාකච්ඡා කිරීම සඳහා විඥානමාත්‍ර යන්න යොදා තිබේ.[19] එහෙත් විඥානමාත්‍ර යන්න සාකච්ඡා කිරීම සඳහා විඥප්තිමාත්‍ර යනුවෙන් යෙදී නැත. ඊට හේතුව විඥානමාත්‍ර යනුවෙන් විඥප්තිමාත්‍ර යන අර්ථය වහනය වන බැවිනි.

ඉන්දීය බුදුදහම චීනයට හඳුන්වාදීමෙන් පසු සිදු වූ සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් වූයේ ඉන්දීය සංස්කෘත බෞද්ධ ග්‍රන්ථ චීන බසට පරිවර්තනය කිරීම යි. එහිදී චීන පරිවර්තකයන් මුහුණපෑ ප්‍රධානතම අභියෝගය වූයේ සංස්කෘත බෞද්ධ යෙදුම්වලට ගැළපෙන චීන භාෂාමය යෙදුම් සොයාගැනීම යි. එම චීන පරිවර්තකයන් විසින් යොදන ලද්දේ සාම්ප්‍රදායික චීන දර්ශනයේ යෙදුම් බව පැහැදිලි ය. එම යෙදුම් නිසා සමහර සංස්කෘත බෞද්ධ යෙදුම්වල නියම අර්ථය ඉස්මතු නොවුණු බව ප්‍රකට කරුණකි. මේ තත්ත්වය වර්තමාන චීන විද්වතුන් විසින් ''ගර්ෆෝජියවො'' (ge yi fojiao) යනුවෙන් සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. එහි අදහස ''චීන යෙදුම් මඟින් නිරූපිත බුදුදහම'' යන්න යි. සාම්ප්‍රදායික චීන දර්ශනය පෝෂණය වී තිබුණු ප්‍රධානතම දාර්ශනික ගුරුකුල දෙක වූයේ 'දාඕ' ආගම හා කොන්ෆියුසියස් දහම යි. එම නිසා චීන බෞද්ධ යෙදුම් බොහෝමයක් මෙම දාර්ශනික සම්ප්‍රදායයන් දෙක ඇසුරින් සැකසී තිබේ.[20] මේ නිසා පරිවර්තකයන් අදහස් කරන දේත් චීන යෙදුමෙන් සාම්ප්‍රදායික ව අර්ථවත් වූ අදහසත් පරස්පර විය හැකි ය. මේ තත්ත්වය ඉහත සාකච්ඡා කළ යෝගාචාර සාම්ප්‍රදායේ 'විඥානමාත්‍ර' හා 'විඥප්තිමාත්‍ර' යන පද දෙක සම්බන්ධවත් එසේ ම බව පෙනී යයි.

නිගමනය

ඉහත සඳහන් කළ අයුරින් ඉන්දියානු යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය හා දර්ශනය අවස්ථා තුනකදී චීනයට හඳුන්වාදුන් බව ප්‍රකට වේ. ඒ සෑම අවස්ථාවකදී ම චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය දායාද කළ බෞද්ධ සංකල්ප බොහෝ ය. ඒවා අතර ''තථාගත ගර්භ'', ''තථතා'', ''ධර්මකාය'', ''බුද්ධස්වභාව'' යනාදිය වැදගත් වේ. මෙම දාර්ශනික සංකල්ප වර්තමාන චීනය මෙන් ම සෙසු මහායාන රටවල පවා මහත් ගෞරවයට හා විචාරයට ලක් ව පවතී. චීන යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ සුවිශේෂී සංවර්ධනයක් සිදු වන්නේ ක්ෂුවැන් සන්ග්ගෙන් බව ප්‍රකට වේ. ක්ෂුවැන් සන්ග් ප්‍රධාන යෝගාචාර චීන පරිවර්තකයන් සියලු ම දෙනා 'විඥප්තිමාත්‍ර' යන්න 'විඥානමාත්‍ර' යනුවෙන් පරිවර්තනය කිරීම සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකි ය. එය චීන පරිවර්තකයන් අතින් සිදු වූ බරපතළ වරදක් වශයෙන් බොහෝ විචාරකයන් විසින් කරුණු ගෙනහැර පානු ලැබේ. එහෙත් චීන පරිවර්තකයන් විසින් එලෙස යොදන ලද්දේ සාවද්‍ය ලෙස එය අවබෝධ කරගැනීම නිසා නොවන බව පෙන්වාදිය හැකි ය. ඊට හේතුව ඉන්දිය යෝගාචාර දර්ශනයේ ප්‍රධාන අවධාරණය (විඥානයේ ආස්තිත්වය හා බාහිර ලොව ප්‍රතික්ෂේපණය) වන බැවින් චීන යෝගාචාරිකයන් ද ඒ අනුව යෝගාචාර දර්ශනය විග්‍රහ කිරීමට උත්සහ ගත් බව පැවසිය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 ලංකාවතාර සූත්‍රය, 100 වන ශ්ලෝකය, යෝගාචාර විඥනවාදී මහායන දර්ශනය, එස්. ඒ. ජී. විජේසිංහ (2000) ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ : මරදාන. 18 පි.
''තරංගාහි උදධේර් යද්වත් පවන ප්‍රත්‍යය ඊරිතඃ
නෘත්‍යමානා ප්‍රවර්තන්තේ ව්‍යුච්ඡේදශ් ච න විද්‍යතෙ
ආලයෞඝස් තථා නිත්‍යං විෂයපවනේරිතඃ
චිත්‍රිස්තරංගා විඥානෛර් නෘත්‍යමානා ප්‍රවර්තන්තේ ''

2 ලංකාවතාර සූත්‍රය, 102 වන ශ්ලෝකය, - එම - 18 පි.
''න ච අන්‍යෙන ච අනන්‍යෙන තරංගාහි උදධේර්මතාඃ විඥානානි තථා සප්ත චිත්තේන සහ සංයුතාඃ''

3 ලංකාවතාර සූත්‍රය, 112 වන ශ්ලෝකය, - එම - 20 පි.
"උදධිස් තරංගභාවේන නෘත්‍යමානො විභාව්‍යතෙ ආලයස්‍ය තථා වෘත්තිඃ-
කස්මාද් බුද්ධ්‍යා න ගම්‍යතෙ "

4 ත්‍රිංශතිකා, 18 ශ්ලෝකය, එච්. ඥාණසිහ ස්ථවිර අනුවාදය (1964) ඇම්. ඩී.
ගුණසේන සහ සමාගම : කොළඹ. 160 පි.
"ස්වබීජාංහි විඥානං - පරිණාමස් තථා තථා.
යත්‍ය අන්‍යොන්‍ය වසාද් - යෙන විකල්පඃ සහ සහ ජායතෙ "

5 ත්‍රිංශතිකා, 23 ශ්ලෝකය, - එම - 161 පි.
"ත්‍රිවිධස්‍ය ස්වභාවස්‍ය - ත්‍රිවිධං නිඃ ස්වභාවතාං
සංධාය සර්ව ධර්මානාං - දේශිතා නිඃ ස්වභාවතා "

6 විංශතිකා කාරිකා : 1 ශ්ලෝකය, - එම - 145 පි.
"විඥප්තිමාත්‍රමෙවෙත - දසදර්ථාවභාසනාත්
යථා තෙමිරිකස්‍යාත් - කෙශ චන්‍ද්‍රාදිදර්ශනම් "

7 *The Awakening of Faith*, Translated into English by Rev. Timothy Richard, (1894). (Methodist Publishing house; Shanghai) p. vii, xv

8 - එම - පි. ix, xv

9 *The Chronological Life of the Master Xuan Zang* trans, Zhang li Sheng (2000). (Religion and Culture Publishing House: China) p. 11

10 Lai Yong Hai, (2000), 赖永海. 《中国佛教百科全书 – 宗教卷》 P.183.

11 කලුපහන ඩී. ජේ. (2003) බෞද්ධ දර්ශන ඉතිහාසය, (තිමිර ප්‍රකාශනඃ ගංගොඩවිල) 189-190 පි.
" මහායානෙ ත්‍රෛධාතුක විඥප්තිමාත්‍රං ව්‍යවස්ථාප්‍යතෙ, චිත්තමාත්‍රං භො ජින පුත්‍රා යදුත ත්‍රෛධාතුකමිති සූත්‍රාත් චිත්තං මනෝ විඥානං විඥප්තිස්වෙති පර්යාය : චිත්තමාත්‍ර සසම්ප්‍රයෝගමිති මාත්‍ර මිත්‍යාර්ථ ප්‍රතිෂේධාර්ථං " මෙහි ත්‍රෛධාතුවට අයත් චිත්ත මාත්‍රයක් විඥප්තිමාත්‍රයක් පනවනු ලැබේ. මෙහි මාත්‍ර (පමණි) යන අර්ථයෙන් විෂය (ලෝකය) ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ.

12 Kalupahan, D. J. (1987) *Principles of Buddhist Psychology* (State University: New York) p.134-135

13 - එම - පි. 134-135

14 Zhou Gui Hua, 周贵华 . 《唯识与唯了别——"唯识学"的一个基本问题的再诠释》, 哲 学研究, 2004年第3期.

15 Lai Yong Hai, 赖永海. (2000) 《中国佛教百科全书 – 宗教卷》 P.183

16 Lai Yong Hai, 赖永海. (2000) 《中国佛教百科全书 – 宗教卷》 P.184.

17 Lai Yong Hai, 赖永海. (2000) 《中国佛教百科全书 – 宗教卷》 P.184.

18 Lai Yong Hai, 赖永海. (2000) 《中国佛教百科全书 – 宗教卷》 P.184.

19 Zhou Gui Hua, 周贵华 .《唯识与唯了别——"唯识学"的一个基本问题的再诠释》，哲 学 研究，2004年第3期.

20 ධම්මජෝති හිමි එම්. (2008) " ශූන්‍යතා දර්ශනයේ චීන පරිමානය හා සෙන්ඩාඔ හිමියන්ගේ ශූන්‍යතා නිබන්ධය. අන්වේෂණ කලාපය, 03. (පාලි හා බෞද්ධ පශ්චාත් උපාධි ආයතනය : කැළණිය විශ්ව විද්‍යාලය) 63-80 පි.

මහායානයෙහි ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අධ්‍යයනයක්

ආචාර්ය පූජ්‍ය මඩිහේ සුගතසිරි හිමි

කිසියම් ආගමක හෝ දර්ශනයක සුවිශේෂත්වය ප්‍රකට වනුයේ ලෝකය හා ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිබඳවත්, සත්ත්වයා සහ සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම හා නැවැත්ම පිළිබඳවත් ඉදිරිපත් කෙරෙන අදහස්වල ඇති දාර්ශනික බව, තර්කානුකූල බව, සත්‍යයට සමීපභාවය මත ය. නැතහොත් කිසියම් ආගමක් හෝ දර්ශනයක් ජනතාවගේ පිළිගැනීමට හා ව්‍යාප්තියට හේතු වනුයේ ඒ ආගමින් හෝ දර්ශනයෙන් මිනිසාට ලෞකික වශයෙන් ලබාදෙන සැනසීමත්, පරලොව විමුක්තිය හෝ නිෂ්ඨාව සම්බන්ධව සැපයෙන ඉලක්කවල ඇති විශ්වසනීයත්වයත් මත ය. මහායානය සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේ දී ද ප්‍රත්‍යක්ෂ වනුයේ පැතිරුණු සාහිත්‍යයක් ඇති, සුවිශේෂී පරමාර්ථ සඳහා ජනයා යොමු කරවන, පහසුවෙන් අනුගමනය කළ හැකි පිළිවෙත් නිර්දේශ කරන නිසා යැයි පෙනේ. එහෙයින් ලෝකය පුරා විවිධ රටවල මහායානය බෞද්ධ ආගමික සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් ප්‍රචලිතව පවතින බව නොරහසකි. ථෙරවාද බුදුසමයේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ කතාකිරීමේ දී මේ මහායාන සම්ප්‍රදාය කිසිසේත් බැහැර කළ නොහැකි ය. එම සම්ප්‍රදායේ ඇති සුවිශේෂත්වය හඳුනාගැනීමට එහි ප්‍රභවය, විකාශය හා මූලධර්ම සම්බන්ධයෙන් සොයා බැලීමක් කළ යුතු ය. ඒ අනුව තත් බුදුසමයෙහි ඓතිහාසික කරුණු මෙන් ම මතවාද පිළිබඳ අධ්‍යයනයක යේදීම මෙම ලිපියෙහි අභිමතාර්ථය වෙයි.

සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු එක් සම්ප්‍රදායක් ව පැවැති ථෙරවාදය නමින් හැඳින්වෙන ශාක්‍යපුත්‍ර ශ්‍රමණ පරපුර සියවසක් ගත වෙත් ම සම්ප්‍රදාය දෙකක් බවට පත්වී ය.[1] මෙම සම්ප්‍රදාය දෙක ධම්මසංගීති හෙවත් ථෙරවාද යනුවෙන් හා මහාසාංඝික හෙවත් ආචාරියවාද යනුවෙන් හැඳින්වූ බව දීපවංසය පෙන්වාදෙයි.[2] භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් පසුව සියවසක් ඇතුළත බුදුසසුනෙහි කිසිදු වාද භේදයක් නොවී ය. වසර සීයකට පසුව දුතිය සංගීතිකාරක තෙරවරුන් විසින් බැහැර කරන ලද වජ්ජිපුත්‍රක භික්ෂූහු පක්ෂය ට බෙදී ධර්මය ද විනය ද වෙනස් කොට මහාසංගීති නමින් වෙන ම සංගීතියක් කළෝ ය. එකල්හි මුල් සංගීති දෙකකට නගන ලද පැරණි ධර්ම විනය ම පිළිගන්නා වූ තෙරවරුන්ගේ සමූහය ථෙරවාද යනුවෙන් ද, සෙසු පිරිස මහාසාංඝික යනුවෙන් ද, ව්‍යවහාර කරනු ලැබූ බව පඤ්චප්පකරණ අට්ඨකථාවේ සඳහන් වේ. [3].

මහාසාංඝිකයන්ගෙන් 1. ගොකුලිකය, 02. එකබ්බොහාරිකය යන ආචාර්ය ගණ දෙකක් ඇති විය. නැවත ගෝකුලිකයන්ගෙන් පඤ්ඤත්තිවාදී, බාහුලික හෙවත් බහුශ්‍රැතික යැයි ගණ දෙකක් උපනි. නැවත බාහුලිකයන්ගෙන් ද චේතියවාද නම් ගණයක් උපන්නේ ය. මේ පඤ්ච ගණය ඊට මූලාශ්‍රය වූ මහාසාංඝික ගණය ද සමග වෙන ම ආචාර්ය ගණ හයක් බවට පත් විය.

පිරිසිදු ථෙරවාදයෙන් ද 01. මහිංසාසකය, 02. වජ්ජිපුත්තක යැයි ආචාර්ය ගණ දෙකක් උපන්නේ ය. නැවත මහිංසාසක ගණයෙන් සබ්බත්ථිවාදය, ධම්මගුත්තිකය යැයි ගණ දෙකක් උපන්නේ ය. වජ්ජිපුත්තක ගණයෙන් ද ධම්මෝත්තරිය, භද්දයානික, ඡන්නාගාරික, සම්මිතීය යැයි ගණ හතරක් උපන්නේ ය. නැවත සබ්බත්ථිවාදයෙන් ද කස්සපීය, සංකන්තික යැයි ගණ දෙකක් ද, සංකන්තිකයෙන් සුත්තවාදී යැයි ගණයක් ද උපන්නේ ය. මේ ගණ එකොළහ පිරිසිදු ථෙරවාදී ගණය ද සමග ආචාර්ය ගණ 12ක් බවට පත් විය. මූල ගණ හා ඒවායින් හටගත් ගණ ද සමග අටළොස් ආචාර්ය ගණයක් දෙවැනි. තුන්වැනි, සංගීති කාලය අතර

හටගත්තේ ය. මේ පිළිබඳ පසුකාලීනව යම් යම් මතවාද ඉදිරිපත් වී තිබේ.

ඒ අතරින් මූලික වූ ථෙරවාදී ගණය පාලි බුද්ධවචනය පමණක් ගරු කරමින් නො අඩු ව, නො වැඩි ව මූලික ධර්ම-විනය දරාගෙන ආවේ ය. සෙසු බෙදීගිය ආචාර්ය ගණ සතළොස (17) පැරණි ධර්ම විනය වෙනස් කළේ ය. එහෙයින් ඔවුන්ගේ ධර්ම-විනය ඇතැම් තැනකින් අඩු වී ද, ඇතැම් තැනකින් වැඩි වී ද අපිරිපූර්ණ බවට හා අපරිසුද්ධ බවට පත් විය. එසේ වසර 200ක් ඇතුළත මෙම සම්ප්‍රදාය දෙක බෙදී ගිය කොටස් නම් මහාසාංඝිකය, ගොකුලිකය, එකබ්බොහාරිකය, ප්‍රඥප්තිවාදය, බාහුලිකය, චෛත්‍යවාදය, මහිංසාසකය, වජ්ජිපුත්තකය, ධර්මෝත්තරිය, භද්‍රයානිකය, ඡන්නාගාරිකය, සම්මිතීය, සර්වාස්තිවාදීය, ධර්මගුත්තිකය, කස්සපීය, සූත්‍රවාදීය හා ථෙරවාදීය යනුවෙනි.

ද්විතීය ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු ඇති වූ මතභේදයෙහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් මහායානය ප්‍රභව වූ බව ඓතිහාසික ව පිළිගැනේ. එනම් වජ්ජිපුත්තකයන්ගේ දසවස්තුව පදනම් කරගෙන ඇති වූ මතභේදය යි.[4] මේ පිළිබඳ පසුකාලීන යම් යම් මතවාද ඉදිරිපත් වී තිබේ. හියුං සියැං නම් චීනදේශාටක භික්ෂූන් වහන්සේ ''ස්ථවිරවාදයෙන් බිඳී ගිය ප්‍රථම භික්ෂු නිකාය මෙය බවත්, ප්‍රථම සංගායනාවට ඇතුළත් කරනොගත් ලක්ෂයක් පමණ රහත් නොරහත් මහාසංඝ සමූහයා එක් ව කළ සංගීතිය නිසා මේ නම වී යැයි ද සඳහන් කරති.''[5] එහෙත් සාමාන්‍යය පිළිගැනීම නම් මෙම පිරිස මෙකී සංගායනාව කරන ලද්දේ දෙවැනි සංගායනාවේ දී ය. එනිසා ප්‍රථම සංගීතියේ දී මෙවැනි භේදයක් ඇති වී යැයි කීම ඇදහිය නොහැකි බව පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත නාහිමියෝ පෙන්වාදෙති. හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමියන් විසින් පරිවර්තනය කළ බලදේව උපාධ්‍යයන්ගේ බෞද්ධ දර්ශනය නම් කෘතියෙහි දී පෙන්වාදෙනුයේ එකල ආන්ධ්‍ර රජවරුන් හා බිසෝවරුන් බුදුසමයට බොහෝ අනුග්‍රාහකත්වය ලබාදුන් බැවින් අන්ධක නිකායෙන් මහායානය බිහිවූ බව යි.[6] නලිනාක්ෂ දත් පවසන්නේ මහායාන ඉගැන්වීම්වල ආරම්භය අංග ප්‍රදේශයේ භික්ෂුවක වන නන්ද

නම් තෙරුන් වහන්සේ විසින් කළ බව ය. එයට ඔහු මූලාශ්‍රය කොටගන්නේ මඤ්ජු ශ්‍රී බෝසතුන් ඔරිස්සාවට පැමිණීම හා එහි රාජ්‍යත්වය විචාළ ලද රජුට ප්‍රඥාපාරමිතාව දේශනා කිරීම යි.[7]

මුල් බුදුසමයේ අර්හත්වයෙන් නිවන් දැකීම තුන්තරා බෝධියෙන් එකක් ලෙස සම්භාවිත ය. එහෙත් මහායානිකයෝ එය බැහැර කරති. බුදු වීමෙන් ම නිවන් දැකිය යුතු බව ඔවුන්ගේ මූලික සිද්ධාන්තය යි. ඒ අනුව බුදු වීම පතන සියලු දෙනා බෝධිසත්ත්වයෝ ය. මුල් බුදුසමයෙහි අර්හත්වයෙන් නිවන් දැකීම තුන්තරා බෝධියෙන් එකක් ලෙස සම්භාවිත වුව ද මහායානය එය බැහැර කරයි.

''මහායානය'' පදය පළමුවැනි ක්‍රිස්තු වර්ෂයේ දී ව්‍යවහාර වුව ද, ඊට පෙර මෙම ඉගැන්වීම් සම්ප්‍රදාය හැඳින්වීමට භාවිත කොට ඇත්තේ බෝධිසත්ත්වයාන, බුද්ධයාන, තථාගතයාන ආදි පදයන් ය. එහෙත් දෙවැනි ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව බිහි වූ විශාල පිරිසකගේ සම්බන්ධතාවෙන් යුතු සම්ප්‍රදාය මහාසාංඝික සම්ප්‍රදාය වශයෙන් මුලින් ම හැඳින්වූ බව මෙහි දී දැක්විය යුතු ය. දෙවැනි ධර්ම සංගායනාවට ඇතුළත් කර නොගත් දසදහසක් පමණ භික්ෂු සමූහයා එක් ව කළ සංගීතිය නිසා මහාසාංඝික යන නමින් ප්‍රකට වූ බව කථාවත්ථු අට්ඨකථාවේ දැක්වෙයි.[8]

මහා සාංඝික නමින් හැඳින්වෙන මහායානය ද්විතීය ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු ඉන්දියාවේ උතුරු ප්‍රදේශය පුරාම පැතිර යමින් ඒ අයගේ බලය තහවුරු කරගනිමින් වෙන ම සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් පැතිරෙන්නට විය. එකී මහාසාංඝික සම්ප්‍රදායට අයත් පිටක පහකි. එනම් සූත්‍ර, විනය, අභිධර්ම, මිශ්‍ර හා ධාරණී වශයෙනි. මෙම සාම්ප්‍රදායිකයන්ගේ විනය පිටකය ථෙරවාදීන්ගේ විනය පිටකය සමග කිසියම් සාදෘශ්‍යයක් ඇති බව පැහැදිලි වෙයි. ථෙරවාදි විනය පිටකයේ මහාවග්ගපාළියෙහි බුද්ධචරිතය දක්වා අනතුරුව ඒ ඒ විනය ශික්ෂා හා වතාවත් විවරණය කරන්නාක් මෙන් මහායානයෙහි ද විනය පිටකයේ මහාවස්තුවෙහි බුදුසිරිත විස්තර කොට පසුව විනය ප්‍රඥප්තීන් දක්වා ඇත. ඔවුන්ගේ ඒ

විනය විවරණ දැකිය හැකි මහාවස්තුව නම් කෘතිය බෞද්ධ මිශ්‍ර සංස්කෘත (Buddhist Hybrid Sanskrit) භාෂාවකින් රචනා කොට ඇත. කනිෂ්ක රාජ්‍ය යුගයේ දී මහායානය ව්‍යාප්ත වූ බැවින් ඒ යුගයෙහි සම්මානිත වූ භාෂාවෙන් තම ඉගැන්වීම් ඉදිරිපත් කිරීමට මහායානිකයන් උත්සුක වූ බව සිතිය හැකි ය.

මහායානය හා ථෙරවාදය අතර ඇති වූ ප්‍රධාන වෙනස්කම වන්නේ අර්හත්වය පිළිබඳ මහාසාංඝිකයන්ගේ අවතක්සේරුව යි. මෙම අදහස මනාව ප්‍රකට වන්නේ කථාවත්ථුප්පකරණයේ දී මෙම අධිගමය පරිපූර්ණ අධිගමයක් බවට තහවුරු කිරීමට සාධක දැක්වීමෙනි. එනම් කථාවත්ථුප්පකරණයේ පරිහානි කථා අවසානයේ දැක්වෙන අදහස දැක්විය හැකි ය. ''නනු අරහා නෙව විධූපෙති. න සන්ධූපෙති. විධූපෙත්වා ඨිතොති. ආමන්තා. හඤ්චි අරහානෙව විධූපෙති. න සන්ධූපෙති. විධූපෙත්වා ඨිතො. නො ච වත රෙ වත්තබ්බෙ පරිහායති අරහා අරහන්තා.''

කථාවත්ථුප්පකරණයේ පරිහානි කථාවේ දී රහතන් වහන්සේ රහත් බැවින් පිරිහෙන්නේ ය. යන මහාසාංඝික මතය බැහැර කොට අවසන සඳහන් වන නිගමන වාක්‍යයේ දී ''රහත්හු කෙලෙස් ගිනි නොනිවන්නාහු, ගිනි නොදල්වන්නාහු කෙලෙස් ගිනි නිවාපියා සිටියාහු නොවේ දැයි සකවාදියා අසයි. පරවාදියා එසේ යැයි පිළිගනී. එබැවින් රහත්හු නොනිවන්නාහු නො දල්වන්නාහු නිවාපියා සිටියාහු වෙති. එසේ හෙයින් පින්වත රහත්හු රහත් බැවින් පිරිහෙතියි නොකිය යුතු ම යැයි නිගමනය දී ඇත.''[9]

ජෛන ආදී සමය සම්ප්‍රදායයන්හි ද රහතන් වහන්සේ පිළිබඳ අදහස් දැකිය හැකි වුව ද එකී අර්හත්වය හා බුදුසමයෙහි දැක්වෙන අර්හත්වය අතර සුවිශේෂ වෙනස්කම් ඇත. මෙම සංකල්පය පිළිබඳ ඇති වූ ඒ ඒ මතිමතාන්තරයන්ගේ සම්පර්කයෙන් බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය සංවර්ධනය විය. අර්හත්වයට වඩා බෝධිසත්ත්වවරයාගේ ඇති සුවිශේෂත්වය ප්‍රකට වන්නට විය. ඒ අනුව බුද්ධ සංකල්පය, බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය, ධර්ම සංකල්පය, ත්‍රිකාය සංකල්පය, භූමි සංකල්පය, පාරමිතා සංකල්පය ආදි විවිධ

සංකල්ප පිළිබඳ ඉගැන්වීම් මහායාන සිද්ධාන්ත බවට පත් විය. මහායානයෙහි සම්භවයට හේතු වූ කරුණු දහයක් විද්වත්තු ගෙනහැර දක්වති.[10] ඒවා නම් වෙනස් වන සමාජය අනුව භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ වෙනස් වීම, පර්සියානු හා ග්‍රීක සම්පර්කය, බ්‍රාහ්මණ බලය ව්‍යාප්තවීම, සංස්කෘත භාෂාව පරියත්ති භාෂාව බවට පත්වීම, හින්දු මතවාද ධර්මයට ඇතුළු වීම, ප්‍රතිපත්තිය අබිබවා බහුශ්‍රැතකම නැගීසිටීම, නව අවශ්‍යතාවන් සපුරාලීමට උනන්දු වීම, ධර්මය ගුඪ ස්වරූපයකින් යුක්ත බැව් පෙන්වාදීම, භික්ෂූන් වහන්සේ නිකාය හා සම්ප්‍රදාය අනුව භේද වීම, විවිධ සාමයිකයන් අතර වාදවිවාද හට ගැනීම යන කරුණු යි.

මහායානිකයන්ගේ ආගමික සංකල්ප වශයෙන් බුද්ධ සංකල්පය, බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය, ධර්ම සංකල්පය, විඥාන සංකල්පය, බුද්ධ ක්ෂේත්‍ර සංකල්පය පාරමිතා සංකල්පය ආදිය දැක්විය හැකි ය.

බුද්ධ සංකල්පය

බුද්ධ සංකල්පය විවරණය කරන ඔවුහු බුදු සිරුර ලෝකෝත්තර වූවක් වශයෙන් දක්වමින් එය අටළොස් ධාතුන්ගෙන් නිර්මාණය වූවක් නොව පරම ශුද්ධ වූවක් වශයෙන් දේවත්වාත්රෝපණයෙන් පිළිගැනීමට උත්සුක වී ඇත.[11] ඒ අනුව බුදුවරයා යනු තථාගත ගර්භවල සිට මිනිස් ලොවට වැඩම කරවන අපරිමිත රූපකායකින්, බලයකින්, ආයුෂයකින් යුතු සර්වව්‍යාපී, සර්වදර්ශී, සර්වතෝභද්‍ර, ක්ෂණයකින් ලෝකයෙහි සියල්ල අවබෝධ කරගත හැකි අතිමානුෂීය අවස්ථාවක් වශයෙන් ඔවුහු පෙන්වාදුන්හ. බුදුරදුන්ගේ රූපකාය පිළිබඳ ව ඒ අයගේ අවධානය යොමු වූ බැවින් දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණයන්ගෙන් හා අසීත්‍යනුව්‍යඤ්ජනයන්ගෙන් සමලංකෘත බුදුරුවක් නිර්මාණය කිරීමට ද ඔවුහු උත්සුක වූහ. ඒ අනුව දේවරූපයක ආකාරයෙන් බුදුරදුන්ගේ රූපය ප්‍රථමයෙන් ම ගන්ධාර සාම්ප්‍රදායයන් විසින් නිර්මාණය කොට ඇති බව ඇතැම් වියතුන්ගේ පිළිගැනීම යි. තව ද ඇතැම් වියතුන් පෙන්වාදෙන්නේ ගන්ධාර සම්ප්‍රදායට අයත්

හෙලනික් ශිල්පියකු විසින් බුදුපිළිමය නිර්මාණය කළ බව යි. [12] එහෙත් දීඝනිකායේ ලක්ඛණ සූත්‍රයට[13] අනුව බුදුරදුන් උත්තරීතර මනුෂ්‍යයකු වන අතර දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණයන්ගෙන් හා අසීත්‍යනුව්‍යඤ්ජන ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු සුවිශේෂී පුද්ගලයකු වශයෙන් දක්වා ඇත. එහෙත් උන් වහන්සේ ද ක්‍රමයෙන් ජරාවෙන් පීඩිත වූ, වැහැරුණු රූපකායකින් යුතුව කටයුතු කළ අයුරු දීඝනිකායේ ම මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රයෙහි[14] දැක්වෙයි. මේ අතර උන් වහන්සේ දෙවාතිදෙව, අච්ඡරියපුග්ගලයකු වශයෙන් පිළිගැනීමට ථෙරවාද සාම්ප්‍රදායිකයන් පවා නො මැළි වූ බව අංගුත්තරනිකායෙහි දුකනිපාතය, විමානවත්ථුපාළි, අපදාන පාළි ආදි ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනයේදී පැහැදිලි වන කරුණකි.

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය

මහායාන බුද්ධාගමේ විකාශය ද බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය නිසා සිදු වූවකි. එය ආරම්භ වූයේ කවදා දැයි කිව නොහැකි ය. මහායාන බුද්ධාගම ආරම්භයේ දී මේ අදහස නොවී ය. බෝධිසත්ත්ව අදහස හටගැනීමට ප්‍රධාන හේතුව වූයේ භක්තිමාර්ගය සහ විඥානවාදය යි. භක්තිය දියුණු කිරීම ඥාණය ලබාගැනීමේ උපාය වශයෙන් සලකන ලදී. මෙසේ භක්තිමාර්ගයට හැරුණේ ද හින්දු ආගමේ බලපෑම හේතුවෙනි. බුද්ධ දේශනාවෙහි ''භක්ති'' යන වචනය පවා යෙදී නැත. ඒ වෙනුවට යෙදී ඇත්තේ ''සද්ධා'' යන වචනය යි. භක්තිමාර්ගය බුදුන් වහන්සේ ප්‍රතික්ෂේප කළ බැව් වක්කලී තෙරුන්ගේ කථාවෙන් පැහැදිලි වේ. භක්ති මාර්ගය මහායානිකයන් තුළ කොතරම් පැතිරී ගියේ ද, කියතොත් ඔවුන් විසින් බුදුන් සලකන ලද්දේ කෘෂ්ණ භක්තිකයන් විෂ්ණු අදහන අයුරිනි. එබැවින් හින්දුන්ගේ භගවත් ගීතය මෙන් භක්තිය දියුණු කරන සද්ධර්ම පුණ්ඩරීකය ආදි පොත් ද ලියන ලදී. හින්දු ආගම හා යුදෙව් ආගම වැනි ජාතික ආගම්වල භක්තිය අවශ්‍ය නමුත් බුද්ධාගම වැනි විශ්වව්‍යාපී ආගම්වල භක්තිය සලකුණක් නොවේ. පුද-පූජාවන්ගේ මාර්ගයෙන් සියලු ලෞකික සම්පත් සහ පරමාර්ථය සමග එක් වීම පැතූ හින්දූන් මෙන් බෞද්ධයෝ ද ධර්මකාය සමග එක් වීමට පැතූහ. භක්තිය මුල් වූ ආගමක නොයෙක් පුද-පූජා

හටගැනීම් ද අනෙකුත් ආගම්වල පුදසිරිත් අනුගමනය කිරීම ද වැළැක්විය නොහැකි ය. මේ නිසා බෞද්ධයෝ ද හින්දුන්ගේ බොහෝ අදහස් අනුගමනය කළහ. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ බුදුන් දේවත්වයෙන් සලකන්නට පුරුදු වීමත්, තමනුත් එතැනට පත් වීමට පෙලඹීමත් ය. මහාබලස්ථානයට පැමිණි මහා බ්‍රහ්මයා මෙන් පැමිණෙන බවත් ඔවුහු කීහ. එයින් තමන් බෝධිසත්ත්වවරයෝ ය යන අදහස ඇති කරගත්තෝ ය. මෙසේ හින්දු දෙවිවරුන් මෙන් බෝධිසත්ත්වවරයන් ඇදහීමට පුරුදු වීම සහ බුදුවරයන් කෙරෙහි පමණක් පිහිටන ලෝකෝත්තර ගුණ බෝධිසත්ත්වවරයන් කෙරෙහිත් ආරෝපණය කිරීම ද පර්සියානු සභ්‍යත්වය සහ ග්‍රීක සංස්කෘතියේ බලපෑම ද නිසා බෝධිසත්ත්වවාදය විකාශයට පැමිණියේ ය.[15] බෝධිසත්ත්වවරයන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය විදහමින් ලියූ මහාවස්තුව සහ භක්තිමාර්ගීය වර්ණනා කරන සද්ධර්ම පුණ්ඩරීකය ආදි මහායානික ග්‍රන්ථ ද ඒ අනුසාරයෙන් ම ලියන ලදැයි සැලකෙන බුද්ධවංස ආදි පොත් ද, නිසා එය තව තවත් පැතිර ගියේ ය.[16]

පාරමිතා සංකල්පය

බුද්ධත්වය ලබාගැනීම පිණිස බෝධිසත්ත්වවරයන් විසින් දාන, ශීල ආදී පාරමිතා දහයක් පිරිය යුතු බව ථෙරවාදයෙහි ඉගැන්වෙන නමුත් මහායානයෙහි ඇත්තේ දාන, ශීල, ක්ෂාන්ති, වීර්ය, ධ්‍යාන, ප්‍රඥා යන සයකි. ප්‍රධාන පාරමිතාවන්ට උපකාර වන ධර්ම වශයෙන් උපාය කෞශල්‍යය පූර්ණ ධ්‍යන, බල, ඥාන යනුවෙන් ද පාරමිතා සතරක් ඔවුහු ද උගන්වති. මෙසේ සාමාන්‍යයෙන් මහායානයෙහි පාරමිතා 10ක් ඇතත්, එයින් ප්‍රධාන වශයෙන් ඇත්තේ මුලින් කී පාරමිතා හය යි. මෙම පාරමිතා හයෙන් ද ප්‍රඥා පාරමිතාව ප්‍රධාන වේ. එය සම්පූර්ණ නොකොට භවයෙහි කෙළවරට පැමිණිය නොහැකි ය. එය අවශ්‍යයෙන් සම්පූර්ණ කළ යුතු අතර එය උදෙසා දාන, ශීල, ක්ෂාන්ති, වීර්ය, ධ්‍යාන යන පාරමිතා උපකාරී වේ. මේ පාරමිතා පඤ්චකය පුණ්‍ය සංසාර යැයි කියනු ලැබේ. ඒ පුණ්‍ය සංසාර හෙවත් පඤ්ච පාරමිතාවන්ගේ උපකාරය ලබාගන්නා බැවින් ප්‍රඥා පාරමිතාවට ඥාණ සංසාර

යැයි ද කියනු ලැබේ. බුද්ධත්වය ලැබීමට නම් ප්‍රඥා පාරමිතාව සම්පූර්ණ කළ යුතු ය. එතෙක් බෝධිසත්ත්වයෝ ලෞකික ය.[17] බෝධිසත්ත්වවරයන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය විදහමින් ලියූ මහාවස්තුව සහ භක්තිමාර්ගය වර්ණනා කරන සද්ධර්ම පුණ්ඩරීකය ආදි මහායානික ග්‍රන්ථ ද ඒ අනුසාරයෙන් ම ලියන ලදැයි සැලකෙන බුද්ධවංස වැනි පොත් ද, නිසා එය තවතවත් පැතිර ගියේ ය.[18]

ඓතිහාසික විපරිණාමය

ප්‍රථම සංගායනාවෙන් අනතුරුව සියවසක් තරම් කාලය තුළ ම ශාසනය අර්බුදයකින් තොර ව පැවැතීගෙන ආයේ ය. පළමු වතාවට සංඝ ශාසනය පැහැදිලි බෙදීමකට ලක් වන්නේ ඉන් අනතුරුව ය. එනම් කාලාශෝක රජ සමයේ විශාලා මහනුවර සංඝයා අතර ඇති වූ විනය විලෝපන සිද්ධියකි.

චුල්ලවග්ගපාළිය සහ සමන්තපාසාදිකාවත් පාලිවංසකථාත් පවසන පරිදි, මේ පළමු සංඝ භේදයට හේතු වූයේ විශාලා මහනුවර සිටි වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද දස වස්තුව පිළිබඳ මතභේදය යි.

1. **කප්පති සිංගිලොණ කප්පො** -
   (අඟක ලුණු බහාගෙන අවශ්‍ය විටෙක ලුණු නැති ආහාරයට මිශ්‍ර කර අනුභව කිරීම කැප ය).

2. **කප්පති ද්වංගුල කප්පො** -
   (ඉර අවරට ගොස් සෙවණැල්ල දෑඟුලක් වන තුරු දන් වැළඳීම කැප ය).

3. **කප්පති ගාමාන්තර කප්පො** -
   (භෝජන පවාරණය නොකළ භික්ෂුවක විසින් වෙන ගමක දී වැළඳීම කැප ය).

4. **කප්පති ආවාස කප්පො** -
   (මහා සීමාව තුළ පිහිටි ආවාසවල වෙන වෙන ම පොහොය කිරීම කැප ය).

5. කප්පති අනුමති කප්පො -
(එක් සීමාවක් තුළ වසන භික්ෂූන්ගෙන් ඡන්දය නොගෙන පොහෝ පවුරුණු කොට පසුව ඡන්දය ගන්නා අදහසින් සංඝකර්ම කිරීම කැප ය).

6. කප්පති ආචිණ්ණ කප්පො -
(ආචාර්ය උපාධ්‍යායන් වහන්සේලා විසින් පවත්වාගෙන එන ලද යම් චාරිත්‍රයක් වේ නම් එය ධර්ම විනයානුකූල යැයි සැලකීම කැප ය).

7. කප්පති අමථිත කප්පො -
(දීකිරි බවට නොපැමිණි, කිරි බව ද ඉක්මවූ කිරි, කැප නොකොට අවේලාවේ වැළඳීම කැප ය).

8. කප්පති ජලොගි කප්පො -
(සුරා බවට නොපත් මී රා ද, නොඉක්ම වූ, මඳක් පැසුණු සුරාව පානය කිරීම කැප ය).

9. කප්පති අදසක නිසීදනං -
(දහවලු නැති නිසීදන පරිහරණය කැප ය)

10. කප්පති ජාතරූප රජතං - (රන් රිදී මසුකහවණු පරිහරණය කිරීම කැප ය).

පාලි සම්ප්‍රදාය පිළිගන්නා පරිදි වජ්ජි භික්ෂූන් ඉදිරිපත් කළ දස වස්තුව ඉහත ආකාරයෙන් වුවද, අන්‍ය මහායානිකයන් ඉදිරිපත් කර ඇති, දස වස්තූන් පිළිබඳ ව ද විමසා බැලීමේ දී ඒවායේ සමවිෂමතා දක්නට ලැබේ.

ඇතැම් කරුණු සම්බන්ධයෙන් සම බවක් දැකිය හැකි මුත් අර්ථකථනය සම්පූර්ණයෙන් වෙනස් ය. ථේරවාදීන්ගේ දස වස්තුවේ 7-8-9-10 කරුණු භදන්ත වසුමිත්‍ර ද දක්වන ලද ආකාරයට මහාසාංඝික දස වස්තුවේ අවසන් කරුණු වන (7) රෝගියෙකුට මද්‍යපානය කැප ය. (8) කිරිබැවින් තොර, දී බවට ද නොපැමිණි කිරි අවේලාවේ පානය කිරීම කැප ය. (9) දහවලු නැති නිසීදනය

කැප ය. (10) රන් රිදී මසු කහවණු පිළිගැනීම කැප ය, යන කාරණා සතර හා සමාන වන අතර, ඉතිරි කරුණු වෙනස් ය. ධර්මගුප්තික සම්ප්‍රදාය මහාසාංඝිකයන්ගේ දස වස්තුවෙහි කරුණු කිහිපයක් පිළිගනිමින් ථේරවාද දස වස්තුවේ අටවන ජලෝගිකප්පයට වෙනත් අරුතක් දී ඇත. ථේරවාදය දක්වන දස වස්තුවේ 4-5-6 කරුණු නොගෙන ඔවුන් ද 7-9-10 කරුණු ඇතුළත් කරගෙන ඇත. එසේ ම සර්වාස්තිවාදීන් ඉදිරිපත් කර ඇති දස වස්තුවේ (1) වජ්ජි භික්ෂූහු අධර්මයෙන් ව්‍යග්ග (වර්ගවලට බෙදුණු) කර්මත් අධර්මයෙන් සාමග්‍රී කර්මත්, ධර්මයෙන් ව්‍යග්ග කර්මයත් කෙරෙති. (2) නොපැමිණි සංඝයාගේ ඡන්දය පසුව ලබාගන්නා අදහසින් ව්‍යග්ගව සංඝකර්ම කෙරෙති යන කාරණාද්වය සහ ටිබෙට් සම්ප්‍රදාය දක්වන දස වස්තුවේ පළමු, දෙවන කරුණු වන (1) ප්‍රීතිවිය යුතු කරුණක දී භික්ෂූන් ද ගිහියන් මෙන් ප්‍රීති ඝෝෂා පැවැත්වීම. (2) රැස්වීම්වල දී ගිහියන් මෙන් ''අහො'' ආදී වචන ශබ්ද නගා කීම, යන කාරණා ද්වය පමණක් අසමාන වන නමුත් සෙසු කරුණු සියල්ලෙහි සමතාවයක් දැකිය හැකි වෙයි. මේ අනුව සමස්තයක් වශයෙන් දස වස්තුව සම්බන්ධයෙන් ථේරවාදීන් භික්ෂු විනයට මුල් තැනක් දී ඇති අතර, සෙසු නිකායන් දිවිපැවැත්ම පිළිබඳ සැලකිලිමත් වී ඇති බව පැහැදිලි වේ.

මේ සඳහා කාලීන සමාජ, ආර්ථික, පසුතලය වජ්ජි භික්ෂූන් කෙරෙහි පුළුල් බලපෑමක් කරන්නට ඇත. කෙසේ වුව ද වජ්ජි භික්ෂූන් විනයානුකූල යැයි පිළිගෙන තිබූ, දස වස්තුව විනය විරෝධී බව දෙවන ධර්ම සංගායනාවේ දී තීරණය කරන ලද්දේ ය. මේ හැරුණු විට තවත් කරුණු කිහිපයක් විසඳා ගැනීම ධර්ම සංගීතියෙන් අපේක්ෂා කළ බව චුල්ලවග්ගපාළියෙන් පෙනේ. එනම් බුදුවරු කවර ජනපදවල උපදිත් ද? යන්නත් ප්‍රාචීනක සහ පාවෙය්‍යක දේශවාසී භික්ෂූන් අතරින් ධර්මවාදීන් හා අධර්මවාදීහු කවුරු ද? යන්න හඳුනාගැනීමත් ය.

මෙම ගැටලුව නිරාකරණය කරගැනීම සඳහා අට නමකින් යුත් උබ්බාහිකාවක් (කාරක සභාවක්) පත් කෙරිණ. ප්‍රාචීනක

පෙදෙසින් සබ්බකාමි, සාළ්හ, ඛුජ්ජසෝභිත, වාසභගාමික යන හිමිවරු ද පාවෙය්‍යක හෙවත් බටහිර පෙදෙසින් සුමන, රේවත, සම්භෝග සහ කාකණ්ඩපුත්ත යස යන හිමිවරු ද වූහ. මෙහි දී දස වස්තුව පමණක් විනිශ්චය කිරීම සිදු වූ අතර, සෙසු ප්‍රශ්න නිරාකරණය නොවී මතභේදයට ලක් විය. අනතුරුව සංගායනාව සඳහා රැස් වූ භික්ෂූන් දොළොස්දහසක් පමණ අතුරින් ත්‍රිපිටකධාරී සිව්පිළිසිඹියා පත් භික්ෂූන් සත්සියයකගේ සහභාගීත්වයෙන් කාලාසෝක රජුගේ අනුග්‍රහය ලැබ, විශාලා මහනුවර වාලුකාරාමයේ දී පුරා අටමසක් සංගායනාවක් පවත්වා නිම කරන ලදී. මෙය ධම්ම සංගීතිය, ථේරියවාද නමින් හඳුන්වා ඇත. මෙහි දී ද පළමු සංගායනාවේ දී මෙන් ධර්ම විනය සංගායනා කළ අතර, ත්‍රිපිටකයට ඇතුළත් කරගන්නා ලද කොටස් අතර චුල්ලවග්ගපාළියේ 11-12 බන්ධක දෙක ද අංගුත්තර නිකායේ මුණ්ඩරාජ සූත්‍රය ද, විමාන වත්ථුවට සේරිස්සක විමාන වත්ථුව ද, කුමාරකස්සප හිමියන් දේශනා කළ දීඝනිකායේ පායාසිරාජඤ්ඤ සූත්‍රය ද වේ.

දෙවන ධර්ම සංගායනාවට හේතු වූ කරුණු පිළිබඳව ද නිකායාන්තර වශයෙන් ඒකමතිකත්වයක් දක්නට නොමැත. ථේරවාදී මතය ඉහත ආකාරයෙන් වුවද භාරතීය බෞද්ධ උගතුන් වන ආචාර්ය වසුමිත්‍ර, භාවවිවේක හා විනීතදේව යන පඬිවරුන් විසින් දෙවන ධර්මසංගීතියට හේතුව පිළිබඳ වෙනස් අදහස් දක්වා ඇත. ආචාර්ය වසුමිත්‍රගේ අෂ්ටාදශ නිකාය ශාස්ත්‍රයට අනුව බමුණු කුලයෙන් පැවිදි වූ මහාදේව නම් තෙරුන් ඉදිරිපත් කළ පංචවස්තුවාදය නිසා සංගායනාව පැවැත්වූ බව සඳහන් වේ.

1. රහතන් වහන්සේට නොදැන පව් සිදුවිය හැකි ය.
2. යමෙකුට තමන් නොදැන රහත් විය හැකි ය.
3. රහත් වූ නමුදු ධර්මය පිළිබඳ සැක ඉපදවිය හැකි ය.
4. ගුරුවරයෙකු නොමැති ව රහත් විය හැකි ය.
5. භාවනාවේ යෙදී සිටිය දී ම "අහොදුක්ඛං" වැන්නක් කියමින් රහත් විය හැකි ය.[1]

රහතන් වහන්සේගේ අසම්පූර්ණත්වයෙන් කියැවෙන එම කාරණා මඟින්, අර්හත්වය පහතට හෙළීමක් මෙයින් සිදුවී ඇත. අපේ ප්‍රස්තුතය වන මහායාන සම්භවයට දෙවැනි සංගීතියෙහි විනය විරෝධී දස වස්තුවට වඩා රහතුන් පිළිබඳ මෙම කාරණය බලපෑ බව වියතුන්ගේ මතය වන හෙයින් මෙය සුවිශේෂ කාරණාවකි. මන්ද මහායානයෙහි ප්‍රධාන ලක්ෂණය වන බුද්ධයානය හා බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය ඉස්මතු වී පෙනෙන්නේ ථෙරවාදයෙහි පිළිගැනෙන ශ්‍රාවක අර්හත්වය පහත හෙළීමෙනි. ථෙරවාදයට හීනයානය යන උපහාසාත්මක නාමය පටබැඳෙන්නේ ද ඒ නිසා ය.

කෙසේ වුව ද දෙවන සංගීතිය පිළිබඳ නිකායාන්තර වශයෙන් වෙනස් වූ මත දැරුවා සේ ම, දෙවන ධර්ම සංගීතිය නිකාය භේදයේ ආරම්භයට බලපෑ බව ද පිළිගන්නා කරුණකි. මේ වෙන් වීම පෙන්වීමට බලපෑ හේතුව ප්‍රතිගමී සාම්ප්‍රදායික හිමිවරුන් සහ ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ප්‍රගතිශීලී නිදහස් චින්තනවාදී හිමිවරුන් ලෙස අන්කුල් චන්ද්‍රන් මහතා නම් කර ඇත.[1]

එහි දී දස වස්තුව පිළිගත් වජ්ජි භික්ෂූන් සහ සංගායනාවට තෝරා නොගත් දසදහසක් පමණ වූ භික්ෂු සංඝයා විශාලාවෙන් උතුරු දිගට ගොස් ප්‍රාදේශීය පාලකයකු යටතේ කොසඹෑ නුවර ඝෝෂිතාරාමයේ දී සංගායානාවක් කළ බවත්, එය මහාසංගීති නමින් හඳුන්වා ඇති බවත් දීපවංසය[2] සඳහන් කරයි. ථේරීය නිකායික සංගීතියේ දී ධර්ම විනය සංගායනා වූ නමුත්, වෛශාලි භික්ෂූන් සංගායනා කළේ කුමක් දැයි සඳහන් නොවේ. කෙසේ නමුත් එහි දී ඔවුන් මූලසංඝයා භේද කර, සාසනවිලෝපයක් කළවුන් ලෙස දීපවංසයේ චෝදනා කර තිබේ.[3]

මේ පිළිබඳ නිකාය සංග්‍රහයෙහි සඳහන් වන්නේ "ඒ භික්ෂූහු සාසනය විලෝම කළහ. මූලසංග්‍රහය බිඳ අනික් සංග්‍රහයක් කළහ. සූත්‍රයන් පෙරළූහ. නිකාය ග්‍රන්ථ පඤ්චකයෙහි අර්ථ විපරීත කළහ. එක් තැනක දෙසූ ධර්මය වෙන තැනක තැබූහ. ව්‍යඤ්ජනච්ඡායාව අනුව අර්ථය නැසූහ. පරිවාර අර්ථෝද්වාර අභිධර්ම ෂට්ප්‍රකරණ

පටිසම්භිදා නිද්දේස පාළි සහ සමහර නිද්දේස ද ජාතක ද ඉවත් කළහ. ඒ වෙනුවට වෙනත් දේ එකතු කළහ. එසේ ම සූත්‍රයන්ගේ නාම ලක්ෂණාදිය ද වෙනස් කළහ''.[4] යනුවෙනි.

මෙසේ වෙන් ව ගිය මහාසාංඝික සම්ප්‍රදාය පිළිබඳව ද විවිධ අදහස් දක්නට ලැබේ. එය ද මහායාන ස්වරූපයට පරිවර්තනය විය. මුල දී දඹදිව උතුරු ප්‍රදේශයේ පැතිරී තිබුණු මෙම සම්ප්‍රදාය දේශදේශාන්තරවල ද පැතිරිණි. ඒ අනුව චීන, ජපන් ආදි රටවල ව්‍යාප්ත වී ගිය බව පෙනේ. මහාවංසයට අනුව වජ්ජි භික්ෂූන් මහාසාංඝික නිකායේ පුරෝගාමීන් නොව පාපී භික්ෂූන් ලෙස නම් කර තිබේ.[24]

මහායාන බුදු දහම, බෞද්ධ දර්ශන ඉතිහාසයෙහි පශ්චාත් සංවර්ධනීය අවධියක් පිළිබිඹු කරයි. මුල් සියවස් අතරතුර එනම් ක්‍රිස්තු වර්ෂයට පෙර හෝ පසුව මහායානයේ බිහි වීම චින්තනමය වශයෙන් සහ බුදුදහම පරිහරණය කිරීම ද නියම විප්ලවයක්[1] බව ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහස යි. එම නිසා මහායානය යනු ක්ෂණික ව බිහි වූ නව ආගමික සංකල්පයක් නොවන අතර, මුල් බුදුසමයේ සිට පරිණාමයට පත් වීමෙන් ප්‍රතිනිර්මාණය කරගන්නා ලද නව චින්තනයක උදාව ලෙස සැලකිය හැකි ය.

නලිනාක්ෂ දත්ත මිශ්‍රහීනයාන බුදුදහම පැවති යුගය ලෙස නම් කර ඇත්තේ ද, මින් මතු එළඹෙන පරිවර්තනීය යුගය යි. ඒ අනුව බුදුදහම ථේරවාදයෙන් මහායානයට පරිවර්තනය වීම පිළිබඳ විමර්ශනය කළ, නාලිනාක්ෂ දත්[2] බුදුදහමේ ඉතිහාසයේ, පළමු සියවස් පහ හෝ හය කාලය මෙසේ වර්ග කර දක්වා ඇත.

1. මූලික හෝ පිරිසිදු හීනයාන බුදුදහම (ක්‍රි. පූ. 450-350)
2. මිශ්‍ර හීනයාන බුදුදහම (ක්‍රි. පූ. 350 - ක්‍රි. පූ. 100)
3. මහායානයේ සම්භවය (ක්‍රි. ව. 100 - 300)

බුදුරදුන් ජීවමාන සමයේ ඇති වූ යම් යම් අභියෝග බුදුරදුන් විසින් ම මැඩ පැවැත්වූ හෙයින් ධර්මය හා විනයත්, ශාසනයත් නිරුපද්‍රිතව පැවැත්තේ ය. ප්‍රථම සංගායනාව හැම අතින් ම සුවිශේෂි

සිද්ධියකි. එයින් ශාසනික සාථලිකත්වය අපේක්ෂා කළ යම් යම් පිරිස් වූයේ නම් ඔවුන් මැඬ පැවැත්වීමත්, ධර්මයෙහි චිරපැවැත්ම සඳහා සංරක්ෂණයට කටයුතු යෙදීමත් ප්‍රධාන වශයෙන් අපේක්ෂා කරන ලදී. එහි දී ශාසනයෙහි පැවැත්මට බලපෑ සුවිශේෂී සිද්ධියක් වූයේ විනය පිළිබඳ ව ඇති කරගත් දැඩි සම්මුතීන් ය. එනම් අවශ්‍ය යැයි බුද්ධානුබුද්දක ශික්ෂාපද සමූහනයට බුද්ධානුමතය ලැබී තිබියදීත් ''විනයො නාම සාසනස්ස ආයු'' යන ස්ථාවරයෙහි පිහිටා විනය පිටකයට අදාළ කිසිදු ශික්ෂා පදයක් අකුරක් වත් වෙනස් නොකරන්නට ගත් තීන්දුව යි. එදා එම තීන්දුව ගත් තෙරවරුන්ගේ මතවාදය හා ආකල්පය ඉන් අනතුරුව දඹදිවත් ඉන්පිටතත් ලංකාද්වීපයේත් ඇති වූ විවිධ ශාසනික අර්බුද භේද භින්නතා මධ්‍යයෙහි ථෙරවාද නම් වූ නොසැලෙන සම්ප්‍රදායක් පැවැතීමට බලපෑ ප්‍රබල සාධකයක් වූයේ ය. ''සබ්බ ථෙරවාදන්ති ද්වෙ සංගීතියො ආරුළ්හ පාළියෙවෙත්ථ ථෙරවාදන්ති වෙදිතබ්බං. සාහි මහාකස්සපභූතීනං මහාථෙරානං වාදත්ථා ථෙරවාදොති වුච්චති." [27] යන ප්‍රකාශය අනුව ථෙරවාදය යන පළමු හා දෙවන සංගීතිවලට නගන ලද ත්‍රිපිටක පාළිය ම මෙහි ථෙරවාදය යැයි දත යුතු ය. එය ද මහාකස්ප තෙරුන් ප්‍රමුඛ මහතෙරවරුන්ගේ වාදය වන බැවින් ථෙරවාද යැයි කියන ලදී.

වර්ෂ සියයක් පමණ ඒකීය ව පැවති මූලික සඟසසුන නිකාය වශයෙන් බෙදී යාම මඟන් ආගමික හා දාර්ශනික වශයෙන් නව යුගයක උදාව දැකගත හැකි ය. කාලාශෝක රාජ්‍ය කාලයෙන් පසුව ධර්මාශෝක යුගය දක්වා වසර සියයක කාලය තුළ ප්‍රබල බෞද්ධ පාලකයෙකු නොවූ හෙයින් ද, ශාසන භාරධාරී මහතෙර කෙනෙකු නොවූ හෙයින් ද, ථේරවාදයත් සමග නිකාය දහඅටක් දක්වා බෙදී ගිය ආකාරය කථාවත්ථුපකරණයෙන්[28] සහ නිකාය සංග්‍රහය, දීපවංසය, මහාවංසය ආදි ලාංකේය ඓතිහාසික ග්‍රන්ථවලින් ද පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව ස්ථවිරවාද සම්ප්‍රදායෙන් වාත්සීපුත්‍රීය, මහිංසාසක, සම්මිතීය, ඡන්නාගරික, භද්‍රයානික, ධම්මෝත්තරීය, ධම්මගුත්තික, සර්වාස්තිවාද, කස්සපීය, සෞත්‍රාන්තික යනුවෙන් නිකාය එකොළොසක් ද මහාසාංඝික

සම්ප්‍රදායෙන්, ගෝකුලික, ඒකව්‍යවහාරික, ප්‍රඥප්තිවාද, බාහුශ්‍රැතීය, චෛත්‍යවාද නමින් නිකාය පහක් ද බිහි විය.

අශෝක සමය දක්වා වූ සියවස තුළ, පූර්වෝක්ත නිකාය අටළොස බිහි වී ඇති අතර, තෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් අනතුරුව ද නිකායන්ගේ බිහි වීම දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව හේමවත, රාජගිරික, සිද්ධාර්ථ, පූර්වශෛලිය, අපරශෛලිය, වාජිරිය, අන්ධකය, අන්‍යමහාසාංඝික යැයි නිකාය නවයක බිහි වීම සිදු වේ. පුබ්බසේලිය, අපරසේලිය, රාජගිරි, සිද්ධාර්ථක යන නිකාය තෙවැනි ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව අන්ධකයන්ගෙ න් හටගත් ඒවා ලෙස සැලකේ. භාරතයේ ඇරඹුණු නිකායන්ට අමතරව පශ්චාත්කාලීනව ලක්දිව මහාවිහාර, ධම්මරුචි, සාගලිය යන නිකාය තුනක බිහි වීම සිදුවි ය. මේවා බිහි වූ කාලවකවානු අනුව මහාවිහාර නිකාය තුන්වන සියවසට ද, ධම්මරුචි නිකාය පස්වන සියවසට ද, සාගලික නිකාය නවවන සියවසට ද අයත් වේ.

නිකාය භේදය සම්බන්ධයෙන් අපරදිග බෞද්ධ පඬිවරයෙකු වූ එඩ්වඩ් කොන්සේ[22] මෙසේ සඳහන් කර තිබේ. ''බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු ප්‍රථම සියවස් පහ අතර, බෞද්ධ ආචාර්ය පරම්පරා ගණනාවක් පහළ විය. මේ නිකාය දහ අටකට වෙන් කර බෞද්ධ පොත්පත්වල දක්වා තිබේ. මේ නිකායවල සම්භවය හා ඓතිහාසික පසුබිම පරස්පර විරෝධතා සහිත ය. ගැටලු සහිත ය''. එහෙත් ආන්දෝ බරේසු පඬිතුමා මේ නිකාය කොටස් පහළ වීම පිළිබඳ නියම කාලසීමා පෙන්වාදී ඇත. ලාමොට් පඬිතුමා ද මේ නිකාය බෙදී ගොස් ව්‍යාප්ත වූ භාරතීය ප්‍රදේශ අභිලේඛන ඇසුරින් අදහස් ඉස්මතු කර තිබේ.[23]

මහායානයෙහි ආරම්භය කෙරෙහි මහාසාංඝිකයන් සෘජුව ම බල නොපෑව ද, ඔවුන් මහායානයේ පූර්වගාමීන් ලෙස බොහෝ විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීම යි.[24] එම නිසා මහායානයේ ආරම්භය දෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් වෙන් ව ගිය, මහාසාංඝිකයන්ගේ සිට ම ආරම්භ වූ බව පිළිගැනේ.

ආන්තික සටහන්

1 එකොව ථෙරවාදොව සො ආදිවස්ස සතෙ අහු
අඤ්ඤාවරිය වාදාතු තතො ඔරමජායිසුං
සත්තරසාපි ජාතා වස්ස සතෙ අහූ
අඤ්ඤාවරියවාදාතු තතො ඔරමජායිසුං
මහාවංස, සංස්. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ පිටුව 17

2 දසසහස්සා සමාගන්ත්වා අකංසු ධම්මසංගහං,
තස්මායං ධම්මසංගීති මහාසංගීති වුච්චති
දීපවංස, විමලකිත්ති හිමි, අහුන්ගල්ලේ, සංස්. පරිච්ඡේද 04, 70 ගාථාව

3 පඤ්චප්පකරණ අට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පිටුව 81

4 පඤ්චප්පකරණ අට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පිටුව 81

5 හියුං සියැං භ්‍රමණවෘත්තාන්තය, සංස්. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 2000, පිටුව 326

6 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ, බෞද්ධ දර්ශනය, පිටු 85-86

7 Dutt, Naliiksha, Buddhist Sect IiIndia, p. 103

8 පඤ්චප්පකරණ අට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පිටුව 81

9 කථාවත්ථුප්පකරණය 1, බුජසං, පිටුව 250

10 මහායානය, සිරිසීවලී, බඹරන්දේ, මහානාම, අත්තුඩාවේ. පිටුව 23

11 Kimur R. A Historical Study of the terms Hinayana and Mahayana and the origin of Mahayana Buddhism, P. 72

12 Roland B, The Evolution of the Buddha Image, p.6

13 ලක්ඛණ සුත්ත, දීඝනිකාය 3, බුජසං, පිටුව 237.

14 මහාපරිනිබ්බාන සුත්ත, දීඝනිකාය 11, බුජසං, පිටුව 159

15 The Bodhisatava Doctrine in Buddhism, ed. Kawamura Leslie, S - P-18, 1997

16 The History of Buddhist thought – Edward J Thomas, -P.172

17 ලක්දිව මහායාන අදහස්, සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ 82)

18 The History of Buddhist thought – Edward J Thomas, P.172 , 1997

19 සාසනරතන හිමි මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, 34-35 පිටු.

20 බැනර්ජී, අත්කුල් චන්ද්‍ර, හීනයාන මහායාන බෞද්ධ ඉගැන්වීම්, නිවන් මග, මහායානවාදය, 26 කලාපය, සංස්. ටෙනිසන් පෙරේරා, 13-16 පිටු.

21 දස සහස්සා සමාගන්ත්වා අකංසු ධම්මසංගහං
තස්මා'යං ධම්මසංගීති මහාසංගීතීති වුච්චති.
දීපවංසය, 4 පරි, ඤාණවිමල හිමි, කිරිඇල්ලේ, පිටුව 70

22 අඤ්ඤත්ථ සඞ්ගහිතං සුත්තං අඤ්ඤත්ථ අකරිංසු තෙ
අත්ථං ධම්මඤ්ච හින්දිංසු විනයෙ නිකාසු පඤ්චසු
දීපවංසය,4 පරි, ඤාණවිමල හිමි, කිරිඇල්ලේ, පිටුව 72

23 නිකාය සංග්‍රහය, 7.

24 මහාවංස සංස්. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පිටුව

25 Thomas, E. J, The History of Buddhist Thought, 178 p.

26 Dutt, N, Buddhist Sects In India, 219 p.

27 සාරත්ථදීපනී, වෙරඤ්ජා ඛණ්ඩ සංස්,

28 කථාවත්ථුප්පකරණය, ඛුජසං, පිටුව 84

29 බැනර්ජී, අත්කුල් චන්ද්‍ර, හීනයාන මහායාන බෞද්ධ ඉගැන්වීම්, නිවන්මග සඟරාව, (මහායානවාදය) 26 කලාපය, සංස්-ටෙනිසන් පෙරේරා, 13 පිට.

30 - එම - 13 පිට.

31 Kimura, R. A, Histories Study of the terms of Hinayana and Mahayana and the origin of Mahayana Buddhism, 72 p.

පාලි සූත්‍ර පිටකාගත ශූන්‍යතා (සුඤ්ඤත) සංකල්පය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
පූජ්‍ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ප්‍රවේශය

අභ්‍යන්තර හා බාහිර හේතු සාධක ගණනාවක් හේතු කොටගෙන බුදුසසුන කාලයාගේ ඇවෑමෙන් නිකාය වශයෙන් බෙදී ගියේ ය. ධර්මය-විනය පදනම් කරගත් මතවාද නිසා වසර දෙසීයයක් පමණ ගතවන විට සාසනය ක්‍රමයෙන් නිකාය දහඅටකට බෙදී ගියේ ය.[1] ඇතැම් නිකායාගත මතවාද වැඩිකල් නොගොස් අහෝසි වූ බව ද කියැවේ. 'නිකායයන්ගේ වෙන වෙනම සිද්ධාන්තයන් වූ අතර කල්යාමේ දී ඒවා මැකී ගියේ ය.'[2] එහෙත් එම නිකායයන් හෝ මතවාද කාලයාගේ ඇවෑමෙන් සංස්කරණය වී පුනරුත්ථානය ලැබ තිබේ. එහි ප්‍රතිඵලයන් ලෙස ප්‍රබල ලෙස ශේෂ වූ චතුර්විධ බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය විද්වත්හු හඳුනා ගනිති. ''මානසමේයෝධය'' නම් ග්‍රන්ථය උපුටා දක්වන බලදේව උපාධ්‍යාය, බාහිර හා අභ්‍යන්තර දෙකෙහි පරස්පර නිරපේක්ෂ හා ස්වතන්ත්‍ර සත්තාව පිළිගත් සර්වාස්තිවාදය හා සූත්‍ර ප්‍රාමාණිකව අභිධර්මය ප්‍රතික්ෂේප කළ සෞත්‍රාන්තික යන ථේරවාද සම්ප්‍රදායයන් මෙන් ම ශූන්‍යතාවාදය ගත් මාධ්‍යමික හා විඥානවාදී වූ යෝගාචාර යන මහායාන සම්ප්‍රදායයන් විශේෂ කොට දක්වයි.'[3] යනුවෙන් ඒවා පෙන්වා දෙයි.

ධර්මය හා විනය මත පදනම් වූ විවිධ මතවාද කරන කොටගෙන ප්‍රකට වූ සම්ප්‍රදාය මගින් බුදුදහමට විවිධ බලපෑම්

වූ බව නොරහසකි. විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීම අනුව එමගින් මුල් බුදුදහමේ පැවති සරල නමුත් ධර්මාවබෝධය ම අරමුණු කරගත් ආගමික පසුබිම වියැකී ගොස් දාර්ශනික වාදයන්ගෙන් ගහණ පසුබිමක් උදාවී තිබේ. ඒ අතර බෞද්ධ සංස්කෘත මාධ්‍යය කොට වෙනම සම්ප්‍රදායක් ලෙස ප්‍රකට වූ මාධ්‍යමික ශූන්‍යතාවාදය මුල් බුදුදහමට බොහෝදුර නොවන ඉගැන්වීමක් වශයෙන් ද විද්වත්හු හඳුනා ගනිති.[4] මහායාන මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදායේ කේන්ද්‍රීය ප්‍රාරම්භක ආචාර්යවරයෙකු වූ නාගාර්ජුන හිමියන් ආභිධම්මික සම්ප්‍රදායයන් හා අන්‍ය සමයවාදයන් විසින් ප්‍රකට කරන ලද විවිධ ධර්ම විග්‍රහයන්ට පිළිතුරු වශයෙන් මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදායේ කේන්ද්‍රීය ඉගැන්වීම වූ ශූන්‍යතාව ඉදිරිපත් කොට ඇත. බ්‍රාහ්මණයෙකුව ඉපිද බුදුදහම ඉගෙන ඒ අනුව ස්වකීය පාණ්ඩිත්‍යය හා අලෞකික කල්පනාවත් මත මෙම සිද්ධාන්තය ප්‍රචාරය කොට තිබේ.[5] යන හඳුනාගැනීම අනුව ද ශූන්‍යතාව නම් දාර්ශනික ප්‍රස්තුතය හුදෙක් සාමාන්‍ය වචනාර්ථය ඉක්ම වූ දාර්ශනික කල්පනාවක් බව පැහැදිලි වේ. තවද නාගාර්ජුන හිමියන් හුදෙක් ආගමික-දාර්ශනික මතවාද කෙරෙන් පමණක් ප්‍රාමාණික උගතෙකු නොවුණි. 'වෛද්‍යවරයෙක් හා රසායන ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ව ද ආචාර්ය වරයෙක් වශයෙන් හැඳින් වෙයි. අලෞකික කල්පනාවන් ද ගැඹුරු විද්වත් බව ද, දැඩිසේ තාන්ත්‍රික ඥානය පිළිබඳ තිබූ උගත්කම නිසා ද ඔහුගේ විපුල කීර්තිය දාර්ශනික ලෝකයේ සදා නොමැකී පවතියි.'[6] තවදුරටත් කේ.ආර් සුභ්‍රමනියම් මහතා පවසන්නේ 'රසදියේ විෂ නැසීම, එය බෂ්ම කිරීමාදිය පළමු කොට සොයාගත්තේ මේ ඉන්දීය රසශාස්ත්‍රඥයාය. එතුමාගේ ආශ්‍රමය රසායනාගාරයක්ව තිබුණේය...'[7] යනුවෙනි. ඒ අනුව පැවති දාර්ශනික මතවාදයන් අභිබවා සිය දාර්ශනික ප්‍රස්තුතය ඉදිරිපත් කිරීමට නාගාර්ජුන හිමියන්ට ලෞකික විෂය ධාරාවන් පිළිබඳව පැවැති අවබෝධය ද හේතුවන්නට ඇත.

මාධ්‍යමික ශූන්‍යතාව

මාධ්‍යමික දර්ශනය ශූන්‍යතාවාදය පදනම් කර ගනී. නාගර්ජුන හිමියන්ගේ අර්ථ දැක්වීම අනුව ශූන්‍යතාව ඉස්මතු

කරන්නේ අන්‍යමතවාද නිශේධනය කිරීමට හා ආභිධම්මිකයන් විසින් ගොඩනැගූ විවිධ අර්ථකථනයන්ට පිළිතුරු සැපයීම සඳහායි. එහෙත් එය මුල් බුදුදහමට අනුගත ඉදිරිපත් කිරීමක් මිස තමන්ගේ අදහස් දැක්වීමක් හෝ නව මතවාදයක් සමාජගත කිරීමේ ව්‍යායාමයක් නොවන බව ද උන්වහන්සේ වඩාත් අවධාරණය කරයි. කෙසේවෙතත් මාධ්‍යමික ශූන්‍යතාව 'යථාර්ථ ස්වරූපයෙහි වෙනස්කම් නිසාම ජටිල සිද්ධාන්තයක් ලෙස ද හඳුනාගනී.'[8] යන ඇතැමුන්ගේ පිළිගැනීම අනුව එලෙස යම් සංකීර්ණ තත්ත්වයක් ප්‍රකට කිරීමට හේතුව තත් සංකල්පය විසින් ප්‍රකට කෙරෙන දාර්ශනිකාර්ථය වටහාගැනීමේ දුර්වලතාව මිස ශූන්‍යතාව නම් වූ දාර්ශනික ප්‍රස්තුතයෙහි දුර්වලතාව නොවේ.

''යඃ ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදඃ - ශූන්‍යතාං තාං ප්‍රචක්ෂ්මහෙ
සා ප්‍රඥප්තිරුපාදාය ප්‍රතිපත් සෛව මධ්‍යමා''[9]

'යමක් ප්‍රතීත්‍යය සමුප්පාදය වේ ද අපි එයට ශූන්‍යතාව යැයි කියමු. එය ද හේතු-ප්‍රත්‍යය මත පදනම් වූ පිළිගැනීමකි. එය ම මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව වේ.' යන්නට අනුව නාගර්ජුන හිමියන් වඩාත් අවධාරණය කරන්නේ මුල් බුදුදහම ගරු කරන හේතුඵලවාදය මත පදනම් වූ ඉගැන්වීම ශූන්‍යතාව ලෙසින් ඉදිරිපත් කරන බවයි. එය ම මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව වන බව ද අවධාරණය කරයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පටිච්චසමුප්පාදය දේශනා කිරීමෙන් ශාස්වත හා උච්ඡේද යන අන්තවලට නොවැටී මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවෙන් යථාර්ථය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා මග පෙන්වන බව නිදාන සංයුක්තය හා කච්චායන ගොත්ත සූත්‍රාදියෙහි පැහැදිලි කරයි. එම නිසා නාගර්ජුන හිමියන් පවසන්නේ තමන් වහන්සේ ද ශූන්‍යතාව දේශනා කිරීම තුළින් පටිච්චසමුප්පාදය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධය හා සම්‍යක් දෘෂ්ටිය ඇති කරන බවයි.

මාධ්‍යමිකකාරිකාව ලිවීමේ දී නාගර්ජුන හිමියන් බුදුරජාණන් වහන්සේ හඳුන්වන්නේ සියලු දෘෂ්ටීන් දුරු කිරීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ සමස්කාර කරන බවයි.[10] සමස්ත

ග්‍රන්ථය පුරාවටම ශූන්‍යතාව යොදා ගැනෙන්නේ ද ඒ සඳහාම වේ.

නාගර්ජුන හිමියන් සියලු ධර්මයන්හි ශූන්‍යතාව හිස් බව අවබෝධ කර ගත යුතු බව අවධාරණය කරයි. එහෙත් එය ද දෘෂ්ටියක් ලෙස ගැනීමට නොවේ. මුල් බුදු දහමේ අලගද්දූපම සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ද 'ධම්මාපි පහාතබ්බා'' ධර්ම පවා දුරු කළ යුතුය. යනුවෙන් කරන දේශනාවට එය එකඟ වේ. ''ශූන්‍යතාව වූ කලී සියලු දෘෂ්ටීන්ගෙන් මිදීම යැයි මුනිවරුන් විසින් ප්‍රකාශ කර ඇත. එහෙත් යමෙකු හට ශූන්‍යතාව දෘෂ්ටියක් වේද ඔවුන් සුව කළ නොහැකි අය වේ.''[11] යනුවෙන් හෙතෙම පෙන්වා දෙන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දේශනාව ශූන්‍යතාව බවත් එය වැරදියට ග්‍රහණය කර ගැනීම අනතුරුදායක බවත් ය.

බලදේව උපාධ්‍යාය විසින් ''ශූන්‍යතාව ලෞකික විචාරයන්ගෙන් විග්‍රහ කළ නොහැකිය. ලෝකයේ සියලු දේ ඇත-නැත ආදී වශයෙන් සාකච්ඡා කරන්නේ එකිනෙකට සාපේක්ෂවයි. පරම වූ තත්ත්වය (නිවන) නිරපේක්ෂ සත්තාවකි. කිසියම් පරම දෙයක ස්වරූපය තීරණය කිරීමේ දී ඇත, නැත, ඇත-නැත හා ඇත්තේ ද නොවේ-නැත්තේ ද නොවේ යන අන්ත හතරේ උපකාරය ගත නොහැකිය. එනිසා ශූන්‍යතාව යනු පරම තත්ත්වය ප්‍රකාශ කරන අනිර්වචනීය තත්ත්වයක් සඳහා යොදා ගත්තකි. මෙම අධ්‍යාත්මික මධ්‍යම මාර්ගය මාධ්‍යමික නම් විය.''[12] යනුවෙන් ශූන්‍යතාව හඳුන්වයි.

නාගර්ජුන හිමියන්ගේ ශූන්‍යතාවාදය පෝෂණය කළ අය අතර චන්ද්‍රකීර්ති හිමියන් ප්‍රධාන වේ. හෙතෙම ශූන්‍යතාව හඳුන්වන්නේ ''යම් වස්තුවක් සදාකාලික නම් එය භාවරූප (පෙනෙන එකක්) වෙයි. යම් වස්තුවක් විද්‍යමාන නොවේ නම් අභාව රූප වේ. (හට නොගත්) යම් වස්තුවක් භාව ද අභාව ද නොවේ. ඒ නිසා ශූන්‍ය යැයි කියනු ලැබේ. භාව අභාව දෙකම අයත් නොවන මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවටම ශූන්‍යතා නම් නමක් වන බවයි.' තවදුරටත් පවසන්නේ, 'ශූන්‍ය යන වචනය පරමාර්ථය උදෙසා

යොදනු ලබයි. සත් හා අසත් (පැවැත්ම හා නොපැවැත්ම) යන දෙකෙහි මධ්‍ය බින්දුවෙන්ම තීරණය කළ හැකිය. එය ශූන්‍ය රූපය වන්නේ ය. එය බුද්ධි ගෝචර පරමාර්ථ සත්‍යය වේ.''[13] යනුවෙනි.

නාගර්ජුන හිමියන් අවධාරණය කරන්නේ ශූන්‍යතාව නම් වූ පරම සත්‍යය වචනය ට හෝ සිතට ගෝචර නොවන බවයි. එය තහවුරු කිරීම සඳහා ශූන්‍යතාවේ ලක්ෂණ කීපයක් කාරිකාවේ දී පෙන්වා දෙයි.

''අපරප්‍රත්‍යං ශාන්තං - ප්‍රපඤ්චෛරප්‍රපඤ්චිතම්
නිර්විකල්පමනානාර්ථ - මෙතත් තත්වස්‍ය ලක්ෂණම්''[14]

යන ශ්ලෝකය අනුව ශූන්‍යතාව, අපරප්‍රත්‍යය එනම්, ශූන්‍යතාව පිළිබඳ කෙනෙකු විසින් තව කෙනෙකුට උපදෙස් දිය නොහැකිය. තමා පිළිබඳ ශූන්‍යතාව තමා විසින්ම වටහාගත යුතුය. ශූන්‍යතාවේ ශාන්ත බව නම් ස්වභාව රහිත බවයි. (ඊටම වූ පැවැත්මක් නොමැත) අප්‍රපඤ්ච වූවකි. එහි ප්‍රපංච නම් ශබ්දයයි. එනම් ශූන්‍යතාවේ අර්ථය තවත් වචනයකින් ප්‍රකාශ කළ නොහැකි බවය. තවදුරටත් ''අශබ්ද හා අනක්ෂර'' තත්ත්වයක්ම වේ. නිර්විකල්ප යනු ද ලක්ෂණයකි. විකල්ප නැත. විකල්ප නම් යමක් වෙනුවෙන් ප්‍රතිචාර හෝ චලනයයි. ශූන්‍යතාව නම් පරමාර්ථ අවබෝධය මනස තුළ තවත් ක්‍රියාවලියක් ලෙස කිසිවිටකත් ප්‍රකාශ නොවේ. ආනනාර්ථ යන ලක්ෂණය අනුව ශූන්‍යතාව නානාප්‍රකාර අර්ථයන්ගෙන් යුක්ත නොවේ. යමක් හටගන්නේ නම් එය විවිධ අර්ථ සහිතයි. එහෙත් ශූන්‍යතාව හටගැනීමක් නැති අවබෝධයක් පමණක් නිසාම එය විවිධාර්ථවත් නොවේ.

පෙළ සාහිත්‍යාගත ශූන්‍යතාව

ඉහත සඳහන් කළ පරිදි බුදුදහමෙහි ප්‍රකට වූ සියලු නිකායයන් ධර්ම-විනය පිළිබඳ වූ විවිධ හේතු මත වෙන්විය. ඒ අතර ඇතැම් නිකාය මුල් බුදුදහමෙහි පැවති සංකල්ප විග්‍රහ කරන්නට යෑමේ දී තම මතවාද සනාථ කිරීමට උත්සුකව කරුණු ඉදිරිපත් කළේය. කාලයාගේ ඇවෑමෙන් ඒවා සම්ප්‍රදාය වශයෙන්

සංවර්ධනය වූ බවක් ද දක්නට ලැබේ. මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදායට ප්‍රබලව බලපෑ මාධ්‍යමික ඉගැන්වීම පිළිගත් ගුරුකුලය 'ශූන්‍යතාව' පිළිබඳ සංකල්පය ප්‍රමුඛ සිද්ධාන්තය කොට පැවතියේ ය. එය නාගාර්ජුන හිමියන් විසින් ඉදිරිපත් කරන්නේ ද මුල් දේශනා පාළියෙහි එන සංකල්පයක් ලෙසිනි. එයට නිදර්ශන ද උන්වහන්සේ ම ඉදිරිපත් කරයි.

සුඤ්ඤලෝක සූත්‍රයේ දී ආනන්ද හිමියන්ට පාළි දේශනාවේ ශූන්‍යතාව කවර අර්ථයකින් දේශනා කරන්නේ ද යන්න පැහැදිලි කරයි. ''රූපා සුඤ්ඤා අත්තේනවා අත්තනියෙනවා, චක්ඛු විඤ්ඤාණං සුඤ්ඤං අත්තෙනවා අත්තනියෙනවා, චක්ඛු සම්ඵස්සො සුඤ්ඤො අත්තෙනවා අත්තනියෙනවා.....''[15] 'පින්වත් ආනන්ද, ආත්මයෙනුත්, ආත්මයකට අයත් දෙයකිනුත් ශූන්‍යය වන්නේ කුමක් ද? පින්වත් ආනන්ද, ඇස ආත්මයෙනුත් ආත්මයකට අයත් දෙයිනුත් ශූන්‍යය යි. රූප ආත්මයෙනුත් ආත්මයකට අයත් දෙයිනුත් ශූන්‍යය යි. ඇසේ විඤ්ඤාණය ආත්මයෙනුත් ආත්මයකට අයත් දෙයිනුත් ශූන්‍යය යි. ඇසේ ස්පර්ශය ආත්මයෙනුත් ආත්මයකට අයත් දෙයිනුත් ශූන්‍යය යි. ඇසේ ස්පර්ශයෙන් උපදින්නා වූ සැප වේවා, දුක් වේවා, සැප දුක් රහිත (අදුක්ඛම-සුඛ) වේවා යම් විඳීම යැයි යමක් ඇද්ද එයත් ආත්මයෙනුත් ආත්මයකට අයත් දෙයිනුත් ශූන්‍යය යි.' මෙම පැහැදිළි කිරීම අනුව බුදුන් වහන්සේ අපගේ ඉන්ද්‍රිය ආයතන හා බාහිර වස්තු කෙරෙන් උපදින සියලු ස්පර්ශ වේදනාදිය හා ප්‍රපංච ආත්ම තත්ත්වයෙන් නොපවත්නා බවම අවධාරණය කරයි. තවදුරටත් ලෝකයේ අප මම හෝ මගේ යැයි ගන්නා අයතන හෝ එයට ගැටෙන දේවල් පිළිබඳ වූ යථා ස්වභාවයම නම් ආත්ම තත්ත්වයෙන් හෙවත් නිත්‍යත්වයෙන් තොර බව ම වේ. ඒ අනුව ථෙරවාදය තුළ ශූන්‍යතාව අනාත්මතාව කෙරෙන් යොදන ලද බව පැහැදිලිය.

ධම්මදින්න සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ ශූන්‍යතාව දක්වමින් දේශනා කරන ලද ධර්මයෙහි හික්මෙන ලෙසයි. එහෙයින් බුදුන් වහන්සේම තමන් වහන්සේගේ පරමාර්ථ දේශනය

ශූන්‍යතාව ඇසුරු කරන බව පෙන්වා දෙයි. ''යෙ තෙ සුත්තන්තා තථාගත භාසිතා ගම්භීරා ගම්භීරත්තා ලොකුත්තරා සුඤ්ඤතා පටිසංයුත්තා තෙ කාලෙන කාලං උපසම්පජ්ජ විහරිස්සාමාති.''[16] තොප විසින් මෙසේ හික්මිය යුතු: තථාගතයන් වහන්සේ විසින් වදාරණ ලද ගැඹුරු වූ, ගැඹුරු අරුත් ඇති ලොවුතුරු වූ සත් ශූන්‍යතාවන් දක්වන්නා වූ යම් ඒ සූත්‍රාන්තයෝ වෙත් නම් කලින් කල ඔවුන් පිළිලැබ වෙසෙන්නෙමු"යි මෙසේ තොප විසින් හික්මිය යුතු යි. යනුවෙන් ධම්මදින්නට දේශනා කළහ. ආත්ම කියා හෝ ආත්මයට අයිති දෙයක් කියා මේ යැයි සාර වශයෙන් ගතහැකි කිසිවක් නැතැයි පෙන්වා දී ඇත. එහි දී ආත්ම වශයෙන් ඇතැයි යන යමක් නොවන බවම ශූන්‍යතාව ලෙස පෙන්වා දී තිබේ.

සුඤ්ඤත සමාධි සූත්‍රයෙහි තුන් ආකාර සමාධියක් ගැන කියැවේ. සුඤ්ඤත සමාධි, අනිමිත්ත සමාධි හා අප්පනිහිත සමාධි[17] වශයෙන් අසංකතගාමී මග පෙන්වා දෙයි. මෙහි දැක්වෙන ශූන්‍යතාව ද ලෝකෝත්තර වශයෙන් සමාධි ඉන්ද්‍රියාගේ දියුණුව පෙන්වා දෙයි. අනිමිත්ත, සුඤ්ඤත, අප්පණිහිත චේතෝ විමුත්ති පිළිබඳ චේදල්ල සූත්‍රයේ දී කොට්ඨිත මහරහතන් වහන්සේට සැරියුත් මහරහතන් වහන්සේ "රාගය නිමිත්තක්, ද්වේශය නිමිත්තක්, මෝහය නිමිත්තක්. රාගය, ද්වේශය හා මෝහය නැතිබවින් අනිමිත්තයි. අනිමිත්ත චේතෝ විමුක්තිය. රාගය අසුඤ්ඤකර දෙයක්, ද්වේශය අසුඤ්ඤකර දෙයක්, මෝහය අසුඤ්ඤකර දෙයක්. රාගය, ද්වේශය හා මෝහය නැතිකමින් සුඤ්ඤයි. රාගය ප්‍රනිධියි, ප්‍රාර්ථනා ඇතිකරන ධර්මයක්, ද්වේශය හා මෝහය එසේමයි. රාග, ද්වේශ හා මෝහ නැතිකමින් අප්පනිධි. මේ අයුරින් ස්පර්ශ ආයතන හයේ සුඤ්ඤතාවය පිළිබඳ වූ දේශනාව බුද්ධ දේශනාවෙන් හඳුනාගත හැකිය.

මෝඝරාජ සූත්‍රය ශූන්‍යතාව පැහැදිලි කරන ප්‍රකට අවස්ථාවකි. එය

> ''සුඤ්ඤතො ලොකො අවෙක්ඛස්සු - මොඝරාජ සදාසතො
> අත්තානු දිට්ඨිං ඌහච්ච - එවං මච්චුතරෝ සියා.''[18]

පින්වත් මෝඝරාජ, සැමකල්හිම සිහියෙන් යුතුව, ආත්ම දෘෂ්ටිය දුරු කොට ලෝකය ශූන්‍යය ලෙස දකින්න. මේ අයුරින් මාරයා ඉක්මවා යන්නේ යැයි බුදුන් වදාළහ. මාර පරාජය නම් වූ යථාවබෝධය යනු ශූන්‍යතාවෙන් දැකීම ම බව එයින් කියැවේ. නිවන යනු මාරයා ඉක්මවීමයි. එයම මාරයාගේ පරාජය වේ. එසේ කිරීමට ඇති මග විදර්ශනා ඥාණාවබෝධය යි. එය ම ශූන්‍යතාවයෙන් දැකීම නම් වන බව මනාව පැහැදිලිය.

"යෙසං සන්නිචයො නත්ථි - යෙ පරිඤ්ඤාත භොජනා
සුඤ්ඤතො අනිමිත්තො ච - විමොක්ඛො යස්ස ගොචරො
ආකාසෙව සකුන්තානං - ගතිතෙසං දුරන්නයා"[19]

යම් කෙනෙකුගේ ආහාර වස්ත්‍රාදිය රැස්කිරීමක් නැද්ද, ආහාරයාගේ තත්ත්වය පිරිසිඳ දනීද, රාගාදියෙන් ශූන්‍යය වූයේ ද, රාගාදි නිමිති නැති බැවින් ද නිවන අරමුණු වේද ඔවුනගේ ගමන් මග නොදත හැකිය, ධම්මපදයේ රහතන් වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික ස්වභාවයේ දී කෙලෙස් ශූන්‍යතාව වන බව පෙන්වා දී ඇත. තවදුරටත් සුඤ්ඤත හා අනිමිත්ත විමෝක්ෂයෙන් අප්පණිහිත විමෝක්ෂය නම් වූ නිවන වේ. අටුවා විග්‍රහය අනුව "නිබ්බානං රාගදොසමොහානං අභාවෙන සුඤ්ඤතො...." නිවන නම් රාග ද්වේශ හා මෝහ අකුසල මූලයන්ගේ අභාවය යි. එම යඝාවබෝධයට පත්වූ තැනැත්තා නම් ශූන්‍යතාවට පත්වූ රහතන් වහන්සේම වේ.

මහාසුඤ්ඤත සූත්‍රය ශූන්‍යතාව පිළිබඳ මුල්බුදුසමයේ අදහස ප්‍රකට කරන සූත්‍රයකි. "සො අජ්ඣත්තං සුඤ්ඤතං මනසිකරොති. තස්ස අජ්ඣත්තං සුඤ්ඤතං මනසිකරොතො අජ්ඣත්තං සුඤ්ඤතාය චිත්තං පක්ඛන්දති, පසීදති, සන්තිට්ඨති, විමුච්චති. එවං සන්තමෙතං ආනන්ද, භික්ඛු එවං පජානාතිඃ අජ්ඣත්තං සුඤ්ඤතං ඛො මෙ මනසිකරොතො, අජ්ඣත්තං සුඤ්ඤතාය චිත්තං පක්ඛන්දති පසීදති සන්තිට්ඨති විමුච්චතීති."[20] හෙතෙම ආධ්‍යාත්මයෙහි ශූන්‍යතාව මෙනෙහි කරයි. ආධ්‍යාත්මයෙහි ශූන්‍යතාව මෙනෙහි කරන ඔහුගේ සිත ආධ්‍යාත්මයෙහි ශූන්‍යතාව පිණිස බැසගනී. පහදී. මොනවට පිහිටයි. මිදේ, ආනන්දය, ඒ මහණ

මෙසේ ඇති තෙල සිත මෙසේ නුවණින් දනී: ආධ්‍යාත්මයෙහි ශූන්‍යතාව මෙනෙහි කරන මාගේ සිත අධ්‍යාත්මයෙහි ශූන්‍යතාව පිණිස බැසගනී. යනාදි වශයෙන් ශූන්‍යතාව පරමාර්ථාවබෝධය හා සබැඳිව විග්‍රහ කරයි. ධම්මපද බ්‍රාහ්මණ වර්ගයේ දී ''යස්ස පාරං අපාරං වා පාරා පාරං න විජ්ජති විතද්දරං විසංයුත්තං තමහං බ්‍රෑමි බ්‍රාහ්මණං'' යමෙකුට ආධ්‍යාත්මික හා බාහිර අරමුණු එනම් ඇස කණ ආදීය හා ඒවාට ගොදුරු වන රූපාදිය නොපෙනෙයි නම් හෙතෙම බැඳීම් නැති සිතේ තැවීම් නැති කෙනෙකි. හෙයින් හෙතෙම බ්‍රාහ්මණ නම් වේ යැයි දක්වන මෙම විග්‍රහය අනුව ආධ්‍යාමික හා බාහිර යන සියලු දේ කෙරෙන් පවත්නා ක්ලේෂයන් හා සම්බන්ධ ශූන්‍යතාව හා එයට පදනම් වන විදර්ශනා ඥාණය ප්‍රකට කරන බව පැහැදිලිය.

චූලසුඤ්ඤත සූත්‍රය ශූන්‍යතා සංකල්පය කෙරෙන් පුළුල් විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරයි. ''අතීතමද්ධානං සමණා වා බ්‍රාහ්මණා වා පරිසුද්ධං පරමානුත්තරං සුඤ්ඤතං උපමසම්පජ්ජ විහරිංසු..... පරිසුද්ධං පරමානුත්තරං සුඤ්ඤතං උපසම්පජ්ජ විහරිස්සාමාති. එවං හි වො ආනන්ද, සික්ඛිතබ්බන්ති.''[21] අතීත කාලයෙහි යම් මැ ශ්‍රමණ කෙනෙක් හෝ බ්‍රාහ්මණ කෙනෙක් හෝ නිරුපක්ලේෂ පරමානුත්තර ශූන්‍යඵලසමාපත්තියට පැමිණ විසූහු ද, ඒ හැම මහණ බමුණෝ පරිශුද්ධ පරමානුත්තර මේ ශූන්‍යතාවට ම පැමිණ විසූහු. .... එහෙයින් පරිශුද්ධ පරමානුත්තර ශූන්‍යතාව උපයාගෙන වසම්හ, යි ආනන්ද, මෙසේ තොප හික්මෙන්නේ ය. යනුවෙන් බාහිර පරිසරයේ භෞතික දේවල් පිළිබඳ වූ ඇති නැති බව අනුව හෝ සාපේක්ෂතාව අනුව ශූන්‍යය බව යනු හිස් හෝ නැති බවයි. එහෙත් පරිශුද්ධ වූ පරමානුත්තර ශූන්‍යතාව නම් මහණ බමුණන් විසින් යථාර්ථවත්ව අවබෝධ කරගත් සත්‍යය වේ. නාගාර්ජුනයන් ද තමන්ගේ ශූන්‍යතා සිද්ධාන්තය ඉදිරිපත් කරන්නේ මෙම පාළි දේශනාවෙහි එන චූල සුඤ්ඤත හා මහා සුඤ්ඤත සූත්‍රාන්තයන්හි ප්‍රකට කෙරෙනාර්ථයෙන්ම බව පවසයි. එහෙයින් මහායාන මාධ්‍යමක ශූන්‍යතාව කෙරෙන් ප්‍රකට කරන අර්ථය පිළිබඳ පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකිය. සාමාන්‍ය ව්‍යවහාර අර්ථය වූ 'හිස් බව' එයින් කියැවේ.

ශූන්‍යතාව පිළිබඳ බුදුන් වහන්සේ ඇගයීමෙන් දේශනා කළ අවස්ථාවක් පිණ්ඩපාත පාරිශුද්ධ සූත්‍රයෙහි වේ. දිනක් බදුරජාණන් වහන්සේ දකින්නට පැමිණි සැරියුත් හිමියන්ගේ මුහුණේ ප්‍රසන්න බව දුටු බුදුන් වහන්සේ මුහුණ ඉතා ප්‍රසන්න යි. පැහැදිලි යි. එයට හේතුව කුමක් දැයි ඇසූහ. එවිට 'සුඤ්ඤතා විහාරේන ඛො අහං භන්තෙ, එතරහි බහුලං විහරාමිති.[22] 'බුදුරජාණන් වහන්ස, මම සුඤ්ඤත විහරණයෙන් වාසය කළා.' යැයි පිළිවදන් දුන්හ. එවිට එය අනුමත කරමින් එම සුඤ්ඤත විහරණයට 'මහා පුරිස විහරණය' කියා මා කියනවා යැයි වදාළහ. 'සාධු සාධු සාරිපුත්ත, මහාපුරිස විහාරේන කිර ත්වං සාරිපුත්ත, එතරහි බහුලං විහරසි.....'[23] යනුවෙන් එය පැහැදිළි වේ. මහා පුරුෂයින් විසින් වඩන ලද විහරණය කරන ස්වභාවය වනාහි ශූන්‍යතාව ම වේ. එය ම විමුක්ති සුඛ සංඛ්‍යාත තත්ත්වය වෙයි.

තවද ගිරිමානන්ද සූත්‍රය ආදියෙහි යොගාවචරයා භාවනාවට යා යුතු ස්ථාන අතර සුඤ්ඤාගාර වේ. එනම් මනුෂ්‍ය ගහණයෙන් තොර හෙවත් හිස් ස්ථාන වේ. ''ඉධානන්ද භික්ඛු අරඤ්ඤාගාරගතොවා රුක්ඛමූලගතොවා සුඤ්ඤාගාරගතොවා..''[24] මෙහි දැක්වෙන අර්ථය සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරය මත පදනම් වූවකි. සොහොන් පිටියක් වැනි මිනිස් වාසයෙන් තොර ස්ථානයක් මෙයින් අදහස් කෙරේ. එහි හේතුඵලවාදී න්‍යායට යටත් වූ අනාත්මවාදී අර්ථයක් පිළිබඳ නොකියැවේ.

සාරාංශය

ඉහත ථෙරවාද පාළි මූලාශ්‍රයෙහි දැක්වෙන ශූන්‍යතාව පිළිබඳ යෙදීම අර්ථ කිහිපයකින් යෙදෙන බව පෙනේ. එනම්, සියලු ධර්මයන්හි අනාත්මතාව හෙවත් ආත්ම සාර නොවන බව ප්‍රකාශ කිරීම එක ප්‍රබල අර්ථයක් වූ බව ධම්මදින්න, මෝඝරාජ හා සුඤ්ඤත සූත්‍රාදියෙන් පැහැදිලිවේ. ධම්මපද යෙදීම අනුව කෙලෙස්වලින් හිස් වීම හෙවත් දුරු වූ අවස්ථාව අර්ථගන්වයි. ගිරිමානන්ද සූත්‍ර යෙදීම අනුව සරල සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ එන නැත යන අර්ථය හෝ හිස්බව කියැවේ. එය එසේ තිබිය දී

ඇතැම් තැනෙක 'ශූන්‍යතා' සංකල්පය හුදු මහායාන ඉගැන්වීමක් ලෙස දකින්නට උත්සහ කරනු පෙනේ. එයට හේතුව මෙම යෙදීමෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙන අර්ථය මතුපිට ස්වභාවයෙන් හෝ ආභිධම්මිකාදී ඇතැම් අර්ථ කථන සම්ප්‍රදායන්ට අනුව දැකීම විය හැකිය. විශේෂයෙන්ම නාගාර්ජුන හිමියන් පුද්ගලනෛරාත්මතාව හා ධර්මනෛරාත්මතාව ප්‍රකට කරමින් සර්ව ධර්ම ශූන්‍යතාව ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් මාධ්‍යමික ශූන්‍යතා සංකල්පය නාගාර්ජුන හිමියන්ගේ පුද්ගලික අදහසක් නොවේ. හේතුඵලවාදයට යටත් ධර්මයන්හි ස්වභාවය වූ සියලු ධර්මයන්හි අනාත්ම බව ප්‍රකාශ කිරීමේ අර්ථයෙන් ඉදිරිපත් කරන බව පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය ධර්ම හා දර්ශන අධ්‍යයනය, හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි (පරි), ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2015, 54 පිටුව.

2 බලදේව උපාධ්‍යායගේ බෞද්ධ දර්ශනය, හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි (පරි), ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2015, 83 පිටුව.

3 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය ධර්ම හා දර්ශන අධ්‍යයනය, 55 පිටුව.

4 තිලකරත්න අසංග, මාධ්‍යමික ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය, පෙරවදන (ඩී. ජේ. කලුපහන), බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2008.

5 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය දර්ශනය, (පරි) හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1999, 189 පිටුව.

6 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය ධර්ම හා දර්ශන අධ්‍යයනය, 250 පිටුව.

7 Subramaniyam, K. R., Buddhist Remains in Andhra and History of Andhra 225-610 A.D. 1932.

8 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය ධර්ම හා දර්ශන අධ්‍යයනය, (පරි) හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2015, 59 පිටුව.

9 මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව, 24, 18.

10 මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව, 27, 30.

11 මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව, 13, 08.

12 බලදේව උපාධ්‍යායගේ භාරතීය ධර්ම හා දර්ශන අධ්‍යයනය, 250 පිටුව.

13 -එම-

14 මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව, 18, 09.

15 සං. නි. IV, සුඤ්ඤලොක සූත්‍රය, 121 පිට.

16 සං. නි. V-2., ධම්මදින්න සූත්‍රය, 244 පිට.

17 සං. නි. IV, සුඤ්ඤත සමාධි සූත්‍රය, 636 පිට.

18 ඛු. නි., සුත්තනිපාතය, මෝඝරාජ සූත්‍රය, 344 පිට.

19 ධම්මපදය, අරහන්ත වග්ගය, 92 ගාථාව.

20 ම. නි. III, මහාසුඤ්ඤත සූත්‍රය, 274 පිට.

21 ම. නි. III, මහාසුඤ්ඤත සූත්‍රය, 274 පිට.

22 ම. නි. 3, පිණ්ඩපාතපාරිසුද්ධි සූත්‍රය, 608 පිට.

23 එම

24 අං. නි. දසක නිපාතය, ගිරිමානන්ද සූත්‍රය, 196 පිට.

මනසේ ස්තර පිළිබඳ මහායානික බෞද්ධ විග්‍රහය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි

ප්‍රවේශය

බුද්ධකාලීන භාරතීය සමාජය සත්‍යය කුමක්දැ'යි කුසලය කුමක්දැ'යි විමර්ශනය කරමින් දාර්ශනික අරගලයක යෙදුණු ආකාරය බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය ආදි සූත්‍ර දේශනා අනාවරණය කරයි. සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම, පුනරුප්පත්තිය, සසර පැවැත්ම ආදිය ආත්ම සංකල්පය පදනම් කර ගනිමින් විග්‍රහ කරන ලදී. එහෙත් බුදුදහම ආත්ම වශයෙන් ගත හැකි කිසිවක් නොපවතින බව දේශනා කරයි. සියල්ල අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම බව බෞද්ධ ඉගැන්වීම යි.

ආත්ම සංකල්පය මූලික කොටගනිමින් භාරතීය දර්ශනවාදීන් ඉදිරිපත් කළ බොහෝ ඉගැන්වීම් බුදුන් වහන්සේ මනස, විඤ්ඤාණය පදනම් කරගනිමින් දේශනා කළහ. සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම, මෙලොව, පරලොව, සසර පැවැත්ම, පුනර්භවය, මරණය, ප්‍රතිසන්ධිය, කර්මය ආදිය ඒ සඳහා උදාහරණ කිහිපයකි. මේ සියලු ඉගැන්වීම් සඳහා බුදුදහම විඤ්ඤාණ සංකල්පය උපයෝගී කොට ගනියි. විඤ්ඤාණය පිළිබඳ දේශනා නොකළ ඉගැන්වීමක් බුදුදහම තුළ සොයාගැනීමට නොහැකි තරම් ය. එහෙත් විඤ්ඤාණය ආත්ම වශයෙන් නො ගැනෙයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ ජීවමාන සමයෙහි ම දාර්ශනික කරුණු සම්බන්ධයෙන් ඇතැම් ගැටලු මතු වූ බව ශාසන ඉතිහාසයෙන් අනාවරණය වේ. සාති භික්ෂුව විඤ්ඤාණයෙහි පැවැත්ම පිළිගැනීම ඊට කදිම උදාහරණයක් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. බුදුන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් පසු දාර්ශනික කරුණු පිළිබඳ පමණක් නොව ධර්ම, විනය යන දෙ අංශය සම්බන්ධයෙන් ද බොහෝ ගැටලු මතු විය. එහි අනියම් ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් බුදුන් වහන්සේගෙන් ආරම්භ වූ භික්ෂු ශාසනය නිකාය වශයෙන් කොටස් 18 කට බෙදී ගියේ ය. ඒ ඒ සම්ප්‍රදායයන් සිය ඉගැන්වීම් වෙන් වෙන් වශයෙන් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

1. යෝගාචාර විඥානවාදී සම්ප්‍රදාය

මාධ්‍යමිකයෝ සියල්ල ශූන්‍ය බවත් ලොව සියල්ලෙහි පැවැත්ම සාපේක්ෂ ව සිදු වන බවත් ප්‍රකාශ කරමින් ශූන්‍යතාවාදය, සාපේක්ෂතාවාදය ඉදිරිපත් කළහ. සියල්ල 'ඇත' යනුවෙන් සර්වාස්තිවාදීන් ප්‍රකාශ කළ අතර පුද්ගලවාදීන්ගේ මතය වූයේ පුද්ගලයකු පමණක් නිත්‍ය වශයෙන් පවතින බව යි. යෝගාචාර විඥානවාදීහු විඥානයෙහි නිත්‍ය පැවැත්ම පිළිගනිමින් විඥානවාදයක් ඉදිරිපත් කළහ. ඒ අනුව විඥානයක පැවැත්ම පිළිගත් සම්ප්‍රදායවාදීහු, විඥානවාදීහු වූහ.

මහායාන සම්ප්‍රදායට අයත් වඩාත් දාර්ශනික ගුරුකුලයක් වශයෙන් යෝගාචාර විඥානවාදී ගුරුකුලය සැලකේ. මෛත්‍රෙයනාථ හිමියන් විසින් ක්‍රි.ව 3 වන සියවසෙහි ආරම්භ කරන ලදැයි පිළිගැනේ. වසුබන්ධු, අසංග යන දෙසොහොයුරන් විසින් ක්‍රි.ව 4 වන සියවසේ දී එය තවදුරටත් දියුණු කරන ලදි.[1] විඥානවාදය සර්වාස්තිවාද සහ සෞත්‍රාන්තික දාර්ශනික මතයන්ට ප්‍රතිචාරයක් ලෙස වර්ධනය වුවත් එහි මූලික හරය බෞද්ධ සූත්‍ර ධර්ම පදනම් කොටගෙන ඇති බවත් ක්‍රි.ව තෙවන සියවසට අයත් යැයි සැලකෙන සමාධිනිර්මොචන සූත්‍ර, මහායාන අභිධර්ම සූත්‍ර හා ලංකාවතාර සූත්‍ර ආදි මහායාන සූත්‍ර සාහිත්‍යයට අයත් කෘතිවල විසිරී පැවති අදහස් දියුණු කරමින් විඥානවාදය වෙන ම සම්ප්‍රදායක්

වශයෙන් ස්ථාපනය කිරීමට මුල දී ම උත්සාහ කොට ඇත්තේ අසංගපාදයන් විසින් බව දැක්වේ.[2] එතැන් පටන් විවිධ යතිවරුන් විසින් මෙම සම්ප්‍රදාය මෙන් ම එහි එන දාර්ශනික සිද්ධාන්ත ද දියුණු කරන ලදී.

මෙම සම්ප්‍රදායෙහි ප්‍රායෝගික අංශය යෝගාචාර යනුවෙන් ද දාර්ශනික අංශය විඥානවාදය වශයෙන් ද හඳුන්වා තිබේ.[3] විඥානයෙහි පැවැත්ම ඔවුන්ගේ ප්‍රධානතම සිද්ධාන්තය විය. ඔවුහු විඥානය පමණක් පිළිගත්හ. "චිත්‍රමාත්‍රං භො ජිනපුත්‍රා, යදුත ත්‍රෛයිධාතුකංමිති"[4] කාම ධාතු, රූප ධාතු සහ අරූප ධාතු යන ත්‍රෛධාතු යනුවෙන් සඳහන් වන ලොව සියල්ල විඥප්තිමාත්‍රයක් පමණක් බව ඔවුන්ගේ ඉගැන්වීම යි. සියල්ල චිත්ත නිර්මිතයක් පමණි. "සූත්‍රාත් චිත්තං මනො විඥානං විඥප්තිශේවත පර්යායා" යනුවෙන් චිත්ත, මන, විඥාන සහ විඥප්ති පර්යායවාචී ශබ්ද බව අනාවරණය වෙයි.[5] ඒ අනුව ඔවුහු විඥානවාදීහු වශයෙන් හැඳින්වෙති. විඥානය පිළිබඳ ගැඹුරින් විශ්ලේෂණය කිරීමට විඥානවාදීහු ක්‍රියා කළහ. විඥානය කොටස් වශයෙන් බෙදා වර්ගීකරණය කිරීම ද ඔවුන්ගෙන් ආරම්භ වේ. ඔවුහු සිය ඉගැන්වීම් ග්‍රන්ථ කිහිපයක් මඟින් ඉදිරිපත් කළහ. විඥප්තිමාත්‍රතා, විංශතිකා සහ ත්‍රිංශතිකාව, යෝගාචාර භූමි ශාස්ත්‍රය, ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ.[6] විඥානය පිළිබඳ වෙනත් කිසිදු දාර්ශනික සම්ප්‍රදායක් ඉදිරිපත් නොකළ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කිරීමට විඥානවාදීහු සමත් වූහ.

2. විඥප්තිමාත්‍රතා ත්‍රිංශතිකාවෙහි විඥාන පරිණාමය

යෝගාචාර විඥානවාදී ගුරුකුලය දාර්ශනික චින්තාවන් ගෙන් පෝෂණය කළ අයෙකු වශයෙන් වසුබන්ධු ආචාර්යවරයාට හිමිවන්නේ ප්‍රමුඛස්ථානයකි. විඥාන පරිණාමය පිළිබඳ පෘථුල විවරණයක් ඔහු විසින් රචිත විඥප්තිමාත්‍රතා ත්‍රිංශතිකාවෙහි අන්තර්ගත වේ.

පෙළ බුදුදහමෙහි දැඩි සේ ප්‍රතික්ෂේප කරන ආත්මවාදී දෘෂ්ටිය ඉතා සියුම් ආකාරයකින් විඥානවාදීන්ගේ ආලය විඥාන

සංකල්පය මඟින් දිස් වෙතැ'යි සිතීමට තුඩු දෙන අවස්ථා ද ඇතැම් මහායාන සූත්‍රවල දක්නට ලැබේ.[7] විඥානවාදීහු විඥානය ආත්ම වශයෙන් ගනිති. විඥානය පමණක් පවතින බව ඔවුන්ගේ ඉගැන්වීම යි. ඊට හේතු සාධක මෙහි දී ඉදිරිපත් කොට තිබේ. විඥාන පරිණාමය හේතුවෙන් භවගාමී සත්වයාට ආත්ම උපචාරයත් ධර්ම උපචාරයත් උපදින බව එම ග්‍රන්ථයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

"ආත්ම ධර්මමොපචාරො හි ද්විවිධො යඃ ප්‍රවර්තතෙ
විඥාන පරිණාමෙසෞ පරිණාමඃ ස ච ත්‍රිධා"[8]

ආත්මයක් ඇතැ'යි කියා හෝ ඉන්ද්‍රිය ධාතු, ස්කන්ධ ආදි වශයෙන් පංචස්කන්ධයක් ඇතැ'යි කියා හෝ සලකන්නේ විඥාන පරිණාමය නිසා බව මින් කියැවේ. එසේ ම එකී විඥාන පරිණාමය තෙවැදෑරුම් බව ද මෙහිදී පිළිගෙන තිබේ. එම තෙවැදෑරුම් විඥානය කුමක්දැ'යි පැහැදිලි කරමින් එහි ක්‍රියාකාරී ගුණය පිළිබඳව ද මෙසේ විග්‍රහ කොට තිබේ.

"විපාකො මනනාඛයශ්ච විඥප්තිර්විෂයස්‍ය ච
තත්‍රාලයාඛ්‍යාං විඥානං විපාකං සර්ව බීජකං"[9]

ඉන්ද්‍රිය විෂය වස්තූන් පිළිබඳ දැනීම ඇති කරවන ෂඩ් ඉන්ද්‍රිය විඥාන පද්ධතිය හෙවත් ප්‍රවෘත්ති විඥානය ද මනෝවිඥානය ද කර්මබීජ, ක්ලේශබීජ, හා ස්මෘතිබීජ තැන්පත් ව ඇති ආලය විඥානය යැ'යි විඥානත්‍රයක් පවතින බව අනාවරණය කොට තිබේ.

3. අටවැදෑරුම් විඥානය

විඥානවාදීන් විඥානය තෙ ආකාර වශයෙන් පවතින බව දක්වමින් එය තෙ ආකාර වන්නේ කෙසේදැ'යි පැහැදිලි කොට තිබේ. ඒ අනුව විඥානවාදීන් පළමු වරට විඥානය ආකාර අටකින් ඉදිරිපත් කරමින් එය නැවත කොටස් තුනකට බෙදා දක්වා ඇත. චක්ඛු ආදි විඤ්ඤාණ හය ප්‍රවෘත්ති විඥානය වශයෙන් හඳුන්වා තිබේ. ඉන්ද්‍රිය ආශ්‍රයෙන් යම් විඥානයක් උපදී ද එය ඉන්ද්‍රිය විඥානය වශයෙන් හැඳින්වෙන බව සඳහන් වේ. ඇස ආදි

පසිඳුරන්ට අනුව ඉන්ද්‍රිය විඥානය පස් වැදෑරුම් වේ.[10] මනෝ විඥානය ද ඉන්ද්‍රිය විඥානයකි. ඒ අනුව ඉන්ද්‍රිය විඥානය ආකාර හයකින් දැක්වේ. මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය වශයෙන් එහි අටවැදෑරුම් විඥානය මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

1. චක්ඛු විඥානය
2. සෝත විඥානය
3. ඝාණ විඥානය
4. ජිව්හා විඥානය
5. කාය විඥානය
6. මනෝ විඥානය
7. ක්ලිෂ්ට මනෝ විඥානය
8. ආලය විඥානය

මෙම අටවැදෑරුම් විඥානය ප්‍රධාන කොටස් තුනක් යටතේ දක්වා තිබේ. එනම් ප්‍රවෘත්ති විඥානය, මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය වශයෙනි. විඥානවාදීහු චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය, මන යන ඉන්ද්‍රිය හය ප්‍රවෘත්ති විඥානය වශයෙන් හඳුන්වති. මනන විඥානය සත්වන විඥානය යි. එහි පැවැත්මට ප්‍රවෘත්ති විඥානය හේතු වේ. ඉන්ද්‍රිය විඥානයෙන් ලබාගන්නා අරමුණුවලින් යැපෙන විඥානය මනන විඥානය යි. සියලු අරමුණු හඳුනාගන්නේ හෙවත් සංජානනය සිදු කරන්නේ හත්වැනි මනන විඥානය මඟිනි. එමඟින් සිදුකෙරෙන්නේ සියලු අරමුණු හඳුනා ගෙන විමසා මැන බලා හැඟීමක් ලෙසින් උපදවාලීම යි.[11]මනන විඥානය මඟින් හඳුනාගනු ලැබූ සියලු මනෝභාවයන්, හැඟීම් අටවැනි ආලය විඥානයෙහි ස්මෘතිබීජ, ක්ලේශබීජ සහ කර්මබීජ වශයෙන් තැන්පත් ව පවතින බව විඥානවාදීන්ගේ ඉගැන්වීම යි.

මේ අනුව ආලය විඥානයෙහි මතක සහ කෙලෙස් නොසිඳී අවිච්ඡින්න ව පවතී. ආත්මීය වශයෙන් ද භෞතික වශයෙන් ද සියල්ලෙහි ම කෝෂස්ථානය හෙවත් මනෝමය ගබඩාව ආලය විඥානය වශයෙන් හැඳින්වේ.[12] එහෙයින් කෙලෙස් පරිනිර්වාණය

තෙක් මෙම ස්මෘතිබීජ, කර්මබීජ පවතින බව මෙමඟින් දක්වා තිබේ. මෙම ස්මෘතිබීජ මෙන් ම කර්මබීජ ද දැකගැනීමට, දැනගැනීමට, මතකයට නංවා ගැනීමට නොහැකිය. එහෙත් ක්‍රියාකාරී ගුණයෙන් යුක්ත ව එම මනෝභාවයන් ආලය විඥානයෙහි පවත්නා බව විඥානවාදීන්ගේ ආකල්පය යි. භවයෙන් භවයට එම මනෝභාව සැරිසරයි.

4. යෝගාචාර විඥානවාදීන්ගේ විඥානත්‍රය

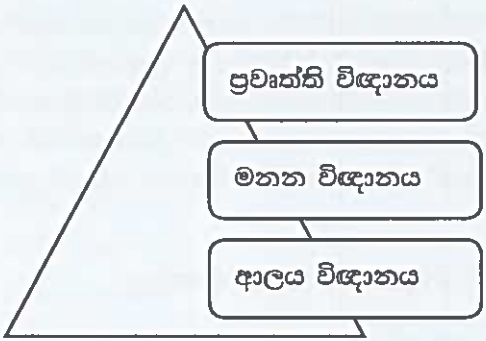
විඥානයෙහි හටගැනීම, පැවැත්ම සහ නිරෝධය පිළිබඳ ව යෝගාචාර විඥානවාදීන් කරුණු විග්‍රහ කොට තිබේ. මෙසේ හටගන්නා විඥානයෙහි පරිණාමය ආකාර තුනකින් දැක්වේ.

1. ප්‍රවෘත්ති විඥානය - චක්ඛු ආදි ඉන්ද්‍රිය හය
2. මනන විඥානය - (මන්‍යති), හඟින, අනුමාන කරන ස්වභාවය
3. ආලය විඥානය - විපාක විඥානය හෙවත් ප්‍රකෘති සිත

මෙහි විපාක විඥානය උප්පත්තිකාරක විපාක විඥානය, ප්‍රතිසන්ධි විඥානය, කර්ම භවය, සක්ලේශී උපාදාන විඥානය වශයෙන් ද හැඳින්වේ. විඥානවාදීහු එය සර්ව බීජක විපාක විඥානය වශයෙන් හඳුන්වති.

"විපාකො මනනාඛයඃ විඥප්තිර්විෂයස්‍ය ච
තත්‍ර ආලයාඛ්‍යාං විඥානං විපාකං සර්ව බීජකං"[13]

මෙහි විඥානත්‍රය පිළිබඳ ව ම පැහැදිලි කොට තිබේ. ඉන්ද්‍රිය විෂය වස්තූන් පිළිබඳ දැනීම 'විඥප්තිර්විෂයස්‍ය' යනුවෙන් ප්‍රකාශිතය. එමඟින් දක්වා ඇත්තේ චක්ඛු විඥාන ආදි විඥාන හය පිළිබඳවයි. එය ප්‍රවෘත්ති විඥානය වශයෙන් දැක්වේ. 'මනනාඛය' යනු හත්වන මනන විඥානය යි. මෙහි ආලය විඥානය සර්ව බීජක විපාක විඥානය වශයෙන් දක්වා තිබේ. එනම් කර්මබීජ, ක්ලේශබීජ සහ ස්මෘතිබීජ තැන්පත් ව ඇති කෝෂය ආලය විඥානය වශයෙන් හඳුන්වා තිබේ. විඥානවාදීන්ගේ තෙආකාර විඥානය මෙසේ දැක්විය හැකි ය.



මේ අනුව විඥානවාදීන් මනසෙහි වර්තමාන අවස්ථාව ප්‍රවෘත්ති විඥාන වශයෙන් ද අතරමැදි අවස්ථාව මනන විඥානය වශයෙන් ද කර්මබීජ, ක්ලේශ බීජ තැන්පත් ව ඇති ස්ථානය ආලය විඥානය වශයෙන් ද හඳුන්වා ඇති බව පැහැදිලි වේ.

5. ප්‍රවෘත්ති විඥානය සහ මනන විඥානය

චක්ෂු ආදි ඉන්ද්‍රියයන් හය ආශ්‍රයෙන් අරමුණු ගැනීමෙන් ප්‍රවෘත්ති විඥානය පවතී. ෂඩ් ඉන්ද්‍රිය විඥාන පද්ධතිය හේතුවෙන් මනෝවිඥානය පවතී. මනෝවිඥානයෙහි ක්‍රියාකාරිත්වය ද ඒ අනුව සිදු වේ. එම විඥානයන්ගෙන් තොර ව මනෝවිඥානයෙහි පැවැත්මක් හෝ ක්‍රියාකාරිත්වයක් නොමැත. එහෙයින් මනෝවිඥානයෙහි පැවැත්ම ද නැවැත්ම ද ප්‍රවෘත්ති විඥානය මත රඳා පවතින බව උපමාවකින් විඥානවාදීහු ප්‍රකාශ කරති. සාගරයේ ජල තරංග සුළඟ නිසා ඉහළට නැඟෙමින් බැසෙමින් යම් සේ පවතී ද මනෝවිඥානය ද ඉන්ද්‍රිය විඥානයන්ගේ විෂය ගෝචර වස්තු නමැති සුළඟින් මෙහෙයවන ලදුව ඇති වෙමින් නැති වෙමින් පවතින බව විඥානවාදීහු මෙසේ පවසති.

"උද්ධිතරංගා ඉව මහාමති ස්වචිත්ත දෘශ්‍ය විෂය පවනෙරිතඃ මනෝවිඥානං ප්‍රවර්තතෙ නිවර්තතෙ ච"[14]

එසේ ම මනෝවිඥානයෙහි මෙහෙයවීමකින් තොර ව ප්‍රවෘත්ති විඥානය සහ ආලය විඥානය යන සප්ත විඥානයන්ගේ

ක්‍රියාත්මක වීමක් සිදු නොවන බව ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

"අතස් තෙ මහාමතෙ මනොවිඥානෙන ව්‍යවෘත්තෙන සප්තානාං විඥානානාං ව්‍යවෘත්තිර් භවති."[15]

මනෝවිඥානය සම්බන්ධයෙන් මෙයට අතිරේක වශයෙන් වැදගත් වන තවත් ප්‍රධාන කරුණක් ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි සඳහන් කොට තිබේ. එනම් මනෝවිඥානය සත්ත්වයා තුළ ආත්ම ස්නේහය, ආත්මාලය, මමය, මාගේය යන අස්මිමානය, අහංකාරය උපදවන බැවිනි. මනෝවිඥානය විසින් සත්ත්වයාගේ දෘෂ්ටි, මෝහ, මාන, ස්නේහ යන ආත්මීය හැඟීම් උපදවන බවත් මනෝවිඥානයෙන් තොර ව එය ඉපදවිය නොහැකි බව ද සූත්‍රයෙහි සඳහන් ව තිබෙන්නේ මෙසේ ය.

"මනඃ සහිතං ආත්ම ආත්මීය ග්‍රාහ්‍ය ග්‍රාහ්‍යාභිනිවේශං අනන්‍යාකාරෙණ අනුප්‍රවර්තතෙ"[16]

විඥාන පරිණාමී ක්‍රියාවලියෙහි සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් මනෝවිඥානය විසින් ඉටු කරන බැවින් එහි මූලිකයා වශයෙන් ක්‍රියාකිරීමේ හැකියාවක් මනෝවිඥානය සතු බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ. එහෙත් ඒ සියල්ල ආලය විඥානය ආශ්‍රයෙන් සිදු වන බව දැක්වේ. තෘෂ්ණා, මාන, දෘෂ්ටි, උපාදාන ආදි ක්ලේශ මූලයන්ගෙන් බැඳී සිටින්නේ මේ ආලය විඥානය හේතුවෙන් බව දැක්වේ.[17]

6. ආලය විඥානය

යෝගාචාර විඥානවාදීන්ගේ විඥානය පිළිබඳ ඉගැන්වීමෙහි වඩාත් සුවිශේෂී ඉගැන්වීමක් වශයෙන් ආලය විඥානය සැලකිය හැකි ය. ආලය විඥානයෙහි කර්මබීජ පවතින බව ඔවුන්ගේ ආකල්පය යි. සත්ත්වයාගේ භව සංසරණය සඳහා මෙම ආලය විඥානය හේතු වේ. ආලය විඥානයෙහි පවත්නා කර්මබීජයන්ට අනුව සත්ත්වයාගේ භවයෙහි පැවැත්ම සිදු වේ. විවිධ භවයන්හි උපත ලබමින් නැවත නැවතත් මැරෙමින් උපදිමින් විවිධ දුක්

හා සැප විපාක අනුභව කරමින් සසර සැරිසරන්නේ ආලය විඥානයෙහි පවත්නා කර්මබීජ හේතුවෙනි. මෙකී ආලය විඥානය කෙලෙස් පරිනිර්වාණය තෙක් අඛණ්ඩව, අවිච්ඡින්න ව පවතින බව යෝගාචාරීන්ගේ මතය යි. මනෝවිඥානය සහිත ව ආලය විඥානය ආත්ම ආත්මීය ග්‍රහණයෙන් යුක්තව අනන්‍යාකාරයෙන් පවතින බව ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

"මනඃ සහිතං ආත්ම ආත්මීය ග්‍රාහාභිවෙශං ඉදං ආලයං අනන්‍යාකාරෙණ අනුප්‍රවර්තතෙ."[18]

මෙම ආලය විඥාන ඇසුරු කොටගෙන මනන විඥානය පවතින බවත් එය මනනාත්මක යැයි ද තවදුරටත් මෙසේ දක්වා තිබේ.

"තද් ආශ්‍රිත්‍ය ප්‍රවර්තතෙ තද් ආලම්බනං මනො නාම විඥානං මනනාත්මකං."[19]

මේ අනුව යෝගාචාර විඥානවාදීන් සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම සහ විඥානයෙහි පැවැත්ම අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ ව පවතින බව සනාථ කිරීමට ක්‍රියා කොට තිබේ. විඥානයෙන් තොරව පැවැත්මක් සත්ත්වයාට නොමැති බවත් විඥානයෙහි පැවැත්ම ම සත්ත්වයාගේ සසර පැවැත්ම බවත් මේ අනුව පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

7. ප්‍රවෘත්ති විඥානය, මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය

මෙම විඥානත්‍රය ම එක් ව පවතින අතර ක්‍රියාකාරී ගුණයෙන් පමණක් වෙනස් වේ. එකිනෙකාගේ පැවැත්ම වෙනුවෙන් ද ක්‍රියාකාරී බව වෙනුවෙන් ද එක් ව පවතී. හුදෙකලා ව පැවැත්මක් හෝ ක්‍රියාකාරී බවට පත් වීමක් සිදු විය නොහැකි ය. මහායාන සූත්‍ර සාහිත්‍යයෙහි එන ලංකාවතාර සූත්‍රය යෝගාචාර විඥානවාදය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේදී ප්‍රධාන මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ගත හැකි ය. එම සූත්‍රයෙහි විඥානයෙහි පැවැත්ම, එහි ස්වභාවය, එහි ප්‍රභේද, විඥානයෙහි ක්‍රියාකාරී බව යනාදි කරුණු වඩාත් සවිස්තර ව සාකච්ඡා කොට තිබේ.

ප්‍රවෘත්ති විඥානය, මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය එකිනෙකට අනන්‍ය ව පවතී. ප්‍රවෘත්ති විඥානය ප්‍රත්‍යය වීමෙන් මනන විඥානය ද මනන විඥානය ප්‍රත්‍යය වීමෙන් ආලය විඥානය ද පවතින බව විඥානවාදීන්ගේ ඉගැන්වීමයි.[20] චක්ෂු ආදි ෂඩ් ඉන්ද්‍රිය විඥානයන්ගෙන් තොරව හත්වන මනන විඥානයෙහි පැවැත්මක් නොමැති බව විඥානවාදීන් විසින් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"අතස් තෙන මහාමතෙ මනොවිඥානෙන ව්‍යවෘත්තෙන
සප්තානං විඥානානං ව්‍යවෘත්තිර් භවති."[21]

මෙය බුදුන් වහන්සේ විසින් මහාමති බෝධිසත්ත්වයන් වෙත ප්‍රකාශ කරන ලද්දකි. එහිදී හත්වන මනන විඥානයෙහි පැවැත්ම හේතුවෙන් ෂඩින්ද්‍රිය විඥාන ද ආලය විඥානය ද පවතින බව දේශනා කොට තිබේ. ඒ බව මෙසේ සූත්‍රයෙහි දැක්වේ.

"තරංගානි උද්ධෙර් යද්වන් පවනප්‍රත්‍යය ඊරිතාඃ
නෘත්‍යමානාඃ ප්‍රවර්තන්තේ ව්‍යුච්ඡේදශ් ච න විද්‍යතෙ
ආලයොඝස් තථා නිත්‍යං විෂයපවනෙරිතඃ
චිත්‍රෙස්තරංග විඥානෛර් නෘත්‍යමානඃ ප්‍රවර්තතේ"[22]

යම් සේ සුළඟින් මෙහෙයවනු ලබන රළ පෙළ නිසා මුහුද නිරතුරුව ම සසල වෙමින් පවතී ද එපරිද්දෙන් මෙහෙයවනු ලැබෙන ඉන්ද්‍රිය විඥානයන්ගේ විසිතුරු බව නමැති සුළඟින් ආලය විඥානය ද සාගරය මෙන් සසල ව පවතී යනු එහි අර්ථය යි. මේ අනුව ෂඩ් ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් අරමුණු සහිත විඥානයන්ගේ පැවැත්ම ද ඒ හේතුවෙන් ආලය විඥානය ක්‍රියාත්මක වන බව ද පැහැදිලි වේ. ඒ බව තවදුරටත් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"උද්ධිස් තරංග භාවෙන නෘත්‍යමානො විභාව්‍යතෙ
ආලයස්‍ය තථා වෘත්තිඃ තස්මාද් බුද්ධ්‍යා න ගම්‍යතෙ"[23]

සාගරය තරංග නිසා නටමින් පවතින බව ගම්‍ය වන්නේ යම් සේ ද එසේ ම ආලය විඥානයේ පැවැත්ම මනන විඥානය ඇතුළු ෂඩින්ද්‍රිය විඥානය නිසා පවතී යැයි බුද්ධියට ගම්‍ය නො

වන්නේදැ'යි මෙහිදී ප්‍රශ්න කොට තිබේ. එසේ ම චක්ඛු ආදි විඥාන හයත් මනන විඥානයත් යන සප්ත විඥානය ම ආලය විඥානය සමග සංයුක්ත ව පවතින බව විඥානවාදීහු මෙසේ දක්වති.

"න ච අන්‍යෙන ච න අනන්‍යෙන තරංගා හි උද්ධෙර්මතාඃ
විඥානානි තථා සප්ත චිත්තේන සහ සංයුතාඃ"[24]

සාගරයේ රළ සාගරයෙන් අන්‍ය වූවක් ද නො වේ. අන්‍ය නොවූවක් ද නො වේ. එපරිද්දෙන් සප්ත විඥානයන් ද සිත හෙවත් ආලය විඥානය සමග සංයුක්ත ව පවතී යනු එහි අර්ථය යි. මෙමඟින් පෙන්වාදෙන්නේ ප්‍රවෘත්ති විඥානය, මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය යන විඥානත්‍රය ම එකිනෙකට සම්බන්ධ වෙමින් ක්‍රියාත්මක ව පවත්නා බව යි. එම විඥානත්‍රය ම සාගරය හා රළ මෙන් එක් ව පවතින බව ද මෙමඟින් සනාථ වේ.

"උද්ධෙශ් ච තරංගානාං යථා නාස්ති විශේෂණම්
විඥානානාං තථා චිත්තෛඃ පරිණාමො න ලභ්‍යතෙ"[25]

සාගරයත් රළ පෙළත් අතර විශේෂත්වයක් දක්නට නො ලැබේ. සාගරය නිසා රළත් රළ නිසා සාගරයත් පවතී. ඒ අනුව සාගරයේ පැවැත්මට රළ පෙළ අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ ය. සාපේක්ෂක ය.

ක්‍රියාකාරී ගුණයෙහි විශේෂතා පවතින හෙයින් එකිනෙකට වෙන් වූ අනන්‍යතා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන හෙයින් අනන්‍ය නොවූවක් බව ද කියැවේ. එහෙයින් එකිනෙකට සම්බන්ධ ව ක්‍රියාත්මක වන ආවේණික ක්‍රියාකාරී ගුණ ප්‍රකට කරන එක් ව පවතින ආයතනයක් වශයෙන් මෙම විඥානත්‍රය හැඳින්විය හැකි ය.

ප්‍රවෘත්ති විඥානය සහ මනෝවිඥානය බාහිර ලෝකයේ අරමුණු ආලම්බනයෙන් පවතී. එසේ ම මනෝවිඥානය ප්‍රවෘත්ති විඥානයෙන් ලැබෙන අරමුණු මඟින් ආලය විඥානය පෝෂණය කරන බව විඥානවාදීන් මෙසේ දක්වා තිබේ.

"තද් හේතු ආලම්බනත්වාත් මහාමතෙ සප්තානං විඥානානාං ප්‍රවෘත්තිර් මනෝවිඥානං පුනර් මහාමතෙ විෂය පරිච්ඡේද අභිනිවෙශෙන ප්‍රවර්තමානං වාසනාභිර් ආලය විඥානං ප්‍රපුෂ්ණාති"[26]

මේ අනුව විඥානත්‍රයෙහි ප්‍රමුඛ කාර්යභාරයක් මනෝවිඥානය මඟින් සිදු කරන බව දැකගත හැකි ය. ඉන්ද්‍රිය විඥාන මඟින් ලබාගන්නා බාහිර අරමුණු මත මනෝවිඥානය පවතින අතර එම අරමුණු ආලය විඥානය වෙත යොමු කරනු ලබන්නේ ද මනෝවිඥානය මඟිනි. එහෙයින් මනෝවිඥානය, ප්‍රවෘත්ති විඥානය සහ ආලය විඥානය අතර අතරමැදියා වශයෙන් ක්‍රියා කරයි. මනෝවිඥානයෙන් තොර ව ආලය විඥානයෙහි පැවැත්මක් නොමැති බව ද මේ අනුව පැහැදිලි වේ. ආලය විඥානයෙන් තොර ව සත්ත්වයාගේ භව පැවැත්මක් නොමැත. ආලය විඥානය කර්මබීජ ආදි සියලු බීජ තැන්පත් ව ඇති ස්ථානය වන හෙයින් එහි පැවැත්ම මනෝවිඥානය මත පවතී. මනෝවිඥානය ප්‍රවෘත්ති විඥානය මත පවතී. එහෙයින් ප්‍රවෘත්ති විඥානයෙන් තොර ව මනෝවිඥානය හෝ මනෝවිඥානයෙන් තොර ව ආලය විඥානය හෝ නො පවතී. සත්ත්වයාගේ සසර පැවැත්ම ද නැවැත්ම ද සිදු වන බව මේ අනුව සනාථ වේ.

8. විඥානයෙහි පරිණාමය

යෝගාචාර විඥානවාදීන්ගේ විඥානයෙහි පරිණාමය පිළිබඳ නිර්දේශය ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි මෙසේ ඉදිරිපත් කොට තිබේ. එනම් විඥානයෙහි හටගැනීම (උත්පාද), පැවැත්ම (ස්ථිති) සහ නැවැත්ම (නිරෝධ) දෙ ආකාරයකින් සිදු වේ. එම දෙ ආකාරය ප්‍රබන්ධ සහ ලක්ෂණ වශයෙන් එහි මෙසේ දක්වා තිබේ.

"ද්විවිධො මහාමතෙ විඥානානං උත්පාදස්ථිති නිරොධො භවති. න ච තාර්කිකා අවබුධ්‍යන්තෙ ද්විවිධ උත්පාදො විඥානානං යදුත ප්‍රබන්ධොත්පාදො ලක්ෂණොත්පාදශ් ද්විවිධා ස්ථිතිඃ විඥානානං යදුත ප්‍රබන්ධස්ථිතිර් ලක්ෂණ

ස්ථිතිශ් ච ද්විවිධො නිරොධො විඥානානං යදූත ප්‍රබන්ධ නිරොධො ලක්ෂණ නිරොධශ් ච."[27]

එහි ප්‍රබන්ධ යන්න තවදුරටත් විවරණය කරමින් ප්‍රබන්ධයන්ගේ උත්පාදය, හටගැනීම දෙ ආකාරයකින් සිදු වන බව ද දැක්වේ. එනම් ආශ්‍රයෙන් හා ආලම්බනයෙන් වශයෙනි. මෙහි ආශ්‍රයෙන් යනු අනාදිමත් අතීත භවයන්හි රැස් කළ අකුසල මූලයන්ගේ ප්‍රපංච (සිත අලවන, සිත රඳවන ස්වභාවය), දුෂ්ට බව (කිලිටි බව), විඥානයේ උත්පාදය හෙවත් හටගැන්මට ආශ්‍රය වීම වශයෙන් දක්වා තිබේ. මෙහි අකුසල කර්ම පමණක් නොව කුසල කර්ම පිළිබඳ ව ද දක්වා තිබේ. එය 'වාසනා වාසිතං' යනුවෙන් දැක්වේ. එහි අර්ථය අතීත භවයන්හි රැස් කළ කුසල කර්මයන්හි වාසනා ගුණය යන්න යි. ප්‍රබන්ධයන්ගේ හටගැනීම අනාදිමත් අතීත භවයන්හි රැස් කළ කුසල හා අකුසල කර්ම හේතු කොටගෙන සිදු වන බව දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"තත්‍ර ප්‍රබන්ධඃ පුනර් මහාමතෙ යද් ආශ්‍රයෙන යද් ආලම්බනෙන ප්‍රවර්තතෙ. තත්‍ර ආශ්‍රයං නාම කිං? යදූත අනාදිකාලෙ ප්‍රපංච දෞෂ්ටිල්‍ය වාසනා වාසිතං. තත්‍ර ආලම්බනං නාම කිං? යදූත ස්වචිත්ත දෘශ්‍ය විඥාන විෂයෙ විකල්පස්‍ය මනොවිඥානස්‍ය ප්‍රවෘත්තිඃ තද්යථා මහාමතෙ ස්වර්ණාත් භූෂණං තං න වාන්‍යං නානන්‍යං?"[28]

ප්‍රබන්ධයන්ගේ හටගැනීම ආශ්‍රයෙන් පමණක් නොව ආලම්බනයෙන් ද සිදු වන බව ඉහත උද්ධෘතයෙහි ම දක්වා තිබේ. මෙහි ආලම්බන වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ එල්බගැනීම යන්න යි. තමා විසින් වර්තමානයෙහි දකිනු ලබන ඉන්ද්‍රිය විෂය ගෝචර වස්තූන්හි හෙවත් අරමුණු විෂයෙහි මනෝවිඥානය විකල්ප වශයෙන් රැඳෙමින් හා ඒවායින් මිදෙමින් පවත්නා බව ආලම්බන වශයෙන් අර්ථ දක්වා තිබේ. එහිදී ආලය විඥානය මනෝවිඥානයෙහි එල්බගෙන එම අරමුණුවලට සාපේක්ෂ ව ඇති වෙමින් නැති වෙමින් පවතින ස්වභාවය ආලම්බන යන්නෙහි ක්‍රියාකාරී ගුණය වශයෙන් දක්වා තිබේ. ප්‍රබන්ධයන්ගේ හටගැනීම

ආශ්‍රයෙන් හා ආලම්බනයෙන් අනන්‍ය ව සිදු වන ආකාරය උපමාවකින් ද පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. එය රනින් ආභරණයක් සකස් කිරීමට උපමා කොට තිබේ. රනින් ආභරණයක් සකස් කිරීමේදී පළමුව පැවති රන් දෙවනුව ආභරණයක් බවට පත් වේ. ඒ දෙක අන්‍ය වූවක් ද නොවේ අනන්‍ය වූවක් ද නොවේ. මේ අනුව ආශ්‍රයෙන් හා ආලම්බනයෙන් ෂඩින්ද්‍රිය පෙළ ද හත්වන මනනය ද අටවැදෑරුම් විඥාන ධාරාව හටගැනීමෙහිදී ද පැවත්මෙහිදී ද නිරෝධයේදී ද ඔවුනොවුන්ට අන්‍ය වූයේ ද නොවේ, අනන්‍ය වූයේ ද නො වේ යැයි විඥානවාදීහු ප්‍රකාශ කරති.

මේ අනුව යෝගාචාර විඥානවාදීන් විසින් හඳුන්වාදෙනු ලබන අටවැදෑරුම් විඥාන පද්ධතිය ම එකිනෙකට අනන්‍ය ව පවතින බව සනාථ වේ. එහෙත් ක්‍රියාකාරී බවට පත්වීමේදී අන්‍ය වූ ලක්ෂණ ප්‍රදර්ශනය කරන බවක් ද පෙනී යයි. එහෙයින් ප්‍රවෘත්ති විඥානයෙන් තොර ව මනන විඥානය ද මනන විඥානයෙන් තොර ව ආලය විඥානය ද ක්‍රියාකාරී බවට පත්විය නොහැකි ය. විඥාන පද්ධතිය ම එකිනෙකට බද්ධ වී පවතී. හුදෙකලා පැවැත්මක් නොමැත. එහෙත් ඊට ආවේණික චර්යා ද පවතී. එකී චර්යා ප්‍රදර්ශනය වීම ද හුදෙකලා ව සිදු නොවන අතර එක්ව ක්‍රියාත්මක වීම සිදු වේ.

විඥානයන්ගේ අන්‍යෝන්‍ය පැවැත්ම මෙසේ ද දක්වා තිබේ. සිත ස්වකීය ගෝචර මනෝවිඥානය මත දකින බව විඥානවාදීන්ගේ ආකල්පය යි. එය අගනා උපමාවකින් දක්වා තිබේ. මහ සයුර මත රළ පෙළ දක්නා ලැබේ ද, කැඩපතෙහි ඡායාව දක්නා ලැබේ ද, සිහිනෙහි රූ සටහන් දක්නා ලැබේ ද, ඒ ආකාරයට ම සිත මනෝවිඥානය මත දකින බව සඳහන් කොට ඇත්තේ මෙසේ ය.

"උද්ධෙර් යථා තරංගාහි දර්පණෙ සුපිනෙ තථා
දෘශ්‍යතෙ යුගපත්කාලේ තථා චිත්තං ස්වගොචරෙ"[29]

මෙහි 'චිත්ත' යන්නෙන් ආලය විඥානය ප්‍රකාශ වන අතර 'ස්වගෝචරෙ' යන්නෙන් මනන විඥානය දක්වා තිබේ.

ඒ අනුව ආලය විඥානය මනන විඥානය මඟින් දැකගත හැකි බව මෙයින් පෙන්වා දී තිබේ. මේ අනුව විඥාන පද්ධතිය ම අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් එකිනෙකට ප්‍රතිබද්ධ ව ක්‍රියාත්මක වන බව විඥානවාදීන්ගේ ආකල්පය යි.

මෙම විඥානත්‍රයෙහි පැවැත්ම කෙසේ සිදු වන්නේ ද යන්න පිළිබඳ ව ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි ද සාකච්ඡා කොට තිබෙන්නේ මෙසේ ය.

"චිත්තෙන චීයතෙ කර්ම මනසා ච විචීයතෙ
විඥානෙන විජානාති දෘශ්‍ය කල්පෙති පංචභිඃ"[30]

පංචේන්ද්‍රියයන් බාහිර ලෝකයේ ආස්වාදනීය අරමුණු සමග ගැටීමෙන් කර්ම ක්ලේශ රැස් කිරීමත්, හයවන මනින්ද්‍රිය විසින් එකී කර්ම ක්ලේශ මනසෙහි ගොඩගැසීමත්, හත්වන මනන විඥානය මඟින් ඒවා වෙන් වෙන් වශයෙන් හඟිනු ලැබීමත්, එකී ව්‍යාපාරය තුළ ආලය විඥානයට ඒවා දර්ශනය වන බවත් මෙයින් පෙන්වා දී තිබේ.

9. චිත්ත, මනස් සහ විඥාන

යෝගාචාර විඥානවාදීහු ද මෙම විඥානත්‍රය චිත්ත, මනස් හා විඥාන වශයෙන් හඳුන්වති. එය ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

"චිත්තං මනශ් ච විඥානං ලක්ෂණාර්ථං ප්‍රකල්ප්‍යතේ
අභින්න ලක්ෂණා හ්‍යෂ්ටෞ න ලක්ෂ්‍යා න ච ලක්ෂණම්"[31]

මෙහිදී ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ චිත්ත, මනස්, විඥාන යන තුන සුවිශේෂ ලක්ෂණ හා අරුත් ප්‍රකට නොකරන බව යි. මෙහි 'චිත්ත' යන්නෙන් ආලය විඥානය ද, 'මනස්' යන්නෙන් අනුමාන සහිත විකල්ප සහිත මනන විඥානය ද, 'විඥාන' යන්නෙන් ෂඩින්ද්‍රිය විඥාන පද්ධතිය හෙවත් ප්‍රවෘත්ති විඥානය ද දක්වති. මේ අනුව විඥානත්‍රය එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලක්ෂණ ප්‍රකට නොකරන බවත් ලක්ෂ්‍ය-ලක්ෂණ වශයෙන් භේදයක් නොමැති බවත් පෙන්වාදී

තිබේ. මෙහි චිත්ත හෙවත් සිත වශයෙන් ව්‍යවහාර කෙරෙන්නේ ආලය විඥානය යි. සත්ත්වයා මෙලොව මව්කුසක ලබන ප්‍රතිසන්ධි විඥානයේ පටන් මරණය දක්වා ම රැගෙන එන ප්‍රකෘති සිත මෙම ආලය විඥානය වශයෙන් හැඳින්විය හැකි බව දක්වා තිබේ.[22]

නිගමනය

මහායානික යෝගාචාර විඥානවාදීන් විසින් මේ ආකාරයට විඥානය පමණක් නොව ඊට අදාළ සෙසු ඉගැන්වීම් පිළිබඳ ව ද නව අර්ථකථන ලබාදුන් බව මහායාන මූලාශ්‍රය මඟින් අනාවරණය කරගත හැකි ය. බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත ඉගැන්වීම් සාම්ප්‍රායික ක්‍රමවේදයෙන් බැහැර ව තර්කානුකූල ව විවරණය කිරීමෙහි අනියම් ඵලය මහායානික ඉගැන්වීම් වශයෙන් සැලකිය හැකි ය. එම ඉගැන්වීම් වඩාත් දාර්ශනික ව තර්කානුකූල ව ඉදිරිපත් කොට තිබේ. එනිසා ම එම ඉගැන්වීම්හි නව ආකාරයක අර්ථ නිරූපණ විද්‍යමාන වේ. විඥානය පිළිබඳ මහායානික ඉගැන්වීමේ ද එකී ලක්ෂණ ප්‍රදර්ශනය වේ. ආදි බෞද්ධ ඉගැන්වීම් නව ආකාරයකට විග්‍රහ කිරීමක් විඥානවාදයෙන් අනාවරණය වේ.

ඉහත සඳහන් සියලු කරුණු අනුව මහායානික යෝගාචාර විඥානවාදීන් විසින් පළමු වරට විඥානය පිළිබඳ ඉගැන්වීම ඉතා ගැඹුරින් විභාග කොට ඇති බව පැහැදිලි වේ. කෙසේ වෙතත් විඥානය පිළිබඳ මෙතරම් ගැඹුරින් විශ්ලේෂණය කළ කිසිදු ඉගැන්වීමක් නොමැත. එහෙයින් විඥානය පිළිබඳ විශ්ලේෂණයෙහි ප්‍රභවය යෝගාචාර විඥානවාදීන්ට හිමි වේ. ඔවුහු විඥානය පළමු වරට තෙ ආකාරයකින් දැක්වූහ. ප්‍රවෘත්ති විඥානය, මනන විඥානය සහ ආලය විඥානය වශයෙනි. විඥානයෙහි තෙ ආකාර පැවැත්මක් පිළිබඳ මෙතෙක් පෙර අපර දෙදිග ම කිසිදු දාර්ශනිකයෙකු කරුණු ඉදිරිපත් නොකළ අතර එබඳු සංකල්පයක් පළමු වරට ඉදිරිපත් කිරීම විඥානවාදීන් විසින් සිදු කර ඇති බව මේ අනුව නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි.xx.
2. අභයවංස, කපිල, බෞද්ධ විඥානවාදය ප්‍රස්තාවනාව, පි. viii.
3. ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිටගෙදර, විඥප්තිමාත්‍රතාසිද්ධිවාදය, ගුණසේන, පි. 35.
4. පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ, බෞද්ධ විඥානවාදය, පි. 1.
5. -එම.
6. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි. 1.
7. වීරතුංග, එස්, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය ප්‍රස්තාවනාව, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10, පි.xi.
8. ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිටගෙදර, සංස්., විඥප්තිමාත්‍රතා ත්‍රිංශතිකාව, කාරිකාව 1, පි. 159.
9. ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිටගෙදර, සංස්., විඥප්තිමාත්‍රතා ත්‍රිංශතිකාව, කාරිකාව 2, පි. 159.
10. මහින්ද සංඝරක්ඛිත හිමි, විඥානවාදය, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10, පි. 13.
11. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි.xxiii.
12. -එම, පි.xxiv.
13. ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිටගෙදර, සංස්., විඥප්තිමාත්‍රතා ත්‍රිංශතිකාව, කාරිකාව 2, පි.159.
14. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
15. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
16. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, එම, පරි. 02.
17. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි.xxv.
18. -එම, පරි. 02.
19. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
20. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි.18.
21. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
22. -එම, පරි. 02, ශ්ලෝකය 100.

23. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02, ශ්ලෝකය 112.
24. -එම, පරි. 02, ශ්ලෝකය 102.
25. -එම, පරි. 02, ශ්ලෝකය 105.
26. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
27. -එම, පරි. 02.
28. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02.
29. ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි. 02, ශ්ලෝකය 113.
30. -එම, පරි. 03, ශ්ලෝකය 106.
31. -එම, පරි. 02, ශ්ලෝකය 104.
32. විජේසිංහ, එස්.ඒ.ජී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, පි.19.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථාවලිය

1. ඤාණසිංහ හිමි; හේන්පිටගෙදර. (1999), යෝගාචාර භූමි ශාස්ත්‍රය, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.
2. ඤාණසීහ හිමි, හේන්පිටගෙදර, 1964, විඥප්තිමාත්‍රතාසිද්ධිවාදය, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.
3. පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ, (2003), බෞද්ධ විඥානවාදය, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ.
4. පඤ්ඤානන්ද හිමි, පරවාහැර සහ ධම්මපාල හිමි, වේහැල්ලලේ, 1955, බටහිර දර්ශන, මංගල මුද්‍රණාලය, දෙමටගොඩ, කොළඹ.
5. මහින්ද සංඝරක්ඛිත හිමි; කොල්ලුපිටියේ. (2009), බෞද්ධ දාර්ශනිකයෝ - විඥානවාදය, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ.
6. මංචනායක; අතුල. (2004), භව අතර සැරිසරන විඥානය, ඒ. ජේ. ප්‍රින්ටස්, නො. 44, දුම්රියපළ පාර, දෙහිවල.
7. රත්තගොඩ; ලසන්ත. (2003), සමයාන්තර ධර්ම සහ ථෙරවාදි - මහායාන මූලධර්ම, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, බෞද්ධ විද්‍යාල මාවත, වරකපොළ.
8. වික්‍රමසිංහ; මාර්ටින්. (1974), පරිණාමවාදය හා බෞද්ධ විඥාන වාදය, තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 137, දුටුගැමුණු වීදිය, දෙහිවල.

9. විජේසිංහ; එස්. ඒ. පී. (2000), යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 675, කුලරත්න මාවත, කොළඹ 10.

10. විජේසිංහ, එස්.ඒ.පී, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10.

11. වීරතුංග, එස්, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය ගොඩගේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10,

12. සාසනරතන හිමි; මොරටුවේ. (1952), ලක්දිව මහායාන අදහස්, නන්ද යන්ත්‍රාලය, පානදුර.

තර්කය හා සත්‍යය සම්බන්ධයෙන් ථේරවාද අර්ථකථනය පිළිබඳ කෙටි සමාලෝචනයක්

සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය පැපිලියවල නාරද හිමි

හැඳින්වීම

බුද්ධිවාදී චින්තකයන් තර්කනය හුදෙක් ප්‍රාමාණික ඥාන මාර්ගයක් ලෙස සලකන ලද්දේ නමුත් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තර්කය පිළිබඳ ව දරනුයේ ඊට වෙනස් ම ආකල්පයකි. ඇරිස්ටෝටලියානු ද්විකෝටික තර්ක ක්‍රමය මඟින් පූර්ණ සත්‍යය ගම්‍ය නොවනවා සේ ම බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමය තුළ යමක් සිදු විය හැකි සියලු ම භව්‍යතාවන් චතුෂ්කෝටිය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් වන බවක් දැකිය හැකි වෙයි. සත්‍යතා ඇගයුම් පිළිබඳ ඇරිස්ටෝටලියනු තාර්කිකයන් නිශ්චිතත්වයකට පැමිණෙන්නේ නමුදු බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තර්කනය ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් සැලකීම පිළිබඳ දක්වනුයේ සත්‍යතා ඇගයුම් නිශ්චිත කිරීමට ප්‍රාමාණික ඥාන මාර්ගයක් ලෙස නොවේ. ථේරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ ප්‍රකට වන චතුෂ්කෝටිය ද්විකෝටික ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමයට වඩා ඉදිරියෙන් පවතින නමුදු තර්කය සම්බන්ධයෙන් ථේරවාද සම්ප්‍රදාය දක්වන සත්‍යාසත්‍යතා ආකල්පය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විවරණයක් මෙම ලිපියෙන් සාකච්ඡා කෙරේ.

තර්කය හා සත්‍යය

ප්‍රකාශනයක් "සත්‍ය" හෝ "අසත්‍ය" ලෙස හඳුනාගැනීමේ ලක්ෂණ තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි හැඳින්වෙන්නේ "සත්‍යතා ඇගයුම්"

ලෙසිනි. සියලු ප්‍රකාශන සත්‍ය නැතහොත් අසත්‍ය යන මූලික පිළිගැනීම මත ගොඩනඟන ලද තර්ක ශාස්ත්‍ර පද්ධතිය ද්විකෝටික තර්ක ශාස්ත්‍රය *(Dilemma)* හෙවත් ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමය ලෙස හැඳින්වෙයි. මෙම තර්ක ක්‍රමයෙහි විකල්ප වශයෙන් පැවතිය හැක්කේ සත්‍යාසත්‍ය භව්‍යතා දෙක කි.

I. මේ තැනැත්තා සතුටින් සිටියි. *(P)*

II. මේ තැනැත්තා සතුටින් නො සිටියි. *(not P)*

මෙම දෙ ඇගයුම් තර්ක පද්ධතියේ දී ඉදින් පළමු භව්‍යතාව සත්‍ය වේ, නම් දෙවැනි භව්‍යතාව නිසැකයෙන් ම අසත්‍ය වෙයි. ඉදින් දෙවැනි භව්‍යතාව සත්‍ය වේ, නම් පළමු භව්‍යතාව නිසැකයෙන් ම අසත්‍ය වෙයි. මෙහි දී පවතින ගැටලුව නම් යම් පුද්ගලයෙක් තරමක් සතුටින් සිටින අතර තරමක් අසතුටින් ද සිටියි, නම් එවැනි අවස්ථාවක ඔහු සිටින තත්වය ඇගයිය හැකි නොවීමයි. මෙබඳු අවස්ථාවක පුද්ගලයා තරමක් අසතුටින් සිටින නමුත් මුළුමනින් ම අසතුටින් නොසිටින නිසා පළමු භව්‍යතාව සත්‍ය වේ, යැයි ආදානග්‍රාහී ලෙස නිගමනය කිරීමට නොහැකි ය. එමෙන් ම පුද්ගලයා තරමක් සතුටින් සිටිය ද ඔහු මුළුමනින් ම සතුටින් නොසිටින නිසා දෙවන භව්‍යතාව ද සත්‍ය වේ, යැයි නිගමනය කළ නොහැකි ය. එහෙත් මෙම පද්ධතිය තුළ යෙදවිය හැකි තර්ක ශාස්ත්‍රීය නියමයන්ට අනුව හෙවත් මධ්‍ය බහිෂ්කෘත නියමයට අනුව *(Law of Excluded Middle)* පළමු භව්‍යතාව හෝ දෙවන භව්‍යතාව යන දෙකින් එකක් නිසැකයෙන් ම සත්‍ය විය යුතු ය. ඒ අනුව ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමය තුළ වේ සහ නොවේ *(P & not P)* යන්න කිසිසේත් ම සිදු විය නොහැක්කකි. එහෙයින් මෙය සත්‍යතා ඇගයුම් දෙකකින් යුත් විචල්‍ය දෙකකින් යුත් තර්ක ක්‍රමයකි. *(Two valued logic of two alternatives)*

උභයාන්ත තර්ක ක්‍රමය අතික්‍රමණය කරන ලද තර්ක ක්‍රමයක් පිළිබඳ බටහිර අත්දැකීම මෙසේ වුව ද භාරතීය තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි බහු අන්ත තර්ක ක්‍රමය අතිශය පෘථුල ලෙස භාවිත විණි. සංශයවාදීන්ගේ පඤ්චාකාර ප්‍රකාශනයත් ජෛන

දාර්ශනිකයන්ගේ සප්ත භංගී ක්‍රමයත් මෙහිලා විශේෂිත ය. සංශයවාදීන් ආධිභෞතික ප්‍රස්තුත විෂයෙහි ලා පිළිතුරු දෙනුයේ සංශයවාදාත්මක ස්වරූපයෙනි. එනම්,

i. එවම්පි මේ නො - මම මෙසේ නො කියමි.

ii. තථාපි මේ නො - මම එසේ යැයි නො කියමි.

iii. අඤ්ඤථාපි මේ නො - මම අන් අයුරකැයි නො කියමි.

iv. නොතිපි මේ නො - මම නැත යැයි නො කියමි.

v. නො නොතිපි මේ නො - මම නැත නැත යැයි නො කියමි.[1]

මෙයින් සංශයවාදීන්ගේ ප්‍රයත්නය වූයේ කිසියම් ධර්මතාවක් සම්බන්ධ සියලු තාර්කික අවස්ථා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම පිළිගැනීම යි. අනෙක් අතින් පූර්ණ සත්‍යය දැනගැනීමට හැකියාවක් නැත යන ස්ථාවරයෙහි ඔවුන් පිහිටා සිටීම යි.

ජෛනයන්ගේ සප්ත භංගී ක්‍රමය මඟින් ස්ඵුට වන්නේ සත්‍යය හෝ යථාර්ථය එක් ආකාර ප්‍රස්තුතයකින් පමණක් මුළුමනින් ම ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය යන විශ්වාසය යි. මේ අනුව ඔවුන් පිළිගනු ලබනුයේ සප්තාකාර ප්‍රකාශයන් එක්තරා ආකාරයකින් හෝ විවිධ මට්ටම් වලින් හෝ සත්‍ය වන බවයි. එනම්,

i. ස්‍යාද් අස්ති - (යමක්) පැවතිය හැකිය.

ii. ස්‍යාද් නාස්ති - (යමක්) නො පැවතිය හැකිය.

iii. ස්‍යාද් අස්ති නාස්ති ච - (යමක්) පැවතිය ද නොපැවැතිය ද හැකිය.

iv. ස්‍යාද් අවක්තව්‍යං - (ඇතැම් විට යමක්) කිව හැකි නොවේ.

v. ස්‍යාද් අස්ති අවක්තව්‍යං - (ඇතැම් විට යමක්) වේ යැයි කිව නොහැකිය.

vi. ස්‍යාද් නාස්ති අවක්තව්‍යං - (ඇතැම් විට යමක්) නොවේ යැයි කිව නොහැකිය.

vii. ස්‍යාද් අස්ති නාස්ති අවක්තව්‍යං - (ඇතැම් විට යමක්) වේ යැයි මෙන් ම නොවේ යැයි ද කිව නොහැකිය.[2]

මෙහි දී ජෛන දාර්ශනිකයා තම ප්‍රස්තුත හත ම එක්තරා ආකාරයක සත්‍යයක් අඩංගු ලෙස පිළිගනියි.

සිද්ධීන් පිළිබඳ වඩා නිරවද්‍ය වර්ගීකරණයක් සඳහා භව්‍යතා හතරක සත්‍යතා ඇගයුම් ක්‍රමයක් බුදුසමය පිළිගෙන ඇත. එය බෞද්ධ චතුෂ්කෝටිය නම්. *(BuddhistTetra lemma)* මෙය විකල්ප භව්‍යතා හතරක් ඇති දෙ ඇගයුම් තර්ක ක්‍රමයකි. *(Two value logic of four alternatives)* මේ අනුව ඉන් එකක් පමණක් නිසැකව ම සත්‍යය වන පරිදි, ප්‍රකාශනයක් විකල්ප තාර්කික භව්‍යතාවන් හතරක් මත ගොඩනැඟිය හැකි ය. මේ නයින් පුද්ගලයකුගේ සතුට හෝ අසතුට පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේ දී පහත පරිදි ප්‍රකාශන ඉදිරිපත් කළ හැකි වෙයි.

අ. මේ තැනැත්තා (මුළුමනින් ම) සතුටින් සිටියි. *(P)*

ඉ. මේ තැනැත්තා (මුළුමනින් ම) සතුටින් නො සිටියි. *(~P)*

එ. මේ තැනැත්තා (තරමක්) සතුටින් සිටින අතර (තරමක්) අසතුටින් සිටියි. *(P&~P)*

ඔ. මේ තැනැත්තා සතුටින්වත් අසතුටින්වත් නො සිටියි. *(neither p nor ~P)*

මෙම ප්‍රකාශන පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී 'අ' යන්න තදාත්ම්‍ය නියමය *(Principle of Identity)* මත ගොඩනැඟුණක් නොව ප්‍රතිජනනාත්මක *(Affirmative)* ප්‍රකාශයක් වෙයි. 'ඉ' එහි නිශේධනය *(Negation)* යි. 'එ' වැන්න ඇරිස්ටෝටලියානු අවිසංවාදිතා නියමය *(Principle of Contradictory)* උල්ලංඝනය කිරීමක් වන අතර 'ඔ' වැන්න මඟින් මධ්‍ය බහිෂ්කෘත නියමය

උල්ලංඝනය කරනු ලබයි. මේ අනුව ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමයට අනුව 'එ' හා 'ඔ' ප්‍රකාශන නිසැකයෙන් ම තාර්කික වශයෙන් අසත්‍ය ප්‍රකාශන වෙයි.

ෂොසුන් මියමොටො සිය 'මධ්‍ය මාර්ගයෙහි වර්ධනය උදෙසා පොදු පදනමක් වශයෙන් සාපේක්ෂතාව පිළිබඳ තර්කය'[3]නම් ලිපියෙහි හේ මෙම බෞද්ධ චතුෂ්කෝටිය සංශයවාදීන් හා ජෛන දාර්ශනිකයන් සමඟ තුලනය කිරීමක් සිදු කරයි. ඔහුට අනුව සංශයවාදීන්ගේ පඤ්ච ප්‍රකාරයෙහි පළවැනි හා දෙවැනි චතුෂ්කෝටියෙහි පළවැන්නත් සෙස්ස පිළිවෙළින් චතුෂ්කෝටියෙහි ii, iii හා iv නියෝජනය කරයි. ජෛනයන්ගේ සප්තභංගීනයෙහි i ii හා iii පිළිවෙළින් චතුෂ්කෝටියෙහි i, ii හා iii නියෝජනය කරන අතර සෙස්ස චතුෂ්කෝටියෙහි iv වැන්න නියෝජනය කරයි.

කවරාකාරයේ උවත් නාස්තිකවාදයකට විරුද්ධ ව මෙම සංශයවාදය, ජෛන හා බෞද්ධ තර්ක පද්ධතිය පවතින බව කේ. එන්. ජයතිලක මහතාගේ මතය යි.[4] ඒ මහතාගේ අදහස වන්නේ බෞද්ධ චතුෂ්කෝටිය යමක් සිදුවිය හැකි සියලු තාර්කික භව්‍යතාවන් අඩංගු වූවක් වන බවයි.[5] බෞද්ධ විකල්ප හතර පිළිබඳ විමසීමේ දී ඉන් පළමු වැන්න ප්‍රතිජනනාත්මක ප්‍රකාශයක් වන අතර දෙවැන්න එහි ප්‍රතිවිරුද්ධතාව යි. ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ශාස්ත්‍රීය නියමයන්ට අනුව සෙසු භව්‍යතා දෙක අතිශය ගැටලු සහගත වෙයි.

ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමයට අනුව යමක් එක ම අවස්ථාවක නිවැරදි හෝ වැරදි විය නොහැකි ය. උසාවි භාෂාව තුළ ද බල පවත්නේ එය යි. එහි දී යමෙකු වැරදිකරු හෝ නිවැරදිකරු විය යුතු ය. එතෙකුදු උවත් යමෙක් සියයට හතළිහක් (40%) නිවැරදි ව සියයට හැටක් (60%) වැරදි වන්නේ නම් ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමය තුළ ඔහුගේ හෝ ඇයගේ නිවැරදි භාවයට අවසරයක් නොවෙයි. මේ හේතුවෙන් ජයතිලක මහතා තවදුරටත් තර්ක කරනුයේ ඇරිටෝටලියානු තර්ක ක්‍රමයට අමතරව ඇත-නැත යන සත්‍යතා අගයන් බුදුරදුන් පිළිගත් බව යි.

සංයුක්ත නිකාය නිගණ්ඨ සූත්‍රය[6] පෙළෙහි අවිසංවාදී රීතිය ප්‍රකට කරන තැනක් බව විද්වත් මතය යි. තත් සූත්‍රයට අනුව චිත්ත ගෘහපතියා හා නිගණ්ඨනාථපුත්ත අතර අවිතර්ක අවිචාර සමාධියක් ඇත. විතර්කවිචාරයන්ගේ නිරෝධයක් ඇත, යන්න පිළිබඳ ව සාකච්ඡාවක් ඇති වෙයි. මෙහි දී මෙම ප්‍රස්තුත ද්විත්වයෙහි ලා 'මහණ ගොයුම්හුගේ වචනය විශ්වාස කරන්නේ ද'යි නිගණ්ඨනාථපුත්තයන් නඟන ප්‍රශ්නයට චිත්ත ගෘහපති පිළිතුරු දෙනුයේ, 'මෙහිලා තමන් බුදුරදුන් විශ්වාස නොකරන බව'යි.[7] එසේ ම තමන් හට එකී අවස්ථාවන්ට පත් වීමෙහි ලා හැකියාව පවතින කල්හි කවර මහණෙකු හෝ බමුණෙකු හෝ ඇදහිය යුත්තේ මන්දැයි නැවත චිත්ත ගෘහපති නාථපුත්තට පිළිතුරු දෙයි. චිත්ත ගෘහපතියාගේ මෙම පිළිතුරු කථනය හමුවේ නිගණ්ඨනාථපුත්ත දක්වනුයේ ප්‍රතිචාර ද්විත්වයකි. එනම් තථාගතයන් නො අදහමියි කී කල්හි,

''මේ චිත්ත ගහපති කොතෙක් ඍජු, නොකපටි, රැවටිලි රහිත කෙනෙක් දැයි බලව.[8] *(p)*

තමන්ට ඒ පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය ඇති කල්හි ඒ පිළිබඳ කිසිවකු පිළිබඳ ඇදහීම අනවශ්‍ය බව පවසන ලද කල්හි,

මේ චිත්ත ගහපති කොතෙක් වංක, කපටි, රැවටිලි සහිත කෙනෙක් දැයි බලව.''[9] *(P)* වශයෙනි.

මෙම සංවාදයේ දී නිගණ්ඨනාථපුත්තගේ විසංවාදී බව පෙන්වීම සඳහා චිත්ත පවසනුයේ, 'ඉදින් ඔබ විසින් පළමු ව කියන ලද ප්‍රකාශය සත්‍යය නම් පසු ව කියන ලද ප්‍රකාශය අසත්‍යයකි, පසුව කියන ලද ප්‍රකාශය සත්‍ය නම් පළමු ව කියන ලද ප්‍රකාශය අසත්‍යයකි,'' වශයෙනි.[10]අවශ්‍යයෙන් ම සත්‍ය විය හැක්කේ මේ දෙකින් එකක් පමණි. *(p or ~P)*

කෙසේ වෙතත් චතුර්විධ තර්ක ක්‍රමය ඉහත දැක්වෙන පරිදි ද්විධාකරණයෙන් බෙදීම *(Dichotomous Division)* මඟින් ඇති වන අඩුලුහුඬුකම් මඟ හරවා ඇත. එනම් ඇතැම් විට මෙම භව්‍යතා

දෙක ම සත්‍ය විය හැකි අතර ඇතැම් විට දෙක ම අසත්‍යය ද විය හැකි ය. එසේ ම ඇතැම් විට චතුෂ්කෝටියෙහි එන භව්‍යතා හතර ම සත්‍ය විය ද හැකි ය.

පුග්ගලො අත්තන්තපො හොති -
තමා තැවීමෙහි යෙදුණු පුද්ගලයා (තාපසයා)

පුග්ගලො පරන්තපො හොති -
අනුන් තැවීමෙහි යෙදුණු පුද්ගලයා (දඩයක්කරු)

පුග්ගලො අත්තන්තපො හොති පරන්තපො ච -
තමා තැවීමෙහි හා අනුන් තැවීමෙහි යෙදුණු පුද්ගලයා (රජු)

පුග්ගලො නෙව අත්තන්තපො හොති පරන්තපො ච -
තමා හා අනුන් නොතවන පුද්ගලයා (රහතන් වහන්සේ)[11]

මෙම පුද්ගල චරිත හතර ම පොදුවේ දැකිය හැකි මුත් එක ම පුද්ගලයා තුළ දැකිය හැකි වනුයේ විවිධ අවස්ථාවල ය. මෙම අවස්ථා හතර එක ම අවස්ථාවක එක ම පුද්ගලයා තුළ විද්‍යමාන නොවන අතර වරෙකට සත්‍යය වනුයේ මින් එකක් පමණි. අංගුත්තර නිකාය කාලකාරාම සූත්‍රයට අනුව 'ලෝකයා විසින් යම් ආයතනයක් ධර්මාලම්බනයෙන් දැනගන්නා ලද්දේ ද එය දනිමි යැයි පවසා' ද, එසේ ම ඒ හැම 'මම නොදනිමි' යැයි කියා ද පළමු ව දනිමි යැයි පිළිගත් හෙයින් දෙවනු ව පවසන නොදනිමි යන්න අසත්‍ය වෙයි. එසේ ම ඒ හැම 'මම දනිමි යැයි මෙන් ම නොදනිමි යැයි' යනුවෙන් ද 'ඒ හැම මම නොම දනිමි නො දන්නෙමි නොවෙමි' යැයි ද පවසයි නම් එය සත්‍ය නොවන ප්‍රකාශයක් වෙයි.[12] මේ අනුව වරෙකට සත්‍යය විය හැක්කේ එක් භව්‍යතාවක් පමණි යන්න නිකාය ශ්‍රෂ්ඨයන්හි පිළිගෙන ඇති බවක් පෙනෙන්නට තිබෙන අතර බුදුරදුන් වදාරනුයේ ද 'සත්‍යය එකෙක් මැ වෙයි. දෙවැනි සත්‍යයෙක් නැත.'[13] යනුවෙනි. එසේ ම එක් වරෙක බොහෝමයක් සත්‍යය විය ද නොහැකි ය.[14] මීට අමතරව

බෞද්ධ චතුෂ්කෝටියේ භව්‍යතා හතර ම අදාළ නොවන අවස්ථා හෙවත් ප්‍රතික්ෂේප වන අවස්ථා ද පවතී. අචේල කස්සපය අමතා බුදුරදුන් කරන ප්‍රකාශය එවැන්නකි.

සයං කතං දුක්ඛං -
දුක තමා විසින් කරන ලදී.

පරං කතං දුක්ඛං -
දුක අනුන් විසින් කරන ලදී.

සයං කතං ච පරං කතං ච දුක්ඛං -
දුක තමා විසින් හා අනුන් විසින් කරන ලදී.

අසයංකාරං අපරංකාරං අධිච්චසමුප්පන්නං දුක්ඛං -
දුක තමා විසින් හා අනුන් විසින් නොකරන ආකස්මික ව හටගත්තකි.[15]

මෙහි දී මෙම භව්‍යතා හතර ම ප්‍රතික්ෂේප කරන බුදුරදුන් අචේල කස්සපයන් අමතා ප්‍රකාශ කරනුයේ දුක තමා විසින් කරන ලදැයි පැවසීම ශාස්වතවාදී දෘෂ්ටිය ග්‍රහණය කරන බවත් දුක අනුන් විසින් කරන ලද්දකැයි පැවසීම උච්ඡේද දෘෂ්ටිය ග්‍රහණය කරන බවත් ය.[16] එහෙයින් බුදුහු අවධාරණය කරන ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදය මෙම චතුෂ්කෝටිය අතික්‍රමණය කෙරෙන ප්‍රස්තුතයකි. අනෙක් අතින් චතුෂ්කෝටිය වූකලී වචනීය සංකල්ප විග්‍රහ කිරීමෙහි ලා සමත් වූවක් වන අතර අනිර්වචනීය සංකල්ප විග්‍රහ කිරීමෙහි ලා ස්වභාව ශක්‍යතාවක් මෙහි ඇතුළත් නොවෙන බව මෙහිලා සැලකිය යුතු වෙයි.

බුදුසමය 'පච්චේක සච්ච' සංකල්පයක් පිළිබඳ ව ද සඳහන් කරයි.[17] පෞද්ගලික ව කරුණු වශයෙන් ඉදිරිපත් කරන සත්‍යයන් මෙමඟින් අදහස් කරන අතර[18] අන්ධයන් සහ ඇතා පිළිබඳ උපමාවෙන් මෙම අදහස ප්‍රබල ව ඉදිරිපත් ව ඇති බව පෙනේ. පඨම නානාතිත්ථිය සූත්‍රයට අනුව ජාත්‍යන්ධයෝ ඇතාගේ විවිධ අඟපසඟ ස්පර්ශ කොට ඇතා මෙබඳු මෙබඳු යැයි වාද විවාද

කළහ.[19] ඇතා පිළිබඳ ඔවුන් ඉදිරිපත් කළ අදහස් ඇතාගේ සමස්ත ස්වරූපය නිරූපණය නොකරන්නේ නමුත් පූර්ණ අසත්‍යයක් නොවන්නේ ඇතාගේ කිසියම් අංගයක් පමණක් ඉන් නිරූපණය වන හෙයිනි. අන්ධයෝ තමන්ට ග්‍රහණය වන මතය පමණක් සලකා ඊට පක්ෂපාතී ව එකිනෙකට වෙනස් මතවාද ඉදිරිපත් කළහ. සමස්තය පිළිබඳ සැලකීමේ දී ඉන් යථාභූතය ප්‍රකාශ නොවන්නේ මුත් යම් සත්‍යයක් නොපවතින්නේ ද නොවේ. එකී සත්‍යය පූර්ණ සත්‍යයෙන් කොටසක් පමණි. එනම් සවිඥානික අනුභූතියෙන් තොර වූ ඥානය පූර්ණ සත්‍යය ලෙස සැලකීමෙහි ලා වන නොහැකියාව යි. බුද්ධකාලීන දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන් ලෝකය පිළිබඳ හෙළන ලද මතය ද මෙවැන්නකි.

අන්ත වා අයං ලොකො පරිවටුමො -
ලෝකය අන්තවත් ය. හාත්පසින් වට ය.

අනන්ත වා අයං ලොකො අපරියන්තො -
ලෝකය අනන්තවත් ය. සීමාවක් නැත.

අන්තවා ච අයං ලොකො අනන්තවා ච -
ලෝකය සීමිත ද අසීමිත ද වේ.

නෙවායං ලොකො අන්තවා ච පනානන්තො -
ලෝකය අන්තවත් ද නොවේ. අනන්තවත් ද නොවේ.[20]

මෙම මතය දැරූවන් ලෝකය අන්තවත් යැයි කියන ලද්දේ එක් මතයකට අනුව ය. අනන්තවත් යැයි කියන ලද්දේ තවත් මතයකට අනුව ය.[21]අන්ත, අනන්ත යන විශේෂණයන් ලෝකය සම්බන්ධව නොයෙදිය හැකි යැයි සැලකූ තාර්කිකයකු හතර වැන්නෙන් පළ වෙයි. චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමයට අනුව ලෝකය අන්තවත් ය යන්න නිශේධනය කරමින් එහි විසංවාදය පිළිගත්තෙකුට මෙහි පළමු වැන්න හැර අන් භව්‍යතාවන් තුනෙන් එකක් පිළිගත හැකි ව ඇත. විකල්ප දෙකක් පමණක් ඇති ඇරිස්ටෝටලියානු තර්කය මෙම සියුම් වෙනස ග්‍රහණය කරගැනීමට අසමත් වූ බව ජයතිලක සඳහන් කරයි.[22]

බෞද්ධ මතයට අනුව තර්කය කෙසේ වෙතත් කරුණු සහිත ව ඊළඟ ලෝකයක් ඇති විට ඊළඟ ලෝකයක් ඇතැයි යන විශ්වාසය මා තුළ පවතී'යි නම් එය සත්‍ය විශ්වාසයක් වෙයි. සත්‍යය වූකලී සත්‍යානුරක්ෂණය, සත්‍යානුබෝධය හා සත්‍යානුප්‍රාප්ති වශයෙන් බුදුසමය තුළ අර්ථකථනය වෙයි. යම් පුද්ගලයෙක් රුචිකත්වය හෝ අනුශ්‍රවය හෝ තර්කානුකූල ව සිතා බැලීම (පරිවිතර්කය) හෝ කිසියම් දෘෂ්ටියකට ගැළපෙන නිසා හෝ මෙය ම සත්‍යය'යි අනෙක අසත්‍යය'යි ඒකාන්ත නිශ්චිතයකට නොපැමිණෙන්නේ ද එය සත්‍යානුරක්ෂණය වෙයි.[23] යමෙක් නිවැරදි ඥානයෙන් යුතු ව ප්‍රධාන වීර්යයෙන් යුක්ත ව නිවනට මෙහෙය වූ සිතින් සත්‍යය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් දනී ද එය සත්‍යානුබෝධය යි.[24] මාර්ග ප්‍රධානය, තුලනාව, ව්‍යායාමය, ඡන්දය ආදී ධර්මයන්ගේ ආසේවනයෙන් භාවනායෙන් හා බහුලීකරණයෙන් සත්‍යානුප්‍රාප්තිය වෙයි.[25]මෙහි දී සත්‍යානුරක්ෂණය පිණිස තර්කය හුදෙක් ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් සැලකිය නොහැකි බව බුදුරදුන්ගේ අදහස වූ බව පෙනේ. එසේ ම සංගාරව සූත්‍රය බුද්ධකාලීන චින්තකයින් විසින් උසුලන ලද මත ත්‍රිත්වයක් ගෙන හැර දක්වයි. ඉන් පළමු වැන්න අනුශ්‍රවය ගුරු කොට ගනිමින් මුළුමනින් ම පිටක සම්ප්‍රදායෙන් හා විවරණයන්ගෙන් ඥානය ලැබූ දාර්ශනිකයෝ වෙති. දෙවැන්න හුදෙක් තර්කය හා අනුමානය ඥාන මාර්ගය කරගත් චින්තකයින් වන අතර තෙවැන්න අනුශ්‍රුත ධර්මයෙහි තමන් විසින් ම දැන පුද්ගල ඥානය හා අත්දැකීම මෙන් ම අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිගත් දාර්ශනිකයෝ ය. මොවුන් තිදෙනා අතුරින් බුදුරදුහු තමන් තෙවැනි කොටසට අයත් වන බව වදාරති.[26] මෙහි දී පැහැදිලි ලෙස ම විශද වනුයේ නිරවද්‍ය ඥාන මාර්ගයක් ලෙස බුදුරදුන් තර්කය බැහැර කර ඇති බව යි. කාලාම සූත්‍රයේ දී ද යම් අනුශාසනාවක සත්‍යතාව පරීක්ෂා කිරීමට ගනු ලබන තාර්කික පදනම ඉවත දැමිය යුතු බව සඳහන් වෙයි.[27] එසේ ම බුදුරදුන්ගේ මතය වූයේ තම ධර්මය ද තර්කයට ගෝචර නොවන බව හෙවත් තාර්කික පදනමකින් එය අවබෝධ කොට ගත නොහැකි බව යි. මේ අනුව තර්කය ඔස්සේ එළඹෙන නිගමනයන්ට සත්‍යතා ඇගයුම් ආරෝපණය කළ නොහැක්කේ තර්කය මඟින් ඕනෑ ම සත්‍යතා අගයක් විකෘති කළ හැකි වීම

හෙවත් විනාශ කළ හැකි වීම හෝ උඩුයටිකුරු කළ හැකි වීම හේතුවෙනි. (තක්කපරියාහතං)[23] මේ අනුව තර්කය ඔස්සේ එළඹිය හැකි නිගමන සතරාකාර වෙයි.

මනා සේ තර්ක කොට සත්‍ය ප්‍රකාශයක් ලබාගත හැකි ය.
- සුත්තක්කිතංතථා

මනා සේ තර්ක කොට අසත්‍ය ප්‍රකාශයක් ලබාගත හැකි ය.
- සුත්තක්කිතං අඤ්ඤථා

මනා සේ තර්ක නොකොට සත්‍ය ප්‍රකාශයක් ලබාගත හැකි ය.
- දුත්තක්කිතං තථා

මනා සේ තර්ක නොකොට අසත්‍ය ප්‍රකාශයක් ලබාගත හැකි ය.
- දුත්තක්කිතං අඤ්ඤථා

මේ අනුව තර්කය ඇතැම් විට සාවද්‍යකරු නිරවද්‍යකරු කරන අතර නිරවද්‍යකරු සාවද්‍යකරු කරයි. එහෙයින් අසත්‍ය සත්‍යය සේ ද සත්‍යය අසත්‍යය සේ ද තර්කය මඟින් ඉස්මතු විය හැකි ය. එබැවින් තර්කය වූකලී අවිනිශ්චිත ඥාන මාර්ගයක් ලෙස හඳුනාගැනීම උචිත ය.

සමාලෝචනය

බටහිර ඇරිස්ටෝටලියානු තර්කය භව්‍යතා ඇගයුම් දෙකකින් යුත් විචල්‍ය දෙකකින් යුත් තර්ක පද්ධතියක් පිළිගන්නේ නමුත් පෙරදිග තර්ක ක්‍රමය ඉන් ඔබ්බට විහිදී යයි. සංශයවාදීන්ගේ පඤ්චාකාර ප්‍රකාශනයත් ජෛනයන්ගේ සප්තභංගී න්‍යායත් ඇරිස්ටෝටලියානු ද්විකෝටික තර්ක ක්‍රමය අතික්‍රමණය කරන්නකි. එහෙත් පූර්ණ සත්‍යය දැනගැනීමට නොහැකිය, යන ස්ථාවරයෙන් ඉදිරිපත් වන සංශයවාදීන්ගේ හා එක්තරා ආකාරයක සත්‍යයක් අඩංගු වේ, යැයි පිළිගැනෙන ජෛනයන්ගේ තර්ක පද්ධතියටත් වඩා නිරවද්‍ය වූ භව්‍යතා හතරක සත්‍යත්‍යා ඇගයුම් පද්ධතියක් බුදුසමය නිර්දේශ කරන අතර එය බෞද්ධ චතුෂ්කෝටිය නම් වෙයි. යම් ප්‍රස්තුතයක් සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ චතුෂ්කෝටියෙහි භව්‍යතා

හතරෙන් එකක් සත්‍ය විය හැකි අතර ඇතැම් විට භව්‍යතා හතර ම ද සත්‍ය විය හැකි ය. එසේ ම ඇතැම් විට භව්‍යතා හතර ම අදාළ නොවන අවස්ථා ද පවතියි. එතෙකුදු වුවත් සත්‍යය වූකලී එකක් ම විය යුතු ය, යන ස්ථාවරයෙහි පවතින බුදුදහම එකී පූර්ණ සත්‍යය කරා ළඟා වීමෙහි ලා තර්කය ප්‍රාමාණික ඥාන මාර්ගයක් ලෙස නො සලකයි. ඒ තර්කය මඟින් සත්‍ය වූවක් අසත්‍යයක් ලෙස ද අසත්‍ය වූවක් සත්‍යයක් ලෙස ද නිරූපණය කළ හැකි වන හෙයිනි. මේ අනුව තර්කය සත්‍යාසත්‍ය ඇගයුම් නිශ්චය කිරීමෙහි ලා ප්‍රාමාණික නොවන බව පිළිගන්නා බුදුසමය තර්කය යනු සත්‍යය උඩුයටිකුරු කිරීමෙහි ලා සමත් වූවක් වශයෙන් සලකන ලද බවක් පෙනේ.

මෙම ලිපිය සැකසීමේ දී මහාචාර්ය කේ. එන්. ජයතිලක මහතාගේ 'මුල් බුදුසමයේ ඥාන විභාගය' නම් කෘතිය ආශ්‍රය කොට ගත් බව සැලකුව මනා ය.

ආන්තික සටහන්

1 දීඝනිකාය 1, සාමඤ්ඤඵල සුත්ත, 102 පිට.

2 අරියවිමල, කොස්වත්තේ (2006) බුද්ධ ධර්මය. කොළඹ : සමයවර්ධන, 222 පිට.

3 Ymaguchi, Susumu (edi.) (1960) Buddhism and Culture. Kyoto: Nakono Press, p.67-68.

4 ජයතිලක, කේ. එන්. (2008) මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය. කොළඹ : ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 529 පිට.

5 ජයතිලක, කේ. එන්. (2008) මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය. කොළඹ : ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 530 පිට.

6 සංයුක්තනිකාය 4, 544 පිට.

7 'සද්දසි ත්වං ගහපති සමණස්ස ගොතමස්ස අත්ථි අවිතක්කෝ අවිචාරෝ සමාධි, අත්ථි විතක්කවිචාරානං නිරෝධොති. න ඛ්වාහං එත්ථ භන්තෙ භගවතෝ සද්ධාය ගච්ඡාමි.' ..එම... 544 - 546 පිටු.

8 'ඉදං භවන්තො පස්සන්තු යාව උජුකො... යාව අසඨො... යාව අමායාවී වායං චිත්ත ගහපති' .එම... 546 පිට.

9 'ඉදං භවන්තො පස්සන්තු යාව අනුජ්ජුකො... යාව සඨො... යාව මායාවී වායං චිත්ත ගහපති'..එම...

10 'සචේ තේ භන්තෙ පුරිමං සච්චං පච්ඡිමං තෙ මිච්ඡා. සචේ පන තේ පච්ඡිමං සච්චං පුරිමං තේ මිච්ඡා.' ..එම...

11 දීඝනිකාය 3, 392 පිට.

12 'යං භික්ඛවේ සදේවකස්ස ලෝකස්ස්... දිට්ඨං සුතං... අනුවිචරිතං මනසා තමහං ජානාමි... තමහං න ජානාමි වදෙය්‍යං, තං මම අස්ස මුසා... තමහං ජානාමි ච න ච ජානාමීති වදෙය්‍යං තම්පස්ස තාදිසමේව. තමහං නෙව ජානාමි න නජානාමීති වදෙය්‍යං තං මම අස්ස කලි.' අංගුත්තරනිකාය 2, කාලකාරාම සුත්ත, 50-52 පිට.

13 'එකං හි සච්චං න දුතියමත්ථි' සුත්තනිපාත, චූලවියූහ සුත්ත, 278 පිට.

14 'න හෙව සච්චානි බහූනි නානා'...එම... 280 පිට.

15 සංයුක්තනිකාය 2, අචෙලකස්සප සුත්ත, 32 පිට.

16 ..එම... 34 පිට.

17 'යං නිස්සිතා තත්ථ සුඛං වදානා - පච්චෙක සච්චෙසු පුථූ නිවිට්ඨා' සුත්තනිපාත, පසූර සුත්ත, 260 පිට.

18 Edgerton, Franklin (1993) Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Motilal Barnasidas : Delhi, p.379

19 බුද්දකනිකාය 1, උදානපාලි, පඨම නානාතිත්ථිය සුත්ත, 260-262 පිටු.

20 දීඝනිකාය 1, බ්‍රහ්මජාල සුත්ත, 38-42 පිටු.

21 'උද්ධමධො අන්ත සඤ්ඤී තිරියං අනන්තසඤ්ඤී' ණි..එම...

22 ජයතිලක, කේ. එන්. (2008) මුල්බුදුසමයේ ඥානවිභාගය. කොළඹ : ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 533 පිට.

23 'රුචි චේපි භාරද්වාජ පුරිසස්ස හොති...අනුස්සවෝ චේපි... ආකාරපරිවිතක්කෝ චේපි... දිට්ඨිනිජ්ඣානක්ඛන්තියා චේපි.... තත්චේව තාව ඒකංසේන නිට්ඨං ගච්ඡති ඉදමේව සච්චං මෝඝ මඤ්ඤන්ති.' මජ්ජධිමනිකාය, චඞ්කී සුත්ත, 658 පිට.

24 මජ්ජධිමනිකාය, චඞ්කී සුත්ත, 660 පිට.

25 ..එම... 662-664 පිටු.

26 'සන්ති භාරද්වාජ එකේ සමණබ්‍රාහ්මණා අනුස්සවිකා... තක්කීවීමංසී... සාමඤ්ඤේව ධම්මං අභිඤ්ඤාය දිට්ඨධම්මාභිඤ්ඤාවොසානපාරමීපත්තා ආදිබ්‍රහ්මචරියං පටිජානාන්ති. තෙසාහමස්මි.' මජ්ජධිමනිකාය, සංගාරව සුත්ත, 738පිට.

27 අංගුත්තරනිකාය 1, කාලාම සුත්ත, 342 පිට.

28 'සො තක්ක පරිභාහතං වීමංසානුචරිතං සම්පටිභානං ධම්මං දෙසෙති.' මජ්ජධිමනිකාය 2, සන්දක සුත්ත, 322 පිට.

මුල් බුදුසමයට අනුව මනස නාම සහ රූප සමඟ සම්බන්ධ වන ආකාරය

පූජ්‍ය ගම්මැදගම ධම්මානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

සත්ත්වයාගේ ඇති වීම, පැවතීම හා නැති වීම ආදි වූ සියලු අවස්ථාවන් සඳහා මනස බලපාන අතර නාම හා රූප යන කොටස් ද එම තත්ත්වයන් සඳහා අවියෝජනීය වශයෙන් බලපායි. ත්‍රිපිටකාගත කරුණු අධ්‍යයනය කරන විට මනස පිළිබඳව බුදුන් වහන්සේ විසින් ඉතා විශාල ලෙස කරන ලද විග්‍රහ අපට හමු වේ. විවිධ අවස්ථාවලදී විවිධාකාර ලෙස මනස පිළිබඳ විග්‍රහ කර ඇත. බුදුදහම තුළ ඉගැන්වෙන මූලික හරයන් අතර පටිච්චසමුප්පාදයේදී ද මෙම මනස ගැන මෙන් ම නාම හා රූප පිළිබඳව ද මනා ලෙස කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ තවත් කෙනෙකුට එය එසේ නොවේ යැයි කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට අවස්ථාවක් ඉතිරි නොකර ය. මනස හා නාම රූප පිළිබඳ කරුණු දක්වන විවිධ උගතුන්, විඥානය නාමය තුළ ම පවත්නා බව දක්වන අතර තවත් අය එය එසේ නොවන බව ප්‍රකාශ කරයි. කෙසේ වෙතත් මුල් බුදුසමයාගත සූත්‍ර පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේදී විඤ්ඤාණය නාම ධර්මයක් හෝ රූප ධර්මයක් ලෙස හඳුන්වා දීමට නොහැකි බව පැහැදිලි වෙයි. ඒ අනුව සූත්‍රාගත ඉගැන්වීම්වල ඉදිරිපත් කරන කරුණු ආශ්‍රයෙන් "විඤ්ඤාණය හේතු කොට ගෙන නාම රූප බිහිවේ" යන නිගමනයට එළඹිය හැකි වේ. "විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං" ලෙස මෙය මුල් බුදුසමයේ දක්වා ඇත. මේ ආකාරයට මනස හා නාම රූප පිළිබඳවත් එහි

සම්බන්ධතා මුල් බුදුසමයාගත සූත්‍ර ආශ්‍රයෙන් සොයා බැලීම මෙහිදී සිදු කරනු ලැබේ.

නාම රූප පිළිබඳ සූත්‍රාගත ඉගැන්වීම් හා විද්වත් මත

නාම රූප පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ඒ ගැන කරුණු ඉතා විස්තර ලෙස බුද්ධ දේශනාව තුළ සංග්‍රහ වී ඇත. ශරීරය නාම සහ රූප වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දක්වන විවිධ විග්‍රහයන් සූත්‍රයන්හි අන්තර්ගත වී ඇත. එසේම විවිධ විද්වතුන් ද පසුකාලීනව ඒ පිළිබඳ මුල් කාලීන තොරතුරු අධ්‍යයනය කොට විවිධ අදහස් හා මත ඉදිරිපත් කර ඇති බව මේ පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී අවබෝධ කරගත හැකි ය.

ත්‍රිපිටකාගත ඉගැන්වීම් හෙවත් මුල් බුදුසමයාගත ඉගැන්වීම් විමසා බලන කල්හි එහි එන ආකාරයට අපට පැහැදිලි වනුයේ මෙම නාම සහ රූප විඤ්ඤාණය හේතු කොටගෙන බිහි වන අතර විඥානය ද නාමරූප හේතු කොටගෙන බිහි වේ යන්න යි. මේ අනුව මෙම නාම සහ රූප පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී නාම රූප හටගන්නේ විඥානය නිසා බව පැහැදිලි ය. මජ්ඣිම නිකායේ සම්මා දිට්ඨි සූත්‍රයේ මෙසේ එයි.

> "කතමං පනා'වුසො නාමරූපං? කතමො නාමරූප සමුදයො? කතමො නාමරූප නිරොධො? කතමා නාමරූපනිරොධගාමිණී පටිපදා? ති....."[1]

නාම යනු වේදනා, සංඥා, චේතනා, ඵස්ස, මනසිකාර යන පහ යි. රූප යනු සතර මහා භූත සහ එම සතර මහා භූත නිසා හටගන්නා උපාදාය රූප වේ. නාම හෝ රූප ලෙස විඤ්ඤාණය මෙහි හඳුන්වා නැතත් විඤ්ඤාණය හේතුවෙන් නාම රූප ඇති වන බවත් එය නැති වීමෙන් නාම-රූප නැති වන බවත් කියයි. තවද සංයුත්ත නිකායේ විභංග සූත්‍රයේ එන ආකාරයට "නාම ධර්මයෝ වනාහි වේදනා, සංඤ්ඤා, චේතනා, ඵස්ස, මනසිකාර යන පහ යි"[2] යනුවෙන් පංචස්කන්ධය පිළිබඳ අවධානය යොමු කර ඇති බව පෙනේ.

තවද පටිච්චසමුප්පාදවිභංගයෙහි සුත්තන්තභාජනීය නය යටතේ එන ආකාරයට වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන නාම ලෙස විග්‍රහ වී ඇති අතර රූප යන්නෙහි වෙනසක් වී නැත. ඒ අනුව පංචස්කන්ධයට අයත් වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන ඒවා නාම ලෙස දක්වා ඇත.[3]

තවද පඤ්චසූදනියෙහි එන ආකාරයට වේදනා වේදනා ස්කන්ධ ලෙස ද, සඤ්ඤා සඤ්ඤා ස්කන්ධ ලෙස ද දක්වා ඇත. චේතනා, ඵස්ස සහ මනසිකාර සංඛාර ස්කන්ධය ලෙස ද දක්වා ඇත.[4]

මේ අනුව බලන කල මුල් බුදුසමයාගත සූත්‍රවලට අනුව මෙම නාම රූප පිළිබඳ මෙසේ කරුණු දක්වා ඇති අතර නාම රූප හටගැනීම, පැවතීම හා නැතිවීම ආදී වශයෙන් ඉතා පැහැදිලි ලෙස නිරවුල් ව විග්‍රහ කර ඇත. මේ අනුව නාම රූප පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් මෙම සූත්‍රය අධ්‍යයනයෙන් ලබාගත හැකි ය.

මේ පිළිබඳ විද්වත් මත අධ්‍යයනය කිරීමේ දී රාජකීය පණ්ඩිත හේන්පිටගෙදර ඥානසීහ හිමියන් රචනා කර ඇති බෞද්ධ දර්ශනය කෘතියෙහි විග්‍රහයක් දැක්වේ.

"නාම-රූප යන්නෙන් ගැනෙන්නේ ස්කන්ධ පංචකය යි. වේදනා සඤ්ඤා සංඛාර විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධ හතර නාමස්කන්ධ වශයෙන් ද රූපය රූපස්කන්ධය වශයෙන් ද වෙන් වෙයි. නාම ශබ්දය නොයෙක් අතට නැමීම යන අදහස දෙයි"[5]

තවද ඛන්ධ, ආයතන, ධාතු විග්‍රහය ඉදිරිපත් කරමින් මහාචාර්ය සුමනපාල ගල්මංගොඩ මහතා නාම රූප පිළිබඳ ආදි බෞද්ධ දර්ශනය හා මූලධර්ම විග්‍රහයක් යන ග්‍රන්ථයේ තම මතය මෙසේ ඉදිරිපත් කර ඇත.

"මෙම විවිධ විශ්ලේෂණයන් (ඛන්ධ, ආයතන, ධාතු) මගින් කොටස්වලට බෙදා ඇත්තේ ඉහත සඳහන් පරිදි පුද්ගලයා හා ඔහුට සාපේක්ෂ ලෝකය යි. එනම් ලෝකයේ භෞතික හා

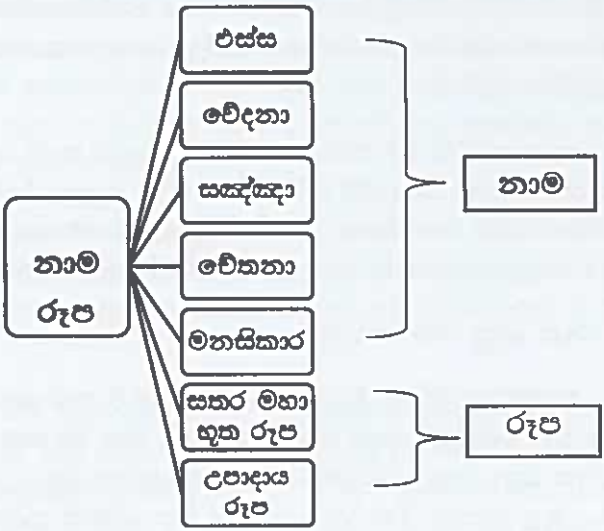
මානසික අංශද්වය යි. මුලින් ම සඳහන් වන පංචස්කන්ධ විභාගය යටතේ නාම රූප විභාගයටත් මේ සියලු විශ්ලේෂණය සම්බන්ධ කර දැක්විය හැකි ය".[6]

තවද ඩේවිඩ් ජේ කළුපහන මහතා ද මෙම නාම රූප ගැන අදහස් දක්වා ඇත. පියදස්සී හිමියන් පෙන්වා දෙනුයේ නාම යනු චෛතසික ධර්ම වන බවත් වෙනත් අයුරකින් පවසතොත් ඒවා වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර වශයෙන් දැක්විය හැකි බවත් ය.

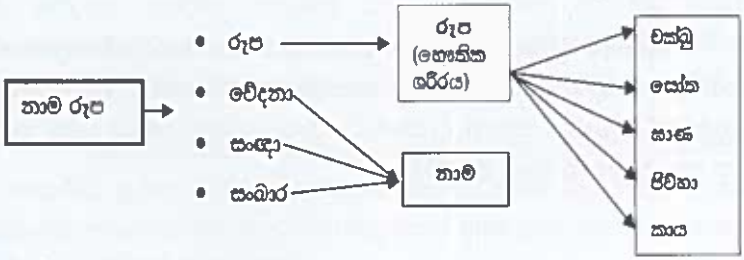
නාම රූප යනු මොනවාද?

සත්ත්වයා පිළිබඳ ඕනෑ ම අධ්‍යයනයක දී නාම රූප හෙවත් සිත හා කය පිළිබඳව කතා කළ යුතු වෙයි. සිත හා කය හෙවත් නාම රූප යනු එකට ඒකාබද්ධ වන ප්‍රපංචයක් වුව ද බෞද්ධ දර්ශනය තුළ රූපයට වඩා අවධානයක් සිත හෙවත් නාම පිළිබඳ දක්වා ඇත. මෙම නාම රූප විභාගයේ වැදගත්කම අවබෝධ කරගත් පසුකාලීන ආචාර්යවරුන් විසින් අභිධර්මය යනුවෙන් වෙන ම පිටකයක් ද සම්පාදනය කර ඇත. එහි එන චිත්ත, චෛතසික, රූප යන පරමාර්ථයන්ගෙන් විවරණය වන්නේ ද නාම රූප පිළිබඳ බෙදීම යි. එමෙන් ම පංචස්කන්ධ හා පටිච්ච සමුප්පාද විග්‍රහයන් මගින් පැහැදිලි කර ඇත්තේ ද මුල් බුදු සමයේ සූත්‍රාගත නාම රූප විග්‍රහය යි.

ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවල නාම රූප යන කොටස් දෙකෙන් නාම යටතේ ඵස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා, චේතනා, මනසිකාර යනුවෙන් කොටස් පහක් දැක්වෙයි. රූප යටතේ සතර මහා භූත රූප හා උපාදාය රූප දැක්වේ.



තවද මෙහි නාම රූප ලෙස රූප වේදනා සංඥා සංඛාර යන ස්කන්ධ හතර දැක්විය හැකි ය. නාම යන්නෙන් වේදනා සංඥා සංඛාර යන තුනත් රූප යන්නෙන් භෞතික ශරීරයත් එනම් චක්ඛු සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය යන ඉඳුරන් පසත් අදහස් වේ.



ඉහත දැක්වූ පරිදි නාම කොටසට ඵස්ස, වේදනා, සංඤ්ඤා, චේතනා, මනසිකාර යන අංග පහ අන්තර්ගත කොට ඇත. එහිදී චේතනා යන්න සංඛාර යන්නට පර්යාය වන නිසා වේදනා, සංඥා, සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන ම සඳහන් වන බව

පෙනේ. පටිච්චසමුප්පාද අංගයන්ගෙන් ඵස්සය නාම රූප පදනම් කොටගෙන පවතින බව කියවේ. ඵස්ස යනු වෙන් වූ ඒකකයක් නොව ඉන්ද්‍රිය හා විෂයයන්ගේත් තදනුකූල විඥානයන්ගේත් ඒකාබද්ධ වීමේ හෙවත් එකට ගැටීමේ අවස්ථාව හඳුන්වන පදයකි. එනිසා ඵස්සය, වේදනා ආදි තත්ත්වයන් පහළ වීමේ මූලික අවස්ථාවක් මිස වෙන් වූ නාම ධර්මයක් නොවේ. මනසිකාර හෙවත් මෙනෙහි කිරීම, කල්පනා කිරීම යන ක්‍රියාවලිය චේතනා හෙවත් සංඛාරයන්ගේ පූර්වභාගය ම මිස අමුතු නාම ධර්මයක් නොවේ. මනසිකාරය විවිධ චේතනා, අධිෂ්ඨාන පහළ වීමට පදනම් වේ. එනිසා සංඛාර යන්නෙන් ම මනසිකාරය ද අදහස් වේ. මක් නිසා ද යත්, මනසිකාරයෙන් තොරව චේතනා පහළ විය නො නොහැකි බැවිනි. මේ හේතු නිසා පස්ස හා මනසිකාර යන කොටස් දෙක නොමැති වුවත් නාම යන්නෙන් වේදනා, සංඥා, සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන අදහස් වේ යැයි කීමේ වරදක් නො පෙනේ.

නාම රූප ගැන විසුද්ධි මාර්ගයට අනුව අරමුණකට අභිමුඛව නැමෙන හෙයින් නැමීම වශයෙන් නාම යයි ද, එසේ ම වෙනස් වන (නැසෙන) හෙයින් රූප යයි ද සඳහන් වේ. නැමීම ලක්ෂණ වශයෙන් නාමය ද රූප්පණ (නැසෙන) ලක්ෂණ වශයෙන් රූපය ද අවබෝධ කරගත යුතු බව අටුවාචාරී බුදුගොස් හිමියන්ගේ අර්ථකථනය යි.

> "තත්ථ කතමං විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං? අත්ථි නාමං අත්ථි රූපං තත්ථ කතමං නාමං? වේදනාක්ඛන්ධො, සංඥාක්ඛන්ධො, සංඛාරක්ඛන්ධො ඉදං වුච්චති නාමං තත්ථ කතමං රූපං? චත්තාරෝ ච මහාභූතා චතුන්නං ච මහා භූතානං උපාදාය රූපං ඉදං වුච්චති රූපං ඉති ඉදං ච නාමං ඉදං ච රූපං ඉදං වුච්චති විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං "

මෙම විභංග පාඨයට අනුව වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන ම නාම වශයෙන් ද සතර මහා භූත රූප හා ඒවා නිසා පවත්නා උපාදාය රූප රූප වශයෙන් ද දක්වා ඇති

අතර නාමය හා රූපය විඥානය හේතු කොටගෙන හටගන්නා බවත් දක්වා ඇත. මේ අනුව පංච උපාදානස්කන්ධ නාම රූප සමවායෙන් උපන් බව පෙනේ.

මෙහිදී නාම යන්නට වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන අරූපස්කන්ධ තුන ඇතුළත් වේ. මෙහි වේදනා නම් චක්ඛු ආදි ආයතන හයෙන් රූපාදි අරමුණු ලබාගෙන එකී බාහිර ලෝකය සමඟ ස්පර්ශයට පැමිණීම නිසා ඇති වන සුඛ, දුක්ඛ, අදුක්ඛමසුඛ යන ත්‍රිවිධ වේදනා ය. සඤ්ඤා යනු ආයතන හය ඇසුරෙන් කායික හෝ මානසික හෝ අරමුණු හඳුනාගැනීම යි. සංඛාර (සංස්කාර) යනු කුසලාකුසල වශයෙන් ප්‍රභේද ගත වන සචේතනික ක්‍රියා ය.

රූප යන්නට උපාදාන ස්කන්ධ පහ අතුරින් රූපස්කන්ධය අයත් වන අතර හදය රූපය ආශ්‍රය කළ සතර මහා භූත ද සතර මහා භූතයන් ආශ්‍රය කළ උපාදාය රූප ද යන අටවිසි රූප, රූප වශයෙන් අයත් වේ. මෙහි සතර මහා භූත පඨවිධාතු, ආපෝධාතු, තේජෝධාතු, වායෝධාතු යන රූප වේ. සතර මහා භූත ආශ්‍රය කළ උපාදාය රූප විසිහතරකි. එනම්, චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය යන ප්‍රසාද රූප පහත් රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ඵස්ස යන ගෝචර රූප පහත් ස්ත්‍රී, පුරුෂ ස්වභාවයන්ට පදනම් වන ජීවිත රූප දෙකත්, ආහාර රූපයත්, ආකාශ ධාතු නම් වන පරිච්ඡේද රූපයත්, කාය විඤ්ඤත්ති, වචී විඤ්ඤත්ති යන විඤ්ඤත්ති රූප දෙකත් ලහුතා, මුදුතා, කම්මඤ්ඤතා යන විකාර රූප තුනත්, ජාතරූප, ජරතා, අනිච්චතා යන ලක්ෂණ රූප තුනක් යන මේවා ය.

මෙහිදී මෙම නාම රූප හෙවත් භෞතික හා මානසික කොටස් ප්‍රධාන වශයෙන් ඛන්ධ ආයතන ධාතු ලෙස ද කොටස් කර දැක්විය හැක. ඒ අනුව නාම රූප ඛන්ධ (ස්කන්ධ) වශයෙන් බෙදෙන ආකාරය පහත පරිදි දැක්විය හැකි ය.

➢ නාම රූප ඛන්ධ (ස්කන්ධ) වශයෙන් බෙදෙන ආකාරය

1. රූපස්කන්ධය - ශරීරය හා බාහිර ද්‍රව්‍ය
2. වේදනා ස්කන්ධය - විඳීම

3. සංඥාස්කන්ධය- හැඟීම්, මතකයන්, දැනුම්
4. සංඛාරස්කන්ධය - චේතනා අධිෂ්ඨාන
5. විඤ්ඤාණස්කන්ධය- විවිධ සිත්

මෙහි රූප යන්නෙන් ලෝකයේ භෞතික අංශයත් ඉතිරි ස්කන්ධ හතරින් මානසික අංශයත් අදහස් කරයි. මෙහි ද්‍රව්‍ය, ඒකකයක් වශයෙන් ගෙන ඇත. මනස කොටස් හතරකට බෙදා ඇත.

ශීත උෂ්ණ ආදි හේතුන් නිසා වෙනස් වන හා විනාශයට පත් වන හෙයින් රූප යනුවෙන් හැඳින්වෙන බව "යං කිංචි සීතාදීහි රුප්පණ ලක්ඛණං ධම්මජාතං සබ්බං තං ඒකතෝ කත්වා රූපක්ඛන්ධෝති වේදිතබ්බා" යන පාඨයෙන් පෙනේ. මෙයට අමතරව පෙළෙහි රූපස්කන්ධ යන්න මෙසේ දක්වා ඇත.

> "අතීත, අනාගත, පච්චුප්පන්න යන කාල තුනට අයත් වූ හෝ ආධ්‍යාත්මික හෝ බාහිර වූ හෝ රළු වූ සියුම් වූ හෝ හීන වූ හෝ ප්‍රණීත වූ හෝ දුර වූ හෝ සමීප වූ හෝ රූප සියල්ල එක්කොට රූපස්කන්ධ යැයි කියනු ලැබේ."

විඳීම් ස්වභාවය ලක්ෂණය කොට ඇති හෙයින් වේදනා ලෙස හැඳින්වෙන අතර. මානසික අවස්ථා සියල්ල වේදනා ස්කන්ධයට ගැනේ. එසේ ම යම් යම් දේ හඳුනාගැනීම සඳහා භාවිත කරන නාම සඤ්ඤා නමින් හැඳින්වෙන අතර සිතේ ඇති වන චෛතසික ධර්මයන්ගේ අභිසංස්කරණ හෙවත් විවිධ පෙළ ගැස්වීම්, සංඛාර ලෙස ගැනේ. එසේ ම විජානනය හෙවත් දැනගැනීම කරන බැවින් විඤ්ඤාණය නම් වේ.

➢ නාම රූප ආයතන වශයෙන් බෙදෙන ආකාරය

ආධ්‍යාත්මික ආයතන	බාහිර ආයතන
1. චක්ඛායතනය	1. රූපායතන
2. සෝතායතනය	2. සද්දායතන
3. ඝාණායතනය	3. ගන්ධායතනය
4. ජිව්හායතනය	4. රසායතනය
5. කායායතන	5. ඵොට්ඨබ්බායතන
6. මනායතන	6. ධම්මායතනය

මේ ආකාරයට චක්ඛු සෝත ආදි අභ්‍යන්තර ආයතනත් රූප ශබ්ද ආදි බාහිර ආයතනත් නිසා චිත්ත චෛතසික හටගෙන පවත්නා ආකාරය දැකගත හැකි ය.

➢ නාම රූප ධාතු වශයෙන් බෙදෙන ආකාරය

මෙහි දී ධාතු කොටස් දහ අටකට බෙදා දක්වන අතර ආයතන වශයෙන් බෙදන ලද නාමරූප තවදුරටත් විග්‍රහ කිරීමක් මෙහිදී සිදු කර ඇත. ආයතන තුළදී ඉන්ද්‍රිය හා ආරම්මණ පමණක් විග්‍රහ කළ අතර ඉන්ද්‍රිය විඥානය ඇතුළත් කොට මෙම ධාතු විග්‍රහ කොට ඇත. ඒ බව පහත විග්‍රහය තුළ එයි.

මෙහි දී චක්ඛු ධාතු, සෝත ධාතු, ඝාණ ධාතු, ජිව්හා ධාතු, කාය ධාතු, මනෝ ධාතු, රූප ධාතු, ශබ්ද ධාතු, ගන්ධ ධාතු, රස ධාතු, පොට්ඨබ්බ ධාතු, ධම්ම ධාතු, චක්ඛු විඤ්ඤාණ ධාතු, සෝත විඤ්ඤාණ ධාතු, ඝාණ විඤ්ඤාණ ධාතු, ජිව්හා විඤ්ඤාණ ධාතු, කාය විඤ්ඤාණ ධාතු, මනෝ විඤ්ඤාණ ධාතු ආදි වශයෙන් නාම රූප තවදුරටත් දහ අට ආකාරයකින් විග්‍රහ කර දක්වා ඇත.

සත්ත්වයකු නොවන, පුද්ගලයකු නොවන දෙය මෙහිදී ධාතු ලෙස හැඳින් වේ. සත්ත්වයකු පුද්ගලයකු නොවන ස්වභාවයක් වන බැවින් චක්ඛුපසාදය චක්ඛු ධාතු ලෙස හඳුනාගත හැකි ය. සෝතධාතු ආදියත් සෝත ආදි ප්‍රසාද රූපයෝම ය.

ධාතු යන වචනය සඳහා ඉදිරිපත් වී ඇති අර්ථ කිහිපයක් ගැන විමසා බැලීම ද මෙහි දී වැදගත් වේ. ධර්ම ග්‍රන්ථයන්ට අනුව උසුලන දරන අර්ථයෙන් ධාතු යන්න යෙදී ඇත. මේ අනුව සත්ත්වයා විසින් මේ චක්ඛු ආදි ධාතු උසුලන දරන බැවින් ධාතු නම් වේ. ධාතූන් සත්ත්වයාට සසර දුක ඇති කරන යන අරුතින් ද ධාතු නම් වන බව සඳහන් වේ.

මීට අමතරව පටිච්ච සමුප්පාදයේ ද මෙම නාම රූප කොටස ගැන විග්‍රහ කර ඇති අතර එහි "විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං" ලෙස දැකිය හැකි ය. ඒ අනුව විඥානය ප්‍රත්‍ය කොටගෙන නාමරූප ඇති වන බව එයින් දක්වා ඇත.

මනස නාම රූප සමඟ සම්බන්ධ වන ආකාරය

බුදුසමයේ දී මනස හැඳින්වීම සඳහා වචන රැසක් භාවිත කොට ඇත. දීඝනිකායේ බොහෝ සූත්‍රවල චිත්ත මනෝ යන වචන දෙක යෙදී තිබේ. ධම්මසංගණී ප්‍රකරණයට අනුව ආභිධර්මික සාහිත්‍යයේ දී සිත හැඳින්වීමට වචන දහයක් භාවිත කොට ඇත.

"මනෝ" යන වචනය "සිත" නමැති ඉන්ද්‍රිය හැඳින්වීම සඳහා බොහෝ වශයෙන් භාවිත කොට ඇත. එය ගෝචර වස්තූන් ග්‍රහණය කරන මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ක්‍රියා කරන බව පෙනේ. "මනසා ධම්මං විඤ්ඤාය" යන පදත්‍රයෙන් පැහැදිලිව දැක්වෙන්නේ ඉන්ද්‍රිය අර්ථය යි. "ධම්මං මනසා අනුපෙක්ඛති" මනසින් දහම විනිවිද දකියි යන තැන ද ඉන්ද්‍රියාර්ථය ම කියැවෙයි. "මනසා දිට්ඨිගතානි චිත්තයන්තො" යන සුත්ත නිපාත පාඨය ද ඊට තවත් නිදසුනකි. තවද මනස ආයතන අර්ථයෙන් ද භාවිත අවස්ථා සූත්‍ර පිටකයෙන් සොයාගත හැකි ය. මේ අනුව "මනෝ" යන්න ඉන්ද්‍රියයක් මෙන් ම ආයතනයක් ලෙස ද ක්‍රියා කරනු ලබන තත්ත්වයක් ලෙස සංක්ෂිප්ත ව හැඳින්විය හැකි ය.

මනස හැඳින්වීමට භාවිත වන අනෙක් වචනය නම් "චිත්ත" යන්න යි. සිතීම යන ක්‍රියාවලිය සිදු වන නිසා චිත්ත ලෙස හැඳින්වෙන බව අටුවාව සඳහන් කරයි. මේ අනුව චිත්ත පරාධීන

ආයතනයකි. චිත්ත යන්න නිෂ්ක්‍රිය ස්වභාවයක් නොවේ. සිතක් පහළ වීමට ප්‍රත්‍යය අවශ්‍ය වේ. ප්‍රත්‍යය සම්බන්ධයෙන් සිදු වන භාවමය ක්‍රියාවලිය චිත්තය යි.

සිතට පර්යාය ව යෙදෙන විඤ්ඤාණ යන පදය මනසේ මනෝවිද්‍යාත්මක පදනමක් යටතේ විග්‍රහ කිරීමේ දී බෙහෙවින් වැදගත් වේ. මනසේ ක්‍රියාකාරීත්වය මෙන් ම පාරභෞතික විෂයක්ෂේත්‍රයට ද මෙම පදය සම්බන්ධ වන නිසා එහි අර්ථය විශද කිරීම බොහෝ වශයෙන් සංකීර්ණ කාර්ය කි. මහා වේදල්ල සූත්‍රයේ එන ආකාරයට (විජානාති විජානාතීති ඛො ආවුසො තස්මා විඤ්ඤාණන්ති වුච්චති) දන්නේය දන්නේය යන යම් කරුණක් වේ ද, එහෙයින් විඤ්ඤාණය යැයි කියනු ලැබේ.

කෙසේ වෙතත් බොහෝ අවස්ථාවල සඳහන් වන්නේ මනෝ චිත්ත විඤ්ඤාණ යන පදත්‍රය චිත්ත යන්නට සමාන පද ලෙස යි. අභිධානප්පදීපිකාවට අනුව "චිත්තං චේතෝ මනෝ නජී විඤ්ඤාණං හදයං තථා" මෙසේ චිත්ත, චේත, මනෝවිඤ්ඤාණ, හදය යන මේ සියල්ල චිත්ත පර්යාය පද වශයෙන් දක්වා තිබේ. තවද විසුද්ධි මාර්ගයට අනුව "විඤ්ඤාණං චිත්තං මනෝති අත්‍ථතො එකං" යනුවෙන් විඤ්ඤාණ චිත්ත මන යනු අර්ථයෙන් එක යැයි දක්වා තිබේ.

මේ සම්බන්ධ ව ඉදිරිපත් කර ඇති තවත් අදහසක් නම් මහාචාර්ය සෝමරත්න මහතා පෙන්වාදෙන ආකාරයට මනස යනු ඉන්ද්‍රියක් බවත් සිතෙහි පැහැදිලි ව නොපෙනෙන බලපෑම් මත ක්‍රියාත්මක වන මානසික ක්‍රියාවක් බව යි. තවද සිත විපාක ගෙනදෙන කර්ම රැස්කිරීමට සහ විඤ්ඤාණ ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපා යි. විඤ්ඤාණ යනු පැහැදිලි ව නොපෙනෙන සහ ක්‍රියාත්මක වන සිතෙහි අන්තර්ගත අවස්ථාවක් සහ ඒ දෙකෙහි ම පුනරුප්පත්ති සන්ධි සාදකද වෙයි. එය සංඥ සංජානනයට අනුබද්ධ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය ද වෙයි. සිත මනස විඤ්ඤාණය වශයෙන් අප හඳුනාගන්නේ සිතෙහි ම අවස්ථා තුනකි. අරමුණු මෙනෙහි කිරීම මනස වශයෙනුත් විතර්කණය හෙවත් සිතීම චේතනාව ලෙසත්

දැනීම අවබෝධය විඤ්ඤාණය වශයෙනුත් සැලකිය හැකි ය. එසේ ම මනස ඉන්ද්‍රියයක් වශයෙනුත් සැලකිය හැකි අතර ඒ මනසට සිතුවිලි පැමිණි පසු ඒ මනස ක්‍රියාත්මක වන අතර ක්‍රියාත්මක වූ මනස හෙවත් සිතිවිලිවල යෙදුණු මනස හිත වශයෙනුත් එසේ ක්‍රියාත්මක වූ මනසින් හෙවත් සිතින් කාය සංඛාර, වචී සංඛාර, මනෝ සංඛාර හෙවත් කර්ම කළ විට එය විඤ්ඤාණය වශයෙන් හඳුනා ගැනීම සාධාරණය.

මේ අනුව බලන කළ මෙම මන, චිත්ත, විඤ්ඤාණ යන පද අර්ථ විග්‍රහ කොට නිරවුල් කර ගැනීම තරමක් අපහසු වන බව පෙනේ. විවිධ තැන්හි දී විවිධ අර්ථ නිසා මෙය මෙසේ විය යුතු යැයි කියා වචනාර්ථයෙන් සිතුව ද ධර්මාර්ථ වශයෙන් අර්ථ සපයා විග්‍රහ කර ගැනීම එතරම් පහසු නොවේ.

කෙසේ වෙතත් උක්ත කාරණාවලට අනුව සහ මේ පිළිබඳ සූත්‍රාගත කරුණුත් විද්වත් පිරිස් ඉදිරිපත් කර ඇති විවිධ මතවාදයනුත් අධ්‍යයනය කර බැලීමේදී ගම්‍ය වන ආකාරය නම් මනස නාම රූප සමඟ සම්බන්ධ වී ඇත්තේ "විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං" යන විග්‍රහයට අනුව නාම රූප බිහි වීමට විඥානය අවශ්‍ය බව ඉතා පැහැදිලි ය. නාම රූප බිහි වීමට බලපාන මෙම විඤ්ඤාණය හටගන්නේ මනස ඉන්ද්‍රියක් ලෙස අරමුණු සමඟ ගැටීමෙනි. ඒ අනුව විඥානය බිහි වීමට ඉන්ද්‍රියක් ලෙස මනස බලපාන නිසා අපට නාම රූප සමඟ මනස සම්බන්ධ වන බව නිගමනය කළ හැකි ය. මන්ද, විඤ්ඤාණය ඇති නොවී නාම-රූප ඇති වීමට ඉඩක් නොමැති අතර නාම-රූප ඇති වීමට විඤ්ඤාණයත්, විඤ්ඤාණය ඇතිවීමට මනස ඉන්ද්‍රියයක් ලෙස අරමුණු සමඟ ගැටීමත් සිදු විය යුතු නිසාවෙනි. තවද නාම-රූප බිහි වීමට විඤ්ඤාණයත්, විඤ්ඤාණ පැවතීමට නාම රූප එකිනෙකට බැඳී පැවතීමත් අවශ්‍ය වේ. ඒ අනුව මනස නාම රූප සමග සම්බන්ධ වන ආකාරය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් උක්ත කාරණාවලින් ලබාගත හැක ය.

සමාලෝචනය

නාම රූප පිළිබඳව හා නාම රූප මනස සමග සම්බන්ධ වන ආකාරය පිළිබඳ මුල් බුදුසමයාගත ඉගැන්වීම්වල එන විග්‍රහයන් අධ්‍යයනය කිරීම මඟින් ඒ හා සම්බන්ධ විවිධ සූත්‍රාගත කරුණු ද විවිධ විද්වත් මතයන් පිළිබඳව ද අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි අතර මෙයින් නාම රූප යනු කුමක් ද යන්න පිළිබඳ ප්‍රමාණාත්මක කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමක් සිදු කර ඇත. නාම රූප යන කරුණු විග්‍රහයේ දී නාම කොටසට වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන කොටස් තුනත් ඉතිරි රූප කොටස රූප කොටසටත් අයත් වේ. මෙහි දී රූප කොටසට සතර මහා භූතරූප හා උපාදාය රූප විසි හතර ද ඇතුළත් වේ. මෙම විග්‍රහය දෙස බලන කල මෙම නාමරූප විඤ්ඤාණ නිසා හටගන්නා අතර විඤ්ඤාණ නිසා නාම රූප පවතින බව ද පෙනේ. තවද මෙම නාම රූප කොටස් බන්ධ, ආයතන, ධාතු වශයෙන් ද ආහාර වශයෙන් ද වර්ගීකරණයට ලක් කර ඇත. තවද මනස පිළිබඳව හා මනස නාම රූප සමග සම්බන්ධ වන ආකාරය ද ප්‍රාමාණික ලෙස මුල් ඉගැන්වීම්වලට අනුව ඉදිරිපත් කර ඇත.

මෙම අධ්‍යයනය මගින් අපට අවබෝධ කරගත හැකි වනුයේ විඤ්ඤාණය හේතු කොට ගෙන නාමරූප බිහි වෙයි. එය පැහැදිලි ය. එම විඤ්ඤාණය හටගැනීමට මනස ඉන්ද්‍රියක් ලෙස අරමුණු හා ගැටීම සිදු විය යුතු ය. ඒ අනුව නාම රූප හටගැනීමට හේතු වන, විඤ්ඤාණය හටගැනීමට මනස ඉන්ද්‍රියක් ලෙස අරමුණුවල ගැටීම අවශ්‍ය නම් එයින් මනස නාම රූප හා සම්බන්ධ බව අපට නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 ම.නි, සම්මා දිට්ඨි සූත්‍රය, 126 පිට

2 සං.නි, විභංග සූත්‍රය, 6 පිටුව

3 විභංගප්පකරණය, 244 පිටුව

4 පපංචසූදනිය, 200 පිටුව

5 ඥානසීහ හිමි, හේන්පිට ගෙදර, බෞද්ධ දර්ශනය, 117 පිටුව

6 ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, ආදි බෞද්ධ දර්ශනය මූල ධර්ම විග්‍රහයක්. 41 පිටුව

බෞද්ධ අපෝහක තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

රාජකීය පණ්ඩිත මැටිබැඹියේ සීලානන්ද හිමි

තර්කය පිළිබඳ හැඳින්වීම

තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි වර්ධනීය ප්‍රභේද අංශ දෙකකි. එනම් බටහිර තර්කය හා පෙරදිග තර්කයයි. මෙයින් ආදී ග්‍රීක යුගයේ සිට පැවැත එන බටහිර තර්කයෙහි මෙම විෂය ධාරාව "තර්ක කිරීම පිළිබඳ ඇති විද්‍යාව"[1] යනුවෙන් නිර්වචනය කර ඇත. එහෙත් විතණ්ඩවාදීන් ගේ අදහස වූයේ එය "ප්‍රස්තුත අතර පවත්නා අනිර්වචනීය සම්බන්ධතාව පරීක්ෂා කරනු ලබන විෂයක් යන්නයි".[2] මධ්‍යකාලීන යුගය වන විට ඔවුන් සත්‍ය ගවේෂණයට ආධාර වන විෂයක් ලෙස එය හඳුන්වා දීමට උත්සුක වී ඇත. මෙම විෂයේ ඇති වර්ධනය ප්‍රකට කරමින් නවීන තර්ක ශාස්ත්‍රයේ දී "තර්ක ශාස්ත්‍රය යනු සප්‍රමාණතාව පිළිබඳ ඇති විද්‍යාවක්"[3] වශයෙන් හඳුන්වා ඇත. මේ අයුරින් පොදු ප්‍රකාශයකින් සරල ප්‍රකාශයකටත්, වඩා නිවැරදි තාර්කික අදහස් ගම්‍ය කර ගැනීම කෙරෙහි ද මෙම විෂයෙහි මූලික අරමුණ බව එකී නිර්වචන ආශ්‍රයෙන් හඳුනාගත හැකිය.

පෙරදිග තර්කය සම්බන්ධ අදහස් බටහිර තර්කයට වඩා වෙනස් ස්වරූපයක් ගනී. ඒ අනුව "විවිධ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායයන් විසින් මතිමතාන්තර පදනම් කොට ගෙන හෝ ඒ මතිමතාන්තර සනාථ කිරීමට හෝ එහි තාර්කික විග්‍රහයන් භාවිතයට ගෙන ඇති බව පෙනේ"[4] යන පාඨයෙන් ඒ බව ප්‍රකට වේ. එහිදී පෙරදිග තර්කය යන්න භාවිතය මූලික කරගෙන බහුලව වර්ධනය වී ඇත.

ඒ අනුව බෞද්ධ, ජෛන, න්‍යාය, සංඛ්‍ය, සංශයවාදී, ලෝකායතන, වේදාන්ත ආදී වශයෙන් වූ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන් මෙම තර්කය යටතේ අධ්‍යයනයට භාජනය වී ඇත. මෙහිදී භාරතීය තර්කය වේද යුගයේ සිට පැමිණෙන බව ශංකරාචාර්යගේ මතය යි. ඒ සඳහා ඔහු පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ "වාකෝ වාක්‍ය" යන්න තර්කය යන අරුතින් භාවිත කළ බවයි".[5] ගවේෂණය පරම අභිලාෂය කරගත් උපනිෂද් ආචාර්යවරුන් මිනිසා පිළිබඳ සත්‍ය කුමක්ද? බාහිර ලෝකය පිළිබඳ සත්‍ය කුමක්ද? මෙම සත්‍යය අතර සම්බන්ධය කුමක්ද? යන ගැටලු කෙරෙහි තාර්කික චින්තාවන් ඉස්මතු කරමින් තර්කයේ පසුබිම වර්ධනය කළ බව හඳුනාගත හැකිය. තවද "හොඳ දේ හැමවිටම සතුට ඇති නොවන්නාසේම නරක දෙයින් නිතරම දුක-ශෝකය ඇති නොවේ. හොඳ නැති තැන එකහෙළා දුක හට නොගනී. එමෙන්ම නරක නැති තැන් එකහෙළා සතුට ඇති වන බවක් ද නොපෙනේ. ලෝකයේ සිදුවීම් නිරීක්ෂණය කිරීමේදී අපට පෙනෙන සැබෑ තත්ත්වය මෙයයි"[6] යනුවෙන් සඳහන් වීම ඊට වඩාත් සමීප පිළිතුරකි. මේ අනුව වඩාත් හොඳින් පෙරදිග හා අපරදිග තර්කයේ ස්වභාවය හඳුනාගත හැකිය. ඒ අතර පෙරදිග දර්ශනය හා බද්ධ වෙමින් ගොඩනැගුන තර්කමය ඥානය, අනුභූතිය මූලික කරගෙන මෙන්ම බටහිර තර්කමය ඥානය, බුද්ධිවාදය මූලික කරගනිමින් ක්‍රියාත්මක විය. මෙය, මෙම අංශ දෙකෙහි ප්‍රධාන ඥාන මාර්ගයන් ලෙස භාවිත කර ඇත. පෙරදිග සම්ප්‍රදාය අනුව බෞද්ධ දර්ශනය තුළ ද මෙකී තර්කය පිළිබඳ යම් අදහසක් සූත්‍රාගත කරුණු ආශ්‍රයෙන් ගම්‍ය වේ. එහිදී තර්කය විග්‍රහ කරන බුදුරජාණන් වහන්සේගේ නිර්වචන අතර මජ්ඣිම නිකායේ සන්දක සූත්‍රාගත විවරණය ඉතා වැදගත් වේ. (තක්කිස්ස කො පන සන්දක සත්ථුනො වීමංසිකස්ස සුත්තක්කිතම්පි හොති, දුත්තක්කිතම්පි හොති, තථාපි හොති, අඤ්ඤථාපි හොති). එමෙන්ම එකී තර්කයේ ස්වභාවය සුත්තක්කිතං තථා (නිවැරදිව තර්ක කොට නිවැරදි නිගමනවලට ප්‍රවේශ වීම) සුත්තක්කිතං අඤ්ඤථා (නිවැරදිව තර්ක කොට වැරදි නිගමනවලට ප්‍රවේශ වීම) දුත්තක්කිතං තථා (වැරදියට තර්ක කොට නිවැරදි නිගමනවලට ප්‍රවේශ වීම) දුත්තක්කිතං අඤ්ඤථා[7] (වැරදියට තර්ක කොට වැරදි නිගමනවලට ප්‍රවේශ වීම) යන සත්‍රාකාර

විකල්පයනට අවතීරණ විය හැකි බව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මතය යි.

පෙර සඳහන් අයුරින් නිර්වචන සපයා ඇති තර්කය යන පදය බිහිවීම සම්බන්ධයෙන් අවධානය යොමු කළ යුතුය. ඒ අනුව තර්ක ශාස්ත්‍රය ව්‍යවහාරික ඥානයට මෙන්ම විද්‍යා ඥානයට ද නිමිති වෙයි. බොහෝමයක් අදහස් අන්තරගත මෙහි සියල්ල හකුළුවා දක්වමින් "ග්‍රීක භාෂාවේ පැනෙන ලොගිකෝස්ᾱ λογικός *(logikos)* ***(welton, James (1896), The Natul A manual of logic. University tutorial. 1,2nd ed.)*** යන පදයෙන් නිෂ්පන්න වී ඇති තර්ක ශාස්ත්‍රය ලෝගෝස්ᾱ λόγος *(Logos)* හෙවත් ශබ්ද (වචන) යන අරුතින් ද අර්ථවත් කොට දැක්වේ. ඉන් තර්කනය, ප්‍රකාශනය, චින්තනය යනරුත් ප්‍රකට කෙරේ.

(Old *French*)
logique

(English)
logic

(Greek) ⟶ (Greek) ⟶ (Late Latin)
logikos *logikē tekhnē logica logica*
logos (word, reason) (art)of reason [8]

උක්ත සඳහන් විලස ඉංග්‍රීසියට බිඳී ආ මෙම පදය logic ලෙසින් භාවිත කර ඇති බව පූර්ව පද විග්‍රහයෙන් පැහැදිලි වෙයි. එයින් ද චින්තනයේ සප්‍රමාණතාව පරිදි පරීක්ෂණයට ලක්කිරීම මූලික කාර්ය බව පද විග්‍රහ තුළින් තහවුරු වේ. ඒ අනුව Mirriam-Webster Dictionary යට අනුව"A Science that deals is with the principles and criteria of validity of inference and demonstration : the science of the formal principles of reasoning"[9] මෙලෙස එම පදය විග්‍රහා කර ඇත. තවදුරටත් මුල් බුදු සමයේ ඥානවිභාගය නම් කෘතියේ දී පෙන්වා දෙනු

ලබන්නේ විතණ්ඩවාදීන් හැඳින්වීම සඳහා විද්වතුන් මෙම තක්කී පදය භාවිත කළ බවයි. එමෙන්ම පාලි පිටක සාහිත්‍යයෙහි ද තක්කී යන පදය විතණ්ඩවාදීන් හැඳින්වීම සඳහා භාවිත කළ බවක් විද්‍යාභූෂණ විසින් දක්වා ඇත. තවද "ඔහු තක්කී යන්න විතණ්ඩවාදීන් සහ විතාර්කිකයන් යන අරුතින් ගෙන ඇති අතර වීමංසා යන්න කුතාර්කිකයන් (වැරදි තර්කයෙන් යමක් ඔප්පු කිරීමට උත්සාහ කරන්නන්) යන අරුතින් ගෙන ඇත"[10]. පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියන්ගේ පාලි-සිංහල අකාරාදිය අනුව තක්ක - සිතුවිලි, තක්ය, තක්කන - සිතාබැලීම, තක්කික - තර්ක කරන්නා, තක් ශාස්ත්‍රය දන්නා, තක්කී - තක් කරන්නා,[11] යනාදී අර්ථය ප්‍රකට වන බව දක්වා තිබේ. මෙසේ තර්කය යන්න පිළිබඳ මූලික වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය.

පෙරදිග ඥානමාර්ග හැඳින්වීම

ඥාන විභාගාත්මක දෘෂ්ටිකෝණය හා ප්‍රශ්න කරා එළඹෙන ආකාරය අනුව සලකා ප්‍රාග් බෞද්ධ චින්තකයන් පිළිබඳ වර්ගීකරණයක් කිරීමට ගන්නා උත්සාහයේ දී බුදුසමය දක්වා හමුවූන වෛදික චින්තකයන් කොටස් තුනක් යටතේ හැඳිනගත හැකි ය. බ්‍රාහ්මණ අවධිය, ඔවුහු ශුද්ධ වූ ආගමික ලියවිලි උසස්ම ඥාන මාර්ගය ලෙස සැලකූහ. අරණ්‍යක අවධිය, මුල් උපනිෂද් චින්තකයන් ආගමික ලියවිලි පමණක් ඥාන මාර්ගය ලෙස නොගත් අතර ඔවුහු අධිභෞතික සංකල්පයන් හා තර්කනයෙන් ද සත්තාව පිළිබඳ ඥානය ගම්‍යකරගත හැකි බව සැලකූහ. මධ්‍යම හා පශ්චාත් උපනිෂද් චින්තන අවධිය, මෙම කාල සීමාව තුළ ආගමික ලියවිලි මෙන්ම තාර්කික සත්තාව ද බැහැර කළ බව පෙනේ. ශ්‍රද්ධාව පිළිබඳ ඥානය ලැබීමේ එකම මාර්ගය ලෙස නොසැලකූ ඔවුන් භාවනා අභ්‍යාසයෙන් සෘජුවම තමන් ලබන ප්‍රත්‍යක්ෂය සත්තාව ලෙස පිළිගන්නට කටයුතු කලහ.

මුල් චින්තකයන්ගෙන් පසුව බිහි වූ සංශයවාදී චින්තකයන්ගේ සංශයවාදී අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට තර්කය භාවිත කොට ඇත. එහෙත් එකී තර්කය ද ක්‍රමානුකූලව නතර කොට ඇත. ආජීවකයන්

ඥානය ලබාගැනීම සම්බන්ධයෙන් දැක්වූයේ වෙනම ආකල්පයකි. ඔවුන්ගෙන් පිරිසක් අධිභෞතික වාදීන් වූහ. පිරිසක් අපෝහක වාදීන් වූහ. තවත් පිරිසක් පෞද්ගලික ප්‍රතිභාඥානය වැදගත් කොට සැලකූහ. මේ සියල්ල දෙස බලා බෞද්ධ ඉගැන්වීම ඥාන මාර්ග යක් ඔස්සේ ඉදිරිපත් වන්නේ දැයි අධ්‍යයනය කිරීම ප්‍රශ්නයක් ලෙස ගොඩනැගුනේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මෙකී ගැටළුවට සංගාරව සූත්‍රය, කාලාම සූත්‍රය මෙන්ම දෙඩධාවිතක්ක සූත්‍රය තුළ එන විග්‍රහයයන් ඉතා සාධනීය මට්ටමක පවතින කරුණු විග්‍රහ සහිත වේ. ඒ අනුව මෙලොවදී ම අවසාන වූ අන්තර් ඥානයක් සාක්ෂාත්කර පෙර නො ඇසූවිරූ ධර්මයක් තමා ම දැන ප්‍රකාශ කරන තර්කයන් යැයි කියන්නා වූ ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණ කෙනෙක් ද වෙති. ඒ අතුරෙන් මම වූ කලී සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් පෙර නො ඇසූ විරූ ධර්මයන් පෞද්ගලික සත්‍යය ක්ෂණයෙන් තමන්ම දැන එම ධර්මය ඇසුරින් මෙලොවදීම අවසාන වූ ඉන් එහා නොවන්නා වූ අන්තර් ඥානයක් සාක්ෂාත් කරගත් අය අතුරින් කෙනෙක් වෙමි, යැයි ප්‍රතිඥා දුන් සේක.

බුදුරජාණන් වහන්සේ තමන්ට පෙර හා සමකාලීනව විසූ චින්තකයන් වර්ග තුනක් යටතේ ඉදිරිපත් කරයි.

ශ්‍රැතිය අධිකාරයෙන් ගත් සම්ප්‍රදායවාදීන්. (අනුස්සාවිකා),

තාර්කිකයන් අධිභෞතිකවාදීන් (තක්කී, වීමංසි),

අනුභූතිවාදීන් (තමන් අවබෝධකරගත් සත්‍යයන් හා
තමන්ගේ ධර්මයන් ගැන පෞද්ගලික සත්‍යෙක්ෂණයෙන්
ඒ පිළිබඳ උසස් ඥානයක් ලැබීම)

යනාදි වශයෙනි.[12] බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙයින් තුන්වන ගණයට අයත් වන බව නිවන විග්‍රහයන්ගෙන් පැහැදිලි වේ. මේ පිළිබඳ විවරණය කරන අටුවාචාරීන් වහන්සේලා තාර්කිකව ඥානය ලබන්නාවුන් ඒ ඒ ක්‍රම අනුව සිව්වැදෑරුම් බව ඉදිරිපත් කරයි. "තත්‍ථ චතුබ්බිධො තක්කි. අනුස්සුතිකා, ජාතිස්සරො, ලාභි, සුද්ධතක්කිකො ති"

- අනුස්සවය මුල්කරගෙන තර්ක කරන්නෝ.
- පෙර ජාති සිහි කරන නුවණින් තර්ක කරන්නෝ.
- වත්මන් හි මෙන්ම මතුවට ද මා සැපවත්ය යනාදී වශයෙන් තර්ක කරන්නෝ.
- ව්‍යාපාරික හේතු සාධක අනුව තර්ක කරන්නෝ,[13] යනාදී වශයෙන් දීඝ නිකායට්ඨකථාව මෙය ඉතා හොඳින් පැහැදිලි කරයි.

තත්කාලීන ඥාන මාර්ග පිළිබඳ විවරණය කෙරෙන තවත් වැදගත් මූලාශ්‍රයක් වනුයේ චංකී සූත්‍රය යි. එහි දී පෙන්වාදෙන ඥාන මාර්ග පහකි. එනම්, 1. සද්ධා 2. රුචි 3. අනුස්සව 4. ආකාර පරිවිතක්ක 5. දිට්ඨිනිජ්ඣානක්ඛන්ති යනාදිය යි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ මේ ඥාන මාර්ග කෙරේ සිය අසතුට පළ කරන්නේ ඒවායේ පවත්නා මූලික ලක්ෂණයක් වන දෙවැදෑරුම් වූ විපාක (ද්විධාවිපාකා) සැලැකිල්ලට ගැනීමෙනි. පෙර සංගාරව සූත්‍රයේ බැහැර කරන ලද තර්ක ඥානය ද චංකී සූත්‍රයේ දී ඉදිරිපත් කරනු ලබන කරුණු පහක් සහිත මාර්ගය ද බුදු දහම තුළ ප්‍රතික්ෂේප වී ඇත. එසේ ප්‍රතික්ෂේප වී ඇති විවිධ ඥාන මාර්ග පිළිබඳ හේතු සඳහා ඉදිරිපත් කරන කරුණු 10 ක් අන්තර්ගත කාලාම සූත්‍රය බොහෝ ඥාන ගවේෂකයන් හට ආලෝකයකි. මෙසේ තර්කය පිළිබඳ බෞද්ධ අදහස් විවිධ සූත්‍ර දේශනා තුළින් නානාර්ථයෙන් කරුණු විග්‍රහා වේ.

බටහිර විග්‍රහය

අපෝහකය (දයලෙක්තිකය සහ අපෝහක ක්‍රමය) යනු පුරාණ කාලයේ සිට ම යුරෝපීය හා ඉන්දියානු දර්ශනයේ කේන්ද්‍රීය වූ මතභේද විසඳීම සඳහා තර්ක කිරීමේ ක්‍රමයකි. (Dialectic (also dialectics and the dialectical method) is a method of argument for resolving disagreement that has been central to European and Indian philosophy since antiquity.)[14] අපෝහක

යන වචනය පුරාණ ග්‍රීසියේ ආරම්භ වූ අතර සොක්‍රටීස් දෙබස් වලින් ප්ලේටෝ විසින් ජනප්‍රිය කරන ලද බව සඳහන් වේ. අපෝහක ක්‍රමය යනු විෂයයක් පිළිබඳ විවිධ දෘෂ්ටි කෝණයන් ඇති පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු හෝ වැඩි ගණනක් අතර කතිකාවක් බව බටහිර පරිකල්පනය යි. තර්කානුකූල තර්ක මගින් මෙහෙයවනු ලබන කාරණයේ සත්‍යතාව තහවුරු කිරීමට කැමති අය මෙම ක්‍රමය භාවිත කරයි.

අපෝහක යන වචනය සඳහා අර්ථ කිහිපයක් වර්තමානයේ දැකිය හැකි ය. ඒ අතරින් සංවාදය, විවාදය, කතිකාව, අපෝහනය, දයලෙක්තිකය, ද්වන්ධාත්මක වාදය, ද්විඝටන න්‍යාය (Dialectic) යනාර්ථ ප්‍රධාන වේ. කිසියම් සංවාදයක් ඇති වන්නේ ප්‍රතිවිරුද්ධ පාර්ශවයක් සමඟ ය. එම සංවාදය තුළින් කිසියම් මතයක නිශේධනය නිරූපනය වන්නේ නම් එය අපෝහක තර්කය වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. අපෝහක තර්ක ක්‍රමයේ මූලාරම්භය ග්‍රීසියයි. ප්ලේටෝ මෙම තර්ක ක්‍රමය වඩාත් ජනප්‍රිය කළ දාර්ශනිකයා වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. අපෝහක ලක්ෂණ පැහැදිලිව විද්‍යමාන වන්නේ සොක්‍රටික සංවාද තුළය. පෙරදිග තර්ක ශාස්ත්‍රය තුළ ද මෙම අපෝහක තර්ක ක්‍රමය දැකිය හැකි ය. මෙය භාවිත කළ දාර්ශනිකයන් අතරින් නාගාර්ජුනපාදයන්, චන්ද්‍රකීර්තිපාදයන්, බුද්ධපාලිත හිමි සහ මොග්ගලිපුත්තතිස්ස යන හිමිවරු ප්‍රධාන වෙති. මෙම විද්වතුන් සියලු දෙනා මේ විධික්‍රමය භාවිත කළේ දෘෂ්ටීන් ප්‍රහාණය කිරීම සඳහා ය. ඉන්දීය පසුබිම තුළ වර්ධනය වූ අපෝහක තාර්කික විධි එයට ම ආවේණික ලක්ෂණ ප්‍රදර්ශනය කරයි.

ග්‍රීක අවධියේ සොක්‍රටීස් ක්‍රමය, සොක්‍රටීස් සංවාද ක්‍රමය ලෙස ප්‍රසිද්ධව තිබුණ අපෝහක ක්‍රමය යනු මිනිසාගේ අඥානකම දුරු කිරීම සම්බන්ධයෙන් යොදාගත් ක්‍රමයක් වශයෙනි. ප්ලේටෝගේ සංවාද කෘති ලෙස හඳුන්වන බොහෝ කෘතීන්ද මෙම විධික්‍රමය අනුගමනය කරමින් ලියා ඇති බව විද්‍යමාන වේ. මෙම තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ අර්ථකථනය කරන ලද බර්ට්‍රන්ඩ්

රසල් පවසන්නේ "අපෝහක වාදය යනු ප්‍රශ්න හා උත්තර මාර්ගයෙන් ඥානය සෙවීමේ මාර්ගයයි",[5] යනුවෙනි. තත් අපෝහකය සොක්‍රටීස්ට පෙර විසූ සීනෝ අවබෝධ කරගත් බව වැඩිදුරටත් අදහස් වශයෙන් ඔහු ප්‍රකාශ කරයි. කෙසේ වුවත් අපෝහකය යනු කුමක්ද යන්න ශාස්ත්‍රීය සම්මත එක විග්‍රහයක් ඇසුරෙන් පැහැදිලි කළ නො නොහැකි බව සහ ඒ ඒ දර්ශනයන්ට අනුව එය කුමක් ද යන්න විමසා බැලිය යුතු බව සත්‍ය කරුණකි.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ දී මේ ක්‍රමය ප්‍රසංග සාධනය යන නමින් හැඳින්වෙයි. සංකේත තර්ක ශාස්ත්‍රයේ අංගයක් වන ව්‍යුත්පන්න ක්‍රමයේ දී එන චක්‍ර ව්‍යුත්පන්න වලදී කෙරෙන්නේ ද ප්‍රසංග සාධනය යොදා ගැනීමකි. එනම් තර්කයේ නිගමනයෙන් නිශේධනය තුළ විසංවාදයක් ඇති කොට නිගමනයේ නිශේධනය බැහැර කිරීමයි. තර්කයේ එක් අර්ථයක් වන්නේ ද යම්කිසි මතයක සත්‍යතාවය ඔප්පු කිරීම සඳහා ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ මතය සාවද්‍යතාවය පෙන්වීමයි.

දුම ඇති සෑම තැනකම ගිනි ඇත.

සමහර දුම් ඇති තැනක ගිනි නැත.

මෙයින් මුල් අදහස පිළිගැනීමට නම් දෙවැනි අදහස අසත්‍යය බව පෙන්වා බැහැර කළ යුතුය. එසේම කිසියම් ප්‍රස්තුත දෙකක් එකවර සත්‍ය විය නොහැකි අවස්ථා තිබේ. අපෝහකය සීනෝ, සොක්‍රටීස් යොදා ගත් ආකාරයට වඩා වෙනස් ආකාරයකින් 19 වන සියවසෙහි ජෝර්ජ් හේගල් විසින් යොදා ගෙන ඇත. එහිදී ඔහු ඉතිහාසයේ විකාශය අපෝහකව සිදුවන බව පෙන්වා දුන්නේය. එහි ක්‍රමානුකූල සම්බන්ධතාවක් තිබෙන බව ඔහු මෙසේ ඉදිරිපත් කරයි. අපෝහක සංකල්පය මගින් එහි ව්‍යුහය තේරුම් ගත හැකිය. එහි ව්‍යුහය සකස් වන්නේ ප්‍රවාද (thesis), ප්‍රතිවාද (anti thesis) සහ සහවාද (synthesis) යන විවිධාකාර තත්ත්වයකිනි. තවද හේගල්ට අනුව අපෝහකය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ ප්‍රතිවිරුද්ධ දේ ගැටීම තුළ අලුත්ම බිහිවීම යැයි තේරුම් කළ හැකිය. හේගල් විඥාණවාදී ව අදහස් ඉදිරිපත් කළ අතර මාක්ස් ද්‍රව්‍යවාදීව මෙකී අපෝහකය ඉදිරිපත් කොට ඇත. මීට අමතරව අපෝහක ක්‍රමයේ

මූලික ලක්ෂණ කිහිපයක් බටහිර දාර්ශනිකයන් ඉදිරිපත් කර ඇත. එනම්, එය සෑමවිටම අන්තර් සම්බන්ධතාවයකින් යුක්තය. එසේම මෙයින් විග්‍රහ කෙරෙන ආකාරයට කිසිමදෙයක් ස්ථිර හෝ සදාකාලික නැත. අපෝහකය මාක්ස්වාදය තුළ දී කැරුණු 3ක් යටතේ ඉදිරිපත් වේ.

I. ප්‍රතිවිරුද්ධ ගැටීම පිළිබඳ නියමය

II. ප්‍රමාණය ගුණය බවට පත්වීම පිළිබඳ නියමය

III. අභාවයාගේ අභාවය පිළිබඳ නියමය [6]

මේ අයුරින් විග්‍රහ කරන බටහිර අපෝහක ක්‍රමයෙන් පෙරදිග බෞද්ධ විග්‍රහය තුළ අන්තර්ගත වීම පිළිබඳ මෙතැන් සිට අධ්‍යයනයට යොමු කිරීම සිදුවේ.

බුදුදහම තුළ අන්තර්ගත අපෝහකය

බෞද්ධ අපෝහකය පිළිබඳ චතුරංග උභතොකෝටිකයක් ලෙස පූසෑන් ආදීහු කල්පනා කළ අතර විසංවාද නියමය එමගින් උල්ලංඝනය වෙතැ'යි ඔහු විශ්වාස කළේය. මේ අනුව බෞද්ධ අපෝහකයට චතුරංග උභතෝකෝටියක් මෙසේ ඉදිරිපත් කරයි. "නිර්වාණය වූ කලී පවත්නා වූ ද නොපවතින්නා වූ ද පවතින්නේ මෙන්ම නොපවතිනේ වූ ද පවතින්නේත් නොපවතින්නේත් නොවූ ද තත්වයකි. මෙහිදී අපි පිළිසරණක් නැත්තෝ වෙමු."[15] එහෙත් සංකල්පයන් හා වචන, සංකල්පයන් හා කරුණු අතර පැහැදිලි වෙනසක් භාරතීයයෝ නොදුටුවහ. බෞද්ධ චින්තන සම්ප්‍රදාය තුළ එකී සංකල්පමය විසංවාදය හා මධ්‍ය බහිෂ්කෘත භාවය පිළිබඳ නැවත තර්කානුකූලව ඉදිරිපත් කිරීමට කටයුතු යොදා ඇති බව දැකිය හැකි ය. එමෙන්ම ඒ පිළිබඳ රීස් ඩේවිඩ් හා බරුවා නම් චින්තකයන් ද චින්තනයේ චතුර්විධ නිගමනයන් ලෙස මෙය හැඳින්වීමට පෙළඹී ඇත. විසංවාදී රීතිය හා සංස්කෘතික භාවයේ වැදගත්කම පිළිබඳව භාරතීය චින්තනයෙ පැවති අවිධිමත් බව උද්දාලකගේ අදහස් තුළින් මනාව පැහැදිලි විය. ඒ අනුව පැවැත්ම සත්තාවෙන් ඇති වූවා මෙන්ම සත්තාවෙන් නැති වූවා

යන දෙකම එකවිට සත්‍ය විය නොහැකි බව උද්දාලකගේ තර්කය විය. මෙකී ස්වභාවය නිකාය ග්‍රන්ථයන්හි සංස්කෘතික භාවය සත්‍යයෙහි නිර්ණායකයක් ලෙස සලකා ඇති අතර සත්‍ය එකක් මිස දෙකක් නොවන බව බුදුදහම තුළ පෙන්වා දී ඇත. ඒ බව මෙසේ අවධාරණය කර ඇත.

එකං හි සච්චං න දුතියමත්ථි
යස්මිං පජාතො විවදෙපජාතො
නා නා තෙ සච්චාති සයං ථුනංති
තස්මා න එකං සමණා වදන්ති.[8]

එකක් අනෙකෙක්හි විසංවාදයන් වන විකල්ප දෙකක් බුදු සමයේ එන උභතෝකෝටීන් ගෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ. එහෙත් සංයුක්ත නිකායේ එක් තැනකදී අවිසංවාද රීතියක ආසන්න ප්‍රකාශයක් දක්නට ලැබේ. නිගණ්ඨනාථපුත්ත තම අනුගාමිකයෙකු වූ චිත්ත නම් ගෘහපතියා සමඟ සංවාදයේ යෙදී සිටියදී සිදු වූ ප්‍රකාශය මීට නිදසුනකි. ඉදින් පළමු ප්‍රකාශය සත්‍ය නම් ඔබගේ පසු ප්‍රකාශය අසත්‍ය වේ (සචෙ පුරිමං සච්චං පච්ඡිමං තෙ මිච්ඡා) ඉදින් ඔබගේ පසු ප්‍රකාශය සත්‍ය නම් මුල් ප්‍රකාශය අසත්‍ය වේ. (සචෙ පච්ඡිමං සච්චං පුරිමං තෙ මිච්ඡා)[16] මේ අනුව එකක් සත්‍ය වන විට අනෙක අසත්‍ය වේ. සත්‍ය විය හැක්කේ දෙකෙන් එකක් පමණි. ඇත්තෙන්ම විසංවාද රීතියට අනුව මේ බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. මෙකී ලක්ෂණය සකවාද පන්සියයක් ඉදිරිපත් කරමින් පරවාද ඛණ්ඩනය කළ කතාවත්ථුප්පකරණයේ දී ද මනාව විද්‍යමාන වේ. ඒ බව බරුවා විසින් අපගේ අවධානය ඒ දෙසට යොමුකරමින් පවතී මෙන්ම නොපවතී යන්න පිළිගන්නේ නම් එය ස්වයං විසංවාදී වන බව ඉදිරිපත් කරයි.

චතුෂ්කෝටික ප්‍රකාශයන් ගැන බෞද්ධ පෙළ පොත්වල සඳහන් වුවද එය බුද්ධ දේශනාවක් ලෙස ගැනීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාක්ෂි නොමැති බව බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය නම් ග්‍රන්ථයේ දී පැහැදිලි කරයි. එහෙත් ඇතැම් අවස්ථාවල "බුදුරජාණන් වහන්සේ චතුෂ්කෝටික ප්‍රකාශන ඇතැම්

ධර්ම කරුණු පැහැදිලි කිරීමේ දී භාවිත කොට තිබෙන නිසා එය බෞද්ධ අපෝහකය යන අපර නාමයෙන් හඳුන්වා දී ඇති බව එහිදී විග්‍රහ කරයි"[17]. මෙකී කරුණු කෙසේ වුවද බුදු දහමේ එන පරමාර්ථ තත්ත්වය විශද කරනු වස් ක්‍රමයක් ලෙස චතුෂ්කෝටිය භාවිත කළ බුදුදහමේ ඇතැම් අවස්ථා පෙළ තුළ දක්නට ලැබේ. ද්විකෝටික තර්ක ශාස්ත්‍ර ක්‍රමය තුළදී ප්‍රකාශයක් සත්‍ය හෝ අසත්‍ය විය යුතු වන අතර ඉන් දෙකම හෝ එම දෙකෙන්ම පිටස්තර හෝ විය නොහැකිය. නිදසුනක් ලෙස උසාවියේ අසනු ලබන පැනය තුළින් ඔහු වැරදිකරු හෝ නිවැරදිකරු බව පිළිගත යුතුය. කෙනෙකු සම්බන්ධයෙන් මේ උත්තරය එකම විට දෙකම සත්‍ය විය නොහැකි නිසා මෙම උභයාන්ත ප්‍රස්තුතයේ ක්‍රමය පදනම සේ සැලකෙන තර්ක ශාස්ත්‍රය හා සම්බන්ධ මූලික සිද්ධාන්ත තුනක් වේ.

I. අනන්‍යතා මූලධර්ම

II. අවිසංවාද මූලධර්ම

III. මධ්‍ය බහිෂ්කෘත මූලධර්ම[18]

මෙකී ක්‍රමවේද තුළින් අර්ථකථනය කළ නොහැකි කිසිසේත් විශද කළ නොහැකි ප්‍රස්තුත චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමය තුළින් විග්‍රහ කළ හැකි බව සඳහන් වෙයි. ත්‍රිපිටක ධර්මයෙහි මෙන්ම පශ්චාත් කාලීන සාහිත්‍යයේ ද සඳහන් විවිධ විෂය යටතේ දක්වා ඇති නිදසුන් එකම ආකාරයකින් දැක්වීම දුෂ්කර වුවත් චතුෂ්කෝටි ප්‍රස්තුත වල ස්වරූපය පැහැදිලි කිරීම සඳහා පහත සඳහන් නිදසුන් දැක්විය හැකිය.

පරලොවක් පවතී (අත්ථි අයං ලොකො)

පරලොවක් නොපවතී (නත්ථි පරොලොකො)

පරලොව පවතී එමෙන්ම නොපවතී (අත්ථි ච නත්ථි ච පරොලොකො)

පරලොව පවතින්නේ ද නොවේ නොපවතින්නේද නොවේ (නෙ'ව අත්ථි න න'ත්ථි පරොලොකො)[19]

මෙහි පළමු ප්‍රස්තුත නිශේධය දෙවන ප්‍රස්තුතයෙන් ප්‍රකාශ වේ. තෙවන ප්‍රස්තුතය පළමු සහ දෙවන ප්‍රස්තුත එකවිට ම දැරීමකි එය උභයාන්ත තර්ක ක්‍රමයට අනුව ස්වයං ප්‍රතිවිරෝධී ප්‍රකාශයක් මෙන්ම විසංවාදී සිද්ධාන්ත උල්ලංඝනය කිරීමක්ද වේ. සිව්වැන්න වූ කලී පළමුවන හා දෙවන ප්‍රස්තුත දෙකම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමකි. බෞද්ධ චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ අධ්‍යයනය ඉතා ව්‍යාකූල වූවකි. මේ සඳහා ප්‍රධාන හේතුව වූයේ ඇරිස්ටෝටලියානු උභයාන්ත තර්ක ක්‍රමය බටහිර ලෝකයේ අවුරුදු දෙදහසකට අධික කාලයක් පැවතීම ය. මේ හේතුව නිසා උභයාන්ත තර්ක ක්‍රමය ඉක්මවා යන තර්ක ක්‍රම පිළිබඳ යුරෝපීයයන් අත්දැකීම් රහිත විය. එහෙත් ඉන්දියාවෙහි බහු අන්ත තර්ක ක්‍රම පිළිබඳ ඉතිහාසය ඉතා ඈතට දිව යන්නකි. මේ සම්බන්ධව අගනා නිදසුන් දෙකක් නම් සංශයවාදීන් ගේ පංචාකාර ප්‍රකාශයත්, ජෛන දාර්ශනිකයන්ගේ සප්තභංගී ක්‍රමයත් ය. මෙහිදී ගම්‍ය වන අර්ථය විවිධ වුව ද බෞද්ධ චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමය තුළ දී සැබවින්ම සත්‍ය වන්නේ එක් ප්‍රස්තුතයක් පමණි. ප්‍රස්තුත සතරම ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙනුයේ අධිභෞතිකයැයි සැලකෙන විෂය සම්බන්ධයෙන් පමණි. "බෞද්ධ චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමයන් තුළ ප්‍රස්තුත සතරක් දක්නට ලැබුණ නමුදු එම ප්‍රස්තුත අතරින් එකක් සත්‍ය වන කල්හි අන් සියල්ල අසත්‍ය වේ නම් ඉන් විද්‍යමාන වන්නේ ඒ තුළ ඇත්තේ සත්‍ය හා අසත්‍ය යන අවස්ථා දෙකක් පමණක් බවයි."[20]

අපෝහක ක්‍රමය අදාළ වන්නේ පෙර කී අයුරින් යම් මතවාදයක් සම්බන්ධයෙන් බුද්ධි ඝට්ටනමය අවස්ථා වලදී පවතින ගැටළු මගහරවා ගැනීමට ය. මතවාද ප්‍රබල වීමට ප්‍රධාන හේතු සාධක ලෙස සැලකිය හැක්කේ සාමාන්‍ය තර්ක ක්‍රම වල නිගමන වලට එළඹීම යි. ඒ අනුව ප්‍රසංගසාදන ක්‍රමය යටතේ මූලික වශයෙන් පිළිගත යුතු ප්‍රතිගෘහිත කිහිපයකි. එනම්

- "සාමාන්‍ය තර්ක ක්‍රමය ප්‍රතික්ෂේප කළ යුතුය.
- විසංවාද රීතියෙහි දෝෂ දැකිය යුතුය.
- මධ්‍ය බහිෂ්කරණ රීතිය ද බැහැර කළ යුතුය.

- එකිනෙක ප්‍රතිවිරුද්ධ සෑම දාර්ශනික ස්ථාවරයකම පරස්පර විරෝධතා දැකිය යුතුය.
- තර්කයෙන් ගොඩනැගෙන ස්ථාවර ලෙස නැගෙන චතුෂ්කෝටික පවා බැහැර කළ යුතුය."

මෙහි එන ඇතැම් කාරණා විසංවාදී ස්වරූපයක් ගනී. එය කෙසේ වුවද බෞද්ධ චතුෂ්කෝටික තර්කක්‍රමය ප්‍රාමාණිකත්වය ඉදිරිපත් කරනුයේ චතුෂ්කෝටිකය තුළින් නිර්වාණය සාක්ෂාත් වේ යන ප්‍රස්තුතයෙන් සත්‍යතාවය මැනවින් ගම්‍ය කළ හැකි ද නොහැකි ද යන මාතෘකාවෙනි. අවිද්‍යාව හා නිර්මාණය අතර ඉන්ද්‍රිය වශයෙන් ද අතීන්ද්‍රිය වශයෙන් ද පවත්නා සම්බන්ධතාවක් හෝ තදාත්ම්‍යයක් නොමැත. එනිසා බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රතිවිරෝධී ධර්මයන්ගේ අන්තයකට නොගොස් අදුක්ඛමසුඛ යනුවෙන් අනිර්වචනීය ප්‍රත්‍යක්ෂයකින් එය ප්‍රකාශ කළහ. ඒ සඳහා චතුෂ්කෝටික තර්ක ක්‍රමයෙන් ලැබෙන පිටුවහල අපෝහාත්මක ලක්ෂණ මැනවින් ඉස්මතු කරයි. එනම් යමක සත්‍යතාව ගම්‍ය කිරීම සඳහා තව එකක් නිෂ්ප්‍රභ කිරීම මෙන්ම එහි සත්‍යාසත්‍යතාවය පිළිබඳ නිවැරදි අර්ථකථනයක් ප්‍රකාශ නොකරමින් ඨපනීය ප්‍රශ්ණ ගණයෙහිලා ඉදිරිපත්පත් කිරීම ද යම් අර්ථාන්විත බවක් සහිත බව දයා එදිරිසිංහ ආදී වියතුන්ගේ මතයයි.

අංගුත්තර නිකාය තුළ අන්තර්ගත වන කරුණුවලට අනුව මහාචාර්ය කළුපහන මහතා විසින් සත්‍යෝක්ෂණය කළ හැකි අවස්ථා තුනක් පිළිබඳ ඇගයුම් ක්‍රමයක් තිබේ යැයි ඉදිරිපත් කරයි. එනම් සත්‍ය, මුසා හා කලි[21] යනුවෙනි. මේ විග්‍රහය ද නැවත අධ්‍යයනය කළ යුතු බව වියතුන්ගේ මතයයි. කෙසේවෙතත් බුදුරජාණන් වහන්සේ එකංස ව්‍යාකරණීය ක්‍රමයට ධර්ම දේශනා කළ අවස්ථාවල සත්‍යය පිළිබඳ සත්‍ය හා අසත්‍යය පිළිබඳ අසත්‍ය සෘජුවම ප්‍රකාශ වී ඇති හෙයිනි. මෙකී චතුෂ්කෝටිකය ඇතැම් විට ආපෝහණය සඳහා තුඩු දෙන ප්‍රකාශ වලින් යුක්ත වුවද එකී බෞද්ධ චතුෂ්කෝටිය තුළ ඉදිරිපත්වන අපෝහන ලක්ෂණ හා ඥාන විභාගාත්මක කරුණු පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම වඩාත් වැදගත් ය. ඒ අනුව ඇතැම් ප්‍රකාශන සම්බන්ධයෙන් එනම්

ශාස්වත වාදය - උච්ඡේද වාදය

ආත්ම වාදය - අනාත්ම වාදය

අස්ථික වාදය - නාස්තික වාදය

යථාර්ථවාදය - අඤ්ඤේය වාදය

නිත්‍ය වාදය - අනිත්‍යතා වාදය

ස්වභාව වාදය - අස්වභාව වාදය

ආදිය බුදුරජාණන් වහන්සේ නිශ්ශබ්දතාවය භජනය කලත් ඒවා අර්ථ ශූන්‍ය හෝ ඒවාට පිළිතුරු නොමැති යැයි ඉන් ගම්‍යමාන නො වන බව සිහිතබා ගත යුතුය. විශේෂයෙන් දස අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න වලට ඒ අවස්ථාවේදී පිළිතුරු නොදුන්නේ ඒවාට පිළිතුරු නොදත් නිසා යැයි ඇතමුන් කියන අදහස් පිළිගත නොහැක. මන්ද ඒ ප්‍රශ්න ඇතැම් අවස්ථාවල දී උන්වහන්සේ පිළිතුරු දී තිබීමත් යථාවබෝධය ලත් තැනැත්තාට ඒ ගැන විමතියක් ඇති නොවන බව දක්වා තිබීමත් නිසාය. බෞද්ධ අපෝහක තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී විරුද්ධවාදීන්ගේ මතවාදයන් හි පවත්නා විසංවාදී බව පෙන්වාදෙමින් ප්‍රාසාංගිකව ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් කථාවත්ථුපකරණයෙදී දැකිය හැකිය. මෙහි සුවිශේෂිත්වය නම් පරවාදීන්ගේ මතයන්හි විසංවාදී බව පෙන්වා දීමෙන් අනතුරුව පරවාදීන්ට ද තම මතය ඉදිරිපත් කිරීම ට අවකාශය ලබාදීමයි. එවැනි තත්ත්වයක් බටහිර අපෝක ක්‍රමයේ ද දක්නට නොලැබේ. සෑම මතයක්ම ඉදිරිපත් වීමට අවකාශය ලබා දීම ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ලක්ෂණයක් මෙන්ම කථාවත්ථුවෙහි ඉදිරිපත් වන අපෝහක ක්‍රමය ඉතා අගය කළ යුතු බව බොහෝ වියතුන්ගේ මතයයි. එය එක් අතකින් මුල් බුදුසමයෙහි එන මාධ්‍යමික න්‍යායට ද එකඟය. එනම් යථාර්ථයට අන්තවාදයක් ඇසුරෙන් නිගමන ගෙන ආ නොහැකි බවයි. ඒ අනුව බෞද්ධ අපෝහක තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ හා බටහිර ක්‍රමයන් පිළිබඳ ක්‍රමානුකූල අධ්‍යයනයක් මේ තුළින් ලබාගත හැක.

ආන්තික සටහන්

1 එදිරිසිංහ. දයා, පෙරේරා. ඥානදාස, දසනායක. සෝමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 32 පිට.

2 එදිරිසිංහ. දයා, පෙරේරා. ඥානදාස, දසනායක. සෝමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 35 පිට.

3 එදිරිසිංහ. දයා, පෙරේරා. ඥානදාස, දසනායක. සෝමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 40 පිට.

4 එදිරිසිංහ. දයා, පෙරේරා. ඥානදාස, දසනායක. සෝමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 189 පිට.

5 නන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මංගල කලාපය, (සංස්) කැස්බෑව සෝමරතන හිමි, කොටියාගල උපරතන හිමි, නන්දන ප්‍රකාශන, 55 පිට.

6 ජයතිලක, කේ.එන්, මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය, පරිඃ තිලකරත්න, හේ.මූ, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 205 පිට.

7 අංගුත්තර නිකාය 111, 7,2. මහාවග්ගය, 5 වන කාලාම සූත්‍රය.

8 https://www.researchgate.net/publication/309920203 What is Logic? Article · January 2016.

9 Mirriam-Webster Dictionary.

10 ජයතිලක, කේ.එන්, මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය, පරිඃ තිලකරත්න, හේ.මූ, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 311 පිට.

11 බුද්ධදත්ත හිමි. පොල්වත්තේ, පාලි සිංහල අකාරාදිය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 215 පිට.

12 ජයතිලක, කේ.එන්, මුල් බුදු සමයේ ඥාන විභාගය, 738 පිට
"සන්ති භාරද්වාජ, එකො සමණ බ්‍රාහ්මණා අනුස්සවිකා, තෙ අනුස්සවෙන දිට්ඨධම්මාභිඤ්ඤාවොසානාපාරම්ප්පත්තා ආදිබ්‍රහ්මචරියං පටිජානන්ති. සෙය්‍යථාපි බ්‍රාහ්මණා තේවිජ්ජා. සන්ති පන භාරද්වාජ එකො සමණ බ්‍රාහ්මණා කේවලං සද්ධාමත්තිකෙන දිට්ඨධම්මාභිඤ්ඤා වොසාන පාරම්ප්පත්තා ආදි බ්‍රහ්මචරියං පටිජානන්ති, සෙය්‍යථාපි තක්කී වීමංසි. සන්ති භාරද්වාජ, එකො සමණබ්‍රාහ්මණා පුබ්බෙ අනනුස්සුතෙසු ධම්මේසු සාමඤ්ඤේව ධම්මං අභිඤ්ඤාය දිට්ඨධම්මාභිඤ්ඤාවොසානා පාරම්ප්පත්තා ආදිබ්‍රහ්මචරියං පටිජානන්ති. තත්‍ර භාරද්වාජ යෙ තෙ සමණ බ්‍රාහමණා පුබ්බෙ අනනස්සුතෙසු ධම්මේසු සාමඤ්ඤේව ධම්මං අභිඤ්ඤාය දිට්ඨධම්මාභිඤ්ඤාවොසානපාරම්ප්පත්තා ආදිබ්‍රහ්මචරියං පටිජානන්ති තෙසාහමස්මි".

13 මේධානන්ද හිමි. දේවාලේගම, බෞද්ධ අධ්‍යයන ලිපි, 169 පිට.

14 http://www.chinabuddhismencyclopedia.com

15 ජයතිලක, කේ.එන්, මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය, පිට 518

16 බුද්දකනිකාය, සුත්තනිපාතපාළි, අට්ඨකවග්ගො, චූලව්‍යූහ සූත්‍රය, Pitaka.lk.

17 එදිරිසිංහ. දයා, ප්‍රියදර්ශන. වසන්ත, ඉලන්ගකෝන්. සහන්ත, බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, 150 පිට

18 තිලකරත්න. අසංග, ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය, 35 පිට

19 ජයතිලක, කේ.එන්, මුල් බුදුසමයේ ඥානවිභාගය, 521 පිට

20 තිලකරත්න. අසංග, ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය, 39 පිට

21 එදිරිසිංහ. දයා, ප්‍රියදර්ශන. වසන්ත, ඉලන්ගකෝන්. සහන්ත, බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, 160 පිට

Buddhist Point of View on Economic theories

Royal Pandit Penalaboda Gnanaloka Thero

Propositions like economy and economics are the main topics that are often discussed in the present world. This has been traced by many definitions on economy by a number of scholars. Economy does not mean only the financial development of individual. Finance is considered to be only a substitute that is used for transacting. "How to earn money and how to manage earned wealth" can also be rendered as 'economy'. Studying the aforesaid factor in scientific thought is the economy. "Economics implies the schematizing of human's boundless essentialities by restricted resources that exist in the world". This is considered to be the general acceptation. Economics, by today, defines a plenty of meanings. Ven. Naramāne Buddharakkita's explanation is a good example for such expositions. He says "manipulation and the distribution of each material that takes its rise itself and which are called in to being, for the benefit and the existence of each human lives on this earth, can be introduced as economics" .

Economics is the objective studying of acquiring wealth and handling money. Process of producing goods and

services for the society and continuing human lives is called "economic actions" . Pole Vanacoat and Roland Vanacoat say that economics is a study about how people manage their livelihood, food, cloths, dwellings, and other material essentialities. As well as, how they decrease economics crisis that they face in day-to-day life .

Buddhism emphasizes a more contradistinctive and remarkable definition than all these. It, in Buddhism, is not adduced as 'economic'. It is better to present it as "philosophy of economy". Suttas like Cakkavatti Sīhanāda and Kūṭadanta in Dīgha Nikāya can be introduced to be the manifesto of Buddhist economic philosophy. The goal of modern economics is merely economy; not ethics and the moral.But the economic philosophy that is depicted in Dīgha Nikāya has always paid its attention not only to ethics and moral but also to the spiritual. It, in addition to that, is discusses about main human requirements like food, dwelling, cloths, medicine, sanitation and social rapports etc... Especially, morality is the base of Buddhist economic philosophy. One, being unrighteous, should not expect anything just depending on own his or others' essentialities (na iccheyya adhammena samiddhimattano) . Buddhism always admires the righteous economic policy. It, in modern economics, is followed a conservative view that is segregated from essential values. There, in connection with it, cannot be seen a difference between rice-trade and butchering.But, correct livelihood (sammā ājīva) is given the priority in Buddhist economic philosophy. There is nothing recommended that is engaged with evil livelihood. Buddhist concept of economy introduces a fair enough critical opinion for the modern economists to pay their attention to the practical-reality.

Buddhism, instead of modern economic policies that exploit humans by humans themselves, explains a rich economic philosophy that is not endowed with covetousness. It does not bring banes for anyone. One, like a bee , should acquire wealth without harming anyone (yathāpi bhamaro pupphaṃ vaṇṇagandhaṃ aheṭhayaṃ). Obviously, the aim of Buddhist economic philosophy is to acquaint the humanity to humans and is to preserve humanity among people too.

Acquiring wealth is not an obstacle to the Buddhist policy of emancipation. But, it should righteously be obtained. In the days of one's youth, as one does not accumulate wealth, he at his old age, will have to waste away like an emaciated and flightless heron in a fish-less lake. The Buddha, in many places of his discourses, has paid his attention regarding economy.

The Buddha never preached people who were suffering from hunger. There are four kinds of bare necessities for living: food, clothing, shelter and medicine. In Buddhism they are called the 'basic requirements of living' (cattaro paccayā). Among these four, food is considered to be the first requirement of living beings (sabbe sattā āhāraṭṭhitikā) . It is also stated that this body subsists on food with which it continues to subsist (ayaṃ kāyo āhāraṭṭhitiko, āhāraṃ paccayā tiṭṭhati, anāharo na tiṭṭhati – Bojjhaṅga Saṃyutta). The body needs food to appease hunger, which is compared to the most serious illness (jigacchā paramā rogā) and it is also said to be like a burning fire (natthi khudā samā aggī). It is so acute that there is no pain equal to it.

Once, late Indian prime minister, Javaharlal Neru has said, "If people die suffering from hunger, it is no use of

talking about the culture and Gods. We, first of all, should suffice the requirements of people. It is the place where economics is very much needed" . Buddhism always accepts not only one's spiritual development but also worldly-pleasure. Buddhist economic philosophy appears depending on such a base.

A Koliyan called Dīghajānu once came to the Buddha and said "Lord, for such as us, let the Exalted One also teach Dhamma, which will be to our advantage and happiness here on the earth and for our advantage and happiness in the next world after death." So, the Buddha, in response to his request, preached four conditions that are advantageous for this life and four for the next life. It is better to go through first four conditions as it, in a pretty good way, emphasizes that how the individual-centralized economy should riotously be acquired and manipulated.

1. Achievement in alertness (uṭṭhāna sampadā)
2. Achievement in conservation (ārakkha sampadā)
3. Good company (kalyāna mittatā)
4. Even life (samajīvikatā)

In the first condition, the Buddha says that whoever earns his living, whether by sloughing, cattle rearing, archery, saving the state, or by any of the craft, he must be energetic and tireless, gifted with an inquiring turn of mind into ways and means of doing the work in hand. He must be capable of organizing and carrying out his job with interest and perseverance. The second condition deals with the conversation of what is earned by effort and zeal, collected by the strength of one's arm and by the sweat of one's brow,

justly obtained in a lawful manner . The third condition speaks of the association with friends who are morally good and sound of heart. The fourth, 'even life', deals with balancing the budget. The clansman who experiences gain and loss should continue his business serenely, not being unduly elated or depressed by it, seeing that his expenditure does not exceed his income. Without being miserly or extravagant, he must be alert to make both ends meet. At the same time, he should refrain from dissipating his wealth through adultery, drinking, gambling and association with evil ones.

The factors like effort, attempt, perseverance and liveliness etc., in individual-centralized economy, are very much important that one should be endowed with. He should be capable of what he has chosen as his occupation. He should have intensive knowledge about how he should continue and develop his livelihood without being lazy and refrain from what should not be done by him. Vaḍḍhi Sutta in Dasaka Nipāta of Aṇguttara Nikāya indicates that one who wishes to spend a successful life with his wealth and anticipates achieving to the ariya magga (way to emancipation) should strive to cultivate his economic affluence and also spiritual affluence throughout of 10 factors . First five factors; cornfields, wealth, hostages to fortune, employees and beasts, are for the convenience of this life. As well as the person, who cultivates qualities like saddhā (spiritual confidence), sīla (virtue), suta (listening to doctrine), cāga (generousness) and paññā (wisdom) that conduce to achieve for the ariya magga, spends a convenient life in this world and life after death.

Suttas like Pattakamma, Aṇana, Kāmabhogī and Licchavīkumāra in Aṅguttara Nikāya emphasize that one should attend to his occupation with a great effort. It is also said "the merchant who is endowed with a three qualities, having cultivated hi wealth, becomes to the prestigious in no time; those three qualities are as follows: cakkhuma (he who is endowed with discretion), vidhura (he who has high authority) and nissayasampanna (he who is aware about having good Protection)" . "I bought this instrument having paid this much cost, sold it in this much selling price, I obtained this much gain by selling it" this discretion is unfolded as cakkhuma. The capability of buying and selling is traced as vidhura. The ability to take others' attraction is called nissayasampanna. As well as, Buddhism does not admire being lazy in anytime of the day because laziness is considered to be an emphatic weak point which leads man to the depression. In its train, Buddhism indicates several qualities that are useful for a successful trading life.

1. Ability of buying and selling
2. Consideration of net profit
3. Serving the das capital
4. Service that is biased to the customers' pleasure.
5. Working hard

These factors, which are stated in Buddhism, indeed, find much precedence to the modern world that is using economics, banking system and so on .

Having refrained from evil livelihood (micchā ājīva), being endowed with righteous livelihood (sammā ājīva) is considered to be a path of Noble Eightfold Path

(ariya aṭṭaṅgika magga). It is emphasized that Sammā Ājīva is to be a necessary factor for the worldly happiness. In acquiring wealth, one must resort to the right kind of trades and occupations, which have been often mentioned in the Buddhist texts:

1. Agriculture (kasī)
2. Cattle-breeding (gorakkha)
3. Archery (issatta)
4. State service (rājaporisa)
5. Other technical works (sippaññatara)
6. Trading (vanijjā)

It can be seen that Buddhism, according to this, has given the priority to agriculture. Though Cattle-breeding is recommended, it does not recommend killing cattle for meat. Suttanipāta indicates that humans, who have been suffering from only 3 kinds of diseases called hunger, being old age and death, are suffering from 98 kinds of diseases after they began killing animals. Suttas like Brahmajāla, Ambaṭṭha and Mahāli in Sīlakkhandha Vagga of Dīgha Nikāya also furthermore explain pure strategies of earning. In addition to that, Sutta Piṭaka mentions any other honored occupations for the earning: Selling with fingers (muddā), accounting (gaṇanā), and computation (saṇkhāna) and so forth. All modern technological and mechanical enterprises can be included in the fifth category provided they are also within the limits of righteousness .

In describing Right Livelihood in the Noble Eightfold Path, the five trades to be avoided have been specifically named:

1. Slaves and animals (satta vanijjā)
2. Weaponry (sattha vanijjā)
3. Poison (visa vanijjā)
4. Meat (maṃsa vanijjā)
5. Intoxicants and drugs (majja vanijjā)

Another factor, which is indicated here is that Buddhism, has emphasized all the trades are to be righteous and pure though it has allowed acquiring wealth by trades. It, furthermore, fixes as Buddhism refuses deceitful trading. Many Suttas in Sīlakkhandha Vagga mentions how to get out of the way of outrageous trading. Followed things should be kept away from the life:

- Amiss weighing
  - Tulā kūṭa – short-changing by the scales
  - Kaṃsa kūṭa – selling goods which are in low-qualities
  - Māna kūṭa – measuring with false weights
- Bribery and corruption
- Killing people
- Torturing
  - Executioner
  - Butchering
- Plundering others' property by depreciation

Economic policies of a state are also mentioned in Kūṭadanta Sutta. It provides us a clear picture of state mediation in all economic ventures, for the welfare of its citizens. According to the discourse, those who are interested in agricultural pursuits and cattle breeding must be supplied

with seeds, paddy and other necessities by the state . The commentary elaborating on the passage says that when the grants given by the state are not sufficient, the state should release more supplies. Capital must be supplied to those who are engaged in trade and commerce. Those who are in state service must be paid sufficiently for their services. Whether it is a private or state ownership, Buddhism emphasizes consideration on ethical grounds. It is only with the imposition of ethical standards by the state that a country can prosper by overcoming poverty, unemployment and economic instability. This fact has been highly valued by a modern economist, Glen Alexandrian, who states that ethical considerations should be given a prominent place in production and distribution . As well as Buddhism indicates the faultlessness of self-employment that is done on one's self endeavor. It is very clear that the individual-centralized economy that is depicted in Buddhism is very useful to leave the poverty aside in the society.

Storing the Wealth.

One should protect what he acquired. In connection with it, he should abstain from six kinds of grist-declining doors. Sigālovāda Sutta in Dīgha Nikāya explains six kinds of ways of wasting wealth. It says that one will get his wealth destroyed by having intoxicants and drugs, spending time on the way untimely, hankering of theatricals, hankering of gambling, associating with evil company and laziness .

It is also said that what ones earns should be divided into four segments. One of them should be spent for food, next two parts for the investment of businesses and trading, the last segment should be deposited for the sake of an

emergency Actually, the banking system, which the world uses today as a main financial security, has been introduced by the Buddha more than 2500 years ago. It should also be paid the attention that this financial classification is not to follow for everyone and it might not be applicable too. But the important thing is, this is to plan one's economy getting help from this analysis.

The wealth acquired by lawful means is a cause of consolation and satisfaction for the laity. Addressing Anāthapiṇḍika the treasurer, the Buddha says that stability in ownership is happiness (atthi sukha) and enjoying wealth with one's relatives and friends and giving to charity is also happiness (bhoga sukha). Further, freedom from debt (aṇana sukha) and acquisition of wealth by rightful means (anavajja sukha) are also happiness that laity could well enjoy . According to the Buddha, wealth is not to be spent wantonly or to be used only for sensual pleasure. Sharing wealth with relatives and friends and fulfilling one's social and religious obligations are also considered to be some of the purposes of earning wealth. This is a vision that is paid attention to economy, politics, education, heath, law and ethics. Wealth that is to say, should be acquired for the use of necessities, verily, social and religious obligations.

In accordance with Andha Sutta in Aṅguttara Nikāya, one should pay his attention not only to wealth but also to ethics. If one does not consider any side of them, he is considered to be a Bose-eyed and if the both sides are not considered, he is considered to be a blind man . According to this, the aim of individual-centralized economy of Buddhism is very much clear. Wealth should be acquired to consume. How it should be done is also stated in Buddhism. Why is

wealth acquired? Buddhism gives it a utility value. Wealth is essential to spend a happy and successful life (sukheti pīneti). If the Wealth behaves for the inconvenience, then the wealth will be baneful. Therefore, it is enough that one should have sufficient money to spend his life happily and conveniently. Buddhism does not indicate that pleasure can be generated by earning ceaselessly. Both the acquiring wealth and consuming the wealth are well explained in Buddhism.

One should accomplish his duties and obligations, by feeding parents, wife and children so and so, by manipulating what he righteously earned Consuming the wealth selfishly is not allowed by Buddhism. Wealth is not, according to Buddhism, an end in itself. It is only a means of fulfilling personal, social and religious obligations. One has to behave as a bee in accumulating wealth. Then, little by little, wealth heaps up just as white ants build up an anthill. Wealth thus acquired can be used for five offerings (bali). The offerings are: to kinsfolk (ñāti bali), guests (atithi bali), the departed (pubbapeta bali), the king (rāja bali) – in the form of tax and deities (devatā bali) When one comes to his obligations on these matters, it is distinguished that Buddhism discusses a quixotic economic method instead of being selfish.

For a healthy lay life, the essentiality of a strong economy cannot be ignored. Therefore Buddhism has stated its economic policies of acquiring, distributing and consuming wealth apropos all the three ways. Those socio-ethical policies have been consoling not only the followers in contemporary society but also very much applicable to the modern world's economics.

End Note

1. 'Oba dhanavathekda? Duppathekda?' (article), Hegoda Vipassi Himi, WWW.lakehouse.com
2. Dhammajothi, Beligalle, Bauddha Arthika Darshanaya – (preface – Kamburupitiye Ariyasena Himi) Colombo, Rathana Book Publishers, 1993, P IV
3. Dhammajothi, Beligalle, ibid, P 3
4. Khuddaka Nikāya 1 (Dhammapadapaḷi), Bhuddha Jayanthi Reprint, Colombo, SriLanka Dharmachakra Lama Padanama, 2006, 84th verse
5. Khuddaka Nikāya 1, ibid, 49th verse
6. Khuddaka Nikaya1 (Khuddaka Patha Pail), ibid, p 4
7. Khuddaka Nikāya 1, ibid, 203rd verse
8. Dhammajothi, Beligalle, ibid, p 4
9. "...kinti me ime bhoge neva rājano hareyyuṃ na cora hareyyuṃ na aggi daheyya na udakaṃ vaheyya na appiyā dāyādā hareyyuṅ'ti ayaṃ vuccati vyagghapajja ārakkha sampadā" Ibid.
10. Aṅguttara Nikāya 6, Vaḍḍhi Sutta, ibid, p 244
11. "Tīhi bhikkahave aṅgehi samannāgato pāpaṇiko na cirasseva mahattatthaṃ vepullattaṃ pāpuṇāti bhogesu.Katamehi tīhi, idha bhikkhave pāpaṇiko cakkhumā ca hoti, vidhuro ca nissayasampanno ca" Aṅguttara Nikāya 1, ibid, p 218
12. Vidyalankaara Shastriya Sangrahaya, Velamitiyave Dhammarakkhita (ed), Bauddha Aarthika Chinthnaya (article), Oliver Abenayake, Kelaniya, Vidyalankaara Pirivena, 1995, p 124
13. Aṅguttara Nikāya 5, Vyagghapajja Sutta, ibid, p 236
14. Gnanarama, Pategama, ibid, p 203
15. "ye bhotoranñeanapade ussaantikasigo rakkhetesaṃbhavaṃ rājabījabhattaṃ anuppādetu"
16. See Glen Alexandrian, Ethics and Economics

17. "surāmerayamajjapamādaṭṭhānuyogo... vikālavisikhācariyānuyogo... smajjhābhicaraṇaṃ... jutappamādaṭṭhānuyogo... pāpamittanuyoge... alassānuyogo bhogānaṃ apāya mukhaṃ" Dīgha Nikāya 3, Sighala Sutta, ibid, 292

18. Aṅguttara Nikāya 2, Aṇana Sutta, ibid, p 130

19. "andhan ca eka cakkhuṃ ca – ārakā parivajjaye
dvi cakkhuṃ pana sevetha – seṭṭhaṃ purisa puggalaṃ"
Aṅguttara Nikāya 1, Andha Sutta, ibid, p 130

ත්‍රිපිටක ගද්‍ය පද්‍ය ආඛ්‍යානවල සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ

මහාචාර්ය පූජ්‍ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

ආගමික හා දාර්ශනික සංකල්ප විවරණය කිරීමත් ඒවාට ආකර්ෂණීය බවක් ආරෝපණය කිරීමත් අනුගාමිකයා ගේ බුද්ධිමය වැටහීම තහවුරු කිරීමත් අරමුණු කොට ගෙන විශ්ව සාහිත්‍යයේ අනේකවිධ ආඛ්‍යාන බිහි වූ බව ග්‍රීක්, චීන, තිබ්බත, සංස්කෘත, ප්‍රකෘත, ආරාබි, රුසියානු ආදී විවිධ භාෂාවලින් ලියවුණු සාහිත්‍යමය නිර්මාණ විමසීමෙන් පෙනේ. විශේෂයෙන් භාරතීය චින්තන ධාරාව දෙස බැලූ විට පෙනි යන්නේ ආගමික සාහිත්‍යයික සන්දර්භයන්හි පමණක් නොව භාරතීය සමාජ සංස්කෘතික පදනම කෙරෙහි ද ආඛ්‍යානමය ප්‍රබන්ධ ඉවහල් වී ඇති බව යි. වේද, උපනිෂද්, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක, පුරාණ, ඉතිහාස කෘතිවල පමණක් නොව වීර කාව්‍යයන්හි පවා මෙය තහවුරු කරන සාධක සුලබ ව හමුවේ. මෙම ආඛ්‍යාන පද්‍යයෙන් මෙන්ම ගද්‍යයෙන් ද ලියැවී ඇත. පද්‍යයෙන් ලියැවී ඇති ආඛ්‍යාන වින්ටර්නිට්ස් පඬිවරයා හඳුන්වා ඇත්තේ Ballad Poetry යන නමිනි.[1] කවි කතා (Poetic Story), පුරාණ කතා (Legend), මිථ්‍යා කථා (Mythical Story), සංවාද (Dialogue), සාකච්ඡා (Conversation) යන අදහස් එහි ගැබ් වී ඇත. ඍග් වේද සංහිතාවන්හි එන ආඛ්‍යානවල සිට විකාසය වූ කතා කලාවේ ස්වභාවය විමසූ කල්හි යථෝක්ත සියලු අංග

ගද්‍ය පද්‍ය ආඛ්‍යානවල දක්නා ලැබේ. සංවාදමය ආඛ්‍යානවල පවා කාව්‍යමය ගුණය අන්තර්ගත වීම නිසා මෙම ගද්‍ය පද්‍යමය ආඛ්‍යාන කාව්‍ය නිර්මාණ වශයෙන් විචාරකයන් ගේ අවධානයට යොමු වී ඇත. මෙහි ඉතිහාසය හා ස්වභාවය ඍග් වේදයේ එන ප්‍රසිද්ධ යම - යමී සංවාදය හා ඌර්වශී - පුරූරවස් සංවාදවලින් අනාවරණය කර ගත හැකි ය.[2] මෙයින් ඌර්වශී - පුරූරවස් සංවාදය යනු මනුෂ්‍ය හා දිව්‍යමය ප්‍රේමයක් පිළිබඳ ආඛ්‍යානයකි. ඒ අනුව මනුෂ්‍ය රජෙකු වන පුරූරවස් හා අර්ධ දිව්‍යමය ස්ත්‍රියක වන ඌර්වශී අතර දරුවෙකු බිහි වන තුරු විවාහ වී සිටීමේ ගිවිස ගැනීමක් විය. එහෙත් 'නිරුවත් පුරූරවස් කිසි දිනක තමා නො දැකිය යුතු ය' යන්න ඌර්වශීයගේ එක් ඉල්ලීමක් විය. ඊට පුරූරවස් රජු ද එකඟ විය. එහෙත් ඌර්වශී මනුෂ්‍ය ලෝකයේ මෙසේ විසීම ගාන්ධර්වයෝ දැඩි ව පිළිකුල් කළ අතර ඇය නැවත තම ගාන්ධර්ව ලෝකයට ගෙන්වා ගැනීමට කළ සියලු ආයාචනා නිෂ්ඵල විය. මේ නිසා ඔවුහු ඇය තම ලෝකයට ගෙන්වා ගැනීමට උපක්‍රමයක් යෙදූහ. එනම් දිනක් රාත්‍රියෙහි මෙම යුවළ නිදා සිටින අතර ඌර්වශීය විසින් දරුවන් මෙන් ඇති කළ, ඇඳේ බැඳ සිටි බැටළු පැටවුන් දෙදෙනා සොරකම් කිරීමට උපායක් යෙදූහ. ඒ අනුව එසේ සොරකම් කරන අතර ඒ බැව් ඇයට ඇඟවීම සඳහා සියුම් ශබ්දයක් ද කළහ. තම බැටළු පැටවුන් සොරකම් කරන බව දැනගත් ඌර්වශීය එකෙණෙහි ම වැළපෙමින් ඒ බැව් රජුට පැමිණිලි කළා ය. වහා ඇඳෙන් පැන නැඟි නිරුවත් පුරූරවස් දුටු ඌර්වශිය අතුරුදන් වූවා ය. දැඩි ශෝකයටත් උමතුවටත් පත් පුරූරවස් බොහෝ කලක් රට පුරා ඇවිද ඇය නොලැබ, දිනක් අප්සරාවන් පිහිනමින් සිටි විලක් අසලට පැමිණියේ ය. සංවාදය ඇරඹෙන්නේ එතැන් සිට ය. ඌර්වශීය නො ලද හෙයින් පර්වතයකින් පැන සිය දිවි හානිකර ගැනීමට සූදානම් වූ පුරූරවස්ට අපූරු පිළිතුරක් ලැබේ. එනම් ස්ත්‍රී හදවත යනු වළසෙකුගේ හදවතක් බවත්, සිය දිවි නසා නො ගතයුතු බව හා තම අදහස් කිසියම් දිනෙක ඉටු විය හැකිය යන්නයි.[3] මෙම ප්‍රේම වෘත්තාන්තය ශතපථ බ්‍රාහ්මණයේ ද සඳහන් වන නොපැහැදිලි අවසානයක් ඇත්තක් වුව ද එහි

කාව්‍යමය මූල බීජය කාලිදාසගේ වික්‍රමෝර්වශියට ද වස්තු බීජය වීම වැදගත් කරුණකි.

දිව්‍යමය සොයුරු සොයුරියන් දෙදෙනෙකුගේ සංවාදයක් වන යම - යමී සංවාදය ද අන්තර්ගතය විසින් වැදගත් ආගමික දාර්ශනික පසුබිමක් නිරූපණය කරන්නකි.[4] සිය වගකීම ඉටුකිරීම සඳහා සොයුරු යම පොළඹවා ගැනීමට සොයුරිය වන යමී පෙම් වදන් කීමත් ඇය ප්‍රේමයෙන් වැළඳ ගන්නා ලෙස කරන ලද ඉල්ලීමක් යම විසින් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමත් හේතුවෙන් ඇතිවන යුක්තිය, ධර්මය, සදාචාරය, හා වගකීම යන මේවා පසුබිම් කොට ගත් සංවාදයක් මෙහි ඇත. එසේ ම ආධ්‍යාත්මය නිරූපණය වන කාව්‍යමය ගුණය ද මෙහි දක්නා ලැබේ. මෙබඳු සංවාද උපනිෂද්හි ද නිතර හමුවන බව අපි දනිමු.

යථෝක්ත කරුණුවලින් අනාවරණය වන්නේ ආගමික සන්දර්භය තුළ වෘත්තාන්ත, කතාන්දර හෙවත් ආඛ්‍යානයන්ගේ සන්නිවේදන ප්‍රබලතාව වර්ෂ දහස් ගණනකටත් පෙර, එනම් වෛදික යුගයේ සිට හඳුනාගෙන තිබූ බවයි. ඒවාට කාව්‍යමය භාෂාව, උපමා, රූපකාදි අලංකාර ද ඇතුළත් වීමෙන් මතුවන සාහිත්‍යමය රසය රාමායණය, මහාභාරතය වැනි වීරකාව්‍යයන්ගේ ප්‍රභවය දක්වා දිරි ගැන්වීම් කළේ ය. වර්තමානයේ ද භාරතීය හිඳු භක්තිකයන් මෙම කෘති නිතර කියැවීමෙන් තම ආගමික භක්තිය තහවුරු කර ගැනීමත් ඒවායින් රසාස්වාදයක් ලැබීමත්, තම ජීවිත අත්දැකීම් හා සම්බන්ධ කර ගැනීමත් මෙම ආඛ්‍යානවල පවතින ප්‍රබල බව පෙන්නුම් කරයි. මෙම පසුබිම බෞද්ධ සාහිත්‍යයට ද අදාළ වේ. ධර්මය සන්නිවේදනය කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් වශයෙන් ආඛ්‍යාන යොදා ගැනීමත් ඒවාට සාහිත්‍ය රසය මුසු කිරීමත් බුදුන් වහන්සේගේ කාලයේදී ම ප්‍රභවය වී සංවර්ධනය වී ඇති බවයි.

බුද්ධ දේශනා හා ආඛ්‍යාන

බුදුන් වහන්සේ ද ආඛ්‍යාන සිය දේශනාවල දී බහුල ව යොදා ගෙන ඇති බවට ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ නිදසුන් බහුල ය.

කුතුහලය දනවන කථා ඇසීමේ මිනිසා තුළ සහජයෙන් පවතින මනෝභාවයන් හඳුනාගත් බුදුන් වහන්සේ ඒ සඳහා සුදුසු ආඛ්‍යාන තම දේශනාවන්හි ද මැනවින් යොදා ගත්හ. බුදුන් වහන්සේ විවිධ ස්වරූපයේ ආඛ්‍යාන යොදා ගනු ලබනුයේ සාහිත්‍යමය රසාස්වාදය පදනම් කොට ගෙන ම නොවේ. බොහෝවිට ඒවා භාවිත වන්නේ ආගමික හා දාර්ශනික සන්දර්භයක ය. මුල් බුදුසමය නියෝජනය කෙරෙන සූත්‍රාන්තයන්හි පවා "භූතපුබ්බං භික්ඛවෙ" (මහණෙනි, පෙර වූවක් කියමි)[5] "එකමිදාහං ආවුසො" (ඇවැත්නි, දවසක් දා මම...)[6] "අතීතෙ බාරාණසියං..." (අතීතයෙහි බරණැස් නගරයෙහි...)[7] යනාදී නයින් ඇරඹෙන ජනශ්‍රැති හෝ ප්‍රබන්ධමය කථා, පුරාණ කථා හෝ සත්‍යමය සිදුවීම් ආඛ්‍යාන විලාසයෙන් ගෙනහැර දක්වා ඇත. ආඛ්‍යානයක ඇතුළත් කිසියම් සිදුවීමක් රසවත් වන්නේ හේතුඵල සම්බන්ධය තහවුරු වන පරිදි කථාව ගොඩනැඟීමත් සාහිත්‍යමය ගුණාංග ඊට ඇතුළත් කිරීමට කවියා දක්වන කුශලතාවන් නිසා ය. ත්‍රිපිටකයේ හමුවන ආඛ්‍යානවල සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ සෙවීම රුවන් ආකරයක සිට කළු ගල් සොයන්නාක් වැනි ක්‍රියාවකි. එහෙත් සාහිත්‍යමය දෘෂ්ටියකින් ලෝකය දෙස බලන්නෙකුට තම දැක්ම තියුණු කර ගැනීමට ඉන් ලැබෙන පිටුවහල ඉමහත් ය. අප දන්නා පරිදි මහාභාරතය හා රාමායණය වැනි මූලාශ්‍රමය කෘති සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ පෝෂණයට බලපෑ නයින් ම පාලි ත්‍රිපිටකය ද බෞද්ධ සාහිත්‍යය තුළ මහාකාව්‍යය, ඛණ්ඩ කාව්‍ය, නාට්‍ය වැනි උසස්සාහිත්‍යමය නිර්මාණ බිහිවීමට අවශ්‍ය මූල බීජ සපයා ඇත.[8] විශේෂයෙන් බෞද්ධ ආඛ්‍යාන වැඩි හරියක් මුලින් දක්නා ලැබෙනුයේ පද්‍යයෙනි. ඛුද්දක නිකායට අයත් ජාතකපාළි නම් ග්‍රන්ථය මෙයට නිදසුනකි. සමහර ඒවා ගද්‍යයෙන් ද ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍රව ද රචනා වී ඇත. මේවායේ විශේෂත්වය පරීක්ෂා කරන විට කෙනෙකු කාව්‍යමය පක්ෂයට පමණක් ගැති වීම ත්‍රිපිටකයේ දක්නට ලැබෙන ආඛ්‍යානවලට සාධාරණීකරණය ඉටු කිරීමට අපොහොසත් වීමක් වේ. එහෙත් මෙම ආඛ්‍යානවල සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ ද ඇතුළත්ව තිබීම උසස් ම කරුණක් ලෙස සැලකිය යුතු වේ. සාහිත්‍යමය ගුණය ධර්මය හරය යටපත් නොවීම ද ධර්මය නිසා කාව්‍යරසය ගිළිහී නොයාම ද අතිශය වැදගත් කරුණකි.

බුද්දක නිකායට අයත් උදානපාළියේ එන ඉතා කෙටි සූත්‍රයක් වන නන්ද සූත්‍රය මෙයට කදිම නිදසුනකි.[9] ක්‍රි.ව 1 සියවස දී අශ්වඝෝෂ හිමියන් විසින් රචනා කරන ලද විශ්ව සම්භාව්‍ය මහාකාව්‍යක් වන සෞන්දරනන්ද මහාකාව්‍යයට වස්තු විෂය වූයේ එම සූත්‍රය යි. උදානපාළියේ නන්ද සූත්‍රයේ දක්වෙන බෞද්ධ ආඛ්‍යානයක් වන අතර එය නූතන කෙටි කතාවක් වැනි ය. එහි තේමාව ප්‍රේමය යි. භාෂාව ධ්වනිපූර්ණය. සරලය. උපමා රූපකාදියෙන් යුක්ත අන්තර්ගතය දාර්ශනික මෙන් ම සාහිත්‍යාත්මක ද වේ. නන්ද හිමියන් ප්‍රේමයක් නිසා මහණකමට නො ඇලුම්ව වෙසෙන බව බුදුන් වහන්සේ දැන ගන්නේ භික්ෂූන්ගෙනි. බඹසර විරතියෙහි හේතුඵල සබඳතාව දැන ගන්නේ නන්ද හිමියන්ගෙනි. ගැටළුව නිරාකරණය කිරීම සඳහා උපයෝගී කරගන්නේ සංවාදයකි. එම සංවාදවලින් කථාවස්තුව සජීවී බවක් ලබයි. එම සූත්‍රයේ නන්ද හිමියන් තමා මුහුණ දී ඇති ගැටළුව ඉදිරිපත් කරන්නේ මෙසේ ය. "සාකියානි, මං භන්තෙ, ජනපදකල්‍යාණී සරා නික්ඛමන්තස්ස උපඩ්ඪුල්ලිඛිතෙහි කෙසෙහි අපලොකෙත්වා මං එතදවොච, තුවටං බො අය්‍යපුත්ත ආගචඡෙය්‍යාසීති. සො බො අහං භන්තෙ තමනුස්සරො බ්‍රහ්මචරියං චරාමි"[10] (ස්වාමීනි, ජනපද කල්‍යාණිය මා ගෙයින් පිට වෙද්දී අඩක් ලිහී ගිය කෙස් වැටියෙන් යුක්තව මා දෙස බලා මෙසේ කීවා ය. "ආර්යපුත්‍රයාණෙනි, ඉක්මණින් ම එන්න" යනුවෙනි. ස්වාමීනි, ඒ මම ඇයව සිහි කරමින් බඹසර වසමි.)

යථෝක්ත ඡේදයේ උපයුක්ත භාෂාව හා අවස්ථා නිරූපණය පාඨකයා ගේ මනසෙහි චිත්තජ රූප ඉපදවීමට සමත් ය. තුරුණු සිතක රතිය වඩවන ස්ත්‍රී ලාලිත්‍ය පිළිබඳ වර්ණනයක් එහි ඇත. ඒ සඳහා "උපඩ්ඪුල්ලිඛිතෙහි කෙසෙහි" (අඩක් ළිහීගිය කෙස් වැටියෙන් යුතුව) "තුවටං බො අය්‍යපුතත ආගචඡෙය්‍යාසි" (ආර්යපුත්‍රය, ඉක්මණින් ඉක්මණින් එන්න) යනාදී යෙදුම් එහි ඇත. ජනපද කල්‍යාණිය නන්ද කුමරුට දකින්නට ලැබෙන්නේ අඩක් ලිහීගිය කේශකලාපයක් ඇති ව සිටිද්දී ය. අනෙක් අතින් ඇය ඔහුට වහා එන ලෙස දන්වයි. මෙම අවස්ථා දෙකෙන් ම තහවුරු වන්නේ අංගුත්තර නිකායේ සඳහන් බුද්ධ දේශනාවකි.

එනම්, "මහණෙනි, ස්ත්‍රී රූපය තරම් පුරුෂයා ගේ සිත ඇද ගැනීමට සමත් වෙනත් දෙයක් නො දකිමි. මහණෙනි, ස්ත්‍රීන්ගේ හඬ තරම් පුරුෂයාගේ සිත ඇද ගැනීමට සමත් වෙනත් දෙයක් නො දකිමි" යනාදී වශයෙන් දක්වන චිත්තපරියාදාන සූත්‍රයේ අන්තර්ගත කරුණයි. නන්ද හිමියන් මානසික පීඩනයකට භාජනය වන්නේ ගැහැණිය සම්බන්ධ එකී උත්තේජන රූව හා හඬ ඇසුරෙන් උපදින ප්‍රචෝදනය නිසා ය. මෙම ගද්‍යමය ආඛ්‍යානයේ දෙවන අවස්ථාව බෞද්ධ උපදේශනය හා බැඳේ. අසහනයට නැතහොත් මානසික පීඩනයකට පත් පුද්ගලයෙකු ඉන් මුදවා ගැනීමට විවිධ ක්‍රමෝපාය නූතන මනෝ විද්‍යාවේ දී භාවිත කෙරේ. එම ක්‍රමෝපායයන්ගේ අරමුණ මානසික ආතතියෙන් පෙළෙන තැනැත්තා දැනුවත් කිරීම යි. එසේම ඔහු පීවත්වන පසුබිම වෙනස් කිරීම ද පිළියමකි. අනවබෝධයෙන් අවබෝධය කරා අවිද්‍යාවෙන් විද්‍යාව කරා අඳුරෙන් එළිය කරා රැගෙන යාම මෙහි අරමුණයි. ගැටළුවෙන් නිදහස් වීම සඳහා කිසියම් ඉලක්කයක් දීම එක් ක්‍රමෝපායකි.මනුෂ්‍ය ලෝකයෙන් දිව්‍ය ලෝකය කරා රැගෙන යාම හා දිව්‍යාප්සරාවන් පෙන්වීම නිසා ජනපද කල්‍යාණිගේ කායික සෞන්දර්යය යනු 'ලෝකයේ අත්පත් කළ යුතු එක ම අග්‍රගණ්‍ය වස්තුවය යන මිථ්‍යාව ඔහුගෙන් දුරු වේ. එසේම ඒ සඳහා ගතවන කාලය ද ඒ කාලය තුළ ඔහුට ලැබෙන උපදේශනය ද මෙහි දී සැලකිල්ලට ගතයුතු වේ. අවසානයේ ඔහුට ප්‍රත්‍යක්ෂ අග්‍රගණ්‍ය සෞන්දර්යය ලබා ගැනීමට සපිරිය යුතු ඉලක්කයක් නන්ද හිමියන්ට පැවරේ. එහි ඵලය වන්නේ ප්‍රඥාව හා ආනන්දය යි. රාගයෙන් මුසපත් වූවෙකුට ධර්මය ගෙනහැර පෑමේ න්‍යාය අතහැර බුදුරදුන් විසින් පුද්ගල මනෝභාවයට සමගාමී අත්දැකීමක නන්ද හිමියන් යෙදවීම මෙම ආඛ්‍යානයේ මනෝවිද්‍යාත්මක පැතිකඩ පෙන්නුම් කරන අතර ඒ සඳහා යෙදූ උපක්‍රම නිරූපිත ආකාරයෙන් සාහිත්‍යාත්මක ගුණය වැඩි වේ. එපමණක් නොව අවසානයේ භෞතික ප්‍රපංචයන්ගේ ස්වභාවය පිළිබඳව නන්ද හිමියන් ලබන අවබෝධය මෙම සූත්‍රයේ ධර්මමය අගය පිළිබිඹු කරන්නකි. මේ නිසා සාහිත්‍යය, දර්ශනය, චරණය හා සම්බන්ධ සංකලනයක් මෙම සූත්‍රයේ සංගෘහීත වේ.

මෙබඳු කාව්‍යමය අගයකින් යුතු සූත්‍ර කීපයක් උදානපාළියේ දක්නට ලැබේ. සංගාමජී, ගබහිනී,[11] සුපපාවාසා,[12] යක්ඛපහාර,[13] නානාතිත්ථිය[14] යනාදී සූත්‍ර මෙයට නිදසුන් ය. මෙම සූත්‍රවල දක්නට ලැබෙනුයේ මනඃකල්පිත ප්‍රබන්ධ නොවේ. එහෙයින් මේවා වර්තමාන නවකථා තත්ත්වයෙහි ලා සැලකිය යුතු නොවේ. කුමක් නිසා ද යත් නවකථා හා කෙටිකථාවල මුඛ්‍ය ලක්ෂණයක් වන්නේ කල්පිතයක් වීම නිසා ය. අනෙක් අතින් භාරතයේ කාව්‍ය යුගය ආරම්භ වීමට පෙර ආඛ්‍යානවල ඓතිහාසික හෝ සත්‍ය වෘත්තාන්තයක් සටහන් වීම පැහැදිලි ව දක්නට ලැබුණි. එහෙත් කාව්‍ය යුගයෙන් පසු කථා සාහිත්‍යය විදග්ධ නිර්මාණ ලෙස පෝෂණය වූ අතර වර්ධනීය ලක්ෂණ ද ඇතුළු විය. පද්‍යමය ආඛ්‍යාන ද නිකාය සාහිත්‍යයෙහි ද දැකිය හැකි ය. විශේෂයෙන් බුද්දක නිකායාගත කෘතිවල බහුල ය. ඒවාට භාෂාත්මක ක්‍රමෝපායන් මෙන් ම නාට්‍යමය ලක්ෂණ ද ඇතුළත් වී ඇත. නිදසුනක් ලෙස සුත්තනිපාතයේ නාලක සූත්‍රය[15] විමසා බැලීම සුදුසු ය. එම සූත්‍රයට අනුව අසිත තාපසයා ශක්‍රයා ඇතුළු දිව්‍ය සමූහයා සළුවක් ද ගෙන උද්දාමයෙන් ප්‍රීති ඝෝෂා නගනු දුටුවේ ය. එසඳ තවුසා දෙවියන් ගෙන් ඊට හේතුව මෙසේ ඇසී ය.

"සෙළෙන්ති ගායන්ති ච වාදයන්ති
භුජානි ඵොටෙනති ච නච්චයනති,
පුච්ඡාමි වො'හං මෙරුමුද්ධවාසිනෙ
ධූනාථ මෙ සංසයං ඛිපපමාරිස."

(විසිල් ගසති. ගී ගයති. වයති. අත්පොළසන් දෙති. නටති. දෙවියනි, ඊට හේතුව මම ඔබගෙන් අසමි. නිදුකාණෙනි, මගේ සැකය වහා දුරු කරන්න.)

මෙසේ ඇසූ තවුසාට දෙවියන් සුදොවුන් රජුට දාව බෝසත් කුමරෙකු උපන් බව සැළ කළ විගස තවුසා එහි ගියේ ය. තමා කුමරු දැකීමට ආ බව ද සුදොවුන් රජුට කී ය. මෙම අවස්ථාවේ දිව්‍ය සමූහයා සේසත්, වල්විදුනා දරමින් කුමරු ආරක්ෂා කළ අයුරුත්, බෝසත් කුමරා ශෝභාවෙන් වොරැඳුණු අයුරුත් පද්‍යයෙන්

වර්ණනා වන්නේ කාව්‍යමය නිමැවුමක් ලෙසිනි. භාෂාවත්, 'සරදරිවබ්භමුත්තං, තාරාසභංව' වැනි උපමාත් ඇසුරින් නාට්‍යමය සංසිද්ධියක් මෙන් මෙම අවස්ථාව නිරූපණය කොට තිබේ. කුමරු පිළිගත් තවුසා හැඬීමත් සිනාසීමත් පිරිස තුළ කුතුහලයක් හා කැළඹීමක් ඇති කළේ ය. එම අවස්ථාව

"අථත්තනො ගමනමනුස්සරන්තො
අකල්‍යරූපො ගළයති අස්සුකානි
දිස්වාන සක්‍යා ඉසිමවොචුං රුදනතං
නො වෙ භවිස්සති අන්තරායො"[16]

මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ කිසිදු අනතුරක් නොවන බවත් කුමරා බුදුවන බවත්, තමා එකල ජීවතුන් අතර නැති හෙයින් කඳුළු හෙලූ බවත්ය. එසේ කී අසිත තවුසා ඊලගට සිය බෑණා වෙතට ගොස් ඇති තතු පවසා බුදුරදුන් ලඟ පැවිදි ව සැනසීම ලබා ගන්නා ලෙස දැන්වීය. සාහිත්‍ය කෘතියක භාෂාව හැරුණු විට අනෙක් වැදගත් ලක්ෂණයක් වන්නේ චරිත සහ අවස්ථා නිරූපණයයි. ත්‍රිපිටකයේ සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ විසින් පොහොසත් සූත්‍රාන්ත දේශනාවල මෙය පැහැදිලව දැකිය හැකි කරුණකි. තවද පැරණි භාෂාමය ලක්ෂණ මෙන්ම කාව්‍යමය භාෂාව ද සම්මිශ්‍රණය වීමෙන් නිර්මාණය වී ඇති මෙම පද්‍යමය ආඛ්‍යාන චමත්කාරය මෙන් ම ආචාර විද්‍යාත්මක වටිනාකමක් ද පිළිබිඹු කරයි. අටුවා යුගයේ දී විසිතුරු ලෙස සැකසෙන බුද්ධචරිතයට නාලක සූත්‍රයේ සඳහන් මෙම දිව්‍යමය හා අද්භුතජනක සිදුවීම් පෘථුල ලෙස පසුබිම සැලසූ බව සිතීමට ඉඩ ලැබේ.

නාලක සූත්‍රයේ ගාථා පිළිබඳ විමසුමක යෙදෙන ඒ. කේ. වෝඩර් (A. K. Warder) පඬිවරයා එම ගාථා වැඩි හරියක් 'උපස්ථිතප්‍රචුපිත' නම් වෘත්තයෙන් රචනා වී ඇති බව පෙන්වා දේ. මෙම වෘත්තය ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ බහුල ව යෙදෙන්නක් බව ද ලයාන්විත ව ගැයිය හැක්කක් බව ද ඔහු පෙන්වා දේ. ගද්‍යමය ආඛ්‍යානවලට වඩා පද්‍යමය ආඛ්‍යාන පැරණි බව පැවසීමට බොහෝ විචාරකයෝ කැමති ය. පද්‍යමය ආඛ්‍යාන පශ්චාත්කාලීන රචකයන්

අතින් ඔපමට්ටම් වී ගද්‍යමය ආඛ්‍යාන බිහි වූ බව සිතීමට ප්‍රමාණවත් සාධක ලැබේ. මෙයට සුදුසුම නිදසුන ජාතකපාළියෙන් ලැබේ. ජාතකට්ඨකථාව රචනා වීමෙන් (ක්‍රි.ව. 5 සියවස) පසු ව ජාතකපාළි නම් බුද්දකනිකාය පර්යයපන්න කෘතියට විවරණ වශයෙන් ගද්‍යමය ආඛ්‍යාන විශේෂයක් එනම්, ජාතක කථා 547ක් බිහි වූ බව අපි දනිමු. එහෙත් මෙහි මූලය ත්‍රිපිටකයට අයත් ජාතකපාළිය යි. බුද්ධදේශනා හැටියට නොසැලකෙන ජාතක කථා ජාතක පොතෙහි විද්‍යමාන වීම නිසා පසුකාලීන නිර්මාණ හැටියට සලකා බැහැර ලිය හැකි වුවත් ජාතකපාළියෙහි ද ඇතුළත් ව තිබීම දෙවරක් සිතිය යුත්තකි. කුමක් නිසා ද යත්, ජාතකපාළිය සංගීතිකාරක යුගය දක්වාමත් ඈතට දිවෙන හෙයිනි. මෙම කරුණ තේරුම් ගැනීමට නළිනිකා ජාතකය,[17] කුමණ ජාතකය[18] හා සුධාභෝජන ජාතකය[19] වැනි ජාතක කථාවල භාෂාව විමසීම සුදුසු ය. කාව්‍යමය භාෂාව, සංකේත, උපමා රූපක යනාදියෙන් එම පද්‍යමය ආඛ්‍යාන රසවත් වී ඇත. ඒවායින් පාඨකයා ලබන ආස්වාදය පසුකාලීන ගද්‍යමය ආඛ්‍යාන රචකයින්ට මහත් නිර්මාණමය මග පෙන්වීමක් කළ බව සිතීම අපහසු නැත. ථේරථේරීගාථා, ආපදානපාළි, විමානවත්ථු හා පේතවත්ථු වැනි කෘතිවල බහුල වශයෙන් දක්නට ලැබෙනුයේ පද්‍යයෙන් පබැඳුණු ආඛ්‍යාන වේ. මේවා මිථ්‍යාමය ප්‍රබන්ධ ලෙස සැලකීමට ඉඩක් නැති අතර චරිත කථා (biography) හැටියට ඒවා සැලකිය හැකි ය. මනා වෘත්ත භාවිතය, නාට්‍යමය ලක්ෂණ, ධ්වනිවාචක පද, සංකේත ආදිය මේවායේ තිබීම සාහිත්‍යාත්මක අගය වැඩි වීමට හේතු වී ඇත. උම්මග්ග ජාතකයේ මහෞෂධ පඬිතුමාගේ ප්‍රඥා බල මහිමය විදහා දක්වෙන එහි සේනක, පුක්කුස, කාවින්ද, දේවින්ද යන චරිත මෙන් ම වේදේහ රාජ චරිතයත් අමරා දේවිය ආදී චරිතත් සජීවී බවක් ගොඩ නංවයි. ථේරීගාථාවල අම්බපාලි, ඉසිදාසි, වාපා යනාදී ථේරී ගාථා ද ථේරගාථාවල කාලුදායි, මොග්ගල්ලාන, වංගීස යනාදී ථේරගාථාවන්හි ද අපාදානයන් අතර කිසාගෝතමී, ඛේමා, මහාප්‍රජාපතී ආදී අපදානවල ද දීඝනිකායේ ආටානාටිය, සක්කපඤ්හ, කේවට්ට යනාදී සූත්‍රවල ද මජ්ඣිමනිකායේ සච්චක, රට්ඨපාල, මඛාදේව, උපාලි, සටිකාර, දෙවදූත යනාදී සූත්‍රවල

ද, සංයුක්තනිකායේ සූරිය, කිසාගෝතමී, අග්ගික, සුඳරික, න් පුනබ්බසු, ආලවක, වෙපචිත්ති යනාදී සූත්‍රවල ද මෙම ලක්ෂණ දැකගත හැකි ය. නිකාය සාහිත්‍යයෙහි පද්‍යමය හෝ ගද්‍ය මිශ්‍ර පද්‍යයෙන් රචනා වූ ආඛ්‍යාන දක්නා ලැබේ. ඉහත කී වෝඩර් පඬිතුමා පෙන්වා දෙන පරිදි මාත්‍රා ඡන්දසින් බැඳුණු වෘත්තවලින් මෙන්ම අනුෂ්ටුභ්, වක්ත්‍රා වැනි ඡන්දස්මය වෘත්තවලින් මේවා රචනා වී ඇත.[20]

සූත්‍රාන්ත දේශනාවල සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ

සාහිත්‍යමය ලක්ෂණවලින් පෙහොසත් ආඛ්‍යාන බොහොමයක් දීඝනිකායේ හා මජ්ඣිමනිකායේ දක්නා ලැබේ. ඒවා සාහිත්‍යාත්මක ගුණයෙන් අනූන බව වින්ටරනිට්ස්, වෝඩර්, මැක්ස්මුලර් ආදී පඬිවරුන් පවා පෙන්වා දී ඇත. විශේෂයෙන් දීඝනිකායේ ආඛ්‍යානමය සූත්‍ර අතර සාමඤ්ඤඵල, කූටදන්ත, පායාසිරාජඤ්ඤ, සුනක්ඛත්ත, ආටානාටිය, කේවඩ්ඪ යනාදී සූත්‍ර මූලික වේ. එසේම මජ්ඣිමනිකායේ කකචූපම, චූලසච්චක, දේවදූත, අනාථපිණ්ඩික, පුණ්ණෙවාද, උපාලි, සඨිකාර, මඛාදේව, රට්ඨපාල යනාදී සූත්‍රවල උසස් ආඛ්‍යාන ලක්ෂණ දක්නා ලැබේ. මේ සියලු ආඛ්‍යානවල පාඨකයාගේ සිත් ආස්වාදයට පත් කරවන අවස්ථා නිරූපණ දක්නා ලැබේ. නිදසුනක් ලෙස දීඝනිකායේ කේවඩ්ඪ සූත්‍රයේ එක්තරා භික්ෂුවක් තමාට උපන් ගැටළුවක් විසඳා ගැනීමට මහා බ්‍රහ්මයා වෙත ගිය බව සඳහන් වේ.[21] බ්‍රාහ්මණයන්ගේ එක ම විශ්වාසය සියල්ල දන්නා, ලෝක නිර්මාතෘ, අසහාය තැනැත්තා මහා බ්‍රහ්මයා බවයි. භික්ෂුව බ්‍රහ්මයා හමුවීමට ගිය අවස්ථාව සූත්‍රයේ නිරූපණය කරනු ලබන්නේ නාට්‍යාකාරයෙනි. එනම් එකී භික්ෂුව පිළිතුරක් අපේක්ෂාවෙන් මහාබ්‍රහ්මයා වෙත ගිය කල්හි සෙසු බ්‍රහ්මයන් පිරිවරා සිටි මහා බ්‍රහ්මයා පවසන්නේ

> "අහමස්මි භික්ඛු, බ්‍රහ්මා මහාබ්‍රහ්මා අභිභූ අනභිභූතො
> අඤ්ඤදත්ථුවසො වසවත්තී ඉස්සරො කත්තා
> නිම්මාතා සෙට්ඨො සජිතා වසී පිතා භූතභව්‍යානං .... "

(භික්ෂුව, මම බ්‍රහ්ම වෙමි. මහා බ්‍රහ්ම වෙමි. සියල්ල මැඩපවත්වා සිටින්නා වෙමි. කිසිවෙකු විසින් අභිභවනය කිරීමට නො හැක්කෙක් වෙමි. සියල්ල වශඟයෙහි පවත්වන්නේ වෙමි. වසවර්ති වෙමි. ඊශ්වර වෙමි. ලෝකයේ කර්තෘ වෙමි. නිර්මාතෘවරයා වෙමි. ශ්‍රේෂ්ඨ වෙමි, ලෝකය දිනූ තැනැත්තා වෙමි. වශඟ කළ තැනැත්තා වෙමි. ලෝකයේ දැනට සිටින සහ අනාගතයෙහි බිහිවීමට නියමිත සියල්ලන්ගේ පියා වෙමි) යනුවෙනි.

මෙය වූකලී මහා බ්‍රහ්මයාගේ ආත්ම වර්ණනයයි. එහෙත් තම ගැටළුව එය නොවන බව පැවසූ භික්ෂුව පැණයට පිළිතුරු දෙන ලෙස ඉල්ලා සිටි විට මහා බ්‍රහ්මයා ක්‍රියා කළ ආකාරය සූත්‍රය දක්වන්නේ උපහාසය දනවමිනි. එනම් පිරිස් ඉදිරියේ අපහාසයට ලක්වේ යැයි සැක සිතූ මහා බ්‍රහ්මයා භික්ෂුවගේ අතින් අල්වා ගෙන පැත්තකට ගොස් බ්‍රහ්මකායික දෙවියන් තමා සියල්ල දත්, සියල්ල දුටු හා සියල්ල ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ කෙනෙකු ලෙස සිතන බවත්, තමා එබඳු කෙනෙකු නොවන බවත් මෙම ප්‍රශ්නයට පිළිතුර ඇත්තේ බුදුරදුන් වෙත බවත් එහි ගොස් විසඳා ගන්නා ලෙසත් දන්වා සිටී. සූත්‍රයෙහි මෙම භික්ෂුවගේ ක්‍රියා කලාපය කෙබඳු දැයි දැක්වීමට බුදුරදුන් දක්වන උපමාව අතිශය සිත්ගන්නා සුළුය. එනම් එම භික්ෂුව මුහුදෙහි නැව් යන්නන් දූපත් සොයා ගැනීම සඳහා ගෙන යන කවුඩෙකු වැනි බවත් තමා ලඟ වෙසෙමින් පැනයකට පිළිතුරු සොයා දශ දිශාවෙහි ගොස් පිළිතුරු නො ලැබ නැවත තමා ලඟට ම පැමිණි බවත් වදාළහ. මෙම උපමා කථාව සූත්‍රය තුළ කථා රසය අතිශය තියුණු කරන්නක් වේ.

මජ්ඣිමනිකායේ රට්ඨපාල සූත්‍රයේ ඇතුළත් ආඛ්‍යානයේ සඳහන් වන රට්ඨපාල හිමියන් පිළුණු පිට්ටු වැළඳීම (ආහිදොසිකං කුම්මාසං), මාළිගයේ තාප්පය අසල හිඳගෙන සිටීම, පියා සංවේග යෙන් මෙම අවස්ථාව සිහිපත් කිරීම, මෙහෙකාරිය රට්ඨපාල හිමියන් හඳුනා ගැනීම, තම පුතු පැමිණ සිටින බව දැනගත්

මවගේ හැසිරීම, පුරාණ දූතිකාවන් සැරසී සිටීම හා සිහිසුන්ව ඇද වැටීම, රට්ඨපාල හිමියන් විසින් කහවණු පොදි ගඟ මැද දැමීමට උපදෙස් දීම වැනි සිදුවීම් කුතුහලය දනවන, අතිශය උද්වේගකර හා අර්ථාන්විත පරිදි ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම සූත්‍රයේ සාහිත්‍යමය අගය හඳුනා ගැනීමට ප්‍රයෝජනවත් ය.

චූලසච්චක සූත්‍රයේ බුදුරදුන් සත්වයා හා ලෝකය සම්බන්ධයෙන් දක්වන අනිත්‍ය, දුක්ඛ හා අනාත්ම සංකල්පය සාවද්‍යයක් බව කියමින් බුදුරදුන්ට ඒ සම්බන්ධයෙන් වාදයට පැමිණෙන ලෙස අභියෝග කළ සච්චක බමුණා වාදයෙන් පැරදී සත්‍යය නොපිළිගෙන බුදුරදුන්ට පිළිතුරු නොදී සිටින කල්හි වජිරාපාණි නම් යක්ෂයා විසින් තර්ජනය කරනු ලැබීම සූත්‍රයේ දක්වන ආකාරය අතිශය විචිත්‍රවත් ය. එහි සංවාද, භාෂාව, අවස්ථා නිරූපණ ආදිය මැනවින් සංකලනය වීමෙන් කථා රසය උද්දීපනය වේ. එසේම සටිකාර සූත්‍රයේ අඳ මහළු මව භික්ෂූන්ට හැලි වළංවලින් බත් හා ව්‍යඤ්ජන රැගෙන වළඳන්න යැයි කීම, භික්ෂූන් ඇගේ නිවසේ වහළෙන් තණකොළ ගෙන යාම, උපාලි සූත්‍රයේ උපාලි ගෘහපතියා මුහුණ දෙන සංකීර්ණ අවස්ථාව, නිගණ්ඨනාථපුත්‍ර උපාලි ගෘහපතියාට බැණ වැදීම හා එහිදී උපාලි ගෘහපතියා දක්වන ප්‍රතිචාරය, බෝධිරාජකුමාර සූත්‍රයේ බුදුරදුන් රතු පලසින් නොවැඩීම, අංගුලිමාල සූත්‍රයේ අංගුලිමාල දකින කොසොල් රජු තැති ගැනීම, ප්‍රසව වේදනාවෙන් මොර දෙන ස්ත්‍රියකට අංගුලිමාල හිමියන් විසින් සෙත් පැතීම යනාදී සංවේදී අවස්ථා නිරූපණ කෙරෙන ආකාරය අතිශය විචිත්‍රවත් ය. පාලි සූත්‍රාන්ත දේශනාවල ඇතුළත් මෙම ආඛ්‍යානවල බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ පමණක් නොව මානව විද්‍යාත්මක, මනෝවිද්‍යාත්මක හා සමාජ විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ පමණක් නොව ඒවායින් රාජධර්ම, ලෝකධර්ම හා ධර්මනීතිය ද හඳුනාගත හැකි ය. අමාවතුර කතුවරයාට අඟුල්මල් දමනය රසාලිප්ත ලෙස චිත්‍රණය කිරීමට අවශ්‍ය වූ ප්‍රාමාණික සාහිත්‍යමය අංගෝපාංග ද මෙම සූත්‍රයෙහි මෙන්ම අටුවාවෙහි දී ද සපයා තිබේ.

ධර්ම රසය හා සාහිත්‍ය රසය

බෞද්ධ සූත්‍රාන්ත දේශනාවල හෝ ග්‍රන්ථවල ධර්මය හා සාහිත්‍යය යන කරුණු දෙක වියුක්තව පෙන්වීමට යාම යුක්තයුක්ත නොවේ. කුමක් නිසාද යත්, සමස්ත ධර්මයේ ම ඇත්තේ එකම රසයක් බවත් එය ධර්ම රසයම වන බවත් සම්ප්‍රදාය විසින් ම සලකා ඇති හෙයිනි. අප මෙහි ලා සාකච්ඡා කරනු ලබන ත්‍රිපිටකයේ සාහිත්‍යමය සන්දර්භය හඳුනා ගැනීම හා සාහිත්‍ය නිර්මාණයක තිබිය යුතු නිර්මාණාත්මක ලක්ෂණ අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා අංගුලිමාල සූත්‍රයේ ඡේදයක් පහත දක්වනු ලැබේ.

> "එකල්හි ආයුෂ්මත් අංගුලිමාල භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සමීපයෙහි හුන්නේ වේ. ඉන් පසු භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දකුණු අත දිගුකොට 'මහරජ මේ අංගුලිමාල' යැයි කීහ. එවිට පසේනදි කොසොල් රජතුමාට බියක් විය. තැති ගැනීමක් විය. ලොමු දැහැගැනීමක් විය. පසුව පසේනදි කොසොල් රජ බියට සංවේගයකට හා ලොමු දැහැගැනීමට පත් බව දැන භාග්‍යවතුන් වහන්සේ 'මහරජ භය නොවන්න. ඔබට මොහුගෙන් බියක් නැතැ'යි වදාළහ. එවිට පසේනදි කොසොල් රජුගේ බිය තැතිගැනීම හා ලොමුදැහැගැනීම සංසිඳුණි. තවද පසේනදි කොසොල් රජු ආයුෂ්මත් අංගුලිමාල වෙතට ගොස් 'ස්වාමීනි, මේ අපේ අංගුලිමාල ද'යි ඇසී ය. 'එසේ ය මහරජතුමනි'යි (කීය). 'ඔබ වහන්සේගේ පියා කිනම් ගෝත්‍ර ද? මව කිනම් ගෝත්‍ර ද'යි (ඇසීය). 'මහරජ, පියා ගාර්ග්‍ය ගෝත්‍ර ය. මව මන්තාණි ගෝත්‍ර යැ'යි (කීය). ඉතා මැනවි ස්වාමීනී, මම ගාර්ග්‍ය මන්තානීපුත්‍ර හිමියන්ට සිවුරු පිඬු සෙනසුන් ගිලන්පස බෙහෙත් පිරිකර සපයමි."[22]

සාහසික මිනීමරුවෙකු ඉදිරියේ කෙනෙකු තැතිගැනීම පොදු මනුෂ්‍ය ලක්ෂණයකි. අටුවාකරු පවසන පරිදි රජුගේ රැකවරණයට ආ පිරිස් පවා රජු අතහැර හිස් ලූ ලූ අත දිවගොස් නුවරට පිවිස

ගෙවල්වල දොර කවුළු වසා මැසිවලට නැඟී සැඟ වී ඇත.[23]මෙය කදිම සමාජ විද්‍යාත්මක නිරූපණයකි. බුදුරදුන් රජුට 'මොහුගෙන් බියක් වන්නේ නැතැ'යි පැවසීම බෞද්ධ ආචාරවිද්‍යාවේ මහිමය පෙන්නුම් කරන්නකි. එසේම රජු අංගුලිමාල හිමියන් වෙත ගොස් නම් ගොත් විචාරීමත් පැවිදිවීම අනුමත කිරීමත් උපකාර කිරීමට ඉදිරිපත් වීමත් රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික ලක්ෂණය විදහා පාන්නකි. භාෂාව, අවස්ථා නිරූපණය, සංකේත යෝජනය, ධ්වනිවාචක ප්‍රයෝග, ධර්මය, උපදේශනය, ආචාරවිද්‍යාව වැනි පැතිකඩ රාශියක එකතුවක් ලෙස මෙම සූත්‍ර හඳුනා ගැනීමට කිසිදු බාධකයක් නැත. එහෙයින් උසස් සාහිත්‍යමය අගයක් ත්‍රිපිටක සූත්‍රාන්ත දේශනාවල දක්නා ලැබේ.

මෙබඳු ආඛ්‍යාන රාශියක් පිටකාගත ග්‍රන්ථවලින් සොයා ගත හැකි ය. දේව බ්‍රහ්ම ආදී යෝනිවලට අයත් අය පසුබිම් වූ ආඛ්‍යාන මේවා අතර වේ. ඒ කවරකින් වුවද මූලික වශයෙන් මතුකෙරෙන ධර්මමය හර පද්ධතියක් වේ. පෘථග්ජන මනුෂ්‍ය ආධ්‍යාත්මය තුළ කිඳා බැස ඇති දුර්ගුණ අවදිවීමෙන් හා මුහුකුරා යාමෙන් සිදු වන අනර්ථකර ක්‍රියාවන් ඇති බවත් ඒවාට ප්‍රතික්‍රියා දක්වීමේ ක්‍රමවේදය ගැඹුරු විඥානයක් මිනිසා තුළ පැවතිය යුතු බවත් ය. ගැටළුවක් විසඳා ගැනීමට අනුගමනය කළ යුත්තේ එකම ක්‍රියාදාමයක් නම් එය බුදුරදුන් විසින් ඍජුවම පවසා ඇත. "වෛරයෙන් වෛරය නොසන්සිඳේ. අවෛරයෙන් වෛරය සන්සිඳේ. මෙය සනාතන ධර්මතාවයකි."[24] යන්න නිදසුනකි. එහෙත් ඇතැම් දේ පැහැදිලි කර ඇත්තේ බොහෝ දේ පාඨකයාට සිතීමට ඉඩ තැබීමෙනි. ආළවක යක්ෂයා කෝපාවිෂ්ට ව කී දේ දෙවරක් බුදුහු කළහ. එහෙත් තෙවන වර නොකළහ. ඉවසීම හා නිවට බව යනු දෙකක් බව මෙයින් නොපෙනේ ද? සැබවින්ම ආඛ්‍යාන යන්නෙන් ගැනෙනුයේ ඉතාමත් කෙටි කථා නොවේ. තරමක දිගු කථා ය. පසුකාලීන ව අලංකාරිකයන් විසින් පෙන්වා දෙන ලද කාව්‍යමය නිර්මාණ බිහිවීමට මෙම ආඛ්‍යාන ඉවහල් විය. ධම්මපදට්ඨකථා, ජාතකට්ඨකථා වැනි අටුවා ග්‍රන්ථවල කථා වස්තු ද ජිනචරිතය, සහස්සවත්ථු, රසවාහිනී වැනි ගද්‍ය

පද්‍ය ග්‍රන්ථ හා පාලි කාව්‍ය නිර්මාණ ද නිකායාන්තර ග්‍රන්ථ වන මහාවස්තුව, ලලිතවිස්තරය, ජාතකමාලාව වැනි සංස්කෘත ග්‍රන්ථ ද වැඩි ගියේ පාලි සූත්‍රාන්තයන්හි මූල බීජ ආශ්‍රයෙනි. සිංහල සාහිත්‍යයේ කව්සිළුමිණ, සසදාවත, කුසදාවත, කාව්‍යශේඛරය, අමාවතුර, බුත්සරණ වැනි පැරණි සම්භාව්‍ය කෘති පමණක් නොව සරච්චන්ද්‍ර වැනි මෑත භාගයේ විසූ ශ්‍රේෂ්ඨ ලේඛකයන්ගේ මනමේ, විලාසිනියකගේ ප්‍රේමය වැනි සාහිත්‍යමය නිර්මාණවලට ද තේමාව වූයේ පාලි සූත්‍රාන්තවල සඳහන් ගද්‍ය පද්‍ය ආඛ්‍යාන බව කිව අපි දනිමු. එබැවින් මෙම ආඛ්‍යාන ගැඹුරින් හැදෑරීම ඵලදායක ශාස්ත්‍රීය කර්තව්‍යයක් වනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1 Winternitz,M, .**History of Indian literature**; Oriantal book reprint corporation, New Dilhi, Vol.1,1972,p.109

2 See,**Rigveda**,X.95

3 Sastri, p.s. **Rgvedic aesthetics**,Bharatiya vidya prakasan; Dilhi, 1986, p.11

4 Kieth,A.B. **The Sanskrit Drama**, Oxord University press.1959;p,17

5 ධජග්ග සූත්‍රය,සංයුත්ත නිකාය,සගාථවග්ග,11.3

6 සටිකාර සූත්‍රය, මජ්ඣිමනිකාය,2. 4. 1

7 ථෙරපදානපාළි 1.1

8 බුද්ධචරිත, සෞන්දරනන්ද වැනි සංස්කෘත ග්‍රන්ථ ද ජිනචරිතය, මහාකස්සපත්ථෙරචරිත වැනි ග්‍රන්ථ ද මෙයට නිදසුන් ය.

9 උදානපාළි,3.2

10 **Udanapali**, PTS, P.20

11 උදානපාළි,2.6

12 -එම-, 2.8

13 -එම-, 4.4

14 -එම-, 6.7

15 සුත්තනිපාත, 3.11

16 -එම- 11. 13

17 **Jatkapali**, PTS.18.1

18 -Ibid- , 16.2

19 -Ibid- , 21.3

20 Warder, A.K., **Indian kavya literature**, P.54-55

21 දීඝනිකාය, 1,බු.ජ.මු. දෙවන මුද්‍රණය 534 පිට

22 මජ්ඣිමනිකාය, 2. බු.ජ.මු. 520-522 පිටු

23 පපඤ්චසූදනී, හේවවිතාරණ මුද්‍රණය, 231 පිට

24 ධම්මපදය, 1.5

පාලි භාෂාවෙහි නාම වරනැගීමේ පරිණාමය: අකාරාන්ත වරනැගීමේ ව්‍යාප්තිය

මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මධ්‍ය ඉන්දු ආර්ය භාෂා යුගයේ දී ඊට පෙර පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා යුගයේ පැවති විවිධ වරනැගීම් ක්‍රම එක ක්‍රමයක් දෙසට හෙවත් අකාරාන්ත ශබ්ද වරනැගෙන ආකාරය දෙසට නැඹුරු වී තිබේ. වරනැගීම් අතර සරල ම වරනැගීම අකාරාන්ත වරනැගීම යි. (Perniola: 1958: 110) එහෙත් ඒ පිළිබඳව පරීක්ෂාකාරී වීමේ දී එහි සංකීර්ණ ලක්ෂණ ද ඇති බව වටහා ගත හැකි වේ. පාලි භාෂාව තුළ දක්නට ලැබෙන ශබ්ද ප්‍රකෘතීන්ගේ සංකීර්ණ වීම (ජයවික්‍රම: 1963: 5) නිසා අකාරාන්ත නාමයන්හි විවිධත්වයක් දක්නට ලැබෙන බව පළමුව කිව යුතු ය. විශේෂයෙන් ම ස්වරාන්ත හා හලන්ත වශයෙන් මුල් යුගයේ දෙවැදෑරුම්ව තිබූ නාමය පිළිබඳ අන්ත භේදය පාලියේ දී අභේද්‍යත්වයට පත්වීම අකාරාන්ත නාමයන්හි විවිධත්වයක් ඇතිවීමට බලපෑ ප්‍රධාන හේතුවකි.

සංස්කෘතයේ ඇති ස්වරාන්ත ශබ්ද පාලියට පැමිණීමේ දී වර්ණ න්‍යායයෙන් පරිබාහිර වූ වෙනසක් සිදු වී නැත. එහෙත් හලන්ත ශබ්ද පිළිබඳ ව බොහෝ වෙනස්කම් සිදුවී ඇති බවට එළැවිය හැකි සාධක රාශියකි. පාලි භාෂාවට බලපාන වර්ණ න්‍යාය හේතුවෙන් සංස්කෘතයේ තිබූ හලන්ත වරනැගීම් ක්‍රමය පාලියෙහි අදෘශ්‍යමාන වී ඇත. ව්‍යඤ්ජනාක්ෂරයකින් කෙලවර වන ශබ්ද ස්වරාන්ත කරගැනීම සඳහා ස්වරාගමයක් හෝ ව්‍යඤ්ජන ලෝපයක් කරනු ලැබේ. එහි දී බිහිවන අකාරාන්ත ශබ්ද නිසා එබඳු ශබ්ද පිළිබඳ සංකීර්ණත්වයක් නිර්මාණය වී තිබේ.

පරිබ්බාජ යන අකාරාන්ත ශබ්දය පාලියට ලැබී ඇත්තේ පරිව්‍රාජ් යන ජකාරාන්ත ශබ්දයට අකාරයක් එකතු කොට ස්වරාන්ත කරගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. නකාරාන්ත ශ්වන් ශබ්දයෙන් පාලියට ලැබී ඇති සූන/සොන ශබ්දය අකාරාන්ත වී ඇත්තේ අ ආගමය හේතුවෙනි. රාජ, අත්ත, මන යන අකාරාන්ත ශබ්ද පාලියට ලැබී ඇත්තේ සංස්කෘතයේ ඇති රාජන්, ආත්මන්, මනස් යන හලන්ත ශබ්දයන්හි අවසන් ව්‍යඤ්ජනය ලොප් කිරීමෙනි.

සංස්කෘතයේ හලන්තව තිබී පාලියේ දී ස්වරාන්ත බවට පත්වන මෙවැනි ශබ්ද වරනැගීමේ දී සාමාන්‍ය අකාරාන්ත නාමයක් වරනැගීමේ දී හමු නොවන ශබ්දරූප දක්නට ලැබේ. ඊට හේතුව එම ශබ්දවල ඓතිහාසික රූපයන්හි බලපෑම ද ඒවාට ලැබීම යි. වෙනත් වචනවලින් පැහැදිලි කරන්නේ නම් පාලියේ දී අකාරාන්ත වුවත් ඊට පෙර සංස්කෘතයේ දී හලන්තව වරනැගුණු ශබ්දරූපවල බලපෑමෙන් පාලි ශබ්දවල රූප නිර්මාණය වී ඇති බව යි. උක්ත කරුණු අනුව පාලියේ අකාරාන්ත නාම ශබ්ද පිළිබඳ ද්විධ භේදයක් ඇති බව පෙන්වා දිය හැකිය.

1. සංස්කෘතයේ 'අ' අන්තව තිබී අකාරාන්තව ම පාලියට පැමිණි ශබ්ද
2. සංස්කෘතයේ හලන්තව තිබී අකාරාන්තව පාලියට පැමිණි ශබ්ද

මෙයින් දෙවැනි වර්ගයේ ශබ්ද වරනැගීමේ දී අකාරාන්ත ශබ්ද වරනැගීම් රටාවෙහි බලපෑමට වෙසෙසින් ම යටත් වී තිබේ. එම ශබ්දවල කොටස් තුනක් දක්නට ලැබේ.

i) සංස්කෘතයේ අකාරය උපධා කොට ඇති නකාරාන්ත ශබ්දවලින් (ආත්මන්, රාජන් වැනි) ශබ්දවලින් පැමිණි අකාරාන්ත ශබ්ද (අත්ත, රාජ වැනි)

ii) සංස්කෘතයේ වත්, මත් ප්‍රත්‍යාන්ත හලන්ත ශබ්දවලින් පැමිණි වන්තු, මන්තු ප්‍රත්‍යවලින් කෙළවරවන ස්වරාන්ත ශබ්ද හා අන්ත ප්‍රත්‍යයාන්ත ස්වරාන්ත ශබ්ද

iii) පුම ආදි ශබ්ද

මෙම ශබ්ද සංස්කෘතයෙන් බිඳගත් ඒවා බැවින් ඒවා වරනැගීමේ දී සංස්කෘත වරනැගීම් රටාවේත් පාලියෙහි සාමාන්‍ය අකාරාන්ත ශබ්ද වරනැගෙන රටාවේත් බලපෑමට යටත් වී තිබේ.

ඉහත දැක්වූ ශබ්ද කොටස් තුනෙන් පළමු කොටසට අයත් වන්නේ සංස්කෘතයේ න් කාරාන්ත ශබ්දයන්හි අන්තය ලොප් කොට පාලියට ගත් ශබ්දයන් ය. පහත දැක්වෙන ආදර්ශ වරනැගීමෙන් එම ගණයේ වරනැගීම් රටාව කෙරෙහි අකාරාන්ත වරනැගීම් රටාවේ බලපෑම හඳුනාගත හැකිය.

විභක්තිය	ඒකවචනය	බහුවචනය
පඨමා	අත්තා	අත්තානො
දුතියා	<u>අත්තං</u>, අත්තානං	අත්තානො
තතියා	<u>අත්තෙන</u>, අත්තනා	අත්තනෙහි, අත්තනෙහි
චතුත්ථී	අත්තනො	<u>අත්තානං</u>
පංචමී	අත්තනා, <u>අත්තම්හා, අත්තස්මා</u>	අත්තනෙහි, අත්තනෙහි
ඡට්ඨී	අත්තනො	<u>අත්තානං</u>
සත්තමී	අත්තනි, <u>අත්තම්හි, අත්තස්මිං</u>	<u>අත්තනෙසු</u>

මෙහි අංකිතව දක්වා ඇත්තේ අත්ත ශබ්දයට අකාරාන්ත වරනැගීම් රටාවේ බලපෑමෙන් ලැබී ඇති ශබ්ද රූපයන් ය.

ඉහත දැක්වූ දෙවන කොටසේ ශබ්දවලට 'අන්ත' ප්‍රත්‍යයාන්ත කෘදන්ත ප්‍රකෘතීන් සේ ම 'වන්තු' 'මන්තු' ප්‍රත්‍යයාන්ත තද්ධිත ප්‍රකෘතීන් ද අයත් වේ. වන්තු, මන්තු ප්‍රත්‍යයාන්ත ගුණවන්තු ආදි ශබ්ද උකාරාන්ත වුව ද අකාරාන්ත ගණයට එකතු කර ඇති බව පෙනේ. එබඳු ශබ්දයන්ගේ විභක්තිමය පදසිද්ධියේ දී උකාරය අකාරයක් බවට පත්කරගනු ලබන නිසා ඒවායේ

අකාරාන්ත ප්‍රකෘතියක ස්වරූපයක් ද දක්නට ලැබේ. එම ශබ්ද අකාරාන්ත ගණයෙහි ලා ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ එහෙයිනි. ප්‍රකෘතිය උකාරාන්තව දක්වා ඇත්තේ කෘදන්ත ප්‍රකෘතීන්ගෙන් වෙන් කොට හඳුනා ගැනීම පිණිස යි. මෙම ශබ්දය ද අකාරාන්ත වරනැගීමේ ව්‍යාප්තියට නිදසුනකි.

විභක්තිය	ඒකවචනය	බහුවචනය
පඨමා	ගුණවා	ගුණවන්තො, ගුණවන්තා
දුතියා	ගුණවන්තං	ගුණවන්තො, ගුණවන්තා
තතියා	ගුණවතා, ගුණවන්තෙන	ගුණවන්තෙහි, ගුණවන්තෙහි
චතුත්ථී	ගුණවතො, ගුණවන්තස්ස	ගුණවතං, ගුණවන්තානං
පංචමී	ගුණවතා, ගුණවන්තම්හා, ගුණවන්තස්මා	ගුණවන්තෙහි, ගුණවන්තෙහි
ඡට්ඨී	ගුණවතො, ගුණවන්තස්ස	ගුණවතං, ගුණවන්තානං
සත්තමී	ගුණවති, ගුණවන්තම්හි, ගුණවන්තස්මිං	ගුණවන්තෙසු

මෙහි ද අංකිත ව දක්වා ඇත්තේ අකාරාන්ත වරනැගීම් රටාවට යටත් වූ ශබ්ද රූපයන් ය. පාලි නාම පද මාලාව සකස්වීමේ දී වෙනත් ස්වරවලින් කෙළවර වන ශබ්ද කෙරෙහි ද අකාරාන්ත වරනැගීම් ක්‍රමයෙහි බලපෑම ලැබී තිබේ. ඉකාරාන්ත හා උකාරාන්ත වරනැගීම් කෙරෙහි අකාරාන්ත වරනැගීමේ බලපෑම කෙබඳුදැයි අවබෝධ කරගැනීමට පහත වරනැගීම ආදර්ශයට ගත හැකිය.

විභක්ති	ඒකවචන		බහුවචන	
	ඉකාරාන්ත	උකාරාන්ත	ඉකාරාන්ත	උකාරාන්ත
පඨමා	අග්ගි	භික්ඛු	අග්ගී, අග්ගයො	භික්ඛූ, භික්ඛවො
ආලපන	අග්ගි	භික්ඛු	අග්ගී, අග්ගයො	භික්ඛූ, භික්ඛවො, භික්ඛවෙ
දුතියා	අග්ගිං	භික්ඛුං	අග්ගී, අග්ගයො	භික්ඛූ, භික්ඛවො
තතියා	අග්ගිනා	භික්ඛුනා	අග්ගීහි, අග්ගීහි	භික්ඛූහි, භික්ඛූහි
චතුත්ථී	අග්ගිනො අග්ගිස්ස	භික්ඛුනො භික්ඛුස්ස	අග්ගීනං	භික්ඛූනං
පංචමී	අග්ගිම්හා අග්ගිස්මා	භික්ඛුම්හා භික්ඛුස්මා	අග්ගීහි අග්ගීහි	භික්ඛූහි භික්ඛූහි
ඡට්ඨී	අග්ගිනො අග්ගිස්ස	භික්ඛුනො භික්ඛුස්ස	අග්ගීනං	භික්ඛූනං
සත්තමී	අග්ගිම්හි අග්ගිස්මිං	භික්ඛුම්හි භික්ඛුස්මිං	අග්ගීසු	භික්ඛූසු

මෙම වරනැගීම් දෙකෙහි පංචමී හා සත්තමී ඒකවචන රූප සියල්ලත් චතුත්ථී හා ඡට්ඨී විභක්ති දෙකෙහි ඒකවචනයෙහි ඉස්ස හා උස්ස අන්ත රූප දෙකත් (අග්ගිස්ස හා භික්ඛුස්ස) බහුවචනයේ ඊනං, ඌනං යනුවෙන් දක්නට ලැබෙන රූප දෙකත් (අග්ගීනං හා භික්ඛූනං) සාමාන්‍ය අකාරාන්ත වරනැගීම අනුව තනාගත් ශබ්ද රූපයන් ය. එවැනි ශබ්දරූපයන් යථා සාදෘශ්‍ය රූප යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ.

පාලි භාෂාවෙහි නාම වරනැගීම පරිණාමවීමේ දී අකාරාන්ත වරනැගීම් ක්‍රමයෙහි බහුල ව්‍යාප්තියක් ඇති බව ඉහත දැක්වූ කරුණුවලින් ප්‍රකට වේ.

භාවිත මූලාශ්‍රය

Perniola, V. (1958), A Grammar of the Pali Language, Colombo.

ජයවික්‍රම, එන්. ඒ. (1963), "පාලි භාෂාවෙහි විශේෂ ලක්‍ෂණ", සාරදා, මංගල කලාපය, සංස්. අල්ගොඩ සුදස්සන, කැලණිය, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය.

සුමංගල හිමි, කත්නිමහර. (1963), "පාළියේ නාම විභක්ති රූප", ධාරා 4, සංස්. විමල් ගුණතිලක, පියදාස ඩී. ඕපාත, නුගේගොඩ, ස්පාර්ටන් මුද්‍රණාලය.

විසිවන සියවසේ පාලි පද්‍ය සාහිත්‍යයේ සන්දේශ කාව්‍ය

මහාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක

සන්දේශ කාව්‍ය ඉතිහාසය

භාරතයේ හා ශ්‍රී ලංකාවෙ විවිධ භාෂාවන්ගෙන් විරචිත සන්දේශ කාව්‍ය සඳහා ආදර්ශ ග්‍රන්ථය වූයේ මහා කවි කාලිදාසයන් ගේ මේඝදූත නම් සංස්කෘත කාව්‍යය යි. වර්තමානයේ විද්‍යමාන මුල්ම සන්දේශය ද කාලිදාසයන් ගේ මේඝදූතය යි. වලාකුලක් අත තම බිරිඳට පණිවිඩයක් යැවූ යක්ෂයකු පිළිබඳ පුවත මේඝදූතයෙහි එයි. කුවේරයා ගේ අණක් ඉක්ම වූ යක්ෂයා කුවේරයා විසින් හිරකරනු ලැබී ය. ප්‍රිය විප්‍රයෝගයෙන් දොම්නස් මනසක් ඇතිව සිටි යක්ෂයා වලාකුලක් දිටිය. ඔහු වලාකුල අත තම බිරිඳට පණිවිඩයක් යැවීම ඔහුගේ ශෝකය දුරු කර ගැනීමට හේතු විය.[1]

මේඝදූතයෙහි කථා පුවත මෙය වුවත් එම කථා පුවත පාදක කරගනිමින් මුතු ඇට රාශියක් ඇමුණු නූලක ස්වරූපයෙන් යක්ෂයා වලාකුලට ගමන් මග හෙළි කරමින් තමා සිර භාරයේ සිටින ස්ථානයේ සිට තම බිරිඳ ජීවත්ව ඉන්නා කුටිය දක්වා මාර්ගය වර්ණනා කරයි. අතර මග දී හමු වන ගම් නියම්ගම් සැදෑ නිසා වන වර්ණනාදියෙන් පෝෂණය වී ඇත.[2]

කාලිදාසයන් විසින් රචිත මේඝදූතයෙහි මේ අයුරින් අචේතනික වස්තුවක් වූ මේඝය හෙවත් වැහිවලාව දූත මෙහෙවරෙහි යොදා ගනු ලැබුවත් පශ්චාත් කාලීන කවීහු ඒ සඳහා අචේතනික

වස්තූන් මෙන්ම පක්ෂීන් ද යොදා ගත්හ. සංස්කෘත සන්දේශ කාව්‍ය ප්‍රචලිත වීමෙන් පසුව භාරතීය අලංකාරිකයන් විසින් එහි ලක්ෂණ සම්ත කරනු ලැබීය. ඒ අනුව,

(i) කථා නායකයා හෝ නායිකාව හෝ ප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයකු වී ම.

(ii) ඉතිහාස කථාවක් හෝ ආශිර්වාදයක් වී ම.

(iii) ආරෝග්‍ය ප්‍රශ්න පෙරටු කොට දූතයා වර්ණනා කිරීම.

(iv) යායුතු තැන කීම.

(v) නායක නායිකාදීන්ට ස්තුති කරමින් මාර්ග වර්ණනා කිරීම.

(vi) සන්දේශය හෙවත් වෘත්තාන්තය දක් වී ම.

(vii) දූතාශිර්වාදය.[3]

පසුකාලීනව ක්‍රමයෙන් අතිශය ජනප්‍රියත්වයට පත් වූ සන්දේශ කාව්‍ය යථොක්ත ලක්ෂණ මතු කොට දක්වමින් සංස්කෘතයෙන් මෙන්ම කේරල, මලයාලි, තෙලිගු, දෙමල, සිංහල, පාලි ආදී භාෂාවන්ගෙන් රචනා විය.

විශේෂයෙන් සිංහලයෙන් බිහි වූ සන්දේශ කාව්‍ය ප්‍රමාණය අති විශාලය. මුල්ම සිංහල සන්දේශ කාව්‍ය හැටියට ගත හැක්කේ නාමශේෂව පමණක් පවතින මියුරු හෙවත් මයුර සන්දේශය යි.

ඊලඟ කෘතිය වන්නේ ගම්පොල 5 වැනි පරාක්‍රමබාහු රජු සමයේ රචනා කරන ලදැයි සැලකෙන තිසර සන්දේශය යි. දැදිගම රාජ්‍යය පිහිටුවා ගෙන සිටි 5 වන පරාක්‍රමබාහු රජු රැක දෙන ලෙසත් සතුරන් පරදවා ජයග්‍රාහී වී ම ට රජුට ආධාර කරන ලෙසත් රජුගේ මැති ඇමතිවරුන් රැක බලා ගන්නා ලෙසත් ඉල්ලා දෙවිනුවර වෙසෙන භික්ෂු නමක් උපුල්වන් දෙවියන්ට යාඥා කරමින් සිටින බව හංසයකු මගින් ඒ රජු වෙත දන්වා යවන ආකාරය මෙහි අන්තර්ගතය.[4] ඉන් අනතුරුව සන්දේශාවලියෙහි අති විශිෂ්ඨ නිර්මාණ මෙන්ම ඉතා දුර්වල නිර්මාණ ද බිහි වූ වග පෙනේ.

- මයුර සන්දේශය
- පරෙවි සන්දේශය
- සැලලිහිණි සන්දේශය
- ගිරා සන්දේශය, යන කෘතිහු විශිෂ්ඨ නිර්මාණයෝ වෙති. එමෙන්ම
- සැවුළු සන්දේශය
- කහ කුරුළු සන්දේශය
- නීල කොබෝ සන්දේශය
- කිරල සන්දේශය
- නාරිසන් සන්දේශය
- අෂ්ටනාරි

යන සන්දේශ කාව්‍යයද සිංහලයෙන් රචිත අනෙක් කෘතිහු වෙති. සිංහල භාෂාවෙන් මෙසේ සන්දේශ රචනා වූවා සේම පාලි භාෂාවෙන් ද සන්දේශ කාව්‍ය කීපයක් තත් යුගයන්ට සමාන්තරව රචනා වී ඇත. ඒ අතරින් විල්ගම්මුල හිමියන් ගේ බෑණනුවන් වන ගතාරේ උපතපස්වීන් විසින් රචිත වුත්තමාලා සන්දේශය ඉතා විශිෂ්ඨ කෘතියකි. මෙහි මුල සිට අගට එක හා සමාන වේගයෙන් දිවෙන ශබ්ද රසයෙන් පරිපූර්ණ රචනා මාධූර්යය නිසා එකම ගීත ධාරාවක ස්වරූපය ගත් මෙම කෘතිය ලංකා සාසන ඉතිහාසයේ අප්‍රකට කරුණු රාශියක් ඉදිරිපත් කරයි. එකල පැවැති ගලතුරුමුල මහනෙත් පාමුල, විල්ගම්මුල ආදී අධ්‍යාපන ආයතන හඳුන්වා එවක වැඩ විසූ වනරතන මහා සාමී, ධර්මකීර්ති මහා සාමි, ආදී මහතෙරවරුන් හඳුන්වා කැලණි පුරය පිළිබඳ උදාර වර්ණනාවක් කරන මෙහි පැරකුම්බා රජු ද වර්ණනා කර ඇත. සංස්කෘත අලංකාරිකයන් ගේ විචිත්‍ර නගර වර්ණනා ආශ්‍රයෙන් ලියා ඇති මෙම ග්‍රන්ථය මාධූර්යය ගුණයෙන් සහ අනුප්‍රාය රසයෙන් ද එයටම උචිත ශ්‍රවණහාරී විචිත්‍ර රසයෙන් ද පෝෂණය වී ඇත.

රාමඤ්ඤ සන්දේශය ද පාලියෙන් රචිත තවත් සන්දේශ කාව්‍යයකි. මෙහි පද්‍ය සංඛ්‍යාව එකුන් සැටකි. මෙහි,

(i) මහානාග කුල විහාර වර්ණනාව

(ii) නාගසේන මහතෙරුන්ගේ වර්ණනාව

(iii) දඹදිව අරිමද්දන රාජ වර්ණනාව

(iv) රජු විසින් කරවූ විහාර වර්ණනාව

(v) සංඝරක්ඛිත තෙරුන්ගේ වර්ණනාව[5]

මෙහි කර්තෘ අප්‍රකට නමුත් එතුමා පාලි භාෂා විශාරද පඩිවරයකු සේම කවීත්වයෙහි මනා දක්ෂතාවකින් ද යුත් රසකාමියකු බව පහත පද්‍යයෙන් අනාවරණය වේ.

රම්මා මහානාග කුලොදිතම්හා
පුරා මහා නාග කුලාකුලම්හා
උදිච්ච සම්පන්න කුලාවතම්හා
සමිද්ධි සංයෝග විභූසිතම්හා

කුංකුණාවේ සිරි සුමංගල තෙරුන් වහන්සේ විසින් රචිත සිරිරාම සන්දේශය ද පාලි සන්දේශාවලියෙහි තවත් එක් පැතිකඩක් නියෝජනය කරන්නකි.

2.7.2 විසිවන සියවසේ පාලි සන්දේශ කාව්‍ය

පාලියෙන් සන්දේශ කාව්‍ය රචනා වීම විසිවන සියවස දක්වා ගමන් ගත් බව ගරුළ සන්දේශයෙන් හෙළි වේ. මෙම සන්දේශයෙහි කථානායකයා ලංකාවෙහි අග්‍රාමාත්‍ය ධූරය දැරූ කීර්තිමත් රාජ්‍ය පාලකයෙකු වූ ඇස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක අගමැතිතුමාය. දකුණු සිරිලක සුප්‍රසිද්ධ පරිවේණස්ථානයක් වූ මන්තින්ද පිරිවෙණහි සිට කැළණිය දක්වා මෙහි ගමන් මාර්ගය වී ඇත. අගමැතිතුමන් එම මැතිණිය දූදරුවන් හා සෙසු ඇමති ගණයා ද ලක්වැසි ජනතාවද නැසූ උවදුරු ඇති කර සැපත් දෙමින් පරිපාලනය කිරීමට ආශිර්වාදය ලබා දෙන ලෙස ඉල්ලමින් ගුරුළා වෙතින් විභීෂණ දෙවියන්ට සන්දේශයක් යවන ආකාරය මෙහි අන්තර්ගතය.

සාධුගුණංග සහිතං සුතකිත්තිරාවං
බණ්ඩාරනායක මහා සවිවඤ්ච ධීරං
හාරීසරීර සිරියා මදනස්ස චෙතං
කාමං සමත්‍රාමපි සංඛුහිතුං සදෙව

සන්දේශය ද සියල්ලටම පොදු වූ ආකෘතියකින් නිර්මාණය කර ඇති බව පෙනේ. සෑම සන්දේශයක්ම ආරම්භ වී ඇත්තේ දූතයාට ආසිරි පතන ගීයකින් හා දූතයා ගේ ශරීර ලක්ෂණ හා හැකියාවන් පිළිබඳව වර්ණනා කිරීමෙනි.

දෙවානං බලවික්කමෝති විදිතො යො සම්මදෙවබ්භුමි
ලංකායං මුනිසාසනං වරහරී දෙවො සදා පාලයො
තස්සාපි විහගාධිපො හිතරතො ත්වං ගාමිණි සේවකො
ජීවාහි සුචිරං නිජේහි සහිතො සබ්බීතියො හාපයං

(ලොව දෙවියන් අතරෙන් බලවිකුම් ඇත්තේ යයි මනාව ම ප්‍රසිද්ධ වූ යම් උතුම් විෂ්ණු දෙවි කෙනෙක් හැම විටම බුදු සසුන රකිත් ද එම දෙවියන්ගේ සේවක වූ පක්ෂිරාජන් වූ නුඹ ඥාතීන් සහිතව සැම උවුදරු නසමින් බොහෝ කල් ජීවත් වෙත්වා)

ප්‍රසිද්ධ වූ නොයෙක් මත්ස්‍ය ගණයා වාසස්ථාන වූ සාගරයෙහි ජලකද දෙබෑකර නාලොවට පැමිණ නාපෙළ වහාගෙන මනාව ආවා වූ නුඹගේ වික්‍රමය සර්වප්‍රකාරයෙන් දියතෙහි ප්‍රසිද්ධය. (03 ගාථාව)

ඉන් අනතුරුව සන්දේශය යැවීමේ අදහස ප්‍රකාශ කොට දූතයා ගමන් ගන්නා නගර වර්ණනා කර ඇත. එසේ වර්ණනාවට ලක් වූ නගර අතරට

(i)	මොහොට්ටිවත්ත	(ii)	බලපිටිය
(iii)	බෙන්තර	(iv)	අළුත්ගම
(v)	මොරගොල්ල	(vi)	බේරුවල
(vii)	කලමුල්ල	(viii)	කළුතර
(ix)	මග්ගොන	(x)	පානදුර

(xi) මොරටුව (xii) රත්මලාන
(xiii) දෙහිවල (xiv) කොළඹ
(x) කැළණිය

සන්දේශ කවියන් නුවරක් වර්ණනා කිරීමේ දී එහි පවුර, දිය, අගල් කාන්තාවන්, ඇත්, අස්, සෙනඟ, ආදිය වර්ණනා කිරීමේ ගතානුගතික ක්‍රමයේ හිරවුණු ආකාරය පහත නිදසුන් මගින් හෙළි වේ.

සෙවිතසජ්ජනප්පදපන්තී
සුන්දරවාරිජ වාපි සමානො
පණ්ඩිතමුත්තික සාගරතුල්‍යො
සාධු විවිත්ත පතිස්ස යුත්තො

මෙම සන්දේශ කාව්‍යයෙහි දී වර්ණනාවට ලක් වූ සුප්‍රසිද්ධ ස්ථාන හා පුද්ගලයන් මෙසේ දැක් විය හැකි ය.

සුප්‍රසිද්ධ ස්ථාන

- මන්තින්ද පිරිවෙණ
- බලපිටිය රෝහල
- අමරපුරනිකායේ මුල් සීමාව
- බලපිටිය සුධර්මාරාමය
- විජ්ජෝභාස පිරිවෙණ
- අම්බරුක්ඛාරාමය
- ඥානවිමල විද්‍යාලය
- කන්දේ විහාරය
- කළුතර පුලිනතලාරාමය
- ප්‍රවචනෝදය පිරිවෙණ
- සද්ධර්මාකර පිරිවෙණ
- දානියෙල් ප්‍රනාන්දු වෛද්‍යවරයාගේ මන්දිරය

- ගල්ගොඩ මහා විහාරය
- පානදුර ආරෝග්‍යශාලාව
- රේල්වේ වැඩපොල
- ගුවන්තොටුපොල
- වරාය
- කෞතුකාගාරය
- ලේක්හවුස් ආයතනය
- විද්‍යෝදය පිරිවෙණ
- කැළණිය

සුප්‍රසිද්ධ පුද්ගල නාම

- ඒ.එම්. ගුණසේකර වාසලමුදලි
- රොබොට් ද සොයිසා
- මොහොට්ටිවත්තේ ගුණානන්ද හිමි
- දානපති ඩී.ඇෆ්. පෙරේරා
- ඥානධාර හිමි
- ඩබ්ලිව්.ජී.ඇම්. අභයසේඛර
- අධිනීතිඥ ලලිත් රාජපක්ෂ
- යූ.ඒ. ඥානතිලක
- පුෂ්පරාමාධිපති උත්තම ඥාන හිමි
- ඥානවිමලතිස්ස මහ නාහිමි
- ඥානාවාස හිමි
- ඇම්. ජයසේකර වෛද්‍යාචාර්යතුමා
- ඇම්.ඩී.ඇස්. අමරසේඛර
- ඥානාභිවංස හිමි
- චිත්‍රශිල්පී මර්තේලිස්
- වැලිගම සුමංගල හිමි

- වස්කුඩුවේ සුභූති හිමි
- මොරටුවේ මේධානන්ද හිමි
- ආතර් වී. දියෙස්
- මලලසේඛර මහතා
- ඩර්ඩන්ස් ආයතනාධිපති
- හික්කඩුවේ සුමංගල නාහිමි

මෙම සන්දේශ කාව්‍යයෙහි විශේෂත්වය වන්නේ සිංහල හා සංස්කෘත සන්දේශ කාව්‍ය ග්‍රන්ථ අනුගමනය කර ඇති ගතානුගතික ස්වරූපයෙන් තරමක් දුරට බැහැර වීම යි. විශේෂයෙන් ස්ත්‍රියකගේ රූප ශෝභාව වර්ණනා කිරීමේ දී ඇගේ මුහුණ පියුමකට හෝ සඳටත්, දෙතොල් නාදලු වලටත් පියයුරු හංසයන්ටත් දෙවටොර රඹකඳන් වලටත් සමාන කිරීම දැකිය හැකි ය. එහෙත් ගරුළ සන්දේශයෙහි ඒ ආකාරයේ විශේෂිත වූ ස්ත්‍රී වර්ණනාවක් දක්නට නැත.

එහෙත් මෙම ග්‍රන්ථය මගින් තත්කාලීන සමාජීය තොරතුරු රාශියක් හෙළි කර ඇත. සන්දේශය රැගත් පක්ෂියා යන ගමන් මග නිතැතින්ම වැනීමේ සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමවේදයට අනුගත වූ හෙයින් ගම්නියම්ගම් වර්ණනා කිරීමට පෙළඹී ඇත. එම ගම්වල ඇති විශේෂත්වය පෞරාණික ස්ථාන ප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයන් වනාන්තර ඇලදොල ආදිය මෙහි දී වර්ණනා කර ඇත.

මෙහි කතුවරයා සන්දර්භය අතින් අනෙක් සන්දේශ කවියන් ගමන්ගත් මඟ යමින් ස්වභාව ධර්මයට සචේතනිකත්වය ලබා දීම (සමුදු නැමති උතුම් හිමියා) (කැළණි ගඟ නැමැති කාන්තාව) සමන්ගිර නැමැති ඇතු (සූර්යා නමැති ස්වාමියා) අතිශෝක්තියම ප්‍රිය කිරීම කවි සමයෙන් වහල ලබා ගැනීම යනා දි කරුණු අනුගමනය කර ඇත.

භාෂාව අතින් යම් යම් දුර්වලතා මෙන්ම වාර්තාමය ස්වරූපයක් පෙන්නුම් කළ ද තත් යුගයෙහි ආර්ථික සමාජික හා දේශපාලනික තොරතුරු ගවේෂණයට යොදාගත හැකි ග්‍රන්ථයක් ලෙස මෙය හැඳින් විය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍ය. 78 පිටුව.

2 එම 78-79 පිටු.

3 තිසර සන්දේශ සංඥාපනය, 1 පිටුව.

4 තිසර සන්දේශ සංඥාපනය, 05 පිටුව.

5 ප්‍රාචීන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය 545.

වෛදික සංස්කෘතයෙහි හා ලෞකික සංස්කෘතය අතර සමවිෂමතාවයන් සහ එය පාලි භාෂාව කෙරෙහි බලපාන අයුරු (වාග් විද්‍යාත්මක අධ්‍යනයක්)

සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය ගිරාඹේ ධම්මරුචි හිමි

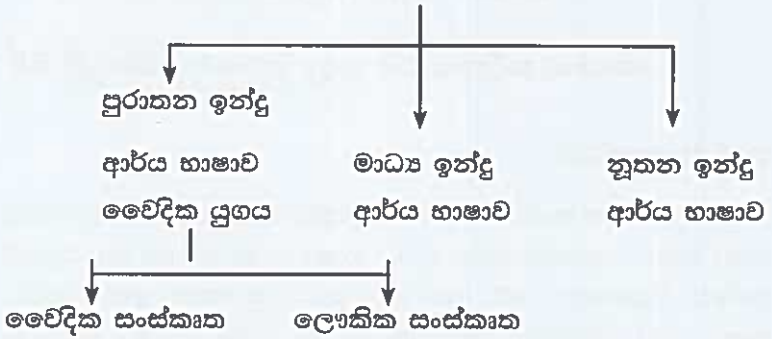
සාර සංක්ෂේපය

වෛදික සංස්කෘතය හා ලෞකික සංස්කෘතය ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුලට අයත්ය ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුල ප්‍රධාන යුග තුනක් ඔස්සේ විකාශනය වේ. ඉන් මුල් යුගය පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා යුගය යනුවේන් හඳුන්වනු ලැබේ. මෙම යුගයට වෛදික සංස්කෘතය හා ලෞකික සංස්කෘතය යන භාෂා දෙක අයත් වේ. පාලි භාෂාව අයත් වන්නේ මධ්‍ය ඉන්දු ආර්ය භාෂා යුගයටයි. එම නිසාම පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා ලක්ෂණ නොයෙකුත් හේතු සාධකයන් ඔස්සේ පාලියට බලපාන ලදි. එම හේතු සාධකයන් වාග්විද්‍යාත්මක ක්‍රම වේදයන් ඔස්සේ මෙහි දී අධ්‍යයනය කරනු ලැබේ. එසේ ම එකම භාෂා පවුලකට අයත් භාෂාවන් දෙකක වුවත් සමානාත්මතාවන් මෙන් ම අසමානාත්මතාවයන්ගෙන් ද යුක්ත වන බව මේ තුළින් පැහැදිලිය. වෛදික සංස්කෘතිය ලෞකික සංස්කෘතියට වඩා පාලි භාෂාව කෙරෙහි බොහෝ සමීප භාවයක් දක්නට ලැබීම විශේෂිතය.

ප්‍රවේශය

භාෂාවන්හි ඉතිහාසය පිළිබඳව පර්යේශනාත්මක හා ගවේශනාත්මක අධ්‍යයනයන්හි යෙදුණු වාග් විද්‍යාඥයන් ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුල ප්‍රධාන යුග තුනකට බෙදා ඇත වෛදික සංස්කෘත භාෂාවේ හා ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවේ සම විෂමතාවන් අධ්‍යනය කිරීමට පෙර මෙම භාෂාවේ විකාශනය පිළිබඳව විමසීම ඉතා ම වැදගත් වෙයි. මෙම භාෂා දෙක අයත් වන්නේ ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුලට ය. ඒ බව පහත දැක්වෙන නිදර්ශනයෙන් පැහැදිලි ය.

ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුල.



ක්‍රි.පූ 1500 සිට 600 දක්වා වෛදික භාෂාව ද ක්‍රි.පූ. 600 සිට ක්‍රි.ව 1000 ප්‍රාකෘත යුගයද ක්‍රි.පූ. 1000 සිට අද දක්වා නූතන ආර්ය භාෂා යුගය වශයෙන් යුග බේදීම සිදු විය.

වෛදික සංස්කෘත හා ලෞකික සංස්කෘත

ඒ අනුව පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුලට අයත් භාෂාවන් දෙකක් ලෙස වෛදික සංස්කෘත හා ලෞකික සංස්කෘත යන මෙම භාෂා යුගලය දැක්විය හැකිය.මෙහි වෛදික භාෂාව යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ පුරාණ වේද ග්‍රන්ථ ලියවුණු භාෂාවයි. ඍග් වේදය. සාම වේදය, යජුර් වේදය යන ග්‍රන්ථයන් ලියවී ඇත්තේ මෙම භාෂාවේනි.මෙම යුගයේ දී දේව පූජා සඳහා කලාත්මකව සකස් කර ගත් රසවත් භාෂාවක් වෛදික සංස්කෘතය යොදා

ගෙන ඇත භාෂාව තුළ 'කර්ණකඨෝර' ව්‍යඤ්ජනාක්ෂර බහුලව භාවිත වේ. උච්චාරණය අපහසු වුවත් එය මිහිරි හඬින් යුක්තය එකල විසූ ජනතාව ස්වාභාවික වස්තූන් දේවත්වයට ලක් කොට වන්දනාමාන කළ අතර එම ගීතිකාවල සංකලනනයක් පවතින්නට ඇති බව වියතුන්ගේ මතයයි. බ්‍රහ්මණ අරණ්‍යක උපනිෂද් භාවිත වූයේ මෙම භාෂාවයි. පතඤ්ජලීගේ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ වලද දක්නට ලැබෙන්නේ වෛදික සංස්කෘතය යි. වෛදික යුගයෙන් පසුව ලෞකික සංස්කෘත භාෂාව බිහිවෙයි. සංස්කෘත කාව්‍යය ග්‍රන්ථයන් හා වෙනත් ලෞකික විෂයට අදාළ කෘති මෙම භාෂාවෙන් රචනා වී ඇත. මෙලෙසින් නිර්මාණය වූ වෛදික සංස්කෘත භාෂාවෙහි හා ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවෙහි සමානකම් මෙන්ම අසමානකම් වලින් ද යුක්ත වෙයි. ඒ බව භාෂා දෙක අධ්‍යනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වෙයි.

පාලි භාෂාව

මධ්‍යතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා යුගය වන ක්‍රි පූ 600 සිට ක්‍රි ව 1000 කාලයට මෙම භාෂාව අයත් වේ. ප්‍රාකෘත යුගය යනුවේන්ද මෙය හැඳින්වේ. පුරාතන යුගයේ භාෂාවේ පැවැති කඨෝර භාවය මෙම යුගයේ දී ලිහිල් භාවයට පත්ව ඇත. මේකල ව්‍යවහාර වූ භාෂාවේහි විකාශනය කොටස් තුනකට බෙදේ.

ක්‍රි.පූ. 600 සිට ක්‍රි.ව. 1 දක්වා කාලය මාගධී අර්ධමාගධී අශෝක ධර්ම ලිපි භාෂාව

ක්‍රි.ව. 1 සිට ක්‍රි.ව. 500 දක්වා කාලය මහාරාෂ්ට්‍ර සෞරසේනි පෛශාචී

ක්‍රි.ව. 500 සිට ක්‍රි.ව. 1000 දක්වා මහාරාෂ්ට්‍ර සෞරසේනි මාගධී අවන්ති

අප විසින් පාලි යැයි හඳුන්වනු ලබන භාෂාව මෙම යුගයට අයත් වේ. බුදුන් වහන්සේ ධර්ම දේශනය සඳහා භාවිතා කළ භාෂාව මගධ භාෂා, මාගධී, මාගධී නිරුක්ති යනුවේන් සාහිත්‍ය

ග්‍රන්ථවල දැක් වේ. එම භාෂාව අද අප හඳුන්වන්නේ පාලි භාෂාව යනුවෙනි.

වෛදික සංස්කෘතයේහි හා ලෞකික සංස්කෘතය අතර විෂමතාවන්

ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවේ "ළ්හ" යන අකුරු දැකිය නොහැකි ය. නමුත් වෛදික භාෂාවේ ස්වර මාධ්‍යගතව "ඩ ඪ" ස්ථානයන්හි "ළ්හ" යන අක්ෂරයන් දැකිය හැකි ය.

උදා :- බිඩාළ > බිළාළ

මූඪ > මුළ්හ

- වෛදික සංස්කෘත භාෂාවේ අකාරන්ත නපුංසක ලිංග නාමයන්ගේ "ආ (ආ) නි" යනුවෙන් ප්‍රථමා ද්විතියා යනුවෙන් බහුවචන ලිංග රූප දෙකක් දැකිය හැකි ය. සංස්කෘත භාෂාවේ ඇත්තේ ''නි '' යන්නෙන් අවසන් වන රූපයක් පමණි.

- ප්‍රථමා බහුවචන ''අස්''ප්‍රත්‍යය යෙදීම දෙවරක්ම වෛදික සංස්කෘතයෙහි විද්‍යමාන වේයි. නමුත් ලෞකික සංස්කෘතයෙහි මේවැනි රූප ගිලිහි ගොස් ඇති ආකාරය දැකිය හැකි ය.

- වෛදික භාෂාවේ ආකාරන්ත නාමයන්ගේ බහුවචන රූපය "භිඃ" යන්නෙන් අවසන් වන අවස්ථාව සුලභව දැකිය හැකි ය. නමුත් ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවෙහි ඇත්තේ "ඓඃ"යන්නෙන් අවසන් වන තෘතියා, බහුවචන රූපය පමණි.

- වෛදික සංස්කෘත භාෂාවෙහි "ලට්" වර්තමාන උත්තමපුරුෂ පරස්මෛ බහු වචන පදය සඳහා "මසි" ප්‍රණාමය දැකිය හැකිය. නමුත් ලෞකික සංස්කෘතයෙහි මෙය අභාවයට ගොස් ඇත.

වෛදිකයේ "ලඞ්" (අනද්ධ්‍යානාතීන)"ලුඞ්" (භූතාතීත) රූප නිෂ්පත්තියේ දී ධාතුවට මුලින් අඞ් ආගමනය අත්‍යවශම නො වේ. "අ(ඞ්)" ආගමයෙන් තොරව "අ(ඞ්)" අතීත රූප ද සුලභ ය. පාලියෙහි ද "අ" ආගම සහිත වූ ද රහිත වූ ද රූප සුලභය. ලෞකික සංස්කෘතයේ දී ''මා'' නිපාතය සමග යෙදෙන අතීත රූප සමඟ පමණක්"අ(ඞ්)" ආගමයෙන් තොරව අතීත අකඛ්‍යාත රූප දක්නට ලැබේ.

වෛදික භාෂාව තුමන්තාර්ථ කියා රූපයන්ගෙන් ආඪ්‍ය වූවකි. පාලියේහිදී ද මෙම තත්වය බොහෝ ස්ථානයන්හි ආරක්ෂිතව ඇත. සංස්කෘතයේහි ඒ සඳහා ඇත්තේ ''තුම්'' ප්‍රත්‍යය පමණකි.

මේ ආකරයෙන් වෛදික සංස්කෘතියෙහි හා ලෞකික සංස්කෘතය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් දැක්වෙන විෂමතාවයන් දැක්විය හැකිය.

වෛදික සංස්කෘතයේහි හා ලෞකික සංස්කෘතය අතර සමානාත්මතාවන් සහ එය පාලි භාෂාවට පරිණාමය වන අයුරු

ශබ්ධ පරිණාම

භාෂා ව්‍යාකරණඥයින් පෙන්වා දෙන ආකාරයට මෙම භාෂා දෙකම පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුලට අයත් වන බැවින් බොහෝ අවස්ථාවල සමානකම් දක්නට ලැබෙයි. නමුත් ඒවා පාලියට පරිණාමය වීමේදී බොහෝ වෙනස්කම් දක්නට ලැබෙයි. මීට උදාහණයක් ලෙස විසදෘශ සංයෝග සරල කර ගැනිමේ දී ශබ්ධ න්‍යයක් වන ස්වර භක්තිය සංයෝගයක් අතරට ස්වරයක් යෙදී බෙදී යාම දැක්විය හැකිය.

එසේම "එහි එහි" යනුවෙන් අවසන් වන පුල්ලිංග අකාරන්ත තතියා බහුවචන රූපය 'දෙවේහි දෙවේහි වෛදික තෘතියා බහුවචනය සමඟ සමානකම් දක්වන ඓතිහාසික රූප වෙයි. මෙහි ව්‍යවහාර සංස්කෘත රූපය ''දෙවෛඃ'' යන්න ය. පාලියේ ශබ්ධ පරිණාම න්‍යායන්ට අනුව එය පෙනී සිටිය යුත්තේ ''දෙවේ'' යනුවෙනි. එවිට දුතියා බහුවචනය සත්තමී ඒක

වචනය යන රූප හා එය ද සමාන වෙයි. ඒ නිසා දෙවේහි යනාදි ඓතිහාසික රූපය එහි ආරක්ෂිතව පවතියි. අකාරන්ත නාමයන් හා සම්බන්ධ තතියා ඒකවචනය තුළ"(ආ)" ප්‍රත්‍යයක් ද විරලව දක්නට ලැබෙයි. මෙය ද වෛදික රූපයක් ප්‍රභවය කොට ඇත්තේ ය. ප්‍රිය ශබ්ධයේ තෘතියා ඒක වචන රූප වෛදික භාෂාවේ "ප්‍රියා ප්‍රියෙන" යනුවෙන් සිටියි. පාලිය එම පැරණි රූපය ''සහත්‍ථා සම්පවාරෙසි පාදාපි මේ සම්ප්‍රසිතුං න ඉච්ඡේ'' යනාදි ස්ථානවල "පාදා" යනුවේන් ආරක්ෂා කොට ඇති බව පෙනේ. ''වේගසා'' ආදි රූප වල පෙනෙන ''සා'' යනුවෙන් අවසන්වන තෘතියා ඒකවචනය ''මනසා'' ආදී රූප සමඟ අයථා සාදෘශයෙන් ඇති කර ගත් නව්‍ය රූප ය.

එමෙන් ම අකාරන්ත නපුංසක ලිංග නාම වරනැගීමේ දී පාලිය පැරණි වෛදික ප්‍රථමා බහු වචන රූපය එනම් ''අ'' යන්නෙන් අවසන් වන බහුවචන රූපය ආරක්ෂා කිරිමෙන් සංස්කෘතයට වඩා පුරාතන ස්වරූපයක් පෙන්නුම් කරයි. පාලියේහි ''එලා, එලානි, චිත්තා, චිත්තානි'' යන රූප යුගලයම ලැබෙන්නේ නමුත් සංස්කෘතයේ දක්නට ලැබෙන්නේ අන් භාගය සහිත බහුවචන රූපය පමණි. එලා, චිත්තා වැනි රූප සංස්කෘතයෙන් ගිලිහෙයි. මෙය වෛදික සංස්කෘතයේහි හා ලෞකික සංස්කෘතයේහි දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂි විෂමතාවකි.

සර්වනාම භාවිතය

මෙම භාෂාවන් දෙකේ සමවිෂමතාවන් අධ්‍යනය කිරිමේ දී සර්වනාමයන් භාෂා දෙකේහිම යෙදෙන ආකාරයත්, එය පාලියට පරිණාමය වී ඇති අයුරුත් විමසීම ඉතාම වැදගත් වේ. එයින් භාෂා දෙකේ සමවිෂමතාවන් සර්වනාමයන් තුළ යෙදෙන ආකාරය මනාව අවබෝධ කරගත හැකි ය. පුරුෂ වාචී සර්වනාමයන් වන යුෂ්මත්, අස්මත් වැනි සංස්කෘත ශබ්ධයන් පාලියේ දී අම්හ, තුම්හ යනුවෙන් ආරක්ෂාකර ඇති ආකාරය දැකිය හැකි ය. එසේම තතියා, පංචමී රූප සධාරණව උපයෝගී කර ගැනීමත්, චතුර්ථී ෂෂ්ඨී රූප එලෙසම යොදා ගැනීමත් පාලියේ ඇති නව්‍යය රූප පහළ වීමට හේතුවකි.

පාලියේහි ''මයං'' යන බහුවචන රූපය 'අම්හ' ශබ්ධයේ ඒකවචන රූපයෙන්ගේ අභාසයෙන් නිපන් නව්‍යය රූපයකි. ඒ සමඟම යෙදෙන 'අම්හෙ' යන්න වෛදික 'අස්මේ' යන්න ප්‍රභවය කොට ඇති ඓතිහාසික රූපයකි. මධ්‍යම පුරුෂ සර්වනාම බහුවචනය 'තුම්හෙ' යනුවේන් නව්‍යය රූපයක් ගෙන ඇත. ඒ හා යෙදෙන සංස්කෘතයෙහි ''යුයම්'' යන්න ඊට ඉඳුරා වේනස් ය.

"අම්හෙ" යන්නෙහි අයථා සාදෘශ්‍යයෙන් නිපදවා ගෙන ඇති මෙය උත්ම පුරුෂ සර්වනාමයේ දී මෙන් ම සියලු බහුවචන රූපයන්ට සාධාරණව යොදා ගෙන ඇත. ඡටිධී බහුවචන රූපයන්හි කම්ප්‍රත්‍යායන්නය සහිත ඓතිහාසික රූප මැනවින් සුරකී ඇත. මේ අනුව මෙම භාෂා දෙකේ සම විෂමතාවයන් මනාව අවබෝධ වේ.

නිර්දේශර්ථ සර්ව නාම වරනැගීමේදී "ඉව" යන ශබ්ධය ඒකවචන බහුවචන දෙකෙහි ම සධාරණ ලෙස යෙදීමෙන් පාලියෙහි නව්‍ය රූප රාශියක් ඇති වූ බව කිව හැකි ය. සංස්කෘත ''අස්‍ය'' යන්නෙන් නිපන් අස්ස යන ඡටිධී රූපය ද එය හා සංසන්දනය කොට නිපදවාගත් "අස්මා අස්මිං"වැනි පංචමී සත්තමී රූප ද ''ඉම'' රූපයට අතිරේක වශයෙන් දැක්වේ. ''ඉම'' ශබ්දයෙන් නිපන් රූප වෛදිකයේහි ද විරලව දක්නට ලැබේ.

පුල්ලිංග ස්ත්‍රිලිංග දෙකේහි ම පෙනෙන ''අයං අනෙන'' යන ප්‍රථමා සහ තෘතියා ඒකවචන රූප නියත වශයෙන්ම ඓතිහාසික රූප ය. එහෙත් පාලියෙහි ''අයං'' යන්න ස්ත්‍රීලිංග ප්‍රථමා එකවචනයටත් යොදා ගැනීම විශේෂයකි. අනා භාගය සහිත තෘතියා රූපවලට සම කළ හැකි යෙදුම් අවේස්තා ගාථාවන්හි ද වෛදික සූත්‍රයන්ගේ ද විද්‍යමාන වේ.

සංඛ්‍යා ශබ්ධ භාවිතය

වෛදික සංස්කෘතයෙහි හා ලෞකික සංස්කෘතයෙහි භාෂා අතර සම විෂමතාවයන් අධ්‍යනය කරන විට ප්‍රත්‍යක්ෂ වන තව කරුණක් වන්නේ සංඛ්‍යා ශබ්ධ නාමයන්ගේ සම විෂමතාවයන්

ය. මෙහි බොහෝ විට දක්නට ලැබෙනුයේ විෂමතාවයන් නොව සමානතාවයන් ය. මේවා පාලියට පරිණාමය වීමේ දී නව්‍යය රූපයන්ගෙන් යුක්ත වීම සුවිශේෂි වෙයි. ඒ හැර භාෂා දෙකේහි එක හා සමාන ආකාරයෙන්, එකම ප්‍රත්‍යයන් යෙදීමෙන් සංඛ්‍යා නාම රූපයන් යෙදෙයි. වරනැඟිමේ දී ද මේවා පොදු ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වේ.

ක්‍රියා පද භාවිතය

මෙම භාෂා දෙකේ ක්‍රියා වරනැඟීම පිළිබඳව අධ්‍යනය කිරීමෙන් පැහැදිලි ය. වෛදික භාෂාවේ දැකිය හැකි ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන්නේ ධාතුවක් ගණ කිහිපයකම වරනැඟීම යි. ''ජි'' "කෘ'' වැනි ධාතුන් ඒ සඳහා නිදසුන් වෙයි. මෙම කරුණු ලෞකික සංස්කෘතය හා සංසන්දනය කර බැලීමේ දී වැඩි වශයෙන් විද්‍යාමාන වන්නේ වෛදික සංස්කෘතය තුළ යි. එසේම වෛදික භාෂාව, ක්‍රියාරූප වලින් ද අඩ්‍යය වූවකි. විවිධ ක්‍රියා අංගයන්ගෙන් විවිධ ලකාරයන්ටත්, (අඛ්‍යාත විභක්ති වලටත්) විවිධ අර්ථයන්ටත් (විවිධාර්ථ අසම්භව්‍යාර්ථ ආදී)අයත් රූප එහි දී නිපදවනු ලැබේ. ලෞකික සංස්කෘතයේ දී එය ක්‍රමයෙන් ලිහිල් වී තිබේ. පාලියේ දී එය ඊටත් වඩා සරල ස්වරූපයක් ගෙන තිබේ. ඒ බව පහත උදාහරණයෙන් පෙනේ.

ක්‍රියා පද	සංස්කෘත	පාලි
වර්ථමාන නිර්දේශාර්ථ	ගච්ඡති	ගච්ඡජති
ආශ්‍යාර්ථ	ගච්ඡතු	ගච්ඡෙතු
විධ්‍යාර්ත	ගච්ඡතු	ගච්ඡෙ ගච්ඡෙය්‍ය
භූතාතීත නිර්දේශාර්ථ	අගමත්	අගමී අගච්ඡී
භවිෂ්‍යාතී නිර්දේශාර්ථ	ගමිෂ්‍යති	ගමිස්සති ගච්ඡිස්සති
අතීත කෘදන්ත	ගත	ගත ගච්ඡිත
කෘදන්ත	ගච්ඡත්	ගච්ඡං. ගච්ඡන්තො
තුමන්තර්ථ	ගන්තුං	ගන්තුං ගච්ඡිතුං
පූර්ව ක්‍රියා	ගන්වා	ගන්වා ගච්ඡිත්වා

පාලියෙහි ආත්මනෙපද ප්‍රත්‍යය අතරින් උත්තම පුරුෂ බහුවචන ප්‍රත්‍යයයේ ස්වරය ලොප් වී ඇත. (සංස්කෘත :- ලාභාමහෙ, පාලි :- ලභම්හෙ) මේ හැරුණු විට (ලභාමහෙ, ලභාමසෙ, ලභම්හසෙ) යනාදි රූප දක්නට ලැබේ. මේවා පාලියේ ඇති නව්‍යය රූපය. වෛදික සංස්කෘතයේ ''මසි'' ප්‍රත්‍යයයෙන් මේවා නිපද වී ඇත. ''මසි'' ප්‍රත්‍යය වෛදික භාෂාවේ දැක්වෙන්නේ පරස්මෛ පදයෙහි ය. පාලියේ දී එය ආත්මනෙ පදයට සම්බන්ධ කොට ඇත. මධ්‍යම පුරුෂ 'ලභව්හෙ'' පදයට සම්බන්ධ කොට ඇත. මධ්‍යම පුරුෂ 'ලභව්හෙ' යන රූපය සංස්කෘත ''ලභද්වේ'' යන්නෙහි ශබ්ධ පරිණාමයෙන් නිපන්නෙකි. මේ හැරුණු විට සැලකිය යුතු ඓතිහාසික රූපයක් නම් ආත්මනෙ පද බහු වචනයේහි විකල්පයෙන් දක්නට ලැබෙන ''රෙ'' ප්‍රත්‍යය යි. (පච්චරෙ වුච්චරෙ) මීට සමාන වෛදික රූපයක් නම් ''ශ්‍රී'' ධාතුවෙන් නිපන් ''ශෙරෙ'' යන්න යි. ලෞකික සංස්කෘතයේ මේවැනි රූපනැත. රකාරය සහිත ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් යුත් ක්‍රියා රූප ඇත්තේ අත්මනේ පද පරොක්ෂා ලිට් විභක්තියේහි පමණකි. ''බහුවිරෙ'' වැනි ලිට් ආත්මනෙ පද, ප්‍රථම පුරුෂ බහුවචන රූප, ඒ සඳහා දැක්විය හැකි ය.

සංස්කෘතයේ අශූර්ථ ලොට් ක්‍රියාව හා පාලියේ සංසන්දනය කළ හැක්කේ පංචමී ක්‍රියා රූපය යි. පාලියේ එම උත්තම පුරුෂයට විශේෂ රූප නැති වී තිබීම සැලකිය යුත්තකි. සංස්කෘතයෙහි ද එම උත්තම පුරුෂය සදා ගෙන ඇත්තේ වෛදික භාෂාවේ ''ලොට් ලකාර'' නමින් හැඳින්වෙන විධ්‍යාර්ථ ක්‍රියා රූපයෙනි.

මෙම කරුණු ලෞකික සංස්කෘතයෙහි හා වෛදික සංස්කෘතයෙහි දැකිය හැකි සමනතා ලක්ෂණයක් ලෙස දැක්විය හැකිය.

එසේම මෙම භාෂා දෙකේ දැක්වෙන ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් ලෙස දැක්විය හැක්කේ අතීත ක්‍රියා රූප වල ආදි අකාරාගමනය අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් ලෙස සංස්කෘතයෙහි දැකිය හැකිය. එහෙත් වෛදික භාෂාවේ අනඩ් හෙවත් ආදි ආකාරගමනයෙන් තොරව අතීත ක්‍රියා රූප විද්‍යමාන වෙයි.

තවද ලෞකික සංස්කෘතියේහිදී දැක්වේන ආකාරයට වාඩා වෛදික භාෂාවෙහි ධාතු ''ලුඞ්'' රූප දැක්වෙයි. එය ද මෙම භාෂා දෙකෙහි ඇති විෂමතාවයකි. ලෞකික සංස්කෘතයේ දී සකාරය සහිත අතීත ''ලුඞ්'' රූප නිශ්පාදනයේ දී පුරුෂ ප්‍රත්‍යයත් "ස" කාරයත් අතර "ඊ" කාරයක් යොදන ලදි. පාලියේ දී එය හ්‍රස්ව වී ආකාසි. අකාසි වැනි රූපවල දැකිය හැකිය. නමුත් වෛදික භාෂාවේ දී මෙසේ ඊ කාරයක් යෙදීම අවශ්‍ය වන්නේ නැත. මේසේ ''දෘශ්'' ධාතුවෙන් නිපන් වෛදික රූපය ''අද්‍රාක් " වුණු අතර සංස්කෘතයේ දී එය ''අද්‍රාක්ෂීත් " යනුවෙන් වෙනස් විය. පාලිය මෙම ඓතිහාසික රූප දෙකම ආරක්ෂා කොට ඇත.

මෙම විෂමතාවයන්ට අමතරව කර්ම කාරක ක්‍රියා රූප අධ්‍යනයේ දී වෛදික රූපයේ ඇති මූලික ලක්ෂණ සියල්ලම පාහේ ලෞකික සංස්කෘතය තුළ විද්‍යමාන වෙයි. ඒ අනුව අපට නිගමනය කළ හැක්කේ කර්මකාරක ක්‍රියා රූපයන් භාෂා දෙකේම බොහෝ දුරට එක ආකාරයෙන් යෙදෙන බවයි. මෙම ක්‍රියා පටිපාටියම ප්‍රයෝජ්‍යය ක්‍රියාවන් අධ්‍යනය කිරිමෙන් ද මනාව පැහැදිලි වේ.

භාෂා දෙකෙහිම පූර්ව ක්‍රියාවන් අධ්‍යනය කිරිමේ දී පාලි භාෂාවේ දක්නට ලැබෙන ''ත්වාන තූන'' යන ප්‍රත්‍යයන්ට සමාන වන ප්‍රත්‍යයන් වෛදික භාෂාවේ දක්නට ලැබෙයි. එය පාලියට ගෙන ඇත්තේ වෛදික සංස්කෘතයෙනි. ඒ අනුව මෙම ප්‍රත්‍යයන් ලෞකික සංස්කෘතයේ විද්‍යාමාන නොවන බව පැහැදිලි ය. මෙය ද විෂමතාවයකි.

තුමන්ත ක්‍රියාවන් පිළිබඳව අධ්‍යනය කිරිමෙ දී ලෞකික සංස්කෘතියෙහි යෙදෙන තුමි ප්‍රතයය සමඟ සංසන්දනය කළ හැකි රූප පාලියෙහි විද්‍යමාන වෙයි. වෙනසකට කිව යුත්තේ වර්තමාන ක්‍රියා අංගයන්ගෙන් නිපදවෙන රූප අනෙක් බොහෝ අවස්ථාවල දී මෙන් මේ සම්බන්ධයෙන් ද පාලිය නිපදවන බව ය. මේ නිසා සංස්කෘතියෙහි දක්නට නොලැබෙන "පුච්ඡිතුං පාපුණිතුං" වැනි රූප පාලියෙහි එයි.

එසේ වුව ද ලෞකික සංස්කෘතය ආරක්ෂා නොකරන තුමන්ත ක්‍රියා රූප රාශියක් වෛදික භාෂාවෙන් ගෙන පාලියෙහි ඓතිහාසික රූප වශයෙන් ආරක්ෂිතව ඇති බැව් සැලකිය යුතුය. "එතවේ ගන්තවේ, නෙතරවේ සහාතවේ'' ආදි තැන්වල දක්නට ලැබෙන්නේ වෛදික චතුර්ථී රූපයන් ය. "යෙ" යනුවෙන් ද වෛදික භාෂාවේ පෙනෙන චතුර්ථ තුමත්ථාර්ථයේ රූපාන්තරයක් පාලියෙහි දක්ඛිතායෙ, පුච්ඡිතායෙ ආදි ස්ථානවල දක්නට ලැබේ. එය 'තුකාර' මූලිකව ද අයතා සාදෘශ්‍ය හේතුවේන් පාලියේහි විද්‍යාමාන වෙයි. ''හෙතුයෙ. චරිතුයෙ'' භවිතුයෙ'' වැනි රූපයන්ගෙන් ඒ බව මනාව පැහැදිලි වේ. ''එතසේ'' යන තැන ''තසෙ'' භාගයෙන් නිර්දිෂ්ඨ වන්නේ ද වෛදික තුමන්ථාර්ථ රූපයකි. තුමත්ථාර්ථ ක්‍රියා අංගයෙන් බලන විට පාලිය ඓතිහාසික තත්වය වැඩියෙන් ආරක්ෂා කරන බව පැහැදිලි ය. උක්ත කාරණය දෙස අවධානය යොමු කිරිමෙන්ද පාලියෙහි ක්‍රියාවන් නිර්මාණය වීමට වෛදික සංස්කෘත මෙන්ම ලෞකික සංස්කෘත උපයෝගී කොට ගෙන ඇත. එසේ උපයෝගී කොට ගැනීමේ දී එම භාෂාවන් අතර ඇති සම විෂමතාවයන් උක්ත අයුරින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

නිගමනය

මේ ආකාරයෙන් වෛදික සංස්කෘතය හා ලෞකික සංස්කෘතය අතර දක්නට ලැබෙන ව්‍යකරණඥයින් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ඇති විෂමතාවයන් දැක්විය හැකි ය. මීට අමතරව අනෙක් භාෂා රීතින්වල බොහෝ දුරට එක හා සමාන භාවයන් දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව අපට නිගමනය කළ හැක්කේ මෙම භාෂා දෙක ඉන්දු ආර්යට පුරාතන යුගයට අයත් වුවත් එකම භාෂා පවුලක නිර්මාණය වුවත් යම් යම් වෙනස්කම් දක්නට ලැබෙන බව යි. එම වෙනස්කම් මෙන්ම සමානතා ලක්ෂණයන් ද නිරූපනය වන ආකාරය පැහැදිලි ය. එසේ ම පාලි භාෂාව බුද්ධ දේශනාව පදනම් කොට ගෙන ව්‍යාප්ත වූ භාෂාවක් වුවද පුරාණ ඉන්දු ආර්ය යුගයට අයත් වෛදික භාෂාව අනුසාරයෙන් සකස් වූ වචන එහි බහුලව දක්නට ලැබේ. බුද්දකනිකායගත සුත්ත නිපාතයේ අට්ඨක

වග්ගය හා පරායන වග්ගවල භාෂාව පාලි භාෂා ලක්ෂණවලට වඩා පැරණිය. එම නිසාම පාලි භාෂාව වෛදික භාෂාව තරම්ම පැරණි යැයි කිව හැකිය. ලෞකික සංස්කෘත භාෂාවේ නැති වෛදික සංස්කෘත ලක්ෂණ රාශියක් පාලි භාෂාවේ තිබීම නිසා පාලිය ලෞකික සංස්කෘතයට වඩා වෛදික සංස්කෘතයට සමීප බව නිගමනය කළ හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

- කරුණාතිලක ඩබ්ලිව්. එස්. ඓතිහාසික වාග් විද්‍යා ප්‍රවේශය, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ. 2006.
- කුමාරතුංග මුනිදාස, සිඳත් සඟරා විවරණය. ආරියදාස හා සමාගම 1965.
- සිරිසම්බෝධි හිමි, පැණිහෙල, පාලි භාෂාව හා රචනය, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ 10. 1999.
- ප්‍රඥානන්ද හිමි, ගලගෙදර, පාලි භාෂාව හා වාග්විද්‍යාව, එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.
- මහාචාර්ය මැක්ඩොනල්, ආතර්.ඒ, වෛදික ව්‍යාකරණය හා ආධුනික සංස්කෘත ව්‍යාකරණය, සංස්කරණය, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ කොළඹ. 1965.
- Geiger wilnelm, pali literature and language university of cafutta, 1965.
- Minayeff.j. pali Grammar, A phonetic and Moropnological sketch. Bahri pablication New Delni, 1990.
- Muller, E. Pali Language bharatiya book corpratio. delhi. 1980.

අත්ථ-බ්‍යඤ්ජන පිළිබඳ පශ්චාත්තන මූලවිග්‍රහ හා විමුක්ති විභාගය

සහකාර කථිකාචාර්ය දිලාන් පංචන ජයසිංහ

සාර්ථතාව (සාත්ථං) සහ සව්‍යඤ්ජනතාව (සබ්‍යඤ්ජනං) සම්බුද්ධභාෂිත ධර්මවිනයෙහි මූලික ලක්ෂණයකි. පරම නිෂ්ටාව වූ නිවන නොහොත් විමුක්තිකථනය සඳහා වන භාෂාත්මක එළැඹුමක් පිළිබඳ අතිශය ගැඹුරු වූ ත්, දීර්ඝතර විග්‍රහයක් ඒ ගැන කළ හැකි ය. මෙම ලිපියෙහි අපේක්ෂාව නෙත්තිප්පකරණය, පටිසම්භිදාමග්ගප්පකරණය ආදි කොට ඇති පශ්චාත්තන වූ ධර්මයේ මූලවිග්‍රහයන් තුළින් අත්ථබ්‍යඤ්ජනයාගේ ඒකාංශයක් හෙළි කිරීම ය.

වෛනෙය සත්ත්වයන් ආර්යධර්ම සඞ්ඛ්‍යාත නවවිධ සද්ධර්මයට, දර්ශන මාර්ගයට පමුණුවාලීම් වශයෙන් හාර නය පට්ඨාන යන ධර්මසමුදාය කාර්යෝපචාර කොටැ වදහළ ප්‍රකරණය 'නෙත්තිප්පකරණ' නම්. නෙත්ති උපදේශයෙන් විනා අවිපරීත සූත්‍රාර්ථාවබෝධයෙක් නැත් මැ යි. සියලු සූත්‍රාර්ථ සංවර්ණනාව නෙත්තිඋපදෙශායත්ත වන බැවිනි. සූත්‍රය සම්‍යක් සම්බුද්ධයන් වහන්සේ ප්‍රභව කොට ඇත්තේ යි. නෙත්ති වැළිත් සූත්‍රයෙන් උපන. "සබ්බාපි හි සුත්තස්ස අත්ථසංවණ්ණනා නෙත්තිඋපදෙසායත්තා. නෙත්ති ච සුත්තප්පභවා. සුත්තං සම්මාසම්බුද්ධප්පභවන්ති."[1] මෙහි වනාහි සාසනයාගේ අර්ථපර්යේෂණය පිණිස බුද්ධවචනය දොළොස්පදයකින් ව්‍යඤ්ජන ද අර්ථ ද විසින් බෙදයි.

"ද්වාදස පදානි සුත්තං-තං සබ්බං ව්‍යඤ්ජනඤ්ච අත්ථො ච, තං විඤ්ඤෙය්‍යං උභයං- කො අත්ථො ව්‍යඤ්ජනං කතමං."[2]

ත්‍රිපිටක පර්යාප්ති සඞ්ඛ්‍යාත සූත්‍රය දොළොස්පද වෙයි; සූත්‍ර යයි කියන ලද එ හැම බුද්ධවචනය ව්‍යඤ්ජන ද අර්ථ ද වෙයි. වාච්‍ය වාචකභාවයෙන් සම්බන්ධ වූ ඒ අර්ථව්‍යඤ්ජන දෙක 'අර්ථ කවරේ යැ? ව්‍යඤ්ජන කිමැ?'යි ස්වරූප හෙයින් දත යුත්තේ යි.

ෂඩ්විධ අපද නම් - සඞ්කාසනා පකාසනා - විවරණාවිභජනුත්තානීකම්මපඤ්ඤත්ති, එතෙහි ඡහි පදෙහි - අත්ථො කම්මඤ්ච නිද්දිට්ඨං."[3] යනු යි.

1. සඞ්කාසන
2. පකාසන
3. විවරණ
4. විභජන
5. උත්තානීකම්ම
6. පඤ්ඤත්ති

එහි සැකෙවින් ප්‍රකාශ කරන 'සඞ්කාසනා', ප්‍රථමප්‍රකාශන සඞ්ඛ්‍යාත 'පකාසනා', විස්තර කිරීම් සඞ්ඛ්‍යාත 'විවරණා', විභාග කිරීම් සඞ්ඛ්‍යාත 'විභජනා', ප්‍රකට කිරීම යයි කියන ලද 'උත්තානීකම්ම', ප්‍රකාරයෙන් ඥපන සඞ්ඛ්‍යාත 'පඤ්ඤත්ති' යන මේ ෂට්පදයෙන් සූත්‍රාර්ථය ද උද්ඝාටනාදි වූ වෛනෙයයන්ගේ චිත්තප්‍රබෝධනක්‍රියාව ද දක්වන ලදි.

සඞ්ඛපයෙන් ප්‍රකාශ කිරීම යැ සංකාසනා යි. පළමු වැ ප්‍රකාශ කිරීමැ පකාසනා යි. ප්‍රකාශ කරවයි, බබුළුව යි යන අර්ථය යි. මේ අර්ථපදද්වයෙන් අක්ෂරපදයන් මඟින් බබුළුවන අර්ථකාරය ගන්නා ලදි. යම් හෙයකින් අක්ෂරයන් මඟින් ශබ්ද කරන විට අසන්නවුන්ගේ විශේෂාවධානය පළ කරන ලද බැවින් පදපරියොසානයෙහි පදත්ථසම්පටිපත්තිය (පද කෙළවර පදාර්ථප්‍රතිපාදනය) වෙයි.

එසේ මැ කියනු ලැබේ: "තත්ථ භගවා අක්ඛරෙහි සඞ්කාසෙති පදෙහි පකාසේතී" එහි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ අකුරුවලින් කෙටියෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙති යි; පදයෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙති යි. "අක්ඛරෙහි ච පදෙහි ච උග්ඝාටෙතී" අකුරුවලින් ද, පදවලින් ද වැසුම් හරිතැ යි ද කියන ලදි. විවරණා යනු විස්තර කිරීම යි. විභජනය ද, උත්තානීකම්මය ද, පඤ්ඤත්තිය ද විභජනුත්තානීකම්මපඤ්ඤත්ති නම්. විභාගකරණය මැ එහි විභජනා යි. උභයෙන් මැ නිද්දෙසය කියන ලදි. මෙහි දී පූර්වන්‍යායෙන් මැ ඛ්‍යඤ්ජනාකාරයන්ගෙන් නිර්දේශිත අර්ථාකාරය දක්වන ලදැ යි දත යුතු. උත්තානීකම්මං යි ප්‍රකට කිරීම යි. ඒ ඒ ප්‍රකාරයන්ගෙන් හැඟැවීම යි. පඤ්ඤත්තං යි දෙකකින් ඉදිරිපත් කිරීම යැයි කියයි. මෙහි ද නිරුක්ති නිද්දෙසසඞ්ඛ්‍යාත වූ ඛ්‍යඤ්ජනපදයන්ගෙන් දක්වනු ලබන අර්ථාකාරය කියන ලදි. යමෙක් නැවත දක්වනු ලැබේ ද එය කියන ලදි. එතෙහි- යනු ඒවායින් ම සංකාසනාදියෙන් තොර වූ දේශනාර්ථයක් නො මැති හෙයිනි. අත්ථො යනු සූත්‍රාර්ථය යි. කම්මං යනු උද්ඝාටනාදී කර්මය යි. දේශනාවේ පවත්නා සූත්‍රාර්ථයෙන් උග්ඝටිතඤ්ඤූ ආදී හික්මැවියැ යුතු පුද්ගලයන්ගේ චිත්තසන්තානයෙහි ප්‍රබෝධ කිරීම ඇතිවීම යි. ඒ සූත්‍රාර්ථය ද සංකාසනා ආදි ආකාර ඇත්තේ ය. එහෙයින්, 'අත්ථො කම්මඤ්ච නිද්දිට්ඨං' යි කියන ලදි.[4]

මෙසේ ද වේ. සංඛේපාර්ථ දැක්වීම 'කාසනා' යි. සැකෙවින් අරුත් හැඟවීම යි; කාසනා දීපනය කිරීම හෙවත් හෙළි කිරීම 'සංකාසනා' යි. (කාසනා දීපනා සංකාසනා)"මඤ්ඤමානො ඛො භික්ඛු බද්ධො මාරස්ස අමඤ්ඤමානො මුත්තො පාපිමතො" ආදියෙහි මෙන් සංඛේපයෙන් අර්ථදීපනය 'සංකාසනා' යි. මේ තෙරණුවෝ වනාහි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් මෙසේ සැකෙවින් දෙසන ලද අර්ථය "අඤ්ඤාතං භගවා අඤ්ඤාතං සුගත" යි පවසනු සමත්වූවාහු රහත්ඵලය ප්‍රතිවේධ කළහ. මත්තෙහි හෙවත් පසු ව කිවයුතු අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීම 'පකාසනා' යි. "සබ්බං භික්ඛවෙ ආදිත්තං" යන මෙහි පසු ව කිව යුතු අර්ථය පළමු කොට ම දක්වා තිබේ. මෙසේ ප්‍රථමයෙන් දැක්වූ අර්ථය

නැවත ප්‍රකට කොට දැක්වීම් වශයෙන් 'පකාසනා' වේ. "කිඤ්ච භික්ඛවෙ සබ්බං ආදිත්තං? චක්ඛුං භික්ඛවෙ ආදිත්තං රූපා ආදිත්තං" යි දැක්වූ විට තියුණු ඉන්ද්‍රිය සහිත පුද්ගලයා සැකෙවින් දෙසන ලද අර්ථය අවබෝධ කරගනී යයි කියන ලද හෙයින් මේ 'සංකාසනා'-'පකාසනා' යන අර්ථපද දෙක ම තීක්ෂ්ණ ඉන්ද්‍රිය ඇත්තාට උපකාර වශයෙන් කියා ඇත්තේ ය. 'විවරණා' නම් සැකෙවින් කියන ලද්ද හා වරක් පමණක් විස්තර කොට කියන ලද්ද නැවතත් විස්තර කිරීම යි. "කුසලා ධම්මා" යනු සැකෙවින් කියන ලද්දකි. එය ම නැවත "කතමෙ ධම්මා කුසලා යස්මිං සමයෙ කාමාවචරං කුසලං චිත්තං උප්පන්නං හොති" යි නිද්දේස විසින් විස්තර කිරීම ද, විස්තර විත්ථාර වසයෙන් පුනර්කථනය කිරීම ද 'විවරණා' යි. එය විභාගකරණය හෙවත් විග්‍රහ කොට දැක්වීම 'විභජනා' යි. "තස්මිං සමයෙ" යි විවරිත කුසල ධර්මයන් "තස්මිං සමයෙ ඵස්සො හොති වෙදනා හොති" ආදි ක්‍රමයෙන් විභාග කර දැක්වීම විභජනය යි. විවරණය කරන ලද්දත්, විස්තර කීම් වශයෙන් ව්‍යවස්ථා කරන ලද්දද් උපමාදියෙන් තවදුරටත් වඩවඩා පැහැදිලි කිරීම 'උත්තානීකරණ' යි. විවරණයෙන් විවර කරන ලද්දා වූ අර්ථය "කතමො තස්මිං සමයෙ ඵස්සො හොති යො තස්මිං සමයෙ ඵස්සො ඵුසනා සම්ඵුසනා" ආදියෙන් තවදුරටත් විවරණය කිරීම, එසේ ප්‍රකාශ කිරීම, විභජනය මඟින් විග්‍රහ කොට දැක්වීම 'උත්තානීකරණ' යි. "සෙය්‍යථාපි භික්ඛවෙ ගාවී නිච්චම්මා එව මෙවඩ්වාහං භික්ඛවෙ ඵස්සාහාරො දට්ඨබ්බොති වදාමි'' ආදියෙහි මෙන් උපමාකථනයෙන් වඩාත් පැහැදිලි කිරීම මෙහි ලා සිදු කෙරේ. දහම් අසන්නවුන්ගේ සිත තොස්වමින්, ධර්මය කෙරේ යොමු කරවමින්, ප්‍රඥාභිවෘද්ධියෙහි ලා ක්‍රියා කරනුයේ 'පඤ්ඤත්ති' යි. දහම් දෙසීමෙන් දහම් අසන්නවුන්ගේ සිත්හි අනේකප්‍රකාරයෙන් සොම්නස් ඉපදවීමත්, තීක්ෂණ නො වූ එහෙත් බුද්ධි ඇත්තවුන්ගේ ඥානය සබුද්ධිකභාවයට හෙවත් තීක්ෂ්ණභාවයට පත්කරවීමත් පඤ්ඤත්ති යි කියනු ලැබේ.[5]

ෂඩ්විධ ව්‍යඤ්ජන පද නම්-

"අක්ඛරං පදං ව්‍යඤ්ජනං - නිරුත්ති තථෙව නිද්දෙසො,
ආකාරජ්ඣත්‍යවචනං - එත්තාව ව්‍යඤ්ජනං සබ්බං.[6]

1. අක්ඛර
2. පද
3. ව්‍යඤ්ජන
4. ආකාර
5. නිරුත්ති
6. නිද්දෙස

අපරියොසිත පදයෙහි වර්ණ සඞ්ඛ්‍යාත 'අක්ඛර', නාමාඛ්‍යාතාදි චතුර්විධ 'පද', පදයෙන් කියන ලද අර්ථප්‍රකාශක පදසමුදය ලක්ෂණ වාක්‍යසඞ්ඛ්‍යාත 'ව්‍යඤ්ජන', වාක්‍යවිභාග යෙන් කියන ලද නිර්වචන සඞ්ඛ්‍යාත 'නිරුක්ති', නිරවශේෂ දෙශනා හෙයින් නිර්වචන විස්තර සඞ්ඛ්‍යාත 'නිද්දෙස', පදයන්ගේ වාක්‍යවිභාග සඞ්ඛ්‍යාත සවැනි වචන වූ 'ආකාර' යන සියලු ව්‍යඤ්ජනය මෙතෙක් ම වේ.

01. අක්ඛරං :

එහි නො රක්නා ලද පදයෙහි ඇති වර්ණය 'අක්ඛර'[7] නම්. පර්යාය වශයෙන් ක්ෂය නො වන බැවින් හා අන් තෙනෙකට නො හැසිරෙන බැවිනි. වර්ණය කෙරෙහි පර්යායක් විද්‍යමාන නො වේ. එහෙයින් වර්ණ යන තැන කිසි අර්ථයකින් 'වර්ණ' නම් වී ද යත්? අර්ථසංවර්ණනාර්ථයෙනි. ස්වල්ප වේලාවක් උසුරුවන හෙයින් වර්ණය ම පූර්වා'පර වශයෙන් පැවැතියේ, පදයක මුලින් ම ගනු ලබන්නේ සම්බන්ධය ඇති පරිදි ඒ ඒ අර්ථ ප්‍රකාශ කෙරෙයි. එක් අකුරක් හෝ පදයක් අකුරකි. මේ අතර ඇතැමෙක් මනසින් දෙසූ දෙය වචනයෙන් ව්‍යවහාර කරන හෙයින් 'අක්ඛර' නම් වෙතැ යි කියති. එබැවින් සද්ධම්මපජ්ජොතිකායෙහි ත්‍රිවිධද්වාරයෙහි පරිසුද්ධපයොගවසයෙන් විසුද්ධකරණාදීන්ගේ

චිත්තයෙන් ප්‍රවර්තිතදේසනා වචනයෙන් කථිතත බැවින්, ආසේවිත බැවින් 'අක්ඛර' නම් වී. එය ම, එනම් වචනය ම පිහිට කොටගත් බ්‍රහ්මයන්ගේ මනසින් විමසන ලද ප්‍රශ්නවලට අනුව භාගවතුන් වහන්සේ විසින් රතනඝරයෙහි වැඩිහිඳ සම්මර්ශනය කරන ලද පට්ඨානමහාප්‍රකරණ වශයෙන් ද 'අක්ඛර' නම් වෙති'යි ගත යුතු. නැතහොත් "සට්ඨිවස්ස සහස්සානි" ආදියෙහි මෙන් පරිපූර්ණපදය 'අක්ඛර' වී යයි ගත යුතු ය. මෙහි 'ස'-කාර, 'න'-කාර, 'සො'-කාරාදිය 'අක්ඛර' යයි ගෙන ඇතැමෙක් එක අකුරකින් සැදි පදය හෝ 'අක්ඛර' නයින් ගනිති.[8]

02. පදං :

අර්ථය සංස්කරණය කෙරේනු'යි 'පද'[9] නම්. මේ පද වනාහි චතුර්විධ ය. 1.නාමපද ය; 2.ආඛ්‍යාත පද ය; 3.උපසර්ග පද ය; 4.නිපාත පද යැ යි. එහි එසෙසා වෙදනා චිත්තං යන මේ ආදී සත්‍වප්‍රධාන වූයේ නාමපද වේ. ඵුසති වෙදයති විජානාති යි ක්‍රියාප්‍රධාන වූයේ ආඛ්‍යාත යි. ක්‍රියා විශෙෂණග්‍රහණනිමිති වශයෙන් 'ප' යන මේ ආදිය උපසර්ග පද නම් වේ. ක්‍රියාවේ ද සත්‍ත්‍ව යන්ගේ ද සවරූපවිසෙසපපකාසනයට හෙතුභූත වූ 'එව' යනාදිය නිපාත පද නම් වේ. වැළිත් "යායං තණ්හා පොනොභවිකා'' ආදියෙහි විභක්ත්‍යන්ත වූ අර්ථයක් ප්‍රකට කරන අක්ෂරපිණ්ඩය 'පද' නම් වේ. "නාමඤ්ච රූපඤ්ච" ආදියෙහි බොහෝ අක්ෂරවලින් යුක්ත පදය නාම යි කියන ලද පදය විභාවනය කරයි.[10]

03. ව්‍යඤ්ජනං :

පදයට හිත වූ අර්ථය බබුළුවත්නු යි 'ව්‍යඤ්ජන'[11] වෙතැ යි සඞ්ඛේපයෙන් කියන ලදි. වාක්‍යය යි එය අර්ථ විසින් වූ පද සමුදාය දත යුතු. පදමාත්‍රයක් ඇසීමේ දී මුත්, අධිකාරාදි වශයෙන් ලැබෙන අන්‍යතර පදයන්ගෙන් අනුසන්ධාන කොට අර්ථප්‍රතිපාදනය වෙතැ යි වාක්‍යය ම අර්ථය බබුළුව යි; හෙවත් ප්‍රකාශ කරයි. පදයෙන් අවිජහිත වූයේ ව්‍යඤ්ජන යි. "චත්තාරො මෙ ඉද්ධිපාදා" යි සඞ්ඛිත්ත දේශනා විසින් ප්‍රකට කළ අර්හත්වය "කතමෙ චත්තාරො? ඉධ භික්ඛූ ඡන්ද සමාධි පධාන සංඛාර සමන්නාගතං ඉද්ධිපාදං

භාවෙති, විරිය-චිත්ත-වීමංසා සමාධි පධාන සංඛාර සමන්නාගතං ඉද්ධිපාදං භාවෙති" යනාදි ක්‍රමයෙන් ප්‍රකට කිරීම් අර්ථයෙන් ව්‍යඤ්ජන යි.[12]

එත්තාව ව්‍යඤ්ජනං සබ්බං ආදි තන්හි ව්‍යඤ්ජනං යනු මේ පදයට අනතුරු ව කිවයුතු ආකාර පදය නිද්දෙස පදයට අනතුරු ව කියන බැවින් ආකාරඡට්ඨවචනං යි කියන ලදැ යි. තව ද, පදානුපූර්වත්වය කැමැතියවුන් විසින් එය ව්‍යඤ්ජන පදයන්ට අනතුරු ව ම කළ යුතු ය. එසේ ම, ව්‍යඤ්ජන අප්‍රමාණ ය. ආකාරයන් අප්‍රමාණය යි කියනු ලැබේ. ව්‍යඤ්ජනයන්ගෙන් විවරණය කරයි. ආකාරයන්ගෙන් විභජනය කෙරේ යැ යි ද කියනු ලැබේ. කිසිවෙක් ආකාරපදව්‍යඤ්ජනනිරුත්තියො ච නිද්දෙසො යැ යි ද කියත්. එත්තාව ව්‍යඤ්ජනං සබ්බං යනු යම් යම් අක්ෂරාදියක් දක්වන ලද ද, එ'පමණ සියලු ව්‍යඤ්ජන ය. මේවායින් සඞ්ග්‍රහ නො කරන ලද ව්‍යඤ්ජනයක් නම් නැතැ යි යන අර්ථ යි.[13]

04. ආකාර :

පදයන්ගෙන් යුත් වාක්‍යයේ විභාගය 'ආකාරය'[14] යි. ඉදින් මෙසේ පද වශයෙන් ආකාරයෙහි කවර විශේෂයෙක් ද? නො අවසන් කරන ලද හෝ නො බෙදෙන ලද හෝ වාක්‍යයේ ඒ ඒ අවයව පද නම්. උච්චාරණ වශයෙන් අවසන් වූ හෝ බෙදන ලද හෝ වාක්‍යයේ ඒ ඒ අවයවය ආකාරය යි. නැතහොත් ව්‍යඤ්ජනයන්ගේ විභාගය හෙවත් විග්‍රහය ප්‍රකට කිරීම ආකාරය යි. "තත්ථ කතමො ඡන්දො? යො ඡන්දො, ඡන්දියනා, කත්තුකම්මතා" ආදියෙහි කියන ලද ව්‍යඤ්ජනය නොයෙක් ආකාරයෙන් නැවත විභාග කිරීම 'ආකාර' වේ.[15] සවැනි වචනය මෙයට ය යන අර්ථ යෙන් ආකාරඡට්ඨවචනං යි කී.

05. නිරුත්ති :

ආකාරයට හිත වූ නිර්වචනය 'නිරුත්ති'[16] නම්. නොහොත් ආකාර වශයෙන් කියන ලද පදය නිර්වචන කිරීම 'නිරුත්ති'යි.

"ඵස්සො වේදනා'' යනාදි තන්හි ආකාර වශයෙන් කියන ලද දෙය නැවත " ඵුසතීති ඵස්සො වේදියතීති වේදනා'' යනුවෙන් ගෙනහැර දැක්වීම 'නිරුත්ති' නම්.[17]

06. නිද්දෙස :

නිර්වචනය විස්තර කිරීම 'නිද්දෙස'[18] යි. මෙහි නිරවශේෂ ව දේශිත බැවින් නිද්දෙස නම්. නිර්වචනය කළ දෙය නැවත නියම කොට නිශ්චිත කොට දක්වන බැවිනි. "වේදියතීති වේදනා'' යනුවෙන් නිර්වචනය කළ ශබ්ද පාදය "සුඛා, දුක්ඛා, අදුක්ඛමසුඛා, සුඛයතීති සුඛා, දුක්ඛයතීති දුක්ඛා, නෙව දුක්ඛයති, න සුඛයතීති අදුක්ඛමසුඛා" යනුවෙන් අර්ථ විස්තරය නිරවශේෂ වශයෙන් කියන ලද හෙයින් 'නිද්දේස' යි.[19]

"පාඨො විසිට්ඨො නිද්දෙසො තං නාම විසෙසතො ච" ආදි තන්හි 'පාඨ' ශබ්දය සඳහා අර්ථවිවරණ සපයන සද්ධම්මපජ්ජොතිකා මහානිද්දේස අටුවාව 'පාඨය ද්විධ වේ' යයි පාඨ ශබ්දයාගේ දෙයාකාර ප්‍රභේදයක් දක්වයි. "දුවිධො පාඨො බ්‍යඤ්ජනපාඨො අත්ථපාඨො ච."[20] එනම්,

1. අත්ථ පාඨ
2. බ්‍යඤ්ජන පාඨ

යනුවෙනි. මෙහි 'බ්‍යඤ්ජන පාඨ' යනු කවරේ ද, යත්? දහම් දෙසන්නා වූ භාග්‍යවත් බුදුවරයන් වහන්සේලාගේ යම් අර්ථාවගමක සවිඤ්ඤත්තික (එනම්, අර්ථයක් ගෙන දෙන ඇඟ වීමක් සහිත) ශබ්දයක් වේ ද, එය බ්‍යඤ්ජන පාඨ නම් වේ. එම දේශනාවෙන් අවබෝධ කොට ගත යුතු වූ ලක්ඛණරසාදියෙන් යුතු යම් ධර්මයක් වේ ද, එය 'අර්ථපාඨ' යි.[21] එහි ලා අත්ථ පාඨ විසින් අක්ඛර, පද, බ්‍යඤ්ජන, ආකාර, නිරුත්ති, නිද්දේස යන ෂඩ්විධ අර්ථපදත්, බ්‍යඤ්ජන පාඨ විසින් සඞ්කාසන, පකාසන, විවරණ, විභජන, උත්තානීකරණ, පඤ්ඤත්ති යන ෂඩ්විධ බ්‍යඤ්ජනපදත් ආදි කොට දැ යි නෙත්තිප්පකරණයාගේ ද්වාදසපදවිග්‍රහය ම නිර්දිෂ්ට යි. "තෙසු බ්‍යඤ්ජනපාඨො

අක්ඛර පද ඛ්‍යඤ්ජන ආකාර නිරුත්ති නිද්දෙසවසෙන ඡබ්බිධො. අත්ථපායො සංකාසන පකාසන විවරණ විභජන උත්තානීකරණ පඤ්ඤත්තිවසෙන ඡබ්බිධො"[22] පාඨ ශබ්දයාගේ ම තවත් සවැදෑරුම් ප්‍රභේදයක් පැනේ. එනම්,

1. සන්ධායභාසිත : "මාතරං පිතරං හන්ත්වා රාජානො ද්වෙ ච ඛත්තියෙ" ආදියෙහි මෙන් අනේකාර්ථ (යටි අරුත්) හඟවන පාඨ සන්ධායභාසිත නම් වේ.

2. ඛ්‍යඤ්ජනභාසිත : "මනොපුබ්බංගමා ධම්මා" ආදි තන්හි මෙන් ඒකාර්ථවත් පාඨ ඛ්‍යඤ්ජනභාසිත නම් වේ.

3. සාවසේසපාඨ : "සබ්බං භික්ඛවෙ ආදිත්තං" ආදි පාඨ සාවසේසපාඨ යි.

4. අනවසේසපාඨ : සාවසෙසයට විපරීත වූ "සබ්බෙ ධම්මා සබ්බාකාරෙන බුද්ධස්ස භගවතො ඤාණමුඛෙ අපාථං ආගච්ඡන්ති ආදි පාඨ අනවසෙසපාඨ යි.

5. නීත : නීත නම් "අනිච්චංදුක්ඛමනන්තා" ආදි වචනය අනුව ම අවබෝධ කළ යුතු පාඨ යි.

6. නෙය්‍ය : යුක්තියුක්ත වන සේ සිහි කළ යුතු පාඨය නෙය්‍ය යි. "එකපුග්ගලො භික්ඛවෙ" ආදියෙහි මෙනි.[23]

'අත්ථ' යනු ද අනේකප්‍රකාර වෙයි. එහි-

1. පාඨත්ථ
2. සභාවත්ථ
3. ඤායත්ථ
4. පාඨානුරූප
5. නපාඨානුරූප
6. සාවසෙසත්ථ
7. නිරවසෙසත්ථ

8. නීතත්ථ

9. නෙය්‍යත්ථ[24]

ආදි නොයෙක් ප්‍රභේද වෙයි. අල්ප වූ හෙවත් සුළු අරුතක් හැඟවීම පිණිස යම් පාඨයක් උච්චාරණය කරනු ලැබේ ද, එය පාඨාර්ථ යි. "සාත්ථං සව්‍යඤ්ජනං" ආදියෙහි මෙනි. "සම්මාදිට්ඨිං භාවෙති" ආදියෙහි මෙන් රූපාරූපධර්මයන්ගේ ලක්ඛණරසාදිය ස්වභාවාර්ථ යි. යම් අර්ථයක් දැනගනු ලබනුයේ හිතසුව පිණිස පවත්නේ ද, එය අනුන් හට දැන්වීම සුදුසු යයි ඤායාර්ථ යි. "අත්ථවාදී ධම්මවාදී" ආදි තන්හි මෙනි. යථාපාඨභාසිතාර්ථය හෙවත් පාඨයට අනුරූපී ව කියන ලද අර්ථය පාඨානුරූපය යි. " චක්ඛුං භික්ඛවෙ පොරාණකම්මං" යි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් දෙසන ලදි. එහෙයින් "චක්ඛුපි කම්මං" යි ඛ්‍යඤ්ජනච්ඡායාවෙහි අර්ථය ප්‍රතිබාහනය කිරීම් හෙවත් බැහැරලීම් වශයෙන් කියන ලද අර්ථය නපාඨානුරූපය යි. එය පාඨයෙන් අනනුඤ්ඤාත වූයේ (නො අනුදන්නා ලද්දේ) ප්‍රතික්ෂේප නො කරන ලද්දේ පාඨාර්ථයෙන් වියුක්ත වූයේ ද වේ. "චක්ඛුඤ්ච පටිච්ච රූපෙ ච උප්පජ්ජති චක්ඛුවිඤ්ඤාණං"1, " සබ්බේ තසන්ති දණ්ඩස්ස සබ්බේ භායන්ති මච්චුනො"2 ආදියෙහි මෙන් සඞ්ග්‍රහ කළ යුතු දෙය අසඞ්ගෘහිත කොට හෙවත් සඞ්ග්‍රහ නො කොට, පරිවර්ජනය කළ යුත්ත අපරිවර්ජනය කොට, කිව යුතු දෙය ඉතිරි නොකට කියන ලද්දේ සාවසේසාර්ථය යි. ඒ සාවසේසාර්ථයට විපරීත වූයේ නිරවසේසාර්ථය යි. " සන්ධාවිතං සංසරිතං මමඤ්චෙව තුම්හාකඤ්ච"1 "තත්‍ර භික්ඛවෙ කො මන්තා කො සන්ධාතා අඤ්ඤත්‍ර දිට්ඨිපදෙහි"2 ආදියෙහි මෙනි. "රූපා සද්දා රසා ගන්ධා ඵොට්ඨබ්බාව මනොරමා" ආදි තන්හි මෙන් ශබ්ද වශයෙන් ම දත යුත්තේ නීතාර්ථය යි. "චත්තාරො මෙ භික්ඛවෙ වලාහකූපමා පුග්ගලා" ආදියෙහි මෙන් සම්මුති වශයෙන් දත යුත්තේ නෙය්‍යාර්ථය යි.

බුද්ධවචනයෙහි සාර්ථ-සව්‍යඤ්ජනතාව පිළිබඳ සමන්තපාසාදිකාවේ අර්ථ විවරණය ද ප්‍රමාණ කොට ගත යුත්තේ යි. අත්ථපාඨ යි ඛ්‍යඤ්ජනපාඨ යි සද්ධම්මපජ්ජොතිකාවේ

පැනුණු නෙත්තිවිග්‍රහය ම 1.අත්ථපද හා 2.බ්‍යඤ්ජනපද විසින් විනයට්ඨකථාවේ ද සඞ්ගෘහිත යි. කිසෙයින් සාර්ථ වේ ද? අර්ථසම්පත්තියෙනි. (අත්ථසම්පත්තියා සාත්ථං) කිසෙයින් සව්‍යඤ්ජන වේ ද? ව්‍යඤ්ජනසම්පත්තියෙනි. (බ්‍යඤ්ජනසම්පත්තියා සබ්‍යඤ්ජනං) අර්ථසම්පත්ති - ව්‍යඤ්ජනසම්පත්ති යන මෙයින් කුමක් හඟින ලද ද? යම් හෙයකින් මේ ත්‍රිවිධ කල්‍යාණධර්මය දේශනා කරන සේක් ද, ශාසනබ්‍රහ්මචර්යය හා මාර්ගබ්‍රහමචර්යය ප්‍රකාශ කරන සේක් ද, නොයෙක් තන්හි නොයෙක් න්‍යායෙන් දක්වන සේක් ද, ඒ දෙවැදෑරුම් බ්‍රහ්මචර්යය සුදුසු පරිදි අර්ථසම්පත්තියෙන් සාර්ථ වේ. බ්‍යඤ්ජන සම්පත්තියෙන් සබ්‍යඤ්ජන වේ ය යනු යි.

"සංකාසන පකාසන විවරණ විභජනුත්තානීකරණ පඤ්ඤත්ති අත්ථපදසමායොගතො 'සාත්ථං', අක්ඛර පද ව්‍යඤ්ජන ආකාර නිරුත්ති නිද්දෙස සම්පත්තියා 'සබ්‍යඤ්ජනං', අත්ථ ගම්භීරතා පටිවේධගම්භීරතාහි 'සාත්ථං', ධම්මගම්භීරතා දේසනා ගම්භීරතාහි 'සබ්‍යඤ්ජනං', අත්ථපටිභාන පටිසම්භිදාවිසයතො 'සාත්ථං', ධම්මනිරුත්ති පටිසම්භිදාවිසයතො 'සබ්‍යඤ්ජනං', පණ්ඩිතවේදනීයතො පරිත්ඛකජනප්පසාදකන්ති 'සාත්ථං', සද්ධෙය්‍යතො ලොකියජනප්පසාදකන්ති 'සබ්‍යඤ්ජනං', ගම්භීරාධිප්පායතො 'සාත්ථං', උත්තානපදතො 'සබ්‍යඤ්ජනං."[25]

1. සඞ්කාසන (පැහැදිලි කිරීම) - පකාසන (පැවසීම) - විවරණ (විවරණය කිරීම) - විභජන (බෙදා විස්තර කිරීම) - උත්තානීකරණ (අරුත් මතු කොට දැක්වීම) - පඤ්ඤත්ති (පැනවීම) යන සවැදෑරුම් අර්ථපදයන්ගේ සමායෝගයෙන් 'සාර්ථ' ද, අක්ඛර (අකුරු) - පද (වචන) - ව්‍යඤ්ජන (සර) - ආකාර (වචන මූල සිට සැකසීම) - නිරුත්ති (නිර්වචන) - නිද්දෙස (මැනැවින් පෙන්වා දීම) යන ෂඩ්විධ ව්‍යඤ්ජන පද සම්පත්තියෙන් 'සව්‍යඤ්ජන' ද වේ.

2. අර්ථගම්භීරතා ප්‍රතිවේධ ගම්භීරතාවෙන් 'සාර්ථ' ද, ධර්මග ම්භීරතා දේශනාගම්භීරතායෙන් 'සව්‍යඤ්ජන' ද වේ.

3. අර්ථ - ප්‍රතිභාන ප්‍රතිසම්භිද විෂය කොට සිටි බැවින් 'සාර්ථ' ද, ධර්ම - නිරුක්ති ප්‍රතිසම්භිද විෂය කොට සිටි බැවින් 'සව්‍යඤ්ජන' ද වේ.

4. නුවණැත්තන් විසින් දත යුතු බැවින්, පරීක්ෂකයන්ට ප්‍රසාද එළවා නු'යි 'සාර්ථ' ද, ඇදහිය යුතු බැවින් ලෞකිකජනයන්ට ප්‍රසාදය එළවා නු'යි 'සව්‍යඤ්ජන' ද වේ.

5. ගැඹුරු අදහස් ඇති බැවින් 'සාර්ථ' ද, නො ගැඹුරු පද ඇති බැවින් 'සව්‍යඤ්ජන' ද වේ. පරමත්ථදීපනි (ඉතිවුත්තකට්ඨකථා),[26] පරමත්ථජෝතිකා (සුත්තනිපාත-ට්ඨකථා),[27]

සද්ධම්මපජ්ජෝතිකා (චූලනිද්දෙසට්ඨකථා)[28] නෙත්තිප්පකරණට්ඨකථා[29] යන මෙ හැම අටුවාවක් ම අර්ථ-ව්‍යඤ්ජනයාගේ ෂඩ්විධපදසමායොගතාව (ද්වාදසපදවිග්‍රහය) එක සේ ධරත්. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කරමින් ශාසන බ්‍රහ්මචර්යාව ද, මාර්ග බ්‍රහ්මචර්යාව ද ප්‍රකාශ කරත්. (භගවා ධම්මං දෙසෙන්තො සාසනබ්‍රහ්මචරියං මග්ගබ්‍රහ්මචරියඤ්ච පකාසෙති) නොයෙක් ආකාරයෙන් පැහැදිලි ද කරත්. (නානා නයෙහි දීපෙති) ඒ නියමානුකූල අර්ථ සම්පත්තියෙන් යුක්ත වනුයේ 'සාර්ථං'; ව්‍යඤ්ජන සම්පත්තියෙන් සව්‍යඤ්ජන වේ.

වැළි පරමත්ථදීපනියෙහි-

* ප්‍රතිපත්තියෙන් අධිගමයෙහි සමත් බැවින් සාර්ථය. (පටිපත්තියා අධිගමබ්‍යත්තිතො 'සාත්ථං'.)

* පර්යාප්තියෙන් ආගමෙහි සමත් බැවින් සබ්‍යඤ්ජනය. (පරියත්තියා ආගමබ්‍යත්තිතො'සබ්‍යඤ්ජනං'.)[30]

යමෙකුගේ කැඳ-බත්-ස්ත්‍රී-පුරුෂ ආදීන්ගේ වර්ණනා ආශ්‍රිත දේශනාවක් වේ ද, ඒ තෙමේ ඒ අර්ථ සහිත ව නො දෙසයි. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ වනාහි එබඳු දේශනාව හැර සතර සතිපට්ඨානාදිය ම නිඃශ්‍රිත වූ දේශනාවක් වදාරන සේක. එබඳු දේශනය ම සාර්ථ හෙවත් අර්ථ සහිත දේශනය යි කියනු ලැබේ. මෙය බුද්ධවචනයාගේ සාර්ථතාව යි.[31]

එහි සව්‍යඤ්ජනතාව කවරේ ද යත්? කිසිවෙකුගේ දේශනාව එක ව්‍යඤ්ජනාදියෙන් යුතු වූයේ නම්, සියල්ල නැති කරන ව්‍යඤ්ජනයෙන් යුතු නම්, සියල්ල විශ්‍රැත වන සියල්ල වළකාලන ව්‍යඤ්ජනයෙන් යුතු නම් ඔහුගේ දමිළ කිරාත යවන ආදි පරදේශීන්ගේ භාෂා මෙන් ව්‍යඤ්ජන පරිපූර්ණත්වයක් නොමැති බැවින් අව්‍යඤ්ජන නම් දේශනාවෙක් වෙයි. එහෙත්, භාග්‍යවතුන් වහන්සේ වනාහි ව්‍යඤ්ජනයාගේ දසවිධ බුද්ධිප්‍රභේදයක් වදාරන සේක.[32]

සිථිලධනිතඤ්ච දීඝරස්සං ලහුකගරුකඤ්ච නිග්ගහීතං, සම්බන්ධං වවත්ථිතං විමුත්තං දසධා ව්‍යඤ්ජනබුද්ධියාප්පභෙදො."[33]

එනම්,

1. සිථිල : උත්පත්ති ස්ථාන-කරණ ආදිය ලිහිල් කොට උච්චාරණය කළ යුතු අක්ෂරයන් වන ක-වර්ගාදී වර්ගපසෙහි පළමුවන හා තෙවන අක්ෂර 'සිථිල' නම්.
2. ධනිත : සිථිල නො වන සේ උච්චාරණය කළ යුතු ඒ වර්ගයන්හි ම දෙවන හා සිව්වන අක්ෂර 'ධනිත' වේ.
3. දීඝ : උච්චාරණයේ දී මාත්‍රා දෙකක කාලය අවශ්‍යය වන අකුරු 'දීඝ' නම් වේ.
4. රස්ස : මාත්‍රා එකක කාලය අවැසි අකුර 'රස්ස' යි. නොහොත් දීර්ඝයට අඩු කලකින් කිව යුතු අකුර හ්‍රස්ව (රස්ස) යි.

5. ලහුක : රස්සය ම 'ලහුක' යි. 'ආයස්මතො බුද්ධරක්ඛිත ථෙරස්ස' 'යස්ස න ඛමති' මෙසේ අසංයොග පරකොට කියනු ලැබේ ද එද හ්‍රස්ව යි.

6. ගරුක : දීර්ඝය ම 'ගරුක' යි. 'ආයස්මතො බුද්ධරක්ඛිතත්ථෙරස්ස' 'යස්ස නක්ඛමති' යි මෙසේ සංයෝගය පරකොට කියනු ලැබේ ද එද දීර්ඝ යි.

7. නිග්ගහීත : යමක් කරණය පෙළා නො හැර විවෘත නො වූ මුඛයෙන් අනුනාසිකය කිව යුත්තේ ද ඒ 'නිග්ගහීත' ය. නොහොත් ස්ථාන හා කරණ සැලකිල්ලට නො ගෙන උච්චාරණය කළ යුතු අතර නිග්ගහීත නම් වේ.

8. සම්බන්ධ : යමක් පරපදය හා සම්බන්ධ කොට කියනු ලැබේ ද ඒ 'සම්බන්ධය' ය. ''තුණ්හිස්ස' 'තුණ්හස්ස' යනාදීන් මෙනි.

9. වවත්ථිත : එසේ පරපදය හා සම්බන්ධ නො කොට විච්ඡින්දනය කොට 'තුණ්හී අස්ස' 'තුණ්හ අස්ස' යි කියනු ලැබීම 'වවත්ථිත' යි. අන් අකුරක් හා සම්බන්ධ කොට උච්චාරණය වවත්ථිත යි.

10. විමුත්ත : යමක් අකුරු උපදින තැන් නිග්‍රහ නො කොට විසඳා විවෘත්ත මුඛයෙන් අනුනාසික නො කොට කියනු ලැබේ ද, ඒ ස්ථාන-කරණ අතහැර උච්චාරණය කළ යුත්තේ 'විමුත්ත' යි.[34]

යන මේ දශවිධ ව්‍යඤ්ජන නිරුක්තිය නො මකා පිරිපුන් ව්‍යඤ්ජනයෙන් අනූන කොට ම ධර්මය දේශනා කරන සේක. මේ දශප්‍රකාරයෙන් අක්ෂරොත්පාදක චිත්තයාගේ ප්‍රභේදය වේ යි, මේ අක්ෂරප්‍රභේදය මනා කොට සැලකිය යුත්තේ යි සව්‍යඤ්ජන හෙවත් ව්‍යඤ්ජන සහිත දේශනා යි කියති.

එකී දසවිධ ව්‍යඤ්ජනයාගේ කෘත්‍ය සාධනය හඳුනා ගැනීමට සමන්තපාසාදිකා පරිවාරවර්ණනාවේ එන්නා වූ පහත විවරණය සලකා බැලීම වටී.

"තත්ථ 'සුණාතු මෙ'ති වත්තබ්බෙ ත-කාරස්ස ථ-කාරං කත්වා 'සුණාථු මෙ'ති වචනං සිථිලස්ස ධනිතකරණං නාම තථා 'පත්තකල්ලං, එසා ඤත්ති'ති වත්තබ්බෙ 'පත්ථ කාලං, එසා ඤත්ථි'ති ආදිවචනඤ්ච. 'භන්තෙ සඞ්ඝො'ති වත්තබ්බෙ භ-කාර ස-කාරානං බ-කාර ග-කාරෙ කත්වා 'බන්තෙ සඞ්ගො'ති වචනං ධනිතස්ස සිථිලකරණං නාම. 'සුණාතු මෙ'ති විවටෙන මුඛෙන වත්තබ්බෙ පන 'සුණන්තු මෙ'ති වා 'එසා ඤත්ති'ති වත්තබ්බෙ 'එසං ඤත්ති'ං'ති වා අවිවටෙන මුඛෙන අනුනාසිකං කත්වා වචනං විමුත්තස්ස නිග්ගහීතවචනං නාම. 'පත්තකල්ල'න්ති අවිවටෙන මුඛෙන අනුනාසිකං කත්වා වත්තබ්බෙ 'පත්තකල්ලා'ති විවටෙන මුඛෙන අනුනාසිකං කත්වා වත්තබ්බෙ 'පත්තකල්ලා'ති විවටෙන මුඛෙන අනුනාසිකං අකත්වා වචනං නිග්ගහිතස්ස විමුත්තවචනං නාම. ඉති සිථිලෙ වත්තබ්බෙ ධනිතං, ධනිතෙ වත්තබ්බෙ සිථිලං, විමුත්තෙ වත්තබ්බෙ නිග්ගහීතං, නිග්ගහීතෙ වත්තබ්බෙ විමුත්තන්ති ඉමානි චත්තාරි ඛ්‍යඤ්ජනානි අන්තො කම්ම වාචාය කම්මං දූසෙන්ති. එවං වදන්තො හි අඤ්ඤස්මිං අක්ඛරෙ වත්තබ්බෙ අඤ්ඤං වදති. දුරුත්තං කරොතීති වුච්චති. ඉතරෙසු පන දීඝරස්සාදීසු ඡසු ඛ්‍යඤ්ජනෙසු දීඝට්ඨානෙ දීඝමෙව, රස්සට්ඨානෙ රස්සමෙවාති එවං යථා ඨානෙ තං තදෙව අක්ඛරං භාසන්තෙන අනුක්කමාගතං පවෙණිං අවිනාසෙන්තෙන කම්මවාචා කාතබ්බා. සචෙ පන එවං අකත්වා දීඝෙ වත්තබ්බෙ රස්සං, රස්සෙ වත්තබ්බෙ දීඝං වදති, තථා ගරුකෙ වත්තබ්බෙ ලහුකං, ලහුකෙ වා වත්තබ්බෙ ගරුකං වදති, තථා ගරුකෙ වත්තබ්බෙ ලහුකං, ලහුකෙ වා වත්තබ්බෙ ගරුකං වදති, සම්බන්ධෙ වා පන වත්තබ්බෙ වවත්ථිතං, වවත්ථිතෙ වා වත්තබ්බෙ සම්බන්ධං වදති, එවං වුත්තෙපි කම්මවාචා න කුප්පති. ඉමානි හි ඡ ඛ්‍යඤ්ජනානි කම්මං න කොපෙන්ති. යං පන සුත්තන්තිකත්ථෙරා 'ද-කාරො ත-කාරමාපජ්ජති, ත-කාරො ද- කාරමාපජ්ජති, ච-කාරො ජ-කාරමාපජ්ජති, ජ-කාරො ච-කාරමාපජ්ජති, ය-කාරො ක-කාරමාපජ්ජති, ක- කාරො ය-කාරමාපජ්ජති. තස්මා දකාරාදීසු වත්තබ්බෙසු ත-කාරාදිවචනං න විරුජ්ඣතී'ති වදන්ති, තං කම්මවාචං පත්වා න වට්ටති තස්මා විනයධරෙන නෙව ද-කාරො

ත-කාරො කාතබ්බො -පෙ- න-කාරො ය-කාරො. යථා පාලියා නිරුත්තිං සොධෙත්වා දසවිධාය බ්‍යඤ්ජනනිරුත්තියා වුත්තදොසෙ පරිහරන්තෙන කම්මවාචා කාතබ්බා. ඉතරථා හි සාවණං හාපෙති නාම."[35]

මීළඟට සාකච්ඡා කැරෙන්නේ අත්ථ බ්‍යඤ්ජන පිළිබඳ මුළුමනින් ම භාෂාත්මක හා දාර්ශනික වූ යථෝක්ත විග්‍රහයන් බෞද්ධ විමුක්ති විභාගය හා ඈඳෙන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ ව යි. ධම්මපදයේ වදාරා ඇති මහාපුරුෂයෙකුගේ ලක්ෂණ මෙහි ලා හඳුනා ගැනීම වටී.

මහාපුරුෂයෙකුගේ ලක්ෂණ

මහාපුරුෂයා නම් අග්‍රපුරුෂයා ය; ශ්‍රේෂ්ඨ පුරුෂයා ය; විශිෂ්ට පුරුෂයා ය; ප්‍රමුඛ පුරුෂයා ය; උත්තම පුරුෂයා ය; ප්‍රවර පුරුෂයා ය. විප්‍රමුක්ත සිත් ඇති බැවින් ම මහාපුරුෂ වේ.[36] 'මහාපුරිස' යි බුදුරජාණන් වහන්සේ ද, ශ්‍රාවක ප්‍රවිමුක්ත ක්ෂීණාශ්‍රවයන් වහන්සේ ද අඟවනු ලැබෙත්. යම් කෙනෙක් සියලු සත්ත්වයන්ගේ මෘත්‍යුපාශය මුදාලන මාර්ගය අවබෝධ කළ සේක් ද, යම් ධර්මයක් නුවණින් දැක අසා බොහෝ දෙන ඒකාන්තයෙන් පහදනේ ද, දෙව් මිනිස්නට හිත වූ ඒ න්‍යායධර්මය පැවසූ සේක් ද, මාර්ගමාර්ග පිළිබඳ කුශල වූ කෘතකෘත්‍ය වූ අනාස්‍රව වූ අන්තිම දේහධාරී වූ චතුස්සත්‍යාවබෝධ ඇති ඒ මහාප්‍රාඥයන් වහන්සේ මහාපුරුෂයෙකැ යි කියනු ලැබෙත්.[37] මෙතෙකින් ම මහාපුරුෂ නො වෙත්. මහාපුරුෂයා මහාප්‍රාඥයෙකි. මහාප්‍රාඥභාවයෙහි භාෂාත්මක අවබෝධය ද සප්‍රධානයහ. භාෂාව නොහොත් ව්‍යාකරණය පිළිබඳ සූක්ෂ්ම, නිරාකූල අවබෝධය ලෞකික හා ලෝකෝත්තර අර්ථසිද්ධිය සඳහා ඒකාන්තකාරණ විසින් ඉවහල් වන්නේ යි. තණ්හාව පහ කළා වූ සිව්පිළිසිඹියාවන්හි නිපුණ වූ අන්තිම සිරුරැති තැනැත්තා ම මහනුවණැත්තා යි ධම්මපදයේ තණ්හාවග්ගයේ වසවත් මරු ඇරැබ වදාරා තිබෙන්නේ එබැවිනි.

"වීතණ්හො අනාදානො නිරුත්තිපදකොවිදො අක්ඛරානං සන්නිපාතං ජඤ්ඤා පුබ්බපරානි ච ස වෙ අන්තිමසාරීරො මහාපඤ්ඤො මහාපුරිසො'ති වුච්චති."[38]

නිරුක්තිපදකෝවිදත්වය හෙවත් භාෂාවේ සංඝටක පිළිබඳ අවබෝධය මහාපුරුෂයෙකුගේ මහාප්‍රාඥයෙකුගේ ලක්ෂණයක් බව ඉහත ගාථාවෙන් වාච්‍යය. හෙතෙම අක්ෂරවල භාවිතය පිළිබඳ ව (අක්ඛරානං සන්නිපාතං) පූර්ව සහ අපර වශයෙන් (ජඤ්ඤා පුබ්බපරානි ච) මනා අවබෝධයක් ඇත්තෙකු නම් අර්හත්වය පිණිස එය ම මාර්ගය වන බව (අන්තිමසාරීරො) අවධාරණය කෙරේ. එබඳු උත්තමයෝ පහ කළ භව තෘෂ්ණා ඇති ව (වීතතණ්හො), ස්කන්ධාදියෙහි ආත්මාදි වශයෙන් ගැනුම් රහිත ව (අනාදානො) ලොව වෙසෙත්.

නිරුත්තිපදකොවිදත්වය නම් නිරුක්තීන්හි ද සෙසු පදයන්හි ද අර්ථ දන්නා බව යි. චතුපටිසම්භිදාවන්හි දක්ෂ බව ද කියනු ලැබේ. 'පද'යි චතුපටිසම්භිදාවේ සෙසු වචන තුන ද මෙහි ගැනෙන බැවිනි. එනම්, අරුත් දන්නා නුවණ ය (අත්ථපටිසම්භිදා), පෙළ දන්නා නුවණ ය (ධම්මපටිසම්භිදා), භාෂාවන් දන්නා නුවණ ය (නිරුත්තිපටිසම්භිදා), අත්ථ-ධම්ම-නිරුත්ති යන තුන වෙන් වෙන් වසයෙන් දන්නා වෙසෙස් නුවණ ය (පටිභානපටිසම්භිදා) වේ. එබැවින් අටුවාවෙහි වනාහි "නිරුත්තිපදකොවිදොති නිරුත්තියා ච සෙසපදෙසු චාති චතුසුපි පටිසම්භිදාසු ඡෙකොති අත්ථො." යි කියන ලදි. 'අක්ඛරානං සන්නිපාතං' යි අක්ෂර සමූහය, ශබ්දශාස්ත්‍රය පිළිබඳ වූ අක්ෂර රාශිය පිළිබඳ අවබෝධය යි. 'පුබ්බපරානි'- පෙර-පර අකුරු ය, මුල අකුරු-මැද අකුරු-අග අකුරු දැනීම ය. යම් පදයක මුල අකුරු පෙනේ නම් මේ මුල අකුරට මෙනම් අකුරු මැද අකුරු හා අග අකුරු විය යුතු යයි ද, මැද අකුරු පෙනේ නම් මේ මැද අකුරට මේ නම් අකුරු මුල අකුරු හා අග අකුරු විය යුතු යයි ද, අග අකුරු පෙනේ නම් මේ අග අකුරට මේ අකුරු මැද අකුරු හා මුල අකුරු විය යුතු යයි ද දැනීම ය. මේ දැනීම ම මහාප්‍රාඥභාවය

ය. චතුපටිසම්භිදාවන්හි ද, සීලාදියෙහි ද හිම් කොටැ ප්‍රඥාවන් යුක්ත වූයේ, විමුක්ත වූ සිත් ඇති බැවින් මහාපුරිස නම් වූයේ ය.[39]

එහෙයින් කීහු අනඳ මහ තෙරහු : "ක්ෂීණාශ්‍රව තෙමේ පහ වූ සංයොග ඇත්තේ ඉක්මැ වූ රාගාදි සඞ්ග ඇත්තේ මොනවට නිවියේ ජාති-මරණ දෙකේහි පරතෙරට ගියේ අන්තිමදේහය දරයි. සූර්යබන්ධු වූ බුදුන්ගේ ධර්මයෝ යමෙකු කෙරෙහි පිහිටියාහු නම් ඒ තෙමේ නිවනට යන මගැ සිටී. ස්කන්ධ විසින් බුද්ධවචනය දෙයාසූදහසකි. දෙදහසක් ශ්‍රාවකභාෂිත යි. මෙසේ ධර්මස්කන්ධයෝ සුවාසූදහසෙකි. අල්පශ්‍රැත පුරුෂයා ගොනකු මෙන් වැඩේ. ඔහුගේ මස්පිඬුහු වැඩෙතත්, ප්‍රඥාව නො වැඩේ. යම් බහුශ්‍රැතයෙක් තම බහුශ්‍රැතකමින් අල්පශ්‍රැතයා හට අවමන් කෙරේ නම් ඔහු පහනක් ගත් අන්ධයෙකු මෙනි. අන්ධයාට ආලෝකයෙන් නිෂ්ඵල බැවිනි. බහුශ්‍රැතයා ඇසුරු කරන්නේ ය; ඇසූ දැය ද නො නසන්නේ යැ; බ්‍රහ්මචර්යාවට ඒ මුල් වෙයි. එහෙයින් ධර්මධරයෙක් වන්නේ යි. පූර්වාපරභාගයන් දන්නේ අර්ථ දන්නේ, නිරුක්තිපදයෙහි දක්ෂ වූයේ මැනවින් උගනී. අසන ලද පිරිවහන ලද ධර්මයාගේ අර්ථයත් විමසයි. විමැසූ ධර්මයෙහි දෘෂ්ටිනිධ්‍යානක්ෂාන්තියෙන් විදර්ශනාභිනිවේශයෙහි කරන ලද ඡන්ද ඇත්තේ වෙයි; උත්සාහ කොට ඒ නාම රූපය තුලනය කෙරේ. සුදුසුකාලයෙහි ප්‍රධන් වීර්යය වඩයි; අධ්‍යාත්මයෙහි මොනොවට සුසමාහිත වේ. බහුශ්‍රැත වූ ධර්මධර වූ මහර්ෂීහුගේ ධර්මරත්නය නම් වූ කොටුගේ රක්නා වූ සියලු ලෝකයාට ඇසක් වූ පිදිය යුතු වූ ධර්මයට නිවාස වූ ධර්මයෙහි ඇලුණා වූ ධර්මය මෙනෙහි කරන්නා වූ ධර්මය අනුස්මරණය කරන්නා වූ මහණ තෙම සද්ධර්මයෙන් නො පිරිහේ."[40] යයි.

ආර්යසත්‍ය විභාගය හා අත්ථ-ව්‍යඤ්ජන

බුදුහු ආස්වාදය ආදීනවය නිසසරණය ඵලය උපායය ආණත්තිය යන මේ දෙසති. එහි වනාහි ඉච්ඡිතලාභ ප්‍රීතිමනස්කතාදිය ආස්වාද කටයුතු හෙයින් ආස්වාද යි.

විපරිණාමාන්‍යථායෙන් පෙළෙනුයේ ආදීනව යි. නිවන් අරමුණු කොට ඇති මාර්ගඥානයෙන් තෘෂ්ණාව දුරැලීම නිස්සරණ යි. කෙත්වත් ආදීන්ගේ පුනපුනා ප්‍රාර්ථනාව ආස්වාද යි. ජාත්‍යාදි දුක් අනුබදනා බව ආදීනව යි. චතුරොඝතරණය කොට අනුපදිශේෂ ව පිරිනිවීම නිසසරණ යි. දිට්ඨධම්මිකාදි අනර්ථයෙන් රැකීම ධර්මයාගේ ඵලය යි. නිබ්බින්දය විසුද්ධි අධිගමයට හේතු බැවින් උපාය යි. 'පව් දුරැලිය යුතු ය' යනු ධර්මරාජ වූ බුදුරදුන්ගේ අණ යැ. මේ ආණත්ති යි. මේ යතොක්ත ධර්මදෙශනාව කුමක් දෙසයි යත් : චතුස්සත්‍ය යි. 1.දුක්ඛ යැ, 2.සමුදය යැ, 3.නිරොධ යැ, 4.මාර්ග යි. එහි ආදීනවය හා ඵලය දුක්ඛ නම. ආස්වාදය සමුදය නම. නිස්සරණය නිරොධ නම. උපාය හා ආණත්ති මාර්ග නම්.

මෙසේ ආස්වාදි වශයෙන් දේසනාවිභාගය දක්වා ඉක්බිති පුද්ගලවිභාගයෙන් දේසනාවිභාගය දක්වති. මේ ලෝකයෙහි විද්‍යමාන පුද්ගලයෝ සතර දෙනෙකි.

1. උග්ඝටිතඤ්ඤූපුග්ගල
2. විපචිතඤ්ඤූපුග්ගල
3. නෙය්‍යපුග්ගල
4. පදපරමපුග්ගල

යම් පුද්ගලයෙකුට ගෙනහැර දැක්වූ වේලෙහි ම ධර්මාවබෝධය වේ ද, මෙතෙම 'උග්ඝටිතඤ්ඤූ' පුද්ගලයා යි කියනු ලැබේ.[41] මොහු වනාහි සූත්‍රයක මාතෘකාව දැන ගැනීමෙන් ම අර්හත්භාවයට පත්වන්නේ යි.[42] යම් පුද්ගලයෙකුට විස්තර විසින් අර්ථය බෙදා දක්වන විට ධර්මාවබෝධය වේ ද, මෙතෙම 'විපචිතඤ්ඤූ' නම් වේ.[43] මොහුට වනාහි මාතෘකාව විස්තරයට භාජන කිරීමෙන් අර්හත්වය සාක්ෂාත් වෙයි.[44] යම් පුද්ගලයෙකුට උදෙසීමෙන්, විමැසීමෙන්, යෝනිසොමනසිකාරයෙන්, කල්‍යාණමිත්‍ර සේවනයෙන් භජනයෙන් පයිරුපාසනයෙන් අනුක්‍රමයෙන් ධර්මාවබෝධය වේ ද, එතෙමේ 'නෙය්‍යපුග්ගල' යයි කියනු ලැබේ.[45] මේ තෙමේ සූත්‍රය සජ්ඣායනා කරමින්

කල්‍යාණමිත්‍රාදි කල්‍යාණධර්මයන්ගේ උපකාර වීමෙන් අර්හත්වය සාක්ෂාත් කරන්නේ යි.[46] යම් පුද්ගලයෙකුට වනාහි බොහෝ කොට ඇසීමෙන් ද, දැරීමෙන් ද, කියැවීමෙන් ද එම ජාතියෙහි ම ධර්මාවබෝධය නො වේ ද, මෙතෙම 'පදපරම' පුද්ගලයා යි.[47] වචන කියැවීම මිස අර්ථාවබෝධය නැති මොහුට අසන ලද, කියවන ලද ධර්මය අනාගත වාසනාව පිණිස පවතී.[48]

පුද්ගලයන් තිදෙනෙකුට මේ ආත්මභාවයේ දී භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ ධර්මදේශනාවෙන් රහත්බව ලැබේ. ඒ පුද්ගලයන් තුන් දෙනාට ම 1. උග්ඝටිතඤ්ඤුපුග්ගල (සුතමයප්‍රඥාව ද චිනතාමයප්‍රඥාව ද ඇත්තා) 2. විපඤ්චිතඤ්ඤුපුග්ගල (සුතමයප්‍රඥාව ඇති චිනතාමයප්‍රඥාව නැත්තා) 3. නෙය්‍යපුගගල (සුතමයප්‍රඥාව ද චිනතාමයප්‍රඥාව ද නැත්තා) යයි. බුද්ධ-බුද්ධශ්‍රාවකාදී අනෙකෙක්හුගේ දේශනා හේතුයෙන් උපන් නුවණ සුතමයපඤ්ඤා යි.

තමා තුළ පහළ වූ යෝනිසෝමනසිකාරයෙන් උපන් නුවණ චින්තාමයපඤ්ඤා යි. පරතෝඝෝෂ සඞ්ඛ්‍යාත අනෙකෙක්හුගේ දේශනායෙනුදු තමා තුළ උපන් යෝනිසොමනසිකාරය හේතුයෙනුදු යම් නුවණක් උපදී ද ඒ භාවනාමයපඤ්ඤා යි. එහි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ උග්ඝටිතඤ්ඤු පුද්ගලයා හට නිස්සරණ දේශනාව දෙසන සේක. විපඤ්චිතඤ්ඤු පුද්ගලයා හට ආදීනවය ද නිස්සරණය ද දෙසන සේක. නෙය්‍යපුද්ගල හට අස්සාදය ද ආදීනවය ද නිස්සරණය ද දෙසන සේක.

මේ බුදුරදුන්ගේ චතුරාර්‍ය සත්‍ය ධර්ම සඞ්ඛ්‍යාත සාමූක්කංසිකදෙසනාව ධම්මචක්ක නම් වේ. (ඉමානි චත්තාරි සච්චානි, ඉදං ධම්මචක්කං) ඒ වූ කලි යම් ම ශ්‍රමණයෙකු විසින් හෝ බ්‍රාහ්මණයෙකු විසින් හෝ දෙවියෙකු විසින් හෝ මාරයෙකු විසින් හෝ බ්‍රහමයෙකු විසින් හෝ ආපසු පෙරළිය නො හෙන පරිදි ප්‍රවර්තනය කරන ලද්දා වූ (අප්පතිවත්තිං) අනුත්තර වූ ධර්මචක්‍රය ම (අනුත්තරං ධම්මචක්කං පවත්තිතං) වේ.

"යථා'හ භගවා : 'ඉදං දුක්ඛන්ති මෙ භික්ඛවෙ බාරාණසියං ඉසිපතනෙ මිගදායෙ අනුත්තරං ධම්මචක්කං පවත්තිතං අප්පත්තිවත්තියං සමණෙන වා බ්‍රාහ්මණෙන වා දෙවෙන වා මාරෙන වා බ්‍රහ්මුනා වා කෙනචි වා ලොකස්මිං.' (සබ්බං ධම්මචක්කං) තත්ථ අපරිමාණා පදා අපරිමාණා අක්ඛරා අපරිමාණා ඛ්‍යඤ්ජනා අපරිමාණා ආකාරා නෙරුත්තා නිද්දෙසො. එතස්සෙව අත්ථස්ස සංකාසනා පකාසනා විවරණා විභජනා උත්තානීකම්මං පඤ්ඤත්ති ඉතිපි'දං දුක්ඛං අරියසච්චං. 'අයං දුක්ඛසමුදයො'ති මෙ භික්ඛවෙ බාරාණසියං ඉසිපතෙන මිගදායෙ අනුත්තරං ධම්මචක්කං පවත්තිතං -පෙ- 'අයං දුක්ඛනිරොධො'ති මෙ භික්ඛවෙ -පෙ- අයං දුක්ඛනිරොධගාමිනී පටිපදා'ති මෙ භික්ඛවෙ බාරාණසියං ඉසිපතනෙ මිගදායෙ අනුත්තරං ධම්මචක්කං පවත්තිතං අප්පත්තිවත්තියං සමණෙන වා බ්‍රාහ්මණෙන වා දෙවෙන වා මාරෙන වා බ්‍රහ්මුනා වා කෙනචි වා ලොකස්මිං.' තත්ථ අපරිමාණා පදා අපරිමාණා අක්ඛරා අපරිමානා ඛ්‍යඤ්ජනා අපරිමාණා ආකාරා නෙරුත්තා නිද්දෙසා. එතස්සෙව අත්ථස්ස සංකාසනා පකාසනා විවරණා විභජනා උත්තානීකම්මං පඤ්ඤත්ති ඉතිපි දං දුක්ඛනිරොධගාමිනීපටිපදාඅරියසච්චං."[49]

භාග්‍යවතුන් වහන්සේ මෙසේ වදාළහ. "මහණෙනි, මා විසින් 'මේ දුක්ඛාර්යසත්‍යය'යි ප්‍රකාශ කෙරෙමින් බරණැස ඉසිපතන මිගදායෙහි දී අනුත්තර වූ ධර්මචක්‍රය පවත්වන ලදි. එය වනාහි මහණක්හු විසින් හෝ බමුණක්හු විසින් හෝ දෙවියෙකු විසින් හෝ මාරයෙකු විසින් හෝ බ්‍රහ්මයෙකු විසින් හෝ ලොව කිසිවක්හු විසින් හෝ ප්‍රතිෂේධ කළ නො හැක්කකි. ඒ චතුස්සත්‍යධර්මදේශනායෙහි අපරිමාණ පදයෝ වෙති; අපරිමාණ අක්ෂරයෝ වෙති; අපරිමාණ ව්‍යඤ්ජනයෝ වෙති; අපරිමාණ ආකාරයෝ වෙති; අපරිමාණ නෛරුක්තයෝ වෙති. ඒ චතුස්සත්‍යය සඞ්ඛ්‍යාත අර්ථයාගේ ම සඞ්කාසන පකාසන විවරණ විභජන උත්තානිකම්ම පඤ්ඤත්ති වෙයි. මෙසෙයින් දුක්ඛාර්යසත්‍යය දත යුතු; දුක්ඛසමුදාර්යය සත්‍යය දත යුතු; දුක්ඛනිරෝධාර්ය සත්‍යය දත යුතු; දුක්ඛනිරොධගාමිනී පටිපදාර්ය සත්‍යය දත යුතු;

"තත්ථ භගවා අක්ඛරෙහි සඞ්කාසෙති, පදෙහි පකාසෙති, ඛ්‍යඤ්ජනෙහි විවරති, ආකාරෙහි විභජති, නිරුත්තීහි උත්තානීකරොති, නිද්දෙසෙහි පඤ්ඤාපෙති. තත්ථ භගවා අක්ඛරෙහි ච පදෙහි ච උග්ඝාටෙති, ඛ්‍යඤ්ජනෙහි ච ආකාරෙහි ච විපඤ්චයති, නිරුත්තීහි ච නිද්දෙසෙහි ච විත්ථාරෙති. තත්ථ උග්ඝාටනා ආදි, විපඤ්චනා මජ්ඣෙ, විත්ථාරණා පරියොසානං. සොයං ධම්මවිනයො උග්ඝටීයන්තො උග්ඝටිතඤ්ඤුපුග්ගලං විනෙති, තෙන නං ආහු ආදිකල්‍යාණොති, විපඤ්චියන්තො විපඤ්චිතඤ්ඤුපුග්ගලං විනෙති, තෙන නං ආහු : මජ්ඣෙකල්‍යාණොති. විත්ථාරීයන්තො නෙය්‍යපුග්ගලං විනෙති, තෙන නං ආහු : පරියොසානකල්‍යාණොති. තත්ථ ඡප්පදානි අත්ථො : සංකාසනා පකාසනා විවරණා විභජනා උත්තානීකම්මං පඤ්ඤත්ති. ඉමානි ඡප්පදානි අත්ථො. ඡප්පදානි ඛ්‍යඤ්ජනං : අක්ඛරං පදං ඛ්‍යඤ්ජනං ආකාරො නිරුත්ති නිද්දෙසො. ඉමානි ඡප්පදානි ඛ්‍යඤ්ජනං. තෙනාහ භගවා : 'ධම්මං වො භික්ඛවෙ දෙසිස්සාමි ආදිකල්‍යාණං මජ්ඣෙකල්‍යාණං පරියොසානකල්‍යාණං සාත්ථං සබ්‍යඤ්ජනන්ති."[50]

ඒ චතුස්සත්‍යය දේශනාවෙහි භාග්‍යවත්හු අක්ෂරයන් කරණ කොට ගෙන සැකෙවින් දෙසන සේක. පදයන්ගෙන් ප්‍රකාශ කරන සේක. ව්‍යඤ්ජනයන්ගෙන් විවරණය කරන සේක. ආකාරයන්ගෙන් විභාග කරන සේක. නිර්වචන සඞ්ඛ්‍යාත නිරුක්තීන්ගෙන් ප්‍රකට කරන සේක. නිරවශේෂ දේශනා සඞ්ඛ්‍යාත නිර්දේශයන්ගෙන් පනවන ඒ සිව්සස් දෙසුමෙහි භාග්‍යවත්හු අක්ෂරයනුදු පදයනුදු කරණ කොට ගෙන උද්දෙස කෙරෙති. ව්‍යඤ්ජනයනුදු ආකාරයනුදු කරණ කොට ගෙන නිද්දෙස කෙරෙති. නිරුත්තීනුදු නිර්දේශයනුදු කරණ කොට ගෙන පටිනිද්දෙස කෙරෙති. එහි උද්දෙසය දේශනායෙහි ආදි වෙයි. නිද්දෙසය මධ්‍ය වෙයි. පටිනිද්දෙසය පර්යවසානය වෙයි. ඒ ධර්ම විනය උද්දේස කරනුයේ උග්ඝටිතඤ්ඤු පුද්ගලයා හික්මවති යි ආදිකල්‍යාණං. නිද්දෙස කරනුයේ විපඤ්චිතඤ්ඤු පුද්ගලයා හික්මවති යි මධ්‍යකල්‍යාණං. පටිනිද්දෙසය කරනුයේ නෙය්‍යපුද්ගලයා හික්මවති යි පර්යවසාන කල්‍යාණං. මෙසේ ඒ චතුස්සත්‍යයාගේ සඞ්කාසනා, පකාසනා,

විවරණා, විභජනා, උත්තානීකම්ම, පඤ්ඤත්ති යි අර්ථ විසින් සපද කෙනෙකුන් යැයි, පද, අක්ඛර, ව්‍යඤ්ජන, ආකාර, නිරුත්ති, නිද්දෙස යි ව්‍යඤ්ජන විසින් සපද කෙනෙකුන් යැයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ තමන්වහන්සේගේ දේශනාව 'සාත්ථං සව්‍යඤ්ජනං' යි වදාළහ.

නිවන, භාෂාත්මක එළැඹුමක් ඔස්සේ ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ යුතු ප්‍රස්තුතයක් වීම : 'චතුපටිසම්භිදා'

සත්‍ය ප්‍රතිවේධයට අදාළ එනම්, අර්හත්වය සඵල කරගන හෝ අර්හත්වයේ දී සඵල කරගන්නා සතරාකාර ක්‍රමවේදයක් පිළිබඳ ව ධර්මයෙහි ඉගැන්වේ. නිර්වාණ සාක්ෂාත්කරණය සමඟ උපදින අග්‍ර වූ ම ශක්‍යතා සතරක් හැටියට ද ඉදිරිපත් වන මේ සුවිශේෂී ක්‍රම සතර 'චතුපටිසම්භිදා' යනුවෙන් විස්තර වේ. ඒ චතුපටිසම්භිදාවෝ නම් : "චතස්සො පටිසම්භිදා : අත්ථපටිසම්භිදා, ධම්මපටිසම්භිදා, නිරුත්තිපටිසම්භිදා, පටිභානපටිසම්භිදා."[51]

1. අත්ථපටිසම්භිදා
2. ධම්මපටිසම්භිදා
3. නිරුත්තිපටිසම්භිදා
4. පටිභානපටිසම්භිදා

යනු යි. මොවුහු වනාහි සතිපට්ඨාන - ඍද්ධිපාදාදී සතරාකාර ප්‍රතිවේධයන් ද, ශික්ෂා - විද්‍යාදී ත්‍රිවිධාකාර ප්‍රතිවේධයන් ද මෙන් නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදාවේ ම උපාඞ්ග වශයෙන් හඳුනා ගැනෙයි. මේ චතුපටිසම්භිදාවන්ගේ මාර්ගය නවලොව්තුරුදහම යයි කියනු ලබන අධිගමයට උපායමාර්ගය වේනු යි, හෙවත් ප්‍රතිසම්භිදාප්‍රාප්තියට උපත්ථම්භක වේ නු යි 'පටිසම්භිදාමග්ග' නම්. එහෙයින් මැ කියූ, මේ පටිසම්භිදාමග්ගයෝ අර්හත්වය සඵල කෙරේනු යි. වැළි මෙහි පළමු 'අර්ථ' (අත්ථපටිසම්භිදා) විසින් ත්‍රිපිටක බුද්ධවචනයේ නියත සුවිනිශ්චිත සුවිසුද්ධ අර්ථාවබෝධය ගම්‍ය කෙරෙයි. අසම්‍යක්සම්බුද්ධයක්හු විසින් දුර්දේශිත දෘෂ්ටිජාලය සිඳ අප්‍රතිවර්තිතැ ධර්මචක්‍රයෙන් නිරුත්තරසඞ්ග්‍රාමවිජය කෙරෙමින්

තාදි බුදුන්ගේ සුභාෂිත සුලපිතය සාධු යි අනුමෝදන් වැ ඒ කෙරෙහි පැහැදිලි අර්ථාවබෝධය ඇතිකරගත යුතු බැව් මෙහි ලා සුගම්‍යයි. දෙවැන්න 'ධර්ම' (ධම්මපටිසම්භිදා) යි. මූලික බුද්ධවචනයේ හරය කැටිකොට පෙන්වන ආර්යඅෂ්ටාඞ්ගිකමාර්ගප්‍රතිපදාවට අයත් යථාර්ථ සතර හෙවත් චතුරාර්යසත්‍යධර්මය මෙහි ලා ගැනෙයි. තෙවැනි වූ 'නිරුක්ති' (නිරුත්තිපටිසම්භිදා) යි ගම්‍ය කෙරෙනුයේ පදවල සම්භවය, විකාශය හා ඒවායෙහි ප්‍රයෝග පිළිබඳ නිරාකූල අවබෝධය යි.' නාමරූපය-ක්‍රියාරූපය-විශේෂණය-ප්‍රකෘතිය ආදි විසින් එකෙකි පදයන්ගේ නිෂ්පත්තිය නිරවුල් කර ගැනීමේ හැකියාව නිරුත්තිපටිසම්භිදාව යි. ඊට නාම-ආඛ්‍යාත-සන්ධි- සමාස-උපසර්ගාදි භාෂාත්මක සංඝටක කෙරේ පහන් අවබෝධයක් තිබීමැ අනිවාර්යය යි. 'ප්‍රතිභාන' (පටිභානපටිසම්භිදා) නම් වූ සිව්වැනි අඞ්ගය නම් වටහා ගැනීමේ ශක්‍යතාව උපදවාලීම යි. පටිභා සඞ්කල්පයෙහි විග්‍රහ කළා වූ ප්‍රත්‍යක්ෂ අවබෝධය ම මෙහි ලා හඟිනු ලබයි. එකී ප්‍රත්‍යක්ෂ අවබෝධය හෙවත් සාක්ෂාත්කරණය යි අදහස් කෙරෙන්නේ යථාර්ථතත්ත්වාවබෝධය යි; නිර්වාණාවබෝධය යි.

කිසෙයින් පටිසම්භිදාවන්ට පැමිණීමේ මාර්ගය වේ ද යත්? විවිධාකාරයෙන් දේශනා කරන ලද දේශනාවන්ගේ පටිසම්භිදා ඤාණය ගෙන එන බැවිනි. නොයෙක් කොටස්වලට කැඩුණු ධර්මයන්ගේ නොයෙක් කොටස්වලට කැඩුණු දේශනා අසන ආර්ය පුද්ගලයන්ට පටිසම්භිදා ඤාණ ප්‍රභේද හැඳින ගැනීමට හැකි වෙයි. පෘථග්ජනයින්ට මත්තෙහි පටිසම්භිදා ඤාණ ලබා ගැනීමට උපකාරී වේ යයි කියන ලද්දේ වෙයි.[52] ප්‍රභේද වශයෙන් වනාහි එකට ඝන ව ඇති දෑ වෙන් කොට දක්වන දේශනාව පටිසම්භිදා ඥාන උපදවන්නේ වෙයි.

"තත්ථ-චතස්සොති ගණනපරිච්ඡේදො. පටිසම්භිදාති පභෙදා. අත්ථෙ ඤාණං අත්ථපටිසම්භිදා, ධම්මෙ ඤාණං ධම්මපටිසම්භිදා, අත්ථධම්මනිරුත්තාභිලාපෙ ඤාණං නිරුත්තිපටිසම්භිදා, ඤාණෙසු ඤාණං පටිභාන පටිසම්භිදාති

වුත්තත්තා න අඤ්ඤස්ස කස්සචි පභෙදා ඤාණස්සෙව පභෙද. තස්මා චතස්සො පටිසම්භිදාති චත්තාරො ඤාණප්පභෙදාති අත්ථො."[53] චතස්සො පටිසම්භිදා යන මෙහි චතස්සො යනු ගණන් කොට වෙන් කිරීම යි. පටිසම්භිදා යනු ප්‍රභේද යි. වෙන් කිරීම යි. එහි අර්ථයෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය අත්ථපටිසම්භිදාව යි. ධර්මයෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය ධම්මපටිසම්භිදාව යි. අර්ථ ධර්ම ව්‍යාකරණ යන මේවායෙහි දැනීමේ ඤාණය නිරුක්ති පටිසම්භිදාව යි. ඤාණයන්හි ප්‍රභේදගත ඤාණය පටිභානපටිසම්භිදා යයි කියන ලද හෙයින් වෙන අන් කිසිවක ප්‍රභේදයක් නො ව මේ ඤාණයෙහි ම ප්‍රභේද යි. එහෙයින් චතුපටිසම්භිදා යනු ඤාණයන්ගේ සතරාකාර ප්‍රභේදයෝ ය යනු අර්ථ යි. යි. මෙසේ ද කියන ලදි.

"අත්ථප්පභෙදස්ස සල්ලක්ඛණවිභාවනවවත්ථානකරණසමත්ථං අත්ථෙ පභෙදගතං ඤාණං අත්ථපටිසම්භිදා. ධම්මප්පභෙදස්ස සල්ලක්ඛණවිභාවනවවත්ථානකරණසමත්ථං ධම්මෙ පභෙදගතං ඤාණං ධම්මපටිසම්භිදා. නිරුත්තිප්පභෙදස්ස සල්ලක්ඛණවිභාවනවවත්ථානකරණසමත්ථං නිරුත්තාභිලාපෙ පභෙදගතං ඤාණං නිරුත්තිපටිසම්භිදා. පටිභානප්පභෙදස්ස සල්ලක්ඛණවිභාවනවවත්ථානකරණසමත්ථං පටිභානෙ පභෙදගතං ඤාණං පටිභානපටිසම්භිද."[54]

අර්ථයෙහි ප්‍රභේද සිතා බැලීම, විශේෂයෙන් සලකා බැලීම, වෙන් කොට තේරුම් ගැනීමට දක්ෂ වූ අර්ථයෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය අත්ථපටිසම්භිදා නම්. ධර්මයෙහි ප්‍රභේද සිතා බැලීම, විශේෂයෙන් සලකා බැලීම, වෙන් කොට තේරුම් ගැනීමට දක්ෂ වූ ධර්මයෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය ධම්මපටිසම්භිද යි. නිරුක්ති ප්‍රභේදයන්හි ප්‍රභේද සිතා බැලීම, විශේෂයෙන් සලකා බැලීම, වෙන් කොට තේරුම් ගැනීමට දක්ෂ වූ නිරුක්තියෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය නිරුත්තිපටිසම්භිද යි. වැටහීම් ප්‍රභේදයන්හි ප්‍රභේද සිතා බැලීම, විශේෂයෙන් සලකා බැලීම, වෙන් කොට තේරුම් ගැනීමට දක්ෂ වූ ඤාණය පටිභානපටිසම්භිද නම්.

මෙ චතුපටිසම්හිදාඤාණයට පැමිණියේ නො බෝ කලකින් මැ අර්හත්වය ප්‍රතිවේධ කරතැ'යි අකුප්පසූත්‍රයෙහි අවධාරිත යි.

පඤ්චහි භික්ඛවෙ ධම්මෙහි සමන්නාගතො භික්ඛු න විරස්සෙව අකුප්පං පටිවිජ්ඣති. කතමෙ පඤ්චහි : ඉධ භික්ඛවෙ භික්ඛු අත්ථපටිසම්හිදාපත්තො හොති, ධම්මපටිසම්හිදාපත්තො හොති, නිරුත්තිපටිසම්හිදාපත්තො හොති, පටිභානපටිසම්හිදපත්තො හොති, යථා විමුත්තං චිත්තං පච්චවෙක්ඛති. ඉමෙහි ඛො භික්ඛවෙ පඤ්චහි ධම්මෙහි සමන්නාගතො භික්ඛු න විරස්සෙව අකුප්පං පටිවිජ්ඣතීති."[55]

පටිසම්හිදාවෝ ස්ථානභූමි විසින් දෙපරිදි දැ යි, විශද හෙවත් පැහැදිලි වීම වශයෙන් පස්විධි දැ යි.[56] ස්ථානභූමි විසින් කෙසේ දෙපරිදි වේ ද?

1. **සේකභූමි**
2. **අසේකභූමි**[57]

යයි. සාරිපුත්ත, මහාමොග්ගල්ලාන, මහාකාශ්‍යප, මහාකච්චායන, මහාකොට්ඨිත ආදි අසූමහාශ්‍රාවකයන් වහන්සේලාගේ පටිසම්හිදාව අසේකභූමිප්‍රභේදයෙහි වැටේ. ආනන්ද තෙර, චිත්ත ගහපති, ධම්මික උපාසක, උපාලි ගහපති, ඛුජ්ජුත්තරා උපාසිකා ආදීන්ගේ පටිසම්හිදාව සේඛභූමිප්‍රභේදයෙහි වැටේ.

කවර කරුණු පසෙකින් පටිසම්හිදාව විශද (පැහැදිලි) වේ ද?

1. **අධිගමයෙන්**
2. **පරියත්තියෙන්**
3. **ධර්මශ්‍රවණයෙන්**
4. **ප්‍රශ්න කිරීමෙන්**
5. **පූර්වයෝගයෙන්**[58]

යන මේ කරුණු පසිනි. 'අධිගමය' නම් රහත් බව යි. රහත් බවට පැමිණයහුට පටිසම්භිදා පැහැදිලි වේ. 'පරියත්තිය' නම් බුද්ධවචනය යි. එය ඉගෙන ගන්නාට ද පටිසම්භිදා පැහැදිලි වේ. 'ධර්මශ්‍රවණය' නම් සකස් ව දහම් අසන්නා යි. ඔහුට ද පටිසම්භිදාව පැහැදිලි වේ. 'පරිපුච්ඡා' යි අට්ඨකථා ගණින ලදි. ඉගෙන ගත් පෙළෙහි අර්ථය කියන්නාට පටිසම්භිදා පැහැදිලි වේ. 'පුබ්බයෝග' නම් පෙර යෝගාවරභාවය යි. අතීතභවයෙහි හරණපච්චාහරණ කමටහන් ඇති පුබ්බයෝගාවචරයාට ද පටිසම්භිදා පැහැදිලි වේ.

පටිසම්භිදාකථා : ඤාණවිභාගය

පැවිද්දෙකු විසින් නො සෙවිය යුතු අන්ත දෙකකි. 1. කාමසුඛල්ලිකානුයෝගය ය, 2. අත්තකිලමථානුයෝගය ය. චක්ෂුකරණිය වූ, ඤාණකරණිය වූ, ව්‍යුපශමය-අභිඥාව-සම්බෝධිය-නිවන පිණිස වූ මේ අන්තද්වයයට නො පැමිණීමෙන් ම භාග්‍යවත්හු අභිසම්බුද්ධත්වය ලදහ. කෙසේ උභයාන්තයට නො පැමිණියේ ද? මාර්ගාඞ්ග අටකින් යුක්ත වූ මධ්‍යමප්‍රතිපදාවෙනි. ඒ අරි අටඟි මග කවරේ ද යත්? 1.සම්මාදිට්ඨි 2.සම්මාසංකප්ප 3.සම්මාවාචා 4.සම්මාකම්මන්ත 5.සම්මාආජීව 6.සම්මාවායාම 7.සම්මාසති 8.සම්මාසමාධි යි. ඒ මග ගැනීමෙන්, 1.දුක්ඛ 2.සමුදය 3.නිරෝධ 4.මග්ග නම් වූ පෙර නො ඇසූ විරූ ධර්මයන්හි චක්ෂුසය පහළ වී; ඤාණය පහළ වී; ප්‍රඥාව පහළ වී; විද්‍යාව පහළ වී; ආලෝකය පහළ වී. 1.සච්චඤාණ 2.කිච්චඤාණ 3.කතඤාණ යි තිපරිවට්ටයක් ඇති, ඒ ත්‍රිවිධාකාරයෙන් ම එක් එක් සත්‍යයාගේ ත්‍රිවිධාකාර ප්‍රභේදයක් ඇති ඤාණදස්සනය ඇති සැටියෙන් සුවිශුද්ධ වී ද, එකල්හි ම "අනුත්තරං සම්මාසම්බෝධි අභිසම්බුද්ධො" (අනුත්තර වූ සම්‍යක් සම්බෝධිය අභිසම්බුද්ධයෙමි) යි ප්‍රකාශ කළහ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ බරණැස ඉසිපතන මිගදායෙහි මේ අප්‍රතිවර්ත වූ අනුත්තර වූ ධර්මචක්‍රය ප්‍රවර්තනය කරනු ලැබූහ. ආයුෂ්මත් කොණ්ඩඤ්ඤ හට විරජ වීතමල ධර්මචක්ෂුසය පහළ විය. එකල්හි දෙවියෝ සාධුකාර දුන්හ. බූමාටුදෙවියන්ගේ පටන් කොට බඹලොව තෙක් ඒ

සාධුකාරශබ්දය උස් වැ නැංගේ ය. දසසහස්සීලෝකධාතුව මොනොවට කම්පිත ප්‍රකම්පිත වී යැ; මොනොවට වෙවුළී යැ; දෙවියන්ගේ දේවානුභාවය ඉක්මැ අප්‍රමාණ වූ ඕභාසයෙක් ලොව ප්‍රාදුර්භූත වී.

"චක්ඛුං උදපාදි, ඤාණං උදපාදි, පඤ්ඤා උදපාදි, විජ්ජා උදපාදි, ආලොකො උදපාදි'' යන මෙය කවරාර්ථයකින් කියනු ලැබී ද? දර්ශනකෘත්‍යකරණයෙන් 'චක්ඛුං'. ඤාණකෘත්‍යකරණයෙන් 'ඤාණං'. නානාප්‍රකාරයෙන් දැන ගැනීම් කෘත්‍යකරණයෙන් 'පඤ්ඤා'යි. සේසරහිත ප්‍රතිවේධකරණයෙන් 'විජ්ජා'යි. හැමකල්හි ආලෝකකරණ කෘත්‍ය වශයෙන් 'ආලොකො'.

1. "චක්ඛුං උදපාදී'ති දස්සනට්ඨෙන" ('චක්ඛුං උදපාදි-දර්ශනාර්ථයෙනි.) 2. "ඤාණං උදපාදී'ති ඤාතට්ඨෙන" ('ඤාණං උදපාදි-ඤාතාර්ථයෙනි.)
3. "පඤ්ඤා උදපාදී'ති පජානට්ඨෙන" (පඤ්ඤා උදපාදි-ප්‍රජානාර්ථයෙනි.) 4. "විජ්ජා උදපාදී'ති පටිවෙධට්ඨෙන'' (විජ්ජා උදපාදි-ප්‍රතිවේධාර්ථයෙනි.)
5. "ආලොකො උදපාදී'ති ඔභාසට්ඨෙන" (ආලොකො උදපාදි-අවභාසාර්ථයෙනි.)

එහි ධර්මයෝ පසෙකි; කෘත්‍ය විසින් අර්ථයෝ පසෙකි. වධර්මයෝ කවරී යැ?

1. චක්ඛුං ධම්මො
2. ඤාණං ධම්මො
3. පඤ්ඤා ධම්මො
4. විජ්ජා ධම්මො
5. ආලොකො ධම්මො කවරී යැ, ඒ පඤ්චාර්ථයෝ?
1. දස්සනට්ඨො (දර්ශනාර්ථය)
2. ඤාතට්ඨො (ඤාතාර්ථය)

3. පජානට්ඨො (ප්‍රජානාර්ථය)
4. පටිවේධට්ඨො (ප්‍රතිවේධාර්ථය)
5. ඔභාසට්ඨො (ඕභාසාර්ථය)

පඤ්චධර්මයෝ ධම්මපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ (උපකාර) ද ගෝචර ද වෙත්. යම් ධර්ම කෙනෙක් ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත් ද, ඔහු ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත්; යම් ධර්ම කෙනෙක් ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත් ද, ඔහු ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත්. එබැවින් කී හු : " ධම්මෙසු ඤාණං ධම්මපටිසම්භිදා" යි.

පඤ්චාර්ථයෝ අත්ථපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. යම් ධර්ම කෙනෙක් ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත් ද, ඔහු ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත්. යම් ධර්ම කෙනෙක් ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත් ද, ඔහු ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත්. එහෙයින් කී හු : " අත්ථෙසු ඤාණං අත්ථපටිසම්භිදා" යි.

ඒ පඤ්චධර්මයනුත්, පඤ්චාර්ථයනුත් මෙරමා හට දක්වන්නට ව්‍යඤ්ජනනිරුත්ත්‍යභිලාපයෝ වෙත්. (ධර්ම පසත්, අර්ථ පසත් එක් කොටගත් කල 5+5=10) ඒ දසනිරුත්තීහු නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. යම් නිරුක්තිකෙනෙක් ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත් ද, ඔහු ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත්. යම් නිරුක්තිකෙනෙක් ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත් ද, ඔහු ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත්. එයින් කියනු ලැබේ.: "නිරුත්තීසු ඤාණං නිරුත්තිපටිසම්භිදා" යි.

පඤ්චධර්මයන්හි ඤාණයෝ ය, පඤ්චාර්ථයන්හි ඤාණයෝ ය, දශනිරුක්තීන්හි ඤාණයෝ ය යන මේ ඤාණ විස්ස මැ (5+5+10=20) පටිභානපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. යම් ඤාණ කෙනෙක් ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත් ද, ඔහු ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත්. යම්

ඤාණ කෙනෙක් ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවට ගෝචර වෙත් ද, ඔහු ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ වෙත්. එනයින් කී හ : " පටිභානෙසු ඤාණං පටිභානපටිසම්භිදා" යි.

චතුඅරියසච්චයාගේ ම කෘත්‍ය විසින් සතරෙකි.

1. දුක්ඛ සත්‍යය පිළිබඳ වූ 'පරිඥා කෘත්‍යය'
2. සමුදය සත්‍යය පිළිබඳ වූ 'ප්‍රහාණ කෘත්‍යය'
3. නිරොධ සත්‍යය පිළිබඳ වූ 'සාක්ෂාත්කරණ කෘත්‍යය'
4. මාර්ග සත්‍යය පිළිබඳ 'භාවනා කෘත්‍යය' වශයෙනි.

1. සච්චඤාණ විසින් 'දුක්ඛං අරියසච්චං'[59] → කිච්චඤාණ විසින් 'පරිඤ්ඤෙය්‍යං'[60] (පිරිසිඳ දත යුතු යයි) - කතඤාණ විසින් 'පරිඤ්ඤාතං'[61] (පිරිසිඳ දන්නා ලදැ'යි)
2. සච්චඤාණ විසින් 'දුක්ඛ සමුදයං අරියසච්චං' → කිච්චඤාණ විසින් 'පහාතබ්බං (ප්‍රහාණය කළ යුතු යයි) - කතඤාණ විසින් 'පහීනං' (ප්‍රහාණය කරන ලදැ'යි)[62]
3. සච්චඤාණ විසින් 'දුක්ඛ නිරොධං අරියසච්චං' → කිච්චඤාණ විසින් 'සච්ඡිකාතබ්බං' (සාක්ෂාත්කරණීය යයි) - කතඤාණ විසින් 'සච්ඡිකතං' (සාක්ෂාත්කෘතැ'යි)[63]
4. සච්චඤාණ විසින් 'දුක්නිරොධගාමිනී පටිපදා අරියසච්චං' → කිච්චඤාණ විසින් 'භාවෙතබ්බං' (වැඩිය යුතු යයි) - කතඤාණ විසින් 'භාවිතං' (වඩනා ලදැ යි)[64]

මේ තිපරිවට්ටයාගේ ක්‍රමයෙන් ත්‍රිවිධ වාරයන්හි එකිනෙකෙහි පහක් බැගින් කොට දුක්ඛ සත්‍යයාගේ ධර්ම 15 කි (5x3=15); අර්ථ 15 කි (5x3=15); නිරුක්ති 30 කි (10x3=30); ඤාණ 60 කි (20x3=60). ඒ ක්‍රමයෙන් ම සමුදය සත්‍යයාගේ ද, නිරොධ සත්‍යයාගේ ද, මාර්ග සත්‍යයාගේ ද ධර්ම 15 කි. අර්ථ 15 කි. නිරුක්ති 30 කි. ඤාණ 60 කි. සතර ආර්ය සත්‍යයන්හි ම ධර්ම 60 කි (15x4=60); අර්ථ 60 කි (15x4=60); නිරුක්ති 120 කි (30x4=120); ඤාණ 240 කි (60x4=240).

සතිපට්ඨාන සූත්‍රාන්ත පූර්වඞ්ගම සතරසතිපට්ඨානයහි ද, ඍද්ධිපාද සූත්‍රාන්ත පූර්වඞ්ගම සතර ඍද්ධිපාදයෙහි ද පටිසම්භිදා නිර්දේශය මේ නයින් ම දත යුතු ය.

"චතුසු සතිපට්ඨානෙසු සට්ඨි ධම්මා, සට්ඨි අත්ථා, වීසංසතං නිරුත්තියො, චත්තාරීසඤ්ච ද්වෙ ච ඤාණසතානි." සතර සතිපට්ඨානයන්හි ධර්ම 60 කි. අර්ථ 60 කි. නිරුක්ති 120 කි. ඤාණ 240 කි. කෙසේ ද?

1. කායානුපස්සනා : ('අයං කායෙ කායානුපස්සනා'ති මෙ භික්ඛවෙ, පුබ්බෙ අනනුස්සුතෙසු ධම්මෙසු චක්ඛුං උදපාදි -පෙ- ආලොකො උදපාදි' යන මෙහි 'චක්ඛුං ධම්මො' ආදියෙන් ධර්ම විසින් පඤ්චධර්මයෝ යැ යි ධම්මපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. 'චක්ඛුං උදපාදීති දස්සනට්ඨෙන' ආදියෙන් අර්ථ විසින් පඤ්චාර්ථයෝ අත්ථපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. ඒ ධර්ම-අර්ථ ගෙනැ මෙරමාහට දැක්වීම විසින් ව්‍යඤ්ජනනිරුත්ත්‍යභිලාපයෝ දස දෙනෙක් නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. ඒ සියල්ල ගෙන ඤාණ විසි දෙනෙක් පටිභානපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. නැවත 'සා ඛො පනායං කායෙ කායානුපස්සනා භාවෙතබ්බා'ති මෙ භික්ඛවෙ, -පෙ- භාවිතා'ති මෙ භික්ඛවෙ පුබ්බෙ අනනුස්සුතෙසු ධම්මෙසු චක්ඛුං උදපාදි -පෙ- ආලොකො උදපාදි.' හෙයින් ඒ ධර්මයෝ ද, අර්ථයෝ ද, නිරුත්තීහු ද, ඤාණයෝ ද තිපරිවට්ටයෙන් ගත් කල්හි සතර සතිපට්ඨානයාගේ ම ධර්ම පසළොසෙක (3x5=15); අර්ථ පසළොසෙක (3x5=15); නිරුත්ති තිසෙක (3x10=30; ඤාණ සැටෙක 15+15+30=60. සෙස්සෙහි ද මේ ක්‍රමය මැ යි.)

2. වේදනානුපස්සනා : ඉහත ක්‍රමයෙන් ම මෙහි ද ධර්ම පසළොස කි; අර්ථ පසළොස කි; නිරුත්ති තිසෙකි; ඤාණ සැටෙකි.

3. චිත්තානුපස්සනා : එනයින් ම ධර්ම 15 කි; අර්ථ 15 කි; නිරුත්ති 30 කි; ඤාණ 60 යි. 4. ධම්මානුපස්සනා : මෙහි ද ඒ ක්‍රමය ම යි.

මෙසේ සතිපට්ඨාන සතරෙහි ම ධර්ම 60 කි. අර්ථ 60 කි. නිරුක්ති 120 කි. ඤාණ 240 කි.

"චතුසු ඉද්ධිපාදෙසු සට්ඨි ධම්මා, සට්ඨි අත්ථා, වීසංසතං නිරුත්තියො, චත්තාරීසඤ්ච ද්වෙ ච ඤාණසතානි."[65] සතර ඍද්ධිපාදයන්හි ධර්ම 60 කි; අර්ථ 60 කි; නිරුක්ති 120 කි; ඤාණ 240 කි. කෙසේ ද?

1. ඡන්ද සමාධි : ('අයං ඡන්දසමාධිපධානසඞ්ඛාරසමන්නාගතො ඉද්ධිපාදො'ති මෙ භික්ඛවෙ, පුබ්බෙ අනනුස්සුතෙසු ධම්මෙසු චක්ඛුං උදපාදි -පෙ- ආලොකො උදපාදි' යන මෙහි 'චක්ඛුං ධම්මො' ආදියෙන් ධර්ම විසින් පඤ්චධර්මයෝ යැ යි ධම්මපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ ධම්මපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. 'චක්ඛුං උදපාදීති දස්සනට්ඨෙන' ආදියෙන් අර්ථ විසින් පඤ්චාර්ථයෝ අත්ථපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ අත්ථපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. ඒ ධර්ම- අර්ථ ගෙනැ මෙරමාහට දැක්වීම් විසින් ව්‍යඤ්ජනනිරුත්ත්‍යභිලාපයෝ දස දෙනෙක් නිරුත්තිපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ නිරුත්තිපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. ඒ සියල්ල ගෙන ඤාණ විසි දෙනෙක් පටිභානපටිසම්භිදාවට ආරම්මණ ද ගෝචර ද වෙත්. ඒ පටිභානපටිසම්භිදාවෙහි ප්‍රභේදගත ඤාණය යි. නැවත 'සො බො පනායං ඡන්දසමාධිපධානසඞ්ඛාරසමන්නාගතො ඉද්ධිපාදො 'භාවෙතබ්බො'ති මෙ භික්ඛවෙ, -පෙ- භාවිතා'ති මෙ භික්ඛවෙ පුබ්බෙ අනනුස්සුතෙසු ධම්මෙසු චක්ඛුං උදපාදි

-පෙ- ආලොකො උදපාදි.' හෙයින් ඒ ධර්මයෝ ද, අර්ථයෝ ද, නිරුත්තීහු ද, ඤාණයෝ ද තිපරිවට්ටයෙන් ගත් කල්හි සතර සතිපට්ඨානයාගේ ම ධර්ම පසළොසෙක (3x5=15); අර්ථ පසළොසෙක (3x5=15); නිරුත්ති තිසෙක (3x10=30; ඤාණ සැටෙක 15+15+30=60. සෙස්සෙහි ද මේ ක්‍රමය මැ යි.)

2. විරිය සමාධි : ඉහත ක්‍රමයෙන් ම මෙහි ද ධර්ම පසළොස කි; අර්ථ පසළොස කි; නිරුත්ති තිසෙකි; ඤාණ සැටෙකි.

3. චිත්ත සමාධි : එනයින් ම ධර්ම 15 කි; අර්ථ 15 කි; නිරුත්ති 30 කි; ඤාණ 60 යි. 4. වීමංසා සමාධි : මෙහි ද ඒ ක්‍රමය ම යි.

මෙසේ ඍද්ධිපාද සතරෙහි ම ධර්ම 60 කි. අර්ථ 60 කි. නිරුක්ති 120 කි. ඤාණ 240 කි.

"සත්තානං බොධිසත්තානං සත්තසු වෙය්‍යාකරණෙසු සත්තති ධම්මා සත්තති අත්ථා, චත්තාරීසංසතං නිරුත්තියො, අසීති ච ද්වෙ ච ඤාණසතානි."[66] සත් බෝසත්නට සප්තසූත්‍රාන්තයෙහි ධර්ම 70 කි; අර්ථ 70 කි; නිරුක්ති 140 කි; ඤාණ 280 කි. කෙසේ ද?

1. විපස්සී බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය.... 2. සිඛී බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය....

3. වෙස්සභූ බොසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය.... 4. කකුසඳ බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය....

5. කෝණාගමන බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය....

6. කාශ්‍යප බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය.... 7. ගෝතම බෝසත් හට පෙර නො ඇසූ විරූ දහම්හි චක්ෂුස පහළ විය....

කුමක් ද? "සමුදයො සමුදයොති, නිරොධො නිරොධොති" (සමුදය යැයි සමුදය යැයි; නිරෝධය නිරෝධය යයි). සමුදයෙහි චක්ෂුරාදී පහක් ද, නිරෝධයෙහි පහක් දැ යි දසධර්ම යි. සමුදයෙහි දර්ශනාර්ථාදීහු පහක් ද, නිරෝධයෙහි පහක් දැ යි දසඅර්ථ යි. ඒවායෙහි විසි නිරුක්තීහු ය. සතළිස් ඤාණයෝ ය. සත්බෝසතුන්ගේ වශයෙන් ධර්ම සැත්තෑවෙකි (5+5=10x7=70); අර්ථ සැත්තෑවකි (5+5=10x7=70); නිරුක්තීහු එක්සියසාළිසෙකි (70+70=140); ඤාණ දෙසියඅසූවෙකි (70+70+140=280).

වැළිත් :

1. අභිඥාවගේ අභිඥාර්ථයෙහි (අභිඤ්ඤාය අභිඤ්ඤට්ඨෙ) 2. පරිඥාවගේ පරිඥාර්ථයෙහි (පරිඤ්ඤාය පරිඤ්ඤට්ඨෙ) 3. ප්‍රහාණයාගේ ප්‍රහාණාර්ථයෙහි (පහානස්ස පහානට්ඨෙ) 4. භාවනායෙහි භාවනාර්ථයෙහි (භාවනාය භාවනට්ඨෙ)

5. සාක්ෂාත්ක්‍රියාවගේ සාක්ෂාත්ක්‍රියාර්ථයෙහි (සච්ඡිකිරියාය සච්ඡිකිරියට්ඨෙ) එකෙක ධර්ම 25 - අර්ථ 25 - නිරුක්ති 50 - ඤාණ 100 ආදි ක්‍රමයෙන් සියල්ලෙහි ධර්ම 25x5=125 කි; අර්ථ 25x5=125 කි; නිරුක්කි 50x5=250 කි; ඤාණ 100x5=500 කි. "අභිඤ්ඤාය අභිඤ්ඤට්ඨෙ... පඤ්චවීසංසතං ධම්මා, පඤ්චවීසංසතං අත්ථා, අඩ්ඩතෙය්‍යානි නිරුත්තිසතානි, පඤ්ච ඤාණසතානි."[67]

1. ස්කන්ධාදීන්ගේ ස්කන්ධාර්ථයෙහි (ඛන්ධානං ඛන්ධට්ඨෙ) 2. ධාතූන්ගේ ධාත්වාර්ථයෙහි (ධාතූනං ධාතුට්ඨෙ)

3. ආයතනයන්ගේ ආයතනාර්ථයෙහි (ආයතනානං ආයතනට්ඨෙ) 4. සඞ්ඛතයන්ගේ සඞ්ඛතාර්ථය (සඞ්ඛතානං සඞ්ඛතට්ඨෙ)

5. අසඞ්ඛතයන්ගේ අසඞ්ඛතාර්ථය (අසඞ්ඛතස්ස අසඞ්ඛතට්ඨෙ)

එකෙක ධර්ම 25 - අර්ථ 25 - නිරුක්ති 50 - ඤාණ 100 ආදි ක්‍රමයෙන් සියල්ලෙහි ධර්ම 25x5=125 කි; අර්ථ 25x5=125 කි;

නිරුක්කි 50x5=250 කි; ඤාණ 100x5=500 කි. "ඛන්ධානං ඛන්ධට්ඨෙ... පඤ්චවීසංසතං ධම්මා, පඤ්චවීසංසතං අත්ථා, අඩ්ඩතෙය්‍යානි නිරුත්තිසතානි, පඤ්ච ඤාණසතානි."[68]

1. දුක්ඛයාගේ දුක්ඛාර්ථයෙහි (දුක්ඛස්ස දුක්ඛට්ඨෙ)
2. සමුදයයාගේ සමුදයාර්ථයෙහි (සමුදයස්ස සමුදයට්ඨෙ)
3. නිරොධයාගේ නිරොධාර්ථයෙහි (නිරොධස්ස නිරොධට්ඨෙ)
4. මාර්ගයාගේ මාර්ගාර්ථයෙහි (මග්ගස්ස මග්ගට්ඨෙ)

එක් ආර්ය සත්‍යයක ධර්ම 25 - අර්ථ 25 - නිරුක්ති 50 - ඤාණ 100 ආදි ක්‍රමයෙන් ආර්ය සත්‍යය සතරෙහි ම ධර්ම 25x4=100 කි; අර්ථ 25x4=100 කි; නිරුක්කි 50x4=200 කි; ඤාණ 100x4=400 කි. "චතුසු අරියසච්චෙසු සතං ධම්මා, සතං අත්ථා, ද්වෙනිරුත්තිසතානි, චත්තාරිඤාණසතානි."[69]

1. අත්ථ පටිසම්භිදාවගේ අත්ථ පටිසම්භිදාර්ථයෙහි (අත්ථ පටිසම්භිදාය අත්ථ පටිසම්භිදට්ඨෙ) 2. ධම්ම පටිසම්භිදාවගේ ධම්ම පටිසම්භිදාර්ථයෙහි (ධම්ම පටිසම්භිදාය ධම්ම පටිසම්භිදට්ඨෙ)
3. නිරුත්ති පටිසම්භිදාවගේ නිරුත්ති පටිසම්භිදාර්ථයෙහි (නිරුත්ති පටිසම්භිදාය නිරුත්ති පටිසම්භිදට්ඨෙ)
4. පටිභාන පටිසම්භිදාවගේ පටිභාන පටිසම්භිදාර්ථයෙහි (පටිභාන පටිසම්භිදාය පටිභාන පටිසම්භිදට්ඨෙ)

එක් පටිසම්භිදාවෙක්හි ධර්ම 25 - අර්ථ 25 - නිරුක්ති 50 - ඤාණ 100 ආදි ක්‍රමයෙන් පටිසම්භිදා සතරෙහි ම ධර්ම 25x4=100 කි; අර්ථ 25x4=100 කි; නිරුක්කි 50x4=200 කි; ඤාණ 100x4=400 කි. "චතුසු පටිසම්භිදාසු සතං ධම්මා, සතං අත්ථා, ද්වෙනිරුත්තිසතානි, චත්තාරිඤාණසතානි."[70]

1. ඉන්ද්‍රියපරොපරියත්ත ඤාණයෙහි
2. ආසයානුසය දැනීමේ ඤාණයෙහි

3. යමකප්‍රාතිහාර්යඤාණයෙහි
4. මහාකරුණාසමාපත්තිඤාණයෙහි
5. සබ්බඤ්ඤුතඤාණයෙහි
6. අනාවරණ ඤාණයෙහි

යන සවැදෑරුම් බුද්ධඤාණයන්හි (ඡසුබුද්ධධම්මෙසු) ධර්ම 150 කි. අර්ථ 150 කි. නිරුක්ති 300 කි. ඤාණ 600 කි. "ඡසු බුද්ධධම්මෙසු දියඩ්ඪසතං ධම්මං, දියඩ්ඪසතං අත්ථා, තීණිනිරුත්තිසතානි, ඡඤාණසතානි."[71]

★ මේ ආකාරයෙන් සකල පටිසම්භිදාකාරයෙහි : පටිසම්භිදාධිකරණෙ අඩ්ඪනවධම්මසතානි අඩ්ඪනවඅත්ථසතානි, නිරුත්තිසහස්සඤ්ච සත්ත ච නිරුත්තිසතානි, තීණි ච ඤාණසතානි චත්තාරි ච ඤාණසතානීති."[72]

1 ධර්ම 850 කි.
2 අර්ථ 850 කි.
3 නිරුක්ති 1,700 කි.
4 ඤාණ 3,400 කි.

	ධර්ම	අර්ථ	නිරුක්ති	ඤාණ
ආර්යසත්‍යයාගේ වශයෙන්	60	60	120	240
සතිපට්ඨානයාගේ වශයෙන්	60	60	120	240
ඍද්ධිපාදයන්ගේ වශයෙන්	60	60	120	240
සත්බෝසතුන්ගේ වශයෙන්	70	70	140	280
අභිඤ්ඤාවගේ වශයෙන්	125	125	250	500
ස්කන්ධාදීන්ගේ වශයෙන්	125	125	250	500
චතුසත්‍යයාගේ වශයෙන්	100	100	200	400
පටිසම්භිදාවන්ගේ වශයෙන්	100	100	200	400
සවැදෑරුම් බුද්ධඤාණයාගේ වශයෙන්	150	150	300	600
එකතුව	850	850	1,700	3,400

වාදීහු සතර දෙනෙකි.

"අත්ථි භික්ඛවෙ වාදී අත්ථතො පරියාදානං ගච්ඡති නො ව්‍යඤ්ජනතො. අත්ථි භික්ඛවෙ වාදී ව්‍යඤ්ජනතො පරියාදානං ගච්ඡති නො අත්ථතො. අත්ථි භික්ඛවෙ වාදී අත්ථතො ච ව්‍යඤ්ජනතො ච පරියාදානං ගච්ඡති. අත්ථි භික්ඛවෙ වාදී නෙවත්ථතො නො ඛ්‍යඤ්ජනතො පරියාදානං ගච්ඡති. ඉමෙ ඛො භික්ඛවෙ චත්තාරො වාදී."[73]

1. අර්ථ වශයෙන් කිව හැකි ව්‍යඤ්ජන වශයෙන් කිව නො හැකි
2. ව්‍යඤ්ජන වශයෙන් කිව හැකි අර්ථ වශයෙන් කිව නො හැකි
3. අර්ථ වශයෙනුත්, ව්‍යඤ්ජන වශයෙනුත් නො කිව හැකි වාදියා
4. අර්ථ වශයෙනුත්, ව්‍යඤ්ජන වශයෙනුත් කිව හැකි වාදියා

යනු ඒ සතරවාදීහු ය.

චතුපටිසම්භිදාලාභියාට අර්ථ වශයෙනුත්, ඛ්‍යඤ්ජන වශයෙනුත් නො කිව හැක්කේ ය යන මෙය කිසි දා සිදු නො වන්නකි. "අට්ඨානමෙතං භික්ඛවෙ අනවකාසො, යං චතූහි පටිසම්භිදාහි සමන්නාගතො භික්ඛු අත්ථතො ච ව්‍යඤ්ජනතො ච පරියාදානං ගච්ඡෙය්‍යාති."[74] එබැවින් චතුපටිසම්භිදාප්‍රාප්තිය වනාහි අත්ථ-ඛ්‍යඤ්ජනයාගේ සර්වාකාර අවබෝධය ම වේ.

ආන්තික සටහන් :

1. නෙත්තිඅ, 2012 අකපුමු, පි.2.

2. නෙත්ති, 2005, ඛුජත්‍රිපුමු, පි.2.

3. නෙත්ති, ඛුජත්‍රිපුමු, පි.12.

4. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.28.

5. මහානිඅ, 2012, අකපුමු, පි.3.

6. නෙත්ති, බුජත්‍රිපුමු, පි.12.

7. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27

8. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

9. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27.

10. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

11. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27.

12. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

13. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27-28.

14. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27.

15. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

16. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27.

17. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

18. නෙත්තිඅ, අකපුමු, පි.27.

19. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2-3.

20. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

21 මහානිඅ., අකපුමු, පි.4.

22. මහානිඅ., අකපුමු, පි.2.

23. මහානිඅ., අකපුමු, පි.4.

24. මහානිඅ., අකපුමු, පි.4.

25. විනයඅ.1, 2012, අකපුමු, පි.78.

26. ඉවුඅ., 2012, අකපුමු, පි.207.

27. සුනිඅ., 2012, අකපුමු, පි.368.

28. චුල්ලනිඅ., 2012, අකපුමු, පි.17.

29. නෙත්තිඅ., අකපුමු, පි.36.

30. නෙත්තිඅ., අකපුමු, පි.207.

31. දීනිඅ.1, 2012, අකපුමු, පි.123.

32. දීනිඅ.1, අකපුමු, පි.123.

33. දීනිඅ.1, අකපුමු, පි.123.

34. විනයඅ.4, 2012, අකපුමු, පි.1042-1043 ; දීනිටී.1, 2012, බෞ.ස.ම., පි.448.

35. විනයඅ.4, 2012, අකපුමු, පි.1043-1044.

36. චුල්ලනි, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.98.

37. අඞ්ගනි.2, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.76.

38. ධනි1, 1969, බුජත්‍රිමු, පි.112.

39. ධපඅ.2, 2012, අකපුමු, පි.611.

40. ථෙරගාථා, 1027-1037 ගාථා, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.236.

41. අඞ්ගනිඅ.2, 2012, අකපුමු, පි.535.

42. සංනිඅ.3, 2012, අකපුමු, පි.36.

43. අඞ්ගනිඅ.2, අකපුමු, පි.535.

44. සංනිඅ.3, 2012, අකපුමු, පි.36.

45. අඞ්ගනිඅ.2, අකපුමු, පි.535.

46. සංනිඅ.3, අකපුමු, පි.36.

47. අඞ්ගනිඅ.2, අකපුමු, පි.535.

48. සංනිඅ.3, අකපුමු, පි.36.

49. නෙත්ති, බුජත්‍රිපුමු, පි.20.

50. නෙත්ති, බුජත්‍රිපුමු, පි.20.

51. විභඞ්ග.2, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.118.

52. පටිමඅ, 2012, අකපුමු, පි.2.

53. පටිමඅ, අකපුමු, පි.2.

54. පටිමඅ, අකපුමු, පි.2.

55. අනි.3, බුජත්‍රිමු, 1968, පි.193.

56. විභඞ්ගඅ, 2012, අකපුමු, පි.273.

57. විභඞ්ගඅ, අකපුමු, පි.273.

58. විභඞ්ගඅ, අකපුමු, පි.273.

59. සනි.5-2, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.272.

60. එම.

61. එම.

62. එම.

63. එම.

64. එම.

65. පටිමප.2, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.106.

66. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.106.

67. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.108.

68. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.108.

69. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.108.

70. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.110.

71. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.110.

72. පටිමප.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.110.

73. අඞ්නි.2, 2005, බුජත්‍රිපුමු, පි.268.

74. අඞ්නි.2, බුජත්‍රිපුමු, පි.268.

√ද ධාතුවෙහි භාවිතාර්ථ-ප්‍රයෝග කිහිපයක් පිළිබඳ විමසුමක්

සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි

ප්‍රවේශයඃ

පාලිය වනාහි ධාතු මූලික (Root based) භාෂාවකි. පද නිෂ්පත්තියෙහි ප්‍රමුඛ කෘත්‍ය සිදු කරන්නේ ධාතු මූලයන්ගෙන් සකස් වන පද රූප ඇසුරිනි. ඇතැම් ධාතුමූල ඒකාර්ථවත් පද නිපදවන අතර ඇතැම් ධාතුමූල බහුවාර්ථවාචී ස්වරූපයකින් යුක්ත බව පෙනේ. මෙම අධ්‍යයනයේ දී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ √ද නිපන් විවිධාර්ථවත් පදරූප සහ ඒවායෙහි භාවිතය අධ්‍යයනය කිරීම විෂයෙහිය. පෙර දැක්වූ පරිදි උක්ත ධාතුමූලයෙන් විවිධ පදරූප බිහිවන අතර ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී මූල රූපයට භාත්පසින්ම වෙනස් වූ පද ද නිර්මාණය වන අයුරු භාෂාධ්‍යයනයෙන් දත හැකිය. එසේම අර්ථමය වශයෙන් එකිනෙකට භාත්පසින් වෙනස් වූ පද ඉහත ධාතුමූලය ඇසුරින් ජනිත වන බැව් පෙනේ. ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී සංස්කෘතකරණයට හසුවීම හේතුවෙන් මුල් පාලි සම්ප්‍රදාය ඉක්මන ස්වරූපයේ පදරූප පවා පසුකාලීන කාව්‍යකරුවන් සකසා ගත් බවක් ඔවුන්ගේ නිර්මාණ ඇසුරු කිරීමෙන් සොයාගත හැකිය.

හැඳින්වීමඃ

පාලි භාෂාවේ √ද විවිධාර්ථවත් සහ විවිධ සංදර්භයන්හි භාවිත වූ බවක් පෙනේ. පාලි ග්‍රන්ථ සමාගමෙහි පාලි-ඉංග්‍රීසි

ශබ්ද කෝෂයේ දී (PTS Pāli-English Dictionary) එහි විවිධ පදරූප සලකාගෙන විධිත්‍රම හතක් යටතේ පදසිද්ධ වී නිමැවෙන පදරූප පිළිබඳ කරුණු දක්වා ඇත.[1] තව ද උක්ත ධාතුවෙහි භාවිතාර්ථ කිහිපයක් වියරණ ග්‍රන්ථයන්හි දී සාකච්ඡා වී ඇත. ''ද දනෙ-සොධනෙ-විසුද්ධියං-අවකණ්ඩණෙ-රක්ඛණෙ-පලායනෙ-උපතාපෙ ච ආ පුබ්බො ගහණෙ නිපුබ්බො පන සුපනෙ'' යනාදී නයින් ධාත්වත්‍රාවණ්ණනාවෙහි දක්වා ඇති පරිදි උක්ත ධාතුමූලය ප්‍රදානාර්ථය (දේති/දදාති/යච්ඡති/ඉච්ඡති) පරිශෝධනාර්ථය (වොදායති/වොදාන/සචිත්තපරියොදපන) අවකණ්ඩනාර්ථයෙහි හෙවත් සිදීම හෝ කොටස්වලට කැපීමේ අර්ථය (දති අවකණ්ඩති දත්තං-ලවිත්ත-දෑකැත්ත) රක්ෂණාර්ථය (දාති රක්ඛතීති දානං) පලායෑමෙහි (චොරො දාති-එත්‍ර දාතීති පලායති) උපතාප හෙවත් තැවීම් අර්ථය (සුට්ඨුදාති උපතප්පතීති වා සුද්දො) වශයෙන් ද ආ පූර්ව කොට ඇති කල්හි ගහණාර්ථයෙහි හෙවත් ගැනීමෙහි ද (ආදියති/උපාදියති/සමාදියති) නි පූර්ව වූ කළ සුපන හෙවත් නිදීමෙහි ද යෝජිත බැව් පෙනේ.[2] ප්‍රමුඛ වශයෙන් √ද දානාර්ථයෙහි භාවිත වන අතර ඉන් පරිබාහිරව විවිධ ස්වරූප අනුව යමින් ගහණාර්ථය වැනි අරුත් කිහිපයක යෙදෙන බැව් කච්චායන-මොග්ගල්ලායනාදී වියරණ ඇදුරෝ පවසති.

භාවිත අර්ථප්‍රයෝග

උක්ත ධාතුව වියරණ ග්‍රන්ථවල දී විවිධ ස්වරූපයෙන් විවරණය වූ බවක් පෙනේ. එහි පදසිද්ධිය විවිධත්වයකින් යුක්තය. සද්දනීතියට අනුව දානාර්ථයෙහි දී භුවාදිගණයෙහි ද සෝධන සුපනාදී අර්ථයන්හි දිවාදිගණික වශයෙන් ද යෙදී ඇත.[3] දදාති, දෙති, ආදදාති, ආදෙති ආදී පද √ද නිපන් සුද්ධකත්තුක පදයි. එහි කාරිත හා හේතුකත්තුක පද වශයෙන් දාපේති, ආදාපේති, සමාදපෙතී, දපයති යන පද දැක්විය හැකිය. දීයාති, ආදීයති, සමාදීයති යනු එහි කර්මකාරක පද රූපයෝය. √ද ධාතුව දිවාදිගණයේ දී සයනාර්ථවත්ව දායති, නිද්දායති, නිද්දාති වැනි සුද්ධකර්තෘක පද නිපදවයි. දායති, වෝදායති, වොදාන වැනි

සුද්ධකර්තෘක පද පරිශෝධනාර්ථයෙහි භාවිතය. දානං, දෙය්‍යං, දාතබ්බං, බ්‍රහ්මදෙය්‍යං, දින්නං, දායකො, දායිකා, දක්ඛිණා වැනි පද √දා ධාතුවෙන් නිපන් ඇතැම් නාමපදයි. දාතුං, පදාතුං, දාතවේ, දත්වා, දදිත්වා, දදිත්වාන, දදීය, දජ්ජා, දදීයාන, ආදාතුං, ආදාය, ආදීය වැනි පද පූර්ව හා තුමන්ත ක්‍රියාපදයෝ වෙති.[4]

√දා ධාතුවෙන් නිපන් දත්ත හා දින්න යන උභය පදයන් පිළිබඳ විශේෂ අර්ථ දැක්වීමක් සද්දනීති ව්‍යාකරණයෙහි දී හමු වේ. එකී උභය පදයන්හි භාවිතයෙහි කිසියම් අනන්‍යතාවක් පවතින බව එම විවරණය අනුව සිතාගත හැකිය. දින්න ශබ්දයෙන් දානාර්ථය කියැවෙන අතර දත්ත ශබ්දය ගුණවාචක ශබ්දයකි.[5] දත්ත ශබ්දයාගේ යෝජනය විෂයෙහි සමාස කාර්ය සිදු විය යුතු බව නිදසුන් අනුව පෙනේ.[6] දේවදත්ත, යඤ්ඤදත්ත වැනි පද මෙන් දත්ත ශබ්දය තවත් පදයක් හා සමාස වී භාෂාවෙහි යෙදී ඇති බව පෙනේ. එහි දී සිදුව ඇත්තේ දින්න ශබ්දයට සමාස කාර්යයෙන් දත්තාදේශය සිදු කිරීමයි. ''දේවෙන දින්නො'' යන්නෙහි දින්න ශබ්දයට දත්තාදේශය කළ යුතුය. දත්තාදේශය සිදුවන්නේ ප්‍රඥප්තිවාචක හෝ ගුණවාචක ශබ්දයන්ට පමණි.

සද්දනීතියට අනුව ප්‍රදානාර්ථයෙහි දත්ත ශබ්දය සංස්කෘත ආභාසය අනුව පාලි රචකයින් විසින් සකසා ගත පදයකි. එහෙත් තදර්ථයෙහි ලා සාසන සම්ප්‍රදායෙහි දත්ත ශබ්දය අභාවිත බැවින් එය පාලියට නොගැලපෙන පද රූපයක් හා පාලි සම්ප්‍රදාය නොදැනීමෙන් සකසා ගත පදයක් බව පෙනේ. භූරිදත්ත, බුද්දදත්ත වැනි තන්හි ප්‍රඥප්ති හෝ ගුණවාචක පදයක් සේ දත්ත ශබ්දය පෙර පදය හා සමාස වී යෙදී ඇත. පරදත්තභොජන වැනි පදයන්හි දී ද එසේ ම ය. නමුත් ප්‍රදානාර්ථයෙහි දත්ත ශබ්දය භාවිත නොවන අතර එවැනි තන්හි දී එහි කිසියම් වෙනසක් සිදු ව ඇති බව පෙනේ. පාලි ක්‍රමය අනුව තදර්ථයෙහි ලා බ්‍රහ්මදත්තියං, බ්‍රහ්මදින්නං, සක්කදත්තිය, දේවදිත්තිය වැනි පද පමණක් යෙදිය යුතුය.[7]

√දා ධාතුවෙන් නිපන් විශේෂ පද රූපයක් වශයෙන් 'දජ්ජා' යන්න දැක්විය හැකිය. රූපසිද්ධිය අනුව √දා යන්ට දජ්ජාදේශය

සිදු වන බවක් කියැවේ.[8] එසේ වීමෙන් දජ්ජති, දජ්ජන්ති යනාදී නයින් ආඛ්‍යාත විභත්ති පදරූප සෑදෙන බව කියැවේ. එහෙත් එම පදරූපයෙහි පිටකාගත භාවිතය සැලකිල්ලට ගෙන සද්දනීතිය කිසියම් ස්වරූපයක වෙනත් විවරණයක් උක්ත පදය විෂයෙහි සිදු කරයි. එසේම කච්චායනාදියෙහි නය අනුව යමින් පෙර දැක්වූ පරිදි විභත්ති අටෙහි දීම දජ්ජාදේශයෙන් පදරූප නිපදවා ගැනීම පාලි සම්ප්‍රදාය අතික්‍රමණය කිරීමක් බව සද්දනීතියේ අදහසයි. එහි දී එතුමා පවසන්නේ පාලි සම්ප්‍රදායෙහි භාවිත ක්‍රමවේද හා එවැනි පද භාවිතයෙහි සුදුසු බව සළකාගෙන පදරූප ගැනීම වාඩාත් යෝග්‍ය බව යි.[9] කච්චායනාදිය උක්ත ධාතුවට දජ්ජාදේශය සිදු වන බව දැක්වූ නමුත් සද්දනීති කතුවරයා එම පදයෙහි භාවිත පරිසරය සළකාගෙන සකස් වී ඇති පද කිහිපයක් නිදසුන් ඇසුරින් ඉදිරිපත් කරයි. එහි පළමු භාවිතය සත්තමී ආඛ්‍යාත විභක්තියයි. එහි අත්තනොපද පරස්සපදයන්හි දී දජ්ජුං හා දජ්ජා යනුවෙන් විකල්ප පද නිෂ්පත්තියක් සිදු වේ. ''දජ්ජා සප්පුරිසො දානං'' යන තන්හි දැක්වෙන පදරූපය ඇති වන්නේ දදෙය්‍ය යන පදරූපයට සන්ධිකාර්ය සිදු වීමෙනි. ඒ අනුව ඉහත පදයෙහි අග පවත්නා දෙය්‍ය යන පද රූපයෙහි ය්‍ය සංයෝගය පූර්ව කොට ඇති ස්වරය (එ) ලොප් කොට ශේෂ-සංයෝග වූ ත්‍රිවිධ ව්‍යඤ්ජනයන්ගෙන් ය්‍ය දෙදෙනාගේ සමානරූපීතාව හෙතුවෙන් ඉන් එකක් ලොප් කොට ඉතිරි වූ දය කාරයන්ට ජකාරද්වයක් ආදේශ කොට අනිමිත්ත හෙවත් හේතු රහිත දීර්ඝකරණයකින් දජ්ජා නම් වන බව කියැවේ.

දදෙය්‍ය / ද+දෙය්‍ය / ද+ද්‍ය / ද+ද්‍ය+ආ / ද+ද්‍ය / ද+ජ්ජ / දජ්ජා

''සො අයං ඉන්දකො යක්ඛො-දජ්ජා දානං පරිත්තකං'' යන තන්හි දජ්ජ යන්න භාවිත වී ඇත්තේ දජ්ජා යන පූර්වක්‍රියාර්ථයෙනි. එහි පද සිද්ධිය සිදු වන්නේ දදිය්‍ය යන පූර්ව ක්‍රියා රූපයට ජ්ජ ආදේශ වීමෙනි. ය්‍ය අක්ෂරයන්ට පූර්වයෙන් වූ ස්වරය ලොප් කොට ශේෂ සංයෝග අක්ෂරයන්ගේ සරූපලෝපයෙන් පසු දයකාරයන්ට ජකාරාදේශයෙන් දජ්ජා යන්න පූර්වක්‍රියාවාචක පදයක් සේ සිද්ධ වන බව පැවසේ.[10]

"පෙතානං දක්ඛිණං දජ්ජා" යන තන්හි ප්‍රස්තුත පදය භාවිත වී ඇත්තේ දාතබ්බං යන අරුතිනි. එහි දක්ඛිණා දජ්ජා නමින් ද පාඨයක් ඇත." අටුවා විවරණයෙන් ද පැහැදිලි වන්නේ දාතබ්බ නම් අරුත මෙහි දජ්ජා යන පදයෙන් ප්‍රකාශ වන බවයි. මෙහි පද සිද්ධිය පෙර දක්වූ නිදසුන්වලට වඩා වෙනස් අයුරකින් සිදු වන බව පෙනේ. එහි දී √දා ධාතුවට ය ප්‍රත්‍ය එක් කොට පසුව ධාතුව ද්විත්ව කොට එහි මුල් අක්ෂර හ්‍රස්ව වීමෙන් පසු යකාරයට පූර්ව දාකාරයෙහි ස්වරය ලොප් කොට ශේෂ ද්ය සංයෝගයට ජ්ජාදේශ කොට පසුව ස්ත්‍රීලිංග පදරූපයක් නම් ස්ත්‍රීලිංගික ආ ප්‍රත්‍ය ග්‍රහණයෙන් පද සිද්ධිය සිදු වන බව පෙනේ.

දා+ය / දා+දා+ය / ද+දා+ය/ ද+ද්+ය/ ද+ජ්ජ+ ආ/ දජ්ජා

සද්දනීතිය උක්ත පද විවරණය කරනු ලබන්නේ කිසියම් සංවිධිත ක්‍රමවේදයක් අනුවය. එහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් භාවිත අර්ථ පසුබිම කෙරෙහි ඍජු අවධානයක් දක්වූ බවක් පෙනේ. කච්චායනාදී කෘති හුදෙක් √දා ට දජ්ජ යන්න ආදේශ වන පව පමණක් පවසයි. නමුත් උක්ත දජ්ජ පදයාගේ භාවිතය පිරික්සීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ එය හුදෙක් එක් අර්ථයක පමණක් යෙදෙන පදයක් නොවන බව යි. ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී එය සත්තමී ආඛ්‍යාත පදයක් වශයෙන් ද තවත් විටක පූර්ව ක්‍රියා පදයක් වශයෙන් ද ඇතැම් විට කිව්ව ප්‍රත්‍යාන්ත පදයක් වශයෙන් ද යෙදී ඇති බව ඉහතින් දක්වුණි. සද්දනීතිය අනුව දජ්ජාදේශය සිදු වන්නේ √දා ධාතුවෙන් නිපන් පදරූපයන්හි අග ඇති අක්ෂර වෙනස් වීමෙනි. නමුත් කච්චායනාදිය ඒ පිළිබඳ එවැනි අදහසක් දක්වා නොමැති අතර හුදෙක් √දා ට දජ්ජාදේශය සිදු වන බවක් දක්වයි.

ඉහතින් දක්වූ කරුණු අනුව √දා ධාතුවෙන් ආඛ්‍යාත විභක්ති අට අනුව විවිධ පදරූප නිර්මාණය වන නමුත් එකී පදයන්ගෙන් විශේෂ පදරූප ද බිහි වන බව පෙනේ. නමුත් එකී පදරූප සම්බන්ධයෙන් පාලි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායන් ඒකමතිකත්වයක් ඉසිලූ බවක් නොපෙනේ. එහි දී උක්ත ධාතුව ප්‍රදාන වශයෙන් දදාති හා දෙති යන ආකාර දෙක ඇසුරින් විභක්ති අටට අයත් පදරූප

නිපදවයි. ඇතැම් විභක්ති පදරූප පිටක සාහිත්‍යයෙහි අවිද්‍යමාන නමුත් අන්‍ය පදරූපයන් ඇසුරින් ඒ හා සම වූ පද නිපදවා ගත හැකි බව වියරණකරුවන්ගේ අදහසයි.

ආන්තික සටහන්

1 A Dictionary of Pali, ed. Margret cone, (2015)Pali Text society, London, p384.

2 ධාතුපාඨවණ්ණනාල සංස්. කුලුපණ වජිරඤාණ හිමි, (1927) කොමර්ෂල් මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 88-89 පිටු.

3 මහාසද්දනීති, සංස්. අරුක්ගොඩ සීලානන්ද හිමි, (1909) රාජ්‍ය මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 333, 428 පිටු.

4 මහාසද්දනීති, 333 පිටුව.

5 ගුණභූතො දත්තසද්දො න දිව්‍යො පිනභාසරෙ-මනාසා දානං මයා දින්නං ඉති දින්නපදං විය, මහාසද්දනීති, 334 පිටුව.

6 දෙවදත්තො යඤ්ඤදත්තො දත්තො ඉති ච ආදිකො-පණ්ණත්තිවචනෙ දිව්‍යො සමාසබ්‍යසතො පන, -එම-

7 "බොධිසත්තෝ ච මද්දි ච සම්මොදමානා සක්කදත්තියෙ අස්සමෙ වසිංසූති" -එම- 335 පිටුව.

8 "දධාතුස්ස දජ්ජං" පදරූපසිද්ධි, සංස්. කලුකොදයාවේ සිරි පඤ්ඤාසේඛර හිමි, (1964) ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 224 පිටුව.

9 "ගුරු දජ්ජති දජ්ජන්ති ඉති ආදි නයෙනතු-අට්ඨන්නම්පි විභත්තීනං වසෙනානුපදක්කමො/ පාලිං උපපරික්ඛිත්වා තං වෙ යුජ්ජති ගණ්හථ-න හි සබ්බප්පකාරෙන පාලියො පටිභන්ති නො" සද්දනීතිය, 335 පිටුව.

10 මහාසද්දනීතිය, 336 පිටුව.

11 බුද්දකපාඨ අට්ඨකථා, Chattasangayana CD ROM.

සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය

සම්මානිත මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ

ලිඛිත සාහිත්‍යයක් ඇති ලොවැ පැරැණිතම නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අයත් වන්නේ පුරාණ ග්‍රීසියට ය. ක්‍රි. පූ. 7වැනි සියවසේ පටන් ග්‍රීක නාට්‍ය කලාව බිහි වන්නට පටන් ගත් බවට තොරතුරු අපට සමු වී ඇති නමුදු දැනට අපට ලැබී ඇති පැරැණිතම ග්‍රීක නාට්‍යකෘති අයත් වන්නේ ක්‍රි. පූ. 5වැනි සියවසට ය. ග්‍රීක නාට්‍යයේ පියා ලෙස සැලැකෙන තෙස්පීස් හා ඔහුට පසු ව ජීවත් වූ ෆ්‍රැනිබොස් හා ප්‍රටිනස් විසින් ද නාට්‍ය රචනා කොට ඉදිරිපත් කරන ලද බවට තොරතුරු සම්භ වී ඇති නමුත්, දැනට ලැබී ඇති පැරැණිතම ග්‍රීක නාට්‍යවල කතුවරයා වන්නේ ක්‍රි. පූ. 525 දී උපත ලද ඒස්බුලොස් ය. එම කාලවකවානුව තුළ ග්‍රීසියේ පැවැති ඇතැන්ස, ඩෙල්ෆි, අර්ගොස්, එපිඩෝරස් වැනි පෞරරාජ්‍යවල නාට්‍ය රචනා වූ නමුදු අද අපට ඉතිරි ව ඇත්තේ ඇතැන්ස පෞරරාජ්‍යයේ බිහි වූ නාට්‍ය කෘතිවලින් ඉතා සුළු සංඛ්‍යාවක් පමණි. මෙම නාට්‍යකෘතිවල අත්පිටපත් ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියාවේ රජ කළ ටොලමි ෆිලඩෙල්ෆුස් විසින් ස්වකීය රාජ්‍ය පුස්තකාලයේ තැන්පත් කැර තැබීම සඳහා පිටපත් කරවාගැනීම පිණිස විශාල මුදලක් ඇපයට තබා ලබාගන්නා ලද බව කියැවේ. පසු ව ඔහු ඇපය අහිමි වන්නට ඉඩ හැර, මුල් අත්පිටපත් තබාගෙන, අලුතින් සකස් කළ පිටපත් ටික ආපසු ඇතැන්සයට යැවී ල! පසු කලෙක හටගත් මහා ගින්නකින් සම්පූර්ණ ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා පුස්තකාලය විනාශ විය. මේ නිසා අද අප පරිහරණය කරන්නේ ටොලමි රජු විසින් පිටපත් කරවන

ලද ග්‍රීක නාට්‍ය පිටපත්වලත් පිටපත් බව සැලැකිය යුතු ය. මේ නාට්‍යකෘති රචනා කළ කවීහු නම්, ක්‍රි. පූ. 6වැනි හා සිවුවැනි සියවස් අතර කාලය තුළ ඇතැන්සයේ පහළ වූ ඒස්බුලොස්, සොෆොක්ලීස්, එව්රිපිඩීස් හා අරිස්ටොෆනීස් යන සිවු දෙනා ය.[1]

දැනට අපට සමු වී ඇති පැරැණිතම සංස්කෘත නාට්‍ය පිටපත් අයත් වන්නේ ක්‍රි. ව. 1වැනි හෝ 2වැනි සියවසේ කනිෂ්ක රාජ සමයේ පුරුෂපුරයෙහි (වර්තමාන පෙෂවොර්හි) වාසය කළ බෞද්ධ භික්ෂුවක් වූ අශ්වඝෝෂ හිමියනට ය. මුලින් සර්වාස්තිවාදියකු ව සිට පසු ව මහායානය වැළැඳගත් අශ්වඝෝෂ වූ කලී පැරැණිතම සංස්කෘත මහාකාව්‍ය ද්වය වන සෞන්දරනන්ද හා බුද්ධචරිත ද ඇතුළු සූත්‍රාලංකාර, වජ්‍රසූචී, මහායානශ්‍රද්ධෝත්පාදසූත්‍ර ආදි මහායාන ග්‍රන්ථ කිහිපයක් ද රචනා කළ ප්‍රතිභාපූර්ණ කවියකු මෙන් ම දාර්ශනිකයෙක් ද විය[2]

ගත වූ සියවසේ මුල් භාගයේ දී මහාචාර්ය ලූඩර්ස් විසින් ටර්ෆන්හි වැලි යට තිබී සොයාගන්නා ලද බෞද්ධ නාට්‍ය තුනෙක අබලන් වී-ගිය පුස්කොළ පිටපත් අතුරින් එකක් පැහැදිලි ව ම අශ්වඝෝෂයන් ගේ කෘතියක් බව එහි අවසාන අංකයේ දැක්වෙන සමාප්ති වාක්‍යයෙන් තහවුරු වේ. එය සුවර්ණාක්ෂිය ගේ පුත්‍ර අශ්වඝෝෂයන් ගේ ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණය බව කියැවේ. එහි සම්පූර්ණ නාමය ශාරද්වතීපුත්‍රප්‍රකරණ බව ද, එය අංක නවයෙකින් සමන්විත වන බව ද සඳහන් වේ. නාට්‍යයට වස්තු විෂය වී ඇති කථාව වූ කලී, ග්‍රන්ථ නාමයෙන් ම හැඟැවෙන පරිදි, ශාරිපුත්‍ර හා මෞද්ගල්‍යායන බුදුන් ගෙන් බණ අසා පැවිදි ව, අගසවුවන් බවට පත් වීමේ පුරාවෘත්තය යි. මෙය ප්‍රකරණයක් වන නිසා, නාට්‍යවස්තුව අලුතින් ගෙතීමේ නිදහස කවියා සතු ව ඇත. ඒ අනුව, ඊට අලුතින් එකතු කරන ලද කරුණු අතර, ශාරිපුත්‍ර හා අශ්වජිත් අතර සිදු වන සාකච්ඡාව ද, බුදුන් ශාස්තෘවරයකු ලෙස පිළිගත හැකි ද යි යන ප්‍රශ්නයට සිය මිතුරා වන විදූෂක ගෙන් අසන ප්‍රශ්නයට බ්‍රාහ්මණයකු වන ස්වකීය ස්වාමියා ක්ෂත්‍රියයකු වන බුදුන් ගේ ඉගැන්වීම් නොපිළිගත යුතු බවට ඔහු දෙන

පිළිතුර ද සඳහන් කළ හැකි ය. ඊට පිළිතුරු දෙන ශාරිපුත්‍රයන් පවසන්නේ ලෙඩකට අඩුකුලේ වෛද්‍යවරයකු දෙන බෙහෙතක් වුව ද, උණුසුමට ජලය මෙන් එය සුව කිරීමට හේතු වන බව ය. ශාරිපුත්‍ර සමු වන මෞද්ගල්‍යායන ඔහු ගේ ප්‍රීතියට හේතු ව කුමක් ද යි ඇසූ විට ලත් පිළිතුරින් තෘප්තියට පත් වී දෙදෙන ම බුදුන් කරා එළැඹෙති. ඔවුන් පිළිගන්නා බුදුහු ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් අතුරින් ඔවුන් දෙදෙන ඉහළ ම ඥානය හා ඍද්ධි බලය ලබන බවට අනාවැකියක් පළ කෙරෙති. මෙහි දී අශ්වඝෝෂ පුරාණ කථාවේ වෙනසක් ඇති කරමින්, බුදුන් අනාගත වාක්‍යය ප්‍රකාශ කරන්නේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් දෙදෙනාට නො ව මහාසංඝයා ඉදිරියේ ලෙස දක්වමින් එහි කලාත්මක ගුණය නංවාලයි. නාට්‍යයේ අවසාන කොටස ශාරිපුත්‍රයන් හා බුදුන් අතර ඇති වන දාර්ශනික සංවාදයක ස්වරූපය ගනී. එහි දී, ස්ථිර ආත්මයක් ඇතැ යි යන විශ්වාසයට දැඩි ප්‍රහාරයක් එල්ල වේ. නාට්‍යය අවසාන වන්නේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් දෙදෙනාට බුදුන් කරන ප්‍රශංසාවකින් හා සුපුරුදු ආශීර්වාදයෙකිනි[3]

මෙම නාට්‍යයේ අපට කැපීපෙනෙන ලක්ෂණය වන්නේ එය භරත ගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රයෙහි විස්තර වන ප්‍රකරණ නම් රූපය ප්‍රභේදයට අයත් වීම යි. එහි ඇති අංක සංඛ්‍යාව නවයකි. නාටකයක හා ප්‍රකරණයෙක අංක සංඛ්‍යාව පහේ සිට දහය දක්වා විය හැකි බව භරත පවසයි. මෘච්ඡකටිකයේ හා මාලතීමාධවයේ අංක 10 බැගින් වේ. එහි නායකයා රජකු හෝ දෙවියකු නොවිය යුතු ය. ඔහු මධ්‍යම පන්තියට අයත්, සංස්කෘත දොඩන බමුණකු, පුරෝහිතයකු, ඇමැතියකු, සෙන්පතියකු, තවුසකු හෝ වෙළෙන්දකු විය යුතු ය. එසේ ම ඔහු ධීරෝදාත්ත හෝ ධීරෝද්ධත ගණයට නො ව ධීරප්‍රශාන්ත නායක වර්ගයට අයත් විය යුතු ය. ඒ සියලු කරුණු අතින් ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණය ප්‍රකරණ ලක්ෂණ ප්‍රකට කරයි.ශාරිපුත්‍ර වැනි බුද්ධ පුත්‍රයකුට විදූෂක වැනි බම්මන්නකු ගේ සහාය අවශ්‍ය නුවූවත්, සම්ප්‍රදායානුකූල ව ප්‍රකරණයෙක විදූෂක අවශ්‍යයෙන් ම සිටිය යුතු චරිතයක් වූ හෙයින් අශ්වඝෝෂ හට ඔහු සිය කෘතියෙන් ඉවත් කිරීමට නොහැකි විය. ගණිකාවක ද එහි සිටින නමුත් ඇය එහි නායිකාව වූ බවට සාක්ෂියක් නැත.

ගද්‍ය සංවාද සමග පද්‍ය භාවිතය ද සංස්කෘත හා ප්‍රාකෘත භාෂා මිශ්‍රණය ද මෙහි දක්නට ලැබේ. බ්‍රාහ්මණයකු වුව ද විදූෂකට දී ඇත්තේ අන් සියලු රූපකයන්හි මෙන් ප්‍රාකෘත ප්‍රභේදයෙකි. මේ සියලු කරුණු අතින් ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණය පශ්චාත්කාලීන කාලිදාස, ශූද්‍රක ආදීන් ගේ නාට්‍යකෘතිවලට බෙහෙවින් සමීප බව පෙනේ. එහෙයින් සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය සෙවීමට තව ශතවර්ෂ ගණනාවක් පසුපසට යාමට අපට සිදු වේ.

ඉහත සඳහන් වූ අත්පිටපත් අතර තවත් නාට්‍ය දෙකක කොටස් සමු ව ඇති නමුත් ඒවායේ කතුවරයා ගේ නම සඳහන් වී නැත. එහෙත් ඒවා එක ම පිටපත් සමූහයකට අයත් වීමත්, භාෂාව හා රචනා ශෛලිය අතින් ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණයට සමීප වීමත් නිසා, ඒවා සමකාලීන අන් කතුවරයකුට වඩා අශ්වඝෝෂයනට ම අයත් සේ සැලැකීම යුක්තියුක්ත ය. එයින් එකක් බුද්ධි, කීර්ති, ධෘති වැනි සංකල්ප සජීවී නළුවන් මගින් නිරූපණය කළ ඉතා දියුණු, දෘෂ්ටාන්ත නාට්‍ය (allegorical drama) ගණයට අයත් කෘතියකි. එවැනි සංස්කෘත නාට්‍යයක් යළි අපට සමු වන්නේ 11වැනි සියවසේ ය. එය නම්, කෘෂ්ණමිශ්‍ර ගේ ප්‍රබෝධචන්ද්‍රෝදය යි. එහෙයින් සංස්කෘත දෘෂ්ටාන්ත නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අශ්වඝෝෂ ගේ පටන් කෘෂ්ණමිශ්‍ර දක්වා අඛණ්ඩ ව පැවැත-එන්නට ඇතැ යි අපට සැක කළ හැකි ය. ඉහත නාට්‍යයේ, ග්‍රීක කලාවෙන් ණයට ගන්නා ලද භ්‍යාමප්‍රභා මණ්ඩලයකින් සමුපලංකෘත වූ බුදුන් ද එහි පෙනී-සිටින නමුත් ඔවුහු සංවාද භාවිත කළෝ ද යි හරිහැටි කිව නොහැකි ය. මෙහි සියලු ම චරිත සංස්කෘත දොඩති[4]

අනෙක් නාට්‍යය ඊට වඩා ආකාර්ෂණීය ය. එහි මගධවතී නම් ගණිකාවක් ද, කෝමුධගන්ධ නම් විදූෂකයෙක් ද, නමක් නොමැති ව 'නායක' නමින් හැඳින්වෙන කථානායකයෙක් ද, එසේ ම නමක් නොමැති දුෂ්ටයෙක් ද පෙනී-සිටිති. එහි නිරූපිත තවත් චරිතයක් වන 'භට්ටදාළක' (ප්‍රාකෘත) රජකුමරකු විය හැකි ය. ශාරිපුත්‍ර, මෞද්ගල්‍යායන හා සේවිකාවක් ද එහි අපට සමු වන තවත් චරිත ය. මෙය අනිවාර්යයෙන් ම ආගම ප්‍රචාරය

කිරීම සඳහා යොදාගන්නට ඇත. හාස්‍ය රසය මුසු කිරීම සඳහා යොදාගන්නා ලද විදූෂක මේ වන විටත් බඩජාරී පුද්ගලයකු බවට පත් ව ඇත. නාට්‍යයේ එක් කොටසක් උයනෙක ද, තවත් කොටසක් ගණිකාව ගේ මන්දිරයේ නිරූපණය වේ. චරිත බොහෝ විට ඇතුළු වන්නේ රථ මගිනි. එසේ ම මෘච්ඡකටිකයේ මෙන් මෙහි ද සැණකෙළියක්, එනම්, ගිරග්ගසමජ්ජයක්, ගැන ද සඳහන් වේ. මෙකී නාට්‍ය පිටපත්වලින් ඒවායේ නාන්දී හා ප්‍රස්තාවනා ඉදිරිපත් කළ ආකාරය හා රංග ශෛලිය ආදිය ගැන තොරතුරු සොයාගැනීම උගහට ය. ඇතැම් විට ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණයේ සූත්‍රධාර ගේ සහායට පාරිපාර්ශ්විකයකු සිටින්නට ඇත[5]

මින්පසු අප එළැඹෙන්නේ සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ සුවර්ණමය යුගයට යි. මෙම යුගය නියෝජනය කරන කවීහු සිවු දෙනෙකි. ඔවුහු නම්, භාස, කාලිදාස, ශූද්‍රක හා ශ්‍රී හර්ෂ ය. මොවුන් අතුරින් ආදිතමයා මෙන් ම, වැඩි ම නාට්‍ය සංඛ්‍යාවක් රචනා කළ කවියා ද වන්නේ මහාකවි භාස ය. 'භාසෝ භාසඃ කවිකුලගුරුඃ කාලිදාසෝ විලාසඃ' යනුවෙන් භාස කවීන් ගේ ගුරු ලෙස ද, හාස්‍ය රසය දැනැවීමෙහි නිපුණයකු ලෙස ද සලකන ලද බව පෙනේ. කාලිදාස පවා භාසට මහත් ගෞරවයක් දැක්වූ බවට ඔහු ගේ මාලවිකාග්නිමිත්‍රයේ ප්‍රස්තාවනාව සාක්ෂි දරයි. එම නාට්‍යය ඉදිරිපත් කරන සූත්‍රධාර 'අද අපි අලුත් කවියකු වන කාලිදාස ගේ මාලවිකාග්නිමිත්‍ර නම් නාට්‍යයක් ඉදිරිපත් කරන්නට යන හෙයින් සියලු දෙනා සාවධානයෙන් සිටිත්වා!' යි පවසන විට, ඔහු ගේ සහායක පාරිපාර්ශ්වික ඊට හරස් කපමින්, 'පතළ යසස් ඇති භාස, කවිපුත්‍ර සෞමිල්ලක ආදීන් ගේ ප්‍රබන්ධයන් ඉක්මවා නූතන කවියකු වන කාලිදාස ගේ කෘතියක් කෙරෙහි කෙසේ නම් මේ පිරිස ගේ බුහුමනක් දැක්වේ ද?' යි අසයි[6] ඊට පිළිතුරු දෙන සූත්‍රධාර,

'පුරාණමිත්‍යේව න සාධු සර්වං – න චාපි කාව්‍යං නවමිත්‍යවද්‍යම්/සන්තඃ පරීක්ෂ්‍යාන්‍යතරද් භජන්තේ – මූඪඃ පරප්‍රත්‍යයනේයබුද්ධිඃ'//[7] යනුවෙන් පිළිතුරු දෙයි.

(පැරැණි වූ පලියට සියල්ල හොඳ වන්නේ නැත. එසේ ම, අලුත් යැ යි කාව්‍යයක් ගැරැහිය යුත්තේ ද නැත. බුද්ධිමත්හු දෙක පිරික්සා-බලා ඉන් එකක් තෝරා-ගනිති. අනුන් ගේ විශ්වාසයෙන් මෙහෙයෙවනු ලබන බුද්ධිය ඇත්තේ මෝඩයෙකි)

මේ ප්‍රකාශයෙන් ගම්‍ය වන්නේ කාලිදාස තුළ තමන් ගේ කෘතිය අලුත් නිර්මාණයක් වුවත් ප්‍රේක්ෂකයන් එය හොඳින් වැළැඳගනිති යි යන විශ්වාසය තුබූ බව යි. එහෙත් එය එසේ නොසිදු වූ බවක් පෙනී-යන්නේ, ඔහු ගේ උසස්තම කෘතිය වූ අභිඥාශාකුන්තලය ඉදිරිපත් කරන අවස්ථාවේ දී ඔහු ගේ සිතේ එය සාර්ථක වේ දෝ හෝ යි දෙගිඩියාවක් පැවැතීමෙනි:

'ආ පරිතෝෂාද් විදුෂාං න සාධු මන්‍යේ ප්‍රයෝගවිඥානම්/
ලවදපි ශික්ෂිතානාම් ආත්මන්‍යප්‍රත්‍යයම් ඉව චේතඃ//[8]

(විද්වතුන් පරිතෝෂයට පත් වන තුරු මගේ නාට්‍ය ප්‍රයෝගය පිළිබඳ දැනුම මැනැවැ යි මම නො සිතමි. කොතරම් හොඳින් පුරුදු-පුහුණු කළවුන් ගේ පවා සිත් මෙවන් මොහොතෙක ආත්ම විශ්වාසයෙන් තොර වන්නේ යි).

කෙසේ වුව ද, කාලිදාසට පසු වත් පශ්චාත්කාලීන කවීහු කිහිප දෙනෙක් ම භාස උසස් කවියකු ලෙස දැක-ඇත්තාහ. සත්වැනි සියවසේ ප්‍රථමාර්ධයෙහි විශාල රාජ්‍යයක් පාලනය කළ ශ්‍රී හර්ෂ රජු ගේ රාජසභාව බැබැළවූ බාණභට්ට ස්වකීය හර්ෂචරිතයෙහි ආරම්භයෙහි සමකාලීන සංස්කෘත සාහිත්‍යය පිළිබඳ පද්‍ය 21ක විචාරයක් සපයයි. එහි එන එක් ශ්ලෝකයක් භාස ගේ කවිත්වය පැසැසුමට බඳුන් කරයි:

'සූත්‍රධාරකෘතාරම්භෛර්නාටකෛර්බහුභූමිකෛඃ/
සපතාකෛර්යශෝලේඛේ භාසෝ දේවකුලෛරිව'//[9]

මෙය ශ්ලේෂාර්ථවත් පද්‍යයෙකි. එහි සම්පූර්ණ අර්ථය වන්නේ 'ප්‍රධාන වඩු ශිල්පියා විසින් අරඹන ලද, බොහෝ මහල් සහිත වූ ද, පාතාකා ආදියෙන් අලංකෘත වූ ද දේවාලය

මගින් (ඒවා කරවන්නා) කීර්තියක් ලබන්නා සේ, සූත්‍රධාර විසින් ආරම්භ කරනු ලබන්නා වූ ද, බොහෝ භූමිකාවන් සහිත වූ ද, පාතාකාස්ථානාදියෙන් අලංකෘත වූ ද නාටක මගින් භාස කීර්තියක් ලැබී ය' යනු යි. ක්‍රි. ව. 800 දී පමණ ගෞඩවහ නම් ප්‍රාකෘත කාව්‍යය රචනා කළ වාක්පතිරාජ 'භාසම්හි ජලනමිත්තේ' (සංස්. භාසේ ජ්වලනමිත්‍රේ) යනුවෙන් භාස ගින්නෙහි මිත්‍රයකු ලෙස සඳහන් කරයි. භාස ගේ බොහෝ නාට්‍යවල ගින්නක් ගැන සඳහන් වන හෙයින් ඔහු එසේ ප්‍රකාශ කරන්නට ඇතැ යි සිතිය හැකි ය. එසේ වුවත්, මේ එක ද කවියකු භාස ගේ නාට්‍යකෘතියක නමක් සඳහන් කොට නැත.

මේ අතර, 1910 දී, පණ්ඩිත ගණපති ශාස්ත්‍රී හට කේරළයේ ත්‍රිවැන්දුම් අගනුවර තිබී ස්වප්නවාසවදත්තය ඇතුළු සංස්කෘත නාට්‍ය 13ක අත්පිටපත් රැසක් සමු විය. ඒ සියල්ල ම භාෂාව හා රචනා ශෛලිය අතින් එක ම නාට්‍යකරුවකු ගේ කෘති ලෙස සැලැකිය හැකි වුව ද, ඒ එක ද කෘතියක වත් කතුවරයා ගේ නම සඳහන් වී නො තිබිණි. මේ අතර, 10වැනි සියවසේ වුසූ කාව්‍ය විචාරකයකු හා නාට්‍යකරුවකු ද වන රාජශේඛර ගේ ප්‍රකාශයක් ගණපති ශාස්ත්‍රී ගේ නෙත ගැටිණි.

'භාසනාටකචක්‍රේ'පිච්ඡේකෛඃ ක්ෂිප්තේ පරීක්ෂිතුම්/
ස්වප්නවාසවදත්තස්‍ය දාහකෝ'භූන්න පාවකඃ'//

(භාසනාටකචක්‍රය ම විද්වතුන් විසින් පිරික්සීම පිණිස (ගින්නට) ලූ කලැ, ස්වප්නවාසවදත්තයේ දාහකයා [දවන්නා] වීමට ගින්න නොපොහොසත් වී ය.)

ගින්නෙහි ලූ කල කලු නොවන්නේ හොඳ රත්‍රන් කැබැල්ලෙකි. භාස ගේ කෘති අතුරින් එසේ කලු නොගැසී ඉතිරි වුණේ ස්වප්නවාසවදත්තය පමණක් බව යි එයින් ගම්‍ය වන්නේ. ඇත්ත වශයෙන් ම එකී නාට්‍ය පිටපත් අතුරින් උසස්තම කෘතිය වූයේ ස්වප්නවාසවදත්තය යි. එහෙයින් ඒ සියලු ම කෘතිවල කතුවරයා භාස විය යුතු බව ගණපති ශාස්ත්‍රී නිගමනය කෙළේ

ය. එම මතය බෙරිඩේල් කීත් වැනි විද්වතුන් ගේ පිළිගැනීමට ද බඳුන් විය[10]. එම මතය තහවුරු කරන තවත් ප්‍රබල සාක්ෂියක් අපට මෑතක දී සමු විය. 12වැනි සියවසේ නාට්‍යදර්පණ නම් වූ ඉතා වැදගත් විචාර ග්‍රන්ථය රචනා කළ රාමචන්ද්‍ර හා ගුණචන්ද්‍ර යන ජෛන සොහොවුරන් දෙදෙන ස්වප්නවාසවදත්තයෙහි කර්තෘ භාස බව පිළිගත් බව 'භාසකෘතේ ස්වප්නවාසවදත්තේ' (භාස රචනා කළ ස්වප්න-වාසවදත්තයෙහි) යනුවෙන් ඔවුන් කරන ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වේ.[11]

භාස ගේ නාට්‍ය 13 පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් අප ගේ ස්වප්නවාසවදත්ත පරිවර්තනයට සැපැයූ හැඳින්වීමෙහි දැක්වෙන හෙයින්, ඒවා පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් පමණක් මෙහි දක්වන්නට අදහස් කරමු. භාස ගේ යැ යි සැලැකෙන එම නාට්‍ය 13 මෙසේ යි:

1. ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණ
2. ස්වප්නවාසවදත්ත
3. අවිමාරක
4. ප්‍රතිමානාටක
5. අභිෂේකනාටක
6. පඤ්චරාත්‍ර
7. මධ්‍යමව්‍යායෝග
8. දූතවාක්‍ය
9. දූතඝටෝත්කච
10. කර්ණභාර
11. ඌරුභංග
12. බාලචරිත
13. චාරුදත්ත

මේවා අතුරින් මුල් නාට්‍ය තුන දැනට අභාවයට ගොස් ඇති ගුණාඪ්‍ය ගේ බෘහත්කථා නම් ප්‍රාකෘත කවි කථා සංග්‍රහයෙන් උපුටාගත් පුරාවෘත්ත මත පදනම් වී ඇත. අංක 4 හා 5 රාමායණය මත ද, අංක 6 සිට 11 දක්වා වූ නාට්‍ය සය මහාභාරතය මත ද පදනම් වී ඇත. ඒ අතුරින් අංක 7 සිට 11 දක්වා වූ නාට්‍ය පස ඒකාංක නාට්‍ය ය. එහෙයින් ඒවා ඉතා කෙටි ය. බාලචරිත කෘෂ්ණ ගේ ළමා කාලය නිරූපණය කරන කෘතියකි. චාරුදත්ත වූ කලී ප්‍රකරණ ගණයට අයත් කළ හැකි අසම්පූර්ණ කෘතියකි. එහි ඇත්තේ මුල් අංක හතර පමණෙකි. එය භාස ගේ අවසාන කෘතිය විය හැකි ය. ඇතැම් විට එය සම්පූර්ණ කිරීමට පෙර ඔහු මිය-ගියා විය හැකි ය. මෙය අපට වැදගත් වනුයේ සවැනි සියවසේ දී ශූද්‍රක නම් කවියකු විසින් එම අංක සතර වැඩිදියුණු කොට, තවත් අංක සයක් අලුතින් එක් කොට මෘච්ඡකටික (පුංචි මැටි කරත්තය) නම් ශ්‍රේෂ්ඨ ප්‍රකරණය රචනා කරනු ලැබීම යි. මේවා අතුරින් නාට්‍ය දෙකක් භරතමුනි ගේ රූපක ප්‍රභේද දහයෙන් එකකට වත් ඇතුළත් කළ නොහැකි ය. ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණයට ඇත්තේ අංක සතරෙකි. ඒ නාටිකා ලක්ෂණයෙකි. එහෙත් අන්තර්ගතයට අනුව එය නාටිකා ගොන්නට ඇතුළත් කළ නොහැකි ය. එහි කථානායකයා වන යෞගන්ධරායණ පුරෝහිත මධ්‍යම පාත්‍රයෙකි. නාටිකාවක නායකයා රජකු විය යුතු ය. එහි කිසි දු ස්ත්‍රී චරිතයක් වේදිකාවට නො ඒ. නාටිකාවක ශෘංගාර හා හාස්‍ය රස ප්‍රබල විය යුතු වන අතර මෙහි ප්‍රබල වන්නේ වීර හා හාස්‍ය රස යි. ආරම්භයේ දී එය ප්‍රකරණයක් ලෙස සූත්‍රධාර හැඳින්වුව ද කෘතිය අවසානයේ සඳහන් වන්නේ 'ප්‍රතිඥානාටිකා' කියා ය. එහෙයින් එය 'අසම්මත'' නාට්‍යයක් ලෙස සැලැකීමට අපට සිදු වේ. උදයන-වාසවදත්තා ප්‍රේම වෘත්තාන්තය මත පදනම් වී ඇති මෙම නාට්‍යයේ නිරූපණය වන්නේ අවන්ති රටේ ප්‍රද්‍යෝත රජු විසින් බොරු ඇතකු ගේ මාර්ගයෙන් අල්ලාගන්නා ලද උදයන රජු සිය ඇමැතිවරුන් යෙදූ උපක්‍රම මගින්, ප්‍රද්‍යෝත රජු ගේ දූකුමරිය වන වාසවදත්තා ද රැගෙන සිය රට බලා පලාගිය ආකාරය යි.[12]

ස්වප්නවාසවදත්ත නාටකයෙන් නිරූපණය වන්නේ උදයන හා වාසවදත්තා ඔවුනොවුන් කෙරෙහි මහත් ප්‍රේමයෙන් යුග දිවිය ගෙවමින් සිටින අතර, ආරුණි නැමැති ආක්‍රමණිකයකු විසින් වත්ස රාජ්‍යය පැහැරගෙන උදයන දේශ සීමාවට පසුබැස සිටින සමයෙක සිදු වූ ක්‍රියා දාමයෙකි. උදයන මගධ රටේ රජු ගේ නැගණියන් වන පද්මාවතී කුමරිය විවාහ කැරගත හොත් ඔහුට හොඳ කලක් උදා වන බවට රාජ්‍ය නෛමිත්තකයන් කළ ප්‍රකාශයක් කෙරෙහි විශ්වාසය තබමින්, උදයන ගේ අග්‍රාමාත්‍ය යෞගන්ධරායණ එම විවාහය සිදු කිරීමට යත්න දරයි. එහෙත් උදයන වාසවදත්තා සිටිය දී තවත් විවාහයක් කැරගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමත්, එනිසා ම සිය නැගණියන් උදයන හට විවාහ කැර-දීමට මගධ රටේ දර්ශක රජු අකැමැති වීමත් නිසා, යෞගන්ධරායණ හට ස්වකීය අභිමතාර්ථය ඉෂ්ට කැරගැනීමට යම් යම් උපක්‍රම භාවිත කරන්නට සිදු වේ. මේ නිසා ඔහු දේශ සීමාවේ තිබෙන උදයන ගේ මාලිගයකට වාසවදත්තා ද කැටි ව ගොස් එයට ගිනි තබා, එම ගින්නෙන් වාසවදත්තා හා තමා දැවී මියගිය බවට ආරංචියක් පතුරුවා, වාසවදත්තා ද සමග මගධ දේශයට පලායයි. එහි දී අසපුවක දී පද්මාවතී කුමරිය හමු වන යෞගන්ධරාණ වාසවදත්තා තමා ගේ සොහොවුරිය බව ද, ඇගේ ස්වාමිපුරුෂයා දුර ගමනක් ගොස් සිටින බව ද පවසා, ඔහු ආපසු එන තුරු සිය නැගණියන් බලාගන්නා ලෙස පද්මාවතී ගෙන් ඉල්ලා-සිටී. කඤ්චුකින් ආදීන් ගේ විරෝධය ද නොතකා පද්මාවතී එම ඉල්ලීමට එකඟ වේ. වාසවදත්තා නැති වීමෙන් ඇති වූ සොව තුනී වී-ගිය පසු, උදයන නැවැත විවාහයක් කැරගැනීමට අකැමැත්තක් නො දක්වයි. එසේ ම, වාසවදත්තා දැන් ජීවතුන් අතර නැති නිසා, දර්ශක රජ ද සිය නැගණියන් උදයන රජුට විවාහ කැරදීමට කැමැත්ත පළ කරයි. මේ අනුව, වැඩි කල් නොයවා ම වාසවදත්තා ගේ ඇස් ඉදිරිපිට ම සිය සැමියා හා පද්මාවතී අතර විවාහය සිදු වේ. එසේ වුවත්, පද්මාවතී කොතරම් සුන්දර, යහපත් කුමරියක වුව ද, උදයන හට සිය මියගිය බිරිඳ වාසවදත්තා අමතක කිරීමට නොහැකි වේ. මුලින් එය යහපත් සැමියකු ගේ ලක්ෂණයක් ලෙස සලකා පද්මාවතී

එය ඉවසා-සිටිය ද, පසු ව ඇයට ඉවසා සිටිය නොහැකි අන්දමට වාසවදත්තා ගැන දිගින් දිගට ම කතා කරන්නට යාම නිසා ඇයට බලවත් හිස රදයක් සෑදී රෝගාතුර වන්නී ය. උදයන විදූෂක ද සමග ඇය බැලීම සඳහා ඇයට වෙන් කොට ඇති විශේෂ මාලිගාවට ගිය ද, ඒ වන විට පද්මාවතී පැමිණ නොසිටි හෙයින්, වෙහෙසට පත් ව සිටි උදයනට ඇගේ යහනෙහි ම නින්ද යයි. ඒ අවසරයෙන් සිය පොරෝණය ගෙන-ඊම සඳහා විදූෂක සිය නිවෙසට යයි. මේ අතරතුර පද්මාවතී හට උපස්ථාන කිරීම සඳහා හවස් යාමයේ එහි යන වාසවදත්තා ඇඳේ නිදාසිටින්නේ පද්මාවතී යැ යි සිතා, ඇය හොඳින් හුස්ම ගන්නා හෙයින් රෝගය සුව අතට හැරී ඇතැ යි සිතමින් ඕ ද එම ඇඳේ ම හාන්සි වෙයි. මේ අතර හිටි වන ම උදයන සිහිනෙන් දොඩන්නට වෙයි. ඇඳේ සිටින්නේ පද්මාවතී නො ව සිය සැමියා බව දුටු වාසවදත්තා සතුටින් ඔහු සමග සංවාදයෙහි යෙදේ. එහෙත් එතැනට අන් කිසිවකු එති යි බියෙන්, වාසවදත්තා ඇඳෙන් පහතට වැටී ඇති සිය සැමියා ගේ අත ද ඔසොවා ඇඳ මත තබා පිට වී යත් ම ඇගේ අත දොර පළුවේ හැපීමෙන් අවදි වන උදයනට ඇගේ ඡායාමාත්‍රයක් දැකගැනීමට හැකි වේ. එවිට එතැනට පැමිණෙන විදූෂක හට ඔහු ඒ බව පැවැසූ නමුත් වාසවදත්තා මියගොස් බොහෝ කලක් ගත වී ඇති බව ද, රජු දකින්නට ඇත්තේ සිහිනයක් විය හැකි බව ද පවසා විදූෂක රජු අස්වසයි. නාට්‍යයට නම ලැබෙන්නේ මෙම සිද්ධියෙනි.

වාසවදත්තා ගේ අභාවය පිළිබඳ පුවත සැළ වීමෙන් පසු, පිය රජ ප්‍රද්‍යෝත ඇය ගේ හා උදයන ගේ රූගත කරන ලද චිත්‍රයක් උදයන ගේ දුක සංසිඳුවීම පිණිස සිය කඤ්චුකින් හා වාසවදත්තා ගේ පැරණි කිරීමව අත තවමත් රජගහ නුවර සිටින්නා වූ උදයන වෙත එවයි. එම චිත්‍රය දකින පද්මාවතී එම චිත්‍රයේ ඇඳි වාසවදත්තාට ඉතාමත් සමාන කාන්තාවක තමන් සමග සිටින බව උදයන රජුට පවසයි. ඒ වාසවදත්තා විය හැකි යැ යි සිතන උදයන ඇය වහා ම කැඳවාගෙන එන ලෙස පද්මාවතීට කියයි. හරියට ම මේ වේලාවේ තමන් පද්මාවතී ළඟ නවතා-ගිය සිය සොහොවුරිය රැගෙන යාම පිණිස බමුණකු පැමිණ සිටින බව ද්වාරපාලිකාව

දන්වා-සිටී. එවිට උදයන එක මුහුණුවර ඇති අඟනුන් කොතෙකුත් සිටිය හැකි යි පවසා, ඇය ඇගේ සොහොවුරාට භාරදෙන ලෙස පද්මාවතීට දන්වයි, හැබැයි සාක්ෂිකරුවන් ඉදිරිපිට. උදේනී නුවරින් ආ කඤ්චුකින් හා කිරිමව සාක්ෂිකරුවන් ලෙස ගන්නැ යි හේ පවසයි. එවේලේ එතැනට පැමිණෙන වාසවදත්තා දකින සාක්ෂිකරුවෝ දෙදෙන ඇය වාසවදත්තාම බව හඳුනාගනිති. උදයන ගේ ප්‍රීතිය නිම්හිම් නැත. යෞගන්ධරායණ රජු ගෙන් නො විමසා කළ ක්‍රියාව ගැන සමාව අයදී. වාසවදත්තා රජු ගේ අග බිසොව ලෙස පද්මාවතී සතුටින් පිළිගනී.[13] මේ අන්දමින් නාට්‍යය නායක-නායිකාදීන් ගේ ඉෂ්ටාර්ථ සිද්ධියෙන් අවසන් වේ. භාස ඉතා අනුවේදනීය ලෙස නාට්‍යය ගොතා-තිබේ. නාට්‍ය රසය අතින් මෙය දෙවැනි වන්නේ අභිඥානශාකුන්තලයට පමණි.

බෘහත්කථාවේ තවත් පුරාවෘත්තයක් පදනම් කැරගත් අවිමාරකය අංක සයකින් සමන්විත නාටකයෙකි. මෙහි කථා නායකයා වන විෂ්ණුසේන කුමරු ශාපයක් පල දීමක් නිසා පුරා අවුරුද්දක් සමාජයෙන් කොන් කරන ලද පවුලෙක සාමාජිකයකු වශයෙන් සිය පියා වන සෞවීර රජු ද සමග වාසය කරයි. වරක් මේ තරුණයා විසින් කුන්තිභෝග රජු ගේ දියණියන් වූ කුරාංගී කුමරිය ඇතකු ගෙන් ගලවාගනී. තරුණයා ගේ පහත් සමාජ තත්ත්වය ගැන නො තකා කුමරිය ඔහු හා ප්‍රේමයෙන් බැඳේ. පසු ව කුමාරයා ගේ සැබෑ තතු හෙළි වීමෙන් පසු දෙපාර්ශවයේ ම කැමැත්ත ඇති ව දෙදෙනා අතර විවාහය සිදු වේ. ප්‍රතිඥායෞග න්ධරායණයෙහි මෙන් මෙහි ද විදූෂක ගේ චරිතය ප්‍රාණවත් ය. හාස්‍යෝත්පාදක ශක්තිය අතින් ප්‍රබල ය. එහෙත් විෂ්ණුසේන වැන්නකුට විදූෂක වැනි බ්‍රාහ්මණයකු මිත්‍රයකු වශයෙන් සිටීම එතරම් උචිතයැ යි කිව නොහැකි ය.[14]

ප්‍රතිමානාටක හා අභිෂේකනාටක පදනම් වී ඇත්තේ රාමායණය මත ය. අංක සතෙකින් යුත් ප්‍රතිමානාටකය සුළු සුළු වෙනස්කම් සහිත ව රාමායණයේ එන කථාව ම නිරූපණය කරයි. එහි එන ප්‍රධාන චරිත භරත හා කෛකේයී වටා ගෙතී

ඇත. කෛකේයී ගේ දුෂ්ට ක්‍රියාවන් නිසා සීතා සහ ලක්ෂ්මණ සමග වන වැදීමට සිදු වන රාම ගැන දුකින් පසු වෙමින් දශරථ ළය පැළී මිය යයි. ඔහු ගේ ප්‍රතිමාව ද ප්‍රතිමාගෘහයෙහි ඔහු ගේ මුතුන් මිත්තන් ගේ ප්‍රතිමා අතරට එකතු වෙයි. එතැන් සිට රාම ලංකාව ආක්‍රමණය කොට රාවණ නසා, සීතා ද සමග අයෝධ්‍යා පුරයට පැමිණීමෙන් නාට්‍යය අවසන් වේ. කරුණ රසයෙන් අනූන වූ, දශරථ ගේ ශෝකය හා මරණය දක්වන දර්ශනය අතිශය චමත්කාරජනක ය. ප්‍රතිමානාටකයෙහි ගුණ හා දෝෂ දෙපක්ෂය ම සමබර ව පවතී.[15]

රාම ගේ අභිෂේක මංගල්‍යයෙන් කෙළවර වන අභිෂේකනාටකය අංක සයෙකින් යුක්ත ය. රාමායණ කථාවෙහි එන වාලින් නම් වඳුරු රජු ගේ මරණයෙන් හා ඔහු ගේ සහෝදර සුග්‍රීව ගේ අභිෂේකයෙන් නාටකය ආරම්භ වේ. එය අවසන් වන්නේ ද රාම ගේ අභිෂේකයෙනි. එහෙයින් මෙය අභිෂේකනාටක යන නම ලබන්නට සුදුසු ය. එහෙත් මෙය සිද්ධි මාලාවක් විනා, ඉබේ වර්ධනය වන සිද්ධීන් ගෙන් යුත් කථාවක් නොවන හෙයින්, නාටයකයක් වශයෙන් දුර්වල ය[16].

අංක තුනෙකින් සමන්විත පඤ්චරාත්‍රය මහාභාරතය මත පදනම් වූවෙකි. භාස ගේ සෙසු නාටකවලට වඩා නිර්මාණාත්මක ලක්ෂණයක් මෙහි දක්නට ලැබේ. එමෙන් ම වඩා රසවත් ය. මහාභාරතයෙහි විරාටපර්ව කාණ්ඩය පසුබිම් කැරගෙන ගොතා ඇති මෙම නාට්‍යයෙන් කුරු-පාණ්ඩව දෙපක්ෂය කරන්නට අරඅදිමින් සිටි මහාසටනින් ඔවුන් වැළැක්වීමට උත්සාහ ගත් අවධිය පිළිබිඹු වෙයි. දුර්යෝධන වෙනුවෙන් යාගයක් ඔප්පු කිරීමට භාරගෙන සිටින ද්‍රෝණ, තමාට පඬුරු වශයෙන්, පාණ්ඩවයනට අයිති විය යුතු ව ඇති රාජ්‍යයෙන් භාගය ඔවුනට දෙන ලෙස ඉල්ලා-සිටී. පස් රැයක් ඇතුළත දී ඔවුහු එක් වන්නෝ නම් එම ඉල්ලීම ඉෂ්ට කරන බවට දුර්යෝධන පොරොන්දු වෙයි. පාණ්ඩවයන් එම පොරොන්දුවට ගරු නොකිරීමත්, ඉන් පසු ව ඇති වූ සිද්ධීන් අතර අභිමන්‍යු විරාට ගේ දියණියන් සරණ පාවාගැනීමත් නිරූපණය වේ. කෙසේ වෙතත් දුර්යෝධන තමා දුන් පොරොන්දුව නොකැඩීමට තීරණය කරයි.

මෙහි ප්‍රධාන චරිත බොහෝ ගණනක් තිබීමත්, ඒ හැම දෙනා ම ස්වකීය අභිමතාර්ථයන් යම් පමණකට මුදුන් පමුණුවා-ගැනීමත් නිසා මෙය සමවකාර නම් රූපක ගණයට ඇතුළත් කළ හැකි යැයි ඇතැමෙක් පවසති[17] එහෙත් නාට්‍යශාස්ත්‍රයෙහි දැක්වෙන පරිදි ඊට අවශ්‍ය සුරාසුර සහභාගිත්වය, ත්‍රිශෘංගාර, ත්‍රිකපට ආදිය මෙහි නිරූපණය නොවන හෙයින් ඒ අදහස එකහෙළා පිළිගැනීමට අපහසු ය. එහෙයින් මෙය ද, ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණය මෙන් අසම්මත නාට්‍ය ගණයකට අයත් කෘතියක් ලෙස සැලැකීමට අපට සිදු වේ.

භාස ගේ ඒකාංක නාට්‍ය පසට ම පදනම් වී ඇත්තේ මහාභාරතයේ කුරු-පාණ්ඩව යුද්ධය හා සබැඳි පුරාවෘත්ත ය. මධ්‍යමව්‍යායෝගය වූ කලී, පාණ්ඩපුත්‍රයන් පස් දෙනා වල් වැදී සිටි සමයෙහි, ඔවුන් අතුරින් මද්දුමයා වූ භීම හා හිඩිම්බා නම් වූ යක්ෂිණියක අතර ප්‍රේම සම්බන්ධයක් නිසා සිදු වූ විවාහයෙන් ඝටෝත්කච නම් පුත්‍රයකු ලැබීමෙන් පසු මව්-පිය දෙදෙන වෙන් වීමෙන් පසු ඇති වූ සිද්ධීන් නිරූපණය කරන නාට්‍යයෙකි. තමා ගේ ආහාරය සඳහා බිල්ලක් රැගෙන-එන ලෙස හිඩිම්බා සිය පුතුට පවසයි. වනයේ දී හමු වන බ්‍රාහ්මණ පවුලක පුතුන් තිදෙනකු ගෙන් එකකු තමාට ලබාදුන හොත් සෙස්සන් ගේ ජීවිත බේරන බව ඔහු කියයි. මෙවිට මද්දුමයා ඒ සඳහා ඉදිරිපත් වුව ද, සෙසු පුත්තු දෙදෙන ද ඔහු සමග එන්නට කැමැත්ත පළ කෙරෙති. එහෙත් යම් කටයුත්තක් සඳහා අවසර ගත් ඔහු එන්නට පමා වීම ගැන ගොරවන්නට වූ ඝටෝත්කචට පිළිතුරු දෙන්නේ යක්ෂයෙකි. දෙදෙනා අතර ඇති වන බහින්බස් වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් යක්ෂයා ඝටෝත්කච සමග යන්නට තීරණය කරයි. ඒ අන් කවරකු නො ව ඝටෝත්කච ගේ ම පියා ය. හිඩිම්බා ගේ ප්‍රීතිය නිමිහිම් නැත. තමා පුතු වනයට පිටත් කැර-හැරියේ සිය සැමියා යළිත් වරක් දැකගැනීමේ ආශාවෙන් බව ඕ පවසයි. සිය පියා ගෙන් සමාව අයදින ලෙස ඕ සිය පුතුට දන්වයි. මෙහි කථානායකයා මධ්‍යම පාණ්ඩවයා වන භීම වීමත්, බිල්ල සඳහා තෝරාගනු ලබන තරුණයා පවුලේ මධ්‍යමයා වීමත් නිසා නාට්‍යයට එම නම ලැබී

ඇත. මෙය භරත විස්තර කරන ව්‍යායෝග නම් නාට්‍ය ප්‍රභේදයට අයත් වන බව එහි නමින් ම පැහැදිලි වේ.

මහාභාරතය පදනම් කොටගත් දූතවාක්‍යය ද ඒකාංක නාට්‍යයකි. මෙය උද්‍යෝගපර්ව කාණ්ඩයෙහි එන කෘෂ්ණ ගේ දූත ගමන වටා ගෙතී ඇත. කෘෂ්ණ පැමිණෙන විට ඔහුට කිසි ගෞරවයක් නොදක්වන ලෙස දුර්යෝධන කුරු සේනා නායක භීෂ්ම හට අණ කරයි. එහෙත් කෘෂ්ණ පැමිණ සියල්ලන් සිය තේජසින් විස්මයට පත් කරවයි. දුර්යෝධන පවා සිය අසුනෙන් ඉවතට වීසි වෙයි. දූතයා රාජ්‍යයෙන් භාගයක් පාණ්ඩවයනට දෙන ලෙස ඉල්ලා-සිටින නමුත් දුර්යෝධන එය ප්‍රතික්ෂේප කොට, දූතයා බැඳදමන්නට නියම කරයි. කෝපයට පත් කෘෂ්ණ දිව්‍යමය බලයක් ඇති ස්වකීය ආයුධ ගෙන්වූ නමුත්, යළිත් කෝපය සංසිඳුවාගෙන ධෘතරාෂ්ට්‍ර ගේ ගෞරවාචාර පිළිගනියි.

දූතඝටෝත්කච ද සටන් දර්ශන බහුල ව්‍යායෝග වර්ගයට අයත් ඒකාංක නාට්‍යයෙකි. මෙහි ද කථානායකයා ඝටෝත්කච ම ය. ජයද්‍රථ අතින් අර්ජුන ගේ පුත් අභිමන්‍යු මැරුම් කෑම නිසා ප්‍රීතියෙන් ඉල්පී නටන කුරුනට, ඔවුන් අබිමුව තිබෙන අන්තරායයන් ගැන ධෘතරාෂ්ට්‍ර අවවාද කරයි. ඝටෝත්කච ඔවුන් ඉදිරියේ පෙනීසිට, අර්ජුන ගෙන් ඔවුන් නිසි දඬුවම් ලබන බවට අනාවැකියක් පළ කරයි. මෙය නාට්‍යයක් වශයෙන් අසාර්ථක ය.

ඊළඟ නාට්‍යය වන කර්ණභාරය ද ඒකාංක ව්‍යායෝගයෙක් මෙන් ම ඒකචරිත නාට්‍යයක් ද වෙයි. අර්ජුන හා සටන් වදින්නට සූදානම් ව සිටින කර්ණ, ස්වකීය සන්නාහය ප්‍රයෝගයෙකින් පරශුරාම වෙතින් ලබාගත් හැටිත්, එය අවශ්‍ය වන මොහොතේ දී නිෂ්ඵල වන බවට පරශුරාම ශාප කළ හැටිත් මද්‍ර රජු වූ ශල්‍ය සමග පවසයි. ශාපය පල දෙයි. බමුණකු ගේ වේෂයෙන් පැමිණ ඉන්‍ද්‍ර කර්ණ ගේ අවි සහ තෝඩු ඉල්ලාගෙන යයි. කර්ණ හා ශල්‍ය සටන් බිමට බසිත් ම, අර්ජුන ගේ යුද රියේ සක් හඬ ඇසේ. නාට්‍යය අප්‍රාණික ස්වභාවයක් දරයි.

භාස ගේ අවසාන ඒකාංක නාට්‍යය වන ඌරුභංගය ද ව්‍යායෝග ගොන්නට ඇතුළත් කළ හැකි ය. ගදා සටනෙක දී හිම විසින් ජ්‍යේෂ්ඨ කෞරවයා වූ දුර්යෝධන ගේ කලව (ඌරු) බිඳිනු ලැබීම (භංග) විස්තර කැරෙන දුඃඛාන්ත නාට්‍යයෙකි. අඳ දෙමවුපියන් සමග කුඩා පුතු හා බිසෝවරු ද සටනින් පැරැද මරු සටනෙහි යෙදෙමින් සිටින වීර දුර්යෝධන බැලීමට පැමිණෙති. කිසිවක් නොතේරෙන බිළිඳු දුර්ජය සිය පියා ගේ බිඳුණු කලව මත නගින්නට තැත් කරයි. දුර්යෝධන අනෙකක් කියා පුතු ගේ ආශාවට එදා ඉඩ නො දෙයි. සාමය සඳහා දුර්යෝධන කරන ආයචනය ගණනකට නො ගෙන අශ්වත්‍ථාමන් පාණ්ඩවයන් ගෙන් පලිගන්නා බවට ශපථ කරයි. ස්වකීය (මියගිය) සොහොවුරෝ (අනූනව දෙනා) ද, අප්සරාවෝ ද දුර්යෝධන ගේ ඇස් හමුවේ පාවෙති. මොහොතෙකින් හේ ද ඔවුන් ගේ තුරුළට යයි. මෙහි දුර්යෝධන ගේ කුඩා පුතු ගේ දර්ශනය බෙහෙවින් සිත් කම්පා කරවනසුළු ය. මුල් පද්‍ය කිහිපයෙන් සටනෙකින් පසු රණ බිමක දර්ශනය චමත්කාර ලෙස වර්ණා වෙයි. එසේ වුව ද, මෙය ද සාර්ථක නාට්‍යයක් ලෙස ගණන් ගත නොහැකි ය.

අංක පසෙකින් සමන්විත බාලචරිතය කෘෂ්ණ ගේ වික්‍රමයන් රැසක් කංස වධයෙන් කෙළවර වන සැටි නිරූපණය කැරේ. දේවකී හා වසුදේව යන දෙදෙනාට උපන් පිරිමි දරුවන් සදෙනකු ම ඔවුන් ගේ ඥාතියකු වූ කංස රජු විසින් මරා-දමා ඇති හෙයින් අලුත උපන් සත්වැන්නා වන කෘෂ්ණ වත් ආරක්ෂා කැරගැනීම සඳහා වෙනත් ස්ථානයක නවතා තැබීම පිණිස දරුවා ද රැගෙන නගරයෙන් පිට ව යයි. (අන් සියලු මූලාශ්‍රයනට අනුව, ඔවුන් ගේ සත්වැනි පිරිමි දරුවා බලරාම ය. කෘෂ්ණ අටවැන්නා ය. මෙහි දී බලරාම ගැන සඳහනෙක් නැත.) දරුවා මන්දර පර්වතය මෙන් බර බව වසුදේවට දැනේ. ඒ රාත්‍රි කාලයේ දී දරුවා ගේ සිරුරින් පුදුම ආලෝකයක් විහිදෙන්නට වෙයි. යමුනා නදිය වියැළී ඉන් එතෙර වන්නට ඔහුට පාරක් සදාදෙයි. මේ අතර, මළ දැරියක ඔසොවාගෙන එන නන්ද ගොපලු ඔහුට මුණ ගැසේ. ඔහු ගේ බිරිය සිහිසුන් ය. නන්ද සිය මියගිය දියණියන් වසුදේව අතට දී,

නොකැමැත්තෙන් මෙන් දරුවා ඔසොවාගෙන යාමට ඉදිරිපත් වේ. එහෙත් දරුවා ඔසොවාගන්නට බැරි තරම් බර බව ඔහුට දැනේ. මේ වේලාවේ විෂ්ණු ගේ චක්‍රායුධය ආදි ආයුධ මිනිස් වෙසින් එතැනට ඇදේ. චක්‍රායුධයේ ආයාචනයෙන් දරුවා සිය බර අඩු කැරගත්තෙන් නන්ද දැන් පහසුවෙන් ම දරුවා රැගෙන යයි. දැරිය ද දැන් බොහෝ බර බව වසුදේවට දැනෙන නමුදු, යමුනා නදිය මාර්ගය පෑදූ නිසා, ඔහු ඇය ද රැගෙන දේවකී වෙතට යයි.

දෙවැනි අංකයෙන් කංස ගේ මාලිගය දර්ශනය වෙයි. චණ්ඩාල වෙස් ගෙන පැමිණෙන මධූක ඍෂිවරයා ගේ ශාපයකට හේ බඳුන් වෙයි. රාත්‍රියේ අසුබ නිමිති දකින කංස ගේ සිත චංචල වෙයි. ඒ දෙවියකු ගේ උත්පත්තිය සිදු වන බවට පහළ වූ ලකුණු බව නෛමිත්තකයන් හා පුරෝහිතයා ද පවසයි. කංස දැන් වසුදේව කැඳවයි. තමාට ලැබුණේ දුවකැ යි වසුදේව කී නමුත් ඇය ද වනසා-දමිය යුතු බව කියමින් කංස ඇය රැගෙන පර්වතයකට දමා-ගසයි. එහෙත් බිමට වැටෙන්නේ මළ සිරුරින් කොටසක් පමණි. ඉතිරි කොටස අහසට නැග, කාර්ත්‍යායනී දෙව්දුව ගේ ත්‍රාසජනක මූර්තිය බවට පත් වී ඔහුට දර්ශනය වන්නට වෙයි. ස්වල්ප වේලාවකින් ඇගේ පිරිස ද පැමිණ කංස විනාශ කිරීම තමන් ගේ ද අදහස බව හඬගා කියයි.

තුන්වැනි අංකය ආරම්භයේ දී, තමන් හා විසීමට කෘෂ්ණ පැමිණි දවසේ සිට තමන් තුළ ඇති අමන්දානන්දය ගොපල්ලෝ ප්‍රකාශ කෙරෙති. පූතනා, ශකට, යමල සහ අර්ජුන, ප්‍රලම්බ, දේනුක සහ කේශින් යන අසුරයන් කෘෂ්ණ විසින් විනාශ කරන ලද අයුරු මහලු මිනිසකු ගේ මුවින් කියැවෙයි. හල්ලීසක ක්‍රීඩාව සඳහා කෘෂ්ණ වෘන්දාවනයට ගිය බව අපට ඊළඟට අසන්නට ලැබේ. ඔහු ගේ ගොපලු මිතුරු-මිතුරියෝ ද ඊට හවුල් වෙති. මේ අතර, අරිෂ්ට නම් වෘෂභ-අසුරයා ගේ සම්ප්‍රාප්තිය දන්වනු ලැබේ. කඳු මුදුනකට නැගී පොරය නරඹන ලෙස කෘෂ්ණ සිය මිතුරු-මිතුරියනට අණ කරයි. වෘෂභයා මරුමුවට පත් වෙයි. මේ ජයග්‍රහණයත් සමග ම තවත් අන්තරායක් පිළිබඳ තොරතුරක් අසන්නට ලැබේ. කාලීය

නම් සර්පයා යමුනා නදී බඩට වැදී ගව දෙනුනට හා බමුණනට මහත් අතවර කරන බව සැළ වේ. සර්පයා සමග යුද වදින්නට යාමෙන් කෘෂ්ණ වළක්වන්නට ස්ත්‍රීන් උත්සාහ දරන අයුරු 4වැනි අංකයෙන් කියැවේ. ඔවුන් ගේ ඉල්ලීම් ගණනකට නොගෙන කෘෂ්ණ පොර බැදීම පිණිස දියට බසී. සර්පයා දියෙන් ගොඩ ගෙන ආපසු, ඔහු එසේ දිය යටට ගියේ ගරුඩට බියේ බව කෘෂ්ණ දන්වයි. බමුණනට සහ ගව දෙනනුනට හිරිහැරයක් නොකරන පොරොන්දුව මත කෘෂ්ණ සර්පයා අතහරී. ඔහුට ද ගරුඩ විසින් ගරු කළ යුතු බවට ලකුණක් ද උගේ සිරුරේ තබයි. මේ අවස්ථාවේ දී මථුරාහි පැවැත්වෙන යොවුන් උළෙලකට සහභාගී වන ලෙස කෘෂ්ණට හා ඔහු සොහොවුරු බලරාමට ද අභියෝගයක් කැරේ.

තරුණයන් දෙදෙන පරාජය කිරීම සඳහා කංස උපක්‍රම යොදන අයුරු 5වැනි අංකයෙන් දක්වේ. දූතයෙක් පැමිණ, දාමෝදර (කෘෂ්ණ) ආ බවත්, ඔහු වෙත කඩා-එවන ලද හස්තියා මෙල්ල කිරීම, කුදියක ගේ සිරුර ඍජු බවට පත් කිරීම, මුරකරු ගේ දුන්න බිඳීම ආදි අද්භූත වික්‍රමයන් ඔහු විසින් කරන ලද බවත් පවසයි. මල්ලව පොර තරගය ආරම්භ කරන ලෙස එවිට කංස රජ අණ කරයි. රජු විසින් තෝරා-එවන ලද මුෂ්ටික හා චාණූර යන මල්ලවපොර ශූරයන් දෙදෙන පහසුවෙන් ම පරාජය කරන කෘෂ්ණ හදිසියේ ම කංස වෙතට කඩා-පැන ඔහු මරාදමයි. කෘෂ්ණ ගෙන් පලිගන්නට භටයන් සැරැසෙන නමුත්, ඔහු විෂ්ණු ගේ ම අවතාරයක් බව පැහැදිලි කැරදෙයි. කෘෂ්ණ කංස විසින් සිර කැරතබනු ලැබූ සිය පියා වන උග්‍රසේන යළිත් නිදහස් කොට, කංස ගෙන් හිස් වූ රාජ්‍යය ඔහු පිට පැවැරී ය. ගන්ධර්වයන් හා අප්සරාවන් ද සමග පැමිණෙන නාරද ඍෂි කෘෂ්ණ හට ස්තෝත්‍ර ගායනා කරයි. කෘෂ්ණ නාරද හට ආපසු දිව්‍ය ලෝකයට යන්නට අවසර දීමත් සමග ම භරතවාක්‍යය ආරම්භ වේ.

හරිවංශය, විෂ්ණුපුරාණය, භාගවතපුරාණය ආදියෙහි දක්වෙන අනුරාගාත්මක අංශය බාලචරිතයෙහි දක්නට නැත. රාධාව ගේ චරිතය ද මෙහි දක්නට නොලැබීම විශේෂ ලක්ෂණයෙකි.

නාට්‍ය රචකයකු වශයෙන් භාස සතු වූ ප්‍රතිභාව මනා සේ පිළිබිඹු කරන ඉතා රසවත් නාට්‍යකෘතියකි චාරුදත්තය. අභාග්‍යයකට මෙන්, මෙහි ආරම්භයෙහි එන මංගල ශ්ලෝකය හෝ අවසානයෙහි එන භරතවාක්‍යය හෝ දැනට සම්භ වී ඇති පිටපතෙහි ඇතුළත් නො වේ. එහි ඇත්තේ මුල් අංක සතර පමණෙකි. එයින් කථාවේ අවසානයක් දක්නට නැති නිසා, මෙම නාට්‍යය තවත් අංක කිහිපයකින් ම සමන්විත වී තිබෙන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කරනු ලැබේ. 6වැනි සියවසෙහි ශූද්‍රක විසින් ඔප කොට ලියන ලද මෘච්ඡකටිකය භාස ගේ චාරුදත්තය බලා කරන ලද්දක් බවට කිසි දු සැකයෙක් නැති.

අතිශය ත්‍යාගශීලී වූ, මහාත්ම ගුණ ඇති වෙළෙඳශ්‍රේණි නායකයකු වූ චාරුදත්ත පමණ ඉක්මවා දන් දීම නිසා ම දිළිඳු බවට පත් වෙයි. උජ්ජයිනී නුවර වසන්තසේනා නම් නගරශෝභිනිය එක්තරා සැණකෙළියක දී චාරුදත්ත දැක ඔහු කෙරෙහි ප්‍රේමයෙන් වෙළෙයි. දිනක් මහමගැ දී රජු ගේ මස්සිනා වූ සංස්ථානක විසින් ලුහුබඳිනු ලබන වසන්තසේනා ආරක්ෂාව පතා චාරුදත්ත ගේ නිවෙසට ඇතුළු වෙයි. ඔහු ඇයට රැකවරණය දෙයි. වසන්තසේනා ස්වකීය ආභරණ ගලවා චාරුදත්ත සමග පරිස්සමට තබා, ඔහු හා විදූෂක සමග සිය නිවෙස බලා පිටත් ව යයි. දාදුකෙළියෙන් පැරැද, පරදුව ගෙවාගත නොහැකි ව තමා ගේ පිහිට සොයා ආ චාරුදත්ත ගේ කලින් සංවාහකයා වසන්තසේනා විසින් ණයකරුවනට මුදල් දී බේරාගනු ලැබේ. පසු ව හෙතෙම ශ්‍රමණභූමියට ඇතුළු වෙයි. වසන්තසේනා ගේ සේවිකාවක සමග ආලයෙන් පසු වන සජ්ජලක නම් සොරෙක්, ඇය නිදහස් කැරගැනීමට මුදල් සෙවීම සඳහා චාරුදත්ත ගේ ගෙය බිඳ ගණිකාව ඔහු ළඟ පරිස්සමට තබා ගිය ආභරණ මඤ්ජූෂාව සොරාගනී. මේ සොරකම දැනගත් චාරුදත්ත මහත් ලජ්ජාවටත්, ශෝකයටත් පත් වෙයි. චාරුදත්ත ගේ සන්තාපයට හේතු දැනගත් ඔහු ගේ බිරිඳ තමා සතු මාහැඟි මුතුමාලය නැති වූ ආභරණ වෙනුවට වසන්තසේනාට දෙන ලෙස විදූෂක අතැ යවයි. තමා ගේ ආභරණ සොරකම් කරන ලද බව දැනදැනත්, යළිත් වරක් සිය පෙම්වතා ළඟට යාමට

හොඳ ඉඩප්‍රස්තාවකැ යි සලකා වසන්තසේනා මාලය භාරගනී. ඕ සිය සේවිකාව සජ්ජලක හට පවරා දී තුමූ චාරුදත්ත වෙතට ගියා ය. නාට්‍යය මෙතැනින් හදිසියේ අවසන් වෙයි. එහෙත් පසු ව, ආභරණ සොරකමට චාරුදත්ත වරදකරු වූ බවත්, වසන්තසේනා ද මහත් අතවරයකට මුහුණ පෑ බවත් සැක කළ හැකි ය. අභිනවගුප්ත දරිද්‍රචාරුදත්ත යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ මේ නාට්‍යය විය හැකි ය.

ඊළඟට අප එළැඹෙන්නේ උසස්තම සංස්කෘත නාට්‍ය ද්වය නිර්මාණය වූ යුගයට ය, එනම්, අභිඥානශාකුන්තලය හා මෘච්ඡකටිකය රචනා වූ පස්වැනි හා සවැනි සියවස්වලට ය. බොහෝ විට කාලිදාස ජීවත් වූයේ ගුප්ත රාජවංශයේ ප්‍රබලතමයා වූ 2වැනි චන්ද්‍රගුප්ත (ක්‍රි. ව. 380-415) රජු ගේ අවසාන කාලපරිච්ඡේදයේ හා ඔහු පුත් කුමාරගුප්ත (415-455) ගේ රාජ්‍ය සමයේ විය හැකි ය. චන්ද්‍රගුප්ත 'වික්‍රමාදිත්‍ය' නම් වූ අපරනාමයක් ද ආරූඪ කැරගත්තේ ය. කාලිදාස ගේ වික්‍රමෝර්වශීය නාටකයේ නායක පුරූරවස් රජු 'වික්‍රම' යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබීම ද, ඔහු ගේ කුමාරසම්භව මහාකාව්‍යයේ නාමය 'ස්කන්ද කුමරු ගේ උත්පත්තිය' යන අරුතින් කුමාරසම්භව යනුවෙන් යෙදීමට ද හේතු ලෙස ඇතැමුන් දක්වන්නේ කාලිදාස ගේ ගුප්ත රාජවංශය සමග පැවැති මෙම සම්බන්ධය යි. ඔහු චන්ද්‍රගුප්ත වික්‍රමාදිත්‍ය රජු ගේ රජසභාව හෙබැවූ රාජ්‍ය කවියා ලෙස ද සලකනු ලැබේ.

කාලිදාස නාටක තුනක් රචනා කෙළේ ය. ඔහු ගේ ප්‍රථම නාටකය වන මාලවිකාග්නිමිත්‍රය ගැන ඉහත සඳහන් විය. මෞර්ය රාජවංශයේ අවසාන පුරුක වූ බෘහද්රථ ක්‍රි. පූ. 185 දී ඝාතනය කොට මගධ රාජ්‍යයේ බලය අල්ලාගෙන, යළිත් භාරතය බ්‍රාහ්මණවාදය ගෙනගිය පුෂ්‍යමිත්‍ර ශුංග ගේ පුත්‍ර අග්නිමිත්‍ර මෙහි නායකයා ය. ඔහු හා අන්තඃපුරයේ හැදුණු වැඩුණු මාලවිකා නම් කුමරිය අතර ප්‍රේම සම්බන්ධය නිරූපණය කරන මෙම කෘතිය අංක පහකින් සමන්විත හෙයින් නාටකයක් ලෙස නම් කරනු ලැබුව ද, අනෙක් සෑම කරුණක් අතින් ම එය නාටිකා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරයි.

ඇත්ත වශයෙන් ම, 7වැනි සියවසේ මහා අධිරාජ්‍යයක් පාලනය කළ ශ්‍රී හර්ෂ ප්‍රියදර්ශිකා හා රත්නාවලී යන ස්වකීය නාටිකා දෙක සඳහා ආදර්ශ කොට ගත්තේ මාලවිකාග්නිමිත්‍රය යි. නාටකයක් හා නාටිකාවක් අතර ඇති ප්‍රධාන වෙනසක් නම්, නාටකයක වස්තුව ප්‍රසිද්ධ කථාවක් හා නාටිකාවක වස්තුව කවියා ගේ ම නිර්මාණයක් වීම යි. මාලවිකාග්නිමිත්‍රයේ නායකයා ඓතිහාසික පුද්ගලයකු වුව ද, කථාවස්තුව කවියා ගේ ම නිර්මාණයෙකි. රස වශයෙන් ගත්ත ද එහි උද්දීපනය වන්නේ නාටිකාවක මෙන් ශෘංගාර හා හාස්‍ය රස ය කරුණ රසය දුර්වල ය. එහි බලපාන වෘත්තිය වන්නේ ද නාටිකාවක මෙන් කෛශිකී වෘත්තිය යි. තමා ගේ නීත්‍යනුකූල බිරිඳට හොරෙන් අන් තරුණියක හා පෙම් සබඳතා පවත්වන නාටිකා නායකයා අයත් වන්නේ ධීරලලිත (සෙල්ලක්කාර) ගණයට ය. මෙම නාට්‍යයේ නායක අග්නිමිත්‍ර ද අයත් කළ හැක්කේ එම ගණයට ය.

අග්නිමිත්‍ර ගේ අගබිසොව ධාරිණී නම් වන අතර, දෙවැනි බිසොව වන්නේ ඊට වඩා තරමක් තරුණ හා සැරපරුෂ ඉරාවතී ය. වරක් චිත්‍රශාලාවේ චිත්‍ර නරඹමින් සිටි රජතුමා, රූගත කරන ලද බිසෝවරුන් හා මාලවිකා ද ඇතුළු පිරිවර සහිත අලුත් චිත්‍රයක් දැක, එහි හුන් රූමත් තරුණිය (එනම්, මාලවිකා) කවුරු ද යි ධාරිණී ගෙන් ඇසී ය. එම ප්‍රශ්නය ඇගෙන් කිහිප වරක් ඇසුව ද, ඇය නොඇසූ කන් ව සිටි හෙයින්, ඇගේ බාල සොහොවුරිය 'අයියේ, ඒ මාලවිකා' යි පැවැසුවා ය. ඇය දැකබලා-ගැනීමට රජු මහත් උනන්දුවක් දැක්වුව ද, ධාරිණී ඇය හැකි තරම් සිය සැමියා ගෙන් ඈත් කොට තබන්නට පියවර ගත්තා ය. එහෙත් විදූෂක ද, ධාරිණී සමග මාලිගාවේ ජීවත් වූ කෞශිකී නම් බෞද්ධ භික්ෂුණිය ද රජුට ඇය දැකගැනීමට සලසා-දීමට උත්සාහ කරති. ධාරිණී යටතේ ජීවත් වන මාලවිකා ගණදාස නම් නාට්‍යාචාර්යයකු ගෙන් නැටුම් උගනී. රජු ගේ දෙවැනි බිසොව වන ඉරාවතී ද හරදත්ත නම් වෙනත් ඇදුරකු වෙතින් නර්තනය හදාරයි. විදූෂක හා කෞශිකී ගතු කියා ආචාර්යවරුන් දෙදෙන හප්පවා, විසැඳුමක් ලබාගැනීම සඳහා රජු වෙත යවයි. ඇදුරන් දෙදෙනා ගෙන් වඩා උසස් ඇදුරා

තෝරාගැනීමට ඇති හොඳ ම ක්‍රමය නම් ඔවුන් ගේ ගෝලයන් ගේ දක්ෂතා මැන බැලීම බව ද ඔවුහු යෝජනා කෙරෙති. ධාරිණී මෙයට ඉඳුරා විරුද්ධ වුව ද, ඇයට එය එළි පිට ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය. එහෙයින් ඕ නිහඬ ව සිටියා ය. මේ නිසා මාලවිකා හා ඉරාවතී අතර නැටුම් තරගයක් පැවැත්වීමට තීරණය විය.

මේ නැටුම් තරගය සමස්ත සංස්කෘත නාට්‍ය ක්ෂේත්‍රයේ වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් සනිටුහන් කරයි. ඉංග්‍රීසියෙන් play-within-the play නමින් හැඳින්වෙන ගර්භාංකයක ප්‍රාථමික අවස්ථාව මෙම නැටුම් තරගයෙන් ප්‍රකට වන යෙනි. ශ්‍රී හර්ෂ හා භවභූති එය වැඩිදියුණු කොට 'ගර්භ-නාටක' දෙකක් ප්‍රියදර්ශිකාවේත් උත්තරරාමචරිතයේත් ඇතුළු කොට ඇත. බටහිර නාට්‍යයේ ගර්භාංකයන් හෙවත් ගර්භනාටක අපට ප්‍රථම වරට සමු වන්නේ 16වැනි සියවසේ තෝමස් කයිඩ්, ජෝර්ජ් පීල් හා ශේක්ස්පියර් ගේ නාට්‍ය කිහිපයෙක ය.[18] මේවාත් සංස්කෘත ගර්භනාටකත් අතර කිසි දු ආකෘතිකමය වෙනසක් නැත. පස්වැනි සියවසේ බිහි වී සත්වැනි හා අටවැනි සියවස්වල වර්ධනය වූ සංස්කෘත ගර්භාංකය හා සැම'තින් ම සමාන වූ අන්තර්නාට්‍යයක් 16වැනි සියවසේ ඉංග්‍රීසි නාට්‍යයට ඇතුළු වූයේ කෙසේ ද යි අදහාගත නොහැකි ය.

මාලවිකාග්නිමිත්‍රයේ ප්‍රථමාංකය අවසානයේ නැටුම් තරගය සඳහා කටයුතු සූදානම් කැරෙන බව කියැවේ. දෙවැනි අංකය ආරම්භ වන විට වේදිකාව තරගය සඳහා සූදානම් ව පවතී. රජු, බිසෝවරුන්, විදූෂක, කෞශිකී හා පරිවාර පිරිස තරගය නැරඹීම පිණිස (බොහෝ විට) රංගපීඨය මත අසුන් ගෙන සිටී. රංගපීඨය හා ඊට පිටුපසින් පිහිටි රංගශීර්ෂය අතර තිරයක් වේ. ප්‍රථමයෙන් කරළියට පිවිසෙන මාලවිකා තිරයට පිටුපසින් සිටී. තිරය විවර වත් ම මාලවිකා නැටුම අරඹයි. ප්‍රේක්ෂක පිරිස රංගපීඨයේ සිට එය නරඹයි. ප්‍රේක්ෂාගාරයේ සිටින ප්‍රේක්ෂක සමූහයා මාලවිකාග්නිමිත්‍ර නාට්‍යය තුළ තවත් සන්දර්ශනයක් නරඹති. හර්ෂ ස්වකීය ප්‍රියදර්ශිකාවේ එය තවත් වැඩිදියුණු කොට පරිපූර්ණ නාට්‍යයක් ම ප්‍රධාන නාට්‍යය තුළ ඉදිරිපත් කරයි.

මාලවිකා දැකගැනීමෙන් පසු රජ ඇය හා පෙමින් වෙළෙයි. විදූෂකත් කෞශිකී භික්ෂුණියත් මේ ප්‍රේම සම්බන්ධයට උදවු කරති. අවසානයේ දී රජුට දෙවැනි බිසෝවක ලෙස මාලවිකා විවාහ කැරගැනීමට ධාරිණී අගමෙහෙසිය අවසර දීමෙන් නාට්‍යය කෙළවර වේ. නාට්‍යය නාටිකා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන හෙයින් ගැඹුරු රසාස්වාදයක් ඉන් අපේක්ෂා කළ නොහැකි ය. එහෙත් ප්‍රතිභාපූර්ණ අනාගත නාට්‍යකරුවා එහි පිටුපස සිටින බව ස්ඵුට කැරගැනීමට අපට අපහසු නැත. එසේ ම සංස්කෘත නාට්‍යයේ ගර්භාංකයක කළල රූපය එහි නිරූපණය වන හෙයින් සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ එයට හිමි වන්නේ අද්විතීය ස්ථානයෙකි.

කාලිදාසයන් ගේ ඊළඟ නාටකය නිරූපණය කරන්නේ දිව්‍ය-මානුෂ ප්‍රේම සම්බන්ධයෙකි. මෙහි 'වික්‍රම' නමින් හැඳින්වෙන නායකයා වන පුරූරවස් රජ දිව්‍යාප්සරාවක වන උර්වශිය හා ප්‍රේමයෙන් වෙළෙයි. මෙම නාටකයට පසුබිම් වූ පුරාවෘත්තය ශතපථ බ්‍රාහ්මණයේ එයි. ඍග්වේදයේ දශවැනි මණ්ඩලයේ එන සූක්තයක් පුරූරවස් හා උර්වශී අතර සිදු වන සංවාදයෙක ස්වරූපය ගනී. මෙම ප්‍රසිද්ධ පුරාවෘත්තය කාලිදාස තමාට අවශ්‍ය පරිදි වෙනස් කොට සුන්දර නාට්‍යයක් බවට පත් කිරීමට සමත් ව ඇත. සූර්යෝපස්ථානය සඳහා ගොස් ආපසු හැරී-එන පුරූරවස් රජුට අප්සරාවන් පිරිසක් කැගසන හඬක් ඇසී බලන විට, තමන් කෛලාස කූටයෙන් ආපසු එන අතර සිය මිතුරිය වන උර්වශිය අසුරයකු විසින් පැහැරගෙන ගොස් ඇති බව ඔවුහු රජුට දන්වා-සිටිති. රජ වහා ම ක්‍රියාත්මක වී, සිය රථයෙන් අසුරයා හඹා-ගොස්, අප්සරාව බේරාගෙන විත් මිතුරියනට භාර දෙයි. එහෙත් ඒ වන විට දෙදෙනා අතර ප්‍රේම සම්බන්ධයක් ගොඩනැගී අවසාන ය. මේ අතර, සිය සැමියා තුළ කිසියම් වෙනසක් ඇති වී තිබෙන බව පසක් කැරගන්නා ඔෂීනරී බිසෝව එගැන විදූෂක ගෙන් අසා දැනගෙන එන ලෙස ඕ සිය දක්ෂ සේවිකාවක යවයි. එයට හේතුව උර්වශිය බව වාචාළ විදූෂක ගෙන් දැනගෙන ඕ එය සිය ස්වාමිදියණියන් ගේ කනේ තබයි. එවක් පටන් ඔෂීනරී සිය සැමියා අප්සරාව ගෙන් බේරාගැනීමට අසාර්ථක උත්සාහයෙක යෙදේ. උර්වශී

වරින් වර සිය පෙම්වතා දැකගැනීම පිණිස මිතුරියක සමග රජු ගේ රාජෝපවනයට පැමිණේ. වරක් ඕ භූර්ජ පත්‍රයක පෙම් හසුනක් ලියා රජුට ලැබෙන්නට සලසයි. සිය සැමියා අප්සරාව ගෙන් වෙන් කොට තැබීමට උත්සාහ කිරීම නිෂ්ඵල ව්‍යායාමයක් බව අවබෝධ කැරගත් ඖශීනරී බිසොව පසු ව ඔහුට රිසිවක් කැරගන්නට ඉඩ දී නිසොල්මන් ව සිටියා ය.

මේ අතර, දිව්‍යලෝකයේ භරතමුනි ගේ අධ්‍යක්ෂණයෙන් පුරුදු-පුහුණු වෙමින් පැවැති විෂ්ණු පිළිබඳ නාට්‍යයක ලක්ෂ්මී ගේ භූමිකාව නිරූපණය භාර ව තුබුණේ උර්වශිය හට ය. එහි දී එක් පුහුණුවීම් අවස්ථාවක සංවාදයක් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී උර්වශිය 'පුරුෂෝත්තම' (විෂ්ණු) යන්න වෙනුවට, අනවධානයෙන් 'පුරූරවස්' යැ යි පැවැසීමෙන් කෝපයට පත් භරත ඇයට මිනිස් ලොවට ම චුත වන ලෙසට ශාප කෙළේ ය. මේ සිද්ධියට මැදිහත් වූ ඉන්ද්‍ර ඇයට ලැබෙන දරුවා ගේ මුහුණු පියා දකින තුරු පමණක් ඇයට මිනිස් ලොවේ සිටින්නට සිදු වන බවට එම ශාපය ලිහිල් කෙළේ ය. රජ උර්වශිය විවාහ කැරගෙන මධුසමය ගත කිරීම පිණිස ඇයත් සමග ගන්ධමාදන පර්වතයට ගියේ ය. එහි දී එහි සිටි සුන්දර විද්‍යාධර යුවතියක දෙස බොහෝ වේලාවක් රජු ඇස ගසාගෙන සිටි බව දුටු උර්වශිය උරණ වී, කලබල වී, ස්ත්‍රීනට අකැප වූ කුමාර වනයට පය තැබුවා ය. එතෙණෙහි ම ඕ ලතාවක් බවට පත් වී අතුරුදහන් වූවා ය.

උර්වශිය අතුරුදහන් වීමෙන් දරාගත නොහැකි දුකින් ඇය සොයමින් උමතුවෙන් වනය දෙවනත් කරන පුරූරවස් ගේ ශෝකාලාපය සඳහා සිවුවැනි අංකය වෙන් වී ඇත. ඔහු වලාකුළ දකින්නේ තම පෙම්වතිය පැහැරගත්තකු ලෙසිනි. ඔහු ඉදිරියේ දර්ශනය වන මොනරුන්, කොවුලන්, බමරුන්, ඇතුන්, මුවන් ආදි සියල්ලන් ගෙන් සිය බිරිය ඉල්ලා ගී ගයමින් පිස්සකු මෙන් නටයි. මෙහි දී ඔහු ගයන සියලු ගීත ආඝාතාත්මක ලෙස ප්‍රාකෘතයෙන් පැබැඳුණු ඒවා ය. මේවා කාලිදාස ගේ රචනා නො ව, පසු කාලයේ අනෙකකු විසින් පබඳින ලද ගීත බව ඇතැම් විචාරකයකු ගේ මතය

යි. අවසානයේ දී, කෙසේ හෝ ඔහුට 'සංගමනීය' නම් මැණිකක් හමු වී, එය අතැති ව වැලකට අත තබද්දී එය උර්වශිය බවට පත් වීමෙන් ඔහු ලත් ප්‍රීතිය නිම්හිම් නැත. එකෙණෙහි ම ඔහු යථා තත්ත්වයට පත් ව සිය පෙම්වතිය ද සමග ආපසු අගනුවර බලා පිටත් විය. එහි දී, මැණික ද රැගෙන දෙදෙන ස්නානයට ගිය කල්හි ගලක් මත තුබුණු මැණික ගිජුලිහිණියකු විසින් ගොදුරක් යැ යි සිතා පැහැරගෙන යන ලදී. තමනට උර්වශිය ආපසු ලබාදුන් මැණික නැති වීමෙන් දුකට පත් පුරූරවස් පක්ෂියා වහා ම සොයා විදදමන ලෙස අණ කෙළේ ය. වැඩි වේලාවක් ගත වන්නට මත්තෙන් සේවකයෝ විදදමන ලද පක්ෂියා ද, මැණික ද, ඊතලය ද රජු වෙත ගෙන-ආහ. ඊතලයේ එහි හිමිකරු ගේ නම 'ආයුස්' ලෙස සටහන් ව තිබිණි. ඒ තමන් ගේ පුතු බව උර්වශිය පැවැසුවා ය. පුරූරවස් සිය පුතු රැගෙන සිපැගනිද්දී උර්වශිය හඬන්නට වූවා ය. ඊට හේතු කිම් ද යි ඇසූ විට, පියා තම පුතු ගේ මුහුණු දුටු හෙයින් ඇයට දැන් දෙව්ලොව බලා යන්නට සිදු වන බව ඕ කියා-සිටියා ය. මෙවිට පුරූරවස් සිය සිහසුන පුතුට භාර දී තමන් ගේ දුක තුනී කැරගන්නට වනගත වීමට අදහස් කරයි. මේ මොහොතේ දී නාරද ඍෂි දිව්‍යලෝකයෙන් ශුභදායක පණිවුඩයක් රැගෙන එයි. දිව්‍යලෝකයේ සුරාසුර යුද්ධයක් හටගෙන ඇති බැවින් පුරූරවස් ගේ සහාය දෙවියනට අවශ්‍ය බවත්, ඊට තිළිණ වශයෙන් උර්වශිය දිවි තිබෙන තුරු ඔහුට තබාගත හැකි බවත් දන්වමින් ඒ පණිවුඩය එවන ලද්දේ ඉන්ද්‍ර දේවයා විසිනි. මෙසේ නාටකය නායක-නායිකාවන් ගේ අභිමතාර්ථ ඉටු වීමෙන් කෙළවර වේ. උත්තර භාරතයෙන් හමු වී තිබෙන ඇතැම් පිටපත් මෙය ත්‍රෝටක නම් රූපක ප්‍රභේදයට අයත් ලෙස සඳහන් කරයි. ඊට හේතුව එහි නිරූපිත දිව්‍ය-මානුෂ සම්බන්ධය හෝ සිවුවැනි අංකයේ එන ගීත සමග කැරුණු නර්තනය හෝ නිසා විය හැකි ය. නාටකයක නායිකාව මුග්ධා හෙවත් ළදබොළඳ යුවතියක (ශකුන්තලා වැනි), (සීතා හෝ ස්වප්නවාසවදත්තයේ වාසවදත්තා වැනි) කුලස්ත්‍රියක හෝ දිව්‍ය ගණිකාවක, එනම්, අප්සරාවක විය හැකි බව භරත පවසයි. දක්ෂිණ භාරතීය පිටපත් එය නාටකයක් ලෙස ම නම් කරයි.

අභිඥානශාකුන්තලය කාලිදාස ගේ අවසාන මෙන් ම හොඳ ම කෘතිය වනවා පමණක් නො ව, සමස්ත සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ උසස්තම නාටකය බවට විවාදයෙක් නැති. සමස්ත ලෝක නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ වුව ද, රසය අතින් එය අබිබවා-යන්නට සමත් නාට්‍යයක් ඇද්ද යනු සැක සහිත යි. මහාභාරතයේ ආදිපර්වයේ එන ශකුන්තලෝපාඛ්‍යානය නම් වූ නීරස පුරාවෘත්තය කපාකොටා සකස් කොට සුන්දර නාටකයක් බවට පත් කිරීමට කාලිදාස සමත් ව ඇත. සමස්ත සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ රසවත් ම කෘති ද්වය වන්නේ කාලිදාස ගේ මේඝදූතයත් අභිඥානශාකුන්තලයත් බවට සැකයෙක් නැති. අඥාත කවියකු ගේ පහත දක්වෙන ප්‍රකාශය අසා නැත්තෙක් නැතැ යි සිතමි.

කාව්‍යේෂු නාටකං රම්‍යං - තත්‍ර රම්‍යා ශකුන්තලා/
තත්‍රා'පි ච චතුර්ථෝංකස් - තත්‍ර ශ්ලෝකශ්චතුෂ්ටයස//

(කාව්‍යයන් අතර රමණීය වනුයේ නාටකය යි. නාටක අතුරින් රමණීය වනුයේ අභිඥානශාකුන්තලය යි. එහි දු සිවුවැනි අංකය යි. එහි දු ශ්ලෝක සතරෙකි.)

ශාකුන්තලයේ සිවුවැනි අංකයේ එන මෙකී ශ්ලෝක චතුෂ්ටය විය යුත්තේ සිය භදාවඩාගත් දියණියන් වන ශකුන්තලා අසපුවෙන් සමු ගෙන සිය සැමියා වෙත හස්තිනාපුරය බලා යද්දී කණ්ව කුලපතිතුමා ගේ මුවින් නැගුණු සිතුවිලි ගබ් කොටගත් පද්‍ය කිහිපය යි.

අභිඥානශාකුන්තලයට පදනම් වූ මහාභාරත කථාව සැකෙවින් මෙහි පහත දක්වමු. එය අන්තර්ගත ව ඇත්තේ ආදිපර්වයෙහි 68-74 යන අධ්‍යායන්හි ය.

(ශකුන්තලෝපාඛ්‍යානය)

ප්‍රතිෂ්ඨාන පුරය ස්වකීය රාජධානිය කොටගත්, පෞරව රාජවංශයට අයත් දුෂ්‍යන්ත රජු ගේ විනෝදාංශයක් වූයේ දිනකට සතුන් සිය ගණන් මරමින් මුවදඩයමේ යෑම ය. දිනක් එසේ මුව

දඩයමේ ගිය දුෂ්‍යන්ත මුවකු ලුහුබැඳ යන අතර තාපසාරාමයක් කරා පැමිණියේ ය. එහි කුලපති තවුසා බැහැ-දැකීමට රිසි වූ රජ ඔටුනු, දුනු ආදි සියලු රාජ පලඳනාවන් ගලවා, පුරෝහිත, ඇමැතිවරුන් ආදීන් මග නවතා තනි ව ම අසපුවට පිවිසියේ ය. එහි දී ඔහුට සුරූපී යෞවනියක වූ ශකුන්තලා සමු වූවා ය. කුලපතිතුමා සිටි ද යි ඇසූ රජුට ශකුන්තලා පැවැසූයේ එතුමා පලවැල නෙළාගෙන ඊම පිණිස වනයට ගොස් ඇති බවත්, ඉක්මනින් ආපසු එනු ඇති බවත් ය. මේ අතර ශකුන්තලා ගේ රූසපුවෙන් වශී වුණු රජ ඇය ගැන තොරතුරු විචාළේ ය. ස්ත්‍රියක වූ ඇය ආරාමයක වාසය කරන්නේ කවර හෙයින් ද, බඹසර රකින තාපසයකුට ඇය දියණියන් වූයේ කෙසේ ද යන ප්‍රශ්න ඔහු සිත් තුළ පැනනැගී තිබිණි. තමා ගේ ප්‍රභවය ගැන සිය පියා දිනක් වෙනත් තවුසකු ඇසූ පැනයකට දුන් පිළිතුර ඕ අසා තිබිණි. ඒ අනුව ඇය ගේ පියා විශ්වාමිත්‍ර නම් රාජර්ෂිවරයකු බවත්, ඔහු ගේ දැඩි තවුස්දම් ගැන බියපත් වූ ඉන්ද්‍ර දේවයා ඔහු ගේ තවුස්දම් බිඳිණු පිණිස මේනකා නම් අප්සරාව ඔහු වෙතට එවූ බවත්, එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මේනකාට දා ව තමා උපන් බවත්, තමා උපන් විගස මා-පියන් දෙදෙනා ම තමා වනයේ හැරදමා ගිය බවත් ඕ පැවැසුවා ය. කුරුල්ලන් හෙවත් ශකුනයන් විසින් වට කොටගෙන සිටි දැරිය කාශ්‍යප නම් වූ මෙම කුලපතිතුමාට සමු වී ඇයට ශකුන්තලා යැ යි නම් කොට දරුකමට හදාගත් බව ඕ වැඩි දුරටත් පැවැසුවා ය.

ඇය ක්ෂත්‍රිය කන්‍යාවක බව දැනගත් දුෂ්‍යන්ත කෙළින් ම තමා හා විවාහ වන ලෙස ඇය ගෙන් ඉල්ලා-සිටියේ ය. එහෙත් තමා තව මත් සිය පියා භාරයේ සිටින හෙයින්, ඔහු එන තුරු සිටින ලෙසත්, ආ විගස ඔහු තමා රජුට පාවාදෙනු ඇති බවත් ඕ ප්‍රකාශ කළා ය. එතෙක් ඉවසනු නොහැකි වූ දුෂ්‍යන්ත ක්ෂත්‍රියයනට ගාන්ධර්ව විවාහය කැප බවත්, ඒ සඳහා තමාට තනි තීරණයක් ගත හැකි බවත් පෙන්වා-දුන්නේ ය. ඊට අවනත වූ ශකුන්තලා එක් කොන්දේසියක් මත ඔහු සමග එකතු වීමට කැමැත්ත ප්‍රකාශ කළා ය. එනම්, දෙදෙනා ගේ සමාගමයෙන් උපදින දරුවාට යුවරජකම ලබාදිය යුතු බව යි. දුෂ්‍යන්ත ඊට කැමැත්ත දී, ඇය එවේලේ ම

දූෂණය කොට, ඇය නගරයට කැඳවාගෙන යාම පිණිස තමා ගේ චතුරංගනී සේනාව පසු දා එවන බව දන්වා රාජධානිය බලා පිටත් විය.

පලවැල නෙළාගෙන ආපසු අසපුවට පැමිණි සිය පියා ඉදිරියට යාමට ශකුන්තලාට ධෛර්යයක් නො වී ය. පසු ව කෙසේ හෝ ඕ ඔහු වෙත ගොස් සිදු වූ සිද්ධිය ඔහුට විස්තර කළා ය. ඇය ඒ වන විටත් ගබ් ගෙන සිටි බව සිය දිව්‍යඥානයෙන් දැන-සිටි තවුසා, ඇයට ආශීර්වාද කොට, ඇයට මතු චක්‍රවර්තිරාජයකු වන්නා වූ පුත්‍රුවනක් ලැබෙන බවට අනාවැකියක් ද පළ කෙළේ ය. කෙසේ වුව ද, තවුසා ගේ ප්‍රතික්‍රියාව කුමක් වේ දැ යි බියෙන් දුෂ්‍යන්ත ඇය කැඳවාගෙන ඒමට සේනාව එවූයේ නැත. දරුවා ක්‍රමයෙන් අසපුවේ ම වර්ධනය විය. සාවුරුද්දක් ම ගත විය. දරුවා ක්‍රමයෙන් සන්සුන් අරමට නොගැළැපෙන දඩබ්බරයකු බවට පත් විය. සිහ, දිවි, වග, වලස්, ඇත්, හූරු, මහිෂ වැනි භයානක සතුන් ඔහු පහසුවෙන් දමනය කොට ඔවුන් ගස්වල බැඳතබා ඔවුන් හා සෙල්ලම් කළා පමණක් නො ව, රාක්ෂස-පිශාචාදීන් බාහු යුද්ධයෙන් මරා-දැමීමට ද හේ සමත් විය. එහෙයින් වනවාසීහු ඔහුට 'සර්වදමන' යන අන්වර්ථ නාමය ව්‍යවහාර කරන්නට වූහ.

සර්වදමනට දැන් සිය පියා වෙත යාමට කාලය පැමිණ ඇතැ යි කාශ්‍යප ඍෂිවරයා තීරණය කෙළේ ය. එහෙත් ශකුන්තලා සිය පියා හා වනය හැරදා යන්නට නොකැමැති වූවා ය. ඇය සිතුයේ සිය පුතු ගේ දඩබ්බරකම් නිසා සිය පියා ඔහු පිටත් කැර-හරින්නට සැරැසෙන බව ය. එහෙත් ඍෂිවරයා කීයේ විවාහක කාන්තාවක දීර්ඝ කාලයක් සිය පියා ගේ නිවෙසේ රැදී-සිටීම නුසුදුසු බව ය. මේ නිසා ශකුන්තලා මහත් නොකැමැත්තෙන් පුතු ද සමග ප්‍රතිෂ්ඨාන පුරය බලා යන්නට සූදානම් වූවා ය. ඇය තවුසන් සහිත පෙරහරකින් නගරය බලා පිටත් කැර හැරීමට කාශ්‍යප කටයුතු සූදානම් කෙළේ ය. වෙන් වීමේ දර්ශනය ඉතා දුක්බර එකක් විය. තමා අතින් සිදු වූ සියලු වැරැදිවලට සමාව දෙන ලෙස ඉල්ලා ශකුන්තලා සිය පියා ගේ පාමුල ඇද වැටේ. හිස බිමට නමාගත්

කාශ්‍යපට මුවින් වදනක් දෙඩීම අපහසු ය. ඔහු ගේ දෙනෙතින් කඳුළු කැට කඩා හැළේ.

සියලු තවුසනට ශකුන්තලා සමග යන ලෙස කාශ්‍යප අණ කරයි. ශකුන්තලා හා සර්වදමන දුටු නගරයේ ජනයා ඒ ඉන්ද්‍ර ගේ පතිනිය පෞලෝමී හා පුතු ජයන්ත යැ යි සිතා ප්‍රීති ඝෝෂා නගන්නට වූහ. එහෙත් ඇතැම් ජනයා හැඩපලු ගොතාගත් වැහැරි ඇඳසිටි වනචාරීන් බඳු වූ තාපසයන් හට උසුළු විසුළු කරන්නට වූහ. එයින් කුපිත වූ තවුසෝ ශකුන්තලා තනි කොටදමා ආපසු වනය බලා පිටත් ව ගියහ.

ශකුන්තලා පුතු ද සමග තනි වූවා ය. ඇය සෙමෙන් සෙමෙන් රාජසභාව වෙත පිය නගත් ම, නුවරු ඇගේ රූසපුව ගැනත්, සර්වදමන පෙනුමින් රජුට බෙහෙවින් සමාන වීම ගැනත් පුදුමයට පත් වූහ. ශකුන්තලා රජු ගේ පොරොන්දුව ගැන සිහි කළ ද, ඔහු භුක්ති විඳිමින් සිටි සම්භෝගයන් හමුවේ ඔහුට එය අමතක වී තිබිණි. ඇය ගේ රුව දකිත් ම ඔහුට එය සිහි වී, පුතු ද සමග ඇය ගේ පැමිණීම ගැන යටි සිතින් ඔහු සතුටට පත් වුව ද, එබව ප්‍රසිද්ධියේ පිළිගැනීමට නොකැමැති ව හේ ඇය ප්‍රතික්ෂේප කෙළේ ය.

ශකුන්තලා මහත් ලජ්ජාවට පත් වූවා ය. දුක වැඩිකමින් ඇයට තමා පාලනය කැරගැනීමට නොහැකි ව රජුට බැණ වදින්ට පටන් ගත්තා ය. බිරිඳක ගේ හා පුතකු ගේ අගයත්, සත්‍යයට ගරු කිරීමේ වටිනාකමත්, පොරොන්දු ඉෂ්ට කිරීමේ වැදගත්කමත් පිළිබඳ දීර්ඝ දේශනයකින් ඕ රජුට සංග්‍රහ කළා ය. තමා ආපසු අසපුවට යාමට කැමැති නමුත් පුතු භාරගන්නා ලෙස ඕ රජු ගෙන් ඉල්ලා-සිටියා ය. එය ද රජු ප්‍රතික්ෂේප කළ විට, තමා වැනි බිරිඳක් ඔහුට හොඳ වැඩි බවත්, තම පුතු රජු නැති ව හෝ චක්‍රවර්ති රජකු වන බවත් ඕ ප්‍රකාශ කළා ය. මේ අවස්ථාවේ දී ඇය ගේ කෝපය ගින්නක් බවට පත් වී ඇය ගේ හිස වෙළාගත් නමුත්, ඕ එය තමා ගේ සිරුරට පමණක් සීමා කැරගත්තා ය.

මේ මොහොතේ දී අහසින් හඬෙක් නිකුත් විණි. ඒ දෙවිවරුන් කළ ඇමැතීමෙකි. ශකුන්තලා ඔහු ගේ නීත්‍යානුකූල බිරිඳ බවත්, සර්වදමන ඔවුන් දෙදෙනා ගේ පුතු බවත් පැවැසූ දෙවිවරු චරිතවත් බිරිඳත් සිය පුතුත් භාරගන්නා ලෙස කියමින් අහසින් මල්වැස්සක් එවූහ. දුෂ්‍යන්ත ප්‍රීතියෙන් පිනාගියේ ය. සර්වදමන සිය පුතු බව ඔහු දැනගත් නමුත්, ශකුන්තලා ගේ වචන මත පමණක් ඔහු පිළිගත හොත් සෙස්සන් තුළ සැකයක් ඇති විය හැකි යැ යි බිය වූ හෙයින් එසේ නොකළ බව පැවැසූ දුෂ්‍යන්ත, පුතු මහත් පිතෘ ස්නේහයෙන් සිය ඇකයේ හිඳුවා-ගත්තේ ය. තමන් එසේ කෙළේ රහසින් සිදු කළ තමන් ගේ විවාහයට ලෝකයා ගේ අනුමතිය ලබාගෙන, තමා ගේ ක්‍රියාව සාධාරණීකරණය කැරගැනීම සඳහා යැ යි පවසමින් දුෂ්‍යන්ත ශකුන්තලා අස්වසා, ඇය තමා ගේ අගබිසෝ තනතුරෙහි තබාගත්තේ ය. මේ නිසා ඔවුන් ගේ පුත්‍රයාට යුවරාජ තනතුර හිමි වීමෙන් දුෂ්‍යන්ත ගේ පොරොන්දුව ද ඉෂ්ට විය.[19]

මේ නීරස කථාවට කාලිදාස සිදු කැර ඇති වෙනස්කම් රාශියෙකි. ඔහු මහාභාරත කථාවෙන් ගත්තේ දුෂ්‍යන්ත, ශකුන්තලා, කණ්ව(හෙවත් කාශ්‍යප) හා භරත (දුෂ්‍යන්ත ගේ පුතු) යන චරිත සතර පමණි. විදූෂක, අනසූයා, ප්‍රියංවදා, ගෞතමී, ශාරද්වත, ශාර්ඩගරව, කඤ්චුකින්, බ්‍රාහ්මණ ශිෂ්‍යයා, ධීවරයා, රක්ෂකයන්, මාතලි, මාරීච ආදි චරිත රාශියක් අලුතින් කතු කරනු ලැබ ඇත. දුර්වාසස් ගේ ශාපය ද කාලිදාස ගේ නිර්මාණයෙකි. මහාභාරතයේ එන දුර්දාන්ත, අවස්ථාවාදී දුෂ්‍යන්ත ඉතා විනයගරුක, උදාර ගුණාංග සහිත පුද්ගලයකු බවට පත් කරනු ලැබ ඇත. ඔහුට ශකුන්තලා අමතක වන්නේ දුර්වාසස් ගේ ශාපයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මෙහි එන ශකුන්තලා ද වනයේ හැදුණු හෙයින්, දුෂ්‍යන්ත සමග එක් වීමට කොන්දෙසි දමන්නට තරම් ප්‍රගල්භ වූ තරුණියක නො ව ඉතා ළදබොළඳ ලජ්ජාශීලී, අහිංසක යෞවනියක ලෙස නිරූපණය කරනු ලැබ ඇත. තමා ගේ ප්‍රභවය ගැන රජුට විස්තර කිරීමට තරම් ඕ එඩිතර නැත. එය රජුට විස්තර කරන්නේ , අනසූයා ය.

කාලිදාස සිදු කොට ඇති තවත් ප්‍රධාන වෙනසක් නම්, මේ අවස්ථාවේ දී කණ්ව කුලපති පලවැල නෙළීමට නො ව, අසපුවේ නො තබා මාස ගණනක් ගත වන දුර ගමනෙක පිටත් කැර හැරීම යි. මෙයින් ඔහු ආපසු එන තුරු අසපුව අසල රැඳීසිටිමින් අසපුවට ආරක්ෂාව සැපැයීමේ වගකීම භාරගැනීමට දුෂ්‍යන්ත හට අවස්ථාව සැලැසේ. අනෙක් වැදගත් වෙනස නම්, ස්වකීය ස්වාමිපුරුෂයා සමුවීමට ශකුන්තලා යන්නේ සිය පුතු ද සමග නො ව, ගැබ් ගෙන සිටින අතර ය. එයින් ඇයට ලැබෙන ප්‍රේක්ෂක අනුකම්පාව තීව්‍ර වේ. දුෂ්‍යන්ත ශකුන්තලා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් ඇති වූ අර්බුදකාරී අවස්ථාව මගහරවා-ලීමට කාලිදාස ඉතා දක්ෂ අන්දමින් ධීවරයා ගේ වෘත්තාන්තය යොදාගෙන ඇත. තමා ශකුන්තලා හට දී තුබුණු සිහිවටනය (අභිඥානය) වූ පේරැස් මුදුව යළි දැකීම නිසා සිහි වුණු ශකුන්තලා සොයමින් සිටි දුෂ්‍යන්ත හට ඇය සමු වන විට ඇය පෙර සිටි සුරූපී යෞවනිය නො ව, වැහැරුණු සිරුරක් ඇති කෙස්ගසක් දෙකක් පැසී තුබුණු කාන්තාවක වුව ද ඇය කෙරෙහි දුෂ්‍යන්ත ගේ ආදරයේ කිසි දු අඩුවෙක් නො වී ය. තමා අතින් සිදු වූ වරදට සමාව ඉල්ලා ඇය ගේ දෙපා මුල ඇදවැටෙන ඇය ඔහු නැගිටුවන්නේ එය ඔහු ගේ වරදක් නො ව දෛවෝපගත සිදු වීමක් ලෙස ඇය සලකන නිසා ය. සමස්ත සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ වරදක් කැර බිසොව ගේ අතට ම හසු වන රජතුමාට සමාව දී ඇය විසින් සැමියා ඔසොවාගනු ලබන එක ම අවස්ථාව මෙය යි.

අංක සතකින් සමන්විත අභිඥානශාකුන්තලය ආරම්භ වන්නේ ස්‍රග්ධරා වෘත්තයෙන් පැබැඳි නාන්දී ශ්ලෝකයකිනි. එයින් කැරෙන්නේ ලොවැ මුල් මැ මැවීම වන ජලය, පුදන ලද බිලි දෙවියන් වෙත ගෙනයන අග්නි හෙවත් ගින්න, හෝතෘ පූජක, කාලය දෙකට බෙදාලන හිරු හා සඳු, ශ්‍රැති හෙවත් ශබ්දයට විෂය වූ අන්තරික්ෂය, බීජයනට යෝනිය වූ පෘථිවිය හා සියලු සතුනට ප්‍රාණය දෙන්නා වූ ප්‍රාණ වායුව යන අෂ්ට මූර්තියෙන් සැදුණු ශිව දේවයා ගේ ආශීර්වාදය ප්‍රේක්ෂකයනටත්, නාට්‍යයටත්, නාට්‍යය හා සම්බන්ධ සියලු දෙනාටත් ප්‍රාර්ථනා කිරීම ය. නාන්දී ශ්ලෝකය

ගායනා කිරීමෙන් අනතුරු ව සූත්‍රධාර සිය බිරිඳ ලෙස රඟපාන නටී සමග ප්‍රස්තාවනාව ආරම්භ කරයි. ප්‍රයෝගාතිශය ගණයට අයත් වන්නා වූ මෙය සමස්ත සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ ඉතාමත් ආකර්ෂණීය ප්‍රස්තාවනාව බව විද්වතුන් ගේ මතය යි.

1 වැනි අංකය

නාට්‍යය ආරම්භ වන්නේ දුෂ්‍යන්ත රථාචාර්යයා ද සමග අමෝරාගත් දුනු හී සහිත ව, රථයෙන් මුවකු ලුහුබැඳ යාමේ දර්ශනයකිනි. පණ බියෙන් දුවන මුවකු වේදිකාව මතට ගෙන ආ හැකි නො වේ. එහෙයින් ඌ දිවැ-යන්නේ ප්‍රේක්ෂකයන් ගේ පරිකල්පනයෙහි ය. එම චිත්‍රය ඔවුන් ගේ මනසෙහි මවාගැනීමට හැකි වනු පිණිස කවියා දුෂ්‍යන්ත ගේ මුවට මෙම ශ්ලෝකය යොමු කරයි. මෙය භාවාත්මක ලෙස කියවනවා මිස ගැයීමක් කැරෙන්නේ නැති බව වෙසෙසින් සිහි තබාගත යුතු ය.

බලා වරින් වර ඇදෙනා රිය දෙස හරවා ගෙළ රමණී
ලෙසිනේ වදිවි දෝ සර බිය ගෙන පසු කඩ තෙරපා පෙර කය
වෙත වැරෙනී බාගෙට කෑ තණ මුවින් අයාගත් වෙහෙස නිසා
මගැ අතුරමිනේ බලව උඩින් පැන-යන්නේ වැඩිපුර අහසෙයි
බිමැ නොරඳන සෙයිනී – I. 7

මුවාට හීයක් විදින්නට රජු සැරැසෙත් ම, 'එම්බා රජතුමෙනි, මූ ආශ්‍රමයේ මුවෙක්. මරන්න එපා, මරන්න එපා' යනුවෙන් තවුසන් පිරිසක් කෑගසනු ඇසේ. රථය වහා නවත්වන ලෙස රජ අණ කරයි. එකෙණෙහි ම තවුසෝ තිදෙනෙක් පැමිණ රජුට මෙසේ පවසති:

එපා එපා හෙළනු අවිය මොළකැටි මුව සිරුරේ
කුසුම් රැසක් වෙතට එවන ගිනි ගුලියක් සේ

කොහි වෙද සුහුඹුල් පණ නල මුවපොව්වන් ගේ
කොහි ද තියුණු විදුරු සෙ දැඩි හීතල ඔබ ගේ - I. 10

එහෙයින් ඉවතට ඇදගනු මැනැවි
හොඳින් අමෝරාගත් ඔය හීතල
පීඩිතයන් රැක්මට මිස ඔබ අවි
නො වේ අහිංසකයන් පහරන්නට - I. 11

තවුසන් ගේ මේ ප්‍රකාශය දුෂ්‍යන්ත ගේ සිත්හි තදින් මැ කාවැදිණි. හේ අන් කිසිවක් නො පවසා, 'මෙන්න ඇදගත්තා' යි කියමින් හීතලය ඉවතට ඇදගත්තේ ය. මේ වචන දෙකින් කාලිදාස දුෂ්‍යන්ත හට හොඳ චරිත සහතිකයක් දෙයි. ඒ වචනවලින් රජු ගේ සත්‍යගරුකභාවය, නිහතමානීකම, තවුසනට දක්වන ගරුසරුව යන සියල්ල පළට වේ. එයින් ඔහු කෙරෙහි ප්‍රේක්ෂකයා ඇති කැරගන්නා වූ පැහැදීම පසු ව කිසි සේත් පලුදු කිරීමට කාලිදාස ඉඩ නො තබයි. දුෂ්‍යන්ත ගේ මේ උදාර ක්‍රියාවෙන් පැහැදුණු තවුසෝ ඔහුට ඔහු මෙන් ම ගුණවත්, මතු සක්විති රජකු වන්නා වූ පුත් රුවණක් ලැබේ වා යි ආශීර්වාද කෙරෙති.

පුරු වංසෙහි උපන් ඔබට මෙය නම් ගැළැපේ ය සොඳින
මෙවන් ගුණැති පුත් රුවනක් ලැබෙවා මතු සක්විති වන -
I. 12

තවුසන් ගේ මෙම ප්‍රකාශය නාට්‍යවස්තුවේ අර්ථප්‍රකෘති හෙවත් නාට්‍යාංග අතුරින් පළමුවැන්න වන 'බීජය' යි. එම බීජය රෝපණය වී, විසල් රුකක් බවට පත් වී මල්පල දැරීමෙන්, එනම්, දුෂ්‍යන්ත හට සිය පුතු ලැබීමේ සංසිද්ධියෙන් නාට්‍යය අවසන් වේ.

මෙවිට තවුසෝ තමන් යාගදර හොයන්ඩ ආව ගමන් නිසා යා යුතු බව පවසා, රජතුමා ගේ වැඩකටයුතුවලට බාධාවක් නැත්නම්, මාලිනී නදීබඩ පිහිටි කණ්ව කුලපතිතුමා ගේ අසපුවට ගොස් ආගන්තුක සත්කාර භුක්ති විඳින ලෙස ඔහුට ඇරැයුම් කෙරෙති. 'කුලපතිතුමා අසපුවේ ඉන්නවා ද යි ඇසූ විට, එතුමා මේ දැන් ශකුන්තලා දියණියන් ගේ අපල උපද්‍රවයක් ශමනය කිරීම පිණිස සෝම තීර්ථයට ගිය බවත්, ආගන්තුක සත්කාර කිරීමට දියණියන් එහි සිටින බවත් තවුසන් පැවැසූයෙන් 'මම් ගොසින් ඇය

ම හමු වෙන්නම්. මගේ භක්තිය ඇය එතුමාට දන්වනු ඇතැ' යි කියමින් රජ ඒ ඇරැයුම පිළිගනී. ඇතැම් විචාරකයන් රජු ගේ මෙම ප්‍රකාශය නාට්‍යාවස්ථාවලින් පළමුවැන්න වන ආරම්භ අවස්ථාව ලෙස පළ කරන නමුත් එය පිළිගැනීමට අපහසු ය. මන්ද, ඒ වන විට ශකුන්තලා පිළිබඳ අදහසක් රජු තුළ නොතුබූ හෙයිනි. ඔහු අසපුවට ඇතුළු වන විට පවා එවන් අදහසක් ඔහු තුළ නොපැවැති බව ඔහු කරන ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. එහෙයින් ආරම්භ අවස්ථාව විය යුත්තේ යෞවනියන් තිදෙනා සහ රජු අතර ඇති වන සංවාදයේ දී රජු හා ශකන්තලා යන දෙදෙන තුළ ම අන්‍යෝන්‍ය පිළිබඳ සිතක් ඇති වූ අවස්ථාව හෝ ඔවුන් විසිරැ-යාමේ දී දුෂ්‍යන්ත මුවින් පිට වූ පහත දැක්වෙන ප්‍රකාශය යි.

> පෙරට යතත් මා ගත පසුපසට ඇදේ සසල මසිත
> උඩු සුළඟට ගෙන-යන කොඩි ගසක දුහුල් පටක් ලෙසින-
> I. 33

(සුළඟ හමන දෙසට විරුද්ධ දිශාවට කොඩියක් ගෙනයද්දී, කොඩි කඳ ඉදිරියට ඇදුණ ද කොඩි පට පිටුපසට ඇදෙන්නා සේ තමා ගේ ගත ඉදිරියට ඇදුණත් සිත ශකුන්තලා සිටින පිටුපසට ඇදෙන බව දුෂ්‍යන්ත පැවැසූ සැටි යි ඒ.)

2 වැනි අංකය

ප්‍රථම අංකයේ දී ඔවුන් තුළ ජනිත වූ ප්‍රේමාන්විත හැඟීම වර්ධනය කැරගැනීමට උත්සාහ දැරීම දෙවැනි හා තුන්වැනි අංකයන්හි නිරූපණය වේ. කුලපතිතුමා ආශ්‍රමයේ නොමැති හෙයින්, තවුසන් ගේ යාග කටයුතුවලට අමනුෂ්‍යයන් ගෙන් සිදු වන උපද්‍රවවලින් ඔවුන් ආරක්ෂා කැරගැනීම සඳහා තමන් අසපුවේ රැඳී-සිටිය යුතු යැ යි රජ තීරණය කරයි. හමුදාව වනයේ රැඳීසිටීම තවුස් දිවියට හිරිහැරයක් බව දන්වනු ලැබීමෙන් පසු ව, හමුදාවෙන් කොටසක් ආපසු යැවීමට රජ තීරණය කරයි. එසේ ම සිය පියා ගේ දාන කටයුතු සඳහා ආපසු නගරයට එන ලෙස මවු බිසොව ගෙන් කැරෙන ඉල්ලීම නිසා තමා වෙනුවට විදූෂක එහි යැවීමට

රජු තීරණය කරන්නේ ශකුන්තලා නොදැක-සිටීමට ඇති අපහසුව නිසා ය.

3 වැනි අංකය

තව ම කුලපතිතුමා ආපසු පැමිණ නැති හෙයින්, පෙම්වත්තු රිසි සේ පෙම් සුව විඳිති. ඔවුනට ප්‍රියංවදා හා අනසූයා නැමැති ශකුන්තලා ගේ මිතුරියෝ දෙදෙන උදවු කෙරෙති. ශකුන්තලා ප්‍රේමාතුර ව දුකින් පසු වෙයි. මේ අංක දෙකින් නිරූපණය වන්නේ 'ප්‍රයත්න' නැමැති ද්විතීය නාට්‍යාවස්ථාව යි.

4 වැනි අංකය

රජ ආපසු හස්තිනාපුරය බලා පිටත් ව යයි. මේ අතර ශකුන්තලා ගැබ් ගෙන ඇති බව මිතුරියෝ දැනගනිති. දැන් කණ්ව කුලපතිතුමා ආපසු පැමිණේ. මිතුරියන් දන්වන්නට පෙර ම, ශකුන්තලා ගැබ්ගෙන ඇති බව කුලපති සිය දිව්‍යඥානයෙන් දැනගනී. ඇය දැන් ඇගේ නීත්‍යනුකූල ස්වාමිපුරුෂයා වෙත යා යුතු බව හේ තීරණය කරයි. මේ අතර, කුකුළුකේන්තිකාර දිව්‍යර්ෂිවරයකු ලෙස කුප්‍රකට දුර්වාසස් නම් ඍෂිවරයා කණ්ව අසපුවට පැමිණේ. ආගන්තුක සත්කාරය ශකුන්තලාට පවරා, යෙහෙළියෝ දෙදෙන එළියේ වැඩ කරමින් සිටියහ. සිය සැමියා ගැන සිතසිතා සිටි ශකුන්තලා ඍෂිවරයා පැමිණ ඇති බව දුටුවේ නැත. තමන්ට ආගන්තුක සත්කාර නොකිරීම ගැන උරණ වූ දුර්වාසස් ඍෂි ඇයට ශාප කෙළේ 'තී යම් කිසිවකු ගැන සිතමින් සිටි නිසා, තපස ධනය කොට ඇති මා මෙහි පැමිණ ඇති බව නොදත්තී ද, එනිසා ම, ඔහු තිට දුන් පොරොන්දු කාපුබිපු වේලාවක කියූ දේ මෙන් ඔහුට අමතක වී යනු ඇත' කියා ය. මෙය ශකුන්තාලට නෑසුණු නුමුත්, එළියේ සිටි මිතුරියන් දෙදෙනා ඇසී ඔවුහු කලබලයට පත් වූහ. ඔවුහු ඍෂිවරයා හඹාගොස්, 'නොදැන කළ වරදට ඇයට සමාව දෙන්නැ' යි ඔහු ගෙන් ඉල්ලා-සිටි විට, හේ මඳ ළතෙත් බවක් පෑ, 'එසේ නම්, ඔහු ඇයට දී ඇති සිහිවටනයක් (අභිඥානයක්) දුටුව හොත් ඔහුට ඇය නැවැත මතක් වේවි' යි පවසා විදුලිය වේගයෙන්

පලාගියේ ය. ශකුන්තලාට රජු තමා ගේ පේරැස් මුදුව තෑගි දී තුබූ හෙයින්, රජුට ඇය අමතක වුවත්, මුදුව පෙන්වුව හොත් ඔහුට ඇය යළි මතක් වනු ඇතැ යි සිතා යෙහෙළියෝ දෙදෙන සැනැසුම් සුසුමක් හෙළූහ. එහෙත් ඒ බව ශකුන්තලාට හෙළි නොකිරීමට ඔවුහු පරිස්සම් වූහ.

දින කිහිපයකින් ම ඇය හස්තිනාපුරය (මහාභාරතයට අනුව ප්‍රත්ෂ්ඨාන පුරය) වෙත යවන්නට කුලපතිතුමා කටයුතු පිළිවෙළ කරයි. ශකුන්තලා පෙරටු කොටගත් තවුස්-තවුසියන් සහිත පෙරහර අසපුවෙන් පිටත් වේ. සමස්ත සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයෙන් ම ඉතා ම රසවත් අංකය මෙය බවත්, එයිනුදු ඉතා මත් රසවත් වන්නේ ශ්ලෝක සතරක් බවත් අඥාත කවියෙක් ප්‍රකාශ කැර ඇත. ඒ ශ්ලෝක සතර සොයාගැනීම හොඳ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයක් වනු ඇත.

5 වැනි අංකය

ශකුන්තලා පෙරටු කොටගත් පෙරහර හස්තිනාපුර දුෂ්‍යන්ත ගේ රාජසභාවට ළඟා වේ. රජු තවුසන් මහත් භක්තියෙන් හා ආදරයෙන් පිළිගත් නමුත්, ඔවුන් ගෙනා පණිවුඩය ඇසීමෙන් හේ වික්ෂිප්ත විය. මන්ද, මේ වන විට දුර්වාසස් ගේ ශාපය ක්‍රියාත්මක හෙයින්, රජුට ඇය සම්පූර්ණයෙන් ම අමතක වීගොස් ය. ශකුන්තලා කොයි තරම් කරුණු කියා-පෑවත් ඒ කිසිවක් ඔහුට දැන් මතක නැත. තවුසෝ ඇය එහි දමා යන්නට සැරැසෙති. මේ අතර, ඇය ගැබ් ගෙන සිටින හෙයින්, දරුවා ලැබෙන තුරු තමන් ළඟ නවතාගන්නටත්, ලැබෙන දරුවා චක්‍රවර්ති ලක්ෂණ ඇත්තෙක් නම් පමණක් ඇය හා දරුවා තබාගනන්නටත් පුරෝහිතයා රජු එකඟ කරවා-ගත්තේ ය. එහෙත් පුරෝහිතයා ඇය රැගෙන යද්දී, අහසින් ගිනි බෝලයක් පහත් වී ශකුන්තලා නොපෙනී-ගිය බව සැළ වීමෙන් රජ ද වික්ෂිප්ත විය. 'ප්‍රාප්ත්‍යාශා' නම් තෘතීය වූ අර්බුදකාරී අවස්ථාව ගබ් ව ඇත්තේ මෙම අංකයේ ය.

6 වැනි අංකය

අංකය ආරම්භ වන්නේ ප්‍රවේශක නම් සංවාද දර්ශනයකිනි. මෙහි දී රජු ගේ පේරැස් මුදුව සොරකම් කළහ යි රක්ෂකයෝ දෙනෙක් ධීවරයකු අල්ලා රජු වෙත යවති. තමා මුදුව විකුණන්නට තැත් කළ බව සත්‍ය වුවත් තමා එය සොරකම් නොකළ බවත්, තමා අල්ලාගත් මසකු ගේ කුස තුළ තිබී තමා එය ගත් බවත් ධීවරයා පැවැසී ය. මුදුව දැකීමෙන් රජු ගේ ඇස්වලට කඳුළු ආ බවත්, ධීවරයාට මුදුවේ වටිනාකමට මුදල් ගෙවා ඔහු නිදහස් කළ බවත් සැළ වීමෙන් රක්ෂකයෝ පුදුමයට පත් වූහ. මෙහි දී, රජු ශකුන්තලාට දුන් මුදුව දිය හෙබක දී ඇය අතින් ගිලිහී මසකු විසින් ඩැහැගනු ලබන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කරන ලදී. මුදුව දැකීමෙන් පසු ශකුන්තලා මතක් වීමෙන් රජු මහත් දුකට පත් වී සියලු රාජ්‍ය උත්සව අවලංගු කළ බව සැළ වේ. මේ අතර සානුමතී නම් අප්සරාවක පැමිණ රජු ගේ තොරතුරු විමසා බලා සතුටට පත් ව ගිය අතර, ඉන්ද්‍ර දේවයා තාරක නම් අසුරයකු දමනය කරන්නට දුෂ්‍යන්ත ගේ උදවු පතා ඔහු කැඳවාගෙන යන්නට මාතලී දිව්‍ය රථාචාර්යයා එවයි. මෙහි ධීවරයා ගේ පුරාවෘත්තය 'නියතාප්ති' නම් වූ චතුර්ථ නාට්‍යාවස්ථාව නියෝජනය කරයි.

7 වැනි අංකය

ඉන්ද්‍ර දේවයාට ජය අත් කැර දී දුෂ්‍යන්ත මාතලී සමග ආපසු පැමිණේ. ඒ අතර හේමකූට පර්වතයෙහි වැඩවාසය කරන, තමන් ඉතා ගරු කරන මාරීච නම් ඍෂිවරයා බැහැදකින්නට රිසි බව පැවැසීමෙන්, දිව්‍ය රථය ඒ කඳු මුදුනට පහත් කරන ලදී. ඍෂි බැහැදකින්නට අවස්ථාව ලැබෙන තුරු බලා-සිටින දුෂ්‍යන්ත හට සිංහ පෝතකයකු සමග සෙල්ලම් කරන සුරතල් දරුවෙක් දිස් වේ. මෙවැනි සුරතල් දරුවන් ගේ දූලි ගාගෙන ඇඟ කිලිටි කැරග න්නා පියවරු කොතරම් වාසනාවන්තයෝ ද යි දුෂ්‍යන්ත අසයි. ඒ තමා ගේ ම පුතු බවත්, තමා ගේ ප්‍රිය ශකුන්තලාත් එහි සිටින බවත් දැනගන්නට වැඩි කලෙක් ගත නො වේ. රජ ශකුන්තලා ගේ දෙපා මුල වැටී ක්ෂමාව අයදී. ශකුන්තලා රජු නැගිටුවා, එය කා

ගේ වත් වරදක් නො ව දෛවයේ සරදමෙකැ යි පවසයි. ඔවුන් විවාහ වී ඇත්තේ හිතුවක්කාර ලෙස හෙයින්, මාරීච ඍෂිවරයා ඔවුන් දෙදෙනා ගිනි දෙවියා ඉදිරියේ වෛදික චාරිත්‍රානුකූල ව විවාහය සිදු කොට, ආපසු හස්තිනාපුරය බලා පිටත් ව යාමට ඔවුනට අවසර දෙයි. නායක-නායිකාදීන් ගේ අභිමතාර්ථයන් ඉෂ්ට වීම පස්වැනි වූ අවසාන 'ඵලාගම' නම් නාට්‍යාවස්ථාව යි. නාට්‍ය වස්තුවේ අවසාන ප්‍රතිඵලය නම් දුෂ්‍යන්ත හට තමා ගේ පුතු සම්භ වීම යි.

ශූද්‍රක

කාලිදාස හා ශ්‍රී හර්ෂ (7වැනි සියවස) යන කවීන් දෙදෙන අතර කාලයට අයත් කළ හැකි මෘච්ඡකටික නම් ප්‍රකරණය ද, මහේන්ද්‍රවික්‍රමවර්මන් රජු විසින් රචිත මත්තවිලාස නම් ප්‍රහසනය ද සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ වැදගත් තැනක් ගන්නා කෘති දෙකකි.

ශූද්‍රක නම් කවියකුට පවරනු ලැබ ඇති කර්තෘත්වය ඇති මෘච්ඡකටික (මෘත් + ශකටික) හෙවත් පුංචි මැටි කරත්තය වූ කලී භාස ගේ දරිද්‍ර-චාරුදත්තයේ ම දීර්ඝ කිරීමෙකි. එහි මුල් අංක සතර හා චාරුදත්තයේ මුල් අංක සතර අතර කිසි දු වෙනසක් නැතැ යි කිව හැකි තරමට සමාන ය. එහෙත් ශූද්‍රක අතින් ඒවා මැනැවින් ඔපමට්ටම් වී ඇත. මෙම අංක සතරේ අන්තර්ගතය සැකෙවින් මෙසේ ය:

අතිශය ත්‍යාගශීලී වූ, මහාත්ම ගුණ ඇති වෙළෙඳකු වූ චාරුදත්ත, පමණ ඉක්මවා දන් දීම නිසා ම දිළිඳු බවට පත් වෙයි. වසන්තසේනා නම් නගරශෝභිනිය එක්තරා උත්සවයක දී චාරුදත්ත දැක ඔහුට ආලය කරන්නට පටන් ගනී. දිනක් සවස් කාලයේ මහමග දී රජු ගේ මස්සිනා කෙනකු වන සංස්ථානක (නාට්‍යයේ ප්‍රතිනායකයා) විසින් ලුහුබඳිනු ලබන වසන්තසේනා ආරක්ෂාව පතා චාරුදත්ත ගේ නිවෙසට ඇතුළු වෙයි. හේ ඇයට රැකවරණය දෙයි. වසන්තසේනා ස්වකීය ආභරණ ගලවා

චාරුදත්ත ළඟ පරෙස්සමට තබා, ඔහු හා ඔහු මිත්‍ර මෛත්‍රේය (විදූෂක) ගේ ආරක්ෂාව ඇති ව පෙරළා සිය නිවෙස බලා යයි. දාදු කෙළියෙන් පැරැදී ණය ගෙවාගත නොහැකි ව වසන්තසේනා ගේ ගෙට කඩාවදින චාරුදත්ත ගේ කලින් සංවාහකයා ව සිටි තරුණයෙක් ඇය විසින් ණයහිමියනට මුදල් දී බේරාගනු ලැබේ. පසු ව හෙතෙම ශ්‍රමණ භූමියට ඇතුළු වෙයි. වසන්තසේනා ගේ සේවිකාවක සමග ආලයෙන් පසු වන සජ්ජලක (මෘච්ඡකටිකයෙහි 'ශර්විලක') නම් සොරෙක්, ඇය නිදහස් කැරගැනීමට මුදල් සෙවීම සඳහා චාරුදත්ත ගේ ගෙය බිඳ, ගණිකාව ඔහු ළඟ තබා-ගිය ආභරණ මඤ්ජූෂාව සොරකම් කරයි. මේ සොරකම ගැන දැනගත් චාරුදත්ත මහත් ලජ්ජාවට හා ශෝකයට පත් වෙයි. චාරුදත්ත ගේ සන්තාපයට හේතුව සොයා දැනගත් ඔහු ගේ බිරිඳ තමා ගේ මාහැඟි මුතුමාලය නැති වූ ආභරණ වෙනුවට වසන්තසේනාට දෙන ලෙස විදූෂක අත යවයි. තමන් ගේ ආභරණ සොරකම් කරන ලද බව දැනදැනත්, යළිත් වරක් සිය පෙම්වතා වෙත යන්නට හොඳ ඉඩප්‍රස්තාවකැ යි සිතා වසන්තසේනා මාලය භාරගනී. ඕ සිය සේවිකාව සජ්ජලකට පවරාදී තුමූ චාරුදත්ත වෙත ගියා ය.

ශූද්‍රක මීට තවත් අංක සයක් එකතු කොට අතිශය සුන්දර නිර්මාණයක් බිහි කොට ඇත. ප්‍රේම වෘත්තාන්තයට ඔහු දෙශපාලන තේමාවක් ද ඇතුළත් කොට ඇත. එනම්, උජ්ජයිනියේ පාලක රජු විසින් සිරගත කරනු ලැබ සිටි ඔහු ගේ දේශපාලන ප්‍රතිවාදියකු වූ ආර්යක නැමැති තරුණයකු සිරගෙදරින් පැනගොස් රජුට විරුද්ධ ව කැරල්ලක් මෙහෙයැවීම ය. චාරුදත්තයේ නැවැතුණු තැනින් ප්‍රේම-වෘත්තාන්තය ගලා-යන්නේ මෙසේ යි:

දිනක් වැසි දිනෙක චාරුදත්ත හමු වීමට ඔහු ගේ නිවෙසට යන වසන්තසේනා රාත්‍රිය එහි ගත කොට, පසු දින උදයේ චාරුදත්ත සමග ප්‍රීති වීමට පුෂ්පකරණ්ඩක උද්‍යානයට යාමට චාරුදත්ත ගේ රථය එන තුරු සූදානම් වෙමින් සිටී. චාරුදත්ත කලින් ම නිවෙසින් බැහැර-ගොස් ය. මේ අතර චාරුදත්ත ගේ කුඩා දරුවා හඬනු ඇයට ඇසේ. එයට හේතුව කිම් දැ යි ඇය

විමැසූ විට සේවිකාව පැවැසූයේ අල්ලපු ගෙදර දරුවා ගේ රනින් කළ කරත්තයක් සමග ඔහු සෙල්ලම් කරමින් සිටිය දී එය ආපසු රැගෙන-යාම නිසා, තමාට දී ඇති මැටි කරත්තය එපා කියමින් රන් කරත්තයක් ඉල්ලා හඬනා බව ය. එයින් දුකට පත් වසන්තසේනා ඇගේ සියලු අබරණ ගලවා ඔහු ගේ පුංචි මැටි කරත්තය පුරවා, 'පුතා, මෙයින් රන් කරත්තයක් සාදාගන්නැ' යි පැවැසුවා ය.[20] නාට්‍යයට එනම ලැබුණේ මෙම සිද්ධියෙනි.

මේ අතර, පිට ව යාමට සූදානම් ව සිටි වසන්තසේනා එවේලේ එතැනට පැමිණි ශකාර ගේ රථය චාරුදත්ත ගේ රථය යි සිතා ඊට ගොඩ වූවා ය. ඉන් මොහොතකට පසු එතැනට පැමිණි චාරුදත්ත ගේ රථය නවතා තිබෙනු දුටු සිරෙන් පැනගත් ආර්යක පයේ හැකිළි පිටින් ම ආරක්ෂාව පතා ඊට ගොඩ විය. තමා ගේ රථය එන තුරු උයනට වී බලාසිටි ශකාරට තමා බලාපොරොත්තු නුවූ පරිදි, තමාට අවශ්‍ය වූ තැනැත්තිය එහි සිටීම ගැන අමන්දානන්දයට පත් ව ඇය වැළැඳගැනීමට යයි. තමාට වැරැදීමක් සිදු ව ඇති බව ඇය දැනගත්තේ එවිට ය. ශකාරට අවනත නුවූ ඇය ඔහු සමග පොර බදන්නට වූවා ය. ඇය මරාදමන ලෙස ඔහු ස්වකීය සේවකයාට අණ කළ නමුත් ඔහු ඊට අවනත නො වී එතැනින් පලාගියේ ය. අන්තිමේ දී තෙමේ ම ඇය ගේ ගෙළ මිරිකා ඇය සිහිසුන් වූ විට ඇය මියගියා යැ යි සිතා ඇය ගේ සිරුර කොළවලින් වසා, ශකාර අධිකරණය වෙත ගොස්, ආභරණ ගැනීම සඳහා චාරුදත්ත වසන්තසේනා මරාදමා ඇතැ යි ඔහුට එරෙහි ව නඩුවක් ගොනු කෙළේ ය. තමා ගේ නඩුව ඉක්මනින් විනිශ්චයට ගන්නා ලෙස ශකාර අධිකරණයට බල කරයි. සාක්ෂි සඳහා වසන්තසේනා ගේ මව ද අධිකරණයට කැඳවනු ලබයි.

ඇත්ත වශයෙන් ම වසන්තසේනා මියගියේ නැත. තමා ගේ සිවුර සෝදාගැනීම පිණිස පොකුණ වෙත ගිය, දැන් මහණදම් පුරණ, වසන්නසේනා විසින් රන් වළල්ලක් දී ණයකරුවන් ගෙන් ගලවාගනු ලැබූ සංවාහක කොළ ගොඩක් සෙලැවෙනු දැක එගැන විපරම් කැර බලන විට, ඒ වසන්තසේනා බව දැන ඇයට සිහිය

ආවාට පසු ව ඇය කන්‍යාරාමයක් වෙත ගෙනගොස් එහි නවත්වා-සිටියේ ය. නඩුව ඇසෙන විට එැනට පැමිණි විදූෂක අතින් වසන්තසේනා දරුවාට රන් කරත්තයක් සාදාගන්නට දුන් ආභරණ ඇයට ආපසු දීම පිණිස රැගෙනයමින් සිටි ආභරණ පෙට්ටිය ගිලිහී උසාවි බිම පතිත විය. එය ද, වසන්තසේනා ගේ මෑණියන් ගේ සාක්ෂිය ද අනුව චාරුදත්ත ගේ වරද ඔප්පු වූයෙන් රාජ නියමයෙන් ඔහු ගේ හිස ගසාදමන්නට තීරණය විය. මේ වේලාවේ නගරයේ ඇති වූ කලබලය කුමක් ද යි බලන්නට එළියට පැමිණි වසන්තසේනාට තත්ත්වය හෙළි වී ඕ දිවගෙන අවුත්, චාරුදත්ත බේරාගැනීම පිණිස වහා උසාවිය වෙත පැමිණියා ය. මෙයින් ශකාර ගේ සියලු උත්සාහයෝ ව්‍යර්ථ වූහ. හරියට ම මේ වේලාවට ආර්යක ගේ කැරැල්ල සාර්ථක වී පාලක රජු ඝාතනය කරනු ලැබ ආර්යක රජ විය. චාරුදත්ත නඩුවෙන් නිදහස් වූවා පමණක් නො ව ආර්යක විසින් ඔහු ප්‍රාන්තයක අධිපති තනතුරට ද පත් කරන ලදී. චාරුදත්තට වසන්තසේනා විවාහ කැරගැනීමට ඔහු ගේ බිරිඳ ගේ අවසරය ලැබේ. අන්ත අසරණබවට පත් වූ ශකාර තමා ගේ ජීවිතය බේරාදෙන ලෙස චාරුදත්ත ගේ පාමුල වැඳවැටී අයැද-සිටී. ඔහුට චාරුදත්ත ගේ සමාව ලැබේ.

නාට්‍යකරුවකු වශයෙන් ශූද්‍රක ඉසිලූ කෞශල්‍යය මෘච්ඡකටික-යෙන් මනා ව පිළිබඹු වේ. වේදිකාව මත ඉදිරිපත් නොකළ හැකි කිසිවක් නාට්‍යයේ නැත. එහෙයින් මෙහි අංක 10ක් ඇතත් එක ද විෂ්කම්භකයක් හෝ ප්‍රවේශකයක් හෝ දක්නට නැත. සංස්කෘත නාට්‍ය අතුරින් වේදිකාව මත ඉතාමත් සාර්ථක නාට්‍යය මෘච්ඡකටිකය බවට විවාදයෙක් නැත.

මහේන්ද්‍රවික්‍රමවර්මන්

ශ්‍රී හර්ෂ ගේ සමකාලිකයකු ලෙස සැලැකෙන මහේන්ද්‍රවික්‍රම-වර්මන් රජු විසින් රචිත මත්තවිලාස නම් ප්‍රහසනය දැනට ඉතිරි ව ඇති එම නාට්‍ය ප්‍රභේදයට අයත් පැරැණිතම මෙන් ම විශිෂ්ටතම කෘතිය යි. මහේන්ද්‍රවික්‍රමවර්මන් 7වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දක්ෂිණ භාරතයේ කාංචිපුරය ස්වකීය රාජධානිය කැරගෙන රාජ්‍ය කෙළේ ය.

ප්‍රහසනය වූ කලී හාස්‍ය රසය හා උපහාසය කුළුගැන්වුණු ඒකාංක දෘශ්‍යකාව්‍ය ප්‍රභේදයෙකි. භාස ගේ නාට්‍යකෘතිවල මෙන් මෙහි ද ප්‍රස්තාවනාව හැඳින්වෙන්නේ 'ස්ථාපනා' යනුවෙනි. තමා ගේ පාත්‍රය ලෙස හිස් කබලක් අතේ ගෙනයන කපාලින් නිකායට අයත් ශෛව භික්ෂුවක් පදමට රා බී වෙරිමරගාතේ එය නැති කැරගනී. එය සොයා ඇවිදිමින් යන හෙතෙම බෞද්ධ භික්ෂුවක් අතේ තිබෙන පාත්‍රයක් දැක එය තමා ගේ පාත්‍රය යැ යි තර්ක කෙරෙමින් ඔහු හා කලහ කැරගනී. අන්තිමේ දී තමා ගේ පාත්‍රය උන්මත්තකයකු අතැ තිබී හෙතෙම සොයාගනී. එම උන්මත්තකයා එය ඩැහැගෙන ඇත්තේ දඩාවතේ යමින් සිටි බල්ලකු ගේ මුවිනි. වෙරි වූ කපාලින් භික්ෂුව හා ඔහු ගේ සහායිකාව සහ උන්මත්තකයකු චරිත මෙන් පෙනී-සිටින මෙම ප්‍රහසනය තරමක් ගොරහැඩි වුව ද, ප්‍රේක්ෂකයාට මහත් විනෝදාස්වාදයක් ලබා-දෙන හාස්‍යජනක නාට්‍යයකි.[21]

භගවදජ්ජුකීය

එම කාලයට ම අයත් කළ හැකි, කිසියම් වැදගත්කමක් ඇති අනෙක් ප්‍රහසනය නම් බෝධායනකවි ගේ භගවදජ්ජුකීය යි. මෙය භාගවත නිකායට අයත් තවුසකු හා ගණිකාවක සම්බන්ධ හාස්‍යජනක සිද්ධි දාමයක් නිරූපණය කරයි. නයකු දෂ්ට කිරීමෙන් ගණිකාව මියයයි. තමා ප්‍රගුණ කොට ඇති යෝග බලය ප්‍රදර්ශනය කිරීමෙන් තම ගෝලයා විස්මයට පත් කරනු රිසි තවුසා තමා ගේ ආත්මය මියගිය ගණිකාව ගේ දේහය තුළට රිංගවයි. මේ අතර මළ සිරුර රැගෙන-යාමට එතැනට පැමිණෙන යම දූතයා ගණිකාව ගේ ආත්මය තවුසා ගේ සිරුර තුළට ප්‍රවේශ කරවයි. මේ ආත්ම මාරුව හාස්‍යජනක සිද්ධීන් මාලාවකට මග පාදයි. අවසානයේ දී යම දූතයා ආත්ම දෙකට තමතමන් ගේ දේහයනට පිවිසිය හැකි වන ලෙස මාරුව මග හරවා-ලීමෙන් නාට්‍යය අවසාන වේ.[22] සාගරනන්දින් පවසන අන්දමට මෙය සංකීර්ණ (හෙවත් මිශ්‍ර) ප්‍රසහනයෙකි.[23]

දැනට ලැබී ඇති සෙසු ප්‍රහසන වන ධූර්තසමාගම, හාස්‍යාර්ණව, කෞතුකසර්වස්ව හා ධූර්තනර්තක අයත් වන්නේ ඉතා මෑත යුගයකට ය. ඉඳහිට අසභ්‍ය තත්ත්වයට ඇදවැටෙන හාස්‍යාර්ණවය අංක දෙකකින් යුක්ත ය. භාවප්‍රකාශනය ශුද්ධ, මිශ්‍ර හා විකෘත ප්‍රභේදයනට නිදසුන් වශයෙන් පිළිවෙළින් සාගරකෞමුදී, කාලීකේලී හා සෛරන්ධ්‍රිකා නම් ප්‍රහසන තුනක් සඳහන් කරයි.[24] ශශිවිලාස නම් තවත් ප්‍රහසනයක් ශුද්ධ ප්‍රහසනයකට උදාහරණයක් වශයෙන් සාගරනන්දින් ගෙනහැර-දක්වයි.[25]

ශ්‍රී හර්ෂ

හර්ෂ වූ කලී ක්‍රි. ව. 606 සිට 647 දක්වා උතුරු ගංගා නිම්නයේ ස්ථාණ්වීශ්වර (වර්තමාන ස්ථනේශ්වර්) හා කාන්‍යකුබ්ජ (වර්තමාන කනෞජ්) යන නගර රාජධානීන් වශයෙන් පවත්වාගෙන යමින්, අශෝක අධිරජ්‍යයට පමණක් කුඩා වූ, විශාල රාජ්‍යයක් පාලනය කළ නරපතියෙකි. ඔහු අයත් වන්නේ ස්ථාණ්වීශ්වරයේ පුෂ්‍යභූති රාජවංශයට යි. නරවර්ධන ගෙන් ආරම්භ වූ පුෂ්‍යභූති පරපුර ඔහු පුත් ප්‍රභාකරවර්ධන යටතේ කීර්තියට පත් විය.

7වැනි සියවස ආරම්භ වන විට උත්තර භාරතයේ ගංගානදී නිම්නයේ ප්‍රධාන රාජ්‍ය තුනක් බිහි වී තිබිණි. ඒවා නම්, ගුප්තයන් රජ කළ මාලව දේශයත්, මෞඛරිකයන් පාලනය කළ කාන්‍යකුබ්ජ ආශ්‍රිත රාජ්‍යයත්, ස්ථාණ්වීශ්වරයේ වර්ධනයන් ගේ රාජ්‍යයත් ය. ක්‍රි. ව. 605 දී ස්ථාණ්වීශ්වරයේ රාජ්‍ය කළ ප්‍රභාකරවර්ධන මියගියේ ය. ඔහුට රාජ්‍යවර්ධන හා හර්ෂවර්ධන නම් පුත්තු දෙදෙනෙක් ද, රාජ්‍යශ්‍රී නම් දියණිකෙනෙක් ද වූහ. රාජ්‍යශ්‍රී කනෞජ්හි පාලක ග්‍රහවර්මන් හා විවාහ වී සිටියා ය. ප්‍රභාකරවර්ධන ගේ මරණින් පසු රාජ්‍යවර්ධනට රාජ්‍යය භාරගැනීමට සිදු විය. මේ අතර දේවගුප්ත නැමැති මාලව දේශයේ රජු හා ශශාංක නම් ගෞඩ දේශයේ පාලකයා ද එකතුව කාන්‍යකුබ්ජය ආක්‍රමණය කොට, ග්‍රහවර්මන් ඝාතනය කොට, රාජ්‍යශ්‍රී දඟගෙයි ලා ඇයට වධහිංසා පමුණුවන බව ස්ථාණ්වීශ්වරයට ආරංචි විය. මේ නිසා දේවගුප්තට දඬුවම් කොට සිය සොහොවුරිය බේරාගැනීමට රාජ්‍යවර්ධන

විශාල බළකායක් ද රැගෙන කනෞජය බලා පිටත් ව ගියේ ය. ඔහු දේවගුප්ත පරාජය කළ නමුදු ශශාංක විසින් ඔහු රහසිගත ව ඝාතනය කරන ලදී.

මේ කණගාටුදායක ආරංචිය හර්ෂට සැළ වන විට ඔහු අදහස් කැරගෙන සිටියේ ආරාමයකට ගොස් පැවිදි දිවියක් ගත කිරීමට ය. අලුත් තත්ත්වය යටතේ ඔහුට එම අදහස අතහැර, සතුරා ගෙන් පළිගැනීම සඳහා පිටත් ව යාමට සිදු විය. ඒ වන විට හර්ෂ සොළොස් හැවිරිදි තරුණයකු ව සිටියේ ය. ඔහු බළ සේනාවක් සමග කනෞජ් බලා පිටත් ව ගිය මුත් ශශාංක ඔහු ගේ ග්‍රහණයෙන් මිදීගිය බව පෙනේ.

හර්ෂ ගේ ප්‍රධාන කාර්යය වූයේ සිය සොහොවුරිය වූ රාජ්‍යශ්‍රී බේරාගැනීම ය. ඇය ඒ වන විට සිරගෙයින් පැන-ගොස් සිටි බව ඔහුට ආරංචි විය. කෙසේ හෝ බෞද්ධ භික්ෂූන් දෙදෙනකු ගේ සහායෙන් විඤ්‍ය අටවියේ දී ඔහුට ඇය සොයාග ැනීමට හැකි විය. ඒ වන විට ඕ සිය සැමියා ගේ මරණය නිසා සති පූජාව මගින් සිය දිවි තොර කැරගැනීමට සැරැසෙමින් සිටියා ය. කෙසේ හෝ හර්ෂ ඇය එම ව්‍යවසාන්යෙන් වළක්වාගෙන ඇයත් සමග ආපසු ආවේ ය. ඉන්පසු ඇය යළි විවාහ නො වී හර්ෂ සමග වාසය කරමින් පාලන තන්ත්‍රය පිළිබඳ උපදෙස් දෙමින් ඔහු ගේ සෙවනැල්ල මෙන් සිටි බව කියැවේ.

මේ කාලය වන තෙක්, එනම්, රාජ්‍යශ්‍රී බේරාගත් අවස්ථාව දක්වා හර්ෂ ගේ ජීවන චරිතය පිළිබඳ තොරතුරු සපයන ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වන්නේ හර්ෂ ගේ රාජසභාවේ සේවය කළ රාජ්‍ය කවියා වූ බාණභට්ට විසින් රචිත හර්ෂචරිතය යි.[26] පිළිවෙළින් ක්‍රි. ව. 628 හා 631 දී අභිලේඛනගත කරන ලද ශිලාලේඛ දෙකක් ද, හර්ෂ ගේ පරපුර සඳහන් කොට ඇති සොන්පත් තඹ මුද්‍රාව ද, හර්ෂ සමග අටවසක් ජීවත් වූ හ්‍යුං සාං නැමැති චීන දේශාටන භික්ෂුව ගේ භ්‍රමණ වෘත්තාන්තය ද ඔහු ගේ ජීවන චරිතය පිළිබඳ තොරතුරු සපයන සෙසු වැදගත් මූලාශ්‍රයෝ වෙති.[27]

ග්‍රහවර්මන් ගේ මරණින් පසු හිස් වූ කනෞජ්හි සිහසුන භාරගන්නා ලෙස ඇමැතිවරු හර්ෂ ගෙන් ඉල්ලා-සිටියහ. මඳ පැකිළීමෙකින් පසු ව හේ එම ඉල්ලීම පිළිගත්තේ ය. එම පැකිළීමට හේතු වන්නට ඇත්තේ මියගිය ග්‍රහවර්මන් ගේ සොහොවුරා වූ අවන්තිවර්මන් දක්වූ විරෝධතාව ය. මන්ද, අවන්තිවර්මන් හට සිහසුනට උරුමකම් කීමේ නීත්‍යනුකූල අයිතියක් තුබූ හෙයිනි. කෙසේ හෝ හර්ෂ කනෞජ් දේශයත් ස්වකීය රාජ්‍යයට ඈඳාගෙන විශාල රාජ්‍යයක් ගොඩනගා-ගත්තේ ය. හේ ඉන්දියාවේ නැගෙ නහිර සිට බටහිරට ගමන් කරමින් තමනට අවනත නුවූ සියලු නරපතියන් යටත් කැරගත්තේ ය. එතැන් සිට පුරා පස් වසරක් තුළ කරන ලද ආක්‍රමණවලින් පසු ව ඉතිරි තිස් වසර පුරා ම කිසිවකුටත් පහර නො දී සාමකාමී පාලනයක් ගෙන-යාමට ඔහුට හැකි විය. ඔහු ගේ සුවිසල් රාජ්‍යය ගංගානදී මෝයේ සිට පන්ජාබයේ සට්ලිජ් (ශුතුද්‍රී) නදිය දක්වා විහිදුණු අතර, ඊට මාලව, ගුජරාට් හා කතියවාර් යන ප්‍රදේශ ද අයත් විය. එහෙත් ඔහු ගේ බලය ඊටත් එහා පැතිර තුබුණු අතර අසල්වැසි රජවරු කිහිප දෙනෙක් ම ඔහු ගේ ආධිපත්‍යය පිළිගෙන මිතුරන් බවට පත් වූහ. එහෙත් ක්‍රි. ව. 643 දී පමණ වින්ධ්‍ය කඳුවැටිය තරණය කොට දක්ෂිණ දේශය ආක්‍රමණය කරන්නට ගත් වෑයම දෙවැනි පුලකේශින් නැමැති චාලුක්‍ය රජු විසින් ව්‍යර්ථ කරන ලදී. වනගහන හා ගිරිදුර්ගවලින් ආරක්ෂා වූ භූමිප්‍රදේශයක දී ඇත්-අස්-රිය සේනාවන් ගෙන් ප්‍රයෝජනයක් නොවීම ඔහු ගේ පසුබෑමට ප්‍රධාන හේතුව විය. හර්ෂ වලභී දේශයේ දෙවැනි ධ්‍රැවසේන රජු සමග ද සටන් කෙළේ ය. ධ්‍රැවසේන මුල දී දෙවැනි පුලකේශීන් ගේ සහාය පැතූ නමුදු පසු ව හර්ෂ හා සමගි සන්ධානයකට එළැඹියේ ය. හර්ෂ සිය දියණියන් ඔහුට පාවා-දුන් බව ද කියැවේ.

හර්ෂ ඉතා සාධාරණ පාලනයක් ගෙනගිය අධිරාජයෙක් විය. පසු කාලයෙහි ඔහු බුදුදහම කෙරෙහි නැඹුරුවක් දක්වුව ද, පාලන කටයුතු සඳහා සියලු ම ආගමිකයන් සමග සුහදබවින් පසු විය. ඔහු සිය අධිරාජ්‍යය කුඩා ප්‍රාන්තවලට බෙදා, ඒවා සාමන්ත රජවරුන් ගේ පාලනය යටතේ තැබී ය. ඔහු ස්වකීය නාට්‍ය තුන

ම රචනා කෙළේ අවුරුද්දක් පාසා තමන් බැහැදකින්නට ආ එම සාමන්ත රජවරුනට ප්‍රදර්ශනය කිරීම සඳහා ය.

හර්ෂ අතිශයින් ත්‍යාගශීලී නරපතියෙක් විය. හේ පස් අවුරුද්දකට වරක් මහා දානකර්මයක් පැවැත්වී ය. වරක් ප්‍රයාග (වර්තමාන අලහබාද්) නගරයේ දී දින 75ක් පුරා පැවැත්වූ මහා දානකර්මයේ දී ආගමිකයනට හා දුගී යාචකයනට අවශ්‍ය දෑ ලබාග ැනීමට පැමිණෙන ලෙස රාජ්‍යය පුරා අණබෙරකරුවන් ලවා ප්‍රසිද්ධ කෙළේ ය. දානපරිත්‍යාග ලබාගැනීම පිණිස වැල නොකැඩී සෙනග ගලා ආවේ ය. දාන කටයුතු මෙහෙයැවීම සඳහා හර්ෂ ස්වකීය නිලධරයන් ද සමග අතුමඬුවක නැවැතී-සිටියේ ය. අවසානයේ දී රාජ්‍ය භාණ්ඩාගාරය හිස් වූයෙන්, හර්ෂ ස්වකීය වස්ත්‍ර පවා දන් දුන් අතර, තමාට ඇඳගැනීම පිණිස පරණ ඇඳුම් කට්ටලයක් රාජ්‍යශ්‍රී ගෙන් ඉල්ලායැවීමට සිදු වූ බව පැවැසේ[28]

හර්ෂ ගේ රාජ්‍ය සමය තුළ, එනම්, ක්‍රි. ව. 630 දී, සිදු වූ වැදගත් සංසිද්ධියක් වූයේ හ්‍යුං සාං (Hiuen Tsang) නැමැති චීන දේශාටන භික්ෂුව ගේ සම්ප්‍රාප්තිය යි. ඔහු ඉන්දියාවේ ගත කළ 15 වසරින් පසු 645 දී ආපසු සිය රට බලා යන තෙක් අවසාන අවුරුදු අට ගත කෙළේ හර්ෂ සමග ය. ඇත්තෙන් ම හ්‍යුං සාං ගේ වීරයා වූයේ හර්ෂ ය. ඔහු තම දේශාටන විස්තර ලියාතුබූ සටහන් බාණ ගේ හර්ෂචරිතයෙහි දක්වෙන තොරතුරුවලට වඩා විශ්වාසදායක ලෙස සැලැකිය හැකි ය.[29]

හර්ෂ බුදුසමය වැළැඳගත්තේ ද යි හරිහැටි නොකිව හැකි නමුදු හේ එම දහමට විශේෂ අනුග්‍රහයක් දක්වී ය. බෞද්ධාගමට හර්ෂ දක්වූ මෙම අනුග්‍රහයන් නිසා ඔහුට විරුද්ධ ව ද කුමන්ත්‍රණ සිදු විය. වරක් ද්වාරමණ්ඩපයේ වහලේ ගින්නක් හටගත් අතර, එගැන සොයා-බලන්නට හර්ෂ එහි ගිය විට පිහියක් රැගත් මිනිසෙක් රජු ඉදිරියට දිව-ආයේ ය. ආරක්ෂක භටයන් බියට පත් ව පැනගිය අතර, හර්ෂ තම ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව මෙහෙයෙවා අපරාධකරු මෙල්ල කොට අල්ලාගෙන, විනිසුරුවනට භාර දී

ඔහුට කිසි දු හිංසාවක් නොකරන ලෙසට උවදෙස් දුන්නේ ය. පසු ව හර්ෂ ඔහු ගෙන්වා ප්‍රශ්න කළ විට ඔහු පැවැසූයේ රජු මරන ලෙස බමුණන් තමා කුලියට ගත් බව යි. එය කුමන්ත්‍රණයක් බව දැනගත් හර්ෂ බමුණන් 500 දෙනකු පමණ සිරඅඩස්සියට ගෙන, ඔවුනතුරින් නායකයන් කිහිප දෙනාට පමණක් දඬුවම් කොට, සෙස්සන් දේශසීමාවට පිටුවාහල් කොට යැවී ය.

හ්‍යුං සාං ගේ ඇසුර නිසා එවක චීන අධිරාජයා වූ ටායි සුං සමග ද හර්ෂ රාජ්‍යතාන්ත්‍රික සබඳතා ඇති කැරගත්තේ ය. ඔහු බැහැ-දකින්නට චීන තානාපතියකු පැමිණි අතර හර්ෂ සිය ආරක්ෂක නිලධාරීන් අතින් ඝාතනයට ලක් විය. එහි පසුපස සිටි අර්ජුන නම් ඇමැතියා ගෙන් බේරී නේපාලයට පැනගිය තානාපති නේපාල රජු ගේ බෑණා වූ ස්‍රොං-ට්සන්-ගම්පෝ නම් තිබ්බත අධිරාජයාට පැමිණිලි කෙළෙන්, අධිරාජයා සේනාවක් එවා උතුරු ඉන්දියාව ආක්‍රමණය කොට අර්ජුන මරණයට පත් කෙළේ ය. හර්ෂ හට පුතුන් නොසිටි හෙයින් මේ සිද්ධියත් සමග ම හර්ෂ ගේ රාජවංශය අවසන් වූ අතර, අශෝක ගෙන් පසු බිහි වූ විශාලතම භාරතීය අධිරාජ්‍යය ද බිඳ-වැටිණි.[30]

හර්ෂ විසින් රචනා කරන ලද නාට්‍යකෘති තුනෙකි. ඒ අතුරින් දෙකක් සරල විඳනයක් ලබාදෙන නාටිකා නම් රූපක ප්‍රභේදයට අයත් වන අතර, ඔහු ගේ අවසාන කෘතිය බෝධිසත්ත්ව චරිතයක් මත පදනම් වූ නාගානන්ද නම් වූ නාටකයෙකි. ඔහු ගේ නාටිකා දෙක ම බෘහත්කථා නම් වූ, දැනට අභාවයට ගොස් ඇති ප්‍රාකෘත කවිකතා සංග්‍රහයේ එන උදයන-වාසවදත්තා ප්‍රේම වෘත්තාන්තය මත ගෙතී ඇත. නාටිකාවක වස්තුව උත්පාද්‍ය හෙවත් ස්වතන්ත්‍ර නිර්මාණයක් විය යුතු හෙයින්, මෙම නාට්‍යකෘති ද්වය ම බෘහත්කථාවෙන් ණයට ගන්නා ලද ප්‍රධාන චරිත වටා ගෙතුණු නව නිර්මාණ බව පැවැසිය යුතු ය. මේ නාටිකා දෙකෙහි ම, ප්‍රේම සම්බන්ධයක් මත විවා පත් ව සිටින සිය දයාබර බිරිඳ වන වාසවදත්තා සිටිය දී, එතරම් තරුණ නුවූ උදයන රජ අන්තඃපුරයේ සංගීතය හදාරන සුරූපී තරුණියක සමග හොරරහසේ පෙම්

සබඳතා පවත්වයි. අන්තිමේ දී පරාජය පිළිගන්නා වාසවදත්තා රජු ගේ දෙවැනි බිසොවක සේ ඇය රජුට විවාහ කැර-දීමට කැමැති වන්නී ය.

හර්ෂ ගේ මුල් ම කෘතිය වන ප්‍රියදර්ශිකාවේ නායිකාව වන්නේ අරණ්‍යකා නැමැති යුවතියකි. මෙම නාටිකාව අපට වැදගත් වන්නේ එහි ඇති නාට්‍යමය ගුණයන් නිසා නො ව, කාලිදාස විසින් ස්වකීය මාලවිකාග්නිමිත්‍රයේ අත්හදාබලන ලද ගර්භාංක සංකල්පය වැඩි දියුණු කොට, සංක්ෂිප්ත නාට්‍යයක් ම වාසවදත්තා ඇතුළු ස්ත්‍රී ප්‍රේක්ෂක සමූහයක් හමුවේ ඉදිරිපත් කිරීම නිසා ය. එහෙයින් එයට සමස්ත ලෝක නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ ප්‍රථම වරට ගර්භනාටකයක් (a play-within-the-play) අන්තර්ගත ව ඇති නාට්‍යකෘතිය වීමේ ගෞරවය හිමි වේ.

රත්නාවලී වූ කලී නාට්‍යමය ගුණයෙන් පිරිපුන්, ශෘංගාර හා හාස්‍ය රසයන් ගෙන් අනූන, දැනට සමු වී ඇති ජනප්‍රිය ම නාටිකාව ය. බොහෝ විචාරකයන් සංස්කෘත නාට්‍ය සිද්ධාන්තවලට උදාහරණ සපයා-ගෙන ඇත්තේ රත්නාවලී නාටිකාවෙනි. මෙහි කථානායිකාව වන්නේ සිංහලේ වික්‍රමබාහු නම් රජකෙනකුන් ගේ දියණියන් වන රත්නාවලී කුමරිය යි. ඇය විවාහ කැරගත හොත් උදයන රජුට සාර්වභෞම නරපතියකු වීමේ වාසනාව පෑදෙන බවට නෛමිත්තකයන් පළ කළ අනාවැකියක් කෙරෙහි විශ්වාසය තබා, රජු ගේ ප්‍රධානාමාත්‍ය යෞගන්ධරායණ රජුට නොදන්වා රහසින් ඇය ගෙන්වා-ගැනීමට කටයුතු සලසයි. අභාග්‍යයකට මෙන් ඇය රැගත් නෞකාව කුණාටුවකට හසු වී මුහුදුබත් වූ අතර රත්නාවලී ලෑල්ලක එල්ලී දිවි ගලවාගත්තා ය. ඇය තමන් අතට පත් වූ පසු යෞගන්ධරාණ ඇය හඳුනාගත්ත ද එබව නොහඟවා ඇයට සාගරිකා යැ යි නම් තබා වාසවදත්තා බිසොවට භාර කරයි. පසු ව උදයන රජු ඇය සමග ප්‍රේමයෙන් වෙළෙන්නේ ඇය රත්නාවලී කුමරිය බව නොදැන ය. වාසවදත්තා ද ඇය තමා ගේ ඥාති සහෝදරියක බව නො දනී. එහෙත් මෙය ප්‍රේක්ෂකයාට රහසෙක් නො වේ. ප්‍රේක්ෂකයන් දන්නා දෙයක් අදාළ චරිත නොදැන-සිටීමේ මෙම තත්ත්වය 'උත්ප්‍රාසය' (dramatic irony) නමින් හැඳින්වේ.

හර්ෂ ගේ අවසාන කෘතිය වන නාගානන්දය විද්‍යාධර ජාතකය මත පදනම් වී ඇත. මෙය ජාතක පොතේ ඇතුළත් ජාතකයක් නො වේ. එය හර්ෂ උපුටාගත්තේ බෘහත්කථාවෙන් බව පෙනේ. මෙය ජීමූතවාහන නම් විද්‍යාධර කුමාරයා හා මලයවතී නම් සිද්ධාංගනාව අතර ප්‍රේම සම්බන්ධය මත ගෙතී ඇත ද, එහි වඩා වැදගත් තැනක් දරන්නේ ශංඛචූඩ නම් නාග කුමාරයකු වෙනුවෙන් බෝධිසත්ත්වයන් කරන ජීවිත පරිත්‍යාගය ය. පසු ව කෙසේ හෝ මලයවතී දුර්ගා දේවිය ගෙන් ලබාගත් පිරිත් පැන් පොදක් ඉසීමෙන් කුමරා යළිත් පණ ලබන්නේ ය. 7වැනි සියවසේ අග භාගයේ භාරතයට පැමිණි ඉ-ට්සිං නැමැති චීන දේශාටන භික්ෂුව මෙම නාටකය ප්‍රසිද්ධ ස්ථානවල රඟදක්වනු තමන් දුටු බව පවසයි. හර්ෂ ගේ නාටිකා දෙකේ නාන්දී ශ්ලෝකවලින් ආරාධනා කැරෙන්නේ ශිව හා පාර්වතී යුවලට වුව ද, නාගානන්දයේ ඔහු ආරක්ෂාව පතන්නේ බුදුන් ගෙනි. ඒ කාලය වන විට ඔහු බුදුදහමට නැඹුරු ව සිටි බව මෙයින් පෙනේ.

භවභූති

හර්ෂ ගෙන් පසු බිහි වූ ඊළඟ ශ්‍රේෂ්ඨ සංස්කෘත නාට්‍යරචකයා වූයේ භවභූති ය. 8වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ විදර්භ දේශයේ පද්මපුර උපත ලැබූ භවභූති එවකට කාන්‍යකුබ්ජ නුවර රජ කළ යශෝවර්මන් නරපතියා ගේ රාජසභාවේ සේවය කළ බව කල්හණ නම් කාශ්මීර ජාතික ඉතිහාසකරු ගේ රාජතරංගිණී නම් ඉතිහාස කෘතියහි සඳහන් වේ යශෝවර්මන් කාශ්මීරයේ පාලකයා වූ ලලිතාදිත්‍ය විසින් ක්‍රි. ව. 740 දී පමණ පරාජය කරන ලදී. භවභූති ජයග්‍රාහකයා සමග කාශ්මීරයට ගිය බවක් සඳහන් නො වේ. බොහෝ විට ඔහු ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ සිය උපන් බිමට ගොස් සාහිත්‍යකරණයෙහි යෙදුණු බව විශ්වාස කළ හැකි ය.

භවභූති විසින් රචිත නාට්‍යකෘති තුනින් දෙකක් රාම-සීතා වෘත්තාන්තය මත පදනම් වී ඇත. එදෙකින් වඩා පැරැණි කෘතිය වන මහාවීරචරිත රාම-සීතා කථාවේ මුල් යුගය නිරූපණය කරයි. අයෝධ්‍යා නගරයෙන් රාම කුමරු පිටුවාහල්

කරනු ලැබීමට තුඩු දුන් කරුණු හා එතැන් සිට රාවණ රජු විසින් සීතා පැහැර-ගෙන යනු ලැබීමේ සිද්ධියත් ඇතුළත් රාම ගේ අමිහිරි අත්දැකීම් සියල්ලත්, ඉන්පසු හනුමාන් ගේ හා විභීෂණ ගේ ආධාරයෙන් ඔහු රාවණ ජය ගෙන, අග්නිශුද්ධියෙන් ස්වකීය පවිත්‍රත්වය ඔප්පු කළ සීතා ද රැගෙන විජයග්‍රාහී ලීලාවෙන් ආපසු අයෝධ්‍යා නගරය වෙත ගොස් යළි සිහසුන ලබාගත් අයුරුත් මෙම නාටකයෙන් නිරූපණය වේ. භවභූති ගේ උසස්තම කෘතිය ලෙස සැලැකෙන උත්තරරාමචරිතයෙන් නිරූපණය වන්නේ රාම ගේ ජීවිතයේ පශ්චාද් (උත්තර) භාගය යි. සීතා අග්නිශුද්ධියෙන් ස්වකීය පවිත්‍රභාවය ඔප්පු කළ ද රටවැසියන් ඉන් සෑහීමට පත් නුවූ නිසා, රාම ඇය වනයට කැඳවාගෙන ගොස් එහි අතරමං කොට එන ලෙස ලක්ෂ්මණට නියෝග කරයි. ලක්ෂ්මණ මහත් නොකැමැත්තෙන් රාම ගේ ඉල්ලීම ඉටු කරයි. වනයේ අතරමං වූ සීතා නිවුන් දරුවන් දෙදෙනකු බිහි කරයි. ඇය ගේ ආරක්ෂකයා වූ ගංගා දේවිය දරු දෙදෙන ඇතිදැඩි කිරීම පිණිස වාල්මීකි ඍෂිවරයාට භාර දෙයි. කලකට පසු රාම හට යළිත් වනයේ දී සීතා හමු වෙයි. මෙම හමු වීමෙන් දෙදෙන අතර ප්‍රේමය යළි දැල්වේ. මේ අතර, වාල්මීකි ගේ ආරක්ෂාව යටතේ ඇතිදැඩි වෙමින් ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණය කළ ඔවුන් ගේ පුත්තු දෙදෙන ඔවුනට හමු වෙති. මේ ප්‍රීතිමත් එක් වීමෙන් පසු සියල්ලෝ යළිත් අගනුවර බලා පිටත් ව යති.

භවභූති ගේ අනෙක් කෘතිය වන මාලතීමාධව වෙනස් මගත් ගත් ප්‍රකරණ නම් දෘශ්‍යකාව්‍ය ප්‍රභේදයට අයත් රචනයෙකි. ප්‍රකරණයෙක ප්‍රධාන ලක්ෂණය වනුයේ කථාවස්තුව කවියා ගේ ම පරිකල්පනයේ නිර්මාණයක් වීම යි. ඇමැතිවරයකු ගේ දියණි කෙනකුන් වන මාලතී හා තවත් රටක ඇමැතියකු ගේ පුතකු වන මාධව අතර ප්‍රේම සම්බන්ධය වටා ගෙතී-ඇති මෙම ප්‍රකරණයේ කථාවස්තුව සංකීර්ණ ය. පෙම්වතුන් දෙදෙනා ගේ හිතවතුන් වන මකරන්ද හා මදයන්තිකා යන දෙදෙන ද පෙම්වත්තු ය. අවසානයේ දී ඔවුහු සියලු දෙනා ම තම-තමන් ගේ අභිමතාර්ථයන් ඉෂ්ට කැරග නිති.

භවභූති ගේ නාට්‍යවල ස්ත්‍රී භූමිකාවන් රඟදක්වන ලද්දේ පිරිමි නළුවන් විසිනි. මෙය සංස්කෘත නාට්‍ය සම්ප්‍රදායට ආගන්තුක වූ විශේෂ තත්ත්වයෙකි. ඔහු ගේ ප්‍රස්තාවනාවල සූත්‍රධාර ගේ සහායට පැමිණෙන්නේ නටී නො ව 'නට' නම් නළුවෙකි. මාලතීමාධවයේ ප්‍රස්තාවනාව අවසානයේ සූත්‍රධාර හා නට කාමන්දකී හා අවලෝකිතා යන ස්ත්‍රී භූමිකාවන් සඳහා සූදානම් වීම පිණිස පිට ව යෙති. ඔහු ගේ භාෂාව කාලිදාස හා හර්ෂ ගේ මෙන් සුගම නො වේ. ස්වකීය රචනයන් ඔහු ආයාසයෙන් කළ බවක් පෙනේ. හාස්‍ය රසය දැනැවීමේ කුශලතාවක් ඔහුට නො වී ය. හාස්‍ය රසය දැනැවීමට ඔහු තැත් කළ අවස්ථා අසාර්ථක වී ඇත. තමා ගේ මෙම දුර්වලතාව අවබෝධ කැරගත් හෙතෙම අශ්වඝෝෂ ආදීන් පවා ස්වකීය ප්‍රකරණයන් ගෙන් බැහැර නොකළ විදූෂක ගේ චරිතය ස්වකීය රාම නාටක දෙකින් පමණක් නො ව මාලතීමාධවයෙන් ද බැහැර කරයි. ඔහු එසේ කෙළේ එම චරිතය සාර්ථක ව හැසිරවීමට ඔහු නොසමත් වූ නිසා බව පිළිගැනීමට අපට සිදු වේ. එහෙත් ඉන් නාට්‍යකෘතියට සිදු වූ පාඩුව සුලුපටු නො වේ. විදූෂක නොමැති අඩුව පුරවා-ගැනීමට බිහිසුණු හා භයංකර දර්ශන හා අභව්‍ය සිදුවීම් මත යැපෙන්නට ඔහුට සිදු විය. එසේ වුව ද, කරුණ රසය දැනැවීමටත්, අතියෝක්ති වර්ණනයටත් හේ වෙසෙස් දස්කමක් දැක්වී ය.

විශාඛදත්ත

භවභූතිට පසු ව අපට සමු වන ශ්‍රේෂ්ඨතම දෘශ්‍යකාව්‍ය රචකයා වනුයේ විශාඛදත්ත ය. ඔහු ගේ දැනට ශේෂ ව ඇති එක ම කෘතිය වන මුද්‍රාරාක්ෂසය සංස්කෘතයෙන් ලියැවී ඇති එක ම දේශපාලන නාටකය වශයෙන් අද්විතීය ස්ථානයක් උසුලයි. චන්ද්‍රගුප්ත මෞර්ය රජු මගධ දේශයේ බලයට ආයේ ස්වකීය ප්‍රධානාමාත්‍ය චාණක්‍ය හෙවත් කෞටිල්‍ය ගේ උදවුවෙන් නන්ද රාජවංශය මුලිනුපුටා-දැමීමෙනි. එහෙත් අන්තිම නන්ද රජු ගේ අගමැති වූ රාක්ෂස තව මත් ස්වකීය මියගිය හාම්පුතුනට පක්ෂපාතී ව සිටී. දැන් මහලු වියේ පසු වන චාණක්‍ය උත්සාහ කරන්නේ

අතිදක්ෂ රාජ්‍යතාන්ත්‍රිකයකු වන රාක්ෂස ගේ සේවය චන්ද්‍රගුප්ත රජුට ලබා-දී තෙමේ ක්‍රියාකාරී දේශපාලනයෙන් සමු ගැනීමට ය. මෙම අභිමතාර්ථය ඉෂ්ට කැරගැනීම සඳහා චාණක්‍ය යොදන දේශපාලන සටකපට වර්තමාන දේශපාලනයේ ද එලෙසින් ම දක්නට ඇත. මුද්‍රාරාක්ෂසය ඉතා මත් සංකීර්ණ කථාවස්තුවක් ඇති නාටකයෙකි. නාට්‍යයේ ප්‍රධාන චරිත දෙක වනුයේ චාණක්‍ය හා රාක්ෂස ය. රාක්ෂස තමා ගේ පැත්තට නම්මාගැනීම සඳහා චාණක්‍ය රාක්ෂස ගේ නිල මුද්‍රාව ද උපයෝගී කොටගනී. නාට්‍යයට එනම (මුද්‍රාරාක්ෂස) ලැබෙන්නේ එයිනි. කෙසේ හෝ අවසානයේ දී, වධයට කැප වී සිටින තමා ගේ ඉතා මත් හිතවත් මිත්‍රයා වන චන්දනදාස සිටුවරයා බේරාගැනීම සඳහා චාණක්‍ය හට හිස නැමීමට රාක්ෂසට සිදු වෙයි.

අංක සයෙකින් සමන්විත මුද්‍රාරාක්ෂසය වූ කලී සංස්කෘතයෙන් ලියැවුණු ශ්‍රේෂ්ඨතම දෘශ්‍යකාව්‍ය අතළොස්සට අයත් වන බව මැදිහත් විචාරකයෝ අවිවාදයෙන් පිළිගනිති. කෙසේ වුව ද, එය සාම්ප්‍රදායික රාමුව තුළට නොවැටෙන නිසා දෝ භාරතය තුළ එය නිසි ඇගැයීමකට ලක් වී නොමැති බව කිවමනා ය. කොතරම් සංකීර්ණ වූ වස්තුවක් තුබුණ ද, පාඨක අවධානය අවසන් මොහොත දක්වා ම ඇද-බැඳ තබා-ගැනීමට නාටකය සමත් වේ. විශාඛදත්ත ගේ කවිත්වය ද ඉතා මත් ඉහළ මට්ටමෙක පවතී. අප ගේ මතය අනුව කවිත්වය අතින් විශාඛදත්ත දෙවැනි වනුයේ කාලිදාසට පමණි.

විශාඛදත්ත ජීවත් වූ කාලපරිච්ඡේදය හරිහැටි නිර්ණය කිරීම අපහසු ය. ඔහු නවවැනි සියවසට අයත් කිරීමට කිසි දු බාධාවක් නොමැති නමුත් ඔහු ජීවත් වූයේ අටවැනි සියවසේ වීමට ද බැරි කමෙක් නැත.

භට්ටනාරායණ

මෙම යුගයට අයත් තවත් කවියකු සේ සැලැකෙන භට්ටනාරායණ ගේ එක ම නාට්‍යකෘතිය වන වේණීසංහාර මහාභාරතයෙන් උපුටාගත් කෞරව-පාණ්ඩව සංග්‍රාමයේ අවසාන

පරිච්ඡේදය ඇසුරු කොට රචනා කරන ලද, අංක සයෙකින් සමන්විත නාටකයෙකි. කෞරවයන් ගේ රාජසභාවේ දී දාදු කෙළියෙන් පරාජයට පත් පඤ්ච පාණ්ඩවයනට තමන් ගේ පොදු බිරිය වූ ද්‍රෞපදී ද පරදුවට තබන්නට සිදු විය. එදා රාජසභාවේ දී දුර්යෝධන ගේ බාල සොහොවුරු දුඃශාසන විසින් ද්‍රෞපදිය ගේ වස්ත්‍ර ඉවත් කරනු ලැබීමෙන් ඇයට කරන ලද අවමානය හේතු කොටගෙන, ඇගේ මුදා-ලූ කෙස් වැටිය එම අවමානයේ පලිය ගන්නා තුරු එක් කොට නොබඳින බවට ඕ ශපථ කළා ය. දින දහඅටක් පුරා පැවැති එම දරුණු සංග්‍රාමය අවසානයේ දී, ඉතිරි ව සිටි එකම කෞරවයා වූ දුර්යෝධන සමග ද්වන්ද්ව සටනක් කළ පඤ්ච පාණ්ඩවයන් ගෙන් දෙවැනියා වූ භීමසේන සිය ගදායුධයෙන් ප්‍රතිවාදියා ගේ කලව බිඳ ඔහු ජීවිතක්ෂයට පත් කොට ජය ලැබී ය. මෙම ජයග්‍රහණයෙන් පසු ද්‍රෞපදී සිය කෙස් වැටි (වේණි) එක් කොට (සංහාර) යළිත් බැඳගත්තා ය. නාටකයට එනම් ලැබුණේ එම සිද්ධියෙනි.

මෙම නාටකය මුද්‍රාරාක්ෂසය හා සසඳා-බලන කල නාට්‍යමය ගුණයෙන් විහීන ය. සංවාදය හා විස්තර කථනය කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කිරීම නිසා රංගනය යටපත් ව ඇත. එසේ වුව ද, චරිත නිරූපණය අතින් භට්ටනාරායණ කිසියම් කුශලතාවක් ප්‍රදර්ශනය කරයි. භයානක හා කරුණ රස නාට්‍යයේ ඉස්මතු වන අතර ශෘංගාර රසය අවශ්‍ය තරම් ප්‍රබල ව උද්දීපනය නො වේ.

රාජශේඛර

සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ කිසියම් පිළිගැනීමක් ඇති අවසාන කවියා වනුයේ නාට්‍යකරුවකු මෙන් ම කාව්‍යවිචාරකයකු ද වූ රාජශේඛර ය. මොහු නවවැනි සියවසේ ජීවත් වූ බවට අනුමාන කළ හැකි ය. මහාරාෂ්ට්‍රයේ ක්ෂත්‍රිය වංශික පවුලක උපත ලද රාජශේඛර ස්වකීය ජීවිතයේ මුල් කාලයේ දී කාන්‍යකුබ්ජයේ මහේන්ද්‍රපාල නම් ප්‍රතීහාර රජු ගේ රාජසභාවේ සේවට බැඳුණු බව කියැවේ.[32] ඔහු මහේන්ද්‍රපාල ගේ පියා වන භෝජ රජු ගේ රාජසභාවේ සේවය කළ බවට ද මතයෙක් වෙයි.[32] ඔහු ගේ ප්‍රථම

කෘතිය වන අංක 4කින් යුත් කර්පූරමඤ්ජරී නාටිකාවකට බොහෝ සෙයින් සමීප වුව ද, සම්පූර්ණයෙන් ම ප්‍රාකෘතයෙන් රචනා වී ඇති යෙන් 'සට්ටක' නම් විශේෂ දෘශ්‍යකාව්‍ය ප්‍රභේදයට අයත් කරනු ලැබ ඇත. එය රචනා කරන ලද්දේ අවන්තිසුන්දරී නම් සිය බිරිඳ ගේ ආරාධනයෙනි. මෙය එහි කථානායිකාව වන කර්පූරමඤ්ජරී හා චණ්ඩපාල නම් රජු අතර ප්‍රේම සම්බන්ධය වස්තු කොටගත්, රත්නාවලියට ඉතා සමීප වූ සිද්ධීන් ගෙන් ගහන නාට්‍ය කෘතියකි.

රාජශේඛර ගේ ඊළඟ කෘතිය වන විද්ධශාලභඤ්ජිකා (ලස්සණ සල් බෝනික්කා) නියත වශයෙන් ම නාටිකාවකි. එහෙයින් එහි ද ඇත්තේ අංක සතරෙකි. මෙම නාටිකාව විද්‍යාධරමල්ල රජු සහ මෘගාංකාවලී නම් යොවුන් කුමරිය අතර පෙම් පුවත වස්තු කොටගෙන රචනා වී ඇත. මුල දී මෙම සම්බන්ධයට විරුද්ධ වන අගබිසොව අවසානයේ දී ඇය රජුට ම පවරාදෙයි. නාට්‍යය එ තැනින් අවසන් වේ. නාට්‍යය ආරම්භයේ දී, කිසියම් සුරූපී යුවතියක තම ගෙළෙහි මුතු මාලයක් පළඳවනු විද්‍යධරමල්ල සිහිනයකින් දකී. ඔහු පසු දා චිත්‍රශාලාවට ගිය කල්හි, එහි සල් ලීයෙන් නිමවන ලද එම යුවතිය ගේ රූවක් (එනම්, ශාලභඤ්ජිකාවක්) ඔහු නෙත ගැටේ. නාටිකාවට එනම් ලැබුණේ මෙම ශාලභඤ්ජිකාව නිසා ය.

අංක 10කින් සමන්විත ඔහු ගේ බාලරාමායණය මහානාටකයක් ලෙස හැඳින්වේ. එහි ප්‍රස්තාවනාව ම සම්පූර්ණ අංකයක් තරම් දීර්ඝ ය. එක් අංකයක් සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයේ නාටිකාවක් තරම් දිග ය. එහි ශ්ලෝක 741 කි. මෙම නාටකයේ දක්නට ඇති විශේෂත්වය නම්, සීතා කෙරෙහි රාවණ ගේ ආලයට ප්‍රධාන තැනක් දී තිබීම යි. නාටකය අවසන් වනුයේ රාවණ වධයෙන් පසු රාම හා සීතා ප්‍රමුඛ පිරිස ගුවන් මගින් අයෝධ්‍යා පුරය බලා යාමෙනි. රාජශේඛර බාලභාරත නම් නාටකයක් ද රචනා කිරීම ආරම්භ කළ නමුදු ඔහු එය අවසන් කරන්නට පෙර මියගිය බව පෙනේ. එය ද්‍රෞපදී ගේ ස්වයංවරය හා විවාහය ද, ඇය අවමානයට පාත්‍ර වූ දාදු ක්‍රීඩාව පිළිබඳ සිද්ධිය ද වටා ගෙතුණු නාටකයෙකි.

ඉහත දැක්වුණේ සංස්කෘත දශ්‍යකාව්‍ය සාහිත්‍යයට අයත් වැදගත් ලෙස සැලැකෙන නාට්‍යකෘති හා තද් රචකයන් ද පිළිබඳ ඉතා කෙටි විස්තරයෙකි. මේ සියලු ම නාට්‍යකෘති ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් මෙපිට අවුරුදු දහස තුළ රචනා වූ ඒවා ය. මෙම කාලය තුළ රචනා වූ වෙනත් නාටක, නාටිකා, ප්‍රකරණ, ප්‍රහසන හා භාණ යන ප්‍රභේදයනට අයත් කෘති මහත් රාශියක් තුබුණ ද, ඒවායින් ඇතැම් ඒවා පිළිබඳ තොරතුරු අපට ලබාගත හැකි වන්නේ නාට්‍යශාස්ත්‍රයට අභිනවගුප්ත සැපැයූ අභිනවභාරතී ව්‍යාඛ්‍යාව, නාට්‍යදර්පණ වැනි කෘතීන් මගිනි. දැනට ශේෂ ව ඇති සෙසු නාට්‍යකෘති අතර මුරාරි කවියා ගේ (9වැනි සියවස) අනර්ඝරාඝව, කෘෂ්ණමිශ්‍ර ගේ (11වැනි සියවස) ප්‍රබෝධචන්ද්‍රෝදය, රූපගෙ ස්වාමින් ගේ (16වැනි සියවස) විදග්ධමාධව, චතුර්භාණී නමින් හැඳින්වෙන උභයාභිසාරිකා, පද්මප්‍රාභෘතක, පාදතාඩිතක හා ධූර්තවිටසංවාද යන භාණ සතර (6වැනි සියවස) ප්‍රධාන තැනක් ගනී. ඒ අතුරින් වරරුචි නම් කවියකුට පවරනු ලැබූ කර්තෘත්වය ඇති උභයාභිසාරිකා කුසුමපුර හෙවත් පාටලිපුත්‍ර නගරය පසුබිම් කොට රචනා වී ඇත. පද්මප්‍රාභෘතක නම් ඊළඟ නාට්‍යය රචනා කරනු ලැබ ඇත්තේ ශූද්‍රක නම් කවියකු විසිනි. මොහු මෘච්ඡකටික කර්තෘ විය නෙහැකි නමුදු ඇතැම්මු ඒ ඔහු ම යැ යි විශ්වාස කෙරෙති. ශ්‍යාමිලක නම් කවියකු ගේ රචනයක් වන පාදතාඩිතක කනෞජ්හි ශ්‍රී හර්ෂ ගේ කාලයට හෝ ඊටත් පෙර ගුප්ත යුගයට අයත් කළ හැකි යැ යි එෆ්. ඩබ්ලිව්. තෝමස් විශ්වාස කරයි.[33]

චතුර්භාණියට අයත් අනෙක් නාට්‍යය නම් ඊශ්වරදත්ත ගේ ධූර්තවිටසංවාදය යි. ඇතැම් විටෙක, භාණයක රඟපාන එක ම නළුවා නිරූපණය කරන්නේ විට ගේ චරිතය වුව ද, නාට්‍යයේ සැබෑ නායකයා අනෙකකු විය හැකි ය. පද්මප්‍රාභෘතක හා උභයාභිසාරිකා යන භාණද්වයේ ම විට නායකයා විසින් තමා වෙත පවරන ලද කාර්යභාරයක් ඉටු කරනු වස් නගරයේ වීථිවලත්, ගණිකා නිවෙස් පෙදෙස්වලත් සැරිසරමින්, තමාට මුණ ගැසෙන ජනයා හා සමග සතුටුසාමීචියෙහි යෙදෙමින්, ස්වකීය අභිමතාර්ථය ඉෂ්ට කැරගෙන ආපසු පැමිණේ. මින් ප්‍රථම නාට්‍යයේ කර්ණීපුත්‍ර මූලදේව නම්

නායකයා සිය අලුත් පෙම්වතිය ගේ අදහස් දැනගෙන ඒම පිණිස යවනු ලබන විට ඇය ගෙන් නෙලුම් මල් පොකුරක් ද රැගෙන ආපසු පැමිණේ. නාට්‍යයට එනම ලැබෙන්නේ මෙම සිද්ධියෙනි. අනෙක් නාට්‍යයේ නායකයා වයන කුබේරදත්ත විරසක වී සිටින තමා ගේ පෙම්වතිය වන නාරායණදත්තා වෙත දූත මෙහෙවරක යොදනු ලබන ඔහු ගේ මිත්‍ර විට සුපුරුදු පරිදි මග දෙපස ජනතාව සමග සුහද බස් බෙණෙමින් යන අතර, පෙම්වතුන් දෙදෙන ම එකෙ'කා සොයාගෙන එනු ඔහුට සමු වෙති. දැන් අවශ්‍ය ව ඇත්තේ ඔහු ගේ මැදිහත් වීම පමණි. නාට්‍යයට එනම් ලැබෙන්නේ දෙදෙන ම එකෙ'කා අභිසරණය කරන හෙයිනි.

අනෙක් අතට, ධූර්තවිටසංවාදයේ එක ම නායකයා වන විට හිත සුවපත් කැරගැනුම් වස් සිය නිවෙසින් එළියට බැස, ගණිකා නිවාස සංකීර්ණය මැදින් ගමන් කරමින් විශාලක නම් ධූර්තයා හා ඔහු ගේ බිරිය වන සුනන්දා පදිංචි ව සිටින නිවෙස කරා පැමිණේ. ඉන්පසු විට සහ ධූර්තයා අතර සිදු වන හාස්‍යජනක සංවාදය නාට්‍යයේ හරය වේ. නාට්‍යයට එනම් ලැබෙන්නේ මෙම සංවාදයෙනි. අවසාන භාණය වන පාදතාඩිතක වඩා නිර්මාණාත්මක වන අතර, ප්‍රබල හාස්‍යයෙන් ද අනූන ය. මෙහි තෞණ්ඩිකෝකී විෂ්ණුනාග නම් වූ ඉහළ පෙළේ රාජපුරුෂයෙක් බීමත් ව සිටි මදනසේනිකා නම් ගණිකාවක විසින් සිය හිසට පා පහරක් දෙනු ලැබීමෙන් සිදු වූ අවමානය දුරු කැරගන්නේ කෙසේ ද යි උවදෙසක් ලබාගැනීමට විට සොයා පැමිණේ. මීට විසැඳුමක් ලබාගැනීම පිණිස විට විසින් සභාවක් රැස් කරනු ලැබේ. සභාවට යන අතරතුර විට මුහුණ දෙන අභූත අත්දැකීම් ද, සභාවේ දී එක් එක් සාමාජිකයා ඉදිරිපත් කරන හාස්‍යජනක විසැඳුම් ද නාට්‍යයේ හරය වශයෙන් පවතී. අවසානයේ සියලු ම සභිකයන් විසින් ගනු ලබන ඒකමතික තීරණය කදිම ය. එනම්, මදනසේනිකා විෂ්ණුනාග ඉදිරියේ ම සභාපතිතුමා ගේ හිසට පා පහරක් දීම ය!

දැනට සමු වී ඇති සෙසු භාණ, එනම්, ශෘංගාරය මුසු ව ඇති සේ පෙනෙන ශෘංගාරභූෂණ, ශෘංගාරතිලක, ශෘංගාරමඤ්ජරී,

පඤ්චබාණවිජය හා රසසදන යන කෘතිත්, වසන්තතිලක, ශාරදාතිලක හා මුකුන්දානන්දත් මෑත යුගයට අයත් වන අතර රසයෙන් විහීන ය. මේ අතුරින් මුකුන්දානන්දය මිශ්‍ර භාණයක් ලෙස හැඳින්වෙතත් එහි විශේෂ ලක්ෂණ කවරේ ද යි පැහැදිලි නැත. මෙහි සූත්‍රධාර මිශ්‍ර භාණය ඒ කාලය වන විට ජනප්‍රියත්වයෙන් ගිලිහී-ගොස් ඇති බව පිළිගනී. කර්පූරතිලක භාණය මේ භාණ සියල්ලට වඩා පැරණි බව පෙනේ.

මේවාට අමතර ව, දැනට අභාවයට ගොස් ඇති දෘශ්‍යකාව්‍ය ප්‍රබන්ධ රාශියක නම් අපට නාට්‍යදර්පණයෙන් දැකගත හැකි වේ. එම කෘතිවලින් බොහෝවක් නාට්‍යදර්පණකරුවන් විසින් පෘථුල ලෙස පරිශීලනය කරනු ලැබ ඇති බව පෙන්. එකී කෘතීන් ගෙන් වැදගත් ලෙස සැලැකෙන නාට්‍ය කිහිපයක නම් මෙහි පහත දැක්වේ:

අනංගවතී-නාටිකා, අභිනවරාඝව, ඉන්දුලේඛා-නාටිකා, උදයන-චරිත, උදාත්තරාඝව, ඡලිතරාම, ජාමදග්ත්‍යජය, තාපසවත්සරාජ, දේවීචන්ද්‍රගුප්ත, නලවිලාස, පුෂ්පදූෂිතක, ප්‍රතිමානිරුද්ධ, මනෝරමා-වත්සරාජ, මල්ලිකාමකරන්ද, මායාපුෂ්පක, යාදවාභ්‍යුදය, රඝුවිලාස, රාඝවාභ්‍යුදය, රාමාභ්‍යුදය, රෝහිණී-මෘගාංක ප්‍රකරණ, වනමාලා-නාටිකා, විධිවිලසිත, විලක්ෂ-දුර්යෝධන, සත්‍යහරිශ්චන්ද්‍ර, හයග්‍රීවවධ.

කෙසේ වුව ද, 10වැනි සියවසින් පසු ලියැවුණු නාට්‍යකෘතිවල පද්‍ය භාවිතය වැඩි වන්නට වූ අතර, නාට්‍යමය ගුණය ක්‍රමයෙන් ගිලිහී-යන්නට විය එහෙයින් ඒවා සාහිත්‍ය කෘති වශයෙන් මිස වේදිකාවක් මත රඟදක්වීම සඳහා ලියැවුණු නාට්‍යකෘති වශයෙන් සැලැකීමට පිළිවන් කමෙක් නැත.

ආන්තික සටහන්

1. Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes.
2. A. B. Keith, The Sanskrit Drama in its origin, development, theory & practice, Oxford, 1924, pp. 80f.
3. Op. cit., pp. 81f.
4. Op. cit., p. 84.
5. Op. cit., pp. 84f.
6. 'භාසකවිපුත්‍රසෞමිල්ලකාදීනාං ප්‍රබන්ධානතික්‍රම්‍ය වර්තමානකවේඃ කාලිදාසස්‍ය ක්‍රියායාං කථං පරිෂදෝ බහුමානඃ'.
7. මාලවිකාග්නිමිත්‍ර, i. 2.
8. අභිඥානශාකුන්තල, i. 2.
9. හර්ෂචරිත, ආරම්භක ශ්ලෝක 15.
10. A. B. Keith, op. cit., pp. 92f.
11. *Nāṭyadarpaṇa*, Gaekwad's Oriental Series, Oriental Institute, Baroda, 1959, p. 74.
12. බලන්න, ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණ නාටිකාව, පරි. වෝල්ටර් මාරසිංහ, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1999.
13. බලන්න, ස්වප්නවාසවදත්ත නාටකය, පරි. වෝල්ටර් මාරසිංහ, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ, 2015.
14. *Avimāraka* in Plays Ascribed to Bhāsa, ed. by C. R. Devadhar, Poona, 1962.
15. *Pratimānaṭaka*, in Plays Ascribed to Bhāsa, ed. by C. R. Devadhar, Poona, 1962.
16. *Abhiṣekanāṭaka*, in Plays Ascribed to Bhāsa, ed. by C. R. Devadhar, Poona, 1962.
17. A. B. Keith, op. cit., pp. 96f.
18. වෝල්ටර් මාරසිංහ, සංස්කෘත නාට්‍යය හා රංගශිල්පය, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2016, 262 පිටුව.
19. මහාභාරත, ආදිපර්ව, අධ්‍යාය 68-74.

20. මෘච්ඡකටික, viවැනි අංකය.

21. *Mattavilāsa* of Mahendravikramavarman, Trivandrum, 1917.

22. *Bhagavadajjukīya* of Bodhāyanakavi, ed. by Veturi Prabhakarasastri, Madras, 1925.

23. *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa* of Sāgaranandin, Varanasi, 1972, p. 276.

24. *Bhāvaprakāśa* of Śāradātanaya, Baroda, 1930, pp. 113f.

25. *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa* of Sāgaranandin, Varanasi, 1972, ibid.

26. *Harṣacarita*, *Ucchvāsas*, iv-viii.

27. S. Beal (tr.), *Buddhist Records of the Western World*, London, 1883.

28. H. G. Rawlinson, *India: a short cultural history*, London, 5th Impression, 1954, p. 120.

29. S. Beal, op. cit.

30. *The Cambridge Shorter History of India*, by J. Allan and others, Delhi, 1958, pp. 81-85.

31. *The Rājataraṅgiṇī* of Kalhaṇa, iv. 144.

32. A. B. Keith, op. cit., p. 232.

33. See *The Cambridge Shorter History of India*, p. 104.

34. F. W. Thomas,' Four Sanskrit Plays', *Centenary Supplement to the JAOS*, 1924, October, pp. 123ff.

ශූන්‍යතා කවුළුවෙන් ඍෂිචරණ අවලෝකනය

(සූත්‍රාන්තපිටකයේ බුද්දකනිකායේ පටිසම්භිදාමග්ගප්පකරණයේ සුඤ්ඤතා කථා සහ කාලිදාසකෘත අභිඥානශාකුන්තලය ආශ්‍රයෙනි.)

මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

පාලි මූලාශ්‍රය හා සංස්කෘත මූලාශ්‍රය මත පදනම් ව සකසනු ලබන මෙම ලේඛනයෙහි අභිප්‍රේතාර්ථය වන්නේ හින්දු සම්ප්‍රදායගත ඍෂිචරණ පිළිබඳ ව සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යාගත අභිඥානශාකුන්තලයේ නිරූපිත ඍෂි චරිත ආශ්‍රයෙන් කිසියම් අවබෝධයක් ලබාදීම ය. තදවබෝධය උදෙසා මෙහි දී ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රයට අයත් සූත්‍රාන්ත පිටකයේ බුද්දක නිකායේ පටිසම්භිදාමග්ගප්පකරණයේ එන ශූන්‍යතා සංකල්පය ආලෝක කවුළුවක් කොට ගැනෙයි. ඒ අනුව මෙම ලේඛනයේ දී ශාකුන්තලයේ එන ඍෂි චරිත හා ඔවුන්ගේ චරණ හෙවත් චර්යා විග්‍රහ කොට ඇත්තේ එකී ආලෝක කවුළුවෙන් අවලෝකනය කරමිනි.

යට කී පාලි මූලාශ්‍රයේ සඳහන් වන පරිදි සුඤ්ඤතා කථා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරනු ලැබ ඇත්තේ ආනන්ද හිමියන් විසින් අසන ලද පහත සඳහන් ප්‍රශ්නයට පිළිතුරක් වශයෙනි.

''භාග්‍යවතුන් වහන්ස, ලෝකය ශූන්‍ය ය, ලෝකය ශූන්‍ය ය යැයි කියනු ලැබේ. කුමක් හෙයින් මෙසේ ලෝකය ශූන්‍ය යැයි කියනු ලැබේද?'

ආත්ම භාවයෙන් මෙන් ම ආත්මනීය භාවයෙන් ද, ලෝකය ශූන්‍ය බව වදාරන බුදුන් වහන්සේ, චක්ෂු-රූප-චක්ෂුර්විඥානය - චක්ඛු සම්ඵස්සය ආශ්‍රයෙන් එකරුණ පැහැදිලි කරති. එසේ ම චක්ඛු සම්ඵස්ස හේතුවෙන් යම් සුඛ හෝ දුක්ඛ හෝ අදුක්ඛමසුඛ හෝ යම් වේදයිතයක් උපදී නම් එය ද ආත්ම භාවයෙන් හා ආත්මනීය භාවයෙන් ශූන්‍ය වන ආකාරය පෙන්වා දෙති.[2] "ආත්ම" යන වචනයේ විඤ්ඤාණය, සිත, ශරීරය, තමා හා පුද්ගලයා, ආත්මය යන අර්ථ ඇත. "අත්තනීය" යන්න "තමා අයත්"- "ස්වකීය" - "ආත්මයට අයත්" යන අරුත් දෙයි. මේ සියල්ලෙන් ම විමුක්ත ව බලන තැන ඇත්තේ ආත්ම භාවයෙන් මෙන් ම ආත්මනීය භාවයෙන් ද නිදහස්වීම යි. ඒ නිදහස ම ශූන්‍යත්වය යි; විමුක්තිය යි.

මේ ආකාරයට ශ්‍රෝත්‍ර - ශබ්ද - ඝ්‍රාණ - ගන්ධ - ජිහ්වා - රස - කාය - ස්ප්‍රෂ්ටව්‍යය - මනස - මනෝ විඥානය - මනෝ සම්ඵස්සය - මනෝ සම්ඵස්ස ප්‍රත්‍යය ආදිය සම්බන්ධ ශූන්‍යතා ගැන ද ප්‍රකාශ කරති.[3] තදනන්තර ව පහත සඳහන් පරිදි උන්වහන්සේ ශූන්‍යතා ප්‍රභේද විසිපහක් දක්වති.

ඒ ශූන්‍යතා ශූන්‍ය - සංස්කාර ශූන්‍ය - විපරිණාම ශූන්‍ය - අග්‍ර ශූන්‍ය - ලක්ෂණ ශූන්‍ය - විෂ්කම්භණ ශූන්‍ය - තදඞ්ග ශූන්‍ය - සමුච්ඡේද ශූන්‍ය - ප්‍රතිප්‍රශ්‍රබ්ධි ශූන්‍ය - නිස්සරණ ශූන්‍ය - අධ්‍යාත්ම ශූන්‍ය - බාහ්‍ය ශූන්‍ය - උභයතඃ ශූන්‍ය - සභාග ශූන්‍ය - විසභාග ශූන්‍ය - එෂණා ශූන්‍ය - පරිග්‍රහ ශූන්‍ය - ප්‍රතිලාභ ශූන්‍ය - ප්‍රතිවේධ ශූන්‍ය - ඒකත්ව ශූන්‍ය - නානාත්ව ශූන්‍ය - ක්ෂාන්ති ශූන්‍ය අධිෂ්ඨාන ශූන්‍ය - පර්යවගාහණ ශූන්‍ය සහ පරමාර්ථ ශූන්‍යය යි.[4]

අනතුරුව මේ සෑම ශූන්‍යතාවක් ගැන ම විග්‍රහයක් එයි. මෙහි අවසන කී පරමාර්ථ ශූන්‍යය සම්‍යක්ප්‍රඥාවෙහි පිහිටි රහතන් වහන්සේලාගේ ප්‍රවෘත්තයන් ක්ෂය කිරීම සමග සම්බන්ධ කොට ඇත.

ශූන්‍යතා සංකල්පය ගැන වැඩිදුරටත් කියවද්දී අපට දැනෙන්නේ, ශූන්‍යතාව යනු හිසට වද දෙමින් බරක් කොට ගත යුතු සංකල්පයක් නොව, සියලු බර ඉවත් ව හිස් වූ විට ඇති වන සත්‍ය තත්ත්වයට දුන් තවත් නමක් බව ය. ඒ කෙසේ වෙතත් මෙහි දී අප විසින් කරනු ලැබ ඇත්තේ යට කී ශූන්‍යතා අතුරින් විෂ්කම්භණ ශූන්‍ය සංකල්පය පදනම ලෙස ගෙන එන අභිඥානශාකුන්තලයේ එන ඍෂි චරණ විග්‍රහ කිරීම යි.

පාලි භාෂාවෙන් විත්ඛම්භන කියා කියන්නේත් සංස්කෘත භාෂාවෙන් විෂ්කම්භණ කියා කියන්නේත් බාධකයට යි. මේ මූලික අර්ථය යි. මෙයට තවත් ද්විතීයික අරුත් ඇතත් මූලික අර්ථය ම අදාළ සංකල්පය පැහැදිලි කොට ගැන්මෙහි ලා ඉවහල් වෙතියි සිතේ. පළමු ව පාලි මූලාශ්‍රයට අනුව, එහි, දී ඇති විෂ්කම්භන ශූන්‍යතාව පැහැදිලි කොට ගැන්ම සුදුසු ය.

1. නෛෂ්ක්‍රම්‍යය එනම් අත්හැරීමෙන් කාමච්ඡන්දය විෂ්කම්භණය කිරීම හෙවත් ඊට බාධා කිරීම. නෛෂ්ක්‍රම්‍යයෙන් කාමච්ඡන්දය ශූන්‍ය කළ විට ඇති වන තත්ත්වය පිළිබඳ අදහසක් මින් මතු කොට ගත හැකි ය.
2. අව්‍යාපාදයෙන් එනම් අහිංසාවෙන් ව්‍යාපාදය එනම් හිංසාව ශූන්‍ය කිරීම.
3. ආලෝක සංඥාවෙන් ථීනමිද්ධය හෙවත් මැලිකම - සිතේ දුර්වලභාවය නැති කිරීම.
4. අවික්ෂේපයෙන් එනම් චංචල නොවන - කලබල නොවන ස්වභාවයෙන් ඖද්ධත්‍යය එනම් උඩඟු බව ශූන්‍ය කිරීම.
5. ධර්ම නිශ්චයෙන් විචිකිත්සාව එනම් සැකය තුරන් කිරීම.
6. ඥානයෙන් අවිද්‍යාව තුරන් කිරීම.
7. ප්‍රාමෝද්‍යයෙන් හෙවත් සන්තුෂ්ටියෙන් අරතිය හෙවත් කළකිරුණු ස්වභාවය ශූන්‍ය කිරීම.

8. ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් නීවරණ එනම් කාමාදි කෙලෙස් තුරන් කිරීම.

9. අර්හත් මාර්ගයෙන් සියලු කෙලෙස් අවසන් කිරීම.[5]

සංකල්පීය අතින් සමතා මෙන් ම අසමතා ද ඇති ආගමික සම්ප්‍රදායයන් දෙකක් පිළිබඳ වන අපගේ මේ අර්ථ විග්‍රහ සපුරා නිවැරදි සේ ගත යුතු නැත. මෙහි දී අප විසින් කරනු ලැබ ඇත්තේ අපට දැනුණු හා හැඟුණු දෙය යි. සමහර විට වෙනත් පර්යේෂකයෙක් අපට වඩා වෙනස් ම දෘෂ්ටි කෝණයකින් මේ සම්බන්ධ වඩා නිවැරදි විග්‍රහයක් කිරීමට සමත් විය හැකි ය.

මෙයිනික්බිති සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය පිළිබඳ මූලික අදහසක් ඇති කොට ගෙන අනතුරුව එකී සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදාය තුළ මහාකවි කාලිදාසයනට හා ඔහුගේ අභිඥානශාකුන්තල නාට්‍යයට හිමිවන ආස්ථානය පිළිබඳ කිසියම් අදහසක් ඇති කොට ගැනීම සුදුසු ය.

සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ ප්‍රභවය වෛදික සාහිත්‍යය තරම් ඈතට දිවෙයි. වෛදික යුගයේ පැහැදිලි ව හඳුනා ගත හැකි නාට්‍ය විශේෂයක් නොවූවත් නාට්‍යමය ලක්ෂණ සහිත සංවාද, පුදපූජා ආදිය තිබූ බව පෙනේ. අගස්ත්‍ය - ලෝපමුද්‍රා - යම - යමී සංවාද ඊට නිදර්ශන යි.[6]

ඇතැම් විචාරකයකු සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය ග්‍රීක නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය සමග සම්බන්ධ කරද්දී[7] තවත් විචාරකයෙක් එය රූකඩ නාට්‍ය කලාව වෙත ගෙන යනු කැමැති වෙයි.[8] ජනතාව අතර ප්‍රචලිත ව තිබූ කිසියම් ජන නාට්‍ය විශේෂයක් සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවයට හේතු වීය යනු ද තවත් මතයකි.[9] තවත් විචාරකයකුට අනුව සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය සෙවිය යුත්තේ ඡායා නාටක තුළ යි.[10] සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය සොයා යන ගමනක දී බෞද්ධ මූලයේ වැදගත්කම සහේතුක ව පෙන්වා දීමට ද ඇතැම් විචාරකයෙක් ඉදිරිපත් වෙයි.[11] තවත් විචාරකයෙක් සංස්කෘත නාට්‍ය සම්ප්‍රදායට බෞද්ධ පසුබිමක් නැතැයි යන්න

පැහැදිලි කිරීමට යත්න දරයි.[12]

මෙයට අමතර ව සංස්කෘත වීරකාව්‍ය සාහිත්‍යයෙන් ද[13] සංස්කෘත ව්‍යාකරණ සාහිත්‍යයෙන් ද[14] කරුණු ගෙනහැර දක්වමින්, සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය සොයන්නට දුරු ප්‍රයත්න ද අපට හමු වෙයි.

සංස්කෘත නාට්‍යය පිළිබඳ ව මෙසේ කවර මත පැවතියත් නාට්‍යයක් ලෙස පැහැදිලි ව කිව හැකි කෘතියක් අපට හමු වන්නේ අශ්වඝෝෂ හිමියන් වෙතිනි. ඒ පැහැදිලි ව ම බෞද්ධ මූලාශ්‍රය මත පදනම් ව රචනා වූ ශාරිපුත්‍රප්‍රකරණය යි.[15] එයිනික්බිති ස්වප්නවාසවදත්තය - ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණය ද ඇතුළු ව නාට්‍ය දහතුනක් එනම් සංස්කෘත නාට්‍ය වංශයට වැඩි ම කෘති සංඛ්‍යාවක් එකතු කළ භාස නමැති නාට්‍යකරුවා හමු වෙයි.[16] මෙයින් පසු ශූද්‍රක යි; අනතුරුව කාලිදාස යි. කාලිදාසගෙන් පසුව ශ්‍රී හර්ෂ - භවභූති - විශාඛදත්ත - භට්ටනාරායණ - මුරාරි - රාජශේඛර ආදී නාට්‍ය රචකයෝ සිය මෙහෙවර ඉටු කරති.[17]

අපගේ ප්‍රස්තුතය හා බැඳුණු කාලිදාස කවියා පිළිබඳ ව සැකෙවින් යමක් සඳහන් කිරීම වටී. ඔහු විසින් රචිත නාට්‍ය ත්‍රයකි. ඒ මාලාවිකාග්නිමිත්‍ර, වික්‍රමෝර්වශී හා අභිඥානශාකුන්තලය යි. ඔහුගේ නාට්‍ය ත්‍රය ම කාව්‍යමය නාටක ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. කාලිදාස නමැති නාට්‍යකරුවා මෙන් ම ප්‍රතිභාන්විත කවියා ද ඉන් මොනවට ප්‍රකට වන බැවිනි. කාලිදාස සොබාදහම තුළ මිනිස් ස්වභාවත් මිනිස් ස්වභාව තුළ සොබාදහමත් දකියි. මහාභාරත මූලාශ්‍රය සිය නාට්‍යවලට උල්පත් වුවත් ඒ උල්පත්වලින් ස්වාධීන ගංගා නිර්මාණය කරන්නේ කාලිදාස යි. සිය නාට්‍ය නිර්මාණ රසවත් කොට ගැන්මෙහි ලා උපමා - රූපක - උත්ප්‍රේක්ෂා ආදි අලංකාර මෙන් ම ශාර්දූලවික්‍රීඩිත - මන්දාක්‍රාන්තා - මාලිනී - ශිඛරිණී - වසන්තතිලකා ආදි විවිධ විරිත් හේ භාවිතයට ගනියි. සම්භෝග ශෘංගාරය හා විප්‍රලම්භ ශෘංගාරය ඔහුගේ නාට්‍ය නිර්මාණ වෙතින් ප්‍රබලාකාරයෙන් ප්‍රකාශයට පත්වන රස යි.

මෙහි දී අපගේ අධ්‍යයනයට ලක්වන අභිඥානශාකුන්තලය අංක සතෙකින් සමන්විත නාට්‍යයකි. දුෂ්‍යන්ත නමැති රාජ්‍ය පාලකයා කණ්ව ඍෂිවරයා විසින් දියණියක ලෙස හදා වඩා ගන්නා ශකුන්තලා සමග ප්‍රේමයෙන් බැඳීමත් පසුව ඍෂිවරයකුගේ ශාපයක් හේතුවෙන් දුෂ්‍යන්තට ශකුන්තලා අමතක වීමත් ගැන මෙහි කියැවෙයි. අනතුරුව දුක - සතුට - ත්‍රාසය - විස්මය හා බැඳුණු සිද්ධි මාලාවක් ගැන කියැවී පෙම්වතුන් යළි මුණ ගස්වා කථා සමාප්තිය සිදු කැරෙයි. මෙම කථාව ගලායාමේ දී ඍෂි චරිත හා ඔවුන්ගේ චරණ වෙතින් ඊට ලැබී ඇත්තේ නොමඳ ආලෝකයකි.

පළමු ව අභිඥානශකුන්තලයේ දී අපට හමු වන සියලු ඍෂි චරිත පිළිබඳ ව පහත සඳහන් ආකාරයේ හඳුනාගැනීමකට යාම සුදුසු ය.

1. වෛඛානස ඍෂිවරයා සහ ඔහුගේ ශිෂ්‍ය ඍෂිවරු දෙදෙනා.
2. ශකුන්තලා - අනසූයා - ප්‍රියංවදා යන ඍෂි කන්‍යාවෝ.
3. කෞශික ඍෂි : (අභිඥානශාකුන්තලයේ දී චරිතයක් ලෙස හමු නොවන අතර ශකුන්තලාගේ පියා ලෙස මේ ඍෂි නාමය එහි සඳහන් වෙයි.)
4. නේපථ්‍යාගාරයේ සිට දුෂ්‍යන්තගේ පැමිණීම නිසා තවුස් අසපුවේ නිසල පැවැත්ම බිඳ වැටුණු බව කියන ඍෂිවරයා.
5. තවුස් අසපුවට වන උවදුරු ගැන දන්වන්නට රජ මැදුරට පැමිණි ඍෂි කුමාරවරු දෙදෙනා.
6. යාගකාරක ශිෂ්‍ය ඍෂිවරයා.
7. ගෞතමී ඍෂිවරිය.
8. දුර්වාසස් ඍෂිවරයා.
9. චතුර්ථ අංකයේ විෂ්කම්භකයෙන් පසුව එන ශිෂ්‍ය ඍෂිවරයා.

10. පළමු තවුසිය.
11. දෙවන තවුසිය.
12. තෙවන තවුසිය.
13. ප්‍රථම ඍෂිවරයා. (නාරද ඍෂි)
14. දෙවන ඍෂිවරයා.
15. කාශ්‍යප ඍෂිවරයා (කණ්ව)
16. ශාරඞ්ගරව ඍෂිවරයා.
17. ශාරද්වත ඍෂිවරයා.
18. මාරීච ඍෂි ආශ්‍රමයේ ප්‍රථම තවුසිය.
19. එම ආශ්‍රමයේ දෙවන තවුසිය.
20. මාරීච ඍෂිවරයා.
21. අදිති ඍෂිවරයා

මෙහි ඍෂි චරිත පෙළ ගස්වා ඇත්තේ අභිඥානශාකුන්තලයේ දී මේ චරිත අපට හමුවන අනුපිළිවෙළට ය. මෙතැන් සිට විෂ්කම්භණ ශූන්‍යතා සංකල්පය කවුළුවක් කොට ගනිමින් යථෝක්ත ඍෂි චරිත හා ඔවුන්ගේ චරණ අවලෝකනය කෙරේ.

පොදුවේ ගත් විට ඕනෑම ඍෂි චරිතයක් සිය ඍෂි ජීවන ප්‍රතිපදාවට එළැඹ ඇත්තේ නෛෂ්කර්ම්‍යයන් එනම් අත්හැරීමෙන් කාමච්ඡන්දය විෂ්කම්භණය කරනු පිණිස ය; එනම් ඊට බාධා කරනු පිණිස ය. ඇතැම් ඍෂි චරිතයක් එහි ලා සාර්ථක වෙති; ඇතැමෙක් අතර මැද දී බිඳ වැටෙති. ශාකුන්තලයේ අතිප්‍රබල ඍෂි භූමිකාවක් නිරූපණය කරන කණ්ව මහා ඍෂිවරයා පවා, සිය හදාගත් දියණිය පතිකුලයට යන මොහොතේ දුහිතෘ වියෝග දුඃඛයෙන් පීඩිත වෙයි. ඔහු පවසන්නේ ආරණ්‍යවාසී තාපස ජීවිතයක් ගත කරන තමාට දියණියකගේ විරහව මෙතරම් පීඩාවක් ගෙන දේ නම් සාමාන්‍ය ලෞකික ජීවිතයක් ගත කරන

පියවරු, මෙබඳු වියෝගයකින් කවර නම් වේදනාවකට පත් වෙද්ද යනුවෙනි.

"වෛක්ලව්‍යං මම තාවදීදෘශමිදං
ස්නේහාදරණ්‍යෞකසඃ
පීඩ්‍යන්තේ ගෘහිණඃ කථං නු
තනයාවිශ්ලේෂදුඃඛෛර්තනවෛඃ"[8]

අනතුරුව එබඳු තත්ත්වයක ගිලී සිටීම සිය ඍෂිවරණයෙන් අපේක්ෂිත විමුක්තියට බාධාවක් බව අවබෝධ කොට ගන්නා කණ්ව ඍෂිවරයා, අදාළ සමුගැන්මට මුහුණදීම සඳහා ශකුන්තලා ශක්තිමත් කරයි, ඇගේ යෙහෙළියනට ද ශෝක නොවී මිතුරිය ශක්තිමත් කරන්නැයි පවසයි. අවසන ශාක ලෝකයෙන් නිදසුන් දක්වමින් ඔහු පවසන්නේ, අදාළ යුතුකම සිදු කළ බැවින් තමා තවදුරටත් ශකුන්තලා පිළිබඳ වන චින්තාවෙන් බර නොවන බව ය; එනම් වීත-චිත්ත භාවයට තමා පත් වූ බව ය. මේ අවස්ථාව අර්ථාන්විත මෙන් ම සුන්දර කාව්‍යෝක්තියකින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට කාලිදාස සමත් වෙයි. ඉන් කියැවෙන්නේ දෑසමන් වැල, මී අඹ ගස නමැති සහකරු ලද සෙයින් ශකුන්තලාවට සුදුසු සැමියකු ලැබුණු නිසා, එකී මල් වැල ගැන මෙන් ම ශකුන්තලා පිළිබඳ සිතිවිලිවලින් ද තමා මිදෙන බව ය.

"සංකල්පිතං ප්‍රථමමෙව මයා තවාර්යේ
භර්තාරමාත්මසදෘශං සුකෘතෛර්ගතා ත්වං
චූතේන සඞ්ගතවතී නවමාලිකේය
මස්‍යාමහං ත්වයි ච සංප්‍රති වීතචින්තඃ"[9]

මේ වූකලී නෛෂ්ක්‍රම්‍යයෙන් ඇලීම දුරු කිරීමට සමත් වූ ඍෂිවරයකුගේ චරණයට නිදසුන් කළ හැකි තැනකි.

අව්‍යාපාදයෙන් එනම් අහිංසාවෙන් ව්‍යාපාදය හෙවත් හිංසාව ශූන්‍ය කිරීම ශූන්‍ය කරවීම පිළිබඳ අභිඥානශාකුන්තලයේ එන පැහැදිලි ඍෂි චරණය ප්‍රකාශයට පත් වන්නේ වෛඛානස ඍෂිවරයා වෙතිනි. අහිංසාවෙන් හිංසාව ශූන්‍ය කළ චරිතය,

ලෝකය ද එබඳු චර්යාවක් වෙත කැඳවීමට සමත් වෙයි. මුව දඩයමේ පැමිණි දුෂ්‍යන්ත නමැති රාජ්‍ය පාලකයා ඉන් වළකින්නේ වෛඛානස නමැති ප්‍රබල ඍෂිවරයාගේ ඍජු මැදිහත් වීම නිසා ය. හී අමෝරා ගත් රජුත් ඒ හී පහරට ලක්වන මුවාත් අතරට එන වෛඛානස ඍෂිවරයා පවසන්නේ, ඔබේ හීයේ ඇති තියුණු දඬි බවත් මුව සිරුරෙහි ඇති මොළකැටි බවත් අතර ඇති වෙනස හඳුනා ගන්නා ලෙස යි. එසේ ම මල් වෙත ගිනි නොඑවන්නැයි ද කියා, ඔහු තවදුරටත් පවසන්නේ රටක පාලකයා අත අවි තිබිය යුත්තේ අහිංසකයන් රැකීමට මිස ඔවුනට පීඩා කිරීමට නොවන බව යි. මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ හා දෙවනපෑතිස් රජු අතර ඇතිවන ඓතිහාසික සංසිද්ධිය සිහිපත් කරවන සුළු, මෙම අවස්ථාව වඩාත් ප්‍රබලාකාරයෙන් අවබෝධ කොට ගැන්ම උදෙසා අදාළ සංස්කෘත මූලාශ්‍රය ද පහත සඳහන් කරනු ලැබේ.

"න බලු න බලු බාණඃ සන්නිපාත්‍යො'යමස්මින්
මෘදුනි මෘගශරීරේ පුෂ්පරාශාවිවාග්නිඃ
ක්ව බත හරිණකානාං ජීවිතං චාතිලෝලං
ක්ව ච නිශිතනිපාතා වජ්‍රසාරාඃ ශරාස්තේ
තත් සාධුකෘතසන්ධානං ප්‍රතිසංහර සායකම්
ආර්තත්‍රාණාය වඃ ශස්ත්‍රං න ප්‍රහර්තුම නාගසි"[20]

ආලෝක සංඥාවෙන් ඊනමිද්ධය හෙවත් මැලිකම එනම් සිතේ දුබලකම නැති කිරීමට කණ්ව ඍෂි චරණයෙන් ම අවස්ථාවක් මතු කොට ගත හැකි වෙයි. ශකුන්තලා වෙන් ව යන මොහොතේ කණ්ව ඍෂි හදවතෙහි ද ශෝකය උපදියි. ඔහුට බැලූ බැලූ අත පෙනෙන්නේ ශකුන්තලාව විසින් සුන්දරත්වයට පමුණුවන ලද අසපු පරිසරය යි. එහෙත් කවදා හෝ මේ හදා ගත් දියණිය සුදුසු සැමියකුට විවාහ කොට දිය යුතු ය යන හැඟුම ද ඔහු තුළ වෙයි. ශෝකය නිසා සිත දුබල වන විට, ඔහු ඒ ශෝකයෙන් විනිර්මුක්ත වන්නේ කන්‍යාවක් නම් අන් සතු වස්තුවක් වන බැවින් ඇය අයිතිකරුට ම බාරදුන් පසු ඇතිවන සැහැල්ලුව ඇති කොට ගත යුතු ය ආලෝක සංඥාව තමා තුළ ඇති කොට ගැනීමෙනි.

"අර්ථෝ හි කන්‍යා පරකීය ඒව
තාමද්‍ය සම්ප්‍රේෂ්‍ය පරිග්‍රහීතුඃ
ජාතෝ මමායං විශදඃ ප්‍රකාමං
ප්‍රත්‍යර්පිතන්‍යාස ඉවාන්තරාත්මා"[21]

උද්ධච්චභාවය යනු අපේ ම සිත්වල ඇති වන වික්ෂිප්ත භාවයේ - චංචල වන ස්වභාවයේ ප්‍රතිඵලයකි. සැබෑ ඍෂිවරයා අවික්ෂේපයෙන් එනම් කලබල නොවීමෙන් එනම් චංචල නොවීමෙන් තමා තුළ ම ඇති වන උද්ධච්චභාවය දුරු කරයි. එසේ ම එබඳු ඍෂිවරුන්ගේ අවික්ෂේපී චරණ උද්ධච්චභාවයට පත්වන චරිතවල එකී ස්වභාවය වෙනස් කිරීමට ද හේතු වෙයි.

ඍෂිවරුන් සමග පැමිණි ශකුන්තලාව දුෂ්‍යන්ත රජු, රාජ සභාවේ දී ම තමා නොහඳුනන බව කියා ප්‍රතික්ෂේප කරයි. කුපිත වන රජු, ශකුන්තලාව වෙනුවෙන් කතා කරන ගෞතමී ඍෂිවරියට, ආමන්ත්‍රණය කරන්නේ "තාපස මැහැල්ල" යනුවෙනි. මේ අවස්ථාවේ කුපිත වන්නේ ඒ ඍෂිවරිය නොව, ඇයගේ සිල්වත් චරිතය ගැන මැනවින් දන්නා ශකුන්තලාව යි. රජු "ස්ත්‍රීන්ගේ කපටිකම්" යැයි ගෞතමී ඍෂිවරියට අවමන් කළ මොහොතේ කලබල නොවී රජුගේ මුහුණට ම ඍජු ව කළ යුතු ප්‍රකාශය කරන්නේ ශාරඞ්ගරව නම් තරුණ තවුසා ය.

"යමෙක් උපතේ පටන් කපටිකම් පුරුදු නොකෙළේ ද, ඒ තැනැත්තාගේ වචන නොපිළිගනියි. යමෙක් අනුන් රැවටීම කලාවක් ලෙස පුහුණු කෙළේ ද ඔහුගේ වචනය පිළිගත යුතු ලෙස ගැනෙයි."[22]

ශාරඞ්ගරවගේ මේ ප්‍රකාශය රාජ්‍ය පාලකයකු ලෙස කපටිකම් පුහුණු කළ-කරන පාලකයනට දෙන අතුල් පහරක් වෙයි. මෙය අසා වික්ෂිප්ත වන රජු, ශාරද්වත ඍෂිවරයාට පවසන්නේ සත්‍යවාදිය, මා අනුන් රවටා කුමක් හිමි කොට ගන්නට දැයි යනුවෙනි. එයට ශාරඞ්ගරවගේ පිළිතුර වන්නේ "නිරය" යනුවෙනි.

''රාජා - භෝඃ සත්‍යවාදින්, අභ්‍යුපගතං තාවදස්මාභිරෙවම්. කිං
පුනරිමාමතිසංධාය ලභ්‍යතේ ශාරඞ්ගරවඃ - විනිපාතඃ''[23]

ධර්ම නිශ්චයෙන් තමා තුළ වන විචිකිත්සා-චිකිච්චා දුරු කිරීමට ඍෂිවරයා සමත් වෙයි. එබඳු චරිත ධර්ම නිශ්චයෙන් අනුන්ගේ සැක දුරු කිරීමට ද සමත් වෙයි. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ එන රහතන් වහන්සේලාගේ චරණ නම් පැහැදිලි වශයෙන් ම මේ සම්බන්ධයෙන් නිදසුන් කළ හැකි වෙයි. තව ද බුදුන් වහන්සේගේ සම්පූර්ණ ජීවිතය ම ධර්ම නිශ්චයෙන් ලෝකයාගේ විචිකිත්සා දුරුකිරීම සඳහා වන පැහැදිලි නිදසුන සේ දැනෙන බව ද මෙහි ලා සඳහන් කළයුතු වෙයි. ශාකුන්තලයේ දී හමුවන මේ ඍෂි චරිත කිහිපය ආශ්‍රයෙන් නම් මේ සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි කොට ගැන්ම අසීරු ය. මේ අසීරුතාව ද අප ඉදිරියේ තිබියදී ය, ඒ සඳහා අප විසින් කිසියම් ප්‍රයත්නයක් දරනු ලබන්නේ.

ඉහත කාරණය සම්බන්ධයෙන් අපට කිසියම් ආකාරයක පැහැදිලි කිරීමක් ලබා ගත හැක්කේ මාරීච ඍෂි චරණයෙනි. එය ද සරල භෞතික අර්ථයකින් මිස ගැඹුරු ආධ්‍යාත්මික අර්ථයකින් විග්‍රහ කළ හැකි බවක් නොපෙනෙයි.

දුෂ්‍යන්ත, ශකුන්තලා සහ පුත්‍රයා අවසන එකට එක් වෙති. දුෂ්‍යන්ත සිය බිරිඳ හා පුතු සමග මාරීච ඍෂිවරයා හමුවීමට යයි. ඔහු ඒ තිදෙනාට ම ආශිර්වාද කරයි. සියලු සැක සංකා දුරුවී අනාගත ජීවිතය තුළ ඔහු දකින සාර්ථකත්වය ගැන ද කියයි. එසේම මේ චරිතත්‍රයේ එක්වීම ශ්‍රද්ධාවේත් සම්පත්තියේත් දෛවයේත් එකතුවීමකැයි ද කියයි.

''දිෂ්ට්‍යා ශකුන්තලා සාධ්වී - සදපත්‍යමිදං භවාන්
ශ්‍රද්ධා චිත්තං විධිශ්චෙති - ත්‍රිතයං තත් සමාගමම්''[24]

එහෙත් මෙතැන කියැවෙන ශ්‍රද්ධාවේත් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායගත ශ්‍රද්ධාවේත් බරපතල වෙනසක් ඇති බව ද සඳහන් කළ යුතු ය.

ඥානයෙන් අවිද්‍යාව දුරු කිරීම ගැන ද අපට කතා කිරීමට සිදුවන්නේ වෙන ම මානයකිනි. ඍෂිවරයා ජීවිතය පිළිබඳ සත්‍යය සොයා යයි. ඒ අතර ම තමා ජීවත්වන පරිසරය පිළිබඳ සත්‍යය සොයයි. එසේ දැනුණු-වැටහුණු සත්‍යය ලෝකයට ප්‍රදානය කරයි. තමා ජීවත් වන පරිසරය වනසමින් අවිද්‍යාවේ ගැලී කටයුතු කරන ලෝකයට කණ්ව ඍෂිවරයා මගින් ද තදාශ්‍රමයේ ඍෂිකන්‍යා චරිත මගින් ද සමාජගත කරනු ලැබ ඇත්තේ පරිසර සුරක්ෂණය පිළිබඳ පාඩම යි. කණ්ව ඍෂිවරයා ශකුන්තලාව පිළිබඳ කරන පහත සඳහන් ප්‍රකාශය, පරිසර සංවේදිතාව පිළිබඳ අනගි පාඩමකි; පරිසරය සමග කටයුතු කළ යුතු නිරවද්‍ය ආකාරය පිළිබඳ වන ඥානය ප්‍රදානය කිරීමකි; පරිසර විරෝධී කටයුතුවල නිරත චරිත ළඟ පවත්නා නොදැනීම නමැති අඳුර දුරු කිරීමකි.

"පාතුං න ප්‍රථමං ව්‍යවස්‍යති ජලං යුෂ්මාස්වපීතේෂු යා
නාදත්තේ ප්‍රියමණ්ඩනාපි භවතාං ස්නේහේන යා පල්ලවම්
ආද්‍යෙ වඃ කුසුමප්‍රසූතිසමයේ යස්‍යාභවත්‍යුත්සවඃ
සේයං යාති ශකුන්තලා පතිගෘහඃ සර්වෛරනුඥායතාම්"[5]

යථෝක්ත පද්‍යයෙන් කියැවෙන්නේ ශකුන්තලා, ගස්වලට දිය දැමීමෙන් පසු මිස ඊට පෙර දියබිඳකුදු පානය නොකළ බව ය. එසේ ම සැරසීමට කැමැත්තේ වි නමුත් ගහකොළට ඇති ආදරය නිසා අද ඒවායේ දල්ලකුදු නොකැඩූ බව මෙහි සඳහනි. තව ද ඇගේ උත්සව සමය වූයේ ගස්වල මල් පිපෙන සමය යි. පතිකුලයට යන්නේ මෙවැනි ගුණ යුතු යුවතියක බැවින් ඇයට සියලු දෙනා ආශිර්වාද කරන්නැයි ද කණ්ව ඍෂිවරයා කියයි.

කණ්ව ඍෂිවරයා මෙන් ම ඔහුගේ ජීවිතය හා බැඳුණු ඍෂි - ඍෂිකුමාර - ඍෂිකන්‍යා චරිතවල තත්ත්වය එසේ වුවත් ඊට සපුරා වෙනස් චරිත ද අපට හමුවෙයි. වහා කුපිත වන දුර්වාසස් ඍෂිවරයාගේ චර්යාව ඊට නිදර්ශන යි. ඔහු ඍෂිවරයකු වුවත් ඥානයෙන් අවිද්‍යාව දුරු කිරීමට අසමත් වන චරිතයකි. එපමණක් නොව ඊළඟ කරුණ වන සන්තුෂ්ටියෙන් කළකිරුණු ස්වභාවය දුරු කළ හැකි ය යන්න ද අවබෝධ කොට නොගත්තෙකි.

දුර්වාසස්ගේ තත්ත්වය එසේ වුවත් ශාකුන්තලයේ එන බොහෝ ඍෂිවරුන්ගේ ජීවිත සමග ප්‍රාමෝද්‍යය හෙවත් සන්තුෂ්ටිය මුසු ව ඇති බව පෙනේ. ඔවුහු සරල - සුළු දෙයින් සතුටු වනු විනා සංකීර්ණ දෙය නොසොයති. ලෞකික ජීවිත ගත කරන බොහෝ දෙනා ප්‍රාර්ථනා කරන මන්දිර යාන වාහන ආදිය ඔවුනට අනවශ්‍ය ය. එපමණක් නොව මැදුරක සුළු මොහොතක් හෝ ගත කිරීම එබඳු ඍෂිවරුනට අපහසු වූ බව පෙනේ. ශකුන්තලාව ඇරලවීම පිණිස දුෂ්‍යන්ත රාජ මන්දිරයට පැමිණි ශාරඞ්ගරව හා ශාරද්වත යන තරුණ ඍෂිවරුන් දෙදෙනාගේ ප්‍රකාශ මේ සම්බන්ධයෙන් නිදසුන් කළ හැකි ය. නිබඳ පුරුදු කළ විවික්ත සිත කරණකොට ගෙන ශාරඞ්ගරව රාජ මන්දිරය දකින්නේ ජනයා ගැවසුණු, ගින්නෙන් හාත්පස වෙළා ගත් ගෘහයක් මෙනි.

"තථාපීදං ශශ්වත්පරිචිතවිවික්තෙන මනසා
ජනාකීර්ණං මන්‍යෙ මනසා හුතවහපරීතං ගෘහමිව"[26]

ශාරද්වතගේ දැක්ම ද මෙයින් එතරම් වෙනස් නොවේ. ඔහුට රාජ මන්දිරයේ සිටින ස්නානය කළ වුන් පෙනෙන්නේ එසේ නොකළ ආකාරයට යි; පිරිසිදු අය අපිරිසිදු ලෙස යි; අවදි ව සිටින අය නිදි ගත් ලෙස යි; ස්වාධීන ව සිටින බව පෙනෙන අය බැඳුණවුන් ලෙස යි.

"අභ්‍යක්තමිව ස්නාතස - ශුචිරශුචිමිව ප්‍රබුද්ධ ඉව සුප්තම්
බද්ධමිව ස්වෛරගතිර් - ජනමිහ සුඛසඞ්ගිනමවෛමි"[27]

ශාරද්වත අප දකින භෞතික ඇසට වඩා වෙනස් ඇසකින් මන්දිරගත මානව චරිත අවලෝකනය කළ බව පෙනේ. ඔවුන් භෞතික ජලයෙන් ස්නානය කොට තිබුණත් ආධ්‍යාත්මික ජලයෙන් සිත් ධෝවනය කොට නැත. බාහිර වශයෙන් පවිත්‍ර වුවත් අභ්‍යන්තරයෙන් පවිත්‍ර වී නැත. අවදි වී සිටියත් ඔවුන් පසු වන්නේ ජීවිතය පිළිබඳ වන අවදිමත් භාවයෙන් නොවේ. භෞතික බැඳුමකින් නොබැඳී සිටියත් විවිධ බැඳීම්වලින් ඔවුහු බැඳී සිටිති.

අනතුරුව කියැවෙන කාමාදි කෙලෙස් තැවීම ඍෂි චරිතවල අවියෝජනීය අංගයකි. තාපස යනු ද ඍෂි යන්නට නමෙකි. එම වචනය සැදෙන්නේ ද තැවීම යන අරුත්හි යෙදෙන "තප්" ධාතුවෙනි. කෙලෙස් තවන්නේ තාපසයා ය, තවුසා ය, ශාකුන්තලයේ දී අපට හමුවන සියලු ඍෂිවරු එකී අර්ථයෙන් ගත් විට තාපසයෝ ය. ඔවුහු කෙලෙස් තවති. මේ නිසා ලබන තපෝබල කරණ කොටගෙන මේ ඍෂිවරුන් සාමාන්‍ය ජීවිත ගත කරන අයට වඩා ආශ්චර්යවත් ප්‍රබල ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වීමට සමත් වූ බව පෙනේ. එහෙත් මේ තපෝ බලය ලබාගන්නා චරිතවල ගතිලක්ෂණ අනුව මේවා යහපතට හෝ අයහපතට යෙදවීමට ඉඩ තිබේ. කණ්ව ඍෂි චරිතය, සිය තපෝ බලය, යහපත් ආශිර්වාදාත්මක කටයුතු උදෙසා යොදද්දී දුර්වාසස් ඍෂි චරිතය, සිය තපෝ බලය අයහපත් ශාපදායී කටයුතුවල යෙදවීමෙන් අනාවරණය වන්නේ ඒ සත්‍යය යි. හින්දු සම්ප්‍රදායගත තපසට වඩා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායගත ශීලය වෙනස් වන්නේ ද ඒ අනුව ය. තපෝධාරී ඍෂිවරයා, කලින් කී පරිදි පුද්ගල වේමත්තතාව හෙවත් ඒ ඒ චරිතවලට ආවේණික විවිධ ගති ලක්ෂණ අනුව යහපත් හෝ අයහපත් විය හැකි ය. එහෙත් සීලයෙහි පිහිටි නික්ලේශී චරිතය තුළ ප්‍රඥාව ද පිහිටයි. එබඳු චරිතයකින් කිසිවිටෙකත් අයහපත සිදු නොවේ. ප්‍රඥාව සහිත මිනිසා සීලයෙහි පිහිටීම ගැන කියැවෙන පහත සඳහන් පාලි පාඨයෙන් කියැවෙන්නේ ද එය යි.

"සීලේ පතිට්ඨාය නරො සපඤ්ඤො"[ඍ]

මෙහි දී කිවයුතු තවත් වැදගත් දෙයක් තිබේ. එනම් ඍෂිවරුන්ගේ කාමාදි ක්ලේශ දුරු කිරීම ගැන කතා කළ හැකි වුවත් එය මෙහි එන අටවන කරුණ වන ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් නීවරණ තුරන් කිරීම පිළිබඳ වන ශූන්‍යතාව සමග සම්බන්ධ කළ නොහැකි බව ය. මන්ද එබඳු සංකල්පයක් හින්දු සම්ප්‍රදායගත ඍෂි චරිත සමග ගළපා නැති බැවිනි.

විෂ්කම්භණ ශූන්‍යතාවට අදාළ ව කියැවෙන අවසන් කරුණ වන අර්හත් මාර්ගයෙන් සියලු කෙලෙස් අවසන් කිරීම

ද හින්දු ඍෂි චරණය හා සම්බන්ධ කළ නොහැකි ය. මන්ද අර්හත් මාර්ගය පිළිබඳ වන ඉගැන්වීම, තත් සම්ප්‍රදායේ නොමැති බැවිනි. තව ද අපගේ අධ්‍යයනයට ලක් වූ ශාකුන්තලයේ එන ඍෂි චරිතවල චර්යාවන්ගෙන් සර්ව ක්ලේශ ප්‍රහාණය සමග සම්බන්ධ කළ හැකි චරිත ද හමු නොවීය. මන්ද, මේ අනුව ඍෂි චරිත විමර්ශනයේ දී මෙකී තව වන කවුළුවෙන් ඒ අවලෝකනය කළ නොහැකි විය.

මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු කරන ලද්දේ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ කියැවෙන සූක්ෂ්මතා එනම් ශූන්‍යතා කවුළුවෙන් හින්දු සම්ප්‍රදායගත "ඍෂිචරණ" අවලෝකනය කිරීම වෙත ය. ඒ අනුව ශූන්‍යතා කවුළු එකොළසකින් "ඍෂිචරණ" අවලෝකනය කිරීමට උත්සාහ දැරිණ.

මෙම අධ්‍යයනයේ දී අපට පෙනී ගියේ නෛෂ්ක්‍රම්‍යයෙන් එනම් අත් හැරීමෙන් කාමච්ඡන්දය අවසන් කිරීමට සමත් වූ ඍෂි චරිත මෙන් ම එහිලා අසමත් වූ ඍෂි චරිත ද සිටි බව ය. එසේ ම අව්‍යාපාදයෙන් එනම් අවිහිංසාවෙන් ව්‍යාපාදය හෙවත් හිංසාව පරාජය කළ ඍෂි චරිත මෙන් ම තමාගේ අප්‍රසාදයට ලක් වන චරිතවලට කායික වශයෙන් නුවූවත් මානසික වශයෙන් පීඩා ඇති කළ ඍෂි චරිත ද මෙහි දී හඳුනාගත හැකි විය. ආලෝක සංඥාවෙන් ථීනමිද්ධය හෙවත් මැලිකම - සිතේ දුර්වලත්වය දුරු කරන ඍෂිවරයා ම තවත් වරෙක දී මානසික ව ඇද වැටෙන ආකාරය ද පෙනී ගියේ ය.

අවික්ෂේපයෙන් එනම් අචංචල භාවයෙන් කටයුතු කොට සිය ඖද්ධත්‍යය හෙවත් උඩඟු බව දුරු කොට, අන්‍යයන්ගේ උද්ධච්චභාවය දුරු කිරීමට සමත් ඍෂි චරිත ද අපට දැකගත හැකි විය. ඒ අතර ම ධර්ම නිශ්චයෙන් විචිකිත්සාව එනම් තමා තුළ උපන් සැක දුරු කොට ගන්නා අතර ම අනුන් තුළ උපදනා සැක දුරුකරලීමට සමත් වන ඍෂි චරිත ද අධ්‍යයනයට හසු විය. එසේ ම ඥානයෙන් අවිද්‍යාව දුරු කරන, සන්තුෂ්ටියෙන් කළකිරීම නැති කරන ඍෂි චරිත හඳුනාගැන්මට ද අපට අවකාශ ලැබිණ.

ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් නීවරණ එනම් කාමාදි ක්ලේශ දුරු කරන ඍෂිවරු නම් අභිඥානශාකුන්තලයේ දී බැලූ බැල්මට හමු නොවෙති. බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය සහ හින්දු සම්ප්‍රදාය අතර පවත්නා වෙනස මෙයට හේතු වූ බව පෙනේ. එහෙත් ප්‍රථම ධ්‍යාන - නීවරණ වැනි වචන සඳහන් නුවූ පමණින් ධ්‍යානාත්මක ජීවිතයක් හෝ තෘෂ්ණා විනිර්මුක්ත ස්වභාවයක් ඍෂිවරුනට නොතිබේ ය යන නිගමනයට එළඹීම ද සාධාරණ නොවේ. මන්ද ධ්‍යානය හා ආශාවන්ගෙන් විනිර්මුක්ත වීම ඍෂි චරිත වෙතින් ද පැහැදිලි ව ම ප්‍රකට වන බැවිනි. එහෙත් අර්හත් මාර්ගයෙන් සකල ක්ලේශ ප්‍රහාණය කිරීමේ කවුළුවෙන් බැලීමේ දී නම් එබඳු චරණයක පැහැදිලි ව නිරත වන බවක් පෙනුණ ඍෂි චරිත අභිඥානශාකුන්තලයේ දී නම් හමු නොවෙති.

මෙසේ යම් යම් කරුණු අතින් සමතා මෙන් ම අසමතා පැවතියත් අවසාන වශයෙන් අපට කිව හැක්කේ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායගත "මුනි චරණ" මෙන් ම හින්දු සම්ප්‍රදායගත "ඍෂි චරණ" ද අප ජීවත් වන ලෝකය ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් පමණක් නොව භෞතික වශයෙන් ද පවතිනවාට වඩා උසස් කිරීමට හේතු වන බව ය.

ආන්තික සටහන්

1 2.10 සුඤ්ඤතා කථා; බුද්දක නිකාය; පටිසම්භිදාමග්ගප්පකරණ-ද්විතීය භාගය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා-35 (ii), සිංහල පරිවර්තනය: ලබුගම ලංකානන්ද හිමි සහ කරගම්පිටිගොඩ සුමනසාර හිමි, ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර ළමා පදනම, බණ්ඩාරගම, 2005, 140, 141 පිටු.

2 එම ග්‍රන්ථය; එම පිටු.

3 එම ග්‍රන්ථය; 142, 143 පිටු.

4 එම ග්‍රන්ථය; එම පිටු.

5 එම ග්‍රන්ථය; 144. 145 පිටු.

6 Keith; A.B. : The Sanskrit Drama, Delhi, 1998, pp. 13, 14

7 Op. cit; pp. 57-68.

8 තිලකසිරි; ජයදේව; සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, කොළඹ, 1971, 11-16 පිටු.

9 එම ග්‍රන්ථය, 11 පිටුව.

10 එම ග්‍රන්ථය, 17 පිටුව.

11 එම ග්‍රන්ථය, 17-19 පිටු.

12 Keith; 1998, p. 43.

13 Op.cit; pp. 28-31

14 Op.cit; pp. 31-36.

15 Winternitz; M.: History of Indian Literature, Delhi, 1963, p. 198.

16 Keith, 1998, pp. 91-126.

17 Op.cit. pp. 127-239 සහ තිලකසිරි, 1971, 56-145 පිටු.

18 අභිඥානශාකුන්තල, IV.6. The Abhijnanasakuntalam of Kalidasa, Edited by M.R. Kale, Delhi, 1994, p. 140

19 අභිඥානශාකුන්තල, IV.13. Kale, 1994, p. 146.

20 අභිඥානශාකුන්තල, I.10, 11. Kale, 1994, p. 18.

21 අභිඥානශාකුන්තල, IV.22. Kale, 1994, p. 158.

22 අභිඥානශාකුන්තල, V.25. Kale, 1994, p. 188.

23 අභිඥානශාකුන්තලයේ පඤ්චම අංකයේ 25 පද්‍යයෙන් පසු එන ගද්‍ය පාඨය, Kale,1994, p. 190.

24 අභිඥානශාකුන්තල, VII.29, Kale, 1994, p. 288.

25 අභිඥානශාකුන්තල, IV.9. Kale, 1994, p. 142.

26 අභිඥානශාකුන්තල, V.10. Kale, 1994, p. 170.

27 අභිඥානශාකුන්තල, V.10. Kale, 1994, p. 170.

28 සංයුත්ත නිකාය, 1.3.3 ජටා සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා 13, පරි. සංයුත්ත නිකාය සංශෝධන මණ්ඩලය, ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර ළමා පදනම, බණ්ඩාරගම, 2005, 26 පිටුව.

මහායාන දර්ශනාගත ප්‍රඥාපාරමිතා සාහිත්‍යය සහ තන්ත්‍රාගත ඉගැන්වීම් පිළිබඳ විමර්ශනයක්

සහාය කථිකාචාර්ය පනාවල ධම්මධජ හිමි

බුදුදහමෙහි අතිශය ජනප්‍රිය වූ දර්ශනයක් ලෙස මහායාන දර්ශනය දැක්විය හැකිය. මෙම දර්ශනයත් ථෙරවාදී දර්ශනයත් බොහෝ ලෙසින් විෂම වන්නේ බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය හා නිර්වාණගාමී මාර්ගය යන ප්‍රධාන සංකල්ප දෙකින් බව තත් දර්ශනයන් මනාව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් විශද වන්නකි. එම නිසා ම මහායානය හා ථෙරවාදය දර්ශන දෙකක් හැටියට විද්වත්හු හඳුනාග නිති. මහායාන දර්ශනය ඉදිරිපත් කෙරෙන පැරණි ම සූත්‍ර ලෙස විද්වතුන්ගේ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වන්නේ ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය ය. මෙම සූත්‍ර සාහිත්‍ය අධ්‍යයනයෙන් මහායාන දර්ශනයෙහි මූලබීජය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් ලබාගත හැකිය. එපමණක් නොව එම දර්ශනයෙහි ප්‍රතිපදාව හා ප්‍රතිඵලය පිළිබඳව ද ඥානයක් උපදවා ගැනීමේ ශක්‍යතාවක් ජනිත වේ.

පාරමිතාවන්හි වැදගත්කම අවධාරණය කරමින් එම පාරමිතා කෙතෙක් දුරට දර්ශනය වටහා ගැනීමට සහාය වන්නේ ද යන්න මෙම සූත්‍රයන්හි සඳහන් වේ. ශූන්‍යතාව යනු කුමක් ද යන්න ප්‍රථමයෙන් විවරණය වන්නේ ද මෙම ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයන්හිය. කාලයක් කිස්සේ සංවර්ධනය වෙමින් නව සංකල්ප අන්තර්ගත වී යැයි ඇතැම් උගතුන් මේ පිළිබඳ විවිධ මතවාද ප්‍රකාශ කළත් නාගාර්ජුන පාදයන් පවා දියුණු කොට ඇත්තේ මෙහි ඉදිරිපත් කළ ශූන්‍යතාව බව ප්‍රකට වූවකි.

එමෙන් ම මහායානිකයන් බුද්ධවචනයේ පාරභෞතික ගම්‍යතාව ධර්මධාතු, තථතා, භූතතථතා, විඥප්ති මාත්‍රතා, ශූන්‍යතා, සර්වඥතා වැනි බහුවිධ නිර්වචන මගින් ප්‍රකට කිරීමට උත්සහ ගත් බව පෙනේ. එසේ ම සියලු ම ඉගැන්වීම්වලින් ප්‍රකට වන මුඛ්‍ය හරය වන්නේ සර්වඥතාව ලබාගැනීම බව එහි දී පැහැදිලි වේ. සර්වඥතාව ලබාගැනීමේ දී නිර්දිෂ්ට චරණය වන්නේ බෝධිසත්ත්ව චර්යාවයි. එහි දී යෙදිය යුතු ශික්ෂාව ලෙස ප්‍රඥා පාරමිතාව නිර්දේශ කරයි. ප්‍රඥා පාරමිතා යනු බෝසත්වරුන්ගේ ප්‍රතිපදාවයි.

"ඉහ එවහි ප්‍රඥා පාරමිතායාං විස්තාරෙණ සර්වබොධිසත්ත්ව-ධර්මා උපදිෂ්ටාඃ යත්‍ර බොධිසත්ත්වෙන මහාසත්ත්වෙන ශික්ෂිතව්‍යං යොගං ආප්තව්‍යං අනුත්තරායාං අපි සම්‍යග් සම්බුද්ධෞ ශික්ෂිතුකාමෙන ඉයං එව ප්‍රඥාපාරමිතා ශ්‍රොතව්‍යා උද්ගෘහිතව්‍යා ධාරයිතව්‍යා වාචායිතව්‍යා පරියවාප්තව්‍යා ප්‍රවරතයිතව්‍යා....."[1]

යථාර්ථාධිගමය අපේක්ෂා කරන පුද්ගලයාට හෙවත් බෝසත්වරයාට ප්‍රඥා පාරමිතාව ඉතා වැදගත් වන්නක් ලෙස අගය කළ යුතු යැයි ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ දී විස්තර වේ. සර්වඥතාව අපේක්ෂා කරන්නා පළමුව ප්‍රඥා පාරමිතාව ඇසිය යුතු අතර දෙවනුව උගත යුතු බවත් දැරිය යුතු බවත් පැහැදිලි කොට ඇත.

"පුන ච පරං භගවත් බොධිසත්ත්වෙන මහාසත්ත්වෙන ප්‍රඥාපාරමිතායාං චරතා ප්‍රඥාපාරමිතාං එවමුපරික්ෂිතව්‍යමෙවමුපනිධ්‍යාතව්‍යං කතමෙන ප්‍රඥාපාරමිතා කස්‍ය....."[2]

යනුවෙන් විග්‍රහ වන්නේ බෝසත්වරයෙකු අඛණ්ඩව ප්‍රඥා පාරමිතාවේ නියැලිය යුත්තේ ඇයි ද යන කාරණයයි. සියල්ල පිළිබඳ පවත්නා ප්‍රාකෘතික ස්වභාවය ප්‍රඥා පාරමිතානුසාරයෙන් අවබෝධ කරගත හැකි නිසා ප්‍රඥා පාරමිතාවේ හැසිරිය යුතු බව පැහැදිලි කෙරෙයි. මේ අනුව ප්‍රකට වන්නේ බුද්ධභාෂිතයේ පාරභෞතික ගම්‍යතාව වශයෙන් සර්වඥතාව සැලකීම අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතාවේ දී අපේක්ෂා කළ බවයි.

කෙසේ නමුදු මෙම ලිපියෙහි ප්‍රමුඛාර්ථය වන්නේ ප්‍රඥා පාරමිතා සාහිත්‍ය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික අධ්‍යයනයක් සිදුකිරීමයි. එම සාහිත්‍යාන්තර්ගතය අනුව විෂය මාතෘකා කිහිපයක් ඇසුරින් මේ සූත්‍ර සාහිත්‍යය පිළිබඳ විමර්ශනයක් සිදු කරන අතර එයින් මහායාන දර්ශනය පිළිබඳ වුව ද ප්‍රාමාණික අවබෝධයක් ලැබෙනු ඇත.

ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍ර සාහිත්‍යය

"නිර්විකාරෙ නමස්තුභයං - ප්‍රඥාපාරමිතෙ හිතෙ
යා ත්වං සර්වා නමද්වාංගි - නිරවද්‍යෛර් නිරීක්ෂසෙ
සර්වෙෂාමපි වීරාණං - පරාර්ථ නියමාත්මනාං.
යොධිකා ජනයිත්‍රීව - මාතා ත්වමසි වත්සලා
ශ්‍රැත්වා ලොක ගුරවඃ - පුත්‍රාස්තව කාපාලයඃ
තෙන ත්වමසි කල්‍යාණි - සර්වසත්ත්ව පිතාමහී
ත්වමෙසි ත්‍රාස ජනනී - බාලානං භීම දර්ශනාම්
ආශ්වාස ජනයී චාසි - විදුෂාං සෞම්‍ය දර්ශනා."

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර ආරම්භ වන්නේ ප්‍රඥාවට නමස්කාර කරන උක්ත ශ්ලෝකයන්ගෙන්ය. මහායාන සූත්‍ර අතර ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර ඉතාමත් ආරම්භක යුගයට අයත් වේ. මේ සූත්‍ර රචනා කිරීම ක්‍රි.ව 1 වන සියවසේ දී පමණ ආරම්භ වූ අතර ඒවායේ දීර්ඝ සංස්කරණ ඉන්පසු ශතවර්ෂ දෙසීයක පමණ කාලය තුළ සකස් වන්නට ඇතැයි සැලකේ. එබඳු දීර්ඝ සූත්‍ර වශයෙන් අෂ්ට සාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා හා දශ සාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර දැක්විය හැකිය. අතිශය සංක්ෂිප්ත සූත්‍ර ක්‍රි.ව. 300-700 අතර කාලයට අයත් කෙරෙයි. මෙම සංක්ෂේපකරණයන් වජ්‍රච්ඡේදිකා සහ හෘදය සූත්‍ර නමින් ප්‍රකට විය. සමහර ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල බෝධිසත්ත්ව මාර්ගය දාන, ශීල, ක්ෂාන්ති, භාවනා සහ ප්‍රඥා යන පාරමිතා සය සම්බන්ධ කොට විග්‍රහ කර තිබේ. මෙම බෝධිසත්ත්ව මාර්ගය මෛත්‍රීපරවශ ජීවන ප්‍රතිපදාවකින් අන් අය උදෙසා කැප කරන්නක් වන අතර එය බෝධිචිත්ත නම් වූ පරාර්ථකාමී සිතුවිල්ලක් සමග බැඳී තිබේ. මේ පරාර්ථකාමී ආකල්පය රහත් වී ලබන පෞද්ගලික විමුක්තිය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර අවශ්‍ය අයට උපකාර කරමින්

සසර ඉදිරියට ගමන් කිරීමට උපදෙස් දෙයි. මේ සම්බන්ධයෙන් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර අර්හත්වය ආත්මාර්ථකාමී ප්‍රතිපදාවක් වශයෙන් මූර්තිමත් කර ඇත. ඊට හේතුව දුක්විඳින අප්‍රමාණ සත්ත්වයා ගැන කිසිදු තැකීමක් නොකොට තමන් පමණක් නිවන් දැකීමට උත්සාහ කෙරෙන නිසාය. මෛත්‍රීපරවශ මාර්ගය අනුගමනය කිරීමෙන් බෝසත්වරුන්ට ක්‍රමානුකූලව දිව්‍යමය බුදුවරුන්ගේ රාජ්‍යයන්හි උපත ලද හැකි අතර එහි දී බුද්ධත්වයට පත් වීම හා අන් අයට උපකාර කිරීමට අවශ්‍ය ශක්තිය හා උපාය කෞශල්‍ය ලබා ගත හැකිය. කෙනෙකුට දිව්‍යමය බෝසත්වරයකු වශයෙන් මෙන් ම දිව්‍යමය බුදුවරයකු වශයෙන් සකල ලෝක සත්ත්වයාට විශ්ව ව්‍යාප්ත බලවේගයක් වශයෙන් ආශීර්වාද කළ හැකිය. මහායානයට අනුව එය කළ හැක්කක් බව පැවසෙන්නේ පුණ්‍යානුමෝදනාව ද කළ හැකි කර්තව්‍යයක් බැවිනි. යහපත් ක්‍රියාවන්ගේ ඵලයන් හෙවත් පින් පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට අනුමෝදන් කළ හැකි නිසා කල්ප ගණනක් පාරමිතා පූරණයෙන් රැස් කර ගන්නා ලද පුණ්‍ය මහිමය දිව්‍යමය බෝසත්වරයකුට මෙන් ම දිව්‍යමය බුදුවරයකුට ද ඒවා අවශ්‍ය ජීවියකුට අනුමෝදන් කරවිය හැකිය.

උක්ත බෝධිසත්ත්ව මෛත්‍රෙය හා එහි ආගමික චරණය හැරුණු විට ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර බෝසත්වරයකුගේ ප්‍රඥා මහිමය ගැන ද කරුණු ඉදිරිපත් කරයි. භාෂාවේ සහ ඉන්ද්‍රිය ඥානයේ සාමාන්‍ය භාවිතයෙන් කෙනෙක් ලෝකයේ තිබෙන බොහෝ දේවල් වෙන වෙනම අත්දැකීමට හසුකර ගනියි. එසේ වුවත්, බෝධිසත්ත්ව ප්‍රඥාව කෙනෙකුට ඒවා එසේ ස්වාධීන පැවැත්මෙන් තොර බව අවබෝධ කරවයි. සාමාන්‍යයෙන් විද්‍යමාන දේවල් සිහිනයක් සේ යැයි කියනු ලබේ. මෙයින් ඒවා නැතැයි යන්නක් අදහස් නොකෙරෙයි. එහෙත් ඒවා සිහින දකින්නා පදනම් කරගෙන පවතින සිහිනයක් මෙන් පවතී. වෙනත් වචනවලින් ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් ලොව බොහෝ දේවල් ස්වාධීනව ස්වායත්තව පවතිනවා යැයි දෘෂ්‍යමාන වුවත් එම දෘෂ්ටිය පදනම් වී ඇත්තේ කෙනෙකුගේ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය අනුවය. එම නිසා ඒවා යථාර්ථ වශයෙන් නොමැත. ද්‍රව්‍යයන්ගේ මෙම තත්ත්වය විස්තර කරනු වස්

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල නිතර යෙදෙන පදයකි, 'අනුත්පාද' යන්න. එනම් කෙනෙක් ද්‍රව්‍යයන් කොතරම් ස්වාධීනව පවතිනවා ද යැයි කල්පනා කරනවා ද කියතොත් ඒවා වෙනත් ද්‍රව්‍ය නිෂ්පාදනය කරන බවක් නොපිළිගනියි.

එම නිසා ද්‍රව්‍යයන්ගේ සත්‍ය තත්ත්වය වශයෙන් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර ප්‍රකාශ කරන්නේ ශූන්‍යත්වයයි. ශූන්‍යත්වය යනු ද්‍රව්‍යයක් නැතැයි ප්‍රකාශ කිරීමක් නොව, ඒවා දෙස ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදානුකූලව නිවැරදිව බලන ආකාරයක් පමණි. එය ස්වභාව ශූන්‍යතා නම් වේ. මෙහි අදහස ශූන්‍යතාව යනු ද්‍රව්‍යයන්ගේ පවත්නා ආකාර ඉක්ම වූ පරමාර්ථමය සත්‍යය නොව අප්‍රමාණව පවතින ද්‍රව්‍යයන්ගේ ස්වභාව ශූන්‍යත්වය ප්‍රකාශ කිරීමකි. මෙය විස්තර කිරීම සඳහා මලක උපමාවක් ඉදිරිපත් කෙරෙයි. එනම්, මලක පැවැත්ම සඳහා හිරුඑළිය, ජලය, පස, පොහොර යනාදිය අවශ්‍ය වේ. එලෙසම සෑම සත්ත්වයෙකුට ම ජීවත් වීම සඳහා සම්පූර්ණ රාමුවක් අවශ්‍ය වේ. ප්‍රබුද්ධ විඥානයේ ප්‍රඥාවෙන් මෙම ජීවිත රාමුව විනිවිද දකින අතර එය ද්‍රව්‍යයන්ගේ ශූන්‍යත්වය වේ. මෙම ද්‍රව්‍යයන්ගේ යථා ස්වභාවය මහායාන සූත්‍රවල 'තථතා' යනුවෙන් අනාවරණය කෙරෙයි. ද්‍රව්‍යයන්ගේ තථතාව යනු විවිධ සංකල්ප ආරෝපණය කිරීමෙන් තොරව ඒවායේ යථා ස්වරූපය අත්දැකීමයි. එනම්, කෙනෙක් සාමාන්‍යයෙන් දේවල් ස්වාධීනව පවතී යැයි කල්පනා කරන අතර, තථතාව අත්දැකීමෙන් අවබෝධ කළ පසු ස්වාධීනත්වයෙන් තොර බව අවබෝධ කරයි. එසේ ම ඒවා ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදව හට ගත් බව දකියි.

ප්‍රඥාමය අන්තර් ඥානයකින් සියලු දෙයෙහි ශූන්‍යත්වය දැකීම විමුක්තියට හේතු වේ. සියලු දෙයෙහි ම ශූන්‍යත්වය අවබෝධ කිරීම තුළින් ඒවාට තිබෙන තෘෂ්ණාමය බන්ධනයෙන් නිදහස් විය හැකිය. මනසේ ඇති වන ශූන්‍යත්වාවබෝධය හා තෘෂ්ණා මුක්ත්වනය නිර්වාණය නම් වේ. නිර්වාණය සංසාරයට සාපේක්ෂකව පවතින හෙයින් එය ද ශූන්‍ය යැයි අවබෝධ කළ යුතුය. එහෙයින් නිර්වාණය කෙරෙහි පවා ආධ්‍යාත්මික බන්ධනයක් ඇති කර

ගැනීමට ඉඩක් නැත. එය තවත් සරලව ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් සංසාරයේ මෙන්ම නිර්වාණයෙන් ද නිදහස් විය යුතුය. ශූන්‍යත්වය පිළිබඳව ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල එන ඉගැන්වීම් මහායාන මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදායට ප්‍රාණය දුන් බව පැවසිය හැකිය. එසේ ම එය ආසියාවේ වෙනත් බොහෝ ප්‍රදේශයන්හි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන්වලට ද ජීවය ලබා දුන් බව පිළිගත යුතුය.

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර සාහිත්‍යයේ මුල් ම කෘතිය වශයෙන් සැලකෙන්නේ අෂ්ට සාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයයි. එහි විස්තාරණයක් වශයෙන් මහාප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය පිළිගැනේ. එසේ ම අෂ්ට සාහශ්‍රිකාවේ සංක්ෂේපකරණයක් වශයෙන් ප්‍රඥාපාරමිතා හෘදය සූත්‍රය හා වජ්‍රච්ඡේදිකාව දැක්විය හැකිය. ප්‍රඥාපාරමිතා හෘදය සූත්‍රය ඉදිරිපත් කරන ශූන්‍යතාව මෙසේ පෙන්වාදිය හැකිය. එයට හෘදය සූත්‍රය යැයි කියනු ලබනුයේ එය ප්‍රඥා පාරමිතාවේ හදවත ලෙස සලකාය. එය බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සාරිපුත්ත හිමියන්ට දේශනා කරන ලදී. එහි මුල් කොටස ආරම්භ කෙරෙන්නේ ඉතාමත් ප්‍රකට දිව්‍යමය බෝසත්වරයකු වන අවලෝකිතේශ්වර ගමනක් යන අතරතුර දී ප්‍රඥා පාරමිතාවෙන් යුතුව ලෝකාවලෝකනය කිරීමේ සිද්ධියකිනි. එම ගවේෂණය තුළින් උන්වහන්සේ පඤ්චස්කන්ධයෙහි ස්වභාව ශූන්‍යත්වය දක්නා සේක. එම ශූන්‍යතාව පඤ්චස්කන්ධයෙන් පරිබාහිර නොවන බවත්, එය පඤ්චස්කන්ධයේ සත්‍යය ස්වභාවය බවත් දකින සේක. එසේ ම පඤ්චස්කන්ධයෙන් පරිබාහිර සියලු ධර්මවල ද ස්වභාව ශූන්‍යතාව දකින සේක. එම නිසා ධර්මතා වෙන් වෙන් ධර්ම ස්වභාව වශයෙන් හට නොගන්නා බවත් ඒවායේ ඇත්තේ එකම ශූන්‍යතා ස්වභාවය බවත් ශූන්‍යතා දෘෂ්ටිකෝණයෙන් අවබෝධ කර ගත හැකිය. ප්‍රඥාපාරමිතා හෘදය සූත්‍රයේ එය මෙසේ දැක්වේ.

''ශ්‍රේෂ්ඨ හා ආශීර්වාදිත ප්‍රඥා පාරමිතාවට ප්‍රශංසා වේවා. අති උතුම් අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ ප්‍රඥා පාරමිතාව පිළිබඳ ගාම්භීර ගමනක යෙදී සිටින සේක. උන්වහන්සේ පඤ්චස්කන්ධය දෙස විමර්ශනාත්මකව පරීක්ෂා කරන විට එහි

ස්වභාව ශූන්‍යතාව දුටු සේක. සාරිපුත්‍රයන් වහන්ස, මෙහි රූපය යනු ශූන්‍යත්වයයි. ශූන්‍යත්වය යනු රූපයයි. රූපය ශූන්‍යත්වයෙන් අන්‍ය වූයේ නොවේ. ශූන්‍යත්වය රූපයෙන් අන්‍ය වූයේ ද නොවේ. රූපය ම ශූන්‍යත්වය වේ. ශූන්‍යත්වය ම රූපය වේ. වෙදනා, සංඥා, සංඛාර, විඥාන සම්බන්ධයෙන් ද එසේ ම වේ. සාරිපුත්‍රයන් වහන්ස, මෙහි සියලු ම ධර්ම ශූන්‍යතා ලක්ෂණයෙන් යුක්තය. ඒවායෙහි ඇතිවීමක් හෝ නැතිවීමක් නොවේ. ඒවා අපිරිසිදු හෝ පිරිසිදු ද නොවේ. ඒවා සම්පූර්ණ හෝ අසම්පූර්ණ ද නොවේ.[3]

සූත්‍රයෙහි මීළඟ කොටසින් ශූන්‍යත්වය අවබෝධ කරන ප්‍රඥා පාරමිතාව පඤ්චස්කන්ධයෙන් ඔබ්බට ගොස් ෂඩ් ඉන්ද්‍රිය හා ඒවායෙහි ගෝචර වස්තූන් ද, අෂ්ටාදශ මූලධාතු, ද්වාදශ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදය, චතුරාර්ය සත්‍යය ආදිය කෙරෙහි ද විස්තෘත කෙරෙයි. එහි දී අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ තම උසස් බෝධිසත්ත්ව ඥානයෙන් ඒවා පරීක්ෂා කරන විට ඒවා සාමාන්‍ය පරිකල්පිතයෙන් ඇතැයි සිතුවත් ඒවා නැත. ඊට හේතුව ඒවා ස්වභාව ශූන්‍ය බැවිනි. ප්‍රඥාපාරමිතාහෘදය සූත්‍රයේ එය මෙසේ දැක්වේ.

"එම නිසා සාරිපුත්‍රයන් වහන්ස, ශූන්‍යතාව තුළ රූපය නැත. වේදනාව නැත. සංඥාව නැත. සංඛාර නැත. විඤ්ඤාණය නැත. ඇස, කණ, නාසය, දිව, ශරීරය හෝ මනස නැත. මනසේ ගෝචර වස්තූන් වන රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ නැත. ඇසෙහි මූලධාතුන් නැත ආදි වශයෙන් මනස තෙක් පංච ඉන්ද්‍රියයන්හි ම මූලධාතුන් නැත. අවිද්‍යාව හා එහි පැවැත්මක් නැත ආදි වශයෙන් වයසට යෑම හා මරණය තෙක් වයසට යෑමක් හෝ මරණයක් හෝ නැත. ඒවායෙහි පැවැත්මක් ද නැත. දුක නැත. දුකෙහි හට ගැනීමක් නැත. දුකෙහි පැවැත්මක් ද නැත. දුක්ඛ නිරෝධ ගාමිණී ප්‍රතිපදාවක් ද නැත. දැනුම ද අධිගමයන් ද නැත. අධිගමයන් නැත්තේ ද නොවේ."[4]

ප්‍රඥාපාරමිතාහෘදය සූත්‍රය අවසාන කෙරෙන්නේ ප්‍රඥා පාරමිතාවේ මූර්තියක් ලෙස දැක්වෙන උසස් මන්ත්‍ර ප්‍රකාශයකිනි.

සාමාන්‍ය මන්ත්‍රවලින් සමහර දුක් සමනය කළ හැකි බවත් ප්‍රඥා පාරමිතා බඳු උසස් මන්ත්‍රවලින් දුක් නතර කළ හැකි බවත් අදහස් කෙරෙයි. සූත්‍රය අවසන් කෙරෙන්නේ සියල්ල අබිබවා ගොස් ප්‍රඥා පාරමිතා වර්ණනය කෙරෙන සත්‍යය මන්ත්‍රයකිනි.

හියුංසියැං භික්ෂුවට ටෝකියාගෙන් නැමැති මහාකාන්තාරයේ දී හමු වූ නානාවිධ භූතයන් හා පිසාචයන් ධර්මපාඨ මෙනෙහි කරමින් හා අවලෝකිතේශ්වර සිහි කිරීමෙනුදු දුරු කරගත නොඑකි වී යයි ද, ඒ අතර එක්තරා රෝගී මිනිසකුගෙන් තමාට ලැබුණු ප්‍රඥා පාරමිතා හෘදය සූත්‍ර නම් පොතේ ධර්මපාඨ මෙනෙහි කරන විට ඒ සියලු ම උවදුරු මොහොතින් අතුරුදහන් වූ බව ද හියුංසියැං හිමියෝ පවසති.[5] ''නිර්වාණොපි මායොපමා'' යනුවෙන් නිර්වාණය ද මායාවකැයි මෙහි දෙවන පරිච්ඡේදයෙන් උගන්වයි. ග්‍රන්ථාවසානයේ ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි මෙන් ''යෙ ධර්මාඃ හෙතු ප්‍රභවාඃ'' යනාදි ශ්ලෝකය සඳහන් වේ. ශතසාහස්‍රික, දශසාහස්‍රික, අෂ්ටසාහස්‍රික, පඤ්චවිංශත්සාහස්‍රික, අෂ්ටදශසාහස්‍රික යන ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර පඤ්චකය ටිබැට්වරුන්ගේ අභිධර්මයේ පෙළ පොත් මෙනි. ඔවුන්ගේ විනය ග්‍රන්ථවලින් එකක් ද ප්‍රඥා පාරමිතාවයි. මහායාන අදහස් ලක්දිව ප්‍රබලව පැවති අවධියේ දී ප්‍රඥා පාරමිතාවට ද සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමි වී තිබූ බව මිහින්තලේ ඉදිකටු සෑයෙහි ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයෙහි කොටස් නිදන් කර තිබීමෙන් පෙනේ. එහි පඤ්චවිංශතිසාහස්‍රික ප්‍රඥා පාරමිතාවෙන් ගත් කොටස් සහ කාශ්‍යප පරිවර්තයෙන් ගත් කොටස් තඹ තහඩුවල ලියවා නිදන් කර තිබිණි. ආචාර්ය දින්නාග විසින් ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය පිළිබඳ ව ප්‍රඥාපාරමිතා පිණ්ඩාර්ථ නම් ග්‍රන්ථයක් ලියන ලදී. එහි ප්‍රඥා පාරමිතා ශබ්දයාගේ අර්ථ සතරක් ඇති බව දක්වා ඇත.[6] ආචාර්ය හරිභද්‍ර විසින් ලියන ලද අභිසමයාලංකාර ලොකයෙහි ද එය පිළිගන්නා ලදී. එසේ ම ප්‍රඥා පාරමිතාවෙන් අද්වෛත ඥානය සහ බුදුන්ගේ ධර්මකාය ප්‍රකාශ කරන බව දින්නාග සහ හරිභද්‍ර ආචාර්වරයන්ගේ අදහසයි.[7] බෞද්ධ සභ්‍යත්වය පැතිරී ගිය සියලු ම රටවල ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය ගරු බුහුමන් ලැබූ පූජා වස්තුවක් විය.[8] ප්‍රඥා පාරමිතාව මූර්තිමත් කොට ජාවා රටේ නිර්මාණය කළ

ප්‍රතිමාව සමස්ත ආසියාවෙන් ම සොයාගත් කලාත්මක ප්‍රධාන ප්‍රතිමාව විය. ප්‍රඥා පාරමිතාවේ භාෂා විලාසය ද ඉතා රමණීය වූවකි.

ශූන්‍යතාව පිළිබඳ අතිශයින් දීර්ඝ වූ ඥාණ විභාගාත්මක සහ අභිධර්මික සාකච්ඡා කියවන විට මේවා සහ ආගම අතර ඇති සම්බන්ධයේ කාර්යය කුමක්දැ යි සිතේ. බෝධිසත්ත්වයන් පිළිබඳ විස්තර දැක්වෙන ඡේද තුළින් හැඟී යන්නේ මෙම ග්‍රන්ථය මුළුමනින් ම ආගමික වූවක් බවයි. මෙම ලක්ෂණය මෙහි බොහෝ පරිච්ඡේදයන්හි දක්නට ලැබේ. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර ඇසීමෙන්, අවබෝධ කිරීමෙන්, කියවීමෙන්, ලිවීමෙන්, ඉගෙනීමෙන් සහ ඉගැන්වීමෙන් ලැබෙන පුණ්‍ය සම්භාරය අතිශයෝක්තියෙන් පුනපුනා වර්ණනා කෙරෙයි. මෙම පූජනීය ග්‍රන්ථ කියවීම සහ ලිවීම මහත් වූ පිනක් බව සැලකෙන නිසා සංවාද කථා හැඳින්වෙන සිද්ධීන් පිළිබඳ ව අරුම පුදුම අලංකරණයන්හි සහ සීමාරහිත පුනරුක්තියේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් වඩ වඩාත් විශාල වූ නව ග්‍රන්ථ බිහි වීම ගැන පුදුම විය යුතු නොවේ.

අෂ්ටසාහශ්‍රික ප්‍රඥා පාරමිතාවේ බුදුන් රජගහ නගරයේ ගිජ්ඣකූට පර්වතයෙහි වැඩ විසූ ආකාරය වාක්‍ය කීපයකින් ඉතා කෙටියෙන් විස්තර වන අතර ශතසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාවෙහි එම සිද්ධිය ම දීර්ඝ වශයෙන් විස්තර වේ.

දීර්ඝ වූ ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල මෙම ලක්ෂණය කෙතරම් අතිශයෝක්තියෙන් දක්නට ලැබෙද්දැයි කිවහොත් ශතසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා වැනි විශාල ග්‍රන්ථ මුළුමනින් ම පාහේ මතකයෙන් ලිවිය හැකි තරම්ය. වචනයක් පාසා පුනරුක්තිය දැකිය හැකිය. ග්‍රන්ථාරම්භයේ එන බුදුන්ගේ ශ්‍රී දේහයෙන් ආලෝක ධාරාව නිකුත් වන ආකාරය විස්තර කෙරෙන සිද්ධිය මීට නිදසුනකි. ඇතැම් වාක්‍ය ඉතා දීර්ඝ වන අතර ඒවා තුළින් පාඨකයා ඉතා වෙහෙසට පත් වේ. ලෝකය සත්‍ය වශයෙන් පවත්නා දෙයක් නොවේ. සියලු දේ හිස්ය; නොවැදගත්ය යන අදහස විස්තර කිරීම සඳහා එක ම වර්ගයේ වචන පිටු දහස් ගණන් ලියවී තිබීම එසේ සිදු නොවිය

යුත්තක් සේ සැලකිය යුතුය. මෙසේ වාග්බාහුල්‍ය භාවයෙන් මෙම සූත්‍ර රචනා කරන්නට භික්ෂූන් පෙළඹී ඇත්තේ හැකිතාක් දුරට මෙම පූජනීය ග්‍රන්ථ කියවීම සහ ලිවීම පිනක් බව සඳහන් වී තිබීම නිසා විය හැකිය. එහෙත් ප්‍රඥා පාරමිතාවේ සාරය හෙවත් නියම ධර්ම ශතසාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව වැනි විශාල ග්‍රන්ථයෙහිත් ඉතා කෙටි වජ්‍රඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතාවෙහි ද එක සමාන වේ. මෙම කුඩා ග්‍රන්ථයේ ද අෂ්ට සාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාවේ එන දුරවබෝධ පාඨ හමු වේ. එහි එන 13 වැනි පරිච්ඡේදයේ දක්නට ලැබෙන බුදුරදුන් හා සුභූති තෙරුන් අතර ඇති වන සංවාද මීට නිදසුනකි.

''සුභූතියනි, ඔබ කුමක් සිතන්නෙහි ද? බුදුරදුන් විසින් දේශිත කිසියම් ධර්මයක් ඇත් ද? සුභූති තෙරහු පැවසූහ. නැත ස්වාමීනි, බුදුරදුන් විසින් දේශිත ධර්මයක් නැත්තේය. බුදුහු වදාළාහ: සුභූතියනි, ඔබ කුමක් සිතන්නෙහි ද? රහත් වූ, සම්පූර්ණයෙන් ම බුද්ධත්වයට පත් වූ බුදුරදුන් දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණවලින් හඳුනා ගත හැකි ද? සුභූති තෙරුන් පවසන්නේ '' නැත ස්වාමීනි, රහත් වූ, සම්පූර්ණයෙන් බුද්ධත්වයට පත් වූ බුදුරදුන් දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණවලින් හඳුනා ගත නොහැකිය. කුමක් නිසා ද යත්, බුදුන් දේශිත දෙතිස් මහාපුරුෂ ලක්ෂණ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ නොවන බව උන්වහන්සේ දෙසූ හෙයිනි.''

මෙවැනි ප්‍රකාශනවල ගැඹුරු අර්ථය දකින ඇතැම් පාඨකයන් ද සිටිය හැකි අතර සම්පූර්ණයෙන් ම නන්දෙඩීමක් සේ දකින පාඨකයන් ද සිටිය හැකිය. එහෙත් මේ තුළ දාර්ශනික අදහසක් ගැබ් වී ඇති පැත්තකුත් දැකිය හැකිය. මහායානයේ මහාදාර්ශනිකයන් වන නාගාර්ජුන, වසුබන්ධු සහ අසංග ප්‍රඥා පාරමිතා පිළිබඳ ව විශාල වූ ව්‍යාඛ්‍යා ලියූහ. මේවා චීන ත්‍රිපිටකයේ සහ තිබ්බතීය කන්ජූර් කොටසෙහි පමණක් විද්‍යමාන වන නිසා මුල් ග්‍රන්ථවල ඇති පරිශුද්ධතාව මේවායේ පවතීදැයි සිතීම දුෂ්කරය. මේ ගැන තීරණයකට එළඹිය හැක්කේ ඒවා තක්සේරු කිරීමෙන් සහ එහි එන ගැඹුරු ධර්මය තේරුම් ගැනීම තුළිනි. මෙම ග්‍රන්ථවලින් ඉගැන්වෙන ධර්මයේ අඳුරු බව සහ

තේරුම් ගත නොහැකි මූලද්‍රව්‍ය නිසා මේ ග්‍රන්ථ පූජනීයත්වයට පත් වන්නට ඇතැයි සිතිය හැක.[9]

ප්‍රඥාපාරමිතා සාහිත්‍යයේ කාලය සහ එහි වින්‍යාසය

මහායාන දර්ශන සංකල්පයේ ස්වභාවය විස්තර කෙරෙන වැදගත් මෙන් ම පැරණි ම සූත්‍ර ලෙස සැලකෙන්නේ ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර බව ඉහත දැක්විණ. මෙම සූත්‍රවල බෝධිසත්ත්වවරයා විසින් සම්පූර්ණ කළ යුතු පාරමිතා සයක් පිළිබඳව සඳහන් වන අතර විශේෂයෙන් ප්‍රඥා පාරමිතාව ගැන විස්තර වේ.

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර පැරණි ම මහායාන සූත්‍ර ගණයට අයත් වන බවට සාක්ෂ්‍යයක් ලෙස එහි අන්තර්ගත පාලි සූත්‍රවලට හුරු පැරණි සංවාද ශෛලිය පෙන්විය හැකිය. මෙම ශෛලිය වෙනත් මහායාන සූත්‍රවලට වඩා මෙහි දී වඩාත් කැපී ප්‍රකටව පෙනේ. එනම්, බුදුන් හා ශ්‍රාවකයන් - විශේෂයෙන් සුභූති තෙරුන් සමග සිදුවන සංවාදයේ දී එය දැඩිව පෙනේ. වෙනත් මහායාන සූත්‍රවල බොහෝ විට දක්නට ලැබෙන්නේ බුදුන් හා බෝධිසත්ත්වවරුන් අතර ඇති වන සංවාදයයි.

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය ක්‍රි.ව. 179 තරම් මෑත කාලයේ චීන භාෂාවට පරිවර්තිතය. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර භාරතයේ දක්ෂිණ ප්‍රදේශයෙහි බිහි වී පසුව නැගෙනහිර සහ උතුරු දිශාවලට ද ව්‍යාප්ත වූ සේ පෙනේ. නේපාලයීය සම්ප්‍රදායට අනුව පද්‍ය 125,000කින් යුත් ප්‍රඥා පාරමිතා මහායාන සූත්‍රය මුලින් ම පැවති බව පිළිගනියි. පසුව මෙය පිළිවෙළින් පද්‍ය 100,000, 25,000, 10,000 හා 8,000 න් යුත් ග්‍රන්ථවලට සංක්ෂේප කෙරුණු බව සැලකෙයි. වෙනත් සම්ප්‍රදායට අනුව කියැවෙන්නේ මුලින් ම පැවතියේ පද්‍ය 8000කින් යුත් සූත්‍රය බවයි. පසුව එය ක්‍රමයෙන් වඩ වඩාත් විශාල කෙරුණු බව සඳහන් වේ. වින්ටර්නිට්ස් ද එකඟ වන දෙවැනි සම්ප්‍රදායේ මතය වඩාත් පිළිගන්නා වූ මතය බවට පත් වී ඇත.

ප්‍රඥා පාරමිතාව ගද්‍ය කෘතියක් වුවත් භාරතයේ එහි ප්‍රමාණය දැක්වීමේ මිම්ම ලෙස ව්‍යවහාර වූයේ පාදකයක් මාත්‍රා 32කින්

සමන්විත ශ්ලෝකයයි. කෙසේ නමුත් එක් එක් ප්‍රමාණයේ ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර භාරතයේ කලින් ම පැවති අතර ඒවායෙහි සංඛ්‍යාව චීනයේ සහ තිබ්බතයේ තවදුරටත් වැඩියෙන් දක්නට ලැබේ. හියුං සියැං හිමියන් විසින් එකිනෙකට වෙනස් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර 12ක් පරිවර්තනය කොට ඇති අතර එහි දිග ම සූත්‍රය පද්‍ය 100,000කින් ද, කෙටි ම සූත්‍රය පද්‍ය 150කින් ද සමන්විත වී තිබේ. චීන ත්‍රිපිටකයේ පළමු විශාල කොටස ලෙස සැකසෙන්නේ මෙම ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල කොටසයි. තිබ්බතීය කන්ජූරයෙහි හෙවත් බුද්ධවචන යන කොටසෙහි ග්‍රන්ථ විසි එකකින් යුත් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර අන්තර්ගත වේ. එහි ශ්ලෝක 100,000, 25,000, 18,000, 10,000, 8,000, 800, 700 සහ 500 කින් යුක්ත වූ ප්‍රඥා පාරමිතාවල පරිවර්තන විද්‍යමාන වේ. ශ්ලෝක 300 කින් යුක්ත වජ්‍රඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව එහි සඳහන් වනුයේ අල්පාක්ෂර නොහොත් ස්වල්පාක්ෂර ප්‍රඥා පාරමිතාවට පසුවය. භගවතීප්‍රඥාපාරමිතාසර්වතථාගතමාතා ඒකාක්ෂරීකයෙහි ප්‍රඥා පාරමිතාව කේන්ද්‍රීය කරගෙන තිබෙන්නේ 'අ' යන එක ම ශබ්දයෙහිය. ශ්ලේක 100,000 කින් යුක්ත ශතසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, 25,000 කින් යුක්ත පඤ්චවිංශතිසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, ශ්ලෝක 8,000 කින් යුක්ත අෂ්ටසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, ශ්ලෝක 2,500 කින් යුක්ත සාර්ධද්විශතසාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, ශ්ලෝක 700 කින් යුක්ත සප්තශතිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, වජ්‍රඡේදිකා ප්‍රඥා පාරමිතාව, අල්පාක්ෂර ප්‍රඥා පාරමිතාව සහ ප්‍රඥා පාරමිතා හෘදය සූත්‍රය යන ග්‍රන්ථ සංස්කෘත භාෂාවෙන් ලියා ඇත. එක පැත්තකින් මෙය විශාල ග්‍රන්ථ දක්වා වර්ධනය කරන්නට ඇති අතර අනික් පැත්තෙන් එහි අන්තර්ගතය කෙටි ග්‍රන්ථවලට සංක්ෂේප කළා විය හැකිය.[10]

අෂ්ට සාහශ්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර ව්‍යාඛ්‍යාවේ සඳහන් පරිදි ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ කතුවරයා නාගාර්ජුනයන් බව පී.එල්. වෛද්‍ය පවසයි. මේ කරුණ සඳහන් වන ශ්ලෝක ආර්යදේවයන්ගේ ශිෂ්‍ය වූ රාහුලභද්‍රයන් විසින් රචනා කොට එහි බහාලූ බව එච්. උයි පවසන නමුත් වෛද්‍ය එම මතයට එකඟ නොවෙයි. ඔහු පවසන්නේ නාගාර්ජුනයන්ගේ චතුස්තවය කියවන්නාට

අෂ්ටසාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාවේ කතුවරයා නාගාර්ජුනයන් බව වැටහෙන බවයි.[11] මේ අනුව මුල් ම ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය දෙවැනි ශතවර්ෂයට අයත් වන බව සිතිය හැකිය.

ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රවලින් ඉගැන්වෙන ශූන්‍යතාව

ශූන්‍යතාව මූලික තේමාව කර ගත් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර සමූහයෙහි දර්ශනය අතිශය වැදගත් වේ. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල නිතර ඉදිරිපත් කෙරෙන ශූන්‍යතා ධර්මය මෙසේ දැක්විය හැකිය.

''රූපය යනු ශූන්‍යතාවයය. ශූන්‍යතාව යනු රූපය මය. මේ දෙක අනන්‍ය වේ. එකක් අනෙකින් වෙනස් නොවේ.''

ප්‍රඥා පාරමිතා හෘදය සූත්‍රයේ එය මෙසේ දැක්වේ.

''ශාරිපුත්‍ර ස්ථවිරයිනි, මෙහි දී රූපය යනු ශූන්‍යතාවයය. ශූන්‍යතාව ම රූපයය. රූපය ශූන්‍යතාවෙන් වෙන් වූයේ නොවේ. (රූපාන් න පෘථක් ශූන්‍යතා.) යමක් ශූන්‍යතාව ද එය රූපයය.(යදි රූපං සා ශූන්‍යතා.) වේදනා, සංඥා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන කරුණු පිළිබඳ ව ද තත්ත්වය මෙසේය.[12]

මෙම ප්‍රඥා පාරමිතා සාහිත්‍යයේ ඉදිරිපත් කෙරෙන ශූන්‍යතාව එක්තරා අයුරකින් නාස්තිකවාදයක් කරා යොමු විය හැකි බව පෙන්වාදීමට හැකිය. මෙයට උදාහරණ වශයෙන් වජ්‍රච්ඡේදිකාවේ දැක්වෙන පහත සඳහන දැක්විය හැකිය.

''සුභූති, මහා පුරුෂ ලක්ෂණ ඇතැයි සැලකීම ද අසත්‍යයකි. නැතැයි සැලකීම ද අසත්‍යයකි. මහා පුරුෂ ලක්ෂණ ඇත මෙන් ම නැත යන පදනමකින් තථාගතයන් බැලිය යුතුය.''[13]

මින් පැහැදිලි කරනුයේ ප්‍රපඤ්ච හෙවත් සම්මුති වශයෙන් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ පිළිබඳ ආස්තිකත්වයකින් කථා කළ හැකි වුවත් පරමාර්ථමය සත්‍යය වශයෙන් එවන්දක් අවිද්‍යමාන බවයි. පරමාර්ථ සත්‍යය වශයෙන් එබන්දක් විද්‍යමාන නොවන බැවින්

එය ශූන්‍යය. මේ නිසා සත්‍යය වශයෙන් ලෝකය නැත යන උච්ඡේදවාදය මූර්තිමත් වීමට ඉඩකඩ තිබේ.

මහායාන ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල ලොව සෑම දෙයක ම ශූන්‍යතාව අවධාරණය කරන්නට සිදුවන්නට ඇත්තේ ඒ වන විට හීනයාන සමහර නිකායිකයන් විසින් ඉදිරිපත් කර තිබූ ධර්මාත්මවාදය ඛණ්ඩනය කිරීමට විය හැකිය. හීනයාන ප්‍රධාන නිකාය කිහිපයක් වන ථේරවාදී සර්වාස්තිවාදී හා සෞත්‍රාන්තික යන සම්ප්‍රදාය තුන විසින් ම පුද්ගලාත්මය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් ධර්මාත්මයක් පිළිබඳ මතවාද ගොඩනඟන ලදී. බොහෝ විචාරකයන් විසින් මෙම සාම්ප්‍රදායිකයන් හඳුන්වනු ලබනුයේ ද්‍රව්‍යවාදීන් ලෙසය (Substantialists). ථෙරවාදී ආභිධම්මිකයන් විසින් පුද්ගලයා හා ලෝකය කොටස් හතරකට බෙදා විග්‍රහ කරමින් ඒවා හැඳින්වීමට 'පරමත්ථ' යන නාමය දෙන ලදී. ඉන් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ පුද්ගලයා හා ලෝකය විභජනය කිරීමේ දී එහි උපරිම තත්ත්වය වාච්‍යාර්ථවත් කළ හැකි හොඳම නාමය ලෙසමය දැක්වීමට විය හැකිය. එහෙත් එමගින් සිදු වූයේ පුද්ගලයා හා ලෝකය පිළිබඳ තවදුරටත් බෙදිය නොහැකි යන අර්ථයෙන් ගෙන ඒ තුළ අවිභජ්ජ තත්ත්වයක් ඇතැයි කල්පනා කිරීමය. ඒ අනුව පරමත්ථ යන්නෙන් ද්‍රව්‍යවල බෙදිය නොහැකි උපරිම තත්ත්වයක් එසේ නැත්නම් පරම අණුවක් විද්‍යමාන බව පිළිගැනීමට පෙළඹුණි.

මෙය පශ්චාත් ආභිධම්මික කෘතිවල මනාව ඉදිරිපත් කළ අතර ඒවා මෙම මහායාන ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවලට කොතෙක් දුරට බලපෑවේ ද යන්න ගැටළුවකි. එහෙත් මුල් ආභිධම්මික කෘතිවලින් ද්‍රව්‍යවාදි ප්‍රවණතාවක් අඩු තරමින් සකස් වෙමින් තිබෙන්නටවත් ඇති බව සිතිය හැකිය. මෙම සංඛ්‍යාවෙහිලා සැලකිය හැකි තවත් හීනයාන සම්ප්‍රදායයකි, සෞත්‍රාන්තික නිකාය. ඔවුන්ගෙන් එක් කොටසක් භව සංක්‍රාන්තික 'ඒක රස ඉන්ද්‍රියක්' විශ්වාස කළේය. එය ද්‍රව්‍යවාදී පදනමකින් ඉදිරිපත් කළ බව කියැවේ. මෙම ඉහත සඳහන් කළ හීනයාන සම්ප්‍රදාය දෙකෙහි ම ද්‍රව්‍යවාදී ඉගැන්වීම් කොපමණ දුරට මහායාන ප්‍රඥා පාරමිතා කෘතිවලට බලපෑවේ

ද යන්න අප්‍රකටය. එහෙත් තවත් හීනයාන ප්‍රබල ශාඛාවක් වූ සර්වාස්තිවාදීන්ගේ ත්‍රෛකාලවාර්ති ස්වභාවවාදය පැහැදිලි ලෙස ම මහායාන ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රවලට බලපා ඇති බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට ස්වභාවවාදී සර්වාස්තිවාදීන් ද අයත් වන්නේ බෞද්ධ ද්‍රව්‍යවාදී කොටසටමය. ඔවුන් විසින් ඉදිරිපත් කළ ස්වභාවය ධර්මවල වෙනස් නොවන තත්ත්වයකි. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල පැහැදිලිව ම මෙම ස්වභාව ලක්ෂණය ප්‍රතික්ෂේප කළ අවස්ථා සඳහන් වේ. උදාහරණ වශයෙන් අෂ්ටසාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ මායෝපම පරිවර්තයෙහි ඒ බව මෙසේ සඳහන් වේ.

''තථාහි භගවාන් ස එව ධර්මො නොපලාභ්‍යතෙ යඃ සාක්ෂාත් කුර්යාත්, යොපි ධර්මො නොපලාභ්‍යතෙ යඃ සාක්ෂාත් ක්‍රියතෙ යොපි ධර්මො නොපලාභ්‍යතෙ යෙන සාක්ෂාත් ක්‍රියතෙ''

''තථාගතයන් විසින් යම් ධර්මයක් සාක්ෂාත් කරන ලද්දේ ද කරනු ලැබේ ද යමකින් සාක්ෂාත් කරනු ලැබේ ද එබඳු ස්වභාව නම් වූ ධර්මයක් විද්‍යමාන නොවේ.''

මේ අනුව සර්වාස්තිවාදීන්ගේ ස්වභාවවාදය ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙන සටහන් ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල විද්‍යමාන බව පැහැදිලි වන අතර ඊට සාපේක්ෂව එය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් ශූන්‍යතා දර්ශනය ඉදිරිපත් කෙරෙන බව ප්‍රකට වේ. මේ අනුව මේ වන විට හීනයාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් තුළ ධර්මාත්මවාදය හෙවත් ද්‍රව්‍යවාදයක් ගොඩනැගෙමින් තිබුණු අතර ධර්මනෛරාත්ම්‍යය ප්‍රකට කිරීමට මෙම මහායාන ශූන්‍යතාවාදය ඉදිරිපත් කෙරෙන බව පැවසිය හැකිය. හීනයාන මහායාන දෙකෙහි පැහැදිලි වෙනස්කම වන්නේ ද හීනයානිකයන් පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය අවධාරණය කිරීම හා මහායානිකයන් ධර්මනෛරාත්ම්‍ය අවධාරණය කිරීමයි.

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවලින් ඉගැන්වෙන ෂට් පාරමිතා

මහායාන පාරමිතා පූරණයේ දී ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රවල ප්‍රඥාව අවසන් කොට ඇති පාරමිතා සයක් පිළිබඳ කරුණු දැක්වේ.

එහි දී ප්‍රඥා පාරමිතාව සුවිශේෂී කොට තිබුණ ද බුද්ධත්වය සඳහා අනෙකුත් පාරමිතාවන් ද අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට වර්ධනය කළ යුතු බව විශද වන්නකි.

එහි ඉගැන්වෙන පළමු පාරමිතාව දානයයි. මෙම සද්ගුණයෙන් අදහස් කරන ලද්දේ ද්‍රව්‍යමය ආදි දෙය පරිත්‍යාග කිරීමයි. එසේ ම ශ්‍රේෂ්ඨතම දානය වශයෙන් ධර්ම දානය දැක්වේ. අන් කෙනෙකුට අවශ්‍ය නම් තම ජීවිතය වුව ද දීම මෙයට අන්තර්ගත වේ. දීම පාරමිතාවක් බවට පත්වීමට නම් එය තමන් හා අනුන් යන හැඟීම නිසා පහළ වන ආත්මාර්ථකාමී හැඟීමෙන් තොරව කළ යුත්තකි. කෙනෙක් තමන් හා අනුන් වෙන් වශයෙන් කල්පනා කරීම ඉක්මවා ගිය විට, ඔහු අන්‍යයාට යමක් දෙන විට තමන් හා අන්‍යයා ස්කන්ධයෙන් සලකා දෙයි. මෙය දීමේ හා ගැනීමේ පාරිශුද්ධතාවකි. මෙසේ දීමෙන් ලබන පුණ්‍ය මහිමය අවසානයේ දී බුද්ධත්වය සඳහා උපනිශ්‍රය වෙයි.

දෙවන පාරමිතා ශීලයයි. මහායාන පැවිදි බෞද්ධ ආචාර්යවරු සියලු ම විනය නීතිරීති පිළිගනිති. ගිහි පැවිදි දෙපාර්ශ්වයට ම දශකුසල් පූරණය අනුමත කරයි. මේ දශකුශල කර්ම තුළින් අකුශල සිතුවිලිවලින් හා චිත්ත ස්වභාවයන්ගෙන් මෙන් ම එබඳු පීඩාකාරී සිතුවිලිවලින් හා මානසික ආකල්පවලින් පාරිශුද්ධත්වයට පැමිණීම ආරම්භ වන බව ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයන්හි ඉගැන්වේ. ශීල පූරණයෙහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් උසස් මානසික සමබරතාවක්, මානසික නිහඬතාවක් හා ශාන්ත බවක් ඇති වේ.

තුන් වන පාරමිතාව ක්ෂාන්ති නම් වේ. ඕනෑ ම දුෂ්කරතාවක දී ඉවසීම පුරුදු කළ යුතුබවත්, බාධා පමුණුවන්නන්ට සමාව දීමත් අවධාරණය කරයි. යමෙක් බාධා පමුණුවන්නේ නම් එයට හේතුව වන්නේ ඔවුන් තුළ පවත්නා විරුද්ධ ආකල්ප හා පෙර ජීවිතවල දී සිදු කළ දේවල්වල හේතුඵල සම්බන්ධයේ බලපෑම් මත බව ප්‍රඥාවෙන් බලන විට පෙනී යයි. මෙහි තවත් අදහසක් වන්නේ ශූන්‍යතාව බඳු ගැඹුරු දහමක් දැරීමට ඇති උපේක්ෂා ගුණයෙන් සමන්විත වීමයි. එයට හේතුව ලෙස දක්වා ඇත්තේ බෝධිසත්ත්ව

ප්‍රතිපදාවේ ගමන් කරන අඩු අත්දැකීම් ඇති පුද්ගලයන් එබඳු ධර්මතාවන්හි දී වික්ෂිප්ත විය හැකි බවයි.

සතර වන පාරමිතාව වීර්යයයි. මෙයින් අකුශල සිතුවිලි හා ආකල්ප යටපත් කිරීමටත්, සද් ගුණයන් පෝෂණය කිරීමටත්, ධර්ම අධ්‍යයනයටත්, යහපත් ක්‍රියා සාධනයටත් අවශ්‍ය උත්සාහය ධෛර්යය අදහස් කරයි. මෙම පාරමිතාව පිරීමෙන් ඇති වන දැඩි වීර්යය ඉතා දීර්ඝකාලීන වූ බෝධිසත්ත්ව චර්යාවෙහි යෙදීමට අවශ්‍ය දීර්ඝකාලීන උද්යෝගය උනන්දුව වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙම අධිෂ්ඨානශීලී උද්යෝගය දුක් විඳින ජනතාව කෙරෙහි පහළ වන ගැඹුරු මෛත්‍රියෙන් ප්‍රාණවත් වන අතර එමගින් බුදුවරයකු මෙන් අන් අයට උදව් උපකාර කිරීම අවශ්‍ය බව පෙන්වා දෙයි.

පස් වන පාරමිතාව ධ්‍යානයයි. බෝසත්වරයා භාවනා වැඩීමේ දී මුල් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායවල එන සතර භාවනා, සතර බ්‍රහ්ම විහරණ, සමථ හා විදර්ශනා භාවනා යනාදිය සම්පූර්ණ කරන බව දක්වයි. මෙහි අපේක්ෂාව වන්නේ බුද්ධ රාජ්‍යයන්හි උපත ලබා බෝධිසත්ත්ව චර්යාව අභිවර්ධනය කොට බුද්ධත්වයට පත්වීමයි. ගණනය කළ නොහැකි අසංඛ්‍ය වූ පාරමිතා ප්‍රමාණයක් ධ්‍යාන පාරමිතාවේ දී බෝසත්වරයකු සම්පූර්ණ කරන බව ද දැක්වේ.

හය වන පාරමිතාව ප්‍රඥාවයි. ප්‍රඥාව හේතුවෙන් ශූන්‍යතා, නිර්ලක්ෂණ හා නිරාපේක්ෂා යන යථාර්ථයේ ස්වභාවයන් විනිවිද ව දකින්නට හැකි අතර එමගින් විමුක්තිය හා සාමය සොයා ගත හැකිය. එම නිසා මෙම ප්‍රඥාව අවබෝධයට හා බුද්ධත්වයට දොරටුවයි. මවක වැනි වූ ප්‍රඥාව සියලු ආකාර බුදු ගුණයන් උත්පාදනය කරයි.

ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයන්හි දැක්වෙන සය ආකාර පාරමිතාව දශභූමි සූත්‍රය වැනි පසුකාලීන මහායාන සූත්‍රවල දසයක් දක්වා වර්ධනය කොට ඇති අයුරු දැකිය හැකිය.

පාදක සටහන්

01. අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථාවලී අංක - 04, 1 පරි:, 4 පිට.

02. අෂ්ටසාහස්‍රිකාප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථාවලී අංක - 04, 1 පරි:, 4 පිට.

03. Konze,E,1975,81 pp.

04. Konze,E,1975,89 pp.

05. හියුංසියැං ගමන් විස්තරය,39 පිටුව.

06. බෞද්ධ දර්ශන සංග්‍රහ, 130 පිටුව.

07. -එම-.

08. Buddhist thought,212pp.

09. M.Vinternitz,1988.op.cit,311 pp.

10. M.Vinternitz,1972.op.cit,301-304 pp.

11. P.L.Vaidya,1962,Astasahasrika Prajnaparamita,Buddhist Sanskrit Texts No.4, The Mithila Institute,Darbhange,14-20pp.

12. Konze,E,1975,81 pp.

13. Max Muller.F,1965,137 pp.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

01. Conze,Edward,Buddhist Wisdom Books Contaiining'the Diamond Sutra' and'the Heart Sutra',New edition, Thorsons,1975

02. Lopez,Donald,Praj. Paramit Literature,London,1960.

03. ධර්මශාස්ත්‍රීය ලිපි,බුද්ධදත්ත ස්ථවිර පොල්වත්තේ, ආනන්ද පොත් සමාගම, අම්බලන්ගොඩ, 1959.

04. ප්‍රඥාසාර ප්‍රශස්ති, සිරිසීවලී ස්ථවිර බඹරන්දේ, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, 1966.

05. සම්භාෂා සඟරාව, 1992.

06. මහායාන බෝධිසත්ත්ව පරමාදර්ශය හා ශුද්ධචරයින්ගේ ශුභාරංචිය, විද්‍යෝදය සඟරාව, 2011.

07. මුල් බුදු සමය හා මාධ්‍යමික දර්ශනය, විද්‍යෝදය සඟරාව, 2011.

08. නිර්වාණය, සරසවිය සඟරාව,1964.

09. ථෙරවාදයේ එන සුඤ්ඤතා ලක්ෂණය, හා මාධ්‍යමික දර්ශනයට අයත් ශුන්‍යතාවාද, සරසවිය සඟරාව, 1964.

10. මහායාන දර්ශනයෙහි මූලික සංකල්ප, විද්‍යෝදය සඟරාව, 1991.

11. ථෙරවාදය සහ මහායානය, විද්‍යෝදය සඟරාව, 2000.

සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ විමසුමක්

සහකාර කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි

සංස්කෘත කාව්‍ය සම්ප්‍රදායාගත දෘශ්‍යකාව්‍ය ප්‍රභේදය යනු ඇස හා කන යන ඉන්ද්‍රිය මාර්ග දෙකෙහි ම සංකලනයෙන් රසවින්දනයක් ලබාදෙනු වස් සැකසී ඇති ප්‍රකට කාව්‍ය ප්‍රභේදයකි (දෘශ්‍යශ්‍රව්‍යමථාපරම්). රසිකයාට මෙම කාව්‍ය ක්ෂේත්‍රයට ප්‍රේක්ෂකයකු වශයෙන් මෙන් ම පාඨකයකු වශයෙන් ද සම්බන්ධ විය හැකි ස්වරූපයකට වර්තමානයේදී පත් ව ඇත. දෘශ්‍යකාව්‍යය යන පොදු නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන මෙම කාව්‍ය ප්‍රභේදය රූපක හා උපරූපක වැනි ප්‍රභේද ඔස්සේ විකාශයට පත් වී ඇති අයුරු භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍ර, ධනඤ්ජයගේ දශරූප වැනි විචාර ග්‍රන්ථයන්හි සවිස්තර ව පැහැදිලි කොට ඇත. මෙම කලාව චතුර්වේදයන්ගේ සමාවේශයෙන් නිර්මාණය වූ බවට කරුණු පෙන්වමින් පඤ්චමවේදය නොහොත් නාට්‍යවේදය වශයෙන් හැඳින්වීමට භරතමුනි පෙළඹී ඇත. නාට්‍ය, නෘත්ත, නෘත්‍ය වශයෙන් ආරම්භයේ මෙහි ප්‍රභේද ත්‍රයක් තිබී ඇත. එයින් නෘත්ත ක්‍රමය නාටක අවස්ථාවට පැමිණ නැති අතර, නාටකවලින් රූපක ද, නෘත්‍යවලින් උපරූපක ඇති වී ඇත. නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ස්ථිර නිගමනයකට පැමිණ නැත.විවිධ වියතුන් මෙහි ප්‍රභවය පිළිබඳ විවිධ මතවාද හා අදහස් දක්වා ඇත. කෙසේ වුව ද මෙම ශාස්ත්‍රයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ සාධනීය විමර්ශනයකට ප්‍රමාණවත් කරුණු විවිධ වියතුන් විසින් රචිත ද්විතීයික විවරණ ග්‍රන්ථාශ්‍රයෙන් මෙන් ම

නාට්‍යකලාව පිළිබඳ රචනා වී ඇති ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථාශ්‍රයෙන් හමුවේ. එහෙයින් මෙම ලේඛනයෙහි ප්‍රධාන අරමුණ වනුයේ සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ප්‍රාථමික හා ද්විතීයික මූලාශ්‍රය මාර්ගයෙන් මඳක් විමසා බැලීම ය.

සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ මතවාද ත්‍රයක් ආශ්‍රයෙන් ප්‍රධාන වශයෙන් කරුණු විමසා බැලිය හැකි ය.

1. දිව්‍යමය ප්‍රභවය
2. ආගමික ප්‍රභවය
3. ලෞකික ප්‍රභවය

දිව්‍යමය ප්‍රභවය

කවර ශාස්ත්‍රයක වුව ද සමාරම්භය දිව්‍යමය මූලයක් යටතේ පෙන්වාදීමට උත්සුක වීම භාරතීය වැසියන්ගේ සුපුරුදු ක්‍රියාවකි. නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ ද භාරතීය ජනයාගේ අචල විශ්වාසයද එය ම ය. එහිලා දිව්‍යමය ප්‍රභවයක් ඔස්සේ කරුණු දක්වා ඇති ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය කෘති ද්වයකි. ඉන් ප්‍රථම කෘතිය භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රය යි. දෙවන කෘතිය වනුයේ 12 වන සියවසේ සිටි ශාරදාතනගේ භාවප්‍රකාශ නම් කෘතිය යි. නාට්‍යකලාව පිළිබඳ දැනට විද්‍යමාන පැරණිතම විචාර ග්‍රන්ථය වන ක්‍රිඃව 02 වන හෝ 03 වන සියවසේදී පමණ රචනා වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කැරෙන භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රයේ එන දිව්‍යමය කාථාප්‍රවෘත්තිය මෙසේ ය.

ස්වායම්භුව මන්වන්තරයට අයත් සමෘද්ධිමත් කෘත යුගය අවසන් වීමෙන් භාරතයේ උදා වී ඇත්තේ අතිශය පරිහානියට පත් ත්‍රේතා යුගය යි.[1] ඊර්ෂ්‍යාව, ක්‍රෝධය, ද්වේෂය, මද, මාන ආදි පාපිෂ්ට සිතුවිලිවලින් පිරුණු මිනිසුන් පිරිසක් තත් කාලීන ව වාසය කොට ඇත. අශ්ලීල අයුරින් ජනයාගේ ඇවතුම්-පැවතුම් ද ව්‍යවහාරයට පත් වී ඇත. ජනයාගේ උක්ත ස්වරූපය දුටු ඉන්ද්‍ර ප්‍රමුඛ දේවමණ්ඩලය ඒ බැව් ජගත් නිර්මාතෘ බ්‍රහ්මට දැන්

වූහ. එසේ දන්වමින් දේවමණ්ඩලය බ්‍රහ්මගෙන් ආයාචනය කොට ඇත්තේ සියලු කුලවල මිනිසුන්ට එක සේ රස විඳිය හැකි ශ්‍රව්‍ය-දෘශ්‍ය ගෝචර කිසියම් විනෝද ක්‍රීඩාවක් නිර්මාණය කරන ලෙස යි. මහාබ්‍රහ්ම තෙමේ එම ආරාධනය සතුටින් පිළිගෙන සියලු කුලවල මිනිසුන්ට එක සේ රස විඳිය හැකි කාව්‍යකලාවක් වශයෙන් ඍග්වේදයෙන් සංවාද කොටස් ද, සාමවේදයෙන් සංගීතය ද, යජුර්වේදයෙන් අභිනය ද, අථර්වවේදයෙන් රසය ද සම්මිශ්‍රිත කොට පඤ්චමවේදය නෙහොත් නාට්‍යවේදය නිර්මාණය කොට ප්‍රකාශයට පත් කළේය.

"ජග්‍රාහ පාඨ්‍යමෘග්වොදාත්සාමභ්‍යො ගීතමෙව ච
යජුර්වෙදාදභිනයාන් රසානාථර්වණාදපි"

"වෙදොපවෙදෛඃ සම්බන්ධො නාට්‍යවෙදො මහාත්මනා
එවං භගවතා සෘෂ්ටො බ්‍රහ්මණා සර්වවෙදිනා"[2]

මෙසේ මහාබ්‍රහ්ම තෙමේ නාට්‍යකලාව නිර්මාණය කොට එය භරත ඇතුළු ඔහුගේ පුතුන් සිය දෙනාට රඟ දක්වන ලෙස ආඥා කොට නාට්‍යකලාව සඳහා ස්ත්‍රීන් අවශ්‍ය හෙයින් අප්සරාවන් ද ලබා දුන්නේ ය. එසේ ම නාරද ඍෂිවරයා හා වෙනත් දිව්‍ය ගාන්ධර්වයෝ ද භරතට මෙහිදී සහාය වූහ. භරත ඇතුළු පිරිස පළමු ව රඟ දක්වා ඇත්තේ සුර-අසුර යුද්ධය පිළිබඳ පුවත ඇතුළත් නාට්‍යයකි. එය ඉන්ද්‍රගේ ධ්වජමහ උත්සවයේදී රඟ දක්වන ලදි. පළමු අවස්ථාවේ ම නාට්‍යයේ මූලික අරමුණ වූ සියලු දෙනාට එක් වී රස විඳීමේ අවකාශය බිඳිණි. එයට හේතුව නම් සුර-අසුර යුද්ධයෙන් අසුරයන්ට පරාජය හිමි වීම එමගින් නිරූපණය වීම යි. එහෙයින් එය අසුරයන්ට සිත් සේ රස විඳිය නොහැකි චිත්ත පීඩාවක් ගෙන දෙන්නක් විය. ඒ හේතුවෙන් අසුරයන් එම නාට්‍යය රඟදක්වන අවස්ථාවේ විවිධ උපද්‍රව ඇති කොට එය කඩාකප්පල් කිරීමට උත්සාහ කළ අතර පාත්‍රයන්ගේ ආරක්ෂාව පිණිස නාට්‍යශාලා ආදිය නිර්මාණය කිරීමට ද ඉන්පසු කටයුතු කොට ඇත.

භරතමුනි දෙවන අවස්ථාවේ නාට්‍යයේ නියම අභිලාසය කුමක් ද යන්න මැනවින් අවබෝධ කොට ගෙන සියලු දෙනාට ප්‍රීතිය ඇති වෙන අයුරින් සුර-අසුර දෙපිරිස එක් වී කිරිමුහුද කළඹා අමෘතය ලබා ගැනීමේ පුවත ඇතුළත් නාට්‍යයක් රඟ දැක් වූ අතර එය අතිශය සාර්ථක ද විය. එසේ ම නාට්‍ය කලාවෙන් අපේක්ෂිත නියම ඵලප්‍රාප්තිය ද එයින් ලැබිණි. ඉන් අනතුරු ව භරත ඍෂි ශිව අභිමුඛයෙහි ත්‍රිපුරදාහය කථා ප්‍රවෘත්තිය මුල් කොට ගත් ඩිම නම් නාට්‍ය විශේෂයක් රඟ දැක්විය.[3] එයට පැහැදුණු ශිව නාට්‍යයට නෘත්‍යය ද ඇතුළත් කළේය. ඒ සඳහා ශිවගේ සේවකයකු වූ තණ්ඩුන්ගේ මාර්ගයෙන් තාණ්ඩව නෘත්‍ය සැපයිණි.[4] විෂ්ණු නෘත්‍යයට අවශ්‍ය වෘත්ති සැපයීය. තව ද පාර්වතී විසින් උෂා දේවියට ඉගැන් වූ ලාස්‍යය නම් වූ ස්ත්‍රී නෘත්‍යය ද නාට්‍යට එක් කරනු ලැබීය.

යථොක්ත නාට්‍ය සංදර්ශනයක් සමගින් කීර්තිමත් අයුරින් දෙවියන්ගේ ප්‍රසාදයට භරත බඳුන් වූ අතර නාට්‍යකරණය සඳහා අවශ්‍ය සියලු දෑ ද භරතට නොඅඩු ව ලැබිණි. මෙයින් උද්දාමයට පත් වූ භරතගේ පුත්‍රයන් ඍෂිවරයන් උපහාසයට ලක් කරමින් නාට්‍යයක් රඟ දැක්වූහ. එයින් කුපිත ඍෂිවරයන්ගේ ශාපයෙන් භරත ඇතුළු පුතුන් ශුද්‍රයන් වී මනුලොව ඉපදුණු අතර, පසුව නහුෂ රාජයාගේ උපකාරය යටතේ භරත ඇතුළු පිරිස විසින් මනුලොව මෙම කලාව ප්‍රචාරයට පත් කරනු ලැබීය.

නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ උක්ත දිව්‍යමය කථා ප්‍රවෘත්තියට මඳක් වෙනස් වූ කථා ප්‍රවෘත්තියක් ශාරදාතනගේ භාවප්‍රකාශ නම් කෘතියෙහි එයි.[5] ඒ මෙසේ ය.

මහාබ්‍රහ්මයා තමා විසින් ලෝකය නිර්මාණය කිරීමේ කර්තව්‍යයෙන් වෙහෙසීමට පත් වීම හේතුවෙන් ශිව දෙවියාගේ පුත්‍රයා වූ නන්දිකේශ්වර වෙතින් නාට්‍යවේදය උගෙන ඇත. ඉන් පසුව භරත මුනිවරයා ප්‍රමුඛ ශිෂ්‍යයන් ලවා එය රඟ දක්වා සතුටු විය. පසු කලෙක මනු විසින් මහාබ්‍රහ්මයා වෙතින් තත්නාට්‍යය ලබාගෙන පෘථිවී තලයට රැගෙන ඒමෙන් රජවරු, සිටුවරු

ආදීහු විවිධ කටයුතු කිරීමෙන් වෙහෙසුණු අවස්ථාවන්හි එය රඟ දක්වා සතුටු වූහ. පසුව ක්‍රමයෙන් මෙම කලාව ජනයා අතර ප්‍රකාශයට පත් වී ඇත. ඒ අනුව භාවප්‍රකාශයේ සඳහන් වන ආකාරයට නාට්‍යකාලාවේ ආරම්භකයා ශිව දෙවියන්ගේ පුත්‍ර නන්දිකේශ්වර ය.

නාට්‍යකලාවේ අරම්භය පිළිබඳ පවත්නා ප්‍රසිද්ධ දිව්‍යමය කථා ප්‍රවෘත්ති ද්වය ඉහත දක්වන ලදි. මෙම කථා ප්‍රවෘත්ති ද්වයෙන් භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රාගත ප්‍රවෘත්තිය අතිශය ජනප්‍රිය මෙන් ම පැරණිතම වේ. භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රය රචිත කාලය ක්‍රිඃ ව 02 වැනි හෝ 03 වැනි සියවස බව බොහෝ වියතුන්ගේ අදහස යි. භරතමුනි සිටි කාලයත්, ඔහු නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ දක්වන දිව්‍යමය ප්‍රවෘත්තියත් තුලනය කොට විමසීමේදී පෙනී යනුයේ නාට්‍යකලාවේ ගෞරවාන්විත බව රැකගැනීමටත්, එසේ ම බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ගතානුගතික දිව්‍යමය බලාධිකාරය හුවාදැක්වීමටත් යම් උත්සාහයක් භරතමුනි නාට්‍යශාස්ත්‍රයේදී ගෙන ඇති බව යි. බ්‍රාහ්මණයන් අතින් ඔවුනගේ බලය සිඳී ගිය නොයෙක් අවස්ථාවලදී එය නැවත ස්ථාපනය කරගැනීමට ගත් ප්‍රයත්නයන් නොයෙක් අවස්ථාවන්හි දැකිය හැකි ය. එයින් එක් අවස්ථාවක් වන උපනිෂද් යුගයට වියතුන්ගේ අවධානය යොමු වී ඇත. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ යාගහෝම ආදිය නිර්දය අයුරින් විවේචනය කළ උපනිෂද් මුනිවරුන්ගේ කාලීන බලය බ්‍රාහ්මණ ධර්මයේ ම කොටසක් බවට පත්කිරීමට බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය ආශ්‍රමධර්ම ඉදිරිපත් කළ අයුරු එහිලා නිදසුන් ය. එපරිද්දෙන් ම ක්‍රිඃ ව 2 වැනි 3 වැනි සියවස්වලදී නාට්‍යකලාව ජනාදරයට පත් වී සකල ජනයාගේ සිත් රඤ්ජනය කරන අවස්ථාවක එම කලාව ද බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ම කොටසක් බවට පත් කිරීමට ගත් උත්සාහයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නාට්‍යශාස්ත්‍රාගත දිව්‍යමය ප්‍රවෘත්තිය දැකීම බෙහෙවින් මධ්‍යස්ථ ය. භරතමුනිට පූර්ව යැ යි විශ්වාස කෙරෙන දක්ෂ නාට්‍ය කතුවරුන් දෙදෙනකු වශයෙන් අශ්වඝෝෂපාදයන් හා භාස පෙන්වාදිය හැකි ය. අශ්වඝෝෂ හිමිගේ ශාරීපුත්‍රප්‍රකරණය එක් පසෙකින් ප්‍රථම සංස්කෘත නාට්‍ය නිර්මාණය බවට පත්වන අතර තවත් අතකින්

නොව සංස්කෘත භාෂාව උපයෝගී කොට ගනිමින් බෞද්ධ ධර්ම කරුණු සන්නිවේදනයට ලක්වෙන නිර්මාණයක් ද වෙයි. අශ්වඝෝෂ පාදයන්ගේ යැයි විශ්වාස කළ හැකි තවත් නාට්‍ය නිර්මාණ දෙකක් පිළිබඳ ද වියතුන්ගේ අවධානය යොමු වී ඇත. ඒ අනුව ඔහු දක්ෂ නාට්‍යකරුවකු වශයෙන් විශ්වාස කිරීමෙහි පැහැදිලි අවකාශය ඇත. තව ද නාට්‍ය කෘති 13 කට අධික ප්‍රමාණයක් රචනා කරන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කෙරෙන භාස නාට්‍යකරුවා ද භරතමුනිට පූර්ව යැයි විශ්වාස කෙරේ. එහෙයින් භරතමුනිගේ කාලපරිච්ඡේදය යනු සංස්කෘත නාට්‍යකලාව සැලකිය යුතු දියුණුවකට මෙන් ම ප්‍රචාරයට ලක් වී ඇති කාල පරිච්ඡේදයකි. ඒ අනුව නාට්‍යශාස්ත්‍රාගත දිව්‍යමය කථාප්‍රවෘත්තිය වූ කලී කාලාන්තරයක් සාමාන්‍ය ජනයාගේ මාර්ග යෙන් සංවර්ධනයට පත් ව එහි උපරිම අවස්ථාව උදාවෙන කල නාට්‍යකලාවේ ගෞරවය හා යම් පිරිසකගේ අවශ්‍යතාව උදෙසා එහි ප්‍රභවය සාමාන්‍ය ජනයාගෙන් ඈත් කොට දිව්‍යමය සම්බන්ධයක් එහිලා ඇඳන්නට භරතමුනි දැරූ අප්‍රබුද්ධ ප්‍රයත්නයකැ යි මධ්‍යස්ථ ව විමසීම මෙහිලා යුක්ති යුක්ත වනු ඇත. තව ද නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය සම්බන්ධ යථෝක්ත කථා ප්‍රවෘත්ති ද්වයේ දිව්‍යමය ස්වරූපය ඉවත් කොට විමසීමේදී අනුමාන කළ හැකි කරුණු කිහිපයක් මෙසේ නම් කොට දැක්විය හැකිය.

1. මෙය විවිධ වූ ඉහළ පෙළ ජනයාගේ ප්‍රධාන රසවින්දන මාර්ගයක් වූවා මෙන් ම පහළ පෙළ ජනයාට ද එය රස විඳීමේ බාධාවක් නොවූ බව

2. සමාජයේ පහළ පෙළ මිනිසුන් නාට්‍ය රඟ දැක්වීමෙහිලා විශේෂ දායකත්වය ලබා දී ඇති බව

3. පහත් යැ යි සම්මත ජනයාගේ නිර්මාණයක් සේ ව්‍යාප්ත වූ නාට්‍යකලාව ජනයා අතර අතිශය ජනප්‍රියත්වයකින් ව්‍යාප්ත වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙහි ප්‍රභවයට දිව්‍යමය ස්වරූපයක් ආදේශ කොට එහි බලාධිකාරය හා ගෞරවය එක් කොටසකට පමණක් ප්‍රදානය කිරීමට උත්සාහ කොට ඇති බව

4. සංවාද, සංගීත, අභිනය, රස යන කරුණු නාට්‍යයෙහි මූලික අංග වී ඇති බව
5. නාට්‍යයේ ආරම්භක මූලබීජ වේදයෙහි පිළිබිඹු වන අයුරු හා ඒ ඔස්සේ ක්‍රමයෙන් සංවර්ධනය වී ඇති බව
6. මිනිසුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික ශික්ෂණය හා විනෝදාස්වාදය ඇති කිරීම සඳහා නාට්‍යකරණය බිහි වී ඇති බව

ආගමික ප්‍රභවය

නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ දක්වා ඇති ආගමික මතවාද කිහිපයකි. පෙර අපර වියතුන්ගේ නොයෙක් මතවාද ඒ අතර වේ. එවන් මතවාද කිහිපයක් වෙත අවධානය යොමු කරනු වටී.

1. ආචාර්ය හර්ටල්, මැක්ඩොනල්, මැක්ස්මුලර් වැනි වියතුන්ගේ අදහස වනුයේ නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය ඍග්වේදයෙහි එන සංවාද මුල්කොට ගෙන ඇති වූ බව යි.[6]

නාට්‍යයේ මූලික අංගයකි. සංවාද, අංග සම්පූර්ණ නාට්‍යශෛලීමය සංවාද ස්වරූපයක් ඍග්වේදයෙහි දැකිය නොහැකි වුව ද යාග ක්‍රියා හා ඍජු ව සම්බන්ධ නොවන එවන් සංවාද කවරාර්ථයෙන් භාවිත ද යන්න ඍග්වේදයේ හෝ පසුකාලීන බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි හෝ සඳහන් නොවේ. පශ්චාද් වෛදික යුගයේ අභාවයට ගිය යථොක්ත සංවාදසූක්තයන්හි නියෝගය කෙබඳු එකක් ද යන්න යාගහෝම සම්බන්ධ ව විස්තර ලියූ ආචාර්යවරු ද නොදත්හ.[7] එසේ ම ඇතැම් සූක්තයන් සම්බන්ධ ව ඒකමතික අදහසක් භාෂ්‍යකරුවන් අතර ද පැවතී නැත. කෙසේ වුව ද ආගමික හා දාර්ශනික කරුණු පිළිබඳ සංවාද ස්වරූපී අවස්ථා ඍග්වේදයේ දැකිය හැකි වීම නාට්‍යකරණය සඳහා වූ මූලික පදනම බව යථොක්ත වියතුන්ගේ අදහස යි. ඍග්වේදයේ ප්‍රධාන වශයෙන් දෙදෙනකු අතර ඇති වන සංවාද, තුන්දෙනකු අතර ඇති වන සංවාද හා කෙනකු හා පිරිසක් අතර ඇති වන සංවාද 15 ක් පමණ දැකිය හැකි අතර ඉන් කිහිපයක් මෙසේ ය.

1. යම-යමී සංවාදය[8]
2. පුරූරවස්-ඌර්වශී[9] සංවාදය
3. අගස්ති-ලෝපාමුද්‍රා හා පුත්‍රයන් අතර සංවාදය[10]
4. ඉන්ද්‍ර-අදිති-වාමදේව සංවාදය[11]
5. විශ්වාමිත්‍ර හා නදීන් (ගඹීගාවන්) අතර සංවාදය[12]
6. සරමා හා පණීන් අතර සංවාදය[13]
7. වසිෂ්ට හා වසිෂ්ටපුත්‍රයන් අතර සංවාදය[14]

මේ ආදි අයුරින් පසළොසක් පමණ වූ සංවාද ඍග්වේදයේ දැකිය හැකි අතර පශ්චාද් ඍග්වේදීය යුගයේ යථොක්ත සංවාද ක්‍රමික ව අභාවයට ගොස් ඇත. නිදසුනක් වශයෙන් 05 කාණ්ඩයේ 11 වන සූක්තයේ එන එක් සංවාදයක් පමණක් අථර්වවේදයෙහි දැකිය හැකි ය. මීට අමතර ව පස්වන සියවසේ පමණ සිටි නෛරුක්තිකයකු වූ යාස්ක ඍග්වේදයේ සංවාද පිළිබඳ මතභේද දක්වා ඇත. යාස්ක සංවාද සූක්තයක් වශයෙන් පවසන 10 මණ්ඩලයේ 95 සූක්තය ශෞනක විසින් ආඛ්‍යානයක් වශයෙන් දක්වා ඇත. ඒ අනුව යාස්ක සමය වන විට සංවාද ක්‍රමය අභාවයට ගොස් ඇති බව පෙනී යයි. එසේ අභාවයට යෑමට නම් එයට අනුරූප වෙනත් යමක් කාලීන වශයෙන් සංස්කරණය වී තිබිය යුතු බව ප්‍රාමාණික වියත්හු අනුමාන කරති. මෙවන් සාධක මුල් කොට ගෙන ඍග්වේදාදියෙහි එන සංවාද සූක්තයන්හි ක්‍රමික විකාශයෙන් නාට්‍යකරණය ඇති වූ බව හර්ටල්, මැක්ඩොනල් යන වියතුන්ගේ ප්‍රබල අදහස යි. කාලිදාස සිය වික්‍රමෝර්වශිය සඳහා ද පාදක කොට ගෙන ඇත්තේ ඍග්වේදයේ එන පුරූරවස්-ඌර්වශී සංවාද යයි. ඒ අනුව සංවාදශීලී පුවත් නාට්‍ය රචකයන්ගේ අවධානයට ලක් වී ඇති අවස්ථා ඉතා පැහැදිලි බව යථොක්ත මතධාරී වියතුන්ගේ නිගමනය යි.

ඍග්වේදයේ සංවාද සූක්ත මුල්කොට ගෙන නාට්‍යයේ ආරම්භය වූ බවට ප්‍රබල ව අදහස් දැක් වූ හර්ටල් පෙන්වා දී ඇත්තේ ඍග්වේදාගත සංවාදයන්හි ගුප්ත නාට්‍ය විශේෂයක් පැවතී

ඇති බව යි. සංවාදසූක්ත ගායනයේදී එය එක් කෙනකුට පමණක් කළ හැකි දෙයක් නොවන අතර එය එසේ කළ හැකි වනුයේ ඒ සූක්ත ගායනය නොකළා නම් පමණක් බවත් පෙන්වාදෙන ඔහු පවසනුයේ සංවාද සූක්තයන්හි ගීතගෝවින්දයට සම කළ යුතු නාට්‍යකලා විශේෂයක ආරම්භය දැකිය හැකි බව යි. තව ද හර්ටල් ඍග්වේදාගත 'සුපර්ණාධ්‍යාය' පෙන්වා දෙනුයේ දියුණු තත්වයක පවත්නා නාට්‍යයක් සේ ය. කෙසේ වුව ද ඍග්වේදයට පසුකාලීන ව එක් වූයේ යැ යි නිසැක ව ම සිතිය හැකි පර්ණාධ්‍යාය ඔස්සේ නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය සෙවීම ශක්තිමත් නොවන වෙහෙසකර ප්‍රයත්නයක් බව කීත්ගේ අදහස යි. එසේ ම කීත් පෙන්වා දී ඇත්තේ සංවාදසූක්තයන්හි කථනය හෝ භාවිතය පිළිබඳ යාගහෝම පිළිබඳ විස්තර සැපයූ ආචාර්යවරුන්ට ද පැහැදිලි ව ගෝචර වී නැති හෙයින් එවන් සූක්ත සම්බන්ධ ව පසුකාලීන ව ඍජු නිගමනයන්ට පැමිණීම බෙහෙවින් ම අපහසු බව යි.

වෛදික සංවාද කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ඇති මැක්ස්මුලර් ඍග්වේදයේ ප්‍රථම මණ්ඩලයේ 165 වන සූක්තය පිළිබඳ විශේෂ අදහසක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. ඔහුගේ අදහසට අනුව යථොක්ත සූක්තය ඇතැම් විට 'මරුත්' යනුවෙන් හැඳින්වෙන දේව ගණයා වෙනුවෙන් ගෙතූ සූක්තයකි. නැතහොත් පූජකවරු දෙපාර්ශ්වයකට බෙදී එක් පාර්ශ්වයක් 'ඉන්ද්‍ර' වෙනුවෙන් පෙනී සිට අනෙක් පර්ශ්වය මරුත් දේව ගණයා වෙනුවෙන් පෙනී සිට රඟ දක්වන ලද්දක් බව යි.

මැක්ස්මුලර්ගේ අදහස කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කළ සිල්වන් ලෙවි පෙන්වා දී ඇත්තේ ඍග්වේදය, සාමවේදය ආදි වේදයන්හි සඳහන් වන ආකාරයට වේද යුගයේ නාට්‍යයකට අවශ්‍ය කථාසම්භාෂණ හා සංගීතය ද මැනවින් තිබී ඇති බව යි. ඍග්වේදයේ 01 මණ්ඩලයේ 92 සූක්තයේ එන ඍක් පාඨයකට අනුව මනහර ව හැඳගත් ස්ත්‍රීන් තමන් වෙත පුරුෂයන් ඇදගත් බවත්, අථර්වවේදයේ 12 කාණ්ඩයේ 01 වැනි භූමිසූක්තයේ එන පාඨයකට අනුව මිනිසුන් සංගීතයට අනුව නර්තනයේ යෙදුණු බවත් නිදසුන් වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත.

"අධි පෙශාංසි වපතෙ නෘතූරිවා"[15] (ඍග්වේදය)

"යස්‍යාං ගායන්ති නෘත්‍යන්ති භූම්‍යාං මර්ත්‍යා ව්‍යෙලබ්‍රස"[16] (අථර්වවේදය)

ඒ අනුව වේදයුගයේ නාට්‍ය දර්ශන නොතිබුණේ යැ යි ඍජු ව පැවසිය නොහැකි බව පවසන සිල්වන් ලෙවි ආගමික මුහුණුවරකින් යුක්ත ව යාග කර්තෘක පූජකවරු දෙවියන්, ඍෂිවරුන් මෙන් පෙනී සිටිමින් දෙව්ලොව සිදුවීම් මිහිපිට නිරූපණය කරන්නට ඇතැ යි අනුමාන කරයි. පෝන් ශ්‍රීඩර් ද යථොක්ත සූක්ත ඉන්දු යුරෝපීය යුගයේ සිට පැවත ආ ආගමික පසුබිමකින් යුක්ත ගුප්ත නාට්‍ය විශේෂයක් පෙන්නුම් කරන සූක්ත වශයෙන් විශ්වාස කොට ඇත.

වේදාගත සංවාද සූක්ත සම්බන්ධයෙන් පිශල් වැනි වියතුන් දරනුයේ යථොක්ත මතවාදයන්ට වෙනස් වූවකි. ඔවුනගේ අවධානය යොමු වී ඇත්තේ සංවාද සූක්තාගත භාෂා ශෛලිය පිළිබඳ යි. එහිදී සංවාද සූක්තවල රචනා ශෛලිය ඉන්දු යුරෝපීය යුගයෙන් උරුම වූවක් බව පවසන උක්ත වියතුන් වීරකාව්‍යයන්ගේ ස්වරූපය දරන මේ රචනා ශෛලියේදී පද්‍යයට නගා ඇත්තේ උද්වේගාත්මක අවස්ථා පමණක් බව පෙන්වා දී ඇත. පද්‍ය හා සම්බන්ධ කළ ගද්‍ය කොටස් ස්ථිර ස්වරූපයක් නොගත් බැවින් ඒවා නියමාකාරයෙන් ආරක්ෂා නොවූ බව ඔවුනගේ නිගමනය යි. ඒ අනුව මෙබඳු සූක්ත කථනය කළ අය ගද්‍ය කොටස් රිසි සේ භාවිත කරමින් නියමිත පද්‍ය භාවිත කොට ඇති හෙයින් මෙම සංවාද සූක්ත නාට්‍ය ස්වරූපයක් ගෙන ඇති බව අනුමාන කරති. ඒ අනුව පිශල් සංස්කෘත නාට්‍යාගත ගද්‍යපද්‍ය මිශ්‍රණයේ ආදි අවස්ථාව මෙය බවට අදහස් දක්වයි. ඕල්ඩන්බර්ග් සංවාද මුල්කොට ගෙන නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය සිදු වූ බව ඍජු ව පිළිනොගත්ත ද පිශල්ගේ මතවාදය සම්බන්ධ ව අවධානය යොමු කරමින් පෙන්වා දී ඇත්තේ සංස්කෘත ගද්‍ය ශෛලියේ ප්‍රාථමික අවස්ථාව ද සංවාද සූක්තාගත පද්‍යයන් සංයෝජනය කළ ගද්‍ය කොටස් ඔස්සේ ගවේෂණය කළ යුතු බව යි. සංස්කෘත නාට්‍යයේ ආරම්භය

සෙවීමේදී උක්ත අදහස් වටිනාකමකින් තොර බව පවසන ආචාර්ය කීත් පෙන්වා දෙනුයේ මොවුනගේ මතවාදයන්ට පැරණි වෛදික ආචාර්යවරුන්ගෙන් ද කිසිදු අනුබලයක් නොලැබෙන බව යි. එසේ ම හුදෙක් යථොක්ත අදහස් අනුමාන තර්ක පමණක් බව ද වැඩිදුරටත් කීත් පෙන්වා දී ඇත. පිශල් ආදි වියතුන්ගේ මතවාදය කලක් විශ්වාස කළ ආචාර්ය ගෙල්ඩ්නර් ද පසුව යථොක්ත සූක්ත ආඛ්‍යාන විශේෂයක් බව පෙන්වාදීමට පෙළඹී ඇත.

ඉහත දක්වන ලද නොයෙක් පර්යේෂණශීලී වියතුන්ගේ අදහස් අනුව පෙනී යනුයේ ඔවුන් බෙහෙවින් උත්සාහ කොට ඇත්තේ නාට්‍යකලාවේ මූලාවස්ථාව වේදාගත සංවාද සූක්තයන්හි අන්තර්ගත බව පෙන්වාදීමට ය. සංවාද සූක්තයන්හි සංස්කෘත නාට්‍යයෙහි ආරම්භය විමසීමේදී ඇතැම් වියතුන් මධ්‍යස්ථ අදහස් ද දරා ඇත. එවන් මධ්‍යස්ථ වියතුන්ගේ අදහස වනුයේ සංහිතා යුගයේ ඇති වූ යථොක්ත සංවාද සූක්තයන් වීරකාව්‍යයන්ට හේතුපාදක වූවේ යම් සේ ද, එසේ ම දෘශ්‍යකාව්‍යයේ ප්‍රභවය සඳහා ද යම් ප්‍රමාණයක හේතුපාදකයක් වූ බව යි.

2. 'මහාව්‍රතයාගය', 'සෝමයාගය', වැනි ආගමික වූ අනුකරණාත්මක යාගවිධි නාට්‍යයේ මූලබීජය සඳහා බෙහෙවින් හේතුපාදක වන්නට ඇතැ යි බෙරිඩේල් කීත් ආදි වියතුන්ගේ අදහස යි.[17]

බෙරිඩේල් කීත් නාට්‍යයේ ප්‍රභවය ලෞකික පදනමකින් ඇති වූයේ යැ යි ගෙන ආ මතවාදය දැඩි ව ප්‍රතික්ෂේප කොට ආගමික ප්‍රභවයක් යටතේ මෙහි ආරම්භය පෙන්වාදීමට උත්සාහ ගෙන ඇති විවේචකයෙකි.[18] එහිදී ඔහු වේදකාලීන ප්‍රභවයක් පෙන්නුම් කිරීමට උත්සාහ කොට නොමැත. වේදකාලීන ව දියුණු හෝ මනා අවබෝධයකින් රඟ දැක් වූ නාට්‍යකලාවක් පැවති බව ඔහු පිළිගෙන නොමැත. එහෙත් ආගමික පූජාවන් හා බැඳී පවත්නා වූ නොයෙක් අනුකරණාත්මක ක්‍රියාකාරකම් කෙරෙහි ඔහු විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට ඇත. එහිදී ඍග්වේදයෙහි හමුවන සංවාද සූක්තයන් හැරුණු කොට වෛදික යාගවිධීන්හි

හා පුදපූජාවන්හි නාට්‍යකලාවේ නොයෙක් මූලබීජ තැන්පත් වී ඇති බව ඔහුගේ අදහස යි. සෝමයාගයේදී සෝමපානය මිල්දී ගැනීම සම්බන්ධ ව අනුකරණාත්මක විධියක් පැවතී ඇත. එහිදී සෝමපානය විකුණන තැනැත්තාට හිරිහැර කොට ගල්මුල්වලින් පහරදී සෝපානය පැහැරගෙන ඇත. මෙම ක්‍රියාවේදී මිනිසුන් නළුවන් වශයෙන් වෙස් දරා විවිධ චරිත ආරූඪ කරගෙන අනුකරණයෙහි යෙදී ඇත.[19] මෙහිදී පහරකෑමට ලක්වන ශූද්‍රයා හා මධ්‍යතන යුගයේ අපරදිග ගුප්ත නාට්‍යයන්හි එන යක්ෂයා (Devil) අතර හිලබ්‍රාන්ඩ්ට් පෙන්වන සදෘශව පිළිබඳ ද යම් සත්‍යයක් තිබෙන බව ද කීත් විශ්වාස කරයි. මහාව්‍රත නම් යාගය ද අනුකරණාත්මක ක්‍රියාවන්ගෙන් යුක්ත වූවකි. මෙම යාගයෙහි පරමාර්ථය වී ඇත්තේ ශීත ඍතුවේදී සූර්ය රශ්මිය වර්ධනය කර ගැනීම යි. ආලෝකයත් අන්ධකාරයත් අනුකරණය කරමින් වෛශ්‍යයකු හා ශූද්‍රයකු අතර වෘත්තාකාර සම් කැබැල්ලක් උදෙසා මෙහිදී සටනක් ඇතිවෙයි. වෛශ්‍යයා සුදු පැහැයෙනුත් ශූද්‍රයා කළු පැහැයෙනුත් සැරසී ඇත. ශූද්‍රයා අන්ධකාරයත් වෛශ්‍යයා ආලෝකයත් නිරූපණය කොට ඇත. වෛශ්‍යයා ශූද්‍රයා පරදවා මෙහිදී ජය ලබයි.[20] මෙවන් ක්‍රියාවිධිවල ආදිකල්පිත නාට්‍ය බීජ ඇති බව කීත්ගේ අදහස යි. මෙම කරුණ පැහැදිලි කිරීමට කීත් තවත් නිදසුන් දක්වයි.

1. බ්‍රාහ්මණ ශිෂ්‍යයයකු හෝ මාගධයකු හා වෛශ්‍යාවක අතර අසභ්‍ය වචනවලින් බැනගැනීමේ සංවාදය
2. අශ්වමේධ යාගය අවසානයේ යාගපූජකයා සමග කන්‍යා සමූහය හා රාජපරිචාරික ස්ත්‍රීන් අසභ්‍ය සංවාදයක යෙදීම.
3. ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂය ප්‍රසිද්ධියේ මෛථුන සේවනයේ යෙදීමේ ක්‍රියාව (පසුකාලීන ව මෙම ක්‍රියාව අසභ්‍ය යැ යි අත්හැර ඇත.)

මෙවන් අනුකරණාත්මක ක්‍රියාවන්ගේ අරමුණ වී ඇත්තේ පොළොවේ සශ්‍රීකත්වය වර්ධනය කර ගැනීම ය. ඒ අනුව නාට්‍යයේ ආරම්භක මූල බීජ මෙවන් අනුකරණාත්මක ක්‍රියාවන්හි පවතින බව බෙරිඩේල් කීත් නාට්‍යයෙහි ආගමික ප්‍රභවය පිළිබඳ පෙන්වාදීමේදී

දක්වා ඇත. කෙසේ වුව ද පෝන් ශ්‍රීඩර් ප්‍රකාශ කරන ස්වරූපයේ දියුණු නාට්‍ය ස්වරූපයක් උක්ත යාගවිධීන්හි අන්තර්ගත නොවන බව කීත්ගේ අදහස යි. එහෙයින් යථොක්ත යාගවිධීන්හි අන්තර්ගත වනුයේ හුදෙක් නාට්‍යයේ ස්වල්ප වූ මූලබීජ පමණක් බවත් දියුණු නාට්‍යකලාවක් එකල නොපැවතුණු බවත් කීත් පෙන්වා දෙයි. හිලබ්‍රාන්ඩ්ට්, කොනොව් වැනි වියතුන් ද ලෞකික ප්‍රභවයක් පිළිබඳ මූලික අවධානය යොමු කොට ඇත්තේ වුව ද ආගමික යාගවිධි සම්බන්ධ ව ඉදිරිපත් කෙරෙන යථොක්ත මතවාදය කෙරෙහි ද සාවධාන වී ඇත.[21]

නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ආගමික ප්‍රභවයක් යටතේ පෙන්වා දී ඇති ප්‍රධාන මතවාද එසේ ය. මීට අමතර ව ඍග්, යජුර් සාම ආදි වේදයන්හි විද්‍යමාන නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවයට ආධාර වූ ඇතැම් වෙනත් කරුණු කෙරෙහි ද යම් අවධානයක් යොමු කොට ඇත. එහිදී ඍග්වේදාගත අනුකරණාත්මක චාරිත්‍ර, යජුර්වේදාගත ශෛලූෂ (සංගීතය දන්නකු හො නැට්ටුවකු), සාමවේදාගත ගීත හා චාරිත්‍රානුකූල නෘත්‍යය, ශිව, විෂ්ණු, කෘෂ්ණ ඇදහිලි සම්බන්ධ නෘත්‍යයන් ආදිය ද නාට්‍යයේ ආරම්භය පිළිබඳ ආගමික පසුබිමක් යටතේ විමර්ශනය කිරීමේදී ලැබෙන වැදගත් මූලාශ්‍රයන් බව පෙන්වාදීමට වියතුන් උත්සාහ කොට ඇත.

ලෞකික ප්‍රභවය

සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය ලෞකික පදනමකින් ආරම්භ වූ බවට සාධක පෙන්වා දී ඇති වියතුන් රැසකි. ඒ ඒ වියතුන් දක්වා ඇති අදහස් මෙසේ සංක්ෂිප්ත හැකි ය.

1. හිලබ්‍රාන්ඩ්ට්, රිජ්වේ යන වියතුන් පෙන්වා දී ඇත්තේ කෝලම්, නාඩගම්, වීරපූජා, ජාතික කාව්‍ය ඔස්සේ ලෞකික පදනමකින් නාට්‍යයේ උපත සිදු වූ බව යි.[22]

හිලබ්‍රාන්ට් ප්‍රධාන වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත්තේ කෝලම් ආශ්‍රයෙන් නාට්‍යයේ උපත සිදු වී ඇති බව යි. මෙම කෝලම් විධි

සාමාන්‍ය ජනයා අතර පැවතී ඇති බව ඔහු වැඩිදුරටත් පෙන්වා දෙමින් ඒ සඳහා සාධක ද දක්වයි.

1. සංස්කෘත භාෂාව හා ප්‍රාකෘත භාෂාව එකම දෘශ්‍යකාව්‍යයෙහි දක්නට ලැබීම
2. නූගත් බමුණකු විලාශයෙන් විදූෂක නම් චරිතයක් දැකිය හැකි වීම
3. දෘශ්‍යකාව්‍ය රඟ දැක්වූ වේදිකාවෙහි වෙනස්වීමක් නොවීම
4. සූත්‍රධාර හා නටී අතර වන සංවාදය කෝලම්වල ආභාසය පෙන්නුම් කිරීම

ඉහත සාධක පෙන්වා දෙමින් සංස්කෘත නාට්‍යයේ ආරම්භය කෝලම් ආශ්‍රයෙන් සිදු වූවක් බව සනාථ කිරීමට උත්සාහ කළ ද බෙරිඩේල් කීත් යථෝක්ත අදහස ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. එහිදී කීත් පෙන්වා දී ඇත්තේ නාට්‍යකලාව නිශ්චිත ව ඇති වීමට පෙර කෝලම් නැටුම් තිබුණු බවට ස්ථිර සාධක නොමැති බව යි. එසේ ම භාෂාමිශ්‍රණය සිදු වී ඇත්තේ කෘෂ්ණ පූජාව හා බැඳි ප්‍රාදේශික ආගමික බලපෑම හේතුවෙන් බව ද ඔහු වැඩි දුරටත් පෙන්වා දී ඇත. එහෙත් කෘෂ්ණ පූජාව ඉතා උසස් පූජාවක් වන හෙයින් එහි ප්‍රාකෘත භාෂාව යෙදීම විශේෂ වූවකි. ප්‍රධාන වශයෙන් සංස්කෘත භාෂාව නාට්‍යකරණයේදී ද ඉහළ පෙළ සමාජිකයන් භාවිත භාෂාව බවට සාධක පැහැදිලි ය. එහෙයින් හිලබ්‍රාන්ඩ්ට් පෙන්වා දී ඇති භාෂාව පිළිබඳ මතවාදය ඍජු ව බැහැර ද කළ නොහැකි ය.

මීට අමතර ව පොදු ජනයා අතර ජනප්‍රිය ව පැවති නාඩගම් හා වීරකාව්‍යකථනයන් ද නාට්‍යයේ ප්‍රභවයට හේතු වූ බව හිලබ්‍රාන්ඩ්ට්ගේ අදහස යි. නාඩගම් සඳහා සහභාගී වූවන් අතර දක්ෂ නළුවන්, ගායකයන්, වාදකයන් සිටින්නට ඇතැ යි ස්ටෙන්කොනොව් ද විශ්වාස කරයි. කෙසේ වුව ද යථෝක්ත මතවාද සියල්ල කීත් ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. විදූෂකයකුගේ චරිතය දෘශ්‍යකාව්‍යයට ප්‍රථමයෙන් ඇතුළු වූයේ මහාව්‍රතයාගයේ දී බවත්,

එසේ ම දෘශ්‍යකාව්‍ය වේදිකාවල වෙනසක් වෛදික පූජාවල්දී පවා දැකිය නොහැකි බවත් කීත් පෙන්වා දී ඇත.

මහාචාර්ය රිජ්වේ විශේෂ වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත්තේ මළවුන් සතුටු කිරීම හා ඔවුනට භක්තිප්‍රණාම ප්‍රකාශ කිරීමේ ක්‍රියාවන්ගෙන් නාට්‍යයේ ආරම්භය වන්නට ඇතැ යි යන්න ය. එහිදී ඔහු ලෝකයේ සියලු ආගම් බිහිවීමටත්, ග්‍රීක නාට්‍යය බිහිවීමටත් මළවුන් පිදීම අතිශයින් හේතුපාදක වී ඇති අයුරු නිදසුන් වශයෙන් පෙන්වා දෙයි. ඒ අනුව ආදිතම භාරතීය නාට්‍යයන්හි රඟ පෑ නළුවන් මළවුන් වෙනුවෙන් පෙනී සිටි අය බවත්, රාම, කෘෂ්ණ, ශිව ඇදහිලි ද මළවුන් පිදීම පරමාර්ථ කොටගෙන ඇති වූ බව වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත. කීත් මේ අදහස ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇති අතර භාරතීය නාට්‍ය මෙන් ම ග්‍රීක නාට්‍ය ද මළවුන් පිදීම මුල්කොටගෙන ඇති වූ බවට ප්‍රබල සාධක නොමැති බව ද පෙන්වා දී ඇත.[23]

2. ස්ටෙන්කොනොව්ගේ මතය වනුයේ සංස්කෘත නාට්‍යකලාව ඡායා නාටක (Shadow Figures) හා යාත්‍රා නම් වූ නාට්‍ය විශේෂය ඔස්සේ ප්‍රභවය වූ බව යි.[24]

යථෝක්ත ස්ටෙන්කොනොව්ගේ අදහස පිශල් හා ලියුඩර්ස් යන වියත්හු ද පිළිගනිති. ඡායා නාටක ඉන්දියාවේ ඉතා වැදගත් ස්ථානයක් ගන්නා බව ප්‍රථමයෙන් පෙන්වා දී ඇත්තේ පිශල් ය. ඉන්පසු ලියුඩර්ස් විසින් සංස්කෘත නාට්‍යයේ විකාශනයට ඡායා නාටක අතිශයින් ම උපකාරී වූ බව පෙන්වාදෙන ලදි. වීරකාව්‍ය කථනය සංස්කෘත නාට්‍යයේ විකාශයට පාදක වූයේ ඡායා නාටක ඔස්සේ බවත්, වීරකාව්‍ය කථනයේදී කථකයන් තමන් කියන කථා වස්තූන් ශ්‍රවණය කරන්නන්ට පැහැදිලි කිරීම පිණිස ඡායා චිත්‍ර පාදක කරගත් බවත්, මේ සඳහා 'නට' යන පිරිසගේ ද සහායත් ගෙන නාට්‍යකලාව බිහිවීම සිදු වූ බවත් නිගමනය කරන්නට උත්සාහ කර ඇත. ඒ අනුව යථෝක්ත අදහස් ද විමසමින් ස්ටෙන්කොනොව් ඡායා නාටක නාට්‍ය ප්‍රභවයෙහිලා හේතුපාදක වූ බව පෙන්වාදීමට බෙහෙවින් උත්සාහ ගෙන ඇත.

ඡායා නාටක සංස්කෘතයේ දැකිය හැකි අතර ඉන් එකක් වනුයේ 13 වන සියවසේ සුභට විසින් රචනා කොට ඇති දූතාඞ්ග දය යි. අශෝක රජුගේ සතර වන ගුහා ලිපියෙහි දැක්වෙන රූප (ලුප) යන්නෙන් ද ඡායාචිත්‍ර අඟවන ලදැ යි කොනොව් පෙන්වා දී ඇත (විමානදසනා හරීනි, අගිකංධානි අංනානි චා දිව්‍යානි ලූපානි දසයිතු ජනස). මේ මතය සඳහා අනුබල දී ඇති තවත් කරුණක් වනුයේ මහාභාෂ්‍යයෙහි දැක්වෙන සෞභිකයන් ය. කෙයට පෙන්වා දී ඇත්තේ සෞභිකයන් යනු මුඛයෙන් වචන පිට නොකොට රඟ පෑ නළුවන්ගේ නොහොත් ඡායා චිත්‍රයන්ගේ විවිධ අවස්ථා නරඹන්නන්ට විස්තර කරදුන් තැනැත්තන් වශයෙනි (කංසාද්‍යානුකාරිණාම් නටානාම් ව්‍යාඛ්‍යානොපාද්‍යායාඃ). මීට අමතර ව බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි එන 'රූපක' යන වචනය ද ඡායා නාටක විමසීමේදී වැදගත් බව පෙන්වාදීමට උත්සාහ කළ ද එමගින් අදහස් වනුයේ ඇස් ඉදිරිපිට කරනු ලබන නිරූපණයක් බව කොනොව්ගේ මතවාදයට විරුද්ධ පිරිසගේ අදහස යි. එසේ ම නෙපථ්‍ය යන වචනය ද 'නෙවච්ච' යන ප්‍රාකෘත වචනයකට සම්බන්ධ කරමින් ඡායා නාටකයන්ට සාධකයක් වශයෙන් පෙන්වාදීමට උත්සාහ ගත්ත ද 'නෙවච්ච' යන වචනය 'නෙපථ්‍ය' යන වචනයට වාග්විද්‍යාත්මක ව සම්බන්ධ නොවන බවත් 'නෙවච්ච' යන්න සංස්කෘතයට පෙරළෙනුයේ 'නෛපාඨ්‍ය' වශයෙනුත් වන හෙයින් එය ද වටිනාකමකින් තොර සාධකයක් වශයෙන් බැහැර කළ යුතු බව විපක්ෂ වියතුන්ගේ අදහස යි. ජොගිමාරාහි ගුහා ලිපියක සඳහන් 'ලූපදක්ඛ', මහාභාරතයෙහි සඳහන් 'රූපොප ජීවින්' වැනි වදන් ඔස්සේ ඡායා නාටකයන්ගේ ස්වරූපය පෙන්වීමට ගත් ප්‍රයත්නයන් ද ප්‍රතිෂ්ඨා රහිත සාධක බව පෙන්වාදෙන ආචාර්ය කීත් පවසනුයේ ඡායා නාටක ඉතා මෑතකාලීන ව බිහි වූ නාට්‍ය විශේෂයක් හෙයින් ඡායා නාටක ඔස්සේ සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය සෙවීම පසෙකින් තැබිය යුතු මාතෘකාවක් බව යි.[25]

මීට අමතර ව කොනොව් යාත්‍රා නම් නාට්‍ය විශේෂයක් දෘශ්‍යකාව්‍ය වර්ධනයෙහිලා හේතු වූ බව දක්වා ඇත. මෙම නාට්‍ය සාමාන්‍ය ජනයා අතර පැවතී ඇත. මාලතීමාධව නාට්‍යයෙහි ද යාත්‍රිකයන් පිළිබඳ සඳහන් වේ.

"සන්නිපතිතශ්ච භගවතඃ කාලප්‍රියනාථස්‍ය යාත්‍රාප්‍රසඞ්ගෙන නානාදිගන්තවාස්තව්‍යා ජනාඃ."[26]

මෙම යාත්‍රා නම් වූ නාට්‍ය විශේෂය බෙංගාලයේ පවත්නා කෘෂ්ණ පූජාව හා සම්බන්ධ ආගමික ක්‍රියාවක් බව ද වියතුන් පෙන්වා දී ඇත. එහෙයින් යාත්‍රා නම් නාට්‍ය විශේෂයෙන් ද පෙන්නුම් කරනුයේ දෘශ්‍ය කාව්‍යයෙහි ආරම්භය ආගමික ප්‍රභවයකින් ඇති වූවක් බව යන්න කීත්ගේ අදහස යි.

3. මහාචාර්ය පිශල්ගේ අදහස වනුයේ රූකඩ නැටුම් ආශ්‍රයෙන් නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය ඇති වූ බව යි.[27]

රූකඩ නැටුම් ආශ්‍රයෙන් නාට්‍යයේ ප්‍රභවය වූයේ යැ යි පිශල් පෙන්වාදීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. රූකඩ නැටුම් පළමු ව භාරතයේ ආරම්භ වූ බවත්, ඉන්පසු ලෝකයේ වෙනත් රටවල ද පැතිරීගිය බවත් ඔහුගේ මතවාදය යි. රූකඩ නැටුම් වීරකාව්‍ය යුගයේ භාරතයේ ප්‍රචාරයට පත් වී ඇති බව පෙන්වාදීමට හේතු වන සාධක මහාභාරතයෙන් හමුවේ.

''යථා දාරුමයීං යෙෂාං නරාඃ ස්ථිරසමාහිතාඃ
ඉඞ්ගයත්‍යඞ්ගමඞ්ගානි තථා රාජන් ඉමාඃ ප්‍රජාඃ''[28]

රූකඩ නැටුම් පැරණි භාරතීය ජනයා අතර ප්‍රචලිත ව පැවති බවට ගුණාඪ්‍යගේ බෘහත්කථාව ආශ්‍රයෙන් රචිත කථාසරිත්සාගරයෙහි ද සඳහන් වන අතර රාජශේඛරගේ බාලරාමායණයේ රාවණ රූකඩයකට රැවටුණු පුවතක් පිළිබඳ ද සඳහන් වේ. මෙවන් සාධක ඔස්සේ පිශල් උත්සාහ දරා ඇත්තේ රූකඩ නැටුම් සංස්කෘත නාට්‍යාරම්භයට හේතු වූ බව පෙන්වාදීමට ය. ඒ අනුව පිශල් වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත්තේ මෙම රූකඩ නැට වූ තැනැත්තා හඳුන්වා ඇත්තේ 'සූත්‍රධාර' (නූල් දරන්නා යන අර්ථයෙන්) යන නාමයෙන් බවත් එසේ ම ඔහුට සහාය වූ තැනැත්තා 'ස්ථාපක' බවත් ය. ඒ අනුව නාට්‍යයට සූත්‍රධාර හා ස්ථාපක යන චරිත එක් වූවේ රූකඩ නැටුම් ආශ්‍රයෙන් බවට අදහස් කරන පිශල් විදූෂක චරිතය ද රූකඩ නැටුම්වලට සම්බන්ධ චරිතයකැ යි පෙන්වාදීමට උත්සුක වී ඇත.

සූත්‍රධාර යන නාමය ඔස්සේ නූල් දරන්නා යන අර්ථයක් මෙන් ම ස්ථාපක යන්නෙන් සහාය වීම් අර්ථයක් ගම්‍ය වුව ද රූකඩ නැටුම් සංස්කෘත නාට්‍යයේ ආරම්භයට හේතු වූ බව පිළිගැනීමට වියතුන් මැලිකමක් දක්වා ඇත. එහිදී හිලබ්‍රාන්ඩ්ට් පෙන්වා දී ඇත්තේ දෘශ්‍යකාව්‍ය ආශ්‍රයෙන් ම රූකඩ නැටුම් කලාව ද බිහි වූ බවට සෑහෙන සාධක පවතින බවත්, ක්‍රි: ව 01 වන සියවස වන විට රූකඩ නාට්‍ය බිහි වී තිබුණි නම් එයින් ගම්‍ය වනුයේ මිනිස් නාට්‍ය එයටත් වඩා පැරණි බවත් ය.[29] කීත්ගේ අදහස වී ඇත්තේ නාට්‍යකලාවේ වර්ධනයත් සමග එය සංක්ෂේපයෙන් අනුකරණය කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් රූකඩ නැටුම් ඇති වූ බවත් විදූෂක චරිතය ඇති වූයේ ද නාට්‍යය ආශ්‍රයෙන් ම බවත් ය.[30]

සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ එන සූත්‍රධාර හා ස්ථාපක යන අය ඒ නාමයන් ලැබුවේ ඔවුහු රූකඩ නාට්‍යයන්හි රූකඩ නැට වූ හෙයින් බව හුල්ට්ස් ද අනුමත කොට ඇත.[31] මේ සම්බන්ධ ව අදහස් දක්වමින් ජාගිර්දාර් පෙන්වාදෙනුයේ සූත්‍රධාරගේ ප්‍රභවය සෙවීමට රූකඩ නැටුම් හෝ ඡායා නාටක පසුපස යා නොයුතු බවත් සූත්‍රධාර යන නාමයේ 'රූකඩ නටවන්නා' යන අර්ථය ගම්‍ය නොවන බවත් ය.[32] ඔහුගේ අදහස වනුයේ සූත්‍රධාර යන නාමය වීරකාව්‍යාශ්‍රිත සූත යන්නට සම්බන්ධ කොට විමර්ශනය කළ යුතු බව යි. එහිදී මහාභාරතයේ එන ප්‍රවෘත්තියකට අනුව ජනමේජය රජු යාගයක් කිරීමට අදහස් කළ අවස්ථාවේ ඒ සඳහා යාග බිම පිළියෙල කිරීම මූලික කරුණ වී ඇත. ඒ සඳහා ජනමේජය රජු සූත ආමන්ත්‍රණය කොට ඇත. එහි සූත හඳුන්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

ස්ථාපතිර් බුද්ධිසම්පන්නො වාස්තුවිද්‍යාවිශාරදඃ
ඉත්‍යබ්‍රවීත් සූත්‍රධාරඃ සූතො පෞරාණිකස්තදා[33]

ඒ අනුව සූත යනු භූමිශාස්ත්‍රය පිළිබඳ මනා දැනුමැත්තෙකි. ගෘහනිර්මාණ ශිල්පයෙහි ද දක්ෂයෙකි. යාගකිරීම සඳහා අවශ්‍ය භූමිභාගය සැකසූ තැනැත්තා ය (යස්මින් දෙශෙ ච කාලෙ ච මාපනෙයම් ප්‍රවර්තිතම්). 'ශිල්පාගමවෙත්තා' යන්න ද මොහු

සඳහා භාවිත නාමයෙකි. එහෙයින් ඉඩම් හා ගොඩනැගිලි පිළිබඳ ශිල්පය දන්නා සූත්‍රධාර යන නාමයෙන් ගම්‍යවන බවත් සූත්‍රයක (නූලක) අධාරයෙන් ඔහු භූමිභාගය මැනගන්නට ඇති බවත් පිළිගැනීම යුක්ති යුක්ත බව ජාගිදාර්ගේ අදහස යි. සූත්‍රධාරවරු භූමිශාස්ත්‍රයෙහි දක්ෂයන් බව මුද්‍රාරාක්ෂසයෙහි දෙවන අඞ්කයෙහි එන චාණක්‍ය විසින් නගරයෙහි සිටින සියලු සූත්‍රධාරයන් කැඳවා වීථි සැරසීමට අණ කිරීම ද එහිලා පසුකාලීන නිදර්ශන වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත. තව ද යථොක්ත මහාභාරත පාඨයෙහි ම 'ස්ථාපති' යනුවෙන් ද සූත්‍රධාර හඳුන්වා ඇත. එහි අර්ථය 'බිම්කඩ පිළියෙළ කරන්නා' යන්න බවත් ජාගිදාර් පෙන්වාදී ඇත. භාස වැනි ආදිතම නාට්‍යකරුවන් ප්‍රස්තාවනාව ස්ථාපනා යන නාමයෙන් හැඳින්වීමට ද හේතුව මෙම සූත්‍රධාර නොහොත් ස්ථාපතිගේ මූලිකත්වයෙන් නාට්‍යයේ නේපථ්‍ය රචනාදි ප්‍රාරම්භක සියලු කටයුතු සූදානම් වන හෙයින් යැ යි ඔහු වැඩිදුරටත් පෙන්වා දෙයි.

ඒ අනුව සූත්‍රධාරගේ ආරම්භය රූකඩ නැටුම් ආශ්‍රයෙන් නොව වීරකාව්‍යාශ්‍රිත 'සූත' ආශ්‍රයෙන් විමසීම ඔස්සේ නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ සාධනීය විමර්ශනයකට එළඹිය හැකි බව පෙන්වාදෙන ජාගිදාර් මෙහිලා තවත් වැදගත් කරුණු කිහිපයක් කෙරෙහි ද අවධානය යොමුකොට ඇත. එහිදී සූත වීරකාව්‍ය කථනය වෘත්තියක් වශයෙන් කළ තැනැත්තෙකි. කාලානුරූපී ව ඔහුගේ කථනයට වාදනය ද එක් වී ඇත. රාමායණයේ එන ආකාරයට රාම ඉදිරියේ රාමායණය ද කථනය කොට ඇත්තේ වාදනයත් සහාය කරගෙන ය. නාට්‍යශාස්ත්‍රයට අනුව ද කුශීලවයන් හඳුන්වා ඇත්තේ 'නා නා විධ තූර්යභාණ්ඩ වාදනයෙහි දක්ෂයන් වශයෙනි (නානා'තොද්‍යවිධානෙ ප්‍රයොගයුක්තාඃ ප්‍රවාදනෙ දක්ෂාඃ).[34] ඒ අනුව පසුකාලීන සංවර්ධිත නාට්‍යකලාවේදී 'සූත' සූත්‍රධාර බවටත්, සූත සමීපයෙහි සිට සංගීතය සැපයූ කුශීලවයන් 'පාරිපාර්ශ්වකයන්' බවටත් පරිවර්තනය වූ බව පෙන්වාදෙන ජාගිර්දාර් නාට්‍යවෘත්ති ඔස්සේ ද නාට්‍ය විකාශනයේ අවස්ථා සතරක් පිළිබිඹු වන බවට කරුණු දක්වයි. එහිදී සූතගේ ඒකපුද්ගල වීරකාව්‍ය කථනය භාරතී අවස්ථාව යි. සූතත් කුශීලවයනුත් එක් ව කළ කථනය සාත්වතී

අවස්ථාව යි. නටී ද මේ සඳහා එක් වූවේ කෛශිකී අවස්ථාවේදී ය. අවසාන අවස්ථාව වූ ආරභටී අවස්ථාවේ ඒ ඒ චරිතයන්ට යොග්‍ය ඇඳුම් පැළඳුම් පැළඳ කථා නිරූපණය කොට ඇත.[35]

සූත්‍රධාර යන නාමය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේදී නූතන ලාංකේය සංස්කෘත විද්වතකුවන වෝල්ටර් මාරසිංහ වියතුන් ද වැදගත් අදහසක් දක්වා ඇත. නාට්‍ය ගෘහය ගොඩනැගීමේදී කටයුතු සොයා බැලූ ශිල්පියා හෙයිනුත්, නාට්‍යයෙහි ප්‍රධාන ආචාර්යවරයා හෙයිනුත් සූත්‍රධාරට එම නාමය ලැබුණු බවට සිල්වන් ලෙවි හා කීත් වැනි වියතුන් මතයක් ඉදිරිපත් කළ ද, මාරසිංහ පෙන්වාදෙනුයේ භරතමුනි සිය නාට්‍යශාස්ත්‍රයෙහි 02 වැනි හා 03 වැනි අධ්‍යායන්හි ප්‍රේක්ෂාගාරය ගොඩනැගීම හා එහි සංස්කාර විධිය විවරණය කිරීමේදී සූත්‍රධාර සඳහා ආචාර්ය, නාට්‍යාචාර්ය, ප්‍රයොක්තෘ, කර්තෘ, හා ප්‍රයෝජක යන සෑම වචනයක් ම භාවිත කර ඇති නමුත් සූත්‍රධාර යන නාමය ඉතා සැලකිල්ලෙන් මගහැර ඇති බව යි. මෙසේ කිරීමට හේතුව නාට්‍යාගත සූත්‍රධාරත්, ගෘහනිර්මාණශිල්පී සූත්‍රධාරත් අතර ඇති විය හැකි අවුල් සහගත තත්ත්වය මගහරවා ගැනීම බව මාරසිංහ වියතුන්ගේ නිගමනය යි. තව ද බාණ සිය හර්ෂචරිතයෙහි පුද්ගලයන් දෙදෙනා සඳහා ම සූත්‍රධාර යන නාමය භාවිත කොට තිබීමෙන් අප මුළා නොවිය යුතු බවත්, එහිලා බාණගේ උත්සාහය වී ඇත්තේ සිත් කාවදින ශ්ලේෂයක් ඉදිරිපත් කිරීම බවත් මාරසිංහ වියතුන් වැඩිදුරටත් පෙන්වා දෙයි.[36]

යථොක්ත කරුණු අනුව පිශල් ඉදිරිපත් කොට ඇති මතවාදය පිළිබඳ විරුද්ධ අදහස් කිහිපයක් සාධක සමගින් වියතුන් ඉදිරිපත් කොට ඇත. කෙසේ වුව ද රූකඩ නැටුම් යනු භාරතයේ පැරණි නාට්‍ය විශේෂයක් බව ප්‍රතික්ෂේප ද කළ නොහැකි ය. මහාභාරතයෙන් ඒ සඳහා පැරණි නිදසුන් දැකගත හැකි සේ ම බෞද්ධ ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යාගත ථෙරිගාථා ඔස්සේ ද නිදසුන් හමු වේ. ථෙරීගාථාවන්ගේ පෞරාණික භාවය පිළිබඳ වියතුන්ගේ මතවාද පැවතෙන නමුත් එම නිදර්ශනය ද මෙහිලා දැක්වීම වැදගත් ය.

ජීවකම්බවනික සුභා තෙරණියගේ කථා ප්‍රවෘත්තියේ දැක්වෙන ආකාරයට ඇය ප්‍රවෘජ්‍යා භූමියට පත්වීමට ප්‍රථම 'ලීයෙන් මොනවට නිර්මාණය කොට සායම් ගල්වා නූල්වලින් හා දැවදඬු ආදියෙන් නොයෙක් අයුරින් බැඳුණු යන්ත්‍ර සූත්‍රාශ්‍රයෙන් ක්‍රියාකරනු ලබන රූකඩ' දැක ඇති බව මෙසේ සඳහන් කරයි.

> දිට්ඨා හි මයා සුචිත්තිතා සොම්භා දාරුකපිල්ලකානි වා
> තන්තීහි ච බීලකෙහි ච විනිබද්ධා විවිධං පනච්චකා[37]

මෙවන් සාධක අනුව පැරණිතම සංස්කෘත නාට්‍ය පිළිබඳ මූලාශ්‍රය හමුවන කාලයටත් එපිට කාලයකට භාරතීය රූකඩ නැටුම් පිළිබඳ මූලාශ්‍රය ද දිව යයි. ඒ අනුව පිශල් දක්වා ඇති අදහසෙහි පරිපූර්ණතාව පිළිබඳ නොයෙක් මතවාද පැවතුණ ද සංවිධිත සංස්කෘත නාට්‍ය බිහිවීමෙහිලා භාරතීය රූකඩ නැටුම් යම් ප්‍රමාණයක හෝ ආධාරයක් නොවූවේ යැ යි ඍජු ව පැවසීමට මෙවන් සාධක ඉඩ නොතබයි.

4. වීබර්ගේ අදහස වනුයේ සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍ය ග්‍රීක බලපෑමෙන් ඇති වූ බව යි.[38]

"බැක්ට්‍රියාව, පන්ජාබය, ගුජරාටය ආදි පෙදෙස්වල පිහිටි රාජසභාවල ග්‍රීකසේනා බලය ඉන්දියාවට ගෙන ඒමෙන් ග්‍රීසිය හා ඉන්දියාව අතර ඇති වූ සම්බන්ධකම් නාට්‍ය නිෂ්පාදනයට අවශ්‍ය රුකුල සැපයී ය."[39]

වීබර් පෙන්වා දී ඇත්තේ සංස්කෘත නාට්‍යකරණය ඉන්දියානු මූලබීජවලින් පමණක් ඇති වූවක් නොවන බව හා එයට සුවිශේෂ ග්‍රීක බලපෑමක් ලැබී ඇති බව යි. යථෝක්ත කරුණ සනාථ කරනු වස් ඔහු ක්‍රිඃ ව 300 දී භාරතයේ වයඹදිග පාලනය අත්පත් කරගනිමින් සිදු වූ ඇලෙක්සැන්ඩර්ගේ ආක්‍රමණය හා ඉන්පසුව මිලැන්ඩර් රජුගේ සම්ප්‍රාප්තිය ද විශේෂ වශයෙන් දක්වා ඇත. ඇලෙක්සැන්ඩර් රාජ්‍ය සමයේ ඇති වූ භාරතීය හා ග්‍රීක සබැඳියාව මිලැන්ඩර් රජු කල තදින් ම සිදු වූ බවත්, තත්කාලය වන විට ග්‍රීක සාහිත්‍යයේ ප්‍රචලිත ව පැවති නාට්‍යකරණයේ ආභාසය භාරතයට

ලැබුණු බවත් වීබර් වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත. මිලැන්ඩර් රජුගේ ආක්‍රමණයෙන් සියවස් එක හමාරක් පමණ ගිය පසු භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රය ද නිර්මාණය වී ඇත. මෙවන් කරුණු සනාථ කරනුයේ ග්‍රීකයන්ගේ ආභාසය යටතේ භාරතීයයන් ස්වාධීන කාව්‍යකරණයක් සඳහා පොළඹවා ඇති බව යන්න වීබර් වැඩිදුරටත් දරන අදහස යි. මීට අමතර ව සංස්කෘත නාට්‍යකරණයේ එන ජවනිකා යන පදය ආශ්‍රයෙන් ද යථොක්ත මතවාදය තවදුරටත් සනාථ කිරීමට ඔහු උත්සාහ කොට ඇත. මෙම පදය භාරතයට ග්‍රීක ආභාසයෙන් ලැබුණු බව ඔහු දැඩි ව අවධාරණය කොට ඇත.

අයොනීය> යවනී> යවනිකා> ජවනිකා

තව ද අයොනියාව නම් වූ ග්‍රීසියට අයත් ප්‍රදේශය භාරත දේශවාසීන්ගේ ප්‍රථම වාසයට හේතු වූ ප්‍රදේශයක් වශයෙන් ද දක්වා ඇත. එසේ ම මෙම අයොනියා නම් ප්‍රදේශයෙහි පැවති වේදිකා නාට්‍යයන්හි තිරය අනුකරණය කරමින් භාරතීය ජනයා ජවනිකා යන පදය නිර්මාණය කරගත් බව ඔහු විශ්වාස කරයි. මෙවන් අයුරින් වීබර් ග්‍රීක ආභාසයෙන් සංස්කෘත නාට්‍යකරණයේ ආරම්භය සිදු වූ බව සනාථ කිරීමට බෙහෙවින් උත්සාහ කොට ඇත. එහෙත් කීත්ගේ අදහස වනුයේ ජවනිකා යන්නෙන් සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍යයෙහි අර්ථවත් කරන අර්ථය ග්‍රීක් නාට්‍යයේ දක්නට නොලැබෙන බව යි. වෙන්කිරීම් අර්ථයෙහි යෙදෙන 'යූ' ධාතුවෙන් යවනිකා යන්න සැකසී ඇතැ යි ආචාර්ය ආනන්ද ඩබ්ලිව්. පී. ගුරුගේ විශ්වාස කරන අතර, පසුව 'ය' කාරයට 'ජ' කාරාදේශයෙන් ජවනිකා යන පදය සැකසී ඇත. ඇතැම් වියතුන් පෙන්වා දී ඇත්තේ 'යම්' ධාතුව මුල් කොට සැකසුණු 'යමනිකා' යන්න ජවනිකා බවට ශබ්ද විද්‍යාත්මක විපර්යාස අනුව පත් වී ඇති බව යි. ජවනිකා යන්නෙන් සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍යයෙහි අර්ථවත් කොට ඇති 'වෙන් කිරීම' නම් රඟමඬල අතර හා පාත්‍රයන්ට වේශනිරූපණය හා විවේක ගැනීම සඳහා ස්ථාන බෙදා දැක්වෙන තිරය යි. එබඳු වෙන් වූ තිරයක් ග්‍රීකයන්ට නොතිබුණු බව යථොක්ත වීබර්ගේ මතයට විපක්ෂ වියතුන් පෙන්වා දී ඇත. ඒ අනුව වීබර්ගේ මතවාද ප්‍රතික්ෂිප්ත අවස්ථා ද දැකිය

හැකි ය. කෙසේ වුව ද ග්‍රීක බලපෑමකින් සංස්කෘත නාට්‍යකලාව ආරම්භ වූයේ යැ යි වීබර් දැරූ අදහස මහාභාෂ්‍යයෙන් අනාවරණය වූ කරුණු මත පසුව වෙනස් කොටගෙන ඇත.

සිල්වන් ලෙවි ද 'ජවනිකා' යන පදය සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වා ඇත. එහිදී ඔහුගේ අදහස වනුයේ 'ජවනිකා' යනු 'යවනිකා' යන පදයේ ප්‍රාකෘත රූපය බවත්, එය තිරය සඳහා භාවිත නාමයක් නොවන අතර, තිරය සඳහා භාවිත පර්සියාවෙන් භාරතයට ගෙන ආ රෙදි වර්ගය හැඳින් වූ නාමය බවත් ය. එසේ ම ආචාර්ය වින්ඩිශ් පෙන්වා දෙනුයේ ග්‍රීකයන් සිය නාට්‍ය සඳහා තිරයක් භාවිත නොකළ අතර සංස්කෘත නාට්‍යයේ එන තිරයට 'යවනිකා' යන්න එක් වූයේ ග්‍රීක රංගපීඨයේ පසුතලයේ පිහිටි චිත්‍රිත දර්ශනයන්ගේ ස්වභාවය ගත් නිසා බව යි.

5. ආචාර්ය වින්ඩිශ්ගේ අදහස වන්නේ ග්‍රීක නාට්‍යකලාවෙන් සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ උන්නතිය සිදු වූ බව යි.[40]

වින්ඩිශ් විශේෂ සාධක කිහිපයක් පෙන්වාදෙමින් උත්සාහ කොට ඇත්තේ සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍යයෙහි ආරම්භය සඳහා ග්‍රීක ආභාසය මැනවින් ලැබී ඇති ආකාරය සනාථ කිරීමට ය. ඉන් කිහිපයක් මෙසේ ය.

1. චිත්‍ර, කැටයම්, ගන්ධාර ආදි නොයෙක් කලාවන් ග්‍රීක් ආභාසය හේතුවෙන් භාරතයේ වර්ධනය වීම
2. සංස්කෘත දෘශ්‍යකාව්‍යයෙහි එන 'ජනාන්තිකම්' නම් වූ වේදිකාවට පැමිණි දෙදෙනකු විසින් තව කෙනකුට නොඇසෙන සේ කණට කොඳුරා කරනු ලබන ප්‍රකාශන විධිය හා එය ග්‍රීකයන්ගේ නාට්‍යයන්හි ද දක්නට ලැබීම.
3. වේදිකාවට තවත් චරිතයක් පැමිණවීමේදී වේදිකාවේ සිටින තැනැත්තා විසින් කරනු ලබන ප්‍රකාශය. මෙය ද නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ද්වයෙහි ම සමාන ය.
4. දවසක් ඇතුළත එක් අඩ්කයක් රඟ දැක්වීම (මේ පිළිබඳ මතවාද පවතී)

5. විට, විදූෂක, ශකාර, සූත්‍රධාර ආදි චරිත නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ද්වයෙහි ම විශේෂ සමතාවක් ගැනීම

යථොක්ත සාධක මුල්කොට ගෙන සංස්කෘත නාට්‍යයෙහි සංවිධිත ආරම්භය සඳහා ග්‍රීක ආභාසය ලැබුණු බව සනාථ කිරීමට වින්ඩිශ් විශාල වශයෙන් උත්සාහ කොට ඇත. එහෙත් යථෝක්ත කරුණු පිළිබඳ ඒකමතික බවක් නොපවතින අතර නොයෙක් මතවාද ඒ සම්බන්ධ ව පවතී. එහෙයින් වින්ඩිශ්ගේ යථොක්ත සියලු නිගමන සාධනීය නිගමන යැයි පැවසිය නොහැකි ය. කෙසේ වුව ද වින්ඩිශ් පෙන්වා දී ඇති අදහස් සෘජු ව ප්‍රතික්ෂේප ද කළ නොහැකි සාධාරණත්වයකින් යුක්ත බව නම් පෙනී යයි.

ඉහත දැක් වූ අයුරින් වීබර් හා වින්ඩිශ් සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය හා අභිවර්ධනය ග්‍රීක බලපෑම මත සිදු වූවක් බව පෙන්වාදීමට බෙහෙවින් ප්‍රයත්න දරා ඇත. පිශල් මේ අදහස සම්බන්ධ ව විරුද්ධ වී ඇතත් එය ඔහුට හේතු සාධක සහිත ව සනාථ කිරීමට මනා හැකියාවක් ලැබී නොමැත. තව ද සිල්වෙන් ලෙවිගේ අදහස වී ඇත්තේ ශක වංශිකයන්ගේ පාලන සමයේ සංස්කෘත නාට්‍යයෙහි දියුණුවක් පැවති බවත්, ඒ අනුව ශකවරුන්ගේ බලපෑම් සංස්කෘත නාට්‍යය බිහිවීම හා සංවර්ධනය සඳහා හේතු වූ බවත් ය. සිල්වන් ලෙවි සිය අදහස ප්‍රකට කිරීම සඳහා ශුද්ධ භාෂාවක් ලෙස පැවති සංස්කෘත භාෂාව ව්‍යවහාර සංස්කෘතයට ඇදගන්නා ලද්දේ ශකවරුන් බවත්, සංස්කෘත නාට්‍ය කිහිපයක ම එන ශකාර යන්නෙහි ශක යන්න ගැබ් වී ඇති බවත්, සංස්කෘත නාට්‍යයන්හි බෙහෙවින් භාවිත වනුයේ ශෞරසේනී, මාගධී හා මහාරාෂ්ට්‍රී ප්‍රාකෘත වන අතර, එම ප්‍රාකෘතන්ගේ නිජබිම් ශකවරුන්ගේ පාලන ප්‍රදේශ බවත් පෙන්වා දී ඇත. මෙම අදහස් ඔහු ඉදිරිපත් කොට ඇත්තේ වීබර්ගේ ග්‍රීක් බලපෑම යන අදහසට විරුද්ධ ව වුවත්, එමගින් ග්‍රීක බලපෑමට සංස්කෘත නාට්‍යකලාව හසු වී ඇති බව වඩාත් තහවුරු කළ බව වියතුන්ගේ මතය යි.

කෙසේ නමුත් ග්‍රීක නාට්‍යයේ හා සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය අතර යම් සමානතාවක් දැකිය හැකි ය. මෙම නාට්‍යකලා

ද්වයෙහි ම ප්‍රභවය සඳහා දැඩි ආගමික පසුබිමක් පදනම් වී ඇත. තව ද අනුකරණය යන ප්‍රධාන ක්‍රියාවලිය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ද්වයෙහි ම ප්‍රධාන ස්ථානය ගෙන ඇත. ප්‍රධාන වශයෙන් ග්‍රීක නාට්‍ය නිර්මාණ දුඃඛාන්ත වන අතර සංස්කෘත නාට්‍ය නිර්මාණ සුඛාන්තවත් වේ. එහෙත් සංස්කෘත නාට්‍ය සියල්ල සුඛාන්ත නොවේ. භරතමුනිගේ නාට්‍ය රීති කෙරෙහි පවා විශේෂ අවධානය යොමු කොට නොමැති භාසගේ ඇතැම් නාට්‍යයන්හි පැහැදිලි ශෝකාන්ත නාට්‍ය ලක්ෂණ දැකිය හැකි ය. එහිදී ඌරුභංග වැනි නාට්‍ය අවසන් වනුයේ ඛේදජනක සිද්ධියකිනි. ප්‍රතිමානාටකයේ දශරථ රජුගේ මරණය දක්වා ඇත. බාලචරිතයෙහි කංසගේ මරණය දක්වා ඇත. උක්ත නාට්‍යයන්හි ඉතා පැහැදිලි ව දුඃඛාන්ත ස්වරූපයක් පෙන්නුම් කොට ඇත. සුඛාන්ත නාට්‍යයන්හි වුව ද යථෝක්ත ලක්ෂණ නොමැත්තේ නොවේ. මෘච්ඡකටික, උත්තරරාමචරිත වැනි ප්‍රසිද්ධ නාට්‍යයන්හි ද යම් ප්‍රමාණයකින් මෙම ලක්ෂණ දැකිය හැකි බව වියතුන් පෙන්වා දී ඇත. මෙවන් කරුණු අනුව ද මෙම නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ද්වයෙහි යම් යම් සාම්‍යතා පෙන්නුම් කරයි. ඒ අනුව යම් කාල සීමාවක ග්‍රීක නාට්‍යකලාවේ කිසියම් ආභාසයක් සංස්කෘත නාට්‍යකලාව සඳහා හේතු වූයේ යැ යි ඍජු ව බැහැර කිරීම මෙවන් සාධක ඔස්සේ උගහට ය. මෙම නාට්‍ය සම්ප්‍රාදය ද්වය අතර ආකෘතිමය වශයෙන් වූ බලපෑමක් නොව, තාක්ෂණික ක්‍රම භාවිතය ඔස්සේ යම් බලපෑමක් සිදු වී ඇතැ යි විශ්වාස කිරීම වඩා උචිත ය. එසේ ම ආකෘතිමය වශයෙන් ද යම් යම් බලපෑම් සිදු වී ඇති බවට වියතුන් පෙන්වා දී ඇති ඇතැම් කරුණු පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේදී පෙනී යනුයේ එය ඉතා අල්ප බලපෑමක් බව යි.

සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය ආගමික ප්‍රභවයක් සමඟ සම්බන්ධ කිරීමට උත්සාහයක යෙදෙන බෙරිඩේල් කීත් විසින් ද ක්‍රමික ව ආගමික මූලබීජ ඔස්සේ විකාශයට පත් වූ සංස්කෘත නාට්‍යකලාව විධිමත් තත්ත්වයකට පත් වූයේ ග්‍රීක බලපෑම මත බව පිළිගෙන ඇත.

"ඉන්දියාවෙහි එවකට ප්‍රචලිත වූ උපකරණයන්ගෙන් කවර මිනිස් කොටසකට වත් මනා නාට්‍ය ක්‍රමයක් නිර්මාණය කිරීම

පහසු නො වූ බව නිසැක ය.... ග්‍රීසිය හා ඉන්දියාව අතර පැවති යම් සම්බන්ධකම් නිසා ග්‍රීක සංස්කෘතිය හා සේනාංක ඉන්දියාවට ප්‍රවේශ වීමෙන් නාට්‍ය නිර්මාණයට අවශ්‍ය රුකුල ලැබුණේ යැ යි යුක්ති සහගත ව නිගමනය කළ යුතු යි."[41]

කීත්ගේ යථෝක්ත ප්‍රකාශය මගින් සැබවින් ම සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ සකලාංගයන් ග්‍රීක බලපෑම මත සිදු වූවක් බව ප්‍රකට නොවේ. ආගමික ක්‍රියා-විධි ඔස්සේ ප්‍රකාශයට පත් වෙමින් පැවති සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ක්ෂණික දීප්තියට කාලීන ව දියුණු ග්‍රීක නාට්‍යකලාවේ උපකරණාදිය මෙන් ම වෙනත් ශිල්පීය අංගයන් ද ඉවහල් වූ බව පෙන්වාදීම කීත්ගේ ප්‍රයත්නය වී ඇත. එහෙත් කීත්ගේ යථෝක්ත ප්‍රකාශයට ඇතැම් වියතුන් දැඩි විරුද්ධත්වයක් දක්වා ඇත. යම් පක්ෂග්‍රාහී ස්වරූපයකින් කීත් ඉදිරිපත් කොට ඇති යථෝක්ත ප්‍රකාශයට අපක්ෂපාතී මධ්‍යස්ථ අදහසක් විල්සන් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"හින්දු නාට්‍යයේ ගුණදොස් කවරක් හෝ වේවා, ඒවා එක ම ප්‍රභවයකින් පැන නො නගින බව ද ස්වදේශීය ඒවා ම බව ද පහසුවෙන් කිව හැකි ය. හින්දූන්ගේ විද්‍යාත්මක ඥානය අන්‍ය රටවල නවීන ගවේෂකයන්ට ණයගැති විය හැකි නමුත් පුරාතන හෝ නූතන මිනිසුන්ගෙන් ඔවුන් නාට්‍ය රචනා උපුටා ගත් බවක් නම් දැක්වීම දුෂ්කර ය. සාධාරණ ලක්ෂණ කිහිපයක් ඇති නමුදු හින්දු නාට්‍ය රචනා කියවීමෙන් ඒවා ග්‍රීක හෝ චීන නාට්‍ය රචනාවන්ට ණයගැතිව ඇත්තේ කොතරම් අල්ප ව දැ යි පෙනී යයි. ස්වභාවික වූ ආචාරක්‍රම හා රචනාක්‍රම ගෙනහැර දක්වන මේවා (හින්දු නාට්‍ය රචනා) ස්වතන්ත්‍ර නිර්මාණයක් බවට ද ජාතික සංවර්ධනයක් බවට ද සාක්ෂ්‍ය දරයි."[42]

කෙසේ වුව ද ග්‍රීක බලපෑමක් පිළිබඳ කරුණු සාකච්ඡා කිරීමේදී පැන නගින ගැටලු රාශියක් ඇති බව ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහස යි. එහිදී තාක්ෂණික අංග භාවිතය සම්බන්ධ ව සදෘශතා දැක්වීමේදී උපුටා දක්වා ඇති ප්‍රධාන පදයක් වන ජවනිකා යන පදය වේදයේ පවා සඳහන් වන 'යමනිකා' යන පදයෙන් සැකසී

ඇති බව එවන් වියතුන්ගේ එක් නිගමනයකි. තව ද, ග්‍රීක නාට්‍ය කලාවේ දීප්තිය ක්‍රි: පූ 05-04 අතර කාලයේ පැවතී ඇත. ඉන්පසු රෝමයේ බලපෑම් මත එය ක්ෂණික ව බිඳ වැටී ඇත. සංස්කෘතයේ නාට්‍ය නිර්මාණ පිළිබඳ සාධක ක්‍රි: ව ප්‍රථම සියවසෙන් පසුව පැහැදිලි ව හමු වන හෙයින් ග්‍රීකයන්ගෙන් තත්කාලීන ව යම් බලපෑමක් සංස්කෘතයට ලැබීමට තරම් දියුණු නාට්‍ය ක්‍රමවේදයක් ග්‍රීකයන් අතර නොපැවතුණ බව ද වියතුන් පෙන්වා දෙන තවත් අදහසකි. කෙසේ වුව ද භරතමුනි නාට්‍යශාස්ත්‍ර යනුවෙන් විශ්ලේෂාත්මක විචාර ග්‍රන්ථයක් මෙම විෂය සම්බන්ධ ව රචනා කරනුයේ ආකස්මික ව යන්න ද එහිලා විමසා බැලිය යුතු ය. සංස්කෘතයේ වෙනත් ශාස්ත්‍රයන් පිළිබඳ විචාර ග්‍රන්ථ රචනා වී ඇත්තේ එයට ප්‍රථමයෙන් විචාරයට බඳුන් කළ හැකි නිර්මාණයන් පැවතුණු නිසා ය. නිදසුනක් වශයෙන් කාව්‍යශාස්ත්‍රය සම්බන්ධ ව භාමහ, දණ්ඩින් ආදීන්ගේ විචාර ග්‍රන්ථ පහළ වනුයේ තද් විචාර ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමට පූර්වයෙන් එබඳු කාව්‍ය නිර්මාණ පැවතුණු හෙයින් ය. ඒ අනුව නිශ්චිත හා සම්මත ක්‍රමවේදයකට අනුව එවන් කාව්‍ය නිර්මාණ කිරීමට පසුකාලීන රචකයන්ට උපදෙස් ලබා දීමට තද් විචාර ග්‍රන්ථ ඔස්සේ භාමහ ආදීන් උත්සාහ කොට ඇත. ඒ අනුව භරතමුනි ද මෙවන් න්‍යායක් අනුගමනය කරන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කිරීමෙහි අවකාශය ඇත. එහෙයින් භරතමුනිට පූර්වයෙන් සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් සංස්කෘත නාට්‍ය නිර්මාණ තිබෙන්නට ඉඩ ඇත. භරතමුනි පෙන්වා දුන් නිශ්චිත හා සම්මත නාට්‍ය ක්‍රමවේදයට යම් යම් කරුණු ඔස්සේ එම නිර්මාණ නොගැළපුණ හෙයින් පසුකාලීන ව අභාවයට යන්නට ඇතැ යි මධ්‍යස්ථ ව අනුමාන කිරීම යුක්ති යුක්ත ය. භරතමුනිට පූර්වයෙන් සිටි විචාරශීලී ආචාර්ය මතවාද ද සිය නාට්‍යශාස්ත්‍ර කෘතියෙහි දක්වා තිබීම මෙහිලා විමසා බැලිය යුතු තවත් කරුණක් වනු ඇත.

"අත්‍රානුවංශ්‍ය෌ ශ්ලොක෌ භවතඃ"[43]

"අත්‍රානුවංශ්‍ය ආර්යෛ භවතඃ"[44]

"අත්‍රාර්යෛ භවතඃ"[45]

යථොක්ත මතවාදයන්ට අමතර ව මේ පිළිබඳව දක්වා ඇති වෙනත් මතවාද පැවතුණ ද මෙහිලා එම අදහස් සුවිශේෂ වැදගත්කමක් නොගන්නා හෙයින් දක්වනු නොලැබේ. යථොක්ත සාධකවලට අනුව සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ ස්ථිර නිගමනයකට පැමිණීම ඉතා අපහසු ය. එසේ වුව ද, අනුමාන හා ලිඛිත සාධක ඔස්සේ සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය හා අභිවර්ධනය සිදු වූ කාලසීමාව පිළිබඳ සැලකිය යුතු නිගමනයකට එළඹීමේ ඉඩකඩ ඇත.

බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ සඳහන් වන කෝලිත-උපතිස්ස දෙදෙනා නාට්‍ය සංදර්ශන බැලීම සඳහා නොයෙක් තැන සංචාරය කිරීම හා නාට්‍ය සංදර්ශන බැලීමේ පුවත භාරතීය නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ විමසීමේදී වැදගත් ස්ථානයක් ගනී. එසේ ම චුල්ලවග්ගපාළියෙහි සඳහන් වන පුවතකට අනුව ඡබ්බග්ගිය භික්ෂූන් වහන්සේලා ද ගිරග්ගසමජ්ජ නම් උත්සව විශේෂය නැරඹීම සඳහා ගොස් ඇත. එහිදී ශ්‍රද්ධාවන්ත ජනයාගේ විරෝධය මත බුදුන් වහන්සේ විසින් එය භික්ෂූන් වහන්සේලා සඳහා තහනම් උත්සව විශේෂයක් වශයෙන් මෙන් ම එවන් උත්සව නැරඹීම ආපත්තියක් වශයෙන් ද දක්වා ඇත.

"තෙන ඛො පන සමයෙන රාජගහෙ ගිරග්ගසමජ්ජො හොති. ඡබ්බග්ගියා භික්ඛූ ගිරග්ගසමජ්ජං දස්සනාය අගමංසු. මනුස්සා උජ්ඣායන්ති ඛියාන්ති විපාචෙන්ති - 'කථඤ්හි නාම සමණා සක්‍යපුත්තියා නච්චම්පි ගීතම්පි වාදිතම්පි දස්සනාය ගච්ඡිස්සන්ති, සෙය්‍යථාපි ගිහී කාමභොගිනො'ති. භගවතො එතමත්ථං ආරොචෙසුං. 'න භික්ඛවෙ, නච්චං වා ගීතං වා වාදිතං වා දස්සනාය ගන්තබ්බං. යො ගච්ඡෙය්‍ය, ආපත්ති දුක්කටස්සා'ති"[46]

ඉහත පාඨය සම්බන්ධ ටීකාවෙහිදී ගිරග්ගසමජ්ජ යනු කුමක් ද, එහි ස්වභාවය කුමක් ද යන්න පැහැදිලි කොට ඇත. එහිදී පර්වත මස්තකයෙහි සිට එක් දෙවියකු උදෙසා මෙම උත්සවය කොට ඇත. මෙහි 'නාටකානි' යනුවෙන් දක්වා ඇති පාඨය ද සුවිශේෂ ය. ඒ අනුව මෙම උත්සවෙහි නාටකාදිය ද නිරූපණය

කොට ඇති බව ටීකාචාර්යන්ගේ අර්ථ විග්‍රහය යි. තත් නාටකාදිය සීතාහරණාදිය බව ද පැහැදිලි ව දක්වා ඇත. තට්ටීකා පාඨය මෙසේ ය.

"සත්තමෙ අග්ගසමජ්ජොති උත්තමං නච්චං. තං කිර පබ්බතමත්ථකෙ ඨත්වා එකං දෙවතං උද්දිස්ස කරොන්ති. නටානං නාටකානි නටනාටකානි, සීතාහරණාදීනි."[47]

විනය පිටකයෙහි පාචිත්තියපාළියෙහි ද ගිරග්ගසමජ්ජ උත්සවය පිළිබඳ සඳහන් වේ. එහිදී සත්තරසවග්ගිය භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙම උත්සව විශේෂය නැරඹීම සඳහා ගොස් ඇත. එහිදී ජනයාගෙන් විරෝධයක් එල්ල වී නොමැති අතර, ජනයා ඛාද්‍යභෝජනාදිය ද උන්වහන්සේලා සඳහා පිරිනමා ඇත. සත්තරසවග්ගිය භික්ෂූන් තත් ඛාද්‍යභෝජනාදිය විහාරයට රැගෙන ගොස් ඡබ්බග්ගිය භික්ෂූන් වහන්සේලාට ලබාදුන් විට ඡබ්බග්ගිය භික්ෂූන් ඒ සම්බන්ධ ව විරෝධය දක්වා ඇත. ඒ මෙසේ ය.

"තෙන සමයෙන බුද්ධො භගවා රාජගහෙ විහරති වෙළුවනෙ කලන්දකනිවාපෙ. තෙන ඛො පන සමයෙන රාජගහෙ ගිරග්ගසමජ්ජො හොති. සත්තරසවග්ගියා භික්ඛූ ගිරග්ගසමජ්ජං දස්සනාය අගමංසු. මනුස්සා සත්තරසවග්ගියෙ භික්ඛූ පස්සිත්වා නහාපෙත්වා විලිම්පෙත්වා භොජෙත්වා ඛාදනීයං අදංසු. සත්තරසවග්ගියා භික්ඛූ ඛාදනීයං ආදාය ආරාමං ගන්ත්වා ඡබ්බග්ගියෙ භික්ඛූ එතදවොචුං. 'ගණ්හාථාවුසො, ඛාදනීයං ඛාදථා' ති. 'කුතො තුම්හෙහි, ආවුසො, ඛාදනීයං ලද්ධ'න්ති? සත්තරසවග්ගියා භික්ඛූ ඡබ්බග්ගියානං භික්ඛූනං එතමත්ථං අරොචෙසුං. 'කිං පන තුම්හෙ, ආවුසො, විකාලෙ භොජනං භුඤ්ජථා' ති? 'එවමාවුසො'ති. ඡබ්බග්ගියා භික්ඛූ උජ්ඣායන්ති ඛියන්ති විපාචෙන්ති."[48]

යථොක්ත පාඨය සම්බන්ධ අටුවාවෙහි ද ගිරග්ගසමජ්ජ යනු කුමක් ද යන්න පැහැදිලි ව විස්තර කොට ඇත. එහිදී මෙම උත්සවය පැවැත්වීමට දින සතකට පූර්වයෙන් නගරයෙහි කිසියම් පූර්ව සංඥාවක් ප්‍රථමයෙන් ලබා දී ඇත. එසේ ම පර්වත

ඡායාවක් ආසන්නයේ සම භූමිභාගයකට ජනයා රැස් වෙන අතර එහිදී නාටකාදිය ද රඟ දක්වන බවත්, ජනයා එය නැරඹීම සඳහා ආසනාදිය ද සකස් කරගන්නා බවත් වැඩිදුරටත් දක්වා ඇත.

"ගිරග්ගසමජ්ජොති ගිරිම්හි අග්ගසමජ්ජො, ගිරිස්ස වා අග්ගදෙසෙ සමජ්ජො. සො කිර සත්තමෙ දිවසෙ භවිස්සතීති නගරෙ ඝොසනා කරීයති, නගරස්ස බහිද්ධා සමෙ භූමිභාගෙ පබ්බතච්ඡායාය මහාජනකායො සන්නිපතති, අනෙකප්පකාරානි නටනාටකානි පවත්තන්ති, තෙසං දස්සනත්ථං මඤ්චාතිමඤ්චෙ බන්ධන්ති."[49]

යථොක්ත පාඨයේ සඳහන් වන 'මඤ්චාතිමඤ්ච' යන පාඨය ද ඉතා විශේෂිත සඳහනකි. අටුවාචාරීන් වහන්සේලා මෙයින් ඇඳක් මත තැබූ ඇඳක් යන්න අර්ථවත් කොට ඇති බව සැක නැත. ජාතකට්ඨකථාවෙහි විදුර ජාතකාගත පාඨයකින් ද එය පසක් වේ. ඒ අනුව මෙම පාඨයෙන් සංදර්ශකයන් විසින් සම භූමිභාග යක සිය ශිල්පයන් රඟ දක්වන කල එකකට එකක් උස් වූ ආසන සකසා ජනයා මෙම උත්සවයන් නරඹා ඇති බව හෝ වේදිකාවක් යන්න අටුවාව අර්ථවත් කරන්නට ඇතැ යි බෙහෙවින් විශ්වාස කළ හැකි ය. විදුර ජාතකාගත පාඨය මෙසේ ය.

"සමජ්ජා වෙත්ථ වත්තන්ති, ආකිණ්ණා නරනාරිහි
මඤ්චාතිමඤ්චෙ භූමියො මණිම්හි පස්ස නිම්මිත'න්ති"

තත්ථ මඤ්චාතිමඤ්චෙති මඤ්චානං උපරි බද්ධමඤ්චෙ.
භූමියොති රමණියා සමජ්ජභූමියො.[50]

අංගත්තුරනිකායේ ඒකක නිපාතයේ එතදග්ගවග්ගයේ සැරියුත්-මුගලන් දෙදෙනා වහන්සේ සම්බන්ධ අටුවාවෙහි ද ගිරග්ගසමජ්ජ උත්සවය පිළිබඳ හා එය නැරඹීම සඳහා කෝලිත-උපතිස්ස දෙදෙනා ගිය ආකාරය පිළිබඳ පැහැදිලි ව දක්වා ඇත. පහත දැක්වෙනුයේ ඒ සම්බන්ධ අටුවා පාඨය යි.

"උපතිස්සමාණවස්ස කීළනත්‍ථාය නදිං වා උය්‍යානං වා පබ්බතං වා ගමනකාලෙ පඤ්ච සුවණ්ණසිවිකාසතානි පරිවාරා හොන්ති, කොලිතමානවස්ස පඤ්ච ආජඤ්ඤරථසතානි. ද්වෙපි ජනා පඤ්චපඤ්චමානවකසතපරිවාරා හොන්ති. රාජගහෙ ච අනුසංවච්ඡරං ගිරග්ගසමජ්ජං නාම හොති, තෙසං ද්වින්නම්පි එකට්ඨානෙයෙව මඤ්චං බන්ධන්ති. ද්වෙපි ජනා එකතොව නිසීදිත්වා සමජ්ජං පස්සන්තා හසිතබ්බට්ඨානෙ හසන්ති, සංවෙග ට්ඨානෙ සංවිජ්ජන්ති, දායං දාතුං යුත්තට්ඨානෙ දායං දෙන්ති."[51]

එහි සඳහන් වන ආකාරයට කෝලිත-උපතිස්ස දෙදෙනා මහත් පිරිවර සමගින් මෙම ගිරග්ගසමජ්ජය නැරඹීමට ගොස් ඇත. රජගහනුවර වර්ෂයක් පාසා මෙම උත්සවය පවත්වා ඇත. මෙම උත්සව විශේෂයෙහි හාස්‍යය හා සංවේගය මැනවින් මුසු වී ඇත. 'හසිතට්ඨානෙ හසන්ති, සංවෙගට්ඨානෙ සංවෙගන්ති' යන අටුවා පාඨයන්ගෙන් එය පැහැදිලි ය. එසේ ම 'දායං දාතු යුත්තට්ඨානෙ දායං දෙන්ති' යන පාඨයෙන් ද විශේෂ අර්ථයක් විශද වේ. මෙහි අර්ථය වනුයේ 'පරිත්‍යාග කළ යුතු තැන පරිත්‍යාග කරත්' යන්න යි. සාමාන්‍ය වශයෙන් දියුණු නාට්‍ය සංදර්ශනයන්හි තුටු පඬුරු දීමට ප්‍රේක්ෂකයාට අභිරුචියක් ඇතත් එය සිදු කළ නොහැකි ය. කවර හෙයින් ද යත් නාට්‍යාවසානය දක්වා එය සිදු කිරීමට ප්‍රේක්ෂකයාට අවස්ථාවක් නොලැබීම යි. ඒ අනුව දියුණු වේදිකා ආදියෙන් හා ප්‍රේක්ෂකාගාරයන්ගෙන් තොර ව එළිමහන් රංගභූමියෙහි මෙවන් උත්සව විශේෂ පවත්වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි ය. එසේ ම මෙම උත්සවයන්හි හුදෙක් නාට්‍යය පමණක් නොව නොයෙක් ස්වරූපයේ සංදර්ශන පවත්වන්නට ඇතැ යි ද විශ්වාස කළ හැකි ය. කිසිදු අටුවා පාඨයක ද ඍජු ව නාට්‍ය සංදර්ශන පමණක් යන්න අවධාරණය කොට නොමැත. සමජ්ජ යන්නෙන් අර්ථවත් වනුයේ නාටකාදිය පමණක් නොවන බව ජාතකට්ඨකථාගත පණ්ණකජාතකයෙහි එන පාඨයකින් ද සනාථ කරගත හැකි ය. එහිදී කඩු ගිලීම් ආදි සංදර්ශන ද සමජ්ජ වශයෙන් හඳුන්වා ඇත.

"අථ තෙ තයොපි පණ්ඩිතා රඤ්ඤො සන්තිකං ගන්ත්වා 'මහාරාජ, රාජඞ්ගණෙ සමජ්ජං වත්තති, තං ඔලොකෙත්වා දුක්ඛම්පි න දුක්ඛං හොති, එහි ගච්ඡාමා'ති රාජානං නෙත්වා සීහපඤ්ජරං විවරිත්වා සමජ්ජං ඔලොකාපෙසුං. බහූ ජනා අත්තනො අත්තනො ජානනකසිප්පං දස්සෙසුං. එකො පන පුරිසො තෙත්තිංසඞ්ගුලං තිඛිණධාරං අසිරතනං ගිලති."[52]

යථොක්ත සමස්ත සාධකයන්ට අනුව විවිධ සංදර්ශනයන්ගෙන් සමුපේත ව කාලීන ජනයා අතර පැවති ජනප්‍රිය උත්සවයක් වශයෙන් ගිරග්ගසමජ්ජ නම් උත්සව විශේෂය පෙන්වාදිය හැකි ය.

නාට්‍යයෙහි ආරම්භය පිළිබඳ විමසීමේදී ත්‍රිපිටකයෙන් තවත් වැදගත් සාධක හමුවේ. සංයුත්ත නිකායේ ගාමිණී සංයුත්තයේ එන තාලපුට සූත්‍රය එවන් එක් සාධකයකි. තාලපුට නටගාමිණී නම් තැනැත්තා හා බුදුන් වහන්සේ අතර සංවාදයක් යථොක්ත සූත්‍රයේ දැකිය හැකි ය. එහිදී තාලපුට නටගාමිණී මෙවන් ප්‍රකාශයක් බුදුන් වහන්සේ හමුවේ පවසා ඇත.

"එකමන්තං නිසින්නො ඛො තාලපුටො නටගාමිණී භගවන්තං එතදවොච. සුතං මෙ තං භන්තෙ පුබ්බකානං ආචරියපාචරියානං නටානං භාසමානානං, යො සො නටො රඞ්ග මජ්ඣෙ සමජ්ජමජ්ඣෙ සච්චාලිකෙන ජනං භාසෙති රමෙති, සො කායස්ස භෙදා පරං මරණා පහාසානං දෙවානං සහබ්‍යතං උපපජ්ජති'ති."[53]

ඉහත පාඨයේ සඳහන් වන තාලපුට, නටගාමිණී, නට, රඞ්ග, සමජ්ජ, භාසෙති, රමෙති යනාදි පද නාට්‍යයෙහි ප්‍රභවය විමසීමෙහිලා ඉතා වැදගත් බව මහාචාර්ය විජේසේකර වියතුන් පෙන්වා දෙයි.[54] මේ සම්බන්ධ ව තවදුරටත් විමසීමේදී එහි විශේෂ සත්‍යතාවක් පවතින බව පෙනී යන අතර, දියුණු මට්ටමක නාට්‍යකලාවක් නොපැවතුණ ද යම් නාට්‍ය ක්‍රමවේදයකට අනුව නාට්‍යකරුවන් විසින් කළ නාට්‍ය නිර්මාණ තත්කාලීන ව පවතින්නට ඇතැ යි මෙම සාධක අනුව අනුමාන කිරීමේ විශේෂ

අවකාශයක් පවතී. 'නට' යනු නාට්‍යකරුවා යන අර්ථයෙන් මෙහි යේදී ඇති බවට කිසිදු සැකයක් නැත. 'රඞ්ගමජ්ඣෙ' යන්නෙන් රඟමඬලු පිළිබඳ පසක් වේ. 'සච්චාලිකෙන' යන්නෙන් නාට්‍යයක් යනු සත්‍යය හා කල්පිතය අතර සංකලනයක් බව එකල ද ප්‍රකට ව පැවතී ඇත. ඒ අනුව නාට්‍යකලාවේ යම්තරමක හෝ සැලකිය යුතු දියුණු අවස්ථාවක් ක්‍රිඃ පූ 06 වන සියවසේ භාරතයේ පැවතී ඇති බව පෙනී යයි. යථොක්ත තාලපුට සූත්‍රය සම්බන්ධ ව අටුවා විවරණය ද විමසා බැලීම මෙහිලා වැදගත් ය.

"තස්මා එස නටකුලෙ නිබ්බත්ති. වුඩ්ඪිප්පත්තො පන නටසිප්පෙ අග්ගො හුත්වා සකලජම්බුදීපෙ පාකටො ජාතො."[55]

අටුවාව දක්වන අකාරයෙන් එකල නාට්‍යකුල පැවතී ඇත. 'නටකුලෙ' යන අටුවා පාඨයෙන් එය පැහැදිලි ය. නටගාමිණී පූර්වකර්ම අනුව භාරතයේ කාලීන ව පැවති එවන් නාට්‍යකුලයක උපත ලබා ඇත. තව ද නාට්‍යශිල්පය පිළිබඳ භාරතයේ මනා ව්‍යාප්තියක් ද පැවතී ඇති බව අටුවාව පිළිගෙන ඇත. 'නටසිප්ප' යන පාඨයෙන් එය මැනවින් පසක් වේ. ඒ අනුව නාට්‍යශාස්ත්‍රයාශ්‍රයෙන් සන්දර්ශිත දියුණු හා සංවිධානාත්මක නාට්‍යකලාවක යථා ස්වරූපය නොව, යටත්පිරිසෙයින් සැලකිය යුතු විශේෂ මට්ටමක නාට්‍යකලාවක් බුද්ධකාලයේදී පවතින්නට ඇතැ යි නිගමනය කිරීමෙහි දෝෂයක් නැත.

දීඝනිකායේ බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රාගත පාඨයක් මගින් ද බුද්ධකාලයෙහි පැවති නාට්‍යමය තත්ත්වය පිළිබඳ වැදගත් කරුණු කිහිපයක් විමසා බැලිය හැකි ය.

"යථා වා පනෙතෙ සමණබ්‍රාහ්මණා සද්ධාදෙය්‍යානි භොජනානි භුඤ්ජිත්වා තෙ එවරූපං විසූකදස්සනං අනුයුත්තා විහරන්ති, සෙය්‍යථීදං- නච්චං ගීතං වාදිතං පෙක්ඛං අක්ඛානං පාණිස්සරං වෙතාලං කුම්භථූණං සොභනකං..."[56]

ඉහත පාඨයේ සඳහන් වන 'පෙක්ඛං' යනු නාට්‍යදර්ශන ලෙස ද, 'අක්ඛානං' යනු මහාභාරත, රාමායණ ආදි වීරකාව්‍යයන්

ශබ්ද නගා කීම ලෙස ද, 'වෙතාලං' යනු වන්දිභට්ටයන්ගේ ගී ගායනය ලෙස ද, 'සොභනගරකං (සොභනකං)' යනු ශෝභනිකයන් සමූහයක් ලෙස ද මහාචාර්ය වීරසේකර දක්වයි.[57]

යථෝක්ත පාඨයේ නාට්‍යමය තත්ත්වය පිළිබඳ විමසීමේදී අටුවාව දක්වා ඇති අර්ථවිවරණ කෙබඳු ද යන්න විමසා බැලීම ද මෙහිලා වැදගත් ය.[58]

නච්චං - "නච්චං නාම යං කිඤ්චි නච්චං, තං මග්ගං ගච්ඡන්තෙනාපි ගීවං පසාරෙත්වා දට්ඨුං න වට්ටති"

පෙක්ඛං - "පෙක්ඛන්ති නටසමජ්ජං"

අක්ඛානං - "භාරතයුජ්ඣනාදිකං"

පාණිස්සරං - "පාණිස්සරන්ති කංසතාළං, පාණිතාලන්තිපි වදන්ති"

වෙතාළ - "වෙතාළන්ති ඝනතාළං, මන්තෙන මතසරීරුට්ඨාපනන්තිපි එකෙ"

කුම්භථූණං - "කුම්භථූණන්ති චතුරස්සඅම්බණකතාළං, කුම්බසද්දන්තිපි එකෙ"

සොභනකං - "සොභනකන්ති නටානං අබ්භොකිරණං, සොභනකරං වා, පටිභානචිත්තන්ති වුත්තං හොති."

යථෝක්ත අර්ථවිවරණ දෙස විමසීමෙන් පෙනී යනුයේ සැලකිය යුතු මට්ටමක බුද්ධකාලයේ පැවති නාට්‍යකලාවේ යථාස්වභාවය යි.

තව ද නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ විමර්ශනයෙහිලා බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් ලැබෙන සාධක ගෙනහැර පෑමේදී ථෙරීගාථාවන්හි දැක්වෙන 'රූප්පරූපකං', යන වචනය කෙරෙහි ද, එසේ ම මිළින්දපඤ්හාගත 'රූපදක්ඛ' යන වචනය කෙරෙහි ද වියතුන් අවධානය යොමු කොට ඇත.[59] මෙයතුරින් 'රූප්පරූපකං' යනු 'රූකඩ මාර්ගයෙන් දක්වන දර්ශනයක්' යන අර්ථය ගෙන

දෙන බව විචාරකයින්ගේ අදහස යි. අශෝක ශිලා ලේඛනයක ද සඳහන් වන 'රූප' යන වදනින් 'ඡායා නැටුමක්' අර්ථවත් කරන බවට විශ්වාසයක් පවතින අයුරු ඉහතදී ද පෙන්වාදෙන ලදි.[60] කෙසේ වුව ද බෙරිඩේල් කීත් වැනි වියතුන් මෙම අදහස් කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට නොමැත.

කරුණු කෙසේ වුව ද, බුද්ධකාලීන ව විවිධ ස්ථානයන්හි මිනිසුන් රැස් වී කරන ලද නාට්‍ය සංදර්ශන තිබුණු බව යථෝක්ත සාධක අනුව පැහැදිලි වෙයි. එහෙත් එබඳු නාට්‍ය විධි කවර ස්වරූපයකින් යුක්ත වූයේ ද යන්න නිසැක වශයෙන් පැවසිය නොහැකි ය. නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් ලැබෙන සාධක පිළිබඳ විශේෂ අවධානය යොමු කොට ඇති මහාචාර්ය වීරසේකර සිය මතවාදය මෙසේ කැටි කරයි.

"භාරත දේශයෙහි නාට්‍ය ප්‍රභවය ගැන ප්‍රශ්නය පිළිබඳව ද, විශේෂයෙන් නට හා ශොභනික යන පදයන්ගේ ඉතිහාසය ගැන ද නිකාය (ග්‍රන්ථ) යන්ගෙන් සැපයෙන සාක්ෂ්‍ය ඉතා ම වැදගත් බැව් සනාථ කිරීමට සමත් වීමු යි සිතමු. බුදුරජාණන්වහන්සේ ජීවත් වූ සමයෙහි දී ඇතැම් නාට්‍ය හාස්‍යමය නාට්‍ය ලෙස නිපදවුණු සංදර්ශන තිබුණු බව අපට ලැබී ඇති සාක්ෂ්‍යවලින් නිසැකව ඔප්පු නො වෙතත් යටත්පිරිසෙයින් ක්‍රිඃ පූ තෙවැනි හෝ සිවුවැනි සියවසට පෙර සමයක නාට්‍යයේ ප්‍රභවය ඇති වී යැ යි පිළිගත යුතු ය."[61]

භාරතීය නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය විමසීමේදී තවත් විශේෂිත මූලබීජ ඉතා පැහැදිලි ව වීරකාව්‍යන්හි දැකිය හැකි ය.[62] රාමායණ හා මහාභාරත යන වීරකාව්‍ය ද්වයේ එන පහත දැක්වෙන කරුණු එහි ලා නිදසුන් ය.

1. නාට්‍යක් රඟ දැක්වීමේදී අතිශය වැදගත් රඟමඬලක් පිළිබඳ තොරතුරු විරාට පර්වයේ දැකිය හැකි ය.

2. සූත්‍රධාර, නට, තර්කාදීන් පිළිබඳ ද මහාභාරතයේ නොයෙක් තැන දැකිය හැකි ය.

3. කුශීලව නම් වන්දිභට්ටයන් පිළිබඳ රාමායණයේ සඳහන් වේ.

4. නාටක, නට, නර්තක, නාට්‍ය, ශෛලූෂ වැනි වචන රාමායණයේ දැකිය හැකි ය. (නාරාජකෙ ජනපදෙ ප්‍රහෘෂ්ට නටනර්තකාඃ)

5. නාටකකථන කළ බවට සාධක ද "නාටකාන්‍යපරෙ ප්‍රාහුර්භාස්‍යානි විවිධානි ච" යන රාමායණ පාඨයන්ගෙන් සනාථ වේ.

6. නාට්‍යයට අවශ්‍ය කරන සංගීතය වීරකාව්‍ය යුගයේ දියුණු මට්ටමක පැවතී ඇත. භෙරි, දුන්දුභි, මෘදඞ්ග, පණ්ව, තූර්ය, වංශ ආදි තූර්යභාණ්ඩ පිළිබඳ වීරකාව්‍යයන්හි නිතර දැකිය හැකි ය.

7. නැට්ටුවන්, සංගීතඥයන්, වාදකයන් එක්වීමෙන් වාදක කණ්ඩායම් සන්නද්ධ වූ බව රාමායණයේ ම සඳහන් වන අතර එවන් කණ්ඩායමක නායකයා ශෛලූෂ යන නමින් හඳුන්වා ඇත. තව ද මොවුන් එක්වීමෙන් රඟ දැක්වූ නෘත්‍ය, නෘත්ත, ලාස්‍ය නම් වූ නාට්‍ය වර්ග ත්‍රයක් පිළිබඳ ද රාමායණයෙහි ම දැකිය හැකි ය. කෙසේ වුව ද නට හා ශෛලූෂ නමින් හැඳින් වූ නළුවන් රාජ සභාවලට අයත් ව රඟ පෑමෙහි යෙදුණ බව රාමායණයෙහි සඳහන් වුව ද, ඔවුන් කෙබඳු නර්තනයක් ඉදිරිපත් කළේ ද යන්න පැහැදිලි නැත.

8. රාමායණය පදනම් කොටගෙන නළුවන් නාටකයක් සකස් කළ බැව් මහාභාරතයෙහි පශ්චාත්තන කොටසක් වන හරිවංශයෙහි සඳහන් වේ. කෙසේ වුව ද මෙවන් නාටක කාලිදාසාදි නාට්‍යකරුවන් කළ නාට්‍ය තත්ත්වයේ පැවතුණු යි විශ්වාස කිරීම අපහසු බව වියතුන්ගේ නිගමනය යි.

9. රාමායණය-මහාභාරත යන වීරකාව්‍යයන් සමාජයේ ජනප්‍රිය කථා ප්‍රවෘත්ති ලෙස කාලීන ව පැවතී ඇති අතර මෙවන් කථා ශ්‍රවණය කිරීමට ජනයා මහත් අභිරුචියක් ද දක්වා ඇත. වාල්මීකි රාමායණය රචනා කිරීමෙන් පසු රාමගේ පුත්‍රයන් දෙදෙනා වූ කුශ හා ලව දෙදෙනා ද අයොධ්‍යා පුරයට පැමිණ රාමායණ පුවත රාම රජුට ඇසෙන පරිදි ගායනා කොට ඇත. මෙම කථා පුවත් හුදෙක් කථන ස්වරූපයෙන් පමණක් නොව යම් විශේෂ කලාත්මක ශෛලියකින් ද යුක්ත වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි ය. කුශ හා ලව යන නාම ද්වය සම්මිශ්‍රිත ස්වරූපයක් දරන 'කුශීලව' යන කලාව සම්බන්ධ පිරිසක් පිළිබඳ ද වීරකාව්‍ය යුගයේ ප්‍රසිද්ධ ය. ඒ අනුව මෙවන් සාධක ද සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ විමසීමේදී වැදගත් ස්ථානයක් ගනී.

10. භරත යන නාමය සම්බන්ධ ව ද වැදගත් පුරාවෘත්තයක් ඇතැ යි වියතුන් කරුණු ගෙනහැර දක්වා ඇත. වෛදික යුගයේ සිට මෙම භරත පරපුර දැකිය හැකි අතර එය නාට්‍යශාස්ත්‍ර කෘතිය රචනා කළ භරතමුනි ඔස්සේ ද ප්‍රකට වෙයි. ඒ අනුව භරත යන පදය ද නළුවකු යන අර්ථයක් ප්‍රකට කරන්නේ යැ යි ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහස යි.

11. 'සමාජ' නමින් සඳහන් වන උත්සව විශේෂයක් පිළිබඳ රාමායණයෙහි නිරතුරු ව හමු වේ. මෙය බුද්ධකාලයේ පැවති ගිරග්ගසමජ්ජ උත්සව විශේෂයට සමාන යැ යි වියතුන්ගේ අනුමානය යි.

ඉහත දක්වන ලද වීරකාව්‍යයන්හි අන්තර්ගත සාධක අනුව වීරකාව්‍ය යුගයේ නාට්‍යයක් සඳහා අවශ්‍ය කරන මූලබීජ රාශියක් වර්ධනය වී ඇත. වීරකාව්‍ය ක්‍රි: පූ 04 වන පමණ සියවස්වලට අයත් ය. එහෙයින් තත්කාලය වන විට නාට්‍යකරණය සඳහා අවශ්‍ය කරන බොහෝ කරුණු සංවර්ධනය වූ යුගයක් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකි ය.

සංස්කෘත නාට්‍යයේ ප්‍රභවය විමසීමේදී ක්‍රිඃ පූ යුගයට අයත් ජනප්‍රිය ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයන්හි ද වැදගත් කරුණු දැකිය හැකි ය.[63] ප්‍රකට මෙන් ම ආදිතම ව්‍යාකරණඥයකු වන පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යායේ නටසූත්‍ර පිළිබඳ සඳහනක් දැකිය හැකි ය. එහි ශෛලාලින් හා කෘශාශ්වින් යන නට ගුරුකුල දෙකක නම් හා නට යන වචනය ද දැකිය හැකි ය.[64] කෙසේ වුව ද මෙහි සඳහන් 'නට' යන්නෙන් නළුවකු යන්න අර්ථවත් කළේ ද යන්න නිසැක වශයෙන් පැවසීම අපහසු ය. මීට අමතර ව පාණිනි විසින් අෂ්ටාධ්‍යායට අමතර ව 'ජාම්බවතී' නම් කෘතියක් ද රචනා කොට ඇත. (ආදෞ ව්‍යාකරණං ප්‍රොක්තම් තතො ජාම්බවතීජයං). මෙම කෘතියේ නාමය දෙස බැලීමේදී නාට්‍ය කෘතියකට ආසන්න ස්වරූපයක් පෙනුණ ද නිසැක වශයෙන් නාට්‍ය කෘතියක් යැ යි පැවසිය නොහැකි ය.

ක්‍රිඃ පූ 02 වන සියවසේ සිටි තවත් ප්‍රසිද්ධ ව්‍යාකරණඥයකු පතඤ්ජලී සිය මහාභාෂ්‍යය නම් වියරණ කෘතියෙහි ශෝභනිකයන් පිළිබඳ දක්වා ඇත. මෙම ශෝභනිකයන් විසින් බලිබන්ධ හා කංසවධ නම් නිර්මාණ කළ බව ද එහි සඳහන් වේ. (යෙතාවත් එතෙ ශොභනිකො නාමෙතෙ ප්‍රත්‍යක්ෂං කංසං ඝාතයන්ති ප්‍රත්‍යක්ෂං බලිබන්ධයන්තී'ති).[65] මෙම ශෝභනිකයන් ලියුඩර් විසින් ඡායා නාට්‍යකරුවන් වශයෙන් ද, වීබර් විසින් නාඩගම්කරුවන් වශයෙන් ද අනුමාන කොට ඇත. එහෙත් යථොක්ත නිර්මාණයන් ඔස්සේ ද කෘෂ්ණ පූජාව අර්ථවත් කොට ඇති බව බොහෝ වියතුන්ගේ මතය යි. කෘෂ්ණ පූජාව භාරතයේ ඉතා ප්‍රසිද්ධ තත්ත්වයක පැවතී ඇත. ඒ අනුව යථොක්ත පූජාව අනුකරණාත්මක ව දැක්වීම බලිබන්ධ හා කංසවධ යන නිර්මාණයන්හි කාර්ය වූ බව බෙහෙවින් අනුමාන කෙරේ. තව ද යථොක්ත පූජා විශේෂය භාරතයේ ඉතා ජනප්‍රිය ව පැවති බව ක්‍රිඃව 150 දී කළ රුද්‍රදාමන්ගේ ගිර්නාර් ශිලාලේඛනයෙන් හා ක්‍රිඃව 124 දී පමණ කොට ඇති ඝෘෂවදත්තගේ ශිලාලේඛනයෙන් ද පසක් වේ. ඒ අනුව පතඤ්ජලී සමයේ ද නාට්‍යකලාව පිළිබඳ වැදගත් සාධක දැකිය හැකි ය.

සංස්කෘත නාට්‍යයේ පැහැදිලි ආරම්භය අශ්වඝෝෂ හිමිගේ සිට ලිඛිත ව දැකිය හැකි ය. උන්වහන්සේ සිය නාට්‍ය කෘතිය භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රානුකූල ව නිර්මාණය කොට නොමැත. භාස නාට්‍යකරුවා ද එසේ ම යැ යි බහුල විශ්වාසය යි. එහෙයින් මෙවන් නාට්‍යකරුවන්ගේ නාට්‍ය නිර්මාණ සඳහා ක්‍රිඃ පූර්ව යුගයේ පැවති යම් නාට්‍ය විශේෂයක් උපකාරී වූ බව අමතක නොකළ යුතු ය. භාස නාට්‍යකරුවා පාණිනීගේ වියරණ නීති පවා නියම වශයෙන් ආරක්ෂා කොට නොමැති නාට්‍ය රචකයෙකි. එසේ ම ඔහුගේ රචනා ශෛලිය වීරකාව්‍ය රචනා ශෛලියට ද සදෘශ ය. මෙවන් කරුණු විමසා බැලීමේ දී වීරකාව්‍යයන්ට ආසන්න කාලයේ භාරතීය නාට්‍යකරණයෙහි න්‍යායාත්මක ආරම්භය සිදු වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කිරීම බෙහෙවින් යුක්ත යුක්ත ය. තව ද යථොක්ත කාලසීමාව තුළ ග්‍රීක නාට්‍යකලාවේ ද දීප්තිය මැනවින් පැවතී ඇති හෙයින් යම් ආභාසයක් එයින් ද ලැබී ඉතා ශීඝ්‍රයෙන් මෙම ශාස්ත්‍රය භාරතයේ ප්‍රකාශයට පත් වන්නට ඇත. එහිදී කංසවධ, බලිබන්ධ යන නිර්මාණ මෙන් ම භාසගේ ඌරුභංග, ප්‍රතිමා, බාලචරිත යන සංස්කෘත නිර්මාණ ද ග්‍රීක ආභාසය පිළිබඳ විශ්වාස කළ හැකි ඇතැම් නිදසුන් ය. මෙම නිර්මාණයන්හි සංස්කෘත නාට්‍යකරණයේ බහුසම්මත මූලික නීති-රීති උල්ලංඝනය වී ඇති අතර ග්‍රීක ආභාසය දැඩි ව පෙන්නුම් කරන දෘඪාන්ත ස්වරූපයක් ද විශේෂ වශයෙන් ගෙන ඇත.

සමස්තයක් වශයෙන් සංස්කෘත නාට්‍යකලාවේ ආරම්භය පිළිබඳ දක්වා ඇති විවිධ වියතුන්ගේ මතවාද අතුරින් ආගමික ප්‍රභවයක් යටතේ දක්වන මතවාද විශේෂිත ස්ථානයක් ගන්නා අතර, ලෞකික ප්‍රභවයක් යටතේ දක්වා ඇති මතවාදයන්හි ද සැලකිය යුතු සාධක ප්‍රකට වේ. ග්‍රීක නාට්‍යකරණය බිහිවීමෙහිලා ආගමික ප්‍රභවයක් මැනවින් දැකිය හැකි අයුරින් ම භාරතීය සාහිත්‍යාවලියේ ද නොයෙක් ශාස්ත්‍රයන්හි සමාරම්භය විමසා බැලීමේදී ආගමික ප්‍රභවය මැනවින් ප්‍රකට කරයි. ඒ අනුව මෙම නාට්‍යකලාව සම්බන්ධයෙන් ද ආගමික ප්‍රභවයක් කෙරෙහි විශේෂ අවධානය යොමු කිරීම බෙහෙවින් යුක්ති යුක්ත වනු ඇත. එහිදී සංහිතා යුගය

පිළිබඳ විමසීමේදී සංවාද පිළිබඳ යථා ස්වභාවය ඍග්වේදයෙන් මැනවින් පසක් වේ. එසේ ම සංගීතය පිළිබඳ යථා ස්වභාවය යජුර්වේද හා සාමවේද යන වේද ද්වයෙන් පසක් වේ. එසේ ම යජුර්වේදයෙහි යාගවේදිකා ආදිය නිර්මාණය කිරීම ආදිය පිළිබඳ ද කරුණු දැකිය හැකි ය. එහෙයින් සංස්කෘත නාට්‍යකලාව ආගමික ක්‍රියා-විධි ඔස්සේ ක්‍රමික ව විකාශය වී ඇතැම් ලෞකික නාට්‍යමය විධි ද සංකලනය වී වීරකාව්‍ය යුගයට ආසන්න කාලසීමාවේ දියුණු ස්වරූපයකින් ප්‍රකාශයට පත්වන්නට ඇතැ යි යථෝක්ත සාධක සියල්ල සමාහාරයෙන් ගෙනහැර දැක්විය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 <u>භරතමුනිප්‍රණීත නාට්‍යශාස්ත්‍ර,</u> ප්‍රථම භාගය, පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2004, සංශෝධිත ද්විතීය සංස්කරණය, 02 පිටුව.

2 <u>Nātya Śāstra,</u> Edit: Sudhakar Malaviya, Chowkhamba Sanskrit series office, Varanasi, First edition, 1997, 01 Adhyāya, 17-18 Verses.

-<u>භරතමුනිප්‍රණීත නාට්‍යශාස්ත්‍ර,</u> ප්‍රථම භාගය, පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, 03 පිටුව.

3 එම 04 අධ්‍යාය.

4 එම.

5 Bhāvaprakāśana of Śāradātana, Edit: Yadugiri Yatiraja Swami, Oriental Institute, Baroda, 1968, second edition.

6 <u>තිලකසිරි, ජයදේව,</u> සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, සීමාසහිත ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්ස් සමාගම, කොළඹ 02, 1971, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 06-08 පිටු.

-<u>මුණසිංහ, කුමාරදාස,</u> සංස්කෘත සාහිත්‍ය ප්‍රවේශය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1962, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 125 පිටුව.

7 Keith. A.B, Sanskrit Drama, Oxford, 1924, 15p.

8 <u>ඍග්වේද සංහිතා,</u> සංස්: ශ්‍රීපාදශර්ම, ඔෂන්ධ, 1940, දෙවන මුද්‍රණය, ඍ-10.

9 එම, ඍ-95.

10 එම, i-179.

11 එම, iv -18.

12 එම, iii-33.

13 එම, s-108.

14 එම, vii-33.

15 එම, 01-92-07.

16 අථර්වවේද සංහිතා, සංස: ශ්‍රීපාදශර්ම, ස්වාධ්‍යාය මණ්ඩල, භාරත මුද්‍රණාලය, ඉන්දියා, 1957, 12-01-41.

17 Keith, A.B, Sanskrit Drama, 23-25 p.
මුණසිංහ, කුමාරදාස, සංස්කෘත සාහිත්‍ය ප්‍රවේශය, 125 පිටුව.

18 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 11 පිටුව.

19 එම, 03 පිටුව.

20 එම.

21 එම 09 පිටුව.

22 මුණසිංහ, කුමාරදාස, සංස්කෘත සාහිත්‍ය ප්‍රවේශය, 125 පිටුව.

23 Keith, A.B, Sanskrit Drama, 47 p.

24 එම.

25 Keith, A.B, Sanskrit Drama, 57 p.

26 Mālatīmādhava Of Mahākavi Bhavabhūti, Trans: Gangā Sāgar Rāi, Chowkhambā Vidyābhavan, Vārānasī, 2002, First edition.

27 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 12-16 පිටු.
-මුණසිංහ, කුමාරදාස, සංස්කෘත සාහිත්‍ය ප්‍රවේශය, 125 පිටුව.

28 මහාභාරත, iii, 30.23/ r, 29.1.

29 Keith, A.B, Sanskrit Drama, 52p.

30 Ebid, 59p.

31 Ebid, 57p

32 Jagirdar, A.V, Drama in Sanskrit Literature, Bombay, 1947, 38p.

33 මහාභාරත, i. 51, 15.

34 Nātya Śāstra, Edit: Sudhakar Malaviya, 35 Adhyāya, 84 Verse.

35 Jagirdar, Drama in Sanskrit Literature, Chapter 6 - 37p / 7Chapter -44p.

36 මාරසිංහ, චෝල්ටර්, සංස්කෘත නාට්‍යය හා රංගශිල්පය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2016, ප්‍රථම මුද්‍රණය.

37 බුද්දකනිකාය, ථෙරීගාථාපාළි, ජීවකම්බවනිකසුභාථෙරීගාථා, (ජට්ඨසංගායනා).

38 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 24-29 පිටු.

39 ම, 24 පිටුව.

40 එම.

41 එම, 27 පිටුව.

42 එම, 28 පිටුව.

43 Nātya Śāstra, Edit: Sudhakar Malaviya, 06 Adyāya,109 Page.

44 Ebid, 113 Page.

45 Ebid, 115 Page.

46 විනයපිටක, චූළවග්ගපාළි, බුද්දකවත්ථුක්ඛන්ධක, බුද්දකවත්ථූනි, (ජට්ඨසංගායනා)

47 විනයපිටක, සාරත්ථදීපනී ටීකා, (තතියො භාගො), පාචිත්තියකණ්ඩං, භොජනවග්ගො, විකාලභොජනසික්ඛාපදවණ්ණනා, (ජට්ඨසංගායනා)

48 විනයපිටක, පාචිත්තියපාළි, භොජනවග්ගො, විකාලභොජනසික්ඛාපදං, (ජට්ඨසංගායනා).

49 විනයපිටක අට්ඨකථා, පාචිත්තියපාළි, භොජනවග්ගො, විකාලභොජනසික්ඛාපදවණ්ණනා, (ජට්ඨසංගායනා).

50 බුද්දකනිකාය, ජාතක අට්ඨකථා, සත්තමො භාගො, මහානිපාතො, විදුරජාතකවණ්ණනා, (ජට්ඨසංගායනා).

51 සුත්තපිටක, අංගුත්තරනිකාය අට්ඨකථා, එකකනිපාත, එතදග්ගවග්ග, සාරිපුත්ත-මොග්ගල්ලානත්ථෙරවත්ථු, (ජට්ඨසංගායනා).

52 සුත්තපිටක, බුද්දකනිකාය, ජාතකට්ඨකථා 03, පණ්ණකජාතකවණ්ණනා, (ජට්ඨසංගායනා).

53 සුත්තපිටක, සංයුත්තනිකාය, ගාමිණීසංයුත්තය, තාලපුටසුත්ත, (ජට්ඨසංගායනා).

54 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 18 පිටුව.

55 සුත්තපිටක, සංයුත්තනිකාය අට්ඨකථා, ගාමිණීසංයුත්තය, තාලපුටසුත්තවණ්ණනා, (ඡට්ඨසංගායනා).

56 සුත්තපිටක, දීඝනිකාය, සීලක්ඛන්ධවග්ගපාළි, බ්‍රහ්මජාලසුත්ත, (ඡට්ඨසංගායනා).

57 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 18 පිටුව.

58 සුත්තපිටක, දීඝනිකාය අට්ඨකථා, සීලක්ඛන්ධවග්ගපාළි, බ්‍රහ්මජාලසුත්තවණ්ණනා, (ඡට්ඨසංගායනා).

59 තිලකසිරි, ජයදේව, සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, 17 පිටුව.

60 එම.

61 එම, 18-19 පිටු.

62 එම, 20-22 පිටු.

63 එම, 22-24 පිටු.

64 විද්වද්වරවාමනජයාදිත්‍යවිරචිත 'කාශිකා', සංස: ශ්‍රී පණ්ඩිත සෝහිතමිශ්‍ර, චෞකම්බා සංස්කෘත පුස්තකාලය, බාරාණසී, 2001, iv-3-110/iv-3-111

65 මහාභාෂ්‍යය, iii-01-26.

සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයේ විවිධ වාග් විලාස හා ප්‍රකාශන විලාස හෙවත් ශෛලි හා රීති සහ නව සාහිත්‍යයක පදනම

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල

සාහිත්‍ය රචනයක සාර්ථකත්වය කෙරෙහි Diction හෙවත් වාග් විලාසය හේතු වන අතර ඉන් අදහස් වන්නේ අර්ථ ප්‍රකාශනය සඳහා වන වචන භාවිතය යි; එනම් "කථනයේ දී හෝ ලේඛනයේ දී හෝ වචන තෝරා ගළපා ගනු ලබන ආකාරය යි" (සුරවීර, (1992) 2005: 182-183, තව ද බලන්න: 172,203; Aristotle (ed. Potts) 1959: 48-51,56-58; සුරවීර (පරි.), 1984: 71-72,79). සිංහල ගද්‍ය රචකයන් වචන භාවිත කළ ආකාරය අනුව නව වන - දොළොස් වන සියවස් අතර සම්භාව්‍ය ගද්‍යය අමිශ්‍ර සිංහල හෙවත් හෙළ (- එළු) වාග් විලාසයේ සිට සංස්කෘත බහුල වාග් විලාසයක් කරා විතැන් වූ අයුරුත් දහතුන් වන සියවසින් පසු ව මිශ්‍ර වාග් විලාසයක් උපයෝගි කොට ගත් ආකාරයත් පෙන්වා දීමට පිළිවන (Wickramasuriya 1982: 97). හෙළ වාග් විලාසය යනු 'නියම' (genuine) සිංහලයට ආගන්තුක ශබ්ද සහිත තත්සම පදවලින් (Paranavitana 1956: clxxv) මුළුමනින් ම පාහේ තොර විණැයි කිය හැකි, තද්භව පද මෙන් ම නිෂ්පන්න සේ සැලකිය හැකි රූප ද සහිත රචනා මාර්ගයකි. සංස්කෘත වාග් විලාසය යනු රචනයට ඕජෝ ගුණයක් ගෙන දීමේ අරමුණින් සංස්කෘත තත්සම පද බහුල ව උපයෝගි කොට ගැනීම යි. මිශ්‍ර වාග් විලාසය යනු පාලි හා සංස්කෘත ඍණිත පද මෙන්

ම හින්න රූප ද නිෂ්පන්න සේ සැලකෙන රූප ද අවිශේෂයෙන් යොදමින් කරනු ලබන පද සංයෝජන යි.

සම්භාව්‍ය සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍ය කෘති සිංහල භාෂාවේ යුග විකාසනයේ 'මධ්‍ය සිංහල යුගය' (ක්‍රි.ව. 7/8 සියවස්හි සිට 18 වන සියවස මැද දක්වා) නියෝජනය කරන සේ සැලකිය හැකි ය.[1] තත් යුග විශේෂතා දර්ශක ආදිතම ලේඛනය වශයෙන් සැලකෙන්නේ ක්‍රිස්තු වර්ෂ 724-730 අතර ලක් රජය ඉසුලූ තෙවන කසුබ් රජුගේ කාලයට අයත් සේ සැලකෙන ගැරඬිගල ගිරි ලිපිය යි (A.S.C. (1933)1987:195-199). තත්කාලීන භාෂණ හා ලේඛන ව්‍යවහාර ද්වයය අතර මෙන් ම ගද්‍ය හා පද්‍ය ව්‍යවහාර අතර ද රූප භේදයක් නො පැවතිණැයි ද අනුරාධපුර යුගය අවසානයේ සිට සංස්කෘත තත්සම පද භාවිතය රචනාලංකරණ මාර්ගයක් වසයෙන් භාවිත වීම හේතු කොට ගෙන භාෂණ ලේඛන ව්‍යවහාර ද්වයය අතර විභේදනය ආරම්භ වන්නට ඇතැයි ද පෙන්වා දෙනු ලැබේ (පරණවිතාන 1961:15). වාගලංකරණය මතු නො ව නව සාහිත්‍යයක් ඇරඹී කල නව අදහස් හා සංකල්පනා ප්‍රකාශනයට අමිශ්‍ර සිංහලය ප්‍රමාණවත් නො වීම යන සාධකය ද සංස්කෘත හා පාලි තත්සම පද බහුල වාග් විලාසයක් භාවිතයට ගැනීමට හේතු විණැයි පැවසීම නිවරද බව කිව මනා ය (ධර්මදාස 1972: 332-342).

ඉහත සඳහන් කරන ලද ගැරඬිගල ලිපියෙන් උපුටා ගැනුණු මතු දැක්වෙන පාඨ කිහිපයත් දස වන සියවසට අයත් සිවු වන මිහිඳුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපි උද්ධෘතත් අනතුරු ව දැක්වෙන ගුරුළුගෝමින්ගේ ධර්මප්‍රදීපිකා පාඨත් සසඳන කල උපයුක්ත වාං මාලාව මෙන් ම වාග් විලාසය හා ප්‍රකාශන විලාසය අතින් ඒවායෙහි සමානත්වය පැහැදිලි වනු ඇතඃ

> "දම්බදිව් දුනු සිරිසංබෝ මපුර්මුකා තුන්වන්නෙ මිහිද් මහපාණන්... ගොම්බියෙන් පහන් හින්ද්වා දුන් කිරියක් කුම්බුර් ඉසා ... දානපතින් සිඟා මෙලෙණට් ... අවුල් කළ කෙනෙක් බුදෙනා බත් නොලැබෙත් ..." (ගැරඬිගල ගිරි ලිපිය, *A* 1-4, *B* 1-4 පේළි) (A.S.C. (1933) 1987:198).

"හස්කරු පරපුරෙන් වැටෙන කැරැ කුම්බුර් නොවැටියැ හෙත් මුත් හැරැ නො ගත යුතු වතු පැතට් වැද අනියා නොකටැ යුතු ගස් කොළ් නොකැපියැ යුතු ..." (සිව් වන මිහිඳුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපිය, *I* පුවරුව, 48 - 50 පේළි) (A.S.C. (1912) 1976: 87).

"එව්හු සුනිල් යුවල නුවන් බිඟුහු ඇය වුවන් පියුම් දැකැ ඇසි පිය පහරා යහදසුන් මී බොත් ... එසඳ රජ කුමරී බමර පියරැව් බඳු සිනිඳු මියුරු තෙපුලෙන් "මිනිසක්මු හිමි" යූ. එ අසා යුව රජ "සපුපැහැ සිවිය තී අඹුන් මිනිසක් බැවින් ගසින් බස්" වී."(ධර්මප්‍රදීපිකාව, විමලවංශ (1959) 1967: 294.)

මීට අමතර ව සීගිරි පද්‍යය ද වාග් විලාසය අතින් මේ ගද්‍ය ලේඛන හා සම කළ හැකි ය (Paranavitana 1956: ch. VI). ආදිතම අවිනෂ්ට සිංහල ගද්‍ය ග්‍රන්ථ වන ධම්පියා අටුවා ගැටපදය හා සිඛවළඳ හා සිඛවළඳ විනිස මෙන් ම අනුරාධපුර යුගයේ අග භාගයට අයත් සෙසු අභිලේඛන[2] ද අවිනෂ්ට පුරාණතම පද්‍ය ග්‍රන්ථය වන සියබස්ලකර ද තද් භාෂා යුගයේ ආරම්භක අවධියට අයත් වන්නා සේ ම වාග් විලාසය අතින් සිංහලයට ආගන්තුක ශබ්ද සහිත තත්සම පදවලින් (Paranavitana 1956: clxxv) මුළුමනින් ම තොර හෝ එබඳු තත්සම පද විරල ව යෙදුණු හෝ ලේඛන වසයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. එසේ ද වුව ඒ එක් එක් කෘතිය හෝ අභිලේඛනය අදාළ වස්තු විෂය අනුව එහි ශෛලියේ හෙවත් ප්‍රකාශන විලාසයේ, විශේෂයෙන් ම වාක් කෝෂයේ විශේෂතා පෙන්නුම් කිරීමෙහි යෙදී සිටින බව කිව යුතු ය (Paranavitana 1956: clxxiv). නිදසුන් වසයෙන් සිඛවළඳ ස්ත්‍රිය හැඳින්වීමට යොදන "මාගම්" යන පදය සීගිරි ගීවල හෝ ධර්මප්‍රදීපිකාවේ සුළු කලිඟු දාවෙහි හෝ දැකිය නො හැකි ය. අට වන - තුදුස් වන සියවස්හි නෛතික ලේඛන වන සෙල් ලිපිවල බහුල ව පැනෙන "ඉසා" යන පදය නිර්මාණාත්මක ගද්‍යයට හෝ පද්‍යයට හෝ වැද්ද නො ගත්තකි (Paranavitana 1956: clxxiv-clxxv). ශෛලිය මෙන් ම වාග් විලාසය ද සකස් වීම කෙරෙහි ලේඛනයේ වස්තුවිෂයය ද බල

පාන බවට මෙකී සාධක ගෙන හැර පෑ හැකි වේ. සීගිරි ගීවල දී අපට හමු වන්නේ පද්‍ය බන්ධනයේ අවශ්‍යතා සඳහා ගද්‍යයෙහි සම්මත ව්‍යාකරණමය පදානුක්‍රමයෙන් අපගමනය වූ වාක්‍ය රටාවකි; නෛතික අවශ්‍යතා සඳහා රචිත ශිලා ලේඛන දීර්ඝ වාක්‍ය සහිත වන අතර සමස්ත ලේඛනය ම විවිධ විභක්ති සහිත තනි වාක්‍යයක් සේ හැඳින්විය හැකි ය (Paranavitana 1956: clxxv).

හෙළ වහරින් ලියවුණු ආදිතම නිර්මාණාත්මක ලේඛනය සේ සැලකිය හැකි ධර්මප්‍රදීපිකාවෙහි ඇතුළත් සුළු කලිඟු දාවේ ප්‍රකට ලක්ෂණයක් වනුයේ සමකාලීන පද්‍යයෙහි සුලබ අර්ථාලංකාර මෙන් ම ශබ්දාලංකාර ද භාවිතය යි.

> "එකල්හි වන වන් යුව රජ මල් සුඹුළුව දැක "මේ නව යෝනෙහි සිටි ළදැරියක අත්තමැ"යි වසත් නල පහස් ලද නහඹ ගඳ ගජක්හු සෙ හර්ෂයෙන් උත්කර්ෂ වැ "ගොස් බැලුව මැනවැ" යි උඩු ගඟට යන සේ ..."

යනාදි වසයෙන් පැනෙන දීර්ඝ පාඨයෙහි හුදු හෙළ වදන් හා හෙළ නියරට අනුකූල ව බිඳ ගත් මාතෘ භාෂා රූප ද හැරුණු කොට ශබ්ද රසෝත්පාදන අරමුණින් යෝජිත "හර්ෂයෙන් උත්කර්ෂ වැ" යන දෙවදන පමණක් සංස්කෘත තත්සම රූප වසයෙන් යොදා තිබෙනු දැක්විය හැකි ය. අර්ධ නාසික්‍ය ව්‍යඤ්ජන ශබ්ද භාවිතයට කතුවරයා දැක්වූ ප්‍රියතාව ද විශේෂයෙන් සඳහන් කළ හැකි ය. ධර්මප්‍රදීපිකාවෙහි හමු වන අමිශ්‍ර සිංහල වාග් විලාසය තත්කාලීන ශිලා ලේඛනගත ගද්‍යය වස්තු වර්ණනය හා අවස්ථා නිරූපණය සඳහා කෘතහස්ත ලේඛකයකු විසින් හැඩ ගස්වා ගැනීමෙහි ප්‍රතිඵලයකැයි යන මතය මෙහි ලා යුක්ති සහගත සේ දැක්විය හැකි ය (සුරවීර (1966) 1998: 81).

ගුරුළුගෝමීන්ගේ අමාවතුර ඉහත දැක්වුණු ශුද්ධ සිංහල වාග් විලාසය අනුව රචනා වූවක් නො වේ. 'කාලිංග හෙළව' යැයි අපර නාමයකින් ද හැඳින්වෙන අමාවතුරු බස (ඤාණාලෝක (1958) 1967: vi-vii) පාලි වචන හා හින්න රූප පාලි වියරණ නියර

අනුව යොදා ගනිමින් සකසා ගත් ශෛලියක් සේ හැඳින්විය හැකි ය. එය අටුවා සන්න ගැටපද බසෙහි ම මුහුණුවරක් සේ ගැනීම යෝග්‍ය ය (සුරවීර (1966) 1998: 79-84). පාලිය ධර්ම සාහිත්‍යය සඳහා වූ බසක් බැවින් සෞන්දර්යාත්මක භාවමය සංකල්ප දැනවීම සඳහා සිංහල ලේඛකයන් පාලියට නො ව සකුවට නැඹුරු වූ සේ සැලකිය හැකි ය. සංස්කෘත සාහිත්‍යය මෙරට ප්‍රචලිත වීමත් සකු තත්සම පද සහිත කාව්‍ය ග්‍රන්ථ ලියවී තිබීමත් අවශ්‍ය පරිදි නව රූප තනා ගත හැකි අයුරින් නිරුක්ති ශාස්ත්‍ර ඥානය හා පාලි සංස්කෘත භාෂා ඥානය උගතුන් අතර ප්‍රචලිත වී තිබීමත් (Paranavitana 1956: clxxiv-clxxv; පරණවිතාන 1969: 159-168; බලගල්ලේ 1978: 28-30,34,36-48) සාහිත්‍යෝචිත ශෛලියක් හෙවත් ප්‍රකාශන විලාසයක් වර්ධනය වීමෙහි හේතු වන්නට ඇත.

ඉහත සඳහන් කරන ලද අමිශ්‍ර සිංහල වාග් විලාසයෙන් ලියවුණු කොටස් කිහිපය හැරුණු කල සමස්ත ධර්මප්‍රදීපිකාවත් පශ්චාත්කාලීන ගද්‍ය ග්‍රන්ථත් සීමාව ඉක්මවා සංස්කෘත වචන භාවිතයට නැඹුරු වූ ආකාරය දැකිය හැකි වේ. දීර්ඝ සමාස පද ඇතුළත් සංස්කෘත තත්සම රූප බහුල ව යොදා ගැනීමට නිදසුන් ඒවායින් හමු වෙයි. ධර්මප්‍රදීපිකාවෙන් ම උපුටා ගත්

> "එක මලක් පූදා අසීතිවර්ෂ කෝටියක් ස්වර්ග සම්පත් වලඳා පුණ්‍යක්ෂය නො වන තුරු ම",

> "එකල්හි මෛත්‍රිය බෝධිසත්ත්වයෝ .... කේතුමතීනුවර සංඛ චක්‍රවර්තීහට අර්ථ ධර්මානුශාසනා කරන සුබ්‍රහ්ම නම් පුරෝහිතයා පිණිස බ්‍රහ්මවතී නම් බ්‍රාහ්මණිය කුස පිළිසිඳ ගෙන දශමාසාවසානයෙහි අනේක ප්‍රාතිහාර්ය සහස්‍ර දක්වමින් ..."

යනාදි කොටස් සංස්කෘත වාග් විලාසයට නිදසුන් කළ හැකි ය. මෙබඳු තන්හි නිපාත හා අනවසාන ක්‍රියා හැර සෙසු පද සියල්ල ශුද්ධ සංස්කෘත රූප යි.

ධම්පියා අටුවා ගැටපදයෙන් හෙළි වන්නේ ක්‍රි. ව. දස වන සියවසේ පමණ සිට සිංහල ගද්‍ය ලේඛන ව්‍යවහාරයට සංස්කෘත හා පාලි ඍණිත වචන (loan words) එක් වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වසයෙන් අමිශ්‍ර සිංහලයට ආගන්තුක වූ අක්ෂර මාලාවක් ද ලේඛන කාර්යයෙහි ලා යොදා ගනු ලැබූ ආකාරය යි. ඒ අනුව ඍ, ඍ, ඎ, ඵ, ඖ යන ස්වර ද මහාප්‍රාණ ව්‍යංජන, ශ, ෂ හා විසර්ගය ද සිංහලයෙහි යෙදෙන්නට වීම නිසා ලිඛිත ගද්‍ය සිංහලයේ වර්ණමාලාව සංස්කෘත වර්ණමාලාවටද වඩා පොහොසත් වර්ණමාලාවක් බවට පත් වීම සිදු විය (බලගල්ලේ 1996: 42).

ගුරුළුගෝමීන්ගේ හා විද්‍යාචක්‍රවර්තීන්ගේ මෙන් ම පශ්චාත්කාලීන ගද්‍යකරුවන්ගේ ද භාෂාව මුළුමනින් ම හෙළ වාග් විලාසය හෝ සකු වාග් විලාසය හෝ නො ව නුමුසු හෙළ වදන් මෙන් ම සකු හා පාලි වදන් ද සංකලනයෙන් තනා ගන්නා ලද අභිනව වාග් විලාසයක් වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය (බලගල්ලේ (1992) 2006: 59,65). හුදු හෙළ වාග් විලාසය භාෂණය පදනම් කොට ගෙන නිපන් කාව්‍යාත්මක වාග් විලාසයක් සේ හැඳින්විය හැකි අතර අභිනව මිශ්‍ර වාග් විලාසය ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථාගත භාෂාව ම නිර්මාණාත්මක රචනා සඳහා යොදා ගැනීමට දරන ලද ප්‍රයත්නයේ ඵල විසින් මතු වූවකැයි හැඳින්වීම යුක්ති යුක්ත ය (සුරවීර (1966) 1998: 81-82).

මිශ්‍ර සිංහලය ව්‍යවහාරය ගද්‍යයට පිවිසියේ දෙමළ බලපෑමෙනැයි පෙන්වා දීමට ඇතැම් විද්වතකු උනන්දු වී ඇති අන්දම පෙනේ (ධම්මරතන 1963: 48). කෙසේ වුව ද සීගිරි පද්‍ය කෙරෙහි කිසිදු දෙමළ බලපෑමක් දැකිය නො හැකි අතර (Paranavitana 1956: clxxv) පොලොන්නරු යුගයෙහි හා ඉන් පසු ව සිංහල ගද්‍ය ලේඛනයට දෙමළ බලපෑම ප්‍රකට ය (බලගල්ලේ (1992) 2006: 60; 1996: 54).

සිංහලයේ පෝෂණයට බල පෑ සංස්කෘත, පාලි මෙන් ම ඒ හා මිශ්‍ර වූ දෙමළ ආදි අන්‍ය භාෂා හා කිසිදු සම්බන්ධයක් පෙන්විය නො හැකි 'නිෂ්පන්න' රූපත් තද්භව මෙන් ම තත්සම රූපත් එක

සේ යොදා ගනිමින් සැකසුණු මිශ්‍ර වාග් විලාසය දීර්ඝ සමාසවලින් තොර වන අතර වාං මාලාව මෙන් ම වාක්‍ය රටාව ද මිශ්‍රිත ස්වභාවය පිළිබිඹු කරයි. හුදු හෙළ හෙවත් නුමුසු වාග් විලාසයෙහි වූ තනි වාක්‍යාංශ සහිත වාක්‍ය මෙන් ම සකු වාග් විලාසයෙහි වූ සමාස බහුල, ශබ්ද රසෝත්පාදක අන්තර්වාක්‍ය හා වාක්‍යාංශ ගණනාවකින් යුක්ත දීර්ඝ වාක්‍ය ද වර්ණනීය අවස්ථාවට උචිත ලෙස එහි ලා ඉදිරිපත් කෙරෙයි.

> "අතීතයෙහි බරණැස් නුවර සතළිස් කෙළක් ධන ඇති සිටක්හුගෙ දිට්ඨමංගලිකා නම් එක ම දුවක් වුව. යහපත පැහැපත රූපත, හෝ රූප සම්පත්තීන්, භෝග සම්පත්තීන් කුල සම්පත්තීන් සම්පන්න වන බැවින් බොහෝ දෙනා විසින් පතන ලදු." (ඤාණාලෝක (1958) 1967: 70).

> "වහන්සෙ, මම මෙ කථාවස්තුවැ මහණ ගොයුම්හට වාදාරෝපණය කරන්නට යෙමි. යම් සේ බල ඇති පුරුෂයෙක් දික් ලොම් ඇති එළුවක්හු ලොමැ ගෙනැ මොබට ඔබට ඇදැ ආකර්ෂණ පරිකර්ෂණ සම්පරිකර්ෂණ කෙරෙද එ- සෙයින් මැ මහණ ගොයුම්හුගෙ වාදයෙන් වාද කොටැ කථා මාර්ගයෙන් දොස් දක්වා මොබට ඔබට ලා ආකර්ෂණ පරිකර්ෂණ සම්පරිකර්ෂණ කෙරෙමි." (ඤාණාලෝක සංස්., (1958) 1967: 54).

මිශ්‍ර වාග් විලාසය ශබ්දාලංකරණ ප්‍රිය කළ ඇතැම් ලේඛකයකු අත සංස්කෘත තත්සම පදවලින් පිරී ගිය අතර සාරල්‍යය ප්‍රිය කළ ලේඛකයකු අත එය දෛනික ව්‍යවහාරාගත වාක් කෝෂයෙන් හා ගැමි වහරින් ගත් අර්ථාලංකාරවලින් පිරී ගිය ආකාරය දොළොස් වන සියවසින් මොබ ගද්‍යය විමසීමෙන් හෙළි වේ. සද්ධර්ම රත්නාවලිය හා සද්ධර්මාලංකාරය මේ දෙවනු කී රචනා ක්‍රමයට නිදසුන් ය. සද්ධර්ම රත්නාවලිය ධම්මපදට්ඨකථා නම් පාලි කෘතියෙහි පරිවර්තනයක් වුව ද තත් කර්තෘවර ධර්මසේන හිමියන් ශ්‍රාවකයන් සිත් ඇද ගැනීම සඳහා ජනකාන්ත ශෛලියක් කරා යොමු වෙමින් කථා වස්තු ඉදිරිපත් කිරීමට දැරූ ප්‍රයත්නයේ

ඵලය වූයේ උන් වහන්සේගේ රචනා ශෛලිය ගැමි ව්‍යවහාර, පිරුළු හා උපමාදියෙන් අලංකරණය වීම යි. වාක්‍ය යෝජනයෙහි ලා උපකාරක ක්‍රියා පද බහුල ව යොදා ගැනීමත් එතෙක් ග්‍රන්ථාගත නො වූ අමුතු පද යෝජනයත් හේතුවෙන් ධර්මසේන යතීන්ද්‍ර වාග් විලාසය තත්කාලීන අන්‍ය ලේඛකයන්ගේ වාග් විලාසයෙන් වෙනස් වෙයි (කුලසූරිය 1963: 102-104). මේ ලක්ෂණය හෙළ වාග් විලාසයෙහි ම සරල වීමක් සේ දක්වා ලීම අයෝග්‍ය නො වේ (Wickramasuriya 1982: 105). මේ තත්ත්වය වෙනස් ආකාරයකින් විග්‍රහ කරමින් ඒ. වී. සුරවීර පෙන්වා දෙන්නේ මෙකී ලේඛකයන් එතෙක් ජනප්‍රිය ව පැවති 'කව් ලැකිය' වෙනුවට 'ලෙව් ලැකිය' කරා යොමු වීමක් වසයෙනි සද්ධර්ම රත්නාවලී කතුවරයා "පාලි ක්‍රමය හැර අර්ථ පමණක් ගෙන..." ආදි වසයෙන් ප්‍රකාශ කරනුයේ ද මේ ලෙව් ලැකිය කරා යොමු වීමක් සේ සැලකිය හැකි ය. ඔහු පවසන "ක්‍රමවිලංඝනාදි දෝෂ" යනු ද එතෙක් ලේඛකයන් අනුග මනය කළ සංස්කෘත හා පාලි වාක්‍ය ක්‍රමයට අනුගත වූ කාව්‍ය මාර්ගය වෙනුවට එයින් අපගමනය වෙමින් භාෂණ ව්‍යවහාරයට ආසන්න වීම බව පෙනේ. (සුරවීර(1966) 1998: 30).

පන්සිය පණස් ජාතක පොත සද්ධර්ම රත්නාවලී භාෂාවෙහි ම ඉදිරි පියවර සේ සැලකිය හැකි වාග් විලාසයක් අනාවරණය කරයි. සද්ධර්ම රත්නාවලිය ගැමි වහර කරා නැඹුරු වීමේ කිසියම් අසීමාන්තිකභාවයක් පෙන්නුම් කරන කෘතියක් සේ සලකත හොත් පොදු ජන බස උපයෝගි කර ගනිමින් උගතුන් හා නූගතුන් යන දෙපිරිසට ම යෝග්‍ය සාහිත්‍යයක් ගොඩ නැඟීමට ජාතක කථා පරිවර්තකයන් උනන්දු වූ සේ පෙන්විය හැකි ය (වික්‍රමසිංහ, 1958: 130). සද්ධර්ම රත්නාවලී භාෂාව පොදු ජන භාෂණ වාග් විලාසයට ළං වූවක් සේ ගත හොත් ජාතක පොතේ භාෂාව එකල විසූ පොදු ජනයාට තේරුම් ගත හැකි පරිදි පොදු ජන වහරට ළං වන අයුරින් සකස් කර ගත් 'පාලි ක්‍රමය' සේ සැලකිය හැකි ය (බලගල්ලේ, 1965: 59-60; සුරවීර (1966) 1998: 30).

වාග් විලාසය අතින් සද්ධර්ම රත්නාවලියෙහි හෝ පූජාවලියෙහි හෝ දැකිය හැකි සමරූපතාව ජාතක පොතෙහි

දැකිය නො හැක්කේ එය ඒක කර්තෘක කෘතියක් නො වන බැවිනි. ඇතැම් කතාවක ආරම්භය සංස්කෘත තත්සම පද බහුල ව යොදා සිදු කර ඇති අතර ඇතැම් ජාතක කතාවක් ඇරඹෙනුයේ හෙළ වාග් විලාසයට බර ව ය. විධුර ජාතකය වැනි කතාවක වැඩි කොටස සංස්කෘත තත්සම පද බහුල වාග් විලාසයකින් ලියවී තිබෙනු දැක්ක හැකි ය (කුලසූරිය 1997: 268-270, 277-283). මෙය ගුරුළුගෙ ර්මීන්ගේ බස් වහරෙහි හා සමකාලීන භාෂණයෙහි සංයෝගයෙන් උපන් වහරක් ය යනු මාර්ටින් වික්‍රමසිංහගේ අදහස ය (වික්‍රමසිංහ (1946) 1949: 181-182). විරන්තන ගද්‍ය භාෂාව තදීය ව්‍යාකරණ නීති උල්ලංඝනය නො කොට ජනප්‍රිය භාෂා මාධ්‍යයක් බවට පමුණුවා ලීමට ජාතක කථා කතුවරුන් උත්සාහ ගත් බව නම් පැහැදිලි කරුණකි (වික්‍රමසිංහ (1946) 1949: 182). ජාතක පොතේ ප්‍රකාශන ශෛලිය සිංහල ගද්‍ය භාෂාවේ විකාසනයෙහි සන්ධිස්ථානයක් වසයෙන් හඳුන්වා දිය හැකි ය. වාක්‍ය රටාව, වියරණය හා වාං මාලාව අතින් එය පූර්වකාලීන ගද්‍යයෙන් වෙනස් වෙයි. ලේඛක මණ්ඩලයකගේ පරිශ්‍රමයෙන් කාලයක් තිස්සේ සම්පාදිත බව ප්‍රකට ව පෙනෙන තරමට එහි භාෂා ප්‍රයෝග අතින් විවිධත්වයක් ඇතුළත් වෙයි. එහෙත් ඒ විවිධත්වය ම ආඛ්‍යානෝචිත භාෂා භාවිතයක් කෙරෙහි අවධාරණ දක්වමින් සකස් කොට ගැනුණු ආකාරය දැකිය හැකි වේ. 'පාලි ක්‍රමය' අත් නො හරිමින් ලෙව් ලැකියට සමීප වීමට දරන ලද ප්‍රයත්නයක් සේ මෙය හැඳින්විය යුත්තේ තත්කාලීණ භාෂණ ව්‍යවහාරාගත යෙදුම් මෙන් ම දෙමළ භාෂාමය යෙදුම් ද එහි ඇතුළත් වන බැවිනි. මේ දෙමළ ඌරුව ද භාෂණ ව්‍යවහාරයෙන් වැද්ද ගැනුණක් සේ සැලකිය හැකි ය (සුරවීර (1966) 1998: 31-32).

මී ළඟට අවධානය යොමු කළ මනා ගද්‍ය කෘතිය වන සද්ධර්මාලංකාරය පෙර සඳහන් සරල ජනකාන්ත වාග් විලාසය ම අඛණ්ඩ ව පවත්වා ගෙන යාමට ප්‍රිය වූ ලේඛකයකුගේ රචනයකි (Godakumbure 1955: 89-93). එය දේශීය පසුබිමක පිහිටි කථා වස්තු ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා යෝග්‍ය සරල වාග් විලාසයක් බව එහි එන කතා පුවත්වලින් ස්ඵුට වේ. එහි පැනෙනුයේ දෛනික

ව්‍යවහාරාගත වාක් කෝෂයේ හා ග්‍රන්ථාගත ව්‍යවහාරයේත් නව්‍ය ක්‍රියා රූපයන්හිත් සංකලනයකි:

> "මෙම ලංකාද්වීපයෙහි අනුරාධපුර නුවරට පශ්චිම දිශායෙහි මල් වැස්සා නම් වූ විහාරයෙක් විය. ඒ විහාරය සමීපයෙහි දේව නම් ගම අමාත්‍යයෙක් ඉසුරුමත් ව වෙසෙයි. දවසක් ඒ අමාත්‍යයා ඒ ඒ තැන ඇවිද තමා වසන ගමට පෙරළා ඇවිත් සයින් විඩාව තමාගේ මිනිසුන් කැඳවා බත් අනුභවයට උන්නේ ය. එකෙණෙහි සයින් විඩා වූ බල්ලෙක් ආහාර ගන්ධය ආඝ්‍රාණය කොට වෙවුල වෙවුලා ඇවිත් ඔහු ඉදිරියෙහි සිටියේ ය. අමාත්‍යයාගේ කුඩා කොල්ලෙක් දඬු කඩක් ඇර ගෙන බල්ලාට ගසා ලුහු බඳවන්නට ආ ය" (සද්ධර්මාලංකාරය, ඤාණවිමල සංස්. 1954: 620).

චූල සාහිත්‍යාගත භාෂාව මෙන් ම කනිෂ්ඨ ගද්‍ය ග්‍රන්ථාගත භාෂාව ද මිශ්‍ර වාග් විලාසයෙහි ම ප්‍රභේදනයක් සේ ගිණිය හැකි ය.

ඉෂ්ටාර්ථය අතින් සම්භාව්‍ය ගද්‍ය කෘති අනුයමින් සම්පාදනය වුව ද ශෛලිය මෙන් ම වාග් විලාසය හා ව්‍යාකරණය අතින් ඒ හා ළං කිරීම අසීරු සම්භාව්‍ය ග්‍රන්ථකාරක ස්වරූපයේ වියතුන් අතින් නො ව සාමාන්‍ය උගතුන් අතින් ලියවුණු, වියතුන් විසින් ඇතැම් විට ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලැබූ ජනප්‍රවාද හා පුරාවෘත්තාදිය ද ඇතැම් විට පාරම්පරික ව පැවත ආ ඉතිහාස වාර්තා ද සංග්‍රහ කෙරුණු රචනා චූල ගණයේ සාහිත්‍යය වසයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. කුවේණි අස්න, සිහබා අස්න ආදි අස්න පොත් ද කඩඉම් පොත්, විත්ති පොත්, විස්තර, අලංකාර, වර්ණනා හා රාජාවලී ආදි ලේඛනාවලී ද මේ යටතේ දක්වා ලීමට පුළුවන (සුරවීර සංස්., 1976: 33-34; 1996: 31-32; de Silva, 1927: 303-325).

පුරාතන සම්භාව්‍ය ගද්‍ය කෘති හා සම පෙළෙහි තැබිය නො හැකි, ආඛ්‍යාන ශෛලිය අතින් දුර්වල වීම හා ධර්මෝපදේශ බහුල වීම හේතුවෙන් පාඨක ප්‍රිය නුවූ, ආගමික කාරණ හා ගූඪ ධර්ම සංග්‍රහ වසයෙන් හැඳින්විය හැකි කෘති මාලාවක් අටළොස්

වන සියවසෙහි පමණ සිට ආරම්භ විය. කනිෂ්ඨ සාහිත්‍ය ධාරාව යනුවෙන් හැඳින්වෙනුයේ මෙසේ ආරම්භ වුණු ග්‍රන්ථාවලිය යි. එමඟින් ශතවර්ෂාධික කාලයක් යටපත් ව පැවති පැරණි ග්‍රන්ථ සම්ප්‍රදායයකට නව ජීවයක් ලැබුණාක් මතු නො ව අධ්‍යයන හා අධ්‍යාපන කාර්ය සාඵල්‍යය සඳහා අවශ්‍ය පාඨ්‍ය ග්‍රන්ථ ද බිහි විණි. සරණඞ්කර සඞ්ඝරාජයන්ගේ සාරාර්ථ සංග්‍රහය එහි ආරම්භය සේ සැලකිය හැකි ය. මේ සාහිත්‍ය ව්‍යාපාරය සාමාන්‍ය උගතුන්ගේ ග්‍රන්ථ ධාරාව හෙවත් චූල සාහිත්‍ය ධාරාවත් සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය මාර්ගයත් සංකලනයෙන් නව සාහිත්‍ය ප්‍රබෝධයකට පදනම දමන්නක් වූයේ ය.

සරණඞ්කර හිමියන්ගේ ශාස්ත්‍ර පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයෙහි තවත් අංගයක් වූයේ පැරණි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට පුනර්ජීවයක් ලබා දීම ය. සාරාර්ථ දීපනී නම් සතර බණවර සන්නය එහි ප්‍රතිඵලයකි. සරණඞ්කර හිමියන් විසින් ආරබ්ධ සාහිත්‍ය ව්‍යාපාරයෙහි තව්ජිෂ්‍ය ගණයා ද නිරත වූහ. තිබ්බොටුවාවේ ශ්‍රී බුද්ධරක්ඛිත හිමියන්ගේ ශ්‍රී සද්ධර්මාවවාද සංග්‍රහය, හීනටිකුඹුරේ සුමඞ්ගල හිමියන්ගේ ශ්‍රී සද්ධර්මාදාසය හෙවත් සිංහල මිලින්ද ප්‍රශ්නය, ගම්මුල්ලේ රතනපාල තෙරුන්ගේ සිංහල විමානවස්තු ප්‍රකරණය, මුංකොටුවේ රාලගේ යැයි සලකනු ලබන සර්වඥගුණාලංකාරය, මොරතොට ධම්මක්ඛන්ධ හිමියන්ගේ සිංහල උපාසකජනාලංකාරය සරණඞ්කර ශිෂ්‍ය ගණයා විසින් රචිත ග්‍රන්ථ අතර වේ (සුරවීර 1962: 65 සිට ඉදිරියට; කුලසූරිය 1960; සන්නස්ගල 1961; Godkumbure 1955). මේ ලේඛක හෝ ග්‍රන්ථ පරම්පරාව මඟින් චිරන්තන ගද්‍ය සාහිත්‍ය ධාරාවේ සැලකිය යුතු වර්ධනයක් වූ බවක් නම් නො පෙනේ (Wickramasuriya 1982: 113).

එහෙත් සරණඞ්කර හිමියන් "ඇති කළ ශාස්ත්‍රීය ප්‍රබෝධය අඳුරු ප්‍රපාතයක වැටී සිටි සිංහල සාහිත්‍යයට කලකට පසු තම හිස එසවීමට ලැබුණු පළමු අවස්ථාව සේ සැලකිය හැකි ය." (සරච්චන්ද්‍ර (1951) 1968: 9). එකුන් විසි වන සියවසෙහි සිංහල භාෂා ශාස්ත්‍ර හා ශාස්ත්‍රීය ප්‍රබෝධයට ප්‍රධානතම සාධකය වූයේ

උන් වහන්සේ විසින් ඇරඹූ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යාපාරය පවත්වා ගෙන යා හැකි ශිෂ්‍ය පරම්පරාවක් බිහි වීම බව පෙන්වා දීම යුක්ති සහගත ය (සරච්චන්ද්‍ර (1951) 1968: 10; සන්නස්ගල, 1961: 476-507).

භාෂා විකාසයෙහි ලා සතළොස් වන සියවස යුග විභේදන සන්ධිස්ථානයක් සේ සැලකේ (බලගල්ලේ (1992) 1996: 67). මහනුවර යුගයේ ගද්‍ය භාෂාව දෙමළ, පුර්තුගීසි හා ලන්දේසි වදනින් ආකුල ව ගියේ ය. ව්‍යාකරණ පක්ෂයෙන් සම්මත නීති උල්ලංඝනය විය. ග්‍රන්ථාරූඪ සාහිත්‍යය සතතයෙන් හදාරා ඒ අනුව සිය ව්‍යවහාරය සකස් කර ගැනීමට සුදුසු සමාජීය පසුබිමක් නො තිබීම හේතුවෙන් මෙකල ලේඛකයෝ ස්වකීය අවශ්‍යතාව අනුව පහසු වූත් සරල වූත් මාර්ගයක් අනුගමනය කළෝ ය. මෙහෙයින් චිරන්තන ගද්‍යයත් කට වහරත් සංකලනයෙන් බිහි වූ නවතම වාග් විලාසයක් රාජාවලිය ආදි චූල සාහිත්‍යයෙන් දැක ගත හැකි ය (සුරවීර සංස්. 1976: 129-145; බලගල්ලේ 1996: 50-53). මෙය ව්‍යුත්පත්ති ඌනතාවෙහි ඵලයක් විනා නිර්මාණාත්මක අත්හදා බැලීමක ප්‍රතිඵලයක් නම් නො වන බව කිය හැකිය.

> "අලකේශ්වරයා දෙමටගොඩ ගොරකාන වාඩිවලට පැනලා කොටා දෙමළ සෙන් විනාශ කරවා පානදුරා තොට තිබූ නැවුත් පොඩිකර දමා යුඩ ජයගෙන රයිගන් නුවරට වන්නාහ. ගම්පල බුවනෙකබාහු ගම්පල ගිය සේක.
>
> "මේ රාජසිංහ රජ්ජුරුවෝ කුරුක්කන්වත්ත නම තිබාගෙන වෙරළුවෙතොටින් මෙගොඩ වාඩි ලා ඉඳගන වික්‍රමසිංහ මුදලින් ගෙන්නවා සීතාවකට පිටත් කරවා සිටිනා අවධියට කොළඹට අඩස්සි කරගෙන ඉන්නා බව ගෝවේ විසුරේට ලියා ඇරිය තැනේදී කොනප්පු බණ්ඩාර ගෙන්නවා ගෝවේ විසුරේ ඇසූ විට මම මන්නාරමින් ගොඩ බස්සා ඇරපු විට මම කොටන්ඩ පෙරළි කරන්ඩ පූණ්ඩු කළ විට රාජසිංහ රජ්ජුරුවන්නේ වාඩි පස්සට වේ ය කියා ... " (රාජාවලිය, සුරවීර සංස්. 1976: 206,231).

සරණඞ්කර හිමියන්ගේ ශාස්ත්‍රීය උත්ථාන කටයුතුවල ප්‍රතිඵල වසයෙන් බිහි වූ ගද්‍ය සාහිත්‍යය ආඛ්‍යාන ස්වරූපයෙන් මිදී ධර්ම දේශනා ස්වරූපයට වඩාත් ළං වූ අතර පැරණි භාෂා ස්වරූපය ප්‍රතිසංස්කරණයට ඒවායින් දැරුණු උත්සාහය ද ඵලදායී නො විණි. මහනුවර යුගයේ ගද්‍යය පොලොන්නරු යුගයේ ඇරඹුණු භාෂා ද්විරූපතාව තුනී කිරීමෙහි සමත් වූ අතර සරණඞ්කර හිමියන්ගේ ක්‍රියාදාමය එම ද්විරූපතාව යළිත් තියුණු කිරීමෙහි බල පෑ බව පෙනේ (ද සිල්වා 1972: 35-37).

මේ පසුබිමෙහි ම කථා ව්‍යවහාරයට ළං වූ ලේඛන ව්‍යවහාරය පදනම් කොට ගනිමින් නව සාහිත්‍යයක් පහළ වූයේ ය. මෙය භාෂා ලක්ෂණ අතින් පමණක් නො ව අන්තර්ගතය හා ඉෂ්ටාර්ථය අතින් ද සංස්කෘතික හා දෘෂ්ටිවාදී පක්ෂයෙන් ද චිරන්තන ගද්‍යයෙන් වෙනස් වූයේ ය. එකුන් විසි වන සියවස අවසානයේ පහළ වූ අභිනව සාහිත්‍යය වන නූතන සිංහල ප්‍රබන්ධ කථාවේ භාෂාව එකී මාර්ගස්ථ වූවක් විය. විසි වන සියවසෙහි පහළ වූ භාෂා පරිශුද්ධතා ව්‍යාපාරය හා ජාත්‍යනුරාගී භාෂා ප්‍රතිසංස්කරණ ද හේතුවෙන් යළිත් සම්භාව්‍ය භාෂා ව්‍යවහාරය පුනරුත්ථාපනය කෙරෙන තුරු (ධර්මදාස, 1999: 32-38) නූතන සිංහල ගද්‍ය භාෂාව මේ මාර්ගයෙහි ගමන් ගත් අතර එකී ප්‍රතිසංස්කරණවලින් අනතුරු ව ද නව ප්‍රබන්ධ සාහිත්‍යයේ වර්ධනය විෂයයෙහි කථා ව්‍යවහාරාගත භාෂාවට වඩාත් නැඹුරු වූ වාග් විලාසයක් හා ප්‍රකාශන විලාසයක් යොදා ගනු ලැබූ ආකාරය ප්‍රකට ය (ධර්මදාස 1972: 113-119; 1999: 41-46).

සම්භාව්‍ය සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයේ පරිහාණිය හා නව සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයක ආරම්භය

අනවශ්‍ය සංස්කෘතීකරණයත් යල් පිනූ අර්ථාලංකාර භාවිතය හා ශබ්දාලංකරණ කෙරෙහි දැක්වූ අසීමාන්තික නම්‍යතාවත් යන ආභ්‍යන්තරික සාධක ද සාහිත්‍ය කලාදියට අනුග්‍රහ දැක්වූ සමාජ බලවේගයන්හි බිඳ වැටීම ද හේතු කොට ගෙන සතළොස් වන සියවස වන විට සම්භාව්‍ය සිංහල සාහිත්‍යය ඉදිරි ගමනකින් තොර

ව ඇණ සිටින තත්ත්වයකට පත් වූ බවත් වැලිවිට සරණඩ්කර හිමියන්ගේ මූලිකත්වයෙන් සිද්ධ කෙරුණු ප්‍රතිසංස්කරණවාදී ක්‍රියාමාර්ගවලිනුදු එය යළි නඟා සිටුවිය නො හැකි වූ බවත් කිව මනා ය.

සියවස් සතරක පමණ සිට ඒ හා සමාන්තර ව වර්ධනය වූ වූල ගණයේ ලා සැලකිය හැකි සාහිත්‍යය ද නිර්මාණාත්මක වසයෙන් හෝ අන්තර්ගතය වසයෙන් හෝ භාෂාත්මක වසයෙන් හෝ ප්‍රශස්ත- භාවයක් අත්පත් කර ගැනීමෙහි සමත් නො වූ බව ද පැහැදිලි ය. සාහිත්‍ය කලාදියේ වර්ධනයට හිතකර සමාජාර්ථික බලවේග නොමැති වීමෙන් සාහිත්‍යික පරමාර්ථයෙන් බැහැර වූ අරමුණු ඉෂ්ට කර ගැනීම් වස් බිහි වූ, තව මත් බොහෝ දුර අප්‍රකට ව පවත්නා විත්ති, කඩයිම්, ලේකම් මිටි, බණ්ඩාරවලි හා වදුලු පොත් යනාදිය එම පරිහාණි තත්ත්වය ප්‍රකට කරවන බව කිව හැකි ය (සන්නස්ගල 1961: 707-720).

කිසි යම් සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් ස්වාධීන ව පහළ විය නො හැකි බවත් සාහිත්‍යය කලා පහළ වන්නේ එය අයත් යුගයේ හා සමාජයේ ඓතිහාසික සංස්කෘතික ආදි බලවේගයක් පසුබිම් කර ගෙන බවත් (සුරවීර 1982: 3-4) පිළිගත මනා ය. එසේ හෙයින් සාහිත්‍යාංගයක ප්‍රභවයට හා පැවැත්මට මෙන් ම පරිහාණියටත් ප්‍රධානතම හේතුව සමාජාර්ථික සංසිද්ධි බව ප්‍රකට ය. සම්භාව්‍ය සිංහල සාහිත්‍යය පහළ වී වර්ධනය වෙමින් පැවත ආයේත් නව්‍ය උපනතීන් කරා යොමු වූයේත් පරිහාණිගත වූයේත් සමාජ බලවේග යන්හි ක්‍රියාකාරීත්- වයට අනුරූප වෙමිනි. නව සිංහල සාහිත්‍යයකට මඟ පෑදුණේ ද සමාජ විචල්‍යයන් හේතු කොට ගනිමිනි.

සොළොස් වන සියවසෙහි දිවයිනට පැමිණි පූර්තුගීසින් හා ඔවුන්ගේ අනුයායීන් වසයෙන් පැමිණි ලන්දේසීන් ද විසින් බෞද්ධාගමික පරමාර්ථවලින් තොර සාහිත්‍යයක් සිංහලයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම සිංහල සාහිත්‍යයේ මුහුණුවරෙහි පැහැදිලි වෙනසක් සිදු කිරීමට හේතු වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. නව සිංහල සාහිත්‍යයක ආරම්භයට බල පෑ ප්‍රධානතම සාධකය වූ කලි යුරෝපීය සම්භවයක්

සහිත ජාතීන් හා ඔවුන්ගේ අනුගාමිකයන් බවට පත් වූ සිංහලයන් ද විසින් ක්‍රිස්තියානි (හා කතෝලික ඇතුළු විවිධ නිකායයන්ගේ) ධර්මයේ මූලිකාංග වටහා දීමටත් අන්‍ය ලබ්ධීන් හා ලබ්ධිකයන් විවේචනයටත් ආගමික ප්‍රචාරණය හා පරිපාලනය යන අවශ්‍යතා සඳහාත් භාෂෝද්ග්‍රහණ ශක්‍යතාව අත්පත් කර ගැනීමටත් ස්වකීය සමාජ සංස්ථා ස්ථාපනයටත් අවශ්‍ය පොත පත සම්පාදනය යි.

ඉහත සඳහන් අරමුණු අනුව යමින් සම්පාදිත පැරණි ම ග්‍රන්ථ වූ කලි භාෂාධ්‍යයන හා භාෂෝද්ග්‍රහණ ග්‍රන්ථ යි (Peiris 1943: 164-165). ආගමික ප්‍රචාරක ග්‍රන්ථ බිහි වනුයේ දෙවනු ව ය. ඒ අතරින් වඩාත් වැදගත් වනුයේ ක්‍රිස්තු ධර්මයේ ශුද්ධ ග්‍රන්ථය සේ සැලකෙන බයිබලය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම ය (Peiris 1943: 171).

සිංහල භාෂාවෙන් ලියවුණු ආදිතම ක්‍රිස්තියානි සාහිත්‍යය දහසය වන සියවසේ දී ලියවුණු බව කියතුදු ඒවා නාමාවශිෂ්ට ග්‍රන්ථ පමණි (Perera 1915: 220). සමකාලීන සිංහල ලේඛකයකු වූ අලගියවන්න මුකවෙටිගේ රචනාවලට හා චූල සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථයක් වන රාජාවලියට ද ක්‍රිස්තියානි ආභාසය ලැබී ඇතැයි විශ්වාස කෙරේ (Peiris 1943: 168, 169). සතළොස් වන සියවස අග භාගයේ මෙරටට පැමිණි ඉන්දියානු ජාතික කතෝලික පූජකයකු වූ ජුසේ වාස් හා අටළොස් වන සියවස මුල දී මෙරටට පැමිණිඉන්දියානු බ්‍රාහ්මණ සම්භවයක් සහිත කතෝලික පූජකයකු වූ ජාකොමේ ගොන්සාල්වේස් ද කතෝලික සිංහල සාහිත්‍යයේ පුරෝගාමියෝ ය (Peiris 1943: 173-175). ගොන්සාල්වේස් පියතුමා ගද්‍ය කෘති මෙන් ම පද්‍ය කෘති ද රචනා කළ අතර ඔහු සිංහල භාෂාව විෂයෙහි ප්‍රවීණත්වයක් අත් කර ගත් ලේඛකයකු වසයෙන් සැලකුම් ලබයි (සන්නස්ගල 1961: 724-732). ලන්දේසීන් දිවයිනේ සමුද්‍රාසන්න ප්‍රදේශ පාලනය කළ සමය ක්‍රිස්තු ධර්ම ප්‍රචාරක සිංහල සාහිත්‍යයේ වර්ධනය පක්ෂයෙන් මතු නොව මුද්‍රණ තක්ෂණයේ ආරම්භය සම්බන්ධයෙන් ද සාකච්ඡාවට ලක් කළ යුතු වේ. දිවයින ඉංගිරිසීන් අතට පත් වීමෙන් පසු ව ඉදිරියට ගමන් ගත්තේ එසේ ඇරඹුණු

සාහිත්‍ය ව්‍යාපාරය බව කිව යුතු ය (අරංගල 2004: 1-2 පරි.).

නව සාහිත්‍යික පසුබිම තුළ විශේෂ අවධානයට ලක් කළ මනා අංග වසයෙන් බයිබලයේ පරිවර්තන මාලාව ද සාන්තුවර චරිතාප- දාන ද ස්වතන්ත්‍ර හා පරිවර්තන ගද්‍ය ආඛ්‍යාන ද වාර ප්‍රකාශන ද වෙයි. එයිනුදු බයිබලයේ පරිවර්තන හා සිංහල ගද්‍යයේ විකාසනය ද අතර ඇති සම්බන්ධය වෙසෙසින් සඳහන් කළ මනා ය. "19 වෙනි ශතවර්ෂයේ අපභ්‍රෂ්ට තත්ත්වයක පැවති සිංහල භාෂාව පළමුවෙන් ම සාහිත්‍යික කටයුතුවලට යොදන්ට තැත් කෙළේ බයිබල් පරිවර්තකයෝ ය." (සරච්චන්ද්‍ර (1951) 1968: 34).

මේ පසුබිම නව සාහිත්‍යයක් බිහි කළා පමණක් නො වේ. නව පාඨක ප්‍රජාවක් ද නව සාහිත්‍ය රුචියක් ද බිහි වූ අතර නව්‍ය දෘෂ්ටියකින් යුතු ව සාහිත්‍ය කලා විචාරය ප්‍රභව වූයේ ද මෙසේ ආරබ්ධ ප්‍රවණතා ඔස්සේ ය. වර්තමානයේ ප්‍රචලිත සාහිත්‍යාංග සියල්ල ම 1850 - 1900 අතර වකවානුවේ සමාජ පරිවර්තනයේ ඍජු ප්‍රතිඵල වසයෙන් හැඳින්වීම යුක්ති සහගත ය. එය භාෂා මාධ්‍යය අතින් පමණක් සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යය හා ඥාතිත්වයක් දක්වන අතර තේමාව හෙවත් ඉෂ්ටාර්ථය, ආඛ්‍යාන මාර්ගය, වාග් විලාසය හා ශෛලිය හෙවත් ප්‍රකාශන විලාසය අතින් මුළුමනින් ම නවීනත්වයක් පෙන්නුම් කරයි.

මෙතෙක් සිංහල සාහිත්‍යාගත සංකල්ප හා තදීය වාක් කෝෂය සිංහලය හා දීර්ඝකාලීන ආගමික, දාර්ශනික හා ආධ්‍යාපනික සම්බන්ධතා හා අඛණ්ඩ සංස්පර්ශයක් පැවැත්වූ එක ම අනුශාඛාවක භාෂා වන පාලි හා සංස්කෘත භාෂාවන්ගෙන් ලබා ගැනුණු අතර බයිබල පරිවර්තන හේතුවෙන් සිංහලය හා බුද්ධිවිෂයක සම්බන්ධයක් හෝ දීර්ඝකාලීන සංස්පර්ශයක් හෝ නොමැති භාෂා කිහිපයකින් ගත් සංකල්ප හා වාක්කෝෂයක් සිංහල භාෂා පරිස්ථිතියෙහි ලා ඉදිරිපත් කෙරිණි. සහස්‍ර වර්ෂාධික කාලයක් සිංහල සාහිත්‍යයෙහි මහා සම්ප්‍රදායය නියෝජනය කෙරුණේ දෛනික ව්‍යවහාරය සහ සමාජීය කාර්යමය විස්තෘතියේ පහළ අවස්ථා (ධර්මදාස 1972: 70-94) සඳහා යොදා නො ගත්

භාෂා ස්වරූපයකිනි; එනම් ලේඛන ව්‍යවහාරයෙනි. ඇතැම් ග්‍රන්ථකාරකයන් වාක්කෝෂය අතින් කාර්යමය විස්තෘතියෙහි ප්‍රාථමික අවස්ථාවන්ට අයත් ස්වරූප හෙවත් භාෂණ ව්‍යවහාර කෙරෙහි නමින වුව ද සමස්ත වාක්කෝෂය ගත් කල සමාජීය කාර්යමය විස්තෘතියෙහි ද්විතීයක ස්වරූපය නියෝජනය කරන්නක් වූයේ ය (ධර්මදාස 1972: 105-106). වාක්කෝෂය අතින් මතු නො ව භාෂාවේ ව්‍යූහගත පදනම වන ව්‍යාකරණය අතින් ද සිංහල සාහිත්‍යයෙන් නියෝජනය කෙරුණේ සමාජීය කාර්යමය විස්තෘතියෙහි ඉහළ ස්වරූපයට අයත් ලේඛන ව්‍යාකරණය යි. එසේ ද වුව බයිබල පරිවර්තකයන්ගේ සිංහල වාක්කෝෂය දෛනික ව්‍යවහාරාගත වාක්කෝෂය ඇසුරෙන් තනා ගත්තක් වූ අතර ව්‍යාකරණය අතින් ද ලේඛන ව්‍යාකරණයට වඩා භාෂණ ව්‍යාකරණයට ළං වූ බව පෙනේ.

මේ කාරණය සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයෙහි නව යුගයට මං පෑදූ බව කිව යුතු ය. විශේෂයෙන් ම භාෂණ ව්‍යවහාරය ඇසුරෙන් සාමාන්‍ය ජනතාවගේ භාවමය අත්දැකීම් ප්‍රකාශනයට යෝග්‍ය මධ්‍යවර්තී භාෂා ශෛලියක් තනා ගැනීමෙහි ලා බයිබල පරිවර්තන මඟින් සැලසුණේ අනල්ප දායකත්වයක් බව කිව යුතු වේ. මෙහි අන්ත දෙකක් හඳුනා ගත හැකි ය. පළමු වැන්න 1817-1820 අතර කාලයේ කාණ්ඩ තුනක් වසයෙන් පළ වූ ටොල්ප්‍රිගේ බයිබල පරිවර්තනය යි. එය මෙතෙක් සිංහල බෞද්ධ සන්දර්භයක භාවිත වූ මිශ්‍ර සිංහල වාග් විලාසය ක්‍රිස්තියානි සන්දර්භයක ලා ඉදිරිපත් කිරීමක් සේ හඳුන්වා දිය හැකි ය. දිගු කලක් තිස්සේ ආඛ්‍යාන ශෛලියක් ගොඩ නඟා ගැනීමට ඉවහල් කොට ගැනුණු මේ වාග් විලාසය ඔවුන් විසින් ප්‍රශස්ත ආකාරයෙන් හසුරුවා ඇති බවත් ව්‍යාකරණමය ඌනතා තත්කාලීන ශාස්ත්‍රීය පසුගාමීත්වය හේතුවෙන් සිංහල ව්‍යවහාරයට ආවේණික දුර්වලතා ලෙස සැලකිය හැකි බවත් කිව මනා ය. "සිංහල වචනවල ව්‍යඤ්ජනා ශක්තිය පිළිබඳ ව සියුම් හැඟීමක් ටොල්ප්‍රි මහතාට තිබුණු බව ඔහුගේ පරිවර්තනයෙන් ස්ඵුට වේ" (සරච්චන්ද්‍ර (1951) 1968: 36). මෙය සිංහල සාහිත්‍යයේ කනිෂ්ඨ ගද්‍ය ග්‍රන්ථයන්හි භාෂා විලාසයෙහි

ම තවත් මුහුණුවරක් සේ හැඳින්වීම යුක්ති සහගත ය. තත්කාලීන භික්ෂූන් හා සිංහල බෞද්ධ ගෘහස්ථ සාහිත්‍යකරුවන්ගේ ද සහායයෙන් මෙම පරිවර්තන කාර්යය සිද්ධ කිරීම එකී ලක්ෂණ මීට පිවිසීමට හේතු වූ බව හැඟේ. යළිත් වරක් සිංහල ගද්‍යයට ආවේණික රිද්මානුකූල ගලා යාම සහිත ගද්‍ය රචනා ශෛලියක් බිහි කිරීමට මෙමඟින් මං පෑදුණු බව කිව යුතු ය. දිගු කලක් "අපභ්‍රෂ්ට තත්ත්වයක තිබූ සිංහල භාෂාව පළමුවෙන් ම සාහිත්‍යික කටයුතුවලට යොදන්ට තැත් කිරීම" සම්බන්ධයෙන් සරච්චන්ද්‍රගේ ඇගයීමට පාත්‍ර වී ඇති බයිබල පරිවර්තකයන් අතුරින් කොළඹ බයිබල සමාගමයේ පරිවර්තක මඩුල්ල ප්‍රමුඛස්ථානය ගන්නා බව පෙන්වා දිය හැකි ය.

කොළඹ බයිබල සමාගමයේ පරිවර්තනය නිකුත් වීමත් සමඟ සැමුවෙල් ලැම්බ්රික් හා ජේම්ස් සෙල්කර්ක් විසින් මතු කරන ලද ප්‍රශ්නය සිංහල ගද්‍ය ආඛ්‍යානයෙහි වාග් විලාසය සම්බන්ධයෙන් ශාස්ත්‍රීය අගයකින් යුත් විවාදාපන්න ප්‍රශ්නයකි. ටොල්ප්රි ආදීන්ගේ පරිවර්තනය සංස්කෘත පද බහුල කඨෝර වාග් විලාසයකින් යුක්ත වීම හේතුවෙන් එය සාමාන්‍ය ජනයාගේ සුබග්‍රහණධාරණයට යෝග්‍ය නොවෙති යි පෙන්වා දුන් චර්චි මිෂනාරි සමාගමයේ සැමුවෙල් ලැම්බ්රික් හා ජේම්ස් සෙල්කර්ක් සිංහල භාෂණ ව්‍යවහාරය අනුව ගිය බයිබල පරිවර්තනයක් (මෙය ඉංගිරිසි බසින් Cotta Version යනුවෙන් ද සිංහලයෙන් "කෝට්ටේ අනුවාදය" යනුවෙන් ද හැඳින්වෙයි.) වර්ෂ 1832 ((සුඛවූ බයිබලය, 1846, චර්චි මිෂියොනාරිස් සමාගම) දී එළි දැක්වූහ. එහි දෙවන මුද්‍රණය 1846 දී නිකුත් කෙරිණි. කෝට්ටේ පරිවර්තකයන් පොදු ජනයාට ප්‍රිය වන ලිහිල් භාෂාවක් අනුගමනය කිරීමට යාමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ඔවුන්ගේ බයිබල අනුවාදය සිංහලයේ සම්මත ලේඛන ව්‍යවහාරය හෝ භාෂණ ව්‍යවහාරය හෝ යන මෙදෙකින් එකකටදු අයත් නො වන අපභ්‍රෂ්ට ශෛලියකට ළං වීම ය.

භාෂාමය ද්විරූපතාවක් සහිත සිංහලයේ භාෂණ ලේඛන ව්‍යවහාර ද්වයය අතර ඇති ප්‍රධාන විසමතාව නම් ඒ දෙකට වෙන්

වෙන් වාංමාලා උපයෝගි කොට ගැන්ම හා ලේඛනයෙහි ලා අපේක්ෂිත පුරුෂ සංඛ්‍යාදි භේදානුරූපී උක්තාඛ්‍යාත අනුරූපතාව නො සලකමින් භාෂණයෙහි ලා කවර පදයක් උක්ත වුව ද එක ම ආඛ්‍යාත පදයක් භාවිත කිරීම ය. කෝට්ටේ අනුවාදකයෝ සිය භාෂා ශෛලිය සාරල්‍යයට පත් කිරීමේ අරමුණින් උක්ත වන පදයේ පුරුෂ සංඛ්‍යාදි ලක්ෂණ නො සලකා ඒ සමඟ භාෂණ ව්‍යවහාරාගත ආඛ්‍යාත රූප යෝජනය කොට වාක්‍යාවසානය සඳහා -ය නිපාතයක් එක් කළෝ ය.

මේ භාෂා ස්වරූපය කෝට්ටේ අනුවාදකයන් විසින් අමුතුවෙන් සකසා ගත්තක් නොවන බවත් රාජාවලිය ඇතුළු මහනුවර යුගයේ ගද්‍ය ග්‍රන්ථයන්හි මෙන් ම මුද්‍රිත ජන මාධ්‍ය ආරම්භ කිරීමෙන් අනතුරු ව ඒවාහිත් බහුල ව යොදා ගත් භාෂාව මෙබඳු ම වූ බවත් පෙන්වා දිය යුතු ය. රාජාවලියෙහි දැකිය හැකි වන්නේ ලිංග වචනාදි භේද නො සලකා ක්‍රියා නාමයන්ට -හ ප්‍රත්‍යයය එකතු කරමින් වාක්‍යාවසානය සිද්ධ කිරීම යි.

කෝට්ටේ අනුවාදයෙහි සාධනීය ලක්ෂණ කිහිපයක් හැඳින්වීම වටී. පරිවර්තකයන් පොදු ජනයාට වැටහෙන වාග් විලාසයක් කරා නැඹුරු වීම එහි ලා විශේෂයෙන් දැක්වුව මනා ය. භාෂණ ව්‍යවහාරයෙන් ගැනුණු වාක්කෝෂය යොදා ගැනීම ඒ සඳහා ගනු ලැබූ ප්‍රධාන පියවර වුව ද එහි ලා ඔචිත්‍යය කෙරෙහි සැලකිලි- මත් නො වීම හේතුවෙන් ඔවුන්ගේ භාෂා රීතිය අව්‍යක්ත ග්‍රාම්‍ය තත්ත්වයකට වැටුණු බව කිව හැකි වේ. කොළඹ බයිබල සමාගමයේ පරිවර්තනය හා සසඳන කල කෝට්ටේ පරිවර්තනය කෙටි වාක්‍යවලින් සමන්විත වූවකි.

කොළඹ උපකාරී බයිබල සමාගමයේ පරිවර්තනය හා කෝට්ටේ චර්චි මිෂනාරි සමාගමයේ පරිවර්තනය වූ කලි අපට එකුන් විසි වන සියවසේ මුලින් ම හමු වන දීර්ඝ ගද්‍ය ග්‍රන්ථ දෙක ය. මේ දෙක එකිනෙකට වෙනස් වාග් විලාස දෙකක් අනුව යමින් සම්පාදනය වීම සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයට උචිත වාග් විලාසය සම්බන්ධයෙන් සිද්ධ කෙරුණු අත්හදා බැලීම්වල ප්‍රතිඵලයක් සේ

හැඳින්වීම නිවරද ය. මේ වාග් විලාස යුග්මය එකුන් විසි වන සියවස පුරා ම ගද්‍ය සාහිත්‍යයෙහි බල පැවැත්වූ ආකාරය දැක ගත හැකි ය. එයිනුදු භාෂණ ව්‍යවහාරයට සමීප වාග් විලාසය ක්‍රිස්තියානි ධර්ම ග්‍රන්ථ රචකයන් අතර මෙන් ම ප්‍රබන්ධ කථා රචකයන් අතර ද බහුල ව භාවිතයට ගැනුණු අතර ආරම්භක පුවත් පත් හා සඟරාවල ද දක්නට ලැබුණේ එය යි. එකුන් විසි වන ශතකයේ සවන සත් වන දශකවල පටන් බෞද්ධයන් ග්‍රන්ථකරණයට යොමු වීමෙන් අනතුරු ව සංස්කෘත තත්සම පද බහුල වාග් විලාසය වැඩිපුර යොදා ගත් ආකාරයට දැක ගත හැකි වේ. ඇතැම් තැනක ක්‍රිස්තියානි ලේඛකයෝ ද එමඟ ගත්හ.

1860 සිට පුවත් පත් සඟරා ප්‍රචලිත වීම හේතුවෙන් පාඨක ප්‍රිය වාග් විලාසයක් සකස් කර ගැනීමට මඟ පෑදුණු අතර එය ම පෙරළා පාඨකයන්ට සුදුසු කියවීම් ද්‍රව්‍ය නිර්මාණයට ලේඛකයන් පෙලඹවූ කාරණයක් වූ බව පෙන්වා දීමට පිළිවන. පාඨකයන්ට ආගමික අර්ථයකින් තොර කියවීම් ද්‍රව්‍ය ලබා දීම සාහිත්‍යයෙහි මතු නො ව අන්‍ය ශාස්ත්‍රයන්හි ද ප්‍රබෝධනයට හේතු විය. මේ තත්ත්වය එක් අතකින් ධනවාදි සමාජ ක්‍රමයේ විසරණය හා බද්ධ වූවකි.

සියවස අවසානය වන විට සංස්කෘත තත්සම පද අඩුවෙන් ද සමකාලීන භාෂණ රූප වැඩියෙන් ද යෙදුණු නව වාග් විලාසයක් නිර්මාණය කර ගැනීමට ලේඛකයන්ට මඟ පෑදුණේ සවන දශකයෙහි පමණ පටන් ව්‍යාප්ත වූ පුවත් පත් හා සඟරා හේතුවෙන් බවට සාධක දැක්විය හැකි ය.

පුවත් පත් සඟරා සම්පාදකයන්ගේ අවශ්‍යතාව වූයේ පාඨක ප්‍රිය භාෂා ශෛලියක් සකසා ගැනීමය. එහි ලා ව්‍යාකරණ නීති ආදිය කෙරෙහි එතරම් පක්ෂපාත නො වීම අඩුවක් සේ නො සැලකුණු ආකාරය පෙනේ. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමඞ්ගල හිමියන්ගේ සංස්කාරකත්ව- යෙන් පළ වූ සමය සඞ්ග්‍රහව සමකාලීන ප්‍රකාශනයක් හඳුන්වා දෙමින් කරනු ලැබූ ප්‍රකාශයකින් ඒ බව තහවුරු වෙයි. ''මේ රටේ සිංහල ලියවිලි බලා තේරුම් ගන්නා පොදු ජනයාට නිරායාසයෙන් තේරුම් යන පරිද්දෙන් මේ ප්‍රකරණය

ලියන බව හැඟෙන නිසා සිංහල ව්‍යාකරණ විධියේ ක්‍රියාකාරක පද සම්බන්ධාදිය නො සොයා කථා ව්‍යවහාරයට ඉතාම කිට්ටු වන පරිද්දෙන් වාසගම ගැළපීම කර තිබේ.'' (ප්‍රඥාශේඛර හිමි 1965: 284-285 (උද්ධෘත යි)).

නූතන සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යයට මූල පිරුණේ බයිබල පරිවර්තනවලින් බව යට සඳහන් කරන ලදි. එයිනුදු කොළඹ උපකාරී බයිබල සමාගමයේ 1817 - 20 වකවානුවේ නිකුත් වුණු සංස්කෘත තත්සම පද බහුල චිරන්තන ගද්‍ය ව්‍යවහාරයට සමීප බස් වහරකින් යුත් ලිඛිත භාෂාවේ ව්‍යාකරණය රැකීමට උත්සාහ දරමින් කරන ලද පරිවර්තනය හා ඊට මුළුමනින් ම ප්‍රතිපක්ෂ ව යමින් භාෂණ ව්‍යවහාරාගත වාක් කෝෂය මතු නො ව තද් ව්‍යාකරණය ද අනුයමින් සම්පාදිත කෝට්ටේ චර්ච් මිෂනාරි සමාග මයේ පරිවර්තනය ද යන ප්‍රයත්න ද්වයය අදහස් ප්‍රකාශනයට යෝග්‍ය භාෂා ව්‍යවහාරය හා වාග් විලාසය ද ප්‍රකාශන විලාසය ද සොයා ගැනීමට අරඹන ලද අත්හදා බැලීම් දෙකක් සේ හැඳින්විය හැකි ය. බයිබලය ආගමික ග්‍රන්ථයක් වීම හේතුවෙන් එහි පරිවර්තනයක දී කිසියම් පාරිශුද්ධ ව්‍යවහාරයක් උපයෝගි කොට ගත මනා සේ සැලකුණු බව කෝට්ටේ අනුවාදයට එරෙහි ව එල්ල වුණු විවේචනවලින් පෙනී යයි. එම විවේචන හේතුවෙන් 1851 වන විට ඔවුහු සිය පරිවර්තනය සංශෝධනය කළහ. එබඳු විවේචන එල්ල නුවුව ද කොළඹ බයිබල සමාගමයේ පරිවර්තනය ද 1854 දී හා 1857 දී යළි එළි දැක්වුණේ භාෂා ව්‍යවහාරය හා සම්බන්ධ සංශෝධනවලට යටත් ව බව පෙනේ. එහි දී ප්‍රථම ප්‍රකාශනයෙහි දක්නට ලැබුණු සංස්කෘත තත්සම පද බාහුල්‍යය තුනී වී ගොස් ඇති අන්දම පෙන්වා දිය හැකි ය.

එකුන් විසි වන සියවසෙහි මෑත භාගයෙහි සැම සාහිත්‍යික ව්‍යාපාරයක ම ප්‍රතිඵලය වූයේ නවකතාව බිහි වීම බව සරච්චන්ද්‍රගේ මතය යි. ඊට පදනම් වූයේ දශකයෙන් දශකයට අරඹන ලද තාවකාලික සාහිත්‍යික ව්‍යාපාර ගණනාවක් බවත් ඒ එකිනෙක ඒ ඒ අවස්ථාවල පැන නැංගා වූ කිසියම් වුවමනාවක් පිරිමැසීමට

අරඹන ලද බවත් හේ පෙන්වා දෙයි. "ප්‍රබන්ධ කථා කරණයට සුදුසු වන භාෂා විශේෂයක් සකස් කර ගැනීම වර්තමාන ලේඛකයන්ට මුහුණ පාන්ට සිදු වූ එක්තරා දුෂ්කර කටයුත්තක් විය. පැරණි පොත් පත්වල භාෂාව බොහෝ දෙනෙකුට නොතේරෙන හෙයින් එයින් වැඩි ප්‍රයෝජනයක් නොවීය. වර්තමාන කථා ව්‍යවහාරයෙහි වූ භාෂාවේ රීතිය තැන්පත් නුවූ හෙයින් එය ද වහල් කොට ගත නොහැකි විය. එහෙත් පැරණි ලේඛකයන් මෙන් නොව වර්තමාන ලේඛකයන් ලියුවේ මහා ජනයා සඳහා ය, වැඩි දෙනා සඳහා ය. මුද්‍රණ යන්ත්‍රය නිසා ද වර්තමාන සමාජයේ ස්වභාවය නිසා ද මෙකල සාහිත්‍යය ටික දෙනකුට සීමා වූවක් නොවන බව ඔවුන්ට පෙනිණි. එහෙයින් ලේඛකයා විසින් කෙසේ හෝ ආශ්‍රය කළ යුතුව තිබුණේ කථා ව්‍යවහාරයෙහි භාෂාව ම ය. එය සාහිත්‍ය කටයුතු සඳහා සකස් කර ගැනීමට ඔහු වෑයම් කළේය. පොදු ජීවිතය වස්තු කොට කථා රචනා කිරීමට, දිනෙන් දින සිදුවන දේ විස්තර කිරීමෙහි සමත් ඍජු රීතියක් හා වාං මාලාවක් ද ඔවුන්ට වුවමනා විය." (සරච්චන්ද්‍ර, (1951) 1968: 1, 31-32).

දස වන සියවසෙහි පමණ පටන් සිංහලයේ භාෂණ ලේඛන ව්‍යවහාර ද්වයය අතර විසදෘශතා පැන නැඟී ඒ දෙක එක ම භාෂාවක වෙන් වෙන් ව්‍යාකරණ පද්ධති ද්වයයක් අනුව පවත්නා තත්ත්වයට පැමිණි අතර යුරෝපීයයන්ගේ ආගමනය හේතුවෙන් සිද්ධ වූ සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනායතනයන්හි බිඳ වැටීම ලේඛන භාෂණ ව්‍යවහාර ද්වයය අතර පැවති විසදෘශතා තුරන් කිරීමෙහි හේතු වූ බව පෙනේ. නව ගද්‍ය සාහිත්‍යය සඳහා භාෂා ව්‍යවහාරය සකස් වීමෙහි ලා මේ ද්විරූපී භේදය තුනී වී යාම ප්‍රබල හේතුවක් වූ බවත් විසි වන සියවසෙහි නව ප්‍රබන්ධ භාෂාව භාෂණ ලේඛන ව්‍යවහාර ද්වයයෙහි සම්මිශ්‍රණයෙන් සකස් වූයේ මේ සාධකවල බලපෑමෙන් බවත් පෙන්වා දිය හැකි ය.

ලේඛන රීතියක් බිහි වනුයේ භාෂාවේ සාමාන්‍යය ඇසුරින් කෙරෙන සැකසීම් මඟිනි. මේ සැකසීම්වල දී සාමාන්‍ය තත්ත්වයේ සිට දූරස්ථ වීමක් හෙවත් ව්‍යුත්ක්‍රමණයක් සිදු වේ. ඒ ව්‍යුත්ක්‍රමණය

ලේඛකයාගේ අවශ්‍යතාව හා වස්තු විෂයය මෙන් ම ඒ ඒ ලේඛකයාගේ නිර්මාණ ශක්තිය අනුවත් සිදු වන්නකි (මීගස්කුඹුර 1975: 127). එකුන් විසි වන සියවස ආරම්භයෙහි පටන් සිදු වූ සැම සාහිත්‍යික ව්‍යාපාරයක ම ආන්තික ඵලය නවකතාව යන නව සාහිත්‍යාංගයට යෝග්‍ය ආකෘතිය, ආඛ්‍යාන ශෛලිය, ප්‍රකාශන විලාසය හා වාග් විලාසය මෙන් ම පාඨක රුචිය ද සකස් කර දීම බව කිය යුතු වේ.

ආන්තික සටහන්

1. ගයිගර්ගේ මුල් යුග බෙදීමට (Geiger 1935;1938) අනුව 8-13 සියවස් කාලය මධ්‍ය සිංහල යුගයට හා 13 වන සියවසින් මෑත කාලය (වත්මන තෙක්) නූතන සිංහල යුගයටත් අයත් කොට ඇති අතර පසු ව ඉදිරිපත් කළ සංශෝධිත යුග බෙදීම (Geiger 1937) අනුව 8-13 සියවස් කාලය මධ්‍ය සිංහල යුගය වසයෙන් හා 13-17 සියවස් කාලය 'සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය යුගය' යනුවෙන් බෙදා දැක්වේ. එම යුග බෙදීම් යළි සලකමින් බලගල්ලේ ((1992) 2006: 44,62-67) විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද නව යුග බෙදීම මෙහි ලා අනුගමනය කෙරේ.
2. සිවු වන මිහිඳුගේ අභයගිරි ලිපිය, A.S.C. (1912) 1976: 213-241; පස් වන කසුබගේ අභයගිරි පුවරු ලිපිය, A.S.C. (1912) 1976: 41-57; සිවු වන මිහිඳුගේ වෙස්සගිරි පුවරු ලිපිය, A.S.C. (1912) 1976: 29-38; උදා මහයාගේ පුලියන්කුලම ලිපිය, A.S.C. (1912) 1976: 182-190 නිදසුන් කළ හැකි ය.
3. මේ ලක්ෂණය දෙමළ බලපෑමේ ප්‍රතිඵලයක් සේ සැලකේ. බලන්න: බලගල්ලේ, 1996: 54.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ හා ලේඛන නාමාවලිය

අමාවතුර, සංස්. කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක හිමි, (1958) ද්විතීය මුද්‍රණය, 1967, කොළඹ.

අලකේශ්වර යුද්ධය, සංස්. ඒ. වී. සුරවීර, 1965, කොළඹ.

ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, සංස්. ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, 1974, කොළඹ.

ධර්මප්‍රදීපිකාව, සංස්. බද්දේගම විමලවංශ හිමි, (1959) ද්විතීය මුද්‍රණය, 1967, කොළඹ.

පන්සියපනස් ජාතක පොත, සංස්. වේරගොඩ අමරමෝලි හිමි, 1961, කොළඹ.

පූජාවලිය, සංස්. ඒ. වී. සුරවීර සහ තවත් අය, 1998, කොළඹ.

රාජාවලිය, සංස්. ඒ. වී. සුරවීර, 1976, කොළඹ.

සකල ජනයන්ගේ ගැලවීම පිනිස ප්‍රකාශ කරණ ලද අපගේ ස්වාමිවූ ගැලවුම්කාර යේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේගේ අභිනව ගිවිසුමය, ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ කොළඹ පුරප්‍රවරයෙහි බැයිබල් සමාගම වෙනුවට වැස්ලියන් මිස්සියොනාරිස් වරුන්නේ පොත් අච්චුගසන ස්ථානේදී අච්චුගසන ලදි. 1817.

සද්ධර්මාලංකාරය, සංස්. කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමි, 1954, කොළඹ.

සුඛවූ බැයිබලය, කොළඹ පුරප්‍රවරයෙහි බැයිබල් සමාගම වෙනුවෙන් සිංහල භාෂාවට පිටපත් කොට අච්චු ගසන ලදි. Colombo, Printed at Wesleyan Mission Press, 1819.

ගීතිකා පොස්තකය, 1820, කොළඹ

හිතොපදෙසයෙහි පොස්තකය, 1820, කොළඹ.

සුඛවූ බයිබලය, අපගේ ගැලවුන්කාර ස්වාමි වූ යේසුස් ක්‍රිස්තුන්ගේ අළුත් ගිවිසුමය, හෙල්ලීන යන මුල් භාසාවෙන් සිංහල භාෂාවට පිටපත් කරන්ඩ යෙදුනාය. Second Edition, Cotta Version, C.M.Press, CTTA, 1846, චර්චිමිසියොනාරිස් සමාගම, 1846.

The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ, 1857, Colombo Auxiliary Bible Society, Wesleyan Mission Press.

අරංගල, රත්නසිරි, (2004), නූතන සිංහල සාහිත්‍යයේ ප්‍රභවය, කොළඹ.

කුලසූරිය, ආනන්ද, (1960), "උඩරට සිංහල සාහිත්‍යය නොහොත් සෙංකඩගල මහනුවර සමය පසුබිම් කොට උඩරට පහළ වූ සිංහල සාහිත්‍යයේ විවිධාංග එය ගොඩනැගූ ගත් කරු පරපුර සහ එම සාහිත්‍යයේ ලක්ෂණ විභාගය", *UCR*, Vol. XVIII, Nos, 1 & 2, January, 1960, pp. 67-95.

((1961) 1962), සිංහල සාහිත්‍යය 1, දෙවැනි මුද්‍රණය, මහරගම.

(1963), සිංහල සාහිත්‍යය 2, මහරගම.

(1998), සිංහල සාහිත්‍යය 4, බොරලැස්ගමුව.

ද සිල්වා, සුගතපාල, (1972), භාෂා විෂයක ලිපි, කොළඹ.

ධම්මරතන හිමි, හිස්සැල්ලේ, (1963), සිංහලයේ ද්‍රවිඩ බලපෑම්, කොළඹ.

ධර්මදාස, කේ. ඇන්. ඕ., (1972 -අ), භාෂාව හා සමාජය, කොළඹ.

(1972 - ආ), "සිංහල භාෂා ද්විරූපතාව පිළිබඳ ව පරණවිතාන මහතාගේ ආකල්පය", සෙනරත් පරණවිතාන - සංස්කෘති ප්‍රකාශනය, සංස්. රණවීර ගුණවර්ධන; ජිනදාස ලියනරත්න, කොළඹ, 324-342 පිටු.

(1999), ලේඛනය හා භාෂණය හෙවත් භාෂා ද්විරූපතාව, සංස්කෘතික පුස්තිකා මාලා 19, බත්තරමුල්ල.

පරණවිතාන, සෙනරත්, (1961), "ප්‍රකෘත සිංහලය ලිවීමට ගත යුතුයි", නූතන සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යය, සංස්. අශෝක කරුණාරත්න; විශාඛා ගුණතිලක, කොළඹ. 14-17 පිටු,

(1969), "සිංහල සාහිත්‍යය කෙරේ පාලි සංස්කෘත භාෂා අධ්‍යයනයේ බලපෑම", ලංකාවේ අධ්‍යාපනය - සියවස ප්‍රකාශනය, (ක්‍රි. පූ. ස වැනි සියවසේ සිට අද දක්වා), 1 කා., කොළඹ, 159-168 පිටු.

පීරිස් පියතුමා, එඩ්මන්ඩ්, (1978), "කතෝලික සිංහල සාහිත්‍යය", සිං.වි.කෝ., VI කා., කොළඹ, 133-139 පිටු.

ප්‍රඥාශේඛර හිමි, කළුකොඳයාවේ, (1965), සිංහල පුවත්පත් සඟරා ඉතිහාසය, 1 කා. (1832-1887), කොළඹ.

(1969) "පිරිවෙන්", ලංකාවේ අධ්‍යාපනය සියවස ප්‍රකාශනය, (ක්‍රි. පූ. ස වැනි සියවසේ සිට අද දක්වා), 2 කාණ්ඩය, 721-728 පිටු, කොළඹ.

බලගල්ලේ, විමල් ජී., (1965), "කුරුණෑගල යුගයේ සිංහල භාෂාව", කොළඹ ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගමේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය: 1964, සංස්. දෙගම්මැද සුමනජෝති සහ තවත් අය, කොළඹ, 52-69 පිටු.

(1978) "ලක්දිව ප්‍රචලිත වූ සාහිත්‍ය ශාස්ත්‍රය හා අර්ථ විචාරය පිළිබඳ අදහස්", විද්‍යෝදය: විද්‍යා - කලා - භාෂා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, විශේෂ ප්‍රකාශන 1- වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත අනුස්මරණ අංකය, සංස්. ගතාරේ ධම්මපාල හිමි, නුගේගොඩ, 25-50 පිටු.

(1992), (2006) සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය, සංවර්ධිත නව සංස්කරණය, කොළඹ.

(1996), සිංහල භාෂාවේ ප්‍රභවය හා ප්‍රවර්ධනය, සංස්කෘතික පුස්තිකා මාලා 5, බත්තරමුල්ල.

මීගස්කුඹුර, පී.බී., (1975), "සිංහල භාෂාරීතිවාදය හා මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ", මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ කොග්ගල මහාප්‍රාඥයා, (සංස්. නො.), දෙහිවල, 112-143 පිටු.

වික්‍රමසිංහ, මාර්ටින්, (1946), (1949), සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම, තෙවන මුද්‍රණය, ගල්කිස්ස.

(1968), ජාතක කතා විමසුම, කොළඹ.

සන්නස්ගල, පුඤ්චිබණ්ඩාර, (1961), සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, කොළඹ.

සරච්චන්ද්‍ර ඊ. ආර්., (1951), (1968), සිංහල නවකතා ඉතිහාසය හා විචාරය, සයවෙනි මුද්‍රණය, කොළඹ.

සුරවීර, ඒ. වී., (1962), "පුරාතන සාහිත්‍යාවලියේ අවසානය හා නූතන යුගයේ ආරම්භය", ශ්‍රී සුමඞ්ගල, සංස්. කඩිහිංගල සෝරත; ප්‍රේමරත්න අබේසේකර, කොළඹ, 64-82 පිටු.

(1966), (1998), සිංහල සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදාය, දෙවන මුද්‍රණය, රාජගිරිය.

(1982), සමාජීය සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය, කොළඹ.

(පරි.) (1985), ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය, කොළඹ.

(1992), (2005), සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා - විචාර වචන කෝෂය, දෙවන මුද්‍රණය, කොළඹ.

(1996), සිංහල ඉතිහාස ලේඛන, සංස්කෘතික පුස්තිකා මාලා 2, බත්තරමුල්ල.

(1998), "අලගියවන්න මුකවෙටිතුමා", ගම්පහ දිස්ත්‍රික්කය- සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා, සංස්. ඒ. වී. සුරවීර සහ තවත් අය, (බත්තරමුල්ල), 189-185 පිටු.

(2000), "සිංහල නිර්මාණාත්මක ලේඛනයේ දී භාෂණ ව්‍යවහාර භාවිතය", සාහිත්‍යය 2000. 1, සංස්. එච්. එම්. මොරටුවගම; රත්නසිරි අරංගල, බත්තරමුල්ල, 1-12 පිටු

_____ ලංකාවේ අධ්‍යාපනය - ක්‍රි. පූ. සවැනි සියවසේ සිට අද දක්වා; සියවස ප්‍රකාශනය, කාණ්ඩ තුනකි. 1969, කොළඹ.

Archaeological Survey of Ceylon, (1912) (1976) *Epigraphia Zeylanica - being lithic and other Inscriptions of Ceylon*, Vol, I, (1904-1912), D. M. de Z. Wickrame- singhe (ed.), (1912), reprint, Colombo.

(1937) (1987), *Epigraphia Zeylanica - being lithic and other Inscriptions of Ceylon*, Vol. III, (1928 -1933), S. Paranavitana, (ed.), (1933), reprint, Colombo.

(1943), (n.d.), *Epigraphia Zeylanica - being lithic and other Inscriptions of Ceylon*, Vol. IV, (1934-1941), S . Paranavitana,(ed.), (1943), reprint, Colombo.

de Alwis, James, (1852), *The Sidath Sangarawa, A Grammar of the Sinhalese Language*, translated into English, with Introduction, Notes and Appendices, Govt. Printer, Ceylon, Colombo.

Geiger, Wilhelm, (1938), *A Grammar of the Sinhalese Language*, Colombo.

Godakumbure, C.E., (1955), *Sinhalese Literature,* Colombo.

Kekulawala, S. L., (1976), "Some Linguistic Features of the Eighteenth Century Sinhala *Placaaten* of the Dutch, A Preliminary Survey" in *Historical Essays*, ed. K. S. Diehl, Colombo, pp. 28-43.

Paranavitana, S., (1956) (1982), *Sigiri Graffiti*, (1956), in two Vols, reprint, 1982, Colombo.

(1962), "Some Sinhalese Inscriptions of circa Sixth Century", *UCR*, Vol. XX, no.1, April, 1962, pp. 1-11.Vol, II, Pt.I, 1983, Colombo.

Peiris, Edmund, (1943), "Sinhalese Christian Literature of the xvii xviii Centuries", *J R A S (CB)*, Vol. xxxv, No. 96, pp. 163-181.

Potts, L. J. ed, (1959), *Aristotle on the Art of Fiction*, Cambridge.

Wikramasuriya, Sarathchandra, (1982), "Classical Sinhalee Narrative Prose: Its Themes, Conventions and Prose Style," *SLJH*, Vol. VIII Nos. 1 & 2, , 1982, pp. 88-118.

සබුද්ධික මානවයා තාක්ෂණික මානවයා දක්වා පරිවර්තනය වීමට එරෙහිව සමාජවාදී විකල්පයේ ශක්‍යතාව

ආචාර්ය ටියුඩර් වීරසිංහ

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජවාදය සඳහා ඇති අවකාශය වර්තමානයේදී අප රට සඳහා පමණක් නොව, බොහෝ පරිවාරීය රටවල් සඳහා මෙන්ම ගෝලීය වශයෙන්ද වැදගත් කමක් දරන ප්‍රශ්නයකි. සමකාලීන ගෝලීය සන්දර්භය තුළ මානව සමාජ පරිණාමයේ ප්‍රබල ප්‍රවණතාවක් ලෙස සමාජවාදී ජීවන මාදිලියේ අවශ්‍යතාව හුදු මනෝමූලික ප්‍රශ්නයකට වඩා පොදු විෂයමූලික ස්වාභාවයක් දරන්නේය. නමුත් ලංකාවේ සමාජවාදය සඳහා ඇති අවකාශය සමකාලීන ගෝලීය සන්දර්භයෙන් වෙන්කොට සලකා බැලිය හැකි නොවේ. අද්‍යතන මානව සංහතියේ සමාජ පරිණාමය ගෝලීයකෘත අවකාශයක සිදුවන බැවින් ගෝලීය අවකාශයෙහි ගතික, ප්‍රවණතා සහ ගති ලක්ෂණ සෙසු සියලු සමාජ පද්ධති, සංවිධානවලට බලපාන්නේ ය. මේ නිසා ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජවාදය සඳහා ඇති අවකාශය එක් අතකින් ගෝලීය සාධක සමග ද අනෙක් අතින් ජාතික සාධක සමග ද අවියෝජනීයව සම්බන්ධ බව ප්‍රථමයෙන්ම අවධාරණය කළ යුතුය. මීට අමතරව තවත් ඉතා වැදගත් සාධකයක් වන්නේ සමාජවාදය, කොමියුනිස්ට්වාදය මානව සමාජ සත්තාවේම පැතිකඩක්, සංරචකයක් වන බවය.

මෙහි සමාජවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය යන පාරිභාෂික වචන සමාන අර්ථයෙන් භාවිත කරන අතර සමාජවාදය,

කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සැකැස්මේ ප්‍රථම හෝ පහළ අවධිය වන බවත් කොමියුනිස්ට්වාදය එහි උසස් හෝ ඉහළ අවධිය වන බවත් යන සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, එය අදාළ ප්‍රපංචය පිළිබඳ දෘෂ්ටිවාදී පරිණාමයේ විශේෂතාවක් බවත් සදහන් කළ යුතුය. සමාජවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය මට්ටම් දෙකකට තේරුම් ගැනීම ප්‍රාග් මාක්ස්වාදී සංකල්පීය අවකාශය තුළ ප්‍රකටව තිබිණ (Dagger R. Ball T. 2007). 1840 දශකය ආරම්භයේදී කොමියුනිස්ට්වාදය යන පදය බොහෝ විට සමාජවාදී අදහස් දරන පුද්ගලයින් විවේචනය කිරීමට භාවිත කළ අතර, බොහෝ විට එම පද දෙක සමාන කොට සලකන ලදී. 1842 දී ලෝරන්ස් වොන් ස්ටෙයින් මේ පද දෙක අතර සීමා නියම කරමින් මෙය එකිනෙක වෙනස් සංකල්ප දෙකක් බවට පත් කළේය (Stein, 1842). විශේෂයෙන්ම 1840 දශකයේ සමාජවාදීන් සහ කොමියුනිස්ට්වාදීන් අතර තියුණු දෘෂ්ටිවාදී අරගලයක් සිදුවිය. පොදුවේ සලකා බලන විට සමාජවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය පිළිබඳ 19 වැනි සියවසෙහි විසූ සියලු පර්යේෂකයින් කොමියුනිස්ට්වාදය වියුක්ත වූද, පාරභෞතික වූද, දෘෂ්ටිවාදී වූද පද්ධතියක් ලෙස සලකන ලද අතර, සමාජවාදය ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ ප්‍රායෝගික වැදගත්කමක් ඇති ප්‍රපංචයක් ලෙස සලකන ලදී (Brockhouse and Eforn, 1890- 1907). මාක්ස් සහ එංගල්ස් සමාජවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය අතර වූ සංකල්පීය ප්‍රතිවිරෝධය විසඳමින් කොමියුනිස්ට්වාදය ගොඩනැගීම අවධිමය ක්‍රියාවලියක් ලෙස විග්‍රහකරමින් ප්‍රථම අවධියේදී කොමියුනිස්ට්වාදය වෙත සංක්‍රාන්ත වීමට අවශ්‍ය සමාජවාදීන්ගේ ඉල්ලීම් යථාර්ථවත් කරන බවත්, අවසාන අවධියේදී පෞද්ගලික දේපළ සහජාසය රහිත නව පරම්පරා වේදිකාවට ප්‍රවිශ්ට වෙමින් පරිපූර්ණ කොමියුනිස්ට්වාදය ගොඩනගන බවත් පෙන්වා දුන්නේය (Engls, 1847). මේ අනුව මාක්ස් සහ එංගල්ස් සමාජවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය අතරට ඓතිහාසික සංකල්පීය, දෘෂ්ටිවාදී ප්‍රතිවිරෝධීතාව ඉවත් කරමින් මෙම පාරිභාෂික ද්වය සමාන අර්ථයෙන්, පර්යාය පද ලෙස සලකන ලදී (Dagger R., Ball T, 2007). කොමියුනිස්ට්වාදී සංකල්පයේ ලෙනින්වාදී අවධියේදී ද එම ස්ථාවරයම ආරක්ෂා වී

පැවතිණ (Lenin, 1918). කොමියුනිස්ට්වාදය හෙවත් සමාජවාදය පිළිබඳව යථාර්ථවාදී වූද, විද්‍යාත්මක වූද, අවබෝධයක් ඇති කර ගැනීමට කොමියුනිස්ට්වාදයේ සංකල්පීය පරිණාමයේ පූර්ව මාක්ස්වාදී, මාක්ස්වාදී මෙන්ම ලෙනින්වාදී අවධිවලදී නොහැකි විය. ඒ පිළිබඳව විද්‍යාත්මක සහ විෂයමූලික අවබෝධයක් ලබාගැනීමට හැකි වූයේ සෝවියට් දේශයෙහි කොමියුනිස්වාදී සමාජීය අනුභූතිකව සහ ප්‍රායෝගිකව ගොඩනැගීමෙන් පසුවය. මෙම ලිපිය මගින් කොමියුනිස්ට්වාදය ලෙස සලකනු ලබන්නේ, සෝවියට් දේශය ඇතුළු සමාජවාදී රටවල 20 වැනි සිය වස තුළ ගොඩනගා තිබූ සමාජ ක්‍රමය වන්නේය. එය සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදය ලෙස හඳුන්වමු. මේ අනුව මෙම ලිපිය මගින් සාකච්ඡා කරනු ලබන්නේ දෘෂ්ටිවාදී කොමියුනිස්ට්වාදය පිළිබඳව නොව, සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදය, සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය පිළිබඳව බව අවධාරණය කළ යුතුය.

මුළු ඉතිහාසය පුරාම විවිධාකාරයට අර්ථකථනය කරන ලද, උපකල්පනය කරන ලද, සංකල්පීයකරණය කරන ලද කොමියුනිස්ට්වාදී, සමාජවාදී, සමාජය යථාර්ථවාදී, සැබෑ මානව සමාජයක් ලෙස පැවතීමට හැකි නම්, එය පැවතිය සහ ක්‍රියාත්මක විය හැක්කේ සෝවියට් දේශය ඇතුළු සෙසු සමාජවාදී රටවල පැවති ආකාරයට පමණක් බව අපගේ ආස්ථානයයි.

වර්තමානයේ අප නියෝජනය කරන මානව සංහතිය නිර්මාණය වී ඇත්තේ විවිධ වූ මානවක ප්‍රජා එකට ඒකාබද්ධ වීමෙනි. මානවක ප්‍රජාවක් යනු මිනිසුන්ගේ ඒකාබද්ධ වීමකි. මානවක ප්‍රජාවේ සාමාජිකයන් සමූහවාසී, සාමූහික ඓතිහාසික ජීවිතයක් ගත කරන්නාවූ ද, පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට තමන්ට අනුරූපී මිනිසුන් උත්පාදනය කරන්නාවූ ද, මානවක ප්‍රජාවේ සෙසු සාමාජිකයන් සමග නිත්‍ය මෙන්ම නිසි සම්බන්ධතා පවත්වාගෙන යමින් සාමස්තික ඒකීය ජීවිත පැවැත්මක් ගෙන යන්නා වූ ද, මානව ඒකාබද්ධතාවකි. සත්ව ප්‍රජා මානව ප්‍රජාවන්ගෙන් වෙන් වන්නේ භාවිත ද්‍රව්‍ය සහ ඒවායේ සංවිධානය අනුව වේ (Zinoviev

2003). මානව ප්‍රජාවේ පාදක ද්‍රව්‍ය වන්නේ මිනිසුන්ය. එනම් මිනිසුන් විසින් භාවිත කරන්නා වූ ද, නිර්මාණය කරන්නා වූ ද සියලු දෙය ඊට ඇතුළත් වේ. මිනිස්සු සිය මානව ප්‍රජාව තුළ ජීවත් වෙමින් භෞතික වූද, ආධ්‍යාත්මක වූද, තථ්‍ය වූද, අතථ්‍ය වූද, ද්‍රව්‍යමය වූද, සංකේතාත්මක වූද, වෛෂයික වූද, මනෝමූල වූද දෑ නිර්මාණය කරන්නෝ ය. මානව ප්‍රජාව සකස් වී ඇති මානව ද්‍රව්‍ය මිනිසුන්ගෙන් සමන්විත වී තිබේ. මානව ද්‍රව්‍ය නම් වූ සංකල්පය සංකීර්ණ ප්‍රපංචයක් වන අතර, ලොව පවතින සහ පැවතුන සියලු මානව ප්‍රජාවල හෝ මානව සමාජවල ස්භාවය හෝ ක්‍රියාකාරීත්වය තීරණය කරන මූල සාධකය වන්නේ ද අදාළ සමාජයේ මානව ද්‍රව්‍යයි. සත්ත්ව ප්‍රජාවන්ගේ වෙන්ව, මිනිසුන්ට ද්‍රව්‍යයේ ජෛව පරිණාමයේ ගුණාත්මක වශයෙන් අලුත් මට්ටමක් අත්පත් කර ගැනීමට ආධාරක වූ මූලික හැකියාවන් කීපයක් විය. සහජ ජෛව විද්‍යාත්මක තත්ත්වයන්ගෙන් ස්වායත්තව අවට පරිසරය ප්‍රජානනයේ ප්‍රතිඵල සංරක්ෂණය කර ගැනීමට, භාවිත කිරීමට සහ සම්ප්‍රේක්ෂණය කිරීමට සමත් වීමත්, ජෛව සහජාසිය තත්ත්වයන්ගෙන් ස්වායත්තව, භෞතික සංස්කෘතිය නිර්මාණය කිරීමේ ශක්‍යතාවත්, එසේම ප්‍රවේණික ජෛව විද්‍යාත්මක රටාවන්ගෙන් පරිබාහිරව සංවිධානය වීමේ සහ ස්වයං සංවිධානය වීමේ ශක්තිය ඇති වීමත්, එම ශක්‍යතාවන්ට අයත් වේ. නිදර්ශනයක් ලෙස පෙරදිග මිනිසුන්ට වඩා යුරෝපීය මිනිසුන්ගේ ස්වයං සංවිධානය වීමේ හැකියාව වැඩිය. මානව ප්‍රජාවක මානව ද්‍රව්‍ය යනු එක් එක් පුද්ගලයාගේ ගතිගුණවල හුදු එකතුවක් නොව, එය ඒකීය සාමස්තික ගුණයක් වේ. එම සාමස්තික ගුණය අදාළ සමාජයෙහි ජනතාව මගින් ප්‍රකට වේ. මානව සමාජ පරිණාම ක්‍රියාවලිය තුළ ජනතාව නම් වූ ප්‍රපංචය ද සුවිශේෂ වන අතර, එය ද විවිධ ස්වරූප ගන්නේය. සැමටම පෙර ජනතාව යනු ඓතිහාසික ප්‍රපංචයකි. ප්‍රාථමික මානව ප්‍රජාවල ජනතාව එක් ස්වරූපයක් ගන්නා අතර, දශ ලක්ෂ සංඛ්‍යාවකින් සමන්විත වන මානව ප්‍රජාවක ජනතාව ඊට වඩා වෙනස් ස්වරූපයක් ගන්නේය. නිදර්ශනයක් ලෙස රුසියානු හෝ චීන ජනතාව ශ්‍රී ලාංකේය ජනතාවට වඩා වෙනස් ගුණාත්මක තත්ත්වයක්, මට්ටමක් ගන්නේය. සිංහල ජනතාවට වඩා ආදිවාසී

වැදි ජනතාව වෙනස් ස්වභාවයක් දරන්නේය. ඓතිහාසික ලෙස ජනතාව නිර්මාණය වන්නේ ජීව විද්‍යාත්මකව බෝවීමෙන් සහ විවිධ ජනවාර්ගික කොටස් අන්තර්ග්‍රහණය වීමෙන් මෙන්ම විවිධ ජනතාවන්, සංහතිකයින් ඒකාබද්ධ වීමෙන්ය. ජනතාව එක් අතකින් ජෛව විද්‍යාත්මක ස්වභාවයක් ප්‍රකට කරමින් ජීව විද්‍යාත්මක නියමයන්ට අනුකූලව සිය වර්ගයා බෝ කිරීමේ යෙදී සිටින අතර, අනෙක් අතින් නිශ්චිත සමාජ සංවිධාන මාදිලි තුළ සමාජ නියමයන්ට අනුකූලව ජීවත් වන ජෛව-සමාජීය පැවැත්මකි. මානව ඒකාබද්ධතා දීර්ඝ කාලයක් සාමූහිකව, එකට පැවැත්ම තුළ ඒකීය ජනතාවක් නිර්මාණය වන්නේය. එම දීර්ඝ කාලපරිච්ඡේදය තුළ අදාළ ජනතාවගේ භාෂාව, අසීමිත වූ ව්‍යවසායමූල සහ ප්‍රජාමූල පුද්ගලික සහ පොදු සම්බන්ධතා, ආහාර, සංස්කෘතිය, විලාසිතා, විවිධ චාරිත්‍ර - වාරිත්‍ර ආදිය ක්‍රමානුකූලව හැඩ ගැසෙන්නට වන්නේය. මූලික වශයෙන් එම රාමුව තුළ මිනිසුන්ගේ මුළු ජීවිතයම ගත වන්නේය. මේ ආකාරයට පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට මිනිසුන් උත්පාදනය කිරීමට සමත් අඩු වැඩි වශයෙන් ස්ථිර මනුෂ්‍ය රාශියක් සහ පරිසරයක් නිර්මාණය වන්නේය.

වර්තමාන පමණක් නොව, අතීත දේශපාලන සහ සමාජ අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රවල මානව සමාජය, ජනවර්ග, ජනතාව, ජාතිය, රාජ්‍ය, ආණ්ඩුව, සමාජවාදය ආදී සංකල්ප පිළිබඳ විද්‍යාත්මක අවබෝධයකට වඩා දෘෂ්ටිවාදී හා සාමාන්‍ය ආකල්පයක් පැවතීම ගැටලුවක්ව පවතින්නේය.

ජනවර්ගයක් යනු ස්ථිර පැවැත්මක් ඇති තමන්ටම ආවේණික භාෂාවක්,සංස්කෘතියක්, මනෝභාවයක් සතු ස්වාභාවික සමාජ-ජෛව පැවැත්මකි. ජාතිය මූලික වශයෙන් නෛතික වූද, දේශපාලනික වූද, නූතන ජාතික රාජ්‍ය තුළ සංවිධානගත ප්‍රපංචයකි. ජනවර්ගයකට ආවේණික භාෂාවක් මෙන්ම පොදු සම්භවයක්, සම්ප්‍රදායක් ඇති අතර, ජාතිය ජනවර්ග, විවිධ මානව ප්‍රජා රාශියක් පොදු නීතියක් ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාව යටතේ අදාළ සම්මුතීන්ට, එකගතාවලට අනුකූලව ජීවත්වන පිරිසකි.

මානව සමාජ පරිණාමීය ඉතිහාසය දෙස සැලකිල්ලෙන් බලන විට පෙනීයන මූලික කාරණයක් වන්නේ ප්‍රාරම්භව විවිධ ජනවර්ග විවිධ පරිමාණයෙන් සමාජ පරිණාමයේ විවිධ මට්ටම්වල පසුවෙමින් විවිධ ක්‍රියාකාරකම්වල යෙදෙන බවය. සිය දහස් ගණන් ජනවර්ග අතරින් වඩාත් විශාල වූද, බලවත් වූද සක්‍රීය වූද, සංවිධානය වූද ජනවර්ග සිය ඓතිහාසික පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ දී සෙසු ජනවර්ග ඒකාබද්ධ කරමින්, අන්තර්ග්‍රහණය කරමින්, අනුකලනය කරමින්, සමායෝජනය කරමින් සංශ්ලේෂීය වූ ද, සංකීර්ණ වූද ප්‍රපංචයක් වන ජනතාව නිර්මාණය කරයි. ජනවර්ගයකට අන් සියල්ලටම වඩා වැදගත් වන්නේ සිය භාෂාව වන අතර, ඇත්ත වශයෙන්ම භාෂාව ජනවර්ගවල සත්තාවේ පදනම වන්නේය. මෙහිදී ස්ථානීකත්වය සහ අවකාශීයභාවය ඒකාබද්ධ කරනු ලබන්නේ භාෂාව මගිනි.

ජනවර්ග සිය ඓතිහාසික වර්ධනයේදී එකිනෙකා අතර අනේකවිධ අන්තර් සම්බන්ධතා සහ අන්තර් ක්‍රියාකාරකම් පද්ධතියකට ප්‍රවේශ වන අතර, එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ජනතාව බිහිවෙයි. ඓතිහාසික පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ දී ජනතාව ක්‍රමානුකූලව දේශපාලනික වශයෙන්ද, සංස්කෘතික වශයෙන් ද, සක්‍රීයකාරකයෙකු බවට පත් වන්නේය. එසේම සමාජීය වශයෙන් මෙන්ම බුද්ධිමය වශයෙන්ද, ඉහළ වර්ධනීය ගතිකත්වයක් ප්‍රකට කරමින් රාජ්‍ය, ආගම, ශිෂ්ටාචාරය නිර්මාණය කරන්නේය. ජනවර්ග වලින් ජනතාව බිහිවී ජාතිය, ජාතික රාජ්‍ය බිහිවීම දක්වා යොමු වූ ජනතාවක් සඳහා සම්භාව්‍ය නිදර්ශනයක් ලෙස යුරෝපීය ජනතාව සැලකිය හැකිය.

මෙහිදී අපට වැදගත් වන්නේ ජනතාවගේ සත්තා ජනන ක්‍රියාවලිය හෝ ඓතිහාසික ක්‍රියාවලිය හෝ නොව, ජනතාව සුවිශේෂ ජෛවසමාජීය පැවැත්මක් ලෙස ජනතාවගේ පැවැත්මේ යාන්ත්‍රණයයි. දීර්ඝ කාලයක් ජීවත්වන ජනතාව තුළ ජනතා පැවැත්ම සහ ඔවුන්ගේ ආරක්ෂාව සහතික කරගන්නා වූ යාන්ත්‍රණයක් නිර්මාණය වන්නේ ය. එය අන් කිසිවක්

නොව, අදාළ ජනතාවගේ ගතිලක්ෂණ, ගති ස්භාවයන්, ගුණ ශක්තිමත් කරන්නා වූ ද, සුරක්ෂිත කරන්නා වූ ද, පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට සම්ප්‍රේක්ෂණය කරන්නා වූ ද ජෛවීය නොවන සමාජීය යාන්ත්‍රණයකි. මෙම සමාජ යාන්ත්‍රණය නිශේධනාත්මකව ජෛවීය යාන්ත්‍රණය එයට අන්තර්ග්‍රහණය කරගන්නා නමුත් එය ප්‍රධාන ලෙස සමාජීය යන්ත්‍රණයකි. කෘත්‍රිම වර්ණය, ශික්ෂණ පද්ධතිය, අධ්‍යාපනය, සංස්කෘතිය, ආගම, සදාචාරාත්මක මෙන්ම ආචාර ධර්මීය ප්‍රතිමාන, දේශපාලනය සහ දෘෂ්ටිවාදය ද ඊට ඇතුළත් වන්නේ ය. මෙම සමාජ උරුමයේ, සමාජ ප්‍රවේණියේ යාන්ත්‍රණය මිනිසුන් විසින් ඉටුකරනු ලබන දැවැන්ත ක්‍රියාකාරකම් සමස්තයකින් සමන්විත වේ. නිදර්ශනයක් ලෙස සමාජයේ ජීවත්වන එක් පුද්ගලයෙකු ශික්ෂණය කිරීම පූර්වයෙන් නියමකරන ලද මාදිලියකට අනුව සිදුකළ හැකි වුවත් දශ ලක්ෂ සංඛ්‍යාත මිනිසුන්ගේ ශික්ෂණය ඔවුන් සතු විවිධත්ත්වය සහ විවිධ ගුණ සමග සිදු කිරීමේ දී ඒ සඳහා සමාජ උරුමයේ සහ සමාජ ප්‍රවේණියේ යාන්ත්‍රණය සකස් වන්නේ ය. එය අදාළ ජනතාවගේ ස්වයං ආරක්ෂණය, ස්වයං පැවැත්ම සහ ස්වයං සංවර්ධනය උදෙසා අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් වන්නේ ය. මූලික වශයෙන් එම යාන්ත්‍රණය ආවිර්ණකල්පික, ගතානුගතික, සංරක්ෂණවාදී සහ යථාස්ථිතිකවාදී වන්නේ ය. මෙහිදී ජනතාවගේ ගති ලක්ෂණවලට, ජනතා ගති ස්වාභාවයට අනුව සමාජ කොන්දේසි, තත්ත්වයන් අනුවර්තනය වීම ආරම්භ වන්නේය. ජනතාවගේ පැවැත්මේ, සත්තාවේ කොන්දේසි ජනතාවගේ ගති ලක්ෂණ සමග සමපාත නොවන අවස්ථාවේදී, එම සීමා උල්ලංඝනය වන අවස්ථාවේදී අර්බුද තත්වයන් උදාවන අතර, සමහර විට ජනතාව විනාශ වී යාම ද සිදුවන අවස්ථා ලෝක ඉතිහාසය මගින් ප්‍රකට කෙරේ.

ඕනෑම රටක, ඕනෑම සමාජ සංවිධාන මාදිලියක් ගොඩනැගීමේදී ඉතා වැදගත් සංරචකයක් පමණක් නොව, එහි පදනම ද වන්නේ ජනතාවයි. එනිසා මෙහිදී ජනතාව යන ප්‍රපංචය ඉතා ගැඹුරින් සංකල්පීයකරණය කරගත යුතු අතර, ඒ සඳහා දැනට අප භාවිත කරන සරල දේශපාලනික, සාමාන්‍ය

චින්තනයේ සහ ව්‍යවහාරයෙන් ඔබ්බට ගිය අවබෝධයක් ඇති කර ගැනීම ඉතා වැදගත් වන්නේය.

ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් "people" යන වචනය ජනතාව යන්න සඳහා භාවිත වුවද ඉන් අප අදහස් කරන ගැඹුරු අර්ථය සූචනය නොවේ. ග්‍රීක භාෂාවෙන් "laos" යන්න ද, ලතින් භාෂාවෙන් "populus" යන්න ද, ජර්මන් භාෂාවෙන් "das volk" යන්න ද, රුසියානු භාෂාවෙන් "narod" යන්න ද, සංස්කෘත භාෂාවෙන් "ජනතා" යන්න ද, සිංහල භාෂාවෙන් ජනතාව යන්න ද භාවිත වුවත් අප අදහස් කරන අර්ථයට වඩාත්ම සමීප වන්නේ ග්‍රීක, ජර්මානු, රුසියානු, මෙන්ම සංස්කෘත සහ සිංහල යෙදුම බව අපගේ අදහසයි. ඒකීය පොදු අරමුණක් සහ පොදු ඉතිහාසයක් තුළ ඒකීය සමස්තයක් ලෙස ඒකාබද්ධ වූ ජනවාර්ගික ලෙස විවිධත්වයකින් යුත් සුවිශාල සංහතිකත්වයක්, ජනගහනයක් ජනතාව වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. වර්තමාන අර්ථයෙන් ජනතාව සහ මිනිසා යන ප්‍රපංච ද්විය එකම ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයකි. එනම් ඓතිහාසිකව ජනතාව සහ මිනිසා නිර්මාණය වී හැඩගැසී ඇත්තේ ඒකීයත්වයක් තුළය. මිනිසා ප්‍රජා මානව ඒකාබද්ධතා තුළ බිහි වී පරිණාමය වන අතර, ඔවුන්ගේ සාමූහික පැවැත්මේ සහ ඒකාබද්ධතාවේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ජනතාව බිහි ව පරිණාමය වන්නේ ය.

මේ අනුව පෙරදිග මෙන්ම අපරදිග ජනතාවන් සිය ඓතිහාසික සමාජ පරිණාමයේදී සිය පැවැත්ම සහ වර්ධනය සඳහා විවිධ ආගම්, ශිෂ්ටාචාර සහ රාජ්‍ය පාලනය ක්‍රම නිර්මාණය කරගත් බව පෙනේ. එම නිර්මාණ බොහෝවිට අදාළ ජනතාවගේ මානව ද්‍රව්‍යයට සමපාත වන්නේය. ඒ නිසා එම නිර්මාණ අතර සමානකම්වලට වඩා වෙනස්කම් පවතින්නේය. සමහර ජනතාවන් පොදු හෝ සමාන ඓතිහාසික මූලයන් දරමින් පොදු ක්‍රියාකාරී සහ ජීවන කොන්දේසි යටතේ වර්ධනය වෙමින් එකිනෙකා කෙරෙහි සුවිශාල බලපෑමක් ද කරමින් පොදු සමාන ගති ස්වාභාවයක් අත්පත් කර ගන්නේ ය. ඊට සම්භාව්‍ය නිදර්ශනයක් ලෙස

බටහිර යුරෝපීය ජනතාවන් ගෙනහැර දැක්විය හැකිය. ඔවුහු සිය ඓතිහාසික ක්‍රියාවලිය තුළ සුවිශේෂී මානව ද්‍රව්‍යක් ගොඩ නගමින් මානව සංහතියේ ඉතිහාසයෙහි දැවැන්ත කාර්යභාරයක් ඉටු කළෝය.

නිදර්ශනයක් ලෙස අප මේ කතා කරන සමාජවාදී දෘෂ්ටිවාදය පිළිබඳ අදහස මුලින්ම උපත ලබන්නේ බටහිර යුරෝපීය ජනතාවන්ගේ සංකල්පීයකරණයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. එපමණක් නොව අද්‍යතන ලෝකයෙහි ජීවත්වන සියලුම ජනතාවගේ ඉරණම කෙරෙහි බලපෑ ලිබරල්වාදය ද, ජාතිකවාදය ද, කොමියුනිස්ට්වාදය ද බිහි වී වර්ධනය වූයේ යුරෝපා ශිෂ්ටාචාරය තුළ බව සඳහන් කළ යුතුය. පසුගිය සියවස් හතරක කාලය පුරා මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිණාමය කෙරෙහි ලිබරල්වාදය, කොමියුනිස්ට්වාදය, සහ ජාතිකවාදය යන දෘෂ්ටිවාද ත්‍රිත්වය තීරණාත්මක බලපෑමක් සිදුකර තිබේ. මෙම මානව සමාජ පරිණාමීය දෘෂ්ටිවාද ත්‍රිත්වයෙන් අපගේ විශේෂ අවධානය යොමු වන්නේ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ පරිණාමය පිළිබඳ සංකල්පය වෙතය (වීරසිංහ, 2009).

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජවාදයට සඳහා ඇති අවකාශය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේදී මූලික ප්‍රශ්න දෙකකට අප අවධානය යොමු කළ යුතුය. සමාජවාදය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ කුමකද? සමාජවාදය ගොඩනැගීම සඳහා ශ්‍රී ලංකාවේ ජනතාවට හැකියාවක් පවතින්නේ ද? යන්න ය.

පළමුවැනි ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු සෙවීමේදී සැබෑ සමාජවාදය සහ දෘෂ්ටිවාදී සමාජවාදය යනුවෙන් ස්වරූප දෙකක් ඇති බව හඳුනාගත යුතුය. සමාජවාදී හෝ කොමියුනිසිට්වාදී සමාජය පිළිබඳ බොහෝ දෙනා තුළ ඇත්තේ දෘෂ්ටිවාදී ආකල්පයකි. දෘෂ්ටිවාදී සමාජවාදය පිළිබඳ විවිධ අදහස් මධ්‍යතන යුගය අවසානයේදී මෙන්ම නූතන යුගයේදී ද වර්ධනය වන්නට වූ අතර, එය මනෝරාජික සමාජවාදීන්ගේ සහ මාක්ස්වාදී දෘෂ්ටිවාදය තුළ උපරිම මට්ටමට වර්ධනය විය. විශේෂයෙන් මාක්ස්වාදය

මේතාක් කල් මානව වර්ගයාගේ බුද්ධිවාදී සංස්කෘතිය තුළ බිහිවීමට හැකි වූ මානව සමාජයේ අනාගතය පිළිබඳව වඩාත්ම ආකර්ෂධෑය වූ ද, මහා පරිමාධෑය වූ ද, වඩාත්ම බලපෑම් සහගත වූ ද, වඩාත්ම කාර්යක්ෂම වූ ද, දෘෂ්ටිවාදයක් නිර්මාණය කළේය. එය ඉතා කෙටිකාලයක් තුළදී පොදු යුරෝපීය පමණක් නොව, ගෝලීය දෘෂ්ටිවාදයක් බවට පරිවර්තනය වී සියලු ජනතාවන්ගේ, ජාතීන්ගේ වර්ධනයේ ප්‍රබල සාධකයක් බවට ද පත්විය. කොමියුනිස්ට්වාදී හෝ සමාජවාදී සමාජය පිළිබඳ මාක්ස්වාදී දෘෂ්ටිවාදය විවිධ වූ විකරණයන් සමග ඒ ඒ රටවල ජාතික සමාජ දේශපාලන සංවර්ධනයේ අවියෝජනීය සංරචකයක් බවට පත්විය. එය රුසියාවේ ලෙනින්වාදය, ස්ටැලින්වාදය ලෙස ද, චීනයේ මාඕවාදය ලෙස ද, කියුබාවේ කැස්ට්‍රොවාදය ලෙස ද, වියට්නාමයේ හෝචිමිංවාදය ලෙස ද අදාළ සමාජවල ජනතාවන්ගේ මානව ද්‍රව්‍යයට අනුවර්තනය වෙමින් සමාජවාදී, කොමියුනිස්ට්වාදී සංවර්ධන මාදිලි ප්‍රකට කළේය. දෘෂ්ටිවාදී කොමියුනිස්ට්වාදයට හෝ දෘෂ්ටිවාදී සමාජවාදයට වඩා වෙනස් වූ අනෙක් ස්වරූපය වන සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදය හෝ සැබෑ සමාජවාදය බිහිවන්නේ 1917 රුසියානු සමාජවාදී විප්ලවයෙන් පසුව වන අතර, ඊට දෘෂ්ටිවාදී කොමියුනිසිට්වාදයේ බලපෑමත්, ඒ ඒ රටවල ජනතාවන්ගේ වූ විශේෂතා සහ පොදු සමාජ නියමයන්ගේ බලපැවැත්මත් ආදී සාධක මත ගොඩනැගුණ බව පෙන්වාදිය යුතුය. සැබෑ සමාජවාදය හෝ කොමියුනිස්ට්වාදය යනු ජනතාවගේ සමාජ සංවිධානයකි. එය හුදු දේශපාලන තන්ත්‍රයක් නොවේ. විශේෂයෙන්ම රුසියාවේ කොමියුනිස්ට්වාදය ගොඩනැගුනේ මාක්ස්වාදී ව්‍යාපෘතියට අනුව නොවේ. ඒකීය සමාජ දේහයකට දැවැන්ත සංහතික ජනගහනය සංවිධානය කිරීමේ වාස්තවික සමාජ නියමයන්ගේ බලපැවැත්ම මගිනි. එය දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත මිනිසුන්ගේ ඓතිහාසික නිර්මාණකරණයේ ප්‍රතිඵලයකි. මේ අනුව සැබෑ සමාජවාදී හෝ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය යනු මාක්ස්වාදයේ සම්භාව්‍ය ලේඛකයන්ගේ අදහස් මතම බිහිවූ සමාජ ක්‍රමයක් නොවන අතර, නමුත් එම අදහස්වල දෘෂ්ටිවාදී සහ බුද්ධිමය ආභාසය සහ පිටුබලය ඔස්සේ ඒ ඒ රටවල

ජනතාවන්ගේ මානව ද්‍රව්‍යයට සහ සුවිශාල සංහතික ජනගහනයන් වාස්තවික සමාජ නියමයන්වලට අනුකූලව සංවිධානය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බිහි වූ සමාජ ක්‍රමයකි.

මේ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ ක්‍රමයක් යනු ඉතිහාසයෙහි හුදු අහඹු සංසිද්ධියක් නොවන අතර, එය මානව වර්ගයාගේ සමාජ සත්තාවේ ඓතිහාසික වූද, ගැඹුරු වූද ස්වාභාවයක් නියෝජනය කරන්නා වූ සමාජ සංවිධාන රටාවක් වේ. මෙලොව කොමියුනිස්ට්වාදී රටවල් නොපැවතුනත්, කොමියුනිස්ට්වාදීන් නොසිටියත්, ඔවුන්ට කොමියුනිස්ට්වාදී න්‍යාය පිළිබඳව කිසිම අවබෝධයක් නොමැතිවුවත් කොමියුනිසිට්වාදය සදහට ම මෙලොවින් තුරන් වී යන්නේ නැත.

කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ ජීවිතය වෙත විවිධ මාර්ගවලින් ප්‍රවිෂ්ට විය හැකිය. නැගෙනහිර යුරෝපීය රටවල කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය බිහිවූ ආකාරයට නොව එය සෝවියට් රුසියාවේ බිහිවූයේ. කොමියුනිස්ට්වාදය කුමන ස්ථානයක බිහිවුවත් එය පොදු නියමයන් දරන අතර, එය හිස් ස්ථානයක බිහි නොවේ. මේ අනුව කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සම්බන්ධතා මුළු මානව සමාජ සත්තාව පුරාම පවතින අතර එය කොමිනියුස්ට්වාදී සමාජයට පමණක් සීමාවන්නේ ද නොවේ. ධනවාදී සමාජ සම්බන්ධව ධනවාදී සමාජ සම්බන්ධතා සහ ධනවාදී සමාජය වෙන් කොට හඳුනාගත යුතුය. ධනවාදයට වඩා ධනවාදී සම්බන්ධතා පැරණිය. ධනවාදී සම්බන්ධතා ධනවාදයට පෙර පැවතිණ. එය භාණ්ඩ - මූල්‍ය සම්බන්ධතා වන අතර, එහි අරමුණ වන්නේ ලාභය අත්පත් කර ගැනීමය. නමුත් භාණ්ඩ - මූල්‍ය සම්බන්ධතා තිබෙන සියලුම සමාජ ධනවාදී සමාජ නොවන්නේය. ධනවාදී සමාජයෙහි පවතින සියලුම සමාජ සම්බන්ධතා ධනවාදී සම්බන්ධතා නොවන්නේය. ධනවාදී සමාජය යනු අන් කිසිවක් නොව, ධනවාදී සමාජ සම්බන්ධතා ආධිපත්‍යයික හා සාර්ව භෞමික භාවයක් දරන සමාජයකි. කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයට අදාළව ද මෙය මෙසේම වන්නේය. පැවති සහ පවතින්නා වූ කොමියුනිස්ට්වාදී නොවන සමාජවල කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සම්බන්ධතා

සහ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සම්බන්ධතා ආධිපත්‍යයික හා සර්ව භෞමික භාවයක් දරන කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ අතර වෙනස ද හඳුනා ගැනීම අවශ්‍ය වේ. මෙහිදී පළමුවැන්න සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදයේ පූර්ව කොන්දේසි සහ මූලයන් වන්නේ ය.

මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිණාමීය ක්‍රියාවලියෙහි වූ සියලු ම සමාජවල මේ හෝ ඒ ආකාරයට කොමියුනිස්ට්වාදයේ මූලයන් පැවති බව අවධාරණය කළ යුතුය. එම සම්බන්ධතා පූර්ව යටත්විජිත ලංකාවේ ද, පශ්චාත් යටත්විජිත ලංකාවේ ද, පැවති අතර අද්‍යතන ලංකා සමාජයේ ද ඒවා පවතී. එසේම වර්තමානයේ ලෝකයේ පවතින සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක විශාල වූ ද වර්ධනය වූ ඕනෑම සමාජයක කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සම්බන්ධතා පවතින අතර, එසේ නොමැතිව කිසිම සමාජයකට පැවතිය නොහැකිය (වීරසිංහ, 2013).

මානව සමාජ සම්භවයේදී සහ එහි පරිණාමයේදී බිහි වන ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච මගින් සහ ඒවා පාදක කොට ගෙන සියලුම මානව සමාජ සංවිධාන, රටවල කොමියුනිස්ට්වාදී සම්බන්ධතා බිහිවීම අනිවාර්යතාවකි. නමුත් සමාජයක් කොමියුනිස්ට්වාදී හෝ සමාජවාදී සමාජයක් බවට පත්වන්නේ එම ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච මගින් උත්පාදනය කරන කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සම්බන්ධතා අදාළ සමාජ දේහය පුරා සර්වාධිකාරීව සහ සර්වභෞමිකව ව්‍යාප්තව ස්ථාපිත වීම නිසාය.

පොදුවේ සලකා බලන විට ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච විශ්වීය සහ සර්ව භෞමික ස්වාභාවයක් ගන්නේ ය. එම ප්‍රපංච පාදකව ඇත්තේ විද්‍යාත්මක වූ ද, අනුභූතික වූ ද සාධක මතය. එය අන් කිසිවක් නොව ප්‍රමාණවත් තරම් විශාල මිනිසුන් සංඛ්‍යාවක් පරම්පරා බොහෝ ගණනක් තිස්සේ සාමූහිකව ඒකීය සමස්තයක් ලෙස ජීවත් වීමට සිදුවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස තත්වාරෝපිත වන සාධකය, විවිධ කණ්ඩායම් සමූහවලට මිනිසුන් ඒකාබද්ධ වීම, පාලක - පාලිත ධූරාවලිගත සම්බන්ධතා, රාජ්‍ය ආයතන, නිලතන්ත්‍රය, සමාජයීය සංවිධාන, සංහතිකයින් දෘෂ්ටිවාදීව පිළියෙළ කිරීම,

බහුජන ව්‍යාපාර, හමුදාව-පොලීසිය ආදිය ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච වලට ඇතුළත් වේ. එම ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච නිශ්චිත වාස්තවිත සමාජ නියමයන්ට යටත් වන්නේය.

මේ අනුව සමාජවාදී සමාජය හෝ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය යනු ධනවාදයේ සංවර්ධිත අවස්ථාවක් පමණක් නොවේ. එසේම එය ධනවාදය පරිපූර්ණත්වයට පත් වීම හෝ එහි දිගුවක් ද නොවේ. එය මානව වර්ගයාගේ සම්භවයේ සිට එහි සමාජ පරිණාමයේදී විවිධ වූ මූලාශ්‍රයන්ගෙන්, ප්‍රභවයන්ගෙන් මාර්ග යන්ගෙන් උත්පාදනය වන කිසිම බලවේගයකට විනාශකර දැමිය නොහැකි මානව සමාජ සත්තාවේම අවියෝජනීය පැතිකඩකි.

න්‍යායික සහ සංකල්පීයව කොමියුනිසිට්වාදී අදහස් බටහිර ප්‍රබුද්ධ ධාරා තුළ වර්ධනය වූද, ව්‍යවහාරිකව සහ ප්‍රායෝගිකව කොමියුනිස්ට්වාදය වඩාත්ම සමීප වන්නේ පෙරදිග සමාජ වලටය. කොමියුනිස්ට්වාදී, ප්‍රජාමූලකවාදී ප්‍රපංච වඩාත්ම පවතින්නේ, සක්‍රීය වන්නේ ධනේශ්වර සම්බන්ධතා ඌන වර්ධිත සමාජවලය. සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී හෝ සැබෑ සමාජවාදී සමාජය මුලින්ම බිහි වූයේ නොදියුණු රුසියාවේ සහ ඊට පසුව නැගෙනහිර යුරෝපීය නොදියුණු සමාජවලය. ආසියානු කොමියුනිස්ට්වාදය දෙස බැලීමේදී ද එය මනාව පැහැදිලි වන්නේය. නිදර්ශනයක් වශයෙන් ඔක්තෝම්බර් විප්ලවය රුසියාවේ ප්‍රජාමූලකවාදී සම්බන්ධතා, කොමියුනිස්ට්වාදී සම්බන්ධතා සඳහා පස පිරිසිදු කළේය. චීන විප්ලවයෙන් සිදු වූයේ ද එයමය. විශේෂයෙන්ම ඌන සංවර්ධිත ධනවාදී රටවල ජනතාව සමාජවාදී, කොමියුනිසිට්වාදී අදහස් කෙරෙහි දැඩි ආකර්ෂණයක් ඇතිවීම ද අහම්බයක් නොවේ.

සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය සන්දර්භය තුළ සමාජවාදයට හෝ කොමියුනිස්ට්වාදයට ඇති අවකාශය විග්‍රහ කිරීමේ දී ප්‍රධාන සාධක දෙකක් කෙරෙහි අපගේ අවධානය යොමුවිය යුතුය. එක් අතකින් කොමියුනිස්ට්වාදය හෝ සමාජවාදය මානව සංහතියේ සමාජ පරිණාමයෙහි අභේදනීය පැතිකඩක් ලෙස මානව සාමාජ සත්තාව තුළ එය ප්‍රබල ගතිකයක් සහ ප්‍රවණතාවක් ලෙස නිරන්තරව

ක්‍රියාත්මක වීම සහ අනෙක් අතින් එක් සංයුක්ත සමාජයක් ලෙස ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයෙහි මානව ද්‍රව්‍යයේ ස්වභාවය කොතෙක් දුරට කොමියුනිස්ට්වාදී හෝ සමාජවාදී සමාජ ක්‍රමයකට සමපාත වන්නේ ද යන්නය. මෙහිදී සමාජය පිළිබඳ දළ අදහසක් ඇති කර ගැනීම ඉතා වැදගත් වේ.

මූලික වශයෙන් ඕනෑම සමාජයක් සකස් වී ඇත්තේ ප්‍රජාමූලකවාදී, ව්‍යවසායමූලකවාදී සහ මානසිකත්වමූලකවාදී පැතිකඩ ත්‍රිත්වයක් ඒකාබද්ධ වීමෙනි. පොදුවේ ගත් කල මානව සමාජයක් යනු සාපේක්ෂව සංවෘත කලාවකාශ රාමුවක් තුළ මිනිසුන් විශාල ප්‍රමාණයක් එකට ඒකාබද්ධව ජීවත්වන ඒකීය සාමස්තිකයකි. එම සංවෘත ඒකීය සමස්තිකත්වය දීර්ඝ කාලයක් ආරක්ෂා කර ගනිමින් සැලකියයුතු අන්දමින් සිය සමාජයින්ගේ ක්‍රියාකාරකම් සහ ගති ලක්ෂණ ප්‍රතිනිශ්පාදනය කිරීමේ සංවිධාන ප්‍රභේදයකි (වීරසිංහ, 2014). මානවක ප්‍රජා මගින් මේ ආකාරයට ගොඩ නැගෙන සමාජවල අදාළ මානවක ප්‍රජා අප ඉහත පෙන්වා දුන් ත්‍රිත්ව පැතිකඩවල ඒකාබද්ධතාවකි. මෙහි ව්‍යවසායකමූලක පැතිකඩේදී මිනිසුන් සිය පැවැත්ම සඳහා නිර්මාණය කරන ශ්‍රම උපකරණ, ද්‍රව්‍යමය වටිනාකම් ආදි නිර්මාණය කරන්නා වූ භෞතික සංස්කෘතිය ඇතුළත් වේ. ප්‍රජාමූලක පැතිකඩේදී මිනිසුන් සිදු කරන විවිධ ක්‍රියාකාරකම්වලදී එම ක්‍රියාකාරකම් මිනිසුන්ගේ ළැදියාවන් හා වුවමනාවන් සමග සමපාත නොවන නිසා ඒවා පිළිබඳව සැලකිලිමත්වීමට සිදුවන්නේය. ප්‍රාථමික සංවර්ධන මට්ටමක පසුවන මානවක ප්‍රජාවල මෙම ත්‍රිත්ව පැතිකඩ ඌන වර්ධිත මට්ටමක පවතින අතර, ඒවා එකට මුසු වී සංශ්ලේෂීයව පවතී. කාලයාගේ ඇවෑමෙන් විවිධ කාර්යන් ඉටු කරුණු ලබන ව්‍යුහිය සංරචකයන් බිහිවීමත් සමග එම පැතිකඩයන් විභේදිකරණයට ලක් වන්නේ ය. නමුත් ඒවා අතර ඒකීයත්වය ආරක්ෂා වන්නේ ය. මේ අනුව ආර්ථිකය තුළ මූලික වශයෙන් ව්‍යවසායමූලික පැතිකඩ ද රාජ්‍ය තුළ මූලික වශයෙන් ප්‍රජාමූලක පැතිකඩ ද, දෘෂ්ටිවාදය තුළ මූලික වශයෙන් මානසිකත්ව, ආධ්‍යාත්මිකත්ව පැතිකඩ ද නියෝජනය වේ.

සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය තුළ ප්‍රජාමූලක ප්‍රපංච සහ ප්‍රජාමූලක සම්බන්ධතා පුළුල් වූද, ගැඹුරු වූද ස්වාභාවයක් සහ ප්‍රවණතාවක් ගෙන මුළු සමාජ දේහය පුරාම සර්වාධිකාරී සහ සර්වාභෞමික තත්ත්වයක් අත්පත් කර ගන්නේය. ධනවාදී සමාජය තුළ ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව ව්‍යවසායිමූල ප්‍රපංච සහ ව්‍යවසායමූල සම්බන්ධතා පුළුල් වූ ද, ගැඹුරු වූ ද ස්වාභාවයක් සහ ප්‍රවණතාවක් ගෙන මුළු සමාජ දේහය පුරාම සවාධිකාරී සහ සර්වාභෞමික තත්ත්වයක් අත්පත්කර ගන්නේ ය. මෙම දෙපැතිකඩ මානව සමාජ පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ ඒකීය සමස්තයක් ලෙස තීරණාත්මක භූමිකාවක් දරන අතර, එසේම ඒ ඒ සමාජවල මානව ද්‍රව්‍යයේ සහ වෙනත් විවිධ සාධකවල බලපෑම මත සමාජ පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ ප්‍රජාමූලකවාදී පැතිකඩ හෝ ව්‍යවසායකමූලික පැතිකඩ ප්‍රමුඛත්වයට පත්විය හැකිය. ඒ අනුව සමාජ පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ මේ පැතිකඩ දෙක විවිධ වූ භූමිකා ඉටු කරන අතර, ඒවා අතර සම්බන්ධතාව ද වෙනස්විය හැකිය.

විසි වන සියවසේ බිහිවූ සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී හෝ සැබෑ සමාජවාදී සමාජය දෙස ඓතිහාසික සහ සත්තාජනනාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව සලකා බැලීමේදී පෙනී යන්නේ එය බිහි වී ඇත්තේ නිශ්චිත ඓතිහාසික සමාජ ක්‍රියාවලිය තුළ වූ ඒකීය සමාජ ප්‍රපංචයක් නිර්මිත කරන්නා වූ විවිධ ගුණයන්, පැතිකඩ, සංඝටක, ගතික සහ ප්‍රවණතා එකිනෙකට විභේදනය වීමේ සිට එකිනෙකට ප්‍රතිසතුරු සමාජ ක්‍රම බවට වෙන්වීම දක්වා වර්ධනය වීමේ අපෝහක තර්කනය මතය. මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේ ඉතිහාසය තුළ එම ඉරණමට මුහුණ පාන්න වූයේ බටහිර සමාජයටය. බටහිර සමාජ පරිණාමය තුළ අප ඉහත පෙන්වා දුන් මූලික දෙපැතිකඩ ධනවාදය සහ කොමියුනිස්ට්වාදය ලෙස සමාජ පද්ධති දෙකකට ධ්‍රැවීකරණය විය. ඉන් පළමුවැන්න ප්‍රබල ලෙස, ප්‍රමුඛ ලෙස ඇමරිකා එක්සත් ජනපදය ඇතුළු බටහිර රටවල් තුළ ද, දෙවැන්න සෝවියට් රුසියාව ඇතුළු පෙරදිග රටවල් තුළ ද වර්ධනය වී මානව වර්ගයාගේ ගෝලීය සමාජ පරිණාමය පිළිබඳ ප්‍රමුඛ ප්‍රවණතා දෙකක් නිර්මාණය කළේය.

ඓතිහාසික අත්දැකීම් සහ භාවිතය පෙන්වා දෙන්නේ සමාජවාදය හෝ කොමියුනිස්ට්වාදය නිර්මාණය වන්නේ ශිෂ්ටාචාරයේ වර්ධනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ද්‍රව්‍යමය සම්පත් සහ භාණ්ඩ පරිභෝජනයේ උපරි මට්ටමකදී නොව, ඓතිහාසික වශයෙන් මිනිස් ප්‍රජාවේ පැවැත්ම තීරණාත්මකව දුෂ්කර අභියෝග යන්ට සහ කර්කශ තත්වයන්ට මුහුණ දෙන සන්දර්භයකදී සමාජ ජීවිතය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය සහ සංරක්ෂණය කරලීමේ මාදිලියක් ලෙසය (Zinoviev,1994). දැනට ලෝකයේ සමාජවාදය හා කොමියුනිස්ට්වාදය බිහි වූ සියලුම සමාජ, රටවල් දෙස ඉතා විමසිල්ලෙන් බලන විට මෙම කාරණය වැටහී යන්නේය. මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිමාණයෙහි කොමියුනිස්ට්වාදී ප්‍රවණතාව ශිෂ්ටාචාර විරෝධී වන අතර, එහි ශිෂ්ටාචාරික ප්‍රවණතාව කොමියුනිස්ට්වාදී විරෝධී වන්නේ ය.

වර්තමාන ලෝකය තුළ මානව සමාජ පරිණාමය පිළිබඳ බොහෝ ප්‍රවණතා අතරින් කොමියුනිස්ට්වාදී ප්‍රවණතාව එක් ප්‍රවණතාවක් වන අතර, කොමියුනිස්ට්වාදී ප්‍රවණතාව ප්‍රලයාත්මක ප්‍රවණතාවකි. නමුත් එහිදී මානව සමාජ පරිණාමයේ නිර්ප්‍රලයාත්මක ප්‍රවණතාව නිමා වූයේ නැත. කොමියුනිස්ට්වාදී ප්‍රවණතාව සහ ශිෂ්ටාචාරික ප්‍රවණතාව ජ්‍යාමිතිකව අනුපිළිවෙළින් තිරස් ප්‍රවණතාව සහ සිරස් ප්‍රවණතාව ලෙස හැඳින්විය හැකිය. සිරස් ප්‍රවණතාවට එරෙහිව තිරස් ප්‍රවණතාවට ක්‍රියා කිරීමට කොපමණ හැකියාවක් තිබේ ද යන්න අනිශ්චේයකි. සිරස් ප්‍රවණතාව සම්පූර්ණයෙන්ම අභාවයට නොයන්නේ ය. ප්‍රලයාත්මක ක්‍රියාවලින් ස්වාභාවික වන්නා සේම, නිර්ප්‍රලයාත්මක ක්‍රියාවලින් ද ස්වාභාවික වන්නේය. මෙහිදී අපගේ සුවිශේෂ අවධානය යොමුවන්නේ දෘෂ්ටිවාදී කොමියුනිස්ට්වාදය හෝ සමාජවාදය වෙත නොව, සැබෑ යථාර්ථවාදී කොමියුනිස්ට්වාදය හෝ සමාජවාදය වෙත බව යළි යළිත් අවධාරණය කළ යුතුය. කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය ධනවාදී සමාජය මෙන්ම ඉතිහාසයෙහි පැවති වෙනත් සමාජ මෙන්ම ස්වාභාවික වූද අනුභූතික වූද දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත ජනතාවන්ගේ මිනිසුන්ගේ ඓතිහාසික

ක්‍රියාකාරීත්වය තුළින් උත්පාදනය වන සමාජයකි. මේ අනුව කොමියුනිස්ට්වාදය බිහි වන්නේ දෘෂ්ටිවාදය තුළින් නොවේ. එය බිහි වන්නේ ජීවිතයේ අභ්‍යන්තර කොන්දේසි මගිනි. මෙහිදී කොමියුනිස්ට්වාදී ප්‍රවණතාවේ පදනම සකසනුවේ ගොවීන් හෝ කම්කරුවන් පමණක් නොව, දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත සංහතික ජනයා ඇතුලු සියලු වෘත්තීන් වල නියැලී සිටින වැඩකරන ජනතාව ය. එම ජනතාව රාජ්‍යයෙහි කටයුතුවල නියැලීමට, රාජ්‍යයට සේවය සැපයීමට අතිමහත් උනන්දුවකින්, ආශාවකින්, උවමනාවකින් පසු වන්නේය. එනම් ඔවුන්ගේ මූලික අපේක්ෂාව වන්නේ ප්‍රජාමූල ප්‍රපංච බවට පත්වෙමින් ප්‍රජාමූල සම්බන්ධතා ක්ෂේත්‍රයට ඇතුළු වී කටයුතු කිරීමය. ශ්‍රී ලංකාව වැනි පෞරාණික නූතන සමාජවල ජීවත්වෙන ජනතාව පමණක් නොව, අද්‍යතන නූතන සහ පශ්චාත් නූතන, පශ්චාත් ධනේශ්වර බටහිර රටවල ජනතාව පවා වැඩි වැඩියෙන් රාජ්‍යට සිය සේවය සැපයීමට විශාල උනන්දුනක් දක්වන්නේය.

මාක්ස්වාදයට අනුව ප්‍රාග්ධනය යනු තව තවත් මුදල් (ලාභ) උපයන, ගෙනෙන මුදල් ය. ඒ අනුව වර්තමාන බටහිර සමාජය මාක්ස්ගේ පමණක් නොව ලෙනින්ගේ කාලයටත් වඩා ධනවාදී වී ඇත. සමකාලීන බටහිර සමාජ සිය ධනේශ්වර අවධිය පසු කොට දැන් එය පශ්චාත් ධනේශ්වර අවධියකට අවතීරණ වී ඇත. එම සන්දර්භය තුළ කොමියුනිස්ට්වාදය කෙරෙහි වූ ප්‍රවණතාව එනම් ප්‍රලයාත්මක ප්‍රවණතාව උත්සන්න වෙමින් පවතී. නමුත් එය සිදු වන්නේ මාක්ස් හෝ ලෙනින් උපකල්පනය කරන ලද ප්‍රවණතාව වූ දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත මිනිසුන් කම්කරුවන් බවට පරිවර්තනය වීමේ ප්‍රවණතාව සහ ප්‍රාග්ධනය සංකේන්ද්‍රණය වීමේ හා මධ්‍යගත වීමේ ප්‍රවණතාව ඔස්සේ නොව, ප්‍රජාමූලකවාදී නියමයන්ට අනුකූලව දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත සංහතික ජනයා ව්‍යුහගත වීමේ ප්‍රවණතාව ඔස්සේය. වර්තමානයේ බටහිර රටවල පාලක සහ විරුද්ධ පක්ෂවල අවධානය යොමුව ඇත්තේ රාජ්‍ය නියාමනය මගින් සමාජ පටිපාටිය, පිළිවෙළ ශක්තිමත් කොට ආරක්ෂා කිරීම වෙතය. මෙම ප්‍රවණතාව ඔස්සේ බටහිර

සමාජවාදය පිළිබඳ අදහස් සහ ක්‍රියාකාරකම් සිදුවෙමින් පවතී. බටහිර සමාජවාදය යනු කොමියුනිස්ට්වාදය වෙතට ඇති බටහිර මාවතය. කොමියුනිස්ට්වාදය දෙසට විවිධ මාවත් පැවතිය ද අවසාන ප්‍රතිඵලය එක සමාන වන්නේය.

මේ නිසා ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ ද සමාජවාදය, කොමියුනිස්ට්වාදය සඳහා යථාර්ථවාදී ශක්‍යතා පවතින අතර, නමුත් එම ශක්‍යතා ඉදිරියේදී වර්ධනය වනු ඇත්තේ සම්භාව්‍ය මාක්ස්වාදී දෘෂ්ටිවාදී සමාජවාදයට හෝ කොමියුනිස්ට්වාදයට අනුව කම්කරු පන්තියේ, නිර්ධන පන්තියේ වර්ධනය වීමේ ප්‍රවණතාව ඔස්සේ හෝ ප්‍රාග්ධනය සංකේන්ද්‍රණය වීමේ හා මධ්‍යගත වීමේ ප්‍රවණතාව ඔස්සේ නොව, ප්‍රජාමූලකවාදී ප්‍රමිතීන්ට, නියමයන්ට අනුව විවිධ ශ්‍රේණිවල ව්‍යක්තිකයන්, සේවකයන් සහ සංහතික ජනයා සිය පැවැත්මේ ව්‍යුහ නිර්මාණය කර ගැනීමේ, ගොඩනගා ගැනීමේ ප්‍රවණතාව ඔස්සේය.

නූතන යුගයේ මෙන්ම වර්තමානයේ ද සමාජය විග්‍රහ කරගැනීම පිළිබඳව අප අතර පවතින්නේ බටහිර යුරෝපීය ආර්ථිකවාදී හෝ මාක්ස්වාදී සංකල්ප පද්ධති බව පෙන්වා දිය යුතුය. බටහිර ආර්ථිකවාදී ප්‍රවේශයෙන් බොහෝ විට අදහස් වන්නේ ඕනෑම සමාජයක පදනම ආර්ථිකය වන බවත් ඒ මත ගොඩනැගෙන උපරි ව්‍යුහය (රාජ්‍ය සහ එහි ක්‍රියාකාරිත්වය) ඒ මත ක්‍රියාත්මක වන බවත්, මෙය ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු බොහෝ පෙරදිග සහ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සඳහා සත්‍ය නොවන බව අවධාරණය කළ යුතුය. ඒ අනුව ඉහත ප්‍රදේශ සඳහා ආර්ථික පදනම බවත්, දේශපාලනය ඒ මත ගොඩනැගෙන බවත් අසත්‍ය වන්නේය.

මෙම සම්භාව්‍ය මාක්ස්වාදී ප්‍රවාදය පදනම් රහිත බව ලෙනින්ට ද හැඟී ගිය නිසා දේශපාලනය ආර්ථිකයේ සංකේන්ද්‍රි ප්‍රකාශය බව පෙන්වා දුන්නේය (Lenin 1918). කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයක පදනම නිර්මාණය කරන්නේ ආර්ථිකවත්, දේශපාලනයවත්, දෘෂ්ටිවාදියවත්, නොව ප්‍රජාමූලිකවාදී ප්‍රපංචය

කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය යනු අන් කිසිවක් නොව, ප්‍රජාමූල නියමයන්ට අනුව දශලක්ෂ සංඛ්‍යාත මිනිසුන් ඒකීය සමාජයක් ලෙස සංවිධානය වීමකි (Zinoviev, 1990). මේ අනුව ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු කිසියම් රටක කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයක් බිහි කිරීම සඳහා රාජ්‍ය බලය අල්ලා ගැනීම, ආර්ථිකය ජනසතු කිරීම, පොදු ඒකීය රාජ්‍ය දෘෂ්ටිවාදයක් තහවුරු කිරීම පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවේ. ඒ සඳහා ඊට වඩා ගැඹුරු ප්‍රතිසංස්කරණ අවශ්‍ය වේ. ප්‍රජාමූලික නියමයන්ට අනුකූල වන සංහතික ජනයාගේ නව සමාජ සංවිධානයක් නිර්මාණය කළ යුතුය. මිනිසුන්ගේ ජීවිතයේ සියලු පැතිකඩ ඊට අනුගත කළ යුතුය. ඊට යටත් කළ යුතුය. ලොව බොහෝ රටවල ජනතාවන් බොහෝ ගති ලක්ෂණ අනුව කොමියුනිස්ට්වාදී බවට පත් වුවත් ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු බොහෝ රටවල අත්දැකීම් පෙන්වා දෙන අන්දමට ඔවුන්ගේ ජීවිතවල ස්වභාවික පදනමක් බවට පත් කිරීමට සමත් කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ සංවිධානයක් බිහි වූයේ නැත. මේ අනුව ශ්‍රී ලංකාව තුළ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයක් දක්වා පරිවර්තනය කිරීමට අවශ්‍ය න්‍යායික, සංකල්පීය මාන සහ ව්‍යවහාරික, ප්‍රායෝගික පරිච ගවේෂණය කළ යුත්තේ ආර්ථිකය තුළ නොව, එහි සමාජීය සංවිධානය තුළ ය.

බටහිර යුරෝපීය සමාජවලට වෙනස්ව ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු පෙරදිග ලෝකයේ රටවල සමාජවලට, ආවේණික ලක්ෂණයක්, ගති ස්වභාවයක් වන්නේ මානව ද්‍රව්‍යයෙහි පවතින ව්‍යුහාත්මක ස්වභාවයයි (වීරසිංහ, 2016). ඊට නිදර්ශනයක් ලෙස දැක්විය හැක්කේ මිනිසුන්ගේ, ජනතාවගේ ස්වයංසංවිධානමය, ස්වයංනියාමනික, ස්වයංපාලිත හැකියා අවම මට්ටමක පැවතීමයි. මේ තත්වය පෙරදිග සමාජවල රාජයේ භූමිකාව තහවුරු කරන්නේය. විශේෂයෙන් මේ සමාජවල විශේෂත්වය වන්නේ සමාජයට අනුකූලව පාලනය හැඩගැසීම නොව, පාලනයට අනුකූලව සමාජය හැඩගැසීමයි. එනම් ප්‍රබල වූද, ශක්තිමත් වූද, රාජ්‍යක අවශ්‍යතාව මතු වන්නේ එක් එක් පුද්ගලයාගේ ඇති පුද්ගලික අභිලාසයන්ට හෝ ඔහුගේ පටු දේශපාලනික හෝ බල

ආශාව නිසා නොව, ලක්ෂ සංඛ්‍යාත ජනතාවන් ප්‍රජාමූලකවාදී නියමයන්ට අනුකූලව සංවිධානය කිරීමේ සහ පාලනය කිරීමේ නෛසර්ගික අවශ්‍යතාව නිසාය. මේ අනුව දෘෂ්ටිවාදී කොමියුනිස්ට්වාදය රාජ්‍ය පිළිබඳ දරන ආකල්පයට වඩා සම්පූර්ණයෙන්ම ප්‍රතිවිරුද්ධ ආකල්පයකි සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදය රාජ්‍ය පිළිබඳ දරන්නේ. සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයට රාජ්‍යයේ පැවැත්ම අවශ්‍ය පමණක් නොව, එය ශක්තිමත් සහ ප්‍රබල ද විය යුතුය. සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදයේ හරය වන්නේ ද සමාජයෙහි සියලු දෙනා රාජ්‍යයට සේවය කිරීම සහ ඒ සඳහා සරිලන ප්‍රතිඵල රාජ්‍යයෙන් ලබාගැනීමය. මිනිසුන්ගේ ක්‍රියා කාරීත්වය සියලු ක්ෂේත්‍ර රාජ්‍ය අවධානයට හසුවීම සහ රාජ්‍යයේ කටයුතු වලට මිනිසුන්ගේ සහභාගීත්වය වර්ධනයවීම කොමියුනිස්ට්වාදී රාජ්‍යයක් දෙසට යොමු වීමේ ලක්ෂණයකි. ඉන් අදහස් වන්නේ ව්‍යවසායමූල කටයුතුවලට වඩා ප්‍රජාමූලක කටයුතුවලට ප්‍රමුඛත්වය දීමයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස රටේ ආර්ථික කාර්යක්ෂමතාවය අවම වී සමාජ කාර්යක්ෂමතාව උපරිම විය හැකිය. එය කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජයක මූලික ප්‍රවණතාවකි. බටහිර ධනවාදී සමාජවල මෙහි ප්‍රතිවිරුද්ධ පැත්ත සිදු වන්නේය.

20 වැනි සිය වසේ සැබෑ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජය බිහි වූයේ මානව සමාජයේ පැවැත්ම කෙරෙහි එල්ල වූ දුෂ්කර වූද, සංකීර්ණ වූද සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලන කොන්දේසි පාදක කොට ගෙනය. නමුත් වර්තමානය වන විට එනම් ගෝලීය ධනවාදයේ නව ලිබරල්වාදී අවදිය වන විට අභියෝගය එල්ල වන්නේ මිනිසා තව දුරටත් මිනිසෙක් ලෙස පැවතීමේ සහ ආරක්ෂාවීමේ සන්දර්භයක් තුළය. එනම් අද අප ජීවත් වන්නේ සබුද්ධි මානවයා (Homo Sapiens) තාක්ෂණික මානවයා (Homo Technicus) බවට පත්වීමේ යුගයකය. මේ නිසා අද්‍යතනයේ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ පරිණාමීය ප්‍රවණතාව අන් කවර දාටත් වඩා වැදගත් සහ අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ සංකීර්ණ සහ දුෂ්කර සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලන කොන්දේසි විනාශ කොට ජනතාව නිදහස්කර ගැනීමේ සීමාවෙන් ඔබ්බට ගොස්, මිනිසා මිනිසෙකු ලෙස සිය

පැවැත්ම අවසන් කර ගැනීමට එරෙහි වූද, මානවහරණයට එරෙහි වූද, නිර්මානවීයකරණයට එරෙහි වූද අරගලයක් කිරීමට සිදුවීම නිසාය. මේ නිසා අද්‍යතනයේ ගෝලීය වශයෙන් මෙන්ම ජාතික වශයෙන් මානව සමාජ සංවර්ධනය පිළිබඳව සහ පොදුවේ මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිණාමයේ ප්‍රමුඛ ප්‍රවණතාව බවට පත්ව ඇති පශ්චාත් ධනේශ්වර නව ලිබරල්වාදී ප්‍රවණතාව එක් අතකින් මානව පැවැත්ම මෙන්ම සමාජ පැවැත්ම දශක ගණනාවකම සිටි මහ පරිමාණ වූද, ගැඹුරු වූද අර්බුදයකට ලක්ව ඇති අතර, අද්‍යතනය වන විට ලෝකයෙහි විවිධ වූ සමාජ සංස්කෘතික පද්ධති මෙන්ම සමාජ ආර්ථික ක්‍රම ද පමණක් නොව, මිනිසා ඇතුළු මානව වර්ගයා සිය විනාශය කරා ගමන් කරමින් සිටින්නේය. මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ සාමාජවාදී හෝ කොමියුනිස්ට්වාදී මාදිලියේ සමාජ ජීවන සංවිධානයක් ගොඩනගා ගැනීම හැර ඊට වෙනත් විකල්පයක් නොමැත.

වර්තමානයේදී මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිණාමය ජාතික තලය අභිබවා ගෝලීය තලයකට අවතීර්ණ වී තිබේ. මානව වර්ගයාගේ ඉතිහාසයෙහි පැවති අනේකවිධ සමාජ පරිණාමීය ප්‍රවණතා යටපත් වී සමහර විට සදහටම විනාශයට පත් වී ගොස් ඇති අතර, 21 වන සියවසේ මානව වර්ගයාගේ සමාජ පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි සුවිශාල බලපෑමක් කිරීමට සමත් ප්‍රමුඛ සමාජ පරිණාමීය ප්‍රවණතා, මාදිලි දෙකක් අප ඉදිරියහි පවතී. එය බටහිරවාදී ශිෂ්ටාචාරික මාදිලිය සහ පෙරදිග කොමියුනිස්ට්වාදී මාදිලියයි. ඒ දෙකෙන් එකක් තෝරාගැනීමේ නිදහසක්, අවස්ථාවක් මානව සංහතිය ඉදිරියේ තිබුණත්, ඒ තෝරා ගන්නා සමාජ මාදිලිය තුළ ඒ මාදිලි දෙකටම අයත් වන ප්‍රජාමූලක සහ ව්‍යවසායමූලක ප්‍රපංච සහ සම්බන්ධතාවලින් කිසිම විටක දී මානව වර්ගයාට නිදහස් විය හැකි නොවේ. මේ අනුව අද්‍යතනයේ මානව වර්ගයා මුහුණ පා ඇති සිය පැවැත්ම, සත්තාව පිළිබඳ ගැඹුරු වූ ද, තිවුණු වූ ද, සංකීර්ණ වූ ද, මහ පරිමාණ වූ ද, අර්බුදය සහ විනාශය ජයගත හැක්කේ මේ මානව වර්ගයාගේ ජීවිතයේ දෙපැතිකඩ ප්‍රශස්ත ලෙස සමාජවාදී හෝ කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජ ජීවන

මාදිලියට ප්‍රමුඛත්වය ලැබෙන ආකාරයට ගොඩනගා ගන්නා සාමාජ ජීවන මාදිලියක් තුළ පමණක් බව අපගේ අදහසයි. අනාගත මිනිස් වර්ගයාගේ පැවැත්ම සහ ඉරණම තීරණය වනුවේ සමාජවාදී, කොමියුනිස්ට්වාදී ආකාරයේ සමාජ ජීවන සංවිධාන මාදිලියක් මත පමණක් බව අවධාරණය කළ යුතුය.

විමර්ශිත ග්‍රන්ථ

Dagger R, Ball T. (2007) Communism // Encyclopedia, Britannica.

Stein Von Lorenz. (1842) the Socialism and Communism in France.

Kareev N.I. Socialism // Encyclopadical Dictonary (1890-1907), St. Petersburg.

Engls F. (1847) The Pricipales of Communism // Marx K. Engls F. Callected works vol.4, Moscow.

Lenin V.I. (1918) Complete works, vol. 36, Moscow, 1974.

Zinoviev A, A. (2003) Logical Sociology, Moscow Humanistic University, Moscow.

වීරසිංහ, ටියුඩර්. (2009) සෝවියට් සම්භාව්‍ය කොමියුනිස්ට්වාදී අත්දැකීම් ආශ්‍රිතව කොමියුනිස්ට්වාදී සමාජවිද්‍යාවක් නිර්මාණය කිරීමේ න්‍යායාත්මක ශක්‍යතාව පිළිබඳ පර්යාලෝකීය විමසුමක් // සංදේශය, 2009 ජූලි - අගෝස්තු සහ 2009 සැප්තැම්බර් - ඔක්තෝම්බර් කලාප සංස්: ප්‍රේමතිලක පේරුකන්ද, නුගේගොඩ.

වීරසිංහ, ටියුඩර්. (2013) ගෝලීය සමාජය සහ එහි දෘෂ්ටිවාදය, තෝතැන්න පබ්ලිෂන් හවුස්, ආණමඩුව.

වීරසිංහ, ටියුඩර්. (2014) මාක්ස්වාදී සහ නව මාක්ස්වාදී සංහතික මාධ්‍ය න්‍යාය, සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ.

Zinoviev A, A. (1981) Communism as a Reality, Cetrpoligraf, Moscow.

වීරසිංහ, ටියුඩර්. (2016), සිව්මාන - ජාතික සහ ගෝලීය ප්‍රවණතා පිළිබඳ විචාරාත්මක පර්යාලෝක, තෝතැන්න පබ්ලිෂන් හවුස්, ආණමඩුව.

Zinoviev A, A. (1990) Crisis of Communism, Centroligraf, Moscow.

Lenin V.I. (1918) Complete works, vol. 42, Moscow, 1978.

සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂණ තුළ ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණය ගොඩනගා ගැනීමෙහි අවශ්‍යතාව සහ මූලාශ්‍රය භාවිතයෙහි ස්වරූප

ආචාර්ය ධර්මකීර්ති ශ්‍රී රංජන්

සමාජීය විද්‍යා (Social Sciences) පර්යේෂණයන්ගේ එක් මූලික පරමාර්ථයක් වන්නේ සමාජීය ලෝකය පිළිබඳ ඥානමීමාංසාත්මක සුපරීක්ෂාකාරීත්වයක් (Epistimological Vigilance)හේතුඵල සබඳතා තුළ ගොඩනගා ගැනීම යි. සමාජ ව්‍යුහයන් ඒවාට ආවේණික ලෙස ගොඩ නගනු ලැබූ ගති ස්වභාව එම සමාජ ව්‍යුහය තුළින්ම නිර්මාණය කරගත්තකි.එම යථාර්ථය අනාවරණය කර ගැනීමට අදාළ ලෙස ගොඩ නැගුණු පර්යේෂණ අද්‍යතන සමාජයෙහි දැකීම විරල වන්නේ පර්යේෂකයින්ට මානව සමාජ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ ආනුභවික (Empirical) ක්‍රම ඔස්සේ ගැඹුරු න්‍යායික සහ තර්කන මඟින් විනිශ්චය පද්ධතියකට මැදිහත්වීමේ නොහැකියාව නිසා ය. සමාජ ක්‍රියා (Social action) සහ සමාජ අන්තර් ක්‍රියා (Social interaction) පිළිබඳ මතුපිටින් බලා කෙරෙන සිද්ධි පිළිබඳ අධ්‍යයන හුදෙක් පර්යේෂණ යැයි බොහෝ දෙනෙක් සිතන්නේ ජීවන සන්දර්භය (Life context) පිළිබඳ ක්‍රමානුකූලව සහ පරිස්සමින් එහි අර්ථය සොයාගත නොහැකි වීම නිසා ය. මේ පිළිබඳ පැහැදිලි නිරවුල් සහ යථාර්ථවාදී ආකල්පයක් ඇති කර ගැනීම මේ ක්ෂේත්‍රවල සිටින විද්වතුන්ට ද අසීරු, සංකීර්ණ කාර්යයක් වී තිබේ. මිනිසා ඔහුගේ මනස සහ සමාජය පිළිබඳ මෙන්ම මිනිසුන්ගේ ක්‍රියා සහ අන්තර් ක්‍රියා

ආදියත් එහි ඓක්‍යය තුළින් නිර්මාණය වන ජාති, ශිෂ්ටාචාර, සංස්කෘති ආදියෙහි පැවැත්ම සහ වර්ධනය ආදී වශයෙන් මානව ක්‍රියාකාරීත්වයේ සියලු ක්ෂේත්‍ර සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂණයන්හි කේන්ද්‍රීය විය යුත්තේ විෂයීය අභිලාස (Subjective intension) තුළ නොව වාස්තවික අභිලාෂ (Objective intension) ඔස්සේ ගොඩ නැගෙන අර්ථ කථනාත්මක අවබෝධනය (Interpretive understanding) පාදකව ය.

භෞතිකය පිළිබඳ කාරණාව ද එසේම ය. භෞතිකයේ පැවැත්ම තීරණය වන්නේ චලිතයේ (Motion) ස්වරූපය මත ය. ඒ අනුව ලෝකයේ ක්‍රියාවෙන් තොර කිසිවකුත් නොවන බැව් පැහැදිලි ය. මෙම සමාජ ක්‍රියා තුළින් තව ද සමාජ ප්‍රපංච බිහි කරනු ලබයි. සමාජ ක්‍රියාවට කාලය සහ අවකාශයෙන්ද (Time and space) මිදිය නොහැකි බැව් පැහැදිලිය. අනෙක් අතින් කාලය සහ අවකාශය යනු සමාජ ක්‍රියාවේ මූලික කාරකයකි.

සමාජ ප්‍රපංචයන් සහ එහි ක්‍රියාවේ අනෙක් කාරණාව වන්නේ එය හේතුවක් (Cause) බවට පත් වීම සහ හේතුවේ ක්‍රියාව තුළින් ඵලය (Effect) නිර්මාණය වීම යි. හේතුවේ මූලික ලක්ෂණය වන්නේ ඵලයට පූර්වගාමී වීම යි. සමාජ විද්‍යා පර්යේෂකයින්ට සමාජ ක්‍රියාවන්හි හේතුඵල සබඳතා සිද්ධාන්තය වාස්තවික ලෝකය තුළ දැනුම්හි උල්පත බවට පත් වේ. තොරතුරට මෙම සිද්ධාන්තයෙන් ගැලවිය නොහැකි ය. හේතුවෙහි අනෙකුත් මූලික ලක්ෂණය වන්නේ ඵලය කෙලින්ම බිහි කිරීම යි. හේතුරහිත සමාජ ප්‍රපංච නැත. එය කෙදිනක හෝ සිදුවිය ද නොහැකි ය. යථාර්ථයේ ආවේණික ලක්ෂණය ද හේතුඵල සබඳතාව තුළ නිර්මාණය වන්නකි. හේතුව වාස්තවික වේ. අනෙක් අතට සමාජ හේතුඵල සබඳතා සිද්ධාන්තය තුළ පැහැදිලි වන්නේ ඵලය කිසි ලෙසකින්වත් හේතුව කෙරෙහි උදාසීන ස්වභාවයක් නොදක්වන බව යි. එසේම සමාජ ප්‍රපංච කාලය සහ අවකාශයෙන් කිසි ලෙසකින්වත් මිදිය නොහැකි බැවින් සමාජ ප්‍රපංචයන්ගේ ස්වාධීන පැවැත්මක් ද නොමැති බව පැහැදිලි ය. කාලය සහ අවකාශය

මගින් සමාජ ප්‍රපංචයේ ආකෘතිකකරණයට ද ප්‍රබල බලපෑමක් සිදු කරයි.

විද්‍යාත්මක මිනුම්දඬුවල භාවිත ස්වරූපඅනුව මානව ක්‍රියාවෙහි මූලික ලක්ෂණය වන්නේ ගතිකත්වය යි (Dynamic quality).මිනිසා සහ මෙම ගතික සංවිධානය පිළිබඳ අධ්‍යයනය හුදෙක් ව්‍යාජ ලෙස ගොඩනැඟුනු මතවාදී සහ දෘෂ්ටිවාදී අන්ත වලින් බැහැර වියයුතු ය. ඒ අනුව සමාජය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී ද්‍රව්‍ය මූලික (Materialistic) සහ මනෝ මූලික (Ideolistic) යන ප්‍රවේශ දෙක ඔස්සේ ගොඩ නැගෙන තර්කන විධික්‍රම අති වැදගත් ය. මෙම සමාජ යථාර්ථය සහ සමස්තය විද්‍යාත්මක පර්යේෂකයන් ගොඩ නගන ද්‍රව්‍යවාදී තර්කන තුළ පමණක් රාමුගත නොවන බැව් ඒ අනුව පැහැදිලි ය. මෙයින් බැහැර වීම තුළ යථාර්ථය යන්න විකෘතියට ලක් නොවුණත් සැබෑව යැයි පෙන්වා දීමට උත්සාහ දරන යමක් ඇත්නම් එය විකෘතියට භාජනය වනවා පමණක් නොව එය මතවාදය සහ දෘෂ්ටිවාදය විසින් වසාගනු ලබන කරුණක් ද වේ. ඒ අනුව සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂණ සඳහා දැනුම (Knowledge) නැමැති කාරණාව පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවේ. අනෙක් අතට දැනුම නිර්ව්‍යාජ වනුයේ විධිවිද්‍යා සන්ධාරයෙන් වාස්තවික වුවහොත් පමණි. දැනුමේ පදනම ගොඩ නැගෙන්නේ අත්දැකීම් පාදකව ය. එය ගොඩ නැගෙන්නේ ඉන්ද්‍රීය ප්‍රත්‍යක්ෂ නිරීක්ෂණ මගිනි. ඒ අනුව දැනුම යනු ක්‍රියාවේ විෂය මූල අර්ථ ස්මතුවන ස්ථානයකි. ඒ අනුව අත්දැකීමෙහි ද ප්‍රධාන ප්‍රවේශ දෙකකි. එනම් අන්තර්විෂයීය අත්දැකීම (Inter – subjective experience) සහ එම අත්දැකීම් ග්‍රහණය කර ගැනීමේ දී පුද්ගලයා ලබන අත්දැකීම යි. එය ප්‍රත්‍යක්ෂ මූලවාදී ප්‍රවේශයට අනුව පුද්ගලබද්ධ ලෝකය සමග පවත්වන අත්දැකීම් ය. අපගේ විඥානයට සහ අත්දැකීමට ස්වාධීනව ද්‍රව්‍ය වස්තූන් පිළිබඳ අර්ථ ඇත. එම වස්තූන්ට එම අර්ථ ලැබෙන්නේ නිසර්ගවම ය. එම වාස්තවික අර්ථ මතුකර ගැනීම විද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්හි ප්‍රබල කාර්යවන අතර එය අවබෝධයේ කාර්ය බවට ද පත්වනු ඇත. දැනුම අභිබවා ගමන් ගත් හේතුඵලාත්මක පැහැදිලි කිරීම් (Causal explanation) මත ගොඩ

නැගෙන අවබෝධය (Realization) පර්යේෂණයෙහි විද්‍යාත්මක බව ආරක්ෂා කරයි. විද්‍යාවේ ඥාන සම්පාදන කාර්යයයේ ප්‍රථම කාර්යය වන්නේ ද එය යි. මෙම දැනුම්, අර්ථ සහ යථාර්ථයන් ද මනුෂ්‍ය භාවිතය සහ නිරන්තර සම්බන්ධ ය. අනෙක එම තත්ව ගොඩ නැගෙන්නේ ද මනුෂ්‍ය අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වය මත ය. අනතුරුව එම අර්ථ සමාජය තුළ හුවමාරු වේ (Crotty, 1998). මේ අනුව අද්‍යතනයෙහි මෙන් පර්යේෂණ මගින් සිදුවිය යුත්තේ සමාජයෙහි යම් යම් සිද්ධි අධ්‍යයන නොවේ. සිද්ධි වලට ඔබ්බෙන් පවතින හෝ සිද්ධිවලට පාදක හේතු සහ එහි නියමයන් සොයා යාම යි. එවිට යථාර්ථය විකෘති කර ප්‍රතිබිම්බනය වන දෘෂ්ටිවාද ගොඩ නොනැගෙනු ඇත.

මේ අනුව සමාජීය විද්‍යාපර්යේෂණ විධික්‍රම මගින් අධ්‍යයනය කරන්නේ සමාජය සහ එහි ක්‍රියාකාරීත්වය යි. ඒ අනුව සමාජ ක්‍රියා සහ සමාජ අන්තර්ක්‍රියාවන්ගේ ආකෘති යනු එම සමාජ සහ පාරිසරික සාධකයන්ගේ නියමයන් මත ගොඩනැගෙන්නකි. ඒ පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමට නම් සමාජ සත්තාවේ විෂය මූලික නියමයන් සොයා යා යුතු ය. එවිට සමාජ ප්‍රපංච (Social phenomenon)එකිනෙක හා සබැඳිව ඒකීයතාවකින් යුතුව අඛණ්ඩව එකිනෙක මත බලපාමින් ගමන් කරන බැව් පැහැදිලි වේ. මෙලෙස ගොඩ නැගෙන අන්තර් සබඳතාව පමණක් නොව අන්තර් පරායත්තතාව (Inter - reciprocity)මගින් තව ද එහි ගති ලක්ෂණ ඇති ප්‍රපංච නිර්මාණය කරයි. මෙම වාස්තවික ලෝකයේ නියාම සොයා යා යුතු ය. එවිට පර්යේෂකයාට මෙම නියාමයන්ගේ මූලිකතම ලක්ෂණය "සබඳතාව" බව පැහැදිලි වේ. එහෙත් ඕනෑම සබඳතාවක් යනු නියාමය තුළගොනු වන්නක් ද නොවේ. එය විශාල සමූහයකට ආවේණික වන්නක් විය යුතු ය. ඒ අනුව නියාම යනු සමාජ ප්‍රපංච අතර පවතින එක් සබඳතාවක් නොව ඒවා අතර වූ පොදු වූ සබඳතාව යි. මෙම නියාමයන් සමාජයෙහි ඕනෑම අවස්ථාවක ගොඩ නැගෙනවාට වඩා යම් නිශ්චිත අවස්ථාවන් හෝ විධියක් අරමුණුකරගෙන යම් තත්ත්වයක් යටතේ ක්‍රියාකාරී වන බැව් පෙනේ.

සමාජ නියාමයෙහි අනෙක් මූලික ලක්ෂණය වන්නේ එහි ඇති වාස්තවික (Objective) ස්වරූපය යි. මිනිසා සහ ස්වභාවය තුළින් නිෂ්පන්න වන මෙම නියාම ඔහුට රිසි පරිදි වෙනස් කිරීමට ද නොහැකි වන්නේ වාස්තවිකත්වයේ අනෙක් මූලික ලක්ෂණය වන පරිබාහිරත්වය සහ ස්වාධීනත්වය නිසා ය. මෙම සමාජ නියාම පිළිබඳ නොදැන සමාජ ප්‍රගමනය කරා ගමන් කළ නොහැකි ය. ඒ අනුව පර්යේෂකයාගේ මූලික කාරණාවක් වන්නේ මෙම නියාම පිළිබඳ අවබෝධ කොට ගෙන සමාජ ජීවිත වෙනස් කිරීම සඳහා අවබෝධය ලබා දීමයි. එවිට මෙය සමාජය වෙනස් කිරීමේ ප්‍රබල විපල්වවාදී අවියක්ද වනුඇත. පර්යෙෂ්කයන්ගේ ප්‍රබලතම, මූලිකම කාර්යභාරය වන්නේ මෙය යි. මේ තුළ තව ද ප්‍රබල කරුණක් පැහැදිලි වේ. එනම් මනුෂ්‍ය ඥානයේ ස්වභාවය සහ එයට ලෝකය සමග ඇති සබඳතාව යි(Benson & Hughe, 1983). ස්වාභාවධර්මයේ ක්‍රියාකාරීත්වය නොව මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි මිනිසා එම සිද්ධි වලට නිසර්ගඅර්ථ දෙනු ලබයි. පර්යේෂණ මගින් මනුෂ්‍ය ක්‍රියාවල අභ්‍යන්තර සහ ආත්මීය අර්ථකථන ද සොයාගත හැකි ය. එමෙන්ම හේතුඵලවාදී මූලධර්ම වුව යාන්ත්‍රිකමය දෘෂ්ටිවාද තුළවිශ්ලේෂණය කිරීම් මගින් සමාජ ව්‍යුහීය ක්‍රියාවලීන් සහ එහි ඉතිහාසයන් වුව ද තේරුම් ගැනීමට නොහැකි ය (Benson & Hughe, 1983). මේ තුළ පැහැදිලි වන්නේ තේරුම් නොගැනීම් (Non - understanding) නොව යථාර්ථයට පටහැනි හෙවත් වැරදි තේරුම් ගැනීම් (Miss - understanding) සිදුවිය හැකි බව යි.අනෙක් අතට මුල් අර්ථය සොයා යාමේ දී කාල පරාසයන් අතර තිබෙන පරතරය ද වියුක්ත කළ යුතු වේ හෙවත් බාධා ඉවත් කළ යුතු ය. මෙම නිවැරදි තේරුම් ගැනීම් සඳහා මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් සහ ජීවන ලෝකයෙහි කලා නිර්මාණ සහ ලේඛන සම්ප්‍රදායන් ආදිය පරිශීලනය කළ යුතු අතර එය යථාර්ථයට ප්‍රවේශ වීම සඳහා තේරුම් ගැනීම් මූලික වූ සහසංවේදීතේරුම් ගැනීම (Empathic understanding) දක්වා ගමන් කළ යුතු ය. එවිට අර්ථකථනාත්මක තේරුම් ගැනීමෙන් වියුක්ත විය හැකි ය. අර්ථ කථනාත්මක තේරුම් ගැනීම් තුළ ලෝකය සහ එහි ස්වභාව පිළිබඳ තේරුම්ගත

නොහැකි ය. එය මානව විද්‍යාත්මක (Anthropological) සහ සමාජ විද්‍යාත්මක (Sociological)විධික්‍රමයක් ද නොවේ.අර්ථකථනාත්මක තේරුම් ගැනීම යනු ලෝක ස්වභාවවාදී ගතිකයකි.එය මානව ගති ලක්ෂණයක් බවට ද පත් වේ (Thompson, 1983).

ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණය තුළ මූලාශ්‍ර භාවිතය

ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණයන් තුළ අර්ථ විචාරණ ක්‍රම, පර්යේෂණ විධි සහ තොරතුරු ඉදිරිපත්කිරීමේ විවිධ රටා දක්නට ලැබෙන අතර ඒවා එකිනෙකින් වෙනස්වේ. මෙම සංවිධානාත්මක භාවිතය ශික්ෂණයන් හා බැඳුණු ඥානය (Disciplinary knowledge) නිෂ්පාදනය කිරීමේ සහ බෙදාහැරීමේ විධි ක්‍රම ලෙස සැලකිය හැකි ය. මේ තුළ තේරුම් ගැනීමේ සහ අර්ථකථනයන්ගෙ 'පහසුව සම්පාදනය වේ. මෙය ආනුභවිකවාදයේ ඥානමීමාංසාත්මක ස්වරූපය ලෙසට ද හඳුනාගත හැකි වේ. පර්යේෂණ තුළ භාවිත සාහිත්‍ය විමර්ශනය යනු ද වාස්තවිකවාදී ඥානමීමාංසාවක් ලෙස ද සැලකිය හැකි ය.

පර්යේෂණ තුළ පූර්ව පර්යේෂණ හෝ කෘතීන් හි තොරතුරු සහ එය මූලාශ්‍ර ලෙස ඉදිරිපත්කිරීමේ දී හෝ ඒපිළිබඳ විස්තර කිරීමේ දී එය ප්‍රධාන කොටස් දෙකකින් යුතුව ස්වකීය පර්යේෂණ තුළ සටහන් කළ හැකි ය. මෙය ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛන සම්ප්‍රදායෙහි වැදගත්කාරණාවකි. එනම්,

1. පෙළතුළ (In – text)

2. ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය තුළ (Reference)

යනාදී වශයෙනි.

මෙම මූලාශ්‍ර පරිශීලනය සහ ඒවා ස්වකීය පර්යේෂණ කෘති සඳහා උපයෝගී කර ගැනීමේ දී විවිධ ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණයන්ට අනුගතවීම යනු ඒ පිළිබඳ ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ වගකීම පමණක් නොව, උනන්දුව පිළිබඳව ද පෙන්වා දීමකි. එමෙන්ම එය අවබෝධනයේ ද කාර්යය යි. අවබෝධනය යන්න මනුෂ්‍ය පැවැත්මේ අත්‍යවශ්‍ය

ලක්ෂණයක් ලෙස ද විග්‍රහ කළ හැකි ය. මෙම අවබෝධනය තුළ අති මූලික පදනම් සහ තත්ත්ව අනාවරණය කරගත හැකි ය. මෙය ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණ ක්‍රමවේදය යි.

මෙම ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණ සහ භාවිතයන් ප්‍රධාන ප්‍රවේශ කිහිපයක් ඔස්සේ ස්වපර්යේෂණ ක්ෂේත්‍ර සඳහා ඇතුළත් කළ හැකි ය. එනම් ඒවා පහත සඳහන් ලෙස නිදසුන් කොට දක්විය හැකිය.

ඒවා අතර MLA (Modern Language Association) යනු එක් ප්‍රධාන ලේඛන සම්ප්‍රදායකි(Modern Language Association, 2016). බොහෝ දුරටම මෙම ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛන සම්ප්‍රදාය මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයන විෂයන් (Humanities) සඳහා උපයෝගී කර ගනී. මෙහි විශේෂී ලක්ෂණයක් වන්නේ යම් ප්‍රකාශනයක් මත තවද ප්‍රකාශනයන් ගොඩනැංවීම හෝ යම් ප්‍රකාශනයක් තවත් ප්‍රකාශනයකට බලපාන ස්වරූපය ඉස්මතුවන ආකාරයෙන් එය සැකසී තිබීමයි. එම නිසා MLA ක්‍රමය ප්‍රකාශනය පිළිබඳ කර්තෘ සහ එහි අදහස හෝ මතය සඳහන් මූලාශ්‍රයෙහි පිටුව යන්න සඳහන් කිරීම වැදගත්කොට සලකන අතරම එම ලිපිය හෝ කෘතිය ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද දිනය හෝ වර්ෂය (Year or date of the publication) ද මූලාශ්‍රය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය බව සඳහන් කරයි. මෙම ලේඛනගත ක්‍රමය ශාස්ත්‍රාලයීය බුද්ධිමතුන්, විශේෂඥයින්, වෘත්තිකයින්, වෘත්තීය ලේඛකයින් (Professional writers), සංස්කාරකවරුන් (Editors) ආදීන් ප්‍රයෝජනයට ගනු ලබති. අද්‍යතනය වන විට ලෝකයේ ශාස්ත්‍රාලයීය සහ සාහිත්‍ය සඟරා (Scholary and literary journals), පුවත්පත් ලිපි (Newsletters) සහ වාර සඟරා (Magazines) 1100 කටත් වැඩි ගණනක් මෙන්ම විශ්වවිද්‍යාල සහ වාණිජ පුවත්පත් ද මෙම ලේඛනගත ක්‍රමය භාවිතයට නගන අයුරු පෙනේ. උතුරු ඇමරිකාව (North America), බ්‍රසීලය (Brazil), චීනය (China), ඉන්දියාව (India), තායිවානය (Thaiwan) ආදී රටවල මෙම ක්‍රමය භාවිතයට ගනු ලබයි. මේ වන විටත් මෙම ලේඛන සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ සංස්කරණ කිහිපයක්ම සිදුව තිබේ. ඒ අනුව පළමු සංස්කරණය 1977, දෙවැනි සංස්කරණය 1984, තෙවැනි සංස්කරණය 1988, සිව්වැනි

සංස්කරණය 1995, පස්වැනි සංස්කරණය 1999, සවැනි සංස්කරණය 2003, හත්වැනි සංස්කරණය 2009, අටවැනි සංස්කරණය 2016 යනාදී වශයෙන් දැකිය හැකි ය.

නමුත් APA (American Psychological Association) ලේඛනගත සම්ප්‍රදාය මගින් නිර්මාණය කරන ලද අධ්‍යයන තාක්ෂණික ක්‍රම බොහෝ දුරටම සමාජීය විද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍ර සඳහා උපයෝගී කරගනු ලැබේ. (APA Style Guide to Electronic References, 2017). APA ලේඛන ක්‍රමය (Publication Mannual of the American Psychological Association). 1929 දී පමණ සඟරාවක පළ වූ ලිපියකින් ආරම්භ වී ශාසත්‍රාලයීය ලෙස විද්‍යාත්මක සන්නිවේදනය සඳහාම සංවර්ධනය වී ඇති අයුරු දැකිය හැකි ය. මෙම ක්‍රමයෙහි ආරම්භය 1929 දී ගොඩ නැගෙන්නේ මනෝ විද්‍යාඥයින් (Psychologists) මානව විද්‍යාඥයින් (Anthropologists) සහ ව්‍යාපාරික කළමණාකරුවන් (Business managers) ආදීන්ගේ මූලික වීමෙන් පිටු හතක ලිපියක් ප්‍රකාශවීමත් සමගිනි. මෙහිදී ප්‍රකාශනයෙහි කර්තෘ වැදගත් වුව ද පිටු අංකය සඳහන් කිරීමට වඩා වර්ෂය පිළිබඳ සටහන වැදගත් කොට සලකයි. මේ තුළ එම වර්ෂයන් සහ සමාජ සිද්ධීන් තුලනය මගින් විශ්ලේෂණයට අදාළ ප්‍රවේශය සම්පාදනය කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇතිබැව් පැහැදිලිය. APA ක්‍රමය ශාස්ත්‍රාලයීය කටයුතු කරන්නන්ට හෝ කෘති ප්‍රකාශකයන්ට විධානයක් නොවන අතර ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛන විධිමත් කිරීම සඳහා ගොඩ නැගුණකි (Bentley et al., 1929, p. 27). විද්‍යාත්මක ලිපි ලේඛන (Scientific writing) පිළිබඳ ක්‍රමවේදීයව අවබෝධය ගොඩනගා ගැනීම අරමුණු කරගෙනම මෙම ලේඛනගත කිරීමේ ක්‍රමය ගොඩනැගී තිබේ. මෙම ක්‍රමය මනෝ විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයෙහි පමණක් නොව අනෙකුත් අධ්‍යාපන විද්‍යාව (Education), සමාජ වැඩ (Social work), හෙදි (Nursing) වැනි චර්යා විද්‍යාවන්ගේ (Behavioral sciences) ද දැනුම ව්‍යාප්ත කරලීම සඳහා භාවිතා කෙරිණි.

මෙම ලේඛන ක්‍රමය වඩාත් නිවැරදිව භාවිත කිරීම තුළ ව්‍යාකූලත්වයකින් තොරව තොරතුරු ලේඛනගත කිරීමතුළින් අදාළ

ශාස්ත්‍රාලයීය කරුණු, නව සොයාගැනීම් (New findings) ආදිය පහසුවෙන් සහ ඉතා ඉක්මනින් පාඨකයාට නිරවුල්ව අවබෝධ කරගැනීමේත්, ඒවා සමාජගත කිරීමේත් හැකියාව ලැබේ.

මෙම ලේඛන සම්ප්‍රදාය තුළ අන්තර්ගත නීති රීති මගින් පර්යේෂණ අත් පිටපතෙහි අන්තර්ගතය (Content), සංවිධානය (Organization of the manuscript), රචනා ශෛලිය (Writing style), විමර්ශිත ග්‍රන්ථ පිළිබඳ සැකසුම (Reference) සහ පර්යේෂණය මුද්‍රණය සඳහා සැකසිය යුතු ආකාරය (Manuscript of publication) ආදිය පිළිබඳ කරුණු සඳහන් වේ.

එමෙන්ම පර්යේෂකයාට අවශ්‍ය තොරතුරු ලබා ගැනීමටත්, අදාළමූලාශ්‍ර ඉතා ඉක්මනින් කියවීමටත්, අදාළ තොරතුරු පර්යේෂණය සඳහා යොදා ගන්නාක්‍රමය පිළිබඳවත් (Quickly find and process the information) මග පෙන්වීම මේ තුළින් සිදු කරයි. මෙම ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛනගත ක්‍රමය අනුමනය කරමින් නිර්මාණය වූ සඟරා (Journal), කෘති (Books), විශ්වකෝෂ (Encyclopedia), විද්‍යුත් දත්ත ගබඩා (Electronic data bases) ආදි වශයෙන් මුද්‍රිත ලේඛන රාශියක් දැකිය හැකි ය.

කෘතියෙහි පෙළ තුළ මූලාශ්‍රයට අදාළ කරුණු උපුටා දැක්වීමට අමතරව පාද සටහන් (Foot notes) ද පිටුවෙහි අවසානයෙහි යෙදීම ද, ශාස්ත්‍රාලයීය කාරණාවකි. (Janechek, n.d.) එමගින්ද මූලාශ්‍ර පිළිබඳ පළුල් අවබෝධයක් ලබා ගත හැකිවේ. එය බොහෝදුරට චිකාගෝ ලේඛන ක්‍රමය (Chicago Mannual of Style – CMS or CMOS) තුළ දැකිය හැකි අතර එය නිර්මාණය කොට ඇත්තේ ද චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය මගිනි (University of Chicago)(University of Chicago, 2010). සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂණයන් හි බොහෝ දුරටම ඓතිහාසික පර්යේෂණ සඳහා මෙම සම්ප්‍රදායෙ හි යොදවා ගැනීම ද දැකිය හැකි ය. ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛන සම්ප්‍රදායක් ආරම්භ කිරීම මූලික කරගෙන මෙය 1906 වර්ෂයෙහි ඇමෙරිකාවේ දී ආරම්භ වී තිබේ.

මෙම චිකාගෝ ලේඛන ක්‍රමය මගින් බොහෝ දුරටම පෙළ තුළ මූලාශ්‍ර (In-text citation), පාදක සටහන් (Foot notes) හෝ ආන්තික සටහන් (End notes) හෝ අන්තර්ගත සටහන් (Contetnt notes) ආදිය සහ සම්පූර්ණ ලේඛන නාමාවලියක් සෑදීම පිළිබඳ මගපෙන්වීම සිදුකරනු ලබයි. වර්තමානය වන විටත් මෙහි සංස්කරණ රාශියක් සිදු කොට තිබේ. එනම් පළමු සංස්කරණය 1906, දෙවැනි සංස්කරණය 1910, තෙවැනි සංස්කරණය 1911, සිව්වැනි සංස්කරණය 1914, පස්වැනි සංස්කරණය 1917, සවැනි සංසක්රණය 1919, හත්වැනි සංස්කරණය 1920, අටවැනි සංස්කරණය 1925, නවවැනි සංස්කරණය 1927, දසවැනි සංස්කරණය 1937, එකොළොස්වැනි සංස්කරණය 1949, දොළොස්වැනි සංස්කරණය 1969, දහතුන්වැනි සංස්කරණය 1982, දාහතරවැනි සංස්කරණය 1993, පහළොස්වැනි සංස්කරණය 2003, දහසයවැනි සංස්කරණය 2010, යනාදී වශයෙනි.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ විවිධ කරුණු ලෙස ඉදිරිපත් කිරීමේ දී යම් වූ පිළිගත් ලේඛනගත ක්‍රමයකට අනුගත විය යුතු බවයි. එවැනි ලේඛන සම්ප්‍රදායන් ඉහතින් පෙන්වූ MLA, APA සහ CMS හෝ CMOS යන ක්‍රම කිහිපයකට පමණක් සීමා නොවේ. ලෝකයේ තව ද එවැනි සම්ප්‍රදායන් නිර්මාණය වී තිබේ. මෙම එක් එක් ලේඛන සම්ප්‍රදායන් එක් එක් විෂයන්ට (Subjects) පමණක් නොව විෂය ක්ෂේත්‍රයන් (Subject field) සඳහා ද යෝජිතව ඇති අයුරු දක්නට ලැබේ. බොහෝ දුරටම මෙම එක් එක් ලේඛන සම්ප්‍රදායන් නිර්මාණය වී ඇත්තේ ද එක් එක් විෂය පාදක කරගෙන බැව් පැහැදිලි ය. ඒ අනුව මෙම ක්‍රම මගින් ශාස්ත්‍රාලයීය බුද්ධි උපස්ථම්භනය පමණක් නොව දැනුම් හි කළමනාකරණය ද සිදු වන බැව් පැහැදිලි ය. ශාස්ත්‍රාලයීය දැනුම් නිෂ්පාදනය කිරීම, කළමනාකරණය සහ ඒවා අනාගත බුද්ධි විෂයීක කාරණා බවට පරිවර්තනය කිරීම බුද්ධිමතුන්ගේ ප්‍රබල කාර්යයන් වනු ඇත.

ශාස්ත්‍රාලයීය දැනුම යනු අතීත සමජාතීය කාරණාවන්ගේ අනාගත ප්‍රවර්ධනයක් ද නොවේ. වාස්තවික ලෝකය එහි වස්තු සහ

එහි ප්‍රපංච පිළිබඳ නියාම පුද්ගල මනස තුළ අරමුණු සහිතව සක්‍රීය ලෙසින් පරාවර්තනය වීම දැනුමෙහි මූලික කාරණාවකි. තව ද එහි ප්‍රවර්ධනය සඳහා පුද්ගල මතයන් හි ප්‍රතිවිරුද්ධ භාවය ද ප්‍රබලව හේතුවන අතර එය චින්තන විෂයෙහි ඉමක්නැති ක්‍රියාවලියක් බවට ද පත් වේ. එය සමාජය මිථ්‍යාවන්ගෙන් බැහැරට ගෙන යා හැකි තරම් ප්‍රබල ය. ඒ සඳහා විෂය මූලික ලෙස (Subjectivity) පමණක් නොව, වාස්තවික ලෙස (Objectivity) සිද්ධි සහ එහි පාදකයෙහි පවතින හේතු අධ්‍යයනය කළ යුතුය. තව ද නිවැරදි දැනුම සඳහා සමාජ ප්‍රපංච පිළිබඳ සමස්තය සහ ඒකක පිළිබඳ අවබෝධය ද ගොඩනගා ගත යුතුය. ඒ අනුව තේරුම් ගැනීම යන්න පිළිබඳ ප්‍රබල අර්ථයක් ඇත. එනම් තේරුම් ගැනීම යනු අර්ථය යලි ගොඩ නැගීමක් ද නොවේ. ඒ අනුව තේරුම් ගැනීම යනු අර්ථය මාධ්‍යය නය (Mediation) කිරීම කි. (Ling, 1977). බොහෝ තේරුම් ගැනීම් වාස්තවික තේරුම් ගැනීම් ද නොවේ. ඒ අනුව තේරුම් ගැනීම යනු අර්ථ කථනය කරන්නා සහ අර්ථකථනයට භාජනය වන පාඨය හෝ සිද්ධිය අතර ද්විසටනාත්මක සබඳතාවක් ගොඩ නැගීමක් ලෙසද හඳුනාගත හැකි ය. අනෙක් අතට කතුවරයා ගොඩ නගන අර්ථයට වඩා හේතුව / සිද්ධිය / පාඨය මගින් කියන දෙය වැදගත් වේ (Ricoeur, 1977). අනෙක් අතට හේතුව / සිද්ධිය / පාඨයට බහු අර්ථ හෝ බහු ස්වරත්වයක් (Plurivocity) ඇති බැව් පැහැදිලි ය. ඒ අනුව සෑම අරුතක්ම එක හා සමානව ද සැලකිය හැකි නොවේ. මේ සඳහා මෙතෙක් පැවති අතීත දැනුම් සහ එහි සම්ප්‍රදායන් ඉවහල් කර ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය කාරණාවක් වන අතර එය පර්යේෂකයා විසින් සවිඥානිකව යොදාගත යුතු ය. මෙම ශාස්ත්‍රාලයීය ගවේශන කාර්ය මගින් තව ද ප්‍රතිලාභ රාශියක් පිළිබඳව ද තර්ක කළ හැකි ය. ඒවා අතර,

- මෙතෙක් කරන ලද ශාස්ත්‍රාලයීය පර්යේෂණ සහ කෘති පිළිබඳ දැනුම ගොඩනඟා ගැනීම
- පර්යේෂකයාගේ සොයාගැනීම්, අදහස් සහ මත පවතින දැනුම සමග සන්සන්දනය කිරීමට සහ විචාරයට ලක්කිරීමේ හැකියාව නිර්මාණය කර ගැනීම

- පර්යේෂකයා අපේක්ෂිත ප්‍රජාවට අදාළව දැනුම ඉදිරිපත් කිරීමට සහ සංශ්ලේෂණය කිරීමට (Synthesis) හැකියාව ගොඩනගා ගැනීම
- එම දැනුම වඩාත් අදාළ සහ ක්‍රමානුකූල ලෙස පර්යේෂණයට කළමනාකරණය කර ගැනීමේ හැකියාව ලබා ගැනීම
- පාදක දැනුම් මත ඉහළ දැනුම්, අවබෝධයන් සහ දැනුමෙහි සබඳතා (Knowladge relation) ගොඩනගා ගැනීමට හැකිවීම

ආදී වශයෙන් දැනුම් සංශ්ලේෂණයට පමණක් නොව විශ්ලේෂණයට අදාළ මාර්ග ද විවරණය කර ගැනීමේ හැකියාව පර්යේෂකයාට මේ තුළින් ලැබේ. යථාර්ථයට ළං වීමේ දී විවිධ නිර්මාණයන්ට අනුකූල වීමට ද සිදු වන බැව් මේ තුළින් අවබෝධ කරගත හැකි වේ. අනෙක් අතට දැනගත නොහැක්කක් නොමැති බැව් ද මේ තුළින් අවබෝධ කරගත හැකිවාක් මෙන්ම මනසින් බුද්ධියේ ප්‍රජානන හැකියාවන්ගේ ද අසීමාන්තික බව තේරුම්ගත හැකි වේ. මේ තුළින් දැනුම අසීමාන්තිකව වර්ධනය කරගත හැකි අතර යථාර්ථයේ අළුත් පැති හෙළි කර ගැනීමට ද හැකියාව ලැබෙන බැව් පැහැදිලි ය.

මෙලෙස ගොඩ නගන ශාස්ත්‍රාලයීය දැනුම සහ ඒ පිළිබඳ අත්දැකීම් එක් එක් විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ට අනුව විවිධ වේ. මෙම අතීත නිෂ්පාදිත දැනුම් සහ එම සම්ප්‍රදායන් වර්තමාන සහ අනාගත දැනුම් සම්ප්‍රදායන්ට පමණක් නොව, ඒ හා අදාළ ක්‍රියාවන්ට ද ප්‍රබල බලපෑම් සිදු කරයි. අතීත දැනුම වර්තමානය දක්වා කැඳවීම ද ශාස්ත්‍රාලයීය කාරණාවක් පමණක් නොව එය ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ ප්‍රබල වගකීමක්ද වේ. ශාස්ත්‍රාලයීය ගවේෂණ තුළ අතීත පර්යේෂණ අත්දැකීම් සහ සොයා ගැනීම් වර්තමානය දක්වා කැඳවීමේ ප්‍රධාන එක් ක්‍රමවේදයක් වන්නේ ද අදාළ මූලාශ්‍ර පරිශීලනයයි. ඒ සඳහා වඩාත් ගැලපෙන සහ පිළිගත් ලේඛන ශෛලීන් කෙරෙහි නැඹුරු වීම අත්‍යවශ්‍ය කාරණයකි.

අද්‍යතන ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් හි දී එහි ප්‍රලේඛන කාර්යයෙහි විධිමත් බව සඳහා යොදා ගැනීමට අදාළ පිළිගත් සම්ප්‍රදායන් සහ ආකෘති රාශියක් දක්නට ලැබේ. ඒවා විවිධ ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණයන් (Academic discipline) තුළ පිළිගත් ලේඛනගත ක්‍රමයන් ලෙස ශාස්ත්‍රඥයන් යොදා ගන්නා අයුරු දැකගත හැකිය.

මෙම සම්ප්‍රදායන්ගේ කෙටි භාවිතයන් සහ ඒ හා සම්බන්ධිත අදාළ විෂය ක්ෂේත්‍ර කිහිපයක් පහත සඳහන් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.

කෙටි යෙදුම	සංවිධානය	විෂය / ක්ෂේත්‍රය
AAA	American Anthropological Association	මානව විද්‍යාව
ABNT	Associacao Brasileira de Normas Tecnicas	තාක්ෂණික විද්‍යා
ACS	American Chemical Society	රසායන විද්‍යාව, රසායන ඉංජිනේරු විද්‍යාව
AGLC	Australian Guide to Legal Citation	නීතිය
AIP	American Institute of Physics	භෞතික විද්‍යාව
AMA	American Medical Association	වෛද්‍ය විද්‍යාව
AMA	American Management Association	ව්‍යාපාර කළමනාකරණය
AMJ	Academy of Management style	කළමනාකරණය

AMS	American Mathematical Society	ගණිතය
AP	Associated Press	පුවත් පත් කලාවේදය
APA	American Psychological Association	සමාජීය විද්‍යා, මනෝ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, අධ්‍යාපන විද්‍යාව, පුවත් පත් කලාවේදය, මානව විද්‍යාව, චර්යා විද්‍යා, වාග් විද්‍යාව ආදී වශයෙනි
APSA	American Political Science Association	දේශපාලන විද්‍යාව
ASA	American Sociological Association	සමාජ විද්‍යාව
ASABE	American Society of Agricultural and Biological Engineers	කෘෂිකර්ම විද්‍යාව
ASME	American Society of Mechanical Engineers	ඉංජිනේරු විද්‍යාව
Bluebook		නීති විද්‍යාව
Chicago -CMS/ CMOS Turabian	Chicago Manual of Style	කලාව, පරිගණක විද්‍යාව, සංගීතය, දර්ශනය, ආගම, ඉතිහාසය, මානව ශාස්ත්‍ර, භෞතික විද්‍යාව
CSE	Council of Science Editors	ජීව විද්‍යාවන්, විද්‍යාවන්
GSA	Geological Society of America	භූගෝල විද්‍යාව

Harvard	Harvard University	ස්වභාවික විද්‍යාල අධ්‍යාපන විද්‍යාව, ව්‍යාපාර අධ්‍යයනය, සමාජීය විද්‍යා අධ්‍යයනය
IEEE	Institute of Electrical and Electronics Engineers	ඉලෙක්ට්‍රොනික විද්‍යාව, ඉලෙක්ට්‍රොනික ඉංජිනේරු විද්‍යාව
LSA	Linguistic Society of America	වාග් විද්‍යාව
MHRA	Modern Humanities Research Association	මානව ශාස්ත්‍ර
MLA	Modern Language Association	මානව ශාස්ත්‍ර, සන්නිවේදනය, දර්ශනය, ආගම, රංග කලාව, සාහිත්‍යය
NLM	National Library of Medicine	වෛද්‍ය විද්‍යාව
Vancouver	Developed at a meeting in Vancouver, 1988.	වෛද්‍ය විද්‍යාව, මානව ශාස්ත්‍ර

ශාස්ත්‍රඥයන්ට හෝ ලේඛකයන්ට පිළිගත් ලේඛන සම්ප්‍රදායන්ට පටහැනි වීමට ද හැකි ය. සම්ප්‍රදායට පටහැනි වීමටනම් සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් තිබීම අවශ්‍ය කාරණාවකි. මින් පැහැදිලි වන්නේද ශාස්ත්‍රාලයීය වගකීම් (Academic responsibility) පිළිබඳ කාරණාවයි. ශාස්ත්‍රාලයීය වගකීම් යනු එය ඒ ආකාරයෙන්ම පිළිගැනීම නොවේ. තර්කය සහ ප්‍රතිතර්කය ඒ සඳහා අවශ්‍ය ය. දැනුම් හි සංශ්ලේෂණාත්මක කාර්ය අදාළ සංසිද්ධීන් සහ සංකල්ප පිළිබඳ විශ්ලේෂණයන් (Analysis)

ගොඩ නංවයි. ඒ අනුව විෂයික-විෂයීය (Object - Subject) විභේදනය පිළිගත හැකි ශාස්ත්‍රාලයීය ලෝකයකට කැඳවීමට හැකියාව ලැබෙන්නේ ද වාස්තවිකත්වය මගිනි. බොහෝ ශාස්ත්‍රාලයීය ලෝකය තුළ පවා ගොඩනගා ඇති අර්ථ අවිනිශ්චිත ගන්ධබ්බ තත්ත්වයක් (Insuspense) ගොඩනගා ඇති බවට ද පැහැදිලි වේ. එකම සිද්ධියට ගොඩ නගන අර්ථකථන යුගයෙන් යුගයට වෙනස් වීතිබේ. ඒවා නැවතත් අර්ථකථන තුළ කේන්ද්‍රගත වේ.

කෙසේ වුව ද මෙම අතීත දැනුම් වර්තමානය දක්වා කැඳවීමේ දී ශාස්ත්‍රාලයීය ලේඛන සම්ප්‍රදායන්ට අදාළ තාක්ෂණික කාරණාවන්ට අනුගත වීම ද වැදගත් වේ. වර්තමාන පර්යේෂකයාගේ හෝ කර්තෘගේ මතයට අනුවම පාඨකයාට ස්වකීය ලෙස මෙහෙය වී කටයුතු කළ නොහැකි වන්නේ ද මෙම ශාස්ත්‍රාලයීය සම්ප්‍රදායන් නිර්මාණය වී ඇති නිසා බැව් පැහැදිලි ය. ශාස්ත්‍රාලයීය ගවේෂණ කාර්යන් හි දී ශාස්ත්‍රාලයීය තාක්ෂණික ක්‍රම අනුගමනය නොකිරීම යනු එක් අතකින් ශාස්ත්‍රාලයීය ව්‍යභිචාරයක් බවට පත් වන්නක් ලෙස ද හඳුනාගත යුතු ය.

ශාස්ත්‍රාලයීය කාරණාවන්හි දී අදාළ මූලාශ්‍ර පරිශීලනය අතිශය වැදගත් වේ. මූලාශ්‍ර පරිශීලනය සඳහා ප්‍රබල දැනුමක් ද අවශ්‍ය ය. නිවැරදි ලෙස අදාළ මූලාශ්‍ර පරිශීලනය යනු ශාස්ත්‍රාලයීය කාරණාවකි. එය අනෙක්අතට බුද්ධි විෂයීයක හුවමාරුවකි. මූලාශ්‍රය නිවැරදි ලෙස උපුටා දැක්වීම කළ යුතු ය. ශාස්ත්‍රාලයීය ලෙස මූලාශ්‍ර පරිශීලනය සහ උපුටා දැක්වීම යනු

- ශාස්ත්‍රාලයීය බුද්ධිමතුන්ගේ මත පිළිබඳ ගරු කිරීම මෙන්ම එම ක්‍රියා උපස්ථම්භනය කිරීමකි.
- පාඨකයාට ශාස්ත්‍රාලයීය බුද්ධිමතුන්ගේ ක්‍රියා සහ මත තුළින් පර්යේෂකයාගේ ක්‍රියාව පිළිබඳව නිවැරදි ලෙස අවබෝධ කර ගැනීමට හැකිවීමකි.
- අනෙකුත් ශාස්ත්‍රාලයීය පර්යේෂණ තුළින් අදාළ පර්යේෂණ පිළිබඳ වලංගුතාවය ගොඩනගා ගැනීමට හැකිවීමකි.

- පර්යේෂකයාගේ බලපෑමකින් හෝ අභිරුචියකින් තොරව පාඨකයාට එම ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලියට පැමිණීමේ හැකියාව ලබා දීමකි.
- පර්යේෂණයට අදාළ විශ්වසනීයත්වය සහ වලංගුතාවය තහවුරු කිරීමකි.
- පර්යේෂණය හෝ කෘතිය පිළිබඳ විචාරාත්මක හෝ විශ්වසනීය තක්සේරුකරණයකට පාඨකයාට පැමිණීමට හැකියාව විවර කර දීමකි.
- පර්යේෂකයාගේ අදහස් පිළිබඳ විශ්වසනීයත්වයක් පමණක් නොව බුද්ධිමය බලයක් ද ශාස්ත්‍රාලයීය ලෙස ගොඩනගා ගත හැකිවීමකි.

ශාස්ත්‍රාලයීය වගකීම (Academic responsibility) :

ශාස්ත්‍රාලයීය අවංකත්වය සහ වගකීම (Academic integrity and responsibility) ශාස්ත්‍රඥයින්ට වැදගත් ය. අවංකබව ශාස්ත්‍රාලයීය කටයුතුවල දී පදනම බවට පත්විය යුතු ය. පර්යේෂණ කාර්යයෙහි දී සීමිත කාලය, අධික කාර්යභාරය ආදිය නිසා පර්යේෂකයාගේ මානසික පීඩනය අධික විය හැකි ය. එය යෝග්‍ය ලෙස කළමනාකරණය කර ගැනීම පර්යේෂකයාගේ වගකීම වේ.

ශාස්ත්‍රාලයීය ලෙස ලිවීම ද අභියෝගයකි. අන්‍යයන්ගේ අදහස්, වචන, සහ ක්‍රියා ඔබගේ පර්යේෂණය සඳහා අනුගත කර ගැනීමේ දී ශාස්ත්‍රාලයීය අවංකත්වය සහ ඔබ බැඳෙන ආයතනයෙහි උසස් ප්‍රමිතියට මෙන්ම පර්යේෂණයන්ට, අදාළ ශික්ෂණයන්ට ද අනුගත වීම අවශ්‍ය වේ.

අනෙකුත් මූලාශ්‍රයන්හි සඳහන් කරුණු ඒ ආකාරයෙන්ම ආධ්‍යාශයික (Intentional) හෝ අනධ්‍යාශයික (Unintentional) ලෙස තමාගේ පර්යේෂණයන්ට ඇතුළත් විය හැකි ය. එහෙත් එම කරුණු එම ආකාරයෙන්ම සටහන් කිරීමෙන් වැළකීම පර්යේෂකයාගේ ප්‍රබල වගකීමකි. එම ශාස්ත්‍රාලයීය වගකීම

සඳහා මෙතෙක් පර්යේෂණය කොට ඇති මාතෘකා සහ අනතර්ගතයන් වෙනුවට කාලීන සහ සාමාජීය වැදගත්කමකින් යුතු මාතෘකා සහ අදහස් ගොඩනැගීම් කළ යුතු ය. විශේෂඥයින්ගේ සහ පර්යේෂකයින්ගේ මත සහ සොයා ගැනීම් පිළිබඳ විශ්වාසය තැබීම වෙනුවට එම මත සහ අදහස් වැඩි දියුණු කිරීමත් ඒවාට ප්‍රතිවිරෝධී ලෙසත් අදහස් ගොඩනැගීම කළ හැකි ය.

- පර්යේෂණය තුළ අතීත පර්යේෂකයන් පිළිබඳ සම්මානනීය ලෙස අදහස් ප්‍රකාශනය වෙනුවට පර්යේෂකයාගේ නව දායකත්වය ඒ සඳහා දක්වීම.
- "වරද" (Error) යන්න ඉගෙනුමෙහි ස්වාභාවික ක්‍රියාවලියක් වන බැවින් පර්යේෂකයා තුළ අන්‍යයන්ගේ වචන, අදහස් සහ මත තම පර්යේෂණය තුළ අනුකලනය කරන්නේ කෙසේද යන වග පිළිබඳ ඉගෙනුම.

යනාදිය පිළිබඳ චින්තනය ශාස්ත්‍රඥයාට වැදගත් ය. එහෙත් වර්තමාන ශාස්ත්‍රඥයන්ගෙන් මෙතෙක් ගොඩනගා ඇති දැනුම හුවමාරුව මිස නව දැනුම් නිෂ්පාදනය විරලව සිදුවන්නකි.

විමර්ශිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය - References

APA Style Guide to Electronic references, (6th ed). (2017). American Psychological Associationwashintong, DC.

Benson, D. & Hughes, J. A. (1983). *The perspective of ethnomethodology.* London, Longman.

Crotty, M. (1998). *Foundations of social research meaning and perspective in the research process.* London and New Delhi: SAGE.

Bentley, M., Peerenboom, C. A., Hodge, F. W., Passano, E. B., Warren, H. C. & Washburn, M. F. (1929). Instructions in regard to preparation of manuscript. *Psychological Bulletin, 26*, 57-63. http://dx.doi.org/10.1037/h0071487

Janechek, j. (n.d). *Using footnotes (APA).* Retrived from http://writing commons.org/open-text/writing-process/format/apa-format/695-suning-footnotes-apa

Linge, D. E. (1977). *Introduction in Hans Georg Gadamer, Philosophical Hermeneutics.* Translated and edited by David & Linge, Backley and London: University of California Press.

Modern Language Association, (2016). *MLA Handbook,* (8thed). New York, NY: Modern Language Association of America.

Recoeur, P. (1977)."Method of the Text: Meaningfull Action considered as a text", in dallmayr, Fred, R. & McCarthy, Thomas, A. (eds). *Understanding and social inquiry,* Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.

Thompson, J. B. (1983). *Critical Hermeneutics: A study in the thought of Poul Ricoeur and Jurgen Hebermass.* Cambridge: Cambridge University Press.

University of Chicago, (2010). *The Chicargo Mannual of Stules,* (16thed). Chicago University of Chicago Press.

දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය සහ දැන්වීම්කරණය

කථිකාචාර්ය සජිතා ලක්මාලි හේවාපතිරණ

දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනයේ (visual communication) ආරම්භය මානව පරිණාමයේ ආරම්භය දක්වා දිව යයි. එයට ප්‍රස්තුත කාරණය වන්නේ දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය තොරතුරු සන්නිවේදනයේ ප්‍රබල මූලිකාංගයක් වන බැවිණි. සන්නිවේදනය කිරීමට සහ තොරතුරු හුවමාරුවට දෘෂ්‍ය රූපයේ බලපෑම මූලික වන්නේ තොරතුරෙහි විශ්වාසනීයභව කෙරෙහි එය බලපෑම් කාරකයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වීමයි.

සංඥා සංකේත සහ රූප උපයෝගීකර ගනිමින් අදහස් සන්නිවේදනය කිරීම දෘෂ්‍ය මූලික සන්නිවේදනය ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මෙය සන්නිවේදනයේ තෙවන අවදිය ලෙස සැලකිය හැකිය එනම් වාචික සන්නිවේදනය අවාචික සන්නිවේදනය සහ දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනයයි. මෙම දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනයට වර්ෂ හතළිස්දාහකටත් එහා ගිය ඉතිහාසයක් පවතින බව පැහැදිලි කරුණකි. එනම් ලෙන් චිත්‍ර,ගුහා චිත්‍ර ආදියෙහි තොරතුරු සාදනයේ දි එය තහවුරු කරගත හැකිය. සතුන් භූමි දර්ශන මෙන්ම ශුද්ධ අවකාශයන් ද වස්තු බීජය බවට පත් විය. සමාජ පරිණාමයත් සමගම දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය ප්‍රබල තොරතුරු වාහකයෙක් බවට පත් විය. එහිදි මතු වූ ප්‍රධාන කරුණ වන්නේ මිනිසුන් අර්ථ ග්‍රහණය කර ගැනීමේ දි සංඥා සංකේතවලින් පරිබාහිරව එයට එහා ගිය අරුත් ග්‍රහණය කර ගන්නේ කෙසේද යන ක්‍රියාවලියයි.

මෙහිදී රූප තුළින් රූපාර්ථයන් (Visual Visualizing) ගොඩ නැගීම සිදු වේ. මෙය අන්තර් විෂයික (Inter Disciplinary) බහු විෂයික (Multi-Disciplinary) සහ පාර විෂයික (Trans Disciplinary) තත්ත්වයකි. එයට බලපාන කාරණාවන් කිහිපයක් පවතී. පළමුව අප දැකීම සහ බැලීම දෙකක් ලෙස වටහා ගත යුතුය. මෙහිදී බැලීම යන කාරණාවට පදනම් වන තවත් අවශේෂ කාරණාවන් ගණනාවක් පවතී. එම අවශේෂ කාරණාවන් අර්ථ නිෂ්පත්තියට දායක වේ. මෙහි අර්ථය වන්නේ රූප ව්‍යාකරණයට ගති විඥානීය අර්ථ ගොඩ නැගීමට පවතින හැකියාවයි. මෙය පදනම් කරුණු තුනක් ඔස්සේ ක්‍රියාත්මක වේ. රූප ව්‍යාකරණය එහි තාක්ෂණික ක්‍රියාවලිය සහ ප්‍රේක්ෂකයායිත මෙය ත්‍රිකෝණාකාර සම්බන්ධයක් ලෙස පෙන්වා දැක්විය හැකිය. මෙය දෘෂ්‍ය මාධ්‍යට විශේෂිතව අර්ථ කියවීමේ මූලික තත්ත්වය යැයි සැලකුව හොත් එහි ද්විතික තත්ත්වයේ දී බහු අරුත් ඡනනය කරයි. එනම් රූප ඔස්සේ යමක් සන්නිවේදනය කිරීමේ දී එහි අර්ථයන් කියවීමට සංස්කෘතිය විසින් කරන පෙළඹවීමයි. එය බහිස්‍රාවී කරමින් කියවීමට ලක් කිරීම නිවරුදි තොරතුරු ග්‍රහණයට බලපෑම් කරයි.

භාෂාව ඔස්සේ සන්නිවේදනය කිරීමේ දී අදාළ සංස්කෘතික සන්දර්භය (Cultural Context) තේරුම් ගැනීම මනා සන්නිවේදනයකට මූලාරම්භයක් සපයයි. සන්නිවේදනයේ දී සංයෝගාත්මක අරුත් නිපදවීම ඉහත කි සංස්කෘතිය මත පදනම්ව විග්‍රහ කර ගත් විට අදාළ සන්දර්භය තේරුම් ගැනීම සිදු වේ. ග්‍රහකයා හෝ ප්‍රේක්ෂකයා විවිධ වූ අරුත් දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය ඇසුරු කර ගනිමින් කියවා ගනී. මේ මත බහු විධ දැනුම් සහ තොරතුරු ආකෘතීන් ද වින්දනීය ආකෘතීන් ද ගොඩ නැගීම සිදු වේ. මෙහි දෙවන පියවර වන්නේ අප්‍රකට තොරතුරු නොහොත් ව්‍යංගාර්ථයන් ග්‍රහණය කර ගන්නේ කෙසේ ද යන්නයි. මේ සඳහා විවිධ වූ න්‍යායික සහ ප්‍රායෝගික තලයන් පැවතිය ද දෘෂ්‍ය මාධ්‍යයේ දැන්වීම්කරණය ඔස්සේ බහුවිධ තේරුම් ගැනීම් (Multiple Meaning) එකාකෘතික තලයක් ඔස්සේ පාඨනය කිරීම වැදගත් වන්නේ දැන්වීම්කරණයෙහි අපේක්ෂිත සංඥානනීය අරමුණ මතයි.

දෘෂ්‍ය මාධ්‍යයේ දී දැන්වීම්කරණයෙහි භාවිතය ප්‍රබල වේ. එනම් ඉතාම කෙටි කාලයක් තුළ තම පණිවිඩය ඉදිරිපත් කරමින් ඒ සඳහා පෙළඹවීමක් ඇති කරන අතරතුර ම එම දැන්වීම මතකයෙහි රඳවමින් මිලදී ගැනීම සඳහා කැමැත්තක් ඇති කිරීම පහසු තත්ත්වයක් නොවන බැවිණි. දැන්වීම්කරණයේ දී සන්නාමයන් (Brands) මතකයෙහි රඳවන අතරම භාණ්ඩය හෝ සේවාව භෞතික ස්වරූපයෙන් පවතියි. දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය මුල් කර ගනිමින් අනුනයී අලංකාරෝක්තිය (Persuasive Rhetoric) දැන්වීම් ඔස්සේ ගොඩ නඟයි මෙය දෙයාකාරයකින් දැක්විය හැකිය. එනම් ගිවිස ගැනීම (Promise) සහ ඔප්පු කිරීම (Identification) එනම් යමක් එයමැයි තහවුරු කිරීම දැක්විය හැකිය. මෙහි දී මූලික වශයෙන්ම මෙහි ඉලක්කය වන්නේ මිලදී ගැනීම සඳහා පෙළඹවීමයි. මෙම දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය වටහා ගැනීම යන කාරණාවේ දි සාක්ෂරතාවය ද ප්‍රබල මැදිහත් කාරකයෙක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන බව විශේෂයෙන්ම පෙළඹවීම යන කරුණේ දි හොවා දැක්විය හැකිය. පෙළඹවීම උපාය මාර්ග 03 ක් යටතේ ක්‍රියාත්මක වෙයි. මනෝ ගතික, සමාජ සංස්කෘතික, අර්ථ නිර්මාණ ක්‍රමෝපාය යනාදි ලෙසයි. මෙම කරුණ ත්‍රිත්වයම දෘෂ්‍ය දැනවීම්කරණයේ දි බලපායි. එනම් මෙහිදි රූප මාධ්‍ය මුල් කර ගනිමින් පාරිභෝගික ආකර්ෂණය කරා ගමන් කිරීමේ දි අවධානය, කැමැත්ත, ආශාව මත ක්‍රියාත්මක වීම සිදු කරයි. මෙය AIDA සංකල්පය ලෙස හඳුන්වයි. ඉහත උපාය මාර්ග තුනටම AIDA ව බල පැවැත්වේ. මෙහිදි දෘෂ්‍ය යන්න භාෂාවක් බවට පත් වන්නේ සන්නිවේදනය සඳහා යොදා ගැනීමත් සමගය එය අප දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය ලෙස හඳුන්වයි.

දැන්වීම්කරණයේ දි නිතරම දෘෂ්‍ය රූපයට හැකියාවක් පවතිනවා අර්ථ ගොඩනැගීමට, රූප භාවිත කරමින් මෙලෙස රූපය මුල් කරගත් අර්ථ ගොඩනැගීම් කාණ්ඩ තුනක් යටතේ විග්‍රහ කර දැකිය හැකිය. පළමුව මෙහි රූප ආකෘතින් පිළිබඳව සැලකීමේ දි රේඛා, හැඩතළ, අසමානබව, පරිමාණය, වියමන ආදිය දැක්විය හැකිය. දෙවන කාණ්ඩය වන්නේ මුද්‍රණාක්ෂර

විද්‍යාවයි. මෙහිදී අකුරුවල ප්‍රමාණය අකුරු අතර ඉඩ ප්‍රමාණය, වගන්ති සහ ඡේද අතර අවකාශය සහ අකුරු වර්ගය යන ආදියයි. මෙහි අවසාන කාණ්ඩය බවට පත් වන්නේ වර්ණ සහ ආලෝක භාවිතයයි. මෙය සුදු කළු පැහැ අන්තරය සහ එළිය අදුර භාවිතය ලෙස දැක්විය හැකිය.

ඉහත සඳහන් කරන ලද කාණ්ඩයන් තුන දැන්වීම් ශිල්පයේ දී ප්‍රබල ලෙස භාවිත කරයි. මෙය පණිවිඩයක් ඥාණනය කිරීමේ අගය (Massage Cognition Value) ලෙස හඳුන්වයි. මෙය තීරණය වන්නේ දෘෂ්‍යමය රූපය ඔස්සේ නිෂ්පාදනයේ හැසිරීම, නිෂ්පාදන විශ්වාසයන් සහ මිල්දී ගැනීමේ අදහස යන කරුණු බලපායි. දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනයේ දී ප්‍රධාන වශයෙන් ආමන්ත්‍රණයට ලක් වන්නේ මෙම අවිඥානික තත්ත්වයන් බව ඉහත ප්‍රපංචය තුළින් තහවුරු වේ.

අද්‍යතනයේ අප ජීවත් වෙමින් සිටින්නේ දෘෂ්‍ය යුගයකය එය අපගේ හැසිරීම් රටාවන්,විශ්වාසයන් සහ ජීවන රටාවන් කෙරෙහි සහ එම තත්ත්වයන් පවත්වාගෙන යාම කෙරෙහි සෘජුවම මැදිහත් කාරකයක් ලෙස පවතින බව අද්‍යතන සමාජයේ ජීවන ස්වරූපයන් විමර්ශනයේ දී තහවුරු වේ. අද බොහෝ දෙනෙක් දකින දේ මත තීන්දු තිරණ ගනී. එය සර්ව සම්පූර්ණ ක්‍රමවේදයක් නොවුන ද පිළිගත හැකි තත්ත්වයක් බවට සමාජ සම්මතයන්හි තහවුරු වී ඇත. මෙය දැන්වීම් ශිල්පයටත් එලෙස ම බලපාන ස්වභාවයකි. මෙය ඇල්ඩෝස් හක්ස්ලි (Aldous Huxley) විසින් රචනා කරන ලද Brave New World and The Art of Seeing පොතෙහි දක්වා ඇත්තේ, The More You See The More You Know " ඔබ වැඩියෙන් දකින තරමට ඔබ වැඩියෙන් දනී යනුවෙනි. එය දැන්වීම් ශිල්පයට විශේෂිත වූ විට සඳහන් කළ හැක්කේ ඔබ වැඩියෙන් දකින තරමට ඔබ වැඩියෙන් භාණ්ඩ සහ සේවා (Goods and services) මිලදී ගැනීමට පෙළඹේ යනුවෙනි.

මෙම භාණ්ඩ සහ සේවා මිලදී ගැනීමට පෙළඹෙන පාරිභෝගික පන්තිය බොහෝ විට ප්‍රතිවිරුද්ධ ආඛ්‍යානයක්

උසුලයි. එයට හේතුව වන්නේ අපගේ ප්‍රාථමික සහ ද්විතීක අවශ්‍යතා නිර්ණය කිරීමට මනසට නිදහස් අවකාශයක් නොමැති වීමයි.

මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ ක්‍රියාත්මක ස්වරූපයේ දී අපේක්ෂිත තත්ත්වයන්ට මනෝ මූලිකව දායකව වෙයි. නමුත් කාය ශක්තිය මත මිලදී ගැනීම තීරණය කරනු ලැබුව ද මනසින් එය රස විඳ අවසාන වන්නට ද හැකියාවක් පවතී. මන්ද සියල්ල සම්පූර්ණ කර ගනමින් මිනිසා තම අවශ්‍යතා සහ උවමනාවන් තෘප්ත කර නොගන්නා බැවිනි. මෙහිදී පාරිභෝගික පන්තිය යන්න බලවත් සාධකයක් ලෙස සැලකිය නොහැකි ය. නමුත් අප දැන්වීම් නිෂ්පාදනයේ දී පාරිභෝගික පන්තිය සහ පාරිභෝගික පන්තියේ අවශ්‍යතා පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු කරනු ලැබුව ද මෙහි ප්‍රාථමික හඳුනා ගැනීමේ අදියරයේ (Awareness stage) දී එය බලනොපායි. එයට හේතුව වන්නේ මනෝ මූලික අවශ්‍යතාවයන්ය. නමුත් පිළිවෙළින් උද්යෝගිකර, ඇගයුම්, අත්හදා බැලීමේ සහ භාවිත අදියරයන්වලදී ග්‍රහකයා හෝ පාරිභෝගිකයා එම උත්තේජනයට ප්‍රතිචාර දැක්විය යුතුම වේ. දෘශ්‍ය කලාව වැදගත් වන්නේ එම ප්‍රතිචාර දැක්වීමේ ක්‍රියාවලියට එය සෘජුවම බලපාන බැවිණි. මන්ද භාණ්ඩයක් මිලදී ගැනීමට හෝ සේවාවක් ලබා ගැනීමට පෙළඹවීම සහ උත්තේජනය සිදු වනු ලබන්නේ මනසෙහි අවිඥානිකව සටහන් වන රූප සමුදායක් නිසා වන බව පැහැදිලි කරුණකි. වෙළඳ දැන්වීම් ශිල්පයෙහි අද්‍යතන භාවිතය තුළ නව සංකල්ප සහ අදහස් ලෙස ගොඩ නැගෙනුයේ මෙතෙක් අප විසින් දකින ලද එහෙත් අප විසින් නොදකින ලද සුවිශේෂ අදහස් ය. මෙහි අදහස වන්නේ මනසෙහි අවිඥානිකව තැම්පත් කරන ලද සිතුවිලි ය. මේවා බොහෝ විට සටහන් ව ඇත්තේ චිත්ත රූප ආකාරයෙනි මෙම චිත්ත රූපයන්ට මෙම අදහස්වලට දැන්වීම් ශිල්පය තුළ මිලක් නියම වෙයි. මෙය අලෙවිකරණ ක්‍රියාවලිය සමග සහ සම්බන්ධ වේ. අද වන විට දැන්වීම්කරණය පාරිභෝගික තත්ත්වයන් (Consumer Condition) තීරණය කරණ ආනුශංගික කොටසක් බවට අනුයුක්ත වී ඇත.

දැන්වීම් දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය මුල් කර ගනිමින් අවබෝධ කරගන්නා විට එහි සංකල්පීය කියවීමට මෙන්ම සෘජුවම පාරිභෝගික ආකර්ෂණ මූලය වෙතට ද යොමු විය හැකිය. මෙය සහජාන නියෝජන ස්වරූපයකි. එනම් සෞන්දර්යවාදී ලක්ෂණයන් මෙතුළට අන්තර්ගත කිරීම තුළ "විදිම" යන සංකල්පය දැන්වීම්කරණය තුළට ආරූඪ වී ඇත. ගබ්නර්ට අනුව රූපවාහිනිය සත්‍ය ජීවිතය ප්‍රකට කරන අයුරින් නව සංස්කෘතික සහ සමාජ අගයන් සංකේතාත්මක ලෙස ව්‍යවහාරය පමුණුවයි. මෙම සංකල්ප ගත කිරීම් ඔස්සේ විදිමට නම් දැනවීම්කරණය තුළ දෘෂ්‍ය රූප සාක්ෂරතා ඥානය පැවතීම අනිවාර්ය වේ.

එමෙන්ම සංජානනය යන්න ද මෙහිදී වැදගත් සාධකයකි. මනෝවිද්‍යා විෂය තුළ "සංජානන" සංකල්පය වැදගත් තැනක් ගනී. මේ සඳහා perception යන ඉංග්‍රීසි වචනය භාවිතා කරයි. ලතින් භාෂාවේ වචන දෙකක් වන perceptio සහ percipio යන වචනයන්හි නිරුක්තියක් ලෙස මෙම වචනය බිහි වී ඇති බව ඒ පිළිබඳ ව විමසීමේ දී වටහා ගත හැක. හැඳින ගැනීම, හැඳිනීම, දැන ගැනීම ඉන්ද්‍රියන් උපකාරි කරගෙන බාහිර වස්තු හඳුනා ගැනීම යම් යම් කරුණු දැනුම් දීම "සංජානනය" යන්නෙහි වචනාර්ථයන් ය. මේ සම්බන්ධයෙන් දාර්ශණිකයන් සහ මනෝ විද්‍යාඥයන් විවිධ නිර්වචනය ඉදිරිපත් කර තිබේ.

මහාචාර්ය ඩී. එම්. ආම්ස්ට්‍රෝං පවසන පරිදි "සංජානනය යනු ජීව වස්තුවේ පවත්නා තත්වය හා පරිසරය සමඟ සම්බන්ධ සත්‍ය හෝ අසත්‍ය හෝ විශ්වාසය ලබා ගැනීමකි. එනම් සංජානය වනාහි තොරතුරු ලබා දෙන්නා වූ ප්‍රවාහයකි. අප මුළුමනින් ම අවිඥානික නොවන අවස්ථාවන් හිදී මෙම ප්‍රවාහය සිදුවේ"

සංජානනය යනු පුද්ගලයෙකු විසින් පරිසරය තුළින් තම පංචේන්ද්‍රියන්ගෙන් ලබා ගන්නා උත්තේජකයන් යම්කිසි තේරුමක් දෙන තොරතුරු බවට පත් කිරීමේ දී පසු කරනු ලබන තොරතුරු තෝරා ගැනීමේ (election) සංවිධානය (organization) හා අර්ථකථනය (Interpretation) යන අංශ තුනකින් යුතු ක්‍රියාවලියකි.

මෙම නිර්වචනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ පුද්ගලයෙකු විසින් තම වටපිටාව තේරුම් ගැනීම සඳහා පංචේන්ද්‍රයන්ගෙන් උකහා ගන්නා ලද උත්තේජකයන් (රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, සපර්ශ) මනෝවිද්‍යාත්මක ක්‍රියාවලියක් තුළින් යම්කිසි ආකාරයට සකස් කිරීමක් නවීකරණය කිරීමක් කිරීමෙන් පසු ඒ පුද්ගලයාට තේරුමක් ගෙනදෙන තොරතුරු බවට එම උත්තේජකයන් පත්කර අර්ථ කථනය කිරීමක් සිදු කරන බවයි.

17 වන ශතවර්ෂයේ බ්‍රිතාන්‍යයේ ජෝන් ලොක් (1632-1704) බාක්ලේ (1685-1753) හ්‍යුම් (1711-1776) ඥානය සහ සංජානනය පිළිබඳ සිද්ධාන්තය (Theory of knowledge and perception) හඳුන්වා දෙනු ලැබීය. ඔවුහු එය විග්‍රහ කිරීමේ දී සංජානනය යන්න ඍජුවම ඉන්ද්‍රිය තුළින් සිදුවන්නක් බව එකහෙළා ප්‍රකාශ කර සිටියහ. ජෝන් ලොක් නමැති දාර්ශනිකයාට අනුව අපගේ කල්පනාවන් මාර්ග 2 කින් ආරම්භ වේ.

1. සංවේදනය
2. මනසේ ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ "සංජානනය"

මනසේ ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ "සංජානනය" අභ්‍යන්තරික හැඟීමක් ලෙස හඳුන්වන ඔහු අපට කල්පනාවෙන් පමණක් යම් හැඟීමක් ඇති කරගත හැකි වන බව දක්වයි. එම සෑම කල්පනාවක්ම අත්දැකීම් පදනම් කොට බැවින් අපේ සෑම දැනුමක් ම අත්දැකීමකට පෙර හටගන්නක් නොවන බව පැහැදිලි වේ. එබැවින් සංජානනය දැනුම කරා ළඟා වන මුල් පියවර හා ඒ සඳහා බලපානු ලබන අංශයක් ලෙසට ලොක් විස්තර කරයි. සංජානනය පදනම් කර ගනිමින් දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය තුළ දැන්වීම්කරණය සාක්ෂරතා අර්ථයෙන් ග්‍රහණය කර ගත හැකිය.

දැන්වීම්කරණයේ දී කිසියම් ද්‍රව්‍යමය හෝ සේවාමය තත්ත්වයක් පාරිභෝගිකයා කරා රැගෙන යාමේ ප්‍රවාහයක් ලෙස ප්‍රචාරණය ක්‍රියාත්මක වේ. මැල්කම් බර්නාඩ් (Malcolm Barnard) දෘෂ්‍ය මාධ්‍යයක් ලෙස දැන්වීම් ශිල්පය ආරම්භ කරන්නට විය.

මොහු දෘෂ්‍ය කලාව සහ ග්‍රැෆික් ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රවීණ විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරයෙකි. මොහු එළිමහනේ ප්‍රදර්ශන පුවරු සහ දැන්වීම් දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය මුල් කර ගනිමින් පෙනෙන්නට සැලැස්වීය. මෙය දෘෂ්‍ය මාධ්‍යයේ දැන්වීම්කරණයට විශේෂිතව සලකා බලන විට මෙහි නිරුක්තිය වන්නේ අනුනයනය සහ අනුබලය ලෙස දැකිය හැකිය. ඉහත සඳහන් කරන ලද්දේ බර්නාඩ් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද විග්‍රහයයි. මෙය තව දුරටත් විස්තර කරන ලද පුද්ගලයන් ලෙස රේමන්ඩ් විලියම්ස් (Raymond Williams) සහ ජුඩිත් විලියම්සන් (Judith Williamson) දක්විය හැකිය. මොහු දෘෂ්‍ය කලාවේ දැන්වීම්කරණය යන්න විග්‍රහ කර දක්වනුයේ අභිමත, ප්‍රිය උපදවන සහ භව්‍යමය කාරණාවක් ලෙසයි. කෙසේ වෙතත් දෘෂ්‍ය කලාවට අවකාශ භාවිතය කොම්ටෙ සහ මොන්ටෙස්කු විසින් හඳුන්වා දෙන ලදි.

දෘෂ්‍ය රූපය යන්න දැන්වීම්කරණයේ දී වාහකයෙකු ලෙස ක්‍රියාත්මක වෙයි. එනම් පණිවිඩයම මාධ්‍ය බවට පත් වේ. අද්‍යතනය වන විට මෙය වේගයෙන් වර්ධනය වන මාධ්‍යයක් දක්වා ගමන් කර ඇත. මෙය අන්තර්ජාල මාධ්‍ය ඔස්සේ දෘෂ්‍ය රූපය ප්‍රචාරණය ජනප්‍රිය කලාවක් බවට පත්ව ඇත. මෙය ආරම්භයේ දි සඳහන් කළ පරිදි එය විශ්වාසය තහවුරු කිරීමේ ක්‍රමවේදයක් දක්වා පැමිණ ඇත. අප යමක් දුටු විට එය විශ්වාස කිරීම සඳහා මූලාශ්‍රයන් සොයයි. එහිදි දෘෂ්‍ය යන්න වැදගත් සාධකයකි. විශේෂයෙන්ම දැන්වීම්කරණය වැනි කරුණක් මුල් කරගත් විට එය අප මුදල් වෙන් කළ යුතු මාධ්‍යක් නිසා එහි විශ්වාසය වඩා වැදගත් වේ. මෙයට දැන්වීම්කරණය තුළ බහුවිධ ක්‍රමවේදයන් යොදා ගනී. තාර්කික පදනම් මත වූ ඔප්පු කිරීම් දක්වා මෙය විසරණය වි ඇත. මෙහිදි ඉහත සඳහන් කළ සංඥානනය මෙන්ම පෙළඹවීම ද දැන්වීම්කරණයේ තීරණාත්මක සාධකයකි. ජනමාධ්‍ය සඳහා හුරුවූ ජනතාව නැතහොත් පාරිභෝගිකයා වෙළඳ දැන්වීම් කෙරෙහි ද ආකර්ශනය නැතහොත් අභිප්‍රෙගනි. දැන්වීම් සහ මහජනතාව අතර ඇත්තේ සමීප සම්බන්ධතාවයකි (Packard vance, 1957). මිනිසුන්ගේ උප විඥානයේ ඇති අවශ්‍යතා වටහා

ගැනීම දැන්වීම්වල සාර්ථකත්වයට හේතුවන බව "පැකාර්ඩ්" විසින් පෙන්වා දී ඇත.

පාරිභෝගික අභිප්‍රේරණ ක්‍රියාවලිය සඳහා මතු සඳහන් දෑ අඩංගු වන අතරම තවත් උපක්‍රම රාශියක්ම ඇති මෙහිදී වෙළඳ දැන්වීම් නිර්මාණය කිරීමේදී විවිධ සාධකයන් බලපෑම් කරන බව හඳුනාගත හැකිය. මෙහිදී වර්ණය, ශබ්ද, චිත්‍ර දර්ශන, ඡායාරූප, සංකේත භාෂා ආදිය ප්‍රභලව බලපෑම් කරනු ලැබේ.

පාරිභෝගික පෙළඹවීම සහ සංජානනීය ක්‍රියාවලිය එකිනෙකට සම්බන්ධිත ක්‍රියාවලීන් දෙකකි. මෙහිදී පාරිභෝගිකයා සංජානනය මඟින් අභිප්‍රේරණාත්මක නැතහොත් පෙළඹවීමේ ක්‍රියාවලියකට භාවිතය වීම ද, අභිප්‍රේරණය මඟින් සංජානනය ගොඩ නැගීමේ ද සිදුවන බව හඳුනා ගත හැකිය.

"කෙනෙකුගේ ස්වයං සංකල්පයයේ පැහැදිලි වෙනසක් ඇති කෙරෙන්නේ කෙසේද? ස්වයං සංකල්පයට චර්යාවට බලපෑම් කරන්නේ කෙසේදැයි නිගමනය කිරීමට ඔහු/ ඇය තම චර්යාව පිළිබඳව දැන ගත යුතුය. අප හැසිරෙන්නේ කෙසේදැයි යන්න අප කෙතෙක් පුළුල් ලෙස අප ගැනම විපරම් කරන්නේද යන්න මත රඳා පවතී. තමන් ගැනම ඇති ස්වයං අවබෝධය හා අවස්ථාවන්ට උචිත ලෙස අනුවර්ථනය වීමට ඇති හැකියාව ස්වයං විපරම (Self- monitoring) යනුවෙන් නම් වෙයි. තමන් ගැන හොඳින් විපරම්ශිලිව පසු වෙන පුද්ගලයන් සමාජීය හැකියාවන් ට අනුවර්ථනය වීමේ හැකියාවන් ඇත්තන් බව පැවසී ඇත. තමන් ගැන අඩු විපරමක් ඇති පුද්ගලයන්ට අවස්ථාවට උචිත ලෙස අනුවර්ථනය වීමේ හැකියාව නැත" (කරුණානායක, 2014).

භාණ්ඩයක් පිළිබඳ හෝ දෘශ්‍යමාන නොවන ඇති චිත්ත රූපයක් හෝ හැඟීම් මාත්‍රයක් කෙරෙහි විෂය වන්නාවූ ඉන්ද්‍රිය රූප පාරිභෝගිකයාගේ පරිකල්පනය තුළම සංසරණය වීමෙන් අන්තර්වර්තී පුද්ගල සන්නිවේදනය (Intra personal Communication) පාරිභෝගිකයා තුළ ගොඩ නැගේ. දෘෂ්‍ය

සන්නිවේදනය කුමන ආකාරයෙන් පුද්ගලයන් කෙරෙහි තම අවශ්‍යතාවය යොමු කළ ඳ එය තීරණය වන්නේ පුද්ගල කැමැත්තේ සහ කලාත්මක හැකියාවන්ගේ භාවිතය මත එහි බලපෑම වෙනස් විය හැකිය. දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය මුල් කර ගනිමින් භාෂාව සහ හඬ ද යොදා ගනිමින් අපට දැන්වීම් නිර්මාණය කළ හැකිය. නමුත් සන්නිවේදනය කී විට බොහෝ දෙනෙකුගේ මතය වන්නේ හඬ මුල් කරගත් මාධ්‍යයන් ය. එයට හේතුව වන්නේ රූපය නිතරම අවිඥානික ස්වරූපයක් ඉසිලීමයි.

දෘෂ්‍ය යුගය තුළ දී මෙම තත්ත්වය නිසා මිනිසුන් නැවත ප්‍රාථමික පූර්ව සමාජයට ගමන් කරයි. එනම් මෙය පොදු ආකාරයෙන් දැනෙන්නට පටන් ගනී. මෙය පරාරෝපණය වීමට නොහැකි තත්ත්වයකි. නමුත් ටොෆ්ල Alvin Toffler ගේ විග්‍රයට අනුව මිනිසුන් විද්‍යුත් කුටීරයක් බවට පත්වන බව ඔහුගේ තුන්වෙනි තරංග කෘතියෙන් ඉදිරිපත් කරයි. මෙයට සමාජ පදනම එහි වෙනස්වීම් බලපායි.

දැන්වීම්කරණය නැතිනම් අලෙවිකරණ ක්‍රියාවලිය තුළ ද මෙම සමාජ පදනම විග්‍රහ කර ගත යුතු ක්‍රමවේදී පදනම් දෙකකි.

1. සමකාලීන ලෙස මෙය අවබෝධ කොට ගැනීම

දැන්වීම්කරණ ක්‍රියාවලිය තුළ දී සමාජයේ සෙසු සාධකයන්ගේ හැසිරීම මෙම දැන්වීම්කරණ ක්‍රියාවලිය තුළ වර්ධනය වන්නේ කෙසේ ද යන්න වටහා ගත යුතුයි.

2. අභ්‍යන්තරික ස්වරූපය අවබෝධ කර ගැනීමෙන්

එනම් දැන්වීම් නිර්මාණකරුවන් තම දැන්වීම් තුළම අපේක්ෂිත අරමුණු ගොනු කිරීම.

එනම් දැන්වීම්කරණ ක්‍රියාවලිය එම ක්‍රියාවලිය තුළ ම අවබෝධ කොට ගැනීම වැදගත් සාධකයකි. එනම් අරමුණු, අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵලය ඒ තුළම දැකීම.

මේ තුළින් යම් මට්ටමකින් අලෙවිකරණයේ දෘන්වීම්කරණයෙහි සන්දර්භීය තත්ත්වයන් නිර්මාණය වීම දැකගත හැකිය. එය සමාජ යහපැවැත්ම සඳහා යොදා ගත හැකියි. නමුත් සියල්ලෙහි අවසන් ඵලය ලාභයයි. මාධ්‍ය මොසායික් Media Mosaic තත්ත්වයන් නිර්මාණය වීම තුළ මේ මොහොතේ මාධ්‍යයේ ක්‍රියාත්මක වන දෘන්වීම්කරණයෙහි දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනයේ ක්‍රියාත්මක පදනම වටහා ගැනීම පමණක් සිදු කළ හැකිය.

පාරිභෝගික මිලදී ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය (Consumer Byer Process) තුළ අවශ්‍යතා හඳුනා ගැනීමට ඉඩ සැලසීම ඉහත ක්‍රියාවලිය තුල අපේක්ෂා කළ හැකියි. රූපය යන්න ප්‍රබල ප්‍රකාශන මාධ්‍යයකි. එයින් විනිර්මුක්තව සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය විග්‍රහ කිරීම කිසිදු තත්ත්වයක් යටතේ සිදු කළ නොහැකි ය. රූප භාෂාව යන්න දෘන්වීම්කරණයේ දි ප්‍රබල සංඝටකයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක විම අභිප්‍රේරණය සහ සංජානනය මත බැඳි පවතින අතිච්ඡාදිත සංකල්පයකි. මෙය වෙළඳපොළෙහි ම ගොඩ නගන ලද සංකීර්ණ නිර්මාණයකි.

මූලාශ්‍රය

Buck, Ross."Nonverbal Communication: Spontaneous and Symbolic Aspects," American Behavioral Scientist, vol. 31, no. 3, (Jan/Feb 1988).

Rutledge, Pamela (June 2010). What is Media Psychology? And Why You Should Care.

Reeces, Byron and Daniel R. Anderson."Media Studies and Psychology." Communication Research, vol.16, no.5, (October 1991): 597-600.

Castells, M. (2009). Communication Power. New York: Oxford University Press.

ශ්‍රී ලාංකේය සිනමා කර්මාන්තය කෙරෙහි බලපෑ ඉන්දියානු බලපෑම පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

පූජ්‍ය ඉඩම්පිටියේ රාහුල හිමි

සිනමාව ව්‍යාපාරයක් හා කර්මාන්තයක් වශයෙන් ලෝකයේ බොහෝ රටවල සේ ම ලංකාවේ ද ක්‍රියාත්මක වන කලාත්මක සන්නිවේදන මාධ්‍යයකි. වසර සියයකට අධික ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියන දේශීය සිනමාව දෙස විමර්ශනාත්මක අක්ෂිය යොමු කරන කළ පෙනී යන්නේ වර්තමාන ශ්‍රී ලාංකේය සිනමාව විශ්වීය සිනමාව හා බලන කල්හි එතරම් සතුටුදායක තත්ත්වයක නොපවතින බවයි. ඒ සඳහා විවිධ හේතු සාධක බලපා ඇති ආකාරය හඳුනා ගත හැකිය. මෙහි දී විමසා බැලෙන්නේ මෙරට චිත්‍රපට කර්මාන්තයේ ආරම්භයේ දී ම පැවති ඉන්දියානු සිනමා බලපෑම් එම පසුගාමීත්වයට හේතු වූ ආකාරය පිළිබඳ ව විමර්ශනය කිරීම යි.

විශ්වීය භාෂාවක් වශයෙන් හඳුනා ගැනෙන රූපය ආශ්‍රයෙන් ගොඩ නැගෙන සිනමාව කලාවක් වශයෙන් ද සන්නිවේදන ක්‍රමවේදයක් වශයෙන් ද හඳුනා ගත හැකි නිර්මාණශීලී සන්නිවේදන මාධ්‍යයකි. චිත්‍රපටය චලන චිත්‍රය යන පර්යාය නම්වලින් ද හඳුනා ගැනෙන සිනමාව මීට වසර සියයකට පමණ පෙර දී විවිධ පර්යේෂකයින් හා විද්‍යාඥයින් විසින් රූපය පදනම් කොට ගෙන සිදු කරන ලද විවිධ අත්හදාබැලීම් හා

පර්යේෂණ තුළින් සිදු වූ නව සොයා ගැනීම් තුළින් හෙළි කරන ලද මංපෙත් ඔස්සේ ආරම්භ වී වර්ධනය විය. වර්තමානයේ දී තාක්ෂණික දියුණුව නිසාවෙන් ඇතැමුන් නිවසේ ආලින්දයේ සිට පවුලේ කිහිප දෙනා එකතු ව චිත්‍රපට නරඹන අතර ඇතැමුන් සිය කාමරයට වී හුදෙකලාව චිත්‍රපට නරඹන නමුත් මුල් කාලයේ සිනමාවේ ස්වභාවය ඊට හාත්පසින් ම වෙනස් තත්වයක පැවතිනි. මංමාවත්වල දෙමංසන්ධි හතරමංසන්ධිවල තමා ළඟ පෙට්ටියකට සමාන උපකරණයක් තබා ගෙන යන එන පිරිස් තමා වෙතට කැඳවමින් අරුම පුදුම දර්ශන ඇතුළත් චලන චිත්‍ර යොදා ගනිමින් යම් යම් ප්‍රදර්ශනයන් මිනිසුන්ට පෙන්වන ලදි. ශ්‍රී ලංකාවේ ද මෙම ප්‍රදර්ශනයන් පැවති බවට තොරතුරු ඇති අතර බයස්කෝප් පෙට්ටිය යන නමින් හඳුන්වනු ලැබූ ඒවා එකල ජනතාවගේ විශාල ආකර්ෂණයක් දිනා ගන්නා ලදි.

ලෝක සිනමාව

අපරදිග ලෝකයේ ඇති වූ කාර්මික විප්ලවය හේතු කොට ගෙන 19 වන සියවසේ අවසාන භාගයේ දී සිනමාවේ ආරම්භය සිදු විය. ඉතාමත් ඉක්මණින් සුවිශේෂී කලා මාධ්‍යයක් බවට පත් වන සිනමාව සත්වන ලලිත කලාව වශයෙන් ද හඳුන්වා දී තිබේ. ඒ සිනමාව අන් සියලු ම කලාවන්ගේ එකතුවෙන් ගොඩ නැගුණු සුවිශේෂී මාධ්‍යයක් වූ නිසාවෙනි. සිනමාවේ ඉතිහාසය ආරම්භ වන්නේ රූපය හා ශබ්දය සම්බන්ධයෙන් ඇති වූ තාක්ෂණික සොයා ගැනීම්වල පටන් ය. ඒ සිනමාව ගොඩ නැගෙන්නේ රූපය හා ශබ්දය යන දෙකෙහි සංයෝගයෙන් වන නිසා ය. මෙහි දී රූපය හා ශබ්දය සටහන් කර ගැනීම ප්‍රක්ෂේපණය කිරීම හා සම්බන්ධ සොයා ගැනීම් වැදගත් වේ. චිත්‍රපටය බිහි වන්නේ චලන චිත්‍රයන් රූපගත කිරීමත් එම චිත්‍ර සමතල ස්ථානයකට ප්‍රක්ෂේපණය කිරීමේ සිද්ධාන්තය හඳුනා ගැනීමත් සමගින් ය. මෙම සිද්ධාන්තයන් සොයා ගනු ලැබුවේ දීර්ඝ කාලීන ව සිදු කරන ලද පර්යේෂණයන්ගේ ප්‍රතිඵල වශයෙනි. එහි දී

- ආලෝකය පිළිබඳ පර්යේෂණ සිදු කිරීම.
- කැමරාව සොයා ගැනීම.
- කාච හා විදුලි බලය කැමරාව සම්බන්ධ වීම.
- රූප සටහන් කර ගත හැකි නව තාක්ෂණයන් බිහි වීම. (වීදුරු කඩදාසි සෙලියුලොයිඩ් පට)
- චලනය කළ හැකි කැමරාව සොයා ගැනීම.
- ප්‍රක්ෂේපණ යන්ත්‍රය සොයා ගැනීම.

එම පර්යේෂණයන්හි සුවිශේෂතම අවස්ථාවන් වශයෙන් හඳුනා ගත හැකි ය. මෙම පර්යේෂණයන් සිදු කරන ලද්දේ 19 වන සියවසේ අග භාගයේ පටන් ය. සෙවණැලි හා ආලෝකය භාවිතා කරමින් රූප මැවීමට 12 වන සියවසේ පටන් චීන ජාතිකයෝ පුරුදු වී සිටිය හ. මෙම කලාව අරාබි ජාතිකයින් විසින් යුරෝපයට ද හඳුන්වා දෙනු ලැබ ඇතැයි හඳුනා ගන්නා අතර ශ්‍රී ලංකාවේ ද එම ප්‍රදර්ශනයන් පවත්වා ඇති බවට සාහිත්‍යයමය මූලාශ්‍ර පවතී. 1644 වර්ෂයේ දී මැජික් ලන්තෑරුම් නමින් ක්‍රමයක් භාවිතා කරමින් ජර්මන් ජාතික පූජකවරයෙකු විසින් සන්දර්ශනයක් ද පවත්වා ඇත. මෙම තාක්ෂණය දියුණු කිරීමෙන් නිසල රූප චලන රූප බවට පත් කර ගැනීමට හැකි විය. එහෙත් නවීන තාක්ෂණය තුළින් සිදු කරන ලද පර්යේෂණයන් ඔස්සේ සිනමාව ගොඩ නංවන්නට තෝමස් අල්වා එඩිසන්, එඩ්වින් එස්. පොටර්, ලුමියේ සහෝදරවරු, ජෝර්ජ් මේලියස්, ඩී. ඩබ්. ග්‍රිෆිත්, විලියම් ඩික්සන් යන පුරෝගාමීහු ප්‍රමුඛත්වය ගෙන කටයුතු කළහ.

වසරින් වසර විවිධ පර්යේෂකයින් විසින් සිදු කරන ලද පර්යේෂණයන්හි ප්‍රතිඵල වශයෙන් ප්‍රංශය, අමෙරිකා එක්සත් ජනපදය ආදී රටවල් තුළින් විවිධ චිත්‍රපට බිහි වීම සිදු වූ ආකාරය දක්නට ලැබේ. ප්‍රංශයේ ලුමියේ සහෝදරයන් විසින් 1895 වර්ෂයේ මාර්තු 22 වන දින "වර්කර්ස් ලීවිං ද ලියුමියේ ෆැක්ටරි" (workers leaving the Lumiere factory) යන නමින් චිත්‍රපට තීරුවක් ප්‍රදර්ශනය කරන ලදි. එය රූප ගත කොට ඇත්තේ ඔවුන්ගේ කර්මාන්ත ශාලාවේ සේවකයින්ගේ හැසිරීම් රටාවන් සහිත

ස්වභාවික දර්ශනයන් රූ ගත කිරීමෙනි. මෙයින් පසුව විවිධ පුද්ගලයින් විසින් චිත්‍රපට බොහෝ ප්‍රමාණයක් නිර්මාණය කරනු ලැබිණ. එහෙත් සිනමාවට නව මුහුණුවරක් එක් කරමින් 1903 වර්ෂයේ දී "ද ග්‍රේට් ට්‍රේන් රොබරි" (The great train robbery) චිත්‍රපටය නිර්මාණය කෙරේ. එඩ්වින් එස් පොටර් විසින් ලියා රූ ගත කර ඇති එහි නිෂ්පාදනය තෝමස් අල්වා එඩිසන් විසින් සිදු කොට ඇත. මෙය ප්‍රථම වෘත්තාන්ත චිත්‍රපටය වශයෙන් ද සැළකේ. මෙතැන් පටන් තෝමස් අල්වා එඩිසන් එඩ්වින් එස් පොටර් වැනියවුන්ගේ තාක්ෂණයෙන් ද ජෝර්ජ් මේලියස්ගේ උපක්‍රමශීලී ක්‍රමෝපායන්ගෙන් ද ඩී. ඩබ්. ග්‍රිෆිත්ගේ කලාත්මක ඇසින් ද ලෝක සිනමාව පෝෂණය විය.

කලාවක් මෙන් ම සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන් ද ක්‍රම ක්‍රමයෙන් දියුණු වෙමින් පැවති සිනමාව තුළින් ලාභ උපයන්නට ද ඇතැම් පිරිස් යොමු වූහ. සිනමාව කර්මාන්තයක් ලෙස දියුණු කරමින් එම ව්‍යාපාරයන්හි මුල් අවධියේ දී ප්‍රධාන ම රට බවට පත් වූයේ ප්‍රංශය යි. එහි දී

- මේලියේ චිත්‍රපට සමාගම
- පතේ ෆ්‍රෙරේ චිත්‍රපට සමාගම
- ගෙවුමොං පික්චර්ස් සමාගම

වැනි චිත්‍රපට සමාගම් එහි ලා ප්‍රමුඛත්වය ගෙය කටයුතු කළහ.

ප්‍රංශය සේම අමෙරිකාව ද ලාභ ඉපයීම සඳහා චිත්‍රපට කර්මාන්තයන් බිහි කරන ලදි. 1908 වර්ෂය පමණ වන විට අමෙරිකාව තුළ නිකලෝඩියන් යන නමින් හැඳින් වූ සිනමා ශාලාවන් සුළු ප්‍රමාණයක සිට 10000 කින් පමණ වැඩි විය. එමෙන් ම එම වසර වන විට නිෂ්පාදන සමාගම් 20 ක් පමණ චිත්‍රපට නිෂ්පාදනයෙහි යෙදී සිටියහ. මෙම කාල වකවානුවේ දී ම ස්වාධීන චිත්‍රපට බෙදා හරින්නන් බිහි විය. එම ආයතන හා ස්වාධීන චිත්‍රපට බෙදාහරින්නන් අතර නිරන්තරයෙන් ගැටුම් පවා ඇති විය. මෙම තත්ත්වය මත

- Motion pictures patents company
- General film company
- Independent film protective association
- Mutual film corporation
- Universal film manufacturing company
- Independent famous players company

වැනි චිත්‍රපට සමාගම් හා ආයතන බිහි වීමත් එමගින් චිත්‍රපට කර්මාන්තය පුළුල් ව්‍යාපාරයක් බවට පත් වීමත් සිදු විය. යුරෝපය හා අමෙරිකාව තුළින් බිහි වූ මෙම ආයතන හා සමාගම්වල ප්‍රධානත්වයෙන් ලොව පුරා සිනමා ශාලා ඉදි වී සිනමාව පුළුල් වශයෙන් ව්‍යාප්ත විය. මෙම ව්‍යාප්ත වීම ආසියාතික රටවල් අතර ද සිදු වූ අතර එය ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමාව ආරම්භ වීමට ද හේතු විය.

ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමා කර්මාන්තය

අධිරාජ්‍යවාදී පාලනය හේතුවෙන් ශ්‍රී ලංකාවට අහිමි වූ දෑ රාශියකි. එම අහිමි වීම් පසෙක ලා බලන කල යටත්විජිත යුගයේ දී අපට බටහිර ලෝකය සමග සම්බන්ධ වීමටත් එතුළින් යම් යම් ප්‍රතිලාභ අත් කර ගැනීමටත් අවස්ථාව උදා විය. සිනමාව එසේ අත් කර ගැනීමට හැකි වූ ප්‍රතිලාභයන් අතර එක් සුවිශේෂී වූවකි. ලෝක සිනමාව ආරම්භ වී වසර 05ක් ගත වීමටත් මත්තෙන් එම අත්දැකීම විඳ ගැනීමේ භාග්‍යය ලක් වැසියන්ට හිමි විය. ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිනමාව හෙවත් චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය වර්ෂ 1901 දක්වා ඈත අතීතයට දිව යයි. "ලාංකික ජනතාවගේ ප්‍රථම සිනමා අත්දැකීම 1901 දක්වා විහිදී යයි. ඒ. ඩබ්. ඇන්ඩෘ මහතාගේ මූලිකත්වයෙන් ලංකාවට ආනයනය කරන ලද චිත්‍රපටයක් දියතලාවේ දී බෝවර් සිරකරුවන්ට ප්‍රදර්ශනය කරවා ඇත. "[1]

ශ්‍රීලංකාවේ සිනමාව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ප්‍රධාන අවධීන් දෙකක් පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමට සිදු වේ. ඒ,

- 1947 වර්ෂයෙන් පෙර අවධිය
- 1947 වර්ෂයෙන් පසු අවධිය

"1947 න් පෙර යුගය චිත්‍රපට නිෂ්පාදනයට වඩා චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය පිළිබඳ ඉතිහාසයකි"[2] මෙම යුගයේ දී මෙරට තුළ දී චිත්‍රපට නිර්මාණය වීමක් සිදු නොවිණි. චිත්‍රපට නිර්මාණය කිරීමට ගත් උත්සහයන් ද විවිධ හේතූන් නිසාවෙන් ව්‍යර්ථ විය. සිනමාව ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් ආරම්භයේ පටන් මෙරට තුළ ක්‍රියාත්මක වූ නමුත් එහි දී සිදු වූයේ විදේශයන්හි නිර්මාණය කරන ලද චිත්‍රපට මෙරටට ආනයනය කොට ප්‍රදර්ශනය කිරීම යි. 1947 වර්ෂයෙන් පසු අවධිය සිංහල චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය කිරීමට යොමු වීම හා දේශීය චිත්‍රපට ව්‍යාපාරය ආරම්භ වීමේ අවධිය වශයෙන් හඳුනා ගැනේ.

මුල් කාලයේ දී ශ්‍රී ලංකාව තුළ චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය කිරීමක් සිදු නොවුණු අතර මෙරට චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය කරනවාට වඩා පිටරටින් චිත්‍රපට ආනයනය කොට මෙරට ප්‍රදර්ශනය කිරීමෙන් අවම පිරිවැයකින් වැඩි ආදායමක් ඉපයීමට ව්‍යාපාරිකයෝ උනන්දු වූහ. මෙහි දී ඉංග්‍රීසි ද්‍රවිඩ හින්දි යන භාෂාවලින් නිර්මාණය කරන ලද චිත්‍රපට ආනයනය කොට එසේ මෙරට ප්‍රදර්ශනය කරන ලදි. 1903 වර්ෂයේ දී ඒ. ඩබ්. ඇන්ඩෘ විසින් කොළඹ දී පළමුවරට චිත්‍රපට සමාගමක් ආරම්භ කිරීමෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමා කර්මාන්තය ආරම්භ කරනු ලබයි. ඇන්ඩෘ බයිස්කෝප් කොම්පැණි යන නමින් හැඳින් වූ එම සමාගම තුළින් පළමුවෙන් යුරෝපානු ඉංග්‍රීසි චිත්‍රපට ආනයනය කොට ප්‍රදර්ශනය කරන ලදි. මුල් කාලයේ කොළඹ පැවති හෝටල් තුළ චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරනු ලැබූ අතර එම ආයතනය විසින් නැගෝඩා නමින් වෙන ම චිත්‍රපට ශාලාවක් ද විවෘත කරන ලදි. මෙයින් පසුව බොහෝ ව්‍යාපාරිකයින් චිත්‍රපට කර්මාන්තය සඳහා යොමු වූ ආකාරය දක්නට ලැබේ. මුල් කාලයේ එම ව්‍යාපාරයේ යෙදුනවුන් අතර ඒ. ඩබ්. ඇන්ඩෘ, සී. වැග්නර්, වොරික් මේජර්, ටී. ඒ. පී. නූර්බායි වැන්නවුන් ප්‍රධානත්වය ගෙන කටයුතු කළහ. ඒ වගේ ම,

- ඇන්ඩෘ බයිස්කෝප් කොම්පැණි.
- ඔලිම්පියානු බයිස්කෝප් සමාගම.
- ඊස්ටන් ෆිල්ම් කොම්පැණි.
- සිලෝන් තියටර් කොම්පැණි.
- සීමා සහිත සිලෝන් එන්ටර්ටේන්මන්ට්ස් සමාගම.
- සීමා සහිත සිනමාස් සමාගම.
- මදන් චිත්‍රපට සමාගම.

යන චිත්‍රපට සමාගම් චිත්‍රපට ආනයනය කිරීමේ හා ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ ප්‍රබලයෝ වූහ.

ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමාව කෙරෙහි වූ ඉන්දියානු බලපෑම

ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමාව කෙරෙහි වූ ඉන්දියානු බලපෑම ශ්‍රී ලාංකේය සිනමාවේ ආරම්භයේ පටන් ව්‍යාප්තිය දක්වා සෑම අවස්ථාවක් තුළ දී ම පැවති ආකාරය හඳුනා ගත හැකි ය. එහි දී,

- ඉන්දියානු චිත්‍රපට ආනයනය කිරීම ඔස්සේ ඇති වූ බලපෑම.
- ඉන්දියානු චිත්‍රපට ආයතන හා සමාගම් හා ව්‍යාපාරිකයින් මෙරට තුළ ක්‍රියාත්මක වීම තුළින් ඇති වූ බලපෑම.
- චිත්‍රපට නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ නිෂ්පාදය ක්‍රියාවලිය ඉන්දීය ව්‍යාපාරිකයින්ගේ ග්‍රහණයට නතුව පැවතීම නිසා ඇති වූ බලපෑම.
- පසුකාලීන ව චිත්‍රපට නිර්මාණය කිරීමේ දී ඉන්දියානු චිත්‍රපට තුළින් ලද ආභාසය නිසා ඇති වූ බලපෑම.

යන සාධක ඔස්සේ එම බලපෑම සිදු වූ ආකාරය හඳුනා ගත හැකි ය.

මුල් කාලයේ මෙරට ප්‍රදර්ශනය කරන ලද්දේ ආනයනය කරන ලද චිත්‍රපට යනුවෙන් ඉහත දී ද සාකච්ඡා කරන ලදි. මුල්

කාලීන සියලු ම චිත්‍රපට කර්මාන්තකරුවන් එසේ ආනයනය කරන ලද චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරන්නෝ වූහ. ඉංග්‍රීසි චිත්‍රපටවලට අමතර ව ඉන්දියාවෙන් ආනයනය කරන ලද හින්දි හා දමිළ චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කිරීමෙන් වැඩි ලාභයක් ඉපයීමට ඔවුහු යොමු වූහ. ඒ. ඩබ්. ඇන්ඩෘ, සී. වැග්නර්, වොරික් මේජර්, ටී. ඒ. පී. නූර්බායි වැන්නවුන් එම ක්‍රියාවලිය සාර්ථක ලෙස සිදු කළ ව්‍යාපාරිකයෝ වූහ. රසවින්දනයේ නවතම මුහුණුවරක් වූ මෙම සිනමාව තුළින් මෙරට ජනයාගේ ආකර්ශනය දිනා ගැනීමට එසේ ආනයනය කරන ලද ඉන්දියානු චිත්‍රපට සමත් විය. 1924 වර්ෂයේ දී රාජකීය වික්‍රමය නමින් සිංහල චිත්‍රපටයක් තැනීමට උත්සහ කිරීමක් පිළිබඳ ව තොරතුරු වාර්තා වන අතර එය ද ඊට පසුව සිංහල චිත්‍රපටයක් තැනීමට ගත් උත්සහයන් කිහිපයක් ව්‍යවර්ථ විය. කෙසේ වෙතත් 1947 ජනවාරි 21 වන දින ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රථම කථානාද චිත්‍රපටය වශයෙන් කඩවුණු පොරොන්දුව චිත්‍රපටය තිරගත වන තෙක් මෙරට ප්‍රදර්ශනය කරන ලද්දේ ආනයනය කරන ලද චිත්‍රපටයන් වේ. ඒ අතර වැඩි වශයෙන් අන්තර්ගත වූයේ ඉන්දියාවේ නිෂ්පාදනය කරන ලද දමිළ හා හින්දි චිත්‍රපටයන් වේ. ".....ලාංකීය සිනමා ක්ෂේත්‍රය ඉන්දීය ග්‍රහණයට හසු වී තිබිණ. චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කිරීම් සම්බන්ධයෙන් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී මේ පිළිබඳ ව වඩාත් හොඳින් තහවුරු කර ගත හැකි ය. එකල විකාශන කාලයෙන් 54% ක් ඉන්දියානු චිත්‍රපට සඳහා වෙන් කෙරිණි".[3] මේ නිසාවෙන් ශ්‍රී ලාංකීය ප්‍රේක්ෂකයින්ට සිනමා වින්දනයේ තිඹිරිගෙයි දී ම රස විඳින්නට සිදු වූයේ ඉන්දියානු චිත්‍රපටයන් ය.

මුල් කාලයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රේක්ෂකයින් ද අමෙරිකානු චිත්‍රපටවලට ප්‍රියතාවයක් දැක් වූ නමුත් කථානාද චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශන යුගය ආරම්භ වන විට එය වෙනස් විය. මෙරට සංස්කෘතිය හා ඉන්දියානු සංස්කෘතිය අතර පවතින සමාන ලක්ෂණ හා සම්බන්ධතාවයන් කරණ කොට ගෙන මෙරට ප්‍රේක්ෂකයා ඉන්දියානු සිනමාව කෙරෙහි ආෂක්ත වූ බව හඳුනා ගත හැකි ය. හින්දි හා දමිළ චිත්‍රපටවල පැවති සංස්කෘතිකමය සමානතාවයන් ද ඇසට ප්‍රිය වූ දර්ශනයන් ද කනට මිහිරි වූ සංගීතය ද එම

චිත්‍රපට කෙරෙහි මෙරට ප්‍රේක්ෂකයා ආකර්ෂණය වීමට බල පෑවේ ය. 1936 ජනවාරි මාසයේ දී මරදාන එල්පින්ස්ටන් සිනමාහලේ ප්‍රදර්ශනය කරන ලද චින්තාමණී නම් ද්‍රවිඩ චිත්‍රපටය මීට කදිම නිදසුනකි. නොකඩවා සති 24 ක් පුරාවට ප්‍රදර්ශනය කරන ලද එම චිත්‍රපටයෙහි රඟ පෑ නිළියක් හමු වීමට ලංකාවේ ඇතැම් තරුණයින් ඉන්දියාවට පවා ගිය බව සඳහන් වේ. ඒ තරමට ම ඉන්දියානු චිත්‍රපට මෙරට ප්‍රේක්ෂකයින් විසින් වැළඳ ගන්නා ලදි. මෙම ආකර්ශණය පසුකාලීන ව සිංහල චිත්‍රපට නිර්මාණය වීමේ දී එහි හැඩරුව සකස් වීම කෙරෙහි බෙහෙවින් බලපාන ලදි.

ශ්‍රී ලංකාවේ සිනමාවට හා සිනමා කර්මාන්තයට ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති කිරීමට සමත් වූ තවත් සාධකයක් වූයේ ඉන්දියානු ඉන්දියානු චිත්‍රපට සමාගම් හා ව්‍යාපාරිකයින් මෙරට ක්‍රියාත්මක වීම යි. මෙම චිත්‍රපට සමාගම් හා ආයතන බොහෝමයක හිමිකරුවන් වූයේ දකුණු ඉන්දීය ව්‍යාපාරිකයින් ය. 1913 වර්ෂයේ දී ටවර්හෝල් අයිතිකරු වූ ජී. ඩී. හෙන්ඩ්‍රික් සෙනෙවිරත්න චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරන තෙක් සිංහල ව්‍යාපාරිකයෙක් චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය සඳහා යොමු වී නොමැත. මුල් කාලීන චිත්‍රපට සමාගම් අතර ජේ. එෆ්. මදන් විසින් ආරම්භ කරන ලද මදන් චිත්‍රපට සමාගමත් 1928 වර්ෂයේ දී ශ්‍රීමත් සිත්තම්පලම් ගාඩිනර් විසින් ආරම්භ කරන ලද සීමා සහිත සිලෝන් තියටර්ස් චිත්‍රපට සමාගමත් ප්‍රබල ව ක්‍රියාත්මක වූ ඉන්දියානු ව්‍යාපාරිකයින්ට අයත් වූ චිත්‍රපට සමාගම් වේ.

මදන් චිත්‍රපට සමාගම විසින් කොළඹ, ගාල්ල, මහනුවර, නුවරඑළිය වැනි නගර පුරාවට නව සිනමාහල් විවෘත කරමින් දිවයින පුරා ව්‍යාප්ත වන පරිදි චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය ආරම්භ කරන ලදි. මෙරට තුළ සිනමාව සඳහා ස්ථිර වශයෙන් ම ගොඩනැගිලි ඉදි කරන ලද්දේ ද මදන් චිත්‍රපට සමාගම විසිනි. ඒ වන විට චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරන ලද්දේ හොටල්, රංග ශාලා, විවෘත ශාලා ආදී තාවකාලික ස්ථාන තුළ දී ය. 20 වන සියවසේ දෙවන තුන්වන දශක තුළ දී ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රබලයන් බවට පත් ව සිටියේ මදන් චිත්‍රපට සමාගමයි. නාගරික ප්‍රදේශවලින්

ඔබ්බට ගොස් ලංකාවේ පිටිසර ගම් තුළ ද සිනමාව ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා ජංගම සිනමා ව්‍යාපාරයක් මදන් චිත්‍රපට සමාගම විසින් පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. මදන් චිත්‍රපට සමාගම හා තරඟ වැදුණු සමකාලීන ප්‍රබල චිත්‍රපට සමාගම වූයේ සීමා සහිත සිලෝන් චිත්‍රපට සමාගමයි. 1972 වර්ෂයේ දී රාජ්‍ය චිත්‍රපට සමාගම පිහිටුවන තෙක් මෙම චිත්‍රපට සමාගම ප්‍රබල ලෙස ක්‍රියාත්මක විය. 1932 වර්ෂය වන විට මදන් චිත්‍රපට සමාගම සතු ව පැවති මැජෙස්ටික් හා එම්පයර් සිනමා ශාලාවන් ද සිලෝන් චිත්‍රපට සමාගම සතු ව පැවති රීගල්, කැපිටෝල් හා ඔලිම්පියා යන සිනමා ශාලාවන් ද කොළඹ නගරයේ පැවති ප්‍රධාන සිනමා ශාලාවන් විය. මේවායේ ප්‍රදර්ශනය කරන ලද්දේ ඉන්දියානු හා බටහිර නිහඬ චිත්‍රපට පමණි. ප්‍රථම දෙමළ හා හින්දි කථානාද චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරන ලද්දේ ද මදන් චිත්‍රපට සමාගමට අයත් එම්පයර් චිත්‍රපට ශාලාවේ දී ය.

මෙරට චිත්‍රපට කලාව ඉන්දියානු බලපෑමට හසු වීම සඳහා තවත් ප්‍රබල සාධකයක් බවට පත් වූයේ එකල චිත්‍රපට නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය ඉන්දියානු ව්‍යාපාරිකයින්ගේ දැඩි ආධිපත්‍යයට හසු ව පැවතීම යි. මුල් කාලීන චිත්‍රපට නිෂ්පාදන ව්‍යාපාරය තුළ පැවති චිත්‍රාගාර සියල්ලක්ම හිමි වූයේ ඉන්දීය ව්‍යාපාරිකයින්ට ය. එම චිත්‍රාගාර තුළ සේවය කළේ දමිළ ජාතිකයින් ය. චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය හා සම්බන්ධ අවබෝධය හා දැනුම පැවතියේ ද ඉන්දියානු ජාතික අධ්‍යක්ෂකවරුන්ට හා කාර්මිකශිල්පීන්ට ය. මේ නිසා දේශීය චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයෙක් චිත්‍රපටයක් නිර්මාණය කරන්නේ නම් ඔවුන් වෙතට යා යුතු විය. සමහර විටෙක චිත්‍රපටවල ඇතැම් නිෂ්පාදන කාර්යයන් සඳහා ඉන්දියාවට යා යුතු විය. 1951 වර්ෂයේ දී සිංහල චිත්‍රපට නිර්මාණය කිරීම සඳහා ඉන්දියාවේ චිත්‍රාගාර වෙත යෑම තහනම් කරන තෙක් සිංහල චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයින් ගියේ දකුණු ඉන්දියානු චිත්‍රාගාර වෙත ය. මෙම හේතුන් මත දේශීය චිත්‍රපට නිර්මාණයේ දී විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ ඉන්දියානු ආභාසය දේශීය සිනමා කර්මාන්තය වෙත බලපාන ලදි.

ආනයනය කරන ලද චිත්‍රපට පෙන්වීමෙන් දේශීය වශයෙන් චිත්‍රපටයක් නිර්මාණය කිරීම කෙරෙහි චිත්‍රපට ව්‍යාපාරිකයින්

යොමු වීම දක්නට ලැබෙන්නේ 1925 වර්ෂයේ දී පමණ ය. ඒ ටී.ඒ. නූර්බායි විසින් "ශාන්තා නොහොත් රාජකීය වික්‍රමය" නම් චිත්‍රපටය නිෂ්පාදනය කිරීම යි. "1925 දී සිංහල චිත්‍රපටයක් නිපදවීමේ උත්සහයක් ගැණින. එම උත්සහය ටී.ජී. නූර්බායි විසින් සිදු කළ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට රාජකීය වික්‍රමය නමින් චිත්‍රපටයක් නිෂ්පාදනය විය. රාජකීය වික්‍රමය නමැති චිත්‍රපටය අධ්‍යක්ෂණය කළේ ගුප්තා නමැති අධ්‍යක්ෂකවරයා ය"[4].

මෙම චිත්‍රපටයේ ද රසායනාගාර කටයුතු ඉන්දියාවේ දී සිදු කරන ලද අතර සිංගප්පූරුවේ හා ඉන්දියාවේ ප්‍රදර්ශනය කිරීමට හැකි වුවත් මෙරටට ගෙන ඒමට ප්‍රථම එය විනාශයට පත් වී ඇත. ඊට පසුව ද සිංහල චිත්‍රපටයක් නිර්මාණය කිරීමට කිහිප වරක් උත්සහ කර ඇතත් ඒ සියලු උත්සහයන් ව්‍යර්ථ වී ඇත.

කෙසේ වෙතත් 1946 වර්ෂයේ දී තුරෙයිසිංහම් නමැති චිත්‍රපට අධ්‍යක්ෂකවරයෙක් දිව්‍යමය ප්‍රේමය නමින් චිත්‍රපටයක් තැනීමට ඉන්දියාවට ගොස් ඇත. නමුත් එය තිරගත වීමට ප්‍රමාද වූ බැවින් 1947 ජනවාරි 21 වන දින ජ්‍යෝතිෂ් සිං විසින් අධ්‍යක්ෂණය කරන ලද කඩවුණු පොරොන්දුව නම් ප්‍රථම සිංහල කථානාද චිත්‍රපටය තිරගත කරනු ලබයි. ප්‍රථම සිංහල චිත්‍රපටය වශයෙන් හැඳන්වුවත් මෙම චිත්‍රපටය ද නිර්මාණය කරන ලද්දේ ඉන්දියානු චිත්‍රාගාර තුළ ඉන්දියානු කාර්මික ශිල්පීන්ගේ දායකත්වයෙනි. මේ හේතුව නිසා කඩවුණු පොරොන්දුව චිත්‍රපටය සඳහා ද දැඩි ඉන්දියානු බලපෑමක් ඇති වූ අතර සිනමා විචාරකයින් පවසන්නේ මෙම චිත්‍රපටයේ හඬ පමණක් සිංහල වූ බව යි. මෙම චිත්‍රපටයේ ඇඳුම් පැළඳුම්, ගීත, කථා විලාසය හා දර්ශන තලයන් ඉන්දීය සිනමාවේ ස්වරූපයක් උසුලයි. ආචාර්ය සිරි ගුණසිංහයන් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට කඩවුණු පොරොන්දුව චිත්‍රපටය පසුකාලීන ව නිර්මාණය වූ සිංහල චිත්‍රපටයන් ස්වාධීන මාධ්‍යයක් වශයෙන් වර්ධනය වීමට බාධාවන් රැසක් ඇති කළ චිත්‍රපටයක් විය. මෙම චිත්‍රපටය ජනප්‍රිය වීමෙන් පසුව බොහෝ චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයෝ ඉන්දියානු චිත්‍රපට අනුකරණය කිරීමට යොමු වූහ.

මෙම චිත්‍රපටයෙන් පසුව සිංහල චිත්‍රපට රාශියක් නිර්මාණය විය. අශෝකමාලා, සුජාතා, මාතලං, ඩිංගිරි මැණිකා, සැඩසුළං, මනමෝහිණී වැනි චිත්‍රපට රාශියක් නිර්මාණය වුව ද ඒ සියලු චිත්‍රපට තුළ ද ඉහත සඳහන් කළ ඉන්දියානු ආභාසය දක්නට ලැබේ. මේ ආකාරයට මුල් කාලීන සිංහල චිත්‍රපට දැඩි ඉන්දියානු බලපෑමට හසු වූයේ එකල සිනමා කර්මාන්තයෙහි ඒකාධිපති බලයක් හිමි කරගෙන සිටියේ ඉන්දියානු ජාතිකයින් වීම යි. චිත්‍රපට නිර්මාණය කරන චිත්‍රාගාර හා ඒ සඳහා අවශ්‍ය වූ දැනුම පැවතියේ ද දකුණු ඉන්දියානු ජාතිකයින්ට ය. 1950 දශකයේ මුල් භාගයේ දී සිරිසේන විමලවීරයන් විසින් කිරිබත්ගොඩ දී "නවජීවන" නමින් සිංහලයෙකුට හිමි ප්‍රථම චිත්‍රාගාරය ආරම්භ කරන තෙක් තත්ත්වය එසේ විය.

ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍රපට කර්මාන්තය ඉන්දියානු බලපෑමට හසු වීම සඳහා බල පෑ අනෙක් ප්‍රධාන සාධකය වන්නේ මෙරට චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයින් ඉන්දියානු චිත්‍රපට අනුකරණය කිරීම සඳහා යොමු වීමයි. මේ සඳහා හේතු වූයේ එකල සිනමා ප්‍රේක්ෂකයින් ඉන්දියානු චිත්‍රපට රස විඳීම සඳහා බහුල වශයෙන් යොමු වී සිටීම යි. 1930 දශකයෙන් පසු ව මෙරට ජනයා හුරු වූයේ නැටුම්, ගැයුම්, වැයුම්වලින් පිරි දෙමළ චිත්‍රපට රස විඳීමට ය. එම අවස්ථාවෙන් ලාභ ලැබීමට ප්‍රේක්ෂක කැමැත්තට අනුව චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය කිරීමට නිෂ්පාදකයින් යොමු වූහ.

කඩවුණු පොරොන්දුව හා අශෝකමාලා යන චිත්‍රපටයන් තුළින් දෙමළ චිත්‍රපට මුහුණුවර ශ්‍රී ලාංකේය සිනමාවට ලැබුණු අතර ඉන් පසුව නිර්මාණය කරන ලද චිත්‍රපටයන් තුළින් සිදු වූයේ ඉන්දියානු චිත්‍රපට ආභාසයට ගැනීමයි. ප්‍රේක්ෂකයා මනෝමය ලෝකයකට ගෙන යන්නා වූ එම බොළඳ කථා වස්තූන් ඒ ආකාරයෙන් ම සිංහල චිත්‍රපට සඳහා යොදා ගන්නා ලදි. එමගින් සිංහල චිත්‍රපට ප්‍රේක්ෂකයින්ගේ රුචිකත්වය නොමග යවන ලද අතර තරු ක්‍රමයේ "star system" චිත්‍රපට හෙවත් ජනප්‍රිය රැල්ලේ චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය කිරීම ආරම්භ විය. මෙම ප්‍රවණතාවයන්

ආරම්භ වූයේ "ප්‍රේම තරඟය" හා "සුජාතා" යන චිත්‍රපට නිර්මාණය වීමත් සමගිනි. ඉන්දීය තිර රචකයන්, සංගීතඥයින්, ඉන්දීය ගායක ගායකින් ම යොදා ගනිමින් සකස් වූ මෙම ජනප්‍රිය රැල්ලේ චිත්‍රපටවල හරය වූයේ පෙම්වතා, පෙම්වතිය, විකටයා, දුෂ්ටයා, ගීත, සටන්, රාත්‍රී සමාජශාලා දර්ශන ඇතුළත් ප්‍රේක්ෂකයා මනෝ ලෝකයට රැගෙන යන දර්ශන ඇතුළත් අභව්‍ය සිදුවීම් පමණි. මේවා චිත්‍රපටයක ඇතුළත් වීම අනිවාර්ය අංගයක් සේ සළකා චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයන් කටයුතු කර ඇති ආකාරයක් ද දක්නට ලැබේ. මේ යුගයේ නිර්මාණය වූ චිත්‍රපට බොහෝමයකට ඉන්දියානු චිත්‍රපටයන්ගේ ආභාසය ලැබූ ආකාරය පහත සඳහන් චිත්‍රපට නිර්මාණය වීම තුළින් හඳුනා ගත හැකිය. ඇතැම් චිත්‍රපටවල නම් පවා ඒ ආකාරයෙන් ම යොදා ඇති ආකාරයන් ද දක්නය හැකිය.

- දිව්‍යමය ප්‍රේමය - ලයිලා මජ්නු (හිංදි)
- සුජාතා - බාරිබෙහෙන් (හිංදි)
- පුදුම ලේලි - මරුමගුල් (දමිළ)
- වරද කාගෙද - හල්වල්
- වීර විජය - වීර විජයන් (දමිළ)
- සූරයා - කුට්ටුරාමන් (දමිළ)
- සූරසේන - මලේ කල්ලන් (දමිළ)
- සුලලිත ශෝහනී - පතිභක්ති (දමිළ)
- සසරක හැටි - ඒදිරි පාරදු (දමිළ)
- අල්ලපු ගෙදර - අඩුත විට්ටුපේන් (දමිළ)
- සැකය - දෛව පිරවී (දමිළ)
- මගුල් පෝරුව - පනිප්පන්දල් (දමිළ)

යන චිත්‍රපට එසේ අනුකරණය කරන ලද චිත්‍රපට අතරින් කිහිපයකි.

සිංහල සිනමාව තුළට ඉන්දියානු සිනමාව කෙතරම් දුරට බල පා ඇත්තේදැයි ඉහත චිත්‍රපටයන් නිරීක්ෂණය කිරීම තුළින්

හඳුනා ගත හැකිය."සිංහල සිනමාව දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩ සිනමාවට දාව උපන් අවජාතකයෙකු බවත්, ද්‍රවිඩ සිනමාවේ ඇතැම් ගති ලක්ෂණ, වට්ටෝරු කථාව, කල්පිත රීතිය, ග්‍රාම්‍ය රුචිකත්වය, අනුකරණය මෙරට සිනමාවේ ප්‍රගමනය වළක්වා ඇති බවත් බොහෝ විචාරකයින්ගේ මෙන් ම උගතුන්ගේ ද මතය යි"[5]

සිනමාවක් ගොඩ නැගීමේ දී වෙනත් සිනමාවක් ආභාසය කර ගැනීමේ වැරැද්දක් නොමැත. එහෙත් සැබෑ සිනමා රසය නොමග යවන්නා වූ ද හුදු ආර්ථික ලාභය පරමාර්ථ කර ගනිමින් ජනප්‍රියත්වය සඳහා පමණක් අභව්‍ය කථාපුවත් රැගත් චිත්‍රපට අනුකරණය කිරීම කිසියම් රටක සිනමාවට ගුණදායක නොවේ. ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍රපට නිෂ්පාදකයින් සැබෑ සිනමා රසය මෙරට ප්‍රේක්ෂකයාට හඳුන්වා නොදුන්හ.

ශ්‍රී ලාංකේය සිනමාව ආරම්භයේ දීම පැවතියේ ඉන්දියානු ආධිපත්‍යයට යටත් ව ය. චිත්‍රපට ආනයනය කොට ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ දී ක්‍රියාත්මක වූ ව්‍යාපාරිකයින් අතරින් බහුතරය වූයේ ඉන්දියානු ජාතිකයින් ය. ඉන් පසුව දේශීය වශයෙන් චිත්‍රපට නිර්මාණය කිරීමට යොමු වුවත් එහි පෙරමුණ ගන්නා ලද්දේ ද ඉන්දීය ජාතිකයින් විසිනි. චිත්‍රපට කර්මාන්තය ලාභ ලබන ව්‍යාපාරයක් බවට පත් කර ගනිමින් මෙරට චිත්‍රපට සමාගම්, චිත්‍රාගාර හා සිනමාශාලා ආරම්භ කරන ලද්දේ ද ඉන්දීය ජාතිකයන් විසිනි. ඒවායේ සේවය කරන ලද්දේ ද ද්‍රවිඩ ජාතිකයින් හා වෙනත් ඉන්දීය ජාතිකයින් ය. චිත්‍රපට නිෂ්පාදන කටයුතු සිදු කෙරුණේ එම කාර්මික ශිල්පීන්ගේ හා දායකත්වයෙනි. ඇතැම් නිෂ්පාදන කටයුතු සඳහා ඉන්දියාවට පවා යෑමට සිදු විය. මෙම හේතුන් නිසා මුල් කාලීන ශ්‍රී ලාංකේය සිනමා කර්මාන්තය සඳහා දැඩි ඉන්දියානු බලපෑමක් ඇති විය. එමගින් ලාංකේය සිනමා ප්‍රේක්ෂක රුචිය නොමග යවනු ලැබූ අතර එයින් චිත්‍රපට ව්‍යාපාරිකයෝ ද ලාභ ලැබීමේ තණ්හාවෙන් දේශීය සිනමාව වල්මත් කළහ. එතුළින් පසුකාලීන සිනමා කරුවන් ද සැබෑ සිනමාව කුමක් දැයි හඳුනා ගැනීමට අපොහොසත් වී ඇත. එහි ප්‍රතිඵල අදට ද දේශීය සිනමාව

තුළ දක්නට ලැබේ. වර්තමාන සිනමාකරුවන් ද එදා සිනමාකරුවන් ගත් මග ගනිමින් ඉන්දියානු චිත්‍රපට අනුකරණය කිරීම එහි අභාග්‍ය සම්පන්න ප්‍රතිඵලය වී ඇත්තේ දේශීය චිත්‍රපට කර්මාන්තයට වී ඇති සාපය තවමත් ගෙවී ගොස් නොමැති බව සනාථ කරමිනි.

ආන්තික සටහන්

1. විජයරත්න, ලසන්ත; චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය සහ පසුතල නිර්මාණය, කර්තෘ ප්‍රකාශන. 2016, 11 පිටුව.
2. ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ.; චිත්‍රපටය, තරංපි ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම. 2016, 372 පිටුව.
3. විජයරත්න, ලසන්ත; චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය සහ පසුතල නිර්මාණය, කර්තෘ ප්‍රකාශන. 2016, 14 පිටුව.
4. එම. 12 පිටුව.
5. මෙන්ඩිස්, එම්. ආර්; සිංහල සිනමාවේ ආරම්භක පසුබිම, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10. 2003, 58 පිටුව.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. කාරියවසම්, තිස්ස; 2011, චිත්‍රපටය සහ රූපවාහිනිය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
2. ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ.; 2016, චිත්‍රපටය, තරංපි ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම.
3. මෙන්ඩිස්, එම්. ආර්; 2003, සිංහල සිනමාවේ ආරම්භක පසුබිම, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
4. රණසිංහ, ජෝර්ජ් ලෙස්ලි; 2001, සිනමා වංශ කථාව ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
5. විජයරත්න, ලසන්ත; 2016, චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය සහ පසුතල නිර්මාණය, කර්තෘ ප්‍රකාශන.

A study on the reporting styles in the epigraphs in ancient Sri Lanka

Former Prof: Ajantha Hapuarchchci

Abstract

Western media scholars claim that the contemporary reporting styles were developed with the emergence of the newspaper in 1786 in America. It is believed that the reporting styles were introduced by Associated Press (AP) and all the countries in the world followed it as 5W and H theory or style,(What, When, Where, Who, Why, and How). But when we examine our ancient inscriptions in the Anuradhapura period,(3rd century BC) we can see similar reporting styles in the inscriptions such as descriptive, summary, declarative, and narrative styles which were better than AP style.

It is believed that the traders from India and from Arabic countries might have brought the writing systems and the writing materials to Sri Lanka through the silk road . The numerical system was also introduced by Indians to the world with Brahmi writings .

The objective of this study is to examine whether the pre historic epigraphs in Sri Lanka had reporting styles which are similar to the current reporting styles.

Though there have been several researches conducted on the epigraphs in Sri Lanka, no study has been conducted to examine the reporting styles of the epigraphs.

This research is limited only to the period of Anuradhapura, because there is enough of evidence in that era. By Anuradhapura period writing styles had been developed and papers had been used. That is why Anuradhapura period is so important for this research.

Textual analysis is the method used for this research, mainly based on the book"Inscriptions of Ceylon", which is the only book related to this topic.

The study focuses on the epigraphs written during Anuradhapura era in Sri Lanka . The most significant epigraphs representing the Anuradhapura period were selected for the study, because of their historic and cultural significance.

This is entirely a content analysis of the selected epigraphs focusing on contemporary social and cultural values in the era in which they were written. The differences and the unique characteristics in the epigraphs in different eras are also disused in the study. The study further discusses the relationship between modern reporting styles and the reporting styles which were seen in the epigraphs.

Key words; Inscriptions, Anuradhapura, Brahmi, Sinhala , epigraphs, Parumaka

Introduction

News reporting for media is wildly based on common styles of reporting. The main news in the lead as a summary gives and concludes all content in the news. The lead or

intro makes the reader's mood to read the rest of the story . In early days the news, opinions and features were together in a newspaper. Then the reader could not easily get an idea whether it is a news item or a feature article. With the development of printing technology and with the invention of electronic media, the reporting of a news was made sharp and meaningful. It started from the electric and electronic era respectively. Telegraph transformed the way Americans exchanged information and did business. News from faraway places was available very quickly, and could affect everything from a banker's choice of investments on Wall Street to Lowa farmer's decision to plant soybeans or corn.

The telegraph even changed the way people wrote, not only in journalism but also in literature. The lean"telegraphic" writing style that the new medium encouraged eventually became fashionable and replaced the flowery, wordy writing of the 19th century. The inverted pyramid style of newswriting consists of the most important facts (who, what, when, where ,why, and how) which are squeezed into the telegraph's lack of reliability.

Reporters using the telegraph had to make sure that the most important information would be transmitted before the line went down.

The telegraph made possible the formation of wire services which were organizations that sent local newspapers stories from far away. The associated press of new York , the first wire service, was formed in 1848 when six New York newspapers, all of which had correspondents in Boston agreed to share one correspondent in order to save money.

The enterprise worked so well that the Associated Press (AP) became a nationwide association in which hundreds of papers shared their local news and correspondents. Before the AP , America still had a partisan press which meant that most papers had delicate political point of view. With the formation of the AP, however, each paper had to make its articles appropriate for other papers, on all sides of the political spectrum. Thus began the journalistic ideal of objectivity, the writing style that separates fact from opinion.

News reporting spread all over the world accordingly, but we did not know how news reporting was started in other countries. The Sri Lankan inscriptions have made evidence the initial aspect of news reporting in the early writing. This is the only research related to comparative news reporting in east and west.

Though there is a Sinhalese translation called -සිංහල ශිලා ලේඛන සංග්‍රහය edited by Nandasena Mudhiyanse ,this research mainly based on the book "Inscriptions of Ceylon" Volume1 containing cave inscriptions from 3rd century BC to 1st century A.C. This is the only relevant and dependable evidence that could be used for this research. This volume, edited by Dr S.Paranavitana, contains all the inscriptions in the earlier form of the Brahmi script which with the exception of 41, are found in caves. It also includes the cave inscription in the later form of the Brahmi script. In all, the present volume has given the text and translations of 1276 inscriptions. The information that these records furnish will prove to be of great assistance to political, social, economic and religious organizations that prevailed in the early Sinhalese kingdom.

Finally this research found that these reporting styles have not been discovered so far by any research discovered to the world. Then we have two inferences that Asoka inscriptions have paved the way to Sri Lankan writings but it was not mentioned in the book"Inscription in Ceylon" Therefore this research can prove that Sri Lanka had had reporting styles before the western newspapers.

Theoretical background/Literature review

Inscriptions of Ceylon" Volume-1 which is the reference book for this research paper consist of texts and translations of 1276 epigraphs which explains the length and the sites of the inscriptions, paleography, grammar and historical data. All but forty-one of them are found in caves. It also includes the cave inscriptions in the later form of the Brahmi script. The term"cave inscriptions" has been denoted those records which are contemporaneous with the fashioning and dedication of the caves to the Sangha, and as a rule the names of the personages who undertook and carried out this meritorious task. Inscriptions engraved on the wall or the roof of a cave after its dedication to the Sangha , contains in most cases, donations made for religious purposes.

The reading of inscriptions is also a special and difficult task of former elites . The book inscriptions of Ceylon explains in its preface how they read inscriptions :

"The earliest attempt to decipher and interpret the inscriptions of Ceylon in the most ancient type of Brahmi, after the decipherment of the script by Prinsep, appears to be by A.C.Brodie who contributed a paper on the inscriptions on the rock at Tonigala and those in the caves at Paramakanda,

very close to Tonigala , in the Puttlam District,to the *JRASCB* for1855, p.87.T.W.Rhys Davids, the versatile pioneer of Pali studies in Europe,deciphered the inscription below the brow of the great cave at Dambulla, and published it in the Indian Antiquary, Vol.! 1872,p.139.P.Goldschmidt, the German expert who was employed by the Government of Ceylon to study and report on the ancient inscriptions of the Island, and who succumbed to malaria while engaged in this task, has copied a number of early Brahmi inscriptions from the caves in Ceylon. Many records of this category were examined and reported upon by E.Muller, who succeeded Goldschmidt as the Epigraphist of the Ceylon Government. Henry Parker, an Irrigation Engineer in the employ of the Government of Ceylon , has brought several dozens of cave inscriptions to light for the first time, and published his readings and translations of them.H.C.P.Bell, who initiated regular archaeological work in Ceylon in 1890, discovered , deciphered, translated and published a large number of Brahmi cave inscriptions .The inscriptions in early Brahmi engraved on rocks are also generally well preserved. (paranavitana-1970)

The names of the sites represent the contents of the inscriptions and also situation and locations, such as districts. Anuradhapura, Ritigala, Dimbulagala, and Situlpavu, have been of great significance in the religious history of the island. All but 42 inscriptions in this collection have been incised in caves which are mostly natural rock shelters, but slightly enlarged and improved by human effort. The engraving of the letters has been done to a considerable depth, a quarter of in inch on the average. The letters are from about 2 inches to eight inches in height. In the case of Nos.1051 and 1052, the letters are about a foot in height and engraved to a depth of

nearly an inch. Each of these two inscriptions is about 100 ft.in inch. Normally, these cave inscriptions are beyond the reach of a person standing on the ground. Due to the reason that the early inscriptions are in caves , they are only found in those areas where outcrops of gneiss formation afford rock shelters among the rocks.

The script in which the epigraphs included in this volume is written , is on the whole, the same as that of the announcements of Asoka, of the records found on the railings and toranas at Bharhut and Sanci, and of some other early Prakrit inscriptions discovered in India. This script is now generally referred to as Brahmi by Indologists. The name Brahmi has been taken from the Lalitavistara,(English translation by Rajendra Lal Mitra, Culcatta , 1877,p 182.For a possibly earlier mention of Brahmi-lipi, see East and West, new series,vol.xv,no.3-4, p 305) attributed to about the third century, where it stands at the head of a list of various systems of writing.

There were several"nouns" and"names" who worked in high level in the regime.

Texts and translation

The book"inscriptions of Ceylon" mentioned in page 1 use of the symbols and signs which are as follows: Unless otherwise indicated, the inscriptions contained in this volume have been incised below, or in a few instances above, the drip-ledges of caves. The sign † following the number indicates an inscription on rock. Those on slabs or architectural members will be stated to be written in that manner. An asterisk placed after the text indicates that it is written from right to left ;two asterisks are meant to denote that the writing is boustrophedon.

Reference to the publication where the text of an inscription has been last published will be given in parenthesis after the heading giving the place of the epigraph.

The texts have not been published of those referred to as the number of a particular year, or stated as referred to (ref.) .With regard to the inscriptions from Mihintale, the serial number is the same as that for the place; for the places which follow, the numbers after Mihintale will be continued as serials; separate place numbers will be given, when there is more than one inscription from a place, within square brackets. The proper names in the inscriptions are given in the translation in their Pali forms where these are certain; where not ,the form occurring in the inscription itself is given in the translation. The Sanskrit and Pali equivalents will be suggested in the Glossary. The use of round and square brackets in the texts and translation. The transliteration and other matters of format follow these in the *Epigraphia Zeylanica* .(paranavitana-)

When searching of reporting styles in inscriptions for this research only the English translations of Brahmi writings were considered. Shadows of Sanscrit and Pali words and meanings were in their originals and they had been clearly explained with thorough etymology in the book"Inscriptions in Ceylon". From here the selected and most relevant inscriptions explains the reporting styles similar to today's reporting styles according to the translations.

Mihintale

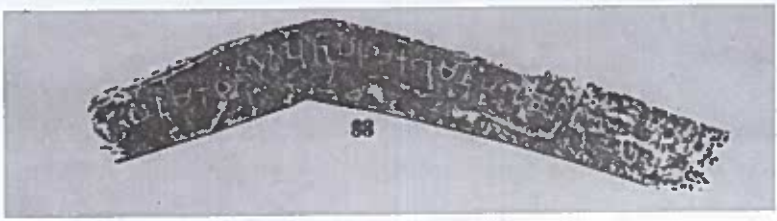
34. (1) Gamani-Uti-maharajhaha [jhita Abi-T] súayalene dasa-disasa sagaye dine

(2) mata-pitasa ataya

The cave of prices (Abi) Tissa, daughter of the great king Gamani-Uttiya, is given to the sangha of the ten directions, for the benefit of the mother and the father.

Vessagiri;Anuradhapura

88 [13] Parumaka- Viśadeva-puta parumaka-Sumanaha lene śaga-niyate



The cave of the chief Sumana, son of the chief Visadeva, is dedicated to the Sangha.

93a. [19] (1). Bata Śumanaha lene śagaśa dine

(2). Tiśa maharajhaha kalihi

The cave of Lord Sumana is granted to the Sangha in the time of great king Tissa

117 [3] (1). Gamika-Bamali-puta Abayaśa upaśika-Tiśaya

(2.) sagasa(dine)

The cave of the village-councilor Bamali, (is given) to the Sangha, ,by the female lay-devotee Tissa.

P.(9) foot noted in the book as:

Perhaps Tissa was the wife of Bamali, and the donation

was made after the demise of the latter. It is also possible to translate as

"The cave of the village –councilor Bamali(and) of the female lay-devotee Tissa, (is given) to the sanga.

Ritigala:N-aulpota

251[1].(1) Parumaka-Ubaha lene dasa-śahaśa dara [ya] Maha-senapati-Kalahi kate

(2). Tisa-maha-rajhaha rajhahi gama [ca d]ine sagasa.

The cave of the chief **Uba**, was constructed, having spent ten thousand ,in the time of the **Mahasenapati,** and was granted to the Sangha, together with the village, in the reign of the great king **Tissa.**

Ritigala :Vevaltanna (E2,1,pp,149-153)

Periya-Puliyankulama

338

[1] Rajha-Naga-Jhita rajha-Uti-jhaya Abi-Anuradi ca rajha-Uti ca karapita śe ima lena catu-diśaśa śagaya agat-agat-agatana paśu-viharaye aparimita-lokadatuya śatana śita-śukaye.

Princess **(Abi) Anuradhi**, daughter of king **Naga** and wife of king **Uttiya,** and king **Uttiya** ,caused this cave to be established, for the Sangha of the four quarters, as comfortable abode of all that are come, and for the welfare and happiness of beings in the boundless universe.

Hambantota-District-Kottadamuhela

556 [1] Damarajha-puta Mahatisa-ayaha jhita Abi-Severa Ayabaya- puta Tissa-Ayaha jhaya Abi-Śaveraya dane sagasa dine.

The daughter of prince **Mahâtissa,** son of Dhammarâja, is princess Savera. of (that) princess Śavera, wife of prince Tissa, son of prince Abhaya, (this cave) is the gift, given to the Sangha.

557 same

576- **Mandagala**

[1] (1) Gamika-Śataka-puta ganaka-Nuguya –Jhitaya Daraka-Tiśaya lene sagasa paditite

(2) Vapi ca karapita Maragama ma.....

The cave of **Dâraka Tissâ,** daughter of the accountant **Nuguya**, son of the village-councillor **Sâtaka**, is established for the Sangha. A tank has been caused to be constructed, (namely) **Maragama.**

Puttalam and Colombo Districts

1051- **Tonigala (AIC,No1;AC.pp.421 and 439)**

1051 [1] † Parumaka-Abaya-puta Parumaka-Tiśaha vapi Acagirika-Tiśa-pavatahi agata-anagata-.catu-diśa-sagasa dine (*Symbols No 16c and 40*) Devanapi-maharajha Gamini-Abaye niyate Aca-nagaraka ca [Tavi] rikiya-nagaraka ca[|*] Parumaka-Abaya-puta parumaka-Tiśe niyatapite rajhaha agata-anagata catu-diśa-śagaśa

The tank of the chief **Tissa,** son of the chief **Abhaya,** was donated to the Sangha of the four quarters, present and absent, in the monastery of **Acchagirika-Tissa -pabbata**. The great king **Gamini Abhaya**, the Friend of the Gods, dedicated [to the monastery] **Acchanagaraka** and **Tavirikiya-nagaraka** .(These) the chief **Tissa,** son of the chief **Abhaya,** caused to be dedicated by the king to the Sangha of the four -quarters , present and absent.

1052 [2] † Parumaka-Abaya-puta parumaka-Tise niyate ima vapi Acagirika-Tisa-pavatahi agata-anagata-catu-diśa śagaśa [((*Symbols No 16cand40*) Devana]piya-maharajha Gamini-Abaye niyate Aca-nagaraka ca [Tavi]rikiya-nagaraka ca Acagirika-Tisa-pavatahi agata-anagata catu-diśa śagaśa [|*] Parumaka-Abaya-puta parumaka Tiśaha viśara niyatapite.

The chief **Tissa,** Son of the chief **Abhaya,** dedicated this tank to the Sangha of the four quarters in the monastery of **Acchagirika Tissa-Pabbata**. The great king Gâmani Abhaya, the Friend of the Gods, dedicated **Accha-nagaraka** and **Tavirikiya-nagaraka** to the Sangha of the four quarters , present and absent, in (the monastery of) **Acchagirika-Tissa-**

pabbata The monastery was dedicated (to the Sangha) by the chief **Tissa,** son of the chief **Abhaya.**

1145[4]

(1).Sidham, [|*]P[e] h [e] Kara-gamakahi

(2).Sumaha lene Mala-Tisaha lene

(3) cad [u]-dhisaya biku-sagah=ataya niyate

Hail! The cave of **Summa** of **Pehekaragamaka** [and] the cave of [his] younger brother (mala) **Tissa,** are dedicated for the benefit of the community of bhikkus of the four directions.

1147,Dunumamadalakanda, 1149 Avukana 1150 also the same offering of caves.

Avukana

1152 [4]

(1) Pukana lene padagama-Data Jetha tipati dina

(2)Pusa-maha ta-vare

The cave of the members of the Corporation (pukana). The alderman, (jetha) Datta of Padagama, gave the three categories of revenue (Ti-pati) (to the cave)on the day when Phussa was president (maha ta-vare)

1166- **Periya Puliyankulama-**

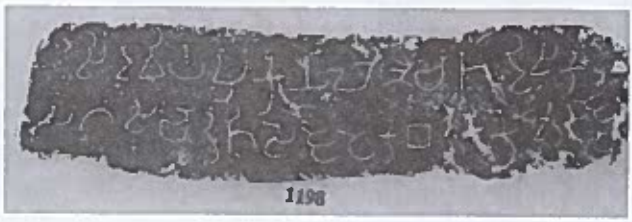
(1) Bata-Budarakitaha matulaniya upasika. Pusaya lene saghaye niyate.

The cave of the female lay-devotee Phussa, wife of the maternal uncle of lord Buddharakkhita, is dedicated to the Sangha.

1198 **Ganekande-vihara** (No 1198 at JRASCB, Ns Vol,V,P 71;No 1200 at UCR, viii p 122)

[1] (1)Sidaviya-pukana lene catu-disika-

(2)Sagasa Cara-Tise jete Kabara-Nake anu-jete



The cave of the members of the sidaviya Corporation (is given) to the Sangha of the four quarters, when the journeyman Tissa was the President and the blacksmith Naga was the vice-President (of the corporation)

(In the p 96 inscription of Ceylon mentioned it further,

Cara (skt cara) (blacksmith)cara (skt cara) would usually mean"spy"; it is however doubtful whether that meaning would suit this context. It has therefore been interpreted in accordance with the original etymological meaning of the word.

1199

(2).Si [|*]Nava-laka hata-paya-kama raye dine avarana karitana gama tarapaya

Having caused the dam to be constructed and thus made the village content, the king gave nine hundred thousand for the labour of hands and feet.

There is a foot note on the page 97 as following:"This inscription constitutes two lines of verse in the metre Minimal, which has fourteen morae to the line, and caesura after the eight metra."

1202 Kaduruvava(Ez,v pp410-412)

[1]

(1). Sidha [|*] Parumaka-Vahiti=mataha marumakanakaha Kanapedika-parumaka-Tisaha pataha

(2) . Parumaka-Dataha vihare pohat=âgâra lene ca âgata-anâgata

(3) câtu-disa-[bi] ku-sagha=ataye [ni] yate {|*}Sutata-pâli-bânaka

(4) . Halana-Kulaha parigahaya viha [ra]

Hail! The monastic residence and the cave for a Sabbath-house of the chief Datta, grandson of the chief Vahiti, the Minister, and son of the chief Tissa, the record keeper, has been dedicated to the Sangha of the four quarters, present and absent. The monastic residence is for possession by the School of Halana, the Reciter of the Suttanta text.

Halana-Sabbath-house-pohatagaralene

Record-keeper-kanapedika.Possession-parigahaya.

School-kulana-guru-kula and dcariya-kula Elu-adurol

Discussion

The English translation of the inscriptions were given according to the Brahmi writings of the caves. Some times the reporting can be seen in two lines and indicated in short

forms according to different writing materials. Anyway, the translated massages and style of writing is very similar to reporting.

Before going to the evidence you should know what a news is. According to the definitions:

"If any idea, incident ,or any issue is reported through recognized media , it is a news. If it is not reported it is not a news."

This research has been focused merely on the reporting styles not on the news .

These reports are in the rocks or pillars or cave walls , so these are not in mass media, because the mass media came after 868 AD. These people have used the traditional forms of writing. Engraving was a difficult task and we cannot intend other than lead in the inscriptions.

All the messages have come from the high class society or related families like village councilor or especially the king's family. Most of the incidents depict the development projects like building of tank, building of cave or Arama. The messages might have written with the help of blacksmiths or stone carpenters. One may say these are like notices or records or announcements. Each one has similarities as well as special purpose.

Records ,notices and announcements are very much related to reporting. Similar features can be seen in all .The purpose of notices and announcements , which are published in advance are very similar.. Especially forthcoming events, activities were informed to the people in advance .

Reporting and newspaper reporting also have little differences according to the medium Hard and thick materials were used for early reporting .After the introduction of paper and ink , reporting styles were modified accordingly. Reporting on the rock or palm leaves were very hard task. Hand written also is a kind of hard work. Finally invention of machines and technology made reporting simple and easy. By 1700 we can see the reporting styles as today, but when we examine the early reporting on the rock and caves the style can be identify same way. The major deference is that the use of material made the writing hard or smooth. Most of the messages of the inscriptions are same and purposes are also the same. They says that the offering of cave for the Sanga from various directions. From here it can be seen with the proofs.

When writing leads or reports , we usually follow several styles for the leads as well as the body of the report. We can write leads as summary, descriptive, oqatation,5w and h

Out of 1276 inscriptions, the reporting styles can be seen in 177 inscriptions. Out of 177 the most related reporting styles can be seen in 19. This book published in 1970.

The styles of reporting is varied . Some are here:

Hard news formula

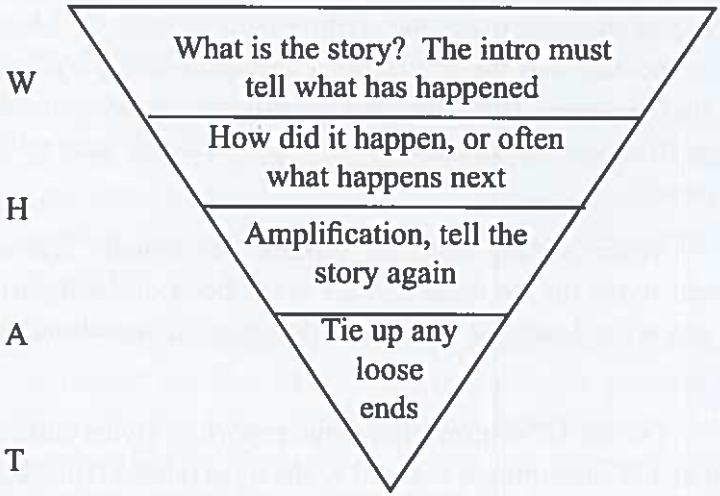
W.H.A.T

W – What is the story? The intro must tell what has happened; the story in a nutshell that Could be used as a stop press par.

H- How did it happen, or often what happens next? Explanation. Background Information or non-narrative facts.

A - Amplification, tell the story again, amplifying the points made in the intro, one by one in order of importance.

T - Tie up any loose ends. Additional or background information



Popular types of newspaper leads are:

- 5W &H – inverted pyramid, who, what ,when ,where, why, how

Thonigala

1051 [1] † Parumaka-Abaya-puta Parumaka-Tiśaha vapi Acagirika-Tiśa-pavatahi agata-anagata-.catu-diśa-sagasa dine (*Symbols No 16c and 40*) Devanapi-maharajha Gamini-Abaye niyate Aca-nagaraka ca [Tavi] rikiya-nagaraka ca[|*]

Parumaka-Abaya-puta parumaka-Tiśe niyatapite rajhaha agata-anagata catu-diśa-śagaśa

The tank of the chief **Tissa,** son of the chief **Abhaya,** was donated to the Sangha of the four quarters, present and absent, in the monastery of **Acchagirika-Tissa -pabbata**. The great king **Gamini Abhaya**, the Friend of the Gods, dedicated [to the monastery] **Acchanagaraka** and **Tavirikiya-nagaraka** .(These) the chief **Tissa,** son of the chief **Abhaya,** caused to be dedicated by the king to the Sangha of the four -quarters , present and absent.

This details showed the Narrative- a very condensed glimpse of action or drama .From here the inscriptions give clues all the styles can be seen in the reporting.

We can see the inverted pyramid, summary and declarative features in most inscriptions below.

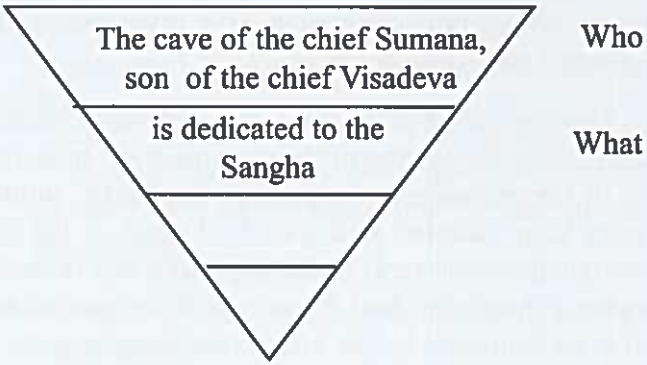
Vessagiri;Anuradhapura

88 (13) Parumaka- Visadeva-puta parumaka-Sumanaha lene saga-niyate

The cave of the chief Sumana, son of the chief Visadeva, is dedicated to the Sangha.

"The cave of the chief Sumana, son of the chief Visadeva, is dedicated to the Sangha."

Who and What are included in this report and where , when and how is not in. But the important factors are in. Until recent time the newspaper used past tense in reporting but now they are being reporting in present tense. Eg; The cave of the chief Sumana , son of the chief Visadeva dedicates to the Sangha. It includes only what and who and why.

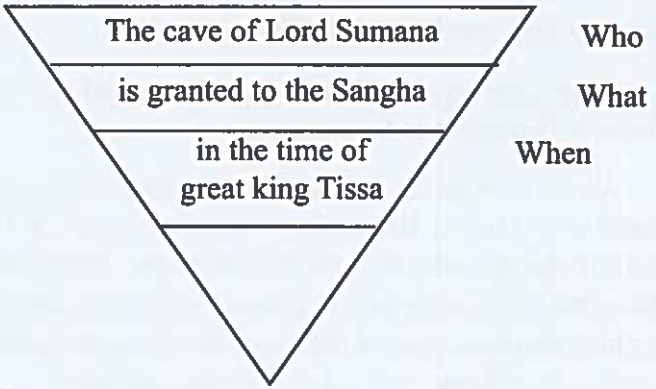


When we compare with today's news in a newspaper it is similar as follows:

The WHO declared today (22) the world anti-narcotic day" or The WHO declares today (22) the world anti-narcotic day.

As the first inscription can be seen some of the reporting features in this writing. When you compare with another inscription , you can realize it .

The cave of Lord Sumana is granted to the Sangha in the time of great king Tissa



251 Ritigala:N-aulpota

(1) 1. Parumaka-Ubaha lene dasa-sahasa dara(ya)
Maha-senapati-Kalahi kate

2. Tisa-maha-rajhaha rajhahi gama(ca d)ine sagasa.

The cave of the chief Uba, was constructed, having spent ten thousand ,in the time of the Mahasenapati,(and was granted to the Sangha, together with the village, in the reign of the great king Tissa.-it has who, what and when(time).

1051- Tonigala (AIC,No1;AC.pp.421 and 439)

1051(1) † Parumaka-Abaya-puta Parumaka-Tisaha vapi Acagirika-Tisa-pavatahi agata-anagata-.catu-disa-sagasa dine (symbols No 16c and 40) Devanapi-maharajha Gamini-Abaye niyate Aca-nagaraka ca (Tavi) rikiya-nagaraka ca Parumaka-Abaya-puta parumaka-Tise niyatapite rajhaha agata-anagata catu-disa-sagasa

The tank of the chief Tissa, son of the chief Abhaya, was donated to the Sangha of the four quarters, present and absent, in the monastery of Acchagirika-Tissa –pabbata. The great king Gamini Abhaya, the Friend of the Gods, dedicated (to the monadetry) Acchanagaraka and Tavirikiya-nagaraka .(These) the chief Tissa, son of the chief Abhaya, caused to be dedicated by the king to the Sangha of the four -quarters , present and absent.

1052(2) † Parumaka-Abaya-puta parumaka-Tise niyate ima vapi Acagirika-Tisa-pavatahi agata-anagata-catu-disa sagasa Devana piya-maharajhe Gamini-Abaye niyate Aca-nagaraka ca Tavirikiya-nagaraka ca Acagirika-Tisa-

pavatahi agata-anagata catu-disa-sagasa.Parumuka-Abaya-puta parumuka-Tisaha visara niyatapite.

The chief Tissa, Son of the chief Abhaya, dedicated this tank to the Sangha of the four quarters in the monastery of Acchagirika Tissa-Pabbata. The great king Gamani Abhaya, the Friend of the Gods, dedicated Accha-nagaraka and Tavirikiya-nagaraka to the Sangha of the four quarters , present and absent, in (the monastery of) Acchagirika-Tissa-pabbata.The monastery was dedicated (to the sangha) by the chief Tissa, son of the chief Abhaya.it has who, what and when.

It has What (lead)Who.

References

- Allen, W.H (1971) ***Journalism Made Simple***, Made Simple Books, London.
- Black. Jay (1983) ***Introduction Media Communication***, Penguin press.
- Crump Spencer, (1974) ***Fundamentals of Journalism***, McGraw hill Book Co.
- Hornby, R.S, (1991) ***Oxford Advanced Learner's Dictionary***, Oxford University press.
- James Payne (2001) ***Application Communication for Personal and Professional Contexts***, Topeka, Clark publishing Inc.
- Steinberg. S.H, ***Five Hundred Years of Printing***. Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex.
- Paranavithana.S. (1970) ***Inscriptions of Ceylon*** , Department of Government printing

සමාජ ශෝධනය කළ නුවර යුගයේ බිතුසිතුවම්

ආචාර්ය ගාමිණී රණසිංහ

හැඳින්වීම

මෙම ලිපියෙන් විමසා බැලෙන්නේ මහනුවර යුගය තුළ නිර්මාණය වූ උඩරට හා පහතරට සිතුවම්වල දක්නට ලැබෙන සමාජ ශෝධන පණිවිඩ පිළිබඳව ය. රටක දේශපාලන හෝ සංස්කෘතිකමය කඩා වැටීමක් හමුවේ ප්‍රථමයෙන් සංවේදී වන්නේ කලාකරුවා ය. චිත්‍ර, කාටූන්, කවි ආදි කලා ක්ෂේත්‍රවල සුවිශේෂ පිබිදීමක් රටක අරාජික තත්ත්වය හමුවේ පැහැදිලිව දක්නට හැකි ය. පසුගිය දශක කිහිපය පුරා ඇවිළීගිය යුදවාදී වාතාවරණයෙන් ජනතාව පුබුදුවාලන කලා නිර්මාණ රාශියක් එළි දක්විණි. කලාකරුවාගේ පෑන, පැන්සල, පන්හිඳ, තෙලිතුඩ අපූරු කෝණයකින් අවධිවන්නේ පවත්නා අයහපත් සමාජ වටාපිටාව යතාවත් කරුණු පිණිස ය. එවැනි උත්සාහයක් මහනුවර යුගයේ අවසන් කාලවකවානුවේ සිතුවම් ආශ්‍රයෙන් හඳුනා ගත හැකි ය.

මහනුවර යුගය හා සමකාලීන දේශපාලන තත්ත්වය

ලොරෙන්සෝද අල්මේදාගේ අනපේක්ෂිත මුහුදු සංචාරයෙන් අනතුරුව ප්‍රථමවරට සංවිධානාත්මක යුරෝපීය දේශපාලන අත පෙවීම ආරම්භ විය. එතැන් පටන් 1948 වර්ෂයේ නිදහස ලබනතාක් සියවස් ගණනාවක්ම ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ යුරෝපීය ඍජු බලපෑම දර්ශනය විය. පෘතුග්‍රීසින්ගෙන් ලන්දේසින් අතටත් අවසානයේ ඉංග්‍රීසින් අතටත් ශ්‍රී ලංකාවේ බලය මාරු වී ගිය අතර එයින්

බලවත් සංස්කෘති තුනකට අයත් අංග සම්මිශ්‍රණය විය. ප්‍රථමයෙන් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල යුරෝපීය පාලනය ස්ථාපිත වෙමින් පැවතුණ අතර නව ආගම් ව්‍යප්තිය ද සමගාමීව සිදුවිය. සිය මාතෘභූමිය පරදේශක්කාරයන් අතට පත්වීම වැළැක්වීමට දේශප්‍රේමීන් නොයෙකුත් උත්සාහ ගත්ත ද ඔවුනට පරාජයම හිමි විය. මෙම වතාවරණය කිසිසේත් ඉවසීමට නො හැකි වූ නායකයන් කන්ද උඩරට බලා සංක්‍රමණය වී දේශීය නායකයන්ට මහත් ශක්තියක් ලබා දෙන්නට විය. එම නිසාම යුරෝපීයන් විසින් අසීමිත කැපකිරීම් සිදු කරන ලද නමුත් 1815 වන තෙක්ම ස්වාධීනතාව රැක ගන්නට සමත් විය. දේශීය රජවරුන් ගණනාවකටම ආරක්ෂිත භූමියක් වූ කන්දඋඩරට බල ප්‍රදේශය කේන්ද්‍ර කරගනිමින් "චූලකලා සම්ප්‍රදාය" නමින් නම් කළ හැකි අපූරු චිත්‍ර කලාවක් ආරම්භ වී එය පහතරට ප්‍රදේශ දක්වාම පැතිරි යන්නට අවකාශ සැලසිණි.

ඉංග්‍රීසින්ගේ අසීමිත කැපකිරීමත්, ඔවුන් අනුගමනය කළ කෘරතර යුද උපායනුත්, සිංහල නායකයන්ගේ පුද්ගලික න්‍යාය පත්‍රයන් හා බල ලෝභයත් නිසාවෙන් කන්දඋඩරට ස්වාධීනත්වය බිඳවැටි සමස්ත මාතෘභූමියම යුරෝපීයන් අතට පත්විය. එතැන් පටන් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවලට සීමා වී තිබූ නව සංස්කෘතික පරිහාණිය සමස්ත භූමිය පුරාම බාධාවකින් තොරව පැතිරීම වැලැක්වීමට සමත් බලවේගයක් නැගී සිටියේ නැත.

කන්ද උඩරට රජුගේ සිරකරුවෙකු ලෙස ඉතා දීර්ඝ කාලයක් ජීවත් වූ රොබට් නොක්ස් නම් ඉංග්‍රීසි ජාතිකයා වාර්තා කර ඇති සමකාලීන සංස්කෘතිකාංග ඉතාම සියුම් ව නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් අනතුරුව පසුකාලීන යුරෝපීය බලපෑමෙන් සමාජයට සිදු වූ විනාශය තේරුම් ගත හැකි ය. නීති රීති, ආචාර ධර්ම ක්‍රමානුකූලව නව පාලනයත් සමඟ බිඳ වැටීම කන්ද උඩරටින් ආරම්භ වන විට පහතරට ප්‍රදේශවල තත්ත්වය මහත් සෝචනීය තත්ත්වයක් උද්ගතව පැවතින. නව ආගම්, ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති, නීති රීති සාම්ප්‍රදායික ජන සමාජය බිඳ දමන්නට හේතු විය. සෑම යුරෝපීය ජාතියකටම අවශ්‍ය වූයේ බුදු දහම ජනතාවගෙන් දුරස්කර

ඔවුනට ගැති වූ සමාජ වටපිටාවක් ස්ථාපිත කර ගැනීම ය. එබැවින් බුදු දහම මෙන්ම හින්දු දහම එම ජන කණ්ඩායම්වලින් හැකි උපරිම ලෙස දුරස් කිරීමට අවශ්‍ය කුට සැලසුම් දියත් කෙරිණි. බුදු දහම හා හින්දු දහම අතහැර කිතුනු දහම වැළඳගන්නවුන් සඳහා විශේෂ අනුග්‍රහ දැක්වීම ඔවුන්ගේ ප්‍රබල උපක්‍රමයක් විය. ඊට අමතරව උක්ත අරමුණු පහසුවෙන් ලඟා කර ගැනීම සඳහා සුරාව, සූදුව හා ගණිකා වෘත්තිය සඳහා වක්‍ර අනුග්‍රහය ලබා දීමට ආක්‍රමණිකයින් කටයුතු කිරීමෙන් සමාජ විකෘති ඇතිවන්නට පසුබිම සකස් විය. දේශප්‍රේමීත්වය, සාම්ප්‍රදායික සභ්‍යත්වය, උසස් ගුණධර්ම වෙනුවට නව පරපුරෙන් ප්‍රදර්ශනය වූයේ උපකල්පනය කිරීමටවත් අපහසු වාතාවරණයකි.

කඩාහැලෙන ශ්‍රී ලාංකික සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතිය නැවත නඟා සිටුවීමට ගත් උත්සාහයන් කැරළි ලෙසින් කරළියට පිවිසි නමුත් ඒවා ජයග්‍රහණයෙන් තොරව අමිහිරි අවසානයන් බවට පත්වීය. ඇතැම් විටක නැවත නැවත අරගල ඇති කිරීම හෝ නිදහස් අරගල මන්දෝත්සාහී කිරීමට කාර ක්‍රම උපායන් අනුගමනය කරන්නට යුරෝපීයන් කටයුතු කරන ලදී. ක්‍රමානුකූලව බෞද්ධයා විහාරස්ථානයෙනුත් හින්දු භක්තිකයා කෝවිලෙනුත් දුරස්ව ගිය අතර භික්ෂු සමාජය ද බරපතල ලෙස බිඳ වැටිණි. මඟ කියා දෙන්නට අයෙක් නොවූයෙන් සමස්ථ සමාජ පද්ධතියම විකෘති ස්වභාවයක් සහිතව වැඩෙන්නට වූ විට කලාකරුවාට තව දුරටත් නිශ්ශබ්දව සිටීමට හැකියාවක් නො වීය.

චිත්‍රශිල්පීන්ගේ නැඟී සිටීම

රටක දුර්භාග්‍ය සමයක දී වඩාත් ක්‍රියාශීලීවන්නේ කවියන්, නව කතාකරුවන්, චිත්‍ර ශිල්පීන් ආදී කලාකරුවන් ය. ජාතිය අවදි කිරීමෙහිලා ඔවුන්ගෙන් ලැබෙන දායකත්වය සුළුපටු නොවේ. විශේෂයෙන් විදේශ ආක්‍රමණ හා යුද්ධවල දී දේශීය කලාකරුවන්ගේ නිර්මාණ දේශප්‍රේමීන් ඒකරාශි කරලීමට බොහෝ ප්‍රයෝජනවත් වේ. මෙවැනි තත්ත්වයක් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් තුළින් ද විද්‍යාමාන වේ.

යුරෝපීය පාලන සමය තුළ උඩරට චිත්‍ර ශිල්පීන් සිය නිර්මාණ තුළින් විදේශියන්ට විරුද්ධව ජනතාව පෙළගැස්වීම අභිප්‍රේරණය කිරීම සඳහා උත්සාහ ගෙන නැත. ඒ සඳහා යෝග්‍ය පරිසරයක් ද ඔවුනට නො වී ය. එහෙත් නව පාලන ක්‍රමය නිසා සීඝ්‍රයෙන් බිඳ වැටෙන සමාජ ක්‍රමය නඟා සිටුවීම සඳහා සිය නිර්මාණ උපයෝගී කරගෙන තිබේ. ගැමි ජනතාව කලාකරුවන්ගේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූ අතර ඔවුන් සුමගට ගැනීම, යහපතෙහි යෙදවීම, විහාරස්ථානය වෙත කැඳවා ගැනීම ප්‍රධාන අරමුණ විය.

උදෑසන අවදි වී දවස පුරාම වෙහෙස මහන්සි වී නිවසට පැමිණෙන ගොවියන්, ව්‍යාපාරික ප්‍රජාව, දේශීය පාලක නිළධාරීන් ඇතුළු විවිධ තරාතිරම්වල රටවැසියන්ට හොඳ නරක කියාදීම සඳහා රූප මාධ්‍ය ඉතා අපූරුවට යොදා ගැනීමට මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර ශිල්පියා සමත්ව තිබේ. මේ සඳහා ඔවුනට උපකාරි වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ අනාදිමත් කාලයක සිට පැවත ජනශ්‍රැති, කවි හා කතන්දර සාහිත්‍යය යි. ශ්‍රී ලංකිකයා රටේ ඉතිහාසය, සාහිත්‍ය, සංස්කෘතිය ප්‍රථමයෙන්ම ඉගෙන ගනු ලබන්නේ කථාන්දර මුල් කරගෙන ය. මෙම අපූරු පුරුද්ද තේරුම්ගත් චිත්‍ර ශිල්පීන් එයට නව අරුතක් එක් කරන ලද්දේ බුද්ධ චරිතය හා ජාතක කතා පාදක කරගෙන ය.

සාමාන්‍ය ජනතාවට හොඳ නරක, පින් පව්, අපාය දිව්‍ය ලෝකය, යහපත අයහපත ආදී සංකල්ප තදින් කා වැද්ද වීම සඳහා හා ඉතා හොඳින් තේරුම් කර දීම සඳහා චිත්‍ර ශිල්පීන් සිය හැකියාව මනා අයුරින් ප්‍රයෝජනයට ගෙන තිබේ. සිතුවම් සිය ප්‍රකාශන මාධ්‍ය කරගැනීමේ දී හැකි උපරිම අයුරින් සරලව ඉදිරිපත් කිරීමට පහත උපක්‍රම භාවිත කර ඇත.

1. දීර්ඝ කථන ක්‍රමය - සමස්ථ කතාන්දරයම රූප රාමු කිහිපයක් භාවිත කර ක්‍රමවත්ව විස්තර කිරීම.

2. රූප රාමු නම් කිරීම - සෑම රූප රාමුවකින්ම දැක්වෙන්නේ කුමක් ද යි සරලව දක්වා ඇත. උදා:- "වෙස්සන්තර රජු

දරුවන් දන්දුන් වගයි.", "ජූජක බමුණා දරුවන් රැගෙන යන වගයි."

3. විහාරස්ථානවල පිවිසුමේ සිට ගර්භය හෝ බුදු කුටිය දක්වාම බිත්ති විධිමත් ක්‍රමවේදයකට අනුව කොටස්වලට බෙදා දැක්වීම. උදාඃ- බිත්තිවල පහළ කොටස අපාය, ඉහළ කොටස දිව්‍ය ලෝක, ප්‍රධාන ද්වාර මණ්ඩපයේ මකර තොරණ බුදු කුටිය තුළ අසු මහා ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා, වියන්වල නෙළුම් මල් මෝස්තර ආදි ලෙස දැක්විය හැකි ය.

4. දන් දීමට අදාළ සිතුවම් සඳහා මූලිකත්වය ලබා දීම. වෙස්සන්තර, සස, සිවි, ආදී ජාතක කතා වැඩි වශයෙන් දක්වා ඇත.

5. සංසාරයේ ඇති බියජනක ස්වරූපය පෙන්වීමට අද්භූත හා මනඃකල්පිත සතුන් දැක්වීම.

6. යහපත අයහපත හඳුනා ගැනීමට සුදු හා කළු වර්ණ යොදා ගැනීම.

7. කතාව හෝ සිද්ධිය ඉන්දීය පරිසරයේ සිදුව තිබුණත් ලාංකික චිත්‍ර ශිල්පීයා ඉදිරිපත් කළේ තම අවට පරිසරය ම ය. තමා එදිනෙදා දුටු භෞතික හා ස්වභාවික නිර්මාණ සිතුවම් තුළට එක් කරන ලදි. උදාහරණ ලෙස මාර පරාජය දැක්වීමේ දී සමකාලීන තුවක්කු පවා යොදාගෙන තිබේ (දඹුල්ල, දෙගල්දොරුව සිතුවම්), වෙස්සන්තර ජාතකයේ මන්ත්‍රී දේවි මොට්ටක්කිලිය සහිතව ද දක්වා ඇත (දෙගල්දොරුව), ගෙලෝ ලාම්පුව, රෝම ඔරලෝසුව (කතලුව සිතුවම්), රජ මාළිගා දැක්වීමේ දී සමකාලීන ප්‍රභු නිවාසවල ආකෘතිය අනුගමනය කිරීම පෙන්වාදිය හැකි ය. මේ අයුරින් තමන්ගේ ඇසට හුරු පුරුදු පරිසරයන් සිතුවම් තුළින් දර්ශනය වනවිට අදාළ පණිවිඩය ඉතා හොඳින් හදවතට සමීප වේ. වෙස්සන්තර රජු, පටාචාරා, අපාය, දිව්‍ය ලෝකය ආදී සියල්ලක්ම තමාගේ එදිනෙදා

පරිසරය තුළ ඇතිවාක් මෙන් චිත්‍රණය කිරීමෙන් සජීවී බව රැකගෙන තිබේ.

අනුරාධපුර හා පොළොන්නරුව ආදි යුගවල ද චිත්‍ර නිර්මාණය විය. නමුත් ඒවා මහාකලා සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් වන අතර උගත් බුද්ධිමත් ජනතාවට පමණක් තේරුම්ගත හැකි සාමාන්‍ය ජනතාව දුරස් කළ නිර්මාණයන් ය. ඇතැම් විටක සීගිරිය, හිඳගල හා වෙස්සගිරිය ආදි මහාකලා සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් අදටත් තේරුම් ගැනීමට හැකියාවක් නො මැති තරම් සංකීර්ණ ස්වරූපයක් ගෙන තිබේ. නුවර යුගයේ සිතුවම් ඇඳ තිබෙන්නේ වැඩිහිටියෙකුට පමණක් නොව කුඩා දරුවෙකුටත් තේරුම් ගැනීමට හැකිවන අයුරින් ය.

යුරෝපීය පාලන සමය තුළ බෞද්ධයා විහාරස්ථානයෙන් දුරස් කිරීම හා භික්ෂු සමාජයේ පිරිහීම හේතු කොට ගෙන රට වැසියාගේ රස විඳීමේ ගුණය බිඳ වැටී තිබිණි. එසේ හෙයින් හැකි උපරිම ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම සරල කරන්නට චිත්‍ර ශිල්පියාට සිදුවිය. එහෙයින් තමා ඉදිරිපත් කරන කථාන්දරය සම්පූර්ණයෙන් ම කොටස් වශයෙන් රූප ගත කරන ලද්දේ නූතන චිත්‍ර කතා පත්තරයක සිදු කරන්නක් මෙනි. උගත් නූගත් කුමන මට්ටමේ සිටි පුරවැසියෙකුටත් රස විඳීමට බදාවක් නො වන නිර්මාණ ඉදිරිපත් විය.

මහනුවර සිතුවම් කලාව තුළ බහුලව ඉදිරිපත් වුවක් වන්නේ අපාය හා දිව්‍ය ලෝක සංකල්පය යි. පස්පව් සිදුකරන්නන්ට සංසාරය පුරා අත්විඳින්නට සිදුවන දුක් ගැහැට කොපමණ දැයි හෝ කොපමණ කටුක දැයි දැක්වීම සඳහා පියවි ලෝකයේ දක්නට නො ලැබෙන භයංකාර සතුන්ගේ රූප සිතුවම් ඵලකයට එක්කර ඇත. හිසේ සිට දෙපතුළට මෙන්ම ශරීරයේ විවිධ කොටස් සිදුරු කරමින් හා කැබළි බවට පත්කරමින් සිටින සතුන් ය, ලෝ දිය, උණු ලෝ ගුලි ගිල්ලවන, යවුලෙන් අනින, අතපය කැබළි කරන, කටු ඉඹුල් ගසේ නන්වාලන සිත්පිත් නො මැතිව අනෙක විද වධ බන්ධනයන්ට බඳුන්කරන යමපල්ලන් ය. දුටු වනම භය භීරාන්තවන රූපකායක් ඔවුන් සතු ය. වද දීම සඳහා භාවිත කරනු ලබන අවි

ආයුධ ද තියුණු ඒවා ය. තවත් පුවරුවක ප්‍රේත ආත්මයන් ය. තම දරුවන්ම ආහාරයට ගන්නා, කෘෂ වූ දැකීමට අප්‍රසන්න ප්‍රේත, ප්‍රේතියන්ගේ සිතුවම් ය. භෞතික ලෝකයේ නුදුටු මහත් භයංකර සතුන් ය. විවිධ පාපයන්ට විවිධ දඬුවම් ය. අපාය දර්ශනය කළ පැහැති පසුබිමක සිට විස්තර වන බැවින් මනස තවත් ව්‍යාකූල වී යයි. පස්පවට බියක් ජනිතවන්නේ නිරායාසයෙනි. ඒකාන්ත වශයෙන්ම කරන ලද පව්වලට මීළඟ ආත්මයේ දී වන්දි ගෙවිය යුතුම යැයි හද තුළ මුල් බැස ගන්නා බැවින් පවින් ඈත්වීමට හේතු සැලසේ. අනෙක් අතට භික්ෂූන් වහන්සේ සිය බණ දේශනාවේ දී විස්තරාත්මකව සතර අපාය විග්‍රහ කරන බැවින් භය තෙගුණ වී යන්නේ ය.

ඉහත රූප රාමුවලින් පවෙන් ගලවන ගැමියා පිනෙහි යෙදවීමට දිව්‍ය ලෝක සංකල්පය ද මැනවින් යොදා ගැනීමට චිත්‍ර ශිල්පියා කටයුතු කර ඇත. සාමාන්‍යයෙන් විහාර මන්දිරයේ ඉහළ කොටස් මේ සඳහා වෙන්කර ගෙන ඇත. කහ හෝ සුදු පසුබිමක නිදහසේ සැහැල්ලුවෙන් දෙවි දේවතාවන් දිව්‍යාංගනාවන් සැරිසරා සුව විඳිනු දක්වා ඇත. එය තුළ පින් පලදීමක් ලෙසට නරඹන්නාට හඳුනා ගැනීමේ අපහසුවක් නැත. දන්දීම, සිල් රැකීම, දුසිරිතෙන් දුරස් වීම, දිව්‍ය ලෝක සම්පත්තියට හේතුවන බව පැහැදිලිව දක්වා ඇත. දිව්‍යලෝක දැක්වීමේ දී හැකි උපරිම අයුරින් සුව පහසුව, සතුට වෑහෙන අයුරින් වර්ණාන්විතව ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. නො දෙන දන් දීමට, නො කළ පින් කිරීමට පොළඹවන අයුරින් කෙරෙන ඉදිරිපත් කිරීම නිසා ඉරිතලා ගිය සංස්කෘතියට නව පණක් ලැබෙන්නට ඇත.

මහනුවර යුගයේ දී බුදුගෙය අනුරාධපුර පොළොන්නරු යුගවලට වඩා සුවිශේෂි වෙනස්කම්වලින් යුක්ත වේ. සම්පූර්ණ බුදුගෙයම එනම් බිත්ති, සිවිලිම යන සෑම ස්ථානයකම සිතුවම් කිරීමට ශිල්පියා කටයුතු කර ඇත. එය විචිත්‍රවත් කලා ගර්භයකි. බුදු පිළිම එකක් හෝ කිහිපයක් වන අතර සිතුවම්වල සත් සතිය, මාර පරාජය, අසු මහා ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා ආදී බුදු දහමේ ජනප්‍රිය අංග චිත්‍රණය කර ඇත. දිව්‍යලෝක අපාය නරඹා පැමිණි

බැතිමතුන්ට නව බලාපොරොත්තුවක් එක්කිරීමට මෙම දර්ශන සමත් වේ. අපායෙන් මුදවා දිව්‍යලෝකයට හෝ නිර්වාණයට මග කියන උතුමන් මෙම කුටියේ වැඩ සිටි. අනුරපුර පොළොන්නරු යුගවල ඉතාම ශාන්තව වැඩ සිටි බුදුන් වෙනුවට අඥාදායක ප්‍රතාපවත් නායකයෙකුගේ ස්වරූපයක් බුදු පිළිමවල දක්නට ලැබේ. විවර වූ නෙත්, පළල් තොල්, පළල් නළල් තලය, තද කහ හෝ මෙරුන් වර්ණ ගල්වන ලද සිවුර පවට තැතිගැන්මක් ඇති කිරීමට සමත්වන්නේ යැයි කිව හැකිය. අනෙක් අතට ගුහා සහිත විහාරස්ථානයක නම් ඉතා දිගු හා විශාල ප්‍රමාණයේ සැතපෙන බුදුපිළිමයක් ස්ථාපිත කර ඇත්තේ සම්පූර්ණයෙන්ම බැතිමතාගේ අවදානය යෙමුවන අයුරින් ය. සංසාරයේ භියට පීඩිතව පැමිණෙන්නන් හට මාර්ගය පෙන්වීමට මහා කාරුණික බුදුන් වහන්සේ තමා ඉදිරියේ වැඩ සිටින්නාක් වැනි හැඟීමක් නිරුත්සහයේන් ම ඇතිවේ.

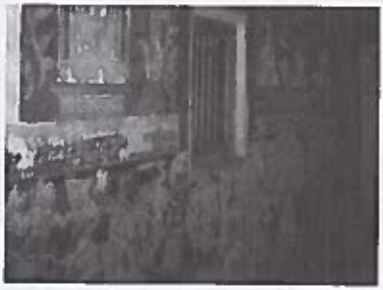
විහාර ගෙය තුළ දක්නට ඇති ඕනෑම සිතුවම් ඵලකයක යහපත් අයහපත් චරිත වෙන වෙනම පහසුවෙන් හඳුනා ගත හැකිවීම චූල කලා සම්ප්‍රදායේ ඇති විශේෂ ගුණයකි. උගත් නූගත් ඕනෑම සමාජ ස්ථරයකට හොඳ නරක හෝ පව් පින් චරිත හඳුනා ගැනීම සරලව කළ හැකි ය. කළු හෝ දුර්වර්ණයෙන්, වැරහැලි ඇඳුමින් කෘෂ වූ ශරීරයෙන් කළු චරිත දැක්වීම ඊට ප්‍රධාන හේතුවයි. මේ සඳහා දැක්විය හැකි ජනප්‍රිය උදාහරණය නම් වෙස්සන්තර ජාතකයයි. බහුතරක් චූලකලා සම්ප්‍රදාය සහිත විහාර මන්දිරවල වෙස්සන්තර ජාතකය දක්නට ලැබෙන්නකි. එහි ජූජක බමුණා කවුරුන් ද යන්න ළදරුවෙකුටත් හඳුන්වා දීමට අවශ්‍යතාවක් හටගන්නේ නැත. දුටු වනම වෙස්සන්තර රජු මෙන්ම පාපී ජූජක බමුණා හඳුනා ගත හැකි ය.

සාරාංශය

ඉහත දක්වන ලද කරුණු සැලකිල්ලට ගැනීමේ දී පෙනීයන්නේ කන්දඋඩරට රාජධානි සමයේ හා ඊට ආසන්න පසුකාලයේ සිදුකරන ලද විහාර කර්මාන්තවල සමාජය යහ මඟට

ගැනීම සඳහා දැඩි උත්සහයක් ගෙන ඇති බව යි. කන්දඋඩරට රාජධානි සමයේම පහතරට ප්‍රදේශ යුරෝපීයන්ට යටත්ව තිබීම නිසා එම සමාජ ක්‍රමයන් දරුණු ලෙස ව්‍යසනයන්ට ගොදුරු වී තිබිණි. එවන් කලාපවල නිර්මාණය වූ විහාර ගෙවල්වල අඳින ලද සිතුවම්වල ද ඉහත ගුණයන් නො අඩුව දැකිය හැකි ය. චිත්‍ර ශිල්පීන් උපරිම උත්සහය වූයේ කඩා වැටෙන සමාජයට සුළු හෝ මුක්තුවක් ගසා හානිය අවම කර ගැනීම යි. ඒ සඳහා අපාය දිව්‍ය ලෝකය යන සංකල්පය ඉතා ප්‍රායෝගිකව යොදමින් දායකයන් පවෙන් ගලවා පිනෙහි පිහිටුවීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. දුසිරිතට රාජ්‍ය අනුග්‍රහ හිමිව තිබුණු කාලච්ඡේදයක චිත්‍ර ශිල්පියා උඩුගං බලා පීනා යන්නට උත්සහ ගෙන තිබේ. සංවේදී මනසක් සතු කලාකරුවා තමාට හැකි උපරිම අයුරින් උත්සාහ කරන ලද්දේ යම් ප්‍රමාණයකට හෝ සමාජය යහපත් මඟකට අවතීර්ණ කර ගැනීමට ය. අතීත වාර්තා නිරීක්ෂණය කරන විට පෙනීයන්නේ විහාරස්ථාන ආශ්‍රිතව ඇතිවූ ඉහත පිබිදීමෙන් මහත් ප්‍රතිලාභයන් හිමි වූ බවයි. දුරස්ව සිටි දායකයෝ ක්‍රම ක්‍රමයෙන් විහාරස්ථාන වෙත නැවත ඇදී ආහ. දන් දුන්හ. විහාරස්ථාන දියුණු කරන ලදහ. මහත් ව්‍යසනයකට බඳුන්ව තිබූ සමාජ ක්‍රමය යම් මට්ටමකට නව ජීවයක් ලබමින් යහපත් වන්නට මෙම සිතුවම් කලාව හේතු වූවා යැයි සඳහන් කළ හැකි ය.

ඡායාරූප



බුලත්සිංහල රජමහා විහාරය (අපාය) කතලූව විහාරය (සුරාසැල)

(අපාය)

(යක්ෂයා)

බෝතලේ ශ්‍රී ගෝඨාභය විහාරය (අපාය) අම්බලන්ගොඩ
-ශ්‍රී සුනන්දාරාමය (අපාය)

මැදවල විහාරය (දෙවියෝ)

18 වන සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ බුදු පිළිම නිර්මාණයේ සුවිශේෂතා

කථිකාචාර්ය දමිත් රණගල
සහකාර කථිකාචාර්ය ජී.කේ. විදානපතිරණ

හැඳින්වීම

18 වන ශතවර්ෂය ආරම්භ වන විට ලංකාවේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ ලන්දේසි පාලනය යටතේ පැවති අතර බුදු දහම ආරක්ෂා කරන සිංහලයන්ගේ රාජධානිය වූයේ මහනුවර රාජධානියයි. අභ්‍යන්තරික අර්බුද, පෘතුගීසි හා ලන්දේසි ආක්‍රමණ හේතුවෙන් මේ වන විට මහනුවර රාජධානිය තුළ ද බුදු දහම ඉතා දුර්භාග්‍ය සම්පන්න තත්ත්වයකට පත්ව පැවතුණි. එහෙත් ජනයාගේත් සංඝයාගේත් නොමඳ සහාය ලබාගැනීමේ අරමුණින් වියවුලේ සිට වුව ද විජාතිකබාවය වසා ගැනීමේ අරමුණින් ආගමික කටයුතු සඳහා අනුග්‍රහය ලබාදුන් කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ (ක්‍රි.ව. 1747 - 1782) කාලයේ දී විශාල ආගමික ප්‍රබෝධයක් ඇති විය. (1. ඡායාරූපය) එතුමාගේ මැදිහත් වීමෙන් මල්වතු විහාරය, ගංඟාරාමය, දෙගල්දොරුව වැනි විහාරාරාම අලුතින් නිර්මාණය වීමත් රිදී විහාරය, මැදවෙල, දඹුල්ල, සූරියගොඩ වැනි විහාරස්ථාන ප්‍රතිසංස්කරණය වීමත්[1] තත්කාලීන චිත්‍ර හා මූර්ති නිර්මාණ වර්ධනය කෙරෙහි බලපා ඇත.

එම බෞද්ධාගමික පුනර්ජීවන සමයේ නිර්මාණය වූ මූර්ති බුද්ධ ප්‍රතිමා, බුද්ධ ශ්‍රාවක ප්‍රතිමා, දේව ප්‍රතිමා, රාජකීය

ප්‍රතිමා ආදී වශයෙන් වර්ගීකරණය කළ හැකිය. මෙම ලිපියෙන් තත්කාල පර්ච්ඡේදයට අයත් බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි නිර්මාණාත්මක හා කලාත්මක ලක්ෂණ පිළිබඳ විවරණය කෙරේ.

1. ඡායාරූපය - කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ පිළිරුව/දඹුල්ල ලෙන් විහාරය

ශ්‍රී ලංකාවේ කලා ඉතිහාසය දෙස බැලීමේ දී දකුණු ඉන්දියානු කලාවේ ලක්ෂණ වරින්වර දේශීය කලාව සමඟ මිශ්‍ර වූ අවස්ථා දැකගත හැකිය. 18 වන සියවස වන විටත් විවාහ සම්බන්ධතා සහ ආර්ථික කටයුතු නිසා මහනුවර රාජධානිය සමඟ දකුණු ඉන්දියානු සම්බන්ධතා පැවතියා වුව ද කලාව සම්බන්ධව සාකච්ඡාවේ දී මෙම අවධියේ නිර්මාණය වූ බුද්ධ ප්‍රතිමා දකුණු ඉන්දියානු කිසිදු ප්‍රතිමා ශෛලියක් සමඟ සන්සන්දනය කළ නොහැකි වීම සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ 18 වන සියවසේ දෙවන භාගය වන විට දකුණු ඉන්දියානු ආභාසයට වඩා දේශීයව වර්ධනය වූ සිංහල කලා සම්ප්‍රදායක් වර්ධනය වී තිබුණු බවයි. ප්‍රතිමාකරණයේ දී උඩරට ශිල්පීන් විසින් ගුරුකොට ගන්නා ලද්දේ 'ශාරිපුත්‍රය' නම් වූ ශිල්ප ග්‍රන්ථය යැයි කියැවේ.[2] 18 වන සියවසේ නිර්මාණය වූ හා ප්‍රතිසංස්කරණයට ලක් වූ බුද්ධ ප්‍රතිමා සහිත විහාරස්ථාන පසුකාලීනව වරින් වර නවීකරණයට ලක්වීම තුළ ඒවායේ මුල් ලක්ෂණ බොහෝ දුරට දැකගැනීමට නොහැකිවීම මෙම අවධියේ ප්‍රතිමාකරණය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී මතු වී ඇති ගැටලුවකි.

මෙම වකවානුවේ නිර්මාණය වූ බුද්ධ ප්‍රතිමා අනුරාධපුර, පොළොන්නරු යුගවල ප්‍රතිමාවලට වඩා අංශ ගණනාවකින්

වෙනස් ලක්ෂණ ප්‍රකට කරනු ලබයි. අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු යුගවල දී බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය සඳහා ප්‍රධාන අමුද්‍රව්‍ය වශයෙන් පාෂාණ භාවිත වුව ද මහනුවර යුගය වන විට මෙම තත්ත්වය සම්පූර්ණයෙන් ම පාහේ වෙනස් වී තිබේ. මැටි, ගඩොල්, බදාම, දැව, ලෝහ සහ ඇත් දළ බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය සඳහා බහුල වශයෙන් යොදාගෙන ඇති අතර පාෂාණ භාවිතය සාපේක්ෂව අවම වී ඇත.

අමුද්‍රව්‍ය හා තාක්ෂණය

මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දී බහුලව හමුවන්නේ මැටි හෝ ගඩොල්වලින් කරන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාය. මැටි පිළිම නිර්මාණය කිරීමේ දී ප්‍රධාන ක්‍රමවේද දෙකක් භාවිත කොට ඇත. එක් ක්‍රමයක් නම් වැලි, මැලියම්, කිරිමැටි, ගල්කුඩු ආදිය මිශ්‍රකර හොඳින් පදම්කරගන්නා ලද මැටියෙන් ප්‍රතිමාව නෙළා පවනේ වියලා උඳුනක පුළුස්සා වර්ණ ආලේප කරනු ලැබීමයි. අනෙක් ක්‍රමයේ දී දළ වශයෙන් සකස් කරගන්නා ලද දැව අරටුවක් (සැකිල්ලක්) මැදිකොට එය වටා හුණු මිශ්‍ර බදාමයක් ආලේප කර තිබේ. අනතුරුව ප්‍රතිමාවේ සියුම් ලක්ෂණ බදාමයෙන් සම්පූර්ණ කර වර්ණ ගැන්වීම සිදුකර තිබේ. මැටියෙන් හෝ බදාමයෙන් කරන ලද මෙම ප්‍රතිමාවල සිරස්පත, දෙඇත් ආදි ලක්ෂණ දැවයෙන් නිර්මාණය කර පසුව සම්බන්ධ කර තිබේ. දඹුල්ල රජමහ විහාරය, දෙගල්දොරුව රජමහා විහාරය, දන්තුරේ රජමහා විහාරය, කුණ්ඩසාලේ රජමහා විහාරය, රිදී විහාරය, දොරබාවිල රජමහා විහාරය, නකාවත්ත ටැම්පිට විහාරය, දනගිරිගල විහාරය, දඹෑව රජමහා විහාරය, වට්ටාරම රජමහා විහාරය, ගොඩපිටිය රජමහා විහාරය, විල්ගමුව විහාරය, තොටගමුව විහාරය ආදී විහාරස්ථානවල නුවර යුගයට අයත් මැටියෙන් හෝ ගඩොලින් කරන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමා දැකගත හැකිය.[3]

දැවයෙන් නිර්මාණය කරන ලද ප්‍රතිමා සඳහා නුවර යුගයේ දී බහුලව භාවිතකර ඇත්තේ රත් හඳුන් හෝ සුදු හඳුන් දැවයි. දැවයෙන් කළ ප්‍රතිමා අතර බහුලව දක්නට ලැබෙන්නේ

හිටි ප්‍රතිමාය. මෙම ප්‍රතිමා බොහෝ විට ප්‍රමාණයෙන් කුඩා වන අතර ජංගම ස්වරූපයෙන් නිර්මාණය කර ඇත. මැටි ගඩොල් ප්‍රතිමාවල මෙන් ම දැව ප්‍රතිමාවල ද සිරස්පත, දෙඅත් ආදී ලක්ෂණ වෙනම නිර්මාණය කර සම්බන්ධ කර තිබේ. නුවර යුගයට අයත් දැවයෙන් කළ බුද්ධ ප්‍රතිමා වාරණ රජමහා විහාරය, පඬුවස්නුවර විහාරය, දඹෑව රජමහා විහාරය, කුණ්ඩසාලේ රජමහා විහාරය, දන්තුරේ රජමහා විහාරය, ලේවැල්ල ගංගාරාම රජමහා විහාරය ආදී ස්ථානවල දැකිය හැකිය.[4]

18 වන සියවසේ දී හා ආසන්න කාල පරිච්ඡේදය තුළ නිර්මාණය වූ ලෝහ ප්‍රතිමා විශාල සංඛ්‍යාවක් මෙරට කෞතුකාගාරවල මෙන් ම විදේශීය කෞතුකාගාරවල ද ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල පිහිටා ඇති රජමහා විහාරවල ද දැකිය හැකිය. ලෝහයෙන් කරවූ බුදු පිළිමවල කාලය නිර්ණය කර ගැනීමේ දී ආකාර දෙකක් අනුගමනක කළ හැකිය. එක් ක්‍රමයක් වනුයේ පෙනෙන ආකාරය (Visual Style) අනුව කාල නිර්ණයයි. අනෙක් ක්‍රමය වනුයේ තාක්ෂණ ආකාරය (Technological Style) අනුව හඳුනා ගැනීමයි. ලෝහ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දී බහුල වශයෙන් ලෝකඩ (Bronze) හා පිත්තල (Brass) භාවිත කර ඇත. මෙම අවධියේ දී ලෝකඩ තඹ හා ටින් ලෝහ මිශ්‍ර කිරීමෙන් ද පිත්තල ලෝහය තඹ හා සින්ක් (තුත්තනාගම්) ලෝහ මිශ්‍ර කිරීමෙන් නිෂ්පාදනය කළ බව පෙනේ. ඊට අමතරව රන්, රිදී, තඹ ආදී ලෝහ ද සුළු වශයෙන් උපයෝගී කරගෙන තිබේ. ලෝහ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීමේ දී පූර්ව රජරට ශිෂ්ටාචාර සමයේ දී මෙන් මෙම වකවානුවේ ද ප්‍රධාන තාක්ෂණික ක්‍රමවේද දෙකක් භාවිත කොට තිබේ.

1. ඝන වාත්තු ක්‍රමය
2. සුසිර වාත්තු ක්‍රමය

ඝන වාත්තු ක්‍රමයේ දී මුලින් ඉටිවලින් හැඩ සහ විස්තරාත්මක අංග සහිතව පිළිමය සකස්කර, පසුව මෙය වටා යකඩ දැලක් සමඟ මැටි ආවරණයක් යොදා අව්වුව සකසා ගෙන තිබේ. එම

මැටි අච්චුව වියළීමට ලක්කර අනතුරුව උදුනක් තුළ පුළුස්සනු ලැබේ. එවිට මැද ඇති ඉටි ප්‍රතිමාව උණු වී ඇතුළත කුහරය ඉතිරිවේ. එම කුහරයට අච්චුවේ ඉහළින් පූර්වයෙන් යෙදූ සිදුරකින් උණුකළ ලෝහ වක්කරනු ලැබේ. ලෝහ ඝන වූ පසු මැටි අච්චුව කඩා ලෝහ ප්‍රතිමාව මතුකර ගනියි. ලෝහ වක්කිරීමේ දී සිදු වූ සියුම් වෙනස්කම් සකසා පිරිමැද පිළිමය ඔපමට්ටම් කර ගැනීම අවසාන වශයෙන් සිදුවේ.

සුසිර වාත්තු ක්‍රමයේ දී පළමුව ප්‍රතිමාවේ දළ හැඩය මැටි මඟින් රළු ලෙස නිර්මාණය කරයි. පසුව ඒ මත තැවරූ ඉටි තට්ටුවක මූර්තියේ සියුම් හැඩ නිර්මාණය කර ගනි. ඉන්පසු ඒ මත තවත් මැටි තට්ටුවක් ගල්වනු ලබන අතර එය පවනේ වියලා පුළුස්සනු ලැබේ. එවිට ඉටි ප්‍රතිමාව දියවී නිර්මාණය වන අවකාශයට ලෝහ දියරය වත්කර ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කරගනු ලබයි. ලෝහ ඝන වූ පසු පිටත මැටි ආවරණය ඉවත්කර ප්‍රතිමාව මතුකර ගන්නා අතර, ඉතිරිකර ගත් සිදුරකින් ප්‍රතිමාව තුළ ඇති මුල් රළු මැටි ආකෘතිය ද කඩා ඉවත් කරයි. එවිට මධ්‍යයයේ හිස් කුහරයක් බව පත්වෙයි. පසුව නිර්මාණය ඔපමට්ටම් කර ගනියි.

මේ ආකාරයට ලෝහ ප්‍රතිමා සැකසීමේ දී ප්‍රතිමා මාන යොදාගන්නේ අච්චුව සඳහාය. අච්චුව නිර්මාණය කිරීමේ දී මී, බඹර ඉටි යොදාගෙන ඇත.

මෙම තාක්ෂණික ක්‍රමවේද දෙක අතරින් ලෝහ ප්‍රතිමා වැඩි වශයෙන් මහනුවර යුගයේ ද නිර්මාණය කොට ඇත්තේ ඝන වාත්තු ක්‍රමය අනුගමනය කරමිනි. ශාරිපුත්‍රයේ දක්වන පරිදි "රනින් හෝ අන්‍ය ලෝහයකින් ඇතුළත සිදුරු සහිත පිළිම වාත්තු නොකළ යුත්තේ ය. සිදුරු සහිතව පිළිම සෑදීමේ දී ආදිනව වශයෙන් වැඩි කළක් යන්ට පෙර භාර්යාව සහ ධනය විනාශ වෙයි. කළකෝලහාලවලට ද දුර්භික්ෂයට ද මඟ පෑදෙයි."[5] ලෝහ ප්‍රතිමාකරණයේ නිරතවණු ශිල්පීන් වැඩි වශයෙන් ඝන වාත්තු ක්‍රමය භාවිත කරන්නට මෙම පිළිගැනීම හේතු වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.

සූරියගොඩ රජමහා විහාරය, කහටවිලගෙදර රජමහා විහාරය, පුසුල්පිටිය රජමහා විහාරය, දනගිරිගල රජමහා විහාරය (2. ඡායාරූපය), මාදන්වල රජමහා විහාරය, බඹරන්දෙණිය විහාරය, කසාගල විහාරය, දළුක්ගොල්ල විහාරය, මුල්ගිරිගල රජමහා විහාරය, හිත්තැටිය රජමහා විහාරය, ගොඩපිටිය රජමහා විහාරය, නිලගම විහාරය ආදී ස්ථානවල ලෝහවලින් කළ නුවර යුගයට අයත් බුද්ධ ප්‍රතිමා දැකගත හැකි ය.[6]

2. ඡායාරූපය - දනගිරිගල ලෝහ හිඳි පිළිමය/කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරය

ඇත් දළ ශිල්පය මහනුවර යුගයේ දී කර්මාන්තයක් වශයෙන් ප්‍රකටව තිබේ. ඒ අනුව මෙම කාලසීමාවේ දී ඇත් දළවලින් නිර්මාණය වූ බුද්ධ ප්‍රතිමා ගණනාවක් ද දැකිය හැකිය. බොහෝ විට ඇත් දළවලින් නිර්මාණය කර ඇත්තේ හිටි පිළිමය. මැටි ප්‍රතිමාවල මෙන් ඇත් දළ ප්‍රතිමාවල ද රතු, කහ ආදී වර්ණ ආලේප කර නිමවා තිබේ. ගංගාරාම රජමහා විහාරය, දෙනගම රජමහා විහාරය, බෝරුපිටියේ විහාරය, රිදී විහාරය, ගොඩපිටිය රජමහා විහාරය, මැල්සිරිපුර රජමහා විහාරය, වාරණ රජමහා විහාරය, කුණ්ඩසාලේ රජමහා විහාරය හා කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරය, නුවර කෞතුකාගාර ආදී ස්ථානවල දී ඇත් දළයෙන් නිමවන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමා දැකගත හැකි ය.[7] (3. ඡායාරූපය)

පාෂාණ යෙන් කළ බුද්ධ ප්‍රතිමා මහනුවර සමයේ විරල වන අතර මහනුවර ලේවැල්ල ගංගාරාමයේ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රාජ සමයට අයත් මීටර් 8.2ක් උස පාෂාණමය හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් දැකගත හැකිය.

3. ඡායාරූපය - නුවර යුගයට අයත් ඇත් දළ හිටි බුදු පිළිම ද්විත්වයක් - කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරය

ඉරියව් සහ මුද්‍රා

මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ ඉදි වූ හා ප්‍රතිසංස්කරණය වූ ලෙන් විහාර හා ටැම්පිට විහාර තුළ බුද්ධ ප්‍රතිමා සමූහ වශයෙන් නිර්මාණය කර ඇත. අනුරාධපුර, පොළොන්නරු යුගවල දී එක් ස්ථානයක දී ප්‍රධාන ඉරියව් නියෝජනය කරමින් ප්‍රතිමා එකක් හෝ දෙකක් වශයෙන් නිර්මාණය වී තිබුණ ද මහනුවර යුගයේ දී ප්‍රතිමා සමූහ වශයෙන් එක් ස්ථානක නිර්මාණය වී තිබීම විශේෂත්වයකි. ඒ අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ එක් ඉරියව්වකින් ප්‍රතිමා කිහිපයක් ම එක් ස්ථානයක දී දැකගත හැකිය. දඹුල්ල රජමහා විහාරය, රිදී විහාරය මෙයට හොඳම නිදසුන් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකි ය. දඹුල්ල විහාරයේ මහරජ ලෙන වශයෙන් හැඳින්වෙන දෙවන ලෙන තුළ බුද්ධ ප්‍රතිමා 47ක් ද මහඅලුත් විහාරය වශයෙන් හැඳින්වෙන තුන්වන ලෙන තුළ බුද්ධ ප්‍රතිමා 50ක් ද දැකිය හැකි ය. (4. ඡායාරූපය) ප්‍රතිමා සමූහ වශයෙන් නිර්මාණය වීමේ මෙම

ලක්ෂණය බහුලව දැකගත හැකිවන්නේ නුවර යුගයට අයත් ලෙන් විහාරස්ථාන තුළ වීම ද කැපී පෙනේ.

4. ඡායාරූපය - ප්‍රතිමා සමූහ වශයෙන් නිර්මාණය - දඹුල්ල අංක 2 ලෙන (මහරජ ලෙන)

මෙම සමූහ වශයෙන් නිර්මාණය වන ප්‍රතිමා අතර ලොකු, කුඩා, මධ්‍යම යන ප්‍රමාණයන්ගේ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කර ඇත. නුවර යුගයේ මූර්ති ශිල්පීන්ට උපදෙස් සැපයූවා යැයි විශ්වාස කරන ශාරිපුත්‍රය ග්‍රන්ථයේ ප්‍රතිමාවල ප්‍රමාණයන් මෙසේ දක්වා ඇත. ''දෙරිනක වැඩි වූ ද පස් රියන දක්වා වූ ද පිළිම කුඩා (අධම) පිළිමයි. පස් රියන වැඩි අට රියන දක්වා වූ පිළිම මධ්‍යම ප්‍රමාණ (මධ්‍යම) නම් ලබයි. අට රියනට වැඩි වූ ද දොළොස් රියන දක්වා වූ ද පිළිම විශාල (උත්තම) නමි. දොළොස් රියනක වැඩි වූයේ මහපිළිමයි.''[8]

18 වන සියවස තුළ ද බුද්ධ ප්‍රතිමා හිඳි, හිටි හා සැතපෙන ඉරියව්වන්ගෙන් ප්‍රධාන වශයෙන් නිර්මාණය වී ඇති අතර සක්මන් ඉරියව්වෙන් යුත් මෙම යුගයට අයත් දුර්ලභ ගණයේ ප්‍රතිමාවක් අකුරැස්ස ගොඩපිටිය රජමහා විහාරයේ දැකිය හැකිය. මීට අමතරව හිඳි බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මණයේ දී බුදුජාණන් වහන්සේ මුචලින්ද නාගදරණයේ වැඩසිටින ආකාරයෙන් නිර්මාණය කිරීම සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි.

ශරිපුත්‍රය දක්වනු ලබන ආකාරයට හිඳි පිළිම නිර්මාණයේ දී ''පිළිමයේ ඇසට නැහැයේ කෙළවර, මහපට ඇඟිල්ල සහ විලුඹ දෘශ්‍යමාන විය යුතු ය. පාදය විදුරස්නේ ගෑවෙන තැන සිට හිස කෙස් කෙළවර දක්වා දිග අඟල් 62 කි. වම්පස යටිනි, දකුණු පස ඊට උඩින් තිබිය යුතු ය. අත් තැබිය යුත්තේ ද එසේ ය.''[9] මේ කාල සීමාවේ දී නිර්මාණය වූ හිඳි බුද්ධ ප්‍රතිමා බොහොමයක් වීරාසනයෙන් හා ධ්‍යාන මුද්‍රාවෙන් වැඩහිඳින ආකාරයට නිර්මාණය කර තිබේ. එසේ ම හිඳි ප්‍රතිමාවල දණහිස කෙළවර උල් 'හැඩයේ ස්වභාවයක් ගන්නා ආකරයක් දැකිය හැකිය.

හිටි ප්‍රතිමා නිර්මාණය විස්තර කරන ශාරිපුත්‍රය දක්වන්නේ ''පිළිමයක උස ගණන් ගත යුත්තේ එය අඟල් පිළිබඳ පරිමාණයක බෙදා ගැනීමෙනි. පිළිමයක අඟල් එකසිය විසිහතරක පරිමාණයට උත්තම දසතාල යැයි කියනු ලැබේ. මුහුණේ දිග භාග තුනකි. කණ්ඨය පතුලේ සිට බෙල්ලේ මුදුනට අඟල් 3 1/4කි. එහි සිට නාභිය කෙළවර තාල භාගයකි. කලවයේ දිග තාල දෙකකි. පය සහ දණහිස භාග දෙකකි.''[10] වශයෙනි. හිටි පිළිම බොහොමක් පද්ම පීඨයක් මත සමභංග ඉරියව්වෙන් වැඩ හිඳින ආකාරයට නිර්මාණය කර ඇත. දකුණු අත බොහෝ විට විතර්ක මුද්‍රාවෙන් දක්වා ඇති අතර වම් අත පහළට හෙළාගෙන සිටී. මෙයට අමතරව ඇතැම් තැනක අභය මුද්‍රාවෙන් දෑත් පිහිටුවාගෙන සිටුනු කලාතුරකින් දැකිය හැකිය. නුවර යුගයේ හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමාවල දැකගත හැකි තවත් දුර්ලභ ගණයේ මුද්‍රාවක් වන්නේ ප්‍රතිමාවේ පපුව මත දෑත් එකිනෙකට හරස්වන ආකාරයට තබාගෙන සිටින මුද්‍රාවයි. පොළොන්නරු ගල්විහාරයේ හිටි පිළිමයේ ඇති මෙබඳු මුද්‍රාව පරදුක්ඛ දුක්ඛිත මුද්‍රාව වශයෙන් මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන මහතා විසින් දක්වයි. මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගේ මහතා සඳහන් කරනුයේ ඉන් අවධාන මුද්‍රාව නිරූපණය වන බවයි. දඹුල්ලේ මහරජ ලෙනෙහි හා මාතර හිත්තැටිය රජමහා විහාරයේ මෙම මුද්‍රාව සහිත 18 වන සියවසට අයත් ප්‍රතිමා දැකිය හැකිය. (5. ඡායාරූපය)

5. ඡායාරූපය - පපුව මත දෑත් එකිනෙකට හරස්වන ආකාරයට තබාගෙන සිටින මුද්‍රාව සහිත බුදු පිළිමය/දඹුල්ල ලෙන් විහාරය

දකුණු ඇළයට හැරී, දකුණු අත නවා හිසත් කොට්ටයත් අතර තබාගෙන වම්අත දිඟ හැරගෙන සිටින ආකාරයට නිමවා ඇති ඔත් පිළිම සැතපෙන හා පිරිණිවන් ඉරියව්වෙන් මෙම යුගයේ දී නිර්මාණය කර තිබේ. ශාරිපුත්‍රය දක්වන පරිදි ''සැතපෙන පිළිම තැනිය යුත්තේ නියම උපාසකයෙකුගේ ඉරියව්වෙනි. වැදගත් සන්ධි නොහැකිළෙන අයුරිනි.'' දඹුල්ලේ නිර්මාණය කර තිබෙන මැටියෙන් කළ සැතපෙන පිළිම පිළිබඳ සිය කෑගලු වාර්තාවේ විස්තර කරනු ලබන බෙල් මහතා ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ සම්මත නියමයන් හා එය ගැළපෙන බව මෙසේ දක්වනු ලබයි. ''කේශාන්තයේ පටන් පාදාන්තය දක්වා සම්පූර්ණ දිග අඩි 38 අඟල් 03කි. කෙස් කළඹේ සිට නිකට අඩි 05 යි අඟල් 3කි. නාසයේ දිග අඟල් 20කි. නාස්පුඩුව හරහා අඟල් 15කි. නාස් පුඩුවක් අඟල් 05කි. මුඛය අඟල් 20 × 5 කි. ඇස අඟල් 14කි. පාදයේ දිග අඩි 06 අඟල් 06කි. මෙසේ මේ පිළිමය සම්මත නවරියන් පිළිමය මෙන් හරියට දෙගුණයකි. සූත්‍ර නියමයන් හා සැසඳන හැටි හොඳටම පැහැදිලිය''[11] යනුවෙනි.

නිර්මාණ ලක්ෂණ

18 වන සියවසේ උඩරට ශිල්පීන් අතින් නිර්මාණය වූ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි මුහුණේ ස්වභාවය විමසා බැලීමේ දී අනුරාධපුර, පොළොන්නරු යුගයන්වල දී අප දකින සමාධිගත, නික්ලේශී,

මෙත්තා, කරුණා, මුදිතා, උපේක්ඛා, ආදී ලක්ෂණ සහිත බුදුජාණන් වහන්සේ හමුනොවන බව පෙනේ. ඒ වෙනුවට වටකුරු මුහුණ, විවෘත දෙනෙත්, පටු නළල් තලය, පිරිපුන් දෙකොපුල්, මතුව පෙනෙන නිකට, තරව පියවුණු තොල්, ඝන ඇහි බැම ආදිය හේතුවෙන් බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ මුහුණේ කිසියම් භයංකර, රෞද්‍ර ස්වභාවයක් එක් වී ඇති ආකාරයක් දැකගත හැකිය. ''නළල ඉදිරියෙහි කෙස්වල කොත් වක්ය. ඇහි බැම දුන්නක හැඩ වෙති. නැතහොත් ආරුක්කුවක් මෙනි, ඇස් බැම්මේ උස අඟලකි. පළල යව දෙකකි. අඳුන් වලේ සිට අනික් කෙලවට ඇසේ දිග අඟල් තුනකි. පළල යව සයකි. ඇසිපිය යව දෙකකි. ඇස කොටස් තුනක බෙදනු ලැබේ. කළු එකක් සහ සුදු දෙකකි..... උඩු තොළ වලි තුනක් වෙයි. පළල අඟල් තුනයි. යටි තොලේ පළල අඟලකි.''[12] යනුවෙන් ශාරිපුත්‍රය බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ මුහුණේ ලක්ෂණ විස්තර කරනු ලබයි. ඇහි බැම සහ කළු ඉංගිරියාව තද කළු පැහැයෙන් ද තොල් රතු පැහැයෙන් ද මුහුණ කහ පැහැයෙන් ද වර්ණ ගැන්වීම හේතුවෙන් නිර්මාණ ලක්ෂණයන්ගෙන් මුහුණේ ඇති වූ රෞද්‍ර භාවය තවදුරටත් මතු වී පෙනේ.

බුදු හිමිගේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණවලින් එකක්වන අක්බඹරු කෙස් නිරූපණයේ දී මහනුවර යුගයේ ශිල්පියා දැඩි ශෛලීගත බවක් අනුගමනය කර ඇත. බෙල්ලෙකුගේ හැඩය ගත් (ශංඛාකාර) කැටි වශයෙන් හිසකෙස් දක්වා ඇත. බොහෝ විට මැටි බදාමයෙන් කරන ලද පිළිමවල කෙස් රොදවල් මැටියෙන් වෙන් වෙන් වශයෙන් සකස් කොට හිසට සම්බන්ධ කර තිබේ. මෙම කෙස් කැටි තද කළු පැහැයෙන් වර්ණ ගන්වා තිබීම ද මුහුණේ ඇති භයංකර පෙනුම තියුණු කිරීමට හේතු වී ඇත.

අනුරාධපුර, පොළොන්නරු යුගවල දී දුටු උෂ්ණීෂය උසින් අඩු වී මහනුවර යුගයේ දී ඒ මත සිරස්පතක් සවිකර තිබේ. මෙම සිරස්පත මඟින් බුදු හිමිගේ ශරීරයෙන් විහිදුණු කේතුමාලාව නම් වූ බුද්ධ රශ්මි විශේෂයක් සංකේතවත් වන බව අදහස් වේ. දඹුල්ල, රිදී විහාරය ආදී විහාරයන්හි බුද්ධ ප්‍රතිමාවල ශිඛා පහක් සහිත නෙළුම්

පොහොට්ටුවක හරස් කැපුම හා සමානත්වයක් සහිත සිරස්පතක් දැකිය හැකිය.[13] බොහෝ විට මෙම වකවානුවේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි සිරස්පත දැවයෙන් නිර්මාණය කර වෙන ම සම්බන්ධ කර ඇති ආකාරයක් දැකිය හැකිය.

සිරස්පත මෙන් ම බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ දෙකන් ද දැවයෙන් වෙනම සකසා සම්බන්ධ කළ අවස්ථා දක්නට තිබේ. ඒවා දැඩි ශෛලීගත ස්වභාවයකින් දැක්වීම විශේෂ ලක්ෂණයකි. කනෙහි ඉහළ කොටස වෙනම කොටසක් ලෙසත් පහළ කොටස දිගැටි ආකාරට ද නිර්මාණය කර තිබේ. බුදු හිමිගේ ලඹ සවන් අනුරාධපුර යුගවල දී නිරූපණය කරනු ලැබුවේ උරහිස තෙක් යොමුවන ආකාරයටය. සමස්ථයක් වශයෙන් මහනුවර යුගයේ දී උරහිස තෙක් දිගැටි ලඹ සවන් දැකිය නොහැකිය. දෙකන් දැවයෙන් සකසා සම්බන්ධ කළ නිසා මෙසේ වන්න ඇතැයි සිතිය හැකිය.

ඌර්ණ රෝම ධාතුව දැක්වීමේ දී මැටි, ගඩොල් හා බදාමයෙන් කළ ප්‍රතිමාවල නළල මධ්‍යයේ දක්ෂිණාවර්තව අදින ලද කෙස් රොදකින් ද ලෝහ, ඇත් දත් සහ දැව ප්‍රතිමාවල නළල මධ්‍යයේ කැටයමකින් ද ඌර්ණ රෝමය දක්වා තිබේ.

චීවරය දැක්වීමේ දී මහනුවර යුගයේ ශිල්පියා බහුලව ම භාවිත කරන්නේ ඒකාංශ පාරුපණ ක්‍රමයි. එනම් වම් උරහිස වසා දකුණු උරහිස විවෘතව දැක්වීමයි. එම ලක්ෂණය මෙම කාල සීමාවේ දී ඒ අයුරින්ම අනුගමනය කර තිබේ. මෙම ඒකාංශ පාරුපණය වෙනස් ආකාරයක දැක් වූ අවස්ථාවක් ලෙස නුගවෙල මාලග මිමන විහාරයේ දක්නට ලැබෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාව දැක්විය හැකිය. මෙම ප්‍රතිමාවේ දකුණු උරහිස වසා වම් උරහිස විවෘත වන සේ චීවරය පොරවා ඇත. චීවරයේ රැළි දැක්වීමේ දී ශෛලීගත දියරැළි ආකාරයට දක්වා ඇත. ගණකම් සිවුර ඇඟට ඇලුණු ආකාරයට දක්වා තිබේ. එමගින් ශරීරය විනිවිද පෙනෙන ආකාරයක් දැකගත හැකිය.[14] එසේ ම නුවර යුගයේ ඇතැම් ප්‍රතිමාවල චීවරය පහතට හෙළාගෙන සිටින වමතට සමාන්තරව දිගහැරී තිබෙන ආකාරට දක්වා ඇති අතර එහි ඉදිරිපස රැළි සමාන්තරව එකක් මත එකක්

සිටින සේ සකස් කර ඇති බවක් පෙනේ. බුදු හිමිගේ අඳනය චීවරයට යටින් පෙනෙන ලෙස දක්වා ඇති අතර එය රැළිවලින් තොරය. චීවරය දැක්වීමේ නුවර යුගයේ ශිල්පියාගේ මෙම සම්ප්‍රදාය වෙනස් වූ අවස්ථාවක් ලෙස දළුක්ගොල්ල රජමහා විහාරයේ 18 වන සියවසට අයත් ලෝකඩ ප්‍රතිමාවේ චීවරය දැක්විය හැකිය. එම ප්‍රතිමාවේ රැළි රහිත ඝන චීවරය සුළඟට හසු වූ ආකාරයෙන් නිර්මාණය කර තිබේ. මෙබඳු චීවර නිර්මාණ ලක්ෂණ බොහෝ විට බුරුමයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි දැකිය හැකිය. උඩරට රාජධානි සමයේ දී බුරුමය සමඟ සම්බන්ධතා වර්ධනය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එබඳු ආභාසයන් ඇතිවන්නට ඇතැයි විද්වතුන්ගේ අදහසයි.[15] මෙම අවධියේ ප්‍රතිමාවල දැකිය හැකි තවත් විශේෂ ලක්ෂණයක් වශයෙන් අත්ලෙහි හා පාදයේ යටිපත්ලේ පද්ම නිර්මාණය කර තිබීම දැක්විය හැකිය. රෝස පැහැයෙන් දක්වන ලද බුදුහිමිගේ අතුල් පතුල් මත රතු පැහැයෙන් නෙළුම් මල් ඇඳ දක්වා ඇත. දඹුල්ල, (6. ඡායාරූපය) ගංගාරාමය, දළදා මාළිගාව ආදී ස්ථානවල ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි මෙම ලක්ෂණය හොඳින් ම දැකිය හැකිය.

6. ඡායාරූපය - බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි සිරිපතුලේ නෙළුම්මල් ඇඳ ඇති ආකාරය / දඹුල්ල

අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු යුගයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ට වඩා මහනුවර යුගයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් වෙනස් වනු ලබන තවත්

ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වනු ලබන්නේ බුද්ධ ප්‍රතිමාව වටා වූ බාහිර අලංකරණයට වැඩි අවධානයක් යොමුකර තිබීමය. මෙම කාල සීමාවට අයත් බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් වටා රංසිජාලා, බ්‍යාම ප්‍රභා, මකර තොරණ ආදී ලක්ෂණ ගණනාවක් දක්වා ඇත. (7. ඡායාරූප)

හිඳි, හිටි හා සැතපෙන යන ත්‍රිවිධ ඉරියව්වෙන් ම නිර්මාණය කරන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ ශීර්ෂය වටා රංසිජාලා දක්වා ඇත. එම දැක්වීමේ දී ඕවලාකාර හැඩයට දක්වා ඇති අතර බ්‍යාම ප්‍රභා මණ්ඩලයට ගැළපෙන ආකාරයට මෙසේ දක්වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි. බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි තැන්පත්කරන ලද ස්ථානයේ පිටුපස බිත්තියෙහි නීල, පීත, ලෝහිත, ඕදාත, මාංජෙස්ඨ, සහ ප්‍රභාශ්වර යන ෂඩ් වර්ණයෙන් බ්‍යාම ප්‍රභා ඇඳ දැක්වීම මෙම යුගයේ දී බොහෝ අවස්ථාවල දැකිය හැකිය. හිඳි, හිටි හා සැතපෙන යන ත්‍රිවිධ ඉරියව්වෙන් මැටි, දැව හා ඇත් දත්වලින් නිර්මාණය කරන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි සිරස්පතේ සිට පාදාන්තය දක්වාම විහිදී යන ආකාරයට ප්‍රභා මණ්ඩල දක්වා ඇත.

7. ඡායාරූපය - බාහිර අලංකරණ / දඹුල්ල

දෙගල්දොරුව, දඹුල්ල, රිදී විහාරය ආදී ස්ථානවල නිර්මාණය කරන ලද ත්‍රිවිධ ඉරියව්වෙන් ම යුතු ප්‍රතිමාවල මෙම ලක්ෂණය දැකිය හැකිය. ෂඩ් වර්ණයෙන් වර්ණ ගන්වන ලද බ්‍යාම ප්‍රභා මණ්ඩලය කෙළවර ගිනිදළු ආකාරයට නිර්මාණය කිරීමෙන් රශ්මිය විහිදෙන ආකාරය නිරූපනය කිරීමට ශිල්පියා ගන්නා ලද උත්සාහයක් පෙනීයයි.

බුද්ධ ප්‍රතිමා ඉතා අලංකාර මකර තොරණ් යට වැඩ සිටින ආකාරයට නිර්මාණය කිරීම මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දැකිය හැකි තවත් සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි.(8. ඡායාරූප)

8. ඡායාරූපය - මකර තොරණ සහිත හිඳ බුදු පිළිමය / රිදීවිහාරය

මකර තොරණ මෙන් ම මෙම යුගයේ ඇතැම් හිඳි බුද්ධ ප්‍රතිමා නාගදරණයක සෙවණේ වැඩ සිටින ආකාරට නිර්මාණය කර තිබීම විශේෂ ලක්ෂණයකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වයෙන් හයවන සතියේ මුචලින් ද නාගදරණය යට වැඩ සිටීම සිහිකරවන

මෙබඳු බුද්ධ ප්‍රතිමා දඹුල්ල ආදී ස්ථානවල දැකිය හැකිය. දඹුල්ල අංක තුන ලෙනෙහි කුඩා ස්තූපය වටා නිර්මාණය කරන ලද මෙබඳු පිළිමයක් දැකිය හැකිය. පෙන පහක් සහිත නාගයාගේ ශරීරයේ සුදු පැහැය ආලේප කර ඇති අතර එමඟින් නාගයාගේ පූජනීය හා රජකීය භාවය නිරූපණය වෙතැයි අදහස් වේ.

සාරාංශය

ඉහත විස්තර කරන ලද තොරතුරුවලින් පැහැදිලි වනු ලබන ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ අනුරාධපුර, පොළොන්නරු යුගවල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයට වඩා වෙනස්කම් රැසක් සහිතව 18 වන ශතවර්ෂය වන විට බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය වූ බවයි. පෙර යුගයන් හා සැසඳීමේ දී මෙම වකවානුවේ දී බුද්ධ ප්‍රතිමා සෞන්දර්යාත්මක බවින් හීන, භාව ප්‍රකාශනයෙන් දුර්වල වූ බව හඳුනාගත හැකිය. එබැවින් බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් දැකීමෙන් අපේක්ෂිත බුද්ධා ලම්භන ප්‍රීතිය, ශාන්තිය, ඇති කිරීමට මෙම යුගයේ ප්‍රතිමා අසමත් වී ඇත. දේව සංකල්ප මිශ්‍ර වීමේ ප්‍රතිඵලයක් මෙන් ම දේව, යක්ෂ රූප නිර්මාණය කරන ශිල්පීන් අතින් ම බුද්ධ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය වීම හේතුවෙන් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ප්‍රසන්න රූපය මැකී, අශෝභන භයංකර ස්වභාවයක් එයට එකතු වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. එකී අඩුපාඩු බාහිර අලංකරණ හරහා මකා ගැනීමට ශිල්පියා ගන්නා ලද උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පෙර යුගවල දී දැකිය නොහැකි වූ බාහිර අංග ගණනාවක් බුද්ධ ප්‍රතිමාව වටා එකතු වී ඇත. එසේ වුව ද අනුරාධපුර පොළොන්නරු යුගවල ශිල්පීන් මෙන් 18 වන සියවසේ උඩරට ප්‍රතිමා ශිල්පීන් ප්‍රතිමාකරණය සම්බන්ධයෙන් දක්ෂ නොවූ බව මෙම යුගයේ නිර්මාණය වූ බුද්ධ ප්‍රතිමාවලින් ප්‍රකට වීම වැළැක්වීමට ඔවුන් සමත් වී නොමැත.

පාදක සටහන්

1. සිංහල මහාවංශය, (සංස්:) බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 2010 සත්වන මුද්‍රණය, පිටු 471- 484
2. ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, සිංහල විශ්වකෝෂය - සිව්වන කාණ්ඩය, සිංහල විශ්වකෝෂ කාර්යාලය, 1998, 485
3. Schroeder, Ulrich, Buddhist Sculpture of SriLanka, Visual Dharma Publication LTD, HongKong, 1990, 477
4. Schroeder, Ulrich, Buddhist Sculpture of SriLanka, Visual Dharma Publication LTD, HongKong, 1990, 483
5. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1902, 153
6. Schroeder, Ulrich, Buddhist Sculpture of SriLanka, Visual Dharma Publication LTD, HongKong, 1990, 513
7. Schroeder, Ulrich, Buddhist Sculpture of SriLanka, Visual Dharma Publication LTD, HongKong, 1990, 533
8. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1902, 153
9. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1902, 157
10. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1902, 153
11. බෙල්, එච්.සී.පී., කෑගල්ල ඩිස්ට්‍රික්කය පිළිබඳ වාර්තාව, කේ.බී.ජී.ඩී. එඩ්මන් (පරි), පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ 2004, 52
12. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද, මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1902, 157
13. හේරත්, යමුනා, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා හා රූකම්, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 2003, 70
14. හේරත්, යමුනා, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා හා රූකම්, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 2003, 73
15. හේරත්, යමුනා, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා හා රූකම්, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 2003, 73

නූතන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග විස්තර කෙරෙන ඓතිහාසික සංගමු විහාර ලිපිය

කථිකාචාර්ය උදය නෙලුම් රත්නායක

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලාංකේය ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා උපයෝගී කර ගන්නා මූලාශ්‍රය විශේෂයක් ලෙස අභිලේඛන සාධක හඳුන්වාදිය හැකිය. සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයගත තොරතුරු සනාථ කිරීම, නිශ්ප්‍රභා කිරීම, ඌණ පූර්ණ සැපයීම, නව්‍ය තොරතුරු අනාවරණය කරගැනීම අභිලේඛනයන්හි ප්‍රමුඛ කාර්යයෝ වෙති. දැනට සිදුකර ඇති අධ්‍යයනයන් තුළින් තහවුරු වී ඇති පරිදි ක්‍රි.පූ තුන්වන සියවස ආසන්නයේ සිට මෙරටින් හමුවන මුල් කාලීන බොහෝ සෙල්ලිපි ආගමික තොරතුරු සඳහා සීමාවුවත් කල්යත්ම මෙරට දේශපාලන, සාමාජීය, ආර්ථික හා සංස්කෘතික තොරතුරු ඒවායේ අන්තර්ගත විය. අනුරාධපුර අවධියේ සිට ක්‍රමිකව විකාශයනය වූ මෙම සෙල්ලිපි පොළොන්නරුව යුගය වනවිට ප්‍රමාණාත්මකව ද අන්තර්ගතයෙන් ද විශාලවන්නට විය. සෙල්ලිපිවල සමස්ත අන්තර්ගත තොරතුරු හා ඒවා නිකුත් කිරීමේ ස්වරූපය මත මේවා රාජ්‍ය අධිකාරිය පනවන ලද නෛතික ලේඛන විශේෂයක් ලෙස පොදුවේ හඳුන්වාදීම සාවද්‍ය කරුණක් නොවේ. රජයේ පාලන ප්‍රතිපත්ති, ආර්ථික, ආගමික හා සමාජීය, සංස්කෘතික ප්‍රතිපත්ති හා ආවශ්‍යකතා නීති ප්‍රකාරව ජනතාව වෙත සන්නිවේදනය කිරීමට මෙම සෙල්ලිපි ලේඛන යොදාගෙන ඇති බව අධ්‍යයනයන් තුළින් තහවුරු වී ඇත.

ක්‍රි.ව දොළොස් වන සියවසට කාලනිර්ණය කොට ඇති සංගමු විහාර ශිලාලේඛනය මෙරට ඉතිහාසයේ වැදගත් ඓතිහාසික ලේඛනයක් ලෙසින් අධ්‍යයනයන් තුළ යොදාගෙන ඇත. පොළොන්නරුව යුගයේ දෙවන ගජබාහු රජු හා පළමු වන පරාක්‍රමබාහු කුමරු අතර ඇතිවූ සමගි සන්ධානයක් ලෙසින් මෙම ලිපිය සම්පාදනයවී තිබේ. එකී ලිපිය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කර ඇති විද්වතුන් මෙය මෙරට ඉතිහාසයේ දැකගත හැකි ගිවිසුම් ප්‍රකාර නෛතික ලේඛනයක් ලෙසින් හඳුන්වාදී තිබේ. මෙම අධ්‍යයනයේ දී එකී ලිපියෙහි අඩංගු මූලික කරුණු වර්තමානයේ මෙරට ක්‍රියාත්මක වන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග සමග සන්සන්ධනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම මුඛ්‍ය අරමුණ වේ. එහිදී ගිවිසුමක් නිර්මාණයවීමට අදාළ නූතන නීති සංකල්ප (සීමාකාරී සාධක) සමග සියවස් ගණනාවකට පෙර සම්පාදනය වී ඇති මෙකී ලිපියේ අන්තර්ගත කරුණු සමග සන්සන්ධනය කෙරෙන අතර ඒවායේ ඇති සමවිෂමතා අධ්‍යයනය කිරීම කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කෙරේ. බොහෝ දුරට නූතන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග සංගමු විහාර ලිපිය තුළ අන්තර්ගත වන ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. මෙනිසා පැරණි ගිවිසුමක් නිර්මාණයවීමේ පසුබිම අඛණ්ඩත්වයෙන් යුක්තව වර්තමානය දක්වා විකාශනය වී තිබේ ද යන්න මෙහිදී ප්‍රධාන පර්යේෂණ ගැටලුව ලෙසින් සාකච්ඡාවට බඳුන් කරමින් මෙකී පර්යේෂණාත්මක ලිපිය ඉදිරිපත් කෙරේ.

අධ්‍යයන ක්‍රමවේදය

මෙම අධ්‍යයනයේ ප්‍රධාන ක්‍රමවේදය ලෙසින් පුස්තකාලයීය අධ්‍යයන ප්‍රවේශයක් යොදා ගැනේ. මෙය ගුණාත්මක විශ්ලේෂණ අධ්‍යයයන ක්‍රමවේදයට අනුගත වන අතර මෙහිදී දත්ත රැස් කිරීම සඳහා යොදා ගැනෙනුයේ ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය හා මේ හා සම්බන්ධව ලියැවී ඇති ද්විතීක මූලාශ්‍රය යන දෙවර්ගය යි. දේශීය සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය මෙන්ම දෙස් විදෙස් නීතිමය ලේඛන, නඩු තීන්දු, නීතිවේදීන් ගේ මතවාද පදනම් කර ගනිමින් මෙම අධ්‍යයනය සිදු කෙරිණි. පර්යේෂණයට අදාළව සංගමු විහාර ලිපියේ

අන්තර්ගත තොරතුරු පිළිබඳ මෙහිදී විශේෂ අවධානයක් යොමු කෙරිණි. එහිදී මෙම ලිපිය පිළිබඳ අර්ථ නිරූපණ සපයමින් මේ පිළිබඳ අධ්‍යයනයන්හි යෙදුණු මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන, කොත්මලේ අමරවංශ හිමි ඇතුලු විද්වතුන්ගේ මතවාද කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු විය. ඊට අමතරව නූතන ගිවිසුම් නීතියේ මූලික තොරතුරු ඉදිරිපත් කෙරෙන මෙරට ක්‍රියාත්මක ඉංග්‍රිසි නීතියේ හා තෝරත නීතියේ ගිවිසුම් නීතිය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය දැක්වෙන නීතිවේදීන්ගේ මතවාද යොදා ගැණිනි. එහිදී ඉංග්‍රිසී නීතිවේදීන් හා දේශීය නීතිවේදීන් ගේ මතවාද ඔස්සේ ගොඩනැගුණු ලාංකීය ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග අවබෝධ කරගනිමින් ඒවා සංගමු විහාර ලිපියේ අන්තර්ගතය හා සසඳමින් එහි ඇති සමවිෂමතා පිළිබඳ අධ්‍යයනය කෙරිණි. එකී සමවිෂමතා අධ්‍යයනය තුළින් පැරණි ගිවිසුම් නිර්මාණය හා නූතන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග අතර සබැඳියාව කෙබඳුවිදැයි නිගමන කරා එළැඹීමේ ක්‍රමවේදය මෙම පර්යේෂණයේ දී යොදා ගැනිණි.

සාකච්ඡාව හා ප්‍රතිඵල

වර්තමාන කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ ගොකරල්ල ප්‍රදේශයේ සංගමු විහාර ශිලාලේඛනය (අමරවංශ හිමි:2014:341) හමුවන අතර මේවනවිට එය ඉතා දැඩි ලෙස විනාශ මුඛයට ළඟාවී ඇත. ක්‍රි.ව දොළොස්වන ශතවර්ෂයේ (1132) හා මහාවංශයට අනුව (මහාවංශය:62:05-06) ක්‍රිඃව 1164 දී කාලයේ දී මෙම ලිපිය පොළොන්නරුවේ පාලකයාව සිටි දෙවැනි ගජබාහු හා මායා රටේ පාලකයාව සිටි පළමුවැනි පරාක්‍රමබාහු කුමරුගේ කර්තෘත්වයෙන් සම්පාදනය වුවකි. (Paranavithana:1943,4-5) මෙම ලිපිය සම්පාදනය කිරීමේ මුඛ්‍ය අරමුණ තත්කාලීන දේශපාලනික අවශ්‍යතා මත රාජ්‍යත්වයේ අනුප්‍රාප්තිකභාවය සනාථ කර ගැනීම සඳහා නෛතික බලාත්මක භාවයෙන් යුත් ලේඛනයක් ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම ය. (පරණවිතාන:1972:431) ඒ අරමුණ පෙරදැරිව දෙවැනි ගජබා හා පළමු පරාක්‍රමබාහු යන දෙසුහුරු බඩුවන් (දෙමස්සිනාවරුන්) රාජ්‍ය උරුමය සඳහා ඇතිකරගත් සමඟි

සන්ධානයක් ලෙසින් මෙය ලාංකේය ඉතිහාසයේ අධ්‍යයනය කෙරේ. බොහෝ විද්වතුන් පිළිගන්නා පරිදි මෙරට ඉතිහාසයේ හමුවන පිළිගත හැකි එකම සමගි ගිවිසුම මෙයයි.

නූතන ගිවිසුම් නීතිය අනුව ගිවිසුමක් යනු පාර්ශවයක් බැඳ තබන්නා වූ එකඟතාවයකි. (Weeramanthry:1967,12) එකී එකඟතාවයන් තුළින් නෛතික බැඳීමක් ඇති කිරීම අත්‍යවශ්‍යම කරුණකි. මහාචාර්ය Anson අනුව,ගිවිසුමක් යනු නෛතික බැඳීමක් ඇතිකරන්නා වූ හෝ නෛතික බැඳීමක් ඇති කිරීමට අදහස් කරන හෝ එකඟතාවයකි". (Treitel:1956,23) Wessels අනුව, ගිවිසුමක් යනු පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු හෝ වැඩි ගණනක් අතර හටගන්නා, එක් අයෙකු හෝ පිරිසකගේ ක්‍රියාවක් හෝ නොකර හැරීමක් සම්බන්ධයෙන් තවත් අයෙකු හෝ කිහිපදෙනෙකු යම් අයිතිවාසිකම් අත්කරගන්නා නීතිය ඉදිරියේ බලාත්මක කරවියහැකි එකඟතාවයකි". (Pollock: 1970, 46) ආචාර්ය සී.ජේ. වීරමන්ත්‍රී නීතිවේදියාට අනුව,ගිවිසුමක් යනු පොරොන්දුලාභියෙකුගේ හෝ පොරොන්දුලාභීන් ගේ හෝ ගිවිසුමෙන් ප්‍රයෝජන ලැබීමට අදහස් කරන තෙවන පාර්ශවයකගේ ඉල්ලීම හෝ ප්‍රයෝජනය සඳහා නීතිය මගින් පිළිගත්, නෛතිකව ක්‍රියාත්මක කරන පොරොන්දුකරු හෝ පොරොන්දුකරුවන් ඉටුකළ යුතු යුතුකම් ඇති කරන්නා වූ හුවමාරු කරගන්නා පොරොන්දු ය". (Weeramanthry:1967,13-15)

රෝම ලන්දේසි නීතිය අද වන විට මෙරට පොදු නීතිය වන බැවින් ලංකාවේ ගිවිසුම් නීතිය පිළිබඳ සාමාන්‍ය නීතිය වනුයේ රෝම ලන්දේසි නීතියයි. (සුල්තාන් එ. පීරිස්) නමුත් ගිවිසුම් නීතියේ ඇතැම් අංශයන් ඉංග්‍රිසි නීතිය මගින් ද මෙරට දී ආවරණය වේ. නූතන ගිවිසුම් නීතිය මෙරට දී බොහෝ දුරට වාණිජ නීතිය සම්බන්ධ කටයුතුවල දී යොදා ගැනේ. මෙකී නීති සම්ප්‍රදායන්ට අනුව නූතන ගිවිසුම් නීතිය අනුව නෛතිකව බලාත්මක කළ හැකි ගිවිසුමක් නිර්මාණයවීම කෙරෙහි බලපාන සාධක කිහිපයකි. ඒවා සීමාකාරී සාධක ලෙසින් සැලකේ. ඒ අතරින් එකක් නම් නීත්‍යානුකූල ගිවිසුමක් නිර්මාණයවීම සම්බන්ධව මනෝ මූලික

දෘෂ්ටියකටවඩා විෂය මූලික දෘෂ්ටිය ප්‍රධාන බව සැලකේ. එනම් යම් පුද්ගලයෙකු යම් කරුණකට ඇත්ත වශයෙන්ම එකඟවී නොමැතිව අවශ්‍යතාවය මත පමණක් ඊට එකඟවීම නිසා එහිදී මනෝමූලික භාවය නොසැලකේ. ඊට අනුව යම් පාර්ශවයක් යම් කරුණක් සම්බන්ධව එකඟ වූ බව පෙනී යන ලෙස හැසිරෙමින් කටයුතු කරයි. නම් එහිදී සිතින් එකඟ නොවුණත් එය නෛතික කටයුතුවලදී ප්‍රමාණවත් බව පිළිගැනේ. (Treitel:1956,69-72) සංගමු විහාර ලිපියේ ද දෙවැනි ගජබාහු සමග පරාක්‍රමබාහු කුමරුගේ එකඟතාවය සිය රාජ්‍යබලය ලබා ගැනීම සඳහා මනෝමූලික දෘෂ්ටියකින් යුක්ත වූවකි. එය විෂය මූලික දෘෂ්ටියකින් ද යුක්ත වනුයේ එහි සිදුවන එකඟතාවය අනාගත රාජ්‍යත්වයේ නීත්‍යානුකූල භාවය නෛතිකව තහවුරු කර ගැනීමේ පිළිගැනීමෙන් සමන්විත බැවිනි. තවත් සීමාකාරී සාධකයක් වනුයේ පාර්ශවයන් අතරින් එකක් ඒකාධිකාරියක් හෙවත් බලවත් පාර්ශවයක් වන අවස්ථාවල අනෙක් පාර්ශවයට සත්‍ය වශයෙන්ම තෝරා ගැනීමක් කළ නොහැකිවීම යි. (Weeramanthry:1967,98) මෙය ගිවිසුම් ගතවීමේ නිදහස සම්බන්ධ කරුණකි. නීත්‍යානුකූල ගිවිසුම් ගතවීමක දී දෙපාර්ශවයම සමාන තත්ත්වයෙන් යුක්තවීම ඉතා වැදගත් වේ. පාර්ශවයන් ගිවිසුමේ අන්තර්ගත කරුණ සම්බන්ධයෙන් සමාන නොවේ. නම් එය නෛතිකව බලාත්මක කිරීමේ දී අර්බුදයක් මතු කරන බැවිනි. මෙය සංගමු ලිපියේ දැක්වෙන ආකාරයට නම් දෙවන ගජබාහු පොළොන්නරුවේ පාලකයා වනවිට පරාක්‍රමබාහු කුමරු මායා රටේ පාලකයා වීම තුළ යම් ආකාරයක බලයෙන් සමානව නොවුණ ද බල අධිකාරිය හෙබවීම සම්බන්ධයෙන් දෙදෙනා අතරම යම් සමානතාවයක් පවතින බව පෙනේ. නමුත් මෙම දෙපාර්ශවය අතර සමානත්වයක් නොවන අවස්ථාවක් නම් වයස සම්බන්ධ කරුණ ය. සංගමු ලිපියේ අන්තර්ගත තොරතුරු අනුව ඊළඟ අනුප්‍රාප්තිකත්වය සම්බන්ධ එකඟවීමේ දී වයසින් බාල පරාක්‍රමබාහු කුමාරයාට ගජබාහු රජුට වඩා වාසිදායක තත්ත්වයක් ඇති බව බැලූ බැල්මට ම දිස් වේ. තුන්වන සීමාකාරී සාධකය නම් ඇතැම් විට නීතිය මගින් ම ගිවිසුමට එළැඹෙන දෙපාර්ශවය වෙත කොන්දේසි පනවමින් පාර්ශවයන් අතර යම් මට්ටමක විනයක්

අපේක්ෂා කිරීමයි. (Treitel:1956,172) සංගමු විහාර ලිපියේ දැක්වෙන එකඟවීම තුළ ද භික්ෂූන් වහන්සේලා ගේ මැදිහත්වීම හා ආගමික රැකවරණයක් ලැබෙන බව වාර්තාවීම හා එකඟතාවයට පත් මූලික කරුණු නොසලකා කටයුතු කළහොත් අත්වන ඉරණම හා දඬුවම් දැක්වීම මෙම සීමාකාරී කරුණ සනාථ කිරීමකි. මීට අමතරව ව්‍යාංග කොන්දේසි පිළිබඳ න්‍යාය හෙවත් කොන්දේසියක් පාර්ශව විසින් පැහැදිලිව ගිවිසුමෙහි දක්වා නැතත් එය ගිවිසුමෙහි පවතින බවට අනුමාන කළ හැකි ආකාරය නූතන ගිවිසුම් නීතිය දැක්වේ. මෙම කරුණ සමගි සන්ධානයේ ද දැක්වෙන අතර එහිදී දෙපාර්ශවය අතර රාජ්‍ය අධිකාරිය තහවුරු කිරීම හා රාජ්‍ය උරුම අනුප්‍රාප්තිය නීත්‍යානුකූලව බලගන්වා ගැනීම සඳහා එකඟ වීම පිළිබඳ ව්‍යාංග කොන්දේසිභාවයක් ප්‍රකට කෙරේ. ගිවිසුමක අනෙක් වැදගත්ම ලක්ෂණය වනුයේ එය නෛතික බලාත්මක භාවය දක්වන බන්ධනීය ස්වරූපය වේ. මෙයින් අදහස් වනුයේ යම් පාර්ශවයකට ගිවිසුම අදාළ බලාධිකාරියක් මගින් බලාත්මක කළ හැකි බවය. එහිදී ගිවිසුම කඩ වුවහොත් හෝ ඉටු නොවුණුහොත් හානියට පත් පාර්ශවයට එය ඉටුකර ගැනීම හෝ නීති ප්‍රකාර එකඟවීම් මත අවස්ථාවක් උදාවේ. මෙය සංගමු විහාර ලිපියේ ද දැක්වෙන අතර එහි පොදු එකඟතාවයන් හා කොන්දේසි කඩවීමේ දී අත්වන ඉරණම පිළිබඳව විස්තර වේ. තවද නූතන ගිවිසුම් නීතියට අනුව සකස් කරන ලද නෛතික ලේඛනය පිටපත් තුනකින් යුක්ත විය යුතුය. එනම් පිටපත් දෙකක් අදාළ පාර්ශව දෙක අතරත් ඉතිරි පිටපත ලේඛනය සකස් කළ නීතිඥවරයා සතුවත් තිබිය යුතුය. (Pollock: 1970,201)මෙම කරුණ තහවුරු කරමින් මෙම සංගමු විහාර ලිපියේ එක් පිටපතක් කුරුණෑගල දක්ඛිණ දේශයේ පරාක්‍රමබාහු කුමරුගේ පාලන ප්‍රදේශය තුළත් ඉතිරි පිටපත මැදිරිගිරියේ රජරට පාලක ගජබාහු ගේ පාලන ප්‍රදේශය තුළත් පිහිටුවූ බව වංශකතාවේ වාර්තා වන නමුත් එයින් මැදිරිගිරියේ ලිපිය මේ වන තෙක් සොයා ගෙන නැත.

සමාලෝචනය

වර්තමානයේ මෙරට ක්‍රියාත්මක වන ගිවිසුම් නීතිය ක්‍රි.ව. දාහත්වැනි සියවසෙහි මෙරට ඇතැම් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ පාලනය කළ ලන්දේසී ජාතීන්ගේ සම්ප්‍රාප්තියෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස හඳුන්වාදී ඇත. එතැන් සිට වර්තමානය දක්වා විකාශනය වන මෙම ගිවිසුම් නීතිය යුරෝපීය සිද්ධාන්ත මත ක්‍රියාත්මක වන බව නොරහසකි. නමුත් ක්‍රි:ව. දොළොස්වැනි සියවසෙහි මෙරට නිකුත් කර ඇති සමගි සන්ධාන ගිවිසුමක් වන සංගමු විහාර ලිපියේ වර්තමානයේ ක්‍රියාත්මක වන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග සමග සමානත්වයක් දරණ බව ඉහත සාකච්ඡාවෙන් පැහැදිලි වේ. වර්තමානයේ ලන්දේසි නීතිය ක්‍රියාත්මක වන ලංකාව, අප්‍රිකාව වැනි රටවල ගිවිසුම් නීතිය රෝම ලන්දේසි නීතිය හා ඉංග්‍රිසි නීතිය මත පදනම් වන නමුත් මෙරට ඈත අතීතයේ ක්‍රියාත්මක වූ ගිවිසුමක මූලික ලක්ෂණ නූතන ගිවිසුම් නීතියේ මූලිකාංග සමග යම් අඛණ්ඩතාවක් හා සාම්‍යයක් ඇති බව දැකගතහැකි බව තහවුරු වේ.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ: 2014, ලක්දිව සෙල්ලිපි, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන

පරණවිතාන එස්., 1972, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය, පළමු වෙළුම, දෙවන කාණ්ඩය, කැළණිය

Paranavithan, S: 1943, Ephigraphya Zeylanica, Vol. Iv, Archaeology Survey of Ceylon, Oxford University, London

Pollock, O; 1970, Contract Law, 13th Edition, London

Treitel, T: 1956: Law of Contract, 9th Editions, London

Weeramanthry, C.J:1967, The Law of Contract, Vol.I, Colombo

ලක්දිව ස්ථූප කැණීම්වලින් හමු වී ඇති වීදුරු කරඬු පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්

රුසිරි කසුන් නානායක්කාර

ලාංකීය කලාකරුවාගේ විශිෂ්ටතම වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ අතුරින් එකකි ස්ථූපය, තූප, ථූප, චෙත, චේතහි, තූඹ ආදී නම්වලින් ස්තූපය හඳුන්වනු ලැබේ. ස්ථූප ඉදිකිරීම ක්‍රි:පූ 6 වන සියවසේ බුදුරදුන් ජීවමාන යුගය දක්වා දිව යයි. විශේෂයෙන් බුදුරදුන් ස්ථූප ඉදි කර වන්දනා කළ යුතු පුඟුලන් පිළිබඳ දේශනාකර ඇත.[1] මෙහිදී එම සිව් පුඟුලන්ගෙන් භෂ්මාවශේෂ තැම්පත් කර ස්තූප නිර්මාණය කිරීම බුදුරදුන් අනුමත කිරීමෙන් එම සිව් පුඟුලන්ගේ ධාතු තැම්පත් කර ඉදි කළ ස්තූප වන්දනා කිරීම දෙලොවටම හිතසුව පිණිසම හේතුවන බවට පෙන්වා දීමත් සමඟ බෞද්ධ පාලකයින් ස්ථූප නිර්මාණය කිරීමටත් ඒවා වන්දනාමාන කිරීමට පාලකයින් මෙන්ම බෞද්ධ ජනයා පෙලඹී ඇත.

බුදුරදුන් අනුදැන වදාළ පරිදි සිව් පුඟුලන් වන සම්මා සම්බුදු, පසේබුදු, තථාගත ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා සහ සක්විති රජවරුන්ගේ භෂ්මාවශේෂ තැම්පත් කර ස්තූප නිර්මාණය කිරීමේදී එම භෂ්මාවශේෂ ස්තූප මධ්‍යයේ ඉදිකළ ධාතු ගර්භ තුළ තැම්පත් කෙරුණි. මෙහිදී එම ශාරීරික ධාතූන් තැම්පත් කිරීමේදී වැඩි ගෞරවයක් සහ ආරක්ෂාවක් සහිතව එම ධාතූන් කරඬු තුළ තැම්පත් කිරීම ක්‍රි:පූ 6වන සියවසේ දී ආරම්භ වූ බව බුදුරදුන්ගේ කේශ ධාතුව රන් කරඬුවක තැන්පත් කර මහියංගන ස්ථූපය ඉදි කිරීමෙන් තහවුරුවේ.[2] මුල් කාලයේ ධාතූන් තැම්පත් කිරීමට රන්

කරුඬු භාවිත කළ ද පසුකාලය වන විට රිදී, මැටි, ශිලා, පළිඟු, වීදුරු කරඬු භාවිතා කර ඇත.

ලක්දිව මෙතෙක් සිදුකර ඇති ස්ථූප කැණීම් මගින් කරඬු රාශියක් අනාවරණය කර ගැනීමට හැකිවී ඇත. රුවන්වැලිසෑ වාහල්කඩ[3], අභයගිරි දකුණු වාහල්කඩ[4], දීඝවාපි වාහල්කඩ[5], දැළිවල කොට වෙහෙර[6], නාවාගල දාගැබ[7], කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූපය[8], විල්ගම්වෙහෙර නටබුන් වැව ස්තූපය[9] ආදි ස්ථූප කැණීම මගින් එම ස්ථූපවල ධාතු ගර්භයේ හෝ වාහල්කඩ තුළ තැම්පත් කළ කරඬු රැසක් හමුවී ඇත. එම කරඬු අතුරෙන් රන්, රිදී, පළිඟු, ශිලා, මැටි ආදී අමුද්‍රව්‍ය වලින් නිර්මිත කරඬු බහුල වශයෙන් හමු වූ අතර වීදුරු වලින් නිර්මාණය කළ කරඬු හමුවී ඇත්තේ ස්ථූප කිහිපයකින් පමණි. ඒ අනුව එප්පාවල නාවාගල ස්ථූපය[10], ලාහුගල නිලගිරිය දාගැබ[11], විල්ගම්වෙහෙර නටබුන් වැව ස්ථූපය[12], කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූපය[13], අභයගිරි ස්ථූපයේ දකුණු වාහල්කඩ[14] ආදි ස්තූප තුළින් පමණක් වීදුරු වලින් නිර්මාණය කළ කරඬු කිහිපයක් හමුවී ඇත.

මෙම ස්ථූප වලින් හමු වී ඇති සියලුම වීදුරු කරඬු ඒවායේ නිර්මාණ ලක්ෂණ අනුව කොටස් 3කට වර්ග කළ හැකිය. එනම්

1. මැටි ඵලකයක් මත වීදුරු වළලු 3ක් හෝ 4ක් ද ඒ මත අර්ධ ගෝලාකාර ගර්භයක් ද ඒ මත හතරැස් කොටුවක් හා ක්‍රමයෙන් කුඩා වන ඡත්‍ර කිහිපයක් ද ඒ මත කොතක් ලෙස නිර්මිත වීදුරු කරඬු
2. ගර්භය සහ කොත් කැරැල්ල කොටස් දෙකක් ලෙස නිර්මිත වීදුරු කරඬු
3. ගර්භය හා හතරැස් කොටුව, කොත් කැරැල්ල ලෙස නිර්මිත වීදුරු කරඬු

අභයගිරි ස්ථූපයේ බටහිර ආයකයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬුව

මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලේ අභයගිරි ව්‍යාපෘතිය යටතේ 1996 වර්ෂයේ ආරම්භ කළ අභයගිරි ස්ථූපයේ බටහිර ආයකය කැණීමේදී වීදුරු වලින් නිර්මිත කරඬුවක් හමු විය.[15] ලක්දිව ස්ථූප කැණීමකින් හමුවූ ප්‍රථම වීදුරු කරඬුව වූ මෙම කරඬුව උසින් සෙ.මී 19ක් ද විශ්කම්භය සෙ.මී 14ක් ද විය.[16]වෘත්තාකාර මැටි පුවරුවක් මත ක්‍රමයෙන් කුඩා වන වෘත්තාකාර වළලු 3ක් ද ඒ මත අර්ධ ගෝලාකාර වීදුරු ග්ලෝබයක් ද ඒ මත හතරැස් කොටුවක් ද ඒ මත ක්‍රමයෙන් කුඩාවන ඡත්‍ර කිහිපයක් ද ඡත්‍ර මත වීදුරු කොතකින් යුක්තව වීදුරු කරඬු නිර්මාණය කර ඇත. අභයගිරි ස්ථූපයේ වාහල්කඩ නිධන් සොරුන් විසින් හාරා විනාශ කර තිබූ බැවින් මෙම වීදුරු කරඬුවට අමතරව තවත් කරඬු රැසක් තැම්පත් කර තිබෙන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. අභයගිරි ස්ථූපයේ දකුණු ආයකයේ ක්‍රි:ව 1885 වර්ෂයේ එස්. එම්. බරොස් මහතාගේ මූලිකත්වයෙන් සිදුකළ කැණීම් මගින් පුරාවස්තු රැසක් මතුකර ගැනීමට හැකි වූ අතර ලිපි සහිත ගල් කරඬු 2ක් ද එම කැණීමෙන් හමු විය. මෙම කරඬු කණිට්ඨතිස්ස රජුගේ මව හා බිසව විසින් පූජා කළබව සඳහන් වන බැවින් අභයගිරි ස්තූපයේ සතර වාහල්කඩ හා ඒවායේ තැම්පත් කළ සියලුම පුරාවස්තු කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් බවට තහවුරු වේ.

ලාහුගල නීලගිරි ස්ථූප කංචුකයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬු

නැගෙනහිර පළාතේ අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ ලාහුගල ග්‍රාමයේ හැඩඔය සමීපයේ පිහිටා ඇති නීලගිරි මහා සෑය කංචුකයේ සිදු කළ කැණීමෙන් වීදුරු කරඬු රැසක් අනාවරණය කරගැනීමට හැකි විය.[18] නීලගිරි සෑයේ කංචුකයේ ඉදිකළ කුඩා ධාතු කුටීර තුළ තැම්පත් කර තිබූ විවිධ ප්‍රමාණයේ මැටි මංජුසා තුළවීදුරු කරඬු රැ සක් තැන්පත් කර තිබී හමුවිය.[19] ඇතැම් ධාතු කුටීර තැන්පත් කර ඇති මැටි මංජුසා තුළ වීදුරු කරඬු 1ක් ද[20] ඇතැම් මංජුසා තුළ වීදුරු කරඬු 2ක් ද,[21]වීදුරු කරඬු 3ක් තැම්පත් කළ මැටි මංජුසාවක්

ද හමුවිය.[22] නීලගිරි සෑයෙන් වීදුරු කරඬු 11ක් හමු වූ අතර තවත් කරඬු රැසක අවශේෂ කැණීම් මඟින් හමු විය.[23] මෙම සියලුම වීදුරු කරඬු බොහෝ සෙයින් සමාන වන අතර වෙනස්කම් කිහිපයක් ද පවතී. විශේෂයෙන් ඇතැම් වීදුරු කරඬු තුළ වීදුරු වළලු 3ක් දක්නට ලැබුණ ද[24] බොහෝ වීදුරු කරඬු වීදුරු වළලු 4ක් සහිතව නිර්මාණය කර ඇත. රක්ත වර්ණවූ වෘත්තාකාර මැටි ඵලකයක් මත ක්‍රමයෙන් කුඩා වන වීදුරු වළලු 3ක් හෝ 4ක් මත අර්ධ ගෝලාකාර ගර්භයක් ද ගර්භය මත හතරැස් හැඩැති ඝනකයක් ද ඒ මත ක්‍රමයෙන් කුඩා වන ඡත්‍ර කිහිපයක් ද ඡත්‍ර මත වීදුරු කොතක් සහිතව මෙම වීදුරු කරඬු සියල්ලම නිර්මාණය කර ඇත. මෙහිදී ඉතා තුනී ලාකොළ පැහැති වීදුරු වලින් ගර්භය නිර්මාණය කර ඇති අතර වීදුරු වළලු හතරැස් කොටුව සහ කොත තද නිල් පැහැති වීදුරු වලින් නිපදවා ඇත.

ස්ථූපයේ ගරා වැටුණු පස් ගොඩැල්ල කැණීමේදී වීදුරු කරඬු රැසක කොටස් හමුවිය. එනම් වීදුරු වළලු 6ක්, වීදුරු ගර්භ 2ක්,කැඩුණු වීදුරු වළලු 24ක්, හතරැස් කොටු 1ක්, කොත් 2ක් සහ ඡත්‍ර 6ක් හමු වූ අතර[25] ඒ අනුව තහවුරු වනුයේ වීදුරු කරඬු රැසක් නීලගිරි ස්ථූපයේ තැම්පත් කර තිබූ බවයි. ලාහුගල නීලගිරි සෑයේ කංචුකයේ සංසිද්ධි අංක 43 ලෙස නම් කළ ධාතු කුටීරයේ වූ මැටි මංජුසාවක තැම්පත් කර තිබූ තඹ බඳුනක තිබී හමු වූ දැව කැබැල්ල විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් ස්ථූපයේ පුරාවස්තු හමු වූ කංචුකය ක්‍රි:ව 70-230 අතර කාලයට අයත් බවට තහවුරු විය. ඒ අනුව නීලගිරි සෑයෙන් හමු වූ සියලුම වීදුරු කරඬු ක්‍රි:ව 70-230 අතර කාලයට අයත් බවට තහවුරු විය.

එසේම සංසිද්ධිගත අංක 54 ලෙස නම් කළ ධාතු කුටීරය තැම්පත් කර තිබූ මැටි මංජුසාවේ පියනෙහි 'මළි' ලෙස සඳහන් වීමෙන් තහවුරු වනුයේ ද නීලගිරි ස්ථූපයේ කංචුකයේ තැම්පත් කර ඇති පුරාවස්තු කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් බවයි.

විල්ගම්වෙහෙර නටබුන් වැව ස්ථූපයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬුවල කොටස්

ත්‍රිකුණාමල දිස්ත්‍රික්කයේ විල්ගම්වෙහෙර පුරාවිද්‍යා පරිශ්‍රයේ සිට කිලෝමීටර 63ක් පමණ වයඹ දෙසින් පිහිටි වනගත ප්‍රදේශයක තිබූ හුදකලා නටබුන් දාගැබ නිධන් සොරුන් විසින් හාරා පුරාවස්තු පැහැරගෙන යාමේදී උප්පුවේලි පොලිසියට හමුවිය.[27] මෙහිදී එම සොරුන් විසින් පැහැරගනු ලැබූ නිධන් වස්තු අතර වීදුරු කරඬුවක කොටස් කිහිපයක්ද විය.[28] වීදුරු වළලු 7ක්ද වීදුරු වලින් නිර්මාණය කරන ලද ඡත්‍රාවලියක කොටස් සහ වීදුරු කොතක් විය.[29] මෙම ස්ථූපයේ සිදුකල පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම් මගින්ද වීදුරු කැබලි රැසක් හමු වූ අතර ඒවා සියල්ලම කරඬු වලට අයත් වේ. නිධන් සොරුන් විසින් පැහැරගනු ලැබූ නිධන් වස්තු අතරින් සුවිශේෂ නිර්මාණය වූයේ රන් කරඬුව සහ එහි මධ්‍යයේ තැම්පත් කර තිබූ අභිලේඛනයක් සහිත රන්පත වේ. එම රන්පතෙහි අපර බ්‍රාහ්මීය අක්ෂරයෙන් 'නක මහ රජහ පුත මළිතිස මහරජහි චේති' යනුවෙන් සඳහන් කර ඇති අතර එහි අර්ථය වනුයේ නාග මහ රජුගේ පුත් මළිතිස මහරජතුමාගේ චෛත්‍යය යන්නයි.[30]මළිතිස යනු කණිට්ඨතිස්ස රජු හැඳින්වූ නාමයක් බැවින්[31] මෙම ස්ථූපය සහ එහි තිබී හමුවූ පුරාවස්තු ක්‍රි:ව 164 - 186 දක්වා රාජ්‍ය කළ කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් බවට තහවුරු විය.

කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූපයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬු

කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ කුඹුක්කඩවල ග්‍රාමයේ පිහිටි නිල්ගිරි ස්ථූපයේ සිදු කළ කැණීම් මගින් ද වීදුරු කරඬුවක් හා වීදුරු කරඬු 5ක කොටස් හමුවිය.[32] මෙම ස්තූපයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬුවල දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණය වනුයේ වීදුරු වළලු 2ක් සහිතව නිර්මාණය කිරීම සහ ගර්භයේ ඇති ඕවාලාකාර හැඩයයි.

නාවාගල ස්ථූපයෙන් හමු වූ වීදුරු කරඬු

අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ එප්පාවල ප්‍රදේශයේ නාවාගල ග්‍රාමයේ පිහිටි මධ්‍ය ප්‍රමාණයෙන් යුත් ස්තූපය කැණීමෙන් ද වීදුරු කරඬු 2ක් හමු විය.[33] මෙම වීදුරු කරඬු ගර්භයේ පරිවාර කුටියක ප්‍රධාන මැටි මංජුසාවට දෙපසින් තැම්පත් කර තිබුණි. එක් වීදුරු කරඬුවක් තුළ රන් කරඬුවක් තැම්පත් කර තිබූ අතර අනෙක් කරඬුවෙහි පළිඟු කරඬුවක් තැම්පත් කර තිබුණි.මෙම වීදුරු කරඬු ද වීදුරු වළලු 3ක් සහිතව නිර්මාණ කර ඇත.

ඉහත ස්ථූපවලින් හමුව ඇති සියලුම වීදුරු කරඬු ධාතු තැම්පත් කළ මංජුසා හෝ එවැනි ධාතු මංජුසා බහාලූ රන් කරඬු, පළිඟු කරඬු තැම්පත් කිරීම සඳහා උපයෝගී වී ඇත. ධාතු මංජුසා පමණක් තැම්පත් කළ වීදුරු කරඬු කිහිපයක් නීලගිරි ස්ථූපයෙන් හමු විය.[34] අභයගිරිය ස්ථූපයේ දකුණු වාහල්කඩින් හමු වූ එක් වීදුරු කරඬුවක් තුළ පළිඟු කරඬුවක් තැන්පත් කර තිබූ අතර[35] නීලගිරිය ස්ථූපයෙන් ද එලෙස පළිඟු කරඬු බහාලූ වීදුරු කරඬු කිහිපයක් හමුවිය.[36]

වීදුරු කරඬු ස්ථූප ගර්භය තුළ හෝ වාහල්කඩ තුළ තැම්පත් කර ඇති ක්‍රමවේදය තුළ සමවිෂමතා පවතී.ලාහුගල නීලගිරි සෑය[37], අභයගිරි ස්ථූපයේ බටහිර ආයකය[38] තුළ වීදුරු කරඬු මැටි මංජුසා තුළ තැම්පත් කර ඇත. කුඹුක්කඩවල නිලගිරි ස්ථූපයේ[39] සහ එප්පාවල නාවාගල ස්ථූපයේ ධාතුගර්භයේ කුටි තුල මැටි මංජුසාවේ දෙපසින් හෝ සිව් දෙසින් වීදුරු කරඬු තැම්පත්කර ඇත.[40] මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ ස්තූප තුළ වීදුරු කරඬු තැම්පත් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව නිශ්චිත ක්‍රමවේදයක් නොතබූ බවයි. එමෙන්ම ලක්දිව ස්ථූප වලින් හමු වූ වීදුරු කරඬු අධ්‍යයනය කිරීමෙන් මෙරට තුළ පැවති වීදුරු කර්මාන්තය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් ලබාගත හැක. විශේෂයෙන් ඇතැම් උගතුන් මෙම වීදුරු කරඬු මෙරට නිර්මාණය වූවක් නොවන බව පැවසුවද මෙම වීදුරු කරඬු මෙරට නිර්මාණය කළ බවට සාධක කැණීම් මඟින් හමු වී ඇත. අභයගිරි ස්ථූපයේ වීදුරු කර්මාන්ත ශාලාවක නටබුන් හමු වූ[41] අතර ගිරිබාව[42]

සහ මන්නාරම ප්‍රදේශයෙන්ද වීදුරු කර්මාන්ත ශාලාවල සාධක හමුවී ඇත. එමෙන්ම නිලගිරි ස්තූපයේ වීදුරු කරඬු නිෂ්පාදනයේ දී ඉවත් කළ බවට අනුමාන කළ හැකි කොටස් රැසක් හමුවිය. මෙමගින් තහවුරු වනුයේ මෙම වීදුරු කරඬු නිෂ්පාදනය මෙරට කර්මාන්ත ශාලාවල නිපද වූ වීදුරු භාවිතා කරමින් මෙරට ශිල්පීන් විසින්ම නිර්මාණය කළ බවයි.

වීදුරු කරඬු පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේදී ඒවා නිෂ්පාදනය කළ කාලය පිළිබඳව යම් අවබෝධයක් ලබාගත හැක. දැනට මෙරටින් හමු වී ඇති සියළුම වීදුරු කරඬු ක්‍රි:ව 1-3 සියවස් වලට අයත් ඒවා වන අතර විශේෂයෙන් ලාහුගල නිලගිරි සෑය, විල්ගම්වෙහෙර නටබුන් වැව ස්ථූපය සහ අභයගිරි ස්ථූපයේ බටහිර ආයකයෙන් හමුවූ වීදුරු කරඬු ක්‍රි:ව 164-186 රාජ්‍ය විචාළ කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් බවට තහවුරු වී ඇත. මීට අමතරව වීදුරු කරඬු හමු වී ඇති නාවාගල දාගැබ සහ කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූපයෙන් හමු වූ පුරාවස්තු කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් බවට සංසන්දනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අනුමාන කළ හැකියි. විශේෂයෙන් එම ස්ථූප වලින් හමුවී ඇති සියළුම පුරාවස්තු (රන් කරඬු, මැටි මංජුසා, පලිගු කරඬු, පාත්‍ර) කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට අයත් නීලගිරි සෑය, අභයගිරිය ස්ථූප වාහල්කඩ, රුවන්වැලිසෑ වාහල්කඩ දක්ඛිනස්ථූප වාහල්කඩ, දීඝවාපි ස්ථූප වාහල්කඩින් හමු වී ඇති පුරාවස්තූන් වලට බෙහෙවින් සමානය. එබැවින් නිල්ගිරි සහ එප්පාවල නාවාගල ස්ථූපය ද කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයේ දී හෝ ක්‍රි:ව 2වන සියවසේදී නිර්මාණය වී ඇති බව අනුමාන කළ හැකි ය. මේ අනුව මෙතෙක් මෙරටින් හමු වී ඇති සියළුම වීදුරු කරඬු ක්‍රි:ව 2න සියවසට අයත් ස්ථූප තුළ තැම්පත් කර තිබී හමුවීමෙන් පෙනී යන්නේ වීදුරු කරඬු නිර්මාණය කණිට්ඨතිස්ස රාජ්‍ය සමයට හෝ ක්‍රි:ව 2වන සියවසට පමණක් ආවේණික වූ බවයි.

ලක්දිව ස්ථූප කැණීම්වලින් හමු වී ඇති කරඬු අතුරින් වීදුරු කරඬු ඉතා සුවිශේෂී නිර්මාණයකි. ශිල්පියා සතු කලාත්මක හැකියාව මෙන්ම වීදුරු නිෂ්පාදනය පිළිබඳව එකල පැවති දියුණුවද

වීදුරු කරඬු නිර්මාණය සඳහා ඉවහල් වී ඇති බව වීදුරු කරඬු අධ්‍යයනය කිරීමෙන් තහවුරු වේ. එමෙන්ම වීදුරු කරඬු අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අනාවරණය වන සුවිශේෂිතම කරුණ වනුයේ එකල ස්ථූපයේ උපරිභාගයේ වාස්තුවිද්‍යාත්මක විකාශය පිළිබඳ හෙළිදරවු වීමයි. විශේෂයෙන් වීදුරු කරඬු සියල්ලම කොත් කැරැල්ල සහිතව නිර්මාණය කර තිබීමෙන් තහවුරු වූයේ එකල ස්ථූපවල කොත් කැරැල්ල නිර්මාණය කර තිබූ බවයි. එනම් කරඬු නිර්මාණය කළ ශිල්පීන් එකල පැවති ස්ථූපවල ආකෘති කරඬු නිර්මාණයේ දී උපයෝගී කරගත් බැවින් ක්‍රිඃව 2වන සියවසේ මෙරට ස්ථූපවල කොත් කැරැල්ල නිර්මාණය වී තිබූ බවට තහවුරු වේ

ආන්තික සටහන්

01) දීඝනිකාය II කොටස,මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රයඃ 2005ඃ 225 පිටුව

02) මහාවංශය : 2005

03) Paranavitana: 1947: 7-8pp

04) කුලතුංගඃ 2014ඃ 375 - 380 පිටු

05) සිරිසෝමඃ 1989ඃ 1 පිටුව

06) කෞතුක වස්තු ලේඛන ගත කිරීමේ ව්‍යාපෘතිය දැළිවල විහාරයඃ 2011ඃ 7-10 පිටු

07) එප්පාවල නාවාගල ස්ථූප කැණීම් මූලික වාර්තාවඃ 2013ඃ 5-6 පිටු

08) කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූප කැණීම් වාර්තාව II අදියරඃ 2010ඃ 19 පිටුව

09) විල්ගම් වෙහෙර නටබුන් වැව ස්ථූප කැණීම් වාර්තාවඃ 2010ඃ 1 පිටුව

10) එප්පාවල නාවාගල ස්ථූප කැණීම් මූලික වාර්තාවඃ 2013ඃ 5-6 පිටු

11) ලාහුගල නීලගිරි සෑය කැණීම් වාර්තාව II කොටස : 2016ඃ 123 පිටුව

12) විල්ගම්වෙහෙර නටබුන්වැව ස්ථූප කැණීම් වාර්තාවඃ 2010ඃ 5 පිටුව

13) කුඹුක්කඩවල නීලගිරි ස්ථූප කැණීම් වාර්තාව II අදියරඃ 2010ඃ 5 පිටුව

14) කුලතුංග : 2014 : 378 පිටුව

15) එම

16) එම

17) එම

18) ලාහුගල නීලගිරි සෑය කැණීම් වාර්තාව II කොටස : 2016: 123 පිටුව

19) එම: 123 පිටුව

20) එම: 37-39 පිටු

21) එම: 75 පිටුව

22) එම: 92 පිටුව

23) එම: 123 පිටුව

24) එම: 95 පිටුව

25) එම: 100 පිටුව

26) එම: 1 පිටුව

27) විල්ගම්වෙහෙර නටබුන්වවැව ස්තූප කැණීම් වාර්තාව: 2010: 1 පිටුව

28) එම

29) එම

30) එම : 8 පිටුව

31) Paranavitana: 2001: 125-154 pp

32) කුඹුක්කඩවල නීලගිරි ස්තූප කැණීම් වාර්තාව II අදියර: 2010: 19 පිටුව

33) එප්පාවල නාවාගල ස්තූප කැණීම් මූලික වාර්තාව: 2013: 7 පිටුව

34) ලාහුගල නීලගිරි සෑය කැණීම් වාර්තාව II කොටස : 2016: 56, 92 පිටු

35) කුලතුංග: 2014: 378 පිටුව

36) ලාහුගල නීලගිරි සෑය කැණීම් වාර්තාව II කොටස : 2016: 94 පිටුව

37) එම: 1- 123 පිටු

38) කුලතුංග: 2014: 371-374 පිටු

39) කුඹුක්කඩවල නීලගිරි ස්තූප කැණීම් වාර්තාව II අදියර: 2010: 19 පිටුව

40) එප්පාවල නාවාගල ස්තූප කැණීම් මූලික වාර්තාව: 2013: 5 පිටුව

41) කුලතුංග: 2014: 390 පිටුව

42) එම: 2014: 391 පිටුව

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

01) එප්පාවල නාවාගල ස්ථූප කැණීම් මූලික වාර්තාව (2013) පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

02) කුඹුක්කඩවල නිල්ගිරි ස්ථූප කැණීම් වාර්තාව II අදියර (2010) පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව

03) කුලතුංග ටී.ජී (2014) අභයගිරි ස්ථූපය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ

04) කෞතුක වස්තු ලේඛනගත කිරීම දැළිවල විහාරය (2011) පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

05) දීඝනිකාය II, මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රය (2005) බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා පුනර් මුද්‍රණය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල

06) මහාවංශය (2012) බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල,

07) ලාහුගල නීලගිරි සෑය කැණීම් වාර්තාව II කොටස (2016) පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

08) විල්ගම්වෙහෙර නටබුන්වවැව ස්ථූප කැණීම් වාර්තාව (2010) පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

09) සිරිසෝම එම්.එච් (1989)දීඝවාපි ස්ථූපයෙන් හමු වූ රන් කරඬු (සංස්) ජේ.බී දිසානායක, කලා සඟරාව සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව

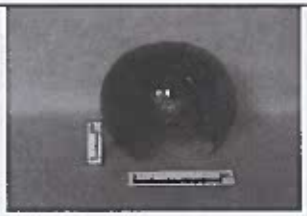
10) Paranavitana Senarath (1947), **Annual Reports**, Department of Archaeology, Colombo

11) Paranavitana Senarath (2001), **Inscription of Ceylon Vol.II Part II**, Department of Archaeology, Colombo

ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	

ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රිඃව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රිඃව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රිඃව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රිඃව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රිඃව 164 - 186	

ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	
ලාහුගල නීලගිරි සෑය	කංචුකයේ ඉදිකළ ධාතු කුටීරය	ක්‍රි:ව 164 - 186	

තිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
තිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
තිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
තිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
තිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	

නිල්ගිරි සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
නාවාගල සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	
නාවාගල සෑය	ධාතු ගර්භය	ක්‍රි:ව 2	

A Study on the sociolinguistic functions of the language of Pali in the Theravada Buddhism

Professor Dhanapala Wijesinghe

Abstract

This study is concerned with sociolinguistic functions performed by Pali language in Theravada Buddhism. Pali remains the main and sacred language of Theravada Buddhism. The research problem was articulated to understand the inseparable linguistic relationship between Pali and Buddhism. Accordingly, the objective of the study was to explain social functions of Pali language in the education and practice of Buddhism. Data were gathered from documented sources of Theravada Buddhist communities as well as observations and informal interviews conducted in India, Thailand and Sri Lanka. As findings reveal; (1) the Theravada Buddhism was originally made available in Pali and then the doctrine was translated into vernaculars in terms of commentaries, (2) basic religious rites and rituals are performed in Pali verses and thereby Buddhist religiosity, devotion, religious sense of belongingness and attachment are developed and reinforced, (3) belief in Dhamma preached

in vernaculars is always assured with special reference to relevant Pali verses of Thripitaka, (4) linguistic boundaries of the interpretation of Dhamma in Pali seemed to be laid in social contexts in which the Lord Buddha had originally preached the Dhamma,. Accordingly, it is concluded that the Theravada Buddhist tradition has fully adopted the Pali language as universal medium of transmission of Dhamma in original form assigning it a sacred value.

Introduction

The relationship between structural organization of Buddhism and sociolinguistic identity remains an interesting area of research in the sociology of religion and anthropology of religion as well. Whereas the Mahayana Buddhism historically maintains a linguistic identity of Sanskrit, the Heenayana or Theravada Buddhism enjoys that of in Pali language. Even though both languages have played a vital role and still continue to play such a role for the existence of all main and other sectors of Buddhism, researchers have not properly explored and explained those sociolinguistic functions. Sociology and anthropology of religion need to pay special attention to the socio linguistic significance of Pali and Sanskrit languages as they still function as carriers of Buddhism, Buddhist practices, Buddhist rituals and Buddhist literature (Ratnapala. 2005) The basic and historical linguistic components of Buddhism still remain performing number of social functions even though Buddhism is learned, taught and even practiced in different vernaculars of different countries and nations. This research study is concerned with the Pali language and its sociolinguistic functions performed for the survival of Theravada Buddhism through the religious

integration of people and reinforcement of Buddhist social solidarity and integrity in a universal scale.

Research problem

The inseparable relationship between the Theravada Buddhism and Pali language can be epistemologically questioned in terms of reciprocal contribution made by both religion and language to the existence of each other. The complexity of the Buddhist doctrine and literature has enriched the sociolinguistic capacity of Pali language and that expanding capacity itself has been conducive to the effective communication and practice of Buddhism. The role of Pali in Theravada Buddhism is not confined to the general functions of a language, but going beyond such functions it plays some exclusive sociolinguistic functions which have been historically adopted for the survival of Buddhism (Malalasekera. 1960). It is this particular religious role of Pali language that had been reinforcing the relatively stable character of it irrespective of the social change the societies and their vernaculars have been undergoing for centuries. Accordingly, the research problem is to explore the sociolinguistic functions of the Pali language historically adopted for maintaining the original identity of Theravada Buddhism. Such an exploration would provide a substantial answer to those who criticize the translation of Sinhalese commentaries (Seehalattakata) of Tripitaka into Pali by Ven. Buddhagosa Thero.

Methodology

Data for the study were gathered from primary and secondary sources. With reference to the use of Pali language

in contemporary Buddhist societies a purposive sample of 24 Buddhist monks, nuns and laities hailing from Sri Lanka, Thailand and India were interviewed while observing Theravada Buddhist rituals performed in the three countries. Those observations and interviews with Buddhists gathered information required for the present study. Documentary sources pertaining the use of Pali language and Buddhism were also referred to for collecting necessary information.

Results

(1) Sociolinguistic function of being the mother language of Theravada Buddhism

It is through a long historical process that the Pali has assumed the identity of a language as is well apparent from the history of Theravada Buddhism (Gombrich.1988). At the beginning of Buddhist history, it was not referred to as a language but a specific term with the meaning of the words of the Lord Buddha. In particular, according to some scholars, the term Pali had appeared for the first time in the Buddhist commentaries and *Visudhimagga* written by Ven. Buddhagosha Thero in the 4-5 century. Buddhagosha Thero had used the term Pali in two meanings such as"*the Word of the Buddha*" and"*the Patah"* that referred to the content of fundamental Tripitaka. Buddhagosha Thero has used the term Pali as an equivalent to the Tripitaka doctrine and extractions from fundamental Tripitaka have been cited as Pali. As the linguistic derivation of the term Pali is concerned, scholars find its origin in the term"*Pariyaya"* which is found in number of texts of Tripitaka. It has been used with the term *Dhamma* as *Dhamma Pariyaya*, *Pariyayena Dhamma* which carry the meaning of" the teaching of the Buddha". It is well evident

from the statement"*Bagawatha Aneka Pariyayena Dhammo Pakasiko*". Later on, the term *Pariyaya* has changed into *Paliyaya* as is evident from the Babruu Inscription of the emperor Asoka. It has been used as *Dhammapaliyaya* in that inscription. The term *Paliyaya* has changed into *Paaliya* and then into *Pali*. Accordingly, the linguistic root of the term pali is sought in the *Magadhi* term of *Pariyaya* and *Sanskrit* term of *Patah* (Pangnakiththi. 2003).

The above analysis of the meaning of the term Pali is important to show that the particular language of Pali has been originally adopted after 4th century with an exclusive sociolinguistic function of carrying the Buddhist doctrine (the words or teaching of the Buddha) as preserved in the fundamental Tripitaka. The sociolinguistic identity of Theravada Buddhism lies in the term of Pali itself and it is this identity which assigns it the status of the mother tongue of the Theravada Buddhism. Adoption of Pali as the language of Theravada Buddhism has its roots in the issues of preserving the Buddhist doctrine. According to the Buddhist source of *Abhidhanapradeepika* the term Pali has the meaning of control, protection and preservation (*Palethi Rakkanthi Pali)*. What is protected and preserved by Pali? It is the meaning (*Aththan*) of the teachings of the Buddha which is protected and preserved by the Pali. This interpretation reveals a historical function of preserving Buddhism in its original meanings (Pangnakiththi. 2003).

It is understandable that the Pali was adopted as the linguistic vehicle of Theravada Buddhism in response to the human experience of changing meanings of languages in day-to-day use for secular purposes. The learned Buddhist

monks and followers had confronted with a serious challenge of preserving original meaning of Buddhist doctrine even in the time of the Buddha. The Lord Buddha preached Dhamma in the language of Magadhi, but His service was extended to people speaking different languages. It is evident from a report in the Basket of Discipline in the Thripitaka. As described in *the Chullawaggapali of the Vinayapitakaya,* two Bhikkus (Brahmin in caste) known as Sametha and Thekula came to the Buddha and made a complain of corrupting the meaning of Dhamma by keeping it in different vernaculars of different people (*Sakaya Nirukthiya Buddhawachanan Dusenthi*) (Pangnakiththi. 2003).

And they made a request to transform the Words of Buddha into a then standard form of language called *Chandas* in which the Vedas had been preserved (*Handa Mayam Banthe Buddhawachanan Chandaso Aropemathi).* It may be an advanced form of Sanskrit language the two Brahmin monks desired to propose for the preservation of Buddhist teachings. While rejecting the request the Buddha has advised the Bhikkus to learn his teaching in their own language *(Anujanami Bhikkawe Sakaya Nirukkthiya Buddhawachanam pariyapunithum*). The phrase *Sakaya Nirukthiya* (own language that is vernacular) in the Buddha's admonition is understood as the vernaculars of different people by some scholars whereas it is interpreted by some others as the language of the Buddha's teaching, the Magadhi. The first meaning well complies with the great mission of the Lord Buddha based on universal loving kindness. Buddhagosha Thero had interpreted it as the language of Magadhi in which the Lord Buddha preached his sublime Dhamma.

As is well evident from the history of Theravada Buddhism in Sri Lanka, two consecutive historical periods of learning and preserving Buddhism had immerged in term of the two major practice such as producing commentaries in the vernacular of Sinhalese *(Seehalattakata)* and translation of Sinhalese commentaries of Tripitaka into Pali. The first period of history commenced with the introduction of Theravada Buddhism to Sri Lanka by Arahath Mahinda under the guidance and patronage of his father emperor Asoka in the 3rd century B.C. The team of Buddhist monks and a layman led by Arahath Mahinda was welcomed by the king Devanampiyathissa of Sri Lanka and extended his fullest royal support for the establishment of Buddhasasan in the island (Mahawamsa. 2003) Writing of Sinhalese commentaries of Dhamma in *Magadhi* was also an extension of the scientific approach adopted by the Arahath Mahinda for the proper institutionalization of Buddhism in the island. Understanding of Tripitaka by the native people in their Sinhalese vernacular had been facilitated by writing commentaries for the discourses of *Tripitaka; the Sutra, Vinaya and Abhidhrma.* According to the references of Buddhagosha Thero, there had been seven major Sinhalese commentaries such as (1) *Mahaattahkatha,* (2) *Mahapachchariya,* (3) *kurundiya,* (4) *Andhattahkatha,* (5) *Sankepattahkatha,* (6) *Agamattahkatha and* (7) *Archariyanam Samanattahkatha.* Those commentaries are known as *Seehalattakatha or Helatuwa.* Buddhagosha Thero came to Sri Lanka in 4-5 century with the objective of translating those *Seehalattakatha* or *Helatuwa* in to *Magadhi* language *(Magadhanam Nirukthiya Pariwaththehi*).

Buddhist history records three major names of Indian Buddhist scholars of Mahasangha as pioneers of writing the Pali Commentaries for the Tripitaka; the Buddharakkitha Thero, Buddhagosha Thero and Dhammapala Thero. Their sociolinguistic functions had not been confined to mere translation of Sinhalese commentaries into Magadhi language but extended to enrich Theravada Buddhist literature writing number of new commentaries and religious books such as *Visuddhimagga* (Buddhadatta. 1948) Buddharakkitha Thero has the reputation for writing the commentaries such as *Vinayavinichchaya, Uththaravinichchaya, Abhidhammawathara, Ruparupavibhaga and Mdhuraththavilashini.* Being the leading expert in the composition of commentaries in Pali, Buddhagosha Thero has written over seventeen major commentaries such as

Samanthapasadika,
Kangkavitharani,
Sumanggalavilashini,
Papangchasudani,
saraththappakashini,
Manorathapurani,
Paramaththajothika,
Attahsalini,
Sammohavinodani,
Pangchappakaranattahkatha,
Jathakattahwarnana,

Dhammapadhattahkatha, and Visudhdhimagga.
Dhammapala Thero is considered to have written his

commentaries after some time of the above contemporaries. His contribution includes seven major works such as

Paramaththadeepani,
Neththipakaranaattahkatha,
Leenaththawannana,
Paramaththamanjusa,
leenaththappakasini,

Jathakattahkathateeka, and Madhuraththavilashiniteeka. Apart from the above three leading scholars, there had been number of other commentary writers as is evident from Buddhist history. Among them were (1) Ananda, (2) Chula Dhammapala (3) Upasena, (4) Mahanama, (5) Kassapa, (6) Wajirabuddhi, (7) Khema, (8) Anuruddham (9) Dhammasiri and (10) Mahasami Theros (Buddhadatta.1948).

All the commentary writers had been well versed with Pali language as is apparent from their commentaries and extended explanations and interpretations, and by writing such supportive documents they clarified the sociolinguistic issues of learning and practicing the Theravada Buddhism in its original meaning. Even though individual names of authors have been historically cited as producers of commentaries they have written them in consensus with other learned Buddhist scholars. It has been clearly mentioned by Buddhagosha Thero that he had written the commentaries at the request of Mahavihara order of monks and in accordance with the tradition of Mahavihara. No doubt that the other authors have followed the same practice. Those commentaries have been available for the use of all because of the acceptance and recognition they gained from the leading Buddhist scholars of the time.

(2) Social linguistic function of demarcating boundaries of the interpretation of Dhamma.

The Main linguistic issue of all religious doctrines is the ever-changing interpretation of fundamental religious principles. In such cases meanings of religious doctrines have been reinterpreted according to different social and cultural settings and even in terms of linguistic capacities of different languages. Such sociolinguistic interpretations have been conducive to antagonistic sectarianism in certain religions as reported in the world religious history. Compared to other religions, Theravada Buddhism has been capable of solving such problems of interpretation owing to the commentaries and supportive annotated documents produced by Buddhist scholars with the introduction of Buddhism to Sri Lanka in the 3rd Century BC. The commentaries were first produced in Sinhalese language of that time and since the 4 century they were written in Magadi language. With the composition of commentaries in Magadhi another sociolinguistic function appeared offsetting the role played by the Sinhalese language so far.

At the inception, the Magadhi language performed the sociolinguistic function of preserving the Theravada Buddhism in its original form whereas elucidation of Dhamma was predominantly carried out by Sinhalese language. As Magadhi language remained a live language for two three centuries after the Buddha's passing away, meanings of Buddhist teaching must have remained without serious challenge of understanding them. It must be the reason for not composing commentaries for the Dhamma in the same language of Magadhi at the beginning. Those in India who

had the Magadhi as their vernacular must have had no need of special commentaries as they were able to understand the Dhamma preached by monks specially dedicated for the preservation of it in the same language of the Buddha. In that period commentaries were required for introducing the Buddhism to people whose vernaculars were different from Magadhi Language. Accordingly, Theravada Buddhism was institutionalized in Sri Lanka through the Sinhalese commentaries *(Seehalaattahkatha).* Sinhalese people were able to understand Buddhism because of the wise action of composing commentaries in their own language by the Buddhist scholars under the leadership of Arahath Mahinda.

Seen from a sociolinguistic perspective, it is rational and logical to argue that it must be the drastic linguistic change that the language of Magadhi had been undergoing for a period of over eight centuries (from the 6th century BC to 4th century AD) which impelled the Indian Buddhist scholars to write commentaries in the same language of the Tripitaka, the Magadhi. As long as a language remains alive without much change in its symbolic meanings of words, expressions and grammar there exists no requirement of having auxiliary commentaries to understand the same language. This principle is common to Magadhi languane too. Then what was required at the beginning was to preserve the meaning of the Buddha's Words and it was properly organized by the first Council of Dhamma held under the leadership of Arahath Mahakasyapa after three months of the passing away of the Lord Buddha.

The challenge of protecting that Theravada Buddhism in its original meanings had historically appeared with the sociolinguistic change of Magadhi language. When Magadhi

in India was losing its original conceptual meanings by 4th century AD, Sri Lanka had been preserving those original meanings in Sinhalese commentaries (Seehalattahkatha) to the extent or level required for the precise and perfect understanding of the Theravada Buddhism. It must be the main reason for the recognition of the worthy of Sinhalese Commentaries for translating them into Magadhi language. The leading Buddhist scholars of Buddhagosha and others mentioned above had come to Sri Lanka as their counterparts of other countries did, to learn Theravada Buddhism properly and translate Sinhalese version of commentaries of Dhamma and Vinaya into Magadhi and thereby to restore the historical role of Magadhi as the original linguistic carrier of Theravada Buddhism with its centuries old identity of being the mother language of the Theravada Buddhism.

It had been the historical option available for the Indian Erudite Monks who had a sufficient awareness of the decreasing sociolinguistic capacity of Magadhi language in evincing the real and original meaning of Theravada Buddhism in their contemporary social context, to restore the historical linguistic functions of Magadhi language. Accordingly, it is reasonable to contend that the both linguistic actions of making commentaries of Tripitaka in Sinhalese at the beginning of the introduction of Theravada Buddhism to Sri Lanka and their translation into Pali or Magadhi in a latter historical period had been turning points of reciprocal support for the preservation of the Theravada Buddhism in its original meanings even for the reproduction of the same Buddhism in all the countries which had reciprocal religious interactions with Sri Lanka.

(3) Social linguistic function of assuring belief in Dhamma

Real practice of religious doctrines is preceded by belief or confidence (*Saddha)* in the same religious principles. People search for a reliable source of religious teachings to have a confidence in them. This sociological factor is well evident from the role of Pali language in the preservation of the Theravada Buddhism as well as the practice of it in different forms. Even though Theravada Buddhist teachings are available in vernaculars of Sri Lanka, India, Myanmar, Thailand and Laos, the linguistic boundaries of local versions of Dhamma are not confined to the local languages alone but extended to find the original source in the Pali version of Dhamma, the Tripitaka and accompanied Pali commentaries. Commentaries in local languages enjoy the status of secondary sources and the original text of Pali Tripitaka and commentaries remain primary sources. This particular sociolinguistic classification of religious sources of Dhamma is stemming from the social requirement of finding a reliable source of religious teachings. The Tripitaka and commentaries available in Pali language in the country assure the confidence in Theravada Buddhism and seeking for such an assurance has been socially institutionalized for centuries.

Buddhist monks and lay scholars of Theravada Buddhism in all the countries always tend to interpret, understand and convince the Dhamma referring to Pali sources of discourses and produce and reproduce the belief in Buddhism they deliver to the followers. Not only for public dissemination of Buddhism but for having clarifications of the Buddha's teachings and consensus over controversial matters, have they refereed to original source in Pali. It is a particular

culturally established practice to search for sources in Pali cannons for building trust in the Buddhist doctrine when it is preached and listened to. Buddhist monks and other lay teachers incessantly refer to extractions of Pali versions of Dhamma to prove that they are preaching the real Dhamma of the Buddha and thereby build the trust in what they explain in the local language. On the other hand, those who listen to Dhamma tend to believe in it when the dhamma is delivered and explained referring to Pali extractions of Tripitaka.

For Theravada Buddhists the Tripitaka carries the words of the Lord Buddha and the ancient Pali commentaries carry the meanings of Theravada doctrine. It is on this historical recognition they ask for reference to original sources in Pali for building trust in the Dhamma communicated in the local language. In Sri Lanka and other Theravada countries, there has been a tradition of preaching a stanza of Dhammapas or of any discourse of Tripitaka as the theme of the Dhamma speech or sermon at the begging. After Buddhist ritualistic performances of worshiping the Triple Gems (*The Buddha, Dhamma and Sangha*) and taking the five precepts, the monk first expresses the thematic version of Dhamma in Pali language and thereafter elucidates the contents of that Pali extraction in the local language. It is a particular organizational structure of the Buddhist ritual of preaching Dhamma and this tradition put the foundation required for building trust in the Dhamma sermon and content of it at the outset. After listening to the sacred Words of the Buddha the audience sets their minds concentrating on the sermon out of confidence (*Sraddha*) in the Buddha, Dhamma and Sangha for the whole period of the delivery of Dhamma which may extend for hours.

As Buddhist monks and nuns learn Buddhism in Pali language, they have been able to convince the followers of Dhamma with references to Pali Tripitaka and renew and reproduce the social linguistic importance of Pali language in the practice of Theravada Buddhism. In the case of building trust in religious doctrine, Pali language plays a sacred role with due respect for the teacher the Lord Buddha. It is with due respect and confidence in the Lord Buddha, references are made to Buddhist teachings in Pali, and Buddhist monks are very careful to keep the Pali version of Dhamma in its sacred recognition without any room for reducing to the level of profane use of languages.

Not only the verbal references and utterance or chanting of Dhamma but also the books of Tripitaka and other Pali versions of Dhamma are used and preserved with great veneration and respect. It is a conventional ritual to carry Dhamma books in sacred ceremonial processions (sometimes they are carried on the decorated tuskers) to temples and from temples to various other places where the Dhamma is to be preached or chanted. All these sacred events and behaviors towards Dhamma books in Pali incessantly reinforce the belief in Theravada Buddhism. The magnitude of the peoples' belief in Theravada Buddhism is strengthened by those practices and rituals."Buddhism in Pali with due sacred recognition and veneration" remains the core of the sacred belief in Dhamma.

(4) Social linguistic function of providing a sacred medium of performing religious rites and rituals of Theravada Buddhism.

The Theravada Buddhism is also surrounded by variety of rites and rituals performed by monks and laities with

spiritual and secular objectives (Dhammavihari.2006) A close study of such religious rites and rituals clearly reveals the active role played by the Pali language extending its functions beyond the central function as the language of the Theravada Buddhist doctrine. Theravada Buddhism in Sri Lanka and other countries has developed different cultures along with traditions and languages of each country. In Sri Lanka one can observe the way certain religious rites and rituals are performed in Pali language with an exclusive identity of Buddhism. Performance of Buddhist rites and rituals in Pali stanzas, verses and especially composed religious versions of Pali seemed to have been conducive to the development of Buddhist religiosity, devotion, religious attachment, religious integration and cohesiveness among Buddhist people.

As was explained by the Buddhist monks and laymen, it is in the language of Pali that the cultural identity of the Buddhist rites and rituals lies. Pali has been the language of those rites and rituals for centuries and that sociolinguistic tradition has so embedded in the culture of people that they do have the sense of religiosity and religiousness when they are carried out in the culturally adopted rhetoric of Pali language. In case such ritualistic expressions of Pali are translated into Sinhalese language, they tend to have a feeling of alienation from their own religion. It is a particular triangle of Buddhism, rituals in Pali Language and sense of religiosity that exist with interdependence for centuries. Here the sociolinguistic role of Pali in the Buddhist religious rites and rituals cannot be replaced with a similar role of Sinhalese as its translations of Pali versions of rituals are not capable of addressing the religious emotions and sentiments of people as the Pali versions have been doing it with a deep-rooted cultural identity (Geiger. 1960. Dhammavihari. 2006))

Pali stanzas have been especially composed to perform Buddhist rites and rituals in day to day life and for different religious events. To be a Buddhist one has to seek the refuge of the Buddha, Dhamma and Sangha reciting the lines of the stanza of Namaskara first and then *Saranaganana* three times after the monk recites them line by line. The Namaskara is*; Namothassa Bagawatho Arahatho Samma Sambuddhassa.* Then the layman recites *Saranagamanaya; Buddham Saranam Gachchami, Dammam Saranam Gachchami, Sangam Saranam Gachchami,* The prefix of *Duthiyampi* is added at the beginning of second time and *Thathiyampi* at the third time which stand for the meanings of second and third respectively. Then the layman undertakes the Five Precepts *(Panchaseelaya*) in Pali language; each of the five phrases such as *Panathipatha (Killing), Adinnadana (Stealing), Kamesumichchachara (Sexual Misconduct), Musawada (lying) and Surameraya Majjapamadattahna (Taking Intoxicants)* is recited with the phrase *Veramani Sikkapadam Samadiyami (I undertake the precept of abstaining from)* (Dissanayaka.1993) There is a particular traditional serene and melodious way of reciting the *Namaskaraya, Saranagamanaya* and the *Pancha seelaya* and thereby the identity of such rituals are maintained with confidence (Sraddha) in heart of them (Gombrich. 1971)

All communities of Theravada Buddhism have a set of Pali stanzas and verses for reciting in the performance of Buddhist rituals such as offering of flowers, fragrance, water, illumination, alms, betel to the Buddha and also for worshipping the Buddha, Dhamma and Mahasangha, the sacred Tooth Relic and other Sacred Remains of the Buddha, the Sacred Bo Three, Stupas and sacred places of the Buddha.

There are Pali stanzas to offer alms, robes, temples and various goods to Mahasangha. Buddhist funerals are also carried out reciting Pali stanzas composed for the exclusive use of funeral rites (Dissanayaka.1993)

For the rites of birth, marriage, commencement of new life events, work, business and secular and religious services, invoke the blessings by reciting and chanting specially selected Buddhist discourses and specially composed sets of Pali stanzas such as *Jayamangalagatha* (Dissanayaka.1993) Merits of all Buddhist religious performances, activities and practices are also invoked by reciting Pali stanzas *of Punyanumodana*. The sociolinguistic function of Pali language associated with these and other rites and rituals of Theravada Buddhism and its culture, is that the perfect perception of religious performances people gain when they are carried out in Pali according to the conventions. Attempts of replacing the Pali stanzas and verses with Sinhalese poetries and verses have not been successful so far due to the strong position of Pali language in the formation of religiosity in people.

Conclusion

The language of Pali has been playing a vital sociolinguistic function for the protection of Theravada Buddhism in its original meanings for over twenty-five centuries adopting appropriate strategies to confront with various challenges. Its sociolinguistic function has extended beyond the task of carrying the Theravada Buddhism as the mother language of it and assured the preservation of original meaning of the Dhamma and Vinaya with the support of commentaries composed first in Sinhalese language and then

their Pali translations and new commentaries. By performing a function of establishing the belief in the Theravada Buddhism it reinforces the religious integration and solidarity of Buddhist people. Its central role as the medium of Buddhist rites and rituals has given rise to a culture of Buddhist rituals with a separate identity while developing and maintaining the religiosity of people. The instrumental role of Pali stanzas, verses and selected discourses in Buddhist rites and rituals has a considerable positive impact on dealing with decisive tasks of the day to day life of people.

References.

Anguththaranikaya (1977) BJTS Vol 22, Colombo: The Republic of Sri Lanka

Bloomfield. L (1962) Language. New York: Holt Rinehart and Winston.

Bode. M.H (Ed). (1897) Sasanavamsa. London.

Buddhadatta. P. (1948) Theravada Buddhist Scholars (Published in Sinhalese) Colombo: Anula Press.

Buddhadatta, P. (Ed). (1956) Ginakalamali. Colombo.

Dhammavihari. (2006) Dharma: Man, Religion, Society, Government in Buddhism. Dehiwala Buddhist Cultural Centre. Sri Lanka.

Dissanayaka. J. B. (1993) The Monk and the Village; A study of the Traditional SAinhaleseVillage. Colombo. State Printing Corporation.

Eliot, C. (1957), Hinduism and Buddhism, An Historical Sketch, London: Routledge.

Epigraphia Zeylanica. (1949) Report of the Archaeological Survey of Ceylone. Colombo.

Gamage, C. (1998), Buddhism and Sexuality, As Recorded in the Theravada, Cannon. Illinois: North Western University.

Geiger. W. (1960) Culture of Ceylon in Mediaeval Times. Wiesbaden

Geiger. W. (1953) Chulavamsa (Translation) Colombo: Ceylon Government Information Department.

Gombrich, (1988), Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London: Rutledge.

Gombrich, (1971) Buddhist Precept and Practice. Delhi: Motilal Banarsidass.

Guruge, A. W. P. (1984) From the Living Fountains of Buddhism. Colombo: Ministry of Cultural affaires

Jayawickrama,N.A. (Ed. Trn). (1971) The Chronicle of the Thupa nd the Thupavamsa, London.

Kalupahana, Devid J. (2008), The Buddhism and the Concept of Law, Dehivala: Buddhist Cultural Center, Sri Lanka.

Murti, T.R.V, (1983) Studies in Indian Thought. Delhi: Mothilal Banarsidass.

Mahavamsa, (Ed.2003) Buddhist Cultural Centre. Colombo.

Malalasekera, G. P. (1960) Dictionary of Pali Proper Nouns. Vol I and II. London: Luzak and company Ltd.

Malalasekera.G.P.(1958) The Pali Literature of Ceylone. Colombo

Mirando. A. H. (1985) Buddhism in Sri Lanka in the 17th and 18th Centuries with Special Reference to Sinhalese Litarary Sources. Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd.

Ratnapala N. (2005) Buddhist Sociology. Rathmalana: Sarwodaya Vishwaleka

Pangnakiththi. H. (2003) History of Pali Literature (Sinhalese Translation) Colombo: S. Godage and Brothers

Ratnapala N. (1997), Buddhist Democratic Political Theory and Practice, Ratmalana: Vishvaleka Publication.

Ray.H.C. Paranavithana, S. (1960) History of Ceylon. Vol. 1.2. Colombo. University of Ceylone.

Saddhatissa, Hammillewa (1970), Buddhist Ethics, London.

Thambaiah SJ (1972), World Conqueror, World Renouncer, Cambridge

Weeraratna W. G (1977), Individual and Society in Buddhism, Colombo

පුද්ගලයින් වරදකාරී චර්යාවන්ට (අපරාධකාරී චර්යාවන්ට) පෙළඹීමට බලපාන හේතු

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සුනිල් රාජනෙත්ති

පුද්ගලයා සමාජ සත්ත්වයෙකි. ශිෂ්ටාචාරගත වීමෙන් පසු සංස්කෘතියක් ගොඩ නගා ගෙන පරිණාමය වූයේ තම තමනට ආවේණික වූ භූගෝලීය පරිසරයට ගැලපෙන සදාචාරාත්මක පදනමකිනි. ඊට ආනුගත වූ උප සංස්කෘතීන්, සභ්‍යත්වය, ධර්මතා, ගණාචාර හා සිරිත් විරිත් ඔවුන්ගේ අක්මුල සමාජ ශික්ෂණයට හා අනුකරණයට හේතු විය. කුමන ආගමක්, කුමන භාෂාවක්, කුමන ජාතියකට, කුමන පළාතකට අයත් පුද්ගලයෙකු වුවත් සමාජ සම්මත පර්යායෙන් පිට පැන සමාජයේ සාමාජිකයනට හෝ සමාජ පැවැත්මට හානිකර "වැරදි" "අපරාධ" ("offence" "crime") අපරාධකාරී චර්යාවන්හි නිරතවන්නේ (criminal behaviour) නම් ඔහු වරදකරුවකු වී අවසානයේ අධිකරණයේ සැකයකින් තොරව ඔප්පු වුවහොත් අපරාධකරුවෙකු වන්නේය. මෙය ඉතා සංකීර්ණ ක්‍රියාදාමයකින් පසු ඔප්පු වන්නකි. එතෙක් පුද්ගලයා වරදට සැකකරුවකු පමණි. (Accuse)

අපරාධකරුවකු (criminal) යනුවෙන් විග්‍රහ කරන විට නීතිමය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් නිශ්චිතව ම විග්‍රහ කළ හැක. නීතිමය දෘෂ්ටිකෝණය යන්න ජාත්‍යන්තරව පිළිගත් විද්‍යාත්මක ක්‍රමය ලෙස ලෝකය ම පිළිගනී. ලොව කොතනක වුවද මානව සමාජය තුළ විද්‍යාත්මක ක්‍රමය යනු පිළිගත හැකි නිශ්චිත ක්‍රමය වේ. රටින් රටට සුළු සුළු වෙනස්කම් පැවතිය ද ජාත්‍යන්තර හා ජාතික

නිර්වචන තුළින් නිගමනය කර ඇත්තේ මානව චර්යාවේ දරුණු හා සැහැසි වරද වනාහි "මිනී මැරීම" (murder) යන්නෙහි සිට බල අපරාධ (grave crime) නීතියෙන් නිශ්චිතව දක්වා ඇති බවයි. එම අපරාධකාරී චර්යාවට හිමි දඬුවම (punishment) බන්ධනාගර ගත කිරීම (prisonization) හා මරණ දඬුවම ඉතාම නිශ්චිතවම දක්වා ඇත. ලංකාවේ හැටියට නම් ප්‍රධාන වරදවල් 26 කි. ඒවාට හිමි දඩ, දඬුවම්, සිරගත කිරීම් හා අනෙකුත් ඇග බැඳීම් හා ඇපදීම යනාදී දණ්ඩන ක්‍රම පිළිබඳව පැහැදිලිව නිශ්චිතව දක්වා ඇත.

- අපරාධකරුවා යනු චර්යාමය රෝගියෙකු ද වේ.

මානව සාමාජයෙහි තර්කය වන්නේ බරපතල අපරාධයක් කළ අයෙකුට මරණීය දඬුවම දිය යුතුය යන්න යි. නමුත් ඔවුන් එම වරදට පෙළඹුනු කරුණු කාරණා ජාලය පිළිබඳ ආපසු හැරී බැලීමක් නැත. මන්ද විත්දිතයාගේ (victim) පාර්ශවය සතුටු කිරීමත් සමාජයට පාඩමක් ඉගැන්වීමටත් බරපතලම දඬුවම් දිය යුතුය යන පදනම මතය. නමුත් අපරාධ වලට පෙළඹෙන පුද්ගලයන් වර්ගීකරණය කළ විට පෙනී යන්නේ නීතිමය නිර්වචනයට හසු නොවන බාහිර පාර්ශවයන් ගණනාවක් නීතියට හසු නොවන බවයි. අපරාධකරුවා අසාධ්‍ය රෝගියෙකු ලෙස සලකන්නේ චර්යාමය ආබාධයකින් පෙළෙන්නකු ලෙස ඔහු නැවත පුනරුත්තාපනය කොට සමාජයට ගැලපිය හැකි චර්යාමය ආබාධිතයෙකු හෙයිනි. මේ චර්යාමය ආබාධිතයන් කරනු ලබන අපරාධ අපට වර්ග කළ හැකි වේ.

සමාජ ප්‍රශ්න වලින් කැකෑරෙන පුද්ගලයින්, ජීව විද්‍යාත්මක ආබාධ ඇති පුද්ගලයන් මනෝමය ආබාධ සහිත පුද්ගලයන් නිදන්ගත රෝග වලින් පෙළෙන පුද්ගලයන් හා සමාජයට වෛර කරන පුද්ගලයන් හා මේ කිසිදු ආබාධයකින් තොරව අසීමිත ආශාවන් මුදුන් පමුණුවා ගැනීම සඳහා පොදු දේපල වලට එරෙහිව කරනු ලබන අපරාධයන්ට ලක්වන පුද්ගලයන් ය. මෙම අපරාධ තවත් සරලව විග්‍රහ කරන්නේ මේ පුද්ගලයාට එරෙහිව කරනු ලබන අපරාධ, දේපලවලට එරෙහිව කරණු ලබන අපරාධ,

රජයට එරෙහිව කරනු ලබන අපරාධ හා සමාජ සාධු ධර්ම වලට එරෙහිව කරනු ලබන අපරාධ ලෙසයි. මේ අපරාධ වලට අන්තර්ගත සංකීර්ණ වැරදි කරනු ලබන සියල්ලන්ම දඬුවමට ඇති බිය මෙන්ම බිය නොවීම පදනම් කරගෙන අපරාධ කරති. අපරාධ වලට පෙළඹෙති. මේවා අද නූතන ලිබරල් සමාජය දකින්නේ කායික රෝග, මානසික රෝග මෙන්ම චර්යාමය රෝග ලෙසය. චර්යාමය රෝගයන්ට වැළඳුණු පසු කරනු ලබන ක්‍රියාවන් වලින් ගොදුරුවන සෘජු පුද්ගලයන් හා සමාජ කම්පනය අවම කිරීම සඳහා දඬුවම් පැමිණවීම රජය සතු වගකීමකි. නමුත් ලොව කිසිදු රටක රජය විසින් මේ කාර්යයභාරය පක්ෂග්‍රාහී බවකින් තොරව කරනු දක්නට නොමැත. වින්දිතයා හා සැකකරු සංකීර්ණ ක්‍රියාදාමයක් තුළ දීර්ඝ කාලයක් කායික, මානසික හා ආර්ථික පීඩාවන්ට ලක් කිරීම දැකිය හැකිය. අපරාද වලට පෙළඹෙන පුද්ගලයින් ඊට පෙළඹෙන හේතු පිළිබඳව තවත් තර්කාන්විතව හා ගැඹුරින් විග්‍රහ කර බලමු. සාම්ප්‍රදායික හා පවත්නා න්‍යායන් හා සංකල්ප වලින් අපේ සමාජය කැකෑරෙන සමාජ ප්‍රශ්න වලින් මතුවන පීඩනයේ ප්‍රතිඵල ලෙස අපරාධවලට පෙළඹීමේ ප්‍රවණතාවය හා රටාවන් නිළ අපරාධ සංඛ්‍යා ලේඛන තුලින් නිශ්චිතව ඉස්මතු නොවේ. දේශපාලනික හා තවත් නොයෙකුත් හේතූන් දේශපාලනය විසින් වසාගෙන ඇත. තත් කාලයේ පවත්නා නීති ධූරාවලිය, ආර්ථික ධූරාවලිය, බන්ධනාගාර ධූරාවලිය හා නිති දෙපාර්තමේන්තුව තුළින් නිවැරදි සංඛ්‍යා ලේඛන ඉස්මතු නොවීම වර්තමාන අපරාධ පිළිබඳ හා ඒවාට පෙළඹෙන හේතු වසාගෙන ඇත.

නමුත් සම්මත නීතියේ නිර්ණායකවලට අනුව පහත දැක්වෙන කරුණු වෙන වෙනම විග්‍රහ කරන විට, ඒ පිළිබඳව (අපරාධවලට පෙළඹීමට) හේතු පිළිබඳව හඳුනාගත හැකිය.

- බිඳුණු පවුල්වල සාමාජිකයන්

දෙමාපියන් වෙන්වීම, දික්කසාද වීම, සියදිවි නසාගැනීම හා දෙමාපියන් විදේශගතවීම යනාදී කරුණු හේතුකොටගෙන දරුවන්ගේ ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය හා පෞරුෂත්ව

සංවර්ධනය අඩාල වීම තුළින් දරුවන් අපරාධ (වැරදි) සඳහා තරුණ කාලයේදී පෙළඹිය හැකිය. මවුපිය සෙනෙහස අහිමිවීම, රැකවරණයට සිටින ආච්චි, සීයා, පුංචි අම්මා, කුඩම්මා, බාප්පා, පුංචි හා අසල්වැසියන්ගේ අඩන්තේට්ටම් වලින් කැකෑරෙන ළමා හදවත් තුළ වෛරය, ක්‍රෝධය හා පළිගැනීම තුලින් සුපහන් සිත තුල කුරිරුකම කිරීමට ආශාවන් ජනිත වේ. එහි ප්‍රතිඵල ලෙස දරුවා වර්ධනය වී වැඩෙත්ම බාල අපචාර වලට පෙළඹීම ළමා අපයෝජනයට ගොදුරුවීම තුළින් සමාජය පිළිබඳ පුද්ගලයන් පිළිබද වෛරය ගොඩනගා ගනිති. මෙහි ප්‍රතිඵල ලෙස විවිධ ස්වරූපයේ බාල අපචාර හා වැඩි වියට පත් වීමත් යම් (වැරදි) අපරාධ වලට ඔහුගේ රුචි අරුචිකම් මත පෙළඹෙනු දැකිය හැකිය.

- අඩු අධ්‍යාපනය

පාසල් යන වයසෙ දරුවන් විවිධ චර්යාවලින් යුතුව දැකිය හැකිය. පෙර පාසල් අවධියේ සිට ළමයින් විවිධාකාර ප්‍රභාවන්ගෙන් යුක්ත චර්යාවන් හඳුනාගත හැකිය. වයසට උචිත කායික වර්ධනය නොමැති දරුවන් සිටියි. වයසට උචිත මානසික වර්ධනය වර්ධනය නොවුනු දරුවෝ සිටිති. මේ දෙයාකාරටම අයිති නොවන අධිවේගී මානසික කායික වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරන දරුවෝද සිටිති. ඊට අමතරව විවිධ කායික ඌණතා මානසික විපර්යාසයන්ගෙන් යුක්ත වූ දරුවෝද සිටිති.

වරදවල් කරන ලද තරුණයන්ගේ බන්ධනාගාර ගතවීමේ ප්‍රවණතාවය පිළිබඳව සංඛ්‍යා ලේඛන පරික්ෂා කරන විට මේ බව හෙලිවේ. බන්ධනාගාර වාර්තාවේ හෝ මෙම අවධිය දෙස බලන කල මෙය පැහැදිලි කරගත හැක. එකේ සිට පස්වන ශ්‍රේණිය දක්වා ඉගෙනුම ලැබූ අයගේ සිරගතවීමේ ප්‍රවණතාවය හා පස්වන ශ්‍රේණියේ සිට දහවන ශ්‍රේණිය දක්වා ඉගෙනුම ලැබූ ප්‍රමාණයේ ඉහල යාමේ ප්‍රවණතාවය වඩාත් වැඩිය. දහවන ශ්‍රේණියේ සිට දහතුන් වන ශ්‍රේණිය දක්වා ඉගෙනුම ලැබූ අයගේ සිරගතවීමේ ප්‍රවණතාවය ක්‍රමයෙන් අඩුවේ. විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනය හා ඊට ඉහල අධ්‍යාපනය ලැබූ පිරිස ඉතාමත් අඩුය.

අඩු අධ්‍යාපනය ලැබුවන් තරගකාරී ආර්ථික ක්‍රමයක් තුල පවතින ක්‍රමයට වෛර කිරීම හා පාලක කාරකාදීන් කරණු ලබන අසාධාරණකම් තේරුම් ගෙන ඊට පළිගැනීමාදී චේතනාවන්හී පිහිටා අපරාධකාරී චර්යාවන්හි නිරතවන බව ගැඹුරින් බලන විට පෙනී යයි. සමාජ අසාධාරණය, සම්පත් බෙදීයාමේ විශමතාවයන් හා තරගකාරී අර්ථ ක්‍රමය තුළ තමන්ට ඉඩක් නොලැබෙන විට ඇතිවෙන පශ්චාද්තාපය හේතුකොට ගෙන කුමන ක්‍රමයකින් හෝ තමන්ගේ ඉලක්ක කරා ලගාවීමට උත්සහ දැරීම අඩු අධ්‍යාපනය ලැබුවන්ගේ අරමුණු හා පරමාර්ථ හේතුවෙන් සමාජයේ විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ අපරාධ වලට පෙළඹීමට හේතුවක් වේ.

- දිළිදුකම

දිළිදුකම ගත්විට නාගරික දිළිදුකම නාගරික අපරාධ වලට පෙළඹීමට හේතුවක් වේ. නගරයේ මුඩුක්කු, පැල්පත්, ඇලකණ්ඩි හා අනවසර පදිංචිකරුවන් හා ඔවුන්ගේ පවුල්වල සාමාජිකයන් විවිධ ආකාරයේ අපරාධවලට පෙළඹෙන බව පෙනී යයි. මත්ද්‍රව්‍ය වෙළඳාම, ගණිකා වෘත්තිය, හොරකම, වංචාකිරීම, රැවටීම, මත්ද්‍රව්‍ය ගංජා වලට ඇබ්බැහිවීමේ උප සංස්කෘතියක් ඔවුන් තුල දැකිය හැකිය. තමන්ගේ මව, පියා, අයියා, අක්කා, නංගි මල්ලි, අසල්වාසීන් දුප්පත්කම හේතු කොට ගෙන විවිධ සමාජ විරෝධී චර්යාවන් හි නිරත වීම ඔවුන්ගේ උපසංස්කෘතිය තුල දකින්නේ වීර ක්‍රියා වශයෙනි. දුගී බවේ සංස්කෘතිය පිළිබඳ විවරණයක යෙදුන සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ ඔස්කා ලෙවිස් පෙන්වා දුන්නේ විවිධ පාදඩ ක්‍රියා වලට නාගරික උපසංස්කෘතින්වල ඉපදෙන දරුවා පසුකාලයකදී අපරාධ අපචාර හා සමාජ විරෝධී චර්යාවනට පෙළඹෙන්නේ උප සංස්කෘතියේ නොවටින දේ වටිනා ලෙස පෙන්නුම් කරනු ලබන පෞරුෂත්වය හා සමාජානුයෝජන හේතුවෙන් බවයි.

- දෙමාපියන්ට ස්ථිර රැකියාවක් නොමැති වීම.

දෙමාපියන්ට ස්ථිර රැකියාවක් නොමැති පවුල්වල ළමයින් උපතේ සිට අඩු ආදායම්ලාභී පවුල් කණ්ඩායම්වලට අයත්

වේ. සමෘද්ධිලාභීන් හෝ වෙනත් ස්වයං රැකියාවලින් නැතිනම් ස්ථිරබවක් නොමැති කුලී කම්කරුවන්ගේ දරුවන් වේ. නැතිනම් මානසික, කායික දුර්වලතා ඇති දෙමාපියන්ට දාව උපන් දරුවන් වේ. ඔවුන්ට අවශ්‍ය ආහාරපාන, බෙහෙත් හේත් නොමැති වීම නිසා මන්දපෝෂණය හා නොයෙකුත් රෝගවලින් පෙළෙන්නන්ද වේ.

මේ හේතුකොටගෙන දරුවන්ට හිමි සමාජ සම්බන්ධතා සම වයස් කණ්ඩායම්වල ඇසුර නොලැබේ. නගරයෙහි පැල්පත්වල, මුඩුක්කුවල වියලි කාලගුණය පවතින දුප්පත් ගම්වල දරුවන්ට මේ දුක ළමා කාලයේ සිට මුහුන දීමට සිදුවේ. දෙමාපියන්ද දරුවන්ට පහසුකම් නොහැකි වීම, ඊට සුදුසු රැකියාවක් නොලැබීම හා සමාජ සුබසාදන ක්‍රියා දාමයෙන් අවශ්‍ය පහසුකම් රජයෙන් නොලැබීම හේතුකොටගෙන තරුණ වියට පත් වෙත්ම දෙමාපියන් මෙන්ම දරුවන්ද සමාජයට වෛර කරන්නෝ වෙති. මේ හේතුවෙන් ළමා කාලයේම සොරකම, පොකට් ගැසීම, ගංජා විකිණීම ආදී සුළු වැරදි වලින් පටන්ගෙන බල අපරාධ වලට පෙළඹෙනු දැකිය හැකිය.

ඉහත කරුණු වලට අමතරව පහත දැක්වෙන කරුණු හේතුකොට ගෙන ළමයින්, තරුණයන්, වැඩිහිටියන් විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ වැරදි අපරාධ අපචාර, අපගාමී චර්යාවන්ට පෙළඹෙන බව අපරාධ සංඛ්‍යා ලේඛන දෙස බලන විට පෙනී යයි. මනුෂ්‍ය ඝාතනයට පෙළඹීම, නොයෙකුත් අරමුණු මුල්කරගෙන කරණු ලබයි. දේපල සම්බන්ධ අපරාධ වලට පෙළඹීම, දේපල අත්පත් කර ගැනීමට ඇති දැඩි ආශාව හේතු කරගෙන තමන්ට නොගැලපෙන මිතුරන් ඇසුරු කිරීම නිසා, තමන්ගේ සංස්කෘතියට, උප සංස්කෘතියට අනුකලනය, නොගැලපීම් නිසා, මත් පැන් මත් ද්‍රව්‍ය, සූදුව ආදී චර්යාවනට පෙළඹීම නිසා, සමාජශීලී නොවීම නිසා, දෙමාපියන්ගේ ගුරුවරුන්ගේ අවවාද ප්‍රතික්ෂේප කිරීම නිසා, වහා කිපෙන තරහ එන පෞරුෂත්වයක් නිසා, ජීවත්වන පරිසරය අපරාධකාරී, අපචාරී පරිසරයක් වීම නිසා, තමන් අදහන ආගම කෙරෙහි පවතින ආත්ම විශ්වාසයන් හේතුකොටගෙන, නඩු හබ හේතු කොටගෙන කාලයක් තිස්සේ පවතින වෛරය

හේතුකොටගෙන පුද්ගලයින් වැරදිවලට පෙළඹෙන බව දැකිය හැකිය. මීට අමතරව ක්‍රීඩාව තරඟකාරී ව්‍යාපාර, දේශපාලනය, පොදු දේපල මංකොල්ලකෑම, සංවිධානාත්මක අපරාධ වලට පෙළඹීම හා සුදු කරපටි අපරාධ වලින් ලැබිය හැකි වැඩි වාසි පදනම් කරගෙන සමාජයේ විවිද කාල වල නොයෙකුත් තරාතිරමේ පුද්ගලයින් දැනුවත්ව, හිතාමතා මෙන්ම අනුන්ගේ, පාලකයන්ගේ, නායකයින්ගේ, ජාතික හා ජාත්‍යන්තර අපරාධ වලට පෙළඹීම නව ලිබරල් අර්ථක්‍රමය තුල සංකීර්ණ පැතිකඩ ඔස්සේ අපට අධ්‍යයනය කල හැකිය.

අධ්‍යාපන සංකල්පය යනු

පූජ්‍ය මැදමහනුවර පඤ්ඤානන්ද හිමි

සමස්ත සත්ව ප්‍රජාව අතර මිනිසා නැමති සත්වයාට පමණක් උරුම වූ සුවිශේෂි අවස්ථාවක් ලෙස අධ්‍යාපනය පෙන්වා දිය හැකි ය. මානව සමාජයේ ක්‍රියාත්මක වන ආර්ථිකය, නීතිය, කලාව ආදී ප්‍රධාන සංස්ථාවන් අතර සුවිශේෂී හෙවත් අද්විතීය සංස්ථාව ලෙස අධ්‍යාපන සංස්ථාව පෙන්වාදීම ඇති තතු ඉක්මවා කීමක් නොවේ.

ඓතිහාසික තොරතුරු වලට අනුව අනනාදිමාදිමත් කාලයක සිට අද දක්වා අධ්‍යාපනය පිළිබඳව උනන්දුවක් දැක්වූවන් පෞද්ගලික, සදාචාර, ආගමික සහ දාර්ශනික ආදී විවිධ කෝණවලින් අධ්‍යාපනය පිළිබඳ අදහස් දක්වා ඇති ආකාරය දැකගත හැකි ය.

සිංහල භාෂාවෙන් අධ්‍යාපනය ලෙස හඳුන්වන මෙය ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් Education ලෙස හැඳින්වෙන වචනය තත්භව වනුයේ Eduare හෙවත්,හදාවඩා ගන්නවා" නැතිනම්,පෝෂණය කරනවා" යන අරුත් දක්වන ලතින් වචනයෙනි. Education යන්නට තවත් ලතින් වචනයක් අර්ථ සපයයි. එනම් Educare ඉංග්‍රීසියෙන් Lead out වශයෙන්ද (අවිද්‍යාවෙන් සත්‍යටත් (එනම් දැනුමටත්)"අඳුරින් ආලෝකයටත් මාව යොමු කරනු මැන" යනුවෙන් ඉල්ලා සිටියා මෙන් සිංහලෙන් මගපෙන්වීම වශයෙන් ද එය අර්ථවත් වේ.[1]

අධ්‍යාපන සංකල්පය මෑතකදී ලොවට දායාද වූවක් නොව, එය විශ්වය ආරම්භයේ සිට පැවත එන්නක් වශයෙන් හඳුන්වා දිය හැකිය. ඉගෙනීම හෙවත් අධ්‍යාපනය ලැබීම උපතේ සිට මරණය දක්වා ක්‍රියාත්මක වන බැවින් ජීවත්වීම යනු එක් අතකින් ඉගෙනීමක් වැනි වේ. ලෝකයේ සෑම පුද්ගලයෙකුට ම අධ්‍යාපනය ලැබීම මූලික අයිතිවාසිකමක් වේ. එහෙත් අතීතයේ සිට අධ්‍යාපන සංකල්පය විකාශනය වීම විවිධ පදනම මත සිදුවී ඇත. බොහෝවිට බටහිර රටවල් දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී අධ්‍යාපන, අධ්‍යාපනය ලැබීම් කිතුණු පල්ලිය හරහා සීමාවක් තිබුණු බවක් දැකිය හැකි ය. එහෙත් සමාජ විකාශනයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එය ඉන් ඔබ්බට ගොස් සෑම පුරවැසියෙකුටම අධ්‍යාපනය ලැබීම යමක් පිළිබඳ විචාරශීලීව අධ්‍යයනය කිරීමට ඉඩ ප්‍රස්තාව සැලසුණේය. පෙරදිග අධ්‍යාපනයේ විකාශනය පිළිබඳව ගත්තද එයද බ්‍රාහ්මණ සමාජය ඔස්සේ සමාජයේ එක් කණ්ඩායමකට අයත් දෙයක් වශයෙන් විකාශනය වූ අවස්ථා දැකගත හැකිය. මේ ආකාරයට විකාශනය වන අධ්‍යාපන ක්‍රමයෙන් වර්තමාන ලෝකයේ ඉතාමත් වැදගත් කටයුත්තක් මෙන්ම සෑම පුද්ගලයෙකුගේම අවශ්‍යතාවයක් වේ. සැබැවින්ම අධ්‍යාපනය යන්නට එකතු වූ නිශ්චිත අදහසක් යෙදිය නොහැක. අධ්‍යාපනය යනු පුද්ගලයා තුළ දැනුම, කුසලතා, ආකල්ප වර්ධනය කිරීමේ ක්‍රියාවලියයි. බුදුදහමට අනුව ගත්කල අධ්‍යාපනය යනු යාව නිබ්බාන ක්‍රියාවලියකි. එනම් බුදුදහමේ අවසන් අරමුණ නිර්වාණය යි. නිර්වාණය තෙක් වූ ක්‍රියාවලිය යන්න එහි අදහසයි. එය නිවනින් පමණක් කෙළවර වේ. අධ්‍යාපනය යන්න ඉගෙනීම ඉගැන්වීම ඇගයීම රසවිඳීම පුහුණුව ආදී පුළුල් ක්ෂේත්‍රයකට සම්බන්ධය. අධ්‍යාපනය යන්න ව්‍යුක්ත සංකල්පයක් වන නිසාද, ඒ සඳහා කොපමණ නිර්වචන කළ ද අධ්‍යාපනය පිළිබඳව විවිධ දෘෂ්ටි කෝණයන්ගෙන් බැලිය යුතු වේ.

අධ්‍යාපනය යන්න මුලින්ම ආවේ ලතින් භාෂාවෙනි. පිටතට ඇද ගැනීම යන අර්ථය ඇතුළත් වේ. සෑම පුද්ගලයකු සතුවම විභව ශක්තියක් ඇත. අධ්‍යාපනයේ කාර්යභාරය වන්නේ මෙකී සැඟවී ඇති හැකියාවන් ඇද ගැනීමයි. වර්තමානයේ මේ අගය 5% හෝ

10% යැයි පවසති. තවත් ආකාරයකින් දැක්වුවහොත් අධ්‍යාපනය යනු යම්කිසි හැකියාවක්, හැකියාවන් ගොන්නක් විධිමත් ලෙස ඉගෙනීම හා ඉගෙනගැනීමයි. තවත් විමර්ශනාත්මක ව කිවහොත් අධ්‍යාපනය යනු දැනුම, සුභවාදී චින්තනය සහ ඥාණය බෙදා හදා ගැනීමයි. පාරම්පරිකව සංස්කෘතියක් ඉදිරියට ගෙනයාම ද අධ්‍යාපනයෙන් අපේක්ෂාකරන ප්‍රතිඵලයක් වේ. එහිදී පුද්ගලයාගේ සහජ දක්ෂතාවයන් ඉස්මතු කිරීමත් ඒවා මනාව ඔපමට්ටම් කොට ඔහුට එහි වටිනාකම ඒත්තු ගැන්වීමත් අධ්‍යාපනයයි. එසේම අධ්‍යාපනයේදී සිදුවන්නේ විවිධ ඉගැන්වීම් ක්‍රම යොදාගැනීමයි. මනෝ විද්‍යාත්මක, දාර්ශනික, පරිගණක ආශ්‍රිත, භාෂාමය, ස්නායුමය සහ සමාජමය ක්‍රමෝපායන් අධ්‍යාපනයේදී යොදා ගත යුතුය.[2]

අධ්‍යාපනය පිළිබඳව ඇති හැඳින්වීමේ දී අධ්‍යාපනයේ අරමුණු හා පරමාර්ථ පිළිබඳව ද අනිවාර්යයෙන් සඳහන් කළ යුතුවේ. පුද්ගලයා විසින් සිදු කරන ලද සෑම කාර්යකම අරමුණු ප්‍රතිඵල මෙන්ම පරමාර්ථද අනිවාර්යෙන්ම අඩංගු වේ. උදාහරණයක් ලෙස පුද්ගලයෙකු තවත් පුද්ගලයෙකු අමතා කතා කර කරන වචනයක වුවද මෙම කරුණු අඩංගු වේ. මිනිස් සිතෙහි ස්වභාවය පිළිබඳව දැක්වීමේදී ද මෙය වඩාත් පැහැදිලි වේ. පරමාර්ථයක් යනු කිසියම් විධිමත් ලෙස සැකසුණු ක්‍රියාවලියකින් අවසානයේ ඉටුකර ගැනීමට අපේක්ෂා කරන ප්‍රතිඵලයයි. අර්ථයක් ගැනීම පරමාර්ථයේ ලක්ෂණයයි. මේ නිසාම එය ඉටුකර ගැනීම ඉතා දුෂ්කරය. පරමාර්ථය කරා යෑමට නම් ඒවා සරළ කරගත යුතුය. ඒ සඳහා ගොඩනගාගන්නා වූ සුවිශේෂී ප්‍රකාශ අරමුණු ලෙස හැඳින්විය හැකිය. සුවිශේෂී බව, මැනිය හැකි බව, ලගාවිය හැකි බව ආදිය අරමුණක සුවිශේෂී ලක්ෂණ වේ. එක් පරමාර්ථයක් සඳහා අරමුණු කීපයක් පැවතිය හැකිය. අධ්‍යාපන පරමාර්ථ සහ අරමුණු රටින් රටට වෙනස් වේ. එය එසේ වන්නේ රටක අධ්‍යාපන අරමුණු සහ පරමාර්ථ ගොඩ නැගෙන්නේ එහි ඇති සමාජ ආර්ථික දේ දේශපාලන ජාතික ප්‍රතිපත්ති වලට අදාළව වීමයි. අධ්‍යාපන පරමාර්ථ වශයෙන් ජාත්‍යන්තරව පිළිගත් ඒවාද පවතී. ඒ අතරින්

යුනෙස්කෝව ප්‍රධාන වේ. එහි පරමාර්ථය වූයේ ජාත්‍යන්තර සාමය හා අවබෝධය ඇතිකරලීමයි. මීට අමතරව දිවිපැවැත්ම සඳහා අධ්‍යාපනයය නමින් වාර්තාවක්ද පිහිටුවා ඇත. එසේම අධ්‍යාපනයේ අරමුණු පිළිබඳවව සාකච්ඡාවේදී ඩෙලෝ වාර්තාවද පිළිගත් එකකි. ළමයින්ගේ විභව ශක්තිය මතුකරගන්නේ කෙසේද යන්න පිළිබඳව එහිදී මූලික කරුණු හතරක් යටතේ කරුණු දක්වා ඇත.

- අධ්‍යාපනය යනු මූලික මිනිස් අයිතිවාසිකමකි.
- විධිමත් අදධ්‍යාපනය පමණක් නොව නොවිධිමත් අධ්‍යාපනයද වැදගත් වන බව
- වර අධ්‍යාපනයක වුවද තිබිය යුතු මූලික ලක්ෂණ ඇති බව සාධාරණත්වය අදාළත්වය විශිෂ්ටත්වය
- අධ්‍යාපනය යනු ගැඹුරින් සිදුකළ යුතු දෙයකි.[3]

යම් යම් රටවල් ආර්ථික, දේශපාලන, සාමාජික වශයෙන් සුවිශේෂී කරුණු තිබුණ ද ජාත්‍යන්තර ප්‍රජාව එකඟ වූ වටිනාකම් පිළිගත් යුතුය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මානව හිමිකම් මීට අමතරව තවත් ප්‍රධාන කරුණු හතරක් දැක්විය හැක. එනම්

- දැනගැනීම සඳහා ඉගෙනීම.
- යමක් කිරීම සඳහා ඉගෙනීම.
- එකට ජීවත්වීම සඳහා ඉගෙනීම.
- දිවි පැවැත්ම සඳහා ඉගෙනීම ආදී කරුණු වේ.

මීට අමතරව අධ්‍යාපනයෙහි බහු විවිධ ස්වරූප පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී වත්මන් සමාජයේ විවිධ අධ්‍යාපන ආයතන පවතින අතර පාසල, පවුල, මිත්‍ර සමූහ, විශ්ව විද්‍යාල, පුස්තකාල, කාර්මික විද්‍යාල, මාධ්‍ය ආයතන ආදිය පුද්ගලික සබඳතා මෙන්ම සමාජ සබඳතා සඳහාද විවිධ සමාජ වටිනාකම් එකතු කිරීමටද උපකාරී වෙයි. ආයතන ව්‍යුහය පරිපාලනය ආදිය සලකා බලා ස්වරූපය අනුව කොටස් තුනකට බෙදා දැක්විය හැකිය.

- විධිමත් අධ්‍යාපනය
- අවිධිමත් අධ්‍යාපනය
- නොවිධිමත් අධ්‍යාපනය යන්නයි. [4]

විධිමත් අධ්‍යාපනය විධිමත් ආයතන තුළින් ලබන අධ්‍යාපනයයි. ප්‍රාථමික අංශයේ සිට උසස් අධ්‍යාපනය දක්වා පූර්ණ කාලීනව කෙරෙන අධ්‍යාපනයයි. ලාංකික අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ මූලික ශ්‍රේණිය සිට පහ වසර දක්වා අධ්‍යාපනය ලබන කාල සීමාව ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනය වන අතර එය 6 ශ්‍රේණියේ සිට උසස් පෙළ විභාගය දක්වා වූ වසර 8ක කාලය ද්විතීක අධ්‍යාපනය සඳහා ද ඉන් එහා වූ විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනය වෘත්තීය පුහුණු කටයුතු තාක්ෂණික අධ්‍යාපනය ආදී උසස් අධ්‍යාපනයට අයත්වේ. මේ ආකාරයට අනු පිළිවෙළින් සකස් වූ හා ක්‍රමානුකූලව කොටස් ක්‍රමයක් යටතේ මෙම විධිමත් අධ්‍යාපනය සකස් කර ඇත. අධ්‍යාපන අරමුණු හා පරමාර්ථ ද ඒ ඒ වයස් කාණ්ඩ යටතේ අවශ්‍යතා හා වයසට සරිලන අවබෝධ වන ආකාරයට විෂය දැනුම ලබා දීම මෙම අධ්‍යාපන ක්‍රමය තුළින් ක්‍රියාත්මක වීම දැකගත් හැකිය.

අවිධිමත් අධ්‍යාපනයේදී ශිෂ්‍යය මූලික කරගෙන නියමිත විෂය දැනුමක් ලබා නොදෙන අතර සරලව ජීවන අත්දැකීම් හා වෙනත් ආකාරයේ දැනුම එනම් සමගාමී නොවූ දැනුම ලබාගත හැකි වේ. අප නොදැනුවත්වම රූපවාහිනිය, සමවයස් කණ්ඩායම්, අන්තර්ජාලය, ඉලෙක්ට්‍රොනික තැපෑල, දුරකථන, කෙටි පනිවිඩ, පත්තර, සඟරා, ගුවන් විදුලිය ආදී ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය මාධ්‍ය උපයෝගී කරගෙන ලබන දැනුම පෙන්වාදිය හැක. මේ තුළින් දෛනික අත්දැකීම් හා අධ්‍යාපනය ආභාෂයෙන් ලැබෙන අතර මෙම දැනුම මෙන්ම ඔහු වටා ඇති පරිසරය තුළින් ලබන දැනුමයි. උදාහරණයක් වශයෙන් පවුල, අසල්වැසියන්, ඥාතීන්, සේවා ස්ථානය, ක්‍රීඩාපිටිය, වෙළඳපොලෙන්, පුස්තකාලයෙන් හා ජනමාධ්‍ය තුළින් ලබන දැනුම දැක්විය හැකිය. පුද්ගලයාගේ ආකල්ප සාරධර්ම කුසලතා හා දැනුම අත්කර ගැනීමේ යාවජීව ක්‍රියාවලිය සංවිධානය නොවූ ක්‍රියාවලියක් නිසා අවිධිමත් අධ්‍යාපනය වශයෙන් හැඳින්වේ.

නොවිධිමත් අධ්‍යාපනය වෙනස් වේ. එහිදී සුවිශේෂී කණ්ඩායමක් ඉලක්ක කරගෙන සුවිශේෂී අරමුණු පදනම්ව මේ අධ්‍යාපන ක්‍රමය ලබාදෙන අතර උදාහරණයක් වශයෙන් යම් වෘත්තියක සුදුසුකමක් සඳහා කෙටිකාලීන පුහුණුවක් ලබාදීම, රූපලාවණ්‍ය පාඨමාලා පරිගණක පාඨමාලා තාක්ෂණික පාඨමාලා උපදේශන පාඨමාලා ආදිය දැක්විය හැකිය. නොවිධිමත් අධ්‍යාපනය වර්තමානයට ඉතාමත් අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් ලෙස දැක්වේ. මෙය නැතිවම බැරි අධ්‍යාපන ක්‍රමයකි. මෙයින් බිහිවන්නේ යම් සුවිශේෂී වූ කුසලතාවන් වැඩිදියුණු කරගත් පිරිසක් වේ. එමෙන්ම මූලික සමාජයට විශාල සේවාවක් ද ඉටුවේ. මෙම අධ්‍යාපන ක්‍රමය අරමුණු පරමාර්ථ දැක්වීමේදී,

- විධිමත් අධ්‍යාපන අවස්ථා නොලද එමෙන්ම විධිමත් අධ්‍යාපනය කලින් ඇදවැටුණු පුරවැසියන් සඳහා අධ්‍යාපන අවස්ථා සැලසීම.
- කුසලතා රහිත එමෙන්ම අර්ධ වශයෙන් කුසලතා රහිත වැඩකරන ජනතාවව වෙනුවෙන් පුළුල් පරාසයක විහිදුණු කුසලතාවන් ලබාදීම.
- නොවිධිමත් අධ්‍යාපනය පද්ධතියෙන් ලබාගත් දැනුම කුසලතා වැඩිදියුණු කරගැනීමට උදවුවීම. නවෝත්පාදන අවස්ථා සැලසීම ආදිය වේ.[5]

මෙම නොවිධිමත් අධ්‍යාපනයට කාලීන වශයෙන් වැඩි වැදගත්කමක් පවතී. එය විධිමත් අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ විකල්ප ක්‍රමයක් ලෙස විහිදී ඇත. සරලවම හැඳින්වුව හොත් විශේෂිත කණ්ඩායමක් ඉලක්ක කොට ගෙන ඉගෙනීමේ අරමුණු මෙහෙය වීමට අපේක්ෂිත පුළුල් ක්‍රියාදාමයේ එක අංගයක් වශයෙන් විධිමත් පද්ධතියෙන් පරිබාහිරව සංවිධානය වූ අධ්‍යාපන ක්‍රියාදාමයකි. දේශන වැඩමුළු සම්මන්ත්‍රණ අත් පත්‍රිකා ආදිය ද උදාහරණ වශයෙන් දැක්විය හැකිය.

අධ්‍යාපනය යන්න පිළිබඳව අවබෝධ කර ගැනීමට නම් අධ්‍යාපන විද්‍යාඥයින් විසින් සිදුකර ඇති නිර්වචන ද පරීක්ෂාකර බැලිය යුතුය. ඔවුන් විසින් විවිධාකාර දෘෂ්ටිකෝණයන්ගෙන් අධ්‍යාපනය පිළිබඳව නිර්වචන ඉදිරිපත් කර ඇත.

"අධ්‍යාපනය යනු ශිෂ්‍යයාගේ රුචිය අනුව ප්‍රායෝගික අත්දැකීම් ලබා දී දෙවනුව න්‍යායාත්මක කරුණු පැහැ පැහැදිලි කර දීමයි." **(maxi chingo** (1974)

"මිනිසාගේ කායික මානසික සාමාජීය සංස්කෘතිකක චර්‍යාත්මක ආධ්‍යාත්මික ශක්තීන් නො- නවත්වා වර්ධනය කරන නිත්‍ය ක්‍රියාවලිය අධ්‍යාපනයයි. (1990)

"ඉවත් කළ යුතු දේ සම්පූර්ණයෙන්ම ඉවත් කිරීමත් ආදරය කල යුතු දේ ආදරයෙන් වැළඳ ගැනීමටත් පුහුණු කිරීම අධ්‍යාපනය නම් වේ." (ප්ලේටෝගේ රිපබ්ලික් කෘතිය)

"අධ්‍යයාපනය යනු සමාජයට වැඩදායි දැනුමෙන් හා ප්‍රායෝගික කුසලතාවන්ගෙන් පිරි නිර්මාණාත්මක චින්තනයක් හෙබි මිනිසුන් බිහි කිරීමයි" (බර්ටන් රසල්)

"අධ්‍යාපනය යනු ජීවත් වීමේ ක්‍රියාව ක්‍රියාවලියක් මිස අනාගතය සඳහා යොදා සූදානම් කිරීමක් නොවේ ජෝන් ඩුවී ගැඹුරු දැනුම්ක් සහ අවබෝධයක් ශක්තිය ඇති පූර්ණ මිනිසෙකු බිහි කිරීමයි."

"පුද්ගලයාගේ සමබර දැනුම ප්‍රඥාව බුද්ධිය හා ගුණධර්ම වර්ධනය කිරීම අදධ්‍යාපනයයි." (රාධක්‍රිෂ්ණන්)

"නිරෝගී ශරීරයක් තුළ නිරෝගී මනසක් බිහිකිරීම්" (ඇරිස්ටෝටල්)

"පූර්ණ මිනිසෙකු බිහිකිරීම" (කොමිනියස්)

"එසේම අධ්‍යාපනය යනු දැනුම් ඒකරාශී කරන ක්‍රියාවලියක් වන අතර උසස්ම දෙය දැනුම බවත් දැනුම ඇත්තා උසස් පුද්ගලයා බවත් එය ලබා ගන්නේ අධ්‍යාපනයෙන් බව සොක්‍රටීස් පවසා ඇත."

"එසේම ප්‍රකට අධ්‍යාපන විද්‍යාඥයකු වන ජෝන් ඩුවි මහතා පවසන්නේ අධ්‍යාපනය යනු වර්ධනීය ක්‍රියාවලියක් මෙන්ම යාවජීව ක්‍රියාවලියක් බවයි. වැඩිදුරටත් අධ්‍යාපනය පිළිබඳව අර්ථකථනය කර ඇති ඔහු පුද්ගලයා හා පරිසරය අතර එකිනෙක සම්බන්ධයක් ගොඩ නැගෙද්දී ඒ හා ගොඩ නැගෙන අත්දැකීම් වල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස වර්ධනය වන බව පවසා ඇත."

"තවත් අදහසක් වන්නේ අද අධ්‍යාපනය යනු සම්ප්‍රේෂණ ක්‍රිෂණ ක්‍රියාවලියකි යන්නයි. එහිදී සමාජයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් මිනිසා විසින් අත්පත් කරගනු ලබන ගනු ලබන දැනුම කුසලතා සදාචාරය ආදී සියලු දේ සංස්කෘතියයි. මිනිසාගේ මැදිහත්වීමෙන් නිර්මාණය වී ඇති මෙකී සංස්කෘතිය එක් පරම්පරාවක සිට තවත් පරම්පරාවක් දක්වා සම්ප්‍රේෂණය කරන්නේ අධ්‍යාපනය ඉවහල් කරගෙන ය. අධ්‍යාපනය තුළින් හදවත, හිස සහ හස්තය යන තුනම වර්ධනය කිරීම බව මහත්මා ගාන්ධිතුමන් දක්වා ඇත."[6]

සමාජ කාර්යක්ෂමතාව ඉහළ නැංවීම ජෝන් ඩුවී ආදී අධ්‍යාපන විද්‍යාඥයින් විසින් දක්වා ඇති මතයන් තුළින් පෙනෙන්නේ අධ්‍යාපනය යනු එක් අතකින් පුද්ගල සංවර්ධන ක්‍රියාවලියක් බවයි. අනෙක් අතට සමාජ සංවර්ධන ක්‍රියාවලියක් බවයි. හියුමැටල් විශ්වවිද්‍යාලයේ ආචාර්ය piyare garter අධ්‍යාපනය හඳුන්වා ඇත්තේ මානව ශික්ෂාව යන පදයෙනි.

සමස්ත ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය තුළ අධ්‍යාපනය නමින් නිර්වචනය කළ හැකි දෙය තේරුම් ගැනීම් සඳහා ඔවුන් විසින් රචිත,philosophical foundation of education" කෘතිය සඳහන් වන අධ්‍යාපන අරමුණු පිළිබඳව පහත සඳහන් විස්තරය ප්‍රයෝජනවත් වේ. අධ්‍යාපනයේ සුවිශේෂි කුසලතා වර්ධනය කිරීම පමණක් සිදු නොවේ. පුද්ගලයෙකුට යමක් යුක්ති සහගත බව අයුක්ති සහගත බව තේරුම් ගැනීමේ හැකියාව මෙන්ම දේවල් පිළිබඳව මතුවන ඇයි යන ප්‍රශ්නයට ද, කුමක්ද යන ප්‍රශ්නයට ද පිළිතුරු සෙවීමේ නිපුණ බව තම අත්දැකීම් ක්‍රමානුකූලව

චින්තන රටාවක් මගින් සංවිධානය කිරීමේ හැකියාව ද අධ්‍යාපනය යන සංකල්පයට ඇතුළත් වෙයි. අධ්‍යාපනය පුද්ගලයෙකු ලබන සුවිශේෂී දැණුම ඉක්මවා ගිය සංකල්පයක් වන අතර එය ඔහුගේ ප්‍රජානන දැක්මට පහසුකම් සලසන අතරම ඔහුගේ සදාචාරාත්මක බුද්ධිය මෙන්ම සෞන්දර්යාත්මකාත්මක රසඥතාවද වර්ධනය කරන්නක් විය යුතුය. යමක් කිරීමෙන් සහ දැනගැනීමෙන් අත්කරගන්නා ආශ්වාදය අධ්‍යාපනයෙහි ඇතුලත් වෙයි. තමන්ට අදාළ ජීවන ශෛලිය මිනිසුන් යොමු කරනුයේ ද අධ්‍යාපනයයි.

ආන්තික සටහන්

1 යූ.ඩී. ජයසේකර, අධ්‍යාපන චින්තනය, මෙට්රෝ ප්‍රින්ටර්ස්, කොළඹ;1971

2 ඩී. අරම්පත්ත,ආගමික අධ්‍යාපනය; 1969

3 ගුණපාල ජයසේකර, පුද්ගලයා හා සමාජය අනුව හැඩගැසුනු අධ්‍යාපන පරමාර්ථ, අධ්‍යාපන විද්‍යා,ලංකා ජාතික අධ්‍යාපන සංගමය,කොළඹ; 1963

4 සී.කාරියවසම්,සාරධර්ම අධ්‍යාපනය ශ්‍රී ලංකා ජාතික අධ්‍යාපන සංගමය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය; 1995

5 රෝලන්ඩ අබේපාල, අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ මූලකාංග, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව; 2009

6 ජේ. ක්‍රිෂ්ණමූර්ති, අධ්‍යාපනය, ක්‍රිෂ්ණමූර්ති මධ්‍යස්ථානය, නුගේගොඩ. (1978)

Buddhist Attitude on Dreams

Rev. Embilipitiye Sasanathilaka
Rev. Pannala Siridhamma

"What do you mean by dreams?" Even now, there's no accept idea about what dreams are. Humans are facing that experience from past until now. It is a well-known psychological concept that experienced by people eternally. Reason for that, dreams are really connected with the process of mind. Dreams are essentially just mini movies your mind created while you sleep. When considering about the literary of dream, there are many definitions;

- ✓ Feelings that happen in your mind while you are asleep[1]
- ✓ A series of mental images ideas and emotions occurring in certain stages of sleep
- ✓ One that is extremely please send, or fine
- ✓ An experience of working life having their characteristics of a dream [2]
- ✓ Sometimes notable for it is beauty enjoyable quality

When it comes to over matters as a conclusion we can exactly identify that the dreaming is a mental emotion that occurring in asleep.

This is a result of the process of mind. It is difficult to find out that someone who is not dreaming we can surely identify that the dreaming is psychological experience which is common to all human beings. There are some unclear circumstances such as

> "Are there any results of Dreams? Is it true?" However, philosophers who answer above conflicts has revealed various answers but there is no consequences on the benefits of Dreams. Meanwhile, psychologists have decided on dreams interpretation that explain the common types of Dreams we also share.

However, in Pāli language it has mentioned as"supina". Furthermore, most venerable Polwaththe Buddhadaththa thero has explained that word as"supina, supinnaka, supinaka". [3] Not only have that, in Vedic period, dreams been mentioned as'Swāpana'. When it comes to the pali language it becomes as"soppa". With considering that point, the Scholars in Vedic period has depicted the dream as"Swāpana".

Supine Vedic Swapana, the contracted Pali form soppa, a dream vision[4]

Nevertheless, venerable doctor Bellana Gnānawimala mahā thero has introduced in his ideology about dreams. According to his statement he says;

> The meanings of the word of Sanskrit swāpana, swāpa are sleep, sleepiness, asleep, sleeping long-termly.[5]

Most of Pali and sinhala dictionaries have described about the dream word as"supina pāṭhaka" In here, we have to clarify which would be the correct meaning of"supina

pāṭhaka". When we analyze the meaning of that word, it means The Dreamers who depicted the results of dreams. On the other hand, it means about dream Academics. There are many of dream academics in eastern and western era. They have affected the results of dreams weather those dreams were good or bad. Some dreams are reason to fear not only to fear sadness and happiness as well. According to that causes some dreams would be generated either good research or bad results. The role of dreamers was critical to this. Ancient kings, lived in east countries also received their services. This was the evident from an earliest time the dream was curiosity of human beings and they have tried to solve and realize the reality of Dreams.[6]

Sometimes there wouldn't be an exact definition of answer to the suspicion of what dreams are. However, the dream must be realized as a mental activity. It always based on the experiences. The appropriations that built on mind which based with experiences are known as dreams. Every thoughts that arise on mind are really based on experiences. If there is no any experience, appropriation wouldn't be able to build up. On behalf of this, the things which are dreaming on our mind are really related with our past experiences. We call it as"**regeneration**". It means, the regeneration happens because of things which happen in fast and secondly which was heard or thought different from the first.

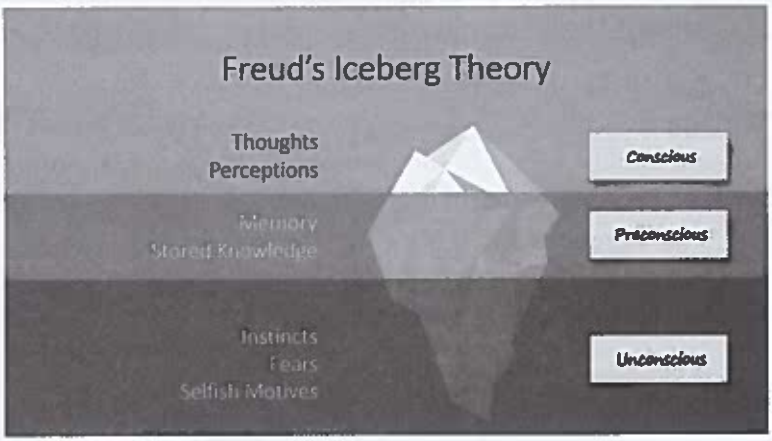
Now it is clear that the regeneration of relative images on mind had happened what we heard and what we saw in the past. In that way, with associating and generating which we had seen in past will be translated as dreams in sleep. This concept has well presented by Sigmund Freud who was

the pioneer of modern psychology and the founder father of psychoanalysis school.

Psycho analysis has revealed the mental activity in between consciousness and unconsciousness. Freud has described the signs and vice signs of a dream such as sweet, Harsh, pleasant, ugly, happy and sad are converted to dreams when someone is sleeping. According to psychoanalysis theory, he has categorized the mind into three dominant factors as follow;

- Consciousness
- Unconsciousness
- Sub consciousness

With illustrating these three sections Freud has compared the mind to an Iceberg in the sea.



Sigmund Freud has described that the unknown part of our mind is broader than others and it has known as unconsciousness. Experiences which we get when we are

in awakening and will be uploaded to our unconsciousness aftermath, when someone is in sleeping experiences in our unconsciousness will come to the consciousness as dreams. This is the major idea of Sigmund Freud about dreaming. Nevertheless, he has composed a book which name interpretation of Dreams for further explanations.

There was a reason that Freud has concerned about this topic. He described the topic of dreams analysis in psychoanalysis theory. He was much aware the contribution of dreams to the protection and the satisfaction of humans lives. He showed the thoughts of Desire which we suppressed and as a result of that mental diseases and dreams come out as an output. So, we can realize that our thoughts are expressing as a symbolic language by dreams.[7]

Instead of Freud's discussion, the other psychologists have mentioned that not only the past experiences, but the other factors are caused for the dreaming. When consider about all definitions and ideologies basically can be identified that the dreaming is admittedly based on pre- experiences. It means the experiences which we get from five organs become dreams in asleep.

In here, we have to consider about the historical development and evaluation of this concept. The"Upanishad era" is the enhancement and the most advanced thinking era of history of Philosophy. In this era, the concept of soul which described about the dream is very essential. The soul was known as not corrupted and holy concept. Upanishad era is the transition period of thinking and the Teachers who studied about soul in deeply has depicted four stages of soul. Those are;

- ✓ Jāgara
- ✓ Swapna
- ✓ Susupna
- ✓ Thuriya

In here, they have mentioned the consciousness of dream as"Swapna". It means the sleep mind.[8]

Nevertheless, when discuss about the analyzing of dreaming concept, cannot forget the ideologist's perspectives. They have mentioned that the whole external world is a magic, a lie or illusion. They have believed or considered the only one as objectives is consciousness. There are 03 stages of conscious accordingly idealist opinion.

- ✓ Pavatti viñāna
- ✓ Marana viñāna
- ✓ Ālaya viñāna

According to their description, had mentioned there that everything which we are seen all over the world are created by the conscious. So, everything that existing in this world is depend on conscious and alone of dream. It cannot see properly. Ideologist's tradition has depicted that all the experiences and feelings which we are getting from our six organs are really a dream.

Then we turn to the analysis of ābhidhammika's tradition. In this case, this tradition is really essential when we discuss about the dreaming concept. They have done their analyzing in formal way. According to this tradition four reasons are mentioned that affected to someone's dreaming. Those are;

- ✓ Physical disorders
- ✓ Previous experiences
- ✓ God's influence
- ✓ Impact on future effects

Instead of that, there is an essential and special factor which can be seen in classification of Vibhaŋga (vibhaŋga atuva) as follow;

> "When a person descends from a mountain or flying in the sky, senses would be emerged. Because of that, dreams are expressed due to these physical reasons"[9].

The writers of vibhaŋga had mentioned and introduced their concepts quiet differently and offered close ties to psychology.

> "How does an external sensation emanate from a human being?"

When a stimulant of a sleepy man struggles to stimulate firstly he develop the concepts of the mind. The feeling of light it in someone's hands, feeling the music to ears, feeling the taste, when these things happen, at first, there would be conjectures. Secondly, when these stimulus get back together the organism perception would be generated. Thirdly, this process which related with consciousness would be happened and the person who asleep find out it and awakens.[10]

Nevertheless, in the source of the Theravada Buddhism such as vibaŋgattakathā, vinayattamaŋjusā, milinda pañha and jātakattakathā have been included the information of dreaming.

It is truth, that there are Complex and different definitions for dreaming, but the descriptive and wide analyzing was done by venerable Nāgasena who was the composer of milinda pañha. He has Mention six factors that would be affected to dreaming.[11] Those are;

- ✓ Dreaming, because of the enrage of air
- ✓ Dreaming, because of the enrage of bile
- ✓ Dreaming, because of the enrage of phlegm
- ✓ Dreaming, because of the affection of God
- ✓ Dreaming in pre-history speech
- ✓ Dreaming as the omens

When the air is distorted, the person dreams of the heavens. When the bends are distorted, the person dreams about the Fire. Some people are dreaming as the omens which would be the precaution of his work. This was the interpretation of the reverend Nāgasena. Furtherance, he has mentioned that the dreaming of the omens is the real thing which can be happened. The unique one of his idea was dreaming is a psychological process which would be affected to the mind. He has shown that the people are dreaming not at the deep sleep but at the bed time. It means, people are dreaming in the middle of awakening and sleeping. The Mind should be activated at that time.

There are two factors related to above topic and it had been mentioned in Milinda pañha accepted by psychology. Those are;

- ➢ The faith which is on mysterious things for the future events.

- Emerging past experiences.

These two factors had been negotiated in psychology field. According to the Nāgasena story,"dreaming is clear scene or view of thoughts that generated in consciousness". Milinda pañha has depicted that all dreams are false except the dreams which can be predicted.

When we consider about the Buddhist analyses on dreaming fatherly, we can clearly realize that the dreaming concept of Buddhism is truly based on mind. Therefore; it has a psychological value. Mostly, it is very similar to Sigmund Freud's psychoanalytic theory. Accordingly, the Buddhist acceptance of agreement is the experiences which we had in our conscious mind when we are awakening come in to the unconscious mind when we are sleeping. Freud's interpretation was similar with this.

Anyone who is interested in Buddhist literature can find out various information about the dream. As the first dream of Buddhist literature, we can imagine the dream of princess Mahāmāyā who was the mother of Prince Siddhartha.[12]

After that, with abandoning the luxurious life prince Siddhartha had followed compromise way to get highest wisdom in this universal. As mentioned in mahā supina sutta the Buddha has shown 05 (five) dreams in the night before the enlightenment. This is an important analysis of Dreams in Buddhist literature. These 05 dreams are well known as preface dreams.[13] In addition to this, we can see some idea about dreams in Jātaka Pāli. According to that, king Koshala Who was the greatest ruler in ancient India has shown 16 (sixteen) dreams in midnight. This also are

known as prognosticate dreams. This dream was sent to the king for deliverance by the Preacher, who foresaw that would bring many calamities in the future. Then the king visited the Lord Buddha and asked the results of the dream. Aftermath according to their research of the event the Lord Buddha said, it is not a bad impact for the king and there are many economic, politics and religious divisions in the country.[14] This should be said that there is no consensus the dreaming is a predicting thing from letter academia. The other dreams seemed to be based solely on physical reasons.[15]

This is ultimately clear when we examine the Buddhist ideas about dreams, dreaming is a psychology related process. Opinion of that dreams appearance is an adulterated mind. When the mind is full of lust, hatred and deluded, such minds will always dreaming. But, whether someone doesn't have above circumstances they wouldn't see dreams such as Lord Buddha and enlighten people."The touch will be created as a result of the contact of eye, image and conscious. Feeling will be created as a result of touch. When we feel something it would be recognized. If something was recognized the rational thinking would be created. Whether there is rational thinking, the manifestations will be created. In this manner, the manifestation things which we build in our mind will be converted to dreams in doze"[16]. This is the Buddhist Ideology on dreams. Buddhism is not accepted the dream as a true reality. But it can be more definitely define as a dream come true. Buddhism has mentioned that the dream as a deceiving thing, boring thing and delusion according to Buddhism the dream is not edited by man. Therefore; it is the Buddhist idea that the person shouldn't be responsible for mistakes which happened in dreams. When the disciplinary rules were

enforced, it was wrong to expose the seminal ejaculation in any other way except in dream.[17] However, it's still a problem that the dream is really what, what the reality of dream is. This cannot be empirically verified. Therefore; it is justifiable to call unenlightened hallucination experience.

End notes

1 Oxford dictionary

2 Merriam Webster dictionary

3 බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සිංහල අකාරාදිය, 562 පිටුව

4 Rays David's, stead William, pali English dictionary, 719 page

5 ඥානවිමල හිමි, බෙල්ලන, සිංහලාර්ථ සහිත සංස්කෘතික ශබ්දාණ්වය, 532 පිටුව

6 මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, බුදුදහම හා එහි සංස්කෘතික මුහුණුවර, 81 පිටුව

7 වීරසේකර, යාපාරත්න, මනෝවිද්‍යාව හා අධ්‍යාපන මූලධර්ම, 29 පිටුව

8 කළුපහන, පිනදාස, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, 59 පිටුව

9 නිවන් මග, බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා අංකය, 14 වන කලාපය, 53 පිටුව

10 එම

11 ඒකනායක, යූ. පී, මිළින්ද පඤ්හ, 448 පිටුව

12 මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, බුදුදහම හා එහි සංස්කෘතික මුහුණුවර, 83 පිටුව

13 අං. නි. 03, මහා සුපින සූත්‍රය, 386 පිටුව

14 ජාතක පොත් වහන්සේ, මහාසුපින ජාතකය, 237 පිටුව

15 මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, බුදුදහම හා එහි සංස්කෘතික මුහුණුවර, 85 පිටුව

16 එම - 86, 87 පිටු

17 ධම්මපරායණ තිස්ස, බුජ්ජම්පොළ, ප්‍රාතිමෝක්ෂ විවරණය, 05 පිටුව

සංස්කෘතික වෙනස්වීම සිදුකරනු ලබන යන්ත්‍රණයන් පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක්

තාරකා ආනන්ද

පුද්ගලයකු ඔහු ජීවත්වන සමාජය හා භෞතික පරිසරයට අනුවර්තනය වීම කෙරෙහි භාවිතාකරනු ලබන මාධ්‍යය ''සංස්කෘතිය'' ලෙස හැඳින්විය හැකිය. එකට ඒකරාශි වූ, සමෝධානය වූ සංස්කෘතික පද්ධතියක් සකස් කිරීම කරනු ලබන්නේ ඥාතිත්වය, විවාහය, දේශපාලනය, ආගම ආදී වූ විවිධ සංස්කෘතිකමය ආයතන රාශියක් ඒකරාශී වීමෙනි. සංස්කෘතික වෙනස්වීමේ යන්ත්‍රණය සම්බන්ධයෙන් හඳුනා ගැනීමට පෙර සංස්කෘතිය යනු කුමක්ද යන්න පිළිබඳව අවබෝධ කර ගැනීම වැදගත්ය. සංස්කෘතිය සම්බන්ධයෙන් මෙතෙක් පළ වූ නිර්වචන රාශිය අතුරින් මානව විද්‍යා සාහිත්‍ය තුළ වඩා වැඩි අවධානයක් යොමුව ඇත්තේ ඊ.බී ටයිලර් (E.B. Tylor) විසින් 1871 දී සිය ප්‍රාථමික සංස්කෘතිය (Primitive Culture) නම් කෘතියෙහි දක්වා ඇති නිර්වචනය කෙරෙහිය. "මිනිසා සමාජයේ සමාජිකයෙකු වශයෙන් අත්කරගනු ලබන හුරුපුරුදු හැකියාවන් සහ දැනුම, විශ්වාස, කලාව, සදාචාරය, නීතිය, සිරිත් විරිත් ආදිය ඇතුළත් සංකීර්ණ සමස්ථය සංස්කෘතිය ලෙස හැඳින්විය හැකිය".[1]

මෙහි සඳහන් ඉතා වැදගත් ප්‍රකාශය වන්නේ " සමාජයේ සමාජිකයෙකු වශයෙන් අත්කරගන්නා" යන්නය. මෙම නිර්වචනය තුළ දී ටයිලර් සිය අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ මිනිසා ජීව විද්‍යාත්මක උරුමය මඟින් සිය ගතිස්වභාවයන්

අත්කරගැනීම සම්බන්ධයෙන් නොව පුද්ගලයකු යම් නිශ්චිත සමාජයක වැඩෙමින් එම සමාජයේ ඇති සුවිශේෂී සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායකට නිරාවරණය වීමෙන් එම ගතිස්වභාවයන් අත්කර ගැනීම කෙරෙහිය. අනුසංස්කෘත්‍යායනය (Enculturation) නම් ක්‍රියාවලිය මඟින් දරුවකු ඔහු හෝ ඇය ජීවත් වන සමාජයේ සංස්කෘතිය ඉගෙනගනු ලබන්නේය. සංස්කෘතිය සංකේතාත්මකව එය අයත් සමාජයේ සාමාජිකයින් අතර හුවමාරුවේ. එසේම සංස්කෘතිය විශ්වාස හා සිරිත් විරිත්වල අඟුඹු ඒකරාශී වීමක් නොවේ. සංස්කෘතිය අනුකලනය වූ හා රටාගත වූ පද්ධතියකි. එම පද්ධතියේ එක් කොටසක් (නිදසුන් ලෙස සමස්ත ආර්ථිකයම) වෙනස් වුව හොත් අනෙක් කොටස් ද ඒ හා සමානව වෙනස් වීමට ලක්වනුයේ සංස්කෘතිය තුළ සියලු කොටස් එකිනෙක සම්බන්ධවී එනම් අනුකලනයවී ඇති බැවිනි.

එසේම සංස්කෘතිය වූ කලී පුද්ගලයාගේ සමාජීය හා පාරසරික තත්වයන් කෙරෙහි දක්වන්නා වූ අනුවර්තනයක ප්‍රතිඵලයක් බැවින් එය අනුවර්ති ලක්ෂණයන්ගෙන් ද සමන්විත වේ. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සංස්කෘතිය ස්වභාවයෙන්ම අස්ථිර ස්වරූපයක් පෙන්වයි.[2] පුද්ගලයකු ජීවත්වන පාරිසරික, දේශගුණික සාධක ස්ථාවර මට්ටමක නොපවතින අතර එක් කාලවකවානුවක ඉතා අධික සීතලෙන් යුත් පරිසර තත්වයන් ගෝලීය උණුසුම හේතුවෙන් උණුසුම් පරිසර තත්වයන් බවට පරිවර්තනය වේ. එබැවින් එතෙක් සීත දේශගුණික තත්වයන්ට අනුවර්තනය වීම සඳහා හැඩ ගැසී තිබූ සංස්කෘතික ලක්ෂණ උණුසුම් දේශගුණික ලක්ෂණ සඳහා අනුවර්තනය වීම කෙරෙහි විවිධ වෙනස්කම් ඇතිකරගනු ලබන්නේය. සීත කබා වෙනුවට ශරීරයේ උෂ්ණත්වය පාලනය කිරීම සඳහා වන සැහැල්ලු ඇඳුම් පැළඳුම්, සිසිලන උපකරණ, සීත ආහාර එම ප්‍රදේශයේ පුද්ගලයන් විසින් භාවිතා කිරීමට යොමුවීමෙන් එතෙක් එම සංස්කෘතියෙහි අඩංගු වී තිබූ ඇඳුම් පැළඳුම් හා ආහාර රටාවන්හි වෙනස්කම් ඇතිවේ.

සංස්කෘතියෙහි සමන්විත අනුවර්ති ලක්ෂණ හේතුවෙන් එය බොහෝ අවස්ථාවල ''වෙනස් වීම'' කෙරෙහි නම්‍යශීලී වුවක්

බව මෙමගින් අවබෝධ කර ගත හැකිය. එසේම සංස්කෘතිය අනුකලනය වූ, එකිනෙක සම්බන්ධවූ කොටස් වලින් සමන්විත පද්ධතියන් බැවින් මෙහි එක් කොටසකට සිදුවන බලපෑම සමස්ථ සංස්කෘතිය කෙරෙහිම බලපෑම් ඇතිකරනු ලබයි. යම් අවස්ථාවල වෙනස්වීම් කෙරෙහි නම්‍යශීලී වීම අනිවාර්ය හා අත්‍යවශ්‍ය ද වන්නේය. සාම්ප්‍රදායිකව කතෝලික ආගමෙන් පුද්ගලයින් ව්‍යවච්ඡේදනය කිරීම හා වෛද්‍ය කර්මය පිළිගැනීමට මැලිවූයේ එමගින් මැවීම් වාදය ප්‍රතික්ෂේප වන බැවින් හා මිනිසාගේ ශරීරය සම්බන්ධයෙන් වූ අයිතිය දෙවියන් සතු බව විශ්වාස කළ බැවිනි. එහෙත් යථාර්ථය අවබෝධ කරගැනීමෙන් අනතුරුව කායව්‍යවච්ඡේද විද්‍යාව වෛද්‍ය විද්‍යාව ආදී සියලු ක්ෂේත්‍රයන් දියුණුවට පත් වූ අතර ම මිනිසුන්ගේ පිළිගැනීමට ද ලක්වුණි. එහෙත් මෙවන් වෙනස්කම් පිළිගැනීමට අකමැති පුද්ගලයින් වර්තමානයෙහි ද දැකිය හැකිය. ආගමික විශ්වාසයන් මත පදනම්ව තම රෝගී තත්වයන්ට ප්‍රතිකාර ලබානොගත් පුද්ගලයින් ජීවිතක්ෂයට පවා පත්වූ ආකාරය පසුගිය කාල වකවානුව තුළ අපට අත්දකින්නට ලැබුණි. මෙය වෙනස්වන සමාජ පාරිසරික තත්වයන්ට අනුවර්තනය නොවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ද දැක්විය හැකිය.

නව සොයා ගැනීම්, නව අදහස්වල හුවමාරුව මානව ඉතිහාසය පුරා සංස්කෘතීන් අතර සිදුව ඇත්තේ මෙකී සංස්කෘතීන් කෙදිනක හෝ හුදෙකලාවී නොතිබිණු බැවිනි. අසල්වාසී සංස්කෘතීන් සමග සම්බන්ධතා නිරන්තරයෙන්ම පැවති අතර මෙම සබඳතා හරහා එම සංස්කෘතීන්හි ලක්ෂණයන් හුවමාරුවීම ද ඒවා විශාල ප්‍රදේශකරා පැතිරයාම ද සිදු වී තිබේ (Boas,1940/1699). ලොව සියලු සංස්කෘතීන් ඉතිහාසය පුරාවට විවිධාකාර වූ වෙනස්වීම් වලට ලක් වී අද පවතින ආකාරය දක්වා ක්‍රමානුකූල ලෙස විකාශනය වී ඇත්තේය. එහෙත් මෙම වෙනස්වීමේ "තානය" වෙනස් කාලවකවානුවලදී මෙන්ම වෙනස් අවස්ථාවලදී විවිධත්වයෙක් ගෙන තිබේ.[3] අද දවසේ දැකිය හැකි සංස්කෘතීන් ගෙන් බොහෝමයක් මෙයට වසර මිලියන දෙකකට

පමණ පෙර පැවති දඩයම් හා රැස් කිරීම මත යැපුනු සංස්කෘතික මට්ටමින් බින්නවී විකාශනය වූ සංස්කෘතීන්ය. මෙසේ දඩයමින් සහ එලවැල ඒකරාශි කිරීමෙන් දිවි නොගෙවූ සංස්කෘතීන් මෙයට වසර 10,000 පෙර පමණ පටන් සංවර්ධනය වීම අරම්භ වී තිබේ.[4] මෙම සංස්කෘතීන් වර්තමානයෙහි දැකිය හැකි ආකාරයට පත්ව ඇත්තේ ආරම්භයේ පටන්ම විවිධ සමාජ පාරිසරික තත්වයන්ට අනුවර්තනය වෙමින්, එනම් නව සංස්කෘතිකාංග ඒකරාශී කරගනිමින් වෙනස්වීම් වලට ලක්වූ බැවිණි.

සංස්කෘතික වෙනස්වීම යනු කුමක්ද? සංස්කෘතියක් වෙනස්වීම් වලට ලක්වන්නේ ඇයි? එසේ වෙනස්වන්නේ කෙසේද? යන්න සංස්කෘතිය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන කල්හි ඇතිවන ගැටළු වේ. මානව විද්‍යාව තුළ දී ඉතා වැදගත් අවධානයක් මානව "සංස්කෘතිය" හා එහි "වෙනස්වීම" කෙරෙහි යොමු වී තිබේ. සංස්කෘතික වෙනස්වීම සම්බන්ධයෙන් ගුරුකුල කිහිපයක්ම අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇති අතර පරිණාමවාදී ගුරුකුලය, විසරණවාදී ගුරුකුලය, කෘත්‍යවාදී ගුරුකුලය, ව්‍යුහවාදී ගුරුකුලය, මේ අතරින් ප්‍රධාන තැනක් ගනී. "සංස්කෘතික වෙනස්වීම යම් සංස්කෘතියක සමස්ථ ව්‍යුහයෙහිම හෝ යම් අංගයක ඇතිවන පරිවර්තනයක් විපර්යාසයක් ලෙස සරළව අර්ථ දැක්විය හැකිය". මේ සඳහා එම සංස්කෘතියෙහි ස්වභාවය මෙන්ම අභ්‍යන්තර හා පරිබාහිර හෙතු සාදක ද බලපානු ලබන්නේය.[5]

පාරිසරික තත්වයන්හි ඇතිවන වෙනස්කම් මඟින් එම සංස්කෘතියේ අනුවර්ති වෙනස්කම් ඇතිකරවයි. සංස්කෘතිය යනු පරිසරයට, එම පරිසරයේ ජීවත්වන මිනිසා දක්වන අනුවර්තන හා පරිසරය සමඟ දක්වන්නාවූ සබඳතාවන්ගේ ද ප්‍රතිඵලයකි. මෙම පරිසරය වෙනස් වනවිට එම පරිසරයට දක්වූ අනුවර්තනයන් ද ඒ හා සමානව වෙනස් වන අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එතෙක් පැවති සංස්කෘතිය ද කාලානුක්‍රමිකව වෙනස් වීමට ලක්වේ. සංස්කෘතියක වෙනස්වීම කෙරෙහි බලපානු ලබන තවද, හේතුවක් ලෙස පුද්ගල විවිධත්වය දැක්විය හැකිය. පුද්ගලයන්ගේ

මෙම විවිධත්වය ඔවුන් ජීවත්වන සංස්කෘතියේ අඩංගු ලක්ෂණ ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගන්නා, ග්‍රහණය කරගන්නා ආකාරය කෙරෙහි ඍජුවම බලපානු ලබන්නේය. මෙහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ ඔවුන් එම සංස්කෘතියෙහි අන්තර්ගත ප්‍රතිමාන, අගනාකම්, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර, අත්කරගන්නා, ග්‍රහණය කරගන්නා, ආකාරයෙහි විවිධතා ඇති වීමය. මෙසේ පුද්ගලයින් තුළ ඇතිවන විවිධත්වයන් හේතුවෙන් ඔවුන් සංස්කෘතික ලක්ෂණයන් කෙරෙහි ද දක්වනු ලබන්නේ විවිධ වූ ප්‍රතික්‍රියාවන්ය. එක් පුද්ගල කණ්ඩායමක් යම් සංස්කෘතික ලක්ෂණයක් කෙරෙහි විරුද්ධත්වයක් දක්වන විට තවත් කණ්ඩායමක් එයට එකඟත්වය පළ කළ හැකිය. මෙවන් බොහෝ අවස්ථාවලදී බහුතරය නියෝජනය කරනු ලබන මතය ජයග්‍රහණය කළ හැකි අතර පරාජය වූ කණ්ඩාම නියොජනය කළ ලක්ෂණය එම සංස්කෘතියෙන් ඉවත්වී යාම සිදුවිය හැකිය. මෙවන් වූ ආකාරයට එකම සංස්කෘතියක සමාජයක ජීවත්වන පුද්ගලයින් අතර ගැටුම්, යුද්ධ පවා ඇති වන අතර එමගින් ඔවුන් අයත් සංස්කෘතිය ඉතාවේගයෙන් වෙනස්වීමට ලක්වේ. සංස්කෘතික වෙනස්වීම සඳහා බපනානු ලබන තුන්වැනි හේතුව ලෙස වෙනත් සංස්කෘතීන් සමඟ ඇතිවන සබඳතා පෙන්වාදිය හැකිය. එමඟින් නව අදහස්, නව උපකරණ වල ආගමනය සිදුව එතෙක් පැවති සාම්ප්‍රදායික හැසිරීම්, වටිනාකම් හා අදහස්, උපකරණ ආදියෙහි එනම් භෞතික හා අභෞතික යන සංස්කෘතිකාංග සියල්ලේහිම වෙනස්කම් ඇතිකරනු ලබන්නේය.[6]

මෙම හේතුන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇතිවන වෙනස්වීම සෑම සංස්කෘතියකම දැකිය හැකි පොදු ලක්ෂණයකි. එසේ වෙනසට ලක්වන ප්‍රමාණය හා දිශානතිය එම ආදාළ සංස්කෘතියේ ස්වභාවය අනුව විවිධත්වයක් පෙන්වයි. සමහර සංස්කෘතින් ඉතා නම්‍යශීලි ස්වභාවයක් දරනු ලබන අතර සමහර සංස්කෘතීන් අනම්‍යශීලි ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කරනු ලබයි. පරිබාහිර සංස්කෘතීන් කෙරෙහි විවෘත ස්වභාවයත් දරණ සංස්කෘතීන් මෙන්ම ආවෘත ස්වභාවයක් දරණ සංස්කෘතීන් ද ලොව පුරා දැකිය හැකිය. වඩා විවෘත හා නම්‍යශීලී ස්වභාවයෙන් යුතු සංස්කෘතීන් ආවෘත හා

අනම්‍ය ස්වභාවයෙන් යුත් සංස්කෘතීන්ට වඩා වෙනස්වීම් වලට පහසුවෙන් ලක් වේ. ඉතා දෘඩි හා අනම්‍ය, අවෘත ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු සංස්කෘතින් හැඳින්වීමට, දෘඩි ආවරණයකින් යුත්, " පෘෂ්ඨවංශි සංස්කෘතීන්" (hard – shelled "vertebrate" cultures) යන නාමයත් ඉතා නම්‍යශීලි හා විවෘත ලක්ෂණයන්ගෙන් යුත් සංස්කෘතීන්, මෘදු ආවරණයකින් යුතු, "අපෘෂ්ඨවංශි සංස්කෘතීන්" (soft-shelled "invertebrate" cultures) යන නාමයන් හෝමර් බනෙට් (Homer Banett) විසින් යොදා ගෙන තිබේ.[7]

විවධ කාලවකවානුවලදී සංස්කෘතීන්හි ඇතිවන සුවිශේෂි අවශ්‍යතා සපුරාලීම උදෙසා සමත්වන නව සංස්කෘතික අංගවල ආගමනය අනෙකුත් සංස්කෘතීන් සමඟ සිදුකරනු ලබන සබඳතා වල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සිදුවේ. එහෙත් එතෙක් පැවති සංස්කෘතික අංග හා නව අංගයන්හි ගැළපීම හා නව අංගයෙහි පැරණි අංගයට වඩා ඇති වාසිදායක ලක්ෂණයන් ද මෙවැනි නව සංස්කෘතිකාංග වල ආගමනය කෙරෙහි බලපානු ලබන්නේය. සරළ ලක්ෂණවලින් හෙබි සංස්කෘතීන්ට වඩා සංකීර්ණ ලක්ෂණ සහිත සංස්කෘතීන් තුළ මෙවන් නව අවශ්‍යතා බොහෝමයක් ඉතා කෙටිකාලයක් තුළ ඇතිවීමේ ප්‍රවණතාවය වැඩි බැවින් එවැනි සංකීර්ණ සංස්කෘතීන් අනෙක් සරළ සංස්කෘතීන්ට වඩා වැඩි වේගයකින් වෙනස්වීමට ලක් වේ. මෙවන් වූ සංකීර්ණ සංස්කෘතීන්ගෙන් යුත් සමාජයන් ඒවායෙහි එතෙක් පැවැතියාවූ නිදර්ශන හා දැනුම මත පදනම්ව නව නිෂ්පාදනයන් කෙරෙහි ද වැඩි වශයෙන් යොමුවේ. නිදසුනක් ලෙස න්‍යෂ්ටික බෝම්බ නිෂ්පාදනයේදී එතෙක් එම සමාජයේ පැවැතියාවූ වූ භෞතික, රසායනික, ගණිත දැනුම මෙන්ම කාර්මික තාක්ෂණය ද උපකාරි විය.[8] සංකීර්ණ සංස්කෘතියකින් යුක්ත වූ යුරෝපීය සමාජය තුළ න්‍යෂ්ටික බෝම්බ නිෂ්පාදනයේ අවශ්‍යතාවය ඇති වූ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එතෙක් පැවති දැනුම හා නිදර්ශන සියල්ලෙහි ඒකරාශී වීමෙන් න්‍යෂ්ටික බෝම්බ නිෂ්පාදනය කෙරුනු අතර එය යුරෝපීය සංස්කෘතිය තුළ විශාල වෙනස්කම් රාශියක් ඇතිකරලීමට සමත්විය.

සංස්කෘතික වෙනස්වීම යම් අවස්ථාවකදී හිතකර මෙන්ම අහිතකර ප්‍රතිඵලයන් ද ඇති කරවයි. එමෙන්ම කෙතරම් උපයෝගී ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වුවද, එම සංස්කෘතියෙහි ජීවත්වන පුද්ගලයින්ට එය පිළිගැනීමට අසීරුවන අවස්ථාවන් ද ඇත. මෙවැනි අවස්ථාවන්හිදී සංස්කෘතික වෙනස් වීම සමාජ ගැටළුවක් බවට ද පත්වන්නේය. එසේම සංස්කෘතික වෙනස් වීම යම් අවස්ථාවලදී දීර්ඝකාලයක් පුරා සිදුවන, ඉතා මන්දගාමී ස්වරූපයක් ගනු ලබන අතර විටෙක ඉතා වේගවත් වූ කෙටිකාලයක් තුළ නොනවත්වා සිදුවන්නා වූ ක්‍රියාවලියක් ලෙස ද ක්‍රියාත්මක වන්නේය. සංස්කෘතිකමය වශයෙන් වෙනස්වීම් සිදු කරනු ලබන යන්ත්‍රණයන් මානව විද්‍යාව තුළ ඉතා ගැඹුරින් සාකච්ඡාවට බඳුන් වී ඇත්තේය. මේ අතරින් සංස්කෘතික විසරණය (Diffusion), නව සොයා ගැනීම් (Invention), සාරෝපණය (Devolutional) සහ සංස්කෘතිකරණය (Acculturation) ආදිය සංස්කෘතික වෙනස්වීම් ඇතිකරනු ලබන යන්ත්‍රණ අතරින් ප්‍රධාන තැනැක් ගනු ලබන්නේය. විසරණය වූ කලී සංස්කෘතියක සෙමෙන් වෙනස්කම් ඇතිකරනු ලබන යන්ත්‍රණයකි. එනමුත් නව සොයාගැනීම් සහ සංස්කෘතිකරණය යනු සංස්කෘතියක ඉතා වේගවත් වෙනස්කම් ඇතිකිරීමට සමත් යන්ත්‍රණයන්ය. සාරෝපණය නැත්නම් පැවති සංස්කෘතික අංගයන් ආදේශයකින් තොරව නෂ්ට වී යාම වේගවත් වෙනස්වීම් කෙරෙහි මෙන්ම මන්දගාමී වෙනස්වීම් කෙරෙහි ද බලපෑ හැකිය.

විසරණය (Diffussion)

විසරණය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රධාන මානව විද්‍යා ගුරුකුලය "විසරණවාදී ගුරුකුලය" ලෙසින් හැඳින්වේ. සංස්කෘතිකාංගයන්හි ස්වභාවය හා සංස්කෘතිකාංග එක් සංස්කෘතියකින් තවත් සංස්කෘතියකට ව්‍යාප්ත වන ආකාරය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා වන ගුරුකුලයක් ලෙස විසරණවාදී ගුරුකුලය හැඳින්විය හැකිය. ඔවුන්ගේ අදහස වන්නේ ලොව පුරා ව්‍යාප්තව ඇති විවිධ සංස්කෘතීන්හි සම්භවය

සුවිශේෂී වූ එක් සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානයකින් හෝ එවැනි සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථාන කිහිපයකින් සිදුවන්නට ඇති බවය (Holicentric Diffusion– සූර්ය කේන්ද්‍රීය විසරණය).[9] එනම්, යම් එක් සංස්කෘතියකින් එහි සංස්කෘතික අංග ඒ අවට සංස්කෘතින් වලටත් ඒ හරහා අනෙකුත්, ලොව පුරා පවත්නා සංස්කෘතීන්ට ද විසරණය මගින් පැතිරයාම සිදුව ඇති බවය. මේ අනුව සංස්කෘතික අංගයක් එක් සංස්කෘතියක සිට තවත් සංස්කෘතියකට පැතිරයාම "විසරණය" ලෙසින් අර්ථ දැක්විය හැකිය.[10]

සංස්කෘතීන් දෙකක් අතර ඇතිවන වෙළෙඳාම්, අවාහ විවාහ, යුද්ධ ආදියේදී විසරණ ක්‍රියාවලිය ඍජු (Direct) ලෙසම ක්‍රියාත්මක වීම සිදුවන්නේය. එසේම සංස්කෘතියක් තවත් සංස්කෘතියක් යටත් කරගත් අවස්ථාවලදී එම බලවත් සංස්කෘතියේ අංග යටත් කරගත් සංස්කෘතියට බලහත්කාරයෙන් ඇතුල් කිරීම සිදුවේ. මෙවන් අවස්ථාවලදි විසරණය බලකිරීමකින් (Force) ක්‍රියාත්මක වේ. විසරණය වක්‍රාකාරව (Inderect) ක්‍රියාත්මක වන අවස්ථාවන් ද වේ. නිදසුන් ලෙස A හා C යන සංස්කෘතීන් ද්විත්වය එකිනෙක සම්බන්ධතා පැවැත්වීමක් සිදුනොකරන කල්හි ද, සංස්කෘතිකාංග A සිට C දක්වා පැතිරයාමේ හැකියාව තිබේ. එනම් A සිට සංස්කෘතික අංග B හරහා C වෙත ගමන් කල හැකිය. මෙම B නම් සංස්කෘතියෙහි, නිෂ්පාදන විවිධ ප්‍රදේශ වෙත රැගෙන යන වෙළෙඳුන් සිටීම හා එය A හා C අතර පිහිටා තිබීම ආදී සාධක හේතුවෙන් A හා C අතර කිසිදු සබඳතාවයක් ඇතිනොවී සංස්කෘතිකාංග A සිට C දක්වා විසරණය වීමේ අවකාශය නිර්මාණය වේ. මෙවන් වක්‍රාකාර විසරණ ක්‍රියාවලින් වර්තමානයේ බහුල වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන්නේය. "ජාත්‍යන්තර විසරණය" මේ සඳහා ඇති හොඳම නිදසුනකි. ජනමාධ්‍ය හා දියුණු තොරතුරු තාක්ෂණය හරහා සංස්කෘතීන් අතර ඍජු සබඳතාවකින් තොරව සංස්කෘතික ලක්ෂණ ජාත්‍යන්තර වශයෙන් විසරණයට ලක්වන්නේය.[11]

සාරෝපණය (Devolution)

නව සොයාගැනීම් හා නව දැනුම ඒකරාශී වීමකින් යම් සංස්කෘතියක් වෙනස්වීමට ලක්වන බව දැකිය හැකිය. එසේම මෙම ක්‍රියාවලිය සෑම කලහීම නොකඩවා සිදුවන්නක් වන බැවින් එවැනි නව අංග වල ඒකරාශීවීම් කොතෙකුත් අප අත්දැක ඇත්තෙමු. එහෙත් නව සංස්කෘතික අංගය වෙනුවට එතෙක් පැවති පැරණි සංස්කෘතික අංගයේ ඉවත්වීම හා ඒ වෙනුවට නව අංගයක් ආදේශවන අකාරය අප නොදකිමු. නව අංගයක් පිළිගැනීම හේතුවෙන් එතෙක් පැවති සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික අංගයක් අහිමිකිරීම, ඉවත්කිරීම සෑම විටෙකම සිදු වේ. මෙහි වඩාත්ම සැලකිලිමත් විය යුතු කරුණක් වන්නේ පවත්නා සංස්කෘතියෙහි ඉතා වැදගත් අංගලක්ෂණයන් කිසිදු ආදේශනයකින් තොරව, එනම් නව අංගයන් ඒ වෙනුවට හඳුන්වා දීමක් සිදුනොවීම ඉවත්ව යාමය. මෙසේ "ආදේශනයකින් තොරව යම්කිසි සංස්කෘතියකින්, සංස්කෘතිකාංග ඉවත්වයාමේ ක්‍රියාවලිය සාරෝපණය ලෙස හැඳින්විය හැකිය".[12] නිදසුන් ලෙස සාම්ප්‍රදායික ගොවිතැන්හි දී යොදාගනු ලැබූ කෙම් ක්‍රම, නවීන ගොවිතැන් ක්‍රම හේතුවෙන් ලාංකික සංස්කෘතිය තුළින් කෙමෙන් ඉවත්ව, රසායනික ද්‍රව්‍ය නැමැති නව නිෂ්පාදනය ඒ වෙනුවට ආදේශ වෙමින් පවතියි. මෙහිදී කෙම් ක්‍රම නැමැති සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික ලක්ෂණය වෙනුවට ආදේශ වූයේ රසායන ද්‍රව්‍ය නම් නව නිෂ්පාදනයයි. සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතිකාංගයක් ලෙස පැවත ආ කොටහළු යාගය (මල්වර වූ දැරියන් සමාජානුයෝජනය කිරීම උදෙසා පැවැත් වූ සුවිශේෂී ශාන්තිකර්මයකි) වර්තමානයේ නොපවත්වන අතර එය සංස්කෘතියෙන් ඉවත්ව ඇත්තේ කිසිදු ආදේශයකින් තොරවය. මෙසේ ආදේශයකින් තොරව පැවැති සංස්කෘතිකාංග වල ඉවත්ව යාම ලොව ඕනෑ ම සංස්කෘතියක් තුළ ඇතිවිය හැකි යන්ත්‍රණයකි.

සංස්කෘතිකරණය (Acculturation)

සංස්කෘතිකරණය සෑම විටම ක්‍රියාත්මක වන්නේ සංස්කෘතීන් දෙකක් අතර සිදුවන සෘජු සම්බන්ධතාවලදීය.

මෙම සම්බන්ධතාවය හේතුවෙන් එක් සංස්කෘතියක හෝ සංස්කෘතීන් ද්විත්වයේම වෙනස් වීම් ඇති විය හැකිය.[13] සුවිශේෂි වූ හා අනන්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුත් සංස්කෘතින් අතර ඇතිවන සම්බන්ධතාවන්හි ද, විවිධත්වයක් පෙන්වයි. සංස්කෘතියක ඇති පාරගම්‍ය, නම්‍යශීලි භාවය සහ විවෘත බව මෙම සබඳතාවන්වලට බලපානු ලබන අතර බොහේ විට ඉතා දැඩි සම්ප්‍රදායන්ගෙන් හා අනම්‍ය, අවෘත ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු සංස්කෘතීන්ගෙන් හෙබි සමාජයක් අනෙකුත් සමාජ සමඟ සබඳතා පැවැත්වුව ද එහි සංස්කෘතියෙන් නව අංග තම සංස්කෘතියට එක්කරගනු ලබන්නේ ඉතා අවම වශයෙනි. පෙර සඳහන් කළ පරිදි සංස්කෘතීන්හි විවිධ ලක්ෂණයන් හා ස්වභාවයන් ද එම සංස්කෘතින්හි වෙනස්වීමේ දිශානතිය හා ප්‍රමාණය කෙරෙහි සෘජුවම බලපානු ලබන්නේය. සංස්කෘතීන් ද්විත්වයක් අතර සංස්කෘතිකරණය හරහා වඩා වැඩි වශයෙන් වෙනස් වීමට ලක්වන්නේ වඩාත් නම්‍යශීලි මෙන්ම විවෘත ලක්ෂණයන්ගෙන් හෙබි සංස්කෘතීන්ය.[14]

සංස්කෘතිකරණ ක්‍රියාවලිය මානව විද්‍යාඥයින්ගේ විශේෂ අවධානයට ලක්ව තිබේ. විසරණ ක්‍රියාවලියට වෙනස්ව, සබඳතාවන් පවත්නා සංස්කෘතින් ද්විත්වයෙහි ම හෝ එකක ප්‍රකෘති සංස්කෘතික රටාවන්හි බලවත් වෙනස්කම් ඇතිකරලීමට සංස්කෘතිකරණ යන්ත්‍රණය සමත්වීම මෙයට හේතුවයි.[15] මානව විද්‍යාඥයින් සංස්කෘතිකරණ ක්‍රියාවලිය, නැතිනම් යන්ත්‍රණය විස්තරකිරීම සඳහා පහත සඳහන් සංකල්ප භාවිත කරනු ලබන්නේය.

1. ආදේශනය (Substitution): ආදේශනය මඟින් සංස්කෘතියක ව්‍යුහය තුළ අවම වෙනසක් ඇතිකරනු ලැබේ. එතෙක් පැවති අංගයන් වෙනුවට නව අංගයන් ආදේශනයවීම මෙහිදී සිදුවේ. එතෙක් පැවති සංස්කෘතිකාංගය විසින් ඉටු කළ කාර්යභාරය මෙතැන් පටන් නව අංගය මඟින් ක්‍රියාත්මක කිරීම ආරම්භ කරනු ලබන්නේය.

2. සංකලනය (Syncretism): සංකලනය මඟින් එතෙක් පැවති සංස්කෘතික අංග නව සංස්කෘතික අංග හා මිශ්‍රව නව සංස්කෘතික පද්ධතියක් සකස්කිරීම කරනු ලබයි.

3. නවාංගවල එකතුවීම (Addition): නව සංස්කෘතික අංගවල එකතුවීම, ඒකරාශීවීම මෙහිදී සිදුවේ. මෙය යම් අවස්ථාවන්හි සමස්ථ සංස්කෘතික ව්‍යුහය තුළ ම වෙනස්කම් ඇතිකරලීමට හේතුවන්නේය.

4. අපසංස්කෘතිකරණය (Decalturation): මෙමඟින් එතෙක් පැවති සංස්කෘතිකාංගයක ඉවත්වීයාම සිදුවේ.

5. උත්පාදනය (Origination): නව සංස්කෘතිකාංගවල උත්පාදනය, ආරම්භය මෙයින් අදහස් කෙරේ. සංස්කෘතීන් අතර ඇතිවන සබඳතාවන් හේතුවෙන් ඇතිවන නව තත්වයන්හිදී නව සංස්කෘතිකාංග වල ආරම්භය සිදු වේ.

6. ප්‍රතික්ෂේප කිරීම (Refection): පුද්ගලයන් රාශියකට යම්කිසි නව සංස්කෘතික අංගයක් පිළිගත නොහැකි වූ විට එය සම්පූර්ණයෙන්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට යොමුවේ. මෙවැනි අවස්ථාවල නව අංගයට විරුද්ධව කැරැල්ලක් ඇති කිරීම හෝ බලවත් විරෝධතා හටගැනීම පවා සිදුවිය හැකිය.[16] (ශ්‍රී ලංකා ජාතික ගීය දෙමළෙන් ගායනා කිරීම සම්බන්ධයෙන් ඇතිවූ බලවත් විරෝධතා මෙවැනි අවස්ථාවකට කදිම නිදසුනකි).

මෙම ක්‍රියාවලින්ගෙන් ඕනෑම එකක් සංස්කෘතිකරණය ක්‍රියාත්මක වන විට දැකගත හැකිය. එසේම සංස්කෘතීන් ද්විත්වයක් ස්වාධීනව පැවති කල්හි පැවති අනන්‍ය හා සුවිශේෂී සංස්කෘතික ලක්ෂණයන් සංස්කෘතිකරණය මඟින් ඉවත්ව ගොස් එම සංස්කෘතීන් ද්විත්වයම සමාන හා පොදු ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු සංස්කෘතියක් බවට පත්වීමේ ප්‍රවණතාවයන් ද ඇත්තේය.[17] සුවිශේෂී හා අනන්‍ය සංස්කෘතික ලක්ෂණයන්ගෙන් යුත් කුඩා සංස්කෘතික කණ්ඩායම් රාශියක් අතීත ශ්‍රී ලාංකික සමාජය තුළ

දක්නට ලැබුණු නමුත් වර්තමානයේ මහසමාජයේ සංස්කෘතික ලක්ෂණවල හුවමාරුව හේතුවෙන් එතෙක් පැවති අනන්‍ය ලක්ෂණ ඉවත්වගොස් මහසමාජයේ ම ලක්ෂණවලින් යුත් සංස්කෘතීන් බවට පත්ව ඇත්තේය.

මෙසේ සිදුවන ඒකාබද්ධ වීම් වලදී එවැනි සංස්කෘතියක ස්වාධීනත්වය අහිමි වී යාම ද සිදුවන්නේය. ස්වාධීනත්වය අහිමිවීයාම හේතුවෙන් එතෙක් පැවති අනන්‍ය ලක්ෂණ තවදුරටත් උපසංස්කෘතියක් ලෙස එනම් විවිධ කුල වලට අයත් කණ්ඩායම් හෝ ජනවාර්ගික කණ්ඩායම් ලෙස තව දුරටත් එම සංස්කෘතිය තුළ නොනැසී පවතින අවස්ථා ද දැකිය හැකිය. උදාහරණ ලෙස වර්තමානය වන විට රොඩී, අහිකුන්ඨික, කින්නර ආදී වූ අනන්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුත් සංස්කෘතික කණ්ඩායම් මහාසමාජයේ ම අනු කොටස් බවට පත්ව, එනම් උපසංස්කෘතින් ලෙස ජීවත්වනු දැකිය හැකිය. මෙවන් ලක්ෂණයන් විශේෂයෙන් යටත් විජිතකරණයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇතිවනු දැකිය හැකිය.

සංස්කෘතිකරණය හා විසරණය යනු එකිනෙක වෙනස් වූ යන්ත්‍රණයන්ය. සංස්කෘතිකරණය ක්‍රියාත්මක නොවී සංස්කෘතික ලක්ෂණවල පැතිරයාම (විසරණය) සිදුවිය හැකි බවට අදහසක් පැවතියද, සංස්කෘතිකරණය පිළිබඳ ඒ. එල්. ක්‍රෝබර් (A. L. Kroeber-1948) ගේ මතය මෙයට වෙනස් ආකාරයක් ගනී.[18] වෙනත් සංස්කෘතියකින් ලබාගත් අංග හේතුවෙන් අනෙක් සංස්කෘතියෙහි වෙනස්වීම් ඇතිව එම සංස්කෘතින් ද්විත්වයෙහි ම පසු කාලීනව සමාන ලක්ෂණ වර්ධනය වන බව ක්‍රෝබර් ද පිළිගෙන තිබේ. එසේම ඔහු දක්වන ආකාරයට මෙවැනි වෙනස්වීම් පරස්පරව ඇතිවිය හැකි අතර බොහෝ අවස්ථාවන්හිදී මෙම ක්‍රියාවලියෙහි නොග ැළපීම් ඇතිවේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එක් සංස්කෘතියක් විසින් අනෙක් සංස්කෘතිය අන්තර්ග්‍රහණය කරගනු ලබන්නේය. ක්‍රෝබර් විශ්වාස කළ ආකාරයට සංස්කෘතිකරණය ක්‍රමික ක්‍රියාවලියකට වඩා අනපේක්ෂිත ලෙස ක්‍රියාත්මක වී අවසාන වන්නකි. ඔහු විසරණ ක්‍රියාවලිය සංස්කෘතිකරණය හා සම්බන්ධ කළේය.

ඔහු දැක්වූ ආකාරයට විසරණය, සංස්කෘතිකරණයට දායකවන අතර සංස්කෘතිකරණය ද අනෙක් අතට විසරණය සඳහා දායක වන්නේය. ඔහු එම ක්‍රියාවලීන් වෙන්කර වටහා ගැනීමට ද උත්සහ කළේය. එහිදී ක්‍රෝබර් දක්වා ඇත්තේ විසරණය යනු සංස්කෘතික අංග කෙරෙහි ක්‍රියාත්මක වන්නක් බවත් සංස්කෘතිකරණය සමස්ථ සංස්කෘතික පද්ධතිය කෙරෙහිම ක්‍රියාත්මක වන්නක් බවත්ය.[19]

මේ අනුව පැහැදිලිවන්නේ සංස්කෘතීන් ද්විත්වයක් අතර ඇතිවන සම්බන්ධතාවලදී සංස්කෘතිකරණය ක්‍රියාත්මක වන බවය. මෙහිදී එක් සංස්කෘතියක හුරුපුරුදු, අගනාකම්, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර, අනෙක් සංස්කෘතියේ සාමාජිකයින් විසින් සංස්කෘතිකරණය හරහා ඉගෙනගන්නා අතර ඒ හරහා එහි තිබෙන්නාවූ සමාජ හා දේශපාලන තත්වයන් හා ආර්ථික, අධ්‍යාපනික තත්වයන් ද, අත්කරගනු ලබන්නේය. ස්වීකරණය (Assimilation) නැමැති සමාජ ක්‍රියාවලිය ඔස්සේ මෙහිදී අනෙක් සංස්කෘතිය සමඟ අනුකලනය වීම ද සිදුවන්නේය.[20]

උත්පාදනය (Invention)

මිනිසා සිය දෛනික ජීවිතයේ විවිධ ගැටළුකාරී අවස්ථාවන්ට මුහුණදීම සඳහා මෙන්ම තම කාර්යයන් පහසුකර ගැනීම සඳහා සිය බුද්ධිය මෙන්ම නිර්මාණශක්තිය යොදා ගැනීමෙන් සකස්කළ දෑ, නව උත්පාදනයන්, නිපදවීම් හෝ නව සොයාගැනීම් ලෙස හැඳින්විය හැකිය.[21] අතීතයේ සිට විවිධ කාලවකවානු වල මිනිසා විසින් කළ මෙම නව සොයාගැනීම් සංස්කෘතික වෙනස්වීම් වලට මඟ පාදා තිබේ. එමෙන්ම මිනිසා විවිධ භූගෝලීය ප්‍රදේශවල, විවිධ සංස්කෘතීන් හි ජීවත් වුවද ඔවුන් මුහුණ දුන් ගැටළුකාරී තත්වයන් සමාන වූ අවස්ථා බොහෝ වූ බැවින් මෙකී සමාන අවස්ථාවන්ට මුහුණදීම සඳහා නිර්මාණය කළ දෑ ද එක හා සමාන විය. එබැවින් බොහෝ සංස්කෘතීන් තුළ සමාන ලක්ෂණයන් දැකිය හැකිවේ. නිදසුන් ලෙස මෙක්සිකෝ හා මැදපෙරදිග ප්‍රදේශයන් එක සමාන කාලවකවානුවකදී " කෘෂිකර්මාන්තය" සොයාගනු ලැබීම දැක්විය හැකිය. එක් ප්‍රදේශයක්

ආසියානු මහද්වීපය තුළ ද අනෙක් ප්‍රදේශය අමරිකානු මහද්වීපය තුළ ද පිහිටා තිබේ. නමුත් මෙම ප්‍රදේශයන් ද්විත්වයෙහි ම ජනයා ආහාර සොයාගැනීම සම්බන්ධයෙන් ඇතිවූ ගැටළුව විසඳා ගැනීම සඳහා කළ නව සොයාගැනීම වූයේ කෘෂිකර්මාන්තයයි. එසේම මානව ඉතිහාසය පුරාවට සිදුවූ මෙවන් නව සොයාග ැනීම් එතෙක් පැවති සංස්කෘතික අංගයන්හි මහත් වෙනස්කම් ඇතිකිරීමට සමත්ව ඇත. මෙක්සිකෝව සහ මැදපෙරදිග ආරම්භවූ කෘෂිකර්මාන්තය; සමාජීය, දේශපාලනික, නෛතික හා ආර්ථික, වෙනස්කම් රාශියක් එම සංස්කාතීන් තුළ ඇති කළ අතර ධනය මත පදනම්ව දේපළ, බලය, තත්ත්වය ආදිය බෙදීයාම පිළිබඳ සංකල්පයන් ද ආරම්භ විය.[22]

නව සොයාගැනීම් භෞතික සහ අභෞතික විය හැකිය. එනම් නව උපකරණ, නව හැසිරීම්, නව මූලධර්ම, නව සංකල්ප හෝ න්‍යායන්, නව අදහස් ආදී සියල්ල නව සොයාගැනීම් යටතට ඇතුලත් වේ. මෙවැනි නව සොයාගැනීම් එම සමාජයේ පුද්ගලයන් අතර හුවමාරුවී ඔවුන්ගේ පිළිගැනීමට ලක්වන්නේය. මෙහිදී වඩා වැදගත් කරුණ වන්නේ යම් නව අංගයක් සංස්කෘතියක් තුළ ස්ථාපනය වන්නට නම් එම සංස්කෘතිය තුළ, එනම් එහි සාමාජිකයින් තුළ එම අංගයට පිළිගැනීමක් තිබිය යුතු වීමයි. එය මීළඟ පරම්පරාවන් මඟින් "ඉගෙනීම" හරහා අනාගතය කරා රැගෙනයාම කරනු ලබන්නේය. එසේම සෑම අවස්ථාවකම නව අංගයක් සඳහා සංස්කෘතියක පිළිගැනීම ලැබෙන්නේ එම නව සොයාගැනීම එතෙක් ඒ වෙනුවට පැවති අංගයට වඩා හොඳින් එම කාර්යභාරය ඉටුකරන්නේ නම් පමණි.[23]

නව සොයාගැනීම් ප්‍රාථමික සොයාගැනීම් හා ද්විතියික සොයාගැනීම් ලෙස බෙදා දැක්විය හැකිය. ප්‍රාථමික සොයාග ැනීම් යනු නව මූලධර්මයන් අනාවරණය කරගැනීමකි. ද්විතියික සොයාගැනීම් වලදී එතෙක් පැවති මූලධර්මයන් පිළිබඳ දැනුම යොදා ගනිමින් දියුණුවත් වර්ධනයත් ලබාගැනීම සිදුවේ. එනම් එතෙක් පැවති මූලධර්මයෙහි වැඩිදියුණු කිරීමකි. ආහාර පිසීම

සඳහා වන වළං නිෂ්පාදනයේ සිට එම වළං නිෂ්පාදනයේ මූලධර්මය වැඩිදියුණු කිරීමෙන් වර්තමානයේ විද්‍යුත් උඳුන් මෙන්ම උෂ්මකද නිර්මාණය කර ඇත්තේය. එසේම රෝදය නිර්මාණය කිරීමේ මූලධර්මය වැඩිදියුණු කිරීමෙන් වර්තමානයේ එයට වඩා දියුණු බොහෝමයක් නිෂ්පාදන සිදුකර තිබේ.

ප්‍රාථමික සොයාගැනීම් වේගවත්ව සංස්කෘතික වෙනස්කිරීම් ඇතිකරනු ලබන අතර ම ද්විතියික සොයාගැනීම් සඳහා උත්තේජනයන් ද සපයනු ලබන්නේය. එක් නව සොයාගැනීමක් වාර කිහිපයකදී අනාවරණය කරගත් අවස්ථා ද දැකිය හැකිය. පරිණාමවාදය ඩාවින් මෙන්ම වොලස් (Charles Darwin, Alfred Wallace) විසින් ද ඉදිරිපත් කළේය. දුරේක්ෂය නිර්මාණය ස්වාධීනව පුද්ගලයින් හතරදෙනෙකු විසින් සිදු කළේය. එසේම දුම්නැව සඳහා ද නිෂ්පාදකයින් කිහිප දෙනෙකු ම උරුමකම් කියනු ලබන්නේය. ඉහත සඳහන් කල ආකාරයට විවිධ අවස්ථාවලදී හටගන්නා අවශ්‍යතාවයේ මෙන්ම ගැටළුකාරී ස්වභාවයන්ගේ සමානතාවයන් මෙසේ එක හා සමාන සොයාගැනීම් වලට හේතු වී තිබේ. මිනිසාගේ පරිණාමය කෙසේ සිදුවන්නට ඇත්ද යන්න පිළිබඳ ගැටළුකාරී තත්වයන්ට වොලස් මෙන්ම ඩාවින් ද සමකාලීනව මුහුණ දී ඇති අතර එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ දෙදෙනාම එයට පිළිතුරු සොයාගැනීමයි. ස්වාධීන පර්යේෂකයින් වූ මොවුන් දෙදෙනාම පරිණාමවාදය පිළිබඳ අනාවරණය කරගනු ලැබුවේ එබැවිනි.[24]

එසේම යම් නව සොයාගැනීම් සඳහා එම අවස්ථාවේ පවතින සංස්කෘතියෙහි අභිමතාර්ථ හා වටිනාකම් වල ස්වභාවය ද වැදගත් වේ. එනම් සංස්කෘතියක පවතින ස්වභාවයට නව සොයාගැනීම් හි අනුගතවීම අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. ගැලිලියෝ (Galileo) විසින් ඉදිරිපත් කළ ග්‍රහලෝක වල පරිභ්‍රමණය පිළිබඳ නව අදහස්, ප්‍රවේණි විද්‍යාව සඳහා වූ මෙන්ඩල්ගේ (Gregor Mendal) දායකත්වයත් ඔවුන්ගේ කාලවකවානු වලදී පිළිගැනීමට ලක් නොවුනි. එම කාලයන්හිදී එවන් අනාවරණයන් සඳහා

අවශ්‍යතාවන් නොතිබීමත් එම අදහස් පිළිගැනීමට අවශ්‍ය වූ දැනුම හා තාක්ෂණය ඔවුන් ජීවත්වූ සංස්කෘතින් තුළ නොතිබීමත් මෙයට හේතු විය. ලියනාර්ඩෝ ඩාවින්චි (Leonardo Davinci) ඔහුගේ සටහන් පොතක ගුවන්යානාවක දළ සටහනක් නිර්මාණය කර ඇත්තේය. එහෙත් මෙම ක්ෂේත්‍රයේ දියුණුවට එකල තිබූ තාක්ෂණික දැනුම ප්‍රමාණවත් නොවුනි.[25]

නව සොයාගැනීමක් සිදුකළ පමණින් එය සංස්කෘතියකට එක්වන්නේ නැත. සංස්කෘතියක් තුළ නව සොයාගැනීමක් සඳහා පිළිගැනීමක් ලැබීමට එම සංස්කෘතිය ද යම්කිසි නිශ්චිත වූ තත්ත්වයක් කරා තාක්ෂණය, දැනුම, ආකල්ප ආදියෙන් පරිණාමයට ලක්ව තිබීම අත්‍යවශ්‍යය. නව සොයාගැනීමක් සම්බන්ධයෙන් වන තවත් වැදගත් කරුණක් නම් සංස්කෘතියක් යම් නිශ්චිත වූ මට්ටමක ට පැමිණි කල්හි යම් සුවිශේෂ වූ සොයාගැනීම් අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම සිදුවිය යුතු බවය.[26]

ගෝලීයකරණය (Globalization)

සංස්කෘතික වෙනස්වීම සඳහා හේතුවන තවද යන්ත්‍රණයක් ලෙස ගෝලීයකරණය දැක්විය හැකිය. ජාතික මායිම් ඉක්මවායමින් සමස්ථ ලෝකයේ ම වෙනස්වීමට අනුබල දෙන්නා වූ ක්‍රියාවන් මාලාවක් ගෝලීයකරණය යන වචනය තුළ අන්තර්ගත වේ. මේ හරහා ලොව විවිධ ජාතින් හා සංස්කෘතීන් අතර අන්තර්බන්ධනයන් මෙන්ම පරායත්තතාවයන් ද ඇතිකරනු ලබන්නේය. ගෝලීයකරණය ප්‍රවර්ධනය; ආර්ථිකමය හා දේශපාලනික බලවේගයන්හි ස්වරූපයෙන් නව්‍ය ප්‍රවාහන පද්ධතීන් හා සන්නිවේදන මාර්ග ඔස්සේ සිදුවෙමින් පවතියි. ගෝලීයකරණ බලවේගයන් යටතට ජාත්‍යන්තර වාණිජ්‍ය හා මූල්‍යකරණය, ගමනාගමන හා සංචාර, ජාත්‍යන්තර සංක්‍රමණ, අන්තර්ජාලය හා තාක්ෂණික වශයෙන් දියුණු සන්නිවේදනය ආදිය ඇතුලත් වන්නේය. තම සාමාජික රටවල් කෙරෙහි සැලකිය යුතු මට්ටමකින් බලපෑම් කිරීමේ හැකියාවෙන් යුතු ආර්ථික සංවිධාන රාශියක්, ලෝක වෙළඳ සංවිධානය (WTO) ජාත්‍යන්තර

මූල්‍ය අරමුදල (IMF) මෙන්ම යුරෝපීය සංගමය (EU) හරහා වර්තමානයේ බිහිව ඇත්තේය.[27] මෙවන් සංවිධාන, සංස්කෘතීන් හා ජාතීන් අතර ස්වාධීනත්වය, අනන්‍යතාවය ඉවතලමින් ආර්ථිකමය වාසි අත්කරගනිමින් ගෝලීයකරණය ප්‍රවර්ධනයෙහි නියුක්තව සිටියි.

අන්තර්ජාලය හා අනෙකුත් සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් ගෝලීයකරණ ක්‍රියාවලිය තුළ වැදගත් භූමිකාවක් ක්‍රියාත්මක කරනු අද දවසේ දැකිය හැකිය. මෙම නව සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් මිනිසාට "වෙනස් සංස්කෘතින් පරිභෝජනයකට" අවස්ථාව සලසා දී තිබේ. එමඟින් විවිධ ප්‍රදේශවල ජීවත්වන පුද්ගලයින්ට තමන් සතු නිෂ්පාදනයන්, තොරතුරු හා සම්පත් අන්තර්ජාතික වශයෙන් හුවමාරු කරගැනීමටත්, පරිභෝජනයටත් අවස්ථාව ලැබී ඇත. එබැවින් වර්තමානයේ මිනිසුන් "බහුප්‍රාදේශීය" මෙන්ම "බහුසංස්කෘතිකමය" වශයෙන් ජීවත්වනු දැකිය හැකිය. එනම් එක් අවස්ථාවක වෙනස් ප්‍රදේශ නැතිනම් රටවල් කිහිපයකත්, වෙනස් සංස්කෘතීන් කිහිපයකත් ජීවත්වන බවය. මෙසේ ජීවත්වන මිනිසා අවස්ථානුකූලව, විවිධාකාර සමාජමය කාර්යභාරයන්හි නියුක්ත වීමටත් විවිධ සංස්කෘතින් අනුව හැසිරීම හා අනන්‍යතාවය වෙනස්කිරීමටත් ඉගෙනගනු ලබන්නේය.[28]

අනෙකුත් යන්ත්‍රණයන්ට වඩා වේගවත්ව ගෝලීයකරණය හේතුවෙන් ලොව සැම සංස්කෘතියක්ම ඉතා වේගයෙන් වෙනස්වීමට ලක්වෙමින් පවතී. ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයේ ආර්ථික සංවර්ධන නියෝජිතයින් හරහා මෙන්ම අන්තර්ජාතික සන්නිවේදනය හරහා ද වර්තමානයේ ප්‍රවර්ධනය කරනු ලබන අදහස වන්නේ යැපීම සඳහා නොව, ධනය වෙනුවෙන් වැඩකළ යුතුය යන්නය. එමඟින් කිසිදිනෙක නොපැවති තරඟයක් මිනිසුන් තුළ නිර්මාණය කර ඇති අතර සංස්කෘතික සීමාවන් අභිබවායමින් වේගවත් ලෙස වෙනස්වීම් ඇතිවෙමින් "අන්තර්ජාතික සංස්කෘතීන්හි" ආරම්භය සිදුවෙමින් පවතී. මෙයින් වඩාත් බලපෑමට හා විනාශවී යාමේ තර්ජනයට ලක්ව ඇත්තේ ස්වදේශීය ජනයා හා ඔවුන්ගේ අනන්‍ය සංස්කෘතීන්ය.

මානව විද්‍යාඥයින් අනාවැකි පළකර ඇති ආකාරයට අනාගතයේදී ලොව දකිය හැකි වනුයේ එක් ගෝලීය සංස්කෘතියකි. මිනිසුන්ගේ සිතුම් පැතුම්, අදහස්, හැසිරීම්, විශ්වාසයන්, වටිනාකම්, අගනාකම් මෙන්ම අභිමතාර්ථයන්ද එක සමාන වනු ඇත්තේය. වර්තමානයේ දැකියහැකි ආකාරයේ විචිත්‍ර සංස්කෘතින් වෙනුවට එක් පොදු සංස්කෘතියක ජීවත්වන එක සමානවූ අදහස් ඇති තාක්ෂණික වශයෙන් අතිශය දියුණු මානව විශේෂයක් අනාගතයේදී ලොව ඇති වනු ඇත. වර්තමානයේ ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතින මෙම සංස්කෘතික වෙනස්වීමේ යන්ත්‍රණයන්ගේ ප්‍රතිඵලය වන්නේ එයයි. එනම් එක් ගෝලීය සංස්කෘතියකි.

ආන්තික සටහන්

1 Tylor, Edward, Primitive Culture, 1929, New York, Henry Holt & Co, p. 01.

2 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 363.

3 Barnouw, Victor, Ethnology: An Introduction to Anthropology, (4th ed), 1982, USA, The Dorsey Press, p. 303.

4 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 363.

5 Barnouw, Victor, Ethnology: An Introduction to Anthropology, 4th ed), 1982, USA, The Dorsey Press, p. 307.

6 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 364.

7 Barnouw, Victor, Ethnology: An Introduction to Anthropology, (4th ed), 1982, USA, The Dorsey Press, p. 304.

8 Ibid, p. 364.

9 Winthrop, Robert, Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology, 1991, New York, Greenwood, p. 84.

10 Titiev, Mischa, Introduction to Cultural Anthropology, 1958, New York, Henry Holt and Co, p. 446.

11 Kottak, Conrad Phillip, Mirror for Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology, (8th ed), 2012, New York, Mc-Graw Hill, p. 34.

12 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 366.

13 Relethford, John, Human Species: An Introduction to Biological Anthropology, (7th ed), 2008, New York, McGraw-Hill.

14 Barnouw, Victor, Ethnology: An Introduction to Anthropology, (4th ed), 1982, USA, The Dorsey Press, p. 304.

15 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 366.

16 Ibid, p. 367.

17 Titiev, Mischa, Introduction to Cultural Anthropolog, 1958, New York: Henry Holt and Co. p. 447.

18 Kroeber, Alfred Luis, Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory, 1948, New York and Burlingame, Harcourt, Brace & World, Inc, p. 425.

19 Ibid, p. 426.

20 Thompson, Richard, Assimilation-In Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology, 1996, Vol 1, New York, Henry Holt and Company, p. 112.

21 Winthrop, Robert, Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology, 1991, New York, Greenwood, p. 84.

22 Kottak, Conrad Phillip, Mirror for Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology, (8th ed), 2012, New York, Mc-Graw Hill, p. 34.

23 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 364.

24 Peoples, James Peoples, Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology, (7th ed) 2006, USA, Thomson Wadsworth, p. 34.

25 Haviland, William, Cultural Anthropology, 1975, New York, Holt-Rinehart and Winston, Inc, p. 365.

26 Barnouw, Victor, Ethnology: An Introduction to Anthropology, (4th ed), 1982, USA, The Dorsey Press, p. 308.

27 Kottak, Conrad Phillip, Mirror for Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology, (8th ed), 2012, New York, Mc-Graw Hill. 36.

28 Ibid, p. 35.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍යය, එහි බලපෑම හා සංවර්ධනීය අවශ්‍යතා

දිලේකා චතුරාණි
එන්. එම්. ඒ. ජයසිංහ

හැඳින්වීම

ශිෂ්ටාචාරගත වූ මානව හැසිරීම් රටාවන් ක්‍රමානුකූල වූ චර්යාත්මක පාලනයක් වෙත ගමන් කරවීමට පසුගිය ශතවර්ෂ ගණනාව තුළ මිනිසා නමැති සමාජයීය සත්ත්වයා විවිධ ඉදිරි පියවරයන් රාශියක් ගෙන ඇත. එකී පියවරයන්ගේ සාර්ථක අසාර්ථකභාවය හමුවේ මානව පැවැත්මේ ද විවිධ උච්චාවචනයන් කාලානුරූපීව සිදුවී ඇත. එලෙසින් මානව සංහතිය ජයගත් පුනරුද සමයක් වශයෙන් කාර්මික විප්ලවය හඳුනාගත හැකිය. ඌණ අවශ්‍යතා හා වුවමනාවන් සීමිත සම්පත් උපයෝජනය මගින් සපුරා ගැනීම කෙරෙහි අවධානය යොමු වී තිබූ යුගයක කාර්මික විප්ලවය සමඟ නව තාක්ෂණ අවස්ථාවන් ගණනාවක් බිහි වූ අතර ගල් අඟුරු සහ වාෂ්ප ද මූලික ද්‍රව්‍ය වූ යකඩ, වානේ භාවිතය යනාදිය ව්‍යාප්ත විය. අඩ දැනුමැති තාක්ෂණය කාර්මික විප්ලවය සමඟ සම්බන්ධවී සීමා මායිම් මඟින් වෙන්ව පැවති රාජ්‍යයන් හුදෙක් ඒ කරණ කොට ගෙන සම්පත් හිමිකම හා එහි උපයෝජනය අනුව ධනවාදී හෝ සමාජවාදී, සංවර්ධිත හෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල් යනාදී ලෙසින් කවර හෝ වර්ගීකරණයකට පදනම් වී ඇත. මෙලෙස ආර්ථිකයක් කවර ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත

වන්නේ ද එහි පැවැත්ම තීරණය වීම කෙරෙහි බලපෑ ප්‍රධාන හේතු සාධකය කාර්මික විප්ලවය වේ.

කෙසේ වුව ද විප්ලවීය දියුණුව ආවෘත වූ සමාජයීය ආර්ථිකයක් කෙරෙහි පමණක් නොව, ඉන් ලද සමාජයීය, ආර්ථික බලපෑම, මානුෂික අවශ්‍යතා සමඟ ද ඉතා සමීප ලෙස සම්බන්ධ වී ඇති අතර මෙම අවශ්‍යතා මානව පැවැත්ම පිළිබඳ දළ භෞතික තත්වයන් විසින් හෝ විවිධ සමාජ කණ්ඩායම් හි අනන්‍ය වූ අගනාකම්, හර පද්ධතීන් ප්‍රමුඛ කොට ගත් සංස්කෘතික සාධක කෙරෙහි ද බලපෑම් කර ඇත. මෙකී අවශ්‍යතාවන් ආවේණික හෝ සැලසුම් සහගත ඒවා වූ අතර එකී අවශ්‍යතා කාලානුරූපීව පුද්ගලයාගෙන් පුදුගලයාටත්, සමාජ ක්‍රමයෙන් සමාජ ක්‍රමයටත් විවිධ විය. විෂම විය. මෙම තත්වය හේතුකොට ගනිමින් පුද්ගලයගේ දියුණුවීමේ විෂමතා වියුක්ත වූ අතර ඒ තුලින් දරිද්‍රතාව, දිළිඳුකම ධනවත් පොහොසත්කම බිහිවී ඇත. සමාජයීය විෂමතාවන් පිළිබඳව අවධනය යොමු කිරීමේදී දැකගත හැකි ප්‍රධාන බෙදීම් නිර්ණායකයකි දරිද්‍රතාවය. මෙම දරිද්‍රතාවය, දිළිඳුකම එක හා සමාන අර්ථයක් ජනනය කරනු ලබන සංකල්පයක් වන අතර සමස්ත ලෝකය තුළ ම දිළිඳුකම පිටු දැකීමේ වැඩසටහන් ද ක්‍රියාත්මක කර ඇත. ක්‍රියාත්මක කරමින් හිඳියි. මෙලෙස අත්හදා බලනු ලබන ඕනෑම වැඩසටහනක අවසාන මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වනුයේ අවම මිනිස් අවශ්‍යතා හෝ සපුරා ගැනීමට තරම් ප්‍රමාණවත් වූ ශක්‍යතාවකි. එකී අවශ්‍යතාවන් අතර, තුන්වේල සපුර ගතහැකි, අවම කැලරි ප්‍රමාණයක් සහිත ආහාර, ඉඩකඩ හා වාතාශ්‍රය සහිත නිවාස, බීමට සුදුසු පානීය ජලය සහිත සෞඛ්‍ය, අවම ඇඳුම් ප්‍රමාණයක් හා පාසල් අධ්‍යාපනය යනාදී අවශ්‍යතා ප්‍රමුඛ වේ. කෙසේ වුවද, දුප්පත්කම පවතින්නේ ජීවිතය පවත්වා ගෙනයාමට අවශ්‍ය මූලික අවශ්‍යතා ලබා ගැනීමට මිනිසුන්ට නොහැකි වූ විටය.

දිළිඳුකම හා ඉන් මිදීමේ සීමාවන්

ලෝක බැංකුව පෙන්වා දෙන පරිදි පුද්ගලයෙකුහට මූල්‍යමය සම්පත් හා අවම ලෙස සතුටින් ජීවත්වීමට අත්‍යවශ්‍ය

අනෙකුත් සාධක නොලැබීම මඟින් දුප්පත්කම බිහිවීමට හේතුවේ. විවිධ වූ සමාජ ආර්ථික විද්‍යාඥයින් අර්ථ දක්වන පරිදි දරිද්‍රතාවයට හේතුවන සාධක අනුව ජීවත්වීම සඳහා අවශ්‍ය ප්‍රමාණවත් ආහාර නොලැබීම, අවම ජීවන මට්ටමක් පවත්වා ගෙනයාමට නොහැකි වීම, අධ්‍යාපනයට ප්‍රවේශවීමේ හැකියාවේ ඌණතාව, ආත්මාභිමානය හීනවීම, සතුටින් නොසිටීම යනාදී විවිධ පැතිකඩ මඟින් දරිද්‍රතාවය තුරන් කරවීම සඳහා විවිධ අවශ්‍යතා ඉදිරිපත් කර ඇත. ආදායම නිර්ණායකයක් වශයෙන් ගෙන අර්ථ දැක්විය හැකි නිරපේක්ෂ දරිද්‍රතාව විවිධ රටවල් වලට ආවේණික ලෙස අර්ථ දක්වන සංකල්පයක් වුවද එය මුලිනුපුටා දැමීමේ බලාපොරොත්තු ඇති කරගතහැකි වුවද සාපේක්ෂ දරිද්‍රතාව මත ගෝලීය වශයෙන් ව්‍යාප්ත වූ උග්‍ර ගැටලුවක් ලෙස දරිද්‍රතාව අඩු දියුණු රටවල මෙන්ම නොදියුණු රටවලද දැඩි වශයෙන්ද ව්‍යාප්ත වී ඇත.

සංවර්ධිත, දියුණු රාජ්‍යයක් වශයෙන් ලෝක බැංකුව ප්‍රකාශයට පත්කර ඇති ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදය තුළ ඇමෙරිකානුවන්ගෙන් 15%ක් දුප්පත් ජනගහනය ලෙස හඳුනාගෙන ඇත. සෑම ඇමෙරිකානුවෙක්ම තම ජීවිත කාලයෙන් අවුරුදු 25-75 අතර එක් වසරක් හෝ දුප්පත්කමින් පෙළෙයි. එබැවින් දුප්පත්කම අඩු කරනට මුද්දර නිකුත් කිරීම, ආදායම් බදු එකතු කිරීම වැනි ක්‍රියාමාර්ග මඟින් මිලියන 40ක් පමණ ජනතාව දුප්පත්කමින් මුදවා ගැනීමට ද සමත්වී ඇත (Poverties,org/poverty_in_America,html,2011).

අධික ජනගහනය වර්ධනය වීම, ආහාර හිඟවීම, ප්‍රමාණවත් ජල පහසුකම් නොමැතිවීම, සාම්ප්‍රදායික කෘෂිකර්ම ක්‍රම භාවිතය, යටිතල පහසුකම් අක්‍රමවත්බව යනාදිය මුල් වූ අප්‍රිකානු රටක්වන කෙන්යාවේ ද දිළිඳුකම මැඩලීම තර්ජනයක් බවට පත්වී ඇත. තවදුරටත් ලෝක ජනගහනයෙන් වැඩි පිරිසක් ජීවත්වන දකුණු ආසියානු ප්‍රදේශයන්හි සමාජ - ආර්ථික, දේශපාලනික පසුබිම එම රටවල දිළිඳුබවට මුල් වී ඇත. (රාඕ, 2010). දකුණු ආසියාවේ කුල ක්‍රමය හා සමාජ ක්‍රමය අනුව දිළිඳුකමේ තර්ජනය ඉහළ නැංවෙන

අතර නේපාලයේ කුලය පදනම් කරගනිමින් දරිද්‍රතා රේඛාවට පහළින් ජීවත්වන කුටුම්භයන් 31%ද, ඉන්දියාවේ 29%ද වී ඇත.

උක්ත පරිදි ගෝලීය වශයෙන් දියුණු - නොදියුණු සෑම ආර්ථිකයකට ම බලපෑම් කරනු ලබන දිළිඳුකම පිටු දැකීම උදෙසා ලෝක බැංකු ආධාර වැඩසටහන්, විවිධ රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයන්හි ආධාර වැඩසටහන් ක්‍රම තවදුරටත් ක්‍රියාත්මක වෙයි. ශ්‍රී ලංකා ආර්ථිකය ද දිළිඳුකම අඩුකිරීම අරමුණු කරගනිමින් නිදහස ලබා ගැනීමට පෙර සිට ම විවිධ වූ වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කර ඇත. ශ්‍රී ලංකා රජය විසින් ග්‍රාමීය මූල්‍ය ව්‍යාපෘතියක් ලෙස 1940 ශතකයේ අගභාගයේදී හඳුන්වාදුන් කෘෂි ණය වැඩසටහන මීට නිදසුන් සපයයි. වී වගාව සඳහා සහනාධාර ණය පහසුකම් සැලසීම අරමුණු වූ අතර, 1973 දී වී වගාවට අමතරව කෙටිකාලීන බෝග වගාවන් ඇතුළත් කරමින් "සපිරි ග්‍රාමීය ණය යෝජනා ක්‍රමය" හඳුන්වා දී ඇත. මෙම ක්‍රමයන් මූලිකව ගොවීන් සඳහා අවශ්‍ය ණය පහසුකම් සම්පාදනය කරනට මහ බැංකුවේ මැදිහත්වීම ද 1980-1990 දශකයේ ලබාගනිමින් ක්‍රියාත්මක වීමත් සිදු වී ඇත.

1990 දශකයේ මැද භාගයේ දී "ජනසවිය අරමුදල" දිළිඳු ජන කොටස් වල නිපුණතා වර්ධනය කිරීම උදෙසා ඔවුන් තුළ ආයෝජනය කිරීම අරමුණු කොටගෙන හඳුන්වා දී ඇත. අදියර ගණනාවකින් වසර කිහිපයක් තුළ දිවයින පුරා අඩු ආදායම්ලාභීන් ආවරණය වන පරිදි ක්‍රියාත්මක කිරීමට සැලසුම්කර පැවති මෙම වැඩසටහන 1995 වර්ෂයේදී සමෘද්ධි වැඩසටහන හඳුන්වා දීමත් සමඟ අවසන් වී ඇත. ඉන් පසුව 1995 අංක 30 දරණ ශ්‍රී ලංකා සමෘද්ධි අධිකාරී පනත යටතේ පවුල් ඒකකයෙන් ආරම්භකර ජාතික මට්ටමින් දිළිඳුකම පිටු දැකීම අරමුණු කරගනිමින් මෙම වැඩසටහන හඳුන්වා දී ඇත. සමූපාකාර ග්‍රාමීය බැංකු, සකසුරුවම් ණය සමූපකාර සමිති, බලපත්‍රලාභී විශේෂිත බැංකු, වාණිජ බැංකු, මූල්‍ය සමාගම් හා කල්බදු සමාගම් මෙන්ම රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන ආකාරයේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනද අද වන විට ශ්‍රී ලංකාව පුරා ව්‍යාප්ත වෙමින් දිළිඳු ජනතාවට අවශ්‍ය ණය අරමුදල් පහසුකම් සම්පාදනය කිරීමට කටයුතු කරනු ලබයි.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සංකල්පය

කාන්තාවන් මුල්කරගත් අඩු ආදායම්ලාභී ජනතාව සඳහා විධිමත් මූල්‍ය ආයතනයන්ගෙන් නොලැබෙන මූල්‍යමය පහසුකම් සරල, පහසු කොන්දේසි හා ඇප අවශ්‍යතා යටතේ ඉක්මණින් ලබාදී ඔවුන්ගේ ජීවන තත්වය ඉහළනැංවීම සඳහා අවස්ථාවක් ලබා දෙන සංකල්පයක් ලෙස ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය සරලව හඳුනාගත හැකිය. බොහෝ පුද්ගලයන්ගේ අදහස වී ඇත්තේ, දිළිඳු ජනතාව වෙනුවෙන් ලබා දෙන කුඩා ණය අරමුදලක් බවයි. එනම් දිළිඳු ජනතාව වෙනුවෙන් ලබා දෙන ආධාර මුදලක් බවයි. ආධාර මුදලක් වශයෙන් වෙන්කර දැක්විය නොහැකි මෙම සංකල්පය අනෙකුත් විධිමත් මූල්‍ය ආයතනයන් මඟින් ලබා දෙන මූල්‍ය පහසුකම් ප්‍රමාණය මෙන් ණය මුදලේ පරිණත කාලය අවසන එම ණය මුදල හා ඊට අදාළ පොළිය වාරික වශයෙන් ගෙවා නිමවිය යුතුය. නමුත් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය යනු, හුදෙක් දිළිඳු ජනතාව මුල් කොට ගනිමින් ලබා දෙන අඩු කොන්දේසි සහිතවූ ණය අරමුදලක් පමනක් ම නොව ප්‍රතිලාභීන් වෙනුවෙන් රක්ෂණ පහසුකම්, ගනුදෙනු සේවා, හා ප්‍රධාන වශයෙන් ඉතිරි කිරීම් යනාදී පුළුල් දෘෂ්ටියක් මෙකී ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සමඟ සම්බන්ධ වී ඇත (කාන් හා රහ්මන්, 2007). ජේම්ස් රොත්ට අනුව ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය යන්න සියලු ම මූල්‍ය හා මූල්‍ය නොවන පාරිභාෂික පදයන් සුළු වශයෙන් අන්තර්ග්‍රහණය කරනු ලබන්නක් බවයි. පුළුල් වශයෙන් ගත්කළ අඩු ආදායම්ලාභී කණ්ඩායම ඉලක්ක කර ගනිමින් මූල්‍ය නිෂ්පාදනය සම්පාදනය කිරීමක් බව පෙන්වා ඇත. මෙලෙස සම්පාදනය කරනු ලබන මූල්‍ය සේවා අතර, ණය ඉතුරුම් හා රක්ෂණ සේවාවන් අන්තර්ගතය. මේ අනුව, උක්ත සේවා කාණ්ඩයන් සම්පාදනය කිරීම මඟින් මූල්‍ය අංශයේ වාක්කෝෂය තවදුරටත් පුළුල්වී ඇත. ඒ අතරට, ක්ෂුද්‍ර-ණය (Micro credit) ක්ෂුද්‍ර-රක්ෂණය (Micro insurance) ක්ෂුද්‍ර-ඉතුරුම් (Micro savings) එක්ව ඇත.

The Canadian International Development Agency (CIDA) කැනේඩියානු අන්තර්ජාතික සංවර්ධන නියෝජිතායතනය

පෙන්වා දෙන පරිදි විධිමත් මූල්‍ය ආයතන වෙත ප්‍රවේශයට බාධාකාරී කුඩා පරිමාණ ව්‍යාපාරිකයනට, අඩු ආදායම් කුටුම්භයනට හා දිළිඳු පුද්ගලයන්ට පුළුල් පරාසයක මූල්‍ය සේවා සම්පාදනය ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ලෙස නිර්වචනය කර ඇත.

මෙම නිර්වචනයන් දෙස අවධානය යොමු කිරීම මඟින් ගම්‍ය වනුයේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය යනු තවත් එක් ණය මුදලකට සීමා නොවන බවත් එම මූල්‍ය පහසුකම් මගින් එය ලබා ගන්නා ජනතාවගේ ආර්ථික තත්වය මෙන්ම සමාජ තත්වය ද ඉහළ නැංවීම අරමුණු කොට ගෙන ඇති බවය. ස්වයං සංවර්ධනයක් ඇති කරවීම මූලික අරමුණක් වී ඇති අතර ස්වකීය ආදායම් උත්පාදන කාර්යයන් තමන්ගේ ම නියාමන ක්‍රමවේදයනට අනුව මෙහෙයවීමෙන් ලාභාංශයන් ජනනයට අවස්ථාව උදාකර දී ඇත. ඒ අනුව, දරිද්‍රතාවයේ ආදායම් පැතිකඩ පමණක් නොව, සේවා වියුක්තිය, ජීවන තත්වය, සමාජ විෂමතා ආදී ආංශික ගැටලු කෙරෙහි ද මින් අවධානය යොමු කරවන බැව් නිර්වචනයන් මත පදනම් වී හඳුනාගත හැකිය.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍යයේ ලක්ෂණ

නව ආදායම් උත්පාදන වැඩසටහන් ක්‍රම අත්හදා බැලීමට රුචිකත්වය දක්වන අඩු ආදායම්ලාභී ජනතාව වෙනුවෙන් මූල්‍ය හා මූල්‍ය නොවන සේවා ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය මඟින් ලබා දෙයි. දිළිඳු ගනුදෙනුකරුවන් සඳහා දැරීමට සිදුවන අවදානම අවම කර ගැනීමේ පරමාර්ථයෙන් තනි පුද්ගල ණය පහසුකම් ලබා ගැනීම වෙත ඔවුන් අවම වශයෙන් යොමු කරවන අතර අවදානම් රාශීකරණය මඟින් බැංකු චර්යාව වෙත ඔවුන් තුළ පවතින නුහුරු බව මඟ හැරවීම අරමුණු කරගෙන ඇත.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය නිෂ්පාදිතයන්ගේ දැකිය හැකි විශේෂ ලක්ෂණ,

- අවම ඇප සුරැකුම් ප්‍රමාණයක් අවශ්‍ය වීම හේතුවෙන් ණය ඉල්ලුම් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පහසු වීම

- පහසුවෙන් මූල්‍යමය නීති හා කොන්දේසි පිළිගැනීමට හැකි වීම
- කුඩා ප්‍රමාණයන්ගෙන් ණය අරමුදල් හා ඉතුරුම් රාශීකරණය
- කෙටිකාලීන ණය පහසුකම් සම්පාදනය
- වාරික ක්‍රමය මඟින් පහසුවෙන් ණය මුදල පියවීමේ හැකියාව
- මූලික මුදලට අදාළ වාරිකය හා එහි පොළිය එකවර ගෙවනු ලබන වාරිකයෙන් කපා හැරීමෙන් පහසුවෙන් ණය හිලව් කිරීම
- ණය මුදල් මත ඉහළ පොළී ප්‍රතිශතයක් අය කිරීම (මෙම තත්වය වාණිජ බැංකු වලට සාපේක්ෂව පොළිය ඉහළ වුවද පොළියට මුදල් දෙන්නන්හට (පොළී මුදලාලි) සාපේක්ෂව අඩු අගයකි.)
- පහසුවෙන් ප්‍රවේශවීමේ හැකියාව

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සංකල්පය මූල්‍ය ක්ෂේත්‍රයේ සංවර්ධනය හා නව මඟකට ග්‍රාමීය අත්දැකීම් පදනම් කොට ගනිමින් හඳුන්වා දුන් සංවර්ධනාත්මක සංකල්පයකි. 1976 වර්ෂයේදී, බංග්ලාදේශයේ මහාචාර්ය මොහොමඩ් යූනුස් විසින් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයක් මුල් කර ගනිමින් පර්යේෂණ ව්‍යාපෘතියක් ලෙස මෙම ග්‍රාමීන් බැංකු ක්‍රමය හඳුන්වාදී ඇත.

1974 දී යූනුස් හා ඔහුගේ ශිෂ්‍යයන් සමඟ බංගලාදේශයේ දිළිඳු ග්‍රාමයක සිදු කළ අධ්‍යයන චාරිකාවකදී (Bamboo Benches) නිර්මාණය කර ජීවත්වන සුළු පරිමාණ ව්‍යාපාරික කාන්තාවක් සම්මුඛ පරීක්ෂාවට භාජනය කළ අතර ඇයට අවශ්‍ය හිඟ සම්පත්, අමුද්‍රව්‍ය ලබා ගැනීම උදෙසා ප්‍රාදේශීය ණය දෙන්නකුගේ කුඩා ප්‍රමාණයේ ණය මුදල් ලබා ගන්නා බවත් ඊට ඇප සුරැකුම් අනවශ්‍ය බවත් පෙන්වීය. තවදුරටත් ඇය ලබාගත් ණය මුදල ඉහළ පොළී අනුපාතයකින් ගෙවනට වී ඇති බවත් ඇතැම් විට එම පොළිය

ලබාගත් මුළු ණය මුදලින් 10%ක් ඉක්මවා පවතින බවත් පෙන්වීය. ණය මුදල නැවත පියවීමෙන් පසුව ඇයගේ දෛනික අවශ්‍යතා ඉටු කර ගැනීම සඳහා ප්‍රමාණවත් මුදල් ප්‍රමාණයක් /ලාභයක් ඇය සතුව නොමැති බව ද පෙන්වීය. අනාගතයේ දී ඇයට මුහුණපෑමට වන අවිනිශ්චිතතාව හඳුනාගත් යූනුස් 42 rural basket weavers කුඩා ණය මුදලක් ලෙස මුදල් ප්‍රමාණයක් ලබා දී ඇත. මෙම කුඩා ණය මුදල දීර්ඝ වශයෙන් ණය සම්පාදනය කරමින් ගමන් ගන්නා බව දැනගත් ඔහු ඉන් ව්‍යාපාර කටයුතු ආරම්භ කිරීමෙන් දිළිඳුබවින් මිදීමට අවස්ථාව ඇති බව හඳුනා ගනිමින් වසර දෙකකට පසුව ග්‍රාමීන් බැංකු ක්‍රමය 1976 දී ස්ථාපිත කළහ. වර්තමානය වන විට ලෝකය පුරා සංවර්ධිත හා සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල්හි දළ වශයෙන් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන 7000කට අධික ප්‍රමාණයක් ගනුදෙනුකරුවන් මිලියන 54කට අධික ප්‍රමාණයක් ඇමෙරිකානු ඩොලර් බිලියන 18කට අධික ණය ප්‍රමාණයක් හා ඇමෙරිකානු ඩොලර් බිලියන 13කට අධික ඉතිරිකිරීම් ප්‍රමාණයක් සමඟ සාර්ථකව ගනුදෙනු කටයුතු සිදු වෙමින් පවතියි.

මහාචාර්ය මොහොමඩ් යූනුස් විසින් සංවර්ධනය කර හඳුන්වා දුන් ග්‍රාමීන් බැංකු ක්‍රමය සමඟ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ව්‍යාපාරය සංයෝගවීම මඟින් එහි සාර්ථකත්වය තවදුරටත් වර්ධනය වී ඇත.

ශ්‍රී ලංකාවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය

ශ්‍රී ලංකාවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණයේ පසුබිම සමූපාකාර ව්‍යාපාරය දක්වා ඈතට දිවයන සංකල්පයකි. ශ්‍රී ලංකාවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය කර්මාන්තය පිළිබඳ වාර්තාව දක්වන පරිදි බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍ය පරිපාලනය විසින් සමූපාකාර ආඥා පනත යටතේ සකසුරුවම් හා ණය සමූපාකාර සමිති ($TCCS_s$) ස්ථාපිත කළ 1906 වර්ෂය ශ්‍රී ලංකාවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ව්‍යාපාරයේ ඉතිහාසය දිවයන ආරම්භක වර්ෂය යි. ග්‍රාමීය අඩු ආදායම් ලබන ජනතාවගේ ජීවන තත්වය එම ජනතාව මඟින්ම බිහි වන සංවිධානයක් මඟින් සපුරා ගැනීම මෙම සංවිධානයන්හි අරමුන වේ. 1940 දශකයේදී ස්ථාපිත කෙරුණු පාරිභෝගික සමූපාකාර සමිති 1950 දශකයේදී විවිධ

සේවා සමූපාකාර සමිති (MPC_s) නමින් හැඳින්වුණු අතර යෙදවුම් සම්පාදනයේ සිට නිෂ්පාදනය බෙදා හැරීම දක්වා කාර්යයන් මේ යටතේ සිදුවී ඇත. නමුත්,

1970 දශකයේ සකසුරුවම් හා ණය සමූපකාර ජාලය දුර්වල වන්නට හා පිරිහීමට පත්වූ බැවින් පී. ඒ. කිරිවන්දෙණිය මහතා විසින් එම ව්‍යාපාරය සකසුරුවම් හා ණය සමූපකාර සමිති ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමෙන් සණස නමැති නව නාමයකින් පිහිටුවිය. සමූපාකාර සංවර්ධන දෙපාර්තමේන්තුවේ සීමා යටතේ සණස සකසුරුවම් හා ණය සමූපාකාර සමිතිවලට සමගාමීව විවිධ සේවා සමූපාකාර සමිති හා ඒවායේ ආර්ථික අංශය වන සමූපාකාර ග්‍රාමීය බැංකු ද ක්‍රියාත්මක වේ.

1985 සිට රජය විසින් පාර්ලිමේන්තු පනතක් යටතේ ප්‍රාදේශීය ග්‍රාමීය සංවර්ධන බංකු 17ක් ස්ථාපිත කරන ලදී. උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් හැර රටේ අනෙකුත් සියලුම දිස්ත්‍රික්ක ආවරණය කිරීමට හැකිවී ඇති මෙම බැංකු සඳහා ණයදීම හා අධීක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් ශක්තිමත් ප්‍රතිපත්ති නොතිබූ හෙයින් ක්‍රියාකාරිත්වය වැඩිදියුණු කිරීම හා ප්‍රමිතීන් මත පවත්වාගෙන යාම අපහසු වී ඇත. මෙයට හේතුවී ඇත්තේ අභ්‍යන්තර ව්‍යුහාත්මක දුර්වලතා හා භූගෝලීය වශයෙන් වූ අසීමාන්තික ඛණ්ඩනය හේතු කොටගෙන අවදානම් කණ්ඩායම් වෙත ළඟාවීම වැළැකී තිබීම යි. 1998- 1999 කාලසීමාව තුළ සැළකිය යුතු ප්‍රතිව්‍යුහකරණයක් හා නැවත ප්‍රාග්ධන සම්පාදනයක් හරහා ප්‍රාදේශීය, ග්‍රාමීය සංවර්ධන බැංකු ඒකාබද්ධ කිරීමෙන් ප්‍රාදේශීය සංවර්ධන බැංකු (RDB_s) 6ක් ලෙස නැවත ස්ථාපිතවී ඇත.

1980 දශකයේ හා 1990 දශකය තුළ විවිධ දේශීය හා ජාත්‍යන්තර රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ව්‍යාපාරයට ප්‍රවේශවී ඇත. බොහෝ රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයන්හි ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන ආරම්භයේදී ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ක්‍රියාකාරකම් ක්‍රියාත්මක කර ඇත්තේ වෙනත් සමාජ හා ප්‍රජා සංවර්ධන ක්‍රියාකාරකම් හා ඒකාබද්ධවය. වාණිජ බැංකු, ලියාපදිංචි මූල්‍ය සමාගම් හා විශාල

පරිමාණයේ සමාගම් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ව්‍යාපාරයට ඇතුළත්වීමට ක්‍රියාකර ඇත. 1989 දී ස්ථාපිත කෙරුණු හැටන් නැෂනල් බැංකුවේ ගැමි පුබුදුව ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන බලපත්‍රලාභී බාණිජ බැංකු අතර පැරණිතම ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන විය. කෙසේ වුවද, ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක බොහෝ වාණිජ බැංකු හා මූල්‍ය සමාගම්වලට ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා යනු සංස්ථාපිත සමාජ වගකීමක් හෝ ආයතනික ලකුණ ස්ථාපිත කිරීමේ ප්‍රචාරක කටයුත්තක් පමණි.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය හා දරිද්‍රතාව

ජන හා සංඛ්‍යා ලේඛන දෙපාර්තමේන්තුව විසින් 2006/2007 දී සිදු කළ ගෘහාශ්‍රිත ආදායම් හා වියදම් සමීක්ෂණය අනුව, පළාත් අනුව මුළු දරිද්‍රතාවට දක්වන දායකත්වය වැඩිම පළාත වන්නේ 20.4%ක් වූ මධ්‍යම පළාත යි. එම පළාත ආශ්‍රිතව ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා ස්ථාන 10.4%ක පමණ ව්‍යාප්තියක් දැකගත හැකි අතර ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා ස්ථාන 25.4%ක් දකුණු පළාතේ වැඩි ප්‍රතිශතයකින් ව්‍යාප්තවී ඇති අතර එම පළාතේ දරිද්‍රතාව 12.1%කි. සමීක්ෂණ දත්ත අනුව, දරිද්‍රතා මට්ටමට සාපේක්ෂව ගත් කළ දකුණු පළාතට වැඩි සේවා සැපයුමක් ඇති බව ගම්‍ය වෙයි. තවදුරටත්, නැගෙනහිර පළාත සළකා බැලීමේදී මුළු දරිද්‍රතාවයට දක්වන දායකත්වය 3.6%ක් තරම් අඩු අගයක් වුවද ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා ස්ථාන 13.0%ක් වැනි අගයක් ගැනීමෙන් ගම්‍ය වනුයේ දිළිඳු බව පිළිබඳව ඌණ දත්තයන් පවතින ප්‍රදේශවල ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා බහුල වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී ඇති බව යි. නමුත් මෙලෙස ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ දත්තයන්ගේ අවතක්සේරුවීමට හේතුව වශයෙන් GTZ ප්‍රොමිස් දක්වා ඇත්තේ, වසර ගණනාවක් පුරා ගැටුම්වලින් පීඩා විඳි ප්‍රදේශයක් බැවින් අවතැන් වූවන් විශාල පිරිසක් සිටීමත්, ත්‍රිකුණාමලය දිස්ත්‍රික්කය සමීක්ෂණයෙන් බැහැර කිරීමත් ය.

මෙමඟින් ගම්‍ය වනුයේ දත්තයන් මඟින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන තොරතුරු හුදෙක් ප්‍රමාණාත්මක අගයන් වුවද ඉන් සාමාන්‍යකරණයන් වෙත යොමුවීමට තරම් හැකියාවක් නොමැති බවයි.

මෙලෙස ශ්‍රී ලංකාවේ ද වර්තමානය වන විට විවිධ ආයතන විවිධ ප්‍රදේශයන්ගේ ව්‍යාප්ත වී ඇති අතර ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සේවා සම්පාදනය මඟින් දරිද්‍රතාවයෙන් පීඩා විඳින ජනතාවට මූල්‍ය පහසුකම් ලබාදීමට කටයුතු කරයි. ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සපයන ආයතනයන්ගේ අරමුණ ලාභ පරමාර්ථය කේන්ද්‍රවීම වුවද මූල්‍ය පහසුකම් අපේක්ෂා කරනු ලබන අඩු ආදායම්ලාභී ප්‍රජාව නිරන්තරයෙන් අපේක්ෂා කරනුයේ, ඔවුන් වෙත දැරිය හැකි මිලකට මූල්‍ය පහසුකම් ලබාගැනීම හා ඉන් ඔවුන්ගේ දුප්පත්කම අඩු කරලීමට කටයුතු කිරීමයි.

දුප්පත්කම අඩුකර ප්‍රජාවගේ ජීවන තත්වය කුළුගැන්වීමට හඳුන්වාදුන් සංකල්පයක් වූ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යයේ වර්තමාන භාවිතය ගැටලු සහගතය. මර්ඩක් හා හැලීට අනුව (2002) දරිද්‍රතා රේඛාවට පහළින් සිටින දිළින්දන් ඇතුළු පුළුල් පරාසයක විහිදි ජනතාවට ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා ගලපනු ලබන අයිතිවාසිකම් වලට යටත් වූ දිළිඳුබව අවම කිරීමේ උපකරණයක් ලෙස ක්ෂුද්‍රමූල්‍යය හඳුන්වා දෙයි. තවදුරටත්, තිලකරත්න හා වික්‍රමසිංහ (2005) විසින්, ශ්‍රී ලංකාවේ කුටුම්භ ආශ්‍රිතව සිදුකර ඇති අධ්‍යයනයකට අනුව, ක්ෂුද්‍රමූල්‍යය කුටුම්භයක් සඳහා ප්‍රයෝජනවත් වන ආකාර 05ක් දක්වා ඇත. ඒ අතර,

- දුප්පතුන්ගේ ආදායම් වර්ධනය
- දුප්පතුන්ගේ වත්කම් වර්ධනය
- පරිභෝජන වියදම හා පරිභෝජනය සඳහා උපකාරීවීම
- කාන්තාවන්ගේ සමාජ තත්වය ඉහළ නැංවීම
- ආර්ථික තත්වය ඉහළ නැංවීම

යනාදිය ඉදිරිපත් කර ඇත. එනම් මින් ගම්‍ය වනුයේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සංකල්පය මඟින් සමස්ත කුටුම්භය කෙරෙහිම ධනාත්මක උත්ප්‍රේරකයක් සපයන බවයි. තවදුරටත්, කන්ඩ්කර් (2005) පෙන්වා දෙන පරිදි ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය මඟින් ස්වයං රැකියා මාර්ගයෙන් ආදායම් උත්පාදනය කරන්නන්ගේ ආදායම් හා පරිභෝජන දිළිඳුබව අවම

කරනට හේතුවන බවයි. එනම්, ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය භාවිතයෙන් ලබා ගන්නා ණය අරමුදල් මඟින් සුළු පරිමාණ ව්‍යාපාර කටයුතු ආරම්භකර ඒ ඔස්සේ ණය මුදල ඵලදායී ආයෝජන මාර්ගයකට යොමුකරවීමෙන් ක්ෂුද්‍රමූල්‍යයේ අරමුණ මෙන්ම ණය ලබාගත් පාර්ශවයේ අරමුණ ද තෘප්ත කරවීමට හේතුවන බවයි. රහ්මන්, රෆික් හා මොමන් (2009) දී ඉහළ ආදායම් ලබන්නන් භාවිතාකර සිදුකළ අධ්‍යයනයකට අනුව, ඉහළ ආදායම් ජනනය කරනු ලබන හා ඉහළ වත්කම් සහිත වූ ණය ගනුවනට ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන් සඵලදායී බව පෙන්වා ඇත. මෙම අර්ථ දැක්වීමෙන් ගම්‍යමාන වනුයේ ඉහළ ආදායම් ලබන්නන් සඳහා අවදානම් දැරීම අවම මට්ටමක පවතින බවකි. එනම් ණය පැහැර හැරීමේ අවදානම අවම වීමත්, වෙළෙඳපොළ අවදානම අවම වීමත් සිදුවනුයේ මුඛ්‍ය වශයෙන් ඔවුන් සතුවන ඉහළ ආදායම් මූලාශ්‍රයන් ය. තවදුරටත් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය මඟින් පුරුෂ පාර්ශවයන්ට සාපේක්ෂව කාන්තාවන්ගේ හැකියා වර්ධනය කරවීමට අවස්ථා සලසන අතර, විශේෂයෙන් කාන්තාව සවිබලගැන්වීම, තිරසාරබව වර්ධනය කරවීම මඟින් ජාතික සංවර්ධනයේ තිරසාරබව වර්ධනය වනබව කිවහැකිය. මන්දයත් ස්ත්‍රිය යනු සමාජ ආර්ථිකය තුළ විශාල භූමිකාවක් නිරූපණය කරනු ලබන බැවින් කුටුම්භ තීරණ ගැනීමේ ක්‍රියාවලියේ සිට ජාතික ආර්ථිකය දක්වා ඇය සාධනීය මෙහෙයක් ඉටු කරනු ලබයි.

තිලකරත්න හා වික්‍රමසිංහ (2005) සිදුකළ අධ්‍යයනයකදී පෙන්වා දී ඇති පරිදි ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන් සමඟ සම්බන්ධවූ කුටුම්භයන්ගෙන් 13%ක් තම කුටුම්භ වත්කම් වර්ධනයකර ගැනීමට සමත්වූ බවත් ඉන් 31%ක් තම කුටුම්භ නිවාස තත්වය ඉහළ නංවා ගෙන ඇති අතර ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සමඟ සම්බන්ධනොවූවන්ගේ එය 21%කි. 12%ක් කුටුම්භයනට ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය හා සම්බන්ධවීමෙන් ජල හා සනීපාරක්ෂක පහසුකම් ලබා ගැනීමේ ප්‍රමාණය වැඩිදියුණුවී ඇති අතර 11.43%කට ලබාගත් ණය භාවිතයෙන් විදුලි පහසුකම් සපුරාගෙන ඇත. 31.25%ක් ක්ෂුද්‍ර ව්‍යාපාර ආරම්භකර ඇති අතර කාන්තා සවිබල ගැන්වීම අනුව, 29.8%ක් ස්වයං රැකියා සඳහා ද 20.1%ක් නිවාස ඉදිකිරීම සඳහා ද 21.4%ක් වගාකිරීම සඳහා ද 15.5%ක්

අනෙකුත් පුද්ගලික අවශ්‍යතා සඳහා ද ණය මුදල් උපයෝජනයකර ඇති බවත් ණය ලබා ගන්නා කාන්තාවන්ගෙන් 70%ක් තම ණය මුදල ආදායම් උත්පාදන හා වත්කම් ගොඩනැංවීමට භාවිත කරන බවත් ඉදිරිපත්කර ඇත.

ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් බොහෝ දුරට ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය අත්හදා බලන්නන් වෙත සාධනීය බලපෑම් එල්ලවුවද ඔවුන්ගේ නොපෙනෙන සමාජ පැතිකඩක් ද පවතියි. අඩු ආදායම්ලාභී ප්‍රජාවට දරාගත නොහැකි පොළියකට ණය ලබාදීම මඟින් මේ වන විටත් ග්‍රාමීය ජනතාවගෙන් විශාල පිරිසක් විශාල ණය උගුලක පැටලී ඇති අතර අවම ඇප හා කොන්දේසි භාවිතය හේතුවෙන් ද, ඌණ මූල්‍ය දැනුම හේතුවෙන් ද, ක්ෂණිකව ණය මුදල් සම්පාදනය වන බැවින් ද ණයගනුවන්ගෙන් බහුතරයකට පොළී අනුපාතය පිළිබඳව තැකීමක් සිදුකරන්නේ නොමැත.

දිළිඳුබව තුරන් කිරීමේ, නව ව්‍යවසායකයින්ට ව්‍යාපාර ආරම්භ කරවීමට හා ව්‍යාපාර පවත්වාගෙනයාම සඳහා ගෝලීයව ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන අඩු දියුණු මෙන්ම දියුණු රටවල ද භාවිතා කළ ද ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය ගැනීම් මගින් පෞද්ගලිකව ජීවිත හානි ඇතිවීමට ද ණය පීඩනය බලපාන බැවින් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය සෑම විටම, සෑම ආර්ථිකයකට ම, සෑම පුද්ගලයෙකුට ම ධන බලපෑමක් ඇති කරනු නො ලැබෙයි.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය මඟින් සුළු පරිමාණ ව්‍යාපාරිකයන් බිහිවුවත් බහුතරයක් එය බලාපොරොත්තු වූ තිරසාර සාර්ථකත්වය ළඟාකර ගැනීමට පොහොසත් වී ඇත. තවදුරටත් හක් සහ යමාඕ (2008) පෙන්වා දෙන පරිදි සමාජයේ දිළිඳු පුද්ගල කණ්ඩායම් ඉලක්ක කරගනිමින් මෙම වැඩසටහන ආරම්භ වුවද අන්ත දිළිඳු පුද්ගලයන් සඳහා ණය ලබා ගැනීමට ඇති අවස්ථා සීමා වී ඇත. ඒ අනුව, අන්ත දිළිඳු පුද්ගලයන් කිසිදා නොවිසඳෙන දිළිඳුබවකට මුහුණදෙනු ලබයි.

තවදුරටත්, පෙර ණය මුදල් රාශියක් ලබා ගනිමින් ණයගැතිභාවයට මුහුණදී ඇති පුද්ගල කණ්ඩායම් සඳහා ලබා

ගන්නා මුදල ඵලදායී නොවෙයි. ඔවුන් විසින් එක් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයකට පමණක් සීමා නොවූ ණයගැනීමේ චර්යාව හේතුවෙන් කුටුම්භයන් සතු ණයබර ඉහළ යන අතර ලබාගන්නා ණය මුදලින් පූර්ව ණය මුදල් ගෙවා නිම කරනු ලැබීමට කටයුතු කිරීම හඳුනාගත හැකි විශේෂ ලක්ෂණයකි. බිස්වාස් (2010) පෙන්වා දෙන පරිදි ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන දිළින්දන්ට සහනයක් ලබාදීමේ ස්වරූපයෙන් ඔවුනට ම අසහනකාරී වනබව පෙන්වා දී ඇත. එනම්, මෙම ආයතනයන් මඟින් ණය ලබාගැනීමේදී (24%, 30%) අධික පොළියක් අයකිරීමෙන් දිළිඳු නූගත් ජනතාව විනාශමුඛයට ඇද දමයි.

මෙම තත්වයට නිදර්ශනයක් වශයෙන් ඉන්දියාවේ ආන්ද්‍රා ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ මූර්ති මහතාගේ ශෝචනීය මරණය ගත හැකිය. 2002 වර්ෂයේදී $ 350ක ණය මුදලක් නිවාස ඉදිකිරීමට ද 2008 වර්ෂයේදී $ 330 ක් ද තවත් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයකින් $ 660 ක් දරුවන්ගේ අධ්‍යාපන වියදම් සඳහා ද පූර්ව ණයගෙවීම ද අරමුණින් ලබාගෙන ඇත. මෙලෙස ලබාගත් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය මඟින් පීඩිත වූ ඔහු හදිසියේ මිය යන විට සති 20ක් තුළ ලබාගත් ණය මුදල් තුනම ගෙවා අවසන් කළ යුතුවී ඇත. අසීමාන්තික ණය මුදලක් ලබා ගැනීම මත අවසානයේ ඔවුන් ණයගැතිභාවයකට මුහුණදීමක් සිදු වී ඇත. මේ අනුව, ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය ලබාගැනීම පුද්ගලයාගේ ජීවන තත්වය උසස් මට්ටමකට ගෙන ඒමට සමත් වුවද සෑම විටම ඉන් ධනාත්මක ජීවන තත්වයක් ළඟාකර ගත නොහැක.

නසීර් (2013) පෙන්වා දෙන පරිදි දිළිඳු බව අවම කිරීමට යොදා ගන්නා කාර්යක්ෂම හා ඵලදායී මෙවලමක් වූ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යය සතු කාර්යයන් අතර දැඩි විෂමතාවන් පැතිර පවතින බව පෙන්වීය. ඒ අතර ණය මුදල් බෙදා දීමේ ක්‍රියාවලියේ අකාර්යක්ෂම බව, නිෂ්පාදිත විවිධංගීකරණයේ දුර්වලතා, පාරිභෝගිකයා ද්වීරූපීවීම, තනි පුද්ගල හා පාරිභෝජන ණය ඉල්ලුම, මිනුම් ක්‍රම ලිහිල් කිරීම, ඉහළ පොළී අනුපාත හා නියාමනයේ දුර්වලතා යනාදිය හමුවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන් හි කාර්යක්ෂමබව පිළිබඳ ගැටලුව ඇතිවෙයි.

කාන්තාවන් විසින් ලබා ගන්නා ණය මුදල් තම අරමුණ වූ දෛනික පරිභෝජනය, කල්පවත්නා පරිභෝජන භාණ්ඩ මිලදී ගැනීම, වෛද්‍ය වියදම් යනාදිය සඳහා යොමුකරන අතර ඔවුන් ලබාගන්නා එක් ණය මුදලක් මත පදනම්ව ඔවුන්ගේ සියලු අවශ්‍යතා සපුරා ගත නොහැකි බැවින් අසමාන ණය සපයන්නන්ගෙන් විවිධ කුඩා ණය මුදල් ලබා ගැනීමට ද අමතරව යොමු වෙයි (ක්සුරා, 2010).

ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය මුහුණදෙන අභියෝග

මෙම තත්ත්වය ගෝලීය වශයෙන් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය අත්හදා බලන ලොව බොහෝ රටවල් අතර දැකගත හැකි තත්කාලීන වාදය කි. මෙවැනි ද්විත්ව බලපෑම් එල්ල කරනු ලබන ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණයේ ප්‍රබල සාර්ථකත්වයන් අභිබවා අසාර්ථකවීම් ද බහුලය. ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය අත්පොතෙහි සඳහන් වන අන්දමට, වෙළෙඳපොළ යෙදවුම් සහ ඉල්ලුමෙහි ප්‍රමාණවත් නොවන බව හේතුවෙන් ඇතැම් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතය ව්‍යාපාර අවස්ථා නොමැති ජන කොට්ඨාශ ඉලක්ක කර ගනියි. එනම්, යම් ණය මුදලක් ලබා දීමේදී එකී ණය මුදලේ භාවිතය පිළිබඳව ඇස්තමේනතුවක් ඉදිරිපත් කළ යුතු අතර එම ඇස්තමේන්තුව හුදෙක් අනාගතයේ ආදායම් උත්පාදනය කිරීමේ හැකියාවක් සහිත විය යුතුය. එවැනි ව්‍යාපාර කටයුත්තකින් අරමුණු කරගත් ප්‍රජාවකට ණය මුදල් ලබා දීම ක්ෂුද්‍රමූල්‍යයේ අරමුණ වුවද මූල්‍ය ඉල්ලුම්කරුවන් එකී අවශ්‍යතාවන් තෘප්ත කර නොමැත්තේ නම් වෙළෙඳපොල ඉලක්කගත කණ්ඩායම ප්‍රමාණවත් නොවීමෙන් අදාළ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන පාඩුවිඳිය හැකිය. එබැවින් ඔවුන්ගේ අරමුණ වූ ලාභ ලැබීමේ පරමාර්ථය ඉටු කර ගැනීමට ඉල්ලුම් හා සැපයුම් නොගැළපීම නොසළකා ණය ඉල්ලුම්කරුවනට ණය අරමුදල් සපයයි. මෙම තත්වය මත ලබාගත් ණය මුදල පියවීමට ප්‍රමාණවත් වූ ආදායම් උත්පාදන මූලාශ්‍රයක් නොමැති වීමෙන් ණය මුදල පරිණතවන දිනට ණය ගෙවීමේ හැකියාව නොමැතිව ණය පැහැර හරියි. මේ තත්වය මත එක් ණය මුදලක් ගෙවීමට තවත් ණය මුදලකට යොමුවීමට ණයගනුවන් තුළ පැවති බිය නොමැති වී යාමෙන් ණය උගුලකට සිරවී ණයගැතිභාවයට මුහුණ දීමට සිදුවෙයි.

එමෙන්ම. බොහෝ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන තමන්ගේ පිරිවැය ආවරණය කරගැනීමට අවශ්‍ය අවම ප්‍රශස්ත මට්ටමට හෝ කාර්යක්ෂමතාවට ළඟා නොවේ. මෙහිදී, ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනික පහසුකම් සපයන බොහෝ ආයතන තමන් ලබාදෙන ණය අරමුදල් සඳහා පොළියක් අය කළ ද ක්ෂුද්‍රමූල්‍යන මෙහෙයුම් කටයුතු සම්බන්ධව දරන්නට වන පිරිවැය ඌණපූරණය කර ගැනීමට ප්‍රමාණවත් ශක්‍යතාවක් නොමැත. එහි බලපෑම ද අවසාන වශයෙන් ගනුදෙනුකරුට දරන්නට සිදුවෙයි.

එමෙන්ම, බොහෝ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන පිළිසරණක් නොමැති ප්‍රතිපත්ති රාමූන්ට යටත්වී සිටින අතර ඔවුන් අධෛර්යමත් කරවන භෞතික, සමාජයීය සහ ආර්ථික අභියෝග වලට මුහුණදී සිටියි. ඇතැම් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන අනාගත මූල්‍ය අවශ්‍යතාවන්ට සාර්ථකව මුහුණ දීමට අවශ්‍ය මූල්‍ය කළමණාකරණය සාර්ථක කරගත නොහැකි තත්වයක සිටින අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ද්‍රවශීල ගැටලුවලට මුහුණපා ඇත. එනම්, ලාභ ඉපයීමේ පරමාර්ථයෙන් ණය අරමුදල් මුදා හැරීමත් ද්‍රවශීලතාව සපුරා ගැනීමට යාමේදී ආයතනය සතුව ද්‍රවශීල අරමුදල් හිඟවීමේත් ගැටලුවට මුහුණපායි. එනම්, ආරම්භක වත්කම් වලින් ද්‍රවශීලතාවත් සෙසු වත්කම් වලින් ලාභදායීතාවත් ආරක්ෂා කරගනිමින් මූල්‍ය කළමණාකරණය වෙත කටයුතු කළ යුතුය. එමඟින් වෙළෙඳපොළ, ණය, ද්‍රවශීලතා යනාදී මූලික අවදානම් තත්වයන් කළමණාකරණයට ද හැකියාව ලැබෙයි. මෙවැනි තත්වයක් නොමැති වීමෙන් ඇතැම් ආයතනයන්ගේ මූල්‍ය කළමණාකරණ පද්ධතියක් හෝ මෙහෙයුම් සාර්ථකව පවත්වාගෙන යාම සඳහා අවශ්‍ය හැකියාවන් වර්ධනය වීමක් ද දැකිය නොහැකිය. මෙම මෙහෙයුම් පද්ධතිය තුළ නවීන තාක්ෂණය සංයෝග වූ ක්‍රම ශිල්ප, පුහුණු හා ශිල්පීය දැනුමැති කාර්ය මණ්ඩලය, සැලසුම්, සංවිධානයවීම්, ක්‍රියාත්මකවීම් සහ පාලනය කිරීම් සඳහා යෝග්‍ය වූ නියාමන පද්ධතියක් අදාළ ආයතනය විසින් නිර්මාණය කරගත යුතුය.

ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී වෙළෙඳපොළ තරඟකාරීත්වය හමුවේ නව්‍යතාවන් ඉදිරිපත් කළයුතු අතර ඒවා කොතෙක් දුරට

සමාජයට අනුගතවේ ද, සමාජයට ආදර්ශ සපයයි ද, යන්න මෙන්ම ඒවායේ වලංගුතාවය කොතෙක් දුරට සමාජගතවේ ද යන්න මත ගැටලු බිහිවෙයි. එමෙන්ම, ආයතනය තම සේවාදායකයන්ට සේවා සම්පාදනය කිරීමේදී ආයතනයේ දක්ම, මෙහෙවර මුල්වූ අරමුණු වෙත කොතරම් අදාළ වන්නේ ද යන්න පිළිබඳව අවබෝධයෙන් කළ යුතුය. එහිදී, මූල්‍ය සේවා සම්පාදිත ආයතනයක් වශයෙන් කෙටිකාලීන පරමාර්ථයන්, දිගුකාලීන පරමාර්ථයන් මෙන්ම ඉන් ආයතනයේ ලාභදායීත්වය හා ද්‍රවශීලතාවය මුල් වූ සුමට ක්‍රියාකාරීත්වයට අවශ්‍ය කටයුතු යුහුසුළුව ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය. එසේ නොවීමෙන්, ආයතනයේ නුසුදුසු හෝ අරමුණු රහිත ගමනාන්තය ගනුදෙනු කරුවන්ගේ මූල්‍ය අවභාවිතයට හේතුවන අතර ඒ තුළින් සමස්ත මූල්‍ය පද්ධතියට ද අහිතකරව බලපෑම් එල්ල කරයි.

මෙකී බැංකු ක්‍රමය යන්න බොහෝ අඩු දියුණු රටවල සංවර්ධනකාරක උපකරණයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක විය යුතු අතර සමස්ත ජාතික ක්‍රම සම්පාදන වැඩසටහන සහ ජාතික ප්‍රමුඛතා සමඟ අත්‍යවශ්‍ය ලෙස ක්‍රියාත්මකවීමට හැකියාවක් තිබිය යුතුය. කැමරන් පෙන්වා දෙන පරිදි, මූල්‍ය ආයතනයන් සහ ආර්ථික සංවර්ධනය අතර ශ්‍රිතීය සම්බන්ධයක් පැවතිය යුතුවන අතර වර්තමානයේ සංවර්ධිත ගණයෙහිලා සළකන බොහෝ රටවල ආර්ථිකයන්හි ආරම්භක වකවානුව බැංකු හා මූල්‍ය ක්‍රමයේ කැපී පෙනෙන වර්ධනයවීම් බැව් නොරහසකි. කිසියම් රටක් දුප්පත් වන්නේ, එම රටේ දුප්පත්කම හේතුවෙන්ය යන නර්ක්ස්ගේ අදහස අනුව ඌණ සංවර්ධිත භාවයේ විෂම චක්‍රය, සංවර්ධනකාරක උපකරණයක් වශයෙන් බැංකු ක්‍රමය භාවිතයේ අවශ්‍යතාව පෙන්වන බැව් ඉන්දියානු රාජ්‍ය බැංකුවේ ප්‍රධාන නිළධාරියෙකුවූ ටී.එස්. රෝයි මහතා පෙන්වා දී ඇත. මෙම දිළිඳුබවේ විෂම චක්‍රය විනාශකර දැමීම සඳහා අවශ්‍ය මූල්‍යමය අවශ්‍යතා ක්‍රියාකාරීත්වයන් බැංකු විසින් ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය.

විශේෂයෙන්ම, ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ඉලක්කවූ ගෘහකර්මාන්ත සහ සුළු කර්මාන්ත සහිතව කෘෂිකරමාන්තයේ සහ කර්මාන්තයන්හි

ක්‍රියාකාරීත්වයට අවශ්‍ය ණය අවශ්‍යතා ණය සම්පාදනය මඟින් සපුරාලිය යුතුය. මේ අනුව, සමස්ත ආර්ථිකයම කෙරෙහි බලපාන සංවර්ධන යෝජනා ක්‍රම තුළට වැඩි වැඩියෙන් ප්‍රවේශවීම සඳහා අවශ්‍ය ප්‍රතිපත්ති හා යෝජනා රාජ්‍ය අංශය වෙත ඉදිරිපත් කළ යුතුය. ග්‍රාමීය ප්‍රජාව මුල්කර ගනිමින් ඉතුරුම් රාශීකරණය සඳහා සෑම විටම කටයුතු කළ යුතු අතර ඉතුරම් උපරිමකරණය මඟින් හිමිවන ප්‍රතිලාභ මත පදනම්ව ආයෝජනයන් වෙත ග්‍රාමීය ප්‍රජාව යොමු කරවීමට සමත්වූ නව ව්‍යවසායකත්ව නිර්මාණ වැඩසටහන් හඳුන්වාදිය යුතුය.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතන නිරන්තරයෙන් අවදානම් සහිත පිරිස් සමඟ මූල්‍ය කටයුතුහි නිරත වී සිටින බැවින් ද්‍රවශීලතාවය යන අනතුරට භාජනය වියහැකි අතර එයට කල්පිරීම කාලයන්හි නොගැළපීම, ප්‍රතිලාභ හිමිවන ඵලදා වක්‍රයන්, මුදල් යන සාධක හේතුවිය හැකිය. අඩු ආදායම්ලාභී, කුඩා ණය අවශ්‍යතාවන්ගෙන් යුත් වත්කම් රහිත සේවාදායකයින්ගෙන් සැදුම්ලත්, කණ්ඩායම් ඇප මත පදනම් වූ කෙටිකාලීන, කුඩා ණය සම්පාදිත ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයන්ගේ අවදානම් මට්ටම සැබැවින්ම අතිමහත්ය.

මන්ද යත් වාණිජ බැංකු පද්ධතිය තුළ ක්‍රියාත්මක නෛතික රාමුව ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතයන්ගේ නියාමනය කෙරෙහි බලපාන්නේ නැත. ඊට හේතුව වන්නේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයන් නිරන්තරයෙන් ග්‍රාමීය දිළිඳු අඩු ආදායම්ලාභී ජනතාව ඉලක්කගත කරවීමය. ඔවුන්ගේ චර්යාව, ණය අවශ්‍යතා තෘප්ත කරනු ලබන ආකාරය වාණිජ බැංකු වලට සාපේක්ෂව හාත්පසින් වෙනස් බැවිනි.

ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය තුළ මුහුණ පෑමට සිදුවන තවත් අභියෝගයක් වන්නේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය සම්බන්ධයෙන් නියාමනය හා අධීක්ෂණය සඳහා නිශ්චිතවූ පිළිගත් නියාමන රාමුවක් නොමැතිකම. මෙම තත්වය හේතුවෙන් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයන්ගේ ඉදිරි දියුණුව, පරිණාමය හා ව්‍යාප්තිය සඳහා මෙන්ම අයතනයේ මූල්‍ය හැසිරීම හා අරමුණු වෙනුවෙන් ද දැඩි බලපෑමක් එල්ල වෙයි. රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන වශයෙන් ව්‍යාප්තවී ඇති ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය

ආයතනයන් සඳහා ඒකාකාරී වූ නීති පද්ධතියක් නිර්මාණය විය යුතු අතර එක එක් ආයතනයන් වශයෙන් සළකා බැලීමේ දී තම ගනුදෙනුකරුවන්ගේ ණය වර්යාව පිළිබඳ නියාමනයට විධිමත් රාමුවක් සෑම ආයතනයක්ම සාකච්ඡා කර නිර්මාණයකර ගත යුතු ය.

අනෙක් අතට, ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය සම්බන්ධව විශේෂඥතා ඥානය සහිත පුහුණු, ශිල්පීය දැනුමැති ක්ෂේත්‍රයේ නිපුණයින්ගේ ඌණතාව කෙරෙහි අවධානය යොමුවිය යුතුය. ණයගනුවන් සඳහා දැනුම ලබාගත හැකි පරිදි ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ආයතනයන්ගේ හා එහි කාර්යමණ්ඩලයන්ගේ විෂයීය දැනුම මෙන්ම ශිල්පීය දැනුමේ ද ගුණාත්මකභාවය හා හැකියා මට්ටම වර්ධනයකර ගැනීම යනාදී ක්‍රමෝපායන් මඟින් ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණයේදී මුහුණපා ඇති විෂමතාවන් හා ගැටලු එහි සෘණ බලපෑම් අවමකර ගැනීමට හැකියාව එමඟින් වර්ධනය කරගත හැකිය.

මේ අනුව ඉහත කරුණු දෙස අවධානය යොමුකිරීමේදී, ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය මඟින් එහි උපයෝජකයන් වෙත ධනාත්මක මෙන්ම සෘණාත්මක බලපෑම් ද එල්ලනවන අතර එම සෘණාත්මක බලපෑම් සීමාකර ගැනීම උදෙසා උක්ත අවශ්‍යතා කෙරෙහි යුහුසුළුව ක්‍රියාත්මකවීමෙන් වත්මනේ ක්‍රියාත්මකවන අසාර්ථක ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණ බලපෑම් ඉවත්කර මහාචාර්ය යූනුස්ගේ ග්‍රාමීන් බැංකු ක්‍රමය නැවතත් ආරම්භ කරනට අවස්ථාව හිමිවෙයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ජනලේඛන හා සංඛ්‍යාලේඛන දෙපාර්තමේන්තුව (2009/2010), ශ්‍රී ලංකා දරිද්‍රතා විමසුම, Avaiable from : http://www.statistics.gov.lk/poverty/SriLankaPovertyReview%20_sinhala.pdf

රෝයි ටී. එස්., (1979), බැංකු ක්‍රමය සංවර්ධන කාරක උපකරණයකි, ආර්ථික විමසුම.

ලංකා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වෘත්තිකයන්ගේ සංගමය, (2011/ 2012), සංවර්ධනය සහ සමාජාත්මතාවය උදෙසා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය,. Avaiable from:www. microfinance.lk

Biswas S. (2010), India's microfinance suicide epidemic. Avaiable from: http://www.moneyandbanking.co.uk/ indiasmicrofinancesuicideepidemic.doc

Czura K., (2010), Impact Assessment of Microfinance in Sri Lanka. *PROMIS - Promotion of the Microfinance Sector,GTZ*

Haque M.S. Yamao M. (2008), Can Microcredit Alleviate Rural Poverty?A Case Study of Bangladesh. Avaiable from: http:// citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.193.4690&rep=rep1&type=pdf

Khan M.A.Rahaman M.A. (2007), Impact of Microfinance on Living Standards, Empowerment and Poverty Alleviation of Poor People : A Case Study on Microfinance in the Chittagong District of Bangladesh. . Avaiable from: (HTML) diva-portal.org

Morduch J., Haley B. (2002), Analysis of the Efects of Microfinance on Poverty Reeduction. Avaiable from: https://yoursri.com/users/ c7a47c5dd04596faadf9f0076c0d1ad6/2597cb7ba6142436646c97 59d1cb58b6/@@download/fs/Analysis%20of%20the%20 Effects%20of%20Microfinance%20 on%20Poverty%20Reduction. pdf

Nasir S. (2013), Microfinance in India :Contemporary Issues and Challenges. Avaiable from: http://www.idosi.org/mejsr/ mejsr15(2)13/4.pdf

Poverty.Org, (2011), Poverty In America:Social Changes & Global Crises,Research for Social and Economic Development, Avaiable from:Poverties .org/poverty_in _America.htmlohdr;'ন ඊ.(2009),ආර්ථික වර්ධනය-සංවර්ධනය හා ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති,

Rao J. (2010),The Caste System :Effects on Poverty in India ,Nepal and Sri Lanka, Global Majority E-Journal, Avaiable pdf. from:american.edu.

Thilakarathna G.M., Wickramasinghe U. (2005),Microfinance in Sri Lanka : A Houshold Level Analysis of outreach and impact on poverty. . Avaiable from: http://www.pep-net.org/sites/pep-net.org/files/typo3doc/pdf/files_events/4th_colombo/Ganga.pdf

ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛන පිළිබඳ විමසුමක්

සහකාර කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය තිඹිරිවැව සිරිසුමන හිමි

හැඳින්වීම

වසර සිය දහස් ගණනක් ගත වුව ද වෙනසකට භාජනය නො වී එවක ගලෙහි කෙටූ අක්ෂර එම ස්වරූපයෙන් ම වර්තමානයේ දී ද දක්නට ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය, සිංහල භාෂාවේ පරිණාමය හා සමාජ තොරතුරු සොයා යෑමේ දී එම ශිලා ලේඛනවලින් ලැබෙනුයේ නො මද පිටුවහලකි. මේ අතරින් සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ භාෂා ලක්ෂණ හා තත් කාලීන තොරතුරු බ්‍රාහ්මීය ශිලා ලිපි වලින් අනාවරණය වේ. මෙම සංක්ෂිප්ත ලිපියේ දී ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛනවල භාෂා ලක්ෂණ හා සමකාලීන සමාජ පසුබිම පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කෙරේ.

ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛනවල පිහිටීම

තඹුත්තට සමීප ව අනුරාධපුර කුරුණෑගල මාර්ගයේ 47 වන සැතපුම් කණුවෙන් බටහිරට සැතපුම් 2 ක් ගියවිට වන්නි හත් පත්තතුවේ මී ඔයෙන් එගොඩ කෝරළයේ ගල්ලෙන විහාර පිහිටා ඇත. මෙම ස්ථානය වයඹ පළාතේ කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් වේ. කළුගල් පර්වතයක කටාරම් කොටන ලද ගල් ගුහා කීපයක් විද්‍යමාන ය. මෙහි ඇති අභිලේඛන ප්‍රමාණය 13 ක් පමණ වේ. දේවානම් ප්‍රිය අභය මහරජුගේ පුත්‍රයා වූ තිස්ස නම් කුමාරයා මහා සංඝයාට ලෙන් පූජා කිරීම සන්නිවේදනය කිරීම මෙම අභිලේඛනවල මූලික අරමුණ වේ.

භාෂා ලක්ෂණ

සිංහල ඉන්දු ආර්ය භාෂා ගණයෙහි ලා ගිණය හැකි භාෂාවකි. භාෂා පරිණාමීය සාධක අනුව මෙය තහවුරු කොට තිබේ. විල්හැල්ම් ගයිගර් සිංහල භාෂාවේ ඉතිහාසය පළමු වර යුග හතරකට බෙදා වෙන් කොට ඇත.[1] ගයිගර් දෙවන වර එම යුග බෙදීම සංශෝධනයකට භාජනය කර ඇතත් සිංහල ප්‍රාකෘත හා පුරාතන යුග සංශෝධනයකට ලක් කොට නොමැති වීම විශේෂ කරුණකි.[2] ඇතැමෙක් සිංහල ප්‍රකෘත යුගය උපශීර්ෂ තුනක් යටතේ විග්‍රහ කරති.[3]

අපගේ ප්‍රස්තුතයට අදාළ ගල්ලෙන විහාර ලිපි අයත් වන්නේ සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයට ය. මෙහි දී එම ලිපි කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කෙරේ.[4] එහි භාෂා ලක්ෂණ පිළිබඳ ව විචාර පූර්වක ව අධ්‍යයනයක් සිදු වේ. ඒ අනුව අදාළ ශිලා ලේඛනවල භාෂා ලක්ෂණ මේ ආකාරයෙන් පෙළ ගැස්විය හැකි ය.

දීර්ඝ ස්වර හ්‍රස්ව වීම

ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල දීර්ඝ ස්වර හ්‍රස්ව විය. මෙය හුදෙක් මෙම ලිපිවලට ම පමණක් ආවේණික ලක්ෂණයක් නො වූ අතර සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයට සමකාලීන අනෙක් ප්‍රාකෘත භාෂාවල ද ඉතා පැහැදිලි ව දක්නට ලැබෙන ලක්ෂණයකි. සමස්ත භාෂා පද්ධතිය ම ඒක ස්වරූපී ලක්ෂණ නිරූපණය කිරීම නිසා මෙම භාෂා එක ම මූලයකින් ප්‍රභවය වූ බවට ප්‍රබල සාධකයකි.

දෙවානම් ප්‍රිය > දෙවන පිය

මහාරාජ > මහරජ

ආගත > අගත

අනාගත > අනගත

මෙකල ලේඛනවල දීර්ඝාක්ෂර අභාවිත වීම මූලික ලක්ෂණය වුවත් ඇතැම් ලේඛනයක දීර්ඝාක්ෂර භාවිත කොට ඇති ආකාරය

විද්‍යමාන වේ. ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛනවල දීර්ඝ "ආ" කාරය භාවිත වූ බවට නිදසුන් හමු වේ. සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දක්නට ලැබෙන ශිලාලේඛන රාශියක දීර්ඝාක්ෂර අභාවිත වුවත් දීර්ඝාක්ෂර හා එහි නිරවද්‍ය යෝජනය පිළිබඳ සිංහල ප්‍රාකෘත සමාජය නිසැක ව දැන සිටියාට සැක නැත. පහත දක්වා ඇති තත් ශිලාලේඛන පාඨවලින් එය තහවුරු වේ.

දේවානපිය> දේවානපිය

ගාමණි>ගාමණී

චාතුදිස> චාතුදිස

මහා රාජ > මහා රාජ

මහාලෙණ> මහාලෙණ

මහ ප්‍රාණාරක්ෂර අල්පප්‍රාණ වීම

ශිලාලේඛන කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමෙන් මෙම යුගයේ මහා ප්‍රාණාක්ෂර අභාවිත වූ බව පහත නිදසුන්වලින් පෙනේ.

අභය > අබය

භාර්යානාම් } බරියන

භාර්යානං

මෙම ලේඛනවල මහාප්‍රාණ අභාවයට යෑම විශේෂ ලක්ෂණය යි. එහෙත් මෙම අධ්‍යයනයට පාත්‍ර වූ ලේඛනවල භ, ඝ යන මහාප්‍රාණාක්ෂර භාවිත කොට ඇති බව දක්නට ලැබේ.

අභයස්ස >අභයස

සංඝස්ස > සඝස

අක්ෂර මාලාවේ විද්‍යමාන මහප්‍රාණාක්ෂර උච්චාරණයේ දී අල්පප්‍රාණ ස්වරූපයක් නියෝජනය කෙරේ. මෙම බලපෑම නිසා සිංහලයේ මහාප්‍රාණ අභාවිත වූයේ දැයි විමසීම වටනේ ය.

අල්පප්‍රාණ මහප්‍රාණ වීම

සිංහල ප්‍රාකෘත ලේඛනවල අල්පප්‍රාණය යෙදිය යුතු ස්ථානයේ මහප්‍රාණය යොදා ඇති තැන් දක්නට ලැබේ.

මහාරජ > මහරක්ඛ

සංයුක්ත විසංයුක්ත වීම

සිංහල ප්‍රාකෘත අවධියේ පැවති සංයුක්ත විසංයුක්ත වීමේ ලක්ෂණය ඉතා සුපැහැදිලි ව අපගේ අධ්‍යයනයට අදාළ ශිලා ලේඛනවල විද්‍යමාන වේ.

පුත්‍ර > පුත

තිෂ්‍යස්‍ය > තිස්සස්ස > තිසයස

අනුස්වාර ලෝපය

ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල අනුස්වාර ලෝපය සිදු වූ බවට උදාහරණ කිහිපයක් මෙ ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

දෙවානං > දෙවන

සංඝස්ස > ශගස / සගස

ශ/ස අවිශේෂයෙන් යෙදීම

නූතනයේ දී පවා ඇතැම් ලේඛකයෝ "ෂ/ශ/ස" අවිශේෂයෙන් යොදති. මෙම යෙදීම සඳහා හේතු කිහිපයක් බලපාන්නට ඇතැයි අනුමාන කෙරේ. ඉන් පළමු වැන්න එම අක්ෂර යෙදීම පිළිබඳ තත් ලේඛකයන් ප්‍රාමාණිකයන් නො වීම යි.දෙවැන්න නම් "ෂ/ශ/ස" භාවිතය සම්බන්ධ ව ඔවුන් දැරූ මතවාද යි. මෙම කාරණා දෙකෙන් කුමක් නිරූපණය වන්නේ දැයි ස්ථිර නිගමනයකට එළඹිය නො හැකි වුවත් තත් යුගයේ නිත්‍ය ලක්ෂණක් වන "ෂ/ශ/ස" අවිශේෂයෙන් යෙදීම ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල ද සුලභ ය.

තිස්සස්ස > තිසයෂ /තිසයස/ තිශයස

චතුද්දිසස්ස > චතුදිස /චතුදිශ

සංඝස්ස > සගස

සංඝස්ස > ශගස

සකාරයට හකාරය වීම

සිංහල භාෂාවේ ඉතා ප්‍රකට ව දක්නට ලැබෙන "ස" කාරය හකාරය බවට පත්වීමේ ප්‍රාරම්භක ලක්ෂණ මෙම අවධියේ ලේඛනවලින් අවධාරණය වේ. එනම් ස්වර මධ්‍යගත නො වූ සකාරය හකාරය බවට පත් වේ.

තිස්සස්ස > තිශයහ

මහාරාජස්ස > මහරජහ

වර්ගාන්තාක්ෂර ලෝප වීම

ක,ච,ට,ත,ප යන වර්ගයන්ගේ අන්තයේ ඇති වර්ගාන්තාකාරක්ෂර ලොප් වේ.

රාජන් > රාජ

දන්තජ න මූර්ධන්‍ය වීම

සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දී දන්තජ නකාරය මූර්ධජ ණ කාරය බවට පත් වූ බවට සාධක ගල්ලෙන විහාර ලිපිවලින් අනාවරණය වේ.

ලනය > ලෙණ

ල > ඩ වීම

චූල > චූඩ

ආදී මධ්‍යවසාන ච කාරය වෙනස් නො වීම

මෙම යුගයේ දී ආදී මධ්‍ය හා අවසානයේ යෙදෙන චකාරය කිසිදු ආකරයේ වෙනස්කමකට භාජනය නො වූ බවට සාධක තිබේ.

චතුද්දිස > චතුදිස

චතුද්දිස > චතුදිශික

ඉන්දු ආර්ය 'අ' කාරය එ/ඔ බවට පත් වීම.

ඉන්දු ආර්ය භාෂාවල අ කාරය ඒ සහ ඕ බවට පත්වීමේ ලක්ෂණයක් ඇත. ඉන් අ අක්ෂරය ඒ බවට පත්වීම ඉතා පැහැදිලි ව දක්නට ලැබේ.

ලයන > ලෙණ

ඉන්දු ආර්ය ඓ /ඖ සිංහලයට පරිණාමය වීමේ දී ඒ/ ඕ බවට පත් වේ.

කෛලාස > කෙලෙශෙ

නාම පද

නූතන සිංහල ව්‍යාකරණයේ ප්‍රාරම්භක ම ලක්ෂණ දක්නට ලැබෙන්නේ සිංහල ප්‍රකෘත යුගයේ දී ය. ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල නාම හා නාම විශේෂණ දක්නට ලැබේ.

ඇතැම් විටෙක එම නාම පදයෙන් සූච්‍ය වන තැනැත්තා හෝ දෙය ඉස්මතු කිරීමට අවශ්‍ය වූ විට දී විශේෂණ භාවිත කොට ඇත. ප්‍රාණවාචී මෙන් ම අප්‍රාණවාචී නාම පද විෂයෙහි ද විශේෂණ පද යෙදීම සිදු කොට ඇති ආකාරය පහත නිදර්ශනවලින් පැහැදිලි වේ.

- ප්‍රාණවාචී නාම පදවලට විශේෂණ යෙදීම

විශේෂණය	නාම පදය
දෙවන පිය මහ	රජ

- අප්‍රාණ වාචී නාම පදවලට විශේෂණ යෙදීම

නාම පදය	විශේෂණ
ලෙණෙ	කෙලෙශෙ

ලෙනෙ	සවතොබදෙ
ලෙණෙ	පියදනෙ

ප්‍රාණවාචී පදවලට පෙර විශේෂණය යෙදීම ද අප්‍රාණවාචී පදවලට පසුව විශේෂණ යෙදීම ද මෙම යුගයේ භාෂාවේ ලක්ෂණයක්දැයි විමසීම යෝග්‍ය වේ.

සන්ධි

සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දී පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂාවල බලපෑම නිසා සමාන ස්වර දීර්ඝය සිංහල ප්‍රාකෘත්‍ය කෙරෙහි ද බලපෑවේ ය. පූර්ව පදයේ මුල හා අපර පදයේ අග ඇති අ අක්ෂර ද්වය සමානස්වර නිසා දීර්ඝයක් බවට පත් වේ. ගල්ලෙන විහාර ලිපි වලින් 5 වැනි ලිපියේ

''ආගතානාගතස''

යනුවෙන් දක්නට ලැබේ. එහි විසන්ධි ස්වරූප වන

ආගත + අනගතස

යන රූප දක්නට ලැබෙයි. මෙම විසන්ධි කොට යෙදීම සවිඥානික වූවකි. එනම් ලිපිය ලියූ පරිසරය ගලේ පිහිටීම ආදිය දෙස අවධානය යොමු කළ ලිපි ලියන්නෝ මෙය 8, 9, 10, 11 ලිපිවල සන්ධි නො කොට විසන්ධි රූපයෙන් ම තුබූහ.

විභක්ති

මේ ශිලා ලිපිවල විභක්ති රූපවල ප්‍රාරම්භක ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. අපගේ පර්යේෂණයට ලක්වන ශිලා ලේඛනවල විභක්ති කිහිපයකට ම අදාළ රූප හමු වේ.

- ප්‍රථමා විභක්තිය :-

මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ ප්‍රථමා විභක්තිය සඳහා ඒ ප්‍රත්‍ය යොදා ඇත. සිදත් සඟරාව රචනා වන සමය තෙක් ම ''එ'' ප්‍රත්‍ය භාවිත වූ ආකාරය පහත නිදර්ශනයන්ගෙන් පෙනීයයි.

''බජනුයේ පෙර විබත්
නොවෙසෙසි පද වුතුවත
එක බසැ එ ආ වනුයේ
යළ ඕ හු වේ බුහුබසැ
ඒ - බෙළේ බළාම් කෙරේ''[5]

සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දී ප්‍රථමා විභක්තිය සඳහා ඒ ප්‍රත්‍ය භාවිත විය.

''තිශයහ ලෙණෙ''

යන නිදසුනෙන් පෙනෙනුයේ මෙම ප්‍රත්‍ය නපුංසක ලිංග ඒක වචනයෙන් ද යොදා ඇති බව යි.

- සම්ප්‍රදාන විභක්තිය :-

සම්ප්‍රදාන විභක්තියේ විවිධ රූප සිංහල ප්‍රාකෘත අවධියේ දී භාවිත වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල එයින් ප්‍රත්‍ය කීපයකට ම නිදර්ශන හමු වේ.

ස ප්‍රත්‍ය :-
'අගත අනගත චතුදිස සගස''

ශ ප්‍රත්‍ය :-
''අගත අනගත චතුදිශ ශගශ''

ආන ප්‍රත්‍ය
''දෙවන පිය''

- ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල යෙදුණ අවධි විභක්ති රූප ද විද්‍යමාන වේ. මුල් කාලීන ව විභක්ති ප්‍රත්‍යයක් ලෙස 'තො' ප්‍රත්‍ය යෙදිණ. එය පහත දැක්වෙන ගල්ලෙන විහාර 11 වන ලිපි ඛණ්ඩයෙන් තහවුරු වේ.

''ලෙණෙ සවතොබදෙ අගත.....''

- සම්බන්ධාර්ථය ප්‍රකට කරන සම්බන්ධ විභක්තියට අයත් ප්‍රත්‍යය ද කිහිපයක් මෙම ශිලා ලේඛනවල දක්නට ලැබේ.

ස ප්‍රත්‍ය :-
''තිසයස ලෙණෙ''

හ ප්‍රත්‍ය :-
''තිශයහ ලෙණෙ ''
මහ රජහ පුත

ශ ප්‍රත්‍ය :-
''තිශයශ ලෙණෙ''

ස්ත්‍රී ලිංග බහුවචනය ප්‍රකට කිරීමේ දී ''අන'' ප්‍රත්‍ය යොදා ඇත.

''බරියන''

සමාස

මෙම ශිලා ලේඛනවල සමාස කිහිපයකට අයත් පද හමු වේ. ඒවා පිළිවෙළින් මෙසේ දක්වනු ලැබේ.

- අව්‍ය සමාසය
  සුදසන
  අභය
- විභක්ති සමාසය
  අභයස පුත
  දෙවන පිය
- විශේෂණ සමාසය
  මහරජ
  චතුදිස

උපසර්ග

උපසර්ග පදවල භාවිතය මෙම අවධියේ දී පැවති බව මෙහි එන ශිලා ලිපි නිදර්ශනයන්ගෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

අ +ගත - අගත

කෘදන්ත

සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දී අවසාන ක්‍රියා පද අල්ප ව යෙදී ඇත. බහුල ලෙස මෙම අවධියේ දී භාවිත කොට ඇත්තේ කෘදන්ත පදයන් ය. මෙම අධ්‍යයනයට ලක් වූ ශිලා ලේඛනවල දක්නට ලැබෙනුයේ අතීත කෘදන්ත පද යි.

ආගත > අගත
අනාගත > අනගත

යන පදයන්ගෙන් එය විශද වේ.

ගල්ලෙන විහාර ලිපි සම්පූර්ණ වශයෙන් ම ප්‍රාකෘත යුගයේ පැවති භාෂා වන මහාරාෂ්ට්‍රී ශෞරසේනී මාගධී පාලි හා අශෝක ආදී ප්‍රාකෘත භාෂාවන් සමඟ ඥාතිත්වයක් දක්වනු ලබයි. එම යුගයේ ඉතා අල්ප වූ පුරාතන ඉන්දු ආර්ය භාෂා බලපෑමක් දක්නට ලැබිණ.

පු.ඉ.ආ. ම.ඉ.ආ
ප්‍රියදර්ශන > පියදසනෙ
සර්වතෝභද්‍ර > සවතොබදෙ

ඉහත දක්වන ලද උදාහරණවලින් එය තහවුරු වේ.

සමාජීය තොරතුරු :-

ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛනවලින් සමකාලීන තොරතුරු රාශියක් අනාවරණය වේ. තත් කාලීන ව රටේ බලය පතුරුවා ගෙන සිටි රාජ පරම්පරාව පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි

ය. මෙම ශිලා ලේඛනවල පරම්පරා දෙකක් පිළිබඳ ව තොරතුරු හමු වේ. එයින් පළමු පරම්රාව වනාහි දෙවන පිය ගාමණී අභය යි. දෙවන පරම්පරාව තිස්සගේ පරම්පරාව යි. මෙහි සඳහන් අභය හා තිස්ස යන පියපුතු පරපුර කුමක් ද යන්න විමර්ශනය කළ යුතු ය. මෙහි හමුවන පියා ලෙස හඳුන්වන අභය වූ කලී දෙවනපිය හා ගාමණී යන අභිධානයෙන් හඳුන්වා දුන් මුළු ශ්‍රී ලංකාවේ ම රජ වූ මහරජ කෙනෙකි. ම්‍යුලර් පෙන්වා දෙන්නේ මෙහි සඳහන් වන මහරජ වට්ට ගාමණී අභය ලෙසත්, එහි සඳහන් තිස්ස නම් පුතා මහාචූලික මහා තිස්ස ලෙසත් ය.[6] අන්‍ය අදහසක් සෙනරත් පරණ විතාන ඉදිරිපත් කරයි.[7] එනම් ගල්ලෙන විහාර ලිපිවල සඳහන් වන්නා වූ ගාමණී අභය කුටකණ්ණ අභය ලෙස ද එහි සඳහන් තිස්ස භාතියකාභය තිස්ස ලෙස පරණවිතාන කරුණු ඉදිරිපත් කරයි. ගෝඨාභයට ද ජෙට්ඨතිස්ස නම් පුතෙකු සිටි බව අමතක නො කළ යුතු ය. අපගේ අධ්‍යයනයට අනුව දුටඨගාමණී අභය ද දෙවන පිය යන අභිධානයෙන් හඳුන්වා ඇති මහ රජෙකි. ඔහුගේ අන්‍ය බිසවුන්ගේ පුතුන් සිටි බව ශිලා ලේඛනවලින් තහවුරු ව ඇත. මෙහි සඳහන් වන්නේ ඔහුගේ අන්‍ය බිසවකගේ තිස්ස නම් පුතෙකු විය හැකිදැයි විමර්ශනය කළ යුතු ය.[8]

මෙම ශිලාලේඛන ආශ්‍රයෙන් රාජකීය ජීවිතය පිළිබඳ කරුණු කාරණා කිහිපයක් විද්‍යමාන වේ. රජු පමණක් නො ව රජුගේ පුත්‍රයා පවා අන්තඃපුරයක් තබාගෙන සිටි බව මෙයින් අනාවරණය වේ. එනම් මෙම යුගයේ දී රාජකීය බහු භාර්යා විවාහ සිදු වූ බවට උපකල්පනය කිරීම යෝග්‍ය වේ. මෙම ශිලාලිපි අනුව මහ රජුගේ පුත්‍රයා විසින් රටේ යම් ප්‍රදේශයක් පරිපාලනය කරන ලද බව නිගමනය කිරීම යුක්ති යුක්ත ය. රටේ ප්‍රධානියා රජු වුව ද ප්‍රාදේශීය වශයෙන් රට පුරා ම සාමන්ත පාලකයන් සිටි බව පෙනේ. යම්කිසි ඉදිකිරීමක් හෝ ප්‍රදානයක් සිදු කිරීමේ දී රටේ ප්‍රධානියා වන මහ රජුගේ නාමය ඉදිරියෙන් ම සටහන් කිරීමෙන් රජුගේ ආඥාවට අනුගත වන බවත්, රජුගේ යටතේ සිටින සාමන්ත පාලකයෙකු ලෙසත්, දක්වීම සුවිශේෂ වේ.

ඒ හැරුණු කොට තමාගේ පරම්පරාවේ ප්‍රෞඪත්වය එඩිය ගෙනහැර පෑම සඳහා පරම්පරා කීපයක් තමාගේ නාමයට පෙර සඳහන් කිරීම මෙම යුගයේ ඉතා ජනප්‍රිය ව තිබූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. මිහිඳු හිමියන්ගේ ලංකාගමනයත් සමග ම ශ්‍රී ලංකාවේ බොහෝ දෙනෙක් ආධ්‍යාත්මික අභිලාස ඉදිරිපත් කොටගෙන පැවිදි බිමට පත් වූහ. අල්පේච්ඡතාවෙන් යුතු ව ජනතාව පූජා කරන ගල්ගෙවල් තම වාසස්ථානය ලෙස තබාගෙන ජීවත් වූ සමකාලීන භික්ෂු සමාජය පිළිබඳ අගනා චිත්‍රයක් තදීය ශිලා ලේඛනයවලින් පිළිබිඹු වේ.

ඒ හැරුණු කොට සමකාලීන ජනයා වඩාත් ම රුචිකත්වයක් දක්වන ලදුයේ සාංඝික පූජාවන් සිදුකිරීමට ය. එය ''අගත අනගත චතුදිස සගස'' යන පාඨයෙන් ගම්‍ය වේ. සාංඝික පරිත්‍යාගය වූකලී අතීත වර්තමාන අනාගත යන කාලත්‍රයට අයත් භික්ෂූන්ට හිමි වන ලෙස සිදු කරනු ලබන පූජාව යි. එනම් "අගත" යන පදයෙන් වර්තමාන කාලයේ වැඩ සිටින මහා සංඝයා ද, "අනගත" යන්නේන් අතීතයේ සිටි මහා සංඝ රත්නය ද, අරමුණු කරන ලද බව නිගමනය කළ හැකි ය. මේ අනුව සමකාලීන ව සමාජයේ සාංඝික පූජා කෙරෙහි දක්වන ලද රුචිකත්වය සුවිශේෂ වේ.

මෙ ලෙස සකස් කරන ලද ලෙන්වල බ්‍රාහ්මීය අක්ෂරවලින් රචනා කරන ලද අභිලේඛනවලින් ඔවුන් මූලික කාරණා කිහිපයක් බලාපොරොත්තු වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. තමාගේ පෙළපත, ප්‍රෞඪත්වය, අභිමානය හා පරිත්‍යාගශීලීත්වය පෙන්වීම යි. රජතුමාට රජතුමාගේ පුතණුවන්ට අයත්වන ආකාරයෙන් සකස් කරන ලද ලෙන් ලංකාවේ විසිරී තිබූ බව මෙම ශිලා ලිපිවලින් අවධාරණය වේ. එසේ ම ලෙන්වලට නොයෙක් නම් පටබැඳ තිබූ බව ද පෙනේ. මෙම ශිලාලේඛනවල දෙවනපිය හා ගාමණී යන අභිධානද්වය දක්නට ලැබේ. ගාමණී යන්න ඍග් වෛදික යුගයේ දී ගමක හෝ ප්‍රදේශයක පාලකයා හැඳින්වීම සඳහා භාවිත කරන ලදී.[9] එය ලංකාවේ දී රජතුමා හෙවත් රටේ ප්‍රධානියා යන අර්ථයෙන් යොදන ලද ශිලාලිපි හමුවන අතර ඇතැම් විටෙක පුද්ගල නාමය

සූචනය වන ආකාරයෙන් ද යොදා ඇති බව මේ ශිලාලිපි සාක්ෂ්‍ය දරයි. ධර්මාශෝක රජු විසින් දෙවනපෑතිස් රජතුමාට ලබා දෙන ලද මෙම අභිධානය පශ්චාත් කාලීන ව රජුන් ඉතාමත් අභිමානයෙන් යුතු ව භාවිත කළ ආකාරය ගල්ලෙන විහාර ලිපිවලින් පැහැදිලි වේ. දේශපාලන සංස්ථාවේ ප්‍රධානීන් වුව ද ආගම කෙරෙහි ඉතා දැඩි ලෙස නැඹුරු වූ ආකාරය අනාවරණය වේ. ලෙන්වල කොටා ඇති ලිපි ඇසුරින් සන්නිවේදන පරමාර්ථයක් ද පිළිබිඹු වන බව පෙන්වා දී ම සුදුසු ය.

සාමාන්‍ය ජන සමාජය යම් ආකාරයක සාක්ෂරතාවයකින් සමන්විත නො වූයේ නම් මේ ආකාරයේ ශිලාලේඛන සන්නිවේදන සඳහා භාවිත නො කරනු ලබයි. මෙයින් සාමාන්‍ය ජනයාගේ සාක්ෂරතාවය දත හැකි ය. සාමාන්‍ය මිනිසුන් මෙම ලෙන්වල වැඩ විසූ භික්ෂූන් වහන්සේ සමඟ ආගමික වශයෙන් අන්තර් සම්බන්ධතාවයක් පවත්වන ලද බව පෙන්වා දීම උචිත ය.

රාජකීයන් ආගමික සංස්ථාවට මහත් පරිත්‍යාග සිදු කරමින් ආගමික සංස්ථාවේ ආශීර්වාදය ලබා ජනයා තම මතයට තබා ගැනීමට දරණ ලද ප්‍රයත්නය මෙම ශිලා ලේඛන ගැඹුරෙන් නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් පෙනී යයි.

සමාලෝචනය

වයඹ පළාතේ කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ ගල්ලෙන විහාර අභිලේඛන පිහිටා ඇත. එම අභිලේඛනවල මූලික වශයෙන් ම සඳහන් වන්නේ දෙවියන්ට ප්‍රිය වූ ගාමණී අභය නම් මහ රජුගේ පුතනුවන් හා ඔහුගේ බිරින්දෑවරුන් සතර දිගින් වඩින සංඝයාට සිදු කරන ලද ලෙන් පූජාවන් ය.

මෙම ලේඛන සම්පූර්ණයෙන් ම අයත් වන්නේ සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයකට ය. එම ශිලා ලේඛනවල සිංහල ප්‍රාකෘත යුගයේ දක්නට ලැබෙන දීර්ඝක්ෂර හ්‍රස්ව වීම, මහප්‍රාණ අල්පප්‍රාණ වීම, සංයුක්ත විසංයුක්ත වීම, අනුස්වාර ලෝපය, ශ/ස අවිශේෂයෙන් යෙදීම, වර්ගාන්තාක්ෂර ලෝප වීම, දන්තජ න මූර්ධන්‍ය වීම,

ආදී ලක්ෂණ රාශියක් දක්නට ලැබේ. ඒ හැරුණු කොට ප්‍රාකෘත යුගයේ නාම, ද ප්‍රථමා, සම්ප්‍රදාන, අවධි, සම්බන්ධ ආදී විභක්තිය ද සමාස අතරින් අව්‍ය විභක්ති හා විශේෂණ, සමාස ද නිර්දිෂ්ට ශිලා ලේඛනවල විද්‍යමාන වේ. රාජ සංස්ථාව, රාජකීය බහු භාර්යා විවාහය, පරම්පරාකථනය, දෙවනපිය, ගමණි ආදී යන අභිධාන ආගමික සංස්ථාවේ ස්වභාවය, ලෙන් සාංඝිකව පූජා කිරීම, ශිලා ලේඛනවලින් පිළිබිඹු වන සන්නිවේදනය සාමාන්‍ය ජනයාගේ සාක්ෂරතාව ආදී කරුණු පිළිබඳ තොරතුරු අනාවරණය වේ.

අන්ත්‍ය සටහන්

1. විල්හැම් ගයිගර් (පරි.) පීටර් සිල්වා සිංහල භාෂාවේ ව්‍යාකරණය. (බත්තරමුල්ල : අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2013) 1-8
2. විල්හැම් ගයිගර් සිංහලයේ වාග් විද්‍යාමත්ක ස්වරූපය. (පරි.) විමල් ජී. බලගල්ලේ (බොරලැස්ගමුව: සී/ස (පෞද්) විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ.2001) 35.
3. විමල් ජී බලගල්ලේ (සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය. කොළඹ : එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,1992) 62.
4. S Paranavitana and C.E Godakumbura ,**Epgraphia Zelanika (Colombo:** Vo.V Part 2 (Colombo : Archaeological vo v part 2 Colombo. Archaeological Depaertment 1962) 258 .
5. රත්මලානේ ධම්මාරාම, සිදත් සඟරා විස්තර සන්නය. (කැලණිය: විද්‍යාලංකාර යන්ත්‍රාලය 1902) 70-73
6. S.Paranavitana ,**Inscription of Ceylon** .(Vo.1) (Colombo : Department of Archaelogical, 1970) 253
7. S. Paranavithana **Inscription of ceylon** (Vo.1) (Colombo : Department of Archeollogical,1970) 255
8. එල්ලාවල, මේධානන්ද සිංහලයේ විමුක්ති දායකයා. (කොළඹ : දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම2002) බලන්න.
9. කොත්මලේ අමරවංශ ලක්දිව සෙල්ලිපි. (කොළඹ : සීමාසහිත ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1969)98 - 102

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. අමරවංශ, කොත්මලේ. ලක්දිව සෙල්ලිපි. කොළඹ : සීමාසහිත ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1969.
2. ගයිගර්, විල්හැල්ම්. සිංහලයේ වාග් විද්‍යාත්මක ස්වරූපය.(පරි:) විමල් ජී. බලගල්ලේ, බොරලැස්ගමුව: සී/ස (පෞද්) විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ. 2001.
3. ගයිගර්, විල්හැල්ම්. සිංහල භාෂාවේ ව්‍යාකරණය. (පරි:) පීටර් සිල්වා. බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2013.
4. ගුණසේන, බන්දුසේන.සිංහල හෝඩිය දැනගන් ඉදුරා. කොළඹ : දයාවංශ ජයකොඩි සමාගම. 2009.
5. ජයසේකර, ආනන්ද ජයසේකර, චිත්‍රා තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව. කොළඹ 02: සීමාසහිත ලේක් හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්ස් සමාගම, 1970.
6. ධම්මානන්ද, මකුරුප්පේ විමර්ශනාත්මක සිංහල ශිලාලිපි මාලා. කොළඹ : සමයවර්ධන පොත්හල (පෞද්ගලික) සමාගම. 2000.
7. ධර්මාරාම, රත්මලානේ, සිදත් සඟරා විස්තර සන්නය. විද්‍යාලංකාර යන්ත්‍රාලය. 1902.
8. පුෂ්පකුමර, නීල් සෙල්ලිපි වියරණ. කොළඹ : ෆාස්ට් පබ්ලිෂන් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්. 2013.
9. බලගල්ලේ, විමල් ජී. සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය. කොළඹ : එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 1992.
10. මුදියන්සේ, නන්දසේන. සිංහල අකුරුවල ඉතිහාසය. කැලණිය : විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය. 1965.
11. මුදියන්සේ,නන්දසේන. සිංහල ශිලා ලේඛන සංග්‍රහය. කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 2000.
12. මේධානන්ද, එල්ලාවල. සිංහලයේ විමුක්ති දායකයා. කොළඹ : දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම. 2002.
13. රණවැල්ල සිරිමල් සිංහල සෙල්ලිපි වදන් අකාරාදිය. කොළඹ 07 : පුරා විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව. 2004.

14. සාසනරතන මොරටුවේ. සිංහල ප්‍රාකෘතය. කොළඹ : අතුල මුද්‍රණාලය. 1956.

ඉංග්‍රීසි

1. Paranavitana,s and Godakumbura,CE, **Epigradhia Zelanika.** Vo V Part 2 Colombo : Archaeological Department. 1963

2. Paranavitana,s Inscription of ceylon. (VO.1) Colombo : Department of Archaelogical 1970.

"……මිනිසුන් ජීවත් විය යුත්තේ
කුරුසියල්ල ම එළියට විහිදුවාගෙන
ලෝකය දුරින් තබා ගෙන
හුදෙකලාව ජීවත්වන
ඉන්නෑවකු මෙන් නොවේ.
එදිනෙදා ජීවිතයේදී
අප කරණ වැඩකටයුතු වලින්
වැඩි කොටසක් කළ යුත්තේ
සාමූහිකව ය.
ඒ සඳහා
අවශ්‍ය සහජාසයානුගත
පදනමක් පැවතිය යුතුය.
කෙසේ වෙතත් අපට හොඳින්
වැටහෙන කාරණා සම්බන්ධයෙන් ස්වාධීනව
කල්පනා කර බැලීමට අප ඉගෙන ගත යුතුය……"

(බර්ට්‍රන්ඩ් රසල්)

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

මිල රු 1250/-