චර්ක්‍ර

(නෙවන කලාපය)

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය වැකුඹුරේ විමලසීල හිමි

පූජ්‍ය උඩවෙල චේතියධම්ම හිමි

හිතවතු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

වර්ෂ ගාස්ත්‍රීය සිංහලය - ඉතිහාස කලාපය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

"සාහිත කලා දෑ ආගම් සැම දර්ශන
විමසුම් නුවණ ගෙන නැවතත් එයි චරණ"

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

ආචාර්ය පූජ්‍ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි
ආචාර්ය පූජ්‍ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි
කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය මීපිටියේ සීලරතන හිමි
කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය කුඹුකේ චන්ද්‍රාලෝක හිමි
සහාය කථිකාචාර්ය ගංගොඩවිල චන්දිම හිමි
මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල
මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය වෑකුඹුරේ විමලසීල හිමි

පූජ්‍ය උඩවෙල වේතියධම්ම හිමි

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ප්‍රථම මුද්‍රණය	:	ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2554, ව්‍යවහාර වර්ෂ 2011
චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය		
© සංස්කාරකවරු	:	වෑකුඹුරේ විමලසීල හිමි උඩවෙල චේතියධම්ම හිමි
ISSN 180 - 4393		
පරිගණක වර්ණයෝජනය	:	කුමාරි විජේවර්ධන
කඤ්චුක නිර්මාණය	:	වෑකුඹුරේ විමලසීල හිමි
මුද්‍රණය	:	සංදේශා මුද්‍රණ හා ප්‍රකාශන ආයතනය අංක 38, යටවතුර, කහවල, පාදුක්ක. දු.ඇ.: 011-2858162/077-805717
ප්‍රකාශනය	:	භික්ෂු සංගමය ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

සංස්කාරක සටහන

ලොකං සුවෘෂ්ට්‍යා පරිතොෂයිත්වා
නදීස්තටාකානි ච පූරයිත්වා
නිෂ්පන්නසස්‍යාං වසුධාංච කෘත්වා
ත්‍යක්ත්වා නභස්තොයධරාඃ ප්‍රණෂ්ටාඃ

''ලෝකය මනා වැස්සෙන් සතුටු කරවා, නදී තට පුරවා, මිහිකත පිරුණු සස්‍ය ඇත්තෙක් කොට, වලාකුළු අහස අතහැර නැසුණි.''

- රාමායණය, IV, 30.57 -

සත්පුරුෂයෝ වලාකුළක් මෙන් වෙති. ඔවුහු පරෝපකාරයම උසස්කොට සලකන්නාහ. ලාභාදී ලාමක බලාපොරොත්තුවෙන් තොරව ම රට, දැය, සමය උදෙසා තම යුතුකම් වගකීම් මැනවින් ඉටුකොට නැසීයන්නෝ වෙති. රට, දැය, සමය වෙනුවෙන් සිය ජීවිතය පිදුවෝ බොහෝ වෙති. රටක පෙරගමනට සවියක් වූයේ ඔවුන්ගේ ජීවශක්තිය යි. ශ්‍රී ලාංකේය අනන්‍යතාවය සුරකීමෙහි වස් අතීතයේ සිට ම ප්‍රමුඛස්ථානය ගෙන කටයුතු කළේ භික්ෂූන් වහන්සේ ය. දේශයේ මුරදේවතාවුන් ලෙස විරුදාවලි ලද භික්ෂූන්වහන්සේ ශ්‍රී ලාංකේය ප්‍රෞඪත්වය සාඩම්බරයෙන් ලොවට රැගෙන යාමට අපමණ කැපකිරීම් කළාහු වෙති.

අතීතයේ සිට ම ආගමික නායකයා ද රාජ්‍ය අනුශාසකයා ද සමාජශෝධකයා ද සමාජ සංවර්ධකයා ද වූයේ භික්ෂූන්වහන්සේ ය. රට, දැය, සමය පරාධීන වූ සෑම විටෙකම අභීතව නැඟී සිටියේ භික්ෂූන්වහන්සේ ය. එහෙයින් භික්ෂුවගෙන් සිදු වූ සේවය කිසිදිනෙක කිසිවිටෙක ලඝුකොට තැකිය නොහැකි ය. පරාර්ථය පිණිස සිය දිවි කැපකොට කටයුතු කරන භික්ෂුව අතීතයේ මෙන් ම වර්තමානයේ ද අනාගතයේ ද ස්වකීය මෙහෙවර නොපිරිහෙළා

ඉටු කෙරෙනු ඇත. අධිරාජ්‍යවාදීන්ට ගැතිව පරාධීනත්වයට පත්ව සිටි ශ්‍රී ලාංකේය අනන්‍යතාව නඟා සිටුවීමෙහි ලා අපමණ වෙහෙසක් ගත් යතිවරයන්වහන්සේ අතර හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, රත්මලානේ ශ්‍රී ධර්මාලෝක නාහිමිවරු ලාංකේය ජනහදවත් තුළ ජීවමාන වනුයේ අධ්‍යාපනික අභිවර්ධනය විෂයෙහි විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකා පිරිවෙන් හා විශ්වවිද්‍යාල බිහිකිරීම නිසාවෙනි. උන්වහන්සේලා දැල් වූ ඥානාලෝකය වත්මනෙහි මෙන් ම අනාගතයෙහි ද දේශදේශාන්තරයන් ආලෝකමත් කෙරෙනු ඇත.

ක්‍රි.ව. 1873 දී හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමියන් විසින් ඇරඹූ විද්‍යෝදය පිරිවෙන ක්‍රි.ව. 1959 දී වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යතිඳුන් විසින් විශ්වවිද්‍යාලයක් බවට පත්කරමින් ලාංකේය ජනසමාජයට පමණක් නොව දේශාන්තරයන්ට ද සුභමංගල්‍යයක් බවට පත් කෙරිණ. උන්වහන්සේගේ දහඩිය කඳුලෙන් ගොඩනැඟුණු විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය පනස් වසරක පරිණත බවට පැමිණ ඇත. එදා මෙදාතුර විද්‍යෝදය තුළ කළ කී දෑ බොහෝ ය. සිදු වූ දෑ බොහෝ ය. හික්කඩුවේ සුමංගල යතිඳුන් වැලිවිටියේ සෝරත යතිඳුන් ගොඩනැඟූ විද්‍යෝදය සරසවියෙහි භික්ෂු අනන්‍යතාව ප්‍රතීයමාන කරන එකම ප්‍රතිබිම්බය 'භික්ෂු සංගමය'යි. එය ද මහත් අභියෝග මධ්‍යයේ දැඩි පරිශ්‍රමයකින් රැකගැනීමට සිදුව ඇත. විදුදය යතිලකුණ ආරක්ෂා කරගැනීම ශිෂ්‍ය භික්ෂූන්වහන්සේගේ පරම වගකීම ය. එහෙයින් කවර අභියෝගයක් වුව ද ජයගැනීමට කිසිවිටෙක භික්ෂූන් ලෙස අපි නොපැකිලි වෙමු. 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයයේ තෙවන කලාපය එළිදකිනුයේ එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ය. කෙතරම් අභියෝග මධ්‍යයේ වුව ද 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ තෙවැනි කලාපය ද මෙලෙස ඔබ අතට පත්කිරීමට හැකිවීම ගැන අපි බෙහෙවින් සතුටු වෙමු.

'චරණ' සාර සංග්‍රහය සම්භාව්‍ය මෙන් ම විද්‍යාර්ථීන් අතර පැසසුමට ලක් වූ ජනප්‍රිය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් ලෙසට පත්ව තිබීම අප ලැබූ සුවිසල් ජයග්‍රහණයකි. මෙහි ඇතුළත් ලිපි ලේඛන පුළුල් වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ඔස්සේ විහිද පවතී. බෞද්ධ දර්ශනය, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පාලි, සංස්කෘත, සිංහල, දර්ශනය, මනෝවිද්‍යාව,

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවුඩය

'විජ්ජා උපපත්තං සෙට්ඨා' යන ශ්‍රේෂ්ඨ ආදර්ශ පාඨය තේමා කොටගත් බෞද්ධදර්ශනයෙන් ඔපවත් වූ දර්ශනයකට උරුමකම් කියනා ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය නැතහොත් විදුදය පිං බිම මෙරට වැඩසිටි කීර්තිමත් යතිවරයාණන්වහන්සේලා වන හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත වැනි වියත් මහ තෙරවරුන්ගේ අප්‍රතිහත උත්සාහය හා කැපවීම මත ගොඩනැඟුනකි. ඒ මතු නොව වල්පොල රාහුල, බලංගොඩ ආනන්දමෛත්‍රීය වැනි මහා පඬිවරයාණන්වහන්සේලාගේ ගත දැවටුණ කසාවතෙහි පහස ලැබූවකි. මෙලෙස බෞද්ධ අනන්‍යතාව සිය පෙරටුගාමී බලවේගය කොට ගොඩනැඟුනු ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය වර්තමානය වන විට ලක් දෙරණ මතු නොව දේශ දේශාන්තරයන්හි පවා කීර්තියට පත් අධ්‍යාපන ආයතනයක් බවට පත් වී ඇත.

මෙරට ස්ථාපිත ජාතික විශ්වවිද්‍යාලයන් අතර සුවිශේෂී බවක් හිමිවන්නා වූ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය තුළ ක්‍රියාත්මක සියලු ශිෂ්‍යසංවිධාන අතර ශිෂ්‍ය භික්ෂූන්වහන්සේගේ සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩනැඟී ක්‍රියාත්මකවන භික්ෂුසංගමය සුවිශේෂීත්වයක් හිමිකරගනියි. ඒ අන් කිසිවක් නිසා නොව විශ්වවිද්‍යාලය තුළ සිදුවන සියලු කුදු මහත් ජාතික හා ආගමික කටයුතු සඳහා නායකත්වය දෙමින් අධ්‍යයන හා අනධ්‍යන කාර්යමණ්ඩල අතර ත් සියලු ශිෂ්‍යප්‍රජාව අතර ත් ආගමික හැඟීම් උද්දීපනය කරවමින් කටයුතු කිරීම නිසාවෙනි.

මෙලෙස ශිෂ්‍ය භික්ෂූන්වහන්සේගේ සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩ නැඟී ක්‍රියාත්මකවන ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂූසංගමය වර්තමානයේ දී සමාජය සුඛිත මුදිත කිරීමේ උතුම් මෙහෙවරක නියැලෙමින් සිටී. විශ්වවිද්‍යාලය තුළ සිදුකරනු ලබන මෙහෙවරයන්ට ලඝු නොවී ඉන් පරිබාහිරව ද සමාජමය සත්කාර්යයන් රැසක් ඉෂ්ට සිද්ධ කරමින් පවතී. එවන් සමාජමය සත්කාර්යයන්හි නියැලෙන අතර ම රට ජාතිය හමුවේ පැන නැඟින. අර්බුදයන්වල

දී හා නිදහස් අධ්‍යාපනය රැකගැනීම සඳහා වන අරගලයන්හි දී ද පෙරටුගාමී බලවේගයක් ලෙසින් කටයුතු කරනු ලබයි.

මෙවන් මහඟු වටිනාකම් සහිත මහා මෙහෙවරක නියැලී සිටින භික්ෂුසංගමය මඟින් අතීත හෙළ පඬි යතිවරුන් විසින් සිදුකළ ශාස්ත්‍රීය මඟ ඔස්සේ යමින් දැනුම් පිපාසිතයින්ගේ මන දොළ සපුරනු වස් උතුම් ශාස්ත්‍රීයමය මෙහෙවරක ද නියැලී සිටී. භික්ෂුසංගමය මඟින් වාර්ෂිකව එළිදක්වනු ලබන 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එවන් වටිනාකමක් ඇති මහා මෙහෙවරකි. මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ශාස්ත්‍ර ගවේෂණාභිලාෂී ප්‍රජාවගේ දැනුම් පිපාසය සංසිඳවන, විවිධ විෂයන් පිළිබඳව ඔවුන් ඥානනය කරවන දැනුම් කෝෂ්ඨාගාරයක් බවට පත්ව ඇත. මෙහි ඇති ශාස්ත්‍රීය වටිනාකම නිසාවෙන් ම අධ්‍යයතන සමය වන විට සෙසු විශ්වවිද්‍යාලයන් අතර පවා මෙය ජනප්‍රිය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් බවට පත්ව ඇත.

මෙවන් මහඟු වටිනාකම් සහිත මෙහෙවරක නියැලෙමින් අප වත්මනෙහි කටයුතු කරනුයේ විශ්වවිද්‍යාලය තුළින් එහි බෞද්ධ අනන්‍යතාවය ගිලිහෙමින් පවතින මොහොතක ය. එලෙස ගිලිහෙමින් පවත්නා උරුමය සුරක්ෂිත කරනු වස් අප පැමිණි ගමන්මඟ මල් අතුරා පැවති පලස් මතින් පැමිණියක් නොවේ. විවිධ කුමන්ත්‍රණකාරී බලවේගයන් නිසාවෙන් පැන නැඟුණු අර්බුදයන් සඳහා මුහුණ දෙමින් පැමිණියකි. එලෙස පැමිණි නේක බාධාවන් ජයගනිමින් අපගේ සියලු කටයුතු සාර්ථක කර ගැනීමට හැකිවූයේ භික්ෂුසංගමයේ සියලු නිලධාරි හිමිවරුන්ගේ හා සාමාජික හිමිවරුන්ගේ අප්‍රතිහත දිරිය හා කැපකිරීම් හේතුවෙනි. පැමිණි අභියෝග හමුවේ නොසැලෙමින් 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළි දැක්වීම සඳහා ඇප කැප වී ක්‍රියා කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු සියලු සාමාජික හිමිවරුන් සඳහා මාගේ කෘතඥතාපූර්වක ස්තුතිය පලකිරීම සඳහා ද මෙය අවස්ථාවක් කොට ගනිමි. මාගේ ප්‍රාර්ථනය වන්නේ මෙම සත්කටයුත්ත මතුවටත් අඛණ්ඩ ව සිදු වී ඒ තුළින් සැමට ඥානාලෝකය පහලවේවා යන්න ය.

කැලේගම ජිනරතන හිමි
සභාපති
භික්ෂුසංගමය

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවුඩය

සරසවිය වූ කලී වසර ගණනාවක සිට දැනුම් සොයමින් යන විද්‍යාර්ථීන්ගේ අග්‍රඵලයන් සාක්ෂාත් කර දෙන දැනුම් තෝතැන්නක් යැයි ප්‍රකාශ කිරීම සාවද්‍ය නොවේ. වත්මන් සමාජය සරසවිය යන නම ඇසූ පමණින් ම ඒ දෙස බලනුයේ ශුභවාදී දෘෂ්ටිකෝණයකින් නම් නොවේ. එසේ වනුයේ සරසවිය යන්න දෘෂ්ටියට ග්‍රහණය කර ගැනීමේ දී ''දේශපාලනය'' නමැති උපැස් යුවල භාවිතා කරන බැවිනි.

සරසවි ශිෂ්‍යයා පර්යේෂණශීලීය, විවාදශීලීය, ගවේෂණශීලීය, සමාජශීලීය. දේශයක වියත් පෙළපත නියෝජනය කරන එකම කේන්ද්‍රස්ථානය සරසවිය යැයි අමුතුවෙන් සඳහන් කළයුතුව නැත. විශ්වවිද්‍යාලය ශිෂ්‍යප්‍රජාව අතර සරසවි භික්ෂුවට හිමිවනුයේ ද ප්‍රමුඛස්ථානයකි. ඒ අතර බෞද්ධ අනන්‍යතාව උරුමකරගත් කසාවතින් බැබළුණු විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය හෙවත් නූතනයේ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර නම් වූ සරසවියේ භික්ෂූන්වහන්සේට හිමිවනුයේ ද සුවිශේෂි ස්ථානයකි.

විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂූන්වහන්සේ විසින් සංවිධිත ලෙස ගොඩ නඟාගෙන ඇති ආයතනය ''භික්ෂුසංගමය'' වේ. අප භික්ෂුසංගමය වූ කලී විශ්වවිද්‍යාලයට පමණක් සීමා නොවී ජාතික, ආගමික, සමාජීය හා ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් පරිබාහිරව ද විශාල කාර්යභාරයක් ඉටුකරනු ලබයි. ඒ අනුව භික්ෂුසංගමය මඟින් සිදුකරන ශාස්ත්‍රීය සේවාවන් අතර, විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ දැනුම සොයන විද්‍යාර්ථීන් අරමුණු කොටගෙන ශාස්ත්‍රීය ලිපි සරණියක් ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' නමින් එළිදැක්වීම අගනා ශාස්ත්‍රීය මෙහෙවරකි. මෙහි දී අපගේ එකම අභිලාසය වනුයේ ගවේෂණශීලී විද්‍යාර්ථීන් සඳහා අත්වැලක් සැපයීම ය.

සෑම වසරක් පාසා ම මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය පළකෙරෙන අතර මෙම වර්ෂයේ දී ද අපමණ බාධක, දුක් ගැහැට මැද හෝ ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' එළිදැක්වීමට ලැබීම සිහිපත් කරනුයේ හද පිරි සතුටිනි. එම මහඟු කාර්යයේ දී ලේකම් හිමියන් වශයෙන් ඒ සඳහා සහයෝගය දැක්වීමට ලැබීම මා ජීවිතයේ ලද භාග්‍යයක් කොට සලකමි. මෙම මහඟු කාර්යය සාර්ථකව ඉටුකර ගැනීමෙහි ලා ඇප කැප වී ක්‍රියා කළ සංස්කාරක හිමිවරු ඇතුළු සහයෝගය දක්වන ලද සියලු දෙනා සිහිපත් කරන්නේ ද කෘතඥතා පූර්වකව ය. මෙම සත්කාර්යය සෑම පාඨකයෙකුට ම සිය දිවියට හරවත් පෙරවදනක් සේ ම පසුවදනක් ද වේවායි යන්න මාගේ පැතුමයි.

කෑගල්ලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි
ලේකම්
භික්ෂුසංගමය

2010-2011 භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මඬුල්ල

1. ගරු සභාපති කැලේගම ජිනරතන හිමි
2. ගරු ලේකම් කෑගල්ලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි
3. ගරු උප සභාපති කඹුරුපිටියේ ඤාණිස්සර හිමි
4. ගරු උප ලේකම් අගලකඩ පඤ්ඤාරාම හිමි
5. ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික
   කථිකාචාර්ය එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි
6. ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික
   කිඹුල්ලෑවේ චන්දානන්ද හිමි

කාරක සභාව

1. මාවනානේ ඛේමින්ද හිමි (සිව්වන වසර)
2. පරගහහේනේ සෝමානන්ද හිමි (සිව්වන වසර)
3. වෙලපහල ජනානන්ද හිමි (තෙවන වසර)
4. මන්දාරම්නුවර චන්දානන්ද හිමි (තෙවන වසර)
5. කොටගම ශාන්තසිරි හිමි (දෙවන වසර)
6. ඇඹිලිපිටියේ ඤාණවංස හිමි (දෙවන වසර)
7. අන්දරවැවේ සුජාත හිමි (පළමු වසර)
8. මැදවල නිමලසිරි හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු වැකුඹුරේ විමලසීල හිමි
උඩවෙල චේතියධම්ම හිමි

ලේඛනාවලී - ලේඛකාවලී

බෞද්ධ දර්ශනය

සිංහල

සංස්කෘත

පාලි

සම්භාව්‍ය භාෂා

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව

පුස්තකාල විද්‍යාව

සමාජ විද්‍යාව හා මානව විද්‍යාව

දේශපාලන විද්‍යාව

කාලීන

වෙනත්

බුද්ධ වචනයේ ප්‍රාමාණිකත්වය හා පරමාර්ථ තත්ත්වයේ ස්වභාවය

ආචාර්ය නෙලුවේ සුමනවංස හිමි

ලෝක ඉතිහාසය තුළ බොහෝ ආගමික ශාස්තෘවරුන් අපට හමුවේ. ඒ හැමදෙනෙකු ම තම අනුගාමිකයන් වෙනුවෙන් අමිල සේවාවක් සිදු කර ඇති බව විවාද රහිත ය. මිනිසුනට පමණක් ශාස්තෘ වූ ඔවුන් අතරෙහි බුදුරදුන්ගේ විශේෂතාව නම් උන්වහන්සේ වනාහි මිනිසුනට පමණක් නොව දෙවියනට ද ශාස්තෘ වීමයි.[1]

තමන් පැමිණි සර්වඥතාවට/බුද්ධත්වයට අන් අයට ද පැමිණිය හැකි බවත් ඒ සඳහා උපයෝගී වන ඍජු වූ මාර්ගයක් පෙන්වා දුන් එකම ශාස්තෘවරයාණෝ බුදුරදුන්ම වෙති.[2] ''තථාගත''[3] යන අන්වර්ථ නාමයෙන් වෙසෙසනු ලබන එතුමාණෝ හුදු මාර්ග දේශකයකු පමණක් නොවේ. මෙතෙක් ලෝකයාට ආවරණයව තිබූ නිර්වාණ මාර්ගය නැවත හෙළිකළ තැනැත්තෝ ද වෙති.[4] ''මහණෙනි, ලොවට බුදුවරයකු පහළව සිටී. මෙය කල්පාන්තරයක් තුළ සියල්ලන් විසින් අපේක්ෂා කළ දෙයකි. මට ඇහුම්කන් දෙව්. මා කියන දෙය පළමුව අසව්. දෙවනුව විචාරව්. තෙවනුව එය පිළිගනිව්.''[5] යන ප්‍රකාශයෙන් උන්වහන්සේගේ පහළවීම ලෝකයා දිගුකලක සිට අපේක්ෂාවෙන් සිටි බවත් තමා දේශනා කරන ධර්මය තම ශ්‍රාවකයන් වෙත බලෙන් ආරෝපණය නොකොට අසා, විචාරා පිළිගැනීමට නියම කළ බවත් පැහැදිලි ය.

දේව හෝ බ්‍රහ්ම ප්‍රසාදයකින් නොව සසර අනන්ත කාලයක් සම්පූර්ණ කරන ලද පාරමිතා ධර්මයන්ගේ ශක්තියෙන් සිද්ධාර්ථ ගෞතම තෙමේ බුද්ධත්වයට පත් වූයේ අන් අය ද එම තත්ත්වයට පත් කිරීම, සංසාර බන්ධනයෙන් තමා මිදී අන් අය ද මුදවීම, තමා සසරින් එතෙර වී අන් අය ද එතෙර කරවීමේ අපේක්ෂාවෙනි.[6] දීපංකර බුද්ධකාලයේ සිට සාරාසංඛ්‍ය කල්ප ලක්ෂයක් දානශීල නෙක්ඛම්මාදී කුසල කර්මයන් පරිපූරණය කරන ලද්දේ යථාර්ථය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා ය. මේ සා දීර්ඝ කාලයක් තම ඉලක්කය වෙනුවෙන් පරිචිතත්ත්වයක් ලද වෙනත් ශාස්තෘවරයකු පිළිබඳ තොරතුරු හමු නොවේ.[7]

ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවසේ භාරතයේ මධ්‍ය ප්‍රදේශයේ වූ කපිලවස්තු පුර සුද්ධෝදන රජතුමාගේ හා මහාමායා දේවියගේ පුතණුවන් ලෙස මෙලොව පහළ වූ ''සිද්ධාර්ථ'' බෝසතාණෝ පිය උරුමයෙන් තමාට හිමි වූ රාජ්‍ය අත්හැර සත්‍ය කරා ලංවීමේ අභිප්‍රායයෙන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය කළහ.[8] ළමා අවධියේ දී ම ප්‍රථම ධ්‍යානය[9] ලබාගත් සිද්ධාර්ථ බෝසතාණන් වහන්සේ සය අවුරුදු දුෂ්කර ක්‍රියාවකින් ද පසු මහත් පරිශ්‍රමයක් දරා මාරයා පරදවා බුද්ධත්වයට පත්වූහ.[10] ''බුද්ධ'' යනු අවබෝධයයි. සියල්ල දැනගැනීමයි. සර්වඥතා යනු ද එයමයි.[11] එම ඉහළම ඥානය වූ සර්වඥතාවට තමන් ද පත්වී ඇතැයි බොහෝ ශාස්තෘවරු ප්‍රකාශ කළ ද සැබැවින් ම එම තත්ත්වයට පත් වූ එකම තැනැත්තා ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ පමණක් ම වෙති.

සැමදාකම පාහේ ලෝකයාගේ ගෞරවයට පාත්‍රව ඇති, බොහෝ අය ලෝක නිර්මාපකයා ලෙස ද සලකනු ලබන ''මහාබ්‍රහ්මයා'' බුදුරදුන් අභියසට පැමිණ ධර්මය දේශනා කරන ලෙස ආරාධනා කළේ ය.[12] බ්‍රහ්මාරාධනය බුද්ධ වචනයේ ප්‍රාමාණිකත්වය පිළිබඳ ඉඟියකි.

කියන දේ අනුව කරන, කරන දේ අනුව කියන 'යථාවාදී තථාකාරී, තථාකාරී යථාවාදී'[13] ගුණයෙන් යුක්ත වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ තමා වටහාගත් ධර්මය ප්‍රථමයෙන් ම බරණැස ඉසිපතනාරාමයේ දී පස්වග මහණුන් අමතා දේශනා කළහ.

කොණ්ඩඤ්ඤ තෙරණුවෝ පළමුකොට ම එම ධර්මය වටහා ගත්හ.[14] ''අර්හත්'' යනු ධර්මාවබෝධය ලත් උතුමන් හැඳින්වීම පිණිස උපයෝගී කරගත් වචනය යි. සංඛ්‍යාව ඉක්මවා ගිය පිරිස් බුද්ධදේශිත ධර්මය අසා අර්හත් බවට පත්ව තිබීමෙන් ප්‍රකට වන්නේ බුද්ධ වචනය ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් යුක්ත වන බව යි. ඒ බව ධර්මදූත පිරිස් අමතා බුදුරදුන් කළ ප්‍රකාශයෙන් තවදුරටත් සනාථ වේ. ''මහණෙනි, මම ත් ඔබ ත් සසර බැඳුමින් මිදුනෝ වෙමු. දෙව් මිනිසුන්ගේ හිත සුව පිණිස මුල, මැද, අග යහපත් වූ බ්‍රහ්මචර්යාව ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා චාරිකාවේ හැසිරෙන්න.''[15]

ජෛන, සාංඛ්‍ය, වෛශේෂික වැනි දර්ශනයන්හි හේතුවට හෝ ඵලයට නියත නිශ්චිත අවිපරිණාමී ස්වභාවයක් ආරෝපණය කර තිබෙනු දැකගත හැක. බුද්ධ වචනයෙහි සාරය වන පටිච්චසමුප්පාදයේ දැක්වෙන හේතුඵල න්‍යාය වනාහි සාපේක්ෂක ධර්මතාවකි. (Inter dependent origination) හේතුව ඵලය කෙරෙහිත් ඵලය හේතුව කෙරෙහිත් අන්‍යෝන්‍යව බල පැවැත්වීමෙන් සූචනය වන්නේ ඒ දෙකට ම ස්වෛරී, ස්වතන්ත්‍රතාවක් පැවැත්මෙහි නැති බව ය. මේ බව යථා පරිදි වටහා ගැනීම යථා තත්ත්වාබෝධය යි.[16] මෙසේ අවිද්‍යාව හේතුකොට සංස්කාර හටගැනීම වෙනස් නොවන ස්වභාවය යි. අන්පරිද්දකට පත්නොවන බව යි. මේ හේතුකොට ගෙන මෙය ඇති වේ ය යන්න යි. මෙය තථාගතයන් වහන්සේ දැනගෙන වටහාගෙන පණවයි. ස්ථාවර කරයි. විවරණ කරයි. බෙදා දක්වයි. උඩුකුරු කොට පෙන්වයි. තථාගතයන් වහන්සේ ඉපදුන ද නැත ද ඉපදීම හේතුකොට ගෙන ජරාමරණ ඇති වේ. එය ම ධර්මතාව, ධර්ම නියාමතාව, ධර්මස්ථිතිය, මෙය හේතුවයි දැක්වීම වේ. මෙසේ හේතුව පිළිබඳ පැහැදිලි නිරවුල් ප්‍රකාශයන් ඉදිරිපත් කළ බුදුරදුන් එහි නිරෝධය ද මැනවින් විවරණය කර ඇත. හේතුව ඵලය සහ එහි නිරෝධය පිළිබඳ යථාවබෝධය යනු සම්බෝධිය යි. නිර්වාණය යි. එය සම්බෝධිය මෙන් ම නිර්වාණය ද වන්නේ එමඟින් භවගාමී සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම වටහා දෙන හෙයිනි. සත්ත්වයාගේ පිළිබිඹුව කාගේ නිමවීමක් දැයි ඇසූ ප්‍රශ්නයට වජිරා රහත් භික්ෂුණිය දුන් පිළිතුරෙහි හේතුව ඵලය හා එහි නිරෝධය මැනවින් ප්‍රකාශ වේ. 'මේ පිළිබිඹුව තමා විසින් හෝ අනිකකු

විසින් හෝ කළ දෙයක් නොවේ. හේතු ඵලයන්ගෙන් හටගත් දේ හේතුව විනාශ වී යාමෙන් නිරුද්ධියට පත් වේ. කෙතෙහි වපුරන ලද බීජය පඨවි රසය හා තෙතමනය යන දෙකින් වැඩේ ද? එමෙන් ම ස්කන්ධ, ධාතු, ආයතන හේතුවෙන් හට ගත්තේ ය. එම හටගත් හේතුව නැතිකළ විට නිරුද්ධියට පත්වේ.''[17]

දෙවියන් සහිත ලෝකයාගෙන් ගරු බුහුමන් ලැබෙනුයේ පුද්ගලයකු තුළ පවතින විශිෂ්ට ගුණධර්ම පදනම් කරගෙන ය. ලෝකයාට සිදු කරන සේවාව යම් තරමකට උදාර වේ ද? ඒ තරමට ම ගරු බුහුමන් ලෝකයාගෙන් ලැබේ. බුදුරදුන් තරම් දෙවිමිනිසුන්ගෙන් පුද පූජා ලැබූ වෙනත් අයෙකු කිසිදා අපට හමු නොවේ. සුදත්ත සිටුතෙමේ දෙව්රම් වෙහෙර සාදා පූජා කරන ලද්දේ 54 කෝටියක ධනය වැය කිරීමෙනි.[18] බුදුරදුන් වනාහි මාර්ග දෙකක මූලිකයා වෙයි. නොදත් මාර්ගයක් දත්තා ද මෙතෙක් නොදෙසූ දහමක් දෙසූ තැනැත්තා ද වෙයි. කෝටි ප්‍රකෝටි සංඛ්‍යාත වස්තුව මෙන් ම මිල කළ නොහැකි තරම් සම්පත් අද්‍යතනය දක්වා ම බුදුරදුන්ට පුදකරනුයේ උන්වහන්සේ ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් යුතු වචන ඇත්තකු ලෙස පිළිගෙන ඇති හෙයිනි.[19]

වෙන කිසිවෙකුටත් නොමැති අනන්‍ය සාධාරණ ඥාන බල දහයක් බුදුරදුනට තිබිණ.[20] ගුණ නාම අසූවකින[21] නැතහොත් එකසිය අටකින[22] සමන්විත වූ තථාගතයන් වහන්සේ ප්‍රඥාවේ මෙන් ම කරුණාවේ ද ප්‍රතිමූර්තියක් වූහ. බුදුරදුන්ගෙන් ඔබ කවරෙක්දැයි උපක ආජීවක තෙමේ විචාළේ ය. පිළිතුර වූයේ යක්ෂ, ගන්ධර්ව හෝ මනුෂ්‍ය ලෙස හැඳින්විය හැකි කරුණු තමන්වහන්සේ නැති කළ හෙයින් මම 'බුද්ධ' නම් වෙමි' ය යන්න යි.[23] බුදුරජාණෝ මිනිසුන්ට පමණක් නොව දෙවියන්ට ද ශාස්තෘවරයාණෝ වූහ.[24] තමා බුද්ධත්වයට පත්වීමට ප්‍රථම මම සත්‍ය අවබෝධ කළ තැනැත්තෙක් වෙමි යි ප්‍රකාශ නොකළ උන්වහන්සේ බුද්ධත්වයට පත් වූ බවට ප්‍රතිඥා දුන්නේ සැබවින් ම එයට පැමිණීමෙන් පසුව ය.[25] දෙවාතිදේව, බ්‍රහ්මාතිබ්‍රහ්ම වැනි විශේෂ නාම එතුමාට ව්‍යවහාර කෙරෙණුයේ එහෙයිනි.[26] මෙතෙක් ලොව පහළ වූ ශාස්තෘවරුන් අතුරෙන් තමන් මිනිසෙක් බව ප්‍රකාශ කළ තථාගතයන් වහන්සේ සාමාන්‍ය මිනිසුන් තුළ පවතින

රාග ද්වේෂාදිය දුරු කළ හෙයින් 'අච්ඡරියපුගගලො, අච්ඡරිය මනුසෙසා' එකපුගගලො, අසමො, අසමසමො' ආදී පර්‍යායය නාමයන් තමාහට ව්‍යවහාර කළ හැකි බව ද පෙන්වා දුන්හ.[27] ''මහණෙනි: තොපට මම පහුරකට උපමා කොට ධර්මය දෙසන්නෙමි. එය එතරවීම පිණිස මිස කරතබාගෙන යාම පිණිස හෝ ආරක්ෂා කර ගැනීම පිණිස නොවේ.''[28] මෙසේ සත්ත්ව ප්‍රජාව හුදු සසරින් එතෙර කරවීම ඒකායන පරමාර්ථය ඇතිව ධර්මය දේශනා කළ අතර එම ධර්ම මාර්ගය ප්‍රචාරයට, විවෘත බවට පත් වූ තරමට ම බබළන බව ද අවධාරණය කළහ. ''මහණෙනි, තථාගතයන් වහන්සේ දේශනා කරන ධර්ම විනය විවෘත වූයේ ම බබළයි.[29] සැඟව ඇත්තේ එසේ නොවෙයි. මුල, මැද, අග යහපත් වූ අර්ථ සහිත ධර්මය ම දේශනා කරන්නැ''යි ප්‍රථම ධර්මදූත පිරිසට කළ නියමය ද සිහිපත් කරන විට තථාගත වචනයේ ස්වරූපය කවරාකාරදැයි නිගමනය කළ හැකිවේ.

මිනිසාගේ එලොව මෙලොව යන උභයාර්ථ සංසිද්ධිය පෙන්වා දෙන ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් පැවතිය යුතු යම්කිසි නිර්ණායකයන් වෙත් ද? ඒ සියල්ලෙහි ම පිරිපුන් උන්වහන්සේගේ ධර්ම මාර්ගය එදාට ත්, අදට ත්, හෙටට ත් එකසේ ගැලපෙන අකාලික ගුණයෙන් යුක්ත වූවක් බව ප්‍රකට කරුණකි. මිනිසාගේ ස්වාධීනත්වය අදෘශ්‍යමාන බලවේගයකට හෝ සර්වබලධාරි දෙවියකුට හෝ පවරාදීමට අකැමැති වූ බුදුරදුන් තම තමාගේ විමුක්තිය පවත්නේ තම තමා ළඟ ම බව පෙන්වා දෙමින් ස්වච්ඡන්දතාව අගය කළහ. ලෝකය වනාහි කිසිවකුගේ පිහිටක් ඇති තැනක් හෝ ඊශ්වරයෙක් සහිත තැනක් නොවේ. ස්වකීය වූ යමක් ලෝකය තුළ නැත. ඒ නිසා සියල්ල හැරදා අප යා යුතු වේ.

තමාට ''තමාම පිහිටක් සරණක් වන්න. වෙන පිහිටක් හෝ සරණක් තොපට නැත' පිරිනිවන් පෑමට සූදානම් වූ තථාගතයන් වහන්සේ සිය ශ්‍රාවකයන් අමතා ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ 'ගුරු මුෂ්ටියක් වශයෙන් කිසිවක් තබා නොගෙන පුරා වර්ෂ සතලිස් පහක් තුළ දෙසූ ධර්මවිනය පිළිබඳ කිසිදු සැකයක් තිබේනම් විමසන ලෙස ය. ඍජුව ම තමාට ප්‍රශ්න කළ නොහැක්කේ නම් අනුන් ලවා හෝ

අස්වන්න. පසුව විපිළිසර නොවනු මැනවි''[30] යන්න යි. මෙබඳු අභීත ප්‍රකාශයක් කළ හැක්කේ ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් යුතු ධර්මයක් දේශනා කළ අයෙකුට පමණකි.

සත්‍යය වනාහි දෙකක් නොව එකක් ම ය.[31] ජලාශ රාශියක ප්‍රතිබිම්බිතව තිබුණ ද පවත්නේ එකම සඳක් පමණකි. ජල ධාරාවක ඉලක්කය සමුද්‍රය කරා පැමිණීමයි. එම දීර්ඝ මාර්ගයේ දී ඉලක්කය පසෙක ලා වෙනත් අතකට ප්‍රවිෂ්ටවීමට තැත්කරන දිය දහර තම ගමන අතරමඟ දී නතර කරලයි. තමා ධර්මය වටහා ගෙන ඊට ප්‍රවිෂ්ට වන ආකාරය නිවැරදිව යථා පරිදි දේශනා කළ ශාස්තෘවරු බෙහෙවින් ම දුර්ලභ වෙති. නිවැරදි මාර්ගාවබෝධයෙන් තොර වූ ශාස්තෘවරුන්ගේ අනුගාමිකයෝ වැරදි මඟක යන දිය පහරක් සේ අතරමඟ දී සිය ගමන් මඟ අවසන් කරති. බුද්ධවචනය වනාහි අවසාන පරමාර්ථය වන නිවණ කරා නිසැකව ම පුහුදුන් තැනැත්තා යොමු කරයි. ''යම් භික්ෂුවක් මෙසේ හේතුව ඇති පරිදි දකියි ද හේතුව නැති කිරීම ඇති පරිදි දනියි ද? හෙතෙම ඒ කරුණින් ම දුකීමෙන් යුක්තවූයේ වෙයි. දහම් පහරට පැමිණියේ වෙයි. ශෛක්ෂ ඥානයෙන් යුක්ත වූයේ වෙයි. සද්ධර්මයට පැමිණියේ නිර්වාණ ද්වාරයේ හැපී සිටියේ ද වෙයි.''

හේතුව, ඵලය හා එහි නිරෝධය වටහාගත් තැනැත්තේ නිර්වාණයට සමීප වූ යථාර්ථ දර්ශනයෙන් යුක්ත පුද්ගලයෙක් වෙයි. බුද්ධ වචනය අනුව පිළිපදින්නා එම තත්ත්වයට පත් වේ. ''සුභද්‍ර මා කියා දෙන පිළිවෙලට භික්ෂූන් වහන්සේලා වාසය කරත් නම් මේ ලෝකය රහතුන් වහන්සේලාගෙන් සිස් නොවේ.''[32] බුදුරදුන් පෙන්වා දුන් ඍජු හා නිවැරදි මාර්ගයේ ගමන් කරන්නා ළංවන, ක්ෂේමස්ථානය ප්‍රකට කරවන ඉහත සඳහන් කළ පාඨයෙන් එහි ඇති අකාලික ගුණය මෙන් ම භක්ති මාර්ගය නොව ඥාන මාර්ගයට ලැබෙන ප්‍රමුඛතාව ද පැහැදිලි වේ. වරක් බුදුරදුන් පඤ්චසිඛ දිව්‍යපුත්‍රයා අරභයා ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ ''මා කියාදෙන මේ ධර්මය මගේ ශ්‍රාවකයන් සම්පූර්ණ වශයෙන් අවබෝධ කර ගන්නේ නම් ඒ හැම දෙන දුකින් මිදී අරහත් වන්නේ ය. වටහාගන්නා ප්‍රමාණය අනුව අනාගාමී, සකෘදාගාමී හෝ සෝවාන්

වී නිසැකව ම නිවන අවබෝධ කරනු ඇත.''[33] මජ්ඣිමනිකායේ නළකපාන සූත්‍රයේ සඳහන් වන්නේ තථාගතයන් වහන්සේ වනාහි ජනයා විස්මය කරනු පිණිස හෝ නළවනු පිණිස හෝ ලාභ සත්කාර ප්‍රශංසා අනුසස් පිණිස හෝ ධර්මය දේශනා නොකරන බවත්, ඔවුනට දිගුකලක් හිතසුව පිණිස ම ධර්මය දේශනා කරන බවත් ය.[34]

තමන් වහන්සේ ලාභ, කීර්ති, ප්‍රශංසා බලාපොරොත්තුවෙන් හෝ මෙසේ මා අඳුනාගනිත්වායි යන අදහසකින් හෝ ධර්මය දේශනා නොකරන බවත් ශ්‍රාවකයින්ගේ මෙලොව පරලොව යහපත පිණිස ම ධර්මය දේශනා කරන බවත් නොයෙක් තන්හි දක්නට ලැබෙන්නකි. අර්ථසංහිත, ධර්මසංහිත ආදී බ්‍රහ්මචරියක වූ මෙම ධර්ම විනයෙහි භික්ෂූන් බඹසර හැසිරෙන්නේ අනුපාදිසේස පරිනිබ්බාණය පිණිස ය.[35] මෙම ප්‍රකාශයෙන් ධර්මවිනය අනුගමනය කරන්නන්ගේ පරමාර්ථය වනාහි නිවන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කොට ගෙන නැවත නූපදින තත්ත්වයට පත්වීම ය. එවන් නිෂ්ටාවක් තිබිය හැක්කේ ප්‍රාමාණික ධර්මවිනයක පමණක් ම වේ.

අංගුත්තර නිකායේ සත්‍යුසාසනසූත්‍රයේ සඳහන් වන පාඨයක් ද මේ සඳහා නිදර්ශන ලෙස දැක්වීමට පුළුවන. ''පින්වත් උපාලි, යම් ධර්මයක් ඔබ දන්නේ නම් සැබවින් ම මේ ධර්මය සසරේ කළකිරීම පිණිස දුක් නැති කිරීම පිණිස පවතී ද? උපාලි එවිට ඔබ මේ ධර්මය යයි, මේ විනය යයි නිශ්චයකට එළඹිය යුතු ය. බුද්ධ වචනය වනාහි දුක් නැති කිරීම පිණිස සසර කලකිරීම ඇති කරනු පිණිස දේශනා කරන ලද්දක් බව මින් අවධාරණය කොට ඇත. මෙවැනි තත්ත්වයක් ඇති කළ හැක්කේ ප්‍රාමාණික වන වචනයකින් ම පමණකි.''

බෞද්ධ දර්ශනයේ දැක්වෙන අවසාන පරමාර්ථය නිර්වාණාවබෝධය යි. ඒ නිසා ''නිවණ'' බුදුදහමේ එන යථාර්ථය වේ. ඥානයෙන් ම වටහාගත යුතු අප දන්නා සියලු අත්දැකීම් ඉක්මවා යන්නා වූ මෙම යථාභූතාර්ථය කවරාකාරදැයි දැන ගත හැක්කේ ඒ පිළිබඳව කර ඇති ප්‍රකාශ හා අර්ථකථනයන් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමෙනි.

නිබ්බාණ > නිර්වාණ යන වචනය අට්ඨ කථාචාරීන් විස්තර කරනුයේ ''වාණ'' නම් වන තෘෂ්ණාවෙන් බැහැර වීමක් ලෙස ය.[36] නිවන යනු මෝක්ෂ පුරයක් ස්වර්ගයක් ලෝකයක් නොවේ. මාර්ගඵල චිත්තයන්ට අරමුණු වන ධර්මයකි. ඊට උපමා කළ හැකි යමක් තුන් ලොව ම නැත. ප්‍රතිවේධයෙන් ම දත යුතු නිවන අසුවල් දේ වැනි යයි දැක්විය හැක්කේ නොවේ. නිවන කිසිවක් නොමැති අභාවමාත්‍රයක් ද නොවේ. මාර්ගඵලලාභීන් විසින් ම ප්‍රත්‍යක්ෂ කටයුතු වූ ඉතා ගැඹුරු වූ ඉතා සියුම් වූ ශාන්ත ප්‍රණීත ධර්මයකි. එය වනාහි ඉපදීමක් හෝ ජරාමරණයක් නැති සාර්වකාලීන වූවකි.[37] සදාතනික හා සජීවී අත්දැකීමක් වන නිවණ පිළිබඳව බුදුරදුන් බුදුවීමෙන් පසු ප්‍රථම සතියේ දී ම අනුලෝම හා පටිලෝම වශයෙන් මෙනෙහි කළ සේක.

''අත්තනො ජාති ධමෙමා සමානො අජාතං අනුත්තරං යොගකෙඛමං අජ්ඣගමුං'' තමා ඉපදීම් ස්වභාව කොට ඇත්තේ අජාත වූ අනුත්තර වූ යෝගක්ෂේම වූ නිර්වාණය වටහා ගත්තෙමි; යන බුද්ධ වචනයෙන් එහි ස්වරූපය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කර ගත හැක.

පාලි හා සංස්කෘත සූත්‍රාන්තයන්හි යථාභූතාර්ථය විග්‍රහ කර ඇති ආකාරය පිළිබඳ අවධානය විමසාබැලීම මෙහි දී අත්‍යවශ්‍ය වේ.

සියලු ආකාරයෙන් තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීම නැති කිරීම නිවණයි.[38]

තෘෂ්ණාව හෙවත් ආශාව සත්ත්වයා සසර බැඳ තැබීමට හේතු වේ. කාම, භව හා විභව යන ත්‍රිවිධාකාර වූ තණ්හාව සපුරා නැති කරලීම බුදුදහමේ එන යථාර්ථාවබෝධය වේ.

සංයුත්ත නිකායේ III, 190 සූත්‍රයේ දී ද තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීම යථාභූතාර්ථය ලෙස දක්වා තිබෙනු පෙනේ.

රාගය සමඟ සමගාමීව යෙදෙන තවත් අකුසල් දෙකකි. එනම් ද්වේශය හා මෝහයයි. රාග ද්වේශ හා මෝහ යන මෙම අකුසල මූලයන් නැති කිරීම මඟින් ද යථාර්ථාවබෝධය සිදු වේ.[39]

ඉපදීම ස්වභාව කොට ඇති යම් අයෙක් එහි ආදීනව දැක මතු ඉපදීමක් නැති අනුත්තර වූ යොගක්ඛෙම වූ නිවනට පැමිණෙයි.[40] ඉපදීම සත්ත්වයා විවිධ කරදරවලට යොමු කරන්නකි. භව තණ්හාව ඇතිතෙක් නැවත නැවත ඉපදීමට සිදු වේ. ඉපදීම තුළ පවත්නා ජරාමරණාදි විපත් දක්නා තැනැත්තේ ඉපදීම් රහිත ස්වභාවයක් වූ නිවනට පැමිණේ. බුදුරදුන්ගේ ප්‍රථම උදානයෙන් ද ඒ බව තවදුරටත් තහවුරුවේ.

සැරියුත්තෙරුන්ගෙන් යථාභූතාර්ථය කුමක්දැයි පරිබ්‍රාජකයෙක් විමසා සිටියේ ය. උන්වහන්සේගේ පිළිතුර වූයේ රාගය නැති කිරීම, ද්වේශය නැති කිරීම හා මෝහය නැති කිරීම වන බව යි.[41]

රාග, දෝස හා මෝහ මිනිස් සිත් සතන් තුළ පවතින තෙක් යථා තත්ත්වය ඔහුට නොවැටහේ. ඇලීම නිසා එහි යථාර්ථය වෙනුවට සුභ සුඛ ආදී දෘෂ්ටි ග්‍රහණයන් ඇති වේ. තරහව මඟින් සිදුවන්නේ ද එයම යි. හොඳ දේ නරක හැටියට ද අසුභ දේ සුභ ලෙස ද පිළිගනුයේ මෝහයෙනි. හොඳ හෝ නරක නැතහොත් කුසල් අකුසල් සිදුකිරීම දිගින් දිගට ම රැඳී සිටීමට හේතු වේ.

යථාර්ථය කොටස් දෙකකින් යුතුව දක්වා තිබේ. එනම් යථාර්ථාවබෝධය ලැබූ අයකුගේ ජීවත්වන කාලය හා ඔහුගේ මරණයෙන් පසු ස්වභාවය යි.

මහණෙනි, මේ නිබ්බාණ ධාතු දෙකකි. කවරේ ද යත්? එනම් නිවණට පැමිණිය ද පඤ්චස්කන්ධය තවමත් ඉතිරිව, ශේෂව එනම් මරණයට පත්නොවී තවමත් සජීවීව පවතින තත්ත්වය යි. අනෙක නම් ශේෂ රහිත, එනම් මරණින් පසු පඤ්චස්කන්ධය නැවත භවයෙහි හට නොගන්නා හෙයින් මරණයත් සමඟ කිසිවක් ඉතිරි නොවී ශේෂ නොවී සිදුවන තත්ත්වය යි. මේ අතුරෙන් මහණෙනි, ශේෂ සහිත (සොපදිසෙස) නිවන කවරේ ද? මහණෙනි, මෙහි භික්ෂුවක් රහත් වූයේ (අරහං) ක්ලේශාශ්‍රවයන් නසා දැමුවේ (ඛීණාසවො) බඹසර වැස නිමකොට ඇත්තේ (වුසිතවා) කළයුතුව ඇති සියල්ල සිදුකොට අවසන් වූයේ (කතකරණීයො) පැත්තකින් බහා තැබූ සියලු පඤ්චස්කන්ධ බර ඇත්තේ (ඔහිතභාරො)

ශ්‍රේෂ්ඨත්වයට පැමිණියේ (අනුප්පත්ත සදත්ථො) භව බන්ධන රැහැන් හෙවත් භව සංයෝජන සපුරා බිඳ දැමුවේ (පරික්ඛීණභවසංයොජනො) යථාවබෝධයෙන් හෙවත් සම්‍යග්ඥානයෙන් විමුක්තියට පැමිණියේ (සම්මදඤ්ඤාවිත්තෙතා) වෙයි. එහෙත් ඔහුගේ පසිඳුරන් තවමත් පවතින්නේ ම ය. (තිට්ඨතෙවපඤ්චින්ද්‍රියානි) ඒවා නැසීගොස් නොමැති හෙයිනි. ඔහු මනාප අමනාප හෙවත් කැමති නොකැමති දේවල් අත්විඳියි' (මනාපාමනාපං පච්චනුභොති) ඔහු සැප සහ දුක් විඳියි. (සුඛදුක්ඛං පටිසංවෙදෙති) එහෙත් ඔහු තුළ රාගය ක්ෂය වී ඇත. (රාගක්ඛයො) ද්වේෂය ක්ෂය වී ඇත. (දොසක්ඛයො) මෝහය ක්ෂය වී ඇත. (මොහක්ඛයො) මහණෙනි. මෙයට ශේෂ සහිත නිවණ යැයි කියනු ලැබේ.[42]

මෙයින් පැහැදිලිවන්නේ යථාර්ථය අවබෝධ වූවකුගේ ස්වභාවය යි. ඔහු තුළ තවදුරටත් රාග, ද්වේෂ හෝ මෝහ නොමැත. ඒ නිසා ම නැවත ඉපදීමේ ශක්තිය නොමැති අතර තවදුරටත් කළයුතු යමක් ඇත්තේ ද නොවේ. මම, මගේ යන හැඟීමක් නොමැති ඔහුගේ සිත කෙලෙසුන් කෙරෙන් සම්පූර්ණයෙන් ම මිදීම නිසා 'සීතිභූතොස්මි'' - සිහිල් වූයේ 'නිබ්බුතො' නිවීමට පත්වූයේ ද වෙයි. පඤ්චස්කන්ධය තිබුණ ද එය උපාදානයෙන් තොරව ම පවතියි.

අනුපදිසේස නිබ්බාණ ධාතුවේ ස්වරූපය ද විමසා බැලීම කළ යුතු ය. එය නිර්වාණලාභී පුද්ගලයකුගේ මරණින් පසු ස්වභාවය යි. ''මහණෙනි, ශේෂ රහිත නිබ්බාණ ධාතුව කවරේ ද? මහණෙනි, මෙහි භික්ෂුවක් රහත් වූයේ, කෙලශාශ්‍රවයන් නසා දැමූයේ, බඹසර වැය නිමකොට ඇත්තේ කළයුතුව ඇති සියල්ල සිදුකොට අවසන් වූයේ පඤ්චස්කන්ධ බරින් නිදහස් වූයේ යථාවබෝධයෙන් හෙවත් සම්‍යග්ඥානයෙන් විමුක්තියට පැමිණියේ වෙයි. මහණෙනි, ඔහුගේ සියලු ම වින්දනයන් (සබ්බානි වේදයිතානි) (අනභිනන්දිතානි) ප්‍රිය නොකරන්නේ මෙහි දී ම සිසිල් බවට පත්වෙයි. මහණෙනි, මෙයට ශේෂ රහිත (අනුපදිසෙසො) නිබ්බාණ ධාතුව යැයි කියයි.[43] ''අනුපාදිසෙසා පන සම්පරායිකා - යම්හි නිරුජ්ඣන්ති භවානි සබ්බසො'' සියලු මනො භවික හැඟීම් යම් තැනක සපුරා නිරෝධයට පත්වේ ද? එය අනුපදිසේස නිර්වාණය යි.

යථාර්ථාවබෝධය ලැබූ පුද්ගලයාගේ පඤ්චස්කන්ධය බිඳීයාමෙන් පසු නැවත වීමක් පිළිබඳව අපේක්ෂාවක් නැති හෙයින් සම්පූර්ණ නිවීමකට, සිසිල්වීමකට පත්වේ. ඒ නිසා ම ථෙර-ථෙරී ගාථාවල මේ තත්ත්වයට පත්වූ අය අඳුන්වා ඇත්තේ 'සීතිභූතොස්මි නිබ්බුතො'' 'සිහිල් වූයේ නිවුණේ වෙමි'[44] යනුවෙනි. දැල්වෙමින් තිබූ ගින්නක් තවදුරටත් දැල්වීමට අවශ්‍ය දර, තණ ආදි ඉන්ධන අවසන් වූ විට නිවී යන්නේ යම්සේ ද යථාර්ථාවබෝධයෙන් පසුව ද තවදුරටත් ඉපදීමට අවශ්‍ය වන තෘෂ්ණා අවිද්‍යාදිය සම්පූර්ණයෙන් ම අවසන් වේ. ඒ නිසා ඔහු නිවනට පත් වේ.

යථාර්ථය වටහාගත් අයකු මරණින් පසු මෙතෙක් තමා විසින් විඳිනු ලැබූ අවිද්‍යා හා තෘෂ්ණාව මඟින් ඇති කරනු ලැබූ දුවීම් සපුරා නැති කරන ආකාරය සංයුත්තනිකායේ ධාතුවිභංග සූත්‍රයේ දැක්වෙනුයේ අගනා උපමාවක ආධාරයෙනි.

මහණෙනි, යම් සේ පුරුෂයෙක් ගින්නෙන් උණුසුම් වූ පැසෙන කළයක් කුඹල් උදුනෙන් රැගෙන සම බිමෙක තබයි ද එකල් යම් උණුසුමක් වී නම් එය එහි ම සංසිඳී යන්නේ ද හිස් කල කබල පමණක් ඉතිරි වන්නේ ද? මහණෙනි, එපරිද්දෙන් මහණ තෙමේ සිරුර බිඳීයාම හෙවත් මරණය සිදුවීම දක්වා සියලු හැඟීම් විඳීම් විඳිමියි දැනගනියි. කය බිඳීයාමෙන් දිවිතොරවීමට පෙරාතුව ම මෙලොව දී ම සියලු වින්දනයෝ නොපිළිගන්නා ලද්දාහු හෙවත් ඒවා පිළිබඳව අනුරාගී සතුටුවීමක් නොදක්වන්නාහු සිසිල් බවට පැමිණෙන්නාහ. ධාතුශරීරයෝ පමණක් ඉතිරි වන්නාහ.[45]

මහණෙනි, සංඛත වූ අසංඛත වූ හෝ යම්තාක් ධර්ම ඇත් ද ඒ ධර්ම අතුරෙන් විරාගය අග්‍රයැයි කියනු ලැබේ. ඒ වනාහි මදනිම්මදනය, පිපාසවිනය, ආලයසමුග්ඝාතය, වට්ටුපච්ඡේදය තණ්හක්ඛය, විරාගය, නිරොධය, නිර්වාණය යි.[46]

යථාර්ථය පිළිබඳ ප්‍රකට නිර්වචනයක් වන මෙම ප්‍රකාශයෙන් හේතු ප්‍රත්‍යයෙන් හටගත් හා එසේ හටනොගත් හැම දෙයක් අතුරෙන් විරාගය ම උතුම් වන බව පෙන්වා දී ඇත. එම විරාගය කරන කොට ගෙන මද, මාන දුරු වේ. තෘෂ්ණාව නැති වේ. සිත

තුළ ඇති වන ඇලීම් බැඳීම්, රැඳීම් සපුරා නැති වේ. එය වනාහි සසරේ නිමාවයි. තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීමයි. නිවණ යි.

යථාර්ථයේ ස්වභාවය කවරේදැයි සංයුක්තනිකාය අසංඛත සංයුත්තයේ 784 හි විස්තර වන්නේ මේ අයුරිනි. "නිවණ ප්‍රත්‍යයෙන් නො නිපන් බැවින් අසංඛත ය. සැබෑ බැවින් සත්‍ය ය. පරතෙර බැවින් පාර ය. පරම ගම්භීර බැවින් ද නුමුහු කළ නුවණ ඇතියන් විසින් දක්නට දුෂ්කර නිසා සුදුද්දස ය. ජරා නැති බැවින් අජර ය. ජරාදියෙන් නොනස්නා හෙයින් ද ස්ථිර හෙයින් ද ධ්‍රුව ය. තෘෂ්ණා ප්‍රපඤ්ච නැති බැවින් නිප්පපඤ්ච ය. මරණ නැති බැවින් අමත ය. අශිව බව කරන කෙලෙස් නැති බැවින් ශිව ය. පෙර නොවූ විරූ බැවින් අබ්භූත ය. ඊති සංඛ්‍යාත අනර්ථ නැති බවින් අනීතික ය. දුක් නැති බැවින් අව්‍යාපජ්ඣය. අත්‍යන්තයෙන් පිරිසිදු බැවින් විසුද්ධ ය. කාමාදි චතුරොඝයෙන් නොමඩනා ලද බැවින් දීප ය. සසර දුකින් රකිනා බැවින් තාණ ය.

යථාර්ථය පිළිබඳ යම් ප්‍රමාණයක හෝ අනුමාන ඥානයක් ඇති කර ගැනීමට ඉහත විස්තරය ප්‍රමාණවත් වේ.

යථාර්ථය යනු සියලු සංස්කාරයන්ගේ සංසිඳීම, සියලු උපධිධර්මයන්ගේ දුරලීම, තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීම විරාගය, නිරෝධය වූ නිර්වාණය යි. එය ද වනාහි දුකසේ දැකගත යුතු ය.

යථාභූතාර්ථය විග්‍රහ ද කරන තවත් නිර්වචන රාශියක් සුත්තනිපාත අට්ඨක හා පාරායණ වග්ගයන්හි දී දැකගත හැක.

යමෙක් ක්ෂීණාශ්‍රව වේ ද, මම මගේ යන දෘෂ්ටිග්‍රහණයෙන් තොර වේ ද? ශෝක කිරීමෙන් දුරුවූයේ වේ ද? ඡන්දාදියෙන් අගතියකට නොයේ ද ඔහු උපශාන්ත පුද්ගලයෙකු වේ.[47]

යථාර්ථලාභී තැනැත්තා තුළ තවදුරටත් මම හෝ මගේ යන දෘෂ්ටිග්‍රහණයක්, හේ ඒ තුළින් ම ඇතිවන ශෝකයක් හෝ විය නොහැකි ය. කවර කරුණකින් හෝ අගතියට යේ නම් එවන්නක් ද ඔහු තුළ පැවතිය නොහැක.

ක්ෂීණාශ්‍රව තෙමේ රූපාදී ආලම්බනයන්හි මරසෙන් වනසා සිටියේ වෙයි. බහා තැබූ බර ඇත්තේ කෙලෙසුන් කෙරෙන් මිදුනේ

තෘෂ්ණා මාන දෘෂ්ටි නැත්තේ උපරතියෙන් තොරවූයේ තෘෂ්ණා ප්‍රාර්ථනා නැතියේ ද වේ.[48]

අජිතමාණව පෘච්ඡාවේදී යථාර්ථය නිර්වචනය කර ඇතතේ කාමයෙහි ගිජු නොවන්නේ ය. සිතින් නොකැළඹුනෙක් වන්නේ ය. මහණ සකල ධර්මයන්හි කුසල වූයේ ස්මෘතිමත්ව හැසිරෙන්නේ ය යනුවෙනි. ඒ අනුව කාම සම්පත් සම්පූර්ණයෙන් ඇත් කොට, සිත පරම පවිත්‍රත්වයට පත්කරගෙන සියලු ධර්මයන් කෙරෙහි කුසලව සිහි ඇතිව හැසිරීම යථාර්ථය වන බව පැහැදිලි වේ.

උපසීව සූත්‍රයේ (සුත්ත නිපාත පාරායනවග්ග) නිවණ නිර්වචනය කර ඇත්තේ අස්තයට යාමක් ලෙසිනි.

අනුපාදා පරිනිර්වාණයෙන් පිරිනිවියාහට ප්‍රමාණයක් නැත. රාගාදි යම් ප්‍රමාණයකින් ඕහට කියත් නම් ඒ ප්‍රමාණයන් ඕහට නැත. (ස්කන්ධා දි) සියලු ධර්මයන් නැසූ කල්හි හැම වාදපථයන් ම නසන ලද්දේ වෙයි.[49] දබ්බමල්ල පුත්ත රහතන් වහන්සේගේ අභාවයේ දී ද බුදුරදුන් අවධාරණය කරනුයේ නිර්වාණය යනු විඤ්ඤාණය අස්තයට යෑමක් ලෙසින් ය.

කය බිඳී ගියේ ය. සඤ්ඤාව නිරුද්ධ විය. සියලු වින්දනයෝ සිසිල් බවට පත්වූහ. සංස්කාරයෝ සංසිඳුණාහ. විඤ්ඤාණය අස්තයට ගියේ ය.[50] මෙහි විඤ්ඤාණය අස්තයට යෑම යනු යථාර්ථාවබෝධය ලත් අයකුගේ මරණින් පසු ස්වභාවය යි.

යථාර්ථය ඕඝතරණය (සැඩ පහරින් එතරවීම) කිරීමක් ලෙස බොහෝ තන්හි නිර්වචනය කර තිබෙනු දැකගත හැක. මිනිසා සසරට ඇද බැඳ තබා ගනිමින් ඉන් මිදීමට ඉඩ නොදී තව තවත් පහළට ඇද ගෙන යනුයේ කාම, භව, දිට්ඨි හා අවිජ්ජා යන සතර සැඩ පහරට අසුවීම නිසා ය.

''මම හැම මහණ බමුණෝ ජාති ජරා විසින් අවුරන ලදහයි නොකියමි. මේ ලොවහි යම් කෙනෙක් හැම දෘෂ්ටිශුද්ධිය ද ශ්‍රැතශුද්ධිය ද මුතශුද්ධිය ද ශීලව්‍රතශුද්ධිය ද හැර පියා හැම අනේකවිධ කුතූහල මංගල ශුද්ධිය ද හැරපියා තෘෂ්ණාව පිරිසිඳ දැන අනාශ්‍රව වූවාහු ද ඒ පුද්ගලයෝ ඒකාන්තයෙන් ඔඝතරණය කළහ යි කියමි.'[51]

කරණයමෙත්ත සූත්‍රය ''දිට්ඨිං ච අනුපගම්ම සීලවා දස්සනෙන සම්පන්නො කාමේසු විනෙය්‍යගෙධං නහි ජාතු ගබ්භසෙය්‍යං පුනරෙතීති''[52] යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ ද මේ කාරණය වේ. වැරදි දෘෂ්ටිවලින් මිදී, සම්මාදිට්ඨියෙන් යුතුව කාම සම්පත් කෙරෙහි ඇලීම දුරුකිරීම මඟින් නැවත ගැබකට නොපැමිණේ. නැවත නූපදීම වනාහි යථාර්ථාවබෝධය යි.

හේමක නම් මාණවකයෙක් බුදුරදුන් ඉදිරියට පැමිණ බොහෝ ශාස්තෘවරු මෙසේ මෙසේ යැයි තර්ක වඩන කථා පවසන ලද්දේ නමුත් එය එසේ නොවන හෙයින් තෘෂ්ණාව නැති කරන දහමක් දේශනා කරන්නැයි ඉල්ලා සිටියේ ය. එවිට බුදුරදුන්ගේ පිළිතුර වූයේ ''හෙමකය, මේ ලොව්හි රූපායතන, ශබ්දායතන, ගන්ධ, රස, ස්ප්‍රෂ්ටව්‍යායතන, ධර්මායතන සංඛ්‍යාත වූ ප්‍රිය ස්වභාවයන්හි ඡන්දරාග ප්‍රහණය වූ ච්‍යුති රහිත වූ නිර්වාණ පදය වෙයි[53] යනු යි.

නිර්වාණය වනාහි සංසාරගතව ජරා මරණාදියෙන් පීඩිතව සීමිත මිනිසුන්ට ඇති පිහිට ලෙස දක්වා තිබේ. බුදුරදුන් මෙහි දී යථාර්ථය නිර්වචනය කර ඇත්තේ 'ප්‍රතිභාග වූ අපර ප්‍රතිෂ්ඨා රහිත වූ තෙල ප්‍රතිෂ්ඨාව රාගාදි කිඤ්චන රහිත ය. තෘෂ්ණාදාන රහිත ය. ජරාමරණව්‍යපශමය වූ නිර්වාණය යැයි කියමි' යනුවෙනි.[54]

නිවන මිනිසුන්ට ඇති එකම ප්‍රතිෂ්ඨාවයි. එහි පවත්නා විශේෂතාව නම් රාගාදි කිඤ්චන නැති වීමත් තෘෂ්ණාදාන නැතිවීමත් ය. ජරාව හා මරණය යන ස්වභාව ධර්මයේ සංසිඳීම ද මෙහි දී ම සිදුවේ. මිනිසා මරණයට පත් වූව ද ඔහුගේ සිත එවැන්නකට යටත් නොවේ. ඒ නිසා ම ප්‍රතිසන්ධි විඥානය වෙනත් තැනකට සම්බන්ධවීමත් සමඟ නැවත නැවත ඉපදීමට සිදුවේ. කවර නම් දෙයක නිරුද්ධවීම නිවන වන්නේදැයි උපක නම් මානවකයා ඇසූ ප්‍රශ්නයකට පිළිතුරු වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රකාශ කර ඇත.

හේමක නම් මානවකයෙක් බුදුරදුන් වෙත පැමිණ බොහෝ ශාස්තෘවරුන්ගේ වචනයන් හුදු තර්ක වැඩීමක් පමණක් වන හෙයින් යථාර්ථය ප්‍රකට වන ධර්මයක් දේශනා කරන මෙන් ඉල්ලා සිටියි. එහි දී බුදුරදුන් ඔහුට යථාර්ථයේ පැහැදිලි කර දී ඇත්තේ 'භාණ'

හෙමක; මේ ලෝකයෙහි රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ ධර්ම යන ප්‍රිය ස්වභාවයන්හි ඡන්ද රාග ප්‍රහාණය වූ ච්‍යුති රහිත වූ නිර්වාණ පදය වෙයි.'[55]

මෙහි යථාර්ථය පිළිබඳ නිර්වචනය වන්නේ මිනිසා ප්‍රිය කරන වස්තූන් පිළිබඳ ඡන්ද රාග සම්පූර්ණයෙන් ම නැති කිරීමයි. තවත් තැනෙක මිනිසා සසරට බැඳ ඇත්තේ තෘෂ්ණාව මඟින් වන අතර විතර්කය ඔහුව ඒ ඒ තැන හසුරුවන බවත් පවසා තණ්හාව නැති කිරීම නිවන වන බව ප්‍රකාශ කර ඇත.

ලෝකයා තෘෂ්ණාව බැඳීම කොට ඇත්තේ ය. තෘෂ්ණාව මඟින් ඇතිවන උපාදානය නිසා සත්ත්වයා ඒ ඒ තැන් අල්වා ගනියි. එසේ උපාදානය කරන තැන්වල සත්ත්වයා හැසිරෙනුයේ විචාරණය නිසා ය. මේ සියල්ල තෘෂ්ණාවෙන් ඇතිවන නිසා එම තණ්හාව නැති කිරීම යථාර්ථාවබෝධය ලැබීම වේ.[56]

මාරයාගේ දෘෂ්ටිපථයට අප යම්තාක් අසුවේ ද? ඒ තාක් සසර රැඳීමට අපට සිදුවේ. මාරයාට හසුනොවන සේ සිටීම ඒ සංසාර චංක්‍රමණය නැති කරන්නකි. මාරයාගේ නොදැක්ම යථාර්ථය යැයි මෝඝරාජ මානවක විසින් අසන ලද ප්‍රශ්නයකට පිළිතුරු වශයෙන් බුදුරදුන් ප්‍රකාශ කර ඇත.

මෙහි 'මච්චුරාජා න පස්සති' මරයාට හසු නොවීම දක්වයි. එය වනාහි අන් කිසිවක් නොව නිවණයි.[57]

බොහෝ සූත්‍රයන්හි යථාර්ථය නිර්වචනය කර ඇත්තේ විරාගය නැතහොත් නොඇල්ම යනුවෙනි. ''මහණෙනි, මෙසේ ස්කන්ධ පඤ්චකය දකින ශ්‍රැතවත් ආර්යශ්‍රාවකයා රූපස්කන්ධයෙහි කළකිරෙයි. වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධයන්හි ද කළකිරෙයි. කළකිරීමෙන් නො ඇලෙයි. නොඇලීමෙන් මිදෙයි.[58] මෙසේ ස්කන්ධ පඤ්චකයෙන් මෙන් ම ඊට පරිබාහිර වූ පඨවි ආදි මහාභූතයන්ගෙන් ද මිදීම නිර්වාණය වන බව අවධාරණය කර තිබෙනු පෙනෙයි. ''ඉති ඛො භික්ඛවෙ පඨවිං නිබ්බින්දති නිබ්බින්දං විරජ්ජති විරාගා විමුච්චති'' මහණෙනි, මෙසේ පඨවි කෙරෙහි කළකිරෙයි. කළකිරුණෙ නොඇලෙයි. නොඇලුනේ මිදීමට පත් වේ.

පඤ්චස්කන්ධය දැඩිව මම, මගේ යැයි හැඟීමෙන් යුතුව අල්වා ගැනීම නිසා ඒවා උපාදානස්කන්ධ බවට පත් වේ. ඒ පිළිබඳ අනිත්‍ය, දුඃඛ අනාත්ම මෙනෙහි කිරීමෙන් ඒ කළකිරීම ඇති කරගෙන ඒ තුළින් විරාගය උපදවා විමුක්තියට පත්වීමට පුළුවන. එම ස්කන්ධයන් ඒ මම නොවෙමි, ඒ මගේ ආත්මය නොවේ යැයි සම්‍යක් ප්‍රඥාවෙන් දැකිය යුතු ය. එසේ ප්‍රඥාවෙන් දැක ඒ පිළිබඳ කළකිරීමත් ඉන් විරාගයත් ඉනික්බිති ව විමුක්තියත් ලැබෙන බව රාහුල සූත්‍රයෙ[59] පැහැදිලිව දක්වා තිබේ.

යථාර්ථය වනාහි දුඃඛයාගේ කෙළවර (එසෙවන්තෝ දුක්ඛස්ස) බොහෝ තන්හි දක්නට ලැබෙන්නකි. දුකෙහි කෙළවරට පැමිණ ඇත යනුවෙන් මිස අන් ආකාරයකින් එය ප්‍රකාශ කළ හැකි නොවේ. ''නෙව ඉධ න හුරං න උභය මන්තරේ, එසෙවන්තෝ දුක්ඛස්ස''[60] එහිත් නැත. මෙහිත් නැත. ඒ දෙකට අතරේත් නැත. ඒ වනාහි දුක්ඛයාගේ කෙළවරයි. අවසානය යි.

මෙහි යථාර්ථය නිර්දේශ කර ඇත්තේ තණ්හාව කපා දැමීම, සංයෝජන රැහැන් අකුලා දැමීම හා අස්මිමානය (මම, මගේ හැඟීම) අත්හැරීම ලෙස ය. මිනිසා සසරට බැඳ තබනුයේ සංයෝජන නමින් හඳුන්වන ක්ලෙශ දහයකිනි.

තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීමත් සමඟ ම එම රැහැන් උපුටා දැමීමක් වේ. ශාරිපුත්‍රයෙනි, මේ රහත් භික්ෂුව තණ්හාව සිඳ දැමූයේ යැයි ද සංයෝජන රැහැන් උපුටා දැමුවේ යැයි ද මැනවින් මේ මම වෙමි යන අස්මිමානය වටහාගත්තේ යැයි ද දුක අවසන් කළේ යැයි ද කියනු ලැබේ.[61]

නාම - රූපයන් මෙන් ම විඤ්ඤාණය ද නිරුද්ධවීම යථාර්ථය ලෙස නිර්වචනය කර තිබෙනු කේවට්ට සූත්‍රයේ දී දැකගත හැක.

පටන් ගැනීම් අවසන් වීම් ආදී කොන් නැති, හැම කර්මස්ථාන මාර්ගයකින් ම යා හැකි බැවින් හැම පැත්තෙන් ම බැස ගැනීමට තොට ඇත්තා වූ ඇසට නොපෙනෙන්නා වූ ඥානයෙන් ම දත යුතු වූ තැනක් ඇත. හැමතැන ම ඇත්තා වූ පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ යන මේ ධාතුහු එහි නැත්තාහ. හැමතැන ඇත්තා වූ දික් වූ

ද කෙටි වූ ද මහත් වූ ද හොඳ වූ ද නිමිති එහි නැත. එයට පැමිණ නාමරූප දෙක ඉතිරි නැතිව නිරුද්ධ වේ. විඤ්ඤාණයාගේ නිරෝධයෙන් නාමරූප ද එහි දී නිරුද්ධ වේ.[62] මෙහි නාමරූප යනුවෙන් අදහස් වන්නේ සිතක් හා සිත රැඳෙන අරමුණක් ය. නිර්වාණලාභී පුද්ගලයා තුළ ඒ කිසිවක් නැත. සතර මහාභූත සමඟ විඤ්ඤාණයේ ප්‍රතිෂ්ඨාවක් හෙවත් එහි පිහිටා සිටීමත් සිදුනොවීම මෙයින් ගම්‍ය වෙයි. එවන් ප්‍රතිෂ්ඨාවක් වෙයි නම් ඉන් ඇඟවෙන්නේ ප්‍රතිසන්ධි විඤ්ඤාණයක් බවට එය පත්වීම යි. එසේ පත්නොවන හෙයින් රහතුන්ගේ විඤ්ඤාණය අනිදස්සන යැයි කියවේ.

සසර වනාහි අවුලක් ගැටයක් වන බවත් එය ලිහා දැමීම යථාර්ථය වන බවත් නිර්වචනය කර තිබෙනු හමු වේ.

යම් තැනක නාමයත් රූපයත් එනම් සිතකුත් ඊට ගොදුරුවන අරමුණුත් සපුරා උපරෝධනය (වැලකේ ද) වේ ද? එසේම සිත අරමුණු සමග ගැටීම හෙවත් පටිඝයත් අරමුණු හඳුනාගැනීම යන රූප සංඥාවත් වැලකී යා ද එතැන්හි මේ සංසාර ගැටය ලිහේ. එය නිවණයි.[63]

ජරාමරණ ක්ෂය කිරීම, කිසිවක්වත්, කිසිවකින්වත් අල්ලා නොගැනීම යථාර්ථය ලෙස නිර්වචනය කර තිබෙනු සුත්තනිපාත කප්පමානවක පුච්ඡාවේ දී හමුවේ.

'කිසිවක්වත් අයත් නැති කිසිවකින්වත් අල්වාගෙන නැති යම් තත්ත්වයක් වෙයි නම් එය ඔබ සොයන දිවයින යි. එය අනෙකක් නොවෙයි. ජරාවත් මරණයත් ක්ෂය කෙරෙන තත්ත්වයකි. මම ඊට නිවණ යැයි කියමි.'[64]

ථේරවාදී බෞද්ධදර්ශනයේ යථාභූතාර්ථය ලෙස පිළිගෙන ඇත්තේ නිවණයි. ඒ පිළිබඳ කිසිදු වාදවිවාදයක් නොමැත්තේ ය. මෙතැන් සිට අපේ අවධානය යොමුවන්නේ මහායාන බුදුසමයේ යථාභූතාර්ථය නිර්වචනය කරන ආකාරය පිළිබඳව ය.

සද්ධර්මපුණ්ඩරීකසූත්‍රයේ තුන්වෙනි ඖපම්‍ය පරිච්ඡේදයේ ශාරිපුත්‍ර හිමියන්ගේ පාපෝච්චාරණයෙන් නිවන යනු ක්ලේශ මුක්ත

චිත්ත පාරිශුද්ධියක් පමණක් වන බවත් සද්ධර්මපුණ්ඩරීකය අසා අද එම ශෝකය නැති කළ බවත් දැක ගැනීමට හමු වේ.[65] එසේම ප්‍රථම ධර්මචක්‍රදේශනාවේ දී පෙන්වා දුන් නිවන් මග එසේ යැයි ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් ගත නොහැකි යයි සැලකූ යමෙක් එහි සිටියාහු ද එවැන්නවුන්ගේ යථාවබෝධය පිණිස හා සැක දුරුකිරීම පිණිස සද්ධර්මපුණ්ඩරීක නමින් දෙවැනි ධර්මචක්‍රයක් දෙසීමට සිදුවූයේ යැයි ද ශාරිපුත්‍ර හිමියන් පවසා ඇත. ඉන් අදහස් වන්නේ හීනයානිකයන් නිරූපිත නිර්වාණ මාර්ගය එපරිද්දෙන් ම පිළිගැනීමට සූදානම් නොවූ පිරිසක් සිටි බව යි.

''තුල්‍යො නාම ධර්මධාතුප්‍රවෙශෙ වයං භගවතා හීනෙන යානෙන නිර්යායිතාඃ''[66] ධර්මධාතුවට පිවිසුමේ දී අපව එකම හීන යානයකින් පිටත්කොට හැරියමෝ නම් එය තුල්‍ය ය. සාධාරණ ය. මෙයින් කියවෙන්නේ ශ්‍රාවකයන් නිවණට පිවිසුවීම හීනයානයෙන් ද ධර්මධාතුවට පිවිසුවා බෝසත්වරුන්ට බුද්ධත්වය අරමුණුකරවීම මහායානයෙන් ද සිදුකෙරෙන බවයි.

බෞද්ධදර්ශනයේ පරමාර්ථ තත්ත්වය මාධ්‍යමක ශූන්‍යතාවාදීන් ශූන්‍යතා[67]යනුවෙන් ද මහායාන යෝගාචාරීන් එය විඥප්තිමාත්‍රතා[68], ධර්මධාතු[69], භූතකෝටි[70], භූතතථතා[71] වැනි වචනවලින් ද දක්වා තිබෙනු පෙනීයයි.

තමන් දැන් නිර්වෘතියට පත්ව ඇති බවත් එය වනාහි නිර්වාණය නොවන බවත් ප්‍රකාශ වන මෙම පාඨයෙන් හීනයානික නිර්වාණය මහායානිකයන් විසින් සිය ආවසනික පරමාර්ථය ලෙස පිළිගෙන නොමැති බව පෙනේ.

මහායාන සූත්‍ර කිහිපයක ම යථාභූත තත්ත්වය ලෙස නිර්දේශ කරනුයේ ශූන්‍යතාවයි. ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය මඟින් ද චිත්ත ශූන්‍යතාවක් පිළිබඳ අදහස ඉස්මතු කර දක්වයි. ''පභස්සරමිදං භික්ඛවෙ චිත්තං තඤ්ච ඛො ආගන්තුකෙහි උපක්කිලෙසෙහි උපක්කිලිට්ඨං'' ප්‍රභාස්වර වූ ප්‍රකෘති සිත සළායතන මඟින් ලැබෙන අරමුණු නිසා දූර්වර්ණ වේ.[72] අපිරිසිදු වන සිත එම තත්ත්වයට පත්වීමට ඉඩනොදී වළක්වා ගනිමින් පිරිසිදු තත්ත්වයෙන් ම

පවත්වා ගැනීම චෙතො විමුක්තිය යි. ප්‍රකෘති සිතේ පැවැත්ම වැලැක්වීම තුළින් සිත අචිත්තතාවට පත්වන බව පෙන්වාදෙන ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය එය වනාහි චිත්ත ශූන්‍යතාව වන බව ද දක්වයි.

මෙම ''අචිත්තතා'' යනු සිතක් නැති බව ය. 'අස්ති යච්චිත්තං තච්චිත්තං අචිත්තං' යනුවෙන් යම්කිසි සිතක් අචිත්ත හෙවත් සිතක් නොවේ යැයි කිවහැකිනම් එබඳු අචිත්තයක් ඇත්ත වශයෙන් ම තිබේදැයි ශාරිපුත්‍ර හිමියන් ඇසූ ප්‍රශ්නයට පිළිතුර වූයේ ''නහි එතත් අයුෂ්මන් සුභූතෙ'' එබඳු අචිත්තතාවක් නොමැති බවයි. එයින් හැඟී යන්නේ සම්පූර්ණ චිත්තශූන්‍යතාවකට බෝසත්වරයකුගේ පැමිණීමයි. එහෙත් ශ්‍රාවකයෙක් පැමිණෙන චෙතො විමුක්තිය ද මෙය ම නොවේදැ යි ඇතැම් විට කවරෙකුට වුව ද හැඟෙනු නොවැලැක්විය හැක්කකි. 'අකුප්පා මෙ චෙතො විමුත්ති, අයමන්තිමා ජාති නත්ථිදානි පුනබ්භවො''[73] යන බෝසතුන් උපතේ දී ත් බුදුවීමේ දී ත් ප්‍රකාශ කොට ඇති බව පෙළ බුදුවදන්හි පෙනේ. තමන් වහන්සේ ලද චෙතො විමුත්තිය නැවත කවරාකාරයකින්වත් සසල නොවන කෝප්‍ය නොවන බව ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ම පෙන්වා දී ඇත. ඒ අනුව පෙළ බුදුවදන්හි කියවෙන චෙතො විමුක්තියත් චිත්ත ශූන්‍යතාවත් ප්‍රඥාපාරමිතාවන්හි කියවෙන චිත්ත ශූන්‍යතාවත් එකම යථාතත්ත්ව නිරූපණයක් බව අපට පෙනේ.

බුදුබවට පැමිණීමෙන් පසු තථාගතයන්ගේ කාය ශරීරය භව නෙත්තියෙන් ඉදිරි ඇත. පිරිනිවණ දක්වා පමණක් එය දෙවි මිනිසුන් දකිනු ඇත. මරණින් පසු ජීවිතය අත්හැරීමෙන් ඉක්බිති ඔවුහු එය නොදකිති. යම් සේ නටුවෙන් බැඳුණු අඹ පොකුරක් එකී නටුවේ සිඳීමෙන් සියල්ල ඇද වැටෙයි ද එපරිද්දෙන් තථාගත ස්කන්ධ පඤ්චකය ම නටුව සිඳී ගිය අඹ පොකුරකට සමානව මරණින් පසු සිටීදැයි යන මේ කාරණය තථාගතයන්ට අදාළ නොවේ.[74]

ශූන්‍යතාව පිළිබඳව තිබූ මෙවැනි අදහස් පසුකාලීනව ක්‍රමානුකූලව සංවර්ධනය කරගැනීමක් ශූන්‍යතා සංකල්පයේ වර්ධනය දෙස බලන විට හැඟීයයි.

ඉක්බිති ආයුෂ්මත් ශාරිපුත්‍ර තෙමේ ආයුෂ්මත් සුභූතිට මෙසේ කීවේ ය. කිම ද? ආයුෂ්මත් සුභූතියෙනි, යම් සිතක් අචිත්ත යැයි කිව හැකි ද? එවැනි සිතක් තිබිය හැකි ද? ආයුෂ්මත් සුභූතියෙනි, මේ අචිත්තතාව හෙවත් සිතක් නැති බව යනු කුමක් ද? ආයුෂ්මත් ශාරිපුත්‍රයෙනි, අචිත්තතා හෙවත් සිතක් නැති බව යනු අවිකාර බවයි. අවිකල්ප බවයි.[75] මින් පැහැදිලි වන්නේ පසිඳුරන්ට විෂය වන ලෝකය විද්‍යමානත්වයෙන් පිළිගැනෙන අතර එනිසා ම එය අවිකාර වේ. ඊට හේතුව ලෝකය වෙනස්වීම්වලට, විකෘතින්ට භාජන වුව ද එසේ කරන්නෙකු නොමැතිවීම යි. ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාද න්‍යාය මත විද්‍යමානත්වය ක්ෂණයක් ක්ෂණයක් පාසා වෙනස් වේ. සකස්වේ. පරිණාමයට පත්වේ. හේතුව නිසා ඵලයක් ද නැවත ඵලය නිසා හේතුවක් ද ආදි ලෙසින් නිෂ්පුද්ගල අභාවමාත්‍ර හේතුඵල රටාවකට අනුව සිදුවන නිසා ඉඳුරන්ට විෂය වන ලෝකය විද්‍යමානත්වය විකාරයකි. ඉන්ද්‍රිය විෂය වන්නේ විකෘති තත්ත්වයට පත්වූවක් මිස ප්‍රකෘති ස්වභාවය නොවේ. ඒ නිසා විකාර වූ විද්‍යමාන ලෝකය චිත්තය බවත් අවිකාර වූ තත්ත්වය අචිත්තය බවත් ය. එවිට අවිකාර යනු වෙනස් නොවන සකස් නොවන විපරිණාමී නොවන, අසංස්කාරක යථාභූත තත්ත්වයයි හේතුඵල රටාවෙන් ග්‍රහණය නොවන වෙනස් නොවන චිත්තය අචිත්තය වේ. අචිත්තතා යනු අවිකාරකත්වය යි. සංස්කාර ලෝකයෙහි විකෘති බව පෙන්වමින් එකී ප්‍රතීත්‍යසමුත්පන්න විද්‍යමාන ලෝකය විකාරත්වයට පත්වන හෙයින් එය චිත්තය යයි ද බෝධිසත්ත්වයෙකු බෝධිසත්ත්වචර්යාවෙහි හැසිර උපදවාගනු ලබන බෝධිචිත්තය අචිත්තය ලෙස ද දැක්වේ. ඒ අනුව විද්‍යමානත්වය විකාර ලෙසින් ද ප්‍රත්‍යක්ෂීකරණය අවිකාර ලෙසින් ද මහායාන බුදුසමය නිර්දේශ කරයි. ප්‍රත්‍යක්ෂීකරණය අචිත්ත වන්නේ ච්‍යුති ප්‍රතිසන්ධි සිදුකරන ක්ලේශ මඟින් කිලුටට පත් කරන චිත්තයෙන් එය බාහිර වූවක් වෙන හෙයිනි. බෝධිසත්ත්වයෙක් සර්වඥ බවට පත්වන්නේ මෙම අචිත්තයෙනි. හේතුඵල රටාවට විද්‍යමාන ලෝකයේ යථාතත්ත්වය වැටහෙන්නේ බෝධිචිත්තයක් ඇතිවිට පමණි. එවිට විද්‍යමාන සියල්ල තුළ ස්වකීය යැයි කිවහැකි ස්වාධීන ස්වතන්ත්‍ර බවක් හෝ ස්වස්වභාවක් හෝ නොමැති බවත් සියල්ල පරතන්ත්‍ර-පරාධීන-විකාර බවත් වැටහේ. ඒ නිසා සියල්ල තුළ පරමාර්ථ වශයෙන්

විද්‍යමාන වන්නේ ස්ව-භාව ශූන්‍යතාවයකි. මෙම ස්වභාව ශූන්‍යත්වය අවිකල්ප, අවිකාර යනුවෙන් ද දක්වා තිබේ. විකල්ප යනු එකක් වෙනුවට අනිකක් යොදා ගැනීම යි. ඉන්ද්‍රිය විෂයී ලෝකය සිත විසින් එකක් වෙනුවට අනිකක් රඳවා ගන්නා හෙයින් විකල්ප වේ. සිතෙන් ග්‍රහණය කෙරෙන, සිතෙන් ම අපේක්ෂා කරන සිතෙන් ම රඳවාතැබෙන විද්‍යමාන ලෝකය විකල්ප තත්ත්වයයි. අස්ථාවර තත්ත්වයකි. ඒ නිසා ම එය චිත්තය වේ. අවිකල්ප බවෙහි අස්ථිර තත්ත්වයක් හේ එකක් වෙනුවට අනිකක් ආදේශ කර ගැනීමක් හෝ නොමැත. ඒ නිසා අවිකල්ප චිත්තය සමගින් විද්‍යමාන ලෝකයේ යථාභූත පැවැත්ම ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැක. එවිට ලොව තුළ යථාභූත පැවැත්ම ලෙස වැටහෙන්නේ සියල්ල ස්වභාව-ශූන්‍ය වශයෙනි.

සත්ත්වයා ලෙස සැලකෙන ස්කන්ධ පඤ්චකය තුළ ඇති එකදු ස්කන්ධයක් හෝ ඊට හිමි ස්ව-භාවයකින් හෙවත් තමාගේ ම යයි කිවහැකි පැවැත්මකින් තොරය. ස්වකීය යැයි කිවහැකි පැවැත්මකින් තොර වූයේ නම් එහි ඇත්තේ පරාධීන පරතන්ත්‍ර පරාභව තත්ත්වයකි. පරාධීන වූවක පරමාර්ථ වශයෙන් ගත හැකි යථාභූත පැවැත්මකින් තොර නම් එහි ඇත්තේ ශූන්‍යත්වයකි.

''ස්වාමීනි, ලෝකය, ලෝකය යැයි පණවයි. එසේ හඳුන්වනු ලබන ලෝකය කොපමණකින් පණවනු ලැබේ ද?'' යනුවෙන් සංයුක්ත නිකායේ සළායතන සංයුත්තයේ දී අනුරාධ නම් භික්ෂුවක් ඉන්ද්‍රිය ගෝචර ලෝකය කවරාකාරයෙන් අඳුනාගත යුතු දැයි ඇසූ ප්‍රශ්නයට බුදුරජාණන් වහන්සේ දී ඇති පිළිතුර පශ්චාත් මහායාන සූත්‍රයන්හි මතුකොට පෙන්වන ශූන්‍යතා සංකල්පයට ඉතාම සමීප වූවකැයි පෙන්වා දිය හැක. ''අත්‍ථි රාධ, යත්‍ථ චක්‍ඛු යත්‍ථ රූපං යත්‍ථ සද්දං ...'' තත්‍ථ භික්‍ඛවෙ ලොකො ඉති පඤ්ඤපෙති'' යනුවෙන් යම් සේ රාධයෙනි; ඇසත් රූපයත්, කණත් ශබ්දයත් යම් තැනක ද එම සළායතනයන් තිබෙන තැන ලෝකයක් ද පැණෙයි.[76] යනු බුදුරදුන්ගේ පිළිතුරයි. මෙම සළායතන යම් අර්හත් සිතක උපරෝධනය වෙයි නම් එතැන ලෝකයක් නැත, යන ශූන්‍යතා ආකල්පය මෙහි ගැබ්ව තිබේ.

චක්ඛුං භික්ඛවෙ, අනිච්චං විපරිණාමි අඤ්ඤථාභාවි
රූපංච භික්ඛවෙ, අනිච්චං විපරිණාමි අඤ්ඤථාභාවි
චක්ඛුසම්ඵස්සො භික්ඛවෙ, අනිච්චං විපරිණාමි අඤ්ඤථාභාවි
චක්ඛුවිඤ්ඤාණං භික්ඛවෙ, අනිච්චං විපරිණාමි අඤ්ඤථාභාවි

අනිච්චං භික්ඛවෙ පච්චයං තඤ්ච යං උප්පජ්ජති චක්ඛු විඤ්ඤාණිකං සුඛදුක්ඛං තඤ්ච විපරිණාමි, අඤ්ඤථාභාවි යොපි හේතු සොපි පච්චයො අනිච්චො විපරිණාමි අඤ්ඤථාභාවි එවං භික්ඛවෙ සළායතනං චලඤ්චෙව වයං.[77]

ඉහත සූත්‍ර පාඨයෙන් චක්ෂු ඉන්ද්‍රියත් රූපාරම්මණයත් එහි ස්පර්ශයත් ඉන් හට ගැනෙන විඤ්ඤාණයත් යන මේ සියල්ල අනිත්‍යය වූ විපරිණාමි වූ ද අඤ්ඤතාත්වයට පත්වන සුළු වූ ද චංචල වූ ද ව්‍යය වූ ද තත්ත්වයකින් පවත්නා බව කියවේ. ඉහත රාධ සූත්‍රයේ දක්වෙන ලෝකයත් ඊට අනතුරුව ධාතුවිභංග සූත්‍රයේ සළායතන විපරිණාමයත් ශූන්‍යතාව ප්‍රකට කරන්නකි.

මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව ශූන්‍යතාව ඉතා සියුම් ලෙස විග්‍රහ කරන්නකි. එහි ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාදය, ශූන්‍යතාව හා මධ්‍යමප්‍රතිපදාව යන තුනම එකක් වන බව දක්වයි. සියලු ධර්ම ප්‍රතීත්‍යසමුත්පන්න හෙයින් ඒ සියල්ල ශූන්‍යතාවයෙන් ද යුක්ත වන බව මෙයින් පෙන්වා දී ඇත.[78]

ස්කන්ධ පඤ්චකයෙන් පළමුවැන්න එනම් රූපස්කන්ධය කවරාකාරයෙන් ශ්‍රාවක ප්‍රතිපදාවේ දී විමසා බැලිය යුතු දැයි රාහුලෝවාද සූත්‍රයෙහි රාහුලයන් අමතා බුදුරදුන් ප්‍රකාශ කරති. එම්බා රාහුලයෙනි; යම් කවර වූ හෝ රූපයක් සියුම් ගොරෝසු අභ්‍යන්තර හෝ බාහිර ළඟ හෝ දුර ඒ එකදු රූපයක් හෝ මම නොවේ, මගේ නොවේ, මගේ ආත්මය නොවේ යැයි මනා ප්‍රඥාවෙන් දැකිය යුතු ය. එසේ දැක ශ්‍රැතවත් ආර්යශ්‍රාවකයා රූපයෙහි කළකිරෙයි. කළකිරීමෙන් විරාගවෙයි. විරාගීවීමෙන් පඤ්චස්කන්ධයෙන් මිදෙයි.[79]

මෙහි ඕලාරික, සුඛුම, හීන, ප්‍රණීත, දූර, සන්තික යන යෙදුම්වලින් මිනිස්, තිරිසන්, දේව, බ්‍රහ්ම, යක්ෂ, භූත ආදි සත්ත්වයෝ ගැණෙති. බෝධිසත්ත්වයා ප්‍රඥාපාරමිතාවෙහි ද ආර්යශ්‍රාවකයා

මාර්ග බ්‍රහ්මචර්යාවෙහි ද පඤ්චස්කන්ධය මෙනෙහි කරන අයුරු අප විසින් හැඳින ගැනීමේ දී ඒ පිළිබඳ කිසිදු මමත්වයක් ඇති කර ගත යුතු නොවෙයි.

පරමාර්ථ සත්තාව වනාහි අන් කිසිවක් නොව ශූන්‍යතාව ම වන බව මූලමාධ්‍යමකකාරිකාවේ මෙසේ නිර්වචනය කරයි.

'විනාශ නොවූ නොපැමිණුනා වූ, උච්ඡේද නොවූ, ශාස්වත නොවූ නැති නොවනා වූ ඇති නොවුනා වූ මෙය නිර්වාණ යැයි කියනු ලැබේ.'[80]

යථාර්ථය නාස්ති අර්ථ වාචිකව ඉදිරිපත් කිරීම ථෙරවාදී බුදුසමයේ දී ද දක්නට ලැබෙන්නකි. මහායානයේ දී ද එය එසේ ම අනුගමනය කර ඇත. යථාර්ථය වනාහි භාව, අභාව, දෙකින් ම වියුක්ත වූවකි. අන්ත අනන්ත ආදී ලෞකික ව්‍යවහාරයන්ගෙන් එහි ස්වරූප කථනයක් කළහැකි නොවේ.

සියලු ධර්ම ශූන්‍ය කල්හි කුමක් කෙළවර සහිත හෝ කෙලවර රහිත හෝ කෙළවර සහිත හා රහිත හෝ දෙක ම නොවන්නේ හෝ වේ ද?

කුමක් නම් එයම අනිකක් හෝ වන්නේ ද කුමක් නම් සදාකාලික හෝ අසදාකාලික නොවන හෝ සදාකාලික හා අසදාකාලික නොවන්නේ හෝ වේ ද? සියලු අරමුණු සමනය කරන්නා වූ, ප්‍රපංච සමනය කරන්නා වූ කිසිදු ධර්මයක් බුදුරදුන් විසින් කාහටවත් දේශනා කොට නැත.[81]

මෙසේ කරුණු දැක්වීම තුළින් ශූන්‍යතාවාදීන් උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ යථාර්ථය ස්ව-භාව අර්ථයෙන් යමක් ඇතිවීමක් හෝ නැතිවීමක් නොවේ. එසේම එය ස්වභාවයෙන් සදාකාලිකව පැවතීම හෝ නොපැවතීම යන අර්ථයෙන් ශාස්වත හෝ උච්ඡේද හෝ නොවේ. එහි ලා විනාශයට පැමිණෙන්නා වූ කිසිවකුදු නැත. එයට පැමිණෙන පුද්ගලයකුදු නැත. මෙසේ සියල්ල ස්ව-භාව ශූන්‍යත්වයකින් යුතු බව අවධාරණය කර ඇත්තේ වටහා ගත යුත්ත එයම වන හෙයිනි. ශූන්‍යතාව යථා පරිදි නොදන්නා ශ්‍රාවකයායි. තරමක් දුරට දන්නා තැනැත්තා ප්‍රත්‍යෙක බුද්ධ තෙමේ ය. එය සර්වාකාරයෙන් දකින්නා බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ ය.

ආන්තික සටහන්

1. සත්‍ථා දේවමනුස්සානං ම.නි., I, 37, අ.නි. III 285 පිටුව.
2. මහානිද්දෙස, 1, 457 පිටුව.
3. ඉතිවුත්තක, 120 පිටුව.
4. සං.නි. II, 105 පිටුව.
5. ම.නි. ස, 317 පිටුව.
6. බු.නි.අ. 8 පිටුව, දී.නි.ටී. 1, 87 පිටුව.
7. බු.ව. 16 පිටුව, ච.පි. 102 පිටුව.
8. ම.නි. I, 166-168 පිටුව.
9. ම.නි. 163 පිටුව.
10. බුද්දකනිකාය I, ඉතිවුත්තකපාළි 44 නිබ්බාණ ධාතු සූත්‍රය, 368 පිටුව (සුනි. 109 පිටුව)
11. සං.නි. II, 66 පිටුව.
12. විනය, I, 56 පිටුව.
13. අං.නි. II, 24 පිටුව, දී.නි. III, 135 පිටුව.
14. සං.නි. V, 421 පිටුව.
15. විනය I, 21 පිටුව.
16. සං.නි. II, 26 පිටුව.
17. නයිදං අත්තකතං බිම්බං - නයිදං පරකතං ඉදං
    හෙතුං පටිච්චසම්භූතං - හෙතුභඞ්ගා නිරුජ්ඣති (සං.නි. II. 133 පිටුව)
18. සං.නි. I, 134 පිටුව.
19. පූජාවලිය, බුද්ධපුත්තථෙර, බලන්න.
20. ම.නි. I, 69 පිටුව.
21. ම.නි. 69 පිටුව, පටිස II, 174 පිටුව.
22. නාමාෂ්ටශතක බලන්න.
23. ම.නි. I, 170 පිටුව.
24. අං.නි. III, 285 පිටුව.
25. සං.නි. 420 පිටුව.
26. අප. II, 420 පිටුව.
27. අං.නි. II, 21, 22, 121 පිටුව.

28. කුල්ලූපමං භික්ඛවෙ ධම්මං දෙසිස්සාමි, නිත්ථරණත්ථාය, නො ගහණත්ථාය, ම.නි. I, 134 පිටුව.

29. තථාගතප්පවෙදිතො භික්ඛවේ ධම්මවිනයො විවටොව විරොචති, නො පටිච්ඡනෙනා, අං.නි. I. 283 පිටුව.

30. දී.නි. III, 76 පිටුව, සං.නි. III 42 පිටුව.

31. සු.නි. 890 ගාථාව, තවෙවකම්, න ද්වෙ, න ත්‍රීනි, සද්පු. 91 පිටුව.

32. දී.නි. II, 151 පිටුව.

33. දී.නි. II, 220 පිටුව.

34. ම.නි. II, 465 පිටුව.

35. දී.නි. I, 179 පිටුව හා අං.නි. IV, 143 පිටුව.

36. සං.නි. II, 123 පිටුව.

37. ඉතිවු. 36 පිටුව.

38. සබ්බතො තණ්හානං ඛයා අසෙසවිරාගො නිරොධො නිබ්බාණං, උදා. 33 පිටුව.

39. යො ඛො රාගක්ඛයො දොසක්ඛයො ඉදං වුච්චති අමතං. සං. නි. V 8 පිටුව.

40. ම.නි. I, 173 පිටුව.

41. ස.නි. IV, 251 පිටුව.

42. ඉතිවු, 37 පිටුව.

43. ''අසංඛතං වො භික්ඛවෙ දෙසිස්සා මි, සච්චං ච, පාරං ච
සුදුද්දසං ච, අජරං ච, ධුවං ච, නිප්පපඤ්චං ච, අමතං ච.
සිවං ච ඛෙමං ච, අබ්භුතං ච, අනීතිකං ච, අබ්‍යාපජ්ඣං ච
විසුද්ධිං ච දීපං ච තානං වො භික්ඛවේ දෙසිස්සාමි'' (ඉතිවු 37 පිටුව)

44. ථෙරගා. 131 පිටුව.

45. ම.නි. III, 237 පිටුව.

46. ''යාවතා භික්ඛවේ ධම්මා සඞ්ඛාරා වා අසඞ්ඛාරා වා විරාගො තෙසං ධම්මානං අග්ගමක්ඛායති, යදිදං මදනිම්මිදනො පිපාසවිනයො යා සමුග්ගඝාතො වත්ථුපවෙජ්ජදො තණ්හක්ඛයො විරාගො නිබ්බාණං (අං.නි. III, 35 පිටුව.)

47. සු.නි. 151-190 පිටුව.

48. ස සබ්බධමෙමසු විසෙනි භූතො
යං කිඤ්චි දිට්ඨං ච සුතං මුතං වා
ස පන්නභාරො මුනි විප්පමුත්තො
න කප්පියො නූපරතො න පත්ථියො (සු.නි. 157-196 පිටුව)

49. අජ්ඣගතස්ස න පමාණමත්ථි - යෙන නං වජ්ජුං තං තස්ස නත්ථි
සබ්බේසු ධම්මේසු සමූහතේසු - සමූහතා වාදපථාපි සබ්බේති (සු. නි. 207 පිටුව)

50. අභෙදිකායො නිරොධි සඤ්ඤා - වෙදනා සිති භවිංසු සබ්බා
සංඛාරා වූපසමිංසු - විඤ්ඤාණං අත්ථංගමං (ඛුද්දක නිකාය I, උදාන පාළි දබ්බමල්ල සූත්‍රය)

51. යෙ සුධ දිට්ඨං ච සුතං මුතං වා
සීලබ්බතං වාපි පහාය සබ්බං
අනෙක රූපංපි පහාය සබ්බං
තණ්හං පරිඤ්ඤාය අනාසවා සෙ
තෙ වෙ නරා ඔඝතිණ්ණති බ්‍රූමි (සු.නි. 209 පිටුව)

52. සු.නි. 26 පිටුව.

53. සු.නි. 209-210 පිටුව.

54. සු.නි. 212 පිටුව.

55. ''ඉධ දිට්ඨ සුත මුත විඤ්ඤාතෙසු පියරූපෙසු හෙමක
ඡන්දරාග විනොදනං නිබ්බාණපද මච්චුනං'' (සු.නි. 209 පිටුව)

56. තන්දි සංයොජනා ලොකො - විතක්කස්ස විචරණා
තණ්හාය විප්පහානෙන - නිබ්බාණමිති වුච්චති (සු.නි. 215 පිටුව)

57. සුඤ්ඤතො ලොකං අවෙක්ඛස්සු - මොඝරාජ සදා සතො
අත්තානුදිට්ඨිං ඌහච්ච - එවං මච්චුතරො සියා
එවං ලොකං අවෙක්ඛන්තං - මච්චරාජා න පස්සති (සු.නි. 217 පිටුව)

58. ''එවං පස්සං භික්ඛවෙ, සුතවා අරියසාවකො රූපස්මිං නිබ්බින්දති, වෙදනාය නිබ්බින්දති, සඤ්ඤාය නිබ්බින්දති, සංඛාරෙසු නිබ්බින්දති, විඤ්ඤාණස්මිං නිබ්බින්දති, නිබ්බින්දං විරජ්ජති, විරාගා විමුච්චති, (ම.නි. III 20 පිටුව.)

59. සං.නි. 67 පිටුව.

60. ම.නි. III 266 පිටුව.

61. අයං වුච්චති සාරිපුත්ත - අරහා භික්ඛු
අච්චච්ඡි තණ්හා වාවත්තයි සංයොජනං
සම්මා මානාභිසමයො අයං වුච්චති භික්ඛවෙ නිබ්බාණං (අං.නි. III 444 පිටුව)

62. විඤ්ඤාණං අනිදස්සනං - අනන්තං සබ්බතො පභං
එත්ථ ආපො ච පඨවි - තෙජො වායො න ගාධති
එත්ථ දිසඤ්ච රස්සං ච අණුං ථූලං සුභාසුභං
එත්ථ නාමඤ්ච රූපඤ්ච අසෙසං උපරුජ්ඣති
විඤ්ඤාණස්ස නිරොධෙන - එත්ථෙතං උපරුජ්ඣති (දීතනි. I, 223 පිටුව)

63. එතා නාමඤ්ච රූපඤ්ච අසෙසං උපරුජ්ඣති
පටිඝං රූප සඤ්ඤං ච එතා සා ජීජ්ජතෙ ජටා'' (සං.නි. I, 13 පිටුව.)

64. ''අකිඤ්චනං අනාදානං - එතං දීපං අනාපරං
නිබ්බාණමිති තං බ්‍රූමි - ජරාමච්චුපරික්ඛයං''

65. සද්පූ. III 44 පිටුව.

66. සද්පූ. III 44 පිටුව.

67. මකාවෘ, 350 පිටුව.

68. ලංකා.සූ. 36 පිටුව.

69. ප්‍රපා. 135 පිටුව.

70. මධ්‍යන්තවිභාග භාෂ්‍ය (XIII 30 පිටුව)

71. විමුච්‍ය තා දෘෂ්ටිකෘතානි සර්වශඃ - ශන්‍යාංශ්ච ධර්මාන් අහු ස්පර්ශයිත්වා
තතො විජානාමි අහු නිර්වෘතො අස්මි - නචාපි නිර්වාණං ඉදං ප්‍රවුච්‍යති
(සද්.පූ. 44 පිටුව)

72. අං.නි. I, 10 පිටුව.

73. සං.නි. ඊ, 422 පිටුව.

74. ''උච්ඡින්න භව නෙත්තිකො තථාගතස්ස කායෙන තිට්ඨති යාව ඨස්සති තාව
තං දක්ඛන්ති දෙවමනුස්සා කායස්ස භෙදා උද්ධං ජීවිතපරියාදානා න නං
දක්ඛන්ති. දෙවමනුස්සා, සෙය්‍යථාපි භික්ඛවෙ අම්බපිණ්ඩියා වන්ටපටිබද්ධානි
යානි කානි ච අම්බානි චණ්ටවචිත්තාය තානි සබ්බානි තදන්වයානි එව මෙව
ඛො භික්ඛවෙ තථාගතො පරමමරණා න උපෙති'' (ම.නි. III 266 පිටුව)

75. ''අථ බලු ආයුෂ්මාන් ශාරිපුත්‍ර ආයුෂ්මන්තං සුභූතිං එතද් අවොචත් කිං
පුනර් ආයුෂ්මන් සුභූතේ අස්ති කච්චිත්තං යච්චිත්තං අචිත්තං? කා පුනර්
එෂා ආයුෂ්මන් සුභූතෙ අචිත්තතා? සුභූතිර් ආහ අව්කාරා ආයුෂ්මන් ශාරිපුත්‍ර
අවිකල්පා අචිත්තතා (සද්.පූ. III, 10 පිටුව)

76. ''ලොකො ලොකො ඉති භන්තෙ වුච්චති, කිත්තාවතානු ඛො භන්තෙ,
ලොකොති පඤ්ඤපෙති.

77. සං.නි. IV, 6 පිටුව.

78. ''යඃ ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදං - ශූන්‍යතාං තං ප්‍රචක්ෂමහෙ
සා ප්‍රඥප්තිරුපාදාය ප්‍රතිපද් සෛව මධ්‍යමා
අප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්නො - ධර්මඃ කශ්චින්නවිද්‍යතෙ
යසමා තස්මාදශූන්‍යොහි - ධර්මඃ කශ්චිත්ත විද්‍යතෙ''

79. ''යංකිඤ්චි රාහුල රූපං ඔලාරිකං වා සුඛුමං වා අජ්ඣත්තිකං වා බහිද්ධා වා
හීනං වා පණීතං වා යං දූරෙ සන්තිකෙ වා සබ්බං තං රූපං නෙතං මම

නෙසො හමසමි නමෙසො අත්තාති එව මෙතං සම්මප්පඤ්ඤාය දට්ඨබ්බං, සම්මප්පඤ්ඤාය දිස්වා රූපසමිං නිබ්බින්දති, නිබ්බින්දං, විරජ්ජති, විරාගා විමුච්චති'' (ම.නි. II 421 පිටුව)

80. අප්‍රහීණමසම්ප්‍රාප්ත - මනුවර්ජින්න මශාස්වතම්
අනිරුද්ධමනුත්පන්න - මෙත්තනිර්වාණමුච්‍යතෙ (මූ.මා.කා. 25, 11)

81. ශූන්‍යෂු සර්ව ධර්මෙෂූ - කිමනන්තං කිමන්තවත්
කිමනත්තමන්තිවච්ච - නා නන්තං නාන්තිවච්චතම්

කිං තදෙව කිමන්‍යත් කිං - ශාස්වතං කිමශාස්වතම්
අශාස්වතම් ශාස්වතං ච - කිං වා වොහසමප්‍යත

සර්වොපලම්භොපශමඃ - ප්‍රපඤ්චොපශමඃ ශිවඃ
නචචිත් කස්‍යචිත් කශ්චිද් - ධර්මො බුද්ධෙන දෙශිතඃ (මූ.මා.කා. XXV. 22, 55, 368, 69 පිටුව)

(ත්‍රිපිටක අධෝලිපි PTS ග්‍රන්ථමාලාවෙන් උපුටාගත් උද්ධෘතයන් බව සලකන්න)

ශාප සංකල්පය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

මහාචාර්ය නවගමුවේ රේවත හිමි

ශාපයෙහි හා ආශිර්වාදයෙහි බලය පිළිබඳ ව සමාජයන් හි පවත්නා විශ්වාසය ප්‍රාගෛතිහාසික අවධියේ සිට ම පැවත එන්නක් බව පෙනේ. ඇතැම් විටක ආශිර්වාදයේ දී හා ශාපයේ දී ඉෂ්ට හා අනිෂ්ට භූතයන්ගේ සහාය අපේක්ෂා කැරෙයි. චින්තනය, භාෂණය හා කායික ක්‍රියා පැවැත්වීම අතර පවත්නා භේදය වටහා ගැනීමට තරම් අවබෝධයක් නොතිබුණ ඈත අතීතයේ මිනිසුන් තමන් සිතූ හෝ පැවසූ දෙය ඒ අයුරින් ම ක්‍රියාවට නැගේ යැයි විශ්වාස කරන්නට ඇත. මේ නිසා වාච්‍යාර්ථය හා එය යථාර්ථයක් බවට පත් වීම පිළිබඳ භේදය අප්‍රඥායමාන වූවක් ලෙස අභේද ව්‍යවහාරයෙන් ගෙන සිය අභිලාෂයන් සිතූ සැණින් ම ඉටුවේ යැයි සලකා ප්‍රියයනට ආශිර්වාද කිරීමට ද අප්‍රියයනට ශාප කිරීමට ද ප්‍රාථමික මිනිසා පෙළඹෙන්නට ඇත. නො එසේ නම් වචනය හා එහි බලය ගැන අවබෝධයක් ඇති වූ පසු මිනිසා ඉෂ්ටජනාභිවෘද්ධිය හා අනිෂ්ටජනපරාභවය සඳහා ආශිර්වාදය හා ශාපය යොදා ගන්නට ඇත. පවසන්නාගේ රුචියට අනුව වචනය අයෙකුගේ උන්නතිය හෝ අවනතිය සඳහා යොදා ගත් බව මෙහි දී පෙනේ. අධිභෞතික බලවේග ද උපයෝගී කරගෙන වචනයේ ශක්තිය වර්ධනය කර ගැනීමට මිනිසා පෙළඹුණ බව ද මෙහි දී පෙනී යන කරුණකි. ''පාපය ඔබව විනාශ කෙරේවා!'' ''අසනිපාතයෙන් ඔබ මියයේවා!'' වැනි කියමනක දී පාපය හෝ අපගේ පාලනයට අනුව ක්‍රියා නො කරන අසනිය වැනි බලවේග

ද ආධාර කරගෙන අභිමතාර්ථසාධනය සඳහා මිනිසා ප්‍රයත්න දැරූ බව පෙනේ. භාෂකයා ඍජුව ම වරදකරු විනාශ වේවා යි නො පවසා වෙනත් බලවේග මඟින් එය සිදු කරවා ගැනීමට ගත් ප්‍රයාසයක් මෙහි දී ප්‍රකට වේ.

ආශිර්වාදයේ දි හා ශාපයේ දී වචනය ද සමඟ කිසියම් ක්‍රියාවක් සිදු කරන අවස්ථා ද දක්නට ලැබේ. ආශිර්වාදයේ දී හිස පිරිමැදීම ද, ශාපයේ දී අබ ඇඹරීම වැනි ක්‍රියාවක් ද සිදු කැරෙයි. චින්තනය, වචනය හා ක්‍රියාව යන තුනෙහි ම ශක්තිය අභිප්‍රේතාර්ථය ඉටු කර ගැනීම සඳහා උපයෝගී කරගන්නා බව මෙහි දී පෙනේ. ප්‍රාථමිකයාගේ චින්තනයෙහි වූ අවිනිශ්චිත ස්වභාවය නිසා සිතිවිල්ල, එහි අභිප්‍රාය සංකේතවත් කැරෙන වචනය හා ක්‍රියාව එකිනෙකට සම්මිශ්‍රණය කර ගැනීමෙන් අභිප්‍රායසාධනය වඩාත් ප්‍රබල ව සිදුවේ යැයි ඔහු කල්පනා කරන්නට ඇත. මෙසේ ශාපය වටා ලොකු බලයක් ගොඩනැංවෙයි. වරක් නිකුත් කළ ශාපයේ බලය මානසික ශක්තියක් වශයෙන් හා ද්‍රව්‍යාත්මක වාහකයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වෙතැ යි ප්‍රාථමිකයෝ සිතූහ. එය සෑම මොහොතක ම ක්‍රියා කිරීමට සැරසී සිටියි. ක්ෂණික ව ම ශාපයේ ප්‍රතිඵල ක්‍රියාවට නැඟෙතැ යි ඔවුන් තුළ ඇති වූ විශ්වාසය පසුකාලීන දියුණු සමාජයක් කරා ද ගමන් කළ බව පෙනේ. මේ අනුව අයර්ලන්තයේ ජනකථාවලින් ප්‍රකට වන්නේ ප්‍රකාශ කළ කෙණෙහි ම ශාපය සිය ගොදුර කරා යාමට සූදානම් බව ය. යම් හෙයකින් පමා වන්නට සිදු වුවත් කල් ගත වූ පසුව හෝ එය ඉලක්කය කරා ගමන් කරයි. ශාප ලද්දාගේ ආරක්ෂක දේවතාවා එය ඉවත් නො කළොත් ශාපය හත් වසරකට පසුව හෝ ශාපිතයා කරා යොමු වේ. අවාසනාවක්, රෝගයක් හෝ නපුරට පෙළඹීමක් මඟින් ශාපිතයාගේ විනාශය පැමිණේ. ටියුටොනික් (Teutonic) විශ්වාසයට අනුව ශාපය ක්ෂණිකව ම විපාක දෙයි. පෙරලා ආපසු යැවිය නො හැකිය.[1]

මොආ (Moa) හා ලකොව් (Lakov) දූපත්වල ජනයා ස්ත්‍රියකගෙන් ශාප ලත් විට සටනට යාමට බිය වෙති. ශාප කළ තැනැත්තියට පඬුරු දී ශාපය නිෂ්ක්‍රිය කර හෝ වෙනතකට යොමු කර නො ගියොත් ඒකාන්තයෙන් ම ශාප ලද්දා සටනෙහි දී මිය

යතැ යි ඔවුහු සිතූහ. මඔරිස්ට්වරු (Maorists) ශාප කිරීම හා ඒවා ආපසු යැවීම සඳහා විසිතුරු ආගමික උත්සව පවත්වති. තොහුන්ගාවරු (Thohungas) ශාප ආපසු යැවීමට පහත සඳහන් අදහස් ඇති යාඥා පාඨ (Karakia) පවසති.

"Great Curse, long curse
Great Curse, binding curse
Cause the curser to lie down
In gloomy night"

''එම්බා මහා ශාපය, දීර්ඝ වූ ශාපය
වරද කරන්නා බැඳලන්නා වූ මහා ශාපය
අන්ධකාර රාත්‍රියේ දී
ශාපකාරයා නසා දමන්න''
යන්න උක්තක ඉංග්‍රීසි වාක්‍යයේ අදහසයි.

අථර්වවේදයේ හදි හූනියම් හා ශාප ආපසු යවන මන්ත්‍ර ''කෘත්‍යාප්‍රතිහරණ මන්ත්‍ර'' නමින් හැඳින්වේ. අථර්ව 5, 14 සූක්තය මේ සඳහා හොඳ නිදසුනකි. එහි එන සමාන පාඨයක් මෙසේ ය.

''කෘත්‍යාඃ සන්තු කාත්‍යාකෘතෙ
ශපථඃ ශපථීයතෙ
සුඛො රථ ඉව වර්තතාං
යථා කෘත්‍යාකෘතං හනත්''

''හූනියම හූනියම්කරු කරා යේවා!
ශාපය ශාපකාරයා වෙත ම යේවා!
හූනියම්කාරයා වනසමින්
යහපත් රථයක් මෙන් එය
ඔහු කරා ආපසු යේවා!''
5,14,5

ශාප එය කළ තැනැත්තා කරා ආපසු එතැයි විශ්වාසයක් වෙයි. "Curses like birds come home to roost" යන්නෙන් එය ධ්වනිය වෙයි. නිකරුණේ ශාප කළොත් එම ශාපය කළ තැනැත්තා කරා ම ආපසු පැමිණේ. දරුවන් දසදෙනෙකුගේ පියෙක් කිසි ම

වරදක් නො කළ සිය සොහොයුරාට ශාප කළ විට එය ආපසු පැමිණ ඔහුගේ දරුවන් වනසා දැමී ය. මෙහි දී සදාචාරාත්මක න්‍යායකට අනුව ශාපය ක්‍රියාත්මක වන බව පෙනේ. රෝමන්වරුන්ගේ අදහස වන්නේ ශාපකරුට ද ශාපයේ ප්‍රතිඵල ලැබෙන බවයි.[2]

නිවැරදිකරුවෙකුට ශාප කළ විට පෙරළා ශාප කැරෙයි. කථාසරිත්සාගරයට අනුව උභය ශාපයන් ම ඵල දැරෙයි. (17.4, 136-161) ධම්මපදට්ඨකථාවට අනුව එක තවුසෙක් නිකරුණේ තවත් තවුසෙකුට ''දහස් රැස් හා සියක් තෙද ඇති හිරු අඳුරු දුරලයි. හෙට දිනට ඉරු නැගෙන විට ඔබගේ හිස සත් කඩකට පැලේවා!'' යි ශාප කරයි. ශාපලත් වරදක් නොකළ තවුසා ද එම ශාපය ම පෙරළා සිදු කරයි. මෙහි දී ඵල දරන්නේ නිවැරදිකරු කළ ශාපයයි.

ශාපය අසාධාරණයට පත් වූ දුර්වල තැනැත්තා විසින් ප්‍රබලයාට විරුද්ධ ව එල්ල කරන ආයුධයකි. තමාට අභිභවනය කළ නොහැකි සතුරා විසින් කළ අවනඩුවට දඬුවම් දීම සඳහා ගුප්ත බලය යොදා ගැනීමක් ඉන් සිදු වේ. වරදකරුට අයහපතක් වේවා යන සිතුවිල්ල ශාපයයි. එය වචනයට නැඟීමෙන් එහි බලය අධික වේ. ශාපය සමඟ එයින් තමා සතුරාට කිරීමට අපේක්ෂිත දඬුවම ක්‍රියාවක් මඟින් අනුකරණය කර පෙන්වීමක් ද ඇතැම්විට සිදු වේ. එයින් ප්‍රතිඵලය ඉක්මන් වේ යැයි විශ්වාස කැරේ. ''මේ අසවලාගේ මොළයයි. මා එය අනුභව කරනවිට කොතරම් ප්‍රණීතදැ''යි පවසමින් සතුරාගේ රුව තනා එහි හිසින් කොටසක් අනුභව කිරීම වැනි ක්‍රියාවක් මඟින් අභිප්‍රේත දඬුවම සංකේතාත්මක ව ක්‍රියාවට නැඟීම ප්‍රාථමික මෙන් ම දියුණු සමාජයන් හි ද දක්නට ලැබේ. මෝරිවරු (The Mori) යම් කිසි ද්‍රව්‍යයකට සතුරාගේ නම ආරෝපණය කර එයට පහර දෙති. මෙය තප තප තුකු තුකු (Tapa tapa tuku tuku) නමින් හැඳින්වේ. මෙහි දී අනුකරණාත්මක ගුප්ත බලය (Sympathetic or imitative magic) යොදා ගන්නා බව පෙනේ. අප රටෙහි ද ආභිචාරික මන්ත්‍රවල දී සතුරාගේ පිළිරුවක් හොඬල අලයකින් කපා එහි සන්ධිවලට කටු ගැසීම ආදිය මඟින් මෙවන් මන්ත්‍ර විධි පවත්වන්නෝ සිටිති.[3]

වික්ටෝරියාවේ ස්වදේශිකයෝ (Aborigines) සතුරාගේ ශරීරයේ නිය වැනි දෙයක් හෝ ඔහුට අයත් හෝ පරිභෝජනය කළ ඇඳුම් ආදිය හෝ උලා කෑ ඇට කැබලි වැනි දේ ගෙන ඒවාට හානි කර ශාප කිරීමේ ක්‍රම භාවිත කරති. මෙහි දී සතුරාගේ ස්පර්ශය ලද දේට හානි කිරීම මඟින් සංකේතාර්ථය ක්‍රියාවට නැඟෙන බව ඔවුහු විශ්වාස කරති. මෙය ස්පර්ශජ ගුප්ත බලය යොදා ගෙන සිදු කැරෙන ආභිචාරික ක්‍රියාවකි.[4] (Contagious magic) අප රටෙහි ද සතුරාගේ කෙස් නිය ආදිය හෝ ඇඳුමෙහි නූල් ආදිය රැගෙන හූනියම් කිරීමේ ක්‍රම පවත්නා බව අමතක කළයුතු නොවේ.

වස්කවි කීම ද සතුරාට ශාප කිරීමකි. මල්, පහන්, පුද පඬුරු ආදිය පුදා දෙවියෙකු හෝ යක්ෂයෙකු මඟින් සතුරාට දඬුවම් ලබා දීම වස් කවියෙහි දී සිදු කෙරේ. එසේ ම සීනිගම දේවාලය, ගැටබරු දේවාලය වැනි නම් දැරූ දෙවොල් වෙත ගොස් අවලාද පූජා පවත්වා කපු මහතෙකු ලවා යාතිකා කරවා වරදකරුට දඬුවම් ලබා දීමේ අභිලාෂයෙන් දෙස් දෙවොල් තැබීම ද ශාප කිරීමක් බව පෙනෙයි.

අවෙස්තාවේ දී ශාප ශක්තියට පුද්ගලත්වාරෝපණය කර ඇති අතර ශාපකරු තුළ දීර්ඝ කාලයක් පවත්නා පළිගැනීමේ චේතනාව ඉන් ධ්වනිත වෙතත් ශාපය යථාර්ථවත් ව පවත්නා දෙයක් යැ යි මෙයින් ඔප්පු නොවේ. සිතෙහි ඇති කෝපය පළ කිරීම හා හදවතෙහි ආවේගය බැහැර කිරීම ශාපයෙන් සිදු වේ. ඒ නිසා එය භාව විරේචකයක් ලෙසින් ගැනීමේ වරදක් නැතැයි සිතේ. ග්‍රීකයෝ එරිනිස් (Erinys) දෙවියා මූර්තිමත් ශාපය සේ සලකති. පසුව එරිනිස් සෙවුස්ගේ (Zeus) ඇමති මඬුල්ලට ද එක් වෙයි. ශාපය ක්‍රියාත්මක වීමට තමාගේ බලයෙන් නොහැකි නිසා එය දෙවියෙකුගේ තත්ත්වයට නැංවූ බව පෙනේ. අපි ආශිර්වාදයේ දී හා ශාපයේ දී දෙවියන් ද මාධ්‍යයක් සේ යොදා ගනිමු. ''ඔබට ආශිර්වාද කරමි''යි නො කියා ''දෙවියන්වහන්සේ ඔබට ආශිර්වාද කරාවා''යි පවසන්නේ ඒ නිසා ය. "God Bless You" යන්නෙන් ප්‍රකට වන්නේ එම අදහසයි. ''ඔබට දේව ශාප ලැබේවා'' යන්නේ

ද ඇත්තේ මෙම[5] අපේක්ෂාවයි. ''දේව ශාපලත් කාලකණ්ණියා'' (The God damned wretched) වැනි ප්‍රයෝග භාෂාවට එක් වීමට ශාප සංකල්පය ද උපකාර වන බව පෙනේ.

ශාපය වන්දි ගෙවීමකි. ආශිර්වාදය මනුෂ්‍යමය හැකියාවන්ගෙන් කළ නොහැකි දේ ලබා ගැනීමට දැරෙන ප්‍රයත්නයකි. මනුෂ්‍යයාගේ සිත තුළ ඇති වන අභිලාෂයන් ඉටු කර ගැනීම සඳහා මානවයා දරන ප්‍රයත්නයන් දෙකක් හැටියට ශාපය හා ආශිර්වාදය හැඳින්විය හැකි ය.

ශාපය අනුල්ලංඝනීය ශක්තියකින් යුක්ත වූ දුර්විපාක ගෙන දීමෙහි සමත් වූ මහා බලයක් ලෙස භාරතීයයෝ කල්පනා කරති. ශාප කිරීම් අර්ථයෙහි වූ ශප් ධාතුවෙන් නිපන් 'ශාප' යන වචනයෙන් අදහස් වන්නේ ''අයෙකුට අයහපත් වේවා යැ''යි වචනයෙන් කැරෙන අනිෂ්ටාර්ථසූචක ප්‍රකාශනයකි. ශාපය නිසා අයෙකුගේ තත්ත්වය පිරිහී ඇද වැටීම, ඉෂ්ටජන සංසර්ගය නැති වූ සතුරන් අතට පත් වීම පමණක් නොව මරණය පවා සිදුවිය හැකි බව භාරතීයයෝ විශ්වාස කරති. මිනිසුනට පමණක් නොව දෙවියනට අසුරයනට හෝ සිද්ධ-විද්‍යාධරාදීනට පවා ශාපය නිසා සිදු වූ හානි පිළිබඳ කථා භාරතීය සාහිත්‍යයෙන් හමු වේ. ශතපථ බ්‍රාහ්මණයේ එන ච්‍යවනොපාඛ්‍යානය ශාපය පිළිබඳ ව අපට හමු වන පැරණිතම නිදසුන් අතරින් එකකි. ආදි යුගයේ සිට ම විවිධ ශාපයන් තේමා කරගත් විවිධ විචිත්‍ර වූ කථාවන්ගෙන් භාරතීය සාහිත්‍ය පොහොසත් වෙයි. ඇතැම් තැනක දී දෛවය ද පරයන බලයක් ශාපයට හිමි වී ඇති බව පෙනේ. භාරතීයයෝ ඈත අතීතයේ සිට ම ශාපයට බිය වූහ. ශාප භීතිය පළ කරන බෞද්ධ කථා අතර සංයුත්ත නිකායේ සුවීර වග්ගයේ එන ඉසයෝ සමුද්ද සූත්‍රය (11.1.10) වැදගත් වෙයි. එහි දී ඍෂි ශාපයට ලක් වූ ශම්බර අසුරයා රැයෙහි දී තෙවරක් ම තැති ගෙන නැඟී සිටියි. උදාන පාළියේ මෙසිය වග්ගයේ දී (IV.8) තීර්ථකයන් සුන්දරිය මරා දෙව්රම සඟවා එය භික්ෂූන් විසින් කළ දෙයකැ යි අස්ථාන චෝදනාවක් ඉදිරිපත් කළ කල්හි භික්ෂූන්වහන්සේලා ''අභූතවාදී තිරයං උපේති'' ආදී වශයෙන් කළ ප්‍රකාශය ඇසූ මිනිස්සු ''මේ භික්ෂූහු අපට ශාප කරතැ''යි තැතිගෙන භික්ෂූනට නිග්‍රහ කිරීම නවතා දැමූහ.

සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි ශාපය ගැන එන සඳහන් කෙරෙහි දැන් අපේ අවධානය යොමු කරමු. සෝමදේවයන්ගේ කථාසරිත්සාගරය ඇසුරින් ශාපය පිළිබඳ විමර්ශනයක යෙදීමට මෙහි දී අප යොමු වූවත් රාමායණ, මහාභාරත, දශකුමාරචරිත ආදී සියලු ම සංස්කෘත සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථයන් හි ශාපය ගැන එන අදහස් මෙයට ඉඳුරා ම සමාන බව නිර්භයව ම කිව හැකි ය.

ඍෂිශාපය[6], මව්පිය ශාපය[7], දේවශාපය[8], මිත්‍රශාපය[9] ආදී වශයෙන් ශාප කරන පුද්ගලයාට අනුව ශාපය විවිධාකාරයෙන් නම් කළ හැකි ය. කවරකු විසින් ශාප කළත් එහි ස්වරූපය අනුව එය එකක් ම වෙයි. තමනට හෝ ස්වීයයෙකුට හෝ කවරෙකුට හෝ නිග්‍රහයක්, පාඩුවක්, නොසැලකිල්ලක් වැනි දෙයක් සිදු කළ විට යම්කිසි අනිෂ්ට ප්‍රතිඵලදායී ප්‍රකාශයක් කිරීම ශාපය යි.[10] එය වචනයෙන් නියම කරන දඬුවමකි. සෙසු සාමාන්‍ය අවස්ථාවක දී මෙන් දඬුවම ක්‍රියාවට නංවන භෞතික ලෝකයට සම්බන්ධ පුද්ගලයන් මෙහි දී දක්නට නො ලැබෙන අතර ශාපය සූක්ෂ්ම බලවේගයක් ලෙස ඉබේට ම ක්‍රියාත්මක වෙයි. මෙය ක්‍රියාත්මක වෙද්දී ශාපය ලැබූ තැනැත්තා විශ්මයාවහ සේ ශාපයෙන් නියමිත දඬුවමට ලක් වෙයි. ඔහු සිය තත්ත්වයෙන් පිරිහීම, ඥාතීන්ගෙන් වෙන් වීම, දුඃඛදායක මරණයකට පාත්‍ර වීම වැනි දෙයකට ගොදුරු වෙයි. ශාපාන්තය ලබන තුරු ම ඔහුට එම දුඃඛදායී ඉරණමට ගොදුරු වීමට සිදු වෙයි.[11]

ශාප කරන තැනැත්තා ශාපාන්තයක් ද පනවයි. ශාපාන්තය යනු ශාපයේ අවසානයයි. යම් පුද්ගලයකු හමු වීම, කිසියම් වීර ක්‍රියාවක් කිරීම, ආත්මභාව ගණනාවක් දුක් විඳීම හෝ කිසියම් විශේෂ අවස්ථාවක් එළඹීම වැනි දෙයකින් ශාපාන්තය සිදු වේ. සෑම ශාපයක් සමඟ ම ශාපාන්තයක් පැනවෙයි. එසේ නො පැනවූවොත් ශාප ලද්දා ශාප කළ තැනැත්තාගෙන් ශාපාන්තයක් පනවන ලෙස අයදිනු ලැබේ. ශාපාන්තය ද ඒ අයුරින් ම ඉටු වෙයි.[12]

ඇතැම් විට ආත්මභාව ගණනක් තිස්සේ දිවෙන ශාප හමු වේ. ශාපයෙන් මිදෙන්නේ නියමිත කාල පරිච්ඡේදය ගෙවීමෙන්

පසුව ය. එතෙක් ශාප ලද්දා ගෙවනුයේ ශාපයෙන් නියම කරනු ලැබූ ජීවිතය යි. එය ඔහුගේ දෛවය ද අභිබවා ඔහුට ඵල විපාක ලබා දෙතැ යි සිතේ. ශාපාන්තය ලද පසු යළිත් ඔහුට සිය පැරණි ජීවිතයට ම පැමිණිය හැකි ය.[13] මේ තත්ත්වය සිරකාරයෙක් තාවකාලික ව වෙනත් සිරමැදිරියක රඳවා කලකින් පසු ව ඔහු නැවතත් සිය පළමු සිරමැදිරියට ම ගෙන ගොස් රැඳවීමක් වැනි ය. නො එසේ නම් අයෙකු යන ගමන නවත්වා වෙනත් පෙදෙසකට ගෙන ගොස් රඳවා තබා නැවතත් ඔහුට පළමු ගමන ම යාමට ඉඩ දීමක් වැනි ය. මෙහි දී පූර්වවිහිත වූ පැවැත්ම කලකට වෙනස් කොට යළිත් එහි ම නිරත වීමට අයෙකුට ඉඩ සලසා දීමක් සිදුවන බව පෙනේ. අයෙකුට නියත ව ඇති දෛවයෙන් ඔහු කලකට මුදවා ගෙන වෙනත් ජීවිතයක් ලබා දීම ශාපයෙන් සිදුවන නිසා එය දෛවය ද ඉක්මවා යන බලවේගයක් යැයි තර්ක කළ හැකි ය.

''ශාප ලැබෙන්නේ දෛවය නිසා ය. ශාපයෙන් නියම වන්නේ ද දෛවායත්තය ම ය.'' යන අදහසට ද අයෙකුට පැමිණිය හැකි ය. අභිඥාන ශාකුන්තලයේ කණ්වර්ෂිවරයා ශකුන්තලාගේ දුර්දෛවය වෙනස් කිරීම සඳහා තීර්ථයාත්‍රාවේ ගිය බව පැවසේ. අනතුරු ව ශකුන්තලාට දුර්වාසස්ගේ ශාපය නිසා සිය සැමියාගෙන් වෙන් ව දුක් විඳීමට සිදුවේ. දුර්වාසස් විසින් පනවනු ලැබූ ශාපාන්තය වන රජු විසින් ශකුන්තලාට දෙන ලද පේරැස් මුද්ද නැවත හමු වී එය රජුට ප්‍රදර්ශනය වීමෙන් පසු ශකුන්තලාගේ ශාපය අවසන් වී ඇය රජු විසින් භාර ගනු ලැබේ.[14] මෙහි දී ශාප ලබන්නට පෙර ම ශකුන්තලාට දුර්දෛවයක් නියත වී ඇති බව පවසා තිබීමෙන් දෛවයට ප්‍රමුඛත්වය ලැබේ. ඇය ශාප ලද්දේ දුර්දෛවයෙන් නියත ව තිබූ ඉරණම ලබා ගැනීම සඳහා ය. කථාසරිත්සාගරයෙන් ද මේ පිළිබඳ නිදර්ශන සොයා ගත හැකි ය.[15]

ආත්මභාව ගණනක් තිස්සේ විපාක දෙන ශාප පිළිබඳව ද කථාසරිත්සාගරයේ සඳහන් වේ. ශිව විසින් පාර්වතියට පැවසූ කිසිවකු විසිනුත් නො ඇසූ විරූ කථාවක් සැඟවී සිට ශ්‍රවණය කළ

නිසා පුෂ්පදන්ත හා මාල්‍යවන් යන ගණයන් (ශිවගේ මෙහෙකරුවෝ) දෙදෙනාට පාර්වතියගේ ශාපය නිසා මනුලොවට පැමිණ එම කෘතිය සාතවාහන රජුට දැන්වීමෙන් පසු ව ශාපයෙන් මිදී ආපසු සිය පූර්වස්වරූපය ලබා ගැනීමට සිදු වේ.[16] රූ මදයෙන් මත් වී සැමියන් අකමැති වූ අනංගප්‍රභා විද්‍යාධරියට සිය පියා විසින් මෙසේ ශාප කරනු ලැබේ. ''ඔබ මනු ලොව ඉපදී විවාහයට පෙර ඉන් ච්‍යුත ව මෙහි ආ යුතු ය. එහි දී ඔබ ලබා ගැනීමට අපේක්ෂා කරන්නා මෙහි පැමිණ ඔබේ අකමැත්ත තිබිය දී ම බලයෙන් ඔබ මනුලොවට ගෙන යා යුතු ය. එහි දී අසතියක වීම (පතිවත නො රකින්නියක) නිසා ඔබට ඔහුගෙන් වෙන් වීමට සිදු වේ. ඔහු අන් බිරියන් අට දෙනෙකු පැහැර ගත් නිසා එක් ආත්මයක් තුළ දී ජන්මාෂ්ටයක දී ලැබිය යුතු දුක් විඳීමට ඔහුට සිදු වේ. ඔබට ද එසේ ම සිදු වේ. එහි දී ඔබ නූතන පුෂ්පයන් සොයා යන භෘංගියක මෙන් විවිධ සැමියන් කරා යමින් අවමානයට පාත්‍ර විය යුතු ය. අවසානයේ දී ඔබ වැනි ම වූ මදනප්‍රභ නම් විද්‍යාධරයා රජෙකු වී ඔබ ලබා ගත් කල ශාපාන්තය ලැබ නැවත විද්‍යාධර ලෝකයට පැමිණිය යුතුය.''[17] පිතෘශාපයට නිදර්ශනයක් වන මේ කථාවෙහි දැක්වෙන ශාපය අකුරට ම ඉටු වෙනු කෘතියේ දී අපට දක්නට ලැබේ. ආත්මභාව ගණනක් තිස්සේ දීර්ඝ කාලයක් විපාක දෙන ශාපයක් මෙහි දී හමු වේ. එහි දී අනංගප්‍රභාවට හමු විය යුතු පතියා ද, ඇයගේ චරිතස්වභාවය හා ඒ නිසා විඳීමට සිදුවන අවමන් හා දුක් ගැහැට ද ශාපයෙන් ම නිර්දිෂ්ට ව ඇත. ශාපාන්තය ද එසේ ම නියමිත ව ඇත. ශාපය පිළිබඳ මූලික කරුණු වටහා ගැනීමට මේ එක ම කථාව වුව ද ප්‍රමාණවත් යැයි හඟිමි.

ඇතැම්විටක ශාපයට හේතු වූ වරද හා එයට ලැබෙන දඬුවම මඟින් ආචාර විද්‍යාත්මක න්‍යායක් ධ්වනිත වන බව පෙනේ. යමෙකුට දඬුවමක් ලැබෙන්නේ කළ වරදකට ය. එම දඬුවම ඔහු ආයතිසංවරයෙහි පිහිටුවීමට උපකාරී වෙයි. ශාපය ද එවැන්නක් සේ ගත හැකි අවස්ථා අපට හමු වේ. විද්‍යාධරයෙකු වූ ස්ථූලභූජ පියා විසින් තමා සඳහා තෝරාගත් කුමරිය රූ මදයැයි කියා ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මේ නිසා කෝපයට පත් වූ ඔහුගේ පියා ඔහුට විරූපී බමුණෙකුට මිනිස් ලොව ඉපිද භාර්යාව විසින් අත්හරිනු

ලැබ දුකට පත්වන්නැයි ශාප කරයි. එම ශාපය පලදීමෙන් පාඩමක් උගත් ස්ථූලභුජ ''අහංකාරයේ දෝෂය මා විසින් දක්නා ලදි. අහංකාරීනට මෙලොව හෝ පරලොව දී කිසිදු සැපයක් නො ලැබේ යැ''යි පවසයි.[18] මෙහි දී රූපය නිසා ගර්වයට පත් තැනැත්තා රූපයෙන් ම පීඩා විඳියි. මෙය කර්මවාදයේ එන ඉගැන්වීම්වලට ද අනුගත වෙයි. කෙසීගේ කර්ම න්‍යායයට අනුව යමෙක් යම් පරිසරයකින් වරදක් කළොත් ඔහුට එම පරිසරයෙන් ම විපාක ලැබේ. මෙහි දී අහංකාරයට පරිසරය වූයේ ස්ථූලභුජගේ ශරීරය යි. එය ම ඔහුගේ වධකභූමිය බවට පත්ව ඔහු විරූපියෙක් වෙයි. ශරීරය, භෞතික පරිසරය හි සමාජය යමෙකුට හමුවන පරිසරත්‍රය වෙයි. අයෙකු මේ පරිසරත්‍රයට යම් ආකාරයකින් සලකන්නේ නම් එම පරිසරවලින් ඔහුට තදනුරූපී ප්‍රතිචාර මෙලොව දී හෝ පරලොව දී ලැබෙයි. ස්ථූලභුජට ඒ ඒ පරිසරවලින් අනුරූපී ප්‍රතිඵල ලැබුණු හෙයින් කේසිගේ කර්මන්‍යයාට අනුරූපී වීමක් මෙම කථාවෙන් පෙනේ.[19] මෙහි දී ශාපය දෛවය හා කර්මය ද සමඟ සම්බන්ධ වී ඇති බව පෙනේ.

සංස්කෘත කථාවන්හි දී මාතෘ හා පිතෘ ශාපය වඩාත් බලවත් සේ පෙනෙයි. මව්පිය ශාපය නිසා චක්‍ර ලද ධනය විනාශ වී අවසානයේ උරචක්‍රමාලාවට ද ගොදුරු වෙයි.[20] පිතෘශාපය නිසා අයෙක් විද්‍යාධරත්වයෙන් ච්‍යුත වෙයි.[21] පිතෘශාපය නිසා වජ්‍රවේග විද්‍යාධරයා සිංහයෙක් වෙයි.[22] මවුපිය ශාපය ඉතා බරපතල බව ද නිවැරදිකරුවකුට වුවත් ඉන් මහත් සේ පීඩා විඳීමට සිදු වන බව ද පෙනේ. ශාපය නො වැළැක්විය හැකි බලවේගයක් වුව ද එය ලිහිල් කිරීම, වෙනස් කිරීම, සීමා කිරීම හො[23] එහි කාලය කෙටි කිරීම කළ හැකි ය.[24]

ශාප ලද්දාගේ ඉල්ලීමට අනුව පැනවෙන ශාපාන්තය එලෙසින් ම ඉටු නොවන අවස්ථා ද හමු වේ. මෙහි දී ශාපලද්දිය ශාපාන්තයේ දී එයට අනුකූල ව ක්‍රියා නො කිරීම නිසා එසේ වෙයි. මෙය ගිවිසුමකට අනුව ක්‍රියා නො කිරීම නිසා අහිමි වී යන උරුමයක් වැනි යැයි තර්ක කළ හැකි ය. එහෙත් ශාපාන්තය ගිවිසුමක් නොවේ. නියතියකි. එම නියතියට අනුව ශාපාන්තය

එලෙසින් ම සිදු විය යුතු ම ය. එසේ නොවීම අතිශයින් ම දුර්ලභ සිද්ධියක් වන අතර ඇතැම් විට මේ ගණයේ එක ම කථාව ද මෙය ම විය හැකි ය.[25]

නිවැරදිකරුවෙකුට ශාප කළහොත් පෙරළා ශාප කිරීමක් සිදු වේ. මෙහි දී ශාපද්වය ම ඵල ගැන්වෙයි.[26] මෙය ද කලාතුරකින් දක්නට ලැබෙන්නකි. ධම්මපදට්ඨකථාවට අනුව නම් ශාපයේ දී නිවැරදිකරුට හානියක් සිදු නොවේ. නිශ්කාරණයේ ශාප කළ තැනැත්තාගේ ශාපය ඵල රහිත වෙයි.

ශාපයේ ප්‍රතිවිපාක ඒ ක්ෂණයෙහි ම සිදුවන අවස්ථා හමු වෙයි. උමාවගෙන් ශාප ලද මාල්‍යවාන් හා පුෂ්පදන්ත යන ගණයෝ දෙදෙනා විද්‍යුත්පුඤ්ජයක් මෙන් එකෙණෙහි ම අතුරුදන් වෙති.[27] නාග ශාපලත් මෘගාංකදත්ත හා ඔහුගේ සහචරයෝ දෘෂ්ටි හා ශ්‍රවන ශක්තීන්ගෙන් වියුක්ත ව විශ්මයාවහ ලෙසින් උනුන්ගෙන් වෙන් වෙති.[28] මෙවන් අද්භූත බලයක් ශාපයට ලබා දීම යථාර්ථය ද? විචිත්‍ර ලෙසින් නිර්මාණයන් බිහි කිරීම සඳහා ශාප සංකල්පය භාරතීය කතා රචකයාට රචනෝපක්‍රමයක් ලෙසින් උපකාරී වූ ආකරය මේ කථාවලින් ප්‍රකට වන බව පෙනේ. කථාසරිත්සාගරය ශාපයට මුඛ්‍යස්ථානයක් දෙමින් රචිත කෘතියකි. තත් කෘතියෙහි මනුෂ්‍යලෝකාවතරණය සිදු වූයේ ද පුෂ්පදන්ත හා මාල්‍යවාන් දෙදෙනාට පාර්වතිය කළ ශාපයක් නිසා ය. කථාසරිත්සාගරයේ දී ශාපය අද්භූත වූත්, අතිමානුෂීය වූත්, ඇතැම් විට කිසිසේත් සම්බන්ධ කිරීමට නොහැකි වූත් සිද්ධීන් කථාවට ඇතුළත් කරන්නා වූ රචනෝපක්‍රමයක් බවට පත් ව ඇති අයුරු පෙනේ. මානව සමාජයෙහි පවත්නා ශාපය පිළිබඳ විශ්වාසය කථාකරණයෙහි ලා නැතිව ම බැරි අංගයක් බවට පත් කරගෙන රචනා කළ කථා රාමායණ මහාභාරත ආදි ග්‍රන්ථයන්හි ද හමු වේ. පැරණි කථා කලාව කෙරෙහි එය බලපා ඇති ආකාරය ගැන අවබෝධයකින් යුතු ව තත් කෘතීන් හි රස වින්දනයෙහි යෙදීමට බුද්ධිමත් පාඨකයා සමත් විය යුතු ය. කව් සමයෙහි එන අනඟ හී විදීම, තරුණඟනන්ගේ පා පහර ලැබීමෙන් අශෝක ගස් මල් හට ගැන්වීම වැනි දේ පිළිගන්නා සහෘදයාට ශාපයේ බලය ද අභව්‍ය කරුණක් සේ නො හැඟේ. ලෝකයේ සෑම සමාජයක ම පාහේ පවත්නා ශාප විශ්වාසය,

කථා කලාවට එක් කර ගැනීමෙන් සංස්කෘත කවියා වරදක් කළේ යැයි නො හැඟේ. එය විචිත්‍ර කාව්‍යකරණයෙහි ලා ඔහු අත පත් සර්වාර්ථසාධක නිධියක් (Deuz ex machina) වෙයි.

පාරමනෝවිද්‍යාත්මක පරීක්ෂණ ඇසුරින් ශාපය හා ආශිර්වාදය - පිළිබඳ හෙළිවන කරුණු ද මඳක් විමසා බලමු. අධිභෞතික පරීක්ෂණ මඟින් කෙනෙකුගේ සිතිවිලි හා වචන තවෙකෙකුට බලපාන්නේ කෙසේදැයි පරීක්ෂා කිරීමට ආචාර්ය ලුට්සියා පැව්ලෝවා, ආචාර්ය ගර්නාඩ් සර්ගයේව්, ආචාර්ය ඉපොලිට් කෝගන් ආදී විද්වතුන්ගෙන් සැදුම් ලත් පොපොව් කණ්ඩායම සෝවියට් දේශයේ දී කළ පර්යේෂණ වැදගත් වෙයි. මේ කණ්ඩායම විසින් පුවත්පත් කලාවේදියෙකු හා නළුවෙකු වූ කාල් නිකොලයෙව් හා භෞතික විද්‍යාඥයෙකු වූ කැමෙන්ස්කි යොදාගෙන පරීක්ෂණයක් සිදු කරනු ලැබිණ. එහි දී කාල් නිකොලයෙව් ලෙනින්ග්‍රෑඩ් නුවර පිහිටි පරීක්ෂණාගාරයක සිට සැතපුම් එක් දහස් අටසිය හැටක දුරින් වූ මොස්කව් නගරයේ පිහිටි පරීක්ෂණාගාරයක සිටි යුරි කැමෙන්ස්කි සමඟ චිත්ත තරංග මඟින් පණිවුඩ හුවමාරු කර ගත්තේ ය. කැමෙන්ස්කි නිකොලයෙව් වෙත වෛරී සිතුවිලි යොමු කළ විට දැඩි වෙහෙසකට හා අසහනයකට පත් වූ අයෙකුගෙන් නිකුත්වන තරංගවලට සමාන තරංග නිකොලයෙව්ගේ මොළයෙන් නිකුත් වන්නට විය. ඔහුට දැඩි අපහසුවක් හා හිසරදයක් ද ඇති විය. අනතුරු ව පරීක්ෂකයන්ගේ ඉල්ලීම මත කැමෙන්ස්කි විසින් නිකොලයෙව් වෙත මෛත්‍රී සහගත සිතුවිලි යොමු කරනු ලැබිණ. එවිට ඔහුගේ මොළයේ තරංග යථා තත්ත්වයට පත් වූ අතර ඔහු තුළ ඇති වූ ශාරීරික අසහන හා පීඩාකාරිත්වය පහව ගොස් ශාන්ත ස්වභාවයක් ඇති විය.[29] මව්පියන් හා දරුවන් අතර චිත්ත ශක්තියෙන් පණිවුඩ හුවමාරු වීම වැඩි ය. මෙසේ චිත්ත ශක්තියෙන් තවෙකෙකුට පීඩා කිරීම ශාපයේ දී ද සිදු වන බව පෙනේ.

වෛරය මෙන් ම මෛත්‍රිය ද නිසා ඇති වන සිතුවිලි අවකාශය හරහා ගමන් කර අන්‍යයනට ද බලපෑම් ඇති කරයි. නාග්පූර් විශ්වවිද්‍යාලයේ පෙරදිග දර්ශනය පිළිබඳ මහාචාර්ය ව

සිටි ආචාර්ය ද්‍රවිඩ් මහතා අප සමඟ පැවසූ කථාවක් මෙසේ ය. දඹදිව හිමවත් පෙදෙසේ ආරණ්‍යයක මෛත්‍රී භාවනාව වඩන යෝගියෙක් සිටියේ ය. කවර ම සත්ත්වයෙක් හෝ මනුෂ්‍යයෙක් ඔහු සිටි වන පියසට ඇතුලු වෙතොත් ඔහුට මහත් ශාන්තියක් සැනසීමක් දැනිණ. දිනක් ප්‍රකෝටිපති මරවාඩි ව්‍යාපාරිකයෙක් අහම්බෙන් එම පෙදෙසට පිවිසියේ ය. ඒ මොහොතේ ඔහුගේ සිතෙහි පැවති දැඩි මානසික අසහනය හා ආතතිය නැති වී මහත් සුවයක් හා සැනසුමක් ඔහුට දැනිණ. සාධුවරයා අබියස දී ඔහුගේ කාය චිත්ත පීඩා සියල්ල ම නැති වී ගියේ ය. ප්‍රසාදයට පත් හේ සාධුවරයාගේ අනුශාසනා ලබා තම විශාල ධනය ප්‍රජාවගේ යහපත උදෙසා කැප කළේ ය. අපගේ විහාරවල ඇති මෛත්‍රී ජලය පානය කිරීමේ චිත්‍රයෙන් දැක්වෙන්නේ ද නයි-මුගටි, මුව-ව්‍යාඝ්‍ර වැනි සතුන්ගේ වෛර නැති වී බෝසතුන් අබියස දී ඔවුන් මහත් ප්‍රේමයෙන් පසු වූ බව ය. මේ අනුව වෛරී ස්වභාවය නිසා ශාපයක දී එය යොමුවන්නාට අයහපතක් ඇති වීමට ඉඩ තිබේ.

ශබ්දයට යමක් ක්‍රියා කරවීමට හෝ බිහි කිරීමටත්, ලෙඩ සුව කිරීමටත් හැකි බව පයිතගරස් වාර්තා කර ඇත. මිසර ජාතිකයන් හා චීන ජාතිකයන් ද ලෙඩ සුව කිරීමට ශබ්ද තරංග උපයෝගී කරගෙන ඇත.[30] අපගේ චිත්ත තරංග මුවින් නිකුත් වන ශබ්ද තරංග ද සමග මිශ්‍ර වී වඩාත් ප්‍රබල ව ක්‍රියා කර සෙත්කවි වස්කවි හා මන්ත්‍ර ජප ආදියෙන් ප්‍රතිඵල ලබා දෙන බව පෙනේ.

ස්විස් ජාතික හැන්ස් ජෙනී විසින් නිපදවන ලද ටෝනොස්කෝප් නමැති උපකරණයෙන් ශබ්ද තරංගවල ත්‍රිමාන ස්වරූපය දැකිය හැකි ය. සෑම අකුරකට ම වචනයකට ම එයට ම ආවේනික සුවිශේෂී ශබ්ද තරංග ශක්තියක් ගොඩනැගෙන ත්‍රිමාන රූපයක් ඇත.[31] මේ අනුව පුද්ගලයෙකුගේ නමකට ද හිමිවන පෞද්ගලික ශක්තියක් ත්‍රිමාන රූපයක් ඇත. ශාපයේ දී පීඩාවට පත් කෙරෙන්නේ එය විය හැකි ය.

ආචාර්ය ටී. සී. එන්. සිංගේ මතයට අනුව ශබ්දය යනු ශක්තිය ආරෝපිත වූ විද්‍යාත්මක ව මිනිය හැකි භෞතික තරංග පද්ධතියකි. ආලෝකය, තාපය මෙන් ම ශබ්දය ද මිනිසාටත්, වෘක්ෂ

ලෝකයටත් එකසේ බලපායි. ශබ්දයට හොඳ හෝ නරක ප්‍රතිඵල ලබා දිය හැකි නිසා සත්‍යය ම කථා කළයුතු යැ යි ජෝන් විට්මන් පවසයි.[32] බෞද්ධයාගේ පිරිතෙහි ද මෙම සත්‍ය ක්‍රියාවේ බලය අන්තර්ගත ය. තුනුරුවන් කෙරෙහි මේ මේ යහගුණ තිබිණි. එයින් ඔබට යහපතක් ම වේවා යි යන ප්‍රාර්ථනය මඟින් ආශිර්වාද කිරීමක් පිරිතෙහි දී දැකිය හැකි ය.[33]

අප තුළ කටවහ ගැන ඇති විශ්වාසය ද වාග්බලය ගැන ඇති පිළිගැනීම ධ්වනිත කරයි. වෘක්ෂයකට වුව ද ආශිර්වාද කිරීමෙන් එහි ඵල දැරීම අධික වේ. ශබ්ද තරංග නිසා ශාකවල ශෛල උත්තේජනය වෙයි. එන්සයිම් ක්‍රියාවලිය උත්තේජනය කරයි. මොළයේ තරංග හා සෙත් කවියක ඇති ශබ්ද තරංග සම්බන්ධය නිසා මොළයේ ආබාධ ඇති බොහෝ රෝගීනට සෙත්කවිවලින් ගුණ ලැබේ.[34]

චිත්ත තරංග හා ශබ්ද තරංග යම් යම් අයට යහපත් හා අයහපත් බලපෑම් සිදුකරන බව නූනත අධිමානසික පරීක්ෂණවලින් ඔප්පු වී ඇත. මේ නිසා ප්‍රාථමිකයන්ගේ විශ්වාසයක් ලෙස ද කාව්‍ය සංකල්පයක් ලෙස ද පොදු ජන විශ්වාසයක් ලෙස ද සමාජයෙහි පවතින 'ශාපය' පිළිබඳ විශ්වාසය ප්‍රලාපයක් සේ ගෙන බැහැර නො කර විමර්ශනයට ලක් කළ යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1. Encyclopaedea of Religion and Ethics: Hastings, Vol. IV, 1921, p. 367-374
2. op.cit.
3. op.cit. p. 369.
4. op.cit. p. 370.
5. op.cit.p. 370-374
6. කථාසරිත්සාගර, 10, 9, 89
7. එම, 9, 2, 171.
8. එම, 9, 5. 177-179.
9. එම, 10, 9, 85.

10. එම, 9, 5. 174-177, 9, 2. 71-79, 10, 3. 149-153
11. එම, 9.2, 168, et seq., 1, 1. 62. et seq., 1, 8-34, 11, 1 91-109
12. එම, 1, 1 58-61, 1, 8-34, 10, 9, 59-92
13. ලම්බකය, 9, 2, 10, 9, 59-92
14. කාලිදාස, අභිඥානශාකුන්තල 4 වන අංකයේ සිට ඉදිරියට.
15. 9, 5, 132-228, 9, 2, 139-184, 9, 2, 92-408.
16. කථා. ප්‍රථමලම්බකය බලන්න.
17. කථා, 9, 2, 92-408.
18. කථා. 9, 2. 31-88
19. පූජ්‍ය කන්නිමහර සුමංගල හිමි, සංසාර මන්දිර, රත්නපුර, 1972, පිටු 69-88
20. කථා. 9, 5, 132-162.
21. කථා. 9, 2. 169 et seq.
22. කථා. 19, 9, 59-70
23. Tawny and Pencer The Ocean of Story, Vol. IV, 230 n2, p. 358 p. 537: Vol. II p, 345.
24. කථාසරිත්සාගර, 12. 7, 305-315
25. කථා. 12, 7, 305-315, 12. 19, 134-142
26. කථා. 17, 3, 134-161.
27. කථා. 12, 7, 307 et seq., 1, 1. 55-62.
28. කථා. 12, 3, 73 et seq.,
29. ඒ. එම්. ආර්. බෝපෙගෙදර, විද්‍යාවෙන් ඔපවෙන අපගේ විශ්වාස හා ඇදහිලි, සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ, 2009, පිටු 28, 29, 64, 65.
30. M. Summers, The History of withchcraft and Demnology, London, 1926, විද්‍යාවෙන් ඔපවෙන අපගේ විශ්වාස හා ඇදහිලි, පිටු 112.
31. විද්‍යාවෙන් ඔපවෙන විශ්වාස හා ඇදහිලි, පිටු 109, Lyall Waston, Super Nature, Coronet Books, London, 1974.
32. එම, The Psychic Power of Prayer on Plants, John Whitman, Signet Books, 1974.
33. නවගමුවේ රේවත හිමි, භාරතීය මතවාද විමර්ශන, 2009, එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, පිටු 125-128
34. විද්‍යාවෙන් ඔපවෙන විශ්වාස හා ඇදහිලි, පිටු 110.

කර්මවාදය පිළිබඳ පරිකල්පනය

ආචාර්ය ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා

බුදුදහම හා භාවිතාත්මක බුදුදහම පිළිබඳ කෘතහස්ත මානව විද්‍යාඥයකු වන මහාචාර්ය ගනනාත් ඔබේසේකරගේ ''කර්මවාදය පිළිබඳ පරිකල්පනය'' කෘතිය මේ දක්වා කර්මවාදය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ ජාත්‍යන්තර බුද්ධිමය කවයන් තුළ මුල්බැස තිබූ අදහස් කිහිපයක් ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් කෙරේ. කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ මෙම බුද්ධිමය කවයන් තුළ මුල්බැස තිබූ අදහස වූයේ ඒවා ඉන්දීය උපමහාද්වීපික ආගම් ඇසුරින් බිහි වූ සංකල්ප ලෙස ය. නමුත් මෙම කෘතිය හරහා ඔබේසේකර ඉතා උනන්දුසහගත අයුරින් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රවාදය නම් මෙම සංකල්ප ඉන්දියානු ආගම් තුළ පමණක් නොව බටහිර අප්‍රිකානු, මෙලනීසියානු, සයිබීරියානු, කැනේඩියානු හා උතුරු ඇමරිකාවේ ඊසානදිග වෙරළබඩ කලාප තුළ පිහිටා ඇති සම්ප්‍රදායික කුඩා සමාජවල වාසය කරන ප්‍රජාවන්ගේ ආගමික විශ්වාස තුළ මෙන් ම වඩා ශිෂ්ටාචාරගත වූ ඉන්දියානු නොවන සමාජවල විශේෂයෙන් ම පයිතගරස්. පින්ඩර් සහ ප්ලේටෝ වැනි ග්‍රීක දාර්ශනිකයන්ගේ දාර්ශනික අදහස් තුළ ද මෙම සංකල්ප අඩු වැඩි වශයෙන් හඳුනාගත හැකි බවයි. ඔබේසේකර මෙම ග්‍රන්ථය හරහා මතු කරන එක් ප්‍රවාදයක් නම් පුනරුත්පත්තිය එසේ නොමැතිනම් ඊට සමාන විශ්වාස බුදුදහම හෝ ඊට සමාන දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන් තුළ මතුපිටට පෙර සිට පැවැති බවයි. ඇත්තට ම පුනරුත්පත්තිය හා කර්මය පිළිබඳ විශ්වාස දාර්ශනික සංකල්ප ලෙස (ගෞතම බුදුන්,

පයිතගරස්, ප්ලේටෝ වැනි දාර්ශනිකයන් හරහා) ශිෂ්ටාචාරගත සමාජ (උදා: Literate Societies) තුළ දී වඩාත් චර්යාධර්මික (The ethical and Soteriological) අර්ථයෙන් තේරුම් ගැනීම දක්වා පරිවර්තනය වන බවයි. කුඩා සරල සමාජවල (small societies) පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ පවතින විශ්වාස තුළ පුද්ගල ආත්මයට පරලොව දී සිදුවන්නේ කුමක් ද යන්න පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් මතු වන්නේ නැත. ඊට හේතුව මෙම සමාජවල යම් පුද්ගලයකු කරනු ලබන වැරදි ක්‍රියාවන් සහ දඬුවම් අනාගාමික බලඅධිකාරීන් (secular authorities) විසින් මෙලොව දී ම දෙනු ලබන බැවිනි. එම නිසා මෙලොව දී පුද්ගලයන් කරනු ලබන වැරදි ක්‍රියාවන් සඳහා දෙවරක් දඬුවම් දීමේ ප්‍රශ්නයක් මේ වැනි සමාජවල මතුවන්නේ නැති බව ඔබේසේකරගේ අදහසයි.

නමුත් පුද්ගල ක්‍රියාව චර්යාධාර්මික නැතිනම් ආගමික අර්ථයෙන් හොඳ හෝ නරක ක්‍රියාවන් ලෙස අර්ථකථනය කිරීමකට මාරුවීමත් සමඟ (ලෝක ආගම් හරහා) එම ක්‍රියාවන්හි ප්‍රතිඵල පරලොව ජීවිතයට ද එකසේ බලපාන්නේ ය, යන විශ්වාසය කරලියට පැමිණෙන බව ඉතා සූක්ෂම විග්‍රහයක් යටතේ මතු කර දැක්වීමට ඔබේසේකර සමත් වී ඇත. ඔහුට අනුව මෙවැනි සන්දර්භයක් තුළ කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය වැනි දාර්ශනික සංකල්ප ගොඩනැංවීම සඳහා අවශ්‍ය වඩාත් හොඳ පරිසරයක් විවර වන බවයි. ඔබේසේකරට අනුව මෙම සංකල්ප ප්‍රධාන පියවර දෙකක් යටතේ චර්යාධාර්මිකකරණයට (ethicization) ලක්වන බවයි. මුල් පියවරේ දී පරලොව හොඳ හෝ නරක (උදා: ස්වර්ගය/අපාය) ලෝක වශයෙන් බෙදා දක්වන අතර හොඳ ලෝකයේ දී ප්‍රසාද ලැබීමත් නරක ලෝකයේ දී දඬුවම් ලැබීමත් යන විශ්වාසය තදින් මතු වේ. දෙවන පියවරේ දී විශේෂයෙන් ම ඉන්දීය ආගම් තුළ සත්ත්වයකුගේ මෙලොව උත්පත්තිය සිදුවන්නේ එම සත්ත්වයා විසින් පරලොව දී කරන ලද ක්‍රියාවන්වලට ලැබෙන ප්‍රසාද හෝ දඬුවම් හැටියට ය (උදා: කුසල/අකුසල). නරක (පින්-පව්) මත පරලොව ආත්මයෙහි ස්වරූපය තීරණය වන බව මෙම ආගම් තුළ දැඩි පිළිගැනීමක් පවතින බව යි. මෙම චක්‍රීය ක්‍රියාවලියෙන් ගැලවීමේ මාර්ගයක් ලෙස නිර්වාණය වැනි සංකල්ප බුදු දහම හා

අනකුත් ඉන්දීය ආගම් තුළත් පයිතගරස්, ප්ලේටෝ වැනි ග්‍රීක දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන් තුළත් මතු වූ බව ඔබේසේකරගේ තර්කයයි.

පොදුවේ ගත් කල්හි ඔබේසේකර මෙම දැවැන්ත ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමය හරහා පෙන්වා දීමට උත්සාහ දරා ඇත්තේ පුනරුත්පත්තිය වැනි මූලික මිනිස් සංකල්ප ඉතා සරල මානව සමාජවල සිට වඩා සංකීර්ණ ශිෂ්ටාචාරයක සමාජ දක්වා ව්‍යාපර්යාශවීමේ ක්‍රියාවලියයි. ඇතැම් විට මෙම විශ්වාස කුඩා සරල සමාජවලට පරිබාහිරින් පැමිණිය හැකි අතර ඇතැම් විට එම විශ්වාස මෙම සමාජ තුළින් මතුවී (through the circulation of ideas or through independent invention) ඇති ඒවා ලෙස ද තේරුම්ගත හැකි බව ඔබේසේකරගේ අදහසයි.

මධ්‍යස්ථ මතධාරී ව්‍යුහාත්මක මානව විද්‍යාඥයකු ලෙස සැලකිය හැකි මහාචාර්ය ගනනාත් ඔබේසේකර සුප්‍රකට ප්‍රංශ ජාතික කොඩ් ලෙවි ස්ටුවුස්ගේ (Claude Levi Strauses) තාර්කීය ව්‍යප්‍රවාදී ආකෘතිය මෙම ව්‍යාපෘතිය හරහා ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර විවිධ සංස්කෘතීන්වලට අනුරූප වන මූලික ස්වරූපයන් (elements) හඳුනාගත හැකි න්‍යායික මෙන් ම ක්‍රමවේදිමය ඉදිරි දැක්මක් මැක්ස් වේබර්, ෆර්නැන්ඩ් බුවුඩෙල් (Fernand Bravdel) මෙන් ම විටිගන්ස්ටයින් (Wittegenstein) සහ නිච්ෂේ (Nietzche) වැනි සමාජ චින්තකයන්ගේ ආභාෂය ලබමින් ඉදිරිපත් කර තිබීම උනන්දු සහගත ය. ශාස්ත්‍රඥයින් විසින් ගොඩනගන ව්‍යුහයන්, රටාවන් සහ ආකෘතීන් විශ්වීය මට්ටමෙන් ගළපා එම ආකෘති තුළ තබා තේරුම් ගැනීම අතිශය ගැටලුකාරී බව පෙන්වාදෙන ඔබේසේකර තුලනාත්මක අධ්‍යයනවල දී විවිධ සංස්කෘතීන්වල "සැබෑ භාෂාව" (The Actual Language at Culture) අධ්‍යයනය කිරීම හරහා එම සංස්කෘතීන්වල පරිකල්පනීය ආකෘතීන් හඳුනාගත හැකි බව පෙන්වා දේ. කර්මය පිළිබඳ පරිකල්පනය කෘතිය හරහා ඔබේසේකර විශ්ලේෂණය කරනුයේ මානවයාගේ පැවැත්ම පිළිබඳව ඇති මූලික ගැටලු (The most Fundamental Questions of Human Existence) කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය වැනි සංකල්ප හරහා ඉස්මතු වීමත් ඒවා ව්‍යුහාත්මක වශයෙන් විවිධ සමාජ සන්දර්භ තුළ දී විපර්යාශයට ලක්වන්නේ කෙසේ ද යන්නත් ඒවායේ මූලික සමරූපීතාවන්ගේ ස්වභාවයත් මැන බැලීමට ය.

මෙම කෘතිය ඉතා දීර්ඝ පරිච්ඡේද හතකින් සමන්විත වන අතර ප්‍රථම පරිච්ඡේදයේ දී ඉන්දියානු ආගම්වල කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ ලෝක දෘක්ම සාකච්ඡා කරන අතර දෙවන පරිච්ඡේදය තුළ දී ඉන්දීය නොවන ආගම්වල පවතින පුනරුත්තිය පිළිබඳ න්‍යායන් විශ්ලේෂණයට ලක් කෙරේ. තුන්වන පරිච්ඡේදයේ දී පුනරුත්පත්තිය හා කර්මය පිළිබඳ ලෝක දෘක්ම (eschatology) විපර්යාශයට භාජනය වන අයුරු පෙන්වා දීමට උත්සාහ දරන අතර හතරවන හා පස්වන පරිච්ඡේදවල දී කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ සංකල්ප බෞද්ධ හා ග්‍රීක සම්ප්‍රදායන් තුළ තේරුම් ගනු ලබන ආකාරය ඉතා විනිවිද යන සුළු අයුරින් ඉදිරිපත් කර ඇත. හයවන පරිච්ඡේදය මුළුමනින් ම වෙන් කර ඇත්තේ දෙවියන් පිළිබඳ ග්‍රීක අදහස් ග්‍රීක පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ න්‍යායන් ඇසුරින් පෙන්වාදීම කෙරෙහි ය. අවසාන පරිච්ඡේදයේ දී පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ බෞද්ධයන්ගේ මෙන් ම ට්‍රොබි හා බාලී දූපත්වාසීන්ගේ විශ්වාසයන් හා භාවිතයන් කෙරෙහි සැලකිල්ලට ලක්කරමින් තුලනාත්මක අධ්‍යයනවල දී පැනනඟිනු ලබන ක්‍රමවේදීමය ගැටලු කිහිපයක් සාකච්ඡාවට ලක්කෙරේ.

මෙම කෘතිය හරහා ඔබේසේකර ඉදිරිපත් කරනු ලබන ව්‍යුහවාදී එළඹුමේ නව ස්වරූපයන් මඟින් මානව ජීවිතයේ පොදු ලක්ෂණ (උදා: මරණය, පුනරුත්පත්තිය, කර්මය, ලෝක නිර්මාණය) පිළිබඳ ජාත්‍යන්තර බුද්ධිමය කවයන් තුළ මුල්බැසගෙන ඇති අදහස් ව්‍යාප්‍රම්භගයකට ලක් කරන අතර එසේම ඒවායේ පොදු ව්‍යුහයන් තේරුම් ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය ලෝකවාදී එළඹුම් නිර්මාණය කිරීමට ඇති අවකාශයන් ද පවතින බව පෙන්වා දේ. එම අර්ථයෙන් ගත් කල්හි ඔබේසේකරගේ ''කර්මවාදය පිළිබඳ පරිකල්පනය'' නමැති කෘතිය මානවයාගේ අතිශය මූලික සංකීර්ණ ගැටලු පශ්චාත් නූතන න්‍යායන්ගෙන් පමණක් අවබෝධ කර ගැනීමට ඇති හැකියාවේ සීමාකම් සලකුණු කරන අතර ඒ සඳහා ව්‍යුහවාදී හා පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී එළඹුම්වල සංකලනාත්මක එළඹුම් නිර්මාණය කර ගැනීමට ඇති අවකාශය වඩා හොඳින් ඉදිරිපත් කර තිබීම ඔබේසේකර සතු සමාජ න්‍යායන්හි පරිචය මොනවට පැහැදිලිවේ ද?

අභිධර්ම පිටකයෙහි එන පඤ්චස්කන්ධ විභාගය

ආචාර්ය එච්. එම්. මහින්ද හේරත්

පඤ්චස්කන්ධය නාම හා රූප වශයෙන් ප්‍රභේද ගත කිරීම තරමක් ගැටලු සහිත ය. එයට හේතුව පුද්ගලයා විසින් තමාගේ ඉන්ද්‍රිය දත්ත මඟින් ගොඩනඟා ගත් බාහිර ලෝකය ද පඤ්චස්කන්ධ විභාගයට ඇතුළත් වී ඇති නිසා ය. බාහිර ලෝකය යනු පුද්ගලයාට සාපේක්ෂක අනුභවික ලෝකය යි. මුල් බුදු සමයේ බාහිර ලෝකය ලෙස අර්ථ දක්වා ඇත්තේ පඤ්චේන්ද්‍රියන්ට විෂය වන රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ හා ධර්ම යන අරමුණු ය. එබැවින් පඤ්චස්කන්ධ විභාගය යනු පුද්ගලයා හා ආනුභවික ලෝකය පිළිබඳ විග්‍රහයකි. බුදුසමය ස්කන්ධ පහ බෙදා ඇත්තේ නාම, රූප වශයෙන් දෙකකට නොව නාම, රූප හා විඤ්ඤාණ යනුවෙන් කොටස් තුනකට ය. නාම, රූප හා විඤ්ඤාණ වර්ගීකරණයෙහි දී පඤ්චස්කන්ධයන් අතුරෙන් වේදනා, සඤ්ඤා හා සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන නාම කොටසට ද රූප කොටසට රූප ස්කන්ධයත් විඤ්ඤාණ කොටසට විඤ්ඤාණ ස්කන්ධයත් අයත් වේ.

පඤ්චස්කන්ධ විභාගය නිකාය ග්‍රන්ථවල එන ප්‍රමුඛතම ඉගැන්වීමකි.[1] රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර හා විඤ්ඤාණ යන පංච ධර්මයන් පිළිබඳ විග්‍රහය පඤ්චස්කන්ධ විභාගය යි. ස්කන්ධ යනු සමූහාර්ථ වාචී පදයකි. එය භෞතික හා මානසික වශයෙන් මෙසේ ප්‍රභේද කළ හැකි ය.

භෞතික අංශය - රූප

මානසික අංශය - වේදනා

සඤ්ඤා

සංඛාර

විඤ්ඤාණ

සංඛත ධර්ම විශ්ලේෂණය කිරීමේ ක්‍රම සතරක් නිකාය ග්‍රන්ථවල දැක්වේ.

- ස්කන්ධ,

  ස්කන්ධ යනු රාශිය, සමූහය යන අර්ථ වාචි පදයකි. ස්කන්ධයන් ධර්ම යන පදයෙහි ඇතුළත් කිරීමේ අරමුණ ශ්‍රාවකයා ආත්ම දෘෂ්ටියෙන් මුදා ගැනීම යි.

- ආයතන,

  ඉන්ද්‍රියන් මඟින් දැනුම (විඤ්ඤාණය) ලබන ආකාරය ප්‍රකට කිරීමට ආයතන යන්න ධම්ම යන පදයෙහි ඇතුළත් කර ඇත. ඉඳුරන් හා ඒ හා බැඳී විෂය වස්තූන් අතර සමවායෙන් සයාකර ඉන්ද්‍රිය ඤාණයන් වන අයුරු සූත්‍රවල දැක් වේ.

- ධාතු

  ජීවය පිළිබඳ සඤ්ඤාව බැහැර කරලීම සඳහා ධාතුන් ධර්ම යන්නෙහි බහා ඇත.

- අට්ඨාරසධාතු

  පඤ්චස්කන්ධ විභාගයෙහි දී එම ලක්ෂණ දැක්වූ පරිදි ය.

ථෙරවාදී අභිධර්ම සාහිත්‍යය නිකාය ග්‍රන්ථවල එන ධර්ම පිළිබඳ නව නිගමනයන් මත ගොඩ නැඟුණු දර්ශනයකි. පාළි සඟි බණෙහි එන බුද්ධවචනයෙහි උපාය මාත්‍රයක් වශයෙන් උපයුක්ත වූ ධර්ම සංකල්පය පරමාර්ථික උපාය මාත්‍රයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම මේ අභිධර්ම දර්ශනයේ විශිෂ්ට ලක්ෂණයකි. ධර්ම වනාහි පරමාර්ථික වශයෙන් ගත යුතු යැයි බුද්ධවචනයේ කිසිදු තැනක නො දැක්වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් අනුදැන නො වදාළ

නිදර්ශනයක් වූ ධර්ම පරමාර්ථ වාදය ථෙරවාදී ආභිධාර්මිකයෝ සිය දර්ශනයේ මූලික ප්‍රතිෂ්ඨාව වශයෙන් උපයෝගී කොට ගත්හ. අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහයට විභාවිනී ටීකාව රචනා කළ සුමංගල හිමියෝ ස්වකීය අභිධර්මාවතාරයට රචිත අභිධර්මාර්ථ විකාසනි ටීකාවෙහි පැරණි ථෙරවාදී අටුවාචාරින්ගේ නිගමනය මත පිහිටා සිට ධර්ම ප්‍රභේද වශයෙන් ප්‍රකට වූ ස්කන්ධ, ආයතන හා ධාතුන් පිළිබඳව බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පාරමාර්ථික වශයෙන් දේශනා කළ බව ද එමනිසා ඒවා පරමාර්ථ සත්‍ය වශයෙන් ද පිළිගත යුතු බව ද පවසති.[2]

නිකාය සාහිත්‍යයෙහි එන ධර්ම විභාගය තවදුරටත් බෙදා විශ්ලේෂණය කළ හැකි පරිදි දක්වා ඇත. ඒ අනුව ස්කන්ධ පඤ්චකය 'රාශිය' යන අරුතැති ස්කන්ධ යන වචනයෙන් ද ෂඩ්ධාතු විභාගයෙන් ද විශ්ලේෂණය කළ හැකි බව පෙනීයයි. එසේ ම ද්වාදසායතන හා අෂ්ටාදසධාතු තවත් නිදසුනක් වන අතර එහි දෙවැන්න පළමුවැන්නෙහි විශ්ලේෂණයක් බව පැහැදිලි ය. මේ අනුව නව විශ්ලේෂණ ක්‍රමයන් ඉදිරිපත් කිරීමේ අවශ්‍යතාව මත ඒ සඳහා ආභිධර්මික ධර්ම වාදයට මං විවර කළ බව පෙනේ. අභිධර්ම සාහිත්‍යය තුළ එන ධර්ම වාදය, නිකාය ග්‍රන්ථවලට වඩා නිශ්චිත අර්ථයකින් එය ඉදිරිපත් කෙරේ.

රූප	-	රූප 28
වේදනා	-	1
සඤ්ඤා	-	1
සංඛාර	-	50
චෛතසික	-	52
විඤ්ඤාණ	-	චිත්ත 01 - (ප්‍රභේද සහිතව 89 ක් හෝ 121 ක් වශයෙන් දක්වා ඇත.)

මෙසේ අභිධර්මයෙහි දී ධර්ම පරමාර්ථ ගුණ සමාරෝපිත ධර්ම යථාර්ථ සමුදායක් බවට පත්විය. ඒ ඒ ධර්ම ස්වභාව ස්වලක්ෂණ සහිත යැයි කීමෙන් ප්‍රත්‍යෙකත්වයෙන් පිළිගත් අතර උදයව්‍යය ලක්ෂණ සහිත යැය කීමෙන් සාමාන්‍ය ලක්ෂණයන් යුතු යැයි පිළිගත්

බව පෙනේ. ධර්මයන් පරමාර්ථ වශයෙන් විස්තර කිරීම මඟින් වාස්තවික පැවැත්ම (පරමත්ථතෝ විජ්ජමානතා) පමණක් නොව ඒවායේ පරමාර්ථ වශයෙන් ප්‍රජානනය කිරීමට ඇති හැකියාව ද (පරමත්ථතෝ උපලම්භමානතා) වාච්‍ය වේ.[3] පළමුවැන්නේ ධර්මයන් ආවසානික වශයෙන් විභජනය කළ හැකි තත්ත්වයන් ලෙස ද දෙවැන්නෙන් අපගේ ඥාණයට ධර්මයන් විශ්ලේෂණය කළ හැකි බවත් පිළිඹිබු වේ. එබැවින් අභිධර්මයෙහි පරමාර්ථ ධර්ම ලෙස චිත්ත, චෛතසික, රූප හා නිබ්බාන යන ධර්ම දැක්වේ.[4]

මුල් බුදු සමයෙහි සරලව දැක්වෙන නාමරූප විග්‍රහය අභිධර්මයෙහි පුළුල් ලෙස විග්‍රහ කර ඇත. සංයුත්ත නිකායෙහි පටිච්චසමුප්පාදවිභංග සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන පරිදි නාම යනු වේදනා, සඤ්ඤා, චේතනා, ඵස්ස හා මනසිකාර යන චෛතසික සම්බන්ධතාව වි. මෙම නාම විග්‍රහය අභිධර්මයෙහි ඵස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා, චේතනා, ඒකග්ගතා, ජීවිතේන්ද්‍රිය හා මනසිකාර යනුවෙන් සත්වැදෑරුම්ව දක්වා ඇත.

අභිධර්මයෙහි දැක්වෙන රූපයන්ගේ ප්‍රභේද විසි අටට ඇතුළත් භූතරූප හතර, ඉන්ද්‍රිය පහ හා ඒවාට සාපේක්ෂ විෂයන් පහ සූත්‍ර දේශනාවල සඳහන් වේ. මනෝ ධාතු හා මනෝවිඤ්ඤාණ ධාතු යන දෙකට පදනම් වන හදයවත්ථුව, රූපයන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කරන රූප ජීවිතේන්ද්‍රිය, රූපයන්ගේ සීමාව දක්වන ආකාශ රූපය, රූපයක සැහැල්ලු බව මෘදු බව කර්මයෝග්‍ය බව ප්‍රකාශ වන ලහුතා, මුදුතා හා කම්මඤ්ඤතා යන ත්‍රිකය හා රූපයක උප්පත්තිය පැවැත්ම ජරාවට පත්වීම අනිත්‍යතාව නියෝජනය කරන උපචය, සන්තති, ජරතා හා අනිච්චතා යන ලක්ඛණ රූප සතර යනාදිය මුල් සූත්‍ර දේශනාවල රූප වශයෙන් සඳහන් නොවේ. ඒවා බෞද්ධ චින්තාවේ සංවර්ධනයත් සමඟ ම රූප සංකල්පය පුළුල් ලෙස විග්‍රහා කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් හඳුන්වා දෙන ලද නව ධර්ම සංකල්පයන් ය. නාමරූප යන යෙදුමෙන් සත්ත්වයාගේ භෞතික අංශය නියෝජනය කෙරේ. ඒ අතර නිකාය ග්‍රන්ථවල රූප යන්න විග්‍රහ කර ඇත්තේ රුප්පන ලක්ෂණ ඇති හෙවත් සිඳෙන බිඳෙන අර්ථයෙන් ය. තවද සීතයෙන්, උෂ්ණයෙන්, බඩපසන්, පිපාසයෙන්,

ඩැහැ ලේ බොන මැසි මදුරු ආදීන්ගෙන් හා වාතය අව්ව යන මේවායින් බිඳෙන බැවින් ද රූප යයි කියනු ලැබේ. එසේ ම අතීත අනාගත පච්චුප්පන්න වූ ද අභ්‍යන්තර බාහිර වූ ද හීන ප්‍රණීත වූ ද සමීප දුර වූ ද ඒ සියල්ල ද රූප නම් වේ.

සූත්‍ර පිටකයෙහි රූප විග්‍රහය තුළ මහාභූත රූප සතරත් ඒ භූත රූපයන්ගේ උපාදාය රූපත් ගැන විස්තර දැක්වේ. එම යෙදුම් අභිධර්මයෙහි මහාභූතරූප හතරක් හා උපාදාය රූප විසිහතරක් වශයෙන් රූප ප්‍රභේද විසි අටක් වශයෙන් දක්වා ඇත. එහෙත් අභිධර්මයෙහි දැක්වෙන ජීවිත රූප හා හදයවත්ථු රූප නමින් වූ රූප ප්‍රභේදයන් නිකාය ග්‍රන්ථවල දක්නට නො ලැබේ.

මෙම නව හඳුන්වාදීම් වන ජීවිත රූප හා හදයවත්ථු රූප ඉදිරිපත් කිරීමේ පරමාර්ථ මොනවා දැයි විමසීමේ දී පඤ්චස්කන්ධයෙහි ආයුෂ තීරණය වන්නේ කුමකින් ද? යන ප්‍රශ්නය විසඳීම සඳහා රූප ජීවිතින්ද්‍රිය හා අරූප ජීවිතින්ද්‍රිය යනුවෙන් සංකල්ප දෙකක් සිතටත් රූපයටත් සම්බන්ධ කොට ඇති බව වැටහේ. එනමුදු සර්වාස්තිවාදීන්ට අනුව ජීවිතේන්ද්‍රිය සිතටත් රූපයටත් සම්බන්ධ නොවන නිසා ඔවුහු එක ම ජීවිතේන්ද්‍රියක් චිත්තවිප්‍රයුත්ත සංස්කාරවලට ඇතුළත් කරති.

අභිධර්මයෙහි අනෙකුත් විඤ්ඤාණවලට චක්ඛු ආදී භෞතික පදනමක් ඇතත් මනෝ ධාතු හා මනෝවිඤ්ඤාණික ධාතුවලට එබඳු කරුණු මූලික දේශනා තුළ සඳහන් නොවන බැවින් එම ගැටලුව විසඳීමට හදයවත්ථු සංකල්පය ඉදිරිපත් කර ඇත. ථෙරවාදී ආභිධම්මිකයන් විසින් නව සංකල්ප රාශියක් ම සංස්කාර ස්කන්ධයට ඇතුළත් කළහ. වේදනා සඤ්ඤා වෙන් වෙන් වශයෙන් ගෙන සංස්කාර ස්කන්ධයට එකතු කරන ලද ධර්ම පනහක් සමඟ ඒ සියල්ල චෛතසික වශයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත.

අභිධර්මයෙහි භාවරූප ලෙස ස්ත්‍රී භාවය හා පුරුෂ භාවය වශයෙන් දෙකක් දක්වා ඇතත් ඒවා නිකාය ග්‍රන්ථවල නාමරූපයනට ඇතුළත්ව විග්‍රහ නො වේ. නමුත් ධම්මසංගණිප්පකරණයෙහි ඉත්ථින්ද්‍රිය හා පුරිසින්ද්‍රිය යනුවෙන් ස්ත්‍රී පුරුෂ සටහන්, ස්ත්‍රී පුරුෂ

නිමිති, ස්ත්‍රී පුරුෂ ක්‍රියා, ස්ත්‍රී පුරුෂ ආකල්ප හා ස්ත්‍රී පුරුෂ භාව වශයෙන් වූ ස්ත්‍රී පුරුෂ ගති ලක්ෂණ දැක්වේ.

පට්ඨානප්පකරණයෙහි මනසට කායික පදනමක් දී ඇත. යම් රූපයක් ඇසුරු කොට ගෙන මනො ධාතුව හා මනෝවිඤ්ඤාණ ධාතුව පවතී ද ඒ රූප මනෝ ධාතුවටත් මනෝවිඤ්ඤාණ ධාතුවටත් නිශ්‍රය ප්‍රත්‍යයෙන් ප්‍රත්‍යය වේ. මෙහි දී රූපයක් ඇසුරු කරන බව පැවැසුවත් එය හදයවත්ථු බව නො දැක්වේ. එය අට්ඨකථාවල එන ඉගැන්වීමකි.

අභිධර්මයෙහි විකාර රූප වශයෙන් දැක්වෙන ලහුතා (සැහැල්ලු බව), මුදුතා (මෘදු බව) හා කම්මඤ්ඤතා (කාර්යයෙහි යෙදිය හැකි බව) යන මේවා නිකාය ග්‍රන්ථවලට අනුව රූප ධර්මයෙහි ශරීරික ලක්ෂණයන් මිස රූප ධර්ම නොවේ.

ලෝකය පිළිබඳ ආභිධම්මික විශ්ලේෂණය පටිච්චසමුප්පාද න්‍යාය සංග්‍රහ කළත් පට්ඨානප්පකරණයෙහි දැක්වෙන හේතු, ආරම්මණ, අධිපති, අන්තර හා සමානන්තර ආදී ප්‍රත්‍ය විසි හතර ධර්ම අතර පවත්නා අන්තර් සම්බන්ධතා ජාලය දක්වයි. අභිධර්ම සාහිත්‍යයෙන් අටවිසි රූපයන් අජ්ඣත්තික, බාහිර, උපාදින්න, අනුපාදින්න, සනිදස්සන හා අනිදස්සන ආදි විවිධ ක්‍රම රැසකට නිකාය ග්‍රන්ථවලින් බැහැරව දක්වා ඇත. මේ සියලු ආහාර රූපයන් හෙවත් ද්‍රව්‍යයන් ප්‍රත්‍යය හේතුවෙන් උපදියි. කර්ම, චිත්ත, ඍතු හා ආහාර යනු එම ප්‍රත්‍යයන් ය.

අභිධර්මයෙහි එන නාමරූප විග්‍රහය නිකාය ග්‍රන්ථවල එන පඤ්චස්කන්ධ සංකල්පය ව්‍යතික්‍රමණය නො කොට ඉදිරිපත් කරන්නක් බව මේ මඟින් පැහැදිලි ය. එසේම කේවල යථාර්ථ බහුත්වයක් නිර්දේශ කළත් නිකාය ග්‍රන්ථවල එන ඉගැන්වීම් ඉක්මවා නො යන බව පෙනේ. එබැවින් මෙය ධර්ම පරමාර්ථ වාදයකි.

අභිධර්මයෙහි විවිධාකාරව විශ්ලෙෂණය කර ඇති නාමරූප විභාගය නිකාය ග්‍රන්ථවල සරලව දැක්වේ. නිදසුනක් ලෙස සංයුත්ත නිකායෙහි පටිච්චසමුප්පාද සත්‍රය දැක්විය හැකි ය. වේදනා, සඤ්ඤා, චේතනා, ඵස්ස හා මනසිකාර යනු නාම ධර්මයි. මෙයින් ඉන්ද්‍රිය හා

ඉන්ද්‍රියාර්ථ සමවායෙන් ප්‍රාදුර්භූත වින්දනය, සංජානනය, ආරම්මණ සමග බැඳි චේතනාවන්, ස්පර්ශය හා යළි යළි මෙනෙහි කිරීම යන චේතසික ක්‍රියාකාරීත්වයන් ඉදිරිපත් කරයි. මේ චෛතසික ක්‍රියාවලිය සිදුවීමෙන් අරමුණු ග්‍රහණය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය සිදුවේ. රූප යනු මහාභූත රූප හා එම භූත රූපයන්ගේ උපාදාය රූපත් බව පටිච්චසමුප්පාදවිභංග සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. භූත රූප සතර ලෙස පඨවි, ආපෝ, තේජෝ හා වායෝ යන ධර්ම නිකාය ග්‍රන්ථවල දැක්වේ. එහෙත් අභිධර්මයෙහි උපාදාය රූප විසිහතරක් දැක්වෙතත් නිකාය ග්‍රන්ථවල එම ප්‍රභේද නාමිකව හෝ සංඛ්‍යාත්මකව නො දැක්වේ.

නාමකාය ලෙස වේදනා, සඤ්ඤා චේතනා, ඵස්ස හා මනසිකාර යන්නත් රූපකාය ලෙස සතර මහාභූතයන් හා සතර මහාභූතයන් නිසා පවත්නා උපාදාය රූපයත් දැක්වේ. ඒ අනුව අභිධර්මය නිකාය ග්‍රන්ථ හා සමීපව අදහස් දක්වා ඇත.

නිකාය ග්‍රන්ථවල රූප නිර්වචනය කර ඇත්තේ සීත, උෂ්ණ, පිපාසා, මැසි හා මදුරු වැනි සාධක මඟින් සම්බාධයට වෙනසට භාජනය වීම ලක්ෂණ කර ගත් දෙය වශයෙනි. අභිධර්මයෙහි ද මේ ලක්ෂණය යෙදී ඇත. එහි කැළඹීම, පීඩාවට පත් වීම හා කැඩී බිඳී යාම යන අර්ථයෙන් රූප වන බව දැක්වේ. මෙසේ රූපයෙහි අනිත්‍යතාවය, විපරිණාමීත්වය ඇසුරෙන් රූප විග්‍රහයෙහි ලෝක තත්ත්වාවබෝධය පිළිබඳ අරමුණු සනාථ කිරීමට රූප යන්න නිර්වචනය කර ඇත. අභිධර්මයෙහි බාහිර රූප විෂයෙහි නිසි අවධානය යොමු කර ඇත. රූප කලාප විසි හත තුළ භෞතික හා ආභ්‍යන්තරික සියලු ම රූප අන්තර්ගත ය. එසේ ම නිෂ්පන්න හා අනිෂ්පන්න රූප භේදය තුළින් ද පැහැදිලි වේ.

නිකාය ග්‍රන්ථවල දැක්වෙන සතර මහාභූතයන්ගේ ලක්ෂණවලට අනුව පඨවි යන්න කක්ඛල (තද) හා ඛරීගත (රළු) වශයෙන් ද ආපෝ යන්න වැගිරෙන (ආපෝගතං) බවින් ද තේජෝ යන්න දැවෙන හා උණුසුම් (තේජෝගතං) වශයෙන් ද වායෝ යන්න සුළං සහගත (වායෝගතං) තත්ත්වයක් ලෙස ද නිරූපණය වේ.

අභිධර්මයෙහි සතර මහාභූත විධිමත් ශාස්ත්‍රීය ස්වරූපයකින් කළ අවස්ථා ද මෙසේ හමුවෙයි.

පඨවි ධාතුව කක්ඛලත්වය හා ඛරිගතත්වය පඨවි ධාතුවෙහි ලක්ෂණය හා ආකාරය වේ. ව්‍යාප්තිය (පත්ථරති) ද යන්න පඨවි ධාතුව විස්තර කිරීමට යොදා ඇත. පඨවි ධාතුව අනෙකුත් මහාභූතයන්ට පඨවිධාතුවෙහි පිහිටීමට ආධාරකයක් ද වේ. (පඨවි පතිට්ඨිතා)

ආපෝ ධාතුව අභිධර්මයෙහි දක්වෙන්නේ තෙතමනය (සිනේහ) හා රූප ධර්මයන්ගේ බන්ධනීයත්වය (රූපස්ස බන්ධනත්තං) වශයෙනි. භෞතික වස්තුවල තද බව ලැබෙන්නේ ඒවා ආපෝ ධාතුවෙන් බන්ධනීය කරන හෙයිනි. වැගිරෙන බව (පග්ඝරණ) හා ගලා යන බව (නිස්සන්දභාව) යනුවෙන් ආපෝ ධාතුවේ තවත් ලක්ෂණ දෙකක් විද්‍යමාන වේ. ආපෝ යනු ජලය ම නොවේ.

තේජෝ ධාතුව උණුසුම් බවයි. (උස්මා/උසුමා) සීතල ද තේජෝ ධාතුවේ කොටසක් ලෙස අභිධර්මයෙහි දක්වේ. සීතල යනු තේජෝ ධාතුවේ ම මන්දත්වය බවත් එහි දක්වේ. තේජෝ ධාතුවෙහි විශේෂ ලක්ෂණය වශයෙන් පරිපාචනය දක්වේ.

වායෝ ධාතුව මෙය පිම්බීම හා ගතිකත්වය යන ලක්ෂණ සහිත වූවක් බව අභිධර්මයෙහි දක්වේ. මෙය අනෙක් භූතවලට වඩා කැළඹිලි සහිත චලනශීලී එකකි.

මෙම සතර මහාභූතයන් සෑම වස්තුවක ම එකට උපදියි. ඒවා සර්ව සූක්ෂ්ම ය. මේ භූතයන්ට අමතරව උපාදාය රූප විසිහතරක් අභිධර්මයෙහි දක්වේ. පට්ඨානප්පකරණයෙහි දක්වෙන පරිදි මහාභූත රූප සතර සහාජාත පච්චය හෙවත් එක්ව හටගැනීම, අඤ්ඤපච්චය හෙවත් ඉදිරිපත්වීම, අපගත පච්චය හෙවත් ඉවත නොයෑම යන ආකාරවලින් උපදාය රූපවලට ප්‍රත්‍ය වෙයි. මෙයින් මහාභූතරූප නිසා උපාදාය රූප පිහිටන බව පෙනේ. උපාදාය රූපවල අස්තිත්වය හා අපගතත්වය මහාභූත රූපවල අස්තිත්වය

හා අපගතත්වය මත මනාව රදා පවතියි. එබැවින් උපාදාය රූප ද්විතියික රූප වේ. සූත්‍ර ධර්මයන්හි රූපය සතර මහාභූතයන්ගෙන් හා උපාදාය රූපයන්ගෙන් නිර්මාණය වී ඇති බව ඉහත දක්වන ලදි. එහි දී අනුභූතිය ඉක්මවා ගොස් සතර මහාභූත නිර්වචනය කිරීමේ උත්සාහය නිකාය ග්‍රන්ථවල නොමැත. එහෙත් අභිධර්මයෙහි නිර්වචන තුළ අනුභූතිය ඉක්මවා ඇත. එය තවදුරටත් බෙදිය නොහැකි අවිනිබ්භෝග තත්ත්වයක් ලෙස දැක්වේ.

අභිධර්මයෙහි දක්නට ඇති චිත්ත හා චෛතසික වශයෙන් වන විශ්ලේෂී ක්‍රියාවලිය කේවල යථාර්ථ බහුත්වයක් ප්‍රකට කරන අතර එමඟින් අනිත්‍යාදි සිද්ධාන්ත අනුල්ලංඝනීය වන බව ද සැලකිය යුතු ය. ලෝකය පිළිබඳ පටිච්චසමුප්පාද න්‍යාය අභිධර්මයෙහි සංග්‍රහ කරනු ලැබේ. පට්ඨානප්පකරණයෙහි දක්වන හේතු, ආරම්මණ, අධිපති, අන්තර හා සමානන්තර ආදි ප්‍රත්‍ය විසිහතර දකවමින් විශ්ලේෂණය කර දක්වා එමඟින් ධර්ම අතර පවත්නා අන්තර් සබඳතා ජාලය දක්වයි. අභිධර්මයෙහි දී නිකාය ග්‍රන්ථවල එන සත්‍යයන් චිත්ත චෛතසික වශයෙන් පරම සත්‍යයන් ලෙස දක්වා ඇත. විශ්ලේෂණය මඟින් පැහැදිලි කර ඇත. අන්තර් සබඳතා දක්වමින් සංශ්ලේෂණය කර ඇත. මෙසේ නිකාය ග්‍රන්ථවල විද්‍යමාන තර්ක ක්‍රමවලට වඩා සංවර්ධිත ලක්ෂණ අභිධර්මයෙහි පඤ්චස්කන්ධය විග්‍රහය තුළ දක්නට ලැබේ.

ආන්තික සටහන්

1. සනි. ඛන්ධ සංයුත්තය / මනි. භද්දෙකරත්ත සූත්‍රය / මහාපුණ්ණම සූත්‍රය
2. 'ඛන්ධ ධාතු ආයතනානි පතිපට්ඨානානි එවමාදී පරමත්ථවසෙන වුත්තතන්තා පරමත්ථසච්චං' අභිධම්මත්ථවිකාසිනිය. 13 පරිච්ඡේදය.
3. *It-a.* London: PTS. p 142.
4. 'තත්‍ථ වුත්තාභිධම්මත්ථා - චතුධා පරමත්ථතෝ. චිත්තං චෙතසිකං රූපං - නිබ්බානමිති වුච්චති.' අභිධර්මාර්ථසංග්‍රහා පුරාණසන්නය. 1961. පඤ්ඤාමෝලි සංස්කරණය. පි 6.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අභිධම්මාවතාරාය, 1954, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, කොළඹ, අනුලා මුද්‍රණාලය.

2. *Avguttara-Nikaya.* Translated by Woodward, F.L. (2006). *The Book of the Gradual Sayings*. 5 Vols. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

3. *Digha-Nikaya.* Translated by T. W. and C.A.F. Rhys Davids. (2000). *Dialogues of the Buddha*. 3 Vols. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

4. *Majjhima-Nikaya*. Translated by Horner, I.B. (2004). *The Middle Length Saying*. 3 Vols. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

5. *Samyutta-Nikaya*. Translated by C.A.F. Rhys Davids. (2005). *The Book of the Kindred Sayings*. 5 Vols. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

6. Frauwallner, E. (1995). *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. New York: State University of New York Press.

7. Jaini, P.S. (1959). *Abhidharma-dipa with Vibhashaprabhavritti*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

8. Narada Thera. (1956). *A Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.

9. Nyanaponika, Thera. (1998). *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. Kandy: Buddhist Publication Society.

10. Nyanatiloka, Thera. (1957). *Guide through the Abhidhamma - Pitaka*. Colombo: Buddhist Literature Society.

11. Sumanapala, G.D. (2005). *Abhidhamma Interpretations of Early Buddhist Teachings*. Singapore: Buddhist Research Society Geylang.

12. Sumanapala, G.D. (1998). *An Introduction to Theravada Abhidhamma*. Singapore: Buddhist Research Society Geylang.

පුද්ගල වේමත්තතාව විෂයයෙහි කර්මයෙහි බලපෑම

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී
පූජ්‍ය මුල්ඇඩියාවේ අග්ගවංස හිමි

ප්‍රවේශය

පුද්ගලයා වූකලී විවිධත්වය හෙවත් වේමත්තතාව අත්‍යන්තයෙන් ම උරුමකර ගත්තෙකි. ඔහුගේ වේමත්තතාව ප්‍රකටවන ප්‍රධාන අංශද්වයකි. එනම් කායික හා මානසිකාංශයන් ය. මෙය නාම, රූප ලෙසින් බුදුදහමෙහි විස්තර වේ. නාම, රූප යන අංශද්වයෙහි සුසංයෝගයෙන් ප්‍රභවිත මිනිසා නිරන්තර චලනයට හසුවෙයි. එම චලනයේ වෙනස්වීම නමැති විශ්ව සාධාරණ සත්‍යය මත පදනම් වේ. මේ තත්ත්වය යටතේ කිසියම් පුද්ගලයෙකුට වෙනස් නොවී පැවතීමේ හැකියාවක් නොමැත. පුද්ගලානුබද්ධ නාමාංශයෙහි විවිධත්වය රූප අංශයෙහි විවිධත්වයට වඩා ප්‍රබල ය. එහි වෙනස්වීමේ වේගය ද ක්ෂණිකය. රූපාංශයෙහි විවිධත්වය සඳහා බුදුදහම ඒකහේතුවාදයක් ඉදිරිපත් නොකරයි. එය බහුවිධ හේතූන්ගේ බලපෑමෙන් සිදුවන්නකි. උතු නියාම ආදී පංචවිධ හේතු මෙහි දී සුවිශේෂත්වයෙන් සැලකිය හැක. නාමාංශයෙහි වේමත්තතාව ඉන්ද්‍රිය පසෙකට අනුව විස්තර කරයි. එය භෞතිකමය මූල පදාර්ථයන්ගෙන් සැදුම්ලත් ඒවා නොව මනෝ ධර්මී සාධක මත විවරණය වන්නකි. සද්ධා, වීර්යය, සති, සමාධි, පඤ්ඤා යනු එම පංචේන්ද්‍රියන් ය. පුද්ගල වේමත්තතාවන්

ගොඩනැංවීම විෂයෙහි මෙම මනෝධර්මීය පංචේන්ද්‍රියන්ගේ බලපෑම ප්‍රබල ය. යම් සිතක එම පංචේන්ද්‍රියන් ඉතා අවම මට්ටමකින්වත් බල නොපවත්නේ නම් පුද්ගලයාගේ සාංසාරික පැවැත්මේ දී ඔහු තුළ ඇතිකරන විවිධතාවන් අචින්තනීය ය. පුද්ගලයාගේ කායික හා මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය අනුව ගොඩනැගෙන කර්මමය සාධකය වේමත්තතාවන් ප්‍රකට කිරීම විෂයෙහි කෙතරම් තීව්‍ර ලෙස බලපාන්නේ දැයි යන්න විමසා බැලීම මෙම ලිපියෙන් අපේක්ෂා කෙරේ.

පුද්ගල වේමත්තතාව සඳහා බලපාන හේතු සාධක පිළිබඳ විමසීමේ දී කර්මය නැමැති සාධකය එයින් බොහෝ ප්‍රමාණයක් ආවරණය කරන බව මුලින් ම සඳහන් කළ යුතු ය. සියල්ල කර්මයෙන් සිදුවෙනවා ය යන අදානග්‍රාහී නිගමනය බැහැර කරන බුදුදහම ඒ සඳහා විවිධ හේතූන්ගේ බලපෑම ප්‍රකට කරයි. එයින් කර්මයට සුවිශේෂි තැනක් ලැබෙන බව ද අමතක නොකළ යුතු ය. එසේම අනිකුත් හේතු කර්මය සමඟ සමානාත්වයෙහි ලා ද සැලකිය නොහැකි ය.

මුලින් ම කර්මය යනුවෙන් අදහස් වන්නේ කුමක්දැයි හඳුනාගැනීම වේමත්තතාව විෂයෙහි බලපාන කර්මයෙහි බලපෑම කොතරම්දැයි තේරුම් ගැනීම පහසු කරවයි. බෞද්ධ දාර්ශනික මූල ධර්මයන්හි කර්මය නිරන්තර සාකච්ඡාවට බඳුන් වේ. පාලි ''කම්ම'' යන පදය ඒ ඒ සූත්‍ර දේශනාවන්හි ප්‍රධාන වශයෙන් අර්ථ දෙකක භාවිත වී ඇති බව පෙනේ.

1. ක්‍රියාව යන අර්ථය
2. ක්‍රියාවක් සිදුකිරීමෙන් පසුව ඒ පිළිබඳ කිසියම් බලවේගයක පැවැත්ම[1] යනු එම අර්ථද්වයයි.

ක්‍රියාව යන පදය සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරික පදයක් නිසා එය එතරම් දුරවබෝධ නොවේ. නමුත් ක්‍රියාවක් සිදුකිරීමෙන් අනතුරුව එහි ප්‍රතිඵලයේ බලපෑම මත ඇතිවන කිසියම් බලවේගයක් පිළිබඳ අවබෝධය එතරම් පහසු නොවන බව බැලූ බැල්මට පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ කර්ම විෂය අචින්තනීය වූවක් ලෙස වදාරා ඇත්තේ ද මේ හේතුව නිසාවෙනි. එම අචින්තනීය සංකල්පය පිළිබඳ

බුදුන් වහන්සේ උන්වහන්සේගේ ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානයෙන් දේශිත කරුණු අනුසාරයෙන් විමර්ශනයක යෙදීමෙන් පුද්ගල වේමත්තතාවට බලපාන හේතු අතර කර්මයෙහි මැදිහත් බව වටහා ගත හැක.

පුද්ගල වේමත්තතාව ඇතිකරන කර්මය එසේ ශක්තියක් බවට පත්වන්නේ කෙසේදැයි යන්න අංගුත්තර නිකායාගත නිබ්බේධික පරියාය සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ.

> ''මහණෙනි මම චේතනාව කර්මය යැයි කියමි. සිතින් සිතා කයින්, වචනයෙන්, සිතින් කර්ම කරයි.''[2]

යනුවෙන් බුද්ධ දේශනාවෙන් අනාවරණය වන්නේ සාංසාරික පැවැත්මට බලපෑම් කරන ශක්තියක් බවට එය පත්වන්නේ චේතනා සහිත නම් පමණි. අචේතනිකව සිදුවෙන ක්‍රියාවන්ගේ බලපෑම කර්ම ශක්තියට පදනම් නොවේ. එම චේතනා සහිත කායික, වාචසික හා මානසික කුසලාකුසල කර්ම සත්ත්වයාගේ සාංසාරික පැවැත්ම කෙරෙහි බලපාන බව බුදුදහම අවධාරණය කරයි.

කර්ම විපාක දෙන කාලසීමා හතරකි.

1. දිට්ඨධම්මවේදනීය කර්ම (මෙම ආත්මභාවයේ දී ම විපාක දෙන කර්ම)
2. උපපජ්ජවේදනීය කර්ම (මතු ආත්මභාවයේ දී විපාක දෙන කර්ම)
3. අපරාපරියවේදනීය කර්ම (ඉන් එහා ජීවිතවල දී විපාක දෙන කර්ම)
4. අහෝසි කර්ම[3]

ඉහත කර්ම අවස්ථා සතර අපට මේ ජීවිතයේ දී ම අත්විඳීමට සිදුවේ. දිට්ඨධම්මවේදනීය කර්ම යනු මේ භවය හෙවත් අප ගත කරන වර්තමාන ජීවිතයේ දී විපාක දෙන කර්ම යි. උපපජ්ජ නම් ඊළඟ ආත්ම භාවයේ දි විපාක දෙන කර්ම යි. බුදුදහමට අනුව වර්තමානු ජීවිතය අපගේ පළමු හෝ අවසන් භවය නොවේ. ඒ නිසා අප තවත් අසීමිත වූ භව ගණනාවක උපදියි. අප පසුකරමින්

ආ භව ගණන ද මෙතෙකැයි කිව නොහැක. ඒ නිසා පසුකර ආ ජීවිතවලදී උපපජ්ජවේදනීය වූ කර්ම මේ ජීවිතයේ දී අපි ලබමු. ඒ නිසා ඉහත අවස්ථා තුනට ම අදාළ කර්ම විපාක මේ ජීවිතයේ දීම ලබන්නේ යැයි කිව හැක. අහෝසි කර්ම යනු ප්‍රබල කුසල කර්මයක් මඟින් එයට වඩා ප්‍රබලත්වයෙන් අවම අකුසල කර්මයක් අහෝසි වීමේ හැකියාව හා ප්‍රබල අකුසල කර්මයක් හේතුවෙන් විපාක දියහැකි කුසල කර්මයක් අක්‍රිය වී යාම යි.

ත්‍රිපිටක පාලියෙහි පුද්ගල වර්ගීකරණ විවරණයන් පිළිබඳ විමසීමේ දී විවිධ වූ නිර්ණායකයන් ඒ සඳහා මූලාශ්‍රය වී ඇති අයුරු දැකගත හැකි ය. එය තුළින් ආර්යය හා පෘථග්ජන වශයෙන් වූ පුද්ගල වර්ගීකරණය මෙහි දී වැදගත් ය. මෙම දෙවර්ගීය පුද්ගලයන් පිළිබඳ ත්‍රිපිටකාගත තොරතුරු කොතෙකුත් හමුවේ. පෘථග්ජනයින් ද දෙදෙනෙකි. එනම් සුතවා හා අස්සුතවා ය. අශ්‍රැතවත් පෘථග්ජනයාගේ බොහෝ කායික හා මානසික ක්‍රියාකාරිත්වයන් දුර්විපාක සහිත කර්ම ශක්තීන් නිපදවීමට හේතුවේ. ශ්‍රැතවත් පෘථග්ජනයා අශ්‍රැතවත් පෘථග්ජනයාට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ ය. සෝවාන් ආදී මාර්ගස්ථ හා ඵලස්ථ පුද්ගලයන් ආර්ය පක්ෂයෙහි වේ. මෙම දෙවර්ගීයයන් අතර ඔවුනොවුන්ගෙන් වෙනස්ව හඳුනාගත හැකි විවිධතාවයන් ප්‍රකට වේ. ඒ සඳහා කර්ම ශක්තිය සුවිශේෂ කාර්යභාරයක් සිදුකරනු ලබන බව බුද්ධ දේශනාවෙහි සඳහන් ය.

මෙලොව සාමාන්‍ය පුද්ගලයන්ට නො පිහිටන ශරීරාංග ලක්ෂණයන්ගෙන් යුතු සුවිශේෂ පුද්ගලයෙක් පිළිබඳ බුද්ධ දේශනාවෙහි සඳහන් වේ. ඔහු ''මහාපුරුෂ'' නම් සුවිශේෂ ව්‍යවහාරයෙන් හැඳින්වේ.[4] මෙම මහාපුරුෂයාගේ ගති ස්වභාවයන් දෙකකි. එනම් ගිහිව වසතොත් සක්විති රජ බවට ද පැවිදි වුවහොත් අරහත් සම්‍යක් සම්බුද්ධත්වයට ද පත්වීමයි.[5] මෙහි දී සම්මා සම්බුද්ධත්වයට පත්වන මහාපුරුෂයා උරුම කරගන්නා දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණයන් ද ඒ සඳහා පූර්ව භවයන්හි සිදුකරන ලද කුසල කර්මයන් ද ලක්ඛණ සූත්‍රයෙහි විවරණය වේ. ඒවායේ ස්වභාවය විමසා බැලීම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ භෞතික කාය ස්වභාවයෙහි ප්‍රකට වේමත්තතාවන් හඳුනාගැනීම විෂයයෙහි හේතුපාදක වේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ අතර පහූතජිහ්වතා හෙවත් දික් පුළුල් වූ දිව සහ බ්‍රහ්මයාගේ බඳු ගැඹුරු හඬක් හා කුරවික හඬ මෙන් මිහිරි හඬක් පැවතීම තවත් ලක්ෂණද්වයකි. එම ලක්ෂණ පිහිටීමෙන් භික්ෂු භික්ෂුණී උපාසක හා උපාසිකාවන් ද දෙව්, මිනිස්, අසුර හා නාගාදීන් බුද්ධ වචනයෙහි විශ්වාසය තහවුරු කරගැනීම විෂයෙහි පාදක වන අයුරු ලක්ඛණ සූත්‍රයේ දැක්වේ. පූර්ව මනුෂ්‍ය ජාතියෙහි ඉපැද පරොස් බසින් වැළැකී අන් අය ද එයින් වැළැක්වීමෙන්, නිර්දෝෂී වූ කනට සැප එළවන ප්‍රේමණීය වූ සිත්ගන්නා සුලු බොහෝ දෙනාට කාන්ත වූ මන වඩන්නා[6] වූ ස්වභාවික වාගාචාර්යත්වය, ඉහත මහා පුරුෂ ලක්ෂණ පිහිටීමෙන් හා අනෙකුත් කුසල විපාකයන් හේතු වෙන් ප්‍රභවිත අයුරු පැහැදිලිය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ අන් අයගෙන් වෙන්කොට හඳුනා ගතහැකි සුවිශේෂ කායලක්ෂණ අතරින් දික් වූ විලුම් පිහිටීම, දිගැඟිලි පිහිටීම හා බ්‍රහ්මයාට බඳු සෘජු ශරීරයක් පිහිටීමට ද අදාළ පූර්ව කර්ම ලෙස ප්‍රාණඝාතාදියෙන් වැළැකී ප්‍රාණඝාතයෙහි යෙදෙන්නන් ද එයින් වළක්වාලීමත් බහාතබන ලද දඬු හා ශස්ත්‍ර ඇතිව පණිවායෙහි ලැජ්ජා සහිතව සත්ත්වයන් කෙරෙහි දයාවෙන් යුක්තව කටයුතු කිරීමත් සඳහන් වේ.[7] මෙසේ කරන ලද කුසල කර්මයාගේ අභිරථ වීමෙන් කුසල විපාකය වශයෙන් ඉහත ශරීරාංග ලක්ෂණයන් පිහිටීම මෙන් ම ඊට අමතරව තවත් විපාකයෝ රැසක් ද වෙති. ඒ අතර දීර්ඝායුෂ්ක වීම හා මනුෂ්‍ය වූ කිසිම සතුරෙකුට බුදුරජාණන් වහන්සේ දිවියෙන් තොරකිරීමට නො හැකිවීම ද වෙයි.

මේ ආදී වූ මහා පුරුෂ ලක්ෂණ විග්‍රහයට අනුව පූර්වකෘත කුසල අකුසල කර්ම ශක්තිය බුදුරජාණන් වහන්සේගේ විශේෂතා ප්‍රකට කිරීමට හේතු වූ බව පැහැදිලි ය. එසේම එය පුද්ගලයාගේ බාහිර රූපකායෙහි විවිධතාවන් විද්‍යමානත්වයට ප්‍රබල සාධකයක් බව මේ අනුව නිගමනය කළ හැකි ය.

කර්මය තරම් සත්ත්වයාට බලපාන අන් කිසිඳු ධර්මයක් ලෝකයේ නැත. සමාජයේ පුද්ගලයින් අතර විවිධ විෂම තත්ත්වයන් ඇතිවීම සහ විවිධ විපර්යාසාදියට ද කර්මයේ බලපෑම අති විශාල

ය. ම.නි. චුල්ලකම්මවිභංග සූත්‍රයේ පුද්ගල වේමත්තතාවට කර්මය උපස්ථම්භක වන ආකාරය පිළිබඳව ඉතාමත් ක්‍රමවත් වූත් පැහැදිලි වූත් විවරණයක් දක්නා ලැබේ.

දිනක් සුභ නම් මානවකයෙක් බුදුරදුන් වෙත අවුත් සත්ත්වයාගේ ජීවිතය හා බෙහෙවින් බලපාන ප්‍රශ්නයක් පිළිබඳ කරුණු විමසීය.

> ''කොනුඛො හො ගෝතම, හේතු කෝ පච්චයෝ, යෙන මනුස්සානයේව සතං මනුස්සභූතානං දිස්සන්ති හීනප්පණීතතා දිස්සන්ති හි භෝ ගෝතම, මනුස්සා අප්පායුකා, දිස්සන්ති දීඝායුකා, දිස්සන්ති බව්හාබාධා, දිස්සන්ති අප්පාබාධා, දිස්සන්ති දුබ්බණ්ණා, දිස්සන්ති වණ්ණවන්තෝ, දිස්සන්ති අප්පේසක්ඛා, දිස්සන්ති මහේසක්ඛා, දිස්සන්ති අප්පභෝගා, දිස්සන්ති මහාභෝගා, දිස්සන්ති නීචකුලීනා, දිස්සන්ති උච්චා කුලීනා, දිස්සන්ති දුප්පඤ්ඤෝ, දිස්සන්ති පඤ්ඤවන්තෝ කොනු ඛො භෝ ගෝතම හේතු කෝ පච්චයෝ, යෙන මනුස්සානං යේව සතං මනුස්සභූතානං දිස්සන්ති හීනප්පණීතතාතී''[8]

ස්වාමීනි, බුදුරජාණන් වහන්ස, ලෝකවාසී සත්ත්වයන් අතර දක්නට ලැබෙන උසස් පහත්, දුප්පත් පොහොසත්, උගත් නූගත්, ආදී භේදයනට හේතු කවරේ ද? ස්වල්ප ආයුෂ ඇත්තා වූ දීර්ඝායුෂ ඇත්තා වූ බොහෝ රෝගාබාධ ඇත්තා වූ ස්වල්ප රෝගාබාධ ඇත්තා වූ අවලක්ෂණ ශරීර ඇත්තා වූ ස්වල්ප පිරිස් ඇත්තා වූ බොහෝ පිරිස් ඇත්තා වූ ස්වල්ප සම්පත් ඇත්තා වූ බොහෝ සම්පත් ඇත්තා වූ පහත් කුල ඇත්තා වූ උසස් කුල ඇත්තා වූ නුවණ ඇත්තා වූ නුවණ නැත්තා වූ අනේක විධ මනුෂ්‍යයෝ දක්නට ලැබෙති. භවත් ගෞතමයන් වහන්ස මේ උසස් පහත් භේදයනට හේතු කවරේ ද? යනුවෙන් සුභ මානවක තෙමේ බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් විමසීය. එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ

> ''කම්මස්සකා මානව සත්තා කම්ම දායාදා කම්මයෝනි, කම්මබන්ධු, කම්මපටිසරණා, කම්මසත්තේ විභජති, යදිදං හීනප්පණීතතාය''[9]

''මානවකය, මේ ලොව සියලු සත්ත්වයෝ කර්මය තමන්ට අයත් ධනය කොට ඇත්තාහ. කර්මය දායාද කොට ඇත්තාහ. කර්මය ම චතුර්විධ යෝනීහු හේතුකොට ඇත්තාහ. කර්මය ම නෑ කොට ඇත්තාහ. කුසලාකුසල කර්මය ම සත්ත්වයන් උසස් පහත් බව ආදී භේදවලට බෙදන්නේය; වශයෙන් පිළිතුරු දුන්හ.

මෙයින් භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ලෝකයේ සත්ත්වයන්ගේ විවිධත්වයට විෂමත්වයට හේතුව ලෙස වෙනත් බලවේගයක හෝ ශක්තියක බලපෑම නොව කර්ම සංඛ්‍යාත හේතු ප්‍රත්‍යක්ෂය ම බව අවධාරණය කළහ. කර්මය සත්ත්වයන් පසුපස්සේ කොතරම් දුරට ගමන් කරන්නේ ද යන්න මෙයින් ගම්‍ය කෙරේ.

සුභ මානවකයා ඉන් අනතුරුව බුදුරදුන්ගෙන් ඉහතින් දක්වන ලද විවිධතාවන් විස්තරාර්ථ වශයෙන් දැනගැනීමට කැමැති බවත් එම වේමත්තතාවන් වන ආකාරයත් උන්වහන්සේගෙන් වැඩිදුරටත් කරුණු විමසා සිටියේ ය. එහි දී බුදුරදුන් සමාජයේ පුද්ගලයන් අතර විවිධතාවන් ඇතිවීම සඳහා ඒ ඒ කුසලාකුසල කර්මයන්ගේ බලපෑම වෙන වෙන ම ගෙනහැර දැක්වූහ.

මරණයට පත්වන පුද්ගලයන්ගෙන් සමහරු අල්පායුෂ්කව ද දීර්ඝායුෂ්කව ද ජීවත්ව සිට මරණයට පත්වෙති. මේ විවිධතාවට හේතුව ලෙස බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළේ ප්‍රාණඝාතා දී අකුසල කර්මයන් කිරීම සහ එයින් වැළකීමේ විපාකයන් ය.

> ''ඒකච්චෝ ඉත්ථී වා පුරිසෝ වා පාණාතිපාතා හෝති. ලුද්දෝ ලෝහිතපාණී හතපතේ නිවිට්ඨෝ අදයාපන්නෝ සබ්බපාණභූතේසු සෝ තෙන කම්මේන.... අප්පායුකෝ හෝති''[10]

> ''ඒකච්චෝ ඉත්ථී වා පුරිසෝ වා පාණාතිපාතං පහාය පාණාතිපාතා පටිවිරතෝ හෝති..... දීඝායුකෝ හෝති....[11]

මෙම පාඨද්වයෙන් ප්‍රතීයමාන වන්නේ පුද්ගල වේමත්තතාවේ දී අල්පායුෂ්ක මහායුෂ්ක වන්නේ ඇයි ද? යන්න ය.

සමාජයේ පුද්ගලයන් අතර කෙනෙකු නිරෝගී ජීවිත ගතකරන අතර සමහරෙක් නොයෙක් රෝගාබාධ සහිතව දුක්ඛ

පීඩාදියෙන් මිරිකී ජීවත් වෙති. මෙම විභවතාව ම චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙහි පැනෙන කර්මණීය හේතු සාධකය ලෙස දක්වන්නේ අන් අයට බොහෝ වධ හිංසා පැමිණවීමෙන් සහ ඒවාට සම්බන්ධ වී මෙන් ම ඒවායින් වැළකී සිටීමේ ප්‍රවණතාවයන් ය.

''ඒකච්චෝ ඉතිධ වා පුරිසෝ වා සත්තානං විහේඨ ජාතිකෝ හෝති පාණිනා වා ලෙඩ්ඩුනා වා දණ්ඩේන වා සත්ථේන වා. සෝ තේන කම්මේන..... බ්‍රහ්භාබාධෝ හෝති... ඒකච්චෝ ඉතිධ වා පුරිසෝ වා සත්තානං අවිහට්ඨක ජාතිකෝ හෝති... අප්පාබාධෝ හෝති...[12]

මෙබඳු වේමත්තතාවන් ප්‍රකට වූව ද ඒවාට හේතු වශයෙන් බොහෝ දෙනෙක් කර්මයේ බලපෑම පිළිබඳ නොසිතති. නමුත් බෞද්ධ කර්ම විග්‍රහයට අනුව අතිශයින් ම පුද්ගල වේමත්තතාව විෂයෙහි බලපාන බව සනාථ වේ. අසරණ මිනිසුනට, අසරණ සතුන්ට වධ හිංසා පමුණුවන්නේ ඒවායේ කර්ම ශක්තිය - අයහපත විෂයෙහි බලපාන බව නොසිතති. බුද්ධිමත්ව විමසා බලා කටයුතු කරන්නෙකුට කර්මයෙහි බලපෑම අවබෝධ කරගැනීමෙන් සිය ජීවිතවල අයහපත් විපාක දුරලා සැපවත් ජීවිත ඇතිකරගත හැකි ය. විනෝදය පිණිස හෝ ජීවිකාව පිණිස සතුනට හෝ අන් මිනිසුනට වධ හිංසා පමුණුවන්නන් ඒවායෙහි දුර්විපාකයන් මනාව දක්නේ නම් ඒවායින් විනිර්මුක්තව ජීවිත යහපත් කරගනු ඇත. ගිරිමානන්ද සූත්‍රයේ දී ද නොයෙකුත් හේතු අතර රෝග පීඩාදියට හේතුවන එක් හේතුවක් ලෙස කර්මය දක්වා ඇත. (කම්මවිපාකජා ආබාධා)[13]

මිනිසුන් අතර ඉතාමත් අවලක්ෂණ, දුටුවන් අප්‍රිය කරන විරූප ශරීර ඇති අය ද සිටිති. එසේ වීමට ද හේතුව ඔවුන් පෙර ජීවිතවල දී බෙහෙවින් ද්වේෂ සහගතව අනුන්ව හෙළා තළා කථා කිරීම හා අනුන්ට අවඥා කරන අටියෙන් කතා කිරීමේ විපාක බව චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙහි දක්වා තිබේ.

''ඒකච්චෝ ඉතිධ වා පුරිසෝ වා කෝධතෝ හෝති. උපායාසා බහුලෝ, අප්පම්පි වුත්තෝ සමානෝ අභිසජ්ජති

කුප්පති ව්‍යාපජ්ජති පත්තීයති කෝපඤ්ච දෝසඤ්ච අප්පච්චයඤ්ච පාතුකරෝති. සෝ තේන කම්මේන..... දුබ්බණ්ණෝ හෝති..''

''ඒකච්චෝ ඉත්ථී වා පුරිසෝ වා අක්කෝධතෝ හෝති අනුපායාස බහුලෝ, බහුම්පි වුත්තෝ සමානෝ නාභි සජ්ජති, න කුප්පති, න ව්‍යානිපජ්ජති, න පතීත්ථීයති, න කෝපඤ්ච දෝසඤ්ච පාතුකරෝති. සෝ තේන කම්මේන.... පාසාදිකෝ හෝති....[14]

කෝපය, ද්වේෂය බහුල කොට නැත්නම් මෛත්‍රිය, කරුණාව ආදී ගුණ දහම් පුරුදු කරත් නම් ඔවුහු දුටුවන් ප්‍රියකරන දර්ශනීය ශරීර සම්පත්තියෙන් යුක්තව උපදිති. මෙලොව සමහරුන් අල්පේශාක්‍යව, දුප්පත්ව නෑ හිත මිතුරන්ගේ සහයෝගයක් නොමැතිව හුදෙකලාව සිටිති. ඒ අතර ඇතැමෙක් පරිවාර ජනයා සහිතව ධනයෙන් ආඪ්‍යව දිවිගෙවති. මෙම සමාජමය පරතරයට හේතු අතර කර්මය එක සාධකයක් බව චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙන් විවරණය වේ.

''ඒකච්චෝ ඉත්ථී වා පුරිසෝ වා ඉස්සාමනකො හෝති, පරලාභසක්කාරගරුකාරමානන වන්දනපූජනාසු ඉස්සති. උපදුස්සති ඉස්සං බන්ධති. සෝ තේන කම්මේන... අප්පේසක්ඛෝ හෝති.''

''.... අනිස්සාමානකෝ හෝති, පරලාභසක්කාර-ගරුකාරමානන වන්දනපූජනාසු න ඉස්සති. න උපදුස්සති න ඉස්සං බන්ධති. සෝ තේන කම්මේන... මහේසක්ඛෝ හෝති.''[15]

එම විවරණයට අනුව කෙනෙකු අල්පේශාක්‍යව ද කෙනෙකු මහේශාක්‍යව උපත ලැබීමේ හා ජීවත්වීමට බලපවත්වන හේතු අතර ඊර්ෂ්‍යා සහගත සිත් ඇතිව අනුන්ගේ ලාභ සක්කාර ගරු බුහුමන් වැඳුම් පිදුම් ආදිය කෙරෙහි ආශා කිරීම කෝප වීම වැනි පැවතුම් ඇතිව පෙර භවයන්හි දී විසූ අය මේ ආත්මභවයේ දී අල්පේශාක්‍යව උපත ලබා ජීවත් වන බව චුල්ලකම්ම විභංග

සූත්‍රයෙන් ධනයට ඊර්ෂ්‍යා නොකරති. ද්වේෂ නොකර විසූවන් මහේශාක්‍යව උපත ලබා දිවිගෙවන බව ද එහි සඳහන් වේ.

චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙහි කර්මයන්ගේ විපාකයන් වශයෙන් පුද්ගල වේමත්තතාවෙහි තවත් අංශ කිහිපයක් සවිස්තරව දක්වා ඇත. යමෙක් මහණ බමුණන්ට ආහාර පාන, වස්ත්‍ර සහ මල් ගඳ විලවුන් ආදිය දන් නොදීම හේතුවෙන් අල්පභෝග (අප්පභෝගෝ හෝති) සහිතව ජීවත් වන බවත් මහණ බමුණන්ට ඉහත සඳහන් දෑ දුන් අය මහාභෝග (මහාභෝගෝ හෝති) සහිතව ජීවත් වන බවත් එම සූත්‍රයෙන් හෙළිවේ.

යමෙකු නීච කුලයක ඉපදීම විෂයෙහි ද කර්මයේ බලපෑම බුදුදහම පෙන්වා දෙයි. ඊට බලපාන කර්මයේ හේතු ලෙස චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙහි මෙසේ දැක්වේ.

1. අභිවාදේතබ්බං න අභිවාදේති - අභිවාදනය කළයුත්තනට අභිවාදනය නොකිරීම.
2. පච්චුට්ඨාතබ්බං න පච්චුට්ඨාතබ්බං - දැක හුනස්නෙන් නැඟිටිය යුතු වූවහුට නො නැඟිටීම.
3. ආසනාරහස්ස ආසනං න දේති - අසුන් දීමට සුදුසු වූවහුට අසුන් නොදීම.
4. මග්ගාරහස්ස මග්ගං න දේති - මාර්ගය සුදුසු වූවහුට මාර්ගය නොදීම.
5. සක්කාතබ්බං න සක්කරෝති - සත්කාර කළ යුත්තහුට සත්කාර නොකිරීම.
6. ගරුකාතබ්බං න ගරුකරෝති - ගරු කළ යුතු අයට ගරු නොකිරීම.
7. මානෙතබ්බං න මානේති - බුහුමන් කළ යුත්තහුට බුහුමන් නොකිරීම.
8. පූජේතබ්බං න පූජේති - පිදිය යුත්තන් නො පිදීම.[16]

ආදී හේතු නීච කුලවල උපත ලැබීමට හේතු වේ. මෙහි දී පැනනඟින ප්‍රශ්නය නම් බුදුරදුන් උපතින් ම බ්‍රාහ්මණයෙකු හෝ

වසලයෙකු නොවන බවට කර ඇති ප්‍රකාශයක් මෙම කර්මයේ නිගමනයන් අතර බැලූ බැල්මට පෙනෙන පරස්පරතාවය යි.

න ජච්චා වසලෝ හෝති - න ජච්චා හෝති බ්‍රාහ්මණෝ
කම්මනා වසලෝ හෝති - කම්මනා හෝති බ්‍රාහ්මණෝ'[17]

ක්‍රි:පූ 6 වන සියවසේ භාරතීය සමාජයේ පැවැති කුල ක්‍රමය ඊශ්වර නිර්මාණවාදය මත පදනම්ව ය. එය බුදුරදුන් තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කළහ. උන්වහන්සේ පෙන්වා දුන්නේ ලොව සැමදා යම් යම් වෙනස්කම් මිනිසුන් අතර පැවතිය හැකි බවයි. නමුත් එය පුද්ගල චර්යාව හෙවත් බාහිර බලවේගයක මැදිහත්වීමකින් සිදු නොවන බවයි. ඉහත වසල සූත්‍ර පාඨයෙන් ද එය පැහැදිලි වේ.

සමාජයේ කුල ක්‍රමය ඓතිහාසික පරිනාමයේ හෙවත් ක්‍රමිකව සමාජය විකාශනය වීමේ දී ඇති වුවක් බව අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් ද අවධාරණය කොට දක්වා තිබේ. එහි දී පහත් යැයි සම්මත ශූද්‍ර කුලයට අයත් පිරිස බ්‍රාහ්මණ ඉගැන්වීමට අනුව මහාබඹුගේ යටි පතුලෙන් උපන් අයයි. බුදුරදුන් පෙන්වා දෙන්නේ එය පුද්ගල ක්‍රියාව මත පදනම් වන බවයි.

''ලුද්දාචාරා බුද්දාචාරාතී බො වාසෙට්ඨා සුද්දා සුද්දාත්වේව අක්ඛරං උපනිබ්බත්තං''[18]

රළු පහත් හැසිරීම්වල නියුක්ත වූ බැවින් ශූද්‍ර යන ව්‍යවහාරය ඇති වූ බව බුදුරදුන්ට පෙන්වා දෙයි. ඔවුනට අන් අය ගරු නොකරති. ගරහති. පෙර භවවල විෂම චර්යාවන් සහිතව සිටි අය වර්තමාන භවයේ දී කිසිවෙකුගේ ගෞරවයට බුහුමනට ලක්නොවන අයුරින් උපත ලබන බව චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට වේ. මෙම කරුණු දෙස බුද්ධිමත්ව කල්පනා කිරීමේ දී නීච කුලවල උපත ලැබීමට කර්මය බලපාන බවත් එය උපතින් ම හිමිවන නීචකුල තත්ත්වයක් නොවන බවත් බුදුදහම අවධාරණය කර ඇති බව පැහැදිලි වේ. චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය පෙන්වා දෙන නීච කුලවල උපත ලැබීමට බලපාන චර්යාවන් ගෙන් වැළකී සිටීමෙන් ඒවාට ප්‍රතිවිරුද්ධ යහචර්යාවන්හි නියැලීමෙන් උසස් ලෙස උපත ලබා දිවිගෙවිය හැකි බව ද එහි විවරණය වේ.

දුප්පඤ්ඤ - මහාප්‍රඥා ආදී වශයෙන් පුද්ගලයන් අතර වේමත්තතාව ප්‍රකට වීමට ද කර්මය හේතු වේ. යම් ස්ත්‍රියක් හෝ පුරුෂයෙක් කුසල් අකුසල් කුමක්දැයි වරද නිවරද කුමක්දැයි නොසෙවීමේ හේතුව දුෂ්ප්‍රාඥයෙක් වීමටත් ඒවා කුමක්දැයි සෙවීම දැනගැනීම මහා ප්‍රාඥයෙක් වීමටත් හේතු වේ.

චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රාගත කර්ම සංකල්පය විමසීමේ දී එය කෙනෙකුට සම්පූර්ණයෙන් ම පුද්ගල ජීවිතය තීරණය කිරීමේ එකම සාධකය ලෙස හැඟී යන්නට පුළුවන. නමුත් මේවා පුද්ගල වේමත්තතාව විෂයෙහි බලපාන එක් සාධකයක් මිස එකම හේතුව නොවන බව ද කිව යුතු ය. එසේ නොවන බවට කොතෙකුත් දේශනාවන් ත්‍රිපිටකාගතව ඇත. එසේ නමුත් කර්මය පුද්ගල වේමත්තතාව නිරූපණය වීම සඳහා බලපවත්වන හේතු සාධක අතුරින් මූලික සාධකයක් ලෙස පිළිගත හැක. කිසිවකුට වන හොඳ නරක වලින් සියයට අනූවක් ම පමණ පෙර හෝ වත්මන් හොඳ - නරක ක්‍රියාවන්ගේ විපාක වශයෙන් සිදුවෙතියි සැලකීම වරදක් නැතැයි අමරසිරි තිස්ස නාහිමියන් පවසති.[19] සියයට අනූවක් ම නොවෙතත් අන් සාධකයන්ට වඩා බොහෝ ප්‍රතිශතයක් උසුලන්නේ යැයි කීම නිවැරදියැයි හැඟේ.

අංගුත්තර නිකායෙහි සඳහන් එලූපජීවීපුග්ගල සූත්‍රයෙහි එන පුද්ගල වර්ගීකරණය පිළිබඳ එන ප්‍රකාශය මෙහි දී විමසා බැලීම වටී. එහි දී පුද්ගලයෙකුගේ ජීවන පැවැත්ම සිදු වන ආකාර සතරක් දක්වා තිබේ.

> ''උට්ඨානඵලූපජීවි න කම්මඵලූපජීවි, කම්මඵලූපජීවී න උට්ඨානඵලූපජීවී, උට්ඨානඵලූපජීවී ච කම්මඵලූපජීවී ච, නෙවුට්ඨානඵලූපජීවී නෙව කම්මඵලූපජීවී''[20]

1. උට්ඨාන වීර්යයෙන් ජීවත් වන, කර්ම ඵලයෙන් ජීවත් නොවන පුද්ගලයා

2. කර්ම ඵලයෙන් ජීවත් වන, උට්ඨාන වීර්යයෙන් ජීවත් නොවන පුද්ගලයා

3. උට්ඨාන වීර්ය ඵලයෙනුදු, කර්ම ඵලයෙනුදු ජීවත් වන පුද්ගලයා

4. උට්ඨාන වීර්ය ඵලයෙනු ද, කර්ම ඵලයෙනු ද ජීවත් නොවන පුද්ගලයා

මෙහි එන පුද්ගල වර්ගීකරණය දෙස බැලීමේ දී කර්මය පමණක් ම නොව මිනිසකුට සහජයෙන් ම උරුම වන චින්තනමය ශක්තිය හා උට්ඨාන වීර්යය ද වැදගත් කොට සලකා තිබේ. උට්ඨාන වීර්යයත්, කර්ම ශක්තියත් දෙකම නොමැති පුද්ගල ජීවිත අපට වර්තමාන සමාජයෙන් වුව ද දැකගත හැක. එබන්දන්ගේ ජීවිත නිරර්ථක ලෙස සැලකිය හැක. කෙනෙකුට කර්ම ඵල ශක්තිය හෝ උට්ඨාන වීර්යය හෝ දෙකෙන් එකක්වත් තිබිය යුතු ය. තම ජීවන සංවර්ධනය විෂයෙහි කර්මඵල විපාකයක් නොතිබෙන අවස්ථාවන්වල දී දැඩි උත්සාහයෙන් දිවිසරු කරගන්නන් අපට හමුවේ. කර්මශක්ත උට්ඨාන වීර්ය දෙකම සංකලනය වූ ජීවිත වඩා උසස් තත්ත්වයට පත් වන බව කිව හැක.

ආන්තික සටහන්

1. ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, ආදී බෞද්ධ දර්ශනය, 132 පිටුව
2. අං.නි. IV, නිබ්බේධික සූත්‍රය, 208 පිටුව
3. අමරසිරි තිස්ස නාහිමි, කටුවැල්ලේගම, විශ්වය විද්‍යාව හා බුදුදහම, 146 පිටුව.
4. ද්වත්තිංසිමානි භික්ඛවේ මහාපුරිසස්ස මහාපුරුස ලක්ඛණානි, දී.නි. 3 ලක්ඛණ සුත්ත, 236 පිට. බු.ජ.මු
5. සචේ අගාරං අජ්ඣාවසති රාජාහෝති චක්කවත්ති ... සචේ ඛො පන අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජති අරහං හෝති සම්මා සම්බුද්ධෝ .... -එම-
6. පුබ්බේ මනුස්සභූතෝ සමානෝ එරුසං වාචං පහාය එරුසාය වාචාය පටිවිරතෝ අහෝසි, යා සා වාචා නේල කණ්ණසුඛා පේමණියා හදයංගමා පෝරී බහුජනකන්තා බහුජනමනාපා තථාරූපිං වාචං භාසිතා අහෝසි. සො තස්ස කම්මස්ස ,, පහූත ජිව්හෝ ච හෝති බ්‍රහ්මස්සරෝ ච කුරවීක භාණී ,, (දී.නි. 3, ලක්ඛණ සුත්ත, 278 පිට. බු.ජ.මු.)
7. මනුස්සභූතෝ සමානෝ පාණාතිපාතං පහාය පාණාතිපාතා පටිවරතෝ අහෝසි, නිහිතදණ්ඩෝ නිහිත සත්ථෝ ලජ්ජී දයාපන්නෝ සබ්බපාණිභූත

හිතානුකම්පි විහාසි. සෝ තස්ස කම්මස්ස.... ආයතපදීසංඟුලි ච බ්‍රහ්මජුගත්තෝ ච .... දීඝායුකෝ හෝති චිරට්ඨිතිකෝ දීඝමායුම්පාලේති. න සක්කා හෝති අන්තරා ජීවිතං චෝරෝපේතුං (දී.නි.3, ලක්ඛණ සුත්ත, 246 පිට. බු.ජ.මු.)

8. ම.නි. III, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, 432 පිටුව
9. ම.නි. III, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, 432 පිටුව
10. - එම - 434 පිටුව
11. - එම -
12. ම.නි. III, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, 434 පිටුව
13. ගිරිමානන්ද සූත්‍රය
14. ම.නි. III, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, 432 පිටුව
15. ම.නි. III, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය, 436 පිටුව
16. - එම - 438 පිටුව
17. වසල සූත්‍රය
18. දී.නි, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, 158 පිටුව
19. අමරසිරි තිස්ස නාහිමි, කටුවැල්ලේගම, විශ්වය විද්‍යාව හා බුදුදහම, 155 පිටුව
20. අං.නි, එලූපජීවිපුග්ගල සූත්‍රය, 260 පිටුව

ජාතක කථා ඇසුරින් පෝෂණය වූ ගීත සාහිත්‍යය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අගලකඩ සිරිසුමන හිමි

කලාව යනු මිනිසා විසින් සාක්ෂාත් කරගනු ලැබූ උත්තරීතර හා විශිෂ්ටතම හැඟීම් අන්‍යයන් වෙත සම්ප්‍රේෂණය කිරීම අරමුණු කොටගත් මානව ක්‍රියාවලියක් ලෙස ලියෝ තෝල්ස්තෝයි අර්ථ දක්වයි. මහාචාර්ය ඒ. වී. සුරවීර තෝල්ස්තෝයි මතය විග්‍රහ කරමින් කලාව පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අදහස් කීපයක් පෙළගස්වා තිබෙයි. එනම්,

1. කලාව වූ කලී කලාකරුවාගේ ක්‍රියාවලියක් මිස ඉබේ පහළ වන්නක් නොවේ.
2. කලාකරුවා වින්දනය කළ වේදිතයන් ඒ අයුරින් ම අන්‍යයන් තුළ දැනවීම කලාවේ කාර්යය යි.
3. කලාව තුළින් ජනිත කෙරෙන වේදිතයෙහි අන්‍යයන් ආසාදනය කිරීමේ ශක්තිය තිබුව මනාය.
4. කලාව වූ කලී එක ම වේදිතයක් තුළින් මිනිසුන් සුසංයෝග කරන මාධ්‍යයකි.
5. කලාව මිනිසාගේ පැවැත්ම සහ අභිවෘද්ධිය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය මාධ්‍යයකි.

මේ අනුව තෝල්ස්තෝයිගේ මතය වන්නේ ඉහත අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ නොකරන නිර්මාණයක් උසස් කලා නිර්මාණයක් නොවන බව යි.

තෝල්ස්තෝයිගේ කලා විග්‍රහය මෙන් ම ඉන්පසු කලාව සම්බන්ධයෙන් අදහස් දැක්වූ පෙරා'පර දෙදිග සියලු චින්තකයන්ගේ අදහස කලාව මිනිසාගේ අභිවෘද්ධිය පිණිස පවතින්නක් විය යුතු බව යි. ආනන්දය හා ප්‍රඥාව ගොඩනැංවීම කලාවේ කාර්යභාරය ලෙස දැක්වූ භාරතීය පඬිවරුන්ගේ සංකල්ප අදටත් හෙටටත් එක ලෙස ම අදාළවෙයි.

කලාවේ ප්‍රමුඛතම අංගයක් ලෙස ගීතය දැක්විය හැකිවෙයි. එහි දී උක්ත කලාවේ පරමාර්ථ සාධනයෙහිලා 'ගීතය' සමත් වන්නේ කෙසේ ද යන්න විමසා බැලිය යුතුව ඇත. ගීතයකින් හැඟීම් පලකරන ආකාරය එය විශිෂ්ට හා උත්තරීතර වන ආකාරය අනෙකුත් කලා මාධ්‍යයන්ට වඩා සුවිශේෂී වෙයි. භාෂාව විශිෂ්ට ලෙස භාවිතයට ගන්නා ගීතය තුළ එය ප්‍රකාශිත ආකෘතියත්, ගේයපද සංයෝජනයත්, ගීත රචකයා ඉස්මතු කරන්නට වෑයම් කරන අර්ථ සෞන්දර්යත්, සංගීත රචකයා විසින් නිර්මිත නාද සෞන්දර්යත් ගායකයාගේ සුගායනයත් යන සියල්ල මනාව සංකලනය වීමෙන් ගීතය නම් වූ උසස් කලාංගය නිමැවේ.

ගීතය පිළිබඳව භාරතීය පඬුවන් දක්වන අදහස් සර්වකාලීන ය. සුප්‍රකට සංගීතඥයකු වන ශාරංගදේවගේ සංගීතරත්නාකරයෙහි දක්වා ඇති අදහස් කීපයක් උපුටා දැක්වීම වටී.

සුස්වරං සාරසං චෛව
සරාගං මධුරාක්ෂරම්
සාලංකාරං සප්‍රමාණං
ෂඩ්විධං ගීතලක්ෂණම්

ස්වරෙණ දසංයුක්තං
ඡන්දසා ච සුසංයුතම්
සුමානඤ්ච සුතලඤ්ච
සුගීතං තෙන භාෂ්‍යතෙ

මනා වූ ස්වරයත්, උසස් රසයත් රාගයකින් යුතු වීමත්, මිහිරි අක්ෂරත් අලංකාර සහිත බවත්, නිසි ප්‍රමාණයත් යන සයාකාර ලක්ෂණ ගීතයක තිබිය යුතු බවත්, එමෙන් ම ස්වර හා පද අතරෙහි

මනා සංයුතියත්, ඡන්දස් නොබිඳ පැවතීමත්, මනා වූ තාලයත් යන කරුණු එක්තැන් වූ කල්හි උසස් ගීතයක් බිහිවන බව එහි දැක්වෙයි. සෝමදේව පඬිවරයා ද උත්තම ගීතය කෙසේ විය යුතු ද යන්න මෙසේ කියා තිබෙයි. හැඟීම් ප්‍රකාශනයෙහි සමත් වූ සුකුමාර වූ නාදාලංකාර සහිත එහෙත් හැලහැප්පිලි නොමැති මනෝරංජන ගුණයෙන් යුතු මධුර වූ නිරන්තර රසභාව වැගිරෙන නොයෙක් හැඟීම්වලින් අලංකාර වූ ගීතය උත්තම ගීතය වන බව ඔහුගේ අදහසයි. මේ අනුව උසස් ගීතය අර්ථ සෞන්දර්යයෙන් මෙන් ම නාද සෞන්දර්යෙන් ද යුතු විය යුතු බව පෙනෙයි. මේ සියල්ල ඇති කරන්නේ භාෂාව උසස් ලෙස හැසිරවීමෙනි.

ගීතයක අර්ථ සෞන්දර්ය ඇති කරලීම සඳහා රචකයා ඊට පාදක කර ගන්නා වස්තු විෂය, අත්දැකීම හෙවත් අනුභූතිය ද ප්‍රධාන තැනක් ගන්නා බව ප්‍රකාශ වෙයි. උසස් ගීතයක් නිර්මාණය කෙරෙන්නේ උසස් තේමාවක් සහිත වීමෙනි. ගීත රචකයන් තම නිර්මාණ සඳහා තේමාවන් යොදා ගැනීමේ දී ඊට සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය සේවනය බෙහෙවින් අත්‍යවශ්‍ය වනු ඇත. භාෂා දැනුමින් පමණක් ගීත රචකයකුහට උසස් ගීතයක් නිර්මාණය කළ නොහේ. ඔහු සතු ලෝක ඥානය ඔස්සේ කැපී කෙටී ඔපමට්ටම් වීමෙන් පමණක් සාර්ථක ගීතයක් නිර්මාණය වනු ඇත.

සාර්ථක ගීතයකින් ඉටු කෙරෙන කාර්යභාරය පිළිබඳ ගීත රචකයකු වන මහින්ද කුමාර දළුපොත මෙසේ කියා තිබෙයි.

> ගීතය යනු හුදෙකලා රස වින්දන කලාංගයක් නොව එය මානව අධ්‍යාත්මය පෝෂණය කරන සොබා දහමේ රිද්මය හා බැඳුණකි. ගී තනු සැකසී ඇත්තේ එලෙසිනි. අරුණාලෝකය දැනෙන විට පිබිදීම පිළිබඳ භාවයන් අවදි කෙරෙන අතර, රාත්‍රී නින්දට යන විට නිසොල්මන් මානසික පරිසරයක් නිර්මාණය කිරීමත් සිදුවන්නකි. විරහව දනවන භාවයන්ට හාත්පසින් ම විරුද්ධ භාවයන් අවදි කිරීමක් රණ ගීයකින් ඇසිය යුතු ය. පද ගෙත්තම ද, ගායනය ද ඊට අනුකූල විය යුතුම ය. (99 පිට, ලක්හඬ දේශාභිමානී ප්‍රණාම පූජා).

මේ අනුව මිනිසාගේ භාවයන් පුබුදුවා පරිසරයට අනුගත කරලීමේ කාර්යභාරය උසස් ගීතයකින් අපේක්ෂිත බව පෙනේ. මේ සඳහා ගීතය අර්ථවත් පදමාලාවකින් පෝෂණය විය යුතු ය. සැබවින් ම ගී පද මාලාවක් යනු උසස් සාහිත්‍යයික නිර්මාණයකි. ගීතයකට අදාළ සියලු සංවාද සිදුවන්නේ පදමාලාව මූලික කොටගෙන ය. මේ අනුව ගීයක් පබැදීම සාහිත්‍යමය කටයුත්තකි.

පදමාලාවක් උසස් ගීයක් බවට පත්වන්නේ සංගීතඥයන්ගේ හා ගායකයාගේ සාර්ථක සම්මාදමෙනි. එහෙත් උසස් සංගීතයකින් හෝ ගායනයකින් අසාර්ථක පදමාලාවක් උසස් ගීතයක් බවට පත්නොවනු ඇත. සංගීතඥයාගේ හා ගායකයාගේ කාර්ය සාර්ථකව ඉටු කිරීමට නම් අර්ථවත් පදමාලාවක් ගොඩනැඟිය යුතුය. හොඳ පදමාලාවක් කවරාකාරදැයි නිශ්චිතව කිව නොහේ. එහෙත් එය රස ජනනය කරන්නක් විය යුතු ය.

පද භාවිතය ගීතයෙහි අවියෝජනීය අංගයක් වුව ද එකී පද භාවිත වන්නේ කවියක මෙන් බුද්ධීන්ද්‍රියට ගෝචර වන ආකාරයෙන් ම නොව ශ්‍රවණේන්ද්‍රියට ද ගෝචර වන ආකාරයෙනි. උචිත සංගීතය හා බැඳෙන වාචික ප්‍රකාශනය හෙවත් ගෙය පද උසස් ගීතයක් බවට පත්වෙයි.

සුභාවිත ගීතය හැම කල්හි ම රසය, චමත්කාරය සමග ඥාන ගවේෂණයක නියැලෙයි. ප්‍රවීණ ගීත රචක රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන් මේ පිළිබඳ දක්වන අදහසක් උපුටා දැක්වීම උචිතය.

> ''ජීවය, ලෝකය සහ මනුෂ්‍යයා පිළිබඳ සැපයෙන එකී දැනුම් නිසා යහපත් ගීතයක් විඳගත් අවසනැ රසික අවබෝධයේ පරිධිය පුළුල් වෙයි. අහිතකර භාවයන් විමෝචනය වී යහපත් චිත්තවේගවලින් යුතු වඩාත් හොඳ මිනිසකු තනන මංපෙත් සාදයි. ජීවිතයේ දුක් තැවුල් පසුබෑම් හා අභියෝග හමුවේ උකටලීව පැරද යා නොදී ජීවිතයට පෙම් බඳින ජීවිතය දිනා ගන්නා කෙනෙකු බවට පත්වෙයි. එය එසේ වන්නට නම් ගීයේ ගේය පද සාහිත්‍යය අරුතින් පොහොසත් විය යුතු ය. පැරණි දැනුම් නව්‍යතර ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් විය යුතු ය.

පාරම්පරික ඥානය නව ජීවිතය හා සමපාත කෙරෙමින් නව අර්ථ ප්‍රතිපාදනය කළ යුතු ය.'' (3 පිට, සිංහල ගීතය පෝෂණය කරන පුරාණෝක්ති).

මේ අනුව ගේය පද රචකයා තම ගීයෙන් නව අර්ථ සම්පාදනය කරලීම පිණිස නැතහොත් අර්ථසම්පන්න නිර්මාණාත්මක මෙහෙවරක යෙදෙන්නට නම් පාරම්පරික ඥානයෙන් පොහොසත් විය යුතු ය. අත්දැකීම්, දැනීම්, හැඟීම් සොයා යා යුතු ය. එහි දී ගේය පද රචකයකු පරිහරණය කළ යුතු දැනුම් කෝෂ්ඨාගාරයක් ලෙස අපේ සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යය දැක්විය හැකි ය. පාරම්පරික ඥානය පමණක් නොව, දැනුම, දැකුම වඩාලීම පිණිස ඉතිහාසය පුරා සියලු නිර්මාණකරුවන් භාවිත කළ වැදගත් ම මූලාශ්‍රයක් ලෙස අපේ ජාතකපොත්වහන්සේ දැක්විය හැකි යි. ඒ හැරුණු විට සද්ධර්මරත්නාවලිය, පූජාවලිය, බුත්සරණ හා අමාවතුර, ධර්මප්‍රදීපිකාව වැනි විශිෂ්ට කෘතීන්හි ආභාසය ලබා නිර්මාණය වූ විශිෂ්ට ගීත අපේ ගීත සාහිත්‍යයට එක්ව තිබෙයි.

ජාතකපොතෙහි එන වෙස්සන්තර ජාතකය බොහෝ නිර්මාණකරුවන්ගේ නිර්මාණ සඳහා ආශ්‍රය ලද ජනප්‍රිය කතන්දරයකි. එහි එන කරුණ රසය ජනතාවගේ සිත් සතන් ඒ කෙරෙහි ඇද බැඳලන්නට හේතු වන්නට ඇත. මාපිය දූදරු සබඳතාව තුළ විශේෂයෙන් අම්මා හා දරුවන් අතර ගොඩනැගෙන බැඳීම උත්කර්ෂයට නංවන මෙහි මාතෘත්වය බොහෝ ගී පද රචකයන්හට කළ බලපෑම පහත ගී පදවැලි අපට පෙන්වයි.

අම්මාවරුනේ, අම්මාවරුනේ
සම්මා සම්බුදු අම්මාවරුනේ
දරුවන්ගේ දුක් කඳුළු දකින දා
සුරලොව සිට අතපා
ඒ කඳුලැලි පිසිනා...

ධර්මසිරි ගමගේ ලියා නන්ද මාලිනිය ගයන එම ගීය මෙන් ම ඩබ්ලිව්. ඒ. අබේසිංහ ලියා නන්දා මාලිනිය ගයන මෙම ගීය ද වෙස්සන්තර ජාතකයේ ආභාසයෙන් රචිත බව පෙනේ.

මිහිමඬලේ අඳුරු කුසේ
දිය උල්පත අම්මා
අහස් තලෙන් මරු කතරට
වහින වැස්ස අම්මා

උක්ත ගී දෙකෙහි ම කරුණ රසය මතුවූයේ ''අම්මා'' යන යෙදුම භාවිත කළ ස්වරූපයෙනි. එය වෙසතුරුදාව කවියට නැංවූ වෙස්සන්තර ජාතක කාව්‍යයෙහි ද මෙසේ දැක්වෙයි.

දුක් විඳ දස මස උසුලා වැදුදැයි අපෙ අම්මා
අඳුන් තෙලින් නිති සරසා ඇති කළ දැයි අම්මා
රස පලවැල නෙලා දිදී රක්ෂා කළ අම්මා
සතර අපාවල නොඉපිද නිවන් දකින් අම්මා

පෙම්මා සුරතල් කියමින් දෙතනේ කිරි බොම්මා
වම්මා කඳුලැලි ඉස ඉස ඇවිදින්දැයි අම්මා
අම්මා අප නොදැක ඉතින් කෙලෙසක වැවෙම්මා
සම්මා සම්බුදු වනදා නිවන් දකින් අම්මා

රඹුකන සිද්ධාර්ථ හිමියන් ලියා දීපිකා ප්‍රියදර්ශනී ගයන පහත ගීතය පවා උක්ත වෙස්සන්තර ජාතක කාව්‍යයේ මාතෘත්වය මූලාශ්‍ර කරමින් ලියැවී තිබෙයි.

කඳුළු හෙලා නෑඹිලියට
හාල් ගරන අම්මා
සුසුම් හෙලා ගිනිදළු ගෙන
ලිප මොලවන අම්මා
වෙල්දෙණිවල ඇවිද ගිහින්
වෙරළු ගෙනැත් අම්මා
ඉදිකඩ ළඟ බලා හිඳී
අප එනතුරු අම්මා

ගීතයේ අර්ථය පමණක් නොව ආකෘතිය පවා වෙස්සන්තර ජාතක කාව්‍යයේ ආභාසය ලබා තිබෙයි.

වෙස්සන්තර ජාතකකථාර්ථය නූතන සමාජ සංසිද්ධීන් වෙනුවෙන් ඉතා සාර්ථකව ප්‍රතිනිර්මාණය කළ කවියා රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ බව ඔහු ලියා ගුණදාස කපුගේ ගයන පහත ගීයෙන් පෙනේ.

මගෙ බිසවුනේ අසාපන්
නුඹ මන්ත්‍රි දේවි නොවුණි
දුෂ්කර වූ එපළාතේ
මට යන්න දෙන්න දේවි

මේ කඳුළු ඇයි ද දෑසේ
බෑ යන්න නුඹට හිමයේ
ගොස් ඉන්ට කුලී නිවසේ
විෂ ගෝර සර්ප භවනේ

නුඹ චන්ද්‍ර මඬල වැන්නේ
සා පැටව් එහි නිදන්නේ
හාමතේ හෙලා දරුවෝ
නවතින්න බිසව් නගරේ

නුඹ නොදී එතෙර රටටා
දරු නොදී වාල්කමටා
දිවි පුදා තොප රකින්නම්
නොපුරා එහෙත් පෙරුම්දම්

දේශපාලන පලිගැනීම්වලට ලක්වී අසාධාරණ ලෙස දුෂ්කර පළාතකට මාරුවීමක් ලද රජයේ සේවකයකු කථකයා කරගත් මෙම ගීත රචකයා එවැනි අසාධාරණතා හමුවේ රජයේ සේවකයා අතීතයේ පත් වූ අසරණභාවය මැනවින් සහෘදයා හමුවට පමුණුවයි. විෂඝෝර සර්පයන්ටත් වඩා දුෂ්ට මිනිසුන් වෙසෙන නූතන සමාජ රටාව තුළ ඔවුන් වෙතින් අසරණයන්ට අත්වන වද වේදනා මෙන් ම ආර්ථික දුෂ්කරතා හමුවේ ස්වාමිපුරුෂයකු තම බිරිඳ හා දරුවන් ජීවත් කරවීමට දරන්නා වූ වෑයම මේ ගීය පුරා ගලා එන්නේ සහෘද සිත් සංවේදී කරමිනි.

වෙසතුරු රජු ගමන් කරන්නේ වංකගිරිය නම් වූ දුෂ්කර මඟය. එය සංකේතවත් කරන්නේ බොහෝ කම්කටොළු සහිත දුර්ග මාර්ගයකි. සැප සම්පතින් පිරී ජීවත් වූ වෙසතුරු රජු තම දේවිය දරුවන් දමා අබිනික්මන් කළ හැකි වුව ද නූතන ස්වාමියකුට එය කළ හැක්කේ කෙසේ ද යන ප්‍රශ්නය රත්න ශ්‍රී මෙහි දී ඉදිරිපත් කරන්නේ වෙසතුරු රජුගේ ආත්ම භාෂණයක් ලෙසිනි.

වෙස්සන්තර ජාතකය තවත් දෘෂ්ටි කෝණයකින් ගීතයට නංවන රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ පෙර ගීයේ කථකයාගේ බිරිඳ දක්වන ප්‍රතිචාරය මෙහි දී ඉදිරිපත් කෙරෙයි. නන්දා මාලනී ගයන මේ ගීතය ජාතක කථාවේ මන්ද්‍රීදේවියට වඩා මෙම බිරිඳ තම ස්වාමියාගේ ගමනට සුබ ප්‍රාර්ථනා කරයි.

වන වංගකිරිය අරණේ
මෙහෙවරට සැදී පැහැදී
ඔබ යන්න ඉතින් නික්මී
ජය ශ්‍රී සුරම්‍ය ස්වාමී

දුක් ස්වප්න දෑස රිදවා
කඳුළින් ම යාවි සේදී
එන රෝග ව්‍යාධි පලවා
දරු රකිමි ධෛර්ය පේවී

බර අදිමි බෑයි නොකියා
ණය තුරුස් අතර හිරවී
රන් රිදී නොවෙයි ඕනා
ප්‍රීතියයි හිතේ සුවාමී

ප්‍රේමෙන් සුගන්ධ වේවා
වන වාසෙ රුදු රාත්‍රී
ඔබ යන්න ඉතින් නික්මී
ජය ශ්‍රී සුරම්‍ය ස්වාමී

මෙහි බිරිඳ ජීවිතය පිළිබඳ මනා අවදියෙන් සිටිනා නූතන කාන්තාවකි. ආදරය, සෙනෙහස ආයාසයෙන් වුව සඟවා සියලු ප්‍රශ්න හමුවේ නොසැලී ජීවිතයට මුහුණදීමට සූදානම් බව ඇය

පවසයි. භෞතික සැප සම්පතට වඩා ආධ්‍යාත්මික සැපත අගයන ඇය ධෛර්යවන්ත ගැහැනියක් ලෙස මෙම ගීතයෙහි ඉදිරිපත් වෙයි. වද වේදනා හමුවේ දිව්පෙවෙත ගැට ගසා ගන්නට වෙහෙසෙන බොහෝ බිරින්දෑවරුන්ට මෙම ගීය හරහා එක් කරන ධෛර්යය අප්‍රමාණ වෙයි. අඹුදරුවන් වෙනුවෙන් බොහෝ කැප කිරීම් කරන නූතන බොහෝ බිරින්දෑවරුන්ට මෙම ගීය උපහාරයක් ම වෙයි.

මහාචාර්ය සුනිල් ආරියරත්න ලියා නිර්මලා රණතුංග ගායනා කරන,

''කෝ මගේ දරුවෝ
ජාලිය ක්‍රිෂ්ණජිනා''

යන ගීතය ද ප්‍රේමනාත් ජයතිලක ලියා යමුනා විනෝදනී ගයන,

''වෙස්සන්තර රජු දරුවන් දුන්නේ
මතු බුදුවන්නටලු''

යන ගීයෙන් වෙස්සන්තර ජාතකය ප්‍රතිනිර්මාණය කළ අවස්ථා දෙකක් ලෙස දැක්විය හැකි ය.

වෙස්සන්තර ජාතකය මෙන් ම චන්දකින්නර ජාතකය ද ලාංකේය ගැමි ජනයා ඉතා අනුවේදනීය ලෙස විඳිනු ලැබූ කතා පුවතකි. සඳකිඳුරුදා කව ආදී සම්භාවය සාහිත්‍ය නිර්මාණ රාශියකට ම මූලාශ්‍ර වී ඇත්තේ මෙම ජාතකය විශේෂයෙන් බුදුහිමියන් යශෝධරාව අරබයා දේශනා කිරීමත් එමඟින් යශෝධරාවන්ගේ අතීත ප්‍රේමය ධ්වනිත කිරීමත් මෙම කථාව ගැමි ජනයා ආදරයෙන් වැළඳ ගන්නට හේතුවී තිබෙයි. ප්‍රේමය පමණක් නොව විරහව ද මූලාශ්‍ර වූ මෙම ජාතකය ද බොහෝ කවීන්ට විෂය වූවකි. මහාචාර්ය සුනිල් ආරියරත්න ලියා නන්දා මාලනී ගයන පහත ගීය සඳකිඳුරුදාකව අපූර්ව ලෙස නිර්මාණය කිරීමකි.

ළසොවින් හඬන්නී, හඬමින් තැවෙන්නී
සඳගිරි හිසේ කිඳුරිය ද මේ
සෝකෙන් වලප්නා තනි වී වනේ

ගන වන තලාවේ දඩයම් සොයා ආ
කිඳුරිය තැවෙන්නී
ප්‍රාණය යදින්නී හැවිලිහවමින් වනේ
වරල සිදිමින් හිසේ
දිය කිඳුරු දැලේ - මනරම් රැඟුම් පා
මිහිරෙන් උදම් වූ ලිය ගී ගයා
වනලිය පෙලෙන්නී
නුවරුන් සොයන්නී
අසනි වර්ෂා වැටේ - දෙරන ගින්නෙන් තැවේ

විරහවෙන්, විප්‍රයෝගයෙන් පෙළෙන බොහෝ කාන්තාවන් සඳ කිඳුරියට සමාන කෙරෙමින් රචිත මෙම නිර්මාණය තුළ නන්දා මාලනියගේ මනරම් ගායනයෙන් මැවෙන ලෝකය වියෝ දුක් පිරුණ ලෝකයකි. සඳකිඳුරිය මෙන් ම නූතන වැලපෙන්නියන් කෙරෙහි අනේක අනුකම්පා ජනිත කෙරෙන මෙහි හඬන්නී, තැවෙන්නී, යදින්නී, පෙලෙන්නී, සොයන්නී වැනි වදන් තුළ මැවෙන ධ්වනිතාර්ථ මුළු මහත් හිමාල අසපුව ම කම්පා කරන්නට සමත්ව තිබෙයි. රෝහලක ප්‍රතිකාර ලබන සැමියකු නිවසෙහි වෙසෙන තම බිරිඳ වෙත ලියා යැවෙන සංදේශයක ආකෘතිය ගත් සුනිල් පලිහවත්ත ගයන මෙම ගීය රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ කිවිඳුන් සඳකිඳුරු ජාතකයේ ආභාසය ලබා රචිත බව පෙනේ.

සඳකිඳුරු දේවිනි
නාඬන්න මේ ලෙසින්
නෑ දඳුරු වී මගේ
හද වැදුණු හී සරින්
රෝහලේ සුදු ඇඳන්
පණ පොවන සේලයින්
වෙද ඇදුරු බෝසතුන්
සුව ගෙනෙනු ඇත ඉතින්
ඇද තෙමා කඳුළැලින්
නාඬන්න මේ ලෙසින්
හද පෙළන අය ද මෙන්
සුව කරන බෝසතුන්

හිඳිනුයේ මෙහි ම නම්
වැලපිය යුතු ද ඉතින්
සඳකිඳුරු දේවිනී
හිනැහෙන්න සොම්නසින්

එමෙන් ම මාලිනී බුලත්සිංහල සමඟින් ප්‍රසන්න ගංගානාත් ගායනා කරන පහත ගීය ද රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන් උක්ත ජාතක කථාව ඇසුරින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් බව පෙනේ.

මේ කිඳුරු විමානය නම්
ලිය ගී මට කටපාඩම්
සඳගිරි පව්වට අපි යං
කෝ අපට ගමන් වියදම්

මල්බර වසන්න කාලේ
පෙම්මල් පිපී සැලේවි
කොහොමදෝ අත පොවන්නේ
මල් හරි ගණන් කුමාරී

මා හදේ ලැගුම් ගන්නා
සඳකිඳුරු කුමරුවාණන්
මට කිඳුරු නැටුම් හුරු නෑ
දුනු ඊතල අවදානම්

තරුණියක විසින් ප්‍රේමය පිණිස කරනු ලබන ඇරයුමක් තරුණයා ප්‍රතික්ෂේප කරනුයේ වර්තමාන සමාජයේ ප්‍රාග්ධන විරහිත ප්‍රේමයක් ගොඩනඟා ගැනීම කෙරෙහි ඇති අවදානම ද සිහිපත් කරවමිනි. එය සඳකිඳුරුදාවේ කිඳුරා හා කිඳුරී අතර සංවාදයක රූපයෙන් ගොඩනැඟී තිබීම ද විශේෂ වෙයි. ප්‍රදීපා ධර්මදාස ගයන රත්න ශ්‍රීගේ ම තවත් නිර්මාණයක් සඳකිඳුරු ජාතකය ඇසුරින් අපට හමුවෙයි.

සඳගිරිපව්ව කොහේදෝ
මගේ සඳකිඳුරු කොහේදෝ
මට කියන්න මා වැන්දඹු වුණා
චන්ද කින්නරී

අපි ගෙයින් ගෙයට යන ගමනේ
කුලී ගෙයක නැවතී
කවි සින්දු කියා අතපෑවේ
සාගින්දර ඇවිලී
මහ රෑ කළුවර නුඹ කොහි ගෙන ගියා ද
හිමි සඳුනී

නිල් වනන්තරේ ගිනි ගනීවි
සුසුම්වලින් ඇවිලී
නිල් අනෝතප්ත විල හිඳේවි
දුම් දමලා උණු වී
මගේ සඳකිඳුරා මට ම දෙන්න
පින් ඇති වන සතුනී

නූතන සමාජ විෂමතා හමුවේ අතුරුදහන් වන තම සැමියා වෙනුවෙන් හඬා වැටෙන සඳකිඳුරියක් මෙම ගීයෙන් අපට හමුවෙයි. සැමියා අකාලයේ අහිමි වීම නිසා බිරිඳකට දැනෙන වියෝ දුක් හමුවේ ඇයගේ අසරණ බව ද මෙහි ඉස්මතු කෙරෙයි.

මනමේ නාට්‍යය ඇතුළු නිර්මාණ රාශියකට මූලාශ්‍රය වූ චුල්ලධනුර්ධර ජාතකය ඇසුරින් බිහි වූ නව අර්ථකථන රාශියක් ම සිංහල ගීත සාහිත්‍යයෙහි අපට හමුවෙයි. මෙහි එන කුමාරිය හා කුමාරයා විවිධ දෘෂ්ටි කෝණයන්ගෙන් නිර්මාණ සාහිත්‍යයෙහි විග්‍රහවෙයි. ස්වර්ණශ්‍රී බණ්ඩාර ලියා එඩ්වඩ් ජයකොඩි ගායනා කරන පහත ගීය මේ බව අපට පසක් කරවයි.

ඔබ රූ සිරියෙන් මන්මත් වී මම්
නොකළෙමි අනුවණකම්
මුළා වුණේ ඔබ මුළා නොවුණි මම
මනමේ කුමාරියේ
ඔබ රූ සිරියෙන්
ඔහු නැණ ගුණයෙන්
මාගේ විජිතය කෙලෙසී යනු ඇත
සටන් වැදුණි මම සටන් වැදුණි මම
මනමේ කුමාරියේ

හැඩි දැඩි අපහට
හුරු වූ වන ගැබ
අපගේ උරුමය රකිනා රිසියෙන්
සටන් වැදුණි මම සටන් වැදුණි මම
මනමේ කුමාරියේ

මේ ගීතයේ දැක්ම මෑතකාලීනව අපේ සමාජයට වූ විපත ධ්වනිතාර්ථවත් කරවයි. විවෘතඅර්ථක්‍රමයේ අනුහසින් ලොව සියලු අරුමෝසම්වලින් හැඩ වැඩ වීමට යාමෙන් අපේ සංස්කෘතිය රැක ගන්නට අපට වැදි රජෙක් සිටියේ නැත. එහෙත් වනයේ වනචාරී සංස්කෘතියට ආගන්තුව එක් වූ මනමේ කුමරා හා කුමරියගෙන් සිදුවිය හැකි විපත වැදි රජුට දැනුණි. ඔබ රූ සිරියෙන්, ඔහු නැණ ගුණයෙන් යනුවෙන් ඒ බව කියවෙයි. වැදි රජු සටන් කළේ ඔවුන්ගේ උරුමය රැකගනු පිණිස ය. මේ අනුව වැදි රජුගේ චරිතයට අපූර්ව අර්ථකථනයක් සපයන්නට ස්වර්ණ ශ්‍රී බණ්ඩාරට හැකි විය.

හිසෙහි නර කෙසක් දැක ජීවිතය කෙරෙහි කලකිරී තපසට ගිය නිරිදෙකු ගැන කියවෙන මඛාදේව ජාතකය ද බොහෝ ගීත රචකයන්ට වස්තු විෂය වී තිබෙයි. ගැමි ජනතාව අතර බෙහෙවින් ජනප්‍රිය මෙම මඛාදේව රජුගේ චරිතය ප්‍රතිනිර්මාණය කරමින් බණ්ඩාර ඇහැලියගොඩ අපූරු ගීයක් නිර්මාණය කර තිබෙයි.

නර කෙස දැක දුක පසක් කොට
ගිහි ගෙයින් නික්මෙනු කෙසේ
කල්පයක් කල් ගෙවා නොනිමෙන
මහමෙරක් බර ඇත හිසේ

අදරින් හැදූ වැඩු මාපියන්
පීඩිත ලෙසින් පසුවෙති පැලේ
දෙටු දූවරුන් මල් දුනු අරන්
එනතෙක් හිඳිති තනි මංසලේ

මඟුලැතු ඇවිත් දන නමන තෙක්
තව කී කලක් ඉන්නද බලා
දුක නොදිනුවොත් උන් හා මියෙන්නෙමි
කුමට මා පමණක් දිනා

ලෝකයක් දුකෙන් මුදන්නට තපසට ගිය මඛාදේව රජු මෙන් අපේ සමාජයේ ජීවත්වන්නවුන්ට අභිනිෂ්ක්‍රමණයට ඇති බාධා කම්කටොලු මේ කවියා මතක් කරදෙයි. තම යැපෙන්නන් සුරක්ෂිත කරලීම ඔහු මත පැවරි බරපතළ වගකීමකි. දයාබර මාපියන් ද තරුණ දියණිවරුන් ද නිවසේ පසුවෙද්දී ඔවුනට යුතුකම් ඉටු නොකොට තමන්ට විමුක්තියක් නොමැති බව කියා සිටී. සනත් නන්දසිරි ගයන මෙම ගීය තුළ කථකයා තමාගේ විමුක්තිය තම පවුල වෙනුවෙන් කැප කළ පියෙකු ලෙස නිරූපණය වෙයි.

මඛාදේවයන් සේ ම වියපත්ව සිටින එහෙත් කුටුම්බයෙහි වගකීම් හමුවේ තපසට යා නොදී තැවෙන පියකුගේ අත්දැකීමක් රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ කවියා ගීතයකට නගා තිබෙයි.

මා ප්‍රිය මහේෂිකාවී - දිගු නීල නේත්‍ර දියවී
සීතලට මේ ගලන්නේ - ආදරය නොවෙද දේවී
විරැකියා නපුරු සීනේ - පුතු මංමුලාව යාවී
දායාද දුර්ග මාර්ගේ - දියණිය දෙපා සැලේවි
මා දුබල දෑත වෑරී - නරකෙසින් සිත සැදේවී
සංසාර නදී තීරේ - ඒ දණ්ඩයේ දිගාවී
දරුවන් නමින් පේවී - අපි පෙරුම් පුරමු දේවී
හිමවත සැපයි සිතාලා - පා නගනු බෑ ප්‍රියාවී

ගුණදාස කපුගේ ගයන මෙම ගීතය තුළින් ද ප්‍රතිනිර්මාණය කෙරෙන්නේ මඛාදේව චරිතය යි. නරකෙස් මතු වූ පමණින් හිමවතට යා නොහැකි පියෙකු විඳින අනේකවිධ ආර්ථික පීඩා විවරණය කරන්නේ වත්මන් සමාජ යථාර්ථයේ පැතිකඩක් සහෘදයා වෙතට පත් කරවමිනි.

සුනිල් සරත් පෙරේරා අතින් නිර්මිතව පණ්ඩිත් අමරදේව සූරීන් ගයන විශිෂ්ට ගීතයක් විධුර ජාතකය ඇසුරින් අපට හමුවෙයි. වැයුමට හපන් නාග කන්‍යාවක ලෙස ජාතක කථාවෙහි නිරූපිත එරන්දතිය වර්තමානයේ හමුවන පෙම්වතියකගේ චරිතයක් ලෙස මෙම ගීතය තුළ ඉදිරිපත් කෙරෙයි.

අනෝතත්ත විල නෙළුම නෙලාලා
පීරා වරලස මල් ගවසාලා
නාග ලොවින් බැස නාලිය ගමනින්
වරඟන පිරිවරිනා - එරන්දතිය එනවා

කෝමල ගමනින් කෝල හැඟුම් හළ
කාල ගිරෙන් සිතිවිලි සේනා ගෙන
වරඟන පිරිවරිනා - එරන්දතිය එනවා

සිතක උපන් දොළ සංසිඳවාලා
මතක සිනාවෙන් මුව සරසාලා
ඉරට මුවාවෙන් සඳට මුවාවෙන්
හිතට තුරුලු වෙනවා - එරන්දතිය එනවා

නළලත කුංකුම තිලක තියාලා
නීල වර්ණයෙන් බැලුම් හෙළාලා
පාද කිකිණි සොලවා - එරන්දතිය එනවා

විධුර ජාතකයෙහි එන පරිදි විමලා දේවියගේ දොළදුක සංසිඳවීම පිණිස විධුර පණ්ඩිතයන් අල්ලා ගැනීමට සමත් වන සැමියකු සොයමින් කාලගිරි පර්වතය අසළ සැරසී සිටින එරන්දතියගේ චරිතය ඇසුරින් අප අවට පරිසරයේ ලාලිනියකගේ චරිතයක් විචිත්‍ර ලෙස ඉස්මතු කරවන්නට සුනිල් සරත් පෙරේරාගේ ප්‍රතිභාපූර්ණ කවීත්වයට හැකි වී තිබෙයි.

මේ හැර ජාතක කථාවක් වශයෙන් උම්මග්ග ජාතකයට මෙන් ම එහි අතුරු කථා රාශියක් ම බොහෝ කවීන්ගේ නිර්මාණ සඳහා ආභාසය ලබා තිබෙයි. මහෞෂධ පඬිතුමා, කාලගෝල, සිරි කාලකණ්ණි, උදුම්බරා, අමරා ඇතුළු විවිධ චරිත ගීත රචකයින් තම නිර්මාණ සඳහා පාදක කරගත් අයුරු බොහෝ නිර්මාණවලින් පෙනේ.

උම්මග්ග ජාතකයේ එන මහෞෂධ පඬිතුමා හා අමරා දේවිය දෙදෙනාගේ පළමු හමුවීම ඉතා රසවත් අවස්ථාවකි. එහි හස්ත මුද්‍රාවෙන් පළ කළ කරුණු මෙන් ම මහෞෂධ පඬිතුමන් ව්‍යංගයෙන් ඇසූ ප්‍රශ්න අමරා දේවිය මනාව විසඳූ අයුරු ඇසුරු

කොට චන්ද්‍රසේන රන්නේ ලියා දයාරත්න රණතුංග හා අමරා රණතුංග ගයන ගීතයක් අපට හමුවෙයි.

සඳක් සදිසි ලඳක් නොවෙද
ලැස ගමනින් එන
අසන්නට හිතයි ඇයගෙන්
වතගොත යන තැන
ගියොත් කෙනෙකු යළිත් නොඑන
තැන ඇති කුඹුරක
පියා සීසායි මම
බත ගෙන යමි හනිකට

අමරා දේවියගේ නුවණ පිරික්සීමට කළ මේ සංවාදය එලෙස ම ගීයට නැඟී තිබුණත් නූතන කාන්තා පරම්පරාවට එයින් දෙන උපදේශ රාශියක් ම ඉස්මතු කළ හැකි වෙයි. අතරමඟ දී යන එන අය හමුවී ඇති කර ගන්නා සබඳතාවලින් ජීවිතවලට ඇති කර ගන්නා විනාශයන් හමුවේ අමරා දේවිය මහෞෂධ ඉදිරියේ හැසිරුණ ආකාරය මේ ගීත රචකයා ඉස්මතු කරලන්නේ නූතන වනිතාවනට ප්‍රබල ලෙස ආදර්ශ ගෙනෙමිනි.

උම්මග්ග ජාතකයේ අතුරුකතා පුවතක් වන සිරි කාලකණ්ණි පුවත ඇසුරින් රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ ලියා ඇති ගීතයක් යෞවන රසිකයන් අතර ඉතා ජනප්‍රියව තිබෙයි.

අජානේය ඉස්කුටර තුරඟා පිට වඩිනා
කුමාරියනි වාත වේගයෙන් ඉගිලෙනු කොතැනා
බදා හිමි දෙවුර ඉසැවී පුරවර සිරි බලනා
විලාසයට නුඹේ කිරුළ බිම වැටෙයි ද සිතුනා
සූසැට ශිල්පය උගෙනා පාරගතව ගියෙනා
පාරෙ වැඩට හවුල් වෙන්න උදැල්ල මට ලැබුණා
මා ගත ඩා බිඳු හඳුනා සදය සිනා නගනා
ප්‍රේමවන්ති විලවුන් ගෑ ලේන්සුපට සිඹිනා

කරුණාරත්න දිවුල්ගනේ ගයන මේ ගීතය පිංගුත්තරගේ චරිතය ආශ්‍රයෙන් ලියැවුණකි. උදුම්බරා දේවිය වර්තමාන

පෙම්වතියකට සමපාත කරවන අතර, නූතන දක්ෂතම ශිෂ්‍යයෙකුට අත්වන ඉරණම මෙහි දී රචකයා කියාපායි. දක්ෂතම ශිෂ්‍යයාට රැකියාවක් නොමැතිව සිටින විට පැරණි පෙම්වතිය හමුවීමෙන් ඇතිවන විරහව මේ ගීතයෙන් මනාව ඉදිරිපත් කරවන්නට රචකයා සමත් විය.

මේ අනුව සිංහල ගී කෙත පෝෂණය කරන්නට සම්භාවය සාහිත්‍යයේ වැදගත් ම කෘතිය වූ ජාතককථා ගීත රචකයන්ගේ වස්තු විෂය වූ ආකාරය අපට පෙනෙයි. මේ සෑම ගීතයක ම අරුත සදාතනික ය. සියබස්ලකර කවියා පැනවූ පරිදි නිර්මාණකරුවාට අවශ්‍ය වස්තු විෂයයන් සොයා යා යුත්තේ බුදු සිරිතට හෝ ජාතක කතාවට බවත් ඒ ඇසුරින් නිර්මිත ගී සමාජයේ උසස් රස වින්දනය උදෙසා වන අයුරුත් පැහැදිලි ය. ජාතක කථා කිහිපයක් ඇසුරින් ගීත රචකයන් කිහිපදෙනෙකු මෙවැනි උසස් ගී නිර්මාණ අපට දායාද කර තිබෙයි. මුළු මහත් ජාතක කථා පොත ම නව නිර්මාණකරුවන්ට තවත් බොහෝ කාලයක් යනතුරා අත්දැකීම් තෝතැන්නක් වනු ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අමරදේව ප්‍රතිසංවේදය, ප්‍රණීත් අභයසුන්දර, රංජිත් අමරකීර්ති, අමරසේකර හෙට්ටිආරච්චි සංස්කරණය, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 2003.
2. රත්න ශ්‍රී නවකවියේ චන්ද්‍රෝදය, සමුද්‍ර වෙත්තසිංහ සංස්කරණය, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 2005.
3. ප්‍රභාෂණ සන්ධ්‍යාව, සිංහල ගීතය හා නාට්‍ය ගීතය පිළිබඳ තුලනාත්මක විග්‍රහයක් නමැති නිශ්ශංක දිද්දෙණියගේ ලිපිය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය කලා මණ්ඩලීය ප්‍රකාශනය, 2008.
4. වංකගිරිය අරණේ, රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 1993.
5. සංසාරේ අපි, රඹුකන සිද්ධාර්ථ හිමි, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1986.
6. සිංහල ගීතය පෝෂණය කරන පුරාණෝක්ති, රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ, සාහිත්‍ය අනුමණ්ඩල දේශන පිටපත, 2003.
7. සුදු නෙළුම, රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 1993.
8. හෙළ ගී මඟෙහි යති පෙළහර, පල්ලේගම හේමරතන, වත්තේවැවේ ධම්මානන්ද, රූපන සුමනජෝති, උපුල් රංජිත් හේවාවිතානගේ සංස්කරණය, සංසාරේ අපි මිත්‍ර සමාගමේ ප්‍රකාශනය, 2006.

9. බෞද්ධ මූලාශ්‍රය හා වර්ගීකරණය, ඩබ්ලිව්. ඒ. අබේසිංහ දේශන පිටපත, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 2003.

10. බෞද්ධගීතමංජරී, ප්‍රණිත් අභයසුන්දර, බෞද්ධ මහා සම්මේලනයේ ප්‍රකාශනය, 2006.

11. ලක්හඬ දේශාභිමානී ප්‍රණාම පූජා, කුසුම්චන්ද්‍ර අරංගල සංස්කරණය, 2004.

12. ලාංකික සංගීතයේ රෝහණ ලකුණ, රවි සිරිවර්ධන, සමුද්‍ර වෙත්තසිංහ, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, 2002.

නූතන සිංහලයේ අපභාෂා ලක්ෂණ*

මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල

කවර භාෂාවක් සම්බන්ධයෙන් වුව ද 'ව්‍යාකරණය' (grammar) යැයි හඳුන්වනු ලබන රීති මාලාවක (language rules) ප්‍රවර්තනය (Crystal (1987) 1992: 88; බලගල්ලේ 1996, 129 ff.) මෙන් ම තදනුකූල වූ භාෂා ව්‍යවහාරය නිරවද්‍ය සේ සැලකීමේ සම්මතයක් ද (බලගල්ලේ 1996: 184-188.) හැඳින ගත හැකි ය. ව්‍යාකරණ රීති අනුව නිරවද්‍ය සේ සැලකෙන ව්‍යවහාරය මෙන් ම කිසියම් භාෂාවක ප්‍රදේශීය හෝ භූගෝලීය හෝ සමාජීය හෝ වසයෙන් වෙන් වෙන් ව හැඳින ගත හැකි උපභාෂා ප්‍රභේද කිහිපයක් පවත්නා කල්හි ඒ අතරින් අගනුවර කේන්ද්‍ර කොට ගැනුණු ප්‍රදේශයේ විධිමත් අධ්‍යාපනය ලැබූ පිරිස්වල ව්‍යවහාරය (ධර්මදාස 1999: 1-20.) ද ලේඛන-භාෂණ විසමතා විද්‍යමාන වන කල්හි ලේඛන ව්‍යවහාරය (බලගල්ලේ 1996: 90-99; ධර්මදාස 1999: 1-20.) ද භාෂක සමාජයේ සාධුත්වය හිමි කොට ගන්නා බව දැක ගත හැකි ය. අවිධිමත් භාෂණ ව්‍යවහාරය, භාෂාමය ආචරණයන්හි 'පහළ' අවස්ථාවන්හි පමණක් භාවිතයට ගැනෙන අතර ප්‍රකට ව දැකිය හැකි භාෂාමය ද්විරූපතාවක් සහිත භාෂාවන්හි 'ඉහළ' හා 'පහළ'

---

* මේ ලිපියේ මුල් කෙටුම්පත් කියවා විවේචනාත්මක අදහස් දැක්වූ ශාස්ත්‍රපති මොරකන්දේගොඩ අරියවංස හිමියන්ටත් මහාචාර්ය ඒ. වී. සුරවීර, මහාචාර්ය රත්න විජේතුංග, මහාචාර්ය තිස්ස ජයවර්ධන, ශාස්ත්‍රපති පණ්ඩිත සිරි තිලකසිරි, ශාස්ත්‍රපති සිරිනිමල් ලක්දුසිංහ හා ශාස්ත්‍රාචාර්ය ශ්‍රීනාත් ගණේවත්ත යන විද්වතුන්ට කතුවරයාගේ කෘතඥතාව පිරිනැමේ.

ව්‍යවහාරයන් සම්මිශ්‍ර වූ ස්වරූප ගණනාවක් හැඳින ගත හැකි වෙයි. (Crystal (1987) 1992: 42-43; ධර්මදාස, 1999: 3-6.) විධිමත් ලේඛන කාර්යය සඳහා යට සඳහන් කෙරුණු සම්මත ව්‍යවහාර ස්වරූප මෙන් ම ව්‍යාකරණානුකූල ව නිරවද්‍ය ව්‍යවහාර සේ සැලකෙන උක්ත-ආඛ්‍යාත පද සම්බන්ධයේ අනුරූපතාව සුරැකීම ද නෛරුක්තික හා සාම්ප්‍රදායික වසයෙන් නිරවද්‍ය සේ පිළිගැනෙන අක්ෂර වින්‍යාස සම්මතයන්ට අනුකූල වීම ද අපේක්ෂා කෙරේ. (බලගල්ලේ 1996: 184 ff.) වාක් කෝෂය විෂයයෙහි ද 'පර බස් වදන්' හෝ ග්‍රාම්‍ය රූප හෝ සේ සැලකෙන යෙදුම් ද දුර ලීම විය යුතු යැයි සම්මත පවතී. (බලගල්ලේ 1996: 66-69.)

සිංහල ලේඛන ව්‍යවහාරය විමර්ශනයට ලක් කරන කල්හි යට කී සම්මත උල්ලංඝනය කෙරෙන විවිධ අවස්ථා හැඳින ගත හැකි වෙයි. මෙබඳු අවස්ථා බොහෝ විට දැකිය හැකි වන්නේ ආධුනික ලේඛකයන්ගේ රචනාවල හා බහුජන සන්නිවේදන මාධ්‍යයන්හි ව්‍යවහාරයේ යැයි බැලූ බැල්මට පෙනී යන නමුදු භාෂා ව්‍යවහාරය හා අධ්‍යයනය සම්බන්ධ විශේෂඥ ඥානයක් ඇතැයි පැවසිය හැකි ස්තරයන්හි මෙන් ම සාහිත්‍ය නිර්මාණ විෂයයෙහි ප්‍රවීණයන් සේ සැලකෙන්නන්ගේ ව්‍යවහාරය සම්බන්ධයෙන් ද ඒ තත්ත්වය අඩු-වැඩි වසයෙන් දැක ගත හැකි වෙයි.

ආධුනික ලේඛකයන්ගේ හා සන්නිවේදන මාධ්‍යයන්හි ව්‍යවහාරයේ විද්‍යමාන වන 'සාවද්‍ය භාෂා ප්‍රයෝග' කෙරෙන් වන සමාජ බලපෑම අල්ප කොට සැලකිය හැක්කක් නො වේ. එමෙන් ම භාෂා විෂයයෙහි මෙන් ම සාහිත්‍ය කටයුතුවල ද 'ප්‍රවීණයන්ගේ' ලේඛනයන්හි ඇතුළත් වන 'සාවද්‍ය භාෂා ප්‍රයෝගවලින්' ඉදිරි පරම්පරාවන්හි භාෂා භාවිතය කෙරෙහි ඊට ද වැඩියෙන් සෘජු බල පෑමක් සිදු විය හැකි ය. එක් අතකින් භාෂාව වූ කලි අනුකරණාත්මක ප්‍රපඤ්චයක් වීම මෙන් ම එසේ අනුකරණය කෙරෙනුයේ පුද්ගල ප්‍රාමාණිකත්වය හෝ සම්ප්‍රදාය ප්‍රාමාණිකත්වය හෝ සැලකිල්ලට ගනිමින් වීමත් බොහෝ විට ''සාර්ථක ලෙස ග්‍රන්ථකරණයේ යෙදෙන්නන්'' 'ඡේකයන්' සේ සලකා ඔවුන්ගේ ව්‍යවහාර 'සම්මත ව්‍යවහාර' හෙවත් 'ඡේක ප්‍රයෝග' සේ

පිළිගැනීමට ලක් වීමත් (බලගල්ලේ 1996: 186-187.) නිසා එබඳු ව්‍යවහාරවලින් සිදු වන බලපෑම අල්ප කොට සැලකිය යුතු නො වේ.

මෙබඳු 'සාවද්‍ය භාෂා ප්‍රයෝග' කෙරෙන් වන සමාජ බලපෑම පිළිබඳ ව විවිධ තරාතිරම්වලට අයත් වූ සහ විවිධ මතවාද නියෝජනය කරන්නා වූ උගතුන්ගේ අවධානය වරින් වර යොමු වී තිබෙනු දැක ගත හැකි ය. 1973 ඔක්තෝබර 07 වන දින ශ්‍රී ලංකාදීප පුවත් පතට "සතියක අපභ්‍රංශ" මැයෙන් ලිපියක් සපයමින් තත්කාලීන පුවත් පත් භාෂාවෙහි වූ 'සාවද්‍ය භාෂා ප්‍රයෝග' පිළිබඳ ව කරුණු දැක්වූ කලුකොදයාවේ ශ්‍රී ප්‍රඥාශේඛර නා හිමි* හා 'රණරාළ' යන ආරූඪ නාමයෙන් පෙනී සිටිමින් ඉරිදා ලංකාදීප පුවත් පතට ලියන ලද තීරු ලිපි පෙළ යටතේ 1996 ජනවාරි 14 වන දින "මාධ්‍යකරුවන්ගේ පිජින් සිංහල" මැයෙන් ලිපියක් සැපයූ දයාසේන ගුණසිංහ ද මෙහි ලා අපේ අවධානයට ලක් වන දෙපළකි. 2003 ජනවාරි මස 14 වන දින ලංකාදීප පත්‍රයේ පළ වූ වාර්තාවක දැක්වුණේ විදේශයක සිට පැමිණ සිංහලය හදාරා සාහිත්‍යකරණයට පිවිසි එස්. මහින්ද හිමියන්ගේ "සිංහල භාෂා දැනීම ඉතා විශිෂ්ට අයුරින්" පැවති නමුත් "අපේ අය අපේ බස හැසිරවීමට තව මත් නො දන්නා" බව යි. ("සිංහල භාෂාව හරියට හසුරුවන්න අපේ උදවිය තවමත් දන්නේ නෑ – සුනිල් ආරියරත්න" ලංකාදීප: 2003. 01. 14.) මේ වාර්තාව ඇස්. මහින්ද හිමියන් පිළිබඳ සමරු උලෙළක දී පවසන ලද කරුණු පදනම් කොට ගැනුණකි. එහි "අපේ අය" යනුවෙන් දැක්වෙනුයේ සාමාන්‍ය සිංහල ස්වභාෂකයන් නො ව සාහිත්‍ය කලාදිය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රභූත්වයක් උසුලන්නන් විය යුතු යැයි සැලකිය යුත්තේ සාමාන්‍ය සිංහල ස්වභාෂකයන්ගේ 'නො දන්නාකම'

* ලියුම්කරු එකොළොස් හැවිරිදි පාසල් සිසුවකු ව සිටිය දී කියවා තිබූ කලුකොදයාවේ ශ්‍රී ප්‍රඥාශේඛර නා හිමියන්ගේ "සතියක අපභ්‍රංශ" ලිපිය පිළිබඳ ව ඔහුට ඡායාමාත්‍ර මතකයක් පැවති අතර වසර කිහිපයකට ඉහත දී පුස්තකාලය සේවා මණ්ඩලීය මාසික දේශන මාලාව යටතේ "සාවද්‍ය-නිරවද්‍ය භාෂා ව්‍යවහාර" මැයෙන් දේශනයක් පැවැත්වීම සඳහා අවශ්‍ය වූ විට රාජ්‍ය ලේඛනාගාරයෙන් එම ලිපිය පළ වූ ලංකාදීප පුවත් පත සොයා ගෙන ලිපියේ පිටපතක් සකස් කර දුන් වූල පත්මේන්ද්‍ර සිරිවර්ධන මහතාට ඔහු සිය කෘතඥතාව පළ කර සිටී.

භාෂාවෙහි නිරවද්‍ය භාවිතයට හුරු වන ආධුනිකයන් කෙරෙහි එතරම් ඍජු බලපෑමක් කරන බවක් නො පෙනෙන හෙයිනි.

'අපභ්‍රංශ' නමින් හැඳින්වෙන්නේ ප්‍රාකෘත භාෂා විශේෂයකි; ඒ මුඛ්‍යාර්ථ වසයෙනි. උපචාරාර්ථ වසයෙන් 'අපභ්‍රංශ' යන්න යෙදෙනුයේ 'සම්මත සංස්කෘත ව්‍යවහාරයෙන් පිරිහී ගියා වූ, එසේ නැත හොත් සංස්කෘත රීතීන් උල්ලංඝනය කොට පවත්නා භාෂා විශේෂ' හෝ 'අව්‍යාකරණික වූ අපශබ්ද' හෝ හැඳින්වීමට බව පෙන්වා දිය හැකි ය. (හෙට්ටිආරච්චි සංස්., 1963: 464-465.) එසේ හෙයින් සමකාලීන භාෂා භාවිතයෙහි වූ අපව්‍යවහාර වෙසෙසා දක්වමින් ලියන ලද ලිපියකට 'සතියක අපභ්‍රංශ' යන මැය මුඛ්‍යාර්ථ වසයෙන් මෙන් ම ධ්වනිතාර්ථ වසයෙන් ද යෝග්‍ය බව කිව මනා ය. කලුකොඳයාවේ ශ්‍රී ප්‍රඥාශේඛර නා හිමියන් එම ලිපිය සපයන අවධියේ මෙරට බහුජන විඥාපන මාධ්‍ය සුලබ නො විණැයි කිය හැකි ය; වෛද්‍යුත මාධ්‍ය වූයේ ද රජය සතු ශබ්දවාහිනී (Radio)* සේවාව පමණි. තදනන්තර ව දේශීය ව මෙන් ම අන්තර්ජාතික වසයෙන් ද සිදු වූ සමාජාර්ථික පරිවර්තනයන්හි මෙන් ම මානව ශිෂ්ටාචාරය විසින් අත්පත් කොට ගැනුණු විද්‍යා තාක්ෂණික ජයග්‍රහණයන්හි ද ප්‍රතිඵල හේතුවෙන් මේ වන විට මුද්‍රිත හා වෛද්‍යුත මාධ්‍ය ගණනාවක් ම දිවයිනේ ව්‍යාප්ත ව පවතී. මේ බහුජන විඥාපන මාධ්‍යයන්ගෙන් මෙන් ම විවිධ තරාතිරම්වලට අයත් ලේඛකයන්ගේ පොත්පත්වලින් ද නිතර හමු වන, 'අපභ්‍රංශ' ගණයෙහි ලා ගිණිය හැකි ව්‍යවහාර කිහිපයක් විමර්ශනය මෙහි ලා අභිප්‍රේත ය.**

---

* Radio යන්න සඳහා බහුව්‍යාප්ත යෙදුම 'ගුවන් විදුලිය' යන්න වුව ද ඉන් වෛද්‍යුත තරංග මාර්ගයෙන් සිදු කෙරෙන ශබ්ද විකාසනය යන අරුත නො දෙන බැවින් ද තන්මාර්ගයෙන් ම සිදු කෙරෙන රූප විසිරන මාධ්‍යය සඳහා 'රූපවාහිණී' යන්න භාවිත වන බැවින් ද ඒ හා සමරූත් ගන්නා පරිද්දෙන් මෙහි ලා 'ශබ්දවාහිනී' යන්න යොදන ලද බව සැලකුව මනා ය. 'ගුවන් විදුලිය' යන අපභ්‍රංශ යෙදුමට වඩා 'රේඩියෝ' යන්න තත්සම පදයක් සේ භාවිතය ද යෝග්‍ය යැයි අදහස් කරමු.

** මේ ලිපිය ද මුලින් ම නම් කෙරුණේ 'නූතන සිංහල අපභ්‍රංශ' යනුවෙනි. එහෙත් එයින් අවමානාත්මක අර්ථයක් ගම්‍ය විය හැකි බව හැඟී ගියෙන් එය 'නූතන සිංහලයේ අපභාෂා ලක්ෂණ' යනුවෙන් සංශෝධනය කෙරුණු බව සැලකුව මනා ය.

මෙබඳු යෙදුම් 1. සාවද්‍ය උච්චාරණ, 2. සාවද්‍ය අක්ෂර වින්‍යාස, 3. සාවද්‍ය පද සාධන, 4. සාවද්‍ය වාක්‍ය වින්‍යාස, 5. ආකුල / සාවද්‍ය පද බෙදීම් හා 6. වර්ණිත විෂයයට යෝග්‍ය නොවන ව්‍යවහාර හා යෙදුම් යන ශීර්ෂ සයක ලා වර්ග කොට මෙහි ලා ඉදිරිපත් කෙරේ.

සාවද්‍ය යෙදුම් සඳහා නිදසුන් උපුටා ගෙන ඇත්තේ වෛද්‍යුත හා මුද්‍රණ බහුජන මාධ්‍ය ව්‍යවහාරයෙන් හා මෑත දී පළ වූ පොත්වලිනි. සාධක ග්‍රන්ථ වසයෙන් සැලකුණු පොත් සම්බන්ධ මූලාශ්‍රය සටහන් ද අදාළ වචන හා වාක්‍ය ඉදිරියෙන් දැක්වේ.

1. සාවද්‍ය උච්චාරණ

ලේඛන ස්වරූපය භාෂණය මඟින් ඉදිරිපත් කෙරෙන අවස්ථා කිහිපයකි (ධර්මදාස 1999: 3-6.):

1. **ලේඛනයක් භාෂණ ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම.**

   නිදසුන්:

1. රාෂ්ට්‍ර පාලකයකුගේ විද්‍යුත් විඥාපන මාධ්‍ය මඟින් ප්‍රචාරය කිරීම
2. විද්‍යුත් විඥාපන මාධ්‍ය ප්‍රවෘත්ති ප්‍රචාරය
3. ආගමික, ආධ්‍යාපනික (විශ්වවිද්‍යාලය) හා පාර්ලිමේන්තු දේශන

2. **සාමාන්‍ය භාෂණය.**

මේ අවස්ථා දෙකෙහි දී ම නිරවද්‍ය වචනෝච්චාරණය කෙරෙහි නොසැලකිලිමත් වන බවක් දැක ගත හැකි ය. ඊට හේතු වී ඇත්තේ;

1. ප්‍රායෝගික අවබෝධයෙන් තොර වීම

   හා

2. අනවධානය

බව පෙන්වා දිය හැකි ය.

මේ සියලු ම අවස්ථා ඇසුරෙන් නිරීක්ෂණය කරන ලද උච්චාරණ වැරදි කිහිපයක් මතු දැක්වේ. (මේ උච්චාරණ වැරදි දිවයිනේ දැනට විකාසය කෙරෙන 'ශබ්දවාහිනී' හා 'රූපවාහිණී' සේවාවන්හි ප්‍රවෘත්ති ප්‍රචාරවලින් අසන්නට ලැබුණු ඒවා ය. අදාළ

නිරීක්ෂණ ලියුම්කරු විසින් 1997 සිට වරින් වර සිදු කරන ලදි.) ඇතැම් විට මේ සදොස් වහර ලේඛනයට ද පිවිස තිබෙනු දැක්ක හැකි ය. එබඳු ස්ථාන පිළිබඳ නිදර්ශන මෙහි ඇතුළත් ය. (නිරවද්‍ය රූපය වරහන් තුළ දැක්වේ.)

1.1. අනවශ්‍ය තන්හි ස්වර දීර්ඝීකරණය

අත්‍යාවශ්‍ය (අත්‍යවශ්‍ය)
ස්ථීර (ස්ථිර)
නීත්‍යානුකූල (නීත්‍යනුකූල)
පීතස (පිතස)
සමූපකාර/සමූපාකාර (සමුපකාර)
ව්‍යාකූල (ව්‍යාකුල)
සාමාජීය (සමාජීය)
පාන්තික (පන්තික)
ප්‍රාදේශීය (ප්‍රදේශීය)

1.2. අනවශ්‍ය තන්හි ස්වර හ්‍රස්වීකරණය

අධ්‍යාත්මික (ආධ්‍යාත්මික)
අධ්‍යාපනික (ආධ්‍යාපනික)
ආශිර්වාද (ආශීර්වාද)
කුතුහලය (කුතූහලය)
මයුර (මයූර)
ව්‍යුහය (ව්‍යූහය)
ස්වභාවික (ස්වාභාවික)

1.3. මහාප්‍රාණ ශබ්ද අල්පප්‍රාණත්වයෙන් උච්චාරණය

අවබෝද (අවබෝධ)
සංවර්දනය (සංවර්ධනය)
දනවත් (ධනවත්)
ප්‍රතිපල (ප්‍රතිඵල)
බෞතික / බහුතික (භෞතික)
බෞද්ද / බවුද්ද (බෞද්ධ)
බෞමික / බහුමික (භෞමික)
ස්තිර (ස්ථිර)
ස්තාවර (ස්ථාවර)

1. මහාප්‍රාණ ධ කාර සහිත 'ප්‍රධාන' යන්නෙහි අරුත 'මූලික' යන්න යි. 'ප්‍රදාන' යනු පරිත්‍යාගය යි.

1.4. අනවශ්‍ය මහාප්‍රාණ යෝජනය

අර්බුධය/ අර්භුදය (අර්බුදය)
අවභෝධ (අවබෝධ)
උච්ඡාරණ (උච්චාරණ)
ප්‍රතීපල/ ප්‍රතීඵල (ප්‍රතිඵල)
ප්‍රස්ථාර (ප්‍රස්තාර)
මර්ධනය (මර්දනය)
(ත්‍යාග) ප්‍රධානය[1] (ප්‍රදානය)
වීරෝධාර (වීරෝදාර)
ස්ථර (ස්තර)
පරිසණක (පරිගණක)
(රෝග) නිධානය (නිදානය)

1.4.1 මහාප්‍රාණ අක්ෂරයකට පසු ව හ කාරයක් යෙදීම[1]

'ආස්‍රහණය' (බාලසූරිය (1991) 1992: 29, 31.)

1.5. පදාරම්භ සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජන උච්චාරණයේ දී වෙනත් ස්වරයක් සංයුක්තයට ඉදිරියෙන් හෝ සංයුක්තය මධ්‍යයට හෝ යෙදීම

(වරහන් තුළ දැක්වෙන්නේ නිරවද්‍ය රූපය යි.)

ඉස්ථිර / ඉස්තිර (ස්ථිර)
ඉස්ථාවර / ඉස්තාවර (ස්ථාවර)
ඉස්තානය (ස්ථාන)
ඉස්තානාධිපති (ස්ථානාධිපති)
ඉස්පර්ස (ස්පර්ශ)
වියාකුල (ව්‍යාකුල)
වියාපාරය (ව්‍යාපාරය)
වියාපෘති (ව්‍යාපෘති)

---

1. මහාප්‍රාණ ශබ්ද සිංහලයට බිඳී ඒමේ දී අල්පප්‍රාණත්වයට පත් වීම (නිදසුන්: ස්‍රාණ > ගහන්, ඝන > ගන, ධර්ම/ධම්ම > දහම්) හෝ ඛ්, ඝ්, ධ්, ඵ්, භ් අක්ෂර 'හ' කාරය බවට පත් වීම (නිදසුන්: ප්‍රභා > පැහැ, භද්‍ර > බහදුරු, මූඛ > මුහ, ලඝු > ලුහු, සාධිත > සෑහූ) හෝ සිදු වෙයි. දහම්, ගහන්, බහදුරු ආදියෙහි සිදු වන ක්‍රියාවලිය 'ස්වර භක්තිය' හෙවත් 'විප්‍රකර්ෂය' යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. එහි ලා සිදු වන්නේ මහාප්‍රාණත්වයෙහි 'හ්' කාරයක් ගැබ් ව ඇතැයි සැලකෙන හෙයින් අදාළ අල්පප්‍රාණාක්ෂරයත් එකී 'හ්' කාරයත් අතරට ස්වරයක් පැමිණවීම යි. (විස්තර සඳහා: බලගල්ලේ (1992) 2006:102-115,130.) එහෙත් 'ආස්‍රහණය' යන්න එකදු භාෂා පරිණාමීය ධර්මතාවකට හෝ අදාළ වන යෙදුමක් නො වේ.

වියවසාය (ව්‍යවසාය)
වියුහය (ව්‍යූහය)
සුවාදීන (ස්වාධීන)

1.6. පද සාධන විධි නො සලකා වචන උච්චාරණය

අත්‍යාලංකාර (අත්‍යලංකාර)
නීත්‍යානුකූල (නීත්‍යනුකූල)
විභක්ත්‍යාර්ථ (විභක්ත්‍යර්ථ)
සමාජයීය/සාමාජීය (සමාජීය)
සාහිත්‍යයික (සාහිත්‍යික/ සාහිත්‍යික)
විද්‍යාලීය (විද්‍යාලයීය)
රිද්මයානුකූල (රිද්මානුකූල)
ප්‍රත්‍යාර්ථ (ප්‍රත්‍යයර්ථ)
මුනේශ්වර (මුනීශ්වර)
නරීශ්වර (නරේශ්වර)

2. සාවද්‍ය අක්ෂර වින්‍යාසය*

2. 1. හ්‍රස්ව දීර්ඝ ස්වර වරදවා යෙදීම

(ඉහත 1.1 හා 1.2 යටතේ දක්වන ලද නිදසුන් ද සලකන්න.)

ව්‍යාකූල (ව්‍යාකුල)
කුතුහලය (කුතූහලය)
ආධ්‍යාත්මය (අධ්‍යාත්මය)

2. 2. ඍ ස්වරය හා රු / රූ රූප වරදවා යෙදීම

කෘර

'ක්‍රූර' යන නිවැරදි රූපය වෙනුවට බහුල ව දක්නට ලැබෙනුයේ දීර්ඝ ඍකාරාංශය සහිත මේ වචනය යි. බලගල්ලේ 1996: 204 – 205 පිටුවල මෙවැනි අවස්ථා සඳහා තවත් නිදසුන් දැක්වේ.

2. 3. අල්පප්‍රාණ මහාප්‍රාණ වරදවා යෙදීම

ප්‍රථිපල/ ප්‍රතිපල (ප්‍රතිඵල)
ප්‍රස්ථාර (ප්‍රස්තාර)
විශිෂ්ඨ (විශිෂ්ට)
ශිෂ්ඨ (ශිෂ්ට)
ශිෂ්ඨාචාර (ශිෂ්ටාචාර)
ස්ථම්භ (ස්තම්භ)
ස්ථූප (ස්තූප)

(ඉහත 1.3 හා 1. 4 යටතේ දක්වන ලද නිදසුන් ද බලන්න.)

2. 4. ණ - න, ල - ළ, ශ - ෂ - ස වරදවා යෙදීම

ඌණ පූරණය (ආරියරත්න, 1991: 86.)
කලහ (කිරීම් අරුත්හි) (ආරියරත්න, 1991: 207.)
කළ්‍යාණ
කැළණි
අළුත් (විජේසූරිය, 1992: 203.)
අළුයම (ආරියරත්න, 1991: 82, 95.)
මහළු (ආරියරත්න, 1991: 94.)
මුලා (< මූඝ) (ආරියරත්න, 1991: 94.)
වල (< ආවාට) (විජේසූරිය,1992: 206.)
ඤානය
ඥාණය (ආරියරත්න, 1991: 132.)
දර්ශණ
ප්‍රකාශණ
ප්‍රවීන
ලේඛණ'පැළැඳ' (බාලසූරිය (1991) 1992: 32.)
'පැළඳ' (බාලසූරිය (1991) 1992: 71.)
'පැළඳුම්' (බාලසූරිය (1991) 1992: 71.)
'කුළුණේ' (බාලසූරිය (1991) 1992: 80.)
අභිලාශ
ආභාෂය
ආශ්වාදය
විශ්මය
විෂද
ශුරීන් (උගතා යන අරුත්හි)
මාංශ (ආරියරත්න, 1991: 78, 80, 196, 198; නාරද, 1997: 83.)

2. 5. රකාරාංශය සමඟ 'ඇ' සහ 'උ' ස්වරවලට අදාළ ව යෙදෙන පිළි සම්බන්ධ අනවබෝධය

ග්‍රැමපෝන් (= gramaphone) යන තන්හි 'ග්‍රැ' සංයෝගය.

ග්‍රෑම් (= gram) යන තන්හි 'ග්‍රැ' සංයෝගය.

ට්‍රැක්ටර් (= tractor) යන තන්හි 'ට්‍රැ' සංයෝගය.

ධ්‍රැව 'ධ්‍රැ' සංයෝගය.

ශ්‍රැති 'ශ්‍රැ' සංයෝගය.

මාතෘ භාෂාවන්හි රකාරාංශයෙන් පර ව යෙදෙන ඇදය හෙවත් ඇද පිල්ල මඟින් සංකේතවත් වන්නේ ර් + උ සංයෝගය බැවින් යුරෝපීය සංස්කෘතියෙන් සිංහලයට ආනීත කොට ගැනුණු 'ැ' සංයුක්තවත් ශබ්ද සඳහා රකාරාංශය සමඟ ඇද පිල්ල යෙදීම නිරවද්‍ය සේ පිළිගත නො හැකි ය. 'ධ්‍රැව', 'ශ්‍රැති', 'ඛ්‍රැහි', 'ක්‍රැර' වැනි මාතෘ භාෂාමය රූප රකාරාංශය සමඟ ඇද පිලි සංකේතය භාවිත කිරීමෙන් දක්වා ඇත්තේ මූල් ව්‍යඤ්ජනය හා එක් වූ 'රු' ශබ්දය යි.

මාතෘ භාෂාමය රූපවල දී පමණක් රකාරාංශය භාවිත කිරීමත්, යුරෝපීය භාෂාවලින් ගැනුණු රූප ලියා දැක්වීමේ දී ර ශබ්දය වෙනත් ව්‍යඤ්ජනයක් සමඟ සංයෝග වූ රූප විසංයුක්ත ව දැක්වීමේ පිළිවෙතක් අනුගමනය කිරීමත් නිරවද්‍ය බව මෙහි ලා කිව යුතු ය. ඒ අනුව 'ග්‍රැමපෝන්', 'ග්‍රෑම්', 'ට්‍රැක්ටර්', 'බ්‍රැන්ඩ්', 'බ්‍රැන්ඩ්' ආදි, හල් අකුරකට පසු ව 'ැ/ැ' ශබ්ද සහිත පද මෙන් ම සෙසු ශබ්ද සහිත පද ද රකාරාංශය වෙනුවට රකාරය හා එයින් පර ව අදාළ පිලි ද යොදමින් (ක්‍රොළේශියා, ක්‍රෝමියම්, නයිට්‍රජන්, පයිබ්‍රිනෝජන්, යුක්‍රේන්, සුක්‍රෝස් ආදි වසයෙන්) ලිවීම නිරවද්‍ය මෙන් ම අවුලින් තොර ද වෙයි.

2. 6. පාලි හා සංස්කෘත අක්ෂර වින්‍යාස පටලවා ගැනීම

ආහාෂය (ආහාසය)

කොට්ඨාශය (කොට්ඨාසය)

2. 7. වෙනත් සාවද්‍ය ව්‍යවහාර

ශෛලකර්ම ('ශල්‍යකර්ම' වෙනුවට)

3. සාවද්‍ය පද සාධන

3. 1. -තා (භාවාර්ථ) ප්‍රත්‍යයාන්ත රූපවලට -ව හා -ය ප්‍රත්‍යය දෙකක් එක් කිරීම.

අපහසුතාවයන්ට (නාරද, 1997: 101.)

අවශ්‍යතාවය

දක්ෂතාවය
සම්බන්ධතාවයෙහි
කුශලතාවයෙන්
නිශ්ශබ්දතාවය (නාරද,1997: 26.)

3. 2. -වල් (අප්‍රාණවාචී බහ්වර්ථ) ප්‍රත්‍යය දෙවරක් භාවිතය.

ගෙවල්වල
රටවල්වල

3. 3. අනවශ්‍ය ප්‍රත්‍යය එක් කිරීම.

3. 3.1. අනුක්ත පද සමඟ -ව ප්‍රත්‍යයක් යෙදීම

(ඇතැම් විචාරකයෝ මෙය "තුප්පහි ව යන්න" යනුවෙන් හඳුන්වති.)

"කෙල්ල ව ආරච්චි ගෙදර නතර කර ගන්නැයි... " (විජේසූරිය, 1989: 25)

''පුංචි රාළහාමි ව පන්සලට කැඳවාගෙන ගියේ ය" (විජේසූරිය, 1989: 27)

''පොඩි රාළහාමි ව ලොකු හාමුදුරුවෝ දේවාලයට කැඳවා ගෙන ගියහ"(විජේසූරිය, 1989: 27)

"නිමලසිරිව අනුෂ්කා වෙත කැඳවා ගෙන යාමට " (විජේසූරිය, 1992: 145)

"කීප දෙනෙක් නිමලසිරිව ඔසවා ගත්හ" (විජේසූරිය, 1992: 156)

"සුමනාගේ මව විසින් පියදාසට නිමලසිරිව යළි රෝහලට ඇතුළත් කළ පුවත සැළකරණු ලැබුවාය." (විජේසූරිය, 1992: 185) (මෙහි වාක්‍ය යෝජනය ද සාවද්‍ය ය.)

"එසේ කළහොත් සදාචාරය විසින් ඔහු ව විනාශ කරනු ඇත" (ආරියරත්න, 1991: 68.)

මේ උදාහරණවලින් බොහෝ ගණනක 'ව' රූපය වෙන් කොට දක්වා ඇති බව ද සැලකුව මනා ය. පද බෙදීමේ නියර අනුව 'ව' රූපය වෙන් කොට දැක්විය හැක්කේ පූර්ව ක්‍රියාර්ථයෙහි පමණි.

3. 3. 2. ගෞරවාර්ථ බහු වචන පද නැවත බහ්වර්ථ කොට
දැක්වීමට -ලා ප්‍රත්‍යයක් යෙදීම
වහන්සේලා

3.3.3. ප්‍රාණවාචී පද සමඟ -වල් ප්‍රත්‍යයය යෙදීම
අයවලුන් (විජේසූරිය, 1992: 200)

3. 4. ප්‍රත්‍යයාර්ථ රූප සාධනය පිළිබඳ වැරදි
පහත 3.4.1 හා 3.4.2 යටතේ දැක්වෙන නිදසුන්වල දී මේ සම්බන්ධ තොරතුරු විග්‍රහාත්මක ව දැක්වෙයි.

3.4.1. අනවශ්‍ය ස්ථානයන්හි වෘද්ධිය / දීර්ඝ කිරීම

සාවද්‍ය රූපය	විග්‍රහය	නිරවද්‍ය රූපය
ප්‍රාදේශීය	ප්‍රදේශ + ඊය	ප්‍රදේශීය
මාණ්ඩලීය	මණ්ඩල + ඊය	මණ්ඩලීය
සාමාජීය	සමාජ + ඊය	සමාජීය
සමූපකාර	සං + උපකාර	සමුපකාර

3.4.2. අවශ්‍ය ස්ථානයන්හි වෘද්ධි නො කිරීම/ දීර්ඝ නො කිරීම)

සාවද්‍ය රූපය	විග්‍රහය	නිරවද්‍ය රූපය
අධ්‍යාත්මික	අධ්‍යාත්ම + ඉක	ආධ්‍යාත්මික
අධ්‍යාපනික	අධ්‍යාපන + ඉක	ආධ්‍යාපනික
මණ්ඩලික	මණ්ඩල + ඉක	මාණ්ඩලික
ස්වභාවික	ස්වභාව + ඉක	ස්වාභාවික
පුද්ගලික	පුද්ගල + ඉක	පෞද්ගලික

3. 4. සිංහල පදවලට සංස්කෘත ප්‍රත්‍යය යෙදීම
අදාළත්වය
එකඟත්වය
නිහඬත්වය

මෙබඳු සිංහල රූප සමඟ යෙදිය යුත්තේ -බව -කම වැනි සිංහල ප්‍රත්‍යය පමණි. (-තා ප්‍රත්‍යය ද සිංහලයෙහි ද යෙදෙන බැවින් 'එකඟතාව', 'නිහඬතාව' වැනි රූප ද සාධුත්වයෙන් සැලකිය හැකි ය.)

3.5. සමානාර්ථ ප්‍රත්‍යය එකකට වැඩියෙන් යෙදීම
පෞරුෂත්වය (පුරුෂ + අ + ත්ව) -අ හා -ත්ව
යනුවෙන් ප්‍රත්‍යය දෙකක් යෙදීම අනවශ්‍ය ය.
නිරවද්‍ය රූපය පෞරුෂය

3. 6. ස්ත්‍රී ලිංග පදවලට අමුතුවෙන් ස්ත්‍රී වාචක ප්‍රත්‍යය යෙදීම සහ ස්ත්‍රී අරුත් දෙන පදවලට නැවතත් ස්ත්‍රී ප්‍රත්‍ය එක් කිරීම

අංගනාවී

කුමාරිකාවී

කන්‍යාවී

මාණවිකාවිය

"අංගනා" "කන්‍යා" වැනි පද ප්‍රකෘතියෙන් ම ස්ත්‍රී ලිංග යි. ඒවා ඒකවචන බවට පත් කිරීමට -ව ප්‍රත්‍යය පමණක් යෙදීම සෑහේ. "කුමාරිකා" "මාණවිකා" යන පද පිළිවෙළින් "කුමාර" හා "මාණවක" යන පදවලට ස්ත්‍රී අර්ථයක් දීම සඳහා යොදනු ලැබූ '-ඉකා' ප්‍රත්‍යයය සහිත ය. ඒවාට නැවතත් ස්ත්‍රී අර්ථයක් දීම සඳහා ප්‍රත්‍යය ගැන්වීම අනවශ්‍ය ය. විඥාපන මාධ්‍යවල බහුල ව භාවිත කෙරෙන "කාන්තා සෙබළියන්" "කාන්තා කොටි සාමාජිකාවන්" "පළමු වන කාන්තා අගමැතිනිය" "කාන්තා ජනාධිපතිනි" ආදි යෙදුම් ද මෙවැනි අනවශ්‍ය ස්ත්‍රී අර්ථ ආරෝපිත පද යි.

3.7. අනවශ්‍ය විභක්ති ගැන්වීම

සමාජයීය

සාහිත්‍යයික (ලංකාමුල්ල 2002: 1; 85; 177)

සාහිත්‍යයමය (ලංකාමුල්ල 2002: 95)

මේ වචනවලට අදාළ ප්‍රකෘති යකාරාන්ත නො වේ. 'සමාජය', 'සාහිත්‍යය' වැනි වචන යකාරාන්තවත් වනුයේ වර නැඟීමේ දී '-ය' ප්‍රත්‍යය එක් කොට ඇති බැවිනි. මේ වචනවලට මුල් ව ඇති ප්‍රකෘතිවලට '-ඉක', '-ඊය' වැනි ප්‍රත්‍යය යෙදූ කල ලැබෙනුයේ පිළිවෙළින් 'සමාජීය', 'සාහිත්‍යික' (සාහිත්‍යික) යන රූප යි.

සංස්කෘතිකමය (ලංකාමුල්ල 2002: 12)

සංස්කෘති යන ප්‍රකෘතියෙන් පර ව ස්වාර්ථ තද්ධිත ක යෙදීම ප්‍රමාණවත් ය.

3. 8. අනවශ්‍ය පද වර නැඟීම්

අව්‍යය පද ඒ නම ලබන්නේ ඒවා ව්‍යය වීමක් රහිත සේ සැලකෙන හෙයිනි. එනම් වර නැඟීමෙන් තොර බැවින් ය. කිසියම්

වාක්‍යයක් නිපාත පදයකින් කෙළවර කළ යුතු නම් එම නිපාත පදයෙන් පසු ව වාක්‍යාවසානය හඟවන '-ය' නිපාතය යෙදිය හැකි ය. එහෙත් ඇතැම් විට නිපාත පද '-එන්' ප්‍රත්‍යය යොදා 'වර නඟන' අවස්ථා දැක ගත හැකි ය.

නිසාවෙනි (ආරියරත්න, 1997-a: 18, 90;ආරියරත්න,1997-c: 93.)

නිසාවෙන් (ලංකාමුල්ල 2002: 24; 25)

3. 9. ප්‍රකෘතියට අයත් අන්ත්‍යාක්ෂර ලොප් කිරීම

පුස්තකාලවල/ පුස්තකාලීය

දේවාල

ප්‍රත්‍ය

අව්‍ය පද/ අව්‍ය සමාස

මේ පදවල ප්‍රකෘති යකාරාන්ත බැවින් ඒවා ප්‍රත්‍යය ගැන්විය යුත්තේ ප්‍රකෘති 'ය' කාරයට පසු ව ය. එවිට පිළිවෙළින් පුස්තකාලයවල/ පුස්තකාලයීය, දේවාලය, ප්‍රත්‍යය, අව්‍යය පද යනුවෙන් නිවැරදි විය යුතු ය.

3. 10. සන්ධි පිළිබඳ වැරදි

සාවද්‍ය රූපය	විග්‍රහය	නිරවද්‍ය රූපය
අත්‍යාලංකාර	අති + අලංකාර >	අත් + ඉ + අලංකාර = අත්යලංකාර (අත්‍යලංකාර)
නීත්‍යානුකූල	නීති + අනුකූල >	නීත්+ ඉ +අනුකූල = නීත්යනුකූල (නීත්‍යනුකූල)
වාග්කෝෂය	වාච් + කෝෂ >	වාක්කෝෂය

වාච් යන්න සමඟ සන්ධි වන පර පදයෙහි ආදි ශබ්දය අඝෝෂයක් බැවින් පූර්ව පදාන්ත ව්‍යඤ්ජනය ඊට අනුරූප විය යුතු ය. පර පදයෙහි ආදි ශබ්දය ඝෝෂයක් වූ කල පූර්ව පදාන්ත ව්‍යඤ්ජනය ද ඝෝෂවත් වෙයි. 'වාග්විද්‍යා', 'වාගාලාප' ආදිය නිදසුන් ය.

විද්‍යාලීය	විද්‍යාලය + ඊය >	විද්‍යාලයීය

සන්ධි වීමේ දී ප්‍රකෘතියෙහි ඇති ය කාරය ලොප් නො වේ.

විභක්ත්‍යාර්ථ විභක්ති + අර්ථ > විභක්ත් + ඉ + අ + ර්ථ
('ඉ' හා 'අ' සන්ධියෙන් 'ය්' වෙයි.) විභක්ත්‍ය්අර්ථ
= විභක්ත්‍යර්ථ

සත් ධර්මය සත් + ධර්මය > සද්ධර්මය

සත් යන්න සමඟ සන්ධි වන පර පදයෙහි ආදි ශබ්දය ඝෝෂයක් බැවින් පූර්ව පදාන්ත ව්‍යඤ්ජනය ඊට අනුරූප ව වෙනස් විය යුතු ය; 'සද්ධර්ම' යනුවෙනි. පර පදයෙහි ආදි ශබ්දය අඝෝෂයක් වූ කල පූර්ව පදාන්ත ව්‍යඤ්ජනය ද අඝෝෂවත් වෙයි. එහෙයින් මතු දැක්වෙන 'සද්කාර්යය' 'සද්පුරුෂ' ආදිය 'සත්කාර්යය' 'සත්පුරුෂ' යනුවෙන් නිවැරදි විය යුතු ය.

සද් කාර්යය සත් + කාර්යය > සත්කාර්යය
සද් පුරුෂ සත් + පුරුෂ > සත්පුරුෂ
සමාජයීය/සාමාජීය (ලංකාමුල්ල 2002: 10) සමාජ + ඊය > සමාජීය
සමූපකාර / සමූපාකාර සං + උපකාර > සම්+උපකාර > සමුපකාර

3. 11. සාවද්‍ය අව්‍යය පද යෙදීම

අනිස්ථිර (ආරියරත්න 1991: 75.)

'ස්ථිර' යන්නෙහි විරුද්ධාර්ථය දීම සඳහා යෙදිය යුතු අව්‍යය රූපය 'අ-' යන්න යි. 'අනි-' යනුවෙන් උපසර්ගයක් වාර්තා නො වේ. (කුමාරතුංග (බු. ව. 2481) බු. ව. 2491: 330 – 331.) ප්‍රතිෂේධාර්ථ 'න-' නිපාතය ඊට පර ව ස්වරයක් ඇති විට 'අන්-' යන රූපය ගනී. එබැවින් 'අනිස්ථිර' වැනි රූපයක සාධනයට 'අන්-' යන්න සමඟ එක් විය යුත්තේ 'ඉස්ථිර' යන රූපයකි. 'ස්ථ' වැනි සංයෝගයකට පූර්වයෙහි සුඛෝච්චාරණය සඳහා 'ඉ' ස්වරය එක් කෙරෙනුයේ අව්‍යක්ත නැත හොත් අපභ්‍රංශ ව්‍යවහාරයේ දී ය. ඒ අනුව මෙහි නිවැරදි රූපය වන්නේ 'අස්ථිර' යන්න යි.

4. ක්‍රියා කාරක පද සම්බන්ධය පිළිබඳ වැරදි

ආධුනික ලේඛකයන් හා මුද්‍රණ මාධ්‍ය මෙන් ම ප්‍රකට යැයි සම්මත ලේඛකයන් ද සිය ලේඛනවල දී ක්‍රියා කාරක පද සම්බන්ධය

අවුල් කර ගන්නා අන්දම දැකිය හැකි ය. නාම පදවල උක්ත අනුක්ත රූප භේදය නිවැරදි ව වටහා නො ගැනීම ඊට එක් හේතුවක් බව පෙනේ. (බලගල්ලේ 1996: 224- 226 අනුව යි.)

4. 1. සාවද්‍ය ලෙස උක්ත රූප-අනුක්ත රූප භාවිතය

"මම මටම අයත්ව තිබූ ජීවිතය තල්ලු කරගෙන ගොස් පාරක් අයිනේ ගසක උඩ අත්තක ලණුවක් ගැට ගසා එල්ලා මරන්නට තැත් කරන විට කොහේදෝ යමින් සිටි පොලිස්කාරයකු පැන මා අල්ලා ගෙන උසාවියට දක්කා ගෙන ගියේය." (කම්මැල්ලවීර 2000: 65-66.)

මෙහි අනුක්ත ව තැබිය යුතු 'මා' යන්න 'මම' යනුවෙන් උක්ත විභක්ති ගන්වා ඇති අතර 'ගියේ ය' යන අවසාන ක්‍රියාව කරන්නා සේ පෙනී සිටින පදය 'පොලිස්කාරයෙක්' යනුවෙන් උක්ත විභක්ති ගැන්වීම වෙනුවට 'පොලිස්කාරයකු' යනුවෙන් අනුක්ත ව තබා ඇත.

''එකකු පිටුපසින් විත් නැමී ඔහුගේ දෙපරැන්දට යටින් හිස දමා කරට ගත්තේය.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 15-16.)

''හිටපු ඇමතිවරයකු බෝතල් බීම අගුණ යයි කියමින් තම ප්ලාස්කුවේ දමා ඇති විස්කිම වරින් වර තොල ගාමින් සිටියේය.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 19.)

''ඔවුන් අත් ඔසවමින් ද නොයෙක් ඉරියව් පාමින් සිගරැට් පුළුස්සමින් ද සිටියහ.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 19.)

ඉහත උදාහරණ තුනෙහි ම උක්තය හෙවත් කර්තෘ වසයෙන් යෙදෙන නාම පදය අනුක්ත විභක්ති ගන්වා ඇත. 'ගත්තේ ය', 'සිටියේය' හා 'සිටියහ' යන අවසාන ක්‍රියා රූපවලට ගැළපෙනුයේ 'එකෙක්', 'හිටපු ඇමතිවරයෙක්' හා 'ඔවුහු' යන උක්ත රූප යි.

"ඔහු තවදුරටත් කාර්යබහුල පුද්ගලයෙක් බවට පත් විය." (ආරියරත්න, 1997-e: 53.)

මෙහි අනුක්ත ව තැබිය යුතු 'පුද්ගලයෙකු' යන්න 'පුද්ගලයෙක්' යනුවෙන් උක්ත විභක්ති ගන්වා ඇත.

"කෝවලන් ඒ ආත්ම භාවයේ සිංහපුරයෙහි භරතන් නම් රාජ සේවකයෙක් ව සිටියේ ය." (ආරියරත්න, 1991: 100.)

මෙහි අනුක්ත ව තැබිය යුතු 'සේවකයෙකු' යන්න 'සේවකයෙක්' යනුවෙන් උක්ත විභක්ති ගන්වා ඇත.

උක්ත විභක්ති රූපය වෙනුවට අනුක්ත විභක්ති රූපය භාවිත කිරීම ද ව්‍යාකරණ විරෝධි වේ:

"පටලැවිල්ලට අත පෙවීමට කිසිවකු සමත් නොවීය."
(විජේසූරිය, 1989: 3.)

'කිසිවකු' යනු අනුක්ත විභක්ති රූප යි. උක්ත විභක්ති රූපය විය යුත්තේ 'කිසිවෙක්' යන්න යි. (එවිට ආඛ්‍යාතය බහුවචනයෙන් තැබීම සිංහල ව්‍යවහාරය යි.)

''ජය ඝෝෂකයින් 'ජයවේවා - ජයවේවා' යි කෑ
ගාන්නට වූහ.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 26.)

'ජය ඝෝෂකයින්' යනු අනුක්ත විභක්ති රූප යි. උක්ත විභක්ති රූපය විය යුත්තේ 'ජය ඝෝෂකයෝ' යන්න යි.

''ඊළඟට දත්ත රැස් කිරීමේ නිලධාරියකු නැගී සිටියේ ය.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 60.)

වාක්‍යයේ උක්තය විය යුත්තේ 'නිලධාරියෙක්' යන්න යි.

"ලොව සියලු දෙන ම තම ඥාතීන් ය" (ආරියරත්න, 1991: 46.)

මෙහි "ඥාතීන්" යන්න "ඥාතීහු" යනුවෙන් උක්ත විභක්තියෙන් තුබුව මනා ය.

"එක් පතිව්‍රතාවක සිය සැමියා වෙනුවෙන් දිවි පිදුවා ය. තවත් පතිව්‍රතාවක සිය සැමියා වෙනුවෙන් පලි ගසා අප රටට පැමිණියා ය." (ආරියරත්න 1991: 101.)

ස්ත්‍රී ලිංග අනියමාර්ථයේ උක්ත රූප '-අක්' ප්‍රත්‍යයවත් ය; '-අක' ප්‍රත්‍යයය අනුක්ත රූප සඳහා ය.

" විද්වතුන් යට කී දේශපාලන වෙනස්වීම්වලට සංවේදි වූවෝ වෙති." (ලංකාමුල්ල 2002: 165.)

'-උන්' '-අන්' අනුක්ත ප්‍රත්‍යය යි. "වූවෝ වෙති" යන ආඛ්‍යාතයට පෑහෙනුයේ 'විද්වත්තු' යන්න යි:

"රජු සිය අමාත්‍යයන් විචාරයි." (ආරියරත්න 1991: 101.)

'රජු' යන්න අනුක්ත විභක්ති රූප යි. උක්ත විභක්ති රූපය 'රජ' යි.

4. 2. උක්ත-ආඛ්‍යාත අනුරූපතාව බිඳීම

"අමරදේවයන්ගේ කුසුම් පිපී අතු පතරේ සතර දිගන්තේ ඇතුළු ගීත රාශියක් බී. ඇස්.ගේ 'නවගීත' වැඩසටහන් මාලාව තුළින් එළි දුටු නිර්මාණයෝ ය." (ආරියරත්න 1997 a: 104.)

ඉහත වාක්‍යයේ උක්තය "ගීත රාශියක්" යනු ය. ඒ වූ කලි අචේතන ගණයට අයත් නාම පදයකි. අචේතන ගණයේ නාම පදයක් උක්ත වූ කල එය ඒක වචන වුව ද බහු වචන වුව ද ආඛ්‍යාතය ඒක වචනයෙන් ම සිටී. එහෙත් මේ වාක්‍යයෙහි යෙදී ඇත්තේ බහු වචන ආඛ්‍යාත රූපයකි. "නිර්මාණයෝ (වෙති)" යනු යි.

"එකී නාට්‍ය බාල-බොළඳ නිසරු කෘතීහු වූහ." (ආරියරත්න1997 d: 87.)

"කෘති ද චම්පු කාව්‍යයෝ වෙත්." (ආරියරත්න (1995) 1997: 11.)

'නාට්‍ය' හා 'කෘති' යන අචේතන ගණයේ පද සමඟ 'කෘතීහු වූහ' 'කාව්‍යයෝ වෙත්' යනුවෙන් සචේතන බහු වචනයට අදාළ ආඛ්‍යාත යොදා ඇත.

පහත දැක්වෙන වාක්‍යයේ උක්ත රූපය අනවශ්‍ය තැනක ද නාම පදයක් උක්ත රූපයෙන් තබා ඇත:

"මුත්තුසාමි ක්‍රමයෙන් වෘත්තීය වයලීන වාදකයෙක් බවට පත් වෙමින් සිටියේ ය." (ආරියරත්න 1997 b: 16.)

(ජන මාධ්‍ය ව්‍යවහාරයෙන් ගත් තවත් උදාහරණ සඳහා සුරවීර 1993: 143 පිටුව බලන්න.)

වාක්‍යයක උක්තය වසයෙන් යෙදෙන නාම පදය එහි යෙදෙන ආඛ්‍යාතය සමඟ පුරුෂ, සංඛ්‍යා හා ලිංග වසයෙන් අනුරූප විය යුතු ය. ඒක වචන නාම පද උක්ත වූ කල ඒ සමඟ බහු වචන ආඛ්‍යාත යෙදීම මෙන් ම බහු වචන නාමපද උක්ත වූ කල ආඛ්‍යාතය ඒක වචනයට ගැළපෙන සේ යෙදීම ද විඥාපන මාධ්‍යයන්හි සුලබ ව දැකිය හැකි ය. ඇතැම් ශ්‍රව්‍ය සන්නිවේදන මාධ්‍ය සිය ප්‍රවෘත්ති

ප්‍රචාරයේ දී විලාසිතාවක- නැත හොත් ඔවුන් පවසන පරිදි නව ප්‍රවණතාවක- මුහුණුවරින් උක්ත වන පදයේ සංඛ්‍යා, ලිංග, පුරුෂාදි භේද නො සලකා ආඛ්‍යාතය භාෂණ ව්‍යවහාරයට අනුව තැබීම ආරම්භ කෙළේ නිරවද්‍ය වාක්‍ය වින්‍යාස විධි පිළිබඳ නොදැනුම වසා ගැනීමට බව පෙනේ. මූල දී පෞද්ගලික ශබ්ද වාහිනී නාලිකාවක් විසින් අරඹන ලද මේ 'විලාසිතාව' ටික කලක් රජය සතු ජාතික රූපවාහිණිය විසින් ද අනුගමනය කරන ලදි. ස්වාමිත්වයේ වෙනස් වීමත් සමඟ ජාතික රූපවාහිණියේ එම ප්‍රවණතාව වෙනස් වුව ද උක්ත ආඛ්‍යාත අනුරූපතාව බිඳ වැටෙන අවස්ථා බහුල ය.

4. 3. සාවද්‍ය ආඛ්‍යාත රූප භාවිතය

විඥාපන මාධ්‍යයන්හි භාෂා ව්‍යවහාරයෙහි සුලභ ව හමු වන තවත් සාවද්‍ය ස්වරූපයක් වන්නේ කර්තෘ කාරක වාක්‍යයන්හි කර්ම කාරක ආඛ්‍යාත භාවිතය යි.

"ඇමතිවරයා ප්‍රකාශ කරනු ලැබී ය" "අග්‍රාමාත්‍යතුමා පෙන්වා දෙනු ලැබී ය" වැනි ව්‍යවහාර මේ යටතේ දැක්විය හැකි වෙයි. මෙබඳු වාක්‍ය, අනුක්ත කර්තෘ පදයක් අධ්‍යාහාරයෙන් ගත් කල, කර්ම කාරක වාක්‍ය රටාව අනුව නිවැරදි යැයි කිය හැකි ය. එහෙත් එවිට ඒවායින් අභිප්‍රේත අර්ථ ප්‍රකාශනය සිදු නො වේ. "ඇමතිවරයා ප්‍රකාශ කරනු ලැබී ය" යනුවෙන් ලියූ තැනැත්තාගේ අභිප්‍රාය වන්නට ඇත්තේ ඇමතිවරයා කිසියම් දෙයක් පැවසූ බව කීම වුව ද මින් ගම්‍ය වන්නේ අනෙකකු විසින් ඇමතිවරයාහට කිසිවක් ප්‍රකාශ කරන ලද බව විනා ඇමතිවරයා එසේ ප්‍රකාශ කළ බව නො වේ. "අග්‍රාමාත්‍යතුමා පෙන්වා දෙනු ලැබීය" යි කී විට ද එයින් පැවසෙනුයේ අග්‍රාමාත්‍යතුමා යම් කරුණක් පෙන්වා දුන් බව නො ව අන් අයකු විසින් අග්‍රාමාත්‍යතුමා තවත් අයකුහට පෙන්වා දුන් බවකි. ක්‍රීඩා තරග විස්තර ප්‍රචාරකයන්ගේ ව්‍යවහාරයෙහි දක්නා ලැබෙන "දැන් හතරේ පහරක් එල්ල කරනු ලැබුවා" වැනි යෙදුම් ද මේ ගණයෙහි වැටේ.

නාම පදයකින් පර ව 'විසින්' නිපාතය යොදා කර්තෘ කාරක ආඛ්‍යාතයකින් වාක්‍යාවසානය කරන අවස්ථා ද හමු වෙයි:

"ලොකුබණ්ඩාර මහතා විසින් ප්‍රාර්ථනා කළේ ය."
"මුදල් ඇමතිවරයා විසින් කථාව ආරම්භ කළේ ය." (ලක්බිම, 2004. 11. 21)

වැනි වාක්‍ය නිදසුන් ය.

"මදුරාවට පැමිණි ඤාණසම්බන්දර් ජෛනයන් හා බෞද්ධයන් සමඟ වාද කොට ඔවුන් පරාජයට පත් කරන ලදි." (ආරියරත්න, 1991: 132.)

මෙය ඉහත දැක්වූ "දැන් හතරේ පහරක් එල්ල කරනු ලැබුවා" වැනි සාවද්‍ය අවියත් යෙදුමකි. කර්තෘ කාරක වාක්‍යයක් වන මෙහි උක්තය "ඤාණසම්බන්දර්" ය. යොදා ඇත්තේ කර්ම කාරක ආඛ්‍යාතයකි. "ඔවුන් පරාජයට පත් කරන ලදි" වෙනුවට "ඔවුන් පරාජයට පත් කෙළේ ය" යනුවෙන් ඉතා සරල ව වාක්‍යය නිමා කළ හැකි ය. මේ තවත් එවැනි ම වැකියකි:

"මුගටියා වහා පැන නාගයා සමඟ පොර බදා ඌ මරා දමන ලදි. " (ආරියරත්න, 1991: 95.)

"මුගටියා වහා පැන නාගයා සමඟ පොර බදා ඌ මරා දැමුවේ ය" කී කල අභිප්‍රේතාර්ථය සිද්ධ නො වේ ද ?

"මහ මුදලි ලුවී ද සොයිසා කරන ලද අත් පිටපත් සමීක්ෂණයේ" (ලංකාමුල්ල, 2002: 59.)

''තමා සකසන ලද ශබ්දකෝෂ කාණ්ඩ දෙක උඩු අතට වැටී...'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 80.)

''බුදුරදුන් විසින් ...මෙම උතුරු මිනිස් දම් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ සුනක්ඛත්ත පතුරුවා හරින ලද දුර්මත බැහැර කිරීම පිණිස ය.'' (නාරද, 1994:13)

මේවා ද අනුචිත පරිදි යොදන ලද කර්ම කාරක ක්‍රියා පදයක් සහිත වාක්‍ය යි. "කරන ලද්දේ" (අන් අයකු කළ අත් පිටපත් සමීක්ෂණය ලැබුවේ) මහ මුදලි ලුවී ද සොයිසා නම් අත් පිටපත් සමීක්ෂණය සිදු කෙළේ කවරෙක් දැයි ප්‍රශ්නයක් මතු වේ. ඒ සංශය මඟ හැරීමට නම් "මහ මුදලි ලුවී ද සොයිසා විසින් කරන ලද අත් පිටපත් සමීක්ෂණයේ" හෝ "මහ මුදලි ලුවී ද සොයිසා කළ අත් පිටපත් සමීක්ෂණයේ" හෝ විය යුතු ය. එමෙන් ම 'පතුරුවා

හරින ලද්දේ' එනම් පතුරුවා හැරීම ලැබූයේ සුනක්ඛත්ත නම් පතුරුවා හැරීම කෙළේ කවරෙක් දැයි යන ප්‍රශ්නය පැන නැගී.

පහත දැක්වෙන්නේ එබඳු ම සාවද්‍ය ආඛ්‍යාත රූප සහිත වාක්‍ය කිහිපයකි:

''බුදුරජාණන්වහන්සේ සත්ත්වයා වෙත පැවැති මෛත්‍රීසහගත චේතනාව තම ශ්‍රාවකයන් වෙත විග්‍රහකොට දක්වන ලදි.'' (නාරද, 1997: 17.)

''සංගීතකාරයන් ද තම භාණ්ඩවලින් සැපයිය හැකි උපරිමය සපයන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 23.)

''පූජාවලිය කිඹුල්වත් නුවර කළ යමක ප්‍රාතිහාර්යය හා ගණ්ඩබ්බ වෘක්ෂ මූලයෙහි කළ පෙළහැර දෙකම වර්ණනා කරනු ලබයි.'' (නාරද, 1997: 59-60.)

''එසේම ථෙරවාදී භික්ෂු ආයතනවල මහායානිකයන් පදිංචි වී ඔවුන්ගේ දහම මහජනයාට සමීප කරනු ලැබුවේ ය.'' (නාරද, 1997: 106.)

පහත දැක්වෙන වාක්‍ය කිහිපය ද අනවශ්‍ය කර්ම කාරක රූප සහිත ය:

''සාහිත්‍යකරුවන් කරනු ලබන වර්ණනයන් තුළින්...'' (නාරද, 1997: 43.)

''සම්බුද්ධ චීවරය පිළිබඳ කතුවරුන් කරනු ලබන වර්ණනය...'' (නාරද, 1997: 45.)

''බුදුරදුන් තහනම් කරන ලද ලෝකායතවාදී අදහස් ගැබ් වූ ග්‍රන්ථ සියල්ල ම සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචනා කර තිබෙයි.'' (නාරද, 1997: 106.)

4.3.1. කර්තෘ කාරක හා කර්ම කාරක වාක්‍ය යෝජන පටලවා ගැනීම

කර්ම කාරක වාක්‍යයක උක්තය ලෙස සකසා ගන්නේ කර්තෘ කාරක වාක්‍යයක කර්ම පදය හෙවත් ක්‍රියාවට යටත් වන්න ලෙසින් පෙනී සිටින නාම පදය යි. උක්ත කර්තෘ හෙවත් ක්‍රියාව කරවන්නා සේ පෙනී සිටින නාම පදය කර්තෘත්වය හෙවත් ඍජු ව ක්‍රියාව කරවීමෙන් ඉවත් වන නිසා කර්තෘ පදය අනුක්ත රූප

ගැන්විය යුතු වන අතර කර්ම පදය උක්ත රූපයෙන් හෙවත් ප්‍රථමා විභක්තියෙන් තැබිය යුතු ය. ආඛ්‍යාතය යෙදිය යුතු වන්නේ උක්ත රූප ගැන්වූ නැත හොත් ප්‍රථමා විභක්තියෙන් තැබූ කර්මයට අනුව ය. ඇතැම් ලේඛකයන් අනුක්ත කර්තෘ හෝ උක්ත කර්මය හෝ යන දෙකින් එකකුදු පිළිබඳ ව නො සලකමින් වාක්‍ය යෝජනය සිදු කරනු දැක ගත හැකි ය:

> "ඒ කටයුත්ත නිම වන තුරු බලා සිටින කුස්සි අම්මා වන සොපිහාමි විසින් ලොකු මැටිකෝප්ප දෙකක් කෑම මේසය ළඟට ගෙන එනු ලබන්නී ය." (විජේසූරිය, 1989: 3)

මේ වාක්‍යයෙහි කර්තෘ වන ''සොපිහාමි'' අනුක්ත ව සිටී. එම නාම පදයට 'විසින්' යන කර්තෘ විභක්ති සූචක නිපාත පදය එක් කොට තිබීමෙන් එය පැහැදිලි ය. මෙහි උක්තය විය යුත්තේ ''මැටිකෝප්ප දෙකක්'' යන්න යි. එය අප්‍රාණවාචී ගණයේ නාමයක් බැවින් එහි උක්ත-අනුක්ත රූප භේදයක් අප්‍රකට ය. තදනුරූප ආඛ්‍යාතය විය යුත්තේ ''ගෙනෙනු ලැබේ'' වැන්නකි. මෙහි යොදනු ලැබ ඇති ආඛ්‍යාත රූපය ස්ත්‍රී ලිංග ආඛ්‍යාතයකි.

සිංහලයේ ලිංග භේදයක් දැකිය හැකි වන්නේ සචේතන ගණයේ හෙවත් ප්‍රාණවාචී ගණයේ නාම පද සම්බන්ධයෙන් පමණි. අචේතන හෙවත් අප්‍රාණවාචී ගණයේ නාම පද සම්බන්ධයෙන් ලිංග භේදයක් ක්‍රියාත්මක නො වීම සිංහලයේ විශේෂත්වයකි. එහෙත් මේ වාක්‍යයේ "ලොකු මැටිකෝප්ප දෙකක්" යන අචේතනවාචී උක්ත කර්මයට යොදා ඇත්තේ සචේතන ස්ත්‍රී ලිංග ආඛ්‍යාතයක් වීම මෙහි ඇති ඌනතාව යි.

"සහ යොන් සතුන් කියලූ සද වේ ඉතිරි ලිඟු නම්" යනුවෙන් සිදත් සඟරාව ස්ත්‍රී ලිංග ශබ්ද කවරේ දැයි වෙසෙසා දක්වා ඇත. (ඥානාලෝක හිමි (සංස්.) 1971: 67.) ඒ අනුව 'මැටිකෝප්ප' ඉතිරි ලිඟු වීමට 'සහ යොන්' හෙවත් 'යෝනි සහිත' වුව මනා ය!

මතු දැක්වෙන්නේ තවත් එබඳු ම සාවද්‍ය වාක්‍ය යෝජන කිහිපයකි:

"සුමනාගේ මව විසින් පියදාසට නිමලසිරි ව යළි රෝහලට ඇතුළත් කළ පුවත සැළකරණු ලැබුවා ය" (විජේසූරිය, 1992: 185.) (මෙහි අක්ෂර වින්‍යාසය ද සාවද්‍ය ය.)

"එතුමා විසින් කියන්ට යෙදුණේ සිංහල කවීහු විසින් බඳිනු ලබත් නම් කවර විරිතක් විරිතක් බවට පත් නොවන්නේ ද යන වග යි." (ආරියරත්න, (1995) 1997: 15.)

'රාළහාමි ඒවා එකිනෙක පිරික්සන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991), 1992: 50.)

" වෙසක් කැකුළු සුදු සඳ එළියේ වැනි ගීවල සංගීතය විසින් අප ළමා ලොවකට කැඳවාගෙන යනු ලබයි." (ආරියරත්න, 1997-a: 112.)

මෙහි 'සංගීතය' යන්නෙන් පර ව 'විසින්' නිපාතය යොදා ඇති බැවින් එය කර්ම කාරක වාක්‍යයක් බවට පෙරළා ඇති සේ පෙනේ. එවිට උක්තය විය යුත්තේ කුමක් ද යන්න පිරික්සුව මනා ය. සංගීතය විසින් කෙරෙන්නේ (කරනු ලබන්නේ) කුමක් ද? "කැඳවා ගෙන යනු ලැබීම" යි. කැඳවා ගෙන යනු ලැබෙන්නේ කවරෙක් දැයි සෙවිය යුතු ය. මේ වාක්‍යය අනුව "අප" යි. එවිට "අප" යන්න මෙහි උක්ත කර්මය වෙනුවට යොදා ඇති බව පෙනේ. එහෙත් "අප" යනු උත්තම පුරුෂ බහු වචන අනුක්ත රූපය යි. තදනුරූප උක්ත නැත හොත් ප්‍රථමා විභක්ති රූපය "අපි" යනු යි. "අපි" යන්න යෙදූ කල වාක්‍යාවසානය උත්තම පුරුෂ බහුවචනයට අනුරූප විය යුතු ය. එනම් මේ වාක්‍යයෙන් අපේක්ෂිත අරුත පැවසෙන පරිදි නම් "කැඳවා ගෙන යනු ලැබෙමු" "කැඳවා ගෙන යනු ලබන්නෙමු" වැන්නක් විය යුතු ය.

කර්ම කාරක වාක්‍යයක ව්‍යූහය පිළිබඳ අනවබෝධය කියා පාන තවත් වාක්‍ය කිහිපයක් මතු දැක්වෙයි:

"එබැවින් සිනමා ව්‍යාපාරිකයන් විසින් ශබ්දාගාර විවෘත කිරීම සඳහා කැඳවනු ලැබුවේ ද මුත්තුසාමිව යි." (ආරියරත්න, 1997-b: 21.)

මෙහි උක්ත කර්මය විය යුතු "මුත්තුසාමි යි" යන්න වෙනුවට "මුත්තුසාමිවයි" යනුවෙන් අව්‍යක්ත කර්මයෙන් (තුප්පහි 'ව' යන්න සහිත ව) තබා ඇත.

> "ශිව දෙවියන් වෙනුවෙන් ගී ගැයූ සාධුවරුන් නායන්මාර් යන නමින් ද විෂ්ණු දෙවියන් වෙනුවෙන් ගී ගැයූ සාධුවරුන් ආළ්වාර් නමින් ද හඳුන්වන ලදි." (ආරියරත්න 1991: 128.)

මෙය ද කර්ම කාරක වාක්‍යයකි. අනුක්ත කර්තෘ අධ්‍යාහාරයෙන් ගත යුතු වන අතර 'ද' නිපාතයෙන් නාම පද දෙකක් සම්බන්ධ කොට දැක්වේ. ඒ නාම පද අනුක්ත ව තබා ඇත. ''සාධුවරුන්'' යන්න බහ්වර්ථවත් බැවින් හා 'ද' නිපාතය මඟින් ඒවා සම්බන්ධ කොට ඇති බැවින් උක්ත කර්මය වසයෙන් ගිණිය යුතු ඒ පද දෙක ප්‍රථමා විභක්ති ගන්වා වාක්‍යාවසානයෙහි යෙදෙන 'හඳුන්වන ලදි' යන ඒක වචන රූපය 'හඳුන්වන ලදහ' හෝ 'හඳුන්වනු ලැබූහ' හෝ යනුවෙන් බහු වචනයෙන් තැබිය යුතු වේ.

පහත දැක්වෙනුයේ කර්ම කාරක වාක්‍යයක මූලික ව්‍යූහය මෙන් ම උක්ත අනුක්ත රූප භේදය ද නො සලකා ලියවුණු වාක්‍ය කිහිපයකි:

> ''රතිඤ්ඤා වැල පත්තු කිරීමට කෙනෙකු යොදන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 23.)
>
> ''ඔවුන් වේදිකාවේ ම මුල්ලක රඳවා ගන්නා ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 23.)
>
> ''තුවාල ලද ජය ඝෝෂකයින් කීප දෙනෙකු ඇදගෙන මෙන් බෙහෙත් දැමීම සඳහා පිටත් කරන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 24.)
>
> ''කෑගැසූ තවත් ජය ඝෝෂකයකු තවත් දෙදෙනකු විසින් අල්ලා ඉවතට ගෙන යන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 24.)
>
> ''සැකකරුවන් වෙනත් ස්ථානයකට ගෙන යන ලදී.'' (බාලසූරිය (1991) 1992: 51.)

"පාරේ යන එන්නන් හමුදා විසින් නවතනු ලැබේ."
(බාලසූරිය (1991) 1992: 63.)

4. 3. 2. ද්විත්ව උක්තය සහිත වාක්‍යයන්හි දී දෙවන උක්තය නොසලකා හැරීම

සිංහලයේ එක් වාක්‍ය රටාවක් නම් ද්විත්ව උක්තය යෙදුණු වාක්‍ය යි. එනම් ආඛ්‍යාත පූරණය සඳහා ප්‍රධාන උක්තයට අමතර ව අප්‍රධාන උක්තයක් ද අපේක්ෂා කරන වාක්‍ය යි. අවසාන ක්‍රියාව -ව (වීම්) ධාතුජ වූ කල්හි මෙසේ දෙවන උක්තයක් අපේක්ෂිත යි. "මම සිංහලයෙක් වෙමි", "මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ විශිෂ්ට ලේඛකයෙක් විය" වැනි වාක්‍ය නිදසුන් ය. මේ උදාහරණ දෙකෙහි "සිංහලයෙක්" හා "ලේඛකයෙක්" යන නාම වචන පිළිවෙළින් "මම" හා "මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ" යන කර්තෘ පද දෙකෙහි ආඛ්‍යාත පූරකය සේ සිටී. එක් නාම වචනයක් තවත් නාම වචනයක ආඛ්‍යානය හෙවත් ක්‍රියා වාචකය (predicate) වීම මේ වාක්‍ය ප්‍රවර්ගයේ ලක්ෂණය වේ. මතු දැක්වෙන වාක්‍යයන්හි දී සිදු වී ඇත්තේ උක්ත රූපයෙන් තැබිය යුතු දෙවන නාම පදය අනුක්ත රූපයෙන් තැබීම යි.

"නන්දා මාලනී එවක කොටහේනේ ගුණානන්ද විද්‍යාලයේ පූර්ව ජ්‍යෙෂ්ඨ පන්තියෙහි ශිෂ්‍යාවක වූවා ය. එමෙන් ම ගුවන්විදුලියේ ළමා අංශයෙහි ගායිකාවක ද වූවා ය."
(ආරියරත්න 1997-d: 80.)
මෙහි නිවැරදි යෙදුම් විය යුත්තේ "ශිෂ්‍යාවක් වූවා ය" හා "ගායිකාවක් ද වූවා ය" යනුවෙන් ය.
"කෝවලන්ගේ මරණින් පසු මාධවිය ද භික්ෂුණියක වූවා ය." (ආරියරත්න 1991: 120.)

මෙහි නිවැරදි යෙදුම විය යුත්තේ "භික්ෂුණියක් වූවා ය" යන්න යි.

4. 3. 3. ස්ත්‍රී ලිංග නො වන උක්ත පද සමඟ ආඛ්‍යාතය ස්ත්‍රී ලිංගයෙන් තැබීම

රැස්වීම අවසන් වූවා ය.
සමිතිය තීරණය කළා ය.

මෙහි 'රැස්වීම', 'සමිතිය' යන පද ස්ත්‍රී ලිංග නො වන බැවින් ආඛ්‍යාතය ස්ත්‍රී ලිංග ගැන්වීම සාවද්‍ය ය. (බලගල්ලේ 1995: 235.) "සභා තොමෝ විසිර ගියාය" වැනි ප්‍රයෝගයක් දෙස බලා යොදන ලද සාවද්‍ය යෙදුම් සේ සැලකිය හැකි ය.

4. 3. 4. ස්ත්‍රී වාචී පදයක් උක්ත වූ කල ආඛ්‍යාතය බහු වචනයෙන් තැබීම

"සභා තොමෝ සතුටින් විසිර ගියහ." වැනි සුලබ ව්‍යවහාරයක ද 'තොමෝ' යනු ස්ත්‍රී ලිංග ඒක වචන පදයකි. ඊට අනුකූල වන ආඛ්‍යාතය 'ගියහ' යන බහු වචන රූපය නො ව 'ගියා ය' යන ඒක වචන රූපය යි.

> "ඇයගේ මිත්තනිය (sic) -චිත්‍රාපති තොමෝ රාජ දේවිය හමු වී කරුණු සැළ කර සිටිති" (ආරියරත්න 1991: 123.)

මෙහි උක්තය "මිත්තණියෝ" යි නිවැරදි ගෞරවාර්ථ බහු වචන රූපය සේ ගත හොත් "සිටිත්" යන ආඛ්‍යාතය ගැළපේ. උක්තය "චිත්‍රාපති තොමෝ" වී නම් ආඛ්‍යාතය "සිටී" යනුවෙන් ඒක වචන විය යුතු ය.

4. 3. 5. ගෞරවාර්ථ බහු වචන පදයක් උක්ත වූ කල ආඛ්‍යාතය ඒක වචනයෙන් තැබීම

සිංහලයට ආවේණික පද විශේෂයක් වන ගෞරවාර්ථ බහු වචන පද වූ කලි නිත්‍ය බහු වචන විශේෂයකි. එබඳු පදයකින් එක් පුද්ගලයකු පිළිබඳ ව කියවුණ ද අදාළ නාම පදය බහ්වර්ථවත් සේ සැලකෙයි. එබඳු පදයක් උක්තය වසයෙන් යෙදුණු කල ආඛ්‍යාතය බහු වචනයෙන් තැබීම අනිවාර්ය වේ. '-ආණ', '-අණි', '-අණු', '-අණ්ඩ' යන රූප ගෞරවාර්ථ ප්‍රත්‍යය වේ. ප්‍රථමා විභක්ති රූප සාධනය සඳහා ගෞරවාර්ථ ප්‍රත්‍යයයෙන් පර ව '-ඕ' ප්‍රත්‍යය එක් කෙරේ. "ගෞරවාර්ථයෙහි යෙදෙන 'පා' යනු ද 'දෑ' යනු ද 'වහන්සේ' යනු ද බහු වචන ආඛ්‍යාතයක් මැ පතයි." (කුමාරතුංග (බු. ව. 2481) බු. ව. 2491: 280).

> "දඹරන් පැහැ ඇති භාග්‍යවතුන් වහන්සේ රජගහනුවරට පිවිසියේ ය." (නාරද, 1997: 40.)

"මිනිසුන් අතර ගැටෙමින් දෛනික ජීවන කටයුතු කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ සිංහල ගද්‍යකරුවා විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද මහාපුරුෂ ලක්ෂණ හේතු කොට ගෙන අති-මානුෂික පුද්ගලයෙකු බවට පත් විය." (නාරද, 1997: 83 - 84.)

"රාළහාමිගේ පුතණුවන් ඉගෙනීම අතහැර දැමීමට කිසිසේත් කැමති නොවී ය." (විජේසූරිය, 1989: 6.)

"හාමුදුරුවෝ කථා කළේ තරමක අමනාපයකින් බව මරතීනුටත් ගබෝනිස්ටත් වැටහිණි." (විජේසූරිය, 1989: 45.)

"නෝන මහත්තයාගේ මැණියන්දෑ වැඩකාර ගැහැණිය ව ආරච්චි ගෙදර නවතා පාන්දරින් ම ආපසු පිටත් වූවා ය." (විජේසූරිය, 1989: 133.)

4. 4. පද පිළිවෙළේ අනුක්‍රමය බිඳීම

"වාක්‍යයක පද යෙදීම හෙවත් පද යෝගය සම්බන්ධයෙන් භාෂක සමාජය පිළිගෙන ඇති අනුක්‍රමය හෙවත් අනුපිළිවෙළ නොබිඳීම ද අපේක්ෂිතාර්ථය අසන්දිග්ධ ව පැවසීමේ දී බෙහෙවින් වැදගත් වෙයි. අකර්මක වාක්‍යයක් නම් කර්තෘ-ආඛ්‍යාත දෙක ද සකර්මක වාක්‍යයක් නම් කර්තෘ -කර්ම-ආඛ්‍යාත තුන ද පිළිවෙළින් යෙදීම සරල සිංහල වාක්‍ය රටා සඳහා භාෂක සමාජය පිළිගෙන ඇති සාමාන්‍ය පදානුක්‍රමය" යි. (බලගල්ලේ, 1995: 245.)

"ඇගේ හිස වත්තේ කෙල්ල පීරමින් සිටියා ය" (විජේසූරිය, 1989: 36.)

5. පද බෙදීමේ හෙවත් වචන වෙන් කිරීමේ සාවද්‍ය ස්ථාන

පද බෙදීම හෙවත් වචන වෙන් කිරීම යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ වාක්‍යයක ඇතුළත් වචන එකිනෙකින් වෙන් කොට ලියා දැක්වීම යි. පැරණි සිංහලයේ පද බෙදා ලිවීමක් නුවූ බව ශිලා ලේඛනාදියෙන් මෙන් ම පුස්කොළ පොත්වලින් ද පෙනී යයි. ආදිතම ලේඛන ක්‍රමවල ද පද හෝ වාක්‍ය හෝ බෙදා වෙන් කොට ලිවීමේ සම්ප්‍රදායයක් නො පැවති බව ආදි ඊජිප්තියානු ලිපි, මෙසපොටේමියානු කීලාක්ෂර ලේඛන හා ඊජියානු සමස්ත

ශබ්දාක්ෂර ලේඛන ද සංස්කෘත හා දෙමළ ආදි භාරතීය ලේඛන ද විමසන කල ප්‍රකට වෙයි. මේ සමාජයන්හි ලේඛනය ඒ පිළිබඳ විශේෂඥභාවයකින් යුක්ත වූවන්ගේ කාර්යයක් වූ අතර පොත් කියවූවෝ ද අක්ෂර මාලාව පමණක් නො ව අන්තර්ගතය ද පිළිබඳ මනා අවබෝධයකින් යුක්ත වූවෝ ය. මධ්‍යකාලීන යුරෝපීය අත් පිටපත් සම්බන්ධයෙන් ද තතු මෙසේ වේ. එසේ හෙයින් එකල ලේඛනයක පද, වචන හෝ වාක්‍ය හෝ වෙන් කොට ලියා දැක්වීමක් අවශ්‍ය නො වූ බව නිගමනය කිරීම යුක්ති යුක්ත ය. (Gaur (1984) 1987: 65.) මුද්‍රණ තක්ෂණය පැතිර යාමේ ප්‍රතිඵල වසයෙන් පොත් මුද්‍රණය ආරම්භ වූ මුල් අවධියේ ද විධිමත් පද බෙදීමක් නො පැවති බව පෙනේ. සිංහලයේ පද වෙන් කොට ලියා දැක්වීමේ සම්ප්‍රදායය ප්‍රචලිත වූයේ කුමාරතුංග මුනිදාස ප්‍රමුඛ හෙළ හවුලේ ලේඛකයන්ගේ ලේඛනවලින් යැයි පැවසිය හැකි ය. (කුමාරතුංගට පෙර පැළෑනේ වජිරඤාණ හිමියන්ගේ ලේඛනවල ද පද බෙදීම් දක්නට ලැබේ.) ඒ අනුව නාම පද ක්‍රියා පද හා නිපාත පද එකිනෙකින් වෙන් කොට ලියා දැක්වීම අභිප්‍රේත යි. පද බෙදීම භාෂා භාවිතය යටතේ ව්‍යාකරණ ප්‍රවර්ගයකට වඩා රීතිය නැත හොත් ශෛලිය යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලබන ප්‍රකාශන විලාසය යටතෙහි ලා සැලකීම යුක්ති යුක්ත ය. ඒ අනුව පද බෙදීම ලේඛකයාගෙන් ලේඛකයාට වෙනස් විය හැකි ය. එසේ ද වුව ව්‍යාකරණානුකූල ව වෙන් කොට ලිවිය යුතු පද හා එක් කොට ලිවිය යුතු පද කවරේ දැයි හැඳින ගැනීම වැදගත් කරුණකි. නාම විභක්ත්‍යන්ත කොටැති නාම පද හා ආඛ්‍යාත විභක්ත්‍යන්ත කොට ඇති ක්‍රියා පද එකිනෙකින් වෙන් කොට ලිවිය හැකි ය. ශූන්‍ය විභක්තික වූ නිපාත හා උපසර්ග අතරින් නිපාත වෙන් ව ලියා දැක්වෙන අතර උපසර්ග (පූර්ව සර්ග ද ඇතුළු ව) සැම කල්හි ම පෙර හෝ පසු හෝ පදයට එක් කොට ලිය යුතු ය. සමාස යනුවෙන් සැලකෙන සංගත පද විශේෂය දීර්ඝත්වය සලකමින් පද දෙකක් හෝ කිහිපයක් සේ සලකා වෙන් කොට හෝ තනි පදයක් සේ සලකා එක් කොට හෝ තැබිය හැකි ය.

පහත දැක්වෙන්නේ ව්‍යාකරණානුකූල ව සාවද්‍ය වන පද බෙදීම් කිහිපයකි:

අනු මාතෘකාව (නාරද, 1997: 87)
අනු ව (ආරියරත්න, 1991: 34, 36, 37 ආදි තැන්; ආරියරත්න, (1995) 1997: 12.)
අති දක්ෂ (ආරියරත්න, 1997 d: 83.)
දේවාති දෙවි කෙනෙක්, (නාරද,1997: 7.)
නොපිළි ගත්හ (නාරද, 1997: 5.)
බ්‍රහ්මාති බ්‍රහ්ම කෙනෙක් (නාරද, 1997: 7.)

මේ නිදසුන්හි පිළිවෙළින් අනු හා අති යන උපසර්ග අපර පදයෙන් වෙන් කොට දක්වා තිබීම සාවද්‍ය ය.

ගී වලින් (ආරියරත්න, 1997 a: 33.)
ගී වලට (ආරියරත්න, 1997 a: 28, 29.)

බහ්වර්ථ -වල් ප්‍රත්‍යය පූර්ව පදයට එක් කළ යුතු ය. පදයක ප්‍රකෘති-ප්‍රත්‍යය වෙන් කොට දැක්වීම දොසකි.

දැක් වූ (ආරියරත්න, 1997 a: 27.)
දැන් වූ (නාරද, 1997: 26.)
පෙන් වූ (ආරියරත්න, (1995) 1997: 15.)
දැක් වෙ යි (විජේරත්න, 1992: 1- 14.)
පෙලඹ විය (නාරද, 1997: ix)

දක්වා, පෙන්වා, පොලඹවා වැනි ප්‍රයෝජ්‍ය රූපවල 'ව' කාරය ධාතුවෙහි කොටසකි.

දැක්වෙ යි, වෙ යි, වි ය, පෙනෙ යි (විජේරත්න, 1992: 1- 14.)

මේ පදවල දීර්ඝ ස්වරයක් වාක්‍යාවසාන නිපාතයක් සමඟ සන්ධි වී හ්‍රස්වත්වයට පත් වී ඇත. එය විසන්ධි කොට දක්වා ලීමට ව්‍යාකරණ රීත්‍යනුකූල අවසරයක් නො ලැබේ. ඇතැම් ලේඛකයන් ද නිපාතය ස්වර ලෝප ව අඝෝෂාදේශයට පත් ව සිටින කල ද වෙන් පදයක් සේ ලියා දක්වතත් එය ද පද බෙදුම් නියර මෙන් ම සන්ධි විධි ද අනුව සාවද්‍ය ය.

6. වර්ණිත විෂයයට යෝග්‍ය නො වන ව්‍යවහාර හා යෙදුම්

ලේඛනයක දී භාවිත කෙරෙන භාෂාව එම ලේඛනයේ වස්තු විෂයය, තේමාව යන අංග හා සාකල්‍යයෙන් ගැළපෙන්නක්

විය යුතු ය. විශේෂයෙන් ම ප්‍රබන්ධ කථා විෂයයෙහි ලා පාත්‍ර වර්ගයාගේ ස්වරූපය අනුව භාෂණ ව්‍යවහාරය පවා සකසා ගත යුතු බව කිව මනා ය. (සුරවීර, 2000: 1- 12.)

වාක් කෝෂය සම්බන්ධයෙන් කෙරෙන සාකච්ඡාවක දී අවධානය යොමු කළ යුතු තව ද අංශයක් වන්නේ යොදනු ලබන පද හෝ වචන හෝ ඒවාහි නිශ්චිත අර්ථය පිළිබඳ අවබෝධයෙන් යෙදිය යුතු වීම යි. නිදසුනක් වසයෙන් පහත දැක්වෙන වාක්‍යය විමසමු: ''බුදුරදුන් පරිභෝග කළ අඳනය පටිය හා සිවුර පිළිබඳ ගද්‍ය සාහිත්‍යකරුවා කරනු ලබන වර්ණනයන් තුළින් අයස්කාන්ත බුදුරුවක් පාඨක මනසෙහි මැවේ.'' (නාරද 1994: 47) යෝග්‍යතා හා ආකාංක්ෂා යන ලක්ෂණ සුරකිමින් වාක්‍යයක් නිර්මාණයට ද වචනවල කෝෂාර්ථ කෙරෙහි මෙන් ම ප්‍රකරණාර්ථ ද කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ යුතු ය යන්න මේ වාක්‍යය නිර්මාණයේ දී සලකා නැති බව පෙනී යයි. එමෙන් ම අර්ථහීන වචන භාවිතයට ද මෙය නිදසුන් සපයයි. මෙහි යෙදෙන 'අයස්කාන්ත බුදුරුව' යන්නෙන් ලේඛකයා අදහස් කරන්නට ඇත්තේ සිත්කලු බුදුරුව හෝ චිත්තාකර්ෂණීය බුද්ධප්‍රතිමාව හෝ වැන්නකැයි අනුමාන කළ හැකි ය. එහෙත් 'අයස්කාන්ත' යන්නෙහි එවැනි අරුතක් ගැබ් නො වේ. 'අයස්' යනු ලෝහ එනම් යකඩ යන අරුත් දෙන පදයකි. 'කාන්ත' යන්නෙහි අරුත 'කැමති / ඇද ගන්නා' යනු යි. ඒ අනුව යකඩ ඇද ගන්නා යන අරුතින් 'අයස්කාන්ත' යැයි යෙදිය හැක්කේ 'කාන්දම්' සඳහා ය. එසේ නම් ලේඛකයා මෙහි දක්වනුයේ 'කාන්දම් බුදුරුවක්' පිළිබඳ ව විය යුතු ය.

ඓතිහාසික නවකතාවක් රචනා කරන ලේඛකයා තමා නිරූපණය කිරීමට අදහස් කරන නිශ්චිත අවධිය තත්ත්වාකාරයෙන් දැක්වීම සඳහා තත් යුගයේ සමාජ ඓතිහාසික පසුබිම අධ්‍යයනය කර තිබීම මෙන් ම තමා ව්‍යවහාර කරන භාෂාව කෙතෙක් දුරට අදාළ පසුබිම හා සම්බන්ධ වේ ද යන්නත් සැලකිල්ලට ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය ය. දුටුගැමුණු රාජ සමය පසුබිම් කොට ගත් නවකතාවක පාත්‍රයෝ "මයිල" ගණනින් දුර මනිත් නම් "රෙකුලාසි" "කොන්දේසි" "තක්සේරු" "මේස" වැනි යෙදුම් වහරත් නම්

(පෙරේරා, 1992), ඒ කෙරෙහි පාඨකයාගේ විශ්වාසය ගොඩ නැගේ ද යන්න ගැටලුවකි. භාරතීය විචාරකයන් කවියා විෂයය උපවිෂයයන්හි කේවිදත්වයෙන් යුක්ත විය යුතු යැයි දක්වා ඇත්තේත් හුදු කවි ශක්තිය මත නො ව ව්‍යුත්පත්තිඥානය මත කවියකුගේ සාර්ථකත්වය රඳා පවත්නා බවට මත ගෙන හැර පා ඇත්තේත් මේ නිසා බව පැහැදිලි ය. (Kane, 1961: 350; අරංගල, 1993:127-128.)

විමර්ශන ග්‍රන්ථ හා ලේඛන:

අරංගල, රත්නසිරි, 1993, "කවියා කවිත්වය හා නිර්මාණය", සංවාදී – 1, 1993, නුගේගොඩ, 118 – 141 පිටු.

ඥානාලෝක නායක ස්ථවිර, කෝදාගොඩ, 1971, සිදත් සඟරා පුරාණ සන්නය, කොළඹ.

ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ., 1999, සංස්කෘතික පුස්තිකා මාලා-19 ලේඛනය හා භාෂණය හෙවත් භාෂා ද්විරූපතාව, බත්තරමුල්ල.

බලගල්ලේ, විමල් ජී., (1992) 2006, සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය, කොළඹ.

1995, භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, කොළඹ.

මුනිදාස, කුමාරතුංග, (බු. ව. 2481), බු.ව. 2491, ව්‍යාකරණ විවරණය, කොළඹ.

සුරවීර, ඒ. වී., 1993, "සිංහල පුවත් පත් හා භාෂා භාවිතය", පුවත්පත් කලා සමීක්ෂා, කොළඹ, 140 – 144 පිටු..

2000, "සිංහල නිර්මාණාත්මක ලේඛනයේ දී භාෂණ ව්‍යවහාර භාවිතය", සාහිත්‍යය 2000-1, 1 - 12 පිටු..

Crystal, David,(1987) 1992, *The Cambridge Encyclopaedia of Language,* Cambridge.

Gaur, Albertine, (1984) 1987: *A History of Writing*, London.

Kane,P.V., 1961,(3rd edition), *History of Sanskrit Poetics*, Delhi.

සාධක ග්‍රන්ථ:

ආරියරත්න,සුනිල්, 1991, දෙමළ සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, කොළඹ.

(1995), 1997, නූතන කාව්‍ය සංහිතා, කොළඹ.

1997-a, ගාන්ධර්ව අපදාන: 1-මොහොමඩ් ගවුස් සහ බී.ඇස්. පෙරේරා, කොළඹ.

1997- b, ගාන්ධර්ව අපදාන: 2-මුත්තුසාමි සහ රොක්සාමි, කොළඹ.

1997- c, ගාන්ධර්ව අපදාන: 3-සමරදිවාකර සහ චන්ද්‍රසේන, කොළඹ.

1997-d, ගාන්ධර්ව අපදාන: 5-මොහොමඩ් සාලි සහ පී. එල්. ඒ. සෝමපාල, කොළඹ.

කම්මැල්ලවීර, ජයතිලක, 2000, මාංචු සහ අන්තිම කැමැත්ත, මුල්ලේරියාව.

නාරද, කිවුලේගෙදර, 1997, පොතින් නිරූපණය වන බුදුහාමුදුරුවෝ, කොළඹ.

පෙරේරා, ටෙනිසන්, 1992, රාජාභරණ, කොළඹ.

බාලසූරිය, සෝමරත්න, (1991), 1992, කරත්තය, කැලණිය.

ලංකාමුල්ල, කුසුමලතා, 2002, නූතන සිංහල සාහිත්‍යයේ පුරෝගාමියා ජේම්ස් ද අල්විස්, පන්නිපිටිය.

විජේරත්න, එම්. ඩබ්ලිව්. විමල්, 1992, දළදා පුවත ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, කොළඹ.

විජේසූරිය, සරත්, 1989, අවිදූ අඳුර, කොළඹ සහ පානලුව- පාදුක්ක.

1992, වැල් පාලම, කොළඹ.

යථාර්ථවාදය, නූතනවාදය හා මනෝවිශ්ලේෂණය තුළ සාහිත්‍යය කලා[1]

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සමන් පුෂ්පකුමාර

'Modern' යන්නට විවිධ තේරුම් ඇත. නමුත් මූලික වශයෙන් මේ යෙදුමට තේරුම ලැබෙන්නේ මිනිසාගේ ස්ව-ප්‍රතිරූපය ස්වායත්ත සබුද්ධික සත්ත්වයෙකු ලෙස ඉතිහාසය තුළ දෙවියන් වහන්සේට එරෙහිව පිහිටවූ මොහොතේ ය. තර්ක බුද්ධිය හා ඉන්ද්‍රීය සංවේදීත්වය හරහා දියුණු වූ දැනුම මඟින් ලෝකය දැන ගනිමත්, එයින් ලෝකය මෙහෙයවීමත් සිදුවූ මොහොතකට 'නූතන' යන්න යෙදිය හැකි ය. බුද්ධිවාදී ප්‍රංශ දාර්ශනිකයෙකු වූ රෙනේ ඩේකාර්ට් (1596-1650) හඳුනා ගන්නේ නූතන චින්තනයේ සමාරම්භකයා ලෙසට ය. මිනිසාගේ සාරය නම් තර්ක බුද්ධිය, චින්තනය හරහා තහවුරුවන 'මාගේ පැවැත්ම' (Cogito) බවත් මේ තර්ක බුද්ධිය මඟින් මිනිසාගේ භෞතික ජීවිතය, තමන්ගේ ම ශරීරය, ඉන්ද්‍රීය සංජානනය, ස්වභාවික ලෝකය මෙහෙයවිය හැකි ය යන්න මෙහි දී පිළිගැනුණි. නූතනත්වය (Modernity) යනු නූතන බව (Modern) සංස්කෘතික අත්දැකීම්වලට හා සමාජයට යෙදවීමෙන් උද්ගතවූ කාල පරිච්ඡේදය ය. එය සාමාන්‍යයෙන් 18 වන ශතවර්ෂයේ දෙවන භාගයේ කාර්මික විප්ලවය සමඟ පටන් ගැනිණි. එයින් තල්ලුව ලැබෙන ඉංජිනේරුවේදය, මහාපරිමාන නිෂ්පාදනය සමඟින් බටහිර මිනිසා පෙර නොවුවිරූ ලෙස ලෝකය මත බලපෑමක් කළේ ය. කාටිසියානු ආකාරයේ චින්තනයක් මඟින්

භෞතික ලෝකයට කළ භෞතික බලපෑම මෙයන් සනිටුහන් කෙරේ.

කලාව හා සෞන්දර්යාත්මක අත්දැකීම් මේ සමාජ හා සද්භාවාත්මක වෙනස්වීම්වලින් වියෝවී තිබුනේ නැත. නූතනවාදය (Modernism) යන යෙදුම මඟින් ආවරණය කරන්නේ කලා නිර්මාපකයන්, ලේඛකයන්, කලාකාරයින්, රංගන ශිල්පීන් ඉහතින් දැක්වූ නූතනත්වයේ ගතිකයන්ට ප්‍රතිචාර දැක්වූ ආකාරය ය. 19 වන ශතවර්ෂයේ මැද භාගයේ සිට කලාව හා තක්ෂණය අතර දයලෙක්තික සම්බන්ධයක් වර්ධනය විය. මෙහි දී කලාකාරයන් තමන්ගේ නිර්මාණ ඵලයන් නිර්වචනය කළේ යාන්ත්‍රික ප්‍රතිනිෂ්පාදනයක් නොවන දේ ලෙස ය. නූතන දෘශ්‍ය කලාව උපස්තිරීවාදය (Impressionism) සමඟින් ඇරඹුනු අතර, ඡායාරූප නොවන, අතින් නිර්මාණය කළ ප්‍රතිරූප මෙහි දී ඉහළට මතු විය. ජෙම්ස් ජොයිස් තමන්ගේ නිර්මාණ නිරූපණය කළේ යතුරු ලියනය මඟින් යාන්ත්‍රික කළ ගද්‍යයන්ට එරෙහි ප්‍රතිචාරයක් ලෙසට ය. මේ කලාවන්ට සන්දර්භය සෑදුවේ කාර්මික වර්ධනය ය. උපස්තිරීවාදී කලාවේ දී චිත්‍රවල නිරූපණය කළ ආලෝකය, ඡායාරූපවල දී මතුකළ ආලෝකය හා භෞතික විද්‍යාවේ ආලෝකය සම්බන්ධයෙන් කළ සමකාලීන අධ්‍යයනයන්ගෙන් වෙන්කළ නොහැකි ය. කලාවේ අධ්‍යභාරමය වටිනාකම යාන්ත්‍රික ප්‍රතිනිෂ්පාදනයෙන් අත්පත් කරගත නොහැකි ය යන්න මෙයින් මතුකල අදහස ය.[2]

නූතනත්වයේ ප්‍රමුඛ ජර්මානු චින්තකයෙකු වූයේ වෝල්ටර් බෙංජමින් ය (1982-1940). ඔහු The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction (1936)[3] යනුවෙන් ලිපියක් ලියූ අතර එයින් සැලකිලිමත්වූයේ නූතනත්වය තුළ කලාවේ සිදුවන වෙනස්කම් ය. ඔහුට අනුව පූර්ව නූතන කලාවේ අව්‍යාජත්වය (Authentic) පිරී ඇත. ඒවා සම්ප්‍රදාය තුළ මුල් බැසගෙන ඇත. එනිසා ම ඒවා ඇගයීමේ දී සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ දැනුවත් බවක් අවශ්‍යය. නමුත් යාන්ත්‍රික ප්‍රතිනිෂ්පාදනය මේ අව්‍යාජත්වයට තර්ජනයක් එල්ල කළේ ය. එයට හේතුව නම් කලා කෘති ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමේ හැකියාව උදාවීම ය. මෙයට බෙංජමින් කීවේ කලාව

තමන්ගේ 'Aura'ව අහිමි කරගැනීමක් ලෙසට ය. ටෙරී ඊගල්ටන් බෙංජමින්ගේ මේ සංකල්පය හඳුන්වන්නේ 'The decline of the 'arua' in the age of commodity production[4] ලෙස ය. 'aura' යන්නෙන් දුරස්ථවීමක් පිළිබඳ අදහසක් ගෙන දෙයි. යාන්ත්‍රික ප්‍රතිනිෂ්පාදනය තුළ හැම දෙයක් ම 'මෙතැනට' හා 'මේ මොහොතට' (Here and now) ගෙන එයි. එයින් ස්වභාවික හා ඓතිහාසික වස්තුවල 'Aura'ව අහෝසිකර දමයි. පැරණි ප්‍රතිනිෂ්පාදන උපායමාර්ගවල නිර්මාණ සිදුවූයේ අතිනි. එය නිමැවීමට යම් කාලයක් ගනියි. එහි අවසන් නිෂ්පාදනය කිරීමට යම් අවලෝකනයක් අවශ්‍යය. නමුත් ඡායාරූපය හෝ චිත්‍රපටය සිය වස්තු ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කර අපට ලබා දෙන්නේ මේ මොහොතේ ය. කාලයක් යන්නේ නැත. ආගමික පල්ලියක තිබූ මූර්තියක් කලාගාරයට ගෙනත් තැබූ විට ඒ කලා කෘතියේ 'Aura' ව අහෝසි වී යයි.

මේ නූතනත්වය තුළ කලා කෘතිවලට සිදුවූ දෙය ය. නමුත් නූතනත්වයේ කලා සංකල්පයන්ට යථාර්ථවාදයෙන් ප්‍රබල අභියෝගයක් මතු විය.

Realism යන්න සිංහලයට පරිවර්තනය කරගෙන තිබෙන්නේ 'යථාර්ථවාදය' ලෙසට ය. මේ අරුත ලැබෙන්නේ කලාව හා සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රයේ දී ය. මේ නිසාම ඉංග්‍රීසියෙන් Realism (art) ලෙස යෙදෙයි. ජීවිතය ඇති සැටියෙන් පවතින ආකාරයට අඩු වැඩි නොකර ඉදිරිපත් කිරීම යථාර්ථවාදයෙන් බලාපොරොත්තු වෙයි. 1850 කාලයේ ප්‍රංශයේ බිහි වූ කලා ව්‍යාපාරයකි යථාර්ථවාදය. වාස්තවිකව යථා ලෙස (Objectively real) යමක් ප්‍රකාශ කිරීම මෙයින් සිදුවෙයි. 18 වැනි සියවසේ රොමැන්තිකවාදයට එරෙහි ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් යථාර්ථවාදය මතුවිය. ලංකාව තුළ සමාජ සත්තා යථාර්ථවාදය (Socialist realism) මෙන් ම විවේචනාත්මක යථාර්ථවාදය (Critical realism) යම් දුරකට සාකච්ඡා වී ඇත. ගුණදාස අමරසේකර යථාර්ථවාදයට පක්ෂව විශේෂයෙන් ම ජෝර්ජ් ලුකාස් විසින් නවකතාව සම්බන්ධයෙන් ගත් යථාර්ථවාදී ප්‍රවේශය ගැන කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත.

Realism යන්නට තවත් තේරුමක් ඇත. මෙය සිංහල භාෂාවට පෙරළාගෙන තිබෙන්නේ 'සත්වාදය' ලෙස ය. දර්ශනය, විශේෂයෙන් ම විද්‍යාවේ දර්ශනය තුළ මෙය සාකච්ඡාවට ලක්වේ. විඥනවාදයට එනම් 'යථාව සංකල්පීය ලක්ෂණ දරයි' යන්නට එරෙහිව මෙම ප්‍රවේශය මතු වී ඇත. අපගේ සංජානනයෙන්, මනසෙන් ස්වායත්තව භෞතික ලෝකයක් ඇත යන්න මෙහි දී කියවෙයි. විද්‍යාත්මක සත්වාදය තුළ කියවෙන්නේ විද්‍යාත්මක දැනුම තුළ සාකච්ඡා කෙරෙන කාලය, අවකාශය, වස්තූන් වැනි දේ මනසින් පරිබාහිරව පවතීය යන්න යි. මනසින් ස්වායත්ත ලෝකයත් ඇතය යන්න යි. මේ සත්වාදී අදහස බටහිර ලෝකයේ ප්‍රතිසත්වාදීන් (Arti realists) ප්‍රශ්න කර ඇත. මේ යටතේ අර්නස්ට් මහ් වැනි ප්‍රපංචවාදීන් (Phenomenalists), උපකරණවාදීන් (Instrumentalist), අභිසංස්කරණවාදීන් (Constructivists), තෝමස් කුන්, පෝල් ෆෙයරාබන්ඩ්, රසල් හැන්සන් වැනි සාපේක්ෂකවාදීන් (Relativists) හා ක්වන්ටම් භෞතිකවිද්‍යාවේ නිතමනයන් මඟින් ප්‍රශ්න කෙරී ඇත.

යථාර්ථවාදයෙන් අනුභූති උත්තරභාවය (Trancendentalism), අනුභූතියට හසු නොවන, එයින් ඔබ්බෙහි ඇති සත්භාවයන් බැහැර කෙරෙන අතර සත්වාදයෙන් මිනිස් ආත්මීයත්වයන් (Subjectivity) බැහැර කෙරී ඇත. මෙහි දී ආත්මයේ මැදිහත්වීම බැහැර කෙරෙයි. Realism යන්නට තවත් තේරුමක් ද ඇත. එය (Real)ism, (සද්) වාදය ලෙස ගැනෙයි. මේ ප්‍රවේශය ලැකානියානු මනෝ විශ්ලේෂණවාදය හරහා මතුවී ඇත. Real, සද්, යථාව යනු සංකේතයට ගත නොහැක්ක ය. සංකේතනයෙන් එළියට පනින, කොතරම් සංකේත කළත් අවසන් නොවන, ශේෂ ගත වන (Remainder) අපව කළඹවන අතිරික්තයකි. (Surplus) සෘජුව එයට අප මුණගැසුණොත් අපගේ ආත්මය කඩා හැලෙන, අපගේ විනෝදය (Enjoyment), වඩාත් නිවැරැදිව කීවොත් වේදනාත්මක ආශාවේ (Pleasure - in - pain) ක්ෂේත්‍රය ය. මේ විනෝදාත්මක ප්‍රවර්ගය ඔස්සේ කලාකෘතීන් කියැවීම කළ හැකි බවත් මෙහි දී ඉදිරිපත් වෙයි.

ගුණදාස අමරසේකර තමන්ගේ 'නොසෙවුණා කැඩපත, නව කතාවේ පරිහානිය' (2008)[5] කෘතිය තුළ කලා විචාරය සම්බන්ධයෙන්

ප්‍රශ්න කීපයක් නගා ඇත. යථාර්ථවාදය, නූතනවාදය, පශ්චාත් නූතන වාදය සම්බන්ධයෙන් මෙහි දී ගැටලු කීපයක් මතු කෙරෙයි. මෙහි දී යථාර්ථවාදී නවකතාව හා එහි විකාශනය ප්‍රධාන වශයෙන් සාකච්ඡාවට ගෙන ඇත. "යථාර්ථවාදී රීතිය යල් පැනගොස් ඇත" යන මතයට එරෙහිව ඔහු තර්ක කර සිටියි. යථාර්ථය යනු නවකතාවේ නිජබිම බවත් යම් කථාවක් කාල - දේශ නිර්ණයෙන් යුතු හේතු ප්‍රත්‍යය නියාමය පදනම් කර ගත යුතු බවත් එවන් හේතු ප්‍රත්‍යයන් නොමැති නම් එය නවකතාවක් නොවන බවත් අමරසේකර දක්වා සිටියි. ජෝර්ජ් ලුකාස්ව උපුටමින් ඔහු දක්වන්නේ "යථාර්ථවාදය" යනු විවිධ රීතීන් අතුරින් එකක් නොවන බවත් මුලු මහත් සාහිත්‍යය ම පදනම් වන්නේ යථාර්ථය නම් පදනම මත බවත්, යථාර්ථවාදී රීතිය යල් පැන ගිය එකක් ලෙස ගන්නේ ඉන්ද්‍රජාල රීති, අධියථාර්ය රීති යොදා ගන්නවුන් බවත්ය. යථාර්ථය නැතය යන පදනමේ සිට සමාජ - දේශපාලන දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කර ඇති පශ්චාත් නූතනවාදීන් වනාහි ෆෙඩ්රික් ජෙම්සන් පෙන්වන ආකාරයට ඇමරිකානු ධනවාදයේ මතුමහල සරසන සැරසිල්ලක් බවත් ඔහු දක්වා සිටියි. යථාර්ථවාදය බැහැර කළ බටහිර නූතනවාදී නවකතාව නවකතාවේ අවසානය සටහන් කර ඇතය යන ජෝර්ජ් ලුකාස්ගේ අනාවැකිය පශ්චාත් නූතනවාදී නවකතාව මඟින් ඉටු කර ඇති බවත් අමරසේකර දක්වා සිටියි. යථාර්ථවාදී පදනමකින් තොරව නවකතා නිර්මාණකරණයට යාම වැල්ලේ ගෙවල් තැනීමට තැත් කිරීමක් බවත් ඔහු දක්වයි. යථාර්ථයක් ඇත් ද නැත් ද යන බඹගාලේ අතරමං නොවී යථාර්ථවාදී දර්ශනයත් නවකථාවත් අතර ඇති මේ අවියෝජනීය සම්බන්ධය දැන ගත යුතුය යන්න අමරසේකරගේ නිර්දේශය වෙයි. (යථාර්ථයන් ඇත ද, නැත ද, යන සංවාද බඹගාලේ වැඩියෙන් ම පැටලුනේ මහාචාර්ය නලීන් ද සිල්වා ය. සත්වාදී පදනමකින් තොරව විද්‍යාව ගොඩනැඟිය නොහැකි බව පෝල් ෆෙයරාබන්ඩ් පවසයි.)

19 වැනි සියවසේ අග භාගයේ සහ 20 වැනි ශත වර්ෂයේ මුල් භාගයේ ආත්මීය - පුද්ගල නිශ්‍රිත නවකථාවක් යුරෝපයේ බිහි විය. ෆ්‍රන්ස් කෆ්කා, අන්ද්‍රේ ජීද්, ජෙම්ස් ජොයිස්, ඇල්බෙයා කැමූ. ඩී. එච්. ලෝරන්ස් මේ වර්ගයට අයත් බව අමරසේකර

පවසයි. මේ අයගේ කතා බල්සාක්, ටෝල්ස්ටෝයි යන කතාකරුවන්ට වෙනස් ය. ඉහත ආකාරයේ පුද්ගල, භාවමය මනෝලෝක ඉදිරිපත් කරන කතාකරුවන් බිහිවූයේ ඇයි ද යන්නට පිළිතුරු දීමට මාක්ස්වාදී නැඹුරුවක් සහිත විචාරකයන් වූ ලුකාස්, වෝල්ටර් බෙන්ජමින්, ලුෂන් ගෝල්ඩ්මාන් වැනි අය බිහි වූ බවත් අමරසේකර පවසයි. එවැන්නන් බිහිවීමට ෆොයිඩියානු මනෝවිශ්ලේෂණ අදහස් සමාජයට කාන්දුවීමත් හෙගල්ගේ ''ගුඪවාදී" අදහස් හා සාත්, සිමොන්ද බුවර්, ඇල්බෙයා කැමු, මාලියොපොන්ටේ වැන්නන්ගේ භවසත්තාවාදී (Existentialalism) අදහස් ව්‍යාප්තවීමත් හේතු වූ බව අමරසේකර හඳුනා ගනී. පුද්ගලවාදී නවකතා ලියා ලෝරන්ස් වැන්නවුන් පතුරවා තිබෙන්නේ ආලෝකයක් නොව අඳුරක් බවත් ඔහු කියයි.

අමරසේකර පරිහානිගත පුද්ගලවාදී ආත්මීය දර්ශන මූලයන් හෙළිදරව් කිරීමට යොදාගෙන තිබෙන්නේ මාක්ස්වාදී නැඹුරුවකින් යුත් ලුකාස්, බෙන්ජමින්, ගෝල්ඩ්මාන් වැනි විචාරකයන් ය. නමුත් මේ විචාරකයන්ගේත් ඌනතාවක් ඇති බවත් ඔවුන්ගේ ඌනතාව මෙන් ම අදීනත්වය පෙන්වා දෙන නව විචාර කලාවක් අවශ්‍යය බවත් ඔහු කියා සිටියි. ඔවුන්ගේ ආදීනත්වය වැනසීමට ඉදිරිපත් වී තිබෙන්නේ මිලාන් කුන්දිරා වැනි ධනවාදය මඟින් පුම්බන විචාරකයන් ය. අමරසේකර දකින ආකාරයට මෙයින් ගැලවීමට එක් මඟක් වන්නේ මාක්ස්වාදී නැඹුරුවකින් යුත් විචාරකයන්ගේ සාරගර්භ මති මතාන්තර යට යන්නට නොදී ආරක්ෂා කිරීමෙන් බවත් ඔහු කියයි. ලුකාස්ගේ අඩුව වශයෙන් අමරසේකර දකින්නේ සමාජ ආර්ථික සත්තාව විසින් නිර්ණය කළ නොහැකි හද-මනස හා බැඳුණු භාව ලෝකයක් මිනිසා සතුව ඇතිය යන්න මොවුන් විසින් අඩුවෙන් තක්සේරු කිරීම බවත් මේ ඌනතාව ඔවුන් උපතින් ම හිමිකරගත් උපන්ගෙයි දෝෂයක් බවත් එය මාක්ස්වාදයේ ම ඌනතාවක් බවත් අමරසේකර දක්වයි. බලතණ්හාවට ඇති ගිජුකම (මෙය නිට්ෂේගේ ක්ෂේත්‍රයය - මගේ අවධාරණය), විනාශකාරී ප්‍රවණතාව (මෙය ෆ්‍රොයිඩ්ගේ ක්ෂේත්‍රයය, මරණ ආශය Death Drive - මගේ අවධාරණය), තර්කය ඉක්මවා යන මානුෂික ආවේග (මෙයත් ෆ්‍රොයිඩ් විසින් Pleasure Principal ලුබ්ධිය යටතේ සාකච්ඡා

කර ඇත. මගේ අවධාණය) මාක්ස් දැක නැත. අමරසේකට අනුව මේ අඩුව යම් දුරකට එරික් ෆ්‍රොම් දැක ඇත. ලුකාස්ගේ කාලයේ සංස්කෘතිය පිළිබඳ ගැඹුරු අධ්‍යයනයක් තිබී නැත. නමුත් අමරසේකර දක්වන ආකාරයට විමල් දිසානායක තමන්ගේ ලිපි ලේඛන තුළින් ජෝර්ජ් ගදමර් මාක්ස්ට හා ලුකාස්ට හසු නොවූ සංස්කෘතිය පිළිබඳ ගැඹුරු අධ්‍යනයන් පිළිබඳ කරුණු දක්වා ඇත. අමරසේකරට අවශ්‍යය වන්නේ ලුකාස් ගත් මාක්ස්වාදී සමාජ ආර්ථික මඟත් සංස්කෘතික පදනම් කරගත් මඟත් එක්තැන් කළ මඟකි. යථාර්ථවාදී රීතියට එරෙහිව ආ පශ්චාත් නූතනවාදය අමරසේකරට අනුව හෙළිදරව් කර ඇත්තේ ජෙම්සන් ය. ලියොටාඩ්, ඩෙරිඩා වැන්නන් කර ඇත්තේ ජෙම්සන් පවසන ආකාරයට ඇමරිකානු ධනවාදයට අවශ්‍යය මානසික පරිසරයක් ලොව පුරා ව්‍යාප්ත කිරීම ය. අමරසේකරගේ කෘතිය අවසානයේ යෝජනා කරන්නේ මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ විසින් යෝජනා කළ බෞද්ධ යථාර්ථවාදී විචාර මඟ ගත යුතු බව ය. අපගේ සමාජ ආර්ථික බලවේගත් අපගේ සංස්කෘතියත් අප සතු පොදු ආධ්‍යාත්මික ලෝකයත් මෙයින් බිහිවන විඥානයක් පදනම් කරගත් විචාර කලාවත් බිහි කර ගැනීම ය. වික්‍රමසිංහ විසින් හිමිකර දී ඇති මේ විචාර මඟ පෝෂණය කර ඒ ඔස්සේ දේශීය විචාර මඟක් බිහි කර ගැනීම අපගේ විද්‍යාර්ථීන් සතු වගකීමක් බවත් ඔහු කියයි. ජනතාව වහරන භාෂාව වෙත නැවත යා යුතු බවත් අමරසේකර කියයි. මේ ප්‍රවේශය විමල් දිසානායක විසින් කරනු ඇතැයි අමරසේකර බලාපොරොත්තු වේ.

1. මාක්ස්වාදී නැඹුරුවකින් යුත් විචාරකයන්ගේ සාරගර්භ මතයන් යට ගැසීමට නොදී ආරක්ෂා කිරීමටත් සමාජ ආර්ථික සත්තාවෙන් අල්ලාගත නොහැකි හද, මනස සංස්කෘතිය ආවරණය කරන මඟක් ගොඩනඟා ගැනීමටත් යුරෝපය තුළ 20 වැනි ශතවර්ෂයේ මුල්භාගයේ සිට මැද භාගය වන තෙක් උත්සාහයක් ගෙන ඇති බව පාඨකයාට පැවසිය යුතු ය. මෙය වනාහි ෆෙඩ්රික් ජෙම්සන් දකින ආකාරයට යථාර්ථවාදය හා නූතනවාදය අතර සිදුවූ වාදය යි. මේ ගැටුම අද ජීවත් වන අපටත් මඟහැර යා නොහැකි ක්ෂිතිජයකි.

මේ සංවාදය 1977 දී Verso ප්‍රකාශකයන් මඟින් ප්‍රකාශයට පත් කළ Aesthetic and Politics, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, George Lukacs, The key texts of the classical debate within German Marxism[6] යන ග්‍රන්ථයෙහි අන්තර්ගතය හා මේ සංවාදයට ෆ්‍රෙඩ්රික් ජේම්සන් විසින් කරන පසු වදන වඩාත් විශිෂ්ට ලියවිල්ලකි. මෙහි දී මේ සංවාදය හරහා ගත් අදහස් කීපයක් මෙසේ සංක්ෂිප්ත කරමි.

ජර්මන් සංස්කෘතිය තුළ 1930-50 කාලයේ සෞන්දර්යය විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් බරපතල විවාදයන් ඇති විය. මේ විවාදයට සම්බන්ධ වූයේ අර්නස්ට් බ්ලොච්, ජෝරජ් ලුකාස්, බර්ටෝල්ට් බ්‍රෙෂ්ට්, තියොඩෝර් ඇඩානෝ හා වෝල්ටර් බෙංජමින් ය. ලුකාස් හා බ්ලොච් අතර 1938 දී ප්‍රකාශනවාදය (expressionism) අරබයා සංවාදයක් මතු විය. ප්‍රකාශනවාදය මඟින් කියවූයේ චිත්‍ර කලාව, සංගීතය, නාට්‍යය, චිත්‍රපටය ආදිය තුළින් සිදුවන්නේ කලාකාරයාගේ හෝ ලේඛකයාගේ චිත්තවේගමය අත්දැකීම් ඉදිරිපත් කරනවා විනා භෞතික ලෝකය සම්බන්ධයෙන් විවරණයක් ඉදිරිපත් නොකිරීම බවත් ය.

බ්ලොච් හා ලුකාස් යන දෙදෙනා 1912-14 කාලයේ දී පොදු නිවස්ථානයක වාසය කළ අතර බ්ලොච්ට හෙගල්ව ඉතාම බරපතළ ලෙස අධ්‍යයනය කිරීමට යොමු කළේ ලුකාස් ය. එමෙන් ම ක්‍රිස්තියානි ගුඪවාදය, කර්කිගාඩ්, ඩොස්ටොව්ස්කි හැදෑරීමට බ්ලොච්ව තල්ලු කළේත් ලුකාස්ම ය. බ්ලොච් සංගීතයට කළ දායකත්වය සම්බන්ධයෙන් ලුකාස්ගේ නොමඳ ඇගයීමට ලක්විය. ලෝක යුද්ධයෙන් පසු ලකාස් හංගේරියානු කොමියුනිස්ට් පක්ෂයට සම්බන්ධ වන අතර ඔහු පිටුවහලේ සිටියදීත් තුන්වන ජාත්‍යන්තරයේ මාක්ස්වාදී න්‍යායාචාර්යවරයෙක් වශයෙන් හා පක්ෂ සංවිධායකයෙක් වශයෙන් වැඩකටයුතු කළේ ය. බ්ලොච් ද 20 වැනි ශත වර්ෂයේ සිටි ප්‍රතිභාසම්පන්න මාක්ස්වාදී දාර්ශනිකයෙකි. ඔහුගේ වැඩි අවධානය යොමු වූයේ පාරභෞතික හා සද්භවවාදී ප්‍රශ්නයන්ට ය. ඔහු ස්වයං-සවිඥානක යුතෝපියානුවාදයක් ගැන සිය අවධානය යොමු කළ අතර මේ

නිසාම ඔහු ප්‍රධාන ධාරාවේ මාක්ස්වාදයෙන් දුරස්ථව තැබිණි. සම්භාව්‍ය දර්ශනයේ දාර්ශනික ප්‍රවර්ගයන් සම්බන්ධයෙන් ඔහු විශේෂ උනන්දුවකින් සිටි අතර එහි පැවැති ස්ථිතික, ඝනීභූත, ආවෘත පද්ධතීන්ට විරුද්ධ විය. ඔහු වඩාත් විවෘත පද්ධතියක් ගොඩනැඟීමට උත්සාහ ගත්තේ ය. මේ නිසා ඔහු විශ්වය චල්‍යතාවෙන් යුත් ස්ථාවර නොවූ ක්‍රියාවලියන් ලෙස සැලකීය. අනෙකුත් බටහිර මාක්ස්වාදීන් කළ ආකාරයට මානව හා ස්වභාවික වශයෙන් ද්විත්ව ලෝකයකට ඔහු එකඟවූයේ නැත. යුතෝපියානු වාදය ඔහුගේ ඥානවිභාගයේ කේන්ද්‍රය විය. ජර්මනියේ සිටි වාමාංශික යුදෙව් ක්‍රියාකාරී බුද්ධිමතකු ලෙස ඔහුට හිට්ලර් බලය ඇල්ලූ 1933 කාලයේ දී ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයට සංක්‍රමණය වීමට සිදුවිය. 1948 දී ලිප්සිග් විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන මහාචාර්යවරයා ලෙස පත්වීමක් ලැබුවේය. ඔහු ප්‍රකාශ කර සිටියේ මනුෂ්‍යත්වය ගත්තත්, සොබා දහම ගත්තත් ඒවා වෙනස්වීමටත්, වර්ධනය වීමටත් ඉඩක් තිබෙන බව ය. විශ්වය, විවෘත - අවසානයකින් යුක්තය. එහි විය හැකියාවට සම්භාවිතාමය ඉඩක් ඇත. එය නවතාවනට මැදිහත්වීම් කිරීමටත්, විකල්ප ප්‍රතිඵල ලබාදීමටත් ඉඩක් ඇත. මනුෂ්‍යය ජීවිතය පර්යේෂණාත්මකය (Experimental). ඔහු 'නැත' යන්න යෙදුවේ යථාර්ථයේ ඇති අසම්පූර්ණ මානයට ය. ඔහු මිනිසුන්ට Not-yet යන්න යෙදුවේ මිනිසාගේ පරිපූර්ණත්වය අනාගතයේ ලැබිය යුතු එකක්ය යන්න දැක්වීමට ය. නැත යන්න ඓතිහාසික ක්‍රියාවලියේ නිශේධනීය පාර්ශවය වන අතර බලාපොරොත්තුව (Hope) එහි ප්‍රතිජානනමය පාර්ශවය ය. ආත්මීය බලාපොරොත්තු නැවත නැවත පැමිණෙන සුළු හැම තැනකම පැතිර පවත්නා ප්‍රවණතාවයන් ය. නමුත් වාස්තවික බලාපොරොත්තු එකකට පසුව එන යුගයන් තුළ ක්‍රියාත්මක වේ. වාස්තවික බලාපොරොත්තුන්ට ලෝකය දියුණු කිරීමට නම් ආත්මීය බලාපොරොත්තු අවශ්‍යය ය. අලුත් දෙයක් (Newness-novum) උත්පාදනය වන්නේ ආත්මීය හා වාස්තවික බලාපොරොත්තුන්හි මුහුවීමෙනි. නව දෙයක් පැමිණීමට නම් ප්‍රගතිශීලි පන්තියක් සිටිය යුතු ය. මාක්ස් වැනි අය මේ පන්තියට අයත් ය.

මාක්ස්වාදය තුළ බ්ලොච්ගේ ප්‍රධාන විවාදය හට ගත්තේ තරුණ ලුකාස් සමග ය. ලුකාස් පසු - හෙගල්ගේ යථාර්ථවාදය

ඉහළින් අගය කළ අතර බ්ලොච් හෙගල්ට එරෙහි ඡොපන්හවර්ගේ අහේතුවාදය අගය කළේ ය. ලුකාස්ගේ උත්සාහය වූයේ බුද්ධි ප්‍රබෝධයේ සම්භාව්‍ය උරුමයන් ආරක්ෂා කිරීම ය. එයට එරෙහි ඕනෑම තර්ක බුද්ධි විරහිත බවක් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ඔහු විසින් කරන ලදී. සාහිත්‍ය පිළිබඳ නූතනවාදී ප්‍රවණතාවන් හා තර්ක බුද්ධි විරහිත බව සමඟ සමග්‍රහනය වී තිබීමත් තර්ක බුද්ධි විරහිත බව පැසිස්ට්වාදය සමඟ තුල්‍ය කිරීමත් ලුකාස් විසින් කරන ලදී. නූතනවාදය වනාහි 20 වැනි ශත වර්ෂයේ අධිපති කලා ප්‍රවණතාවය ය. එය යථාර්ථවාදයෙන් නිදහස් වීමට උත්සාහ ගත්තේ ය. එහි සමාජ අන්තර්ගතය අසාම්ප්‍රදායික පෙරටුගාමී (Avant-Garde) විය. නූතනවාදයේ තවත් ප්‍රවණතාවන් කීපයක් විය. අනාගතවාදය, ඩාඩාවාදය, අධිසත්වාදය (Surrealism), ප්‍රකාශනවාදය ලුකාස් විසින් හඳුනා ගත්තේ අලාමුලාවක ප්‍රකාශනයක් ලෙස ය. එහි විධික්‍රමය වූයේ වියුක්තකරණය හරහා සාරයන් සෙවීම ය. ඔවුන් අතින් ප්‍රකාශයට පත් වූයේ ආත්මීයවාදයකි. ස්වසන්තානමාත්‍රවාදයකි. වචන යෙදුනේ දේවල් විමර්ශනයට නොවේ. නමුත් හුදු භාව ප්‍රකාශනය සඳහා ය. නාසිවාදයේ ජයග්‍රහණයෙන් පසු ලුකාස් දැවැන්ත ආකාරයෙන් ප්‍රකාශනවාදයේ උරුමයන්ට පහර ගැසීය.

ප්‍රකාශනවාදය ජර්මන් පිටුවහලුන් අතර මෙතරම් වාදවිවාදවලට යොමු කළේ ඇයි? 1906 කාලයේ සිට 1920 මුල් භාගය දක්වා මෙය බලපෑම් සහගත විය. මීට අදාළ කලාකරුවෝ 1930 කාලය දක්වා ජීවත්ව සිටියහ. නමුත් පසුව බොහෝ දෙනෙක් ප්‍රකාශනවාදයෙන් වෙනත් පැත්තකට යොමු වූහ. මේ ව්‍යාපාරය අවසන් වීමට හේතු ගණනාවක් විය. යුද්ධය ඉන් එක් හේතුවකි. එමෙන් ම වඩාත් රැඩිකල් කලා ප්‍රවණතා වූ ඩාඩාවාදය, අධිසත්වාදය මඟින් ප්‍රකාශනවාදය වේදිකාවේ පසුපසට ඇද දැමීය. බ්ලොච් ප්‍රකාශනවාදයේ සුජාත බව ගැන දිගට ම තර්ක කළ අතර ලුකාස් ද සිය යථාර්ථවාදී ස්ථාවරය වෙනස් කළේ නැත. ලූකාස් ගේ කලා විචාරය තුළ ප්‍රමුඛ ම ලක්ෂණය වූයේ සමස්තය (Totality) පිළිබඳ අදහසයි. මෙය හෙගලියානු උරුමයකි. නමුත් බ්ලොච්ගේ ප්‍රතිචාරයන් තුළ තිබුණේ අත්දැකීම් සම්බන්ධයෙන් කැඩී බිඳී ගිය චරිත ලක්ෂණයකි. ඔහුට සමස්තය අහිමි වී ගියේ ය. ප්‍රකාශනවාදයේ

කලාකෘති තුළ අන්තර්ගත ආත්මීයවාදය කලා කෘතියක ඇති වාස්තවික වලංගුතාව බැහැර කර ඇත. ලුකාස්ගේ අභිප්‍රාය පරමාදර්ශී වර්ගයේ කලා කෘතියකි. ඔහුට අනුව සාහිත්‍යය ඉතිහාසය සමන්විත වන්නේ පිළිවෙළගත එක්සත් භාවයකින් යුත් ඉතිහාසයක් ලෙස ය. එහි අර්ථය හා ඇගයුම් තීන්දු වන්නේ පුලුල් ඉතිහාස සමස්තයක් තුළ ය. මේ නිසා සම්ප්‍රදාය සලකා බැලීම සිදු කළ යුතු ය. නමුත් බ්ලෙච්ට අනුව කලා කෘතියකට නිශ්චිත ආකෘතියක් නැත. සමස්තයක් වෙනුවට තිබෙන්නේ වියහැකියාවන්වල එකතුවකි. නමුත් ලුකාස් කීවේ ආත්මීය ප්‍රකාශනයන්ට න්‍යායාත්මක පදනමක් නැති බව ය. එය සමාජ සමස්තය නියෝජනය කිරීමෙහි ලා අසමත් ය.

ලුකාස් විසින් ලියන ලද The Greatness and the Decline of Expresionism නම් ලියවිල්ල පාදක කරගෙන බ්ලොච් එයට එරෙහිව ප්‍රතිචාර දැක්වීය. ලුකාස් බල්සාක්ව ඉහළ ම සම්මානයට ලක් කළ අතර සම්භාව්‍යය බව ''නිරෝගි'' එකක් ලෙසත් රොමැන්තික බව ''රෝගී" ලෙසත්, ප්‍රකාශනවාදය ලොකුම රෝගය ලෙසත් ගත්තේ ය. ලුකාස්ට එරෙහි බ්ලොච්ගේ තර්කය නම් ලුකාස් ආවෘත හා සමෝධානමය යථාර්ථයක සිරවූ බව ය. එයින් විඥානය හා ආත්මීයත්වය බැහැර කෙරී ඇති බවයි. මේ නිසා ලුකාස් හා බ්ලොච් අතර ආකෘති වශයෙන් වෙනසක් ගොඩනැඟිණි. ලුකාස් කීවේ සමස්ත ක්‍රියාවලිය තුළ ''නිදහස" හා ස්වායත්ත බවකට ඉඩක් නැති බවයි. එමෙන් ම ප්‍රකාශනවාදය, අධියථාර්ථවාදය යන දෙකම වාස්තවික යථාර්ථයට විමර්ශනයක් දැක්වීම ප්‍රතික්ෂේප කරන බව ය. සත්‍ය යථාර්ථවාදියෙකුගේ සාහිත්‍යය භාවිතය සමස්ත වාස්තවික සමාජ සන්දර්භය ම අදාල කර ගනී. කොටස්, සමස්තයේ කොටස් ලෙස තේරුම් ගත යුතු බවත්, මේ කොටස් හුදෙක් චිත්තවේගීමය, බුද්ධිමය යථාර්ථයන් ලෙස තේරුම් නොගත යුතු බවත්, දෘශ්‍යමානය හා සාරය අතර නිවැරදි දයලෙක්තික ඒකත්වයක් තේරුම්ගත යුතු බවත් ය. කලාකරුවකු ජීවිතයෙන් පෙත්තක් නිරූපණය කරනවා යනු දෘශ්‍යමානය හා සාරය අතර ඇති සම්බන්ධය බාහිර එකතු කිරීමකින්

තොරව නිවැරැදිව නිරූපණය කිරීම ය. බ්ලොච්ට මේ කේන්ද්‍රීය සමස්තය අහිමිව ගොස් ඇත.

නූතනවාදය හා යථාර්ථවාදය අතර වෙනස තේරුම් ගැනීමට ජොයිස්ගේ කතා තේමාවන් තේරුම් ගත යුතු ය. මේ තුළ කැඩුණු සංවාද, දිව පැටලීම්, පරිපූර්ණව වර්ධනය නොවූ සංවාද, සිහින දකින-මිනිස්සු සන්දර්භයෙන් පිට වචන පාවිච්චිය, සන්දර්භයෙන් ගිලිහුණු අර්ථ, මතුපිට ප්‍රදර්ශනයන් බහුල ය. නමුත් බල්සාක්, ඩිකන්ස් ටෝල්ස්ටෝයිගේ කථා තුළ සිතිවිලි, හැඟීම් සමාජ ජීවිතයෙන් උපදින සැටිත් අත්දැකීම් හා චිත්තවේග සමස්ත සංකීර්ණ යථාර්ථයක කොටස් වන ආකාරයත් පෙන්නුම් කරයි. යථාර්ථවාදීන් ජීවිතයේ මතුපිට ආත්මීය ලෙස සංජානනය කරන්නේ නැත. යථාර්ථවාදීන්ට නූතනවාදයේ ඒකමානිය බව නැත. එය අලාමුලාසහගත අවිනිශ්චිතභාවයේ ගිලී ඇති ප්‍රවේශයක් නොවේ. අසාම්ප්‍රදායික පෙරටුගාමීන් ආමන්ත්‍රණය කරන්නේ පටු ආත්මීය ආකල්පයන්ට ය.

ලුකාස් හංගේරියානු කොමියුනිස්ට් පක්ෂයේ දේශපාලන වගකීම් අත්හැරිමෙන් පසු සෞන්දර්යය විද්‍යාව ක්ෂේත්‍රයට යොමු විය. ඔහු ජර්මානු සාහිත්‍යය වාමාංශයේ ප්‍රධාන න්‍යායාචාර්යෙකු බවට පත්විය. ලුකාස්ගේ සාහිත්‍යය දැක්ම ජර්මානු කොමියුනිස්ට් පිටුවහලුන්ට සැලකිය යුතු බලපෑමක් කළේ ය. ඔහු ජර්මන් සාහිත්‍යයයේ ප්‍රකාශනවාදී ඉතුරු බිතුරු බිඳ දැමීමට කටයුතු කළේ ය. බර්ටෝල්ට් බ්‍රෙෂ්ට් හා තවත් ජර්මන් ලේඛකයන් පටන්ගත්තේ ප්‍රකාශනවාදීන් ලෙස ය. ඔහුගේ නාට්‍යය මුල් භාගයේ දී ප්‍රකාශනවාදී විය. බ්‍රෙෂ්ට් ශ්‍රේෂ්ඨ ජර්මානු ලේඛකයකු වූ අතර වයිමාර් යුගයේ ඔහු සිය කලා නිර්මාණ එළියට දැමීය. එමෙන් ම ඔහු මාක්ස්වාදී ආකල්පවලින් පරිණතවිය. ප්‍රකාශනවාදය සම්බන්ධයෙන් ලුකාස් සමඟ බ්‍රෙෂ්ට් සංවාදයකට ප්‍රවේශ විය. අර්නස්ට් බ්ලොච්, බ්‍රෙෂ්ට් විසින් ලුකාස්ට එරෙහිව කළ ප්‍රහාරයන්ට යම් ආරක්ෂාවක් සැපයීය. බ්‍රෙෂ්ට් ලුකාස්ට එරෙහිව ප්‍රධාන ලියවිලි හතරක් කළ අතර ඒ එකක්වත් ඔහුගේ ජීවිත කාලය තුළ ප්‍රකාශයට පත්කර ගැනීමට නොහැකිවිය. මොස්කව්වල දී ඒවා ප්‍රතික්ෂේප

විය. බ්‍රෙෂ්ට් ලුකාස්ගේ ප්‍රධාන විසංවාදයක් පෙන්නුම් කළේ ය. 19 වැනි ශත වර්ෂයේ සිටි ප්‍රධාන යථාර්ථවාදීන් අවශ්‍යයෙන් ම බූර්ජුවා ලේඛකයන් වන බවත් ඔවුන්ගේ සාහිත්‍යය දායකත්වය හරහා 20 වන ශත වර්ෂයේ නිර්ධන සමාජවාදී ලේඛකයන්ට මඟපෙන්වීමට ලුකාස්ව යොදාගෙන ඇති බවත් ය. බල්සාක්ගේ හා ටෝල්ස්ටෝයිගේ නවකතා පන්ති ඉතිහාසයේ විශිෂ්ට නිර්මාණ බව ලුකාස් පෙන්වා දෙයි. බ්‍රෙෂ්ට් මෙහි දී ප්‍රශ්නය නඟන්නේ ඉතිහාසය තුළ නැවත ඔවුන් මතුකරන්නේ කුමන මාක්ස්වාදී ප්‍රවේශයට අනුව ද යන්න ය. ධනේශ්වරයේ සමාජ යථාර්ථය 20 වැනි ශත වර්ෂයේ අති මූලික වෙනස් රූපයන් හරහා ගමන් ගනිමින් ඇත. තවදුරටත් බල්සාක් හා ටෝල්ස්ටෝයි ආකාරයේ පුද්ගල නිර්මාණයන්ට නැවත ඉඩක් තබා නැත.

ලුකාස් නූතනවාදී ලේඛකයන්ට අන්තවාදී ප්‍රවේශයෙන් පහර ගැසීම කරන්නේ නූතනවාදී ප්‍රකාශනයන්ගේ ඇති කැඩී බිඳී ගිය තක්ෂණයත් තමන්ගේ ඇතුළත සිට කරන සංවාදයන් හා කෑලි මූට්ටු කිරීම් ආදිය නිසාත් ය. බ්‍රෙෂ්ට් දකින ආකාරයට ලුකාස් යොමුවී තිබෙන්නේ හැමදෙයක් ම ආකාලික ආකෘතිවාදයකට කොටු කිරීමට ය. ශුද්ධ සාහිත්‍යය සම්ප්‍රදායට කොටු කිරීමට ය. සියලු පරිවර්තනයන් චලනයන් මත එක ආකෘතික ආවරණයක් හෙළීමට ය. බ්‍රෙෂ්ට් දකින ආකාරයට ලුකාස්ගේ ආකෘතිවාදය හරහා එළියට එන්නේ පටු සාහිත්‍යය නිර්මාණයන් ය. එයින් අධිනිශ්චය වන්නේ නවකතා විනා කාව්‍යය හෝ නාට්‍යය නොවන බව ය. ලුකාස් ඉවත දැමූ දෙය බ්‍රෙෂ්ට් විසින් අගය කළ දේය. බ්‍රෙෂ්ට් කියා සිටියේ 20 වැනි ශත වර්ෂයේ මුල් භාගයේ බොහොමයක් රැඩිකල් කලා නිර්මාණ එළියට ආවේ වේදිකාව හරහා බව ය. කලාව තුළ පර්යේෂණ කිරීම අවශ්‍යය හා අනිවාර්ය දෙයක් ලෙස බ්‍රෙෂ්ට් පිළිගත්තේ ය. තමන් බලන්නේ නාට්‍යයක්ය, එහි රඟපාන්නේ නළුවන්ය යන්න පෙන්වීම සඳහා නව පර්යේෂණයන් බ්‍රෙෂ්ට් කළේ ය. තදාත්ම විඝටනය මින් එකකි. යථාර්ථවාදය ප්‍රශ්න කිරීමේ දාර්ශනික ප්‍රවේශයක් මෙහි ඇත. මෙවැනි පර්යේෂණ සඳහා කලාකාරයාට නිදහසක් තිබිය යුතු බවට බ්‍රෙෂ්ට් තර්ක කළේ ය. අසාර්ථක වීමට හා අපොහොසත්-

වීමටත් ඉඩක් තැබිය යුතු ය. පාර්ශ්වීය සාර්ථකත්වයන්ටත් ඉඩක් තැබිය යුතු ය. අභ්‍යන්තර කථනයක් කෑලි මූට්ටු කිරීම් හා විවිධ ඡොනරයන් මිශ්‍රකර කලා නිර්මාණ කටයුතු කිරීමටත් ඉඩක් තිබිය යුතු ය. තක්ෂණය යොදා ගැනීමේ පොහොසත් භාවයෙන් සංකේතවත් කරන්නේ නිදහසේ භාවිතය ය. බ්‍රෙෂ්ට්ගේ මේ කලා ස්ථාවරයට බටහිර ජර්මනියේ මාක්ස්වාදී වාමාංශ තුළින් හොඳ ප්‍රතිචාරයක් ලැබුණි.

ලුකාස්ගේ ආකෘතිවාදය හා ඊට එරෙහි ප්‍රතිචාරයන් අතර විවාදයන් හටගත් මොහොතේ එය විනිශ්චය කිරීමේ කටයුත්ත පැවරුණේ වෝල්ටර් බෙන්ජමින්ට ය. බෙන්ජමින් වනාහි 20 වැනි ශත වර්ෂයේ බිහිවුණු සංස්කෘතිය පිළිබඳ විශිෂ්ටතම දාර්ශනිකයා ය. ඔහු කලා කෘති සම්බන්ධයෙන් විධිමත් විශ්ලේෂණයක් ඉදිරිපත් කළේ ය. ඔහු තමන්ගේ ආචාර්ය උපාධියට The Concept ot Art Criticism in German Romanticism යනුවෙන් නිබන්ධයක් ඉදිරිපත් කළ අතර ෆ්‍රැන්ක්ෆර්ට් විශ්වවිද්‍යාලයට The Origin of German Tradic Drama යනුවෙන් තවත් නිබන්ධයක් ඉදිරිපත් කළේ ය. ඔහු ජර්මනියේ පුවත්පත් කලාවේදියෙකු වශයෙන් වැඩ කරන සමයේ බර්ටෝල්ට් බ්‍රෙෂ්ට් හා තියඩෝර් ඇඩානෝ මුනගැසිණි. බෙන්ජමින්ගේ සෞන්දර්ය න්‍යායට ෆ්‍රෙඩ්රික් නීට්ෂේගේ බලපෑම ලැබිණි. ඔහු විශ්වාස කළේ කලාව මඟින් ස්වභාවික විද්‍යාවට ගත නොහැකි මූලික යථාර්ථයක් විග්‍රහ කරන බවය. ඔහු කලාව වනාහි හුදෙක් උපරි ව්‍යුහමය පිළිබිඹුවක් (Epiphenomenal Superstructure) ලෙස ගත්තේ නැත. ඔහු නීට්ෂේගේ පාරභෞතික ප්‍රවර්ගයන් පිළිගත්තේ ය. බෙන්ජමින් කියාසිටියේ, ලුකාස්ට එරෙහිව, කලා නිෂ්පාදනය පෙර දැකිය නොහැකි බව ය. එයින් එළියට එන්නේ කුමක්දැයි කිව නොහැකි ය. බ්‍රෙෂ්ට් ලුකාස්ගේ සාහිත්‍යය න්‍යායේ ඇති දුර්වලතාවන් හා විරුද්ධාභාසයන් සොයා ගත්තත් එයට එරෙහිව වඩාත් ප්‍රතිජානන විකල්පයක් බිහිකිරීමට ඔහුට නොහැකිවිය. ලුකාස්ගේ අවශ්‍යතාව වූයේ බුද්ධි ප්‍රබෝධයේ සිට යුරෝපීයානු සාහිත්‍යයේ වර්ධනය සම්බන්ධයෙන් විධිමත් මාක්ස්වාදී විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කිරීමට ය. බ්‍රෙෂ්ට්ගේ සංකල්පනාවන් ගත් විට එය ලුකාස්ට වඩා විමුක්තිකාමී

විය. නමුත් ඔහුගේ න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශය නොගැඹුරු එකක් විය. නමුත් බෙන්ජමින්ගේ ප්‍රවේශය ලුකාස්ගේ තරම් ම ප්‍රබල එකක් විය. ඇඩානෝ, දාර්ශනිකයකු, සංගීතවේදියකු හා සමාජ න්‍යායවාදියකු විය. විචාර න්‍යායේ පළමු ධාරාවේ ප්‍රකාශකයා ඔහු ය. බුද්ධි ප්‍රබෝධයට උපකාරාත්මක හේතුව පිළිබඳ විචාරයන් අවශ්‍ය බව ඔහු කියා සිටියේ ය. ඔහුගේ ප්‍රධාන අවධානය යොමු වූයේ නූතනවාදී කලාවන්ට ය, වියුක්ත චිත්‍ර කලා හා බෙකට්ගේ කලා නිර්මාණවලට ය. පවත්නා සාහිත්‍යය මිනුම්දඬුවලට හසුනොවූ කලා ක්ෂේත්‍රයන්ට ය. පවත්නා බොහොමයක් මිණුම්දඬු විද්‍යාවේ ක්‍රමයන්ට අනුකූල වූ ඒවා බව ඔහු පෙන්වා දුන්නේය. මේවා බුද්ධි ප්‍රබෝධයෙන් ජනිත කළ මිනුම්දඬු ය. නූතනවාදී කලාව සබුද්ධිමය වශයෙන් නීත්‍යනුකූල කෙරෙන එකක් නොවන බවට ඔහු තර්ක ඉදිරිපත් කර සිටියේය. බෙන්ජමින් හා ඇඩානෝ යන මාක්ස්වාදීන් දෙදෙනාම ෆ්‍රාන්ස් කෆ්කාගේ කලා නිර්මාණයන් ගැන මහත් උනන්දුවක් දැක්වීය. බ්‍රෙෂ්ට්ගේ ආශාව වූයේ නවකතාවෙන් ඔබ්බට මාක්ස්වාදී සාහිත්‍යය න්‍යාය පුලුල් කිරීම ය. ඇඩානෝ හා බෙන්ජමින්ගේ අවධානය යොමු වූයේ බෝඩ්ලෙයාර්ගේ කාව්‍යයන්ට ය. බෙන්ජමින් හා ඇඩානෝ අතර සංවාදය නූතන සංස්කෘතික භාවිතයන් සම්බන්ධව, විශේෂයෙන් ම අසාම්ප්‍රදායික පෙරටුගාමී හා වාණිජ කලාවන් සම්බන්ධව ගොඩනැගිණි. බ්‍රෙෂ්ට්ගේ නාට්‍යයන්ට ජර්මානු වැඩකරන පන්තිය අතර මහත් ජනප්‍රියත්වයක් ලැබුණු අතර ම ඒවාට ධනේශ්වර පාන්තික ප්‍රෙක්ෂක පිරිසක් ද සිටියහ. දෙවන ලෝක යුද්ධයෙන් පසු යුරෝපයේ සැලකිය යුතු කලා නිර්මාණයන් සිදුනොවුන නමුත් සැමුවෙල් බෙකට් අවතාරයක් වශයෙන් නැඟී සිටියේ ය. ගොඩෝ නාට්‍යයත් සමඟ බ්‍රෙෂ්ට්ගේ පදනම් දෙදරන්නට පටන් ගත්තේ ය. මේ නව තත්ත්වයන් තේරුම් ගැනීමට බෙන්ජමින්ගේ මරණයෙන් පසු සෞන්දර්ය සිද්ධාන්ත ගොඩනැඟුවේ ඇඩානෝ ය. බෙන්ජමින්ගේ බොහොමයක් ලිපි සංස්කරණය කළේ හනා අරන්ඩ් හා ඇඩානෝ ය. ජර්මන් ශිෂ්‍ය ව්‍යාපාරයේ නැඟීම හා ජර්මන් මාක්ස්වාදය නැවත පණගැසුණු කාලයේ බෙන්ජමින්-ඇඩානෝ සංවාදයට විශාල ආකර්ෂණයක් ලැබිණි.

බෙන්ජමින් ප්‍රංශයේ අධිසත්තාවාදයට නැඹුරුවක් දක්වන විට ඇඩානෝ වියානාවල දී ෆ්‍රොයිඩියානු මනෝවිශ්ලේෂණයට ආසක්ත බවක් දැක්වීය. බෙන්ජමින්ගේ විධික්‍රමය වඩාත් රැඩිකල් කිරීමට ඔහු උත්සාහ ගත්තේ ය.

02. අමරසේකරගේ දෙවන නිර්දේශය, සංස්කෘතිය පිළිබඳ මානය, සමාජ ආර්ථික මානයට එකතු කිරීම සම්බන්ධව ය. මෙයට බෙන්ජමින් හා ඇඩානෝ අතර සංවාදය ඕනෑ තරම් න්‍යායාත්මක ආම්පන්න සපයයි. සම්භාව්‍ය මාක්ස්වාදයෙන් සංස්කෘතිය පිළිබඳ කාරණයට නිසි අවධානයක් යොමු නොවුනා නම් මොවුන් හරහා මේ කටයුත්ත ඉටුවේ. නූතනවාදී කලාවට අමරසේකර පහර ගැසුවත් ඇඩානෝ බෙංජමින් සංවාදය හරහා එම නූතනවාදී කලාවන් විචාරය කිරීමට මාක්ස්වාදී ආම්පන්න සැපයේ. මෙහි දී බෙන්ජමින් හා ඇඩානෝ යන දෙදෙනා සිටින්නේ අමරසේකරගේ ස්ථානයේ නොවේ.

03. පශ්චාත් නූතනවාදීන් ගත් ක්‍රියාවන්හි ඵල විපාක ඉතා මැනවින් පෙන්වාදුන් විද්වතකු වශයෙන් ෆ්‍රෙඩ්රික් ජෙම්සන්ව අමරසේකර හඳුනා ගැනීම ඉතාමත් නිවැරදි ය. නමුත් ජෙම්සන් පශ්චාත්නූතනත්වය පිටුදකින චින්තකයකු නොවන බව මෙහි දී අවධාරණය කළ යුතු ය. අප විසින් පසුගිය කාලයේ X කණ්ඩායම හා පෙරටුගාමී පක්ෂය වශයෙන් පශ්චාත් නූතනවාදය තේරුම් ගත්තේ වැඩි වශයෙන් ජෙම්සන්ගේ අර්ථයෙනි. ජෙම්සන්ගේ අදහස් සමාජගත කිරීමට අප සැලකිය යුතු දායකත්වයක් ද කර ඇත. නමුත් අමරසේකර තමන්ගේ 'නොසෙවුනා කැඩපත' කෘතිය තුළින් අපට ලබාදෙන්නේ මෙවන් සහතිකයකි.

''යථාර්ථවාදී දර්ශනය අභියෝගයට ලක් කරමින් ඩෙරිඩා, ලියෝටා වැන්නවුන් ගෙන ගිය නිසරු 'දාර්ශනික කොඳු කැඩිල්ල' අවසාන වශයෙන් සිදුකර ඇත්තේ ජෙම්සන් පවසන අයුරු ඇමෙරිකානු ධනවාදයට අවශ්‍යය මානසික පරිසරය ලොව පුරා ව්‍යාප්ත කිරීමයි. මේ කරුණ මේ රට තුළ ද X කණ්ඩායම වැනි බහුබූතයන් ගෙන ගිය ප්‍රචාරයෙන් මොනවට පැහැදිලිවේ.''

මෙහිදී අමරසේකරගේ දැනගැනීම සඳහා කිව යුත්තේ ලියෝටාඩ්ගේ The Postmodern Condition කෘතියට පෙරවදන ලියන්නේ ජේම්සන් බව ය. ජේම්සන්ගේ Postmodernism or the cultural logic of Late Capitalism, A Singular Modernity, The Modernist Papers, Marxism and Form, The Seeds of Time, Postmodernism and Consumer Society යන කෘති හා ලිපි ලේඛන ලංකාවේ සමාජගත කිරීම අනුකාරකකමක් හෝ බහුබූත කමක් වශයෙන් නොසැලකිය යුතු බව ය.

4. සිංහල - බෞද්ධ යථාර්ථවාදයක් ලංකාව තුළ ගොඩනැඟීම යම් දුරකට මහා ආඛ්‍යානයන්ට එරෙහිව චූල ආඛ්‍යානයක් ගොඩනැඟීම වැනිය. මෙය වනාහි පශ්චාත් නූතන ප්‍රවේශයක් ම වෙයි. ලිඛිත බස වෙනුවට ව්‍යවහාර බසට ප්‍රවේශ වීම විසංයෝජනය කළ හැකි කටයුත්තකි. ඩෙරිඩා විසින් 1967 දි Speach and Phenomena[7] කෘතිය මඟින් ප්‍රධාන වශයෙන් කරන්නේ භාෂාව සම්බන්ධයෙන් එඩ්මන් හුසල්ගේ යනුවෙන් කෘතියක් ලියන්නේ ලිඛිත භාෂාවට එරෙහිව කථන භාෂාව ඔසවා තැබීමේ මිථ්‍යාව බිඳ දැමීමට ය. අමරසේකරගේ 'සිංහල කාව්‍යය සම්ප්‍රදාය' කෘතිය ප්‍රශ්න කරමින් එහි ඇති දෘෂ්ටිවාදය හෙළිදරව් කිරීමට දීප්ති කුමාර ගුණරත්න විසින් 'ප්‍රේමය සමඟ ඩොක්සාවට එරෙහිව'[8] නම් නදී වාසලමුදලිආරච්චිගේ කවි පොතට පෙරවදනක් සපයා ඇත.

05. අමරසේකර සිය 'නොසෙවුනා කැඩපත' කෘතියෙහි මනෝවිශ්ලේෂණය හා නවකතාව සම්බන්ධයෙන් මෙවැනි අදහසක් ඉදිරිපත් කර සිටියි.

''ෆ්‍රෝයිඩ්ගේ මනෝවිද්‍යයාව කේන්ද්‍රය කරගත් පුද්ගලවාදී, ආත්මීය ලක්ෂණවලින් එය මුදා ගැනීමට ලැකාන් නැමැති මනෝ විද්‍යාඥයා සෑහෙන ප්‍රයත්නයක් දැරීය. මිනිසාගේ උපවිඥානය නිර්මාණය කිරීමෙහි ලා සමහර බලවේග ද විශාල බලපෑමක් කරන බව ලැකාන්ගේ මතය විය. පුද්ගලයා සිය පවුල් සම්බන්ධතා ඔස්සේ සමාජය හා අත්‍යයන්තයෙන් බැඳුණු සාමාජික සත්වයකු බව ලැකාන් විසින් පෙන්වා දෙන ලදී. මේ නිසාම ලැකාන්ගේ අදහස ෆ්‍රොයිඩ්ගේ මතවාද අබිබවාලීමට සමත් වූ අතර, ඒවා

මාක්ස්වාදීන්ගේ අනුමැතියට ද හේතු වූ බව පෙනේ. එහෙත්, ඒවා පුද්ගලවාදී, ආත්මවාදී දර්ශන මූල නවකතාවේ ගමන් මඟ වෙනස් කිරීමට සමත් වූ බවක් නොපෙනේ.'' ලැකාන් සම්බන්ධයෙන් අමරසේකරගේ අදහසේ න්‍යායාත්මක ඌනතා මෙහි දී පෙන්වාදීම අවශ්‍යය නොවන නමුත් ආත්මවාදී දර්ශන මූල කලාව සම්බන්ධයෙන් නව එළඹුමක් ලැකානියානු ප්‍රවර්ග ඔස්සේ කළ හැකි බවත් යථාර්ථවාදය උඩු යටිකුරු කරන අදහස් මාලාවක් ඒ තුළ තිබෙන බවත් මෙහි දී කෙටියෙන් අවසාන වශයෙන් පෙන්වාදෙනු ලැබේ.

යථාර්ථවාදය තුළින් ඉවත්වී ඇත්තේ අපගේ ආත්මීයත්වය යි. (Subjectivity) අපගේ ආත්මීයත්වය අන්තර්ගත කරගත් නව යථාර්ථවාදයක්, (Real)ism ලැකානියානු මනෝ විශ්ලේෂණයෙන් බිහිකර ඇත. ලැකානියානු මනෝවිශ්ලේෂණය නූතනවාදී මෙන් ම යථාර්ථවාදී කලා කෘති තුළින් ස්ථාපනය කරන දෘෂ්ටිවාදය හෙළිදරව් කරයි. එමඟින් කලාකෘතියක් ඉදිරියේ අපගේ ආත්මීයත්වය මෙන් ම අප සෘජුව අභිමුඛ වීමෙන් වලකින සද් බවක් (Real) ගැන ද අනාවරණය කෙරෙයි. මේ සද් බව වසා දැමීමට යථාර්ථයක් (දෘෂ්ටිවාදයක්) ඉල්ලා සිටින ආකාරයත් මෙහි දී සාකච්ඡාවට ගැනෙයි. ලැකානියානු මනෝවිශ්ලේෂණයට අනුව අපගේ ආත්මීයත්වය වනාහි අතිමූලික හිස් බවකි (Void). එය යොමු වී තිබෙන්නේ මේ හිස් බව පුරවා ගැනීමේ මෙහෙයුමක ය. එය ආත්මගත කරගැනීමේ (Subjectivization) ප්‍රේරණයකි. මේ ආත්මීයත්වය විය හැකියාවේ හා විය නොහැකියාවේ අනුභූති උත්තරභාවයකි. මෙය හෙගලියානු විඥානවාදී දර්ශනය අනුව අර්ථකථනය කළහොත් ලෝකයේ රාත්‍රිය ය (Night of the world). එය අපගේ සත්තාවේ උමතුභාවය ය. (The Constitive Madness of Being). එය ස්වීටක්වයේ අඳුරු කලාපය යි (Night of the Self). ෆ්‍රොයිඩ්ට අනුව එය මරණ ආශය ය (Death Drive). එයින් නියෝජනය වන්නේ අපගේ අවිඥානික අශ්ලීල පාර්ශවය ය. හිච්කොක්ගේ Psycho චිත්‍රපටය තුළ නෝමන් නම් චරිතය විසින් ගැහැණියක් මරා මෝටර් රථයක දමා ගොස් මෝටර් රථය මඩවලක ගිල්වීමට සලස්වයි. ක්‍රමයෙන් මඩෙහි ගිලී යන මෝටර් රථයේ

කොටසක් නොගිලි ඉතිරි වෙයි. ඒ දෙස බලා සිටින නෝමන් මෙන් ම ප්‍රේක්ෂකයන් වන අප ද ඒ මොහොතේ වික්ෂිප්තභාවයට පත් වෙයි. අපටත් නෝමන්ට මෙන් ම අවශ්‍ය වන්නේ මේ මෝටර් රථයේ ඉතිරි වී ඇති කොටසත් ගිල්වා මිනිමැරුම වසන් කිරීමට ය. මේ උවමනාව අප තුළ ඇති අශ්ලීලත්වයක් නොවේ ද? පසුව ක්‍රමයෙන් මෝටර් රථයේ එම කොටස ගිලී යයි. එවිට නෝමන්ට මෙන් ම අපටත් සහනයක් දැනෙයි. මේ ආශය අපි එළිපිට කථා නොකරමු. මේ අශ්ලීල ආශාව අපට ම දැරිය නොහැකි නිසා එයින් ගැලවීමට අපට දෘෂ්ටිවාදයක්, යථාර්ථයක් අවශ්‍යය ය. එය ෆැන්ටසි යථාර්ථයකි. අපගේ ආත්මයේ ම ඇති පැල්ම (Split) වසා ගැනීමටය මේ යථාර්ථය ඉල්ලා සිටින්නේ. මේ කාරණාවන් යථාර්ථවාදී රීතියට හසුවෙන්නේ නැත. මේ අනුව මනෝවිශ්ලේෂණය යථාර්ථවාදී රීතිය තුළ මෙන් ම යම් දුරකට මාක්ස්වාදය තුළත් ඉහළ දැමෙන යථාර්ථය පිළිබඳ අදහස දෘෂ්ටිවාදයක් ලෙස ගනියි. දෘෂ්ටිවාදයෙන් අපගේ ආත්මීය පැල්ම වසා දැමීමට තැත් කලත් එය පූර්ණ වශයෙන් පිරී යන්නේ නැත. කොටසක් ඉතිරි වේ (Excess). එය ඉතුරුවකි (Remainder). එය අපව කළඹාලන ඉතිරියකි (Horror excess). මෙයට කියන්නේ සද් (Real) කියාය. මේ සද් බවින් ගැලවීමටය අපි යථාර්ථය පිහිටුවා ගන්නේ. මේ සද් බව සමඟ අභිමුඛවීම ක්ෂතියක් (Trauma)[9]. මේ අනුව යථාර්ථය පිහිටුවෙන්නේ ම මායාකරණයක් (Ideological Mystifition)[10] ලෙස ය. මේ අනුව මනෝවිශ්ලේෂණයෙන් යථාර්ථවාදී විචාරකයා දෘෂ්ටිවාදය (වැරදි -සවිඥානිකත්වය) හා යථාර්ථය වශයෙන් කරන බෙදීම අභියෝගයට ලක් වේ. මනෝවිශ්ලේෂණ විචාර ක්‍රමයේ දී කාන්ටියානු අර්ථයෙන් අනුභූති උත්තර වස්තූන් හා අනුභූති උත්තර ආත්මයන් කැඳවෙනු ලැබෙයි. සාහිත්‍යයේ විශ්ව සාධාරණ මිනුම්දණ්ඩ ආකෘතිය නොව හිස් ආකෘතිය යන්න පිළිගැනෙයි. යථාර්ථවාදී රීතිය තුළ නවකතාව හෝ අනෙක් ඕනෑම කලා කෘතියක් පාඨකයාට ලුබ්ධිමය පගාවක් දෙන බව හීනෙන්වත් පිළිගෙන තිබුණේ නැත. නමුත් මනෝවිශ්ලේෂණයට අනුව යමෙක් කලා කෘතියක් රස විඳීමේ දී අශ්ලීල ෆැන්ටසි ගොඩනඟා ගනියි. නමුත් එය එළියට කියන්නේ

නැත. සයිමන් නවගත්තේගමගේ සුද්දිලාගේ කතාව කියවන අපි රොමියෙල් හා සුද්දි අතර සිදුවන ලිංගික සබඳතාව ෆැන්ටසි ගත කරමු. අපි එම නවකතාව ඉතා ආශාවෙන් කියවන්නේ ඒ නිසා ය. අපි විනෝදයක් ලබන්නේ මේ ස්ථානයේ දී ය. සංකේතයට ගත නොහැකි අපගේ උමතුභාවය පිහිටන්නේ මේ ස්ථානයේ ය. නමුත් මෙය එළියට කිව නොහැකි නිසා එළයට කිව හැකි සංකේත යථාර්ථයක් බිහි කරමු. ඊනියා සාහිත්‍යය සංවාදවල දී පුවත්පත් විචාරවල දී සාකච්ඡාවට ගන්නේ මේ යථාර්ථය යි. සුද්දිලාගේ කතාවට අදාල මේ යථාර්ථය නම් අඳ ගොවි පනත හා මුදලාලි පන්තියේ ආධිපත්‍යය. ඔවුන්ගේ ලිංගික සූරා කෑමයි. අපගේ අශ්ලීල ලුබ්ධිය හා විනෝදය සංවාදයට එන්නේ නැත. මාර්ටින් වික්‍රමසිංහගේ ගම්පෙරළිය නවකතාවට අප ඇඳ බැඳ ගන්නේ දකුණු පළාතේ සිදුවන ඊනියා සමාජ ආර්ථික පෙරළිය නම් යථාර්ථය එම නවකතාවෙන් නිරූපණය වන නිසා නොව නන්දා හා පියල් අතර ඇතිවන ලිංගික සබඳතාව අපි ෆැන්ටසි ගත කරන නිසා ය. ධර්මසේන පතිරාජගේ බඹරු ඇවිත් චිත්‍රපටය අවසාන වෙන තෙක් නැරඹීමට අපව යොමුකරන්නේ චිත්‍රපටයේ චරිතයක් දෙකක් වන විජය-මාලනි ලිංගික සබඳතාව නිසා ය. අපට දැරිය හැකි යථාර්ථය නම් මුහුදුකරයේ ගමකට ප්‍රාග්ධනය ගොස් කරන විනාශය යි. මහාචාර්ය සුචරිත ගම්ලත් බඹරු ඇවිත් චිත්‍රපටය සම්බන්ධයෙන් කරන මාක්ස්වාදී විචාරයට අප තුළ අපව ම කළඹවන ආශාව හසු නොවේ. ඩේවිඩ් කැමරන්ගේ ටයිටැනික් චිත්‍රපටය තුළින් ලන්ඩන් නගරයෙන් ගමන් ගන්නා ටයිටැනික් නැව නිව්යෝර්ක් නගරයට සේන්දුවීමට දිනක් තිබිය දී අත්ලාන්තික් සාගරයේ අයිස් පරයක හැපී ගිලී යන ශෝචනීය පුවත නිරූපණය කෙරෙයි. අපගේ සිත් මේ චිත්‍රපටයට ඇදී යන්නේත් එය හුදෙක් වාර්තා චිත්‍රපටයක් නොවන්නේත් චිත්‍රපටය තුළ ආදර කතාවක් දිග හැරෙන නිසා ය. ජැක් හා රෝස් අතර විවාහයට පෙර ඇතිවන ලිංගික සබඳතා හා විශේෂයෙන් ඉහළ පන්තියේ කාන්තාවන් සමඟ පහළ පන්තියේ පිරිමියෙකු මේ සම්බන්ධයට යොමුවීම සම්බන්ධයෙන් අපි ලුබ්ධිමය ආශාවක් අත් විඳිමු. අපටත් අවශ්‍ය වන්නේ නීතියට පිටින් ලිංගික සබඳතාවන් පැවැත්වීම ය. නැව අයිස් පරයේ නොහැපී කෙලින් ම නිව්යෝක්වලට ගියා නම් ජැක් හා රෝස් විවාහ වී ක්‍රමයෙන්

අලස, නීරස, ඒකාකාරී, කරදරකාරී, ආර්ථික අගහිඟකම් බහුල ජීවිතයක් ගෙවීමේ සද් බව මුන ගැසෙනු ඇත. මෙය වනාහි ධනේශ්වර ක්‍රමයේ සද් බවයි. ධනේෂ්වර ක්‍රමයට අනන්‍ය පන්ති විශමතාවට අභිමුඛවීම යි. නමුත් මේ සද් බව මුනනොගස්වා චිත්‍රපටි අධ්‍යක්ෂවරයා ඔවුන්ට මුනගස්වන බාධාව අයිස් පරය නම් සොබාදහමේ බාධාවයි. දැන් අපගේ විරෝධය එල්ල වන්නේ ක්‍රමය නම් බාධාවට නොව සොබාදහමේ බාධාවට ය. සොබාදහමේ බාධාව නොවුණානම් පන්ති විශමතාවන් ඉක්මවා යන නිර්මල ආදරය ජයගනු ඇතැය යන දෘෂ්ටිවාදය තහවුරු කෙරෙයි. ධනපති ක්‍රමයේ කුරිරු බව අපගෙන් ගිලිහි යනු ලැබේ.

ආන්තික සටහන්

1. යථාර්ථවාදය, නූතනවාදය හා බටහිර මාක්ස්වාදී විචාරය' යනුවෙන් 2010 මාර්තු 11 දිවයින 'මටමඩල' සාහිත්‍යකලා සංග්‍රහයේ මවිසින් පල කළ ලිපිය වැඩි දියුණු කරමින් මේ ලිපිය සකසන ලදී.

2 Clivev Caxze aux(ed).2000, *The Continental Aesthetic Reader;* London, Routledge. කෘතියේ නූතනත්වයට ලබාදෙන හැඳින්වීම තුළ මේ අදහස අන්තර්ගතය. බලන්න පිටු 297-298.

3. වෝල්ටර් බෙන්ජමින්ගේ The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction ලිපියේ සිංහල පරිවර්තනයක් සුචරිත ගම්ලත් (2008), මාක්ස්වාදය හා සාහිත්‍ය කලා, නුගේගොඩ, සරසවි ප්‍රකාශකයෝ කෘතියේ අන්තර්ගත කර ඇත.

4. වෝල්ටර් බෙංජමින්ගේ විප්ලවවාදී සාහිත්‍යය විචාරය සම්බන්ධයෙන් ලියා තිබෙන වැදගත් කෘතියක් වන්නේ Terry Eagleton (1985), *Walter Benjamin: or Towards a revolutionary Criticism,* London: Vorso.

5. ගුණදාස අමරසේකර (2008) නොසෙවුන කැඩපත, නවකතාවේ පරිහානිය, බොරලැස්ගමුව, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ.

6. Aesthetics and Politics (1986), London, Verso කෘතියේ Therdor Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Bret හා George Lukacs කෘතියේ එන සංවාදය ඇසුරින් මෙම ලිපියේ බොහොමයක් කරුණු ගොඩනඟා ඇත. මෙම කෘතියට Fredric Jameson ලබාදෙන පසුවදන මේ සංවාදය විනිවිධ යන සුලුභාවයකින් විග්‍රහ කෙරේ.

7. Jaques Derrida (1973), Speech and Phenomena and other Essays on Husserle's Theory of Sign, Evanston: Northwestern University Press.

කෘතිය මඟින් ප්‍රධාන වශයෙන් කරන්නේ භාෂාව සම්බන්ධයෙන් එඩ්මන් හුසල්ගේ ප්‍රපංචවිද්‍යාත්මක අදහස විසංයෝජනය කිරීමයි.

8. නදී වාසලමුදලිආරච්චි (2008) ප්‍රේමය සමඟ ඩොක්සාවට එරෙහිව Black Mark ප්‍රකාශකයෝ. මෙම කවි පොතට දීප්තිකුමාර ගුණරත්න කරන පෙරවදන යොමුවී තිබෙන්නේ ගුණදාස අමරසේකරගේ කාව්‍ය භාෂාව සම්බන්ධ ජාතිකවාදී මතය ප්‍රශ්න කිරීමටය.

9. Slavoj Zizek and Glyn Daly (2004) *Conversation with Zizak*, Cambridge: Polity press.p.58-71.

10. Zlavoj Zizik(1987), *The Sublime Object of Ideology*, London:verso, p.28.

පද විග්‍රහයක දී මතුවන ගැටලු

මහාචාර්ය වි. මු. විජේරත්න

හැඳින්වීම

භාෂාවක පවතින එක් මූලික ඒකකයක් වන්නේ වචනය (Word)යි. පද යනු ද එයට පර්යාය වශයෙන් යෙදේ. භාෂාවක පද විග්‍රහයේ දී භාෂා විග්‍රහකයෙකුට මුහුණපෑමට සිදුවන ගැටලු/අවධානයට යොමු කළ යුතු විශේෂ කරුණු කිහිපයක් පිළිබඳව කෙටියෙන් විමසීම මේ ලිපියේ අරමුණයි.

භාෂාවක පද ක්‍රම තුනකට (03) සැදිය හැකි ය.

i. භාෂාත්මක කොටස් එකතු කිරීම

ii. භාෂාත්මක නීති ක්‍රියාත්මක කිරීම

iii. I සහ II ක්‍රම අතර මිශ්‍රණය

පද සාධනය සඳහා සර්ග (Affix) එකතු වෙයි. සිංහලයේ 'මිනිස්' යන මූල රූපයට - කම යන අප සර්ගය (Snffix) එකතුවීමෙන් මිනිස්කම යන පදය සෑදෙයි. ඊට - ට යන අපර සර්ගය එකතු කිරීමෙන් මිනිස්කමට යනු සෑදේ. එසේම සිංහලයේ 'එනවා' යන ක්‍රියාපදය අතීත කාලයට පෙරළීම සඳහා යම් පද සාධන නීතියේ (Word Formation Rule) ක්‍රියාත්මක කොට 'ආවා' යන අතීතකාල රූපය සාදා ගැනේ. ඉංග්‍රීසියෙන් Sing යන ක්‍රියාධාතුවට අතීතකාල සාධන පද නීතිය ක්‍රියාත්මක කොට Sang යන අතීතකාල රූපය සාදා ගැනේ. අනෙක් විටක මේ ක්‍රම දෙක

ම එක පදයන් සාදා ගැනීම සඳහා යෙදේ. 'කර' යන ක්‍රියාධාතුවට - 'ඊට' එකතු කරන විට සර්ග එකතුවීමක් සිදු වන අතර ම එම පදයේ තිබෙන ස්වර සමානාත්වයට - ස්වර සමීකරණයට (Vowel hormony) පත්වේ. 'ගම' යන පදයට - 'ඉ' අපර සර්ගය එකතු කිරීමේ දී ද ස්වර සමීකරණය ක්‍රියාත්මක වේ. මේ අවස්ථාවල දී සර්ග එකතුවීම සහ පදසාධන නීති ක්‍රියාත්මකවීම යන විධික්‍රම දෙක ම භාවිතා වේ. භාෂාවක මේ පදසාධන විධික්‍රම තුන ම ක්‍රියාත්මක වන විට භාෂා විග්‍රහයට එළඹෙන (ආධුනික) භාෂා විග්‍රහකයෙකුට විවිධ සාවද්‍ය විග්‍රහ කිරීමට ඉඩ තිබේ. ඒ ඔහු/ඇය භාෂා විග්‍රහයේ දී මුහුණපාන ගැටලු කිහිපයක් නිසා ය.

භාෂා විග්‍රහයේ දී මතුවන ගැටලු

භාෂා විග්‍රහකයකුට ගැටලු මතු කරන කරුණු කිහිපයක් වෙයි.

i. භාෂා විග්‍රහය පිළිබඳ සෛද්ධාන්තික කරුණු පිළිබඳ ඥානය
ii. දත්තවල සප්‍රමාණික බව
iii. භාෂා රූපවල අර්ථය හා ඒවායේ ඓතිහාසික විකාසය පිළිබඳ අවබෝධය

මේ එකිනෙකක් පිළිබඳ පහත සාකච්ඡා කෙරෙයි.

සෛද්ධාන්තික කරුණු පිළිබඳ ඥානය

කවර විග්‍රහයක දී වුව ද විෂයයට අදාළ සෛද්ධාන්තික පක්ෂය පිළිබඳව සප්‍රමාණික අවබෝධයක් පර්යේෂකයකුට තිබිය යුතුය. වාග්විද්‍යා විෂය සැලකූ කල්හි, එහි විවිධ විග්‍රහ ක්‍රම දක්නා ලැබේ. ප්‍රාථමික විග්‍රහ ක්‍රමයක් වන සංස්ථිතික වාග්විද්‍යා විධි නියමානුකූලව පද විග්‍රහයේ දී රූප අර්ථ සම්බන්ධතාව වඩා වැදගත් වේ. භාෂාවක අර්ථ සහිත ඉතාම කුඩා/අවම කොටස පදිමය (morpheme) නම් වෙයි. සෑම පදිමයකට ම අර්ථයක් තිබේ. මේ නිසා විග්‍රාහකයා තමා බෙදා දක්වන සෑම භාෂා රූපයකට ම අර්ථයක් දැක්විය යුතු ය. මේ මූලික සෛද්ධාන්තික කරුණු පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් නොමැතිවිට (ආධුනික) භාෂා විග්‍රාහකයකුට

ගැටලුවලට මුහුණපෑමට සිදු වේ. එවිට ඔහු/ඇය සාවද්‍ය පද විග්‍රහ ද ඉදිරිපත් කරනු දැකිය හැකි ය. නිදසුන් ලෙස පහත සඳහන් විග්‍රහ සලකා බලන්න.

1)	පදය	විග්‍රහය
i.	අයුරු	අයුර් - උ
ii.	හතරකින්	සතර-කින්
iii.	දෙයකට	දෙ-අක-ට
iv.	ලක්ෂණයකි	ලක්ෂණ-යකි
v.	තරුණයෙකි	තරුණ-යෙකි

රූප අර්ථ සම්බන්ධතාව සැලකිල්ලට ගන්නේ නම් මේ භාෂාත්මක රූප විග්‍රහ විය යුත්තේ පහත සඳහන් පරිද්දෙනි.

2)		
i.	අයුරු	ayuru
ii.	හතර්-අක්-ඉන්	hatar-ak-in
iii.	දෙය-(අ)ක්-අට	deya-ak-ata
iv.	ලක්ෂණ-ය්-අක්-ඉ	laksana-y-ak-i
v.	තරුණ-ය්-එක්-ඉ	taruna-y-ek-i

ඉහත 1හි සාවද්‍ය විග්‍රහය සඳහා සාධක වූ හේතු සාධක නිශ්චය කිරීම අසීරු ය. රූප අර්ථ සම්බන්ධතාව පදිම බෙදා දැක්වීමේ දී පදනම් කර නොගැනීම නම් විග්‍රහයට පදනම් වන්නට ඇත. ජාත්‍යන්තර ශබ්ද ශික්ෂා හෝඩියෙන් මේ වචන ශබ්ද ප්‍රතිලේඛනය කර ගන්නේ නම් බෙදා දැක්වීම පහසු වන්නට ඉඩ තිබිණි. නමුත් විග්‍රාහකයා ශබ්ද ප්‍රතිලේඛන ක්‍රමය ද යොදා නොගැනීම නිසා ඔහු/ඇය සාවද්‍ය විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ.

පද විග්‍රහයේ දී කෙනෙකු මුහුණපාන අනෙක් සෛද්ධාන්තික ගැටලුව වන්නේ රූප විවිධත්වයක් ඇති විට කවර රූපයක් මූල රූපය ලෙස ගන්නේ ද යනුයි. ඉහත 2(ii) නිදසුනේ දැක්වෙන හතර් (hatar) යනු දැක්වෙන්නේ ඉන් පරව අපර සර්ගයක් යෙදෙන විට ය. තනි පදයක් ලෙස හතර (h-tar), ('හතර වැනි' හි මෙන්) ද, සියය, දහස වැනි සංඛ්‍යාවකට පූර්වව හතර යනු ද යෙදෙනු පෙනේ. මෙබඳු විටක හතර්, හතර, හාර ලෙස එක ම අර්ථය

සඳහා විවිධ රූප යොදනු පෙනේ. පර්යේෂකයා මුහුණ දෙන ගැටලුව වන්නේ කවර රූපයක් මූලික රූපය ලෙස යොදා ගන්නේ ද යනුයි. හාර හා හතර් යනු පරිසර බද්ධව යෙදෙන රූප වේ. නිදහස්ව යෙදෙන රූපය හතර යනුයි. මේ නිසා මූල රූපය ලෙස හතර ඔහු ගත හැකියි. එවිට හතර් ඔහු පද සන්ධියේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පදාන්ත - ද ලොප් වීමෙන් ප්‍රතිඵලිත රූපය බව පැහැදිලි කළ හැකි ය. මීට වඩා සංකීර්ණ තත්ත්වයක් බල්ලා, බළලා වැනි රූප විග්‍රහයේ දී මතු වේ. බල්ලා /ballaa/kollaa යන රූප සැසඳීමේ දී පදාන්ත - aa නියතාර්ථවාචී, පළමු විභක්ති රූපය ලෙස සැලකිය හැකි ය. එවිට / ball/koll/ යන රූප ඉතිරි වේ. වෙනත් පරිසරයක බලු/balu/කොලු/kolu/ යන රූප ද දක්නා ලැබේ. මෙබඳු විටෙක මූල රූපය ball/ ද / balu/ ද යන ගැටලුවට පර්යේෂකයා මුහුණදෙයි. ball යෙදෙනුයේ අපර සර්ගයකට පූර්වව වන අතර balu/ යෙදෙනුයේ තනි පදයක් ලෙස කිසියම් නාමයකට පූර්වය ය. මේ දෙකින් මූල රූපයට කවරක් වඩා සුදුසු ද යනු නිර්ණය කිරීමේ දී පරිසර සාධකය එතරම් ප්‍රබල සාක්ෂියක් නොසපයයි. එය විග්‍රාහකයා යම් පමණක ගැටලුවකට මෙහෙයවයි. මෙබඳු විටෙක වෙනත් භාෂාත්මක කරුණු පිළිබඳ සැලකිල්ල යොමු කිරීමට සිදුවෙයි. මෙහි දී පදනම් කර ගත හැකි සාධක වන්නේ පදවල වර්ණ සංස්ථිතිය (Syllable Structure) හා සන්ධි යන කරුණුයි. සිංහලයෝ වර්ණ සංස්ථිතිය තුළ ස්වරයට පරව ව්‍යඤ්ජන දෙකක් (vcc) දක්නා ලැබෙන්නේ ඍණිකෘත වචන කිහිපයක පමණි. එනිසා එම වර්ණ සංස්ථිතිය සිංහලයට ආගන්තුක වේ. මේ නිසා ball (cvcc) යනු මූල (ප්‍රකෘති) රූපය ලෙස සැලකීම යුක්ති යුක්ත නොවේ. බලු / balu/ යනු සිංහල වර්ණ සංස්ථිතිය (cvcv) හා ගැලපේ. මේ නිසා ball හා balu දෙකින් ඉක්ම යනු මූල රූපය හෝ සැලකීම භාෂා සංස්ථිතිය හා අනුරූප වේ. එවිට ballaa යනු සකස්කරගැනීම සඳහා කම ලෝපය ව්‍යඤ්ජන ද්විත්වය aa ඇදීම කළ හැකිය. නිදසුන්:

3. balu + aa	bal + aa	-	ස්වර ලෝපය
	ball + aa	-	ව්‍යඤ්ජන ද්විත්වය
	ballaa	-	ස්වර ඇදීම

මෙතෙක් අනාවරණය වූ කරුණුවලින් පැහැදිලි වන්නේ භාෂා විග්‍රාහකයාට තම විෂයේ සෛද්ධාන්තික පක්ෂය පිළිබඳ ප්‍රමාණවත් වැටහීමක් තිබිය යුතු බව යි. එසේ නොමැති විට ඔහු/ඇය ගැටලුවට පත්වෙයි.

දත්ත සප්‍රමාණික නොවීම

(ආධුනික) පර්යේෂකයා මුහුණපාන තවත් ගැටලුවක් වන්නේ දත්ත සංහිතාවේ ප්‍රමාණවත් දත්ත නොතිබීම යි. පද විග්‍රහය මූලිකව සිදුවන්නේ තුලනය/සංසන්දනය මඟිනි. තුලනය සඳහා ප්‍රමාණවත් දත්ත දත්ත සංහිතාවේ තිබීම අත්‍යවශ්‍ය ය. දුරස්ථ වැනි වචනයක් විග්‍රහ කිරීම සඳහා ඊට ගැලපෙන වෙනත් දත්ත තිබිය යුතුවේ. මේ දත්ත සංහිතාවේ 'දුර්ලභ', 'දුර්භික්ෂය' වැනි වචන වී නම් රූපීය සමානත්වය සලකා විග්‍රාහකයා දුරස්ථ යනු දුර්-අස්ථ ලෙස විග්‍රහ කිරීමට ඉඩ තිබේ. නමුත් දුර්-ලභ යනු අමාරුවෙන් ලැබිය යුතු යන අර්ථය සැලකිල්ලට ගත් කල්හි දුරස්ථ යනු දුර්-අස්ථ ලෙස විග්‍රහකිරීම උචිත ද යනු පර්යේෂකයාට සිතෙනු ඇත. මන්ද අස්ථ(?) නැති හෝ අස්ථ (?) ලබා ගත නොහැකි යන තේරුමක් දුරස්ථ යන්නේ නොමැති බැවිනි. දුරස්ථ යනු විග්‍රහ කිරීම පහසු වන්නේ දත්ත සංහිතාවේ සමීපස්ථ, සමීප, දුර යන පද තිබුණහොත් පමණි. මේ වචන තුලනය කළ විට - ස්ථ (පිහිටි) ලෙස රූපයක් වෙන් කර ගැනීම දුෂ්කර නොවේ. අපේක්ෂිත යනු විග්‍රහ කිරීම සඳහා අඩු තරමින් අපේක්ෂා, අපේක්ෂක ආදි පද දත්ත සංහිතාවේ තිබීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ප්‍රමාණවත් දත්ත නොමැති වූ කල්හි එක් පසෙකින් විග්‍රාහකයා ගැටලුවට පත් වන අතර අනෙක් පසින් ඔහුගේ විග්‍රහය සාවද්‍ය වේ.

භාෂා රූපවල අර්ථ නොදැනීම හෝ සමහර පද සාධන නීති නොදැනීම

සෑම පදයක ම අර්ථයක් තිබේ. සංකීර්ණ වචනවල අර්ථය එය සෑදි ඇති කුඩා භාෂාත්මක කොටස්වල (පදිම) අර්ථ එකතුවෙන් ලැබෙයි. වචනවල සමස්ත අර්ථය මෙන් ම උක්ත අර්ථය සඳහා පාදක වන සෙසු අර්ථ කොටස් පිළිබඳ වැටහීමක් පර්යේෂකයාට

තිබිය යුතු ය. එසේ නොමැති වූ කල්හි පර්යේෂකයාගේ විග්‍රහය සාවද්‍ය වෙයි. පහත දක්වෙන්නේ ආධුනික විග්‍රහයක ප්‍රතිඵල ය.

4.	වචනය	විග්‍රහය
i.	අරුණාලෝකය	අරුණා-ලෝකය
ii.	ස්වරාන්ත	ස්වරාන්-ත
iii.	සාහසික	ස-අහස-ඉක
iv.	සිටිති	සිට-ඉති
v.	පියවි	පිය-අවි
vi.	උපන්	උප-අන්
vii.	නමුත්	න-මුත්
viii	මානුෂිකත්වය	මානුෂික-ත්ව-ය

විග්‍රාහකයා 4(i), 4(ii) හි සමස්ත අර්ථය දන්නේ තමා ඔහු එය අරුණ-ආලෝකය, ස්වර-අන්ත ලෙස විග්‍රහ කරනු ඇත. එහෙත් ප්‍රස්තුත භාෂාවට ද ඔහු ආගන්තකු වී නම් සහ ඉහත 2.2 හි දක්වන ලද පරිදි තුලනය සඳහා ගැළපෙන දත්ත මඳ වී නම් ඔහු/ඇය විසින් සාවද්‍ය විග්‍රහ ඉදිරිපත් කරනු ලැබීම නොවැලැක්විය හැකි ය.[2] 4 (iv) (v) (vi) (vii) වචන විග්‍රහයේ දී ද අර්ථය නොසලකා හැර ඇති බව පෙනේ. ඉහත 2.1 හි දක්වන මූලික සෛද්ධාන්තමය කරුණු හෝ විග්‍රාහකයාගේ සැලකිල්ලට භාජනය වී නොමැති බව විග්‍රහය මඟින් පැහැදිලි වෙයි. කෙසේ හෝ පද බෙදා දැක්විය යුතුය යන ආකල්පයේ ආධුනික විග්‍රාහකයා පිහිටා සිටි බව ද උපකල්පනය කළ හැකි ය.

පද විග්‍රහයේ දී සමහර පදවල අර්ථය මෙන් ම ඒවායේ සම්භවය හා ඓතිහාසික විකාසය නොදැනීම ද ආධුනික විග්‍රාහකයකුට ගැටලු මතු කරයි. මාතෘ භාෂාගත සමහර පද සාධන නීති සිංහලයේ ද ක්‍රියාත්මක වෙයි. - ඉක යන අපර සර්ගය යෙදීමේ දී ප්‍රකෘති පදිමයෝ පූර්ව වර්ණය දීර්ඝවීම දක්නා ලැබේ. සමාජ-ඉක → සාමාජික. මේ පද සාධන නීතිය දන්නේ නම් සාහසික යනු සහස-ඉක (වහා ක්‍රියා කිරීමට සමත්/අයත්) ලෙස විග්‍රහ කරනු ඇත. - ඉක අපර සර්ගය පිළිබඳ ඉඟියක් 4 (iii), (viii)

තුලනයෙන් ගත හැකි වී නම් මානුෂික යනු මානුෂ-ඉක හෝ මනුෂ-ඉක ලෙස විග්‍රහ කළ යුතුව තිබිණි. නේවාසික යනු විග්‍රහ කරන්නකු එය නේවාස-ඉක ලෙස විග්‍රහ කිරීමට ඉඩ තිබේ. නමුත් සිංහලයේ නේවාස යන පදයක් භාවිත නොවේ. මේ ගැටලුව විසඳීමට නම් සමස්ත අර්ථය, අපර සර්ගය, මූල රූපයේ අර්ථය, මූල රූපයේ රූපීය වෙනස ආදිය සැලකිල්ලට ගත යුතු වේ. නේවාසික යනු නිවාසයෙහි සිටින යන අර්ථ සහිත නම් විග්‍රහය නිවාස-ඉක විය යුතු බවට උපකල්පනයක් කළ හැකි ය. - ඉක එකතු වීමේ දී පදාදි වර්ණයේ ස්වර වෙනස පිළිබඳ සැලකිලිමත් වී නම් නි → නේ වූ බවට උපකල්පනය කළ හැකි ය. මාතෘ භාෂාගත පද සාධන නීති පිළිබඳ යම් වැටහීමක් විග්‍රාහකයාට තිබිණි නම් මේ උපකල්පන හා/හෝ විග්‍රහය පහසු වෙයි. එසේ නොමැති විටක වුව ද, සමාන්තර දත්ත බහුල වී නම් විග්‍රාහකයාට ප්‍රයෝජනවත් ඉඟි සැපයෙනු ඇත.

පද විග්‍රාහයේ දී පදයක සම්භවය පිළිබඳ සලකා බැලීම වැදගත් බව නූතන සිංහල භාෂාවෙන් ම පැහැදිලි වේ. අදාළ දත්ත සංහිතාවේ සුපිරි යනු සි සහ සුහද, සුපතළ, සුශීල වැනි වචන වී නම් රූපාර්ථ සාම්‍ය අනුව සුපිරි යනු ද සු-පිරි ලෙස විග්‍රහ වීමට ඉඩ තිබේ. මනාව-පිරි යන අර්ථයක් ද එයට පැවැරිය හැකි ය. නමුත් සුපිරි යනු 'වඩා උසස්' යන තේරුම සහිතව Super යන ඉංග්‍රීසි වදනට අනුව සිංහලයට ඈඳාගත් වචනයක් සේ සැලකූ කල්හි සුපිරි යනු විග්‍රහ නොකළ යුතු තනි වචනයක් සේ ගැනීම යෝග්‍ය ය. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ පද විග්‍රහයේ දී භාෂාවක සංස්ථිතිය පමණක් නොව එහි පදවල සම්භවය හා ඓතිහාසික විකාසය පිළිබඳ කරුණු සැලකිල්ලට නොගත හොත් විග්‍රාහකයා ගැටලුවකට මුහුණපාන බව ය.

සමාලෝචනය

භාෂාවක පද විග්‍රහයේ දී ආධුනික පර්යේෂකයකු මුහුණපාන ගැටලු කිහිපයක් පිළිබඳ සාකච්ඡා කෙරිණ. උක්ත ගැටලු හේතුවෙන් සාවද්‍ය විග්‍රහ ඉදිරිපත්වීම ද වැළැක්විය නොහැකි ය. මේ නිසා

භාෂා විග්‍රහයකට ඉදිරිපත් වන්නකු පහත සඳහන් මූලික කරුණු පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම අවශ්‍ය ය.

අ. තම විග්‍රහයට පදනම් වන සෛද්ධාන්තික කරුණු පිළිබඳ සප්‍රමාණික වැටහීමක් තිබීම

ආ. ප්‍රමාණවත් දත්ත සපයා ගැනීම, ඒවා නිසි පරිදි අර්ථ සහිතව ශබ්ද ප්‍රතිලේඛනය කර ගැනීම සහ දත්ත ප්‍රමාණවත් නොවන විටෙක අතිරේක දත්ත සපයා ගැනීම

ඇ. පද විග්‍රහයේ දී සමස්ත අර්ථය, පදයේ ව්‍යුහය, පදිමවල අර්ථය පිළිබඳ සැලකිලිමත් වීම

ඈ. භාෂාවේ සම්භවය හෝ ඓතිහාසික විකාසය පිළිබඳ විමසීම හෝ ව්‍යතිරේක පවතින විට සමාන්තර අතිරේක දත්ත ලබා ගැනීමෙන් කිසියම් පොදු රටාවක් හඳුනා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම

ඉ. ප්‍රශස්ත නිරීක්ෂණ ශක්තියක් තිබීම හා විග්‍රහයේ අදාළත්වය පිළිබඳ අවබෝධයක් තිබීම

මේ කරුණු පිළිබඳ අවධානය හා අවබෝධය මඳ වන කල්හි භාෂා විග්‍රහයේ සාවද්‍යතා මතුවීම නොවැළැක්විය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. සමහර විට අර්ථ රහිත භාෂාත්මක කොටස් ද දැකිය හැකි ය. නිදසුන් ලෙස මේසයක් (Meesayak) මලක් (malak) මල් (mal) මේස (meesa) යන රූප සන්සංදනය කළහොත් -ak යන අපර සර්ගයක් හා මේස, මල් යන රූප වෙන් කොට ගත හැකි ය. මේවා අර්ථ සහිත ය. නමුත් මේසයක් (meesayak) යන්නේ - y රූපියට වෙනම ඒකකයක් වුවත් එහි අර්ථයක් නොමැත. මේවා අර්ථරහිත පදක (empty morph) ලෙස හැඳින්වේ. පද සන්ධිවීමේ දී භාෂාත්මක රූප එකතුවීම මීට හේතුවයි.

2. අදාළ දත්ත සංහිතාවේ අරුණ, ආලෝකය, ස්වර, සිටිමි වචන වී නම් තුලනය පහසු වනු ඇත.

3. නිවාස - නේවාසික, ඖෂධ - ඖෂධීය, ඉතිහාස - ඓතිහාසික යන පද සලකා බලන්න.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ

1. කරුණාතිලක, ඩබ්ලිව්. ඇස්. 1988-89 'Sinhala Word Phonology', 'කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය.

2. රාජපක්ෂ, ආර්. එම්. ඩබ්ලිව්., 1993, භාෂණ සිංහල ව්‍යඤ්ජන ශබ්ද, කැලණිය, සම්භාව්‍ය ප්‍රකාශන.

3. - එම -, 1997 භාෂණ සිංහල ස්වර ශබ්ද, කැලණිය දර්ශන ප්‍රකාශන.

4. Katamba, F, 1995, Morohology, London, Macmillan Press Ltd.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් ජාතක අටුවා ගැටපදය පිළිබඳ විමසුමක්

සහාය කථිකාචාර්ය, රාජකීය පණ්ඩිත
මිනුවන්ගමුවේ මහානාම හිමි

1. හැඳින්වීම

සිංහල සාහිත්‍යය විවිධ සාහිත්‍යාංගයන්ගෙන් සුපෝෂිත වූවකි. එසේම සෑම ක්ෂේත්‍රයක් කෙරෙහිම ව්‍යාප්ත වූවකි. සිංහල සාහිත්‍යයෙහි අභ්‍යුදය පළට කෙරෙන 'ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය' එහි සුවිශේෂී අංගයකි. වි+ ආ+ ඛ්‍යා ධාතුවෙන් නිපන් 'ව්‍යාඛ්‍යාන' යන්නෙහි වචනාර්ථ වශයෙන් ''1. ව්‍යාඛ්‍යාව 2.විස්තරාර්ථකථනය''[1] යන අරුත් ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂයෙහි දක්වයි. තවද, එයින් 'විශේෂ වශයෙන් ප්‍රකාශකිරීම' නැතහොත් 'විශේෂ පැහැදිලි කිරීම' යන අර්ථ ද ගැනේ.[2] මූල ග්‍රන්ථයකට ලියූ විස්තර හෝ විවිධ ව්‍යාකරණමය, නිරුක්තිමය විග්‍රහකිරීම් 'ව්‍යාඛ්‍යාන' යන්නෙන් අදහස් කෙරේ. සංස්කෘත භාෂාවෙන් 'ව්‍යඛ්‍යාන' නමින් ද, පාලි භාෂාවෙන් 'ව්‍යඛ්‍යා' නමින් ද මෙය හැඳින් වේ.

ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය දූරාතීතයකට හිමිකම් කියන්නකි. මෙය මූලිකව ම

1. සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සම්ප්‍රදාය
2. පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සම්ප්‍රදාය වශයෙන් දෙපරිදි වෙයි.

සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ඉතිහාසය වේද යුගය දක්වා දිවයයි. වේද ග්‍රන්ථයන්ට කළ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති 'භාෂ්‍ය' නමින් හැඳින්වෙන අතර ඒවා සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ආරම්භය සනිටුහන් කරයි. ඒවා 'බ්‍රාහ්මණ' නමින් හැඳින් වූ බව ජයදේව තිලකසිරි පවසයි. ඒ බව ''බ්‍රාහ්මණ, යාග විධිය පිළිබඳව පූජකයින්ට අවවාද අනුශාසනා සපයන ග්‍රන්ථ සමූහයකි. වේදයනට අටුවා පොත් (භාෂ්‍ය) ලෙස ගැනෙන මේ කෘතිවල යොදා ඇත්තේ ගද්‍ය භාෂාවය''[3] යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ. ඍග්වේදයට කළ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ දෙකකි. සෝම යාග වර්ණනය මූලික කොටගත් ආධ්‍යාය හතළිහකින් යුත් ඓතරේය බ්‍රාහ්මණය එක් කෘතියකි. අනෙක් කෘතිය වන්නේ සෝම යාග වර්ණනය ම මූලික කොටගත් ආධ්‍යාය තිහකින් යුත් කෞශිතකී බ්‍රාහ්මණයයි. එසේම, පඤ්චවිංශ බ්‍රාහ්මණය, ජෛමිනීය යනුවෙන් සාම වේදයට ද, ශතපථ බ්‍රාහ්මණය නමින් ශුක්ල යජුර්වේදයට ද කළ ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ පිළිබඳව තිලකසිරි සූරීහු දක්වති.[4]

තවද, ආරණ්‍යක හා උපනිෂද් ග්‍රන්ථයනට කළ භාෂ්‍ය හෙවත් අටුවා ග්‍රන්ථ කිහිපයක් වශයෙන් ඓතරේය ආරණ්‍යකය, ඓතරීය උපනිෂදය, කෞශිතකී උපනිෂදය, මහානාරායනය උපනිෂදය, ආදිය දැක්විය හැකිය.[5]

එසේම, සකු ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය පිළිබඳ ඉතිහාසය පිරික්සීමේ දී 'වේදංග ශික්ෂා' නම් ග්‍රන්ථ විශේෂය ද අතිශය වැදගත් වේ. ''වෛදික සංහිතාවන් හා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් පෙන්වන 'වේදාංග ශික්ෂා' යන නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන ව්‍යාඛ්‍යානමය ස්වරූපයක් දරන සාහිත්‍යයක් වෛදික සාහිත්‍යයෙහි තිබුණු බව වින්ටර්නීස් පඬිතුමා පෙන්වා දෙයි. සංහිතාවන් නිවැරදිව කියවීමට හා නිසි ලෙස උච්චාරණය කිරීමට ශික්ෂා ග්‍රන්ථ බෙහෙවින් උපකාර වන්නේය. 'ශික්ෂා' යන්නෙහි වාච්‍යාර්ථය 'උපදෙස් දීම' යන්නයි''[6] යනුවෙන් දැක්වෙන සඳහනින් එය පැහැදිලි වේ.

මීට අමතරව, සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයන් ද ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ දරයි. ''ව්‍යක්‍රියතෙ අනෙක ඉති ව්‍යාකරණම්'' යන

මහාභාෂ්‍ය පාඨය අනුව 'භාෂාව පිළිබඳ විශේෂ ලක්ෂණ නීතිරීති මඟින් විග්‍රහාත්මකව විස්තර කිරීම ව්‍යාකරණ' නම් වෙයි.[7] ඒ අනුව පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යායී කෘතිය ද, කත්‍යායනගේ කත්‍යායනය හා පතංජලීගේ පතංජලීය වැනි ව්‍යාකරණමය කෘතීන්හි ව්‍යාඛ්‍යානමය ලක්ෂණ විද්‍යමාන වේ.

පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය බුදුන් වහන්සේ ධරමාන අවධිය තෙක් දිවයයි. ''තත්ථ තත්ථ භගවතා පවත්තිතා පකිණ්ණකා දේශනා අට්ඨකථා''යි යනුවෙන් සාරත්ථ දීපනියෙහි එන සඳහන අනුව ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය ද බුදුරදුන්ගේ ම දේශනයක් සේ පිළිගත හැකි බව අත්තුඩාවේ රාහුල හිමියෝ දක්වති.[8] තවද, බුදුරදුන් දේශිත ඇතැම් ධර්ම දේශනාවන්හි අර්ථය අවබෝධ කර ගැනීමට භික්ෂූන්හට ඇතැම් අවස්ථාවන්හි නොහැකි වූයෙන්, ධර්මය ව්‍යක්ත ලෙස විස්තර කිරීමෙහි සමත් මහා කාශ්‍යප, සාරිපුත්ත, මහාකච්චායන, මහාමෞද්ගල්‍යායනාදි ථෙරවරුන් කරා ගොස් එබඳු තැන් නිරවුල් කර ගැනීම සිදු විණි. ''පහොතිචායස්මා මහා කච්චානො ඉමස්ස භගවතා සංඛිත්තේන උද්දිට්ඨස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං අවිභත්තස්ස විත්තාරෙන අත්ථං විභජිතුං''[9] යන්නෙන් මහාකච්චායන ථෙරුන් බුදුරදුන් විසින් සංක්ෂේපයෙන් දේශිත ධර්මයන් විස්තරාර්ථ කථනයන් සහිතව දේශනා කළ බව පැහැදිලි වේ. මේ විස්තරාර්ථ කථනයන් බුදුකැලි අටුවා හෙවත් බුද්ධ කාලීන අටුවා වශයෙන් සැලකේ.

පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට පිහිටාධාර වූයේ දේශනා පාලිය හෙවත් ත්‍රිපිටක පාලියයි. දීඝ නිකායේ සතිපට්ඨාන හා මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රය ද, මජ්ඣිම නිකායේ චුල්ලවේදල්ල, මහාවේදල්ල, මධුපිණ්ඩික, මහාකච්චායන, භද්දෙකරත්ත හා උද්දේස විභංග යන සූත්‍ර ද, සංයුක්ත නිකායේ හාලිද්දිකානි සංයුක්තය හා දේවතා සංයුක්තය ද, අංගුත්තර නිකායේ ඇතැම් සූත්‍රවල ද, බුද්දක නිකායේ නිද්දෙස පාලිය ද ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ සහිත සූත්‍ර ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

මෙසේ පාලි සාහිත්‍යාගත ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ විමසීමේ දී විනය පිටකයට අයත් නිද්දේස පාලිය ද, සුත්තවිභංගයේ ද අටුවා

සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ඉතිහාසය වේද යුගය දක්වා දිවයයි. වේද ග්‍රන්ථයන්ට කළ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති 'භාෂ්‍ය' නමින් හැඳින්වෙන අතර ඒවා සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ආරම්භය සනිටුහන් කරයි. ඒවා 'බ්‍රාහ්මණ' නමින් හැඳින් වූ බව ජයදේව තිලකසිරි පවසයි. ඒ බව ''බ්‍රාහ්මණ, යාග විධිය පිළිබඳව පූජකයින්ට අවවාද අනුශාසනා සපයන ග්‍රන්ථ සමූහයකි. වේදයනට අටුවා පොත් (භාෂ්‍ය) ලෙස ගැනෙන මේ කෘතිවල යොදා ඇත්තේ ගද්‍ය භාෂාවය''[3] යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ. ඍග්වේදයට කළ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ දෙකකි. සෝම යාග වර්ණනය මූලික කොටගත් ආධ්‍යාය හතළිහකින් යුත් ඓතරේය බ්‍රාහ්මණය එක් කෘතියකි. අනෙක් කෘතිය වන්නේ සෝම යාග වර්ණනය ම මූලික කොටගත් ආධ්‍යාය තිහකින් යුත් කෞශිතකී බ්‍රාහ්මණයයි. එසේම, පඤ්චවිංශ බ්‍රාහ්මණය, ජෛමිනීය යනුවෙන් සාම වේදයට ද, ශතපථ බ්‍රාහ්මණය නමින් ශුක්ල යජුර්වේදයට ද කළ ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ පිළිබඳව තිලකසිරි සූරීහු දක්වති.[4]

තවද, ආරණ්‍යක හා උපනිෂද් ග්‍රන්ථයනට කළ භාෂ්‍ය හෙවත් අටුවා ග්‍රන්ථ කිහිපයක් වශයෙන් ඓතරේය ආරණ්‍යකය, ඓතරීය උපනිෂදය, කෞශිතකී උපනිෂදය, මහානාරායනය උපනිෂදය, ආදිය දැක්විය හැකිය.[5]

එසේම, සකු ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය පිළිබඳ ඉතිහාසය පිරික්සීමේ දී 'වේදංග ශික්ෂා' නම් ග්‍රන්ථ විශේෂය ද අතිශය වැදගත් වේ. ''වෛදික සංහිතාවන් හා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් පෙන්වන 'වේදාංග ශික්ෂා' යන නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන ව්‍යාඛ්‍යානමය ස්වරූපයක් දරන සාහිත්‍යයක් වෛදික සාහිත්‍යයෙහි තිබුණු බව වින්ටර්නීස් පඬිතුමා පෙන්වා දෙයි. සංහිතාවන් නිවැරදිව කියවීමට හා නිසි ලෙස උච්චාරණය කිරීමට ශික්ෂා ග්‍රන්ථ බෙහෙවින් උපකාර වන්නේය. 'ශික්ෂා' යන්නෙහි වාච්‍යාර්ථය 'උපදෙස් දීම' යන්නයි''[6] යනුවෙන් දැක්වෙන සඳහනින් එය පැහැදිලි වේ.

මීට අමතරව, සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයන් ද ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ දරයි. ''ව්‍යක්‍රියතෙ අනෙක ඉති ව්‍යාකරණම්'' යන

මහාභාෂ්‍ය පාඨය අනුව 'භාෂාව පිළිබඳ විශේෂ ලක්ෂණ නීතිරීති මඟින් විග්‍රහාත්මකව විස්තර කිරීම ව්‍යාකරණ' නම් වෙයි.[7] ඒ අනුව පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යායී කෘතිය ද, කත්‍යායනගේ කත්‍යායනය හා පතංජලීගේ පතංජලීය වැනි ව්‍යාකරණමය කෘතීන්හි ව්‍යාඛ්‍යානමය ලක්ෂණ විද්‍යමාන වේ.

පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය බුදුන් වහන්සේ ධරමාන අවධිය තෙක් දිවයයි. ''තත්ථ තත්ථ භගවතා පවත්තිතා පකිණ්ණකා දේශනා අට්ඨකථා''යි යනුවෙන් සාරත්ථ දීපනියෙහි එන සඳහන අනුව ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය ද බුදුරදුන්ගේ ම දේශනයක් සේ පිළිගත හැකි බව අත්තුඩාවේ රාහුල හිමියෝ දක්වති.[8] තවද, බුදුරදුන් දේශිත ඇතැම් ධර්ම දේශනාවන්හි අර්ථය අවබෝධ කර ගැනීමට භික්ෂූන්හට ඇතැම් අවස්ථාවන්හි නොහැකි වූයෙන්, ධර්මය ව්‍යක්ත ලෙස විස්තර කිරීමෙහි සමත් මහා කාශ්‍යප, සාරිපුත්ත, මහාකච්චායන, මහාමෞද්ගල්‍යායනාදි ථෙරවරුන් කරා ගොස් එබඳු තැන් නිරවුල් කර ගැනීම සිදු විණි. ''පහොතිචායස්මා මහා කච්චානො ඉමස්ස භගවතා සංඛිත්තේන උද්දිට්ඨස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං අවිභත්තස්ස විත්තාරෙන අත්ථං විභජිතුං''[9] යන්නෙන් මහාකච්චායන ථෙරුන් බුදුරදුන් විසින් සංක්ෂේපයෙන් දේශිත ධර්මයන් විස්තරාර්ථ කථනයන් සහිතව දේශනා කළ බව පැහැදිලි වේ. මේ විස්තරාර්ථ කථනයන් බුදුකැලි අටුවා හෙවත් බුද්ධ කාලීන අටුවා වශයෙන් සැලකේ.

පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට පිහිටාධාර වූයේ දේශනා පාලිය හෙවත් ත්‍රිපිටක පාලියයි. දීඝ නිකායේ සතිපට්ඨාන හා මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රය ද, මජ්ඣිම නිකායේ චුල්ලවේදල්ල, මහාවේදල්ල, මධුපිණ්ඩික, මහාකච්චායන, භද්දෙකරත්ත හා උද්දේස විභංග යන සූත්‍ර ද, සංයුක්ත නිකායේ හාලිද්දිකානි සංයුක්තය හා දේවතා සංයුක්තය ද, අංගුත්තර නිකායේ ඇතැම් සූත්‍රවල ද, බුද්දක නිකායේ නිද්දෙස පාලිය ද ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ සහිත සූත්‍ර ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

මෙසේ පාලි සාහිත්‍යාගත ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ විමසීමේ දී විනය පිටකයට අයත් නිද්දේස පාලිය ද, සුත්තවිභංගයේ ද අටුවා

ස්වරූපය විද්‍යමාන වන බව මොනවට පැහැදිලි වේ. තවද, විනය ශික්ෂාපද විවරණය කරමින් ලියූ 'පද භාජන' නමින් හඳින්වුණු සාහිත්‍යාංගයක් වූ බව පෙනේ. 'සංකාසන, පකාසන, විවරණ, විභජන, උත්තානිකම්ම, පඤ්ඤත්ති' යන අර්ථ පද ෂට්කය ද, 'අක්ඛර, පද, ව්‍යංජන, ආකාර, නිරුක්ති, නිද්දේස' යන පද ෂට්කය ද බුද්ධකාලීන ධර්ම - විනය පද විග්‍රහයේ ලක්ෂණ දරන ව්‍යාඛ්‍යානමය සාහිත්‍යයක් බව පැහැදිලි වේ.

පාලි සහ සංස්කෘත ව්‍යාඛ්‍යාන සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ මෙහි දී දීර්ඝව සාකච්ඡා නොකෙරෙන අතර සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ව්‍යාප්තිය විමසීමත්, ව්‍යාඛ්‍යානමය ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් ජාතක අටුවා ගැටපදයේ අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම විමසීමත් මෙම ලිපියෙන් අපේක්ෂා කෙරේ.

2. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ආරම්භය හා විකාසය

දීර්ඝ ඉතිහාසයක් සහිත ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ආලෝකය සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට ද ලැබෙන්නට විය. ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ සිංහල භාෂාවෙන් ලිවීමට අවැසි උපදෙස් හා අද්දැකීම් ලැබුණේද ඉන්දියාවේ පැවතගෙන ආ ව්‍යාඛ්‍යාන සම්ප්‍රදායෙන් බව පෙනෙයි.[10] සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ආරම්භය පිළිබඳ ඉතිහාසය ක්‍රි.පූ. 3වන සියවස තරම් අතීතයකට හිමිකම් කියයි. සිංහල සාහිත්‍යය විෂයෙහි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයක් ඇතිවීමෙහි ලා පාදක වූ හේතු කිහිපයක් බලපාන්නට විය. තත්කාලීන භාෂාවෙන් රචිත හෙළටුවා ක්‍රි.ව. පස්වන සියවසේ සිදු වූ අටුවාචාර්ය බුද්ධඝෝසාගමනයෙන් පසු උන්වහන්සේ විසින් පාලි භාෂාවට නඟන ලදි. මේත් සමඟ ම හෙළටුවා ක්‍රමයෙන් අභාවිත වන්නට විය. ඒවා කෙතරම් කාලයක් භාවිතයේ පැවතියේ ද? යන්න නිශ්චිත නැත. ක්‍රි.ව. 10වන සියවස වනතුරු පැවති බව පිළිගැනේ. ''කල්යාමේ දී හෙළටුවා අභාවයට ගොස් මගධ බසින් කරන ලද අට්ඨකථා ප්‍රචලිත වූ සේ පෙනේ. මෙය කරණකොටගෙන රටවැස්සන්ගේ බසත්, ධර්මය ලියා තබන අට්ඨකථා බසත් අතර මහත් පරතරයක් වී. උගතුන් කිහිපදෙනෙකුන් හැරුණු විට සාමාන්‍ය ජනතාවට ධර්මය තේරුම් ගැනීමට අමාරු

විය. මේ අමාරුකම් මඟහරවා ගැනීමට අට්ඨකථාවලට ව්‍යාඛ්‍යාන සපයන ලදි. පාලි අට්ඨකථාවලට ලියන ලද අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ගැටපද නම් වේ. සමහර විට ගැටපදවලින් ප්‍රකාශිත වූ අර්ථ අවබෝධ කරගැනීම අපහසු විය. ගැටපද ප්‍රමාණ නොවූ විට අර්ථය පැහැදිලි කරීමට පරිකථා කරන ලදි. එයිනුත් පෙළෙහි අර්ථය අවබෝධ කරගත නොහැකි වූ කල භාව සන්න ලියන ලදි. සාහිත්‍යය ලේඛන අතර ගැටපද, පරිකථා, සන්න දක්නට ලැබෙන්නේ මෙලෙසිනි.''[11] යන සඳහනට අනුව සිංහල සාහිත්‍යය විෂයෙහි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයක් ඇතිවීමට බලපෑ හේතු පැහැදිලි වේ.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රභවය විෂයෙහි බලපෑ හේතු පිළිබඳ අදහස් දක්වන ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි මෙසේ දක්වයි. ''අනතුරුව සිංහලයත්, ප්‍රාකෘත අවධිය ඉක්ම යළින් නව්‍ය භාෂාවක් වශයෙන් හැඩගැසෙන විට පාලියේ හෝ සංස්කෘතයේ හා සිංහලයේත් අතර වූ පරතරය ක්‍රමයෙන් පුළුල්වී යාම කරණකොටගෙන මුල් පෙළෙහි ඇති අර්ථය පිළිබඳව හෝ වියරණ පිළිබඳව හෝ ගැටලු තැන් පැහැදිලි කිරීමට ග්‍රන්ථ අවශ්‍ය විය. ගැටපදයක් ප්‍රමාණ නොවූ විට තවදුරටත් පරිකථා ග්‍රන්ථ කළහ. එසේ කොටත් පෙළෙහි අර්ථය අවබෝධය සඳහා ගැටපද ආදිය ප්‍රමාණවත් නොවන විට පදගතාර්ථ සන්න ලියන්නට වන. ඊටත් වඩා අර්ථය පැහැදිලි කරනු සඳහා භාවසන්න ආදිය ඇතිවිය. තවදුරටත් අර්ථ විස්තර කරනු සඳහා තවත් නොයෙක් පරිවාර ග්‍රන්ථ කරන ලදි.''[12] මෙම සඳහන් අනුව සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයක් ඇතිවීමෙහි ලා හේතු වූ සාධක පැහැදිලි වේ.

අනතුරුව අප මාතෘකාව සාධනයෙහි ලා අවධානය යොමු කළයුතු වන්නේ ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි විවිධාංශයන් කෙරෙහිය. එනම්, ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයන් හෙවත් ව්‍යාඛ්‍යාන ප්‍රභේදයන් පිළිබඳව ය. එම කරුණු පිළිබඳව විමසා බැලීමෙන් සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය විවිධාංශයන් ඔස්සේ විකාසය වූ අයුරු අවබෝධ කරගැනීම සුගම වේ.

- අටුවා
- ගැටපද

- ටීකා
- විනිස
- සන්න
- පරිකථා
- පිටපොත්
- ප්‍රදීපිකා

❖ අටුවා

ක්‍රි.පූ. 3වන සියවසේ සිදු වූ මහින්දාගමනයත් සමඟ තෙවලා අටුවා හෙළ බසින් තැබූ බව මැදුම් සඟියෙහි හා සංයුත් සඟි අටුවාවන්හි ප්‍රාරම්භක ගාථාවන්ගෙන් පැහැදිලි වේ. ඒ බව:

''අත්තප්පකාසාත්ථං අට්ඨකථා ආදිතො වසි සතෙහි
පඤ්චහි යා සංගීතා අනුසංගීතාව පච්චාපි
සීහළදීපං පන ආභතා'ථ වසිනා මහාමහින්දෙන
ඨපිතා සීහළභාසාය දීපවාසීනමත්ථාය''[13] යන්නෙන් පැහැදිලි වේ.

මෙසේ මහින්ද මහරහතන් වහන්සේ විසින් සිංහල භාෂාවට නගන ලදුව, වාචනා මාර්ගයෙන් පවත්වාගෙන ආ අටුවාවන්ට අරිට්ඨ ආදි ලාංකේය භික්ෂූන්ගේ මූලිකත්වයෙන් තත්කාලීනව භාවිත වූ සිංහල භාෂාවෙන් අර්ථ කථා සපයන ලදි. ඒවා 'හෙළටුවා' යනුවෙන් හැඳින්විණි.[14] ධම්පියා අටුවා ගැටපදයෙහි එන ''මගධබසින් වැටමින් ආ බුදුකැලි අටුවා හෙළදිව ඇජුරෝ හෙළ බසින් තැබූහ,,''[15] යනාදි සඳහනින් ද මේ බව සනාථ වේ. බුද්ධඝෝස හිමියන් මෙරටට සම්ප්‍රාප්ත වන විට සිංහලයෙන් රචිත ධර්ම ව්‍යාඛ්‍යාන රාශියක් පැවති බව ද, ඉන් සමහරක් නියම ග්‍රන්ථ වශයෙනුත්, සමහරක් පූර්වාචාරීගේ මත ඇතුළත් ප්‍රකීර්ණක වශයෙනුත් පැවති බවට සාධක පවති.[16] එසේම, පාලි අටුවාවන්හි සඳහන් වන ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ, ආචාර්යනාම, ආචාර්යවාද, පිළිබඳව ද ඊ.ඩබ්. අදිකාරම් කරුණු දක්වයි. මහා අට්ඨකථා හෙවත් මූල අට්ඨකථා, මහා පච්චරිය අට්ඨකථා, කුරුන්දි අට්ඨකථා, අන්ධකට්ඨකථා, සංඛෙපට්ඨකථා, විනයට්ඨකථා, සුත්තට්ඨකථා,

ආගමට්ඨකථා, දීඝට්ඨකථා, මජ්ඣිමට්ඨකථා, සංයුත්තට්ඨකථා, අංගුත්තරට්ඨකථා, අභිධම්මට්ඨකථා, සීහළට්ඨකථා, අට්ඨකථා (ඒක වචනයෙහි), අට්ඨකථා (බහු වචනයෙහි), අට්ඨකථාචරියා, ආචරියා, ආචරියවාද, ආචරියමත, ථෙරසල්ලාප, පරසමුද්දවාසී ථෙරා, විතණ්ඩවාදී පොරාණා, පොරාණකත්ථෙරා, පොරාණාචරියා, පොරාණට්ඨකථා, භාණකා ආදිය ඒ අතර වේ.[17] මෙම ග්‍රන්ථ සමූහයන් අතරින් හෙළටුවා වශයෙන් නිශ්චිතව ම පිළිගැනෙන්නේ:

i. මහාඅට්ඨකථා

ii. මහාපච්චරිය අට්ඨකථා

iii. කුරුන්දි අට්ඨකථා යන තුනයි.

මීට අමතරව අන්ධකට්ඨකථාව හා සංඛේපට්ඨකථාව ද වැගත් වන බව හෙට්ටිආරච්චි වියතුන්ගේ මතයයි.[18]

❖ ගැටපද

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය විමසීමේ දී වැදගත් වන ව්‍යාඛ්‍යාන අංගයකි, ගැටපද. 'ගණ්ඨිපද' නමින් පාලි භාෂාගත වචනයෙන් හින්න වූවක් සේ ගැටපද යන්න දැක්විය හැකිය. මූලපන්නාස ටීකාව හා විසුද්ධිමග්ග මහාටීකාව වැනි ග්‍රන්ථයන්හි 'ගණ්ඨිපද' යන්න උපමානුසාරයෙන් පැහැදිලි කරමින් දක්වන්නේ 'යම්සේ ගසක ගැට සහිත තැන් ඉක්මවා යාමට නොහැකිවන්නේ ද එසේ යම් පදයක අර්ථය අවබෝධ කට නොහැකි පද ගැටපද' වන බවයි. මහාචාර්ය ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි සූරීහු ''.... යම්කිසි ග්‍රන්ථයක අර්ථය අවබෝධකට නොහැකි වූ ගැටලු තැන් ගණ්ඨිපද හෙවත් ගැටපද යන නාමයෙන් හැඳින්වෙන නමුදු, එම ගැටලු තැන් පහදා ඒවා සුගම කොට විස්තර කරන ග්‍රන්ථයකට ද ඒ නාමයම උපචාර වශයෙන් යෙදේ.''[19] යනුවෙන් ගැටපද නිර්වචනය කරති. ඒ අනුව මුල් ග්‍රන්ථයක හෝ අනුග්‍රන්ථයක තෝරාගත් ගැටලු සහිත පදවලට විවරණ, විස්තර, නිරුක්ති, ව්‍යකරණ ලක්ෂණාදිය ඉදිරිපත් කරන කෘති ගැටපද ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

පාලි සිංහලයෙන් ඉගෙනීම ආරම්භ වීමෙන් පසු පාලි ගණ්ඨි පද ඇසුරෙන් සිංහල ගැටපද ලිවීම ආරම්භ වූ බවත්, පාලි

ගණ්ඨිපදකරණය පස්වන සියවසෙන් පසුව ආරම්භ වූ බවත්, සිංහල ගැටපදකරණය තදනන්තරව ආරම්භ වූ බවත් පුංචිබණ්ඩාර සන්නස්ගලයන්ගේ අදහසයි.[20]

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය විමසීමේ දී විද්‍යමාන සාධක අනුව පැරණිම ව්‍යාඛ්‍යානාංගය වන්නේ ගැටපදයි. ඒ අනුව, මූලිකව ම ගැටලු සහිත පද පමණක් විස්තර කරමින් ව්‍යාඛ්‍යාන බිහිවීම අනුරාධපු යුගයේ අවසාන සමයේ දැකිය හැකිය. දැනට විද්‍යමාන සාක්ෂ්‍ය අනුව සිංහලයේ මුල්ම ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථය වන්නේ ධම්පියා අටුවා ගැටපදයයි. ''දෙබිසවැජා අභාසලමෙවන් කසුබ් මහරජහු දහම්පියා අටුවාවට කළ සන්‍යයයි.''[21] යන සඳහනට අනුව එය පස්වන කාශ්‍යප නම් රජු (ක්‍රි.ව. 908-918) විසින් කරන ලද සේ පිළිගැනේ. බුද්ධඝෝස තෙරුන් විසින් රචිත පාලි ධම්මපදට්ඨකථාවේ දුරවබෝධ හෙවත් ගැටලු සහිත පද පමණක් ගෙන විවරිත කෘතියක් වශයෙන් සැලකෙන මෙය දහවන සියවසට අයත් වේ.

අනුරාධපුර යුගයේ ගැටපදකරණයේ ආභාසයෙන් ගැටපද සාහිත්‍යය වඩා වර්ධනය වන අයුරු පොළොන්නරු යුගයේ ගැටපද ග්‍රන්ථයන්ගෙන් පෙනේ. පොළොන්නරු යුගයේ රචිත ගැටපද වශයෙන් විද්‍යමාන සාධක අනුව නිශ්චිත වශයෙන් පිළිගැනෙන්නේ මහාබෝධිවංස ගැටපදය හා ජාතක අටුවා ගැටපදයයි. අනුරාධපුර යුගයේ පාලි භාෂාවේ නොමද ආභාසය ලද ගැටපද නම් ව්‍යාඛ්‍යානාංගය පොළොන්නරු යුගයට විකාසය වීමත් සමඟ සාධෝපවත්, සාඩම්බර සංස්කෘත භාෂාවේ ආභාසය ලබන අයුරු යථෝක්ත උභය ග්‍රන්ථයන්ගෙන් ම පැහැදිලි වේ.

මෙම ග්‍රන්ථයන්ට අමතරව කෝට්ටේ යුගයේ ද ගැටපදයක් ලියවී ඇත. එනම් කාව්‍යසේකරයේ අමාරු පදයන්ට අරුත් ලිහිල් කරමින් ලියූ කාව්‍යශේඛර ගැටපදයයි.

❖ ටීකා

'ටීකා' යන්නෙන් අදහස් වන්නේ පාලි අට්ඨ කථා ආදි පාලි ග්‍රන්ථයන්හි අර්ථාවබෝධය අපහසු පදයන්හි, පාඨයන්හි අර්ථය

සරලව දක්වනු වස් රචනා කරන ලද කෘතීන්ය."...එතථ ටීකාති ටිකීයති ජානීයති සංවණ්ණනාය අතෝ එතායාති ටීකා..."[22] විනය ටීකාව, මහාවංස ටීකාව ආදිය නිදසුන් කළ හැකිය. ටීකාවන්ට පසු කාලීනව අනුටීකා ද සකස් වන්නට විය.

❖ විනිස

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය විමසීමේ දී වැදගත් වන තවත් ව්‍යාඛ්‍යාන අංගයකි, විනිස ග්‍රන්ථ. විනිශ්චය, විවරණය යන අර්ථ සහිත වූවකි, විනිස. "විනිස හෙවත් විනිශ්චය යනුවෙන් අදහස් කැරෙන්නේ මුල් පෙළකට හෝ ගතකට හෝ කැරුණු අර්ථ විවරණයයි."[23] යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ. ගැටපද, සන්න ආදියට අමතරව පෙළදහමේ කරුණු සියබසින් දැක්වීම සඳහා කළ ග්‍රන්ථ වශයෙන් 'විනිස ග්‍රන්ථ' දැක්විය හැකිය.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය විකාසයත් සමඟ ආරම්භ වූ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයකි, විනිස. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි දෙවන පියවර වශයෙන් විද්‍යමාන සාධක අනුව නිශ්චය කළ හැක්කේ විනිස ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයයි. අනුරාධපුර යුගයේ රචිත ප්‍රධාන විනිස ග්‍රන්ථ දෙකකි.

i. සිඛවළඳ හා සිඛවළඳ විනිස

ii. හෙරණසිඛ හා හෙරණසිඛ විනිස යනු එම ග්‍රන්ථ දෙකයි.

මෙයින් ව්‍යාඛ්‍යානමය අංශයෙන් වැදගත් වනුයේ යථෝක්ත කෘති දෙකෙහිම අපර කාණ්ඩයන් ය. සිඛවළඳ නම් ග්‍රන්ථයෙහි එන ශික්ෂා පද විස්තර කරමින් රචිත කෘතිය සිඛවළඳ විනිසයි. මෙය ද, මුල් ග්‍රන්ථයට ම අනුබද්ධ හෙයින් එක් කෘතියක් වශයෙන් සැලකේ. රචිත කාලය පිළිබඳ නිශ්චිත නිගමනයක් නැත ද, 10වන සියවසට අයත් බව විද්වත් මතයයි.[24] "මුල්සිඛ හා සිඛවළඳ හා සිඛවළඳ විනිස මා විසින් කරන ලද්දේයි" යනුවෙන් තත් කෘතියෙහි එන සඳහන අනුව මෙය 'මහාසාමි' තෙරුන්ගේ රචනයකැයි විද්වත්හු දක්වති.[25]

අනුරාධපුර යුගයට අයත් අනෙක් විනිස ග්‍රන්ථය වන්නේ හෙරණසිඛ විනිසයි. එය හෙරණසිඛ කෘතියෙහි ම අපර කාණ්ඩයයි. 'එහි පරමාර්ථය හා ප්‍රයෝජනය සෑම අතකින් ම සිඛවළද හා සිඛවළද විනිසට සමව පවතියි. ගත්කරු ද ඒ පොත කළ ආචාර්යවරයා ම විය හැකි අතර කාලය ද ඒ හා සමව ඇත.'[26] යනුවෙන් සන්නස්ගල සූරීන් කරන සඳහනින් ග්‍රන්ථ කාලය හා කර්තෘ පිළිබඳව තීරණය කළ හැකිය. මෙය හෙරණසිඛ ග්‍රන්ථයෙහි ශික්ෂාපදයන් විස්තර කරමින් ලියූ ව්‍යාඛ්‍යානමය කෘතියකි. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යාගත විනිස ග්‍රන්ථ වශයෙන් මෙම ග්‍රන්ථද්වය සඳහන් කළ හැකිය.

❖ සන්න

සන්න සාහිත්‍යය ද සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසයත් සමඟ එක්වූ අංගයකි. 'සන්න' යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ කිසියම් ග්‍රන්ථයක අර්ථය පැහැදිලි කිරීම සඳහා පදයෙන් පදයට තේරුම් සපයන ග්‍රන්ථයි. මේවා පදගතාර්ථ සන්න නමින් ද හැඳින්වේ. පාලි සංස්කෘත ආදි කිසියම් ග්‍රන්ථයක පදයක් පදයක් පාසා අර්ථ වර්ණනය කරන කෘතියක් සන්න නාමයෙන් හැඳින්වේ. මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වන සන්නස්ගල සූරීන්ගේ අදහස වන්නේ පාලි 'සඤ්ඤා' හා සකු 'සංඥා' යන්නෙන් නිපන් මෙහි අදහස තේරුම, දැනගැනීම, අභිප්‍රාය යන්න බවයි.[27]

පළමුව යම් ග්‍රන්ථයක ගැටලු සහිත පදයනට ද, අනතුරුව යම් යම් ග්‍රන්ථයන්ට ද විස්තර වර්ණනා කළ සීමා අභිභවා යමින් කිසියම් ග්‍රන්ථයක පදානුපදිකව අර්ථය ද, දුරවබෝධ නැතහොත් විශේෂිත පදයන්ට විශේෂ විස්තර වර්ණනා ද සපයන ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ රාශියක් සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට එක් වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ එහි විකාසීය ස්වරූපයයි.

අනුරාධපුර සමයේ බුද්ධදාස රජදවස ධම්මකථි නම් තෙර කෙනෙකුන් විසින් සූත්‍ර පිටකය සිංහලයෙන් රචිත සේ සඳහන් වුව ද, දැනට එම ග්‍රන්ථය නාම ශේෂ බවත්, තත් ග්‍රන්ථයට අයත් සන්න කෘති පිළිබඳව ඉදුරා පැවසිය නොහැකි බවත්, දැනට පවත්නා

සන්න ග්‍රන්ථයන්ගෙන් ස්වල්පයක් පොළොන්නරු යුගයට ද, බොහෝමයක් දඹදෙණි යුගයට ද අයත් බවත්, මහනුවර හා ඉන් පසු යුගයන්ට ද අයත් සන්න කෘති වන බවත් හෙට්ටිආරච්චි සූරීන්ගේ අදහසයි.[28] "අනුරාධපුර යුගයෙහි රචිත සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය අංකුර ශාඛා - ප්‍රශාඛාවලින් සහ පුෂ්පඵල ඵල්ලවයන්ගෙන් සජ්ජන්න මනස්කාන්ත වෘක්ෂයක් බවට පත්වූයේ පොළොන්නරු අවධියෙහි ය. අවශේෂ සියලු සාහිත්‍යය අංගයක් ම අභිභවා මෙකල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය ව්‍යාප්ත වන්නට පටන් ගනියි. ගැටපද යුගය නොහොත් සන්න යුගය යැයි හැඳින්වෙන තරමට පොළොන්නරු අවධියේ කාර්යය ව්‍යාඛ්‍යානකරණය විය.[29] යනුවෙන් ගුණවර්ධන නානායක්කාරයන් කරන සඳහනින් මෙකල මෙම සන්න අංශයෙන් ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය කෙතරම් වර්ධනීය අවධියක් අනුරාධපුර යුගයට සාපේක්ෂව සනිටුහන් කරන්නේ ද යන්න අවබෝධ වේ. පොළොන්නරු යුගයෙහි හා ඉන් අනතුරුව රචිත සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය පොබ කළ සන්න කෘති වශයෙන්:

- අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහ සන්නය
- ජාතක ගාථා සන්නය
- අටදා සන්නය
- සසදාවත සන්නය
- අභිධානප්පදීපිකා සන්නය
- මේඝදූත සන්නය
- වෙසතුරුදා සන්නය
- ජානකීහරණ මහාකාව්‍ය සන්නය
- පරිවාර ගණ්ඨිපද සන්නය
- කාව්‍යාදර්ශය සන්නය
- අමරකෝෂ සන්නය
- පජ්ජමධු සන්නය
- ධම්මපදපුරාණ සන්නය
- සුබෝධාලංකාර සන්නය
- දාඨාවංශ සන්නය

- ධම්මපද සන්නය
- රූපසිද්ධි සන්නය
- විරිත සන්නය
- කසයින් සන්නය
- විශුද්ධි මාර්ග මහා සන්නය
- සිදත් සන්නය
- එළු සඳස් ලකුණු සන්නය
- කුදුසික අර්ථ සන්නය
- පද සාදන සන්නය
- බාලාවතාර සන්නය
- බාලාවතාර ලියන සන්නය
- සිදත් සන්නය (මහනුවර යුගය)යනාදිය දැක්විය හැකිය.

මුල් කාලයේ දී සමස්ත කෘතියකට ම කළ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති වෙනුවට එහි විකාසයත් සමඟ කිසියම් ග්‍රන්ථ කාණ්ඩයකට හෝ නිශ්චිත ජාතක කතාවකට හෝ ජාතක කතා කිහිපයකට කළ සන්න පොළොන්නරු යුගයේදී ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට එක්වෙනු පෙනේ. 'වෙසතුරුදා සන්නෙ' එවැනි එක් කෘතියකි. වෙස්සන්තර ජාතකට්ඨකතාවේ පැරණි කොටසෙහි ගාථා පන්තියක් වේ. එය ද, ජාතකට්ඨකතාවේ එන අතර ඒ ආශ්‍රයෙන් ගාථාවනට ලියූ පදගත සන්නය මෙනමින් හැඳින්වේ.

පොළොන්නරු යුගයට අයත් සේ සැලකිය හැකි අටදා සන්නය ද ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය පෙන්වන ග්‍රන්ථයකි. "මේ අට ජාතකයෙහි සෙසු ග්‍රන්ථපද ඇත ද, හේ අවිනිශ්චිතය. අපරිපූර්ණාර්ථ ඇති හෙයින් නිශ්චයකොට සම්පූර්ණාර්ථ ප්‍රකාශකරනු කැමතිව මෙහි ග්‍රන්ථපද සහිතව ගාථා පෙදෙහි අර්ථ අතිවිස්තරකොට කියනු ලැබේ."[30] යනුවෙන් ග්‍රන්ථාරම්භයෙහි එන සඳහන අනුව මුල්කාලයේ දී පැවති එක් කෘතියකට එක් ව්‍යාඛ්‍යානයක් වෙනුවට එක් කෘතියක හෝ කිසියම් නිශ්චිත කාණ්ඩයක අර්ථය මනාව අවබෝධකරවනු වස් ව්‍යාඛ්‍යාන බිහිවෙන්නට වූ බව පැහැදිලි වේ. අටදා සන්නය එසේ රචනා වූවකි. ජාතකට්ඨකථාවේ ඇති ගාථාවන්ට අර්ථය සපයමින්

රාජමුරාරීන් විසින් රචිත ජාතක ගාථා සන්නය ද මෙම කොටසටම අයත් කළ හැකි තවත් කෘතියකි.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ප්‍රවර්ධනයත් සමඟ විවිධ විෂයන්ට අයත් කෘතීනට කළ ව්‍යාඛ්‍යාන හමුවේ. අභිධානප්‍රදීපිකා සන්නය, අමරකෝෂ සන්නය ද රූපසිද්ධි සන්නය, සිදත් සන්නය, එළු සඳස් ලකුණු සන්නය, පද සාදන සන්නය, විරිත සන්නය, බාලාවතාර සන්නය ආදිය එවැනි ග්‍රන්ථයන් ය. විශේෂයෙන් ම ව්‍යාකරණ වැනි විෂයන්ට ද සිංහලයෙන් ව්‍යාඛ්‍යාන සම්පාදනය වීමෙන් නොයෙක් විෂය පරාශයන් කෙරෙහි එහි ව්‍යාප්තිය පැහැදිලි වෙයි.

තවද, ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි විකාසයත් සමඟ භාරතයේ හා මෙරට රචිත දූතකාව්‍ය, මහාකාව්‍යාදි සංස්කෘත කාව්‍ය ග්‍රන්ථයන්ට ද සන්න කෘති රචනා කරන්නට වූ බව කාලිදාසයන්ගේ මේඝදූතයට කළ මේඝදූත සන්නයෙන් ද, කුමාරදාසයන්ගේ ජානකීහරණ මහාකාව්‍යට කළ ජානකීහරණ මහාකාව්‍ය සන්නයෙන් ද, දණ්ඩීන්ගේ කාව්‍යාදර්ශයට කළ කාව්‍යාදර්ශ සන්නය ආදියෙන් ද පැහැදිලි වේ.

පාලි ත්‍රිපිටක හා වෙනත් ග්‍රන්ථයන්ට කළ සන්න කෘති ද සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි විකාසයේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් බිහි වන්නට විය. බුද්ධප්‍රිය හිමියන් විසින් රචිත පාලි පජ්ජමධු නම් කාව්‍යට කිසියම් කතුවරයෙකු විසින් කරන ලද පජ්ජමධු සන්නය ද, ධම්මපදයේ ගාථාවන්ට කිසියම් කතුවරයෙකු විසින් සංගෘහිත ධම්මපද පුරාණ සන්නයද, පාලි කාව්‍යාලංකාර කෘතියක් වන සුබෝධාලංකාරයට කළ සුබෝධාලංකාර සන්නය ද, ධම්කීර්ති හිමියන් විසින් දාඨාවංසයට කළ දාඨාවංස සන්නය ද, කර්තෘ අවිනිශ්චිත ධම්මපද සන්නය වැනි කෘතීන්ගෙන් සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය කෙසේ විකාසය වූයේද? යන්න පැහැදිලි වේ.

❖ පරිකථා

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය පෙන්වන අංගයක් වශයෙන් 'පරිකථා' හැඳින්විය හැකිය. මුල් කෘතියක හෝ

අනුකෘතියක තෝරාගත් පද, වචන, වාක්‍ය කණ්ඩවලට දීර්ඝ වශයෙන් තොරතුරු දක්වන කෘති 'පරිකථා' ලෙස දැක්විය හැකිය. ''පරිකථා යන්නෙහි පරි යනු උපසර්ග පදයකි. එහි විවිධ තේරුම් පවතී. හාත්පස, වටා, සම්පූර්ණ, සවිස්තර යනු එහි ප්‍රකට තේරුම් කිහිපයකි. කථා යනුවෙහිද තේරුම් ගණනාවක් ඇත. කථාව, සාකච්ඡාව, කථාන්තරය යනු විසින් ඒ තේරුම් පවතී,, මෙහි පැනෙනුයේ වචනයක් වටා කෙරෙන සම්පූර්ණ හෙවත් සවිස්තර වූ සාකච්ඡාවයි.''[31]

ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂයෙහි පරිකථාව අරුත් දක්වනුයේ ''විස්තර කථාව, අර්ථ වර්ණනාව, පර්යාය කථාව, වට කථාව, අදහස් සෘජු ලෙස නොකියා අන් ලෙසකින් කීම''[32] යනුවෙනි.

ආනන්දකුලසූරීන්ට අනුව ''යම් රචනාවක දුරවබෝධ පාඨවලට විස්තරාර්ථ වර්ණනා සැපයූ කෘතියකි, පරිකථාව. ගැටපදයකින් දැක්වෙන විස්තරයට වඩා ලොකු විස්තරයක් පරිකථාවකින් කරනු ලැබේ.''[33] යනුවෙන් පරිකථාව නිර්වචය කළ හැකිය.

මේ අනුව පරිකථාවකදී, අදාළ වචනය ආශ්‍රය-නිශ්‍රය කරන තැන්, ගම්‍යමාන කරන අදහස්, ඒ සම්බන්ධයෙන් වෙනත් මාතෘභාෂාගත කෘතිවල දැක්වෙන විස්තර අඩංගු කෙරෙන බව පෙනේ.

පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට එක්වූ අංගයක් වශයෙන් පරිකථා දැක්විය හැකිය. ''ගුරුළුගෝමීන් විසින් කරන ලද ධර්මප්‍රදීපිකාව නම් මහාබෝධිවංස පරිකථාව නිමි.''[34] යනුවෙන් ග්‍රන්ථාවසානයේ එන සඳහනින් පැහැදිලි වන ආකාරයට කතුවරයා ගුරුළුගෝමී නම් පඬිවරයා බවත්, ග්‍රන්ථනාමය ධර්මප්‍රදීපිකාව බවත්, පාදක ග්‍රන්ථය පාලි මහා බෝධිවංසය බවත්, සාහිත්‍යාංගය පරිකථා බවත් පැහැදිලි වේ.

ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසීය සන්ධිස්ථානයක් වශයෙන් පරිකථා වැදගත් වන්නේ කුමක් නිසා ද? යන කාරණය '' මුලදී සන්නයෙහි හැටි වූයේ දුරාවබෝධ පදයක් විස්තර කිරීමයි. ලිහෙන

සේ කළ ගැටපදයත් සන්නයේ ස්වභාවය ම දැක්වූවකි. අනතුරුව ඇති වූ සන්නය සන්න හා පදාර්ථ කථන, පදයක් පදයක් පාසා කළ අරුත් බිණිම්ය. එහෙත් පරිකථා මෙම සැමට ම වෙනස් වේ. නියමිත පද නැතහොත් වාක්‍ය කණ්ඩ මාතෘකා වශයෙන් තබා එක එකක් පිළිබඳව සාකච්ඡාවක හෙවත් දීර්ඝ විස්තරයක් කිරීම පරිකථාවේ ස්වභාවය බව මේ පොතෙන් පෙනේ''[35] යනුවෙන් සන්නස්ගල කරන සඳහනින් පැහැදිලි වේ. මෙසේ පාලි මහා බෝධිවංසයෙහි පරිකථානුකූල පද දෙසිය පහක් ගෙන කරන ලද ධම්ප්‍රදීපිකාව සිංහල සාහිත්‍යයේ විශිෂ්ටතම පරිකථා කෘතිය සේ මහාචාර්ය පියසීලි විජේමාන්න දක්වයි.[36]

v පිටපොත්

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ විකාසය පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේ දී වැදගත් වන අනෙක් අංගය වන්නේ 'පිටපොත්'ය. සන්න ව්‍යාඛ්‍යානාංගයට සමාන ලක්ෂණ සහිත ව්‍යාඛ්‍යාන අංගයකි, පිටපොත. කළුකොඳයාවේ පඤ්ඤාසේකර හිමියන් විසින් 'පිටපොත පිළිබඳ කරන ලද නිර්වචනය මෙහි දී වැදගත් සේ සඳහන් කළ යුත්තකි. ''පිටපොත යන නාමය මාතෘ භාෂාවකින් අනුදිත ග්‍රන්ථයකට ව්‍යවහාර කිරීම උචිත බව පෙනෙතුදු, මෙහි නම් ග්‍රන්ථපද විවරණයකට වඩා කිවයුතු විශේෂයක් නොපෙනේ.''[37] කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක හිමියෝ මෙසේ නිර්වචනය කරති. ''තද්භව ප්‍රකෘතියක් වූ 'පිට' ශබ්දය අන්‍යාර්ථයෙහි රූඪයැ,, ඇතුළු පොතට වහල් විසින්, පිටින් බැඳ තුබූ පොත 'පිටපොත' නම්. ප්‍රධාන පොතේ නොතේරෙන සියලු තැන් තෝරා ලියූ පොතක් පිටතින් යා බද කැර තිබීම වේ නම්, එය 'පිටපොත' වේ.''[38] මෙම විග්‍රහ දෙකට අනුව එළඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ පිටපොත යනු ගැටපද විවරණ ලක්ෂණ සහ සන්න ලක්ෂණ දරන ප්‍රධාන පොතට පිටින් බැඳි පොත පිටපොත බවයි.

ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය විවිධ අංශයන් ඔස්සේ විකාසය වීමේ දී ඇතිවූවක් ලෙස ''පිටපත'' දැක්වීම යුක්තියුක්ත ය. මෙවැනි ව්‍යාඛ්‍යාන අංගයන්ගෙන් ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය ශාඛා-ප්‍රශාඛා සහිතව විහිදෙන්නට වූ බව පෙනේ. කංඛාවිතරණි පිටපොත,

නාමරූප සමාසය පිළිබඳ සිලි පිටපොත, රූපසිද්ධි පිටපොත, කසයින් පිටපොත වැනි පිටපොත් රාශියක් වූ බව හෙට්ටිආරච්චි සූරීන්ගේ අදහසයි.[39] දැනට විද්‍යමාන එවන් පිටපොතක් වශයෙන් සිඛවළඳ කෘතියට දඹදෙණි අවධියේ දී කළ සිඛවළඳ විනිස පිටපොත දැක්විය හැකිය.

❖ ප්‍රදීපිකා

ප්‍රදීපිකා යනු පහනයි. 'පහනක් මෙන් අර්ථය පැහැදිලි කරන්නේ ය' යන අදහසින් මෙම නම යෙදෙයි. දීපිකා යනුද බොහෝ දුරට මෙයට සමානය. ධර්මප්‍රදීපිකාව එනමින් හඳුන්වා ඇත්තේ පහනක් මෙන් ධර්මය ප්‍රකට කරන්නේ ය යන අර්ථයෙන් බව තත් ග්‍රන්ථයේ ම දැක්වෙයි.[40] එහෙත් ධර්ම ප්‍රදීපිකාව පරිකථාවක් වශයෙන් මිස ප්‍රදීපිකාවක් වශයෙන් නොසැලකෙන බව සඳහන් කළ යුත්තකි. කෝට්ටේ යුගයේ රචිත පංචිකා ප්‍රදීපය මේ සඳහා නිදසුන් කළ හැකිය.

තවද, මෙහි දී අවබෝධ කර ගතයුතු කරුණක් පවතී. එනම් සන්න, ගැටපද, පරිකථා, විවරණ වැනි වදන් සමානාර්ථ දනවන බවයි. මුල් අවධියේ සුළු සුළු වෙනස්කම් සහිතව භාවිත වූ මෙම වදන් වර්තමානයේ පර්යාය වශයෙන් යෙදෙයි. ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, ජතක අටුවා ගැටපදය, විශුද්ධි මාර්ග සන්නය, ධර්මප්‍රදීපිකාව, මහාබෝධිවංස ග්‍රන්ථිපද විවරණය, කුදුසික සන්නය, වැනි පැරණිම ග්‍රන්ථයන්හි උපයුක්ත සන්න, ගැටපද, විවරණ, ග්‍රන්ථිපද, පරිකථා, යන වචනවලින් නිරවුල් තේරුමක් දීම දුෂ්කර බවත්, ඊට හේතුව මේ එකිනෙක වචනවලින් දෙන තේරුමට අනුව රචිත පොත් ඒවායේ වෙනස පැහැදිලි වන අයුරින් නොතිබීම බවත් විද්වත් මතයයි.[41]

3. ජාතක අටුවා ගැටපදයේ අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම

බුදුන් වහන්සේගේ පූර්ව ආත්මභාවයන් පිළිබිඹු කරන කතා ජාතක නමින් හැඳින් වෙයි. බෝධිසත්ත්ව ආත්මයන්හි විවිධ ජාතීන්හි උපදිමින් සසර සැරි සැරූ අයුරු මෙම කතාවලින් පැහැදිලි කෙරෙයි. ''අපණ්ණකජාතකාදීනි පඤ්ඤාසාධිකානි

පඤ්චජාතකසතානි ජාතකන්ති වෙදිතම්බං''[42] යනුවෙන් දීඝ නිකායේ සීලකඛන්ධවග්ග අට්ඨකතාවෙහි දැක්වෙන සඳහනින් පන්සිය පණසකට පමණ අධික වූ අපණ්ණක ජාතකාදිය ''ජාතක'' යැයි දතයුතු බව කියවෙයි. සීලකඛන්ධවග්ග වග්ගයේ අභිනවටීකාවෙහි ජාතක මෙසේ අර්ථදක්වයි. ''ජාතං භූතං පුරාවුත්තං භගවතො පුබ්බචරිතං කායතී කථෙති පකාසෙති එතෙනාති ජාතකං. තං පන ඉමානෙතිදස්සෙතුං ''අපණ්ණක-ජාතකාදීනී'ති ආදිමාහ. තත්‍රථ '' පඤ්ඤාසාධිකානි පඤ්චජාතක සතානී''ති ඉදං අප්පකං පන ඌනමධිකං වා ගණනූපගං න හොතීති කත්වා අනෙකංසෙන, වොහාරසුඛතාමත්තෙන ච වුත්තං, එකංසතොහි සත්තචත්තාළිසාධිකානීයෙව යථාවුත්තගණනතො තීහි ඌනත්තා. තථාහි එකනිපාතෙ පඤ්ඤාසසතං, දුකනිපාතෙ සතං, තිකනිපාතෙ පඤ්ඤාස, තථා චතුක්කනිපාතෙ, පඤ්ඤකනිපාතෙ පඤ්චීස, ඡක්කනිපාතෙ වීස, සත්තනිපාතෙ එකවීස, අට්ඨනිපාතෙදස, නවනිපාතෙද්වාදස, දසනිපාතෙ සොළස, එකාදස නිපාතෙ නව, ද්වාදස නිපාතෙ දස, තථා තෙරසනිපාතෙ, පකිණ්ණකනිපාතෙ තෙරස, වීසතිනිපාතෙ චුද්දස, තිංසනිපාතෙ දස, චත්තාළිසනිපාතෙ පඤ්ච, පණ්ණාසනිපාතෙ තීණි, සට්ඨිනිපාතෙ ද්වෙ, තථා සත්තතිනිපාතෙ, අසීතිනි පාතෙ පඤ්ච, මහානිපාතෙදසාති සත්තචත්තාලිසාදිකානෙව පඤ්ච ජාතකසතානි සඞ්ගීතානිති''[43] මෙයින් දැක්වෙන ආකාරයට ජාත, භූත, පුරාවෘත්ත, සංඛ්‍යාත වූ බුදුන් වහන්සේගේ පූර්ව චරිතය ප්‍රකට කරයි ද, කියයි ද, ප්‍රකාශ කරයි ද, මේ අර්ථයෙන් ජාතක යැයි කියනු ලැබේ. ඒ වනාහි මේ යැයි දැක්වීම සඳහා ''අපණ්ණකාදීනි''යැයි මුලින් කියන ලදි. ''පන්සිය පනස්'' යැයි ව්‍යවහාර පහසුව තකාද කියන ලදි. ප්‍රකට ජාතක ගණන පන්සිය හතලිස් හතක් වූ බැවින් ජාතක තුනෙක අඩුවක් පෙනෙන්නට තිබේ. ඒකක නිපාතය 150, දුක නිපාතය 100, තික නිපාතය 50, චතුක්ඛ නිපාතයේ 50, පඤ්ඤක නිපාතයේ 25, ඡක්ක නිපාතයේ 20, සත්ත නිපාතයේ 21, අට්ඨ නිපාතයේ 10, නව නිපාතයේ 12, දස නිපාතයේ 16, එකාදස නිපාතයේ 09, ද්වාදස නිපාතයේ 10, තෙරස නිපාතයේ 10, පකිණ්ණක නිපාතයේ 13, වීසති නිපාතයේ 14, තිංසනිපාතයේ දස, චත්තාලිස නිපාතයේ 05, මහා නිපාතයේ

10 වශයෙන් පන්සිය හතලිස් හතක් අධික කොට මේ ජාතක සංග්‍රහ කර ඇත.

ත්‍රිපිටකයේ සුත්තනිපාත පාලියට අයත් බුද්දක නිකායාගත ග්‍රන්ථ පහළොවෙන් දහතුන් වන ග්‍රන්ථය ''ජාතක පාළි'' යයි. එහි ගාථාවන්ට විස්තර විවරණ සපයනු වස් පෙල බසින් විරචිත කෘතිය, ''ජාතකට්ඨකතාව''යි. මුඛපරම්පරාවෙන් පැවත ආ බුදුකැලි අටුවා මිහිඳු මා හිමියන් විසින් ලක්දිවට ගෙනෙන ලදුව හෙළදිව ඇදුරන් විසින් සිංහලෙන් තබන ලද්දේ, පසුව බුද්ධඝෝසාදි අටුවාචාරීන් විසින් පෙල බසට පරිවර්තනය කරන ලදි. ''ජාතකට්ඨකතාව''ද එසේ පෙරළුණකි. බුද්ධඝෝස කෘතියකැයි සැලකෙන මෙම කෘතියෙහි දුරවබෝධ වදන් සුබෝධ කරනු අටියෙන් පශ්චාත් කාලීනව විවිධ අවධීන්හි පරිවාර ග්‍රන්ථ රාශියක් රචනා විය. ජාතක අටුවා ගැටපදය, ජාතක ගථා සන්නනය, අටදා සන්නය, විධුර ජාතක ගාථා සන්නය, ශෞනක ජාතක ගැටපදය, බණ්ඩහාල ජාතක ගැටපදය, භූරිදත්ත ජාතක ගාථා සන්නය, උමංදා ගැටපදය, දෙමළ ජාතක ගැටපදය, වෙසතුරුදා ගැටපදය, වෙසතුරුදා සන්නේ යන කෘති ඒ අතර වෙයි. මෙම ග්‍රන්ථ සමූහය අතරින් මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ ජාතක අටුවා ගැටපදය පිළිබඳව පමණක් බව සඳහන් කරමු.

ජාතකට්ඨකතාවේ ගැටලු තැන් විසඳමින් පුරාණාචාර්යවරයකු විසින් විරචිත කෘතියක් වශයෙන් ජාතක අටුවා ගැටපදය හැඳින්විය හැකිය. එසේ වුව ද, කවදා කවුරුන් විසින් කරන ලද්දක්දැයි නිශ්චිතව දැනගැනීමට සඳහනක් ග්‍රන්ථාන්තරයෙන් හමු නොවෙයි. පුඤ්චිබංඩාර සන්නස්ගලයන් දක්වන ආකාරයට ක්‍රි.ව. 1153 - 1225 අතර කාලයට අයත් කළ හැකිය.[44] එහෙත් ජාතක අටුවා ගැටපදය දොළොස්වන සියවසේ මුල් භාගයට අයත් සේ සැලකීමට ද සාධක නොවන බව ඇතමෙකුගේ අදහසයි.[45] කෙසේ වුවද, සියලු ලක්ෂණ සලකා පොළොන්නරු යුගයේ රචනා වූවක් වශයෙන් පිළිගැනේ.

ග්‍රන්ථ නාමය වශයෙන් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වන්නේ '' ජාතකට්ඨකථාගණ්ඨිපදත්ථං වණ්ණයාමහං'' යනුවෙනි. 'මම ජාතක

අට්ඨකථා ගැටපද වර්ණනා කරමි' යනු මෙහි අර්ථයයි. ඒ අනුව ඇතැමෙකු එය ''ජාතකට්ඨකථාගණ්ඨිපද වර්ණනා'' යනුවෙන් හඳුන්වතුඳු, වත්මනෙහි ජාතක අටුවා ගැටපදය වශයෙන් එය බහුසම්භාවනාවට ලක්වෙයි.

අනතුරුව ජාතක අටුවා ගැටපදය ජාතකට්ඨකථාවේ ගැටමුසු පදයන්ට අරුත් සපයන අයුරු හෙවත් අර්ථවර්ණනා කරන්නා වූ ක්‍රම පිළිබඳව විමසේ. එමඟින් ජාතක අටුවා ගැටපදයේ ව්‍යඛ්‍යානමය අගය වටහා ගත හැකිය. ''ජාතක අටුවා ගැටපදයේ දී අර්ථ දැක්වීම පාළියෙන් මෙන් ම ගද්‍ය ඛණ්ඩයන්ගෙන් ද තෝරාගෙන තිබේ. අනික් පැරණි ගැටපද ග්‍රන්ථයන්හි මෙන් ම, පදයක වියරණ විභාග අතින් වේවා, අර්ථය අතින් වේවා, ඉගැන්වෙන ගැඹුරු ධර්ම කොට්ඨාස අතින් වේවා විවරණ සැපයීම ගැටපදකරුගේ පරමාර්ථයයි.''[46] යනු හෙට්ටිආරච්චි සූරීන්ගේ අදහසයි. මෙහි අර්ථ කියමන බොහෝ සේ ධම්පියා අටුවා ගැටපදයට හුරුය.[47] එහි අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම පහත ආකාරයෙන් දැක්විය හැකිය.

- පදාර්ථ පරිවර්තන ස්වරූපය
- පාලි වචනවලට පාලියෙන් ම අර්ථ දැක්වීම
- භාවාර්ථ දැක්වීම
- එක් පාලි වචනයකට සිංහල වචන දෙකකින් අර්ථ දැක්වීම
- ව්‍යාකරණ විභාග දැක්වීම
- ග්‍රන්ථාන්තරයෙන් කරුණු දැක්වීම
- ඇතැම් අවස්ථාවල දී පාලි සකු ග්‍රන්ථයන්හි පාඨ - ගාථා ආදිය දැක්වීමෙන් ම නැවතීම
- පර්යාය වචන භාවිතය
- පාලි - සිංහල උභය භාෂාවෙන් ම අර්ථ කීම
- නොයෙක් විට පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එය තවදුරටත් පැහැදිලි කිරීම් වශයෙන් නැවත විවරණය කිරීම

- පාලි ශබ්දවලට සංස්කෘතයෙන් විග්‍රහ වාක්‍ය හා ධාතු දක්වා තිබීම
- ඇතැම් විට ධාතු හා විග්‍රහ පාඨ පාලියෙන් ම දැක්වීම
- පැරණි භාෂා ව්‍යවහාර

➢ පදාර්ථ පරිවර්තන ස්වරූපය

ජාතක අටුවා ගැටපදයේ බහුලව දැකිය හැක්කේ අනවශ්‍ය විස්තර - විභාග නොදක්වා තෝරාගත් පදවලට පමණක් අර්ථ දැක්වීමය. එහි දී බොහෝ සෙයින් පදාර්ථ පරිවර්තන ස්වරූපයක් උසුලයි.

''සංවිධාය, සංවිධානකොට''[48]

''ජටාමණ්ඩල, දළමඬුලු''[49]

''චතුන්නං අසඞ්ඛෙය්‍යානං මත්තකෙ, සතර අසඞ්ඛෙය්‍යකින් මත්තෙහි - ඔබ්බෙහි යනුයි.''[50]

න භවිතුං, නොවන්නට''[51]

➢ පාලි වචනවලට පාලියෙන් ම අර්ථ දැක්වීම

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම අතර සෑම ව්‍යාඛ්‍යාන කෘතියකට ම පාහේ අඩු - වැඩි වශයෙන් පොදු ලක්ෂණයක් වශයෙන් මෙය හැඳින්විය හැකිය. ධම්පියා අටුවා ගැටපදයට සාපේක්ෂව සලකන කල ජාතක අටුවා ගැටපදයෙහි මෙම ක්‍රමය සුලභ නොවේ.

''ජාතීනං කොටි ජාතිකොටි,ජාතිඑව මා කොටි ජාතිකොටි''[52]

''දීපංකරො, දීපොවිය අන්ධකාරං ඤාණාලොකෙන අවිජ්ජන්ධකාරං විධිමිතත්තා දීපංකරො''[53]

➢ භාවාර්ථ දැක්වීම

පදානුපදික පරිවර්තන ස්වරූපය ඉක්මවා යමින් භාවාර්ථ දැක්වීම ද ජාතක අටුවා ගැටපද කර්තෘට අභිමත ක්‍රමයක් විය.

''ගිම්හානං පච්ඡිමෙ මාසෙ, පොසොන් මස''[54]

මෙහි ඍජු පරිවර්තන ස්වරූපය වන්නේ 'ගිම්හානයට පසු මාසය' යනු වුව ද, ජාතක අටුවා ගැටපදයෙහි ඒ සඳහා දැක්වෙන්නේ භාවාර්ථයකි.

➢ එක් පාලි පාඨයකට හෝ වචනයකට සිංහල වචන දෙකකින් අර්ථ දැක්වීම

මෙම ක්‍රමය ද ජාතක අටුවා ගැටපදයේ අනුගමනය කර ඇත.

''සිරිමතො, නුවණ ඇත්තාහු නොහොත් රූ ඇත්තා වූ''[55]

''බහළපලාසො, ඝන වූ පත් ඇත්තේ - ගහන වූ පත් ඇත්තේය''[56]

අර්ථය වඩාත් සුබෝධ කරනු වස් මෙවැනි ක්‍රමවේදයක් අනුගමනය කළ බව සිතිය හැකිය.

➢ නොයෙක් විට පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එය තවදුරටත් පැහැදිලි කිරීම් වශයෙන් නැවත විවරණය කිරීම

''මය මෙව පඤ්ඤායිස්සාමාති, ඇපි මැ පෙනෙම්හයි - අපගේ මේ කලහයෙන් වන යාපතක් නපුරක්වත් ඇපිමැ දකුම්හයි කියාය යනුයි''[57]

''කරජකායො, අතින් කවා පොවා වැඩූ හෙයින් හෝ නොහොත් කර නම් වූ ශුක්‍රශ්‍රෝණිත දෙකින් සංජාත වූ හෙයින් කරජ නම් වූ මේ ශරීරය''[58]

''ජනකං, බොහෝ ජන සමූහයා - විසි අසඞ්ඛ්‍ය සත්ස් කෙළ සුවහස් සත්සැත්තෑ දහස් අසූ කෙලක් පමණ ජනන්ය යූ තැන්''[59]

➢ ව්‍යාකරණ විභාග දැක්වීම

ව්‍යාඛ්‍යාන කරුවන්ගේ මූලික වගකීම මෙන් ම පරමාර්ථය වන්නේ ද දුරවබෝධ වචන සුබෝධ කිරීමයි. ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයන්

තත් පරමාර්ථය මූලික කර ගනිමින් රචනා වන හෙයින් ව්‍යාඛ්‍යාන කතුවරුන් ව්‍යාකරණ විභාග දැක්වීමෙහි උනන්දු වූ සෙයක් නොපෙනෙයි. පදාර්ථ කථනයෙහි ම තත්පර වූ ජාතක අටුවා ගැටපදකරු ද ව්‍යකරණ විභාගයෙහි දක්වා ඇත්තේ මද අවධානයකි. එහෙත් යථායෝග්‍ය අයුරින් වියරණ විභාග දැක්වීමට ඔවුහු අමතක නොකරති. පහත දැක්වෙන නිදසුන් කිහිපය වුව එම කරුණ තහවුරු කරයි.

''ඉච්ඡිතබ්බකො යනු ස්වාර්ථයෙහි 'ක' ප්‍රත්‍යයයි.''[60]

''තුටඨහෙට්ඨො පමුදිතොවෙදජාතො මහාජනො'' යනු තෘතියාර්ථයෙහි ප්‍රථමා කොටගෙන තෘතියායෙන් අර්ථ කියනු''[61]

''බොධිමූලංහි'' යනුවෙහි යනුයෙහි හි යනු නිපාතයි.''[62]

''වෙ'' යනු නිපාතයි''[63]

➢ ග්‍රන්ථාන්තරයෙන් කරුණු දැක්වීම

ධම්පියා අටුවා ගැටපදය ආදිකොටැති සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි අඩු - වැඩි වශයෙන් දැකිය හැකි නිරුක්ති ක්‍රමයක් ලෙස මෙය හැඳින්වීම යුක්තියුක්තය. විශේෂයෙන් පාලි පාඨයන්හි අරුත් පැහැදිලි කිරීමට උදාන පාළිය වැනි ග්‍රන්ථයන්ගෙන් ගාථාදිය යොදා ගැනීම ජාතක අටුවා ගැටපදයෙහි සුලභව දැකිය හැකි ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණයකි.

''අභිඤ්ඤාබලං,

''ඉද්ධිවිධං දිබ්බසොතං පරචිත්තවිජානනං පුබ්බෙනිවාසානුස්සති දිබ්බචකඛූති පඤ්චධා''යි කියන ලද අභිඤ්ඤාවට''[64]

''චතුවෙසාරජ්ජඤාණ නම්,

අන්තරායෙ ච නියානෙ බුද්ධත්තෙ ආසවක්ඛයෙ

එතෙසු චතුසු ඨානෙසු බුද්ධො සුට්ඨු විසාරදො'යි කියන ලද චතුර්විධ ස්ථානයෙහි ප්‍රවෘත්තා වූ සොමනස්සමය වූ ඤාණයයි''[65]

ඇතැම් දහම් පද විවරණය කිරීමේ දී අංගුත්තර නිකායෙන්ද ආශ්‍රය ලබාගෙන ඇත. මෙවැනි අවස්ථාවන්හි අවශ්‍ය පදය පමණක දීර්ඝව විවරණය කිරීමට ගැටපද කරුවා ඉඩහසර සලසා ගනියි.

''චත්තාරො, උග්ඝටිතඤ්ඤය, විපටිතඤ්ඤය, ඤෙය්‍යය, පදපරමය යන සතර, පද පරමෙන, යනුවෙන් පදපරම නම්, මේ ජාතියෙහි අධිගම කරන්නට නොනිසිවැ පර්යාප්තිය ශ්‍රවණ ධරණාදී සෙයින් වාසනා කොට මත්තෙහි අධිගම කරන්නට නිසි වූයේයි...''[66]

තවද, ජාතක අටුවා ගැටපද කතුවරයා පටිසම්භිදා මග්ගය, දීඝනිකාය, පාලි ධම්මපදට්ඨ කථාව, සුත්ත නිපාතට්ඨ කථාව, ඉති වුත්තක පාළිය, විසුද්ධිමග්ග වැනි ග්‍රන්ථයන්ගෙන් කරුණු උපයෝගී කරගනිමින් ස්වකීය විස්තර වර්ණනාවන් සපුරාගත් බවට සාධක පවතී.[67]

සුලභ වශයෙන් පාලි ග්‍රන්ථයන්ගෙන් කරුණු දැක්වුව ද ජාතක අටුවා ගැටපදකතුතුමා සතු වූ සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යඥානය ද සුලුපටු නොවෙයි. සංස්කෘත ශ්ලෝක පාඨාදිය දක්වා ඇති ආකාරය විමසීමෙන් එය පැහැදිලි වෙයි.

''අට්ඨාරසන්නං විජ්ජට්ඨානානං, ඍග්වේදය, යජුර්වේදය, සාම වේදය, අථර්වන් වේදය, ස්මෘති ව්‍යාකරණ, නිරුක්ති, ජනෙදාවිචිති, අපදාන, පුරාණ ග්‍රන්ථ, ඉතිහාස, නීති, තර්ක, වෛද්‍යතාදී වූ අෂ්ටාදශ විද්‍යාස්ථානයන්ගේ,

තදුක්තං-

''ශ්‍රැතිඃ ස්මෘතිඃ ව්‍යාකරණං ජනෙදාවිචිතිරෙව ච නිරුක්ති ජ්‍යොතිෂං ශික්ෂා මොක්ෂ ඥානං ක්‍රියා විධිඃ ධනුර්වෙධො හස්ති ශික්ෂා කාම තන්ත්‍රඤ්ච ලක්ෂණම් පුරාණමිතිහාසශ්ච නීතිස්තර්කොර්ථ වෛද්‍යතං වදන්ත්‍යෂ්ටාදශෛතානි විද්‍යාස්ථානානි පණ්ඩිතාඃ''[68]

➢ ඇතැම් අවස්ථාවල දී පාලි සතු ග්‍රන්ථයන්හි පාඨ - ගාථා ආදිය දැක්වීමෙන් ම නැවතීම

ජාතක අටුවා ගැටපදයේ අර්ථ සංවර්ණනා ක්‍රම අතර ඇතැම් අවස්ථාවන්හ ග්‍රන්ථාන්තරයෙන් ගන්නා ලද ගාථාදිය

දැක්වීමෙන් පමණක් අර්ථ දක්වන අවස්ථා ද ඇත. පහත දැක්වෙන්නේ එවන් අවස්ථාවකි.

''විලාස නම්,

අනවස්ථානමඞ්ගස්‍ය රූපයෞවන විභ්‍රමඃ

තතො විලම්බනඤ්චෙතිවිලාස ඉති කීර්තිතඃ''[69]

''විමොක්ඛො ච, අෂ්ට විමොක්ෂ, අෂ්ට විමොක්ෂ නම් - රූප රූපානි පස්සති, අජ්ඣත්තං අරූප සඤ්ඤී බහිද්ධා රූපානි පස්සති - සුභංතෙව අධිමුත්තො හොති. ආකාසානඤ්චායතන - විඤ්ඤාණඤ්චායතන - ආකිඤ්චඤ්ඤායතන - නෙව සඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන - නිරොධ සමාපත්ති'' යන මේයි''[70]

➢ පර්යාය වචන භාවිතය

ජාතක අටුවා ගැටපද කතුවරයා සමහර අවස්ථාවන්හි වචනයකට පද දෙකතුනකින් හෝ වැඩි ගණනකින් අරුත් සපයයි. එවැනි අවස්ථාවන්හි''හෙවත්'', ''නොහොත්'' වැනි පර්යාය වචන භාවිත කරයි.

''ජජ්ජරං - දැඳුරුව ගිය - හෙවත් මහලු වූ''[71]

''පරිමාරිතින්ද්‍රියො, සන්හිඳුවන ලද හෙවත් නිපොපි කරන ලද ඉඳුරන් ඇත්තේය''[72]

''පලුග්ගං, බැඳී පිපිරි ගියා වූ - නොහොත් සිඳීබිඳී ගිය''[73]

''දානවතං දන් දී මුත් නොකනවුත ඇති නොහොත් දන්දීම ම වුත කොට ඇති - දෙන සුලු වූය යූ තන්''[74]

➢ පාලි - සිංහල උභය භාෂාවෙන් ම අර්ථ කීම

ජාතක අටුවා ගැටපදයේ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම අතර පාලි - සිංහල උභය භාෂාවෙන් ම අර්ථ දක්වීම ද දකිය හැකිය.

''විසඤ්ඤී හුත්වා, සංඥනැතියාව - විගතසඤ්ඤී හුත්වා යූසෙයි''[75]

"උස්සන්නං කත්වා, අධිකං කත්වා යූ සේයි; බොහෝ කොටය යනුයි.[76]

➢ නොයෙක් විට පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එය තවදුරටත් පැහැදිලි කිරීම් වශයෙන් නැවත විවරණය කිරීම

පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එම වචනය නැවත විස්තර කරන අවස්ථා ද ජාතක අටුවා ගැටපදයේ බහුලව දැකිය හැකිය. මෙවැනි අර්ථ දක්වන ඇතැම් අවස්ථාවන්හි පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එය තවදුරටත් සිංහලයෙන් පැහැදිලි කිරීම් වශයෙන් නැවත විවරණය කර ඇත.

"ලාජාදීහි, ලද ආදීන් - ලද පස් මිලින්ය යනුයි. ලද පස් මල් නම් විළඳය, සුන්සාල්ය, සිදුහතුය, සමන් කැකුළුය, හී තණය යන මේයි"[77]

"නාවජියති, නැවත පරදවනු නොලැබේ ද - යම් සර්වඥයෙක් බෝමැඩෙහි පරයන ලද සියලු කෙළෙස් සතුරන් විසින් නැවත නොපරදවනු ලැබේ ද යූ තැන්"[78]

තවද, පාලි පාඨයකට සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා නැවත පාලියෙන් විස්තර කරන අවස්ථා ද දැකිය හැකිය.

"උභතො ව්‍යඤ්ජන පණ්ඩකා, උභතො ව්‍යඤ්ජන පණ්ඩක වූවාහු පරියා පන්නා නභවන්ති. පණ්ඩකාදීන් කෙරෙහි....."[79]

➢ පාලි ශබ්දවලට සංස්කෘතයෙන් විග්‍රහ වාක්‍ය හා ධාතු දක්වා තිබීම

පොළොන්නරු යුගයේ සංස්කෘත භාෂාවේ බලපෑම සිංහල භාෂා - සාහිත්‍යය කෙරෙහි බලපාන්නට විය. එය ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ද විද්‍යමාන වෙයි. පොළොන්නරු යුගයේ සම්පාදනය වූ අනෙක් ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයන්ට සාපේක්ෂව බලන කල ජාතක අටුවා ගැටපදයේ මෙම ලක්ෂණය බහුලව දැකිය හැකිය.

''අත්‍රස්ස වණ්ණනා, අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යානයයි, වර්ණ්‍යතෙ නෙනාර්ථ ඉති වර්ණනම්''[80]

''පමුදිතො, සොම්නස් වූයේ ය. මුද - හර්ෂෙ යන ධාතුයි.''[81]

''කෘ - වික්ෂේපණෙ'' යන ධාතුයි.''[82]

''බෝධි සම්භාරෙ....යෙහි බෝධි පර්යංකය, මාර්ග ඥානය, සර්වඥතා ඥානය නිවනය යන මේ බෝධි නම. කිසෙනි යත්? 'අබුධ්‍යාතාත්‍රෙත්‍යධිකරණෙ බොධි වෘක්ෂඃ ස්වයම්බුධ්‍යතෙ' නෙන චෙති. කර්තෘකාරණයොඃ බොධි මාර්ගඃ බුද්ධවානීති කර්තරි බොධිර් ඥානං. අබුධ්‍යතෙති කමණි බොධිර් නිර්වාණම් සාක්‍ෂාත් කරතව්‍යාත් යි දන්නේ'''[83]

➢ ඇතැම් විට ධාතු හා විග්‍රහ පාඨ පාලියෙන් ම දැක්වීම

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ආරම්භක අවධියේ සිට ම ධාතු පාඨ හා ව්‍යාකරණ විවරණ දැක්වීමේ දී බොහෝ දුරට ලාංකේය ව්‍යාකරණ කතුවරුන් ප්‍රමුඛාවධානයක් යොමු කරුත්තේ පාලි සම්ප්‍රදාය දෙසට ය. ව්‍යකරණයට සම්බන්ධ ග්‍රන්ථලවට ව්‍යාඛ්‍යාන කිරීමේ දී පමණක් නොව සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථයන්ට කළ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘතිවල ද ධාතු පාඨ, විග්‍රහ වාක්‍ය දැක්වීම දැකිය හැකි ලක්‍ෂණයකි.

''නාථ - යාවනොපතාපිස්සරියාසිංසනෙසු යන ධාතුයි.''[84]

''ලොකීයති එත්‍ථ සුභාසුභං තපඵලඤ්චාති ලොකො''[85]

''ගුණෙහි අත්තානං පුරෙනතීති පුරිසා මහන්තා ච තෙ පුරිසා චෙති ...මහා පුරිසචරියානං යූ සේයි''[86]

''අස්සමො ආසයස්ස අයමස්ස සමකරණතො විසමානං වා කායවචීමනොකම්මානං සමකරණතො කසිකම්මාදිපරිස්සම රහිතත්වා අස්සිතානං සුඨදායකත්තාවා
අස්සමොයි කීයූ අසපුයෙක්''[87]

➢ පැරණි භාෂා ව්‍යවහාර

ජාතක අටුවා ගැටපදයෙහි අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන කරණයේ දී පැරණි භාෂා ව්‍යවහාරය පෙන්වන යෙදුම් ද හමු වේ. අර්ථ

ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයක් වශයෙන් ඍජුව එය වැදගත් නොවුණ ද, අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමයේ සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වශයෙන් වැදගත් වන බව අපේ අදහසයි. පහත දැක්වෙනුයේ එවන් නිදසුන් කිහිපයකි.

''අඤ්ජසං, කණ්ණ කටු කසවු''[88]

''එවරා වෙසෙස් රුවක් කවරි තැනෙක්හිදු නැති බැවින් රුවිහි අවසන් පත්''[89]

''ලොකවිදූ, සත් සඛර ඔවස් ලෝ දත්''[90]

''බ්‍යාධිතමානසා, පැළපත් සිත් ඇත්තාහු''[91]

4. සමාලෝචනය

ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය සංස්කෘත සාහිත්‍යාගත සාධක අනුව වේද යුගය දක්වා ද, පාලි සාහිත්‍යාගත සාධක අනුව බුදුන් වහන්සේ ජීවමාන අවධිය දක්වා ද, සිංහල සාහිත්‍යයට අනුව ක්‍රි.පූ. 03වන සියවස තරම් ද දිගු ඉතිහාසයට හිමිකම් කියයි. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය අටුවා, ගැටපද, විනිස, සන්න, පරිකථා, පිටපොත්, ප්‍රදීපිකා ආදි ශාඛා - ප්‍රශාඛා ඔස්සේ අභිවර්ධනයට ලක් වූ අයුරු මෙම ලිපියෙන් යම් පමණකට පැහැදිලි කරගත හැකිය. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් ජාතක අටුවා ගැටපදය පිළිබඳ විමසීමේ දී පොදුවේ ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රභවය, ප්‍රවර්ධනය මෙන් ම සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි ආරම්භය හා විකාසයත් සැකෙවින් වුව නොවිමසීම ප්‍රස්තුත විෂය සම්බන්ධයෙන් ඌනතාවක් වන හෙයින් ඒ පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කළෙමු. තදනන්තරව, සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයෙහි චිරප්‍රසිද්ධ ව්‍යාඛ්‍යාන කෘතියක් වන ජාතක අටුවා ගැටපදයේ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම පිළිබඳව පදාර්ථ පරිවර්තන ස්වරූපය, පාලි වචනවලට පාලියෙන් ම අර්ථ දැක්වීම, භාවාර්ථ දැක්වීම, එක් පාලි වචනයකට සිංහල වචන දෙකකින් අර්ථ දැක්වීම, ව්‍යාකරණ විභාග දැක්වීම, ග්‍රන්ථාන්තරයෙන් කරුණු දැක්වීම, ඇතැම් අවස්ථාවල දී පාලි සකු ග්‍රන්ථයන්හි පාඨ - ගාථා ආදිය දැක්වීමෙන් ම නැවතීම, පර්යාය වචන භාවිතය, පාලි - සිංහල උභය භාෂාවෙන් ම අර්ථ කීම, නොයෙක් විට පාලි පාඨයකට වරක් සිංහලයෙන් අර්ථ දක්වා එය තවදුරටත් පැහැදිලි

කිරීම් වශයෙන් නැවත විවරණය කිරීම, පාලි ශබ්දවලට සංස්කෘතයෙන් විග්‍රහ වාක්‍ය හා ධාතු දක්වා තිබීම, ඇතැම් විට ධාතු හා විග්‍රහ පාඨ පාලියෙන් ම දැක්වීම ආදි ශීර්ෂයන් යටතේ කරුණු සාකච්ඡා කිරීමට යත්න දැරීමු.

ආන්තික සටහන්

1 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ද්විතීය භාගය, සංස්: සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2006, 984 පිටුව

2 නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 43 පිටුව

3 තිලකසිරි. ජේ, වෛදික සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1988,73 පිටුව

4 -එම-, 1988,74 පිටුව

5 -එම-, 1988, 90-128 පිටු

6 නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 31-32 පිටු

7 පියරතන හිමි,වෑගම, පාලි අට්ඨකථාන්හි පිළිබඹුවන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 48 පිටුව

8 ශ්‍රී රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ, අට්ඨකථා සාහිත්‍යය සහ අටුවා රසකතා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, 2 පිටුව

9 -එම-, 2000, 8 පිටුව

10 ජේ.ඒ. නිර්මලා දමයන්ති ජයසිංහ, 'ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ අගය', සමර්චනා (නිට්ටඹුගම වාචිස්සර නාහිමි අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය), සංස්: මහානාම හිමි, මිනුවන්ගමුවේ, මාගධී - පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ආයතනය, පුවක්පිටිය, 2010, 332 පිටුව

11 කුලසූරිය, ආනන්ද, සිංහල සාහිත්‍යය -1, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, 1999, 78 පිටුව

12 වෙසතුරු දා සන්නෙ, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ජී, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1950, 4 පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

13 -එම-, 6 පිටුව (ප්‍රස්තාවනාව)

14 අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ, සිංහල සාහිත්‍යය ලතා, කුලරත්න සහ සමාගම, කොළඹ, 1968, 2 පිටුව

15 ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ,1974, 6 පිටුව

16 "When Buddhaghosa came to Ceylon there were already in the Island may collections of commentarial matter preserved mainly in the Sinhalese language some of these collections were in book form, others as scattered litarature embodying the veiws of learn teachers of the past"

17 Adikaram, E.W, Early History of Buddhism in Ceylon, D.S. Puswella, Migoda, 1964, p10

18 වෙසතුරු දා සන්නෙ, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1950, 10 පිටුව

19 -එම-, 54 පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

20 සන්නස්ගල.පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994, 71 පිටුව

21 ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1974, lxiv පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

22 සද්දනීතිප්පකරණය, සංස්: අරුග්ගොඩ, සීලානන්ද හිමි, රාජකීය මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1909, 294 පිටුව

23 අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ, සිංහල සාහිත්‍යය ලතා, කුලරත්න සහ සමාගම, කොළඹ, 1968, 18 පිටුව

24 මලලසේකර, ගුණපාල, ලංකා පාලි සාහිත්‍යය ණ ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1965, 160 පිටුව

25 -එම-, 53 පිටුව

26 සන්නස්ගල. පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994, 89 පිටුව

27 -එම-, 1994, 73 පිටුව

28 වෙසතුරු දා සන්නෙ, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1950, 56 පිටුව

29 නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 5 පිටුව (හැඳින්වීම)

30 -එම-, 1998, 90 පිටුව

31 සන්නස්ගල.පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994, 127 පිටුව

32 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ද්විතීය භාගය, සංස්: සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2006, 560 පිටුව

33 කුලසූරිය, ආනන්ද, සිංහල සාහිත්‍යය -1, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, 1999, 104 පිටුව

34 සන්නස්ගල.පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994, 129 පිටුව

35 -එම-, 1994, 128 පිටුව

36 පියසීලී විජේමාන්න, ධර්මප්‍රදීපිකාව හා එහි භාෂා රීතිය, ආචාර්ය ලබුදූවේ සිරිධම්ම ස්වාමින්ද්‍ර උපහාර ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: සෝරත හිමි, පොල්ලමුරේ, නන්ද හිමි, ඇකිරියගල, කැන්ඩි ඔප්සෙට් ප්‍රින්ටර්ස්, මහනුවර,1998, 167 පිටුව

37 වෙසතුරු දා සන්නෙ, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1950, 54 පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

38 -එම-, 55 පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

39 -එම-, 56 පිටුව(ප්‍රස්තාවනාව)

40 ප්‍රකාශයන්ති සද්ධර්මං - දීපයන්තීව සත්පථම්
විභාතු භානුවද්භානොඝියං ධර්මප්‍රදීපිකා" (ධර්මප්‍රදීපිකාව, සංස්: විමලවංශ හිමි, බද්දේගම, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1959, 346 පිටුව)

41 නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 47 පිටුව

42 දී.නි., සීලකඛන්ධවග්ග අට්ඨකතා, බ්‍රහ්මජාලසුත්ත වණ්ණනා - 01, CSCD Rom.

43 දී.නි., සීලකඛන්ධවග්ග - අභිනවටීකා, බ්‍රහ්මජාලසුත්ත වණ්ණනා - 01, CSCD Rom

44 සන්නස්ගල.පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994, 96 පිටුව

45 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, xiv පිටුව (සංඥාපනය)

46 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී රම්මණ්ඩල. ඇම්, ලේක්හවුස් යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1960, ix පිටුව

47 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: ජයතිලක, ඩී.බී, ලංකාභිනව විශ්‍රැත යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1943, ii පිටුව

48 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, 12 පිටුව

49 -එම-, 12 පිටුව

50 -එම-, 03 පිටුව

51 -එම-, 09 පිටුව

52 -එම-, 02 පිටුව

53 -එම-, 11 පිටුව

54 -එම-, 276 පිටුව

55 -එම-, 43 පිටුව

56 -එම-, 36 පිටුව

57 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී රම්මණ්ඩල. ඇම්, ලේක්හවුස් යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1960, 02 පිටුව

58 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, 10 පිටුව

59 -එම-, 25 පිටුව

60 -එම-, 09 පිටුව

61 -එම-, 15 පිටුව

62 -එම-, 18 පිටුව

63 -එම-, 16 පිටුව

64 -එම-, 11 පිටුව

65 -එම-, 92 පිටුව

66 -එම-, 56 පිටුව

67 නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998, 253-259 පිටු

68 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, 250 පිටුව

69 -එම-, 132 පිටුව

70 -එම-, 181 පිටුව

71 -එම-, 10 පිටුව

72 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී රම්මණ්ඩල. ඇම්, ලේක්හවුස් යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1960, 29 පිටුව

73 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961,10 පිටුව

74 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඒ, ශ්‍රී රම්මණ්ඩල. ඇම්, ලේක්හවුස් යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1960, 29 පිටුව

75 ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, 56 පිටුව

76 -එම-, 289 පිටුව

77 -එම-, 33 පිටුව

78 -එම-, 46 පිටුව

79 -එම-, 31 පිටුව

80 -එම-, 05 පිටුව

81 -එම-, 15 පිටුව

82 -එම-, 17 පිටුව

83 -එම-, 04 පිටුව

84 -එම-, 31 පිටුව

85 -එම-, 02 පිටුව

86 -එම-, 05 පිටුව

87 -එම-, 11 පිටුව

88 -එම-, 15 පිටුව

89 -එම-, 16 පිටුව

90 -එම-, 18 පිටුව

91 -එම-, 23 පිටුව

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ, සිංහල සාහිත්‍යය ලතා, කුලරත්න සහ සමාගම, කොළඹ, 1968.

2. කුලසූරිය, ආනන්ද, සිංහල සාහිත්‍යය -1, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව, 1999.

3. ගොඩකුඹුර, සී.ඒ, සිංහල සාහිත්‍යය, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1999.

4. තිලකසිරි. ජේ, වෛදික සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1988.

5. දිසානායක, කුමාරසිංහ, සිඛවළඳ ප්‍රදීපය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2006.

6. ධර්මකීර්ති හිමි, නිවන්දම, සිංහල සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණ යුගය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2002.

7. නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, පොළොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998.

8. පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, කොටහේනේ, සාහිත්‍ය කථා-2, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, කැලණිය, 1951.

9. පියරතන හිමි, වෑගම, පාලි අට්ඨකථාවන්හි පිළිබිඹුවන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1998.

10. මලලසේකර, ගුණපාල, ලංකා පාලි සාහිත්‍යය, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1965.

11. වජිරඤාණ හිමි, හොරණ, සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ ප්‍රදීපිකා, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1992.

12. ශ්‍රී රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ, අට්ඨකථා සාහිත්‍යය සහ අටුවා රසකතා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000.

13. සන්නස්ගල.පී.බී, සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1994.

14. හේවාමද්දුම, අමර, සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයට පිවිසුමක්, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1995.

15. අටදා සන්නය, සංස්: විමලකිත්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද හිමි, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1954.

16. ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: ජයතිලක, ඩී.බී., ලංකාභිනව විශ්‍රැත යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1943.

17. ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ, සොම්මින්ද, නෑහින්නේ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961.

18. ජාතක අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී රම්මණ්ඩල. ඇම්, ලේක්හවුස් යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1960.

19. ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1974.

20. ධර්මප්‍රදීපිකාව, සංස්: විමලවංශ හිමි, බද්දේගම, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1959.

21. වෙසතුරුදා සන්නෙ, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි. ඩී.ඊ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1950.

22. සද්දනීතිප්පකරණය, සංස්: අරුග්ගොඩ, සීලානන්ද හිමි, රාජකීය මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1909.

සඟරා

23. ආචාර්ය ලබුදූවේ සිරිධම්ම ස්වාමින්ද්‍ර උපහාර ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: සෝරත හිමි,පොල්ලමුරේ, නන්ද හිමි, ඇකිරියගල, කැන්ඩි ඔප්සෙට් ප්‍රින්ටර්ස්, මහනුවර, 1998.

24. නන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: සුමනානන්ද හිමි, කැස්බෑවේ, උපරතන හිමි, කොටියාගල, නන්දන ප්‍රකාශන, 2005.

25. පියවර, මහාචාර්ය ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි අනුස්මරණ අංකය, සංස්: දිසානායක, මංගල කේශව, හේරත්, වත්සලා, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සිංහල සංගමයේ ප්‍රකාශනය, 2001.

26. මාගධී, සංස්: ධීරානන්ද හිමි, මොල්ලිගොඩ, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන සංසදය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, නුගේගොඩ, 1993.

27. ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 1902-2002 ශත සංවත්සර කලාපය, සංස්: සොමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ, වජිරඤාණ හිමි, හොරණ, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, කොළඹ, 2002.

28. සමර්චනා (නිට්ටඹුගම වාර්ෂික නාහිමි අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය), සංස්: මහානාම හිමි, මිනුවන්ගමුවේ, මාගධී - පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ආයතනය, පුවක්පිටිය, 2010.

29. සම්භාෂා,11 කලාපය, සංස්: රත්නපාල, ජී.ඩී, අධ්‍යාපන අමාත්‍යංශ පිරිවෙන් ශාඛාවේ ප්‍රකාශන, 2000.

30. සම්භාෂා,12 කලාපය, සංස්:ප්‍රඥාරාම හිමි මාදෝවිට, විජිත වෙලගෙදර, අධ්‍යාපන අමාත්‍යංශ පිරිවෙන් ශාඛාවේ ප්‍රකාශන, 2002.

31. සාහිත්‍යය, විශේෂ කලාපය, සංස්: සේනානායක. ජී.එස්.බී, නිහාල් නන්ද. කේ. පී, ගුණරත්න, ඩී.එම්, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1998.

ශබ්ද කෝෂ

32. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ප්‍රථම භාගය, සංස්: සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2006.

33. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ද්විතීය භාගය, සංස්: සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2006.

English

34. Adikaram,E.W, Early Historyof Buddhism in Ceylon, D.S. Puswella, Migoda, 1964.

35. Geiger, w., Pali Literature and Language, Authorised English Translation by Balakrishna Ghosh, Calcutta, 1956.

36. Law, B.C., A History of Pali Literature, volumes - 2, Luzac and Co., London,1933.

37. Malalasekara, C.P., The Pali Literature of Ceylon, Royal Asiaric Society, Creat Britain, 1928.

38. Winternitz, M., A History of Indian Leterature, Vol: I,II, Oriental Books Reprint Corparation, New Delhi, 1977.

39. Anguttara Nikaya, The Pali Text Society, Oxford University Press, London, 1984.

කුරුණෑගල යුගයේ පරිවර්තන සාහිත්‍යය පිළිබඳ විමර්ශනයක්

සහාය කථිකාචාර්ය ඒ. එන්. එල්. පුෂ්පමාලි පෙරේරා

රාජ්‍ය පාලනයේ ආරක්ෂිත ක්‍රමවේදයක් ලෙස රාජධානි නිරිත දිගට සංක්‍රමණය වීමේ ක්‍රියාවලියෙහි පියවරක් ලෙස දෙවන බුවනෙකබාහු රජු 'කුරුණෑගල' මුල් කොට ගෙන රාජධානියක් බවට පත්කරන ලද, ක්‍රි. ව. 1293 - 1347 දක්වා වූ කාල පරිච්ඡේදය ම 'කුරුණෑගල සාහිත්‍යය යුගය' ලෙස අපි හඳුනා ගන්නෙමු. එහෙත් සාහිත්‍යය සම්බන්ධයෙන් විමර්ශනය කිරීමේ දී කැපී පෙනෙනුයේ දෙවන බුවනෙකබා රජුගේ පුත් iv වන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ (1302 - 1326) රාජ්‍ය කාලය වීම විශේෂත්වයකි. පොළොන්නරුව, දඹදෙණිය ආදී අන්‍ය සාහිත්‍ය යුග හා තුලනාත්මකව විමසීමේ දී දියුණු සාහිත්‍ය ලක්ෂණ ප්‍රකට නොවුන ද රචනා වී ඇති අල්ප සාහිත්‍ය කෘති මඟින් අඛණ්ඩ සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදායක් අපට උරුම කිරීම සම්බන්ධයෙන් තත් යුගයේ සාහිත්‍යධරයන්ට අප බෙහෙවින් කෘතඥ විය යුතු ය.

පන්සියපනස් ජාතක පොත, සිංහල බෝධිවංසය, සිංහල ස්තූපවංසය, දළදාසිරිත, දළදා පූජාවලිය, අනාගතවංසය, දඹදෙණි අස්න හා උම්මග්ග ජාතකය මෙකල රචිත ගද්‍ය කෘති වශයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. පද්‍ය සාහිත්‍යය සම්බන්ධයෙන් විමසීමේ දී "සඳකිඳුරු ජාතක කාව්‍යය" මෙකල රචිත යැ යි පිළිගැණුන ද රචිත කාලය සම්බන්ධයෙන් මෙතෙක් පොදු විද්වත් එකඟතාවක්

නැත. ඒ අනුව යථෝක්ත ග්‍රන්ථ විමර්ශනයෙන් විද්‍යමාන වනුයේ තත් යුගය 'ගද්‍ය සාහිත්‍ය යුගයක්' ලෙස හඳුනාගැනීම සාවද්‍ය නොවන බව යි. තවදුරටත් මේ පිළිබඳ විමසීමේ දී ප්‍රකටව පෙනෙන සුවිශේෂ ලක්ෂණය වනුයේ දඹදෙණි අස්න හැරුණු කොට රචිත සකල ගද්‍ය කෘති පරිවර්තන ගද්‍ය කෘති වීම යි;

පන්සිය පනස් ජාතක පොත	- පාලි ජාතකට්ඨ කථාව
සිංහල බෝධිවංසය	- පාලි බෝධිවංසය
දළදා සිරිත	- පාලි දාඨාවංසය
දළදා පූජාවලිය	- පාලි දාඨාවංසය
සිංහල ස්තූපවංසය	- පාලි ථූපවංසය
අනාගත වංසය	- අනාගතවංස පාලිය සමන්තභද්දිකා

මෙම ලක්ෂණය මුල්කොටගත් තත් යුගයේ පරිවර්තන සාහිත්‍ය කෘති පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීම මෙමඟින් අපේක්ෂිත ය. මෙහි දී මෙම යුගයේ දී සාහිත්‍ය පෝෂණය සම්බන්ධයෙන් සලකන කල පරිවර්තන ග්‍රන්ථ රචනා කිරීම කෙරෙහි පමණක් ම ලේඛකයන් මෙහෙය වූ හේතු සාධක පැවතිය යුතු ය. ඒ කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම යම් ආකාරයකින් තත් යුගයේ සාහිත්‍යකරුවන්ගේ නිර්මාණ කුසලතාව කෙරෙහි පාඨකයන් තුළ යහපත් ආකල්ප ඇතිවීම කෙරෙහි යම් බලපෑමක් ඇති විය හැකි වුව ද ඒ සඳහා පාදක වූයේ යැ යි සිතිය හැකි කාරණා මෙසේ ය.

01 කුරුණෑගල යුගය වන විට පාලි උගතුන් විරල වීම.

"ශ්‍රද්ධා බුද්ධිසම්පන්න ධර්ම දේශකයන් බහුල නොවන හෙයින් ධර්ම ශ්‍රවණයෙහි තත්පර වූ ශ්‍රෝතෘ ජනයා මද සේ දැක ශ්‍රවණ රමණීය වූ බෝධිවංස කථාව මාගධික භාෂාවෙන් තැබුවා ස්වභාෂාවෙන් ලියැවූයේ වී නම් සාධු ජනයෝ සැපසේ අසා ස්වර්ග මෝක්ෂ සම්පත්ති සාධනය කෙරෙති".

බෝධිවංස කතුවරයාගේ යථෝක්ත ප්‍රකාශය මේ සම්බන්ධයෙන් වැදගත් වේ. ධර්මදේශනය සඳහා දක්ෂ භික්ෂූන්ගේ

විරලභාවය පාලි බෝධිවංසය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමේ මූලික හේතුවක් වී ඇති බව පැහැදිලි ය.

02 තත් යුගය වනවිට සිංහල සාහිත්‍යය දියුණු ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරමින් වර්ධනය වී තිබීම.

අනුරාධපුර යුගයේ දී ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවලින් ආරම්භ වූ සිංහල ගද්‍ය පොළොන්නරු යුගයේ රචිත ධර්මප්‍රදීපිකාව ආදී කෘති ඔස්සේ අර්ථවර්ණනාවලින් වඩාත් විකාශනයට පත්ව දඹදෙණි යුගය වනවිට උච්ච අවස්ථාවට වර්ධනය වී තිබුණි. පොළොන්නරු යුගයේ අමාවතුරෙන් ඇරඹුණු සිංහල ගද්‍ය කාව්‍ය ද බුත්සරණ, සද්ධර්මරත්නාවලිය, පූජාවලිය ආදී කෘති ඔස්සේ ඒ වන විට සංවර්ධන අවස්ථාවට පත්ව හමාර ය. ඒ අනුව පාලි දහම් මාර්ගයට සෘජුව සම්බන්ධව පැවති සූත්‍ර, අටුවා හා චරිත කථා ප්‍රමාණවත් ලෙස හෙළ බසට පරිවර්තනය වී පැවති හෙයින් බුද්ධචරිතය හා සම්බන්ධ දළදාව, ශ්‍රී මහා බෝධිය, රුවන්වැලි සෑය ආදී ශාරීරික, උද්දේශික, පාරිභෝගික පූජාවස්තු ආශ්‍රිත පාලි ග්‍රන්ථ සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට කුරුණෑගල යුගයේ ලේඛකයන් පෙළඹුණ බව සිතිය හැකි ය.

03 උක්ත සාධක හැරුණු කොට පූර්ව සාහිත්‍ය යුගවල සාහිත්‍යධරයන් හා සම කළ හැකි ස්වාධීන නිර්මාණශීලි කුසලතාවක් තත් යුගයේ ලේඛකයන් සතුව නොපැවතීම ද පරිවර්තන සාහිත්‍ය කෘති බිහිවීම කෙරෙහි බලපෑ බව පෙනේ.

පූර්ව යුගයන්හි රචිත බුත්සරණ, පූජාවලිය, සද්ධර්මරත්නාවලිය ආදී නිර්මාණශීලීත්වයෙන් අගතැන්පත් සාමාන්‍ය ජනයා වෙත සමීපස්ථ වූ බුද්ධචරිතය ඇසුරින් රචිත විශිෂ්ට ගද්‍ය කාව්‍ය පරයා තම විශිෂ්ටතාව ප්‍රකට කළ හැකි නිර්මාණශීලි කුසලතාවක් කුරුණෑගල යුගයේ සාහිත්‍යධරයන් කෙරෙහි නොවීම නිසා ඊට දක් වූ විකල්ප ප්‍රතික්‍රියාවක් වශයෙන් පරිවර්තන සාහිත්‍ය නිර්මාණ වෙත යොමු වූ බව සිතිය හැකි ය.

මෙම සියලු කාරණා පදනම් වීමෙන් කුරුණෑගල සාහිත්‍ය යුගය පරිවර්තන සාහිත්‍ය යුගයක් ලෙස ද ඉස්මතු වූ බව පැහැදිලි ය. මේ යුගයෙන් ඇරඹුණු මෙම ලක්ෂණය නුවර යුගය දක්වා ම

විකාසනය වූ ආකාරය එළු අත්තනගලු වංසය, සද්ධර්මාලංකාරය, මිලින්ද ප්‍රශ්නය ආදී සාහිත්‍ය කෘතිවලින් විද්‍යමාන වේ.

පන්සිය පනස් ජාතක පොත

කුරුණෑගල රාජධානි සමයෙහි සම්පාදිත ජාතක පොත මිහිඳු හිමි දවස හෝ ඊට ආසන්න සමයෙහි මගධ බසින් සිංහලයට නඟා තිබූ සීහලට්ඨ කථා අනුව යමින් බුද්ධඝෝස හිමියන් පාලියට නඟන ලද ජාතකට්ඨ කථාවෙහි සිංහල පරිවර්තනය යි.

ජාතකට්ඨ කථාවට අනුව කථාවකට පොදු වූ අංග පහකි.

1. නිදානය (කොතැනක දී කවුරුන් උදෙසා ද යන්න)
2. වර්තමාන කථාව (අතීත කථාව දැක්වීමට තුඩුදුන් කථාව)
3. අතීත කථාව (ජාතක කථාව)
4. ගාථාව
5. සමෝධානය

මෙකල රචිත පන්සියපනස් ජාතක පොතෙහි අවස්ථාව, වර්තමාන කථාව, අතීත කථාව, සමෝධානය ආදී අංග සියලු කථාවල දැකිය හැකි අතර ගාථාව බොහෝ කථාවල දක්නට නැත. කුරුණෑගල යුගයේ ජාතක පොත රචනා වුව ද ඊට පෙර පටන් ජාතක කථා පරිවර්තනය වූ බව පුරාණ දස ජාතක හා අට ජාතක යන ජාතක සංග්‍රහවලින් පෙනේ. වෙස්සන්තර, උම්මග්ග වැනි ජාතක කතා ජනතාව අතර වඩා ජනප්‍රිය වූයෙන් ඒවා ද පරිවර්තනය වී පැවති බව දහම්සරණ, බුත්සරණ, ආදියෙන් තහවුරු වේ. මුවදෙව්දාවත, සසදාවත, කව්සිළුමිණ වැනි පද්‍ය කෘතිවලින් හා පෙදෙන් බුදුසිරිත සාහිත්‍ය නිර්මාණය සඳහා පාදක වීමෙන් ද ප්‍රත්‍යක්ෂ වනුයේ ජාතක කථා ජනතාව අතර ජනප්‍රිය වී තිබුණු ආකාරය යි. එකී ජනප්‍රියත්වයේ දිගුවක් අද දක්වා ම පවත්නා ආකාරය සාහිත්‍ය නිර්මාණ විමර්ශනයෙන් (ගද්‍ය, පද්‍ය, නාට්‍ය) විද්‍යමාන වේ.

එහෙත් ජාතකට්ඨ කථාව සම්පූර්ණයෙන් ම සිංහලයට පරිවර්නය කරන ලද්දේ කුරුණෑගල යුගගේ සාහිත්‍යධරයන් නිසා

ම ඒ පිළිබඳ කෘතඥපූර්වක ගෞරවය හිමිවිය යුත්තේ තත් යුගයේ සාහිත්‍යධරයන්ට ය. හතරවන පාරාක්‍රමබාහු රජුගේ අනුග්‍රහය ලැබ පරාක්‍රම හා වීරසිංහ ප්‍රතිරාජ අමාත්‍යවරුන්ගේ උනන්දුව මත කතුවරුන් කිහිප දෙනකු ලවා මෙකල ජාතක පොත සම්පාදනය වූහ.

''පන්සිය පනස් ජාතක ධර්ම දේශනාව එළුවෙන් දක්වන්නට වුව මැනව යි කියා පරාක්‍රම නම් ඇමති සත්පුරුෂයාගේ අරාධනාවෙන් හා වීරසිංහ පතිරාජ නම් අමාත්‍යෝත්තමයාගේ උත්සාහයෙන් අටුවාස්වාමීන් ලියූ නියාව නොවරදවා එළුවෙන් ලියවූ ජාතක කථාව සත්පුරුෂ වූ මනුෂ්‍යයන් විසින් කන්යොමා සිත් යොමා ඇසිය යුතු,,''

ජාතක පොතෙහි වූ මෙම ආරම්භක පාඨයෙන් යථෝක්ත අදහස තහවුරු වේ. පන්සිය පනස් ජාතක පොත ලෙස හඳුන්වා දුන්න ද එහි අන්තර්ගතව ඇත්තේ ජාතක කථා 547ක් පමණි. කුරුණෑගල අවධියේ දී පාලි ජාතක පොත පරිවර්තනය කොට පිටකත්ත්‍රයධාරී භික්ෂූන් මධ්‍යයෙහි ශ්‍රවණය කරවූ බව මහාවංසයේ ද සඳහන් වේ.

ජාතකෙපාලි භාසාතෝ
සීහලාය නිරුක්තියා
කමතෝ පරිවතෙත්වා
පිටකත්තයධාරීනං (90-84 ගාථාව)

පරිවර්තන කෘතියක් වුව ද මෙය විමර්ශනය කිරීමේ දී විද්‍යමාන වන්නේ හුදු පදානුපදික පරිවර්තනයක් නොවන බව යි. එක ම පරිවර්තකයකුගේ කෘතියක් නොවන හෙයින් ද පරිවර්තනයේ විවිධතා හා අසමාන ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. ප්‍රධාන වශයෙන් කථා විමසීමෙන් පරිවර්තන ක්‍රම අනුගමනය කර ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකි ය;

1 පදගත පරිවර්තනය (පාලි පාඨයෙහි පදයෙන් පදයට අර්ථ දැක්වීම මින් අදහස් වේ).

''සෝ කිර භික්ඛු සුවචො අහොසි වචනක්ඛමෝ ථෙරස්ස මහන්තෙනුස්සාහෙන උපකාරං කරෝති. අථෙකං සමයං ථෙරො සත්ථාරං ආපුඡිත්වා චාරිකං චරන්තො දක්ඛිණ ගිරි ජනපදං අගමාසි. සො ඛිර භික්ඛු තත්ථ ගත කාලේ මානත්ථද්දෝ හුත්වා ථෙරස්ස වචනං නකරොති.'' (නන්ද ජාතකය)

''ඒ භික්ෂූන් වහන්සේ වනාහි කිකරුය: වචනයන් ඉවසන සේක. සැරියුත් මහතෙරුන් වහන්සේට මහත් ව්‍යායාමයෙන් උපකාර කරන සේක. ඉක්බිත්තෙන් දක්ඛිණ ගිරි ජනපදයට වැඩිසේක. කීකරු ඒ භික්ෂූන් වහන්සේ ඒ ජනපදයට වැඩිකල්හි දැඩි මන් ඇතිව තෙරුන් වහන්සේගේ වචනය නොකරන සේක.''

2 භාවාර්ථ පරිවර්තනය

කපෝත ජාතකයෙහි 'ලෝණජිරකාය කොට්ඨෙත්වා' යන්න ජාතක අටුවා ගැටපදයෙහි ලුණු හා දුරු එක්කොට යනුවෙන් අර්ථ දැක්වුවත් සිංහල ජාතක පොතේ එය දැක්වෙන්නේ 'අලුත් ඉඟුරු ලුණු දුරු මිරිස් ආදී වූ කුළුබඩු එක්කොට අඹරා' යනුවෙනි.

3 සවිස්තර පරිවර්තනය

මහාසාර ජාතකයේ 'අත්තනො සීගපග්ගීවුපගාදිනි ආභරණානි' යන්න පරිවර්තනය කිරීමේ දී ආභරණ වට්ටෝරුවක නම් ඉදිරිපත් කරයි.

4 සංක්ෂේප පරිවර්තනය

5 ඇතැම් විටෙක සම්මත වියරණ රීතිවලින් බැහැර වූ අවස්ථා ද දක්නට ලැබේ. කර්තෘ බහුවචන වන විට ආඛ්‍යාතය ඒකවචනයෙන් ද කර්තෘ ඒකවචන වන විට ආඛ්‍යාතය බහු වචනයෙන් ද තැබූ අවස්ථා ද හමුවේ.

''එක් උපාකයෙක් සතතාම තම දෙමවුපියන්ට උපස්ථාන කරන්නෙහි ය.'' (කච්චනී ජාතකය)

''ඒ තපස්වියා උග්‍ර වූ තේජස් ඇත්තාහ' (අලම්බුසා ජාතකය)

මෙසේ සම්මත වියරණයෙන් පරිබාහිරව විකල්ප ප්‍රයෝග භාවිත කිරීම අව්‍යක්ත සිංහල ය යි කීම සාධාරණ නොවේ. මෙබඳු

ප්‍රයෝග ජාතක කතා පොතට පිවිසුණේ තත්කාලීන තභාෂාවේ හා ලිඛිත භාෂාවේ පරතරය බෙහෙවින් අඩු වීමෙනි.

6 ජාතක පොත සිංහලට පරිවර්තනය කිරීමේ දී ඒ දක්වා සම්පූර්ණයෙන් සිංහල වී තිබූ ජාතක එසේ ම ගෙන ඇති බව පෙනේ.

උදා: වෙස්සන්තර ජාතකය, උම්මග්ග ජාතකය

7 ජාතක කතා පරිවර්තනයේ දී ඒකමතිකව ගත් තීරණයක් දැකිය හැකි ය. එනම් ජාතක කතාවට මුල්තැනක් දීම යි. ජාතකට්ඨ කථාව ඒ ඒ ජාතක කතාවන් පිළිබඳ වර්තමාන කතාවන්ට බසින්නේ ජාතක කතාවේ එන ගාථාංශයක් මුල්කොට ගෙන ය. 'ඉමංතාව අපණ්ණක ධමම දෙසනං' යන්නෙන් පැහැදිලි වන්නේ ධර්මයට මුල්තැනක් දුන් බව යි. සිංහල පරිවර්තකයෝ 'මේ අපණ්ණක ජාතක ධර්ම දේශනාව' යනාදී වශයෙන් යොදමින් ජාතක කථාවට මුල් තැනක් දෙති. එකල සමාජයේ පැවති කථා ප්‍රියත්වය සලකා එසේ යෙදූ බව පෙනේ.

8 ජාතක පරිවර්තනයේ තවත් විශේෂතාවක් වන්නේ බුද්ධ නාමය මුලට යෙදීම යි. එය පරිවර්තකයන්ගේ ප්‍රකාශන ශක්තිය මැනවින් ප්‍රකට වන තැනකි. අට්ඨකථාවෙහි 'භගවා' යන තනි පදයෙන් බුදුන්වහන්සේ පිළිබඳ සඳහන් කළත් පරිවර්තකයා තනි වචනයක් යෙදුවේ කලාතුරකිනි. බොහෝ දෙනා 'භාග්‍යවත් තිලෝගුරු සම්‍යක් බුදුරජාණන් වහන්සේ, සකල ගුණ නිධාන වූ තිලෝගුරු බුදු රජාණන් වහන්සේ' යනාදී ලෙස විශේෂණ සහිතව යෙදූ හ. ඇතැම්හු විසින් බුදුන් වැඩ සිටි විහාරය පවා විශිෂ්ට විශේෂණ පදවලින් විවරණය කළහ. 'විවිධ ගුණගණාධාර තපෝධනනාධිවාස ජේතවනාරාමයෙහි, ජනානන්දජනක පුෂ්පාරාම, ඵලාරාම වේළුවනාරාමයෙහි' යනුවෙනි.

ජාතක පොත සිංහලයට පරිවර්තනය කළ කතුවරුන් කවුරුන් ද යන්න නියත වශයෙන් ම ප්‍රකාශ කළ නොහැක. දැනට එළඹ ඇති තීරණයට අනුව බහුකර්තෘක කෘතියකි. මහාවංසයට අනුව සොළී මහතෙරුන් මූලිකත්වය දරා ඇති අතර කර්තෘ මණ්ඩලයක් මෙම කාර්යයෙහි නිරත වූ බව සිතිය හැකි ය. මේ

ආකාරයට සිංහලයට පරිවර්තනය වූ ජාතක පොත සිංහල ජනතාව කෙරෙහි හා සිංහල සාහිත්‍යය කෙරෙහි බෙහෙවින් බලපෑම් ඇති කළේ ය.

සිංහල බෝධිවංසය

විල්ගම්මමුල හිමියන්ගේ කෘතියක් වන සිංහල බෝධිවංසය කුරුණෑගල යුගයේ ගද්‍ය සාහිත්‍යයට එක් වූ තවත් වැදගත් කෘතියකි. බෝධිවංසයෙන් සිදු කෙරෙනුයේ ජය ශ්‍රී මහාබෝධින්වහන්සේ පිළිබඳවත්, ඒ බෝධින්වහන්සේගේ දක්ෂිණ ශාඛාව ලක්දිව මහමෙව්නා උයනේ පිහිටුමත්, ඒ සම්බන්ධයෙන් කරන ලද පුද පූජා ආදිය විස්තර කිරීම ය. සඟමිත් තෙරණිය විසින් ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩමවා ගෙන ආ සමයේ හෝ ඊට ආසන්න කාලයක දී එම බෝධින්වහන්සේගේ ඉතිහාසය පිළිබඳ සිංහලෙන් වංස කථාවන් ලියැවී ඇති අතර පසුකාලීනව උපතිස්ස නම් තෙරුන් විසින් එය පාලියට පරිවර්තනය කර ඇත. (10 වන සියවස- දාඨානාග තෙරුන්ගේ ආරාධනයෙන්- v මිහිඳු රජු කල)

මේ සඳහා පොළොන්නරු යුගයේ දී ගැඹුරු පදවලට අර්ථ විවරණය කරමින් මහා බෝධිවංස ග්‍රන්ථ පද විවරණය සම්පාදනය කළ අතර ඉන්පසුව ගුරුළු ගෝමින් විසින් පාලි බෝධි වංසයෙහි පාඨ 205ක් තෝරාගෙන ඒ වෙනුවෙන් ධර්මප්‍රදීපිකා නම් බෝධි වංස පරිකථාව රචනා කරන ලදි.

කුරුණෑගල යුගයේ රචිත සිංහල බෝධිවංසය උපතිස්ස හිමියන්ගේ පාලි බෝධිවංසයේ පරිවර්නයකි. ඒ බව බෝධිවංසයේ දැක්වෙන,

"ශ්‍රවන රමණීය වූ බෝධිවංස කථාව මාගධික භාෂාවෙන් තැබුවා ස්වභාවයෙන් ලියැවුයේ වී නම් සාධු ජනයෝ සැපසේ අසා ස්වර්ග මෝක්ෂ සම්පත්තිය සාධනය කෙරෙති." යන ප්‍රකාශයෙන් පසක් වේ.

පාලි බෝධිවංසය සම්පාදනය වී ඇත්තේ,

1 කවර අර්ථයකින් මහාබෝධි වේ ද?

2 කවුරුන් වහන්සේගේ බෝධියක් ද ?

3 කුමක් සිද්ධ කෙරේ ද ?

4 කවරකු විසින් ස්තුති කරන ලද්දේ ද ?

5 කොතැන්හි පිහිටියේ ද ?

යන ප්‍රශ්න පහ විසර්ජනය කරමිනි. සිංහල බෝධිවංස කතුවරයා ද එම පාලි මඟ ම අනුගමනය කරමින් ඉහත සඳහන් ප්‍රශ්න පහට පිළිතුරු දෙමින් කෘතිය පරිවර්තනය කර ඇත. ඊට අමතරව තුන්වන ධර්මසංගයනාව, ආනන්දබෝධි කථාව, ලංකාවතරණය, දුමින්දාගමනය ආදී අතුරු කථා ද ඇතුළත් වේ.

පාලි බෝධිවංසය පරිවර්තනය කරමින් සිංහල බෝධිවංසය රචනා කිරීමේ දී කතුවරයා ශබ්දානුවාදය, භාවානුවාදය යන විවිධ ග්‍රන්ථ පරිවර්තන ශෛලි අනුගමනය කරයි. විල්ගම්මුල හිමියන්ගේ උත්සාහය වූයේ අවිකල ශබ්දානුවාදයක් සකස් කිරීම යි. පදානුපදිකව කළ පරිවර්තන බොහෝ විට සිංහල බෝධිවංසයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. උදාහරණ වශයෙන්,

'අථෙක දිවසං සකල ලෝකනයනානන්ද' යන පාඨය පරිවර්තනය කරනුයේ,

'එක් දවසක් සියලු ලෝ වැසියන්ගේ ඇසට ප්‍රිය උපදවන්නා ව, යනුවෙන් පදානුපදිකව ය.

අවිකල ශබ්දානුවාදයක් කිරීම විල්ගම්මුළ හිමියන්ගේ පරමාර්ථය වුවත් බොහෝ සිංහල ගත්කරුවන් මෙන් ම උන් වහන්සේත් හැකිතාක් දුරට ස්වභාෂාවට ආවේණික රචනෝපක්‍රම අනුව තම කෘතිය සම්පාදනය කළ බව පෙනේ. පාලි බෝධිවංසය හැරුණු විට, පොළොන්නරු යුගයේ රචිත මහා බෝධිවංශ ග්‍රන්ථි පද විවරණයෙන් ද ධර්මප්‍රදීපිකා නම් මහා බෝධිවංස පරිකථාවෙන් ද වර්ණනා ක්‍රම, ධර්ම විස්තර හා කාව්‍යාලංකාර ආදිය නිදහස්ව උපුටා ගන්නා ලද්දේ තම කෘතිය ප්‍රයෝජනවත් ග්‍රන්ථයක් බවට පමුණුවන අදහසින් විය යුතු ය.

දළදා සිරිත /දළදා පූජාවලිය

දළදා වහන්සේ අළලා රචනා වූ මේ කෘති ද්වයට ම මූලාශ්‍රය වී ඇත්තේ ලීලාවතී රැජිණ දවස ධර්මකීර්ති හිමිපාණන් විසින් රචනා කරන ලද පාලි දාඨාවංසය යි.

දෙව්රද දම් පසඟිනාවන්ගේ කෘතියක් වන දළදා සිරිත පරිච්ඡේද 07 කින් සමන්විත වේ. දාඨාවංසය ඇසුරින් රචිත මුල් පරිච්ඡේද පහෙන් සම්බුදු සිරිතට මුල් තැන දෙමින් දීපංකර පාද විවරණයේ සිට සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණය දක්වා බුද්ධචරිතය ද බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු ධාතු බෙදීමේ පටන් දළදා වහන්සේ පිළිබඳ පිළිවෙළ කථාව ඇතුළත් වේ. මහාවංසය ඇසුරින් රචිත අවසාන පරිච්ඡේද දෙකෙන් පරාක්‍රමබාහු රජුගේ විවිධ වූ ලෝක ශාසනික ක්‍රියා ද දළදා වහන්සේ උදෙසා පවත්වන විවිධ පුද පූජා හා ඒ මුල් කොට ගෙන පනවන ලද ව්‍යවස්ථාවන් ද ඇතුළත් වේ. එම ව්‍යවස්ථා පන්තිය අනුරපුර යුගයේ සෙල්ලිපි භාෂාව සිහිපත් කරයි. දළදා සිරිතේ විශේෂත්වය වන්නේ මෙතෙක් ලාංකේය ගද්‍ය ක්ෂේත්‍රයෙහි මුල් බැස ගෙන නොතිබුණු වෘත්ත ගන්ධි ශෛලියෙන් රචනා කර තිබීම යි. ශ්‍රවන රමණීය වන සේ අනුප්‍රාස රස දනවමින් සමානෝච්චාරණ ඇති පද සංඝටනය කිරීම මේ ශෛලියේ විශේෂතාව යි.

දළදා වහන්සේ තේමා කරගෙන දාඨා වංසය ඇසුරින් රචිත අනෙක් කෘතිය දළදා පූජාවලිය යි. වෘත්තගන්ධි ශෛලියෙන් රචනා කරන ලද දළදා සිරිතෙන් පොදු ජනතාවට ලැබෙන ප්‍රයෝජනය අල්ප බව දැනගත් කිසියම් පඬිවරයකු විසින් දළදා පූජාවලිය රචනා කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැක. මෙහි කතුවරයා අවිනිශ්චිත ය. මෙය දාඨාවංසයේ පරිවර්තනයක් වුවත් කෘතියේ මුල් කොටසෙහි විස්තර කළ බුද්ධචරිතයේ දී මහාවංස, දීපවංස, ජිනාලංකාර, ජිනාලංකාර වර්ණනා හා රසවාහිනියෙන් ද ගාථා උපුටා ගෙන ඇත. එතැන් සිට එන දළදා පුවතට දාඨාවංසය මුල් ව පවතී.

කුඩා පරිච්ඡේද දොළොසකින් යුක්ත මේ පොත පොදු ජනතාවට දළදාව පිළිබඳ තොරතුරු දැන ගැනීමට ඇති වටිනා කෘතියක් බව කිව හැකි ය.

සම්පූර්ණ දළදා පූජාවලිය ම කොටස් තුනකින් දැක්විය හැකි ය. පළමු පරිච්ඡේද පහෙන් දීපංකරපාද විවරණයේ පටන් බුද්ධ පරිනිර්වාණය දක්වා කෙටි විස්තරයක් කෙරේ. ඊළඟ පරිච්ඡේද පහ දඹදිව දී රාජ රාජ මහාමාත්‍යාදීන් විසින් දළදාවට කරන ලද පුද පූජාවන් හා වෙනත් සිද්ධීන් ඇතුළත් කර තිබේ. දාඨාවංස ආදී කෘතිවල එන තොරතුරු ඒ ආකාරයෙන් දැක්වීම නිසා දළදාව පිළිබඳ අමුතු යමක් මෙහි ද ඇතුලත් නොවේ. එහෙත් අවසාන පරිච්ඡේද දෙකෙහි මෙම ග්‍රන්ථයේ වටිනාකම රඳා පවතී. මෙතෙක් කිසිම ග්‍රන්ථයක සඳහන් නොවන දළදාව පිළිබඳ අප්‍රකට තොරතුරු මේ කොටසින් අනාවරණය වේ.

සිංහල ස්තූප වංසය

කුරුණෑගල යුගයේ පරිවර්තන සාහිත්‍ය කෘති අතරට එකතුවන තවත් වැදගත් කෘතියක් වන්නේ සිංහල ස්තූප වංසය යි. මේ සඳහා මූලාශ්‍රය වූයේ පොළොන්නරු යුගයේ දී වාචිස්සර නම් හිමි කෙනෙකු විසින් රචනා කරන ලද පාලි ථූපවංසය යි. කෘතියේ අවසානයෙහි වූ

"සකල විද්‍යා චක්‍රවර්තී පරාක්‍රම පණ්ඩිතයන් විසින් කරන ලද ථූපවංස කථාව කියා නිමවන ලදි."

යන වැකියට අනුව ථූපවංසය රචනාකර ඇත්තේ විද්‍යා චක්‍රවර්ති නම් උපාධිය ලත් පණ්ඩිත පරාක්‍රම නම් නැමැත්තෙකු විසිනි. එහෙත් මොහු බුත්සරණ රචනා කළ කතුවරයා නොවේ.

"මා කියන්නා වූ රුවන්වැලි දාගැබ වර්ණනාව සත් පුරුෂයන් විසින් සාවධානව අවික්ෂිප්තව මා දිසාවට කන් යොමා ඇසුව මැනව"

එහි වූ මෙම ප්‍රකාශයට අනුව රත්නමාලී චෛත්‍ය වර්ණනාව ශ්‍රැති ගෝචර ශෛලියකින් ඉදිරිපත් කිරීම කතුවරයාගේ පරමාර්ථය වූ බව පෙනේ. ඒ පරමාර්ථය මුදුන්පත් කර ගනිමින් පාලි ථූපවංසයේ ඇතුළත් කරුණු හුදු සිංහලය මෙන් ම මිශ්‍ර සිංහලය ද භාවිත කරමින් අනුප්‍රාස රසය දනවමින් රචනාකර ඇත.

රත්නමාලී චෛත්‍යය වර්ණනා කිරීම කතුවරයාගේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය වුවත් සූවිසි විවරණය, ථූපයන්ගේ ඉතිහාසය, සංක්ෂිප්ත බුද්ධ චරිතය ද මෙහි දක්වා තිබේ. පරිවර්තන කාර්යයක් සිදු කළ ද බුත්සරණේ ආභාසය ස්තූප වංසයට බෙහෙවින් ලැබී ඇති බව පසක් වේ. බුත්සරණේ නාලාගිරි වැනුම ථූපවංසයේ දුටුගැමුණු එළාර යුද්ධයේ දී 'කඩොල් ඇතා' වර්ණනා කිරීම සඳහා ආභාසයට ගෙන ඇති අතර බුත්සරණේ ජූජක බමුණු වර්ණනය ඇසුරු කරගෙන ස්තූපවංසයේ සත්තුභක්ත ජාතකය රචනා කර ඇත.

අනාගතවංසය

කුරුණෑගල යුගයේ පරිවර්තන සාහිත්‍යයට එක් වූ තවත් වැදගත් කෘතියක් වන අනාගතවංසය හෙවත් මෙතේ බුදු සිරිත, මෛත්‍රී බුදුන් වහන්සේගේ චරිත කථාව විස්තර කරමින් රචනා වූවකි. හතරවන පණ්ඩිත පරාක්‍රමබාහු රජුගේ ආරාධනාවෙන් විල්ගම්මුල හිමියන් විසින් රචනා කරන ලද මෙම කෘතියට අනාගතවංස පාලිය හා සමන්තභද්දිකා නම් අටුවාව ඇසුරු කරගෙන තිබේ. එබැවින් මෙම ග්‍රන්ථය ද බෝධිවංසය, ස්තූපවංසය මෙන් ම මුල් පාලි කෘති අනුව රචනා කර ඇති බව කිව හැකිය. කෘතියේ සඳහන් වන,

''පාළික්කමං සො පවරෝ යතීනං
නාතික්ක මිත්වාන යථෙව මුද්දං
සතාය භාසාය ආකාසි වංසං
අනාගතං සාධු ජනොදයාය''

මෙම ගථාවට අනුව පාලි ක්‍රමය නොඉක්මවා මෙම ග්‍රන්ථය රචනා කළ බව කතු හිමියෝ ම සඳහන් කරති. අනාගතවංස දේශනාව,

1 කවරකු විසින්

2 කවර ස්ථානයක දී

3 කවර කාලෙක

4 කුමක් සඳහා

5 කවර කෙනෙකුගේ ආරාධනයෙන්

දේශනා කරන ලද්දේ ද යන ප්‍රශ්න පහට පිළිතුරු සැපයීම් වශයෙන් රචනා කර තිබේ. පාලි කෘතියේ සඳහන් එම ප්‍රශ්න පහ සහ ඒවාට පිළිතුරු ඒ ආකාරයෙන් ම සිංහලට නැගීමට කතු හිමියෝ පෙළඹී සිටිති. එහි දී හෙළ අටුවා ටීකා මඟින් කරුණු දක්වමින් අවස්ථාවෝචිතව වඩාත් පැහැදිලි වන සේ රචනා කොට ඇත. පාලි කෘතිය ඇසුරු කර ගත්ත ද සුදුසු තන්හි ශබ්දාලංකාර, අර්ථාලංකාර මෙන් ම උපමා රූපකාදී කාව්‍යොක්තීන් මැනවින් පරිහරණය කර ඇති නිසා අනාගතවංසයෙන් හුදෙක් පාලි පදානුපදික පරිවර්තනයක ස්වරූපය පිළිඹිබු නොවේ.

ධර්මදේශනාදී ශාසනික කටයුතු දියුණු කිරීමේ පරාක්‍රමබාහු රජතුමාගේ පරමාර්ථයත් අසන්නන් කථා රසයෙන් පිනවීම යන කතුවර හිමියන්ගේ අභිලාසයත් යන දෙවදෑරුම් අරමුණු පෙරටු කොට ගෙන අනාගතවංසය රචනා කර තිබේ. එම අරමුණු මුදුන්පත් කර ගැනීම සඳහා කතුවරයා තත්කාලීන භාෂාවත්, ධර්මදේශනා රීතියත් භාවිත කළේ ය. පූර්වෝක්ත කරුණුවලින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වන්නේ කුරුණෑගල යුගයේ සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යය පරිවර්තන කෘති මඟින් වර්ධනය වූ බව යි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ථූපවංසය හා ගැටපද විවරණය, ගම්ලත්, සුචරිත (1994), ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, මරදාන.

දළදා පූජාවලිය, ජෝතිපාල හිමි, ගෝනහේන, පඤ්ඤාසේකර හිමි, කදානේ-සංස්කරණය (1498), කර්තෘ ප්‍රකාශන

දළදා සිරිත, සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ-සංස්කරණය(1949), කොළඹ

මහාවංසය (සිංහල), සුමංගල හිමි, ශ්‍රී, දේවරක්ඛිත පඩිතුමා - සංස් (1996), ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, මරදාන.

සාහිත්‍ය ලතා, අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ- සංස්කරණය (2000), ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, මරදාන.

සිංහල බෝධිවංසය, සැබිහෙළ, අලව් ඉසි -සංස්කරණය (1962), කොළඹ.

සිංහල සාහිත්‍යවංසය, සන්නස්ගල, පුඤ්චිබණ්ඩාර (1954), ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, මරදාන.

කාම - කලා ශාස්ත්‍රය

ආචාර්ය කේ. බී. ජයවර්ධන

භාරතය මාතෘභූමිය කොට ගෙන බිහි ව ඇති සියලු කලාවන් බ්‍රහ්මන්ගේ නිර්මාණ සේ සලකනු ලැබේ. අපගේ ප්‍රස්තුත කලාව ද බ්‍රහ්මන්ගේ නිර්මාණයක් සේ සැලකීමට අත්‍යවශ්‍ය සාධක බොහෝ වේ.

බ්‍රහ්මන් මානව ජීවිතය විධිමත් කිරීම උදෙසා අධ්‍යාය ලක්ෂයකින් යුත් නිබන්ධයන් නිර්මාණය කරන ලදි (පූජාපතිර්හී පූජාඃ සෘෂ්ට්වා නාසාං ස්ථිති නිබන්ධනං ත්‍රිවර්ගස්‍ය සාධනමධ්‍යායානාං ශතසහස්‍රෙනාග්‍රේ ප්‍රෝවාච. කා. සූ. 1-5) මෙම නිබන්ධනයේ මානව ජීවිතයේ සැම අංගයක් පිළිබඳව ම විස්තර ඇතුළත් කොට ඇත. මෙකී ශාස්ත්‍රීය එකතුව අනුගමනය කරමින් මනු විසින් අර්ථශාස්ත්‍රය වෙන ම සංග්‍රහ කොට ඇත. (තස්‍යෛකදේශිකං මනුඃ ස්වායම්භුවො ධර්මාධිකාරිකං පෘථක් චකාර. කාමසූත්‍ර 1-6) එය මානව-ධර්ම-ශාස්ත්‍ර-මනුසංහිතා හෙවත් මනුස්මෘති නමින් ප්‍රසිද්ධියට පත්විය. එහි සංක්ෂිප්තය වර්තමානයේ ප්‍රචලිතව ඇත.

අර්ථ-ශාස්ත්‍රය විෂය කොටස් බ්‍රහ්ම නිර්මාණයෙන් වෙන් කොට බ්‍රහස්පති මුනිවරයා විසින් ''බාර්හස්පත්‍යම්'' නම් වූ අර්ථ-ශාස්ත්‍රය රචනා කරන ලදී. මානව-ධර්ම-ශාස්ත්‍රයට හා අර්ථ-ශාස්ත්‍රයට අනතුරුව මහාදේවයන්ගේ අනුගාමික වූ නන්දී මුනිවරයා අධ්‍යාය දහසකින් යුත් කාම-ශාස්ත්‍රය නිර්මාණය කළේ ය. (මහා

දෙවනුවරශ්ච නන්දී සහස්‍රෙණබ්‍යායානාං පෘතක් කාමසූත්‍රං ප්‍රොවාච 1-8) නන්දී විධින් පවසන ලද එම කාමසූත්‍රය උද්දාලකී ශ්වේතකේතු විසින් අධ්‍යාය පන්සියයකින් යුතු නිර්මාණයක් බවට පත් කරන ලදි. නැවත හඤ්චලබාහ්‍රම් විසින් එය අධ්‍යාය දෙසියපනහ දක්වා අඩු කරන ලදී. එහි සාවාරහ, සාම්ප්‍රයෝගික, කන්‍යාසම්ප්‍රයුක්තක, භාර්යාධිකාරික, පාරදාරික, වෛශික හා ඔෂපනිෂදික යනුවෙන් අධිකරණ හතක් ඇත.

මින් මතුවට කාම-ශාස්ත්‍රයේ නම පරම්පරාව ආරම්භ වූ බව පැවැසිය හැකි ය. ප්‍රයෝගවලට අනුව බාහුව්‍ය අධිකරණ හා අධ්‍යාය යන ක්‍රම හඳුන්වා දී ඇත. බ්‍රහ්මන්ගේ සිට බාහ්‍රව්‍ය දක්වා වූ කාමශාස්ත්‍ර නිර්මාණ පරම්පරාව පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීමේ දී බ්‍රහ්මන් කාමශාස්ත්‍රය රචනා නොකළ අතර දේශනා ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කරන ලදි. මේ අනුව නිගමනය කළ හැක්කේ කාමශාස්ත්‍ර රචනය දේශනා කාලයේ ම ආරම්භ වූ බව ය.

කාමසූත්‍රයේ පළමු අධිකරණය පළමු අධ්‍යායයේ අන්තර්ගතයට අනුව බ්‍රහ්මන්ගේ ප්‍රවචන ශාස්ත්‍රයට පෙර මනු විසින් මානවධර්ම ශාස්ත්‍රය වෙන් කොට තබන ලදි. අනතුරුව බ්‍රහස්පති අර්ථශාස්ත්‍රය වෙන් කිරීමෙන් පසුව නන්දි කාමසූත්‍රය වෙන් කරන ලදි.

මෙසේ සංක්ෂිප්ත වෙමින් නිර්මාණය වූ කාමසූත්‍රය බාහ්‍රව්‍යගේ සංස්කරණයෙන් ප්‍රසිද්ධියට පත්විය. පාටලී පුත්‍ර වැසි ගණිකාවන්ගේ ඉල්ලීමට අනුව කාමසූත්‍රයේ හයවන අධිකරණය දන්තක ආචාර්යවරයා විසින් වෙන් කරන ලදි. පසුව බාහුව්‍ය කාමසූත්‍රය අධිකරණ එකිනෙක වෙන් කිරීම සිදුවිය. එහි දී චාරායන විසින් සාධාරණ නම් අධිකරණය ද සුවර්ණනාබ විසින් සාම්ප්‍රයෝගික අධිකරණය ද සෝටකමුඛ විසින් කන්‍යාසම්ප්‍රයුක්ත අධිකරණය ද ගෝනර්දීය විසින් භාර්යාධිකරණය ද ගෝපිකාපුත්‍ර විසින් හරදාරික අධිකරණය ද කුඩුමාර විසින් ඔෂපනිෂදිත අධිකරණය ද වෙන් කොට වෙන වෙන ම නිර්මාණ බිහි කරන ලදි.

බාහ්‍රව්‍ය විසින් රචිත කාමසූත්‍රය අතිශයින් විශාල වූ බැවින් සියල්ලන්ට ම සමාන සේ උපයෝග කොට ගත නොහැකි විය.

එමෙන් ම දන්තකගේ පටන් කුඩුමාර දක්වා වූ කතුවරුන් එක් එක් කොටසක් පමණක් සංක්ෂිප්ත කොට රචිත බැවින් මුළු කාමසූත්‍රය ම නිසි අයුරින් අධ්‍යයනයට යොමු කිරීමක් සිදු නොවීය. මේ අනුව කාමසූත්‍රය කොටස් වශයෙන් හෝ සම්පූර්ණයෙන් අධ්‍යයනය කිරීමේ අපහසුතා ප්‍රායෝගිකව ඉස්මතු වී ඇත. මේ සියල්ල විමර්ශනය කළ වාත්ස්‍යායන ආචාර්යවරයා සැමට පහසුවෙන් හා එකවර සියලු කාමකාලවන් අධ්‍යයන කළ හැකි සේ කාමසූත්‍රය රචනා කළේ ය. කාමසූත්‍රය රචනා කිරීමේ දී වාත්ස්‍යායන තම අරමුණ මෙසේ දක්වා ඇත. එනම් "... සර්වමර්ථමල්පෙන ග්‍රන්ථෝන කාමසූත්‍රමිදං ප්‍රනීතම්" (කාමසූත්‍ර 1-1-14) කාමශාස්ත්‍රයේ සියලු ප්‍රයෝජනයන්හි සංක්ෂිප්තයක් ගෙන මේව කාමසූත්‍රය රචනා කරන ලදි. කාමසූත්‍රය ආරම්භයේ දී ම කාම ශාසන පරම්පරාව සූත්‍ර 14න් පමණ සවිස්තරව දක්වා ඇත.

වාත්ස්‍යායනගේ කාමසූත්‍රය අධිකරණ, අධ්‍යායය හා ප්‍රකරණ වශයෙන් රචිතය. ග්‍රන්ථය ලිවීමට පෙර විෂය සූචිය පිළියෙල කරගත් බව එහි ම සඳහන් වේ. අධිකාර පෙරටු කොට විෂය ආරම්භ කිරීම ප්‍රකරණ වශයෙන් ද යමක ප්‍රකරණ පවතී ද එය අධිකරණ නමින් ද හඳුන්වා ඇත. කෙටි කොට පැවැසීම සමුද්දේශය වශයෙන් ද හඳුන්වා ඇත. මෙහි අධිකරණ හතක් ඇත. ප්‍රථම අධිකරණය සාධාරණ නමින් හඳුන්වා ඇත. මෙයින් ග්‍රන්ථයෙහි ඇති සාමාන්‍ය විෂයයන් විස්තර කොට ඇත. එහි අධ්‍යාය පහකි. විෂයය විස්තරයට අනුව ප්‍රකරණ නම් කොට තිබේ.

පළමු අධිකරණයේ පළමු අධ්‍යායයෙන් ධර්ම, අර්ථ හා කාම යන ත්‍රිවිධ සම්පත් ලබා ගන්නා ක්‍රමවේදය ඉදිරිපත් කරයි. මිනිසා ශ්‍රැති-ස්මෘති-අර්ථවිද්‍යා ආදිය පිළිබඳ අධ්‍යාපනයත් සමගම කාමශාස්ත්‍රය ද අනිවාර්යයෙන් ම අධ්‍යයනය කළ යුතු ය. කාමසූත්‍ර කතුවරයාගේ උපදේශයට අනුව මිනිසා පළමුව විද්‍යාව හදාළ යුතු ය. තදනන්තරව විවාහ වී ගෘහජීවිතයක් ගත කළ යුතු ය. ගෘහ ජීවිතයේ දී නාගර වෘත්තවලට අනුගතවීම ඉතා වැදගත් වේ (ගෘහීනවිද්‍යස පුතිග්‍රහජයක්‍රයනිර්වේශාධිගතෛරර්ථෛරත්වයා-ගනෛරුභයෛර්වා ගාර්හස්ථ්‍යමධිගම්‍ය නාගරවෘත්තං වර්තෙත.

කාමසූත්‍ර 1-4-1). විවාහ වීමට ප්‍රථම සුදුසු පෙම්වතියක් හඳුනාගෙන ප්‍රේම සම්බන්ධතාවය වර්ධනය කර ගැනීම සුදුසු ය. ඉන්පසුව විවාහ වීමට උපදෙස් දී ඇත. මෙසේ ඔවුනොවුන් හඳුනාගෙන විවාහ වීමෙන් අරඹන ගෘහස්ථ ජීවිතයේ නාගරික පැවැත්ම සැමදා සැපදායක හා සන්සුන් ලෙස ගත කිරීමට අවස්ථාව උදාවේ.

දෙවන අධිකරණය සාම්ප්‍රයෝගික නමින් හඳුන්වා ඇත. සම්ප්‍රයෝග යන වචනය සම්භෝග යන අර්ථයෙන් යොදාගෙන ඇත. මෙහි දී පුරුෂයා හා ස්ත්‍රියගේ සම්භෝග විෂයය පිළිබඳ විවිධ විස්තර දක්වා ඇත. එම නිසා මෙම අධිකරණය සාම්ප්‍රයෝගික යන නමින් හඳුන්වා ඇත. අධ්‍යාය දහයකින් සමන්විත මෙහි ප්‍රකරණ විෂයානුගතව දක්වා ඇත. ධර්ම, අර්ථ හා කාම යන ත්‍රිවර්ග සම්පත් ලබා ගැනීමට නම් මිනිසා ස්ත්‍රියයක් සමග අනිවාර්යයෙන් ම විවාහ විය යුතු ය. එහෙත් සම්භෝග කලාව පිළිබඳ දැනුම නැතහොත් ත්‍රිවර්ග සම්පත්තිය සමසේ භුක්ති විඳීමේ අවස්ථාව අහිමි වේ. ආනන්දය ලබාගැනීමට ද නොහැකි වේ.

තෙවන අධිකරණය කන්‍යාසම්ප්‍රයුක්තක නමින් හඳුන්වා ඇත. මෙහි දී නායක පුරුෂයා කෙසේ කන්‍යාවක විවාහ කරගත යුතු ද යන්න විස්තරාත්මක ව දක්වා ඇත. එහි දී පෙම්වතිය හඳුනාගත යුතු ආකාරය, ප්‍රේම සම්බන්ධය ගොඩනඟා ගැනීම, ආකර්ෂණය සඳහා යොදාගත යුතු උපාය, විශ්වසනීය පෙම්වතියක් බවට පත් කර ගැනීම ආදිය විවරණය කොට ඇත. මෙහි අධ්‍යායය පහක් යටතේ ප්‍රකරණ නවයක් ඇත. මෙහි සඳහන් ප්‍රකරණවලින් සැපවත් යුවලකගේ ජීවන තොරතුරු ඉදිරිපත් කොට ඇත. කාමසූත්‍ර කතුවරයා විවාහය ධාර්මික බන්ධනයක් යැයි සලකා අවසානයේ හදවත් දෙකක හමුවීමක් යැයි සඳහන් කරයි. එය ධාර්මික බන්ධනයකි. ප්‍රථමයෙන් මෙම හදවත් දෙක එකිනෙකාට පෙම් බැඳ විශ්වාසය ගොඩනඟා එක හදවතක් බවට පත් කොට ගත යුතු ය. තදනන්තරව පමණක් විවාහ බන්ධනයට යොමු විය යුතු ය. මෙම තොරතුරු ද මෙම අධිකරණයෙන් සවිස්තරාත්මකව දක්වා ඇත. මෙම අධිකරණයේ දී සෑම ආකාරයක ම සාමාජික හා ධාර්මික සීමාවන් තුළ සිටින පුද්ගලයාගේ සමතන්ත්‍රතාව පිළිගෙන ඇත.

හතරවන අධිකරණය භාර්යාධිකාරික නමින් නම් කොට ඇත. අධ්‍යාය දෙකක ප්‍රකරණ අටක් ඇත. මෙහි සඳහන් වන පරිදි විවාහවීමෙන් අනතුරුව කන්‍යාව භාර්යාව ලෙස හඳුන්වයි. ඒකචාරිනී හා සමත්නී යනුවෙන් භාර්යාව දෙයාකාර වෙයි. (භාර්යෛකචාරිනී ගුඪවිශ්‍රාමිභා දෙවවත්පතිමානුකූලෙපන වර්තෙත. කාමසූත්‍ර 4-1-1) මෙම දෙයාකාර භාර්යාවන් වෙනුවෙන් ස්වාමියාගෙන් ඉටුවිය යුතු කාර්යයත් ස්වාමියා වෙනුවෙන් භාර්යාවගෙන් ඉටුවිය යුතු කාර්යයත් මෙයින් විවරණය කෙරේ. මෙම අධිකරණය ස්ත්‍රීමනෝවිඥානය හා සමාජවිඥානය පිළිබඳ වූ සියුම් අධ්‍යයනයක් සේ හැඳින්විය හැකි ය.

පස්වන අධිකරණය පාරදාරික නමින් හඳුන්වා ඇත. මෙහි අධ්‍යාය හයක් හා ප්‍රකරණ දහයක් ඇත. මෙහි දී පරස්ත්‍රී හා පරපුරුෂ ප්‍රේමය කුමන අවස්ථාවක ඇතිවේ ද? ප්‍රේම වර්ධනය හා වෙන්වීම කෙසේ ඇතිවේ ද? කෙසේ පරදාර ආශාවන් සපුරාලිය හැකි ද? අනාචාරයේ හැසිරෙන ස්ත්‍රියගේ සුරක්ෂිතභාවය කෙසේ වියහැකි ද? ආදිය පිළිබඳ පැහැදිලි විස්තරයක් දක්වා ඇත.

හයවන අධිකරණය වෛශික නමි. මෙහි අධ්‍යාය හයක් යටතේ ප්‍රකරණ දොළහකින් වෙසඟනන්ගේ චාරිත්‍ර හා ඔවුන් සමග සංගමයේ උපායයන් විස්තර කරයි. කාමසූත්‍ර කතුවරයා පවසන පරිදි වෙසඟනන් කරා යෑම මිනිසාට ඇතිවන එක්තරා ව්‍යසනයකි. එහි දී සිරුර මෙන් ම ධනය ද හීන වන බව පෙන්වා දෙයි.

හත්වන අධිකරණය ඖපනිෂදික නමින් හඳුන්වා ඇත. මෙහි අධ්‍යාය දෙකක් හා ප්‍රකරණ හයක් ඇත. මෙම අධිකරණයෙන් පෙම්වතා හා පෙම්වතිය යන්ත්‍ර, මන්ත්‍ර, තන්ත්‍ර හා ඖෂධ ප්‍රයෝගවලින් එකිනෙකාට වශීභූත වන ආකාරය පැහැදිලි කරයි. නෂ්ටරාගය කෙසේ ඇති කළ හැකි ද? රූපලාවන්‍ය කවරාකාරයකින් වර්ධනය කළ හැකි ද? යන විෂයය පිළිබඳවත් වාජීකරන ප්‍රයෝගත් දක්වා ඇත.

යථෝක්තාකාරයෙන් විමසා බැලීමේ දී මෙම ශාස්ත්‍රයේ අධිකරණ 7ක් ද, අධ්‍යාය 36ක් ද, ප්‍රකරණ 64ක් ද ඒ යටතේ සූත්‍ර 125ක් ද වශයෙන් කාමසූත්‍රයේ සඳහන් වේ.

මෙහි කතුවරයා වන වාත්ස්‍යායන හා අර්ථශාස්ත්‍ර කතුවරයා වන චාණක්‍යගේ ජීවන තොරතුරු හා කාලය පිළිබඳ මතභේද පවතී. හේමචන්ද්‍ර, වෛජයන්තී, ත්‍රිකාණ්ඩශේෂ හා නවමාලිකා යන කෝෂ ග්‍රන්ථවල කෞටිල්‍ය හා වාත්ස්‍යායන යන නම් දෙක ම එක ම පුද්ගලයකුට භාවිත කළ බව පවසයි. මීට අමතරව චානක්‍ය, විෂ්ණුගුප්ත, මල්ලනාග, පක්ෂිලස්වාමි, දාමිල හෙවත් ද්‍රෝණි, වරරුචි, ටේයජිත්, පුනර්වසු හා අංගුල යන නම් ද මොහුට පට බැඳ ඇත. මෙම නම් සම්බන්ධ කිරීම වැරදි මතයක් යැයි ශ්‍රී දේවත්තශාස්ත්‍ර මහතා සිය ජයමංගල ටීකාවේ දී පවසයි. හින්දි විශ්වකෝෂයේ චාදි වර්ගයේ පිටු අංක 274ට අනුව නීතිසාරයේ රචක කාමන්දක චාණක්‍යගේ ප්‍රධාන ශිෂ්‍යයා විය. කෝෂ ග්‍රන්ථ රචකයන්ට අනුව කාමන්දක යනු වාත්ස්‍යායන යි. කාමන්දක තම නීතිසාරයේ දී මුලින් ම කෞටිල්‍යයට නමස්කාර කොට ඔහුගේ අර්ථශාස්ත්‍රයට අනුව නීතිසාරය රචනා කරන බව කියයි. මීට අමතරව කාමන්දකීය නීතිසාරයේ උපාධ්‍යාය වූ කෞටිල්‍ය ම න්‍යාය භාෂ්‍ය, කෞටිල්‍ය භාෂ්‍ය, වාත්ස්‍යායන භාෂ්‍ය හා ගෞනමස්මෘති භාෂ්‍ය කතුවරයා ලෙස ද සලකයි.

සුබන්ධු රචිත වාසවදත්තාවේ දී කාමසූත්‍ර කතුවරයා මල්ලනාග යැයි දක්වා ඇත. ජයමංගල ටීකාකරු වූ යශෝධර වාත්ස්‍යයනගේ සැබෑ නාමය මල්ලනාග යැයි සඳහන් කරයි. මේ අනුව කෞටිල්‍ය, වරරුචි, මල්ලනාග යන නම් සියල්ල වාත්ස්‍යයනට යොදා ඇති බව පැහැදිලි වේ. න්‍යායභාෂ්‍ය වාත්ස්‍යායන හා කාමසූත්‍රකා වාත්ස්‍යායන යන දෙදෙනා ම එක ම කෙනෙක් දැයි නිශ්චිතව ම ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය.

වාත්ස්‍යායන කාමසූත්‍රයේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය ධර්ම, අර්ථ හා කාම යන ත්‍රිවර්ග සම්පත්තිය මානව වර්ගයා වෙත ලබාදීම යැයි පැවැසිය හැකි ය. වේදාන්ත දර්ශනයට අනුව මෙම තුන 'ත්‍රයී' යන නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත. වාත්ස්‍යායනට අනුව ධර්මය පරමාර්ථය සම්පාදනය කරයි. එමනිසා ධර්මය අවබෝධ කරවන ශාස්ත්‍ර අනිවාර්යෙන් ම හදාළ යුතුය . ධනය ඉපැයීමට වරින් වර උපාය මාර්ග යෙදවීමට සිදුවේ. එබැවින් ධනෝපායන මාර්ග

පවසන අර්ථශාස්ත්‍රය අනිවාර්යෙන් ම උගත යුතු ය. සම්භෝග සුවයේ දී පරාධීන භාවයක් ඇතිවන බැවින් ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා විසින් කාමශාස්ත්‍රය ද අනිවාර්යයෙන් ම අධ්‍යයනය කළ යුතු ය.

මෙසේ ජීවිතයේ යහපත උදෙසා අනුගමනය කළ යුතු හා උගත යුතු ශාස්ත්‍රයක් මත කාමශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනයට නොදැනුවත් භාවය නිසා සමහරු විරෝධය පාති. මෛථුන සේවනයේ දී මිනිසාගේ හා පශුපක්ෂීන්ගේ ස්වභාවය පිළිබඳ නීතිවිශාරදයින් අදහස් ප්‍රකාශ කොට ඇත ද කාමශාස්ත්‍රය පිළිබඳ නිසි අධ්‍යයනයකට යොමු වී නොමැත. එහෙත් මෙම විෂයය පිළිබඳ නිසි අධ්‍යයනයක යෙදුණු වාත්ස්‍යායන සම්භෝග සුවය විඳීමට කාමශාස්ත්‍රය පිළිබඳ මනා වූ දැනුමක් අත්‍යවශ්‍ය බව පවසයි. එයට හේතු වශයෙන් ගෙනහැර දක්වන කරුණු ඉතා ශාස්ත්‍රීයව හා පදනම් සහිතව ඉදිරිපත් කොට ඇත. එනම් ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙදෙනාගෙන් එක් අයෙක් සැමවිට ම බියවීම, ලජ්ජාවීම, නැතහොත් පරාධීනවීම සිදුවන අතර එවිට සම්භෝග උපායන් යෙදීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. නැතහොත් ගෘහස්ථ ජීවිතය අසාර්ථක බවට පත්වේ. මෙවැනි අවස්ථාවල භාවිත කළයුතු උපායන් කාමශාස්ත්‍රය පමණක් ම උගන්වයි. යුගදිවිය හෙවත් සම්භෝග සුවය ආනන්දදායක කිරීමට අවශ්‍ය වන කලාවන් 64ක් කාමසූත්‍රයේ දක්වා ඇත. මෙම කලාවන් පිළිබඳ දැනුම ධර්මශාස්ත්‍ර හෝ අර්ථශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථවලින් කිසිවිටකත් උගත නොහැකි ය. එමනිසා ගෘහස්ථ ජීවිතය සැපවත් හා ආනන්දමය කිරීමට කාමශාස්ත්‍ර දැනුම මහෝපකාරී වේ.

සම්භෝගයේ සර්වෝත්තම හා අධ්‍යාත්මික අරමුණු වන්නේ පති-පතිනීන්ගේ ආධ්‍යාත්මික බව, මානව ප්‍රේමය, පරෝපකාරය හා උදාර භාවයන්ගේ විකාශනය යි. මේ සියල්ල ද උගත හැක්කේ කාමශාස්ත්‍රයෙන් ම පමණකි. මෙම දැනුම පශු-පක්ෂීන්ට හෝ කිමීන්ට ලබාදිය නොහැකි ය. කාමශාස්ත්‍රය පිළිබඳ දැනුම තිරිසනුන් මෙන් සම්භෝග සුඛයෙහි යෙදෙයි.

මෛථුනයෙහි නියම රහස්‍ය කාමසූත්‍රයෙන් පමණක් අවබෝධ කොට ගත හැකි ය. එනම් සම්භෝගය -

1. දරු පරම්පරාවක් ඇතිකිරීම, ජනකේන්ද්‍රිය හා කාමසම්බන්ධ හැසිරීම්වල දී ආදර්ශමය භාවයන් ප්‍රකට කිරීම

2. මිනිස් ජාතියට උදාර බවක් ලබා දීම

3. ස්වකීය සහකරු හෝ සහකාරිය පිළිබඳ උසස් හැඟීම්, අනුරාගය, ශ්‍රද්ධාව හා හිතවත් බව යන ත්‍රිවිධ භාවයන් ඇතිවීම

ඒකීය හෙවත් ආත්මීය භාවයකින් තොර විවාහ ජීවිතය හෙවත් ප්‍රේමය අසාර්ථක වේ: දම්පති ජීවිතයේ දී පෙම්වතා හා පෙම්වතිය අතර කෝලාහල, ඇනුම්-බැනුම්, එක්වීම්-වෙන්වීම්, රහස් හැසිරීම්, වෙසඟන හැසිරීම්, කාන්තාවන් පැහැර ගැනීම්, අසම්මත හැසිරීම් ආදි වැරදි හැසිරීම් හා ගැටුම්වල මූලික හේතුව කාමශාස්ත්‍රය ඉගෙනීමේ ඇති උදාසීන බව හා නොදැනුවත් බව යැයි පැවැසිය හැකි ය.

යථෝක්ත සියලු කාරණයන් අධ්‍යයනය කළ වාත්ස්‍යායන විසින් කාමසූත්‍රය රචනා කරන ලදි. මෙම ශාස්ත්‍රය පතිපතිනීන්ගේ ධාර්මික, සාමාජික නියමයන් උගන්වයි. යමෙක් මෙම ශාස්ත්‍රයට අනුව යුගදිවිය ගත කරන්නේ නම් ඔහුගේ දිවිය සැමදාම සැපයෙන් ගෙවී යයි. පති-පතිනීහු දිවි ඇතිතෙක් සතුටින් ජීවත් වෙති. ඔවුන්ගේ ජීවිතයේ දී ඒකපත්නී ව්‍රතය හා පතිව්‍රතාව විනාශ කිරීමේ හැඟීමක් කිසිවිටෙකත් ඇති නොවේ. ධර්ම හා අර්ථ සඳහා යම් පමණකට ශාස්ත්‍රීය දැනුම අවශ්‍යවේ ද එපමණට ම කාමය සඳහා ද ශාස්ත්‍රීය දැනුම අවශ්‍ය වේ. මෙම කරුණු මල්ඵල ගැන්වීමට වාත්ස්‍යායන විසින කාමසූත්‍රය රචනා කරන ලදි.

ව්‍යවහාරික හා ආගමික දෘෂ්ටියෙන් කාමයේ උපයෝගිතාව හා එහි බලපෑම කිසිවිටකත් පිළිගත නොහැක. ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා එකම විදුලියක ධාරා දෙකකට සමාන ය. එක ධාරාවකින් ආකර්ෂණයත් අනෙකින් බැහැර කිරීමත් කරයි. මෙම ධාරා දෙක එකට මුසු වූ විට පමණක් ආලෝකය ප්‍රකට වෙයි. භාරතීය විද්වත්හු ස්ත්‍රිය සූර්යයාගේ ගුණයෙන් යුක්ත බවත් පුරුෂයා චන්ද්‍ර ගුණයෙන්

යුක්ත බවත් පවසති. හිරු ස්වකීය ශක්තිය යොදාගනිමින් පෘථිවියේ රසය උරා ගනියි. චන්ද්‍රයා පෘථිවියට අමෘතය වස්සවයි. සූර්ය ගුණයෙන් යුත් ස්ත්‍රියගේ රජෝ ගුණය චන්ද්‍ර ගුණයෙන් යුත් පුරුෂයාගේ වීර්ය උරාගෙන ස්වකීය අභ්‍යන්තරයෙහි රඳවා ගනියි. මේ නිසා ස්ත්‍රියගේ හා පුරුෂයාගේ එකිනෙකාට ආකර්ෂණය ඇති වේ.

ශරීර විඥානයට හා මනෝවිඥානයට අනුව ස්ත්‍රියගේ හා පුරුෂයාගේ එකිනෙකාට ඇතිවන ආකර්ෂණය සොයා බැලුවහොත් එහි රහස හඳුනාගත හැකි ය. මනෝවිද්‍යාවට අනුව විරුද්ධ ලිංගිකභාවය එකිනෙකාට පරස්පරව ආකර්ෂණය වීමේ මූලික හේතුවයි. අධ්‍යාත්ම දර්ශනාගත සිද්ධාන්තයන්ට අනුව ස්ත්‍රියගෙන් තොර පුරුෂයාත් පුරුෂයාගෙන් තොර ස්ත්‍රියත් අපූර්ණ ය. පූර්ණභාවය ඇතිවීමට ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා එකිනෙකාට මුණගැසිය යුතුය. විද්වත් සම්මතයට අනුව කාමවාසනාව උපතේ දී ම ශරීරයේ ඇති වේ. කාමවාසනාව හුදෙක් ස්වභාවික පැවැත්මක් හෝ මානසික සංවේගයක් යැයි සිතීම උචිත නැත.

වාත්ස්‍යායනට අනුව පුරුෂයා හා ස්ත්‍රිය ධර්මශාස්ත්‍ර අර්ථශාස්ත්‍ර හා එහි අංග අධ්‍යයනයත් සමග කාමශාස්ත්‍රය හා එහි අංග වන සාහිත්‍ය, සංගීත, නෘත්‍ය ආදී කලා ද අධ්‍යයනය කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එහි දී ස්ත්‍රීන්ගේ අධ්‍යාපනය පිළිබඳ විශේෂයෙන් සඳහන් කොට තිබේ. එහි දී ස්ත්‍රිය යොවුන් වියට පෙර පියාගේ ගෙදර දී ධර්මශාස්ත්‍ර, අර්ථශාස්ත්‍ර හා කාමශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය කළ යුතු ය. විවාහවීමෙන් පසු ස්වාමියාගේ අවසරය ලබාගෙන කාමශාස්ත්‍රය අධ්‍යයනය කළ යුතු ය.

ස්ත්‍රීධාරාව පුරුෂධාරාව සමග සම්බන්ධ කොට ස්ත්‍රිය විමුක්තියේ අධිකාරිනිය කිරීමත්, ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙදෙනා යාන්ත්‍රික හා තිරිසන් පැවැතුම්වලින් වෙන් කොට දෙදෙනාගේ ම ශාරීරික, මානසික, ලෞකික හා පාරලෞකික උන්නතියේ යෙදවීමත්, දෙදෙනාගේ චින්දනාත්මක එකතුවක් ඇති කොට ඔවුන්ගේ ජීවිත සතුටින් පිරුණක් කිරීමත් වාත්ස්‍යායන කාමසූත්‍රයේ ඒකායන අරමුණ යැයි පැවැසිය හැකි ය.

කාමසූත්‍රයේ රචනා ශෛලිය කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රයට බෙහෙවින් සමාන ය. කෞටිල්‍ය යම්විධියකින් සූත්‍ර හා භාෂ්‍ය රචනා කළේ ද එසේ වාත්ස්‍යයනත් සූත්‍ර හා භාෂ්‍ය රචනා කළේ ය. කෞටිල්‍ය ස්වකීය මතවාද පැහැදිලි කිරීම සඳහා පැරැණි ශ්ලෝක උද්ධෘත වශයෙන් දක්වා ඇත. වාත්ස්‍යායන ද එය ම අනුගමනය කොට තිබේ.

කෞටිල්‍ය ස්වකීය අර්ථශාස්ත්‍රයේ සඳහන් විධිවිධාන එම අයුරින් ම අනුගමනය කළ යුතු බව පවසතත් වාත්ස්‍යායන එවැනි විධානයක් නොකරයි. වාත්ස්‍යායනට අනුව ශාස්ත්‍රයේ ප්‍රභාවය පරෝක්ෂයෙහි මෙන් ම ප්‍රත්‍යක්ෂයෙහි ද එක ලෙස පවතියි. ප්‍රයෝගයේ හේතුව ශාස්ත්‍රය ම වෙයි. ශාස්ත්‍රයෙහි පවතින නියමයන් හා විධාන එහි සැඟවුණු ප්‍රභාවය, පරම්පරාගත ප්‍රයෝග හා එහි ව්‍යවහාරයේ ම පවතියි. යම් පිළිගැනීමක් හා ව්‍යවහාරයක් පරම්පරාගතව පවතී නම් එහි බීජ සඳහා ශාස්ත්‍රයේ ප්‍රභවය අත්‍යවශ්‍ය වේ. ශාස්ත්‍රයේ සියලු ආකාරයේ හොඳ හා නරක යන දෙයාකාර වස්තු ඇත. උදාහරණයක් ලෙස ආයුර්වේදයේ දී එළුකිරි රෝගවලට අනුව ගුණ දායක යැයි පවසයි. එහෙත් එයින් එළුකිරි මී කිරි මෙන් නිතර පරිභෝග කළයුතුය යන්න ගම්‍ය නොවේය යන්න ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. මෙසේ කාමසූත්‍රය ද සියලු ආකාරයේ අනුකූල හා ප්‍රතිකූල වස්තු වර්ණනා කොට ඇති නමුත් දේශ, කාල, පරිස්ථිති, ස්වභාව, ගුණ හා ධර්ම යන මේවාට අනුව අනුගමනය කළ යුතු ය. පරදාර සේවනයෙහි විධිවිධාන වාත්ස්‍යායන ප්‍රකාශ කොට ඇතත් ඒවා නින්දිත ක්‍රියා බව ද පවසන අතර ම රාජ නීතිමය තත්ත්වවල දී හා ප්‍රයෝගවල දී රටෙහි යහපත උදෙසා පරදාරාගමන විධානවලට අනුව හැසිරීම උචිතය. ඖපනිෂදිත් අධිකරණයේ තන්හි තන්හි යන්ත්‍ර මන්ත්‍ර, තන්ත්‍ර, ඖෂධ හා වාජීකරණ විස්තර කොට ඇත. එමෙන් ඒවා භාවිතයේ දී උපදෙස් ලබාගැනීමට අවශ්‍ය වුවහොත් ඒ පිළිබඳ විශේෂඥයකුගෙන් උපදෙස් ලබාගෙන ප්‍රයෝග කළ යුතු බව ද සඳහන් කිරීම විශේෂත්වයකි. ශාස්ත්‍රයේ පමණක් ඉගෙන ගෙන ඒවා භාවිතය අනතුරුදායක විය හැකි ය.

කෞටිල්‍ය සමයේ පැවැති පිළිගැනීම්, පරිභාෂා, ආචාර-විචාර, භූගෝලීය සීමා ආදිය වාත්ස්‍යායන සමය වන විට බොහෝ සෙයින් වෙනස් වී ඇත. ස්වකීය සමයේ පැවැති ප්‍රතිනිධිත්වය කෞටිල්‍ය ඉදිරිපත් කළ අයුරින් ම වාත්ස්‍යායන තම සමයේ ප්‍රතිනිධිත්වය කාමසූත්‍රයෙන් ඉදිරිපත් කළේ ය. එමෙන් මේ දෙදෙනා යොදාගත් පරිභාෂාවන්ගෙන් හා නාගරවෘත්තයන්ගෙන් දෙදෙනාම පුද්ගලාන්තර ගවේෂණයක නිතර වූ අතර එහි සමබවක් දක්නට නොලැබේ.

වාත්ස්‍යායනගේ කාමසූත්‍රය ආධාර කොටගෙන කාමසූත්‍ර, කාමශාස්ත්‍ර, කාමකලා, කාමකලාවිඥාන, ආදී නොයෙක් නම්වලින් ග්‍රන්ථ ගණනාවක් ප්‍රකාශයට පත්ව ඇත. මේවා හුදෙක් ධනෝපායන අරමුණු පෙරදැරි කොටගෙන පමණක් රචනා වී ඇත. එහෙත් කාමසූත්‍රය ආධාර කොට ගෙන සංස්කෘතයෙන් ලියැවී ඇති ග්‍රන්ථ කිහිපය තරමක් දුරට වටිනාකමකින් යුක්ත බව පැවැසිය හැකි ය. සාම්ප්‍රයෝගික, හරදාරිත, භාර්යාධිකාරික හා ඔෂපනිෂදක අධිකරණ ආධාර කොටගෙන කෝක විසින් 'රතිරහස්‍ය' ලියා ඇත. භික්ෂුපද්ම ශ්‍රී විසින් සාම්ප්‍රයෝගික, හරදාරිත ගාමලුපනිෂදික අධිකරණ ආධාර කොට ගෙන නාගරසර්වස්ව රචනා කොට ඇත. ජ්‍යොත්රීශ්වර විසින් සාම්ප්‍රයෝගික, කන්‍යාසම්ප්‍රයුක්ත, පාරදාරික හා ඔෂපනිෂදික අධිකරණ අනුගමනය කරමින් පඤ්චසාධක නම් ග්‍රන්ථය රචනා කරන ලදි. කුඩුමාරගේ සිද්ධාන්තයන් පාදක කොටගෙන කුචෝපනිෂදය ලියා ඇත. එමෙන් ම අනංගරංග, කෙක්කසාර, ආදිශාස්ත්‍ර, කාමරත්න ආදී ග්‍රන්ථ ද කාමසූත්‍රය ආධාර කොටගෙන රචිත ය.

කාමසූත්‍රය සඳහා ලියවී ඇති ප්‍රශස්තතම ටීකාව ජයමංගල ටීකාවයි. යශෝධර ඔහුගේ ටීකාවේ නමට ගැළපෙන පරිදි ගුණයන් ද ප්‍රකට කරමින් තම කාර්යය නිමවා ඇත. මෙයට ප්‍රථම කාම සූත්‍රයට ටීකා කිහිපයක් ම ලියවී ඇත. ඒවායින් කිහිපයක් විනාශයට හෝ අභාවයට ගොස් ඇත. ජයමංගල ටීකාවෙන් පසුව හින්දියෙන් හෝ සංස්කෘතයෙන් ටීකාවක් ලියවී නැත.

මේ සියලු කාරණයන් සලකා බැලීමෙන් කාමසූත්‍රය හැදෑරිය යුත්තක් ම බව පැහැදිලි වේ. එමඟින් ගෘහස්ථ දිවිය වඩාත් අවබෝධාත්මක ලෙස ගතකිරීමේ අවස්ථාව උදාවනු ඇත.

සංස්කෘත ශතක ග්‍රන්ථ තුළින් නිරූපිත පෞරුෂ සංකල්පය

කථිකාචාර්ය කුඹුකේ චන්ද්‍රාලෝක හිමි

ශත හෙවත් ශතක යනු සියය හා බැඳෙන අරුත් ඇති පදයකි. ශතක යන්න උප පද කොටගෙන රචිත ග්‍රන්ථ රාශියක් සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ දක්නට ලැබේ. පද්‍ය හෙවත් ශ්ලෝක සියයකට මදක් අඩු හෝ වැඩි ප්‍රමාණයකින් යුක්තව රචනා කොට ඇති මෙම කෘති භාව ගීතමය ඛණ්ඩකාව්‍යයන් වශයෙන් ද සැලකේ. ශතක ග්‍රන්ථවල විද්‍යමාන විශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ ඒවායෙහි අන්තර්ගත එක් පද්‍යයකින් එක් අදහසක් ඉදිරිපත් කළ හැකිවීම යි. එබැවින් ශතක කාව්‍යයන් තුළ අන්තර්ගත පද්‍යයන් වෙන් වෙන් වශයෙන් ගෙන රසවිඳීමට බාධාවක් නොමැත. සංස්කෘත ආලංකාරිකයන්ගේ කාව්‍ය විචාර විධි නියමයන්ට අනුව එබඳු පද්‍ය අයත් වන්නේ මුක්තක ගණයට යි. ශතක ග්‍රන්ථයක දක්නට ලැබෙන සාමාන්‍ය ලක්ෂණ කීපයකි.

1. පද්‍ය සියයකින් හෝ ඊට ආසන්න සංඛ්‍යාවකින් යුක්ත වීම
2. මුක්තක ගණයට අයත් වන පරිදි එක් පද්‍යයකින් එක් කරුණක් ඉදිරිපත් වීම
3. නොයෙක් අරමුණු ඔස්සේ සම්පාදනය වී තිබීම
4. පද්‍යයන් වෙන වෙන ම ගෙන රසවිඳීමට ඇති හැකියාව

ඉහත සඳහන් වන කරුණු අන්තර්ගත වන පරිදි ශතක ග්‍රන්ථ ප්‍රභේද තුනක් දක්නට ලැබෙයි.

1. උපදේශාත්මක ශතක කාව්‍ය
2. භක්තිමය ශතක කාව්‍ය (ස්තොත්‍ර ස්වරූපී ශතක)
3. ශෘංගාරාත්මක ශතක කාව්‍ය[1]

ස්ථානෝචිත ප්‍රස්ථාපිරුළු හෝ අවවාදාත්මක ශ්ලෝක සියයක එකතුවෙන් රචනා කොට ඇති ශතක ග්‍රන්ථ උපදේශාත්මක ගණයට අයත් වේ. යම්කිසි දෙවියෙකුට හෝ ආගම් කතුවරයෙකුට ස්තුති කිරීම උදෙසා හෝ භක්තිය දැනවීම උදෙසා රචිත ශතක භක්තිමය ශතක හෙවත් ස්තෝත්‍ර ස්වරූප ශතක ගණයට අයත් වේ. ප්‍රේමවන්තයන්ගේ ප්‍රේමාලාපවලින් නිබන්ධිත ශතක ග්‍රන්ථයන් ශෘංගාරාත්මක ශතක ගණයට අයත් වේ.[2]

එක්තරා අරමුණක් සංක්ෂිප්තව කාන්තිමත්ව චමත්කාර ලෙස ශ්ලෝක සියයකින් පාඨකයන් හමුවේ තැබීමට ශතককරුවන් දැක්වූ නිපුණත්වය ඔවුන් තුළ පැවති අපූර්ව ප්‍රතිභාව අපට කියයි. හින්දු සහ ජෛන මතයන් මුල දී ඔවුන් තුළින් ඉදිරිපත් විය. මානව දයාව ද ඔවුන් තුළ දක්නට ලැබුණි. නීති මෙන් ම සදාචාරය ද උපදේශාත්මක ලෙස ඔවුහු ඉදිරිපත් කළහ. කාලාන්තරයක් පරිභාවිත චින්තන හා චර්යා සෑම මනුෂ්‍යයෙකු තුළ ම තැන්පත් කිරීමට ප්‍රබල පරිශ්‍රමයක් දැරීම නිසා ක්‍රමවත් ශතක සාහිත්‍යයකට හිමිකම් කීමේ අවස්ථාව උදාකර දී තිබේ.

අනුරුද්ධශතක (අනුරුද්ධ තෙර), අන්‍යෝක්තිශතක (සෝමනාථ), අන්‍යෝක්තිශතක 2 (භට්ටවීර), අන්‍යෝක්තිශතක 3 (දර්ශනවිජයගණි), අන්‍යෝපදේශශතක 1 (නීලකණ්ඨ), අන්‍යෝපදේශකශතක 2 (ජගන්නාථ), අභිනව ප්‍රත්‍යශතක (දොන් හෙන්ද්‍රික් සමරතුංග), අමරුශතක (අමරු), අරිෂ්ඨශතක (ගෝපදේව), අවදානශතක (එන්දීශ්වරාචාර්ය), ආර්යශතක (විශ්දේශ්වර), ආර්යාෂ්ටශතක (ආර්යභට), උපදේශශතක (ගුමාණි), කර්මශතක, කුචශතක (ආකේය ශ්‍රීනිවාස), ගීතශතක (සුන්දරාචාර්ය), ගෝරක්ෂශතක (භෝජ), චක්ශෝවශතක (විශ්දේශ්වර), චණ්ඩිශතක

(බාණ), චතුශ්ශතක (ආර්යදේව), චානකශතක, දෘෂ්ටාන්තශතක (කුසුමදේව), දේවිශතක 1 (ආනන්ද වර්ධන), දේවිශතක 2 (හල්ලට), නීතිශතක 1 (භර්තෘහරි), නිතිශතක 3 (ශ්‍රී නිවාසාචාර්ය), භක්තිශතක (ශ්‍රී රාමචන්ද්‍ර කවිභාරති), හල්ලටශතක (හල්ලට), භවාන්‍යශතක (ශංකර), භාවශතක (නාගරාජ), මයුරශතක (මයුර), යෝගශතක (නාගර්ජුන) රසවතීශකුලශතක (ධරණීධර), රෝමාවලිශතක (විශ්වේශ්වර), වක්ගෝවශතක (මානතුංග), වෛරාග්‍යශතක 1 (භර්තෘහරි), වෛරාග්‍යශතක 2 (අප්පයසාදීක්ෂිත්) වෛරාග්‍යශතක 3 (පද්මානන්ද), වෛරාග්‍යශතක 4, වෛරාග්‍යශතක 5 (ජනාර්දන), වෛරාග්‍යශතක 6 (ශංකරාචාර්ය), වෛරාග්‍යශතක 7 (නීලකණ්ඨ), ශ්ලෝකශතක (චෝපදේශ), ශාන්තිශතක (ශිල්පාණ මිශ්‍ර), ශෘංගාරශතක 1 (භර්තෘහරි), ශෘංගාරශතක 2 (ජනාර්දන), ශෘංගාරශතක 3 (නරහරි), ශෘංගාරශතක 3 (සෝමනාථ), සරස්වතීශතක (ධරණීධර), සූර්යශතක (මයුර) හිතෝපදේශශතක (ශ්‍රී සුදර්ශි ථෙර).[3]

ශතක ග්‍රන්ථයන්ගේ වර්ධන ඉතිහාසය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන විට සංස්කෘත මහාකාව්‍යයන්ගේ පවා බලපෑම ලැබී ඇති බැව් පෙනී යයි. මහාකාව්‍යකරණයට එතරම් පළපුරුද්දක් නොමැති කවීන්ට ශතක ග්‍රන්ථ රචනය කිසියම් ආශිර්වාදයක් වී ඇතැයි සිතිය හැකි ය. ආදී ම ශතක කාව්‍යය ලෙස සැලකෙන අවදානශතකය ක්‍රි.ව. පළමුවන සියවසට හෙවත් කණිෂ්ක රාජ්‍ය යුගයට අයත් වේ. එය සර්වාස්තිවාදී බෞද්ධ නිකායට අයත් වූවකි. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ වඩාත් ජනප්‍රිය වූයේ අමරු නමැති කවියා විසින් රචිත අමරුශතකයත්, භර්තෘහරි විසින් රචිත ශතකත්‍රය වන ශෘංගාරශතකය, වෛරාග්‍යශතකය හා නීතිශතකයන් ය.

අමරුශතකය ප්‍රමාණයෙන් කුඩා ග්‍රන්ථයක් වූවත් ශෘංගාරරසය උපදවන අවස්ථා හා පුවත් සිතුවම් කරන සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි අනගි කාව්‍ය රචනයක් ලෙස පිළිගැනේ. අමරුශතකයේ ග්‍රන්ථ පිටපත් 4ක් දක්නට ලැබේ. මෙම ග්‍රන්ථ පිටපත් හතරෙහි එක සමාන පද්‍ය ගණනක් නැත. සමහරක පද්‍ය 90 ක් ඇති අතර තවත් එකක පද්‍ය 115 කි. එහෙත් සෑම ග්‍රන්ථයකට

ම සාධාරණ ශ්ලෝක 51ක් දක්නට ලැබෙන අතර සෙසු පද්‍ය සමූහය වෙනත් රචකයන්ගේ යයි සැලකේ.

පද සතරෙහි ම භාවිත වචන යොදා අප මනසෙහි සිතුවමක් චිත්‍රණය කිරීමට සමත් කවියෙකු වශයෙන් අමරු පිළිබඳව සඳහන් වේ. මෙබඳු පද්‍ය රචනා කිරීමෙහි විශේෂ දක්ෂතාවක් දක්වන කවියෙකු බව ඔහුගේ සෑම පද්‍යයකින් ම හෙළි වේ. සවිස්තර වැනුමකට අවශ්‍ය වෘත්ත යොදා ඔහු අමරු ශතකයෙහි නිරූපණය කරන්නේ පෙම්වතුන්ගේ විවිධ සිතැඟිය. ව්‍යාකූල අවස්ථාවන්හි විවිධාකාරයෙන් ඔවුන් ප්‍රශ්න නිරාකරණය කරන අයුරු ය. මිනිස් ස්වභාවයේ දුර්වලකම්, ස්ත්‍රීන්ගේ චපලකම්, පුරුෂයින්ගේ ව්‍යාජ ප්‍රේමය, ස්ත්‍රී-පුරුෂ සම්බන්ධයේ රසවත් හා විරස අවස්ථා ඔහු පද්‍යයක් පද්‍යයක් පාසා සිතුවම් කොට දක්වන්නේ පෙම්ලොවේ සෑම ලක්ෂණයක් ම සෑම අංගයක් ම විනිවිද දුටු කවියෙකු ලෙස ය.[4]

> දම්පත්‍යෝර් නිශි ජල්පතෝර් ශෘඟශුකෙනාකර්ණිකං යද්වච
> තත්ප්‍රාතර් ගුරුසංනිධෞ නිගදගස්තස්‍යාතිමාත්‍රං වධූඃ
> කර්ණලම්බිතපද්මරාගශකලං විත්‍යායය චඤ්චූපුටෙ
> ප්‍රීඩාර්තා විදධාති දඩිමඵලව්‍යාජෙන වාග්බන්ධනං[5]

''රාත්‍රියෙහි අඹුසැමි යුවල දෙඩූ පෙම් බස් ඇසූ ගෙයි උන් ගිරවා එය උදෑසන ගුරු ජනයා හමුවේ කියන්නට විය. එයින් මහත් ලැජ්ජාවට පත් තරුණ බිරිඳ ඇගේ මාලයෙන් ගලවා ගත් පියුරා මිණි කැට සියල්ල දෙළුම් ඇට යැයි බොරුවට හඟවමින් උගේ හොටෙහි ඔබමින් උගේ කථාව වළක්වන්නීය.''

මෙහි දී භර්තෘහරිගේ ශතකත්‍රය පිළිබඳව ද මදක් විමසා බැලීම වැදගත් වේ. පළමුවැන්න ශෘංගාරශතකය සේ බොහෝ විද්වත්හු පිළිගනිති. ශෘංගාරශතක යන නාමය අනුව කෙනෙකුට එය ශෘංගාර රසය ධ්වනිත කරන්නකැයි සිතෙනු ඇත. එහෙත් අමරුට වඩා වෙනස් මාර්ගයක ගමන් කරමින් භර්තෘහරි ශෘංගාරශතකය රචනාකොට ඇති බැවි පෙනීයයි. භර්තෘහරිට අවශ්‍ය වූයේ ස්ත්‍රී පුරුෂ ප්‍රේමය ආශ්වාදනීය අන්දමින් හුවා දැක්වීම නොවේ. ඒ කෙරෙහි උදාසීන හැඟීමකින් යුතුව බලන්නට සහෘදයා පෙළඹවීම

යි. එනිසා ම ඔහු බොහෝවිට ස්ත්‍රීන්ගේ දුර්ගුණ කයාපාන ලදි. ශෘංගාර ශතකය ආරම්භයේ දී ම කවියා තම කාව්‍යයෙහි පරමාර්ථය පිළිබඳව ඉඟියක් දෙයි. ස්ත්‍රීන්ගේ නෙත් කොන් බැලීමෙන් පීඩා නොවන තාක් කල් කෙනෙකුගේ සිතෙහි සඳහන් විවේකය පහනක් මෙන් බබළයි. ස්ත්‍රීන්ගේ රූ සිරි දැක්මෙන් සිත වෙහෙසකට නොපත් වන්නේ නම් හේ පිනැත්තෙකි යනුවෙන් එහි දක්වයි. ඇතැම් කවීන් ස්ත්‍රීත්වයෙහි රූව වර්ණනා කරමින් එහි ආශ්වාදය විඳීමට උත්සාහගන්නා අවස්ථා පවා මොහුගේ උපහාසයට ලක්වන බව පෙනෙයි.

නූනං හි තෙ කවිවරා විපරීතබොධා
යෙ නිත්‍යමා දුරබලා ඉති කාමිණීනාම්
යාහිර් විලොලතරතාරකදෘෂ්ටිපාතෛඃ
ශක්‍රාදයොපි විජිතාස්ත්වබලාඃකථා තාඃ?[6]

''උතුම් කවියෝ පවා ස්ත්‍රීන්ට 'අබලා' යයි කියති. නිසැක ලෙසින් ම ඔවුහු මුලා වූවෝ ය. සැලෙන නෙත් කොන් බැලුම් හෙළීමෙන් ශක්‍රාදීන් පවා ජය ගන්නට ස්ත්‍රීහු සමත් වූහ. එසේ නම් කවර අයුරකින් ඔවුහු අබලා වෝ වෙත් ද?''

ස්ත්‍රිය පිළිබඳව භර්තෘහරින් පිළිකුලෙන්, අවඥාවෙන්, කළකිරුණු බවින් සඳහන් කිරීම ශෘංගාරශතකය පුරා දක්නට ලැබෙයි. එහෙත් ඇතැම්විටෙක ඊට වෙනස් වූ මඟකට ද ඔහු පිවිසෙයි. එබඳු තැන්හි දී ශෘංගාර රසය ද ඉස්මතු වෙයි. පෙම්වතියන්ගේ ආදර රස විඳින්නා භාග්‍යවන්තයකු බව දක්වන මේ පද්‍යය ඊට නිදසුනකි.

උරසි නිපතිතානාං ස්‍රස්තධම්මිල්ලකානාං
මුකුලිත නයනානාං කිංචිදුන්මිලිතානාම්
සුරතජනිතස්වේද ඛින්නගණ්ඩස්ථලානාං
මධරමධු මධූනාං භාග්‍යවන්තාඃ පිබන්ති[7]

''භාග්‍යවන්තයෝ තම ළෙහි වැතිරුණු, ලිහීගිය කෙස් කළඹ ඇති, වැසුණු ඇස් මදක් තමන් වෙත දල්වා සිටින, සුරතයෙන් හටගත් දහදියෙන් තෙත් වූ කොපුල් ඇති ස්ත්‍රීන්ගේ ආදර මී බොති.''

භාර්තෘහරිගේ අවසාන කෘතිය වෛරාග්‍යශතකය බව ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහසයි. විරාගය ම මුල්කරගනිමින් රචිත මේ කෘතියෙහි මිනිස් ජීවිතය, ලෝකය නිසරු බව, දුකින් පිරුණු බව භර්තෘහරි පවසා ඇත්තේ පාඨකයා ද විරාගි ලෝකයට පැමිණවිය හැකි තරමේ උද්වේගකර ස්වරූපයකිනි.

තෘෂ්ණාවෙහි ආදීනව භර්තෘහරි කියාපාන්නේ සිත්ගන්නා අයුරිනි. අප දිරාගියත් තෘෂ්ණාව දිරා නොයයි. එය සදාකල්හි ම තරුණයා තෘෂ්ණාව එතරම් වීම දුෂ්කර ගංගාවක් බව භර්තෘහරි පවසන්නේ මෙසේ ය.

ආශානාම නදී මනොරථජලා තෘෂ්ණාතරංගාකුලා
රාගග්‍රාහවතී විතර්කවිහගා ධෛර්‍යද්‍රුම්ධ්වංසිනී
මොහාවර්ත සුදුස්තරාතිගහනා ප්‍රොත්තුංගචින්තාතමී
තස්‍යාඃ පාරගතා විසුද්ධමනසො නන්දන්ති යොගිශ්වරා[8]

''ආශාව නම් ගංගාවකි. එය පැතුම් ජලයෙන් පිරී ඇත. තෘෂ්ණා තරංගයෙන් ගැවසීගෙන ඇත. රාග මකරුන්ගෙන් ගහණ ය. විතර්ක පක්ෂීන්ගෙන් යුක්ත ය. ධෛර්‍ය වෘක්ෂය වනසයි. මෝහ සුලි ඇත. තරණය දුෂ්කර ය. ඉතා උස් ඉවුරු ඇත. එහෙත් විශුද්ධ මනස ඇති යෝගීහු එහි පරතෙරට ගියාහු සතුටු වෙති.''

වෛරාග්‍යශතකයෙහි පද්‍යයක් පාසා ධ්වනිත වන්නේ කවියාගේ හදවත පුරා වෙළී පවත්නා විරාග සංකල්පය යි. කවියා එය අගය කරන්නේ ලෝකධර්මයන් නිසා ඔද්දල්වන මනසට ඒ හැර අනෙක් සුවයක් නැති බව පසක් කරගත් හෙයිනි.

භොගෙ රොගභයං කුලෙච්‍යුතිභයං චිත්තෙ නෘපාලාද්භයං
මෞනෙ දෛනභ්‍යං බලෙරිපුභයං රූපෙ ජරායා භයම්
ශාස්ත්‍රෙ වාදභයං ගුණෙ බලභයං කායෙ කෘතාන්තාද්භයං
සර්වං වස්තු භයාන්විතං භුවි නෘණාං වෛරග්‍යමෙවාභයම්[9]

''ලොව පවත්නා හැමදෙයක් ම මිනිසුන්ට බිය ගෙන දෙන සුලුය. සැප ඇති වීම රෝගභය ඇතිවෙයි. කුලය ඇතිවීම ඉන් ගිලිහෙතැයි යන බිය ඇතිවෙයි. ධනය ඇතිවිට රජුන්ගේ බිය ඇතිවෙයි. කථා නොකර සිටින විට දීනභාවය පිළිබඳ බිය ඇතිවෙයි.

බලය ඇති කල සතුරු බිය ඇතිවෙයි. රූපය ඇති විට ජරාව පිළිබඳ බිය ඇතිවෙයි. ශාස්ත්‍රය දැන සිටින විට වාද පිළිබඳ බිය ඇතිවෙයි. ගුණ ඇතිවිට දුදනන්ගෙන් වන බිය ඇතිවෙයි. එහෙත් අභයක් ද නැත. එය ලැබෙන්නේ වෛරාග්‍යය ම ඇතිවිට පමණි.''

භර්තෘහරිගේ තෙවැනි පොත වන නීතිශතකය අනෙක් කෘති දෙකට ම වඩා සරල සුගම බස් වහරකින් රචනා කරන ලද්දකි. මෙහි නීති යන්නෙන් අදහස් කරනු ලබනනේ සමාජ ධර්ම කොටසකි. ශෘංගාර හා වෛරාග්‍ය යන ශතකයන් හි මුල් තැන ලැබෙන්නේ විරාගය මුල් කරගත් හැඟීම්වලට ය. එහෙත් නීතිශතකය සමාජයෙහි ත්, පුද්ගලයාගේ ත් පැවැත්මට හේතුවන, එසේම හේතුනොවන කරුණු රාශියක් උපදේශ ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත්කොට ඇත. එනිසා එහි වස්තු විෂයය වඩාත් විස්තීර්ණ වූවක් වෙයි. මෙහි ආරම්භක පද්‍යම අසන්නා තුළ මුළු ග්‍රන්ථය කෙරෙහි ම අවධානය යොමු කිරීමට තරම් තීව්‍ර ලෙස රචනා කොට ඇත.

යාං චිත්තයාමි සතතං මයි සා විරක්තා
සාප්‍යන්‍ය මිච්ඡති ජනං ස ජනොන්‍ය සක්තඃ
අස්මත් කෘතෙ ච පර තුෂ්‍යති කාචිදන්‍යා
ධික්තාං ච තං ච මදනං ච ඉමාං ච මාං ච[10]

''මම ඇය ගැන නිතර සිතමි. එහෙත් ඈ මා කෙරෙහි ඇල්මක් නැත. ඈ කැමති වන්නේ ද අනිකෙකි. ඒ තැනැත්තා ද අනිකෙක කෙරෙහි ඇලුනෙකි. එපමණක් නොවේ හේ අනිකක් කෙරෙහි බැඳී සිටියි. ඇයට ද, ඔහුට ද, අනංගයාට ද, මැයට ද, මට ද යන හැමට ම නින්දා වේවා.''

අඥානයන් භර්තෘහරිගේ දැඩි නින්දාවට ලක්වන බව පෙනේ. නීතිශතකයේ තුන්වැනි ශ්ලෝකයෙහි දක්වන අයුරින් ''නූගතා සතුටු කිරීම පහසු ය. දැනුමැත්තන් සතුටු කිරීම ඊට වඩා පහසු ය. ඥානලවයක් ඇති දුර්විදග්ධයන් මහා බ්‍රහ්මයාට ද සතුටු කළ හැක්කන් නොවේ.''

දැනුම, කවිත්වය, විද්‍යාව භර්තෘහරි විශිෂ්ට කොට සලකයි. දුදන බව ද ඔහුගේ ගැරහීමට ලක්වෙයි. නීතිශතකයෙහි සත්පුරුෂයන්ගේ ගුණ වර්ණනය සඳහා පද්‍ය රැසක් උපයෝගී කොටගෙන ඇත. ධීර, වීර, ශූර ගුණ සම්පන්න තැනැත්තන් කෙරෙහි භර්තෘහරි දක්වන්නේ නොමද සැලකිල්ලකි. මිත්‍රත්වය පුද්ගලයාගේ විශිෂ්ටත්වය කියාපාන ලක්ෂණයක් ලෙස ඔහු දකී.

සංස්කෘත ශතක සාහිත්‍ය තුළ පෞරුෂ සංකල්පයන් බහුල වශයෙන් නිරූපිත ය. බටහිර මෙන් ම පෙරදිග පෞරුෂ න්‍යායන් හා සැසඳෙන බොහෝ පද්‍යයන් ශතක ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය කරන කල්හි අවධානයට ලක් වේ.

පෞරුෂය ගතික වූවකි. එම ගතිකභාවය නිසා සුසමාහිත මෙන් ම දුස්සමාහිත භාවයට ද පෞරුෂය පරිවර්තනය වේ. පුද්ගල පෞරුෂය දුස්සමාහිත භාවයට පත් නොවී සුසමාහිත භාවයෙන් පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය කරන තීරණාත්මක සාධකයන් ශතක ග්‍රන්ථ තුළින් උපුටා ගත හැකිය.

විපදි ධෛර්යමථාභ්‍යුදයෙ ක්ෂමා
සදසි වාග්පටුතා යුධි වික්‍රමඃ
සශසි චාභිරුචිර්ව්‍යසනං ශ්‍රුතෞ
ප්‍රකෘති සිද්ධමිදං හි මහත්මනාම්[11]

''විපතේ දී ධෛර්යය ද, ඉසුරු ඇති කල්හි ඉවසීම ද සභාවක් මධ්‍යයේ කථාවේ දක්ෂභාවය ද, යුද්ධයේ දී වික්‍රමාන්විත බව ද, කීර්තියෙහි ප්‍රීතිය ද, ධර්ම ශාස්ත්‍රාදියෙහි ඇල්ම ද යන මෙම ගුණයන් උතුමන්ට ස්වභාවයෙන් ම පිහිටවන්නේ ය.''

ඉහත සඳහන් කළ සියලු ගුණයන් උසස් පෞරුෂයක සාධක බව දැක්විය හැකි ය. පෞරුෂය අභ්‍යන්තරික හා භෞතික යන උභය සාධකයන් මත ම රැඳී පවතී. ඉහත දක්වන ලද ගුණයන් උභය පෞරුෂ වර්ධන සාධකයන්ගේ යහපත් පැවැත්ම සඳහා ඉවහල් වේ. නීති ශතකයෙහි ම තවත් පෞරුෂ වර්ධන ගුණාංග රැසක් උපුටා දක්වා ඇති අයුරු දක්නට ලැබෙයි.

තෘෂ්ණාං ජින්ධි භජ ක්ෂමාං මදං පාපෙරතිං මා කාමාඃ
සත්‍යං බ්‍රූහ්‍යනුයාහි සාධුපදවීං සෙවස්ව විද්වජ්ජනාන්
මාන්‍යාන්මානය විද්විෂෝ'ප්‍යනුනය ප්‍රච්ඡාදය ස්වාන්ගුණාන්
කීර්තිං පාලය දුඃඛිතෙ කුරු දයාමෙතත් සතාං ලක්ෂණම්[12]

''තෘෂ්ණාව සීඳ දමව, ඉවසීමෙන් යුක්ත වෙව. උඩඟු බව හරුව, පාපයෙහි ඇල්මක් නොකරව, සත්‍යය කියව, සත්පුරුෂයන්ගේ මාර්ගය අනුගමනය කරව, උගතුන් ඇසුරු කරව, ගරු කටයුත්තන්ට බුහුමන් කරව, සතුරන්ට ද ගරු සැලකිලි කරව, තම ගුණයන් සඟවව, යසස රකුව, දුකට පැමිණියහු කෙරෙහි දයාව දක්වව, මේවා සත්පුරුෂයන්ගේ ලකුණුයි.''

උක්ත සියලු සාධකයන් පෞරුෂ වර්ධන අවශ්‍යතා බව පැහැදිලිව කිව හැකි ය. යම් පුද්ගලයකු අනූන පෞරුෂයකට පත්වීම උදෙසා කායික, මානසික යන දෙඅංශයෙන් ම මනා පැවැත්මක් ඇති කරගත යුතු ය. එකී මනා පැවැත්ම සකස්කොට දෙන ලක්ෂණයන් බවට ඉහත ලක්ෂණයන් නිරන්තරයෙන් ම පත්වේ. එසේ ම සුසමාහිත පෞරුෂයකින් යුක්ත පුද්ගලයෝ සමාජය දෙස ධනාත්මක පරිකල්පනාවන්ගෙන් අවධානය යොමු කරති. ඔවුන්ගේ චර්යාවන් තුළින් නිරතුරුව ම සමාජය සුරක්ෂිතතාවයට පත්වේ. එබඳු ලක්ෂණ ශතක ග්‍රන්ථ තුළ නිරන්තරයෙන් අවධාරණය කරනු ලැබේ. එය කියවීම අපේක්ෂාවන්ගෙන් ආකූල නොවී සමාජය කෙරෙහි නිස්සරණාධ්‍යාශයෙන් යුක්තව ම සිදුකරනු ලබන්නකි.

පද්මාකරං දිනකරො විකචං කරොති
චන්ද්‍රා විකාසයති කෛරව චක්‍රවාලම්
නාභ්‍යර්ථිතො ජලධරො'පි ජලං දදාති
සන්තඃ ස්වයං පරහිතා හි හිතාභියොගාඃ[13]

''සත්පුරුෂයෝ සිත කැමැත්තෙන් ම අන්‍යයන්ගේ හිත සුව පිණිස වැඩ කරති. හිරු නෙළුම් විල පුබුදුවයි. සඳ කුමුදු මල් පුබුදුවයි. එසේ ම වැහි වලාකුළු ජලය දෙයි.''

පෞරුෂයේ ගතිකත්වය එහි සංවර්ධනයට මඟ පාදයි. අසංවර්ධිත පෞරුෂයන් සංවර්ධිත පෞරුෂයන් කරා පමුණුවනු ලබන්නේ මෙම ගතිකත්වය පාදක කොට ගනිමිනි. ළමා වියේ අධික ලැජ්ජාශීලි දරුවන් පසු කලෙක මනාව සමාජානුයෝජනය වන්නේ ද, කුඩා කළ කලහකාරී වූවන් පසු කලෙක සාමකාමී වන්නේ ද මේ හේතු කොටගෙන යි. මිනීමරුවකු බවට පත් අංගුලිමාල පවා පසු කලෙක උසස් පෞරුෂයක හිමිකරුවකු බවට පත්වූයේ මෙම ගතිකභාවය හේතු කොටගෙන යි. එහෙයින් අයෙකුගේ බිඳ වැටුණු ආරමය සාධකයන් හෝ පරිසරාත්මක සාධකයන් පූර්ණ පෞරුෂ වර්ධනයක් කරා ගමන් කිරීමේ අභිප්‍රේතාර්ථයන් බිඳ දමන්නේ නැත.

පංකාත් පංකජ මෞර්වමස්ති කනකං ශුක්ත්‍යා තථා මෞක්තිකං
කෞශෙයම්ප්‍යථ තන්තු කීට·පුටතො ගොහිස්තු ගොරොචනම්
කාෂ්ඨාදග්නිරරණ්‍යතො මධු තථා කස්තුරිකාප්‍යා මෘගා
ජායන්තෙ'ධම වස්තුතො වරතමා ජාත්‍යො'ම් කිං වා කුලාත[14]

''මඩෙන් නෙළුම් ද, වැටිවලින් රත්‍රන් ද, සිප්පිබෙල්ලන්ගෙන් මුතු ද, මකුළුවන්ගෙන් පටපිලී ද, ගොනුන්ගෙන් ගොරෝචන ද දරවලින් ගිනි ද, වනාන්තරයෙන් මී පැණි ද, මුවන්ගෙන් කස්තුරි ද යන ආකාරයෙන් පහත් දේවල් තුළින් උත්තම වස්තු උපදී. එබැවින් පිං ඇත්නම් කුලයෙන් ද ජාතියෙන් ද කවර ප්‍රයෝජන ද?''

සුසමාහිත පෞරුෂය සෑම අවස්ථාවක ම සමාජය තුළ පුද්ගලයා ගරුක තත්ත්වය පත්කරයි. මනෝවිද්‍යාඥයෝ පුද්ගල පෞරුෂයේ සුසමාහිතත්වය පිළිබඳව කතා කරන්නේ සමාජයේ සුසමාහිත බව පිණිස එය බලපාන බැවිණි. යමෙක් උසස් පෞරුෂයකට හිමිකම් කියයි නම් සෑම සමාජ ස්ථරයක් තුළ ම ඔහු පිළිගත් සමාජ සත්ත්වයකුගේ තත්ත්වයට පත් කරයි.

සර්වත්‍ර ගුණවානෙ ච
චකාස්ති ප්‍රථිතො නරඃ
මණි මූර්ධනි ගලෙ බාහෞ
පාද පීඨෙපි ශොභතෙ[15]

මනා පෞරුෂයෙන් යුතු පුද්ගලයා සමාජානුයෝජයේ දී මනා භූමිකාවක් නිරූපණය කරයි. සමාජානුයෝජනයේ දී ඔහු කිසිවිටෙකත් අන්තර්පුද්ගල ගැටලුවලට මුහුණ නොදෙයි. එනිසා ම සමාජගතව සිදුකරන සියලු ක්‍රියාවන්හි දී මානව පෞරුෂයේ ප්‍රබලතාවය ස්වයං ජනිත ශක්තියක් බවට පරිවර්තනය වේ.

හංසො විභාති සරසීරුහ වාරි මද්ධ්‍යෙ
සිංහො විභාති ගිරිකුංජර නිර්ඝරෙෂු
ජාත්‍යො විභාති තුරඟො රණවීර මද්ධ්‍යෙ
විද්වාන් විභාති පුරුෂෙෂු විචක්ෂණේෂු[16]

''හංසයාගේ උත්කෘෂ්ටභාවය විල් තටාක මධ්‍යයෙහි වන්නේ ය. සිංහයාගේ වික්‍රමය හස්තින් මධ්‍යයෙහි වන්නේ ය. අජානේය අශ්වයාගේ වික්‍රමය බොහෝ සේනාව ඇති යුද්ධ භූමියෙහි වන්නේ ය. විද්වත් පුරුෂයාගේ හෙවත් පෞරුෂයෙන් අනූන පුද්ගලයාගේ බලය උගත්, නැණවතුන් මධ්‍යයෙහි වන්නේ ය.''

මෙබඳු පෞරුෂ වර්ධන සාධක රාශියක් සංස්කෘත ශතක ග්‍රන්ථ තුළ කථා කරයි. එම සාධකයන් විමසාබලන කල්හි පෞරුෂය පිළිබඳව බටහිර මනෝවිද්‍යාඥයන් මෙන් ම පෙරදිග දාර්ශනිකයන් ද දක්වන ලද අදහස් මනාව ස්පර්ශ කොට ඇති බව පෙනීයයි. එබඳු නිදසුන් රාශියක් ශතක ග්‍රන්ථ තුළින් පෙන්වාදිය හැකි ය. පරිසර සාධකයන් තුළින් උසස් පෞරුෂයකට ළඟාවන ආකාරය වරෙක මෙසේ දක්වයි.

කුදෙශඤ්ච කුවෘත්තිඤ්ච
කුභාර්යාං කුනදීං තථා
කුද්‍රව්‍යඤ්ච කුභෝජ්‍යඤ්ච
වර්ජයෙත් තු විචක්ෂණඃ[17]

එසේම, ''කොවුලන්ට අලංකාරය උගේ හඬය. පතිව්‍රතාව ළඳුන්ට අලංකාරයකි. රූපය නැති අයට උගත්කම අලංකාරයකි. ඉවසීම තවුසන්ට අලංකාරයකි.'' යනුවෙන් ද දක්වයි.

ප්‍රත්‍යය ශතකය වරෙක පෞරුෂ වර්ධන සාධක රැසක් ගෙන හැර දක්වයි. ''ක්‍රෝධ නැති බව ද, නිරෝග බව ද, දිනන ලද

ඉඳුරන් ඇති බව ද, දයාවත් බව ද, ඉවසීම ද, සියල්ලන්ට ප්‍රිය බව ද, ලෝභ නැති බව ද, ත්‍යාගවත් බව ද, භය නැති බව ද, ශෝක නැති බව ද යන මේ දහය ඥානවන්තයන්ගේ හෙවත් උසස් පෞරුෂයෙන් යුක්ත පුද්ගලයෙකුගේ ප්‍රභේද ලක්ෂණයන් ය."[18] "සර්ෂණයෙන් හා කැපීමෙන් ද, නැවීමෙන් හා තැලීමෙන් ද යන මේ කාරණා හතරෙන් යම් සේ පිරිසිදු රත්‍රන් සොයනු ලැබේ ද එමෙන් ම පුරුෂයාගේ පෞරුෂය ද ගුණයෙන් හා ශීලයෙන් හෙවත් චරිතවත් බවින් ද, කුලයෙන් හා ක්‍රියාවෙන් ද යන මේ සතර කාරණයෙන් පරීක්ෂා කළ හැකි ය.[19] "සුවඳවත් මල් පිපුණු එක ගසකින් මුළු වනය ම සුවඳවත් වේ. එමෙන් ම හොඳ එක් දරුවෙකුගෙන් මුළු පවුලක් ම සුවඳවත් වේ."[20] මෙමඟින් ළමා පෞරුෂ වර්ධනයේ සමාජීය වැදගත්කම පිළිබඳව කථා කරනු ලබයි. මේ අයුරින් සංස්කෘත ශතක ග්‍රන්ථ සාහිත්‍ය පෞරුෂ වර්ධන සාධකයන් පිළිබඳව කථාකරන පුළුල් පරාසයක් බව නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. සාධනා, පස්වැනි කලාපය, 1964-65, (සංස්.) අඹන්වැල්ලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි, වතුරේගම නිමලධීර හිමි, සංස්කෘත පර්ෂදය, ශ්‍රී ලංකා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, 1965, පිට 90.
2. - එම -
3. ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 1998, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, ගම්මැද්දේගම පුඤ්ඤසාර නාහිමි, ශතක ශතකය, 1998, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම.
4. තිලකසිරි ජයදේව, සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍ය, සීමාසහිත එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම, 1958, පිට 96.
5. ශ්‍රී අමරුකතවිරචිතම්, අමරුශතකම්, තෘතීය සංස්කරණම්, 1948, ශ්ලෝකය 16, පිට 18.
6. (සිං.ව්‍යා.) ගුණරත්න එල්, භර්තෘහරින්ගේ නීතිශතකය, ප්‍රස්තාවනා, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985, පිට 14.
7. - එම -, පිට 14.
8. - එම -, පිට 15.

9. - එම -, පිට 16.

10. ගුණරත්න එල්, (සිං. ව්‍යාඛ්‍යා), නීතිශතකය භර්තෘහරින්ගේ, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985, පිට 01.

11. ගුණරත්න එල්, නීතිශතකය, සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සහිත, 63 ශ්ලෝකය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985, පිට 28.

12. ගුණරත්න එල්, නීතිශතකය, සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සහිත, 78 ශ්ලෝකය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985, පිට 35.

13. ගුණරත්න එල්, නීතිශතකය, සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සහිත, 63 ශ්ලෝකය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985, පිට 28.

14. ආනන්දමෛත්‍රිය නාහිමි බලංගොඩ, (සංස්.) ප්‍රත්‍යය ශතකය, 15 ශ්ලෝකය. මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1994, පිට 7.

15. ගුණසේන ආරියපාල, උපදේශශතකය, තෘතීය තරංගය, 36 ශ්ලෝකය, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1983, පිට 16.

16. ආනන්දමෛත්‍රිය නාහිමි බලංගොඩ, (සංස්.) ප්‍රත්‍යයශතකය, 100 ශ්ලෝකය, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1994, පිට 25.

17. විජයසූරිය විමල (සංස්.), චාණක්‍යශතකගීය සහ චාණක්‍යශතකම්, 39 ශ්ලෝකය, තරංජී ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම, 1990. පිට 18.

18. ආනන්දමෛත්‍රිය නාහිමි බලංගොඩ, (සංස්.) ප්‍රත්‍යයශතකය, 1ශ්ලෝකය, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1994, පිට 01.

19. - එම -, 34 ශ්ලෝකය, පිට 10.

20. විජයසූරිය විමල (සංස්.) චාණක්‍යශතකගීය සහ චාණක්‍යශතකම්, 13 ශ්ලෝකය, තරංජී ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම, පිට 15.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. ආනන්දමෛත්‍රිය නාහිමි බලංගොඩ, ප්‍රත්‍යයශතකය, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1994.

2. ගුණරත්න එල්, භර්තෘහරින්ගේ නීතිශතකය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10, 1985.

3. ගුණසේන ආරියපාල, උපදේශශතකය 1, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1983.

4. ගුණසේන ආරියපාල, උපදේශශතකය 3, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1983.

5. ඥානේශ්වර නාහිමි දවුල්දෙණ, වෛරාග්‍යචින්තා, මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ, 1995.

6. තිලකසිරි ජයදේව, සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය, සීමාසහිත එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම, කොළඹ, 1961.

7. පඤ්ඤානන්ද හිමි, අඹන්වැල්ලේ, නිමලධීර හිමි වතුරේගම, සාධනා, පස්වැනි කලාපය, 1964-65, සංස්කෘත පරිෂදය, ශ්‍රී ලංකා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැළණිය, 1965.

8. බටුවන්තුඩාවේ, අනුරුද්ධශතකය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1961.

9. විජයසූරිය විමල, චාණක්‍යශතකගීය සහ චාණක්‍යශතකම්, තරංජි ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම, 1990.

10. සරණංකර නාහිමි, ලෙවන්ගම, විමලඤාණ හිමි පත්බේරියේ, ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, 1998.

11. ශ්‍රී අමරුකවිවිරචිතම්, අමරුශතකම්, තෘතීය සංස්කරණම්, 1948.

A Thumbnail study of the Sanskrit Studies in Europe

Temporary Tutor Ven.Gangodawila Chandima

Sanskrit (samskṛta; meaning 'perfected',' refined', or 'polished') is the ancient sacred language of India. It is believed to be the oldest language of the world. Sanskrit is an elder sister of Latin and Greek from which most of the modern European languages have been derived. According to linguists, Sanskrit belongs to the Indo-Iranian Sub family of the Indo-European family of languages. As such is part of the Indo-Iranian group of Indo-European languages, which also comprises the Balto-Slavic branch. There is also some debate as to whether Sanskrit is the original Proto-Indo-European language.[1]

The oldest preserved form of Sanskrit is referred to as Vedic. It is supposed to date back to the 2nd millennium B.C., when knowledge was handed down through the generations by committing to memory. Sanskrit is also considered as the language used by gods.

In delineating the beginning of Sanskrit, the greatest Indian Grammarian Pāṇinī (c.450-350 B.C.E.) wins an unbeatable place. His grammatical treatise is named as Aṣṭādhyāyī. According

to Bloomfield, this is deserved as the monumental work **of human** intelligence.[2] Moreover, this book gives a mathematical approach to language. It is consisted of 3983 rules of Sanskrit morphology. While evaluating Sanskrit and its significance, it is readily necessary to inquire into the contribution of Western scholars to Sanskrit, as it is not clearly brought to light in Sri Lanka. As soon as British scholar Sir William Jones introduced Sanskrit to Europe, it was commenced research activities of Sanskrit in U.K and other European countries.

Eire, Belgium, the Netherlands, Denmark, Norway, Austria, Sweden, Czechoslovakia, Hungary, Switzerland, Italy, Finland, Poland, Spain, Great Britain, France and Germany are major countries amongst them that are doing a vital service to Sanskrit.

At Dublin, Professor Myles Dillon, a student of Sylvain Levi edited *Nātakalakṣa ṇaratnakoṣa of Sāgaranandin*, [3] a handbook on Sanskrit dramaturgy. This can be considered as a marked beginning of Sanskrit Studies in Eire.

Sanskrit was a famous subject in all the four major Universities in Belgium at the commencement. They are Brussels, Louvain, Liege and Gent. Former two falls into the category of Free Universities while the latter to State Universities. Dr. Albert J. Carnoy at the Department of Sanskrit of the University of Louvain played a vital role in spreading Sanskrit in Belgium. Among his books, *Grammaire elementaire de langue sanscrite compare ave celle des langues indo-europeennes* [4] is popular. Professor Roger Goossens at Free University in Brussels wrote a thesis on *Greek and Vedic Mythology with special reference to Rudra-Siva*.[5] Prof. Rene Fohalle, Duchesne Guillemin from Liege State University, Prof. Edgar C Paloma and J. Loman worked for Sanskrit.

There are four Universities for Sanskrit studies in the Netherlands. Those are Leiden, Amsterdam, Groningen and Utrecht. H. Kern, the famous savant was appointed for the first Sanskrit Chair in Leiden University. Prof F.B.J Kuiper in the same University was expert on Vedic studies. Among his works *Proto-Munda words in Sanskrit*[6] was so impressive. Another Sanskritist Prof. P. Voorhoeve was also in the same University. Prof. Uhlenbeck of the University of Amsterdam, prepared several books. Among them *A Manual of Sanskrit Phonetics*[7] and *Kurzgefasstes etymologisches worterbuch der altindischen sprache*[8] are praiseworthy. Moreover, Prof. F.Faddegon at the same University brought to forth several publications such as *Śankara's Gītābhāṣya*, *Studies on Pāninī* and *Pravacanasāra of Kundakunda*.[9] Next to him, Prof Scharpe of Gent was appointed for the Sanskrit chair at Leiden University. Dr.Jacob Ensink of the University of Groningen gave the Dutch translation of *Rāstrapāla Paripṛcchā*[10] based on Sanskrit, Tibetan and Chinese texts. At the University of Utrecht, the most celebrated scholar Prof. J. Gonda played a vital role, bringing to public *Vedic Literature*,[11] *Aspects of Early Vishnuism*[12] and *Remarks on The Sanskrit Passive*[13] and so many precious works for Sanskrit. Among the other scholars, Prof Bosch, Dr J.A.B Van Buitenen, Prof De.Jong and Dr Vogel have much contributed to Sanskrit.

In Denmark, we can see the longest history of Sanskrit studies among the northern countries, Prof. Erasmus Rask at the University of Copenhagen appointed for the first Sanskrit Chair. Soren Egerdon, D.Gaastra, V. Gronbeck, Erick Philkjaer Hjortshoj, Frede Moller-Kristen sen, Dr C. Thomsen, Hans West, Martin Hammerich and E.Brandes, are the other Sanskrit scholars there.

Sten Konow, the first Norwegian Professor in Sanskrit of the University of Oslo, who made the English translation of *Karpūramanjari*,[14] Christian Lassen and Georg Morgenstierne were very famous in Sanskrit studies.

There are four main Universities in Sweden, which are providing facilities for Sanskrit. They are Uppsala, Stockholm, Lund and Goteborg. At the University of Lund, Dr Hannes Skold worked for Sanskrit. *Nirukta*[15] is one of his best works. According to sources, some very important Sanskrit manuscripts are still preserved at Lund. (http://lovisa.lub.lu.se/cgi-bin/webgw/chameleon) K, F Johansson and Jarl Charpentier at the University of Uppsala were expert in Sanskrit Philology. Among Charpentier's works *Uttarādhyayanasūtra*[16] *Brahman*[17] and *Livro da seita dos Indios orientals*[18] are prominent. Prof E.Arbman in Stockholm made *Rudra, untersuchungenzam altindischen glauben und kultus,*[19] a detailed study of Rudra. Among the other scholars S.Lienhard, G.A Anderson, E.A.F Edholm, Gren-Eklund, Kasten Ronnow and Forgues Sandahl are splendiferous. Therein, Gunnila Gren Eklund's work *A Study of Nominal Sentences in the Oldest Upanishads*[20] is noteworthy.

Georg Buhler and Leopold Von Schroeder who occupied the Sanskrit chair in the University of Vienna in Austria were well attached to Vedic studies. Schroeder critically edited *Maitrāyanī*[21] and *Kāṭhaka Samhitās*.[22] After them, Prof E.Frauwallner, the author of the *Date of Vasubandhu*,[23] was appointed to the Sanskrit Chair at the University of Vienna. The next Sanskritist, Prof Ammar of Vienna embarked on a study on the Ṛgveda and Philology. Prof Krause is the third Sanskritist who bore the brunt to teach Sanskrit in the early period. Among the others, Prof W. Bartholome, Prof L Dargyay, Prof Krick,

Prof M Mayrhofer, Prof R Mesquita, Prof G Oberhammer and H.Geldern tried their best to work up Sanskrit in Austria. Out of them, Prof M Mayrhofer's *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*[24] and *Sanskrit Grammatik*[25] are considered as landmarks of the time.

In Spain, Prof W.Vilem Gampert involved in a comprehensive study on the *Prāyaścitta literature*.[26] Erich Herold's paper on *Group-Marriage in Vedic Society*[27] is too notable. Adolf Erhard, Prof Jan Filipsky, Vladimir Miltner, Otakar Pertold and Pavel Poucha are the other greatest Sanskritists in Czechoslovakia.

In Hungary, Prof Ligeti, the then Director of the Oriental Institute in Budapest and Ervin Baktay were the fervent Sanskritists at the outset. Among the other Sanskritists, Paul Bucheler, Karoly Fiolk, Janos Harmatta at the University of Budapest, Gyorgy Karsai, Margit G Marothy, Aurel Mayr, Istvan Molnar, Samuel Pataky, Pal Pitroff, David Rosnyai and Josef Schmidt are prominent. Out of them, Prof Gyorgy Karsai studied Dramas of *Kālidāsa* for his PhD.[28] On the other hand, Prof Margit translated Sanskrit *Bhagavad-Gītā* into Hungarian.[29] Likewise, Prof Istvana's *Useful Teachings from the Tales of the Hitopadeśa*[30] and Prof Samuel's Hungarian Translation of *Pancatantra*[31] are deserved for their excellence in Sanskrit.

German scholar Bernard Hirzel introduced Sanskrit into Switzerland. Prof C Regamey, the famous savant, taught Sanskrit at the Universities of Lausanne and Fribourg in Switzerland. Manu Leumann at Zurich was specially employed in giving several seminars on Rigvedic Sanskrit in the early period. Prof Frei at the University of Geneva and Mr. Bloch, Prof. G.Redard at the University of Basel also worked for Sanskrit. Prof. E.Abegg's

Der Pretakalpa des Garuda Purana[32] is a thorough study on the *Garuda Purāna*.

Prof. Gaspare Gorresio who edited and translated the *Rāmāyana* into Italian[33] and Prof. Tessitori are pioneers of Sanskrit in Italy. Prof G Tucci in Rome and C Formichi who was expert in Buddhist Nyāya and Dr. Alfonso Ferrari a lady Professor who edited some Buddhist Sanskrit texts from Tibetan are expert in Buddhist Sanskrit. Moreover, Dr A Gargano edited *Abhidharmasamuccayakārikā of Sanghatrāta*.[34] On the other hand, L Petech, who was one of the collaborators of Prof.Tucci and Bussagli is a heavyweight in Sanskrit studies. Then, the greatest savant, Dr.Raniero Gnoli edited *Tantrasāra of Abhinava*gupta[35] and *Kāvyālankara of Bhāmaha*.[36] His special treatise was *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* .[37]In addition to them, Prof Paolo Daffina made some critical notes on the *Samādhirājasūtra*.[38] Another Italian savant, Michele Kerbaker gave a poetic form to *Mahābhārata* episode,[39] which was published posthumously by Prof Carlos Fomichi who translated Sanskrit *Buddhacarita*[40] into Italian and Vittore Pisani who translated *Mālavikāgnimitra*[41] into Italian. Prof V. Papesso in Bologne who studied on the *Ṛgveda, Atharvaveda* and *Upaniṣads*, is also important. So also Prof Luigi Heilmann made a critical study on the *Śankara's Gītabhāṣya* and Sanskrit prosody.[42] Prof Emilio Teza in Venice, Suali in Pisa and Belloni Fillipi who translated Sanskrit *Vāsavadattā*[43] into Italian are also Sanskritists. Likewise, the *Bibliotheca Nazionale Marciana* bears ample Sanskrit manuscripts even at present.[44] Among the other Sanskrit scholars, S.Borsani, Dr B M Mariano who made a critical observation on the *Kāvyādarśa of Dandin*, [45] Mario Vallauri of the University of Turin, Oscar Botto, Prof Giacomo Fenicio, Prof. Angelo De

Gubernatis, Prof F.L Pulle, Prof Antonio Marazzi and L Doria are getting a major place in respect of Sanskrit. At present, there seems to be four universities in Italy which provide Sanskrit studies.

They are as follows;

1. Departimento Studi Linguistici E Orientali -University of Bologna[46]
2. Departimento Di Studi Orientali-University of Rome[47]
3. Departimento Di Scienze-State University, Milan[48]
4. Departimento Di Scienze-Catholic University[49]

Pentti Aalto, Otto Donner, Harry Halen, Carl Gustav Hartman, P Aulis J Joki, Sven Krohn, Asko Parpola and Julio Nathanael Reuter are Sanskritists in Finland. At present, the Institute for Asian and African Studies of the University of Helsinki provides Sanskrit Studies in Finland.[50]

In Poland, Christopher Byrski, Mrs. Wanda Dynowska, Arnold Kunst, Rev Francis Malinowski, Leon Mankowski, Stanislaw Michalski, Tadeusz Pobozniak, Jean Przyluski and Stanisaw Schayer are Sanskritists. At present, there are four Universities in Poland devoted to Sanskrit studies.

They are as follows;

1. Department of South Asian Studies-University of Warsaw[51]
2. Institute of Oriental Philology-University of Kracow[52]
3. Faculty of Philology-University of Wroclaw[53]
4. Faculties of Philosophy and Humanities-University of Lublin[54]

In Spain, Prof Ramos de Audres of the University of Madrid, Juam Gelabert Y.Gordiola, Francisco G Ayuso, Prof Alemany Y Bolufer and Dr Mariano Bassols of the University of Barcelona, worked for Sanskrit.

In U.K, Prof Ralph Turner directed the attention of the British government towards the importance of the Sanskrit Language. R T Hon Butler, Prof J Brough, Prof A.B Keith, Prof C.W Rylands, the author of the *Flora of Classical Sanskrit Literature*. Prof Gray, Prof Friedman, Prof A.L Basham, the author of famous book *History and Doctrines of the Ājivakas*[55] and other distinguished books, Prof.D.M Derrett, the author of the Sanskrit text *Svatavicāra of Anantarāma*,[56] Dr Arnold Bake, Prof John Marr, Prof W.S Allen, Prof Mrs. Whitely, J, D Pearson were the Sanskritists at the outset. The famous scholar, Prof F.W Bailey held the Sanskrit Chair at the University of Cambridge in 1938.

Dr Schakleton Bailey edited *Śatapancasatikā*[57] and some stotras of Maṭrceṭa.[58] Among the other Sanskritists at the same University, Mr. Roland Smith and Mr. Norman are prominent. At the University of Edinburgh, Prof John Muir, Dr A.K Warder and Eggeling were famous Sanskritists. Boden Professors at the University of Oxford Prof T.Burrow, Prof Monier Williams, A.A Macdonell, F.W Thomas and Prof H.H Wilson were influential savants in Sanskrit whose names are still appreciated by the academia. In addition to them, Prof Beestone, Prof E.H Johnston, Dr Randle, Rhys Davids, Prof Richter, Prof Edward Conze, Sir William Jones, R.Griffith , E.V Arnold, and J.R Ballantyne are credited for the propagation of Sanskrit in U.K.

Germany and France take a peculiar strand in the contribution to Sanskrit. *The Ṛigveda* and *Aitareya Brāhmaṇa* were first brought to France in 1731.This could be introduced

as the prime tendency of French people to Sanskrit. Most of those Sanskrit books were obtained from Bengal. Calmette and Pons who were able to print a catalogue of Sanskrit literature in Paris in 1739 are given the utmost praise for the propagation of Sanskrit at the outset. After that, Prof Anquetil Duperron made a new vista to Sanskrit. A.L de Chezy who was keen about Sanskrit after reading the English translation of *Śakuntalā* prepared by Sir William Jones inclined to Sanskrit. Then, we draw our attention to Loiseleur Deslongchamps, a pupil of German scholar Bopp who edited *Manusmṛti*[59] and Prof Langlois who compiled the first complete translation of *Ṛigveda*[60] and *Harivamsa*.[61] Among the French scholars, Prof Eugene Burnouf played the most important role. Max Muller, Regnier and Nevi studied Sanskrit under him. Barthelemy Saint Hilaire who was the next successor did various studies on *Nyāya* and *Sāmkhya.* Then we can see Pavie, the compiler of French translation of *Bhojaprabandha*[62] and fragments of the *Mahābhārata.*[63] Lancereau translated *Śrutabodha,*[64] *Pancatantra*[65] and *Hitopadeśa*[66] into French. Hippolyte Fauche who translated *Śatakatraya of Bhatṛhari*,[67] *Gītagovinda of Jayadeva*,[68] all the works of *Kālidasa*, *Daśakumāracarita of Dandin*,[69] *Śiśupālavadha of Māgha* ,[70] *Mṛcchakatika of Śudraka* ,[71] *Rāmāyana*[72] and the first nine parvans of *Mahābhārata* into French[73] is much admirable for his scholarly apparatus. Victor Hugo and Lamartine were also credited for their Sanskrit knowledge. On the other hand, Regnaud, whose chief work on Sanskrit Rhetoric, Hauvette Besnault, Auguste Barth are also famous Sanskritists. Taken as a whole, Sanskrit studies in France can be mainly discussed under the seven institutions mentioned as below.

1. College de France[74]
2. Ecole Langues Orientales Vivantes[75]

3. Ecole Pratique des Hautes Etudes[76]
4. University of Lyon[77]
5. Sorbonne[78]
6. Ecole Francaise d'Extreme-Orient[79]
7. Musee Guimet[80]

College de France was commenced in 1814 under the before-mentioned Prof A.L de Chezy who made the first European Devanāgarī edition of *Śakuntalā*. After him, the institution was enriched by the most Celebrated Sanskritists, Prof. Eugene Burnouf, Prof Sylvain Levi, a pupil of Abel Bergaigne and the author of *Le Theatre Indienn*, [81] *Doctrine of the Sacrifice in the Brāhmaṇas*[82] and *Mahākarmavibhanga et Karmavibhangopadeśa*.[83] Both the scholars made Sanskrit so popular in the western world. Jules Bloch also served for Sanskrit working at the same institution. Dr Jean Filliozat who was earlier a doctor later on become interested in Sanskrit, rendered a great service to Sanskrit. Then, Louis Finot administered this institute. He translated *Bodhicaryāvatāra* into French.[84] Likewise P.Mus, P.Meile, P Masson-Oursel, Jean Herbert, and Albin Michel worked for the development of this institution. In Musee Guimet, we find Prof P.Stern who too was a partner of that progress.

Another precious Sanskrit oasis was the University of Sorbonne. Abel Bergaigne, Victor Henry, Alfred Foucher and Louis Renou embarked on Sanskrit studies representing this University and ELOV (Ecole Langues Orientales Vivantes), EPHE (Ecole Pratique des Hautes Etudes) and EFEO (Ecole Francaise d'Extreme-Orient). It is of course apposite to say without the help received from Sanskritits in the University of Sorbonne, Sanskrit studies would have not been so popular in Europe. Among them, Abel Bergaigne, the author of *La Religion*

Vedique d'apres les hymnes du Rigveda[85] is considered as a Landmark in the history of the study of Vedic Religion and Mythology. On the other hand, he was the first who reserved the whole book for the interpretation of the religion of the Veda. Victor Henry too made *Vedic Antithesis and its Utility for Vedic Interpretation.*[86] Louis Renou made a set of books with relation to several aspects of Sanskrit. Among them, the French translation of *Aṣṭhādhyāyī* is much admirable.[87] At the University of Lyon, Prof A Minard, a student of Louis Renou who wrote *Trois Enigmes Sur les cent chemins: Researches sur le Satapatha Brahmana*,[88] and Prof O.Lacombe at Lille served for Sanskrit. His compilation was *Labsolu Selon le Vedanta.*[89] In addition to them, Andre Bareau, the author of *Trois traits sur les sects bouddhiques attribues a Vasumitra,*[90] L.Silburn, G.Coedes, Prof R. Lingat, H.Deydier, Reymond Schwab, E.Benveniste, Helene Brunner Lachaux, Emile Burnouf, Bruno Dagens, G.Dumezil, the author of *Ouranos-Varuna*[91] and *Mitra-Varuna*,[92] Pierre Filliozat, Philippe Edouard Foucaux, the author of French *Lalitavistara* ,[93] R.Gronsset, Groslier, Michel Hulin, Felix Lacote, the author of French *Brhatkaṭhā Śloka Samgraha*,[94] Prof Etienne Lamotte,Charles Malamoud, Felix Neve, Paul Pelliot. Mckevw, Marie Claude Porcher, Louis De La Vallee Poussin, P.Roussel and Emile Senart are laudable for their Sanskrit knowledge.

Then, we move onto Germany. Although we have observed that the credit of explaining Sanskrit goes to the west by British scholars. It is not doubtful to say that Sanskrit was really enriched in Germany. To scholars, Germany is the second home for Sanskrit. On the other hand, some names of German scholars are still very popular among Indians. For instance, Max Muller; it is flatteringly Sanskritized as *Mokṣamūla* (the root of salvation)

and Prof Bhavani Sankacara Trivedi; an Indian scholar compiled a Drama, including 3 Acts, titled *Mokṣamulra Vaidusham*[95] to admire the service of Max Muller. It alone notices that how far the name of Max Muller is imprinted in the Indian hearts. Moreover, Heinrich Roth compiled the first extensive exposition on the Sanskrit Grammar in German. The founder of analytical Sanskrit in Germany, Franz Bopp is the father of Sanskrit philology and comparative linguistics in Europe. Bopp's Uber *das Conjugationssystem der Sanskrit-sprache*[96] and *Vergleichende Grammatik des Sanskrit* [97] should be treated as the first scientific treatises in Sanskrit philology. The second Sanskrit leader is Friedrich Von Schlegel. His study was *Uber die Sprache und Weisheit der indier*.[98]

In Kiel, there were many great Sanskritists. Among them, Paul Deussen, the author of *Die Sutra's des Vedanta order die Cariraka-Mimansa des Badarayana nebst einem vollstandigen Kommentare des Cankara. Aus dem Sanskrit ubersetzt*,[99] Hermann Oldenburg, the author of *Die Religion des Veda*[100] and many more reputed works, Otto Strauss, Dr O Schrader and Hermann Jacobi, are unforgettable scholars not only in Sanskrit but also in all walks of Indology.

At the University of Gottingen, Prof Theodore Benfy who introduced the edition of *Sāmaveda* ,[101] Prof Franz Kielhorn who edited *Santanava's Phītsūtra*,[102] Prof E Waldschmidt, a student of Luders and the compiler of the German translation of Sanskrit *Mahāparinirvāṇasūtra*,[103] Dr Lienhard, a student of Waldschmidt, Dr Herbert Hartel, Heinz Bechert and Wilhelm Halbfass have their credit to Sanskrit. Prof Geldner of the University of Marburg who compiled *Der Rigveda*[104] and Prof J. Nobel who edited the *Suvarṇaprabhāṣa*[105] are popular Sanskritists in this period.

Prof Paul Thieme, the author of *Das Plusquamperfektum im Veda*[106] and *Panini and the Veda*,[107] Dr Wilhelm Rau, Prof Kohl, Mayrhofer and Wilhelm Eilers of the University of Wurzburg are prestigious Sanskrit scholars in Sanskrit grammar. Prof Rudolph Roth (1848-1895), Garbe, Prof J W Hauer, the author of *Der Vratya* ,[108] Dr Hermann Waller, and Prof H. Glasenapp, were much attached to Sanskrit representing this University. Prof Oertel, the successor of Wilhelm Geiger of the University of Munich, Helmut Hoffmann, Dr Meyer and K.Matzel of the University of Regensburg also made Sanskrit alive.

In addition to them, Dr Reinhold F. G. Muller, a doctor later on interested in Sanskrit as the Polish Sanskritist Jean Przyluski, wrote *Die Medizin im Rigveda*. [109] Otto Von Bohtlingk, the most celebrated Sanskrit scholar compiled *Sanskrit- Worterbuch*[110] in 7 Vols with the assistance of Rudolf Roth and Albrecht Weber . This work is treated as the greatest on that genre. Bohtlingk produced so many books including the German translation of *Pāṇinī Grammar* as *Panini Grammatik*[111] and *Sanskrit Chrestomathie*.[112] Prof Friedrich Rosen, Hauf, Hermann Grassmann, the author of *Worterbuch Zum Rig Veda* [113] and Robert Birwe, the author of *Der Astadhyayi Paninis* [114] are heavy weights on the subject.

Prof Hillebrandt who was expert in Vedic Rituals, Klaus Ruping, Nietzsche, Dr.H.Losch who edited the *Rāmabhyudaya* of the University of Munster, Heinrich Luders who made the famous book *Varuna*[115] and many world acclaimed works, Eva Ritschl, Friedrich Adelung, Bernd Barschel, Isidor Scheftelowitz, Roland Beer, Von Bohlen, Friedrich Bollensen, E.Roer, Karl Brugmann, Klaus Bruhn Hermann Brunhofer, Joseph Dahlmann, Berthold Delbruck, J. Depert, Georg Forster who translated

Śakuntalā into German, are credited for creating a bench mark of Sanskrit and Indological studies in Germany.

Taken as whole, we could observe that even British scholars introduced Sanskrit to West; it was extended by the French scholars to a greater extent at the time. Whereas, the research methodologies and expositions of Sanskrit were enriched in the German soil than any other country in Europe due to their calibers in many walks of oriental and occidental languages.

End Notes

1 http:/en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit

2 Bloomfield, Language, New York, 1933. p .11

3 Philadelphia, 1960.

4 Paris, 1937.

5 Bruxelles; Palais des Academies, 1949.

6 Amsterdam, 1948.

7 London, 1898.

8 Amsterdam, 1898-9.

9 Cambridge, 1935.

10 Zwolle, 1952.

11 Wiesbaden, 1973.

12 Osthoek, 1954.

13 Leiden, 1951.

14 Cambridge, 1901.

15 Lund, 1926.

16 Uppsala, 1921.

17 Uppsala, 1932.

18 Uppsala, 1933.

19 Uppsala, 1922.

20 Uppsala, 1978.

21 Leipzig, 1881.

22 Wiesbaden, 1971.

23 Rome, 1951.

24 Heidelberg, 1956.

25 Heidelberg, 1963.

26 Stredisko, 1968.

27 Archiv Orientalni, xxiii, 1955.

28 Bucuresti, 1959.

29 Budapest, 1924.

30 Budapest, 1959.

31 Eger, 1981.

32 Leipzig, 1921.

33 Milano, 1869-70.

34 http://www.scribd.com/doc/.../A-Study-of-Ratnagotravibhaga-Takasaki-1966

35 Turin, 1960.

36 Rome, 1962.

37 Rome, 1956.

38 Teheran-Liege, 1975.

39 Rome, 1933-39.

40 Laterza, 1912.

41 Milano, 1946.

42 Bologna, 1972.

43 Rome, 1916.

44 http://pclovea.sebina.it/sebinaopac/opac

45 Rome, 1865.

46 http://dslo.unibo.it/dslo/default.htm

47 http://w3.uniroma1.it/dso/

48 www.lingue.unimi.it/

49 www.bs.unicatt.it/dipscienzestoriche

50 www.helsinki.fi/maalimankulttuurit

51 www.orient.uw.edu.pl/

52 www.filg.uj.edu.pl/ifo/

53 www.international.uni,wroc.pl/en/faculty-philology

54 www.kul.pl/uk/faculties/fp/
www.kul.pl/uk/faculties/fh/

55 Luzac, 1951.

56 Raghavan, V, Sanskrit and allied Indological Studies in Europe, Madras, 1956, p.64

57 Cambridge, 1951.

58 Cambridge, 1949-50.

59 Paris, 1833.

60 Paris, 1848-51.

61 Paris, 1834-35.

62 Paris, 1855.

63 Paris, 1841.

64 Paris, 1855.

65 Paris, 1882.

66 Paris, 1855.

67 Paris, 1797.

68 Paris, 1850.

69 Paris, 1862.

70 Paris, 1863.

71 Paris, 1865.

72 Paris, 1864.

73 Paris, 1899.

74 www.college-de-france.fr

75 www.inalco.fr
76 www.ephe.sorbonne.fr
77 www.ens-lyon.edu.eu
78 www.univ.paris3fr/licence_etudes_indiennes.htm
79 www.efeo.fr
80 www.guimet.fr
81 Paris, 1963.
82 Paris, 1898.
83 Paris, 1933.
84 Paris, 1987.
85 Paris, 1878-1897.
86 Paris, 1896.
87 Paris, 1966.
88 Paris, 1949.
89 Paris, 1957.
90 Paris, 1954.
91 Paris, 1934.
92 Paris, 1946.
93 Paris, 1870.
94 Paris, 1858.
95 Delhi, 1981.
96 Berlin, 1816.
97 Berlin, 1833-1849.
98 Berlin, 1808.
99 Leipzig, 1887.
100 Berlin, 1884.
101 Darmstat, 1968.
102 Leipzig, 1866.

103 Berlin, 1950-1

104 Cambridge, 1923.

105 Leiden, 1944.

106 Gottingen, 1929.

107 Allahabad, 1935.

108 Stuttgart, 1927.

109 Leipzig, 1930.

110 St.Petersberg, 1855-75.

111 Leipzig, 1887.

112 Leipzig, 1967.

113 Wiesbaden, 1873.

114 Wiesbaden, 1964.

References

Bloomfield, Language, New York, 1933.

Raghavan, V, Sanskrit and allied Indological Studies in Europe, Madras, 1956.

(This full paper was presented at the 12th International Conference on Sri Lankan Studies held at the Open University of Sri Lanka on 19th of March in 2010)

අතීතාද්‍යතන පාලි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායයන්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පූජ්‍ය පහලගම ධම්මික හිමි

ත්‍රිපිටකය අධ්‍යයනය (Study) කිරීමේ දී භාෂාව විග්‍රහ කිරීම තේමාකරගත් ව්‍යාකරණ ක්‍රමයක් දක්නට නොලැබුනත් බුද්ධ සුභාෂිතය තුළ නූතන ව්‍යාකරණයේ අනන්‍ය මර්යාදා කථෝපකථනය කළ හැකිය. එයින් ව්‍යාකරණ ඉගැන්වීමේ ආධ්‍යාශයක් ත්‍රිපිටකයේ එය අනාවරණය නොවේ. එමෙන් ම තදීය අට්ඨකථා හා ටීකාවල දී ද එකී ව්‍යාකරණ ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. මහාගෝසිංග සූත්‍රයේ දී ආනන්ද තෙරුන් ධර්මදේශනයේ දී පැවතිය යුතු ලක්ෂණ කීපයක් ප්‍රකාශ කරයි. *"සෝ චතස්සාන්නං පරිසානං ධම්මං දේසේති පරිමණ්ඩලේහි පදබ්‍යඤ්ජනේහි අප්පාබාධෙහි අනුසයසමුග්ඝාතාය"*[1] මෙම දසපදබ්‍යඤ්ජනය පිළිබඳ අර්ථවර්ණනා කරන අටුවාචාරීන් ලක්ෂණ දහයක් පෙන්වා දෙයි.

"සිථිලධනිතඤ්ච දීඝරස්සං,
ලහුකගරුකඤ්ච නිග්ගහීතං
සම්බන්ධං වවත්ථිතං විමුත්තං
දසධා බ්‍යඤ්ජනබුද්ධිප්පභේදා"[2]

ධර්ම දේශනයේ දී සිදුකරන වචන උච්චාරණය සඳහා සිථිල (අල්ප ප්‍රාණාක්ෂර) ධනිත (මහප්‍රාණාක්ෂර) දීඝ (දීඝාක්ෂර) රස්ස

(හ්‍රස්වාක්ෂර) ලහුක (කේවල හ්‍රස්වාක්ෂර) ගරුක (දීර්ඝ, ප්ලුත, බන්ධනාක්ෂර, හල් අක්ෂර හා නිග්ගහීතයට පෙර හ්‍රස්වාක්ෂරය) නිග්ගහීතය (බින්දුව) සම්බන්ධ (පූර්වාපරාක්ෂර සම්බන්ධය) වවත්ථිත (පද බෙදීම) විමුත්ත (හඬ නිකුත් කිරීම)[3] පැවතිය යුතු ලක්ෂණ මෙයින් ගම්‍ය වෙයි. දසාකාර වූ ව්‍යඤ්ජනබුද්ධිය[4] උච්චාරණයේ දී ඉතා උසස් සේ පෙනේ. එසේ ම නාම පදයේ අංශ හතරකි. *"චතුබ්බිධං වා නාමං ආවත්ථිකං ලිංගිකං නේමිත්තකං අධිච්චසමුප්පන්නන්ති"*[5] විමතිවිනෝදනී ටීකාවේ දී *"අවත්ථාය විදිතං ආත්ථිකං, එවං ලිංගිකං, නිමිත්තතෝ ආගතං නේමිත්තං, අධිච්චං යං කිඤ්චි අධිවචනං අනපෙක්ඛිත්වා පවත්තං අධිච්චසමුප්පන්නං"* වශයෙන් විවරණය කරයි. ථෙරවාදී සාහිත්‍යයේ මූලික ව්‍යාකරණමය වූ ලක්ෂණ සොයාගැනීමට පුළුවන. එයින් ස්ඵුට වන්නේ ථෙරවාදී ග්‍රන්ථ මූලික කොටගෙන අට්ඨකථා යුගයට පෙර ලක්දිව කිසියම් ව්‍යාකරණ ක්‍රමයක් තිබූ බව පෙනේ. අට්ඨකථා යුගයේ දී දැනට නාමශේෂව පවත්නා ව්‍යාකරණ ක්‍රමයක් අටුවාචාරීන් භාවිත කොට ඇති බව අට්ඨකථා අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලිවෙයි. එකී ව්‍යාකරණ සඳහා පෙළ තුළ දක්නට ලැබෙන ව්‍යාකරණ ඡයා ගුරුකොට ගත්බව උපකල්පනය කළහැකි ය.

අට්ඨකථා රචනයේ දී දැනට ලක්දිව සුභාවිත ව්‍යාකරණ රචනා වී නොමැති හෙයින් වෙනත් ව්‍යාකරණ භාවිත කොට ඇත. ඒ සුපැහැදිලි සාක්ෂ්‍ය වන්නේ අට්ඨකථාවන්හි දී විභක්ති හඳුන්වා ඇති ආකාරය යි. සාමාන්‍ය විභක්ති සංඛ්‍යාත්මක ක්‍රමයට නම් කොට ඇත. නමුත් පැරණි ව්‍යාකරණයේ දී විභක්ති හඳුන්වන්නේ මෙසේ ය, ප්‍රථමා (පච්චත්ත) ද්විතීයා (උපයෝග) තෘතියා (කරණ) චතුර්ත්ථී (සම්පදාන) පංචමී (නිස්සක්ක) ෂෂ්ඨී (සාමි) සප්තමී (භුම්ම) ආලපන (ආලපන විභක්ති සඳහා පැරණි ව්‍යාකරණයේ දී නමක් හමු නොවෙයි) නමුත් ආලපන හා සම්බන්ධ යන නාමයන් භාවිත කරනු ලබයි. මෙම විභක්ති නාම නම්,

"තං තං අත්ථමවෙක්ඛිත්වා,
භුම්මේන කරණේන ච
අඤ්ඤත්‍ර සමයෝ වුත්තෝ
උපයෝගෙන සෝ ඉධාති"[6]

සංස්කෘත ක්‍රමයට විභක්ති නම් කළත් ඉපැරණි ව්‍යාකරණයේ දී ස්වාධීන නම් යොදා තිබෙන බව පෙනෙයි. මුල් බුදුසමයේ දී හා පශ්චාත්තන යුගයන්හි දී පාලි භාෂාව සඳහා ව්‍යාකරණ ඉගැන්වීමේ නිශ්චිතක්‍රමෝපයයන් විද්‍යමාන නොවේ. පස්වැනි සියවසේ බුද්ධඝෝස අට්ඨකථාචාරීන් මහාවිහාරයට සම්ප්‍රාප්තවීමේ දී ලක්දිව භාවිත වූ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ ගණනාවක් පිළිබඳ තොරතුරු අනාවරණය වෙයි.

01. නිරුත්ති පකරණය

02. මහානිරුත්ති ව්‍යාකරණය

03. චූලනිරුත්ති ව්‍යාකරණය

04. සබ්බගුණාකර ව්‍යාකරණය

05. බෝධිසත්ත ව්‍යාකරණය[7]

දැනට නාමශේෂ ව්‍යාකරණය ග්‍රන්ථ කීපයක් පිළිබඳ තොරතුරු හමුවෙයි. මෙම ව්‍යාකරණය සද්දලක්ඛණ නමින් හඳුන්වා ඇති බව පෙනේ.[8] *"වණ්ණාගමෝ වණ්ණවිපරියායෝති ආදිකං නිරුත්ති ලක්ඛණං ගහෙත්වා සද්දනයේන වා"* යනුවෙන් ව්‍යාකරණ විධීන් දක්වන ස්ථානයේ දී "සද්දනය" යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ සමකාලීනව පැවැති ව්‍යාකරණ ශාස්ත්‍රයන් විය හැකි ය. ඉපැරණි ම ව්‍යාකරණය වශයෙන් සැළකෙන්නේ නිරුත්ති ප්‍රකරණය යි. මෙහි කර්තෘත්වය මහාකච්චායන හිමියන්ට පවරනු ලබයි.[9] චූලනිරුත්ති හා නිරුත්ති පිටකය ග්‍රන්ථ දෙකක් වශයෙන් පෙනේ.[10] චූලනිරුත්ති ව්‍යාකරණය යමක නම් තෙරනමක් විසින් රචිත බව පයෝගසිද්ධි (1974 සංස්කරණ) සංඥාපනයේ දී කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක හිමියෝ ප්‍රකාශ කරති. සබ්බගුණාකර ව්‍යාකරණය හා බෝධිසත්ත ව්‍යාකරණය මුල්කාලයේ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ වශයෙන් අට්ඨකථාචාරීන් සිය අට්ඨකථාකරණයේ දී භාවිත කළ බව සිතිය හැකි ය. සබ්බගුණාකර ව්‍යාකරණයේ දී මොග්ගල්ලායනය මෙන් ම අක්ෂර 43 නිර්දේශ කරයි. "සිද්ධක්කමාදයො වණ්ණක්ඛරාතිතාළිසා"[11] බෝධිසත්ත ව්‍යාකරණයේ දී කච්චායන හා මොග්ගල්ලායන යන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායයන් දෙක ම අනුව නොයමින් අනන්‍ය වූ ක්‍රමයක් භාවිත කොට ඇති බව පෙනීයයි.

අක්ෂර 40 නිර්දේශ කරනු ලබයි. "නරවරවචනොපකාරානි චත්තාළීසක්ඛරා"[12] ඉපැරණි නාමශේෂ පාලි ව්‍යාකරණ මූලාශ්‍රය කොටගෙන විද්‍යමාන පාලි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ සකස්වන්නට ඇති බව පෙනේ.

ටීකා ග්‍රන්ථ තුළ සංස්කෘත භාෂාවිෂයික සංඛ්‍යාත්මක ක්‍රමයට විභක්ති හඳුන්වා තිබීමෙන් පෙනී යන්නේ එකල විද්‍යමාන ව්‍යාකරණ සකස්වන්නට ඇති බවයි. අට්ඨකථා රචිත යුගයට පූර්වයෙන් පාලි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ පැවති බවත් ඒවා මූලික වශයෙන් පෙළේ ඡායාමාත්‍ර වශයෙන් හමුවන ව්‍යාකරණ ලක්ෂණ උපයුක්ත කරමින් සකස්කළ බවත් එකී නාමශේෂ පාලි ව්‍යාකරණ මුල්කරගනිමින් විද්‍යමාන පාලි ව්‍යාකරණ සකස්වන්නට ඇති බවත් පෙනී යයි.

කච්චායන ව්‍යාකරණය

ලංකාවේ විද්‍යමාන පාලි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායන් අතර ඉතාම ජනප්‍රිය මෙන් ම ඉපැරණි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය වන්නේ කච්චායන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය යි. මෙකී ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය සතුව ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථාවලියක් දක්නට තිබේ. සරළ ව්‍යාකරණයේ සිට ගැඹුරු ව්‍යාකරණය දක්වා ම එකී ග්‍රන්ථ සම්පාදනය කොට තිබේ. එයින් කච්චායන ව්‍යාකරණය බොහෝ සෙයින් ලක්දිව භාවිත වෙයි. මෙහි කර්තෘ පිළිබඳ ඒකමතික නිගමනයක් උගතුන් අතර නැත. කච්චායන ව්‍යාකරණයේ කර්තෘ අවන්ති ජනපදයේ වාසය කළ මහාකච්චායන තෙරුන් බව සඳහන් වන අතර මහාකච්චායන තෙරුන්ගේ පූර්ව ප්‍රාර්ථනයක් හේතුවෙන් මහානිරුත්තිප්‍රකරණය, නෙත්තිප්‍රකරණය හා කච්චායන ව්‍යාකරණය කළ බව දක්වේ. *''අත්තනෝ පුබ්බපත්ථනාවසේන කච්චායනප්පකරණං මහානිරුත්තිප්පකරණං නෙත්තිප්පකරණන්ති පකරත්තයං සංඝමජ්ඣෙ බ්‍යාකාසි"*[13] මහාරූපසිද්ධි ටීකාවේ දී බුදුරදුන් සංක්ෂිප්ත වශයෙන් දේශනා කළ සූත්‍රය මහාකච්චායන තෙරුන් විසින් විස්තර වශයෙන් අර්ථ විභජනය කරමින් කච්චායන ව්‍යාකරණය රචනා කළ බව දක්නට ලැබේ.[14] මහාකච්චායන තෙරුන්ට කච්චායන ව්‍යාකරණයේ කර්තෘත්වය කච්චායන

සුත්තනිද්දේසයේ දී[15] ද පවරනු ලබයි. බුදුරදුන්ගේ ශ්‍රී මුඛ දේශනාවක් ලෙස අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ යන සූත්‍ර පාඨය මුල් කරගෙන මහාකච්චායන තෙරුන් විසින් කච්චායන ව්‍යාකරණය රචනා කළ බව මෙයින් සුසූචිත ය. එසේ ම තත්කර්තෘත්වය කච්චාන වණ්ණනාවේ දී ද එම තෙරුන්ට ම පවරා ඇත.[16] මහාකච්චයන තෙරුන්ට භාරකරනු ලබයි. මෙකී ව්‍යාකරණයේ කර්තෘත්වය මහාකච්චායන හිමියන්ට පැවරීම පාරම්පරික ප්‍රපංචයක් සේ පෙනේ, ඊට අමතරව පිළිගත හැකි සුසාධකයන් දක්නට නැත. කෙසේ වෙතත් කච්චායන ව්‍යාකරණය ඒකකර්තෘක කෘතියක් නොවෙයි.

"කච්චානේන කතෝ යෝගා වුත්ති ච සංඝනන්දිනා,
පයෝගෝ බ්‍රහ්මදත්තේන න්‍යාසෝ විමලබුද්ධිනා"[17]

මෙයින් සදෘශ්‍ය වන්නේ කච්චායන ව්‍යාකරණයේ සූත්‍ර පමණක් කච්චායන නාමයේ හඳුවනු ලබන කිසියම් තෙර කෙනෙකු විසින් රචනා කළ බවයි. ඊට අදාළ වෘත්ති සම්පාදනය සංඝනන්දි නම් වූ තෙර කෙනෙකු විසින් හා උදාහරණ බ්‍රහ්මදත්ත නම් තෙර කෙනෙකු විසින් රචනා කළ බවයි. සූත්‍ර, වෘත්ති හා උදාහරණ යන අංග තුනේ ම ඒකමිතිය කච්චායන ව්‍යාකරණය නමින් හඳුන්වනු ලබයි. කච්චායන ව්‍යාකරණය බුද්ධකාලීන මහාකච්චායන තෙරුන් විසින් රචනා වූවා නම් ක්‍රි:පූ පස්වන සියවසේ දී පමණ රචනා කළ අට්ඨකථා සඳහා බුද්ධඝෝස හිමියන් මෙම කච්චායන ව්‍යාකරණය යොදා ගැනිම කළ යුතුය නමුත් ප්‍රාග් අට්ඨකථා යුගයේ දී තිබූ ව්‍යාකරණ භාවිත කොට තිබේ. මෙසේ බලන විට කච්චායන ව්‍යාකරණය පශ්චාත්කාලීන කෘතියක් බව පෙනීයයි. ඊට හේතුව ටීකා සම්පාදනයේ දී කච්චායන ව්‍යාකරණය භාවිත කිරීමයි. ඒ අනුව කච්චායන ව්‍යාකරණය 10 හෝ 11 වැනි සියවස්වල දී රචනා වූ බව බොහෝ විද්වත්හු කල්පනා කරති.[18] කච්චායන ව්‍යාකරණය රචිත කාලය පිළිබඳ එළඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ අට්ඨකථා හා ටීකා රචිත කාල පරාසය අතර රචනා කරන්නට ඇති බවයි.

කච්චායන ව්‍යාකරණයේ සූත්‍ර 675 අන්තර්ගත වන අතර එකී සෑම සූත්‍රයක් ම වෘත්ති හා උදාහරණ දක්වමින් විහිත කාර්යය

නිර්දේශ කරයි. සියලු සූත්‍ර මඟින් සිදුවෙන කාර්යය මුල්කොට ගනිමින් වර්ග හයකට වෙන් කර තිබේ.

"සඤ්ඤ ච පරිභාසා ච විධිං නියමමේව ච,
අතිදේසධිකාරෝ ච ඡබ්බිධං සුත්තලක්ඛණං"[19]

යනුවෙන් සංඥා සූත්‍ර, පරිභාෂා සූත්‍ර, විධි සූත්‍ර, නියම සූත්‍ර, අතිදේශ සූත්‍ර හා අධිකාර සූත්‍ර යනුවෙන් වෙන් කොට ගත හැකි ය. පරිච්ඡේද "කප්ප" යන නාමයෙන් නම් කොට තිබේ. කප්ප අටක්පුරා ව්‍යාකරණ විවරණය කරනු ලබයි. කච්චායන ව්‍යාකරණකයේ දී කප්ප වශයෙන් බෙදීමේ දී ස්වකීය විභජන ක්‍රමය අපිළිවෙලක් දක්නට තිබේ. කච්චායන ව්‍යාකරණය පාලි ව්‍යාකරණයේ කේන්ද්‍රීය ග්‍රන්ථයකි. කච්චායන ව්‍යාකරණය මුල් කොටගෙන රචිත ටීකා, අනුටීකා හා සන්න රාශියකි. ඒ අතර මුඛමත්ථදීපනී අනුටීකාව, නිරුක්තිසාර මඤ්ජුසා, කසයින් සන්නේ, මුඛමත්ථදීපනී සන්නය, රූපසිද්ධි ව්‍යාකරණය, රූපසිද්ධි ටීකාව, සන්දේහවිසාතනී පුරාණ සන්නය, රූපසිද්ධි පුරාණ සන්නය, බලාවතාරය, සුබෝධිකා ටීකා, ගඩලාදෙණි සන්නය, බලාවතාර සුගණ්ඨී සන්නය, බාලාවතාර බලන සන්නය, බාලාවතාර ලියන සන්නය, බාලාවතාර සූත්‍ර නිර්දේශය, ගඩලාදෙණි සන්නය, අභිනව චූල නිරුත්තිය හා චූල නිරුත්තිය, සද්දසාරත්ථජාලිනී, සද්දසාරත්ථජාලිනී ටීකා, කච්චායන භේදය, සාරත්ථවිකාසිනී, කච්චායන භේද වණ්ණනා, කච්චායන භේදය, කච්චායන සාර පුරාණ ටීකා, සම්මෝහනාසිනී, බාලප්පබෝධිනී හා ටීකා, සද්දබින්දු, ලීනත්ථ සූදනී, සද්දබින්දු අභිනව ටීකා, සදත්ථ භේද චින්තා හා ටීකා, කාරිකාව, පද භේදය, සුධිරමුඛ මණ්ඩණය හා කාරක පුප්ඵමඤ්ජරී, ණය ලක්ඛණ විභාවිනී, නිරුත්තිසංගහ, සද්දවුත්ති, අභිධාප්පදීපිකා, අභිධානප්පදීපිකා සූචි, කච්චායන ධාතු මඤ්ජුසා, පාළි නාම වරනැඟිල්ල, නාමමාලා, ආඛ්‍යාත වරනැඟිල්ල, කච්චායන විග්ගහ, කච්චාන විග්ගහ ටීකා, රූප මාලාව, සද්දමාලාව හා ආඛ්‍යාත රූප මාලාව. ප්‍රධාන වෙයි. කච්චායන ව්‍යාකරණය මුල් කොට ගෙන විහිදී ගිය ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථාවලිය වශයෙන් සඳහන් කිරීමට පුළුවනි.

මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය

කච්චායන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායට පසුව රචනා කළ ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය වන්නේ මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය යි. එම නිසා මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය ලක්දිව රචිත දෙවැනි ව්‍යාකරණය ලෙස පිළිගනී. මෙය මාගධ සද්දලක්ඛණ යන අපර නාමයෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. සුභූති හිමියන් ස්වකීය නාමමාලාවේ දී මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය හඳුන්වන පර්යාය නම් දෙකක් දක්වයි. එනම් *(මොග්ගල්ලානවෘත්ති, කච්චායන අමරසිංහ)*[20] රචිත කාලය වන්නේ ක්‍රිඃවඃ 1153-1186 අතර කාලය යි. එනම් පොළොන්නරු යුගයේ මහාපරාක්‍රමබාහු රාජ සමයයි. ඒ බව,

''පරක්කම භූපේ තස්මිං සද්ධා බුද්ධි ගුණෝදිතේ,
මනනුවංසද්ධජාරේ ලංකාදීපම්පසාසති
මොග්ගල්ලානෙන ථෙරේන ධීමතා සුචි වුත්තිනා,
රචිතං තං සුවිඤ්ඤෙය්‍ය මසංදිග්ධමනාකුලං
අසෙසවිසයව්‍යාපී ජිතව්‍යප්පථ නිස්සයං,
සද්දසත්ථමතායයථ සාධියං බුද්ධි වද්ධනං
තස්සවුත්ති සමාසෙන විපුලත්ථප්පකාසිනී,
රචිතා පුන තෙනෙ ච සසනුජ්ජෝතකාරිනා''[21]

මෙයින් පළ වන්නේ මොග්ගල්ලායන හිමියන්ගේ බුද්ධි හා මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණයේ වුත්ති උන්වහන්සේ විසින් රචනා කළ බවයි. වුත්ති පමණක් නොව ඊට අදාළ වණ්ණනාව වූ පඤ්චිකාව ද මොග්ගල්ලායන හිමියන් ම රචනා කොට තිබේ. මොග්ගල්ලායන හිමියන් පිළිබඳව මහාවංසයේ දී හමුවෙයි. උන්වහන්සේ පොළොන්නරු යුගයට සම්බන්ධ බවත් එහි සඳහන් වෙයි.

"සමොග්ගල්ලානෙනථෙරඤ් ච ථෙර නාගින්දපල්ලියං,
යුවරාජස්ස රට්ඨස්මිං අඤ්ඤ සබ්බේ ච භික්ඛවෝ"[22]

මොග්ගල්ලායන හිමියන් සතු ගුණ කඳම්බය වර්ණනාත්මක ස්වභාවයෙන් ඒ පිළිබඳව ප්‍රකාශවන්නේ මෙසේ ය. මෙයින් මොග්ගල්ලායන හිමියන් වාසය කළ යුගය පිළිබඳ යම් නිශ්චයකට ප්‍රාප්ත විය හැකි ය.

"යා ශක්තිः පාණිනෞ යාව චාන්ද්‍රකාකත්‍යායනාදිෂු,
යෙ යං මූර්තමතී මන්‍යෙ මෞද්ගල්‍යායනරූපිණි"[23]

ව්‍යාකරණ පිළිබඳ සුවිසල් ඥානයෙන් වාසය කළ බව මෙයින් දැක්වේ. එසේ ම රාහුල හිමියන් පදසාධන ටීකාවේ දී මොග්ගල්ලායනාචාර්යන් පිළිබඳව දක්වයි.[24] මොග්ගල්ලායන හිමියන් මෙහි කර්තෘවරයා බව මෙයින් ගම්‍ය වෙයි. W. Geiger ප්‍රකාශ කරන්නේ අන්‍ය මතයන්ට වඩා වෙනස් මතයක් බව පෙනීයයි. මොග්ගල්ලායන හිමියන් අනුරාධපුර ථූපාරාමයේ වැඩසිටි බව Geiger ගේ අදහසයි.[25] මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය වනාහි කච්චායන ව්‍යාකරණයෙන් වියුත්ත රචනා මාර්ගයක් අනුගමනය කොට තිබේ. එසේ සංස්කෘත ව්‍යාකරණයට නැඹුරුවීම ද දක්නට ලැබෙන විශේෂත්වයකි. "අ ආදයෝ තිසාලීසා වණ්ණා"[26] යනුවෙන් අක්ෂර 43 දක්වන අතර කච්චායන ව්‍යාකරණයට වඩා වෙනස්කම්වලින් යුක්තය. එසේ ද නිශ්චිත වශයෙන් ද කච්චායන ව්‍යාකරණයට පසුව රචනා කොට තිබේ. ඊට හේතුව කච්චායන ව්‍යාකරණයේ යම් යම් ස්ථාන විවේචනයට ලක්කරමින් මොග්ගල්ලායන මතය දැක්වීම යි. පළමුව සූත්‍ර හා උදාහරණ දක්වමින් පසුව වෘත්ති රචනා කොට තිබේ.

"ථෙරේන යං සද්දසත්ථං රචිතා තස්ස වුත්ති,
පුන තෙනේව රචිතා මොග්ගල්ලානෙන"

මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණය සතුව සූත්‍ර 816 දක්නට ලැබේ. එකී සූත්‍ර එක්කරමින් ග්‍රන්ථය පරිච්ඡේද හයකට සංග්‍රහ කර තිබේ. පරිච්ඡේද කාණ්ඩ වශයෙන් නම් කරයි.

01. සංඥා කාණ්ඩය
02. ස්‍යාදි කාණ්ඩය
03. සමාස කාණ්ඩය
04. ණාදි කාණ්ඩය
05. ඛ්‍යාදි කාණ්ඩය
06. ත්‍යාදි කාණ්ඩය

තත් ව්‍යාකරණයේ ප්‍රථම සංඥා කාණ්ඩයේ දී සන්ධි කාර්යය සඳහා සූත්‍ර 58 යොදා ගනී. ස්‍යාදි කාණ්ඩය කාරක හා නාම වරනැඟීම සඳහා සූත්‍ර 243 ද ස්ත්‍රී ප්‍රත්‍ය හා සමාස දක්වන සමාස කාණ්ඩය සඳහා සූත්‍ර 116 ද තද්ධිත දක්වන ණාදි කාණ්ඩය සඳහා 142 ද කිතක දක්වන ඛ්‍යාදි කාණ්ඩය සඳහා 179 ද අවසාන ත්‍යාදි කාණ්ඩයයේ දී ව්‍යාකරණ විධික්‍රම හා ආඛ්‍යාත වරනැඟීම සඳහා සූත්‍ර 78 ද භාවිත කොට තිබේ. මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය සතුව පශ්චාත් කාලීනව රචිත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ රාශියක් දක්නට ලැබේ. ඒ අතර මොග්ගල්ලායන පඤ්චිකාව, මොග්ගල්ලායන විරිත සන්නය, පද සාධනය, පද සාධන සන්නය, බුද්ධිපසාදිනී පදසාධන ටීකාව, පයෝගසිද්ධිය, සම්බන්ධචින්තා, සම්බන්ධචින්තා ටීකා, සම්බන්ධචින්තා පුරාණ සන්නය හා පඤ්චිකා ප්‍රදීපය ප්‍රධාන වෙයි.

සද්දනීති ව්‍යාකරණය

පාලි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ අතර විශාලත ම ව්‍යාකරණය සද්දනීතිය යි. එසේ ම තෙවැනි ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය ද මෙයයි. සද්දනීතිය ලක්දිව රචනා කළ කෘතියක් නොවෙයි. එය බොහෝ උගතුන්ගේ උත්තානීකරණයෙන් සක්සුදක් සේ සුපැහැදිලි ය. මෙය රචිත දේශය බුරුමය යි. ලක්දිවට ආගන්තුක ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායකි. බුරුමයේ අරිමද්දන නුවර අග්ගමහා පණ්ඩිත අග්ගවංස හිමි මෙහි කර්තෘවරයාණෝ වෙති. රචිත වර්ෂ ලෙස 1154 බොහෝදෙනා පිළිගනී

> *"During the reigns of Anorata's immediate successors learning took firm root at pagan, an in the year 1154 the monk Aggavamsa completed the saddaniti"*[27]

M.H Bode ප්‍රකාශ කරන්නේ පගාන් නුවර අනවරථ රජුගේ කාලයේ සද්දනීතිය රචනා වූ බවයි. W.Geiger ද මෙහි කර්තෘත්වය පිළිබඳ සටහන් කරයි. කර්තෘත්වය බුරුමයේ අර්මද්දන නුවර අග්ගවංස හිමියන් බවත්; මෙම සද්දනීතිප්පකරණය උත්තරජීව හිමියන් ලක්දිවට රැගෙන ආ බවත්; රචිත වර්ෂය වශයෙන් ඔහු පෙන්වාදෙන්නේ 1154 වර්ෂය යි.[28] පොල්වත්වත්තේ බුද්ධදත්ත

හිමියන්ගේ අදහස වන්නේ මහාපරක්‍රමබාහු යුගයේ දී සද්දනීතිය ලක්දිවට ගෙන නො ආ බවයි.[29] සුභූති හිමියන් හා ගුණපාල මලලසේකර වැනි උගතුන් ඒකමතිකත්වයෙන් සද්දනීති කර්තෘත්වය අග්ගවංස හිමියන් බව පිළිගනී.[30] තත් ග්‍රන්ථ කර්තෘනාමසන්දර්ශනයේ දී අග්ගවංස හිමියෝ සමන්තභද්ද නම් අග්ගමහාපණ්ඩිත මහතෙරුන් වෙත උපාධ්‍යායග්‍රහණය කළ ඒ අග්ගමහාපණ්ඩිතයන්ගේ ම ශිෂ්‍ය වූ සමන්තභද්ද වූ දෙවැනි අග්ගපණ්ඩිත තෙරුන්ගේ සොහොයුරිකගේ පුත්‍ර වූ ඒ අග්ගපණ්ඩිත නාමය ලැබූ සුසම්ප්‍රදා ඇති කරණසම්පත්තීන් හටගත් නිවැරදි වචන ඇති අරිමද්දන නුවරවාසී වූ අග්ගවංස හිමියන් විසින් කරන ලද සද්දනීති ප්‍රකරණය නිමි බව ප්‍රකාශ කරති.[31] අග්ගවංස හිමියන් විසින් සුරචිත සද්දනීතිප්පකරණය උත්තරජීව තෙරුන් විසින් පොළොන්නරු යුගයේ දී ලක්දිවට ගෙනැවිත් තිබේ. මෙය පරිච්ඡේද 28 ක් තුළ ගාථා 770 ද සූත්‍ර 1347 අන්තර්ගත වෙයි. බණවර 70 පමණ වෙයි. මෙහි දී "පරිච්ඡේද" එම නාමයෙන් ම නම් කොට තිබේ. අනෙක් සියලු ව්‍යාකරණයන් අභිබවා මෙය විශාල වෙයි. ග්‍රන්ථය පිළිබඳ සඳහන් ස්ථානයන්හි දී චූලසද්දනීතිය හා මහාසද්දනීතිය වශයෙන් ව්‍යවහාර කරනමුත් කර්තෘ එසේ විභේදනයට ලක්නොකරයි. චූලසද්දනීතිය යනුවෙන් ව්‍යවහාර කරන කොටසට පරිච්ඡේද දහ නවයක් අයත් වෙයි. ඒ අනුව,

01. සවිකරණාඛ්‍යාත විභාග පරිච්ඡේදය
02. ක්‍රියාපද මාලා විභාග පරිච්ඡේදය
03. පකිණ්ණක විනිච්ඡය පරිච්ඡේදය
04. නාමක රූපවිභාග පරිච්ඡේදය
05. නාමික පදමාලා විභාග පරිච්ඡේදය
06. අකාරාන්ත පුල්ලිංග පකතිරූප නාමක පදමාලා විභාග පරිච්ඡේදය
07. නිග්ගහීතාදි පුල්ලිංග පකතිරූප පදමාලා විභාග පරිච්ඡේදය
08. නපුංසකලිංග පකතිරූප නාමික පදමාලා විභාග පරිච්ඡේදය
09. සවිනිච්ඡයෝ උකාරාන්ත නපුංසකලිංග පකතිරූප නාමික පදමාලා පරිච්ඡේද

10. ලිංගත්ථයමිස්සක නාමික පදමාලා විභාග පරිච්ඡේදය
11. වාච්චාභිධෙය්‍යලිංගාදි පරිදීපනො නාමික පදමාලා පරිච්ඡේදය
12. සබ්බනාම තංසදිසනාමානං නාමික පදමාලා විභාග නාම පරිච්ඡේදය
13. සවිනිච්ඡයො සංඛ්‍යානාම නාමික පදමාලා නාම පරිච්ඡේදය
14. අත්ථන්තික විභාග නාම පරිච්ඡේදය
15. සරවග්ගපඤ්චනිකො නාම ධාතුවිභාග පරිච්ඡේදය
16. භුවාදී ගණ පරිච්ඡේදය
17. රුධාදිඡක්කං නාම පරිච්ඡේදය
18. චුරාදිගණපරිදීපන පරිච්ඡේදය
19. සබ්බගණවිනිච්ඡය නාම පරිච්ඡේදය

මෙම පරිච්ඡේද 19 ම වැය කොට තිබෙන්නේ නාමපද හා ක්‍රියාපද විස්තර විභාග කිරීම සඳහා ය. අලුත් නාමපද ඉදිරිපත් කරමින් ඒවා වරනැඟෙන ආකාරය දක්වයි. ධාතු හා ගණ දක්වමින් ආඛ්‍යාත වරනැඟීම දක්වනු ලබයි. ඉතිරි පරිච්ඡේද නවය මහාසද්දනීතිය වශයෙන් ව්‍යවහාර කරයි. ඊට හේතුව වශයෙන් පෙනී යන්නේ සද්දනීතිප්පකරණය ආරම්භ කරනුයේ *"නමො තස්ස භගවතො අරහතො සම්මා සම්බුද්ධස්ස"* යනුවෙන් බුද්ධාභිවන්දනය කරමින් ය. මෙම මහාසද්දනීතිය නම් කොටසත් ආරම්භ කරනුයේ නැවතත් බුද්ධාභිවන්දනයෙන් ය. එම නිසා තත් ග්‍රන්ථය දෙකොටසකින් යුත්ත බව සැලකුවා විය හැකි ය. ග්‍රන්ථයේ එසේ වර්ග කිරීමක් දක්නට නොලැබේ. අවසන් පරිච්ඡේද නමය නම්,

20. සන්ධිකප්පනාම පරිච්ඡේදය
21. කාරකවිභාග නාම පරිච්ඡේදය
22. පරිච්ඡේදය නම් කර නැත
23. සමාස කප්ප නාම පරිච්ඡේදය

24. තද්ධිත කප්ප නාම පරිච්ඡේදය
25. ආඛ්‍යාත කප්ප නාම පරිච්ඡේදය
26. කිබ්බිධා කප්ප නාම පරිච්ඡේදය
27. වාචොගධපද විභක්ති නාම පරිච්ඡේදය
28. පාලිනයාදි සංගහො පරිච්ඡේදය

සද්දනීත්ප්පකරණයේ විසිවැනි පරිච්ඡේදයේ සිට ව්‍යාකරණයට අදාළ සූත්‍රවලින් සන්ධි, සමාස, තද්ධිත, ආඛ්‍යාත හා කෘදන්ත දක්වනු ලබයි. සද්දනීත්ප්පකරණය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් තුනක් ඔස්සේ සියලු පරිච්ඡේද සංග්‍රහ කොට තිබේ.

01. පදමාලා
02. ධාතුමලා
03. සුත්තමාලා

පදමලා කොටසෙහි නාම පදවල හා ක්‍රියාපදවල සියලු විස්තරකථන දක්වන අතර ධාතුමාලා කොටසෙහි ධාත්වාර්ථ හා ආඛ්‍යාත වරනැඟීම විස්තර කරයි. සුත්තමාලා කොටසෙහි දී "අප්පභුතෙකතාළීවණ්ණාසද්දා"[32]

සන්ධි ආදී ව්‍යාකරණ කාර්යය විහිත සූත්‍ර දක්නට ලැබේ. එහි දී මූලික වශයෙන් ව්‍යාකරණ ඉදිරිපත් කරයි. සද්දනීති ව්‍යාකරණයේ ග්‍රන්ථ සැලැසුම පවා අනන්‍ය ව්‍යාකරණයන්ට වඩා වෙනස් ය. ඊට හේතුව සද්දනීතිය රචනා කිරීම සඳහා උපයුක්ත කොටගත් මූලාශ්‍රය මාර්ගයන්ගේ ස්වභාවය වශයෙන් හැඳින්වීමට පුළුවනි. එසේ ම රචිත දේශයේ ද යම් පමණ බලපෑමක් තිබෙන්නට ඇති බව සිතීමට පුළුවනි. ලක්දිව රචිත අනෙක් ව්‍යාකරණ සියල්ල ම පාහේ සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ගුරුකොට ගෙන තිබේ. ඉන්දු ආර්ය භාෂා ලක්දිවට බොහෝ සෙයින් යම් යම් අවස්ථාවන්හි දී බලපා ඇති බව පෙනේ. එසේ බලන විට භාෂාවේ බලපෑම නිසා ද සද්දනීතිය ස්වාධීන ලක්ෂණ ප්‍රකට කිරීමට හේතුවන බව සිතීමට පුළුවන. ලක්දිවට අනන්‍ය වූ ව්‍යාකරණයක් තිබී පශ්චාත්කාලීනව සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ආභාස කොට පාලි ව්‍යාකරණ බිහි වී තිබේ.

ආන්තික සටහන්

මෙහි භාවිත ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ බුද්ධ ජයන්ති පුනර් මුද්‍රණ වන අතර විශේෂයෙන් සඳහන් කරන ස්ථානයක හැර තදීයට්ඨකථා හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ වේ.

1. මජ්ඣිමනිකාය, 510 පිටුව
2. අංගුත්තරනිකාය අට්ඨකථා i, 409 පිටුව, සද්දනීති ව්‍යාකරණ, 799 පිටුව, අරුග්ගොඩ සීලරතන හිමි (සංස්:) 1909.
3. දීඝනිතා ටීකා, 170 පිටුව, කංඛාවිතරණී ටීකා, 49 පිටුව, යූ.පී ඒකනායක (සංශෝධන) 1923
4. සද්දසාරත්ථජාලිනී, 101 පිටුව, සීලානන්ද, විජයනගර් මුද්‍රණ
5. විසුද්ධිමග්ග, 155 පිටුව, 1919. බුද්දකපාඨ අට්ඨකථා, 69 පිටුව, 1922. මහානිද්දේසපාළි, 187 පිටුව, විනය අට්ඨකථා, 75 පිටුව, සටී, 49 පිටුව, සද්දනීති, 772, 773 පිටු, The Path of Purification, 224,225p, Bikku Nanamoli,Colombo,1956
6. මහානිද්දේසපාළි අට්ඨකථා i, 09 පිටුව, විසුද්ධිමග්ග, 384 පිටුව, විභංග අට්ඨකථා, 64 පිටුව, අංගුත්තරනිකාය අට්ඨකථා i, 08 පිටුව, බුද්දකපාඨ අට්ඨකථා, 69 පිටුව, 1923. උදානපාළි අට්ඨකථා, 16 පිටුව, 1920. පටිසම්භිදාමග්ග අට්ඨකථා, 367 පිටුව, 1927. දීඝනිකාය අට්ඨකථා i, 26 පිටුව, 1918. සංයුත්තනිකාය අට්ඨකථා, 08 පිටුව, 1924. විනය අට්ඨකථා, 342 පිටුව, රූපසිද්ධි, 154 පිටුව, වෑගම පියරතන හිමි (සංස්:) 1997. පයෝගසිද්ධි, 115 පිටුව,

   The Sumangala Vilasini, 33 p, T.W.Rhys Davids and J.Esting Carpenter (Edit) Pali Text Society, London, 1968
7. සද්දනීති, iv පිටුව,' පටිසම්භිදාමග්ග, 06 පිටුව, පදසාදන ටීකාව, i පිටුව (විඤ්ඤත්ති) ඒ. ඩී. ඒ. විජේයාසිංහ 1908, බාලාවතාර ටීකාව, ii පිටුව, (විඤ්ඤාපන) එච්. සුමංගල හිමි (දෙවැනි සංස්කරණ) 1913
8. විසුද්ධිමග්ග, 155 පිටුව
9. අපදානපාළි අට්ඨකථා ii, 417 පිටුව
10. මජ්ඣිමනිකාය අට්ඨකථා, 89 පිටුව
11. එම,
12. එම,
13. අපදානපාළි අට්ඨකථා ii, 417 පිටුව,
14. මහාරූපසිද්ධි ටීකා, 314, 315 පිටු, කලුකොදයාවේ පඤ්ඤාසේකර හිමි, 1964.

15. කච්චායන සුත්ත නිද්දේස, 03 පිටුව, ඒකෝ බුද්ධිපබ්බජිතෝ භගවතෝ සන්තිකේ කම්මට්ඨානං ගහෙත්වා අනෝතත්තතීරේ සාලරුක්ඛමූලේ නිසින්නෝ උදයබ්බයකම්මට්ඨානං කරෝති; සෝ උදකේ චරන්තං බකං දිස්වා උදක බකන්ති කම්මට්ඨානං කරෝති; භගවා තං විතතභාවං දිස්වා බුද්ධිපබ්බජිතං පත්කෝසාපෙත්වා අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ ති වාක්‍යමාහ; කච්චායනථෙරෝ'පි භගවතෝ අධිප්පයං ජානිත්වා අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ'ති වාක්‍යං පුබ්බේ ඨපෙත්වා ඉදං පකරණං කතන්ති; කච්චායනේන කතසුත්තම්පි වදන්ති.

16. කච්චායන වණ්ණනා, 08 පිටුව. 1905. අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ'ති ආදිමහ. ඉදං සුත්තං කෙන වුත්තං; භගවතා වුත්තං; කදා වුත්තන්තීති? යම උප්පලනාමකා ද්වේ බ්‍රාහ්මණා ඛයවය කම්මට්ඨානං ගහෙත්වා ගච්ඡන්තා නදී තීරේ ඛයවයං ඛයවයන්ති කම්මට්ඨානේ කායිරමානේ ඒකෝ උදකේ මච්ඡං ගණ්හිතුං චරන්තං බකං දිස්වා උදක බකෝ'ති විජ්ජති. ඒකෝ ඝටෙ පටං දිස්වා ඝටපටෝ'ති විජ්ජති; තදා භගවා ඔභාසං මුඤ්චිත්වා අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ'ති වාක්‍යං ඨපේති. තේසං ච කම්මට්ඨානං පතිට්ඨති. තස්මා භගවතා වුත්තන්ති; වුච්චති. තං ඤත්වා මහාකච්චායනෝ භගවන්තං යාචිත්වා හිමවන්තං ගහෙත්වා මනෝසිලාතලේ දක්ඛිණදිසාභාගං සීසං කත්වා පුරත්ථිම දිසාමුඛෝ හුත්වා අත්ථෝ අක්ඛරසඤ්ඤාතෝ'ත්‍යාදිකං කච්චායනපකරණං විරවි. ථෙරේන ඨපිතත්තා වුත්තං.

17. එම, iii පිටුව

18. ශ්‍රී ලංකාවේ පාලි ව්‍යාකරණ පිළිබඳ ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්, 76 පිටුව, කහටපිටියේ රාහුල හිමි, 1993 හොරණ. ලංකා පාලි සාහිත්‍යය, 135 පිටුව, ගුණපාල මලලසේකර, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1965 කොළඹ.

19. රූපසිද්ධි, 154 පිටුව

20. නාමමාලා, xxx පිටුව, වස්කඩුවේ සුභූති හිමි,

21. මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණ, නිගම ගාථා, දේවමිත්ත හිමි (සංස්:) 1919.

22. ඌණ පූරණ සහිත මහාවංසය, 505 පිටුව 37 පරි: 9 ගාථාව, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි 1959.

23. මොග්ගල්ලාන පඤ්චිකා, 3 පිටුව, තොටගමුවේ රාහුල හිමි 1896.

24. පදසාධන ටීකා, 07 පිටුව, මොග්ගල්ලානො ච ආචරියො ච මොග්ගල්ලානාචරියෝ'ති ඉමිනා සුතසීලාදී ගුණේහි ලෝක සම්මත මාගධස්ස සද්දලක්ඛණස්ස කත්තාරං මහාසාමිඨානාන්තරප්පත්තමත්තනෝ ආචරියං දස්සෙති; සොයෙව සද්දත්ථකරණෙ අත්තනෝ උත්තරීභාවේන වරෝ පවරෝ තංච නනු ච යං තං සද්දානං නිච්චෝ සම්බන්ධෝ කථං මොග්ගල්ලායනාචරියවරඤ්චාපි එත්ථ තං සද්දභාවෝ.

25. Pali Literature and Language, 53p. Willhem Geiger, Calcutta, 1943. Therewith is surely meant parakkamabhahu I (1153-1186 A.D). Moggallana was an inhabitant of Anuradhapura, Where he Was member of the Thuparama

26. මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණ, 1 පිටුව

27. The Pali Literature of Bruma,16p, M.H Bode ගේ අදහස ම Journal of the Pali Text Society (vole:xvii, 1992) 2p, Exploring the saddniti ලිපියෙන් E.G Kahars දක්වයි.

28. Pali Literature Language, 54,55p

29. පාලි සාහිත්‍ය, 471 පිටුව, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, 2002.

30. නාමමාලා, xix, ලංකා පාලි සාහිත්‍ය, 136 පිටුව, ගුණපාල මලලසේකර 1965.

31. සද්දනීති, 814 පිටුව. ඉති සමන්තභද්දස්ස මහාඅග්ගපණ්ඩිතස්ස සන්තිකේ ගහිතූපජ්ඣේන; තංසිස්ස සමන්තභද්දස්ස අග්ගපණ්ඩිතස්ස භාගිනෙයෙන පටිලද්ධතන්නාමධෙයෙන සුසම්පදායෙන කරණසම්පත්තිජනිතනිර-වජ්ජවචනේන අරිමද්දනපුරවාසිනා අග්ගවංසාරියේන කතං සද්දනීතිප්පකරණං නිට්ඨිතං

32. එම,

Some remarks of Poetical messages, in the canonical texts

Temporary Tutor Ven. Dehipagoda Vijitananda

Oriental poetical literature has been developed, in various structures, since a long time. These trends were sprung up at the time of the division of the secular Sanskrit from the Vedic. Even there can be seen three main categories, such as prose *(Gadya),* verse *(Padya);* mixed *(campus),* we could recognize some other components too. They are messenger poems *(Sandēsa kāvya)* and dramas *(Dṛṣya kāvya)*. These types of creations brought to forth with many plausible reasons by academia.

Scholars state that *Pāli* poetical messages *(Sandēsa)* had originated relied on Sanskrit literature. One who examines *Nikāya* texts can identify some evidences of the origins which influence the *Pāli* poetical messages *(Sandēsa),* used in contemporary folk stories and myths in India. It is not too hard to point out, the principles through the *Vinaya* and *Sutra* texts, which were explained later on by the author, *Viṣvanātha* pandit who gave a critical exposition on messenger poems.

The term *Sndēsa* (message) was originated from the root of ✓*dis*[1]. It is in used communicational medium of information,

which brings to other person in a systematic way. The person, who brings the information towards other named as *Dūta* at the beginning. In special, the character *Dūta* is generally seems in the messenger poems of Sanskrit. For instance, *'Mēghadūta'*, *'Pavandūta'*, ect. *Mēghadūta* the first *Dūtakāvya* composed by *Kālidāsa,* greatest composer in the history of Sanskrit literature. But the dialogue which was held between '*Saramā'* (a bitch) and '*Paṇī'* in Vedic literature can also see recognized as an oldest evidence of poetical message.[2]

Not only in the Vedic literature, but also in the *Pāli* canonical texts contained some features of poetical message. There can be observed several terms on message as '*Sāsana'*, *'Pahiṇa'*, '*Dūta*'. Each message comprises four main principles.

(i) Sender

(ii) Carrier

(iii) Receiver

(iv) Message.[3]

Later on, it was expanded into 7 principles.

(i) Carrier should be a noble person.

(ii) Poem should start with historical incident or Blessing.

(iii) Description on carrier

(iv) Should show the arrival places.

(v) Thanking to leaders, description on towns and the roads.

(vi) Revelation of the message

(vii) Blessing and thanking to carrier.[4]

In the previous era, *Sandēsa* had not been accepted by poetical commentators. No accounts give on *Sandesa* or

Dūtakāvya in *Kāvyadarṣa* text, which was the greatest hand book of Sanskrit poetic.[5] *Mēghadūta* was the ideal in that genre.

It is to matter; more evidences can be seen in *Vinaya piṭaka* and *Sutta piṭaka,* based on monks and lay people as carriers *(Dūta)* by Buddha or contemporary emperors. We also find some details of the message too. There was external grounds seem, vocal system as the only media. One can also study writing form of messages as well.

Buddha asked a monk to bring the message towards *Sāti Bhikkhu*, in *Mahā tanhāsaṃkhaya Sutta*.[6] Buddha also sent a sup ritual message to the Culla panthaka Bhikkhu who was just attained the sainthood in *Thēragāthā*,[7] is also an evidence of early messages. Messages were also used by the lay society on their diplomatic of personal matter.

Kōliyadhītā who, was suffering from labour pains, asked her husband, to go and meet Buddha, to pay her respect and inform, the unbearable situation she had.[8] It was also a message. There was a sender, carrier, receiver and message. In the same story *Mahā Moggallāyana* was entrusted as a messenger to discuss with a devotee to change alms giving ceremony.[9] *Upaka ājivaka* the first stranger, frustrated on lay life and decided to get the ordination. Before his leaving, wife, requested him to offer that her respect and worship towards Buddha.[10] This incident shows the message system which was available at that time.

Brahmin *Udēna*, who, invited Buddha and *Mahā saṅgha* to dwell in rainy season at his village was under the Mara's dominion, has used message to communicate with Buddha.[11] Even *King Bimbisāra* has sent a message to the son of his friend, Sōna, diplomatically, ruled over *Rōvira* area mentioning the appearance of the Buddha[12] and his teaching. *King*

Caṇḍapajjōta's messaging to *Jeewaka*[13] is also an example on this topic.

In the *Vīnaya piṭaka*, Buddha has enacted message, as taking the higher ordination on *saṅgha* community[14]. *Aḍḍhakāsi* was the first candidate who had obtained the higher ordination[15] *(Dūtēna upasaṃpadā)*. Same area has contained some signs, rejection of message, and commandment of the monks. It is also noteworthy mention the in dispensable components of a message.

i. He should be perfect audible.
ii. He should be a good commentator.
iii. He should be a clever at learning.
iv. He should be a vast memorizer.
v. He should be an intellectual person.
vi. He should be able to make comprehension to others.
vii. He should be able to realize what the meaningful and meaningless.
viii. He should able to be a patient. [16]

These qualities are not too difficult to a arrive conclusion that it was used in vocal methods. But the statement of *saṅghabhēdakkhandaka "na ca hāpēti vacanaṃ na ca cādēti sāsanaṃ*[17]*"* is a clear mark of the perception of written mail. Specially, there is a question whether *cādēti sāsanaṃ* means word of a kind of script, or vocal. Frequently, the term of *sāsanaṃ* has been used as an admonition or sermon[18]. Linguistically, the term *sāsana,* has been transformed up to *asna (Sāsana>sasna>hasna> asna).* Some hold the view that this term was in vague only part of verbal communication.

Dūteyya sutta in *Saṃyuttanikāya* brings to light an evidence of message which was composed in the black and white,

prevalent in *Pāli* canonical texts. It has a proclamation that "*Dūteyya pahiṇa gamanānuyoga*[19]", explaining factors, is not appropriated to bring a message. *Dūteyya* means messenger who is apt to take the message. If it is *Dūteyya*, means messenger, *Pahin?a* should means kind of script.

It is also needed to prove that *Dūtakāvya* was originated with the foundation of *Pāli* literature. But, there able to be recognized some evidences in *Pāli* canonical literature, too.. The closest source is *Kāludāyi Thēragātha* of *dasaka nipāta* in *Thēragāthā Pāli*[20], which was abundantly filed with later significances of poetical messages. There is a noble person as a message carrier (A minister of sakyan), thanking to leaders (description on *King Suddhōdana* and queen *Mahāmāyā),* describe on towns and the ways, and show the arrival destinations. As it is from the point of first person, it has dropped down some events of descriptions. In this way, it is not difficult to draw a conclusion that there are some potential evidences of poetical message available in *Pāli* canonical texts.

End Notes

1. Sending, being sent, messenger, Dictionary of Pali English - PTS 448p
2. – 10 – Chapter *Rigvēda*
3. Bandusena Gunasekara – sinhala sahitya Itihasaya – 61 p
4. Bandusena Gunasekara – sinhala sahitya Itihasaya – 61 p

   Sō sndēsōpi yēna kēnci dūtēna bhavi yassa kassaci harīya mānō, tadīyasmintu sandēsasmiṃ patita kathānayakō vā nāyikā vā bhavitabbhā kabbā 'rambho 'tihāsa gabbhō vasigabbhō bhavitabbō , dūtō vannitabbō gantabbaṭṭhanaṃ kathētabbaṃ nāgarikanāyakādayō kittētabbā maggā pavatti vittārētabbā sandēsō vattabbō dūtassānisaṃsā vidhātabbā - garula *sandēsō* - 1959 v p /The word *sandēsa* could be interpreted in different ways.

But the appropriate meaning in this context must be a Message which should be taken by a messenger to someone. The main features of a *sandēsa* - messenger poem, should be that there should be a hero heroine the poem should started with a historical event or a benediction , the messenger has to be praised, the chief citizens should be mentioned the journey should be described the message should be conveyed and that the messenger should be blessed

5. *ayutti madyatā dūtā – jalahṛun mārutēndivah*
tathā bramara haritā – cakravāka sukādayāh
avācō yutta vacasca dūradēsa vicārinah
katham dūtam prapadyōranti yuktyaā na yujyatē
yadivōt kanthāya yantadunmattā iva bhāsatē
tathā bhavatu bhumnedaṃ sudumēdhōbhih prayujjyatē

6. *ēhi tvam? bhikkhu mama vacanēna sātiṃ bhikkhum? kēvaṭṭa puttaṃ āmantēsi* - 604 p - M N B J E

7. *tatō mē satthā pāhēsi dūtaṃ kālappavēdataṃ pavēdamhi kālamhi vēbhāsadupankami* 158 p - *Thēragāthā* B J E

8. *ēhi tvaṃ ayyaputta yēna bhagavā tēnupasaṅkāma upasankamitvā mama vacanēna bhagavato pāde sirasā vandahi appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuttānaṃ balam phāsu vihāram.* 158 p *Thēragāthā* K N B J E

9. *ēhi tvaṃ moggallāna yēna sō upāsako tēnupasaṅkameyyāsi ,upasaṅkamitvā taṃ upāsakaṃ ēvaṃ vadēhi.* 162 p *Thērīgāthā* K N B J E

10. *vandanaṃ dāni vajjāsi - lōkanātaṃ anuttaraṃ*
padakkiṇa ca katvāna – ādisseyyāsi dakkhiṇaṃ 68 p *Thērīgāthā* K N B J E

11. *sō bhikkhu santikē dūtaṃ pāhēsi āgacchatu bhadanta icchāmi dānaṃ ca dātu dhammaṃ ca sōtuṃ bhikkhu ca passitunti.* 350 p *mahāvagga pāli* B J E

12. *athakhō rājā magadhō sēniyō bimbisārō tāni asīti gamikā sahassāni sannipātāpetvā kēnacidēva karanīyēna sōnassa kōlivīsassa santikē dūtaṃ pāhēsi – āgacchatu sōnō icchāmi sōnassa āgatāṃ? ti.*
474 *mahāvagga pāli* B J E

13. *atha khō rājā pajjōtō arōgō samanō jīvakassa kōmārabhaccassa dūtam? pāhēsi.*

14. *anujānāmi bhikkhavē dūtenapi upasampādetuṃti.*
528 *cullavagga pāli* B J E

15. *tatōpasampadattāya - gacchanti jina santikaṃ*
maggē dhuttē ṭita sutā labhiṃ dūtōpasampadā
210 p *Thērī Apadāna* B J E

16. *aṭṭha hi bhikkhavē aṅgēhi samannāgato bhikkhu dūteyyam gantumarahati . katamēhi atthāhi idha bhikkhavē bhikkhu sōtā ca hōti sāvētā ca uggahētā ca dhārētā ca viññātā ca viññāpētā ca kusalō ca sahitāsahitassa nō ca kalahakārakō*
312 *cullavagga pāli* B J E

17. *yō cē na byathti patvā parisaṃ uggavādiniṃ*
na ca hāpēti vacanam na ca chādēti sāsanam
asaniddhō ca akkhāti pucchitō na kuppati
sacē tādisakō bhikkhu dūteyyam gantu marahati
312 *cullavagga pāli* B J E

18. *Dhammapada – Buddha vagga*

19. *appakā tē sattā yē dūteyya pahina gamanānuyōga pativiratā*
346 S N B J E

20. *kāludāyi Thēragāthā. B J E*

Seeing is Believing thence Knowing

Senior Lecturer Rohana Seneviratne

The nature of perception necessarily based on the relationship of sensory data and epistemology has been debated for over centuries in the east and the west alike. As self-evident, we gather visual data by means of 'seeing or looking at' physical objects with our (physical) eyes. Such visual sensory data are then decoded and interpreted at the faculty of knowledge[1]. My attempt here is to examine briefly the etymological polyvalence of some of the Indo-European terms which are acknowledged to mean 'knowledge' and 'visual perception', as in classic epistemology, with special attention to those in Indian philosophical contexts.

Given the Indo-European language family in general, it is worthy of note that the words in many languages employed to denote 'to see' also mean 'to know' while in few other languages it is not so. However, it implies that the means of knowledge, at least for speakers of the languages which seem to treat 'seeing' and 'knowing' as analogous acts, more strongly rely upon 'ocular source' rather than the other sources of sensory perception. Examining the etymological history of several relevant words would help us understand this fact.

The words derived from the PIE root **weid-* (to see) appear in some Indo-Germanic languages in different forms.[2] The English words such as 'wise (< Old English *wīs, wise*), wisdom (< Old English *wīsdōm* - wisdom/ learning), Wiseacre (< Old High German *wīzag viz.* knowledgeable)' are philologically held to have derived from the suffixed form (**weid-to-*) of the aforementioned PIE root whereas wit, (witty, wit-ness ...) descend from the zero-grade form (**wid-*). This PIE root in its form *weid-e, with the participle form **weid-to,* has given birth to a number of English words, the current usage of which is more semantically connected with the somatic act of 'seeing' or 'sight' rather than the mental act of 'knowing'.

The English words exercised alone and in compounds such as 'vision, vide, view, visage, visor, visit, vista, voyeur, clairvoyant' and those found to be lemma in prefixed and suffixed words such as 'ad-vise, de-vise (things seen down), im-pro-vise (not-before-seen > not seen ahead), re-vise (to see anew), di-vide (two-seen),[3] e-vid-ent (seen out clearly)[4]' all derive from the Latin root *vidērē.*[5] The significance of this Latin root which is both transitive and intransitive in verb paradigms obviously lies, within the parameters of the present discussion, in the fact that it etymologically connotes both 'to see/ look at with the (physical) eyes' and 'to see/look at with other organs of sense[6]/ the mind/ the mind's eye[7], *viz.* 'to notice, perceive, discern or understand'. Among the above English derivatives, the words such as vision,[8] view and, though originally from French, clairvoyant also are, in contemporary usage in particular, embedded with the both strata of the meaning that their Latin root is known to impart. The Greek, the Slavic and the Bohemian counterparts of the PIE root under discussion

appear in a way that each stem has two distinct forms with obviously separated meanings; ειδέναι (*eidenai* - to know) /ιδειν (*idein* - to see), vědĕti (to know)/ *vidĕti* (to see) and *vjedjeti* (to know)/ *vidjeti* (to see) respectively. However, the Sanskrit stem √*vid* widely accepted to have derived from the PIE **wid-* (the zero-grade form of **weid-*) does not impart the meaning 'to see (with the physical eyes)' in any context, presumably including the Vedic texts[9], though the root √vid often means 'to know, notice, perceive, learn, and understand'. Similarly, the Pali equivalent of this root too is devoid of the meaning 'to see' but is found often used in the sense 'to know, to sense or to experience'.[10] All Sanskrit and Pali word formations from the root √*vid* are thus related only to 'knowing' and 'knowledge', which are *not* somatic in functional terms; viz. devoid of the '*physical* act of seeing'.√Vid stands for the meaning identical to that in classical Sanskrit, 'to know', in old Bactrian language preserved in Avestan scriptures as well.[11] Given this exception it can generally be assumed that the primary meaning of the PIE root *weid- in the Indo-Iranian and the Indo-Aryan languages has not been as extensive as that in the Indo-Germanic languages.[12]

The usage of the English word 'wit' derived from the Proto-German and Old English stem *witjan / witan (to know) was first recorded to mean 'one's ability to make clever remarks in an amusing way' in 1542 and to denote its nomen agentis, 'one who is clever or intellectual', in about 1470.[13] Although the English word 'wit' alone, in its current usage, does not possess any insinuation like 'to see with the physical eyes', the verb and the noun 'witness' in contemporary English is obviously connected with ocular activity. Thus, obvious is that 'to witness' is still

understood and accepted, interestingly enough even in non-philosophical contexts, as the most reliable means of knowledge acquisition. Nevertheless, in modern German, the word formations from the infinitive 'wissen' also remain to mean only 'to know' which is truly 'mental' in terms of functionality.

It is then unequivocal to us that the PIE root *weid- has generated verbal stems to mean almost only 'to know' in most of the Indo-Aryan / Iranian Languages and those to mean both 'to know' and 'to see (with the physical eyes)' in many Indo-Germanic languages. Having proposed as such, it would then be worth inspecting a few Sanskrit verbal stems which etymologically mean 'to see'. The verbal stems most commonly and oftenest observed both in the Vedic language and in Sanskrit are √*dṛś,* √*spaś,* √*lok* and √*īkṣ.* Of these stems, √*dṛś*[14] which is declined in several tenses and moods as √paś should be highlighted since it forms the noun '*darśana*' known, in general, to mean 'philosophy' or 'profound thinking'. In its current usage, *darśana* seems to be best translated as 'vision' in English but it is manifest that, etymologically, '*darśana*' (in Sanskrit) and 'vision' (in English) are from two different verbal stems both in phonic and semantic terms. To elaborate, the PIE root of √*dṛś* is taken to be **derk-* (full-grade) which appears as **dṛk-on(t)-*in its suffixed zero-grade form .[15] The root 'δερκεςθαι (*derkesthai*)' in Greek which etymologically means 'to see clearly' forms the morpheme 'δρακ' (*drak*) while its Latin equivalent remains *'dracō'* from which 'dragon' in English derives. As is observed in the Avesta, the Old Bactrian stem *'darəs'* (to look)[16] is also a derivatives of the PIE **derk-*. The Sanskrit noun '*darśana*' is heavily pregnant with both meanings 'seeing' and 'knowing/ perception' though it

would be quite puzzling not to see any prominent English equivalent with identical meaning derived from this very root.[17] The stem variant spaś (to see/ to perceive) is better understood when mapped onto its PIE root, **spek-* (to observe).[18] This PIE root appears in Latin as specere (to look at) and in Greek as σκεπτεσθαι (*skeptesthai* – to examine/ consider) in a similar way it does in Sanskrit. A considerably large number of English words in use such as 'spy , espy (< Old French espier = to watch), specimen, aspects, inspect, perspicuous, respect, speculate...' stem from this PIE root via its Latin form, *specere*. Many of such words along with their affixes are embedded with either of the meanings, 'seeing' or 'knowing-through-seeing', viz. perception; while the Sanskrit words derived from √*spaś* also denote both the ocular activity alone as well as the mental activity through the ocular activity. The Sanskrit roots √*lok* and √*īkṣ*[22] whose PIE cognates are considered to be associated with those of √*ruc* and √*aś*[23] respectively are found both in Vedic language and in classical Sanskrit primarily not only to mean 'to see (with the physical eyes)' but also in the sense 'to know'. The English verb 'to look' (<Old English *lōcian* < West Germanic *lokōn*) in the sense 'to perceive' corresponds with the Sanskrit equivalent lok while from the PIE root **ekw* – (to see/ eye) derives the English word 'ocular' (< Latin oculus, Greek ὄσσε, οκταλλοσ) as is found in the Platonic 'ocularcentric paradigm'[24] and many other philosophical discourses. The root **ekw*– is well preserved in most of the sub-families of the Indo-European language in different grade forms including Old High German *'ouga'* (> German *Auge*), Old Saxon *'ōga'* (> Dutch oog), Old Norse *'auga'* (> Swedish *öga*), Old English *'ēage'* (> English 'eye'), and more strikingly, Russian '*oko*' and

Lithuanian *'aki-s'*. Most of the words in daughter languages derived from the PIE root **ekw-* are employed in diverse contexts to mean both 'seeing (with the physical eyes)' and 'knowing'.

Given the above discussion, it would now be advisable to look into why visual perception (*pratyakṣa* in Sanskrit)[25] takes priority over the other sources of perception as a means of valid knowledge (*pramāṇa*). Almost all Indian philosophical streams including Buddhism have in common accepted the credibility or authoritativeness of (visual) perception more accommodatingly than that of the other means of knowledge.[26] Manu, though rather implicitly, states that even in the Vedic epistemology *pratyakṣa* is considered the most authoritative in worldly matters.[27] Further, in the Naiyāyikas' construal of the epistemology of perception is found *pratyakṣa* to be the most credible out of four means of knowledge while Sāṃkya, Vaiśeṣika and Prābhākara-Mīmāṃsā philosophers admit *pratyakṣa* in preference to either anumāna (logical inference) or śabda (verbal testimony) or both. Notably, it is Cārvākas who accept nothing else but *pratyakṣa* itself. Dinnāga, Vasubandhu, Śāntarakṣita, Dharmakīrti,[28] Nāgārjuna and such other major Buddhist philosophers have refuted Jainas' and many Hindu philosophers' way by interpreting the direct visual perception and elaborately posited extensive arguments.

Buddhist philosophy, while elucidating the Buddhist notion of visual perception, logically rebuts nine invalid sources of knowledge including even scriptural tradition (*piṭakasampadā*) and (divine) revelation (*anussava*) which many other Indian philosophies are inclined to rely upon

substantially.[29] Buddhism thus offers the opportunity to approach and to know its philosophy empirically (ehi-passiko)[30] and in person (*paccattaṃ veditabbo*), and also advocates twofold perceptions for enlightenment, viz. sensory *(indriyapratyakṣa)* and extrasensory *(atīndriyapratyakṣa).* Now manifest is that pratyakṣa has been considered the most authoritative and credible over the other means of knowledge in almost all the religio-philosophical contexts occurred in India. Moreover, since the term *pratyakṣa (prati-akṣa)*, which literally means 'present before the eye(s)', is exercised in a much broader sense to include not just the (physical) eye but also all the sensory organs a human possesses, 'seeing with the physical eyes' predominates over the other sensory activities in perception. It would also be interesting to note here that the Pali term *'paccakkha (< paṭi-akkha)'*[31] is found in the early Buddhist texts to mean 'personal', substantiating the fact that 'to see an object with one's own eyes' is interpreted as 'to experience it *personally*'. Similarly observed, *vipassanā* (lit. insight) taken to be the most effective introspective meditation in Buddhism is often introduced as *'paccakkha-gñāna'* (knowledge by direct perception). The Sanskrit word *'sākṣa' (sa-akṣa)*, which is recurrently found in its ablative form *'sākṣāt'* and which forms other related words like *'sākṣi', 'sākṣya'* and '*sākṣin*' and so forth also has retained its ascribed meaning more related to the psychological activity rather than to 'seeing' physically. In order to narrow down the sensory perception to the 'physical act of seeing', the collocation '*direct* perception' is preferred to many English translators whose usage of the adjective 'direct' indicates the absence of any obstruction between the perceiver and what is perceived.

Further, one who in the flesh 'sees' an object with his physical eyes is eligible to be considered to be one who gains direct/ personal knowledge of the very object. This thesis would be clearer if even a few honorific epithets to the Buddha as in Pali scriptures are examined. Of such terms, the most frequently found are *'sabba-dassāvī*[32] (all-seer),[33] *samantacakkhu*[34] (all-eyed) and *sabbaññū* (all-knower, viz. one who is omniscient). These epithets except the last involve the act of 'seeing' and the 'eye' whether or not used metaphorically. It is also observed in the Buddhist philosophical texts of the Theravada tradition that the terms to mean 'knowledge' (*gñāna*) and 'seeing' (*dassana*) are collocates as well as compounds (as in *gñānadassana*).[36]

Hence 'seeing (with the physical eyes)' and 'perception (and thereby wisdom)' shall be postulated as two identical activities in terms of the terminology exercised to define them. A philological approach would thus provide a broader understanding of the history and the interrelation of the concept words in the epistemology of perception.

End Note

1 'To see' and 'to look at' are not identical in terms of the meaning which tells us the doer's physical activity. This therefore raises a series of philosophical problems. Sibley: 127-149

2 Watkins: 96-97

3 Skeat (1911): 613 suggests that the PIE root of 'divide' be **widh-* (to separate) which seems to be more accurate. The Sanskrit equivalent thereof is √ *vidh* which the words such as vidhavā (widow) are derived from. Skeat further suspects the root **uidere* of being its PIE stem which he calls 'a lost verb'. Cf. *dīuidere* in Latin (to divide, to separate)

4 Shipley: 188

5 Skeat (1911): 613 provides the Latin root *uidēre* to mean 'to see' and *vidērē* 'to know'. The shift between the consonant 'v' and the vowel 'u' is the phonetic law known as *samprasāraṇa* in Sanskrit and is seen in Germanic word formations too as explained by the Grimm's Law of sound shifting. [The accurate English translation of the term '*samprasāraṇa*' is rather debated. See: Edgerton: 222-223]

6 Riddle: 719 (columns 1-2)

7 Smith: 1193 (columns 1-3)

8 Barnhart: 1207, 'vision = sense of a mental concept'

9 Monier Williams cites 'to observe' as one of the meanings of the root vid as is found in the Vedas but does not provide any due reference. Williams: 963

10 Davids: 625, 647, 648

11 *frâ ashava vîdhvå mraotû* (Avesta Yasna 1.3) *[vîdhvå = vidvān* (Skt.)] *vîdush mazdå ahurahyâ* (Avesta Yasna 28.4) [*vîdush = viduḥ* (Skt.)] *vaêdâ tat ýâ ahmî mazdâ* (Avesta Yasna 46.2) [*vaêdâ = veda (Skt.)*]

12 Cf. The Gothic words *unvits/unweis (*= unwise) and *unfaurveis* (= unforeseen), also the Welsh word gwydd (= knowledge, presence) convey the both meanings, viz. sight and knowledge.

13 Barnhart: 1207, Cf. 'wit' [or 'wiz < wizard', as in pc-wiz, web-wiz] in English and '-vid' in Sanskrit (as in *śāstra-vid, brahma-vid*) as agent nouns.

14 P. 7.3.78

15 Watkins: 16, Pokorny: 213

16 *darəsatā* = 'visible, beautiful to see' (Avesta Yasna 4.37)

17 Cf. Gothic *tarhjan and Sanskrit darśana*

18 Watkins: 82, Pokorny suggests *spek̑

19 The metathesized form of **spek is *skep-*. It is thus more likely that the English words such as 'sceptic' are more philologically derived from their Greek equivalents rather than from the Latin roots which undergo no metathesis.

20 Cf. Skt. *spaśa* which means 'spy'

21 The Avestan equivalent (*spasyeiti*) is closer to the Sanskrit root in terms of its phonological composition than that to the Pali root. See - Davids: 447

[In the *Ṛgveda*, *spāśayate* (causative, active present) is found in the sense 'to make clear, to show, to perceive and to observe'.]

The corresponding roots in the Germanic languages do not in general drop the preceding syllable's-' of the root but often undergo metathesis.

22 P. 1.3.63

23 Monier Williams (3, 170) doubts that the roots īkṣ and aś are interconnected though the latter from which the word akṣi is derived is in Uṇādi sūtra-s.

24 'the world of knowledge ... [which] when seen is also inferred to be the universal author of all things beautiful and right, parent of light and of the lord of light in this visible world, and the *immediate source of truth in the intellectual;* and that this is the power upon which he who would act rationally either in public or private life must have his eye fixed'. Plato's Republic: VII 517 [my italics]

25 According to Jainism, '*pratyakṣa*' however does not mean the perception through the empirical/physical act which involves the eye but consists of *avadhijñāna* (visual knowledge), *manoparyāyajñāna* (intuition of mental knowledge) and *kevalajñāna* (pure and perfect knowledge). Jainism defines akṣi not as the 'eye' but the 'soul'.

26 Maṇḍanamiśra states that 'the revelation (of an object) clearly or vaguely is *confined to direct perception.* In the case of the other means of knowledge, there is either apprehension (of the object) or not at all'. SS. 23 (S. Iyer's translation) [my italics]

27 *pratyakṣenānumityā vā yastūpāyo na budhyate - etadvidanti vedena tasmādvedasya vedatā*

[The Veda is called 'veda' (knowledge) because by means of the Veda are learnt the means which cannot be known by direct perception or inference], MS: 7

28 Dharmakīrti ironically argues that merely possessing a sharp (physical) vision may not be entertained as facilitating valid knowledge, in the sense that helps liberate ourselves, and thence is not a pramā (true cognition). Otherwise even vultures should be honoured. PV. 2.35

29 A. 3: 65 (Kālāma Sutta)

30 Note here that '*passiko*', lit. 'see' (< *passa*, imperative mood) stands for the imperative 'know' or 'understand'. Cf. SN 4. 3. 1

31 Cf. *paccakkha* (clear, evident, perceptible to the sense: DhsA 254, PvA 125, Sdhp 416), *paccakkhato* (from personal experience: J 5. 45; 1. 252; 3. 168), *paccakkhena* (personally: J 1. 377), and *appaccakkhāya* (without seeing or direct perception VM 532). Davids: 383

32 M. 2. 127 *yo sabbaññū sabbadassāvī aparisesaṃ ñānadassanaṃ paṭijānissati* Cf. A. 4. 428 - 429, M. 1. 111

33 Noteworthy is that the English agent noun 'seer' (lit. one who sees, Sanskrit *darśavant*, Pali *dassāvin*) is taken to denote 'prophet' or 'one having clairvoyance' (and thereby 'wiser' than others). In Celtic *wid-, it is seen preserved in the sense 'seer' as observed in the compound nouns such as *dru-wid.

34 PM. 1. 131-132

35 'Omni-scient', the English rendering of the Pali term concerned above, contains the lemma -scient (< Latin *scire*– to know) derived from the PIE root **skei-* (to cut off, to discern) which the Sanskrit equivalent chid too comes from, but which is not related to the act of 'seeing'. Nevertheless, the German equivalent of English 'omniscient' is '*all-wissend*' and consists of the German derivative of the PIE *weid-. Cf: Pokorny: 919-922

36 Cf. DA 1. 22, Ps. 2. 244, Vin. 2. 178; Cullaniddesa 235: *yāvatakaṃ gñeyyaṃ tāvatakaṃ gñānaṃ*. Vinayapiṭaka 3.91: *yaṃ gñānam taṃ dassanaṃ yaṃ dassanaṃ taṃ gñānam* '... all things visible are knowable as well as our knowledge is based on empirical grounds' Davids (287-288)

Abbreviations

A	: Aṅguttara Nikāya
DA	: Dīghanikāya Aṭṭhakathā
DhsA	: Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā
J	: Jātaka
M	: Majjhima Nikāya
MS	: Manusmṛti
P	: Pāṇinīya (Aṣṭādhyāyī)
PM	: Paṭisambhidāmagga
PV	: Pramāṇavārtika
PvA	: Petavatthu Aṭṭhakathā
SN	: Saṃyutta Nikāya
Sdhp	: Saddhammopāyana
SS	: Sphoṭasiddhi
V	: Vinayapiṭaka
VM	: Visuddhimagga

Select References

Barnhart, Robert K. (ed.). 1988. The Barnhart Dictionary of Etymology. New York:

H.H. Wilson

Davids, T. W. Rhys. 1998. The Pali Text Society's Pali- English Dictionary. (first published 1921-1925). Oxford: The Pali Text Society

Edgerton, Franklin. 1941. 'samprasāraṇa, Emergence; Emergent

(Vowel)'. Journal of the American Oriental Society. Vol. 61. No. 4. 222-223

Joseph H. (ed.). Avestan Dictionary Online. http://www.avesta.org/kanga/english.htm. accessed on 14/04/2008

Lee, H. D. P. (tr.). 1974. Plato: The Republic. London: Penguin

Onions, C. T. (ed.). 1966. The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: OUP

Pokorny, Julius. 1969. Proto-Indo-European Etymological Dictionary (Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch) Paris: French & European Publications

Riddle, J. E. (ed.). 1836. A Complete Latin-English Dictionary. London: Longman

Shipley, Joseph T. 1945. Dictionary of Word Origins. New York: The Philosophical Library

Sibley, F. N. 1967. Seeking, Scrutinizing, and Seeing in 'The Philosophy of Perception' ed. G. J. Warnock (Oxford Readings in Philosophy Series). Oxford: OUP. 127-149

Skeat, Walter W. 1911. A Concise Etymological Dictionary of the English Language. Oxford: OUP

Skeat, Walter W. 1970. The Science of Etymology. Maryland: McGrath

Soltis, Jonas F. 1966. Seeing, Knowing and Believing, London: George Allen and Unwin

Smith, William (ed.) 1870. Latin-English Dictionary Based upon the Works of Forcellini and Freund. London: John Murray

Watkins, Calvert (ed.) 2000. The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. 2nd Edition. Boston: Houghton Mifflin

Wedgwood, Hensleigh. 1859. A Dictionary of English Etymology. Vol III. part 2. London: Trübner

Williams, Monier Monier (ed.) 1899. A Sanskrit- English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass

මිනිසුන්ගේ සමාජ හිතවාදී හා විරෝධී හැසිරීම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

දිනපතා ප්‍රවෘත්තිවල අසන්නට හා දකින්නට ලැබෙන මිනීමැරුම්, මංකොල්ලකෑම්, කෝලාහල, දූරාචාර, සියදිවි නසාගැනීම් මෙන් ම යුද්ධ ගැන සිතනවිට අප ජීවත්වන ලෝකය සාහසික නැතහොත් දරුණු තැනකි. මිනිසුන්ගේ එවැනි සමාජ විරෝධී හැසිරීම අසාමාන්‍ය යැයි කිවහැකි ද ඒ තත්ත්වයන් තේරුම් ගන්නේ කෙසේ ද යන්න මෙන් ම එවැනි තත්ත්වයන් පාලනය කරගන්නේ කෙසේ ද යන්න විමසා බැලීම අප කාහට වුව ද වැදගත් ය. මිනිසුන්ගේ මේ හැසිරීම් දෙස විවිධ දෘෂ්ටිකෝණවල සිට බැලීමේ හැකියාව ද තිබේ. මනෝවිද්‍යාඥයන් එවැනි හැසිරීම කලහකාරීත්වය (Agression) යටතේ තේරුම් කිරීමට උත්සාහගෙන තිබේ.

එසේම සමහර මිනිසුන් මිලියන ගණනින් පිං තකා ප්‍රදානය කිරීම, ලේ දන්දීම, ශරීර අවයව දන්දීම, අනතුරුදායක හෝ විපත්තිදායක අවස්ථාවල දී උදව්කිරීම වැනි සමාජ හිතවාදී (Prosocial) නැතහොත් අන් අයට උදව්කිරීම (Helping Others) ආදී චර්යා ගැන සිතනවිට අප ජීවත්වන ලෝකය අසුන්දරය යි නො සිතේ. මිනිසුන්ගේ මෙවැනි හැසිරීම පරාර්ථකාමීත්වය (Altruism) යටතේ තේරුම් කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ.

කලහකාරීත්වය ලෝකයේ ඉතාමත් දරුණු සත්ත්වයකු ලෙසින් හඳුන්වනු ලැබේ. (Aggression – The world's most Dangerous

Animal) කලහකාරීත්වය සහජ තත්ත්වයක් ද? තෝමස් හොබ්ස් ඔහුගේ "ලෙවියාතන්" (Leviathan) නම් ප්‍රසිද්ධ කෘතියේ සටහන්කර තිබෙන ආකාරයට මිනිසා ස්වභාවයෙන් ආත්මාර්ථකාමී (Selfish) තිරිසන් ගතිවලින් යුතු (Brutal) නපුරු නැතහොත් ක්‍රූර (Cruel) කෙනෙකි. ඒබව ඔහුගේ "මිනිසා ඔහුගේ සහෝදර අන්‍ය මිනිසුන්ට වෘක්ක ගති පෙන්වයි" "Hmo Homoni Inpus = Man is (like) a wolf to (his fellow) man" යන අදහසින් ඉදිරිපත්කර තිබේ.[1]

මනුෂ්‍ය චර්යාවේ එක අංශයක් වන වෛරකිරීමේ හෝ ආක්‍රමණශීලී හැසිරීම ගතහොත් මෙහි දී සිදුවන්නේ පුද්ගලයකුට හෝ සමාජයට හෝ වෙනත් දෙයකට එරෙහිව කටයුතු කිරීමයි. ප්‍රචණ්ඩත්වය යන වචනය පාවිච්චි කළොත් එහි දී සිදුවන්නේ පුද්ගලයෙකුට හෝ යම් වස්තුවකට එරෙහිව තමන්ගේ ශාරීරික ශක්තිය යෙදවීම යි. කෙසේ නමුත් ආක්‍රමණශීලී නැතිනම් කලහකාරී හැසිරීමේ මට්ටම් දෙකක් තිබේ.

1. සමාජ මට්ටම (Social Level)
2. පුද්ගල මට්ටම (Individïl Level)

සමාජ මට්ටමේ දී යුද්ධය, ආක්‍රමණය, රහසින් මිනී මැරීම වැනි දේ සිදුවේ. පුද්ගල මට්ටමේ දී විවිධ අපරාධ, ළමා අපයෝජන හා වෙනත් බොහෝ කෘර ක්‍රියා සිදුවේ. මිනිසුන්ගේ ආක්‍රමණශීලී හැසිරීම කෙරෙහි බලපාන සාධක විවිධ ය. ඒවා ජීව විද්‍යාත්මක, මනෝවිද්‍යාත්මක, සමාජ හා දේශපාලනික වශයෙන් වෙන්කොට හඳුනාගත හැකි ය.

ජීවවිද්‍යාත්මක සාධක යටතේ ඒ පිළිබඳ සාකච්ඡා කරද්දී මොළය, ජාන හා හෝමෝන ක්‍රියාකාරීත්වය කෙරෙහි අවධානය යොමු කෙරේ. ආක්‍රමණශීලීචර්යා හා මොළය සම්බන්ධව කරනු ලබන පර්යේෂණයන් මඟින් තහවුරු වී තිබෙන්නේ අපරාධකරුවන්ගේ මෂ්තිස්ක රිද්ම කුඩා ළමයන්ගේ මෂ්තිස්ක රිද්මවලට සමාන වන බවයි. එසේ ම සමහර ආකාරයේ ආක්‍රමණශීලී චර්යා හා මොළයේ අක්‍රමණතා අතර සම්බන්ධතාවක් තිබේ. මොළයේ ලිම්බික් පද්ධතියට (Limbic System) හානි සිදුවීම මඟින් මොළයේ පාලනය නැතිවී යයි. ලිම්බික් පද්ධතිය සෑදී තිබෙන්නේ

එකිනෙකට සම්බන්ධ වූ ව්‍යුහයන් කිහිපයකිනි. මෙම පද්ධතියට හයිපොතැලමස (Hypothalamus) හා ඇමිගඩලය (Amygdal) අයත් වේ.[2] මෙයින් ඇමිගඩලය මඟින් ආක්‍රමණශීලී චර්යාවන් පාලනය කරයි. එසේ ම අපේ හෝමෝන ක්‍රියාකාරීත්වය ගතහොත් හෝමෝන නිපදවන්නේ ග්‍රන්ථිවල ය.

මේවා නල මඟින් ශ්‍රාවය නොවන නිසා නිර්නාල ග්‍රන්ථි යන නමින් හඳුන්වයි. මෙම හෝමෝන රුධිරයට එකතු වීමෙන් ශරීරය පුරා ගමන් කරයි. හදිසි අවස්ථාවක දී, බියක දී, කෝපයක දී මෙන් ම දුක, සතුට, ආදී අවස්ථාවල දී ඇඩ්රිනලින් යන හෝමෝනය මඟින් ඒ සඳහා අවශ්‍ය ශක්තිය ලබාදෙයි. ජීවවිද්‍යාත්මකව ගත්විට ජාන සම්ප්‍රේෂණය පරම්පරාව මත සිදු වේ. ආක්‍රමණශීලී චර්යාවන් හි එම ජානමය සබඳතාවය ද තිබිය හැකි ය. එසේම ජීව විද්‍යාත්මක ස්වභාවය අනුව ගතහොත් පිරිමි ගැහැණුන්ට වඩා ආක්‍රමණශීලී ය. මේ සම්බන්ධයෙන් කරනු ලබන සම්පරීක්ෂණයක දී පිරිමි සතුන්ගේ ලිංගික හෝමෝන ගැහැනු සතුන්ට එන්නත්කර ඇත. එසේ එන්නත් කිරීමෙන් පසු ගැහැණු සතුන්ගේ ආක්‍රමණශීලීචර්යා ඉහළ ගොස් ඇත. කායික විද්‍යාත්මක ස්වභාවය අනුව ගෙන බැලුවහොත් පිරිමින්ගේ හා කාන්තාවන්ගේ කායික විද්‍යාත්මක ව්‍යුහය වෙනස් වේ.

ආක්‍රමණශීලීචර්යා පිළිබඳ විවිධ සැලසුම් නැතිනම් න්‍යාය තිබේ. Understanding Psychology කෘතියේ (Robert S. Feldman) ඒ පිළිබඳ එළඹුම් 03ක් දක්වයි.

01. සහජාශය පිළිබඳ එළඹුම (Instinct Approaches)
02. ඉච්ඡාභංග හා ආක්‍රමණශීලීචර්යා පිළිබඳ එළඹුම (Frustration Aggression Approach)
03. නිරීක්ෂණික ඉගෙනුම පිළිබඳ එළඹුම (Observational Learning Approaches)[3]

සහජාස පිළිබඳ අදහස මනෝවිශ්ලේෂණවාදී න්‍යායේ එන්නකි. එහි ඉඩ් සංකීර්ණය පිළිබඳ කතාකරද්දී සහජාශ ගැන කතාකර ඇත. සහජාශ වර්ග දෙකකි. එනම්,

01. ජීවිතය පිළිබඳ ආශය (Life Instinct)

02. මරණය පිළිබඳ ආශය (Death Instinct)

මින් මරණය පිළිබඳ ආශය මඟින් පුද්ගලයා ගැටුමට නැත්නම් ආක්‍රමණශීලී චර්යවන්ට මෙහෙයවයි. ගැටුම යන්න ගතහොත් එය විවිධ මට්ටම්වලින් පුද්ගලයා ප්‍රකාශ කරනු ලබයි. ඒ අනුව හැසිරීම් මට්ටම, වාචික මට්ටම, සංකේත මට්ටම, චිත්තවේග මට්ටම ලෙස ප්‍රකාශ කළ හැකි ය. කෙසේ නමුත් සහජාශ ගැන එළඹුම පිළිබඳ ප්‍රධාන ලෙස කතා කළ කෙනෙකු ලෙස කොන්රාඩ් ලෝරන්ස් හැඳින්විය හැක. මොහු සතුන්ගේ චර්යාවන් ගැන විද්‍යාත්මක ව අධ්‍යයනය කළ කෙනෙකි. මනුෂ්‍යයා ද සත්ත්වයෙකි. මනුෂ්‍යයා ද පැරණි සමාජයේ ආරක්‍ෂා වීමට, ආහාර රැස්කර ගැනීමට යාමේ දී සහජාශයන් තුළ කටයුතු කර ඇත. මෙයට ඉතා සරල නිදසුනක් වශයෙන් රෙස්ලින් ක්‍රීඩාවේ දී කෙනෙකු සිය ප්‍රතිවාදියාට සාහසික ලෙස පහරදීම ගත හැකි ය. කෙසේ නමුත් සහජාශ පිළිබඳ න්‍යායට අනුව සාහසික හැසිරීම් යනු චිත්තවේග මුදාහැරීමකි. (Aggression as a Release)

චිත්තවේග මුදාහැරීම කැතාසිකරණය (Catharsis) යන නමින් හැඳින්වේ. පුද්ගලයා තුළ ගොඩනැඟෙන සාහසික සිතුවිලි ප්‍රචණ්ඩකාරී හැසිරීම තුළ සිදුවන්නේ ඒවා මුදාහැරීමකි. මෙසේ කෙරෙන මුදාහැරීම සමාජ විරෝධී ආකාරයෙන් නොව නිර්මාණාත්මක ආකාරයෙන් ද සිදුකළ හැකි ය. කැතාසිකරණය පිළිබඳ අදහස මුලින් හමුවන්නේ ඇරිස්ටෝටල්ගේ සෞන්දර්ය (poetries) Aesthetic හා දේශපාලනය (politics) යන කෘතිවල ය. ඔහු පෙන්වා දුන්නේ කලාවට චිත්තවේග මුදා හැරීමේ හැකියාවක් ඇති බව ය. කරුණාව, බිය යන දෙක තුළ එය සිදුවන බව ද පැහැදිලි කර ඇත. ඇරිස්ටෝටල් මුලින් කලාව වීරකාව්‍ය සහ නාට්‍ය ලෙස වෙන්කර නැත. අනතුරුව නාට්‍ය සුඛාන්ත හා දුඃඛාන්ත ලෙස වෙන්කරයි. මෙයින් දුඃඛාන්ත නාට්‍යවල දී එසේ චිත්තවේග මුදාහැරීමේ හැකියාව ඇත. මෙයට නිදසුනක් ලෙස සොෆොක්ලීස්ගේ (Oedipus Rex) නම් නාට්‍ය ගත හැකි ය.[4]

කෙසේ නමුත් චිත්තවේග මුදා හැරීම සමාජයට අහිතකර ආකාරයෙන් නොව සමාජයට හිතකර අයුරින් කළ හැකි ය. එහි දී විවිධ ක්‍රියා (කය වෙහෙසන ක්‍රියා) ක්‍රීඩා ඉසවු (ක්‍රීඩා තරඟ) වලට සහභාගී වීමෙන් නිර්මාණාත්මක හැකියා මුදා හැරීමේ හැකියාව ඇත.

ඉච්ඡාභංගත්වය නිසා ඇතිවන ආක්‍රමණශීලී චර්යා ගතහොත් එහි පැහැදිලි කරන ආකාරයට ආක්‍රමණශීලී චර්යා වනාහි ඉච්ඡාභංග තත්ත්වයන්ට දක්වන ප්‍රතිචාරයක් (Aggression as a Reaction to Frustration) ඉච්ඡාභංගත්වය යනු යම් අරමුණක් කරා යාමේ දී ඒ අරමුණ ඉටුකර ගැනීමෙන් පමා කරලීම හෝ වලක්වාලීම යි. ඒ තත්ත්වය යටතේ පුද්ගලයා තුළ කෝපය ඇතිවිය හැකි ය. මේ අනුව කෝපය යනු ඉච්ඡාභංග තත්ත්වයක දී බාධකයේ අභියෝගය පිළිගෙන එය ජය ගැනීමට ප්‍රයත්න දරන විට ඇතිවන චිත්තවේග තත්ත්වය යි. සමහර අවස්ථාවල තරහව හෝ කෝපය ඇතිවීම කෙරෙහි බලපාන්නේ මානසික පීඩනය යි. මානසික බර හෝ වෙහෙස තත්ත්වයකට දක්වන ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් ද කළහකාරීත්වය හැඳින්විය හැකි ය. නිදසුනක් වශයෙන් අධික වාහන තදබදයක සිටිනවිට රියදුරන් හා මගීන් දක්වන ප්‍රතිචාර ගත හැකිය. මෙහි දී අපේක්ෂිත පරාජයේ මෙන් ම විද්‍යමාන සාර්ථක භාවය විසින් ද පුද්ගලයා දිරිගන්වයි. කළ යුත්තේ කෝපය වැනි චිත්තවේග තත්ත්වයන් විනාශ කිරීම නොවේ. කළ යුත්තේ සංයමයෙන් පුහුණු පුරුදු කිරීම ය. ඒ සඳහා බෙහෙවින් ම අත්දැකීම්වලට මුහුණදීම අවශ්‍ය වේ. කුඩා ළමුන් කුඩා අවධියේ කෝප විය හැක. එහි දී කළ යුත්තේ දරුවා සේදූ වතුර සමග දරුවා විසිකිරීම නොව ඔවුන් තුළ සංයමය පුහුණු කිරීමයි. නමුත් ඉච්ඡාභංගත්වය සෑම අවස්ථාවක දී ම මනුෂ්‍යයා කලහකාරීත්වයට යොමු කරන්නේ යැයි කිව නො හැකි ය. ඉච්ඡාභංගත්වය පුද්ගලයාගේ සාර්ථකභාවය නැතහොත් ජයග්‍රහණය සඳහා ද හේතුවිය හැකි ය.[5]

සමාජ ඉගෙනුම (Social Learning) නිරීක්ෂණාත්මක ඉගෙනුම (Observational Learning) පිළිබඳ න්‍යාය මූලික ලෙස මිනිස්සු අන් අයට වෛර කිරීම කෙරෙහි යොමු වන්නේ ඇයි යන්න පිළිබඳව කෙරෙන අධ්‍යයනයකි. මේ න්‍යායට අනුව කලහකාරීත්වය විසින්

ම උපදවයි. (Aggression Begets Aggression) තෑග්ගක් සඳහා සටන් කිරීම (Prize flight) ක්‍රීඩා ඉසව්වක් (Sporting event), ආක්‍රමණශීලී රූපවාහිනී වැඩසටහනක් (Violent Television Program) නරඹන අවස්ථාවල කලහකාරීත්වය ඉහළ තත්ත්වයකට ගෙන එයි. මෙවැනි අවස්ථාවල දී කලහකාරී සිතුවිලි ඇති වේ. එසේ ඇතිවන සිතුවිලි මඟින් කළහකාරී හැඟීම් මෙහෙයවයි. එහි දී ප්‍රධාන ලෙස ම වැදගත් වන්නේ ඇල්බට් බන්ඩූරා ය. මෙහි දී ආක්‍රමණශීලී හැසිරීම නිරීක්ෂණය තුළින් ඉගෙන ගන්නා දෙයක් බව කියයි. ළමුන් සමාජයේ සමහර දේ සංකේතාත්මකව අනුකරණය කරයි. අන් අයට වෛර කිරීමට ද ඉගෙනීම ද ඒ අනුව සිදු වේ. සමහර විටක සමාජයේ අන් අයට අප වෛර කරන්නේ ඒ අයගෙන් පෞද්ගලික එදිරිවාදිකමක් සිදු වූ නිසා නොවේ. එසේ කරන්නේ උගැන්ම මත ලැබූ අත්දැකීමක් හේතුවෙනි.

කෙසේ නමුත් බන්ඩූරා රූපවාහිනිය වැනි මාධ්‍ය ළමයින් ප්‍රචණ්ඩවීමට බලපාන අයුරු ගැන පරීක්ෂණ කරයි. ආක්‍රමණශීලී චර්යා ඇතැම්විට පරිණාමය තුළින් අපට උරුම වී ඇත. සාමාන්‍යයෙන් කෝපය, බිය වැනි චිත්තවේග හැමවිට ම නරක වන්නේ ද නැත. ජීවියාගේ මූලික දෙය වන්නේ පැවැත්ම ආරක්ෂාකර ගැන්මයි. කෝපය, බිය වැනි තත්ත්වවල දී සිදු වන්නේ තම පැවැත්ම නැත්නම් ආරක්ෂාව උදෙසා සටන් කිරීමට හෝ පැන යාමට කටයුතු කිරීමයි. එසේනම් එය නරක දෙයක් නො වේ. නමුත් මිනිසුන් ලෙස සංයමය ඇතිකර ගැන්ම අත්‍යවශ්‍ය වේ.

මිනිස් හැසිරීමේ ස්වභාවයේ සමාජ විරෝධී චර්යා මෙන් ම සමාජ හිතවාදී එනම් අනුන්ට උදවුකිරීමේ චර්යා ද ඇත. එවන් හැසිරීම් ගැන මනෝවිද්‍යාඥයින්ගේ අවධානය යොමුව ඇත. සමහර මිනිස්සු මෙන් ම ආයතන රුපියල් මිලියන ගණනින් නැත්නම් ඩොලර් මිලියන ගණනින් පිං පිණිස පවත්වාගෙන යන ආයතන වලට ලබා දේ.

එසේ ම ලේ දන් දීම, වකුගඩු දන් දීම, ඇස් හෝ ශරීර අවයව දන්දීම කරයි. එසේ ම සමහර ස්වේච්ඡා සේවකයෝ තම ජීවිත කාලය ම අනුන්ට උදවුකිරීමට කැපකරති. ඇල්බෙයා කැමූගේ

The Plague (මහාමාරිය) නවකතාවේ නිරූපණය වන්නේ මානව දයාවයි. මිනිස්සු එසේ හැසිරෙන්නේ ඇයි යන්න අවබෝධ කර ගැන්මට උත්සාහ ගෙන ඇත.[6]

උදවු කිරීමේ හැසිරීම ගතහොත් එසේ මිනිස්සු හැසිරෙන්නේ මන්ද යන්න ගැන කරුණු කිහිපයක් ගැන මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ අවධානය යොමුව ඇත. ඒවා නම්

1. වගකීම (Responsibility)
2. පරාර්ථකාමීත්වය (Altruism)
3. සහකම්පනය (Empathy)
4. අනුකම්පාව (Sympathy)

වැනි කරුණු ඒ අතර වේ. එසේ ම සමහර මිනිසුන්ගේ පෞරුෂ ගති ස්වභාවය අනුව ඒ අය සමාජශීලී ය. එසේ ම සහානුභූතික ය. බොහෝ අනතුරුදායක, විපත්තිදායක අවස්ථාවල දී මිනිස්සු අනෙක් මිනිසුන්ට උදවු කරන්නේ මිනිසුන් තුළ පරාර්ථකාමී හැඟීම් ඇති නිසා ය.

උදා :- සුනාමි, මානුෂීය මෙහෙයුම.

අපි හැමෝට ම වගකීම් තිබේ. කෙනෙකු වගකීම් නොදන්නේ නම් එයට හේතුව ඒ සඳහා පූර්ව පුහුණුවක් නොලැබීමයි. කාලීන වයස මෙන් ම වගකීම් භාර ගැනීමේ අවශ්‍යතාව ද? කෙනෙකු තුළ තිබිය යුතු ය. මිනිසා මූලික වශයෙන් තමන්ගේ පැවැත්ම මෙන් ම දෙවනුව සමාජයේ පැවැත්ම උදෙසා වගකීම් දැරිය යුතු ය.

එසේ ම සහානුභූතිය එනම් අනුන්ගේ විපත්තිදායක අවස්ථාවල දී අනුන්ට දැනෙන දේ තමන්ට ද දැනීමේ ස්වභාවය මිනිසුන් තුළ ඇත. මව තුළ දරුවාට දැනෙන දෙය දැනීමේ ස්වභාවයක් තිබෙන්නේ ද ඒ ආකාරයට සමාජය තුළ වෙසෙන අපට සමාජ වැසියන්ට දැනෙන දෙය දැනිය යුතු ය.

එසේම ඩේවිඩ් හ්‍යුම් පෙන්වා දෙන ලෙසට මිනිස්සු තුළ ස්වාභාවික කරුණාවක් ඇත. කරුණාව යන්න බුද්ධඝෝස හිමි

හඳුන්වා ඇත්තේ අනුන්ගේ දුකේ දී තමන්ගේ හදවතේ කම්පනයක් ඇතිවේනම් ඒ කරුණාවයි.

සමාජ හුවමාරු සිද්ධාන්තයට අනුව, මිනිසුන් උදවුකරන්නේ උදවුකරනු ලබන අයගෙන් බඩුබාහිරාදිය ලබාගැනීමේ අරමුණෙනි. මිනිස්සු පාරිතෝෂික සහ වෙනත් අයට උදවුකිරීමේ වියදම, පෙර එක උපරිම කිරීමට සහ පසු එක අවම කිරීමට ඉලක්ක කරති. මෙය අව- උපරි "minimax" strategy උපායඥානය යි.

පාරිතෝෂික යනු පෙළඹුම් ය. මේවා යමෙකුගේ ප්‍රතිරූපය සහ කීර්තිය ඉහළ නංවන භෞතික බඩුබාහිරාදිය හෝ සමාජීය පාරිතෝෂික විය හැකි ය. උදාහරණ ලෙස ප්‍රසංශා කිරීම දැක්විය හැකි ය. මිනිසුන් උදව් කරන්නේ ආකර්ෂණීය සහ වැදගත් පුද්ගලයන්ට ය. ඔවුන්ගේ පිළිගැනීමට ඇති ආශාවෙනි. යම් පුද්ගලයෙකු විසින් උදවුකරන කල්හි අභ්‍යන්තරික පාරිතෝෂික උත්පාදනය කරනු ලැබේ. උදාහරණයක් ලෙස සත්පුරුෂභාවය පිළිබඳ හැඟීම සහ ආත්ම සංතෘප්තිය දැක්විය හැකි ය.

උදව් කිරීමේ හැසිරීම කෙරේ මෙවන් මානුෂීය ගුණාංගය ද හේතු වේ. මනෝවිද්‍යාවේ පෞරුෂය පිළිබඳ ගති ලක්ෂණ න්‍යායෙන් (Traits theory) අවධානය යොමු වූයේ මිනිසුන්ගේ ගති ලක්ෂණ හෝ ස්වභාවයන් පිළිබඳව ය. සමහරු ස්වභාවයෙන් ම අනුන්ට උදවු කිරීමේ ගති ලක්ෂණයෙන් යුතු අයයි. ඒ තත්ත්වය ද සමාජ හිතවාදී චර්යාවන්ට බලපායි. කෙසේ නමුත් මිනිස් හැසිරීම තුළ පොදුවේ ගත්විට සමාජ විරෝධී මෙන් ම සමාජ හිතවාදී හැසිරීම් ද ඇත.

ආන්තික සටහන්

1 . Zimbardo, Philip, Essential of Psychology and Life, Scott, Foresman and Company, London, 1979, p-498.

2 . ibid, p-500.

3 . Wortman, Camille, Loflus, Elizabeth, Psychology, Alfred.A. Knopf, New York, p.p. 595-600.

4 . සොපොක්ලීස්, ඊඩිපස් රජ, පරි. ආරියවංශ රණවීර, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.

5. Ryckman, Richard, Theories of Personality, Wardsworth, Australia, 2000, p.p-.600-604.

6 . කැමූ, ඇල්බෙයා, මහාමාරිය, සිංහල පරිවර්තනය, ඇම්. එච් ප්‍රකාශන, 1994.

සෙල්ලම් චිකිත්සනය
(Play Therapy)

කථිකාචාර්ය බුද්ධි ප්‍රභා පතිරණ

සෙල්ලම් (Play)

වැඩිහිටියන්ට තමන් නිරතවන වෘත්තීන් තරමට ම කුඩා ළමුන්ට සෙල්ලම් කිරීම වැදගත් වේ. ළමෝ සෙල්ලමින් උගනිති. ලෝකය හැඳින ගනිති. ජීවිතය දකිති. එසේ ම තමා අසන දකින ලෝකය සෙල්ලම් කරනවිට අනුකරණය කිරීමෙන් ඒවා සිය ජීවන අත්දැකීම් බවට පරිවර්තනය කරගනිති. බොහෝ නිරීක්ෂණ, නිරීක්ෂණය කළ පමණින් ම වටහා ගැනීමට කුඩා ළමුන්ට හැකියාවක් නැත. නැවත නැවතත් එම නිරීක්ෂණ ක්‍රියාවට නැංවීමෙන් ඔවුහු ඒවා ක්‍රමයෙන් අවබෝධ කරගනිති. මේ සඳහා කුඩා ළමුන් භාවිත කරන මාධ්‍යය සෙල්ලම යි. එමනිසා දිවිපැවැත්ම සඳහා ඉගෙනුම හා දැනුම සඳහා ඉගෙනුම ආදී අධ්‍යාපන මාවත් තුළ සෙල්ලම් කිරීම නමැති ක්‍රියාවලියට අද්විතීය ස්ථානයක් හිමිවන බව පෙර ළමාවිය සංවර්ධන නියාමකවරු අවිවාදයෙන් පිළිගනිති. කුඩා ළමයින් පසුකරන වයස් සීමාවන් අනුව නිරතවන සෙල්ලම් ද වෙනස් වේ. විවිධ සංවර්ධන වයස්වලට (Developmental Ages) අනුව සෙල්ලම් කිරීම කොටස් කිහිපයකට බෙදා දැක්විය හැකි ය. ඒවා නම්,

සෙල්ලම් වර්ගය	වයස් සීමාව	හැඳින්වීම	උදාහරණය
ක්‍රියාකාරිත්ව සෙල්ලම් (Functional play)	අවුරුදු 1-2	සරල, පුනරුක්තමය චාලක ක්‍රියාවන්	කාමරය වටේ දිවීම, කාරයක් ඉදිරියට පිටුපසට තල්ලු කිරීම, යම් දෙයක් සෑදීමේ අරමුණින් තොරව ක්ලේ ඇනීම
නිර්මාණාත්මක සෙල්ලම් (Constructive play)	අවුරුදු 3-6	යම්කිසි දෙයක් සෑදීම, නිර්මාණය කිරීම	සෙල්ලම් බ්ලොක් වලින් ගෙයක් සෑදීම, පින්තූරයක් ඇඳීම, කැබලි ප්‍රෙහේලිකා විසඳීම
පරිකල්පනාත්මක සෙල්ලම් (Make belleve Play)	අවුරුදු 3-7	එදිනෙදා නිරීක්ෂණය කරන පරිකල්පන භූමිකා රඟදැක්වීම	සෙල්ලම් ගෙවල්, පාසල්, පොලිසි, රෝහල් දැමීම, සුරංගනා කතා, රූපවාහිනී චරිත රඟ දැක්වීම
කොන්දේසි සෙල්ලම් (Games with rules)	අවුරුදු 6-11	කොන්දේසි සහිත සෙල්ලම් ක්‍රියාකාරකම් අවබෝධ කරගනී. පිළිපදී.	බට්ටා පැනීම, ලනු පැනීම, කඩදාසි මත ඉත්තන් භාවිතයෙන් කරන ක්‍රීඩා (Board Games)

Source: Rubin, Fein & Vandenberg, 1983.

කරන ආකාරය අනුව ද සෙල්ලම් වර්ග කිහිපයකට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

1. හුදෙකලා සෙල්ලම Solitary Play — තනිව සෙල්ලම් කරයි. බොහෝවිට අරමුණක් නැත.
2. සමාන්තර සෙල්ලම් Parallel Play — දරුවන් එකිනෙකා අසලින් සිට සමාන ආකාරයේ සෙල්ලම් බඩුවලින් සෙල්ලම් කරයි. එහෙත් එකිනෙකාගේ සෙල්ලම් වලට බලපෑම් නොකර යි.

3. හවුල්කාර සෙල්ලම් Associative Play	ළමුන් තනිව ම සෙල්ලම් කරයි. එහෙත් සෙල්ලම් කිරීම සඳහා අවශ්‍ය භාණ්ඩ හා අදහස් හුවමාරු කරගනී.
4. සහයෝගි සෙල්ලම් Cooperative Play	ළමුන් කිහිපදෙනෙක් එක් අරමුණක් යටතේ කරන සෙල්ලම් - උසස් සමාජ අන්තර් සම්බන්ධතා ඇති සෙල්ලම් ක්‍රියාවලියකි. උදාහරණ පරිකල්පනාත්මක අරමුණක් යටතේ කරන සෙල්ලම්, සෙල්ලම් ගෙවල් සෑදීම, වැලිමාලිගා සෑදීම.

සෙල්ලම් චිකිත්සනය

සෙල්ලම් කිරීමට දරුවන්ගේ ජීවිතයේ හිමිවන අද්විතීය ස්ථානය සැලකිල්ලට ගෙන මනෝවිද්‍යාඥවරු, මනෝවිශ්ලේෂකයෝ හා මනෝවෛද්‍යවරු, සෙල්ලම ළමුන් සඳහා චිකිත්සක ක්‍රමයක් ලෙස භාවිත කරති. ළමුන් තමන් මුහුණපාන ගැටලු, ඇතිවන සිතුවිලි හා හැඟීම් සෙල්ලම් තුළින් ගෙනහැර දක්වති. වැඩිහිටියන් කථාකර ප්‍රශ්න ඉදිරිපත් කරන ආකාරයට ළමුන් සෙල්ලම් තුළින් සිය මනෝමය ස්වභාවයන් ගෙනහැර දක්වන බව විද්‍යාත්මක පර්යේෂණවලින් හෙළි වී ඇත. එමනිසා සෙල්ලම් චිකිත්සනය යනු ළමුන්ට සිය ජීවිතය අවබෝධ කරගැනීමට දෙනු ලබන සහයෝගයකට සමාන කළ හැකි ය. අපයෝජනයට හා වෙනත් නොයෙකුත් ගැටලුවලට මුහුණපා ඇති ළමුන්හට සෙල්ලම් චිකිත්සනයේ දී සිය හැඟීම් හා චිත්තවේග පිට කිරීමේ නිදහස ලබාදෙනු ලැබේ. ගැටලු දිශාගත කරගැනීමට උපකාරීවීමෙන් හා අවශ්‍යවීමට ඒවා අර්ථකථනය කිරීමෙන්, චිකිත්සකවරයා හෝ චිකිත්සකවරිය සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා සහභාගි වේ. ඔහු/ඇය කිසිවිටෙක ළමුන්ගේ නිදහසට බාධා නොකරයි. දරුවන්ගේ ගැටලු විසඳා නොදේ. සෙල්ලම් චිකිත්සන ක්‍රියාවලිය තුළ, ඇතිවන ඕනෑම හැඟීමක් ප්‍රකාශ කිරීමට හා සැහැල්ලුවෙන් සිටීමට දරුවාට පූර්ණ නිදහස ඇත.

සෙල්ලම් චිකිත්සනය කිරීමට, චිකිත්සකවරුන් පුහුණු කරන පාඨමාලා බටහිර රටවල ඇත. මේවා සාමාන්‍යයෙන් මාස 3 සිට අවුරුදු 2 දක්වා කාලසීමාවන් අතර දිවේ. පුහුණුවකින් තොරව කිසිම පුද්ගලයකුහට සෙල්ලම් චිකිත්සකවරයකු ලෙස කටයුතු කිරීමට එම රටවල අවසර දෙනු නොලැබේ. සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා පුහුණුව ලැබූ පුද්ගලයකුගේ අධීක්ෂණයෙන් තොරව කුඩා දරුවන් සෙල්ලම් චිකිත්සනය නොකළ යුතු ය. එසේ කිරීම දරුවන්ගේ අභිවෘද්ධියට නොව විනාශයට හේතුවිය හැකිවන බැවිනි.

සෙල්ලම් චිකිත්සනය කිරීම සඳහා සූදානම් වීම

1. සෙල්ලම් චිකිත්සනය කරන්නෝ කවරහු ද?

බොහෝ රටවල සෙල්ලම් චිකිත්සනය එක් වෘත්තියකට පමණක් සීමාවී නොමැත. ළමා මනෝවිද්‍යාඥයින් හා චිත්‍ර චිකිත්සකයින් (Art Therapists), හිංසනයට පත්වූ හා විවිධ ගැටලු ඇති ළමුන් සමඟ කටයුතු කරනවිට සෙල්ලම් චිකිත්සනයෙහි ඇතැම් සංකල්ප භාවිත කරයි. සමාජ සේවකයෝ (Social workers) දරුවන්හට විවිධ කරුණු සංවේදනය කිරීම සඳහාත්, ළමුන්ගේ සාමාජික - මානසික හා ගැටලුමය තත්ත්වයන් ඇගයීමටත් දරුවන්ට සමීපවීමේ ප්‍රවේශයක් (Ice Breaker) ලෙසටත් මෙය භාවිත කරති. ළමා නිවාස, රක්ෂිත නිවාස ආදියෙහි සේවය කරන නේවාසික වෘත්තිකයෝ ඒවායේ වෙසෙන දරුවන්හට සතුටුදායක පරිසරයක් ඇති කිරීමට හා ඒවායේ සිටින චිකිත්සනය ලබාගන්නා ළමුන්ට සහයෝගය දීමට සෙල්ලම් චිකිත්සනය යොදාගනිති. ළමුන් සඳහා ඇති මනෝවිද්‍යා/ වෛද්‍යසායනවල වෘත්තිකයින්, හෙදියත් මනෝවිද්‍යාඥයින්, මනෝවෛද්‍යවරුන් හා අනෙකුත් වෘත්තිකයින්, පෙර ළමාවිය සංවර්ධන අධ්‍යාපනඥයින් ද, විශේෂ අධ්‍යාපන විෂයයන් පුහුණුවක් ලබා ඇති ගුරුවරුන් ද විශේෂ හැකියාවන් ඇති ළමුන් සඳහා සෙල්ලම් චිකිත්සනය භාවිත කෙරේ.

2. සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා කුසලතා සංවර්ධනය කරගැනීම

2. තමා තුළ සිටින "දරුවා" සමග සම්බන්ධ වීම

සෑම වැඩිහිටියකු ම සිය ළමාකාලය පසුකර වැඩිහිටි භාවය කරා එළඹී ඇත. එමනිසා සෙල්ලම් චිකිත්සනය භාවිත කිරීමට අපේක්ෂා කරන වෘත්තිකයින්හට තමා තුළ සිටින "දරුවා" හඳුනා ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එමඟින් නිතැතින් සෙල්ලමෙහි නිර්මාණාත්මක (Spontancous play) බව හා නිදහසෙහි අගය අවබෝධ කරගැනීමට ඔවුන්ට පහසුවනු ඇත. එහෙත් සිය අත්දැකීම් වලින් ලැබූ "දරුවාගේ හැඟීම්" හා තමා සෙල්ලම් චිකිත්සනය කරනු ලබන දරුවන් වෘත්තිකයා වෙතට ප්‍රක්ෂේපනය කරන ගැනීම් අතර වෙනස හඳුනාගැනීම අතිශයින් වැදගත් ය. වෘත්තිකයින් තමා තුළ සිටින "දරුවා" හඳුනාගන්නා විට ඔවුන් තුළ ඇති මෙම පැටලිලි සහගතභාවය ඇතිවීමේ සම්භාවිතාව ක්‍රමයෙන් අඩුවේ. සිය ළමා කාලයේ මතක ආවර්ජනය මේ සඳහා හොඳ පටන්ගැන්මක් සපයයි. වෘත්තිකයින් මෙවැනි අභ්‍යාසයන් ලඝුකොට නොතැකිය යුතු ය. තමා කුඩා කාලයේ ලැබූ බොහෝ අත්දැකීම්වල තීව්‍රතාවයත් ඔවුන් මවිතයට පත්කරනු ඇත.

I අභ්‍යාසය	ඇස් වසා ගන්න. ඔබේ ළමා කාලය ගැන ඔබට ඇති සතුටුදායක අත්දැකීමක් සිහිපත් කරන්න.
II අභ්‍යාසය	ඇස් වසා ගන්න. ඔබේ ළමා කාලය ගැන ඔබට ඇති ශෝකජනක අත්දැකීමක් සිහිපත් කරන්න.

ආ. නිරීක්ෂණය කිරීමට ඉගෙනීම

ළමයින් නිරීක්ෂණය කිරීමට ඇති හැකියාව සෙල්ලම් චිකිත්සකයකු සංවර්ධනය කරගතයුතු ඉතා තීරණාත්මක (Crucial) කුසලතාවයකි. සෙල්ලම් චිකිත්සනය පිළිබඳ පුහුණු පාඨමාලා නිරීක්ෂණය, සෙල්ලම් චිකිත්සකයකු පුහුණු කරගත යුතු ම කුසලතාවයක් බව ඒ පිළිබඳ විශේෂඥවරු අවධාරණය කර ඇත්තාහ. සෙල්ලම් චිකිත්සනයට ප්‍රායෝගික කාර්යයන් ආරම්භ කිරීමට පෙර ළමුන් නිරීක්ෂණය තුළින්, අවබෝධ කර ගැනීමට ඉගෙන ගත යුතු ය.

ඇ) පරාවර්තන ඇහුම්කන්දීම (Reflective Listening)

ළමුන් කරන සෙල්ලම් පරාවර්තනය කිරීමේ හැකියාව සෙල්ලම් චිකිත්සකයකු විසින් පුහුණු කරගතයුතු ඉතා අසීරු හා අත්‍යවශ්‍ය කුසලතාවයකි. මෙය වැඩිහිටියන්, ළමුන් සමග කටයුතු කරනවිට සාමාන්‍යයෙන් පුරුදු වී සිටින චර්යාරටාව වන සෙල්ලම් පිළිබඳව ප්‍රශ්න ඇසීම, සිය අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම හා සිය පෞද්ගලික මතවාද ළමුන් මත පැටවීම ආදියෙන් බැහැර වන ක්‍රියා පටිපාටියකි. සෙල්ලම් චිකිත්සනය පුහුණුවන්නන්හට මෙම ක්‍රමය ප්‍රගුණ කිරීම සඳහා ඔවුනොවුන් සමග පුහුණු විය හැකි ය. සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා සකස් කළ කාමරය, එක් පාඨමාලාලාභියෙකු සෙල්ලම් බඩු සමඟින් සෙල්ලම් කරනවිට හෝ වෙනත් එවැනි ක්‍රියාවලියක නිරතවනවිට අනෙක් පාඨමාලාලාභියාහට ක්‍රිකට් ක්‍රීඩා විස්තර ප්‍රචාරකයකු එම ක්‍රීඩාව ගැන විස්තර සපයන ආකාරයට විස්තර ප්‍රචාරණයක් සපයමින් පරාවර්තන අහුම්කන්දීම පුහුණුවීම ආරම්භ කළ හැකි ය. එහෙත් පරාවර්තන ඇහුම්කන් දෙන්නා ප්‍රශ්න ඇසීමෙන් වැලකීසිටිය යුතු ය. අවශ්‍ය නම් තෙවැනි පාඨමාලාලාභියෙකු හට වැඩිහිටියකුගේ කෝණයෙන් මෙම ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ ප්‍රතිපෝෂණයක් සැපයිය හැකි ය.

නිදසුනක් ලෙස සෙල්ලමෙහි නිරතවන පාඨමාලාලාභියා සෙල්ලම් කිඹුලෙකු සමඟ සෙල්ලම් කරන්නේ යැයි සිතමු. එවිට පරාවර්තන ඇහුම්කන් දෙන්නාට එය මෙසේ විස්තර කළ හැකි ය. ''ඔබ කිඹුලා වැලිගොඩට අරගෙන යනවා, ඔබ ඉතා ගැඹුරින් වලක් හාරනවා, ඔබ කිඹුලා වළලනවා. ඔබ දැන් කිඹුලාගෙන් සම්පූර්ණයෙන් ම නිදහස්'' මෙසේ නිතර පුහුණු කිරීමෙන් මධ්‍යස්ථ (Neutral) අගති විරහිත ප්‍රකාශන කිරීමට හැකියාවක් ලැබේ. ''ඈ, හරි ලස්සන පින්තූරයක්'', ''හරිම ලස්සන ඇඳුමක්'' වැනි ඇගයුම්ශීලී විනිශ්චයයන් (Value Judgements) සහිත ප්‍රකාශන සැපයීමෙන් වැලකිය යුතු ය. දරුවා සන්නිවේදනය කරන දෙය ලබාගැනීමට එවැනි ප්‍රකාශන බාධාවකි. එසේ ම එවැනි ප්‍රකාශන තවදුරටත් සිය හැඟීම් හා අදහස් සන්නිවේදනය කිරීමට දරුවා අධෛර්යමත් කරයි. කිසිවිටෙකත් දරුවා විවේචනය නොකළ

යුතු ය. එය දරුවාගේ මනසට හා සෙල්ලම් චිකිත්සනය ක්‍රියාවලියට හානිදායක ප්‍රතිඵල ඇති කරයි.

ඊළඟ පියවර වන්නේ දරුවා සන්නිවේදනය කරන හැඟීම හඳුනාගැනීමට පුහුණුවීමයි. ඉහත සඳහන් කළ උදාහරණය පෙරට ගෙන ආවහොත්, ''ඔබ කිඹුලාට කැමති නැහැ. ඌ ටිකක් භයානකයි, ඔයා ඌත් සමග තරහයි'' (ඉතා වේගයෙන් වල හාරන විට) ''ඔබ කැමතියි උගෙන් නිදහස් වුණු එකට'' ආදි වශයෙන් පැවසිය හැකි ය.

තමාගේ සිතුවිලිවලින් මනස හිස් කර, දරුවකු ගැන හා ඔහුගෙන් ලැබෙන සන්නිවේදන ලබාගැනීම සඳහා මනසෙහි අභ්‍යන්තර අවකාශයක් සකසා ගැන්ම, ආරම්භයේ දී පාඨමාලා ලාභියකුට එතරම් පහසු කාර්යයක් නොවනු ඇත. එහෙත් එය සෙල්ලම් චිකිත්සකයකු ලබාගත යුතු අත්‍යවශ්‍ය කුසලතාවයකි.

අත්දැකීම් ලබාගත් පසු පුහුණුලාභීන් සෙල්ලම් චිකිත්සනයෙහි යෙදෙන අතර, දරුවන්ගේ යම් යම් ක්‍රියාවන් සම්බන්ධයෙන් ප්‍රශ්න ඇසිය හැකි ය. ප්‍රශ්න නඟන විට ඒවා විවෘත ප්‍රශ්න වශයෙන් ඇසිය යුතු ය. විවෘත ප්‍රශ්න යනු ''ඔව්/නැත'' යන පිළිතුරු අරමුණු කොට නොගෙන හෝ එය නොවේනම්/ නැතහොත් ආදි පිළිතුරු අරමුණු කොටනොගෙන අසන ප්‍රශ්න වේ. මේවා බොහෝ විට ''කවුද?, කුමක්ද?, කවදා ද?, කොතැන ද ආදී ප්‍රශ්නාර්ථවලින් ආරම්භ වේ. ළමයා සමග සෙල්ලම් චිකිත්සනයෙහි නිරත වන බොහෝ පුහුණුලාභීන් නිතර නගන නොඇසිය යුතු ප්‍රශ්නයක් නම්, ''එයින් ඔබට කුමක් හෝ මතකයට නැඟේද?'' යන්නයි. එසේ ම ප්‍රවේශ ප්‍රශ්න (Leading Questions) වන ''ඒ ඔබේ අම්මා ද?'' ''එය කළේ ඇය ද'' ආදි දේ ඇසීමෙන් වැලකී සිටිය යුතු ය. මන්ද දරුවන් බොහෝවිට ඔවුන් සිතන පරිදි වැඩිහිටියන් අපේක්ෂා කරන පිළිතුරු දීමට පෙළඹෙන බැවිනි.

ඇ) චිකිත්සකයාට ඇතිවන හැඟීම්වල බලපෑම

ජීවිතයේ පළමුවරට ළමුන්ගේ වේදනාකාරී අත්දැකීම් ගැන දැනුවත් වනවිට ඇතිවන හැඟීම් කටයුතු කිරීම එතරම් පහසු

කාර්යයක් නොවේ. මේ හේතුව නිසා, ඇතැම් පාඨමාලාලාභීහු දරුවන් සංවේදනය කරන වේදනාකාරී හැඟීම් හා වචන අවිඥානිකව (Unconciously) නොසලකා හැරීමටත්, නොඅසා සිටීමටත් තැත් කරති. මෙවැනි අත්දැකීම් ලැබූ ළමුන් සමග දීර්ඝකාලීනව ජීවත්වන නේවාසික වෘත්තිකයින්ට මෙම වේදනා සහගත අත්දැකීම් ඉසිලිය නොහැකි අවස්ථා එළඹිය හැකි ය. මෙවැනි අවස්ථා ඇති නොවීම සඳහා අන් අය සමග ජාලගතවීම (Net working) ප්‍රයෝජනවත් වේ. එසේම ඇතැම් පාඨමාලාලාභීන් හට වේදනාත්මක අත්දැකීම් සහිත දරුවන් එම තත්ත්වයෙන් මුදවා ගැනීමට අවිඥානික අවශ්‍යතාවක් ඇතිවිය හැකි ය. නැතහොත් තමා (පාඨමාලාලාභියා) එවැනි අත්දැකීමක් නොලැබූ නිසා දරුවා විෂයෙහි දෝෂත්ව හැඟීමක් (Guilt geeling) ඇතිවිය හැකි ය. එවැනි තත්ත්වයක දී පාඨමාලාලාභීහු දරුවන් ඉදිරියට යාමට මැලිවෙති. නැතහොත් ඔවුන් සමග ගත කරන කාලය හැකිතරම් කෙටි කිරීමට තැත් කරති. මේ සියල්ල ම වේදනාත්මක අත්දැකීම් ලැබූ දරුවන්හට ප්‍රයෝජනවත් නොවන චර්යාවන් ය. මෙවැනි චර්යාවන් පුහුණුලාභියා හා දරුවා අතර සෘණාත්මක සම්බන්ධතාවයක් ඇති කිරීමට තුඩුදේ. පුහුණුලාභියා, දරුවාට හිංසනයෙන් ඇති වූ බලපෑම ඉවත් කිරීම සිය වගකීම කොට සැලකීමට පෙළඹෙන අතර දරුවා, පුහුණුලාභියා දේවත්වයෙන් සැලකීමට පෙළඹේ. එහෙත් දරුවා තුළ පුහුණුලාභියා කෙරෙහි ඇති භක්තිය යම් හේතුවකින් පලුදු වුවහොත් ඒ හේතුවෙන් දරුවා තුළ ඉච්ඡාභංගත්වයක් හා තමා මුලාවූවා යැයි හැඟීමක් ඇතිවීමට ඉඩ ඇත.

ඇතැම් විට දරුවන් තමා තුළ ඇතිවන ප්‍රකෝපකාරී හැඟීම් සෙල්ලම් තුළින් ප්‍රක්ෂේපනය කරයි. නිදසුනක් ලෙස බෝනික්කන්ට බැනීම, පුළුන් පිරවූ සුරතල් සතුන් මාරා දමන සෙල්ලම් කිරීම ආදිය දැක්විය හැකි ය. ඇතැම්විට දරුවාගේ ප්‍රචණ්ඩකාරිත්වය පුහුණුලාභියා වෙත ද එල්ල වේ. එවිට, දරුවෝ පුහුණුලාභියාට පරුෂ වචනයෙන් බැන වැදීම ආදී නොයෙකුත් ක්‍රියාවලීන් තුළින් ඔහු අපහසුතාවයට පත්කරති. මෙවැනි අවස්ථාවක පුහුණුලාභියා තුළ තමා "වැඩකට නැති අසරණ" පුද්ගලයකු යන හැඟීම ඇතිවිය හැකි ය.

ළමයා සෙල්ලම් සැසිවාරවල දී සිය සිත තුළ ඇති ප්‍රකෝපකාරී හැඟීම් පුහුණුලාභියා වෙත එල්ල කරන විට, පුහුණුලාභියාගේ මනසෙහි ඇතිවන තරහ හා දඬුවම්කාරී හැඟීම් නිසා, දරුවාට එරෙහිව යමක් තමා අතින් සිදුවේ යැයි බියක්, පුහුණුලාභියා තුළ ඇතිවිය හැකි ය. මෙවැනි අවස්ථාවක පුහුණුලාභියා, තමා හා පරිසරය ළමයාගේ ප්‍රකෝපකාරිත්වයෙන් ආරක්ෂා කරගැනීමට සිය පූර්ණ චිකිත්සක කාලය යොදවයි. එවිට දරුවාගේ ප්‍රචණ්ඩකාරී හැඟීම් පරාවර්තනය කිරීමට අවශ්‍ය මානසික අවකාශය සකසා ගැනීමට චිකිත්සකයාට අවස්ථාවක් නොලැබේ. මෙවැනි අවස්ථාවක ගොදුර (අපයෝජනයට පත්වූ දරුවා) පීඩා කරන්නා බවට පත්වේ. ඇතැම් ළමයි පුහුණුලාභීන් අවමන් සහගත ගනන් නොගැනීමකට පවා භාජනය කරති. එය ඔවුන් අත්දකින ලද ප්‍රතික්ෂේපිත හැඟීම් සන්නිවේදනය කිරීමකි. එවැනි අවස්ථාවක පුහුණුලාභියාට තමා වැඩකට නැති පිළිකුල් සහගත පුද්ගලයකු බව හැඟීමට ඉඩ ඇත. ඔහුට සියල්ල අත්හැර දැමීමට පවා සිත්විය හැක. එවිට ළමුයි, තමන් ප්‍රකාශ කරන හැඟීම් අන් පුද්ගලයන්ට දරාගත නොහැකි බව සනාථ කරගනිති. ඔවුන් ඒ සඳහා ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ සිය හැඟීම්වලින් පලා යාමෙන් හෝ විස්ථාපනයෙනි. (Displacement) එමනිසා පුහුණුලාභීන් නැවත නැවතත් අවධාරණය කරගත යුත්තේ, ළමුන්ගෙන් එල්ලවන ප්‍රකෝපකාරී ක්‍රියාවන් පෞද්ගලිකව ඔවුන්ට එල්ල වූ ඒවා නොව ඒවා එම ළමුන් සිය ජීවිතයේ වැදගත් යැයි සිතූ අය ඔවුන්ගේ බලාපොරොත්තු සුන්කිරීමට එරෙහිව ඇති වූ හැඟීම් නැවත නිරූපණය කිරීමක් බව ය.

ළමයි අවුල් සහගත හා පැටළිලි සහිත ස්වභාවයකින් පෙලෙන විට එම හැඟීම් ඔවුන් චිකිත්සකයා වෙත සම්ප්‍රේෂණය කරති. එවිට තමනුත් මෙම අවුල් ජාලයේ ගිලී යන බවක් චිකිත්සකයින්ට හැඟෙනු ඇත. මෙවැනි තත්ත්වයක් ඇතිවන්නේ දරුවන් තමාට සිදුවූ දෙය වටහා ගැනීමට දැඩිසේ උත්සාහ කරන බැවිනි. මෙම අරගලය පුහුණුලාභියාට සන්නිවේදනය කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පුහුණුලාභියා තුළ ද අවුල් සහගත හැඟීම් ඇතිවීමට ඉඩ ඇත.

ළමුන්, ඔවුන් තුළ පවතින පැටළිලි සහගත ස්වභාවය ප්‍රකාශ කරන ආකාරය ළමයාගෙන් ළමයාට වෙනස් වේ. ඇතැම් ළමෝ අධික ලෙස නිහඬවෙති. ඇතැම් අය කෑ ගසති. විවිධ දේවල් විනාශ කරති. මෙසේ ළමුන්ගේ අවුල් සහගත ස්වභාවයන් දරාගැනීම අසීරු වුවත්, එවැනි අවස්ථාවක තමා කෙසේ ප්‍රතිචාර දැක්විය යුතුදැයි අවබෝධ නොවුනත් දෙපාර්ශවයේ ම (චිකිත්සකයාගේ) හා දරුවාගේ හැඟීම් හසුරුවා ගන්නා තෙක් දරා සිටීමෙන් යහපත් ප්‍රතිඵල අත්වන බව විද්වත් මතයයි.

චිකිත්සකයින් පුහුණුව ලබන කාලයේ හා ඊට පසු ලබාගන්නා අධීක්ෂණය තීරණාත්මක සාධකයක් වන්නේ එබැවිනි. ඔවුන් ළමුන් සමග ධනාත්මක සබඳතාවයන් පවත්වා ගැනුමට නම් අධීක්ෂණයක් යටතේ ක්‍රියාත්මක වීම අත්‍යවශ්‍ය ය.

අධීක්ෂණය, ළමයි සන්නිවේදනය කරන විවිධ හැඟීම් දරාගැනීම සඳහා ශක්තිය පුහුණුලාභීන්ට සැපයේ. එසේම දරුවාගේ යම් යම් චර්යා අවබෝධ කරගැනීමට ඊට අවශ්‍ය ප්‍රතිචාර සැපයීමටත් අවශ්‍ය උපදෙස් අධීක්ෂකවරයා සමග සාකච්ඡා කර ලබාගත හැකි ය.

සෙල්ලම් සැසිවල දී දරුවා සන්නිවේදනය කරන හැඟීම් ගැන සිතීම අපහසු නම් පුහුණුලාභියා ඊට පසුව ඒ ගැන සිතිය යුතු ය. ළමුන්ගේ ප්‍රක්ෂේපන, ඔවුන්ගේ අනෙකුත් ප්‍රතිචාර හා හැඟීම්වලින් වෙන්කර හඳුනාගැනීමට අධීක්ෂණය පුහුණුලාභියාට උපකාර කරයි.

සෙල්ලම් චිකිත්සනයේ සන්දර්භය (Context)

පුහුණුලාභීන් සිය භූමිකාව හා තමා සේවය කරන ආයතනයේ භූමිකාව දරුවා හා ඔහුගේ පවුලේ අය සංජානනය කරන ආකාරය ගැන සැලකිලිමත් වියයුතු ය. දරුවාගේ පවුලේ අය ඔහු විඥානිකව හා අවිඥානිකව බිල්ලක් ලෙස යොදාගනී නම්, ඔවුන් දරුවා සුවපත් වනු දැකීමට අකමැති වනු ඇත. ඒ හේතුවෙන් චිකිත්සනයට බාධා වන විවිධ ක්‍රියාකාරකම් කිරීමට පෙළඹෙනු ඇත. ඔවුන් ළමයා චිකිත්සකයා වෙතින් ලබන අවධානය ගැන ඊර්ෂ්‍යයා සහගත

නුරුස්සන සහගත හැඟීම් ඇතිකර ගැනීමට ඉඩ ඇත. එසේම ළමයා ස්වාධීනව ඉදිරියට යන කෙනෙකු වීම දැක්මට අකමැති වනු ඇත. එහෙයින් සෙල්ලම් චිකිත්සනයට සමාන්තරව පවුල් උපදේශනය හා වෙනත් උපදේශන සේවා අවශ්‍යතාවය අනුව සැපයිය යුතු ය. එසේ ම සෙල්ලම් චිකිත්සනය ලබන දරුවා සමග කටයුතු කරන වෙනත් වෘත්තිකයින් ද දරුවාගේ හැඟීම් ගැන යම් කිසි ප්‍රමාණයකට දැනුවත් වී තිබීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. සිය ප්‍රකෝපකාරීත්වය සෙල්ලම් පැය තුළ පිට කරගත නොහැකි වූ ළමුන් වෙනත් කාලවේලාවන් තුළ නිදසුන් ලෙස වෘත්තීය පුහුණු කාලය (Vocational Hour), විවේක කාලය තුළ (අන් ළමුන් තල්ලු කිරීම, ගැසීම) එය පිට කරගැනීමට උත්සාහ ගත හැක. ළමුන් සමග කටයුතු කරන අනෙකුත් වෘත්තිකයින් ළමයා සඳහා පිහිටුවා ඇති දීර්ඝ කාලීන අභිමතාර්ථ ගැන දැනුවත්ව සිටියහොත් එම වෘත්තිකයින්හට ළමයින්ගේ කෙටිකාලීන ඍණාත්මක චර්යා ඉවසා දරා සිටීමට හැකියාව ලැබෙනු ඇත. දරුවා ගැන තීරණ ගැනීමට රැස්වන අවස්ථාවක, දරුවා ඔවුන් තුළ තැබූ විශ්වස්‍යතාවයට හානි නොවන ආකාරයට දරුවාගේ හැඟීම් හා චිත්තවේග ගැන අනිකුත් වෘත්තිකයින් හා සුළු සේවකයින්, (සාත්තුකරුවන් හා මෙහෙකරුවන්) සෙල්ලම් චිකිත්සකයා ඉතා පහසු කාර්යයක් කරන්නේ යැයි සිතා ඔහුගේ සේවය ලඝුකොට සැලකිය හැකි ය. ඔහු කෙරෙහි ඊර්ෂ්‍යාවක් උපදවා ඔහු කරන සේවයට බාධා වන ආකාරයට හැසිරිය හැකි ය. එමනිසා දැනුවත් කිරීමේ ක්‍රියාවලි හා මනා සන්නිවේදනය තුළින් මෙවැනි පැටළිලි සහගත තත්ත්වයන් අවම කරගත හැක.

3. සෙල්ලම් සැසි සඳහා සූදානම් වීම හා සංවිධානය

ළමුන්ට ප්‍රතිකාර හා හෙදකම් සපයන වෘත්තිකයින් ළමුන් සමග කරන තමාගේ දෛනික කටයුතු සඳහා සෙල්ලම් ක්‍රියාකාරකම් සිය අවශ්‍යතාවයන් අනුව අනුයුක්ත කරගනී. එහෙත් ළමුන් සමග දිනපතා සෙල්ලම් සැසි මඟින් සම්බන්ධ වන පුහුණුලාභීන් සෙල්ලම් චිකිත්සනය කිරීමට පෙර සැසිවාර මනා ලෙස සංවිධානය කරගත යුතු ය. සාමූහිකව වැඩකිරීම තුළින් නිර්මාණාත්මක සංවිධානය සඳහා මඟ පෑදේ.

සෙල්ලම් සැසි සංවිධානය

ක්‍රමවේද හා අරමුණු ගැලපීම

සෙල්ලම් චිකිත්සනයේ අභිමතාර්ථ දරුවාගෙන් දරුවාට වෙනස් වේ. එසේ ම දරුවා ඇගයීම, කෙටි කාලීන චිකිත්සනය, දරුවාගේ අතීතය තේරුම් ගැනීමට හා අනාගතය සමග කටයුතු කිරීම සඳහා ඔහුට සපයන දිගුකාලීන චිකිත්සනය, ලබන වෙනත් උපදේශනයකට හෝ ප්‍රතිකාර ක්‍රමයකට සහයෝගය සඳහා දෙනු ලබන චිකිත්සනය ආදී වශයෙන් අභිමතාර්ථ විවිධ විය හැකි ය. එහෙයින් මෙම විවිධ අරමුණු සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා අනුගමනය කළයුතු ක්‍රමවේදයෝ විවිධ වෙති. එක් එක් අරමුණු සඳහා වඩාත් ම ගැලපෙන ක්‍රමවේදය තෝරාගත යුතුය. එය අදාල දරුවාට ගැලපෙන ආකාරයට නිර්මාණාත්මකව සකස් කරගත යුතු ය.

කවුද? (Who)

සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා සහභාගි වන්නේ කවුරුන් ද යැයි තීරණය කළ යුතු ය. උදාහරණ ලෙස අදාල දරුවා පමණක් ද, ඔහු හා ඔහුගේ පවුලේ සාමාජිකයින්, ඔහු හා ඔහුගේ සහෝදර සහෝදරියන්, ළමුන් කණ්ඩායමක් ලෙස ආදි වශයෙන් වේ. එසේ ම අනිකුත් කාර්යයන් හා අරමුණු මත සෙල්ලම් චිකිත්සනයට සමාන්තරව දරුවා, පවුලේ අනිකුත් සාමාජිකයින් වෙතත් චිකිත්සන ක්‍රමවලට භාජනය වේද යන්න ගැන සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

කොතැන ද?

සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා ස්ථානයක් තෝරාගන්නා විට දරුවාට හා චිකිත්සකයාට පහසු ස්ථානයක් තෝරාගැනීම වැදගත් වේ. මේ සඳහා විශේෂයෙන් පිළියෙල කළ කාමර චිකිත්සනාගාරවල ඇත. එහෙත් දරුවාට ආරක්ෂා සහගත හැඟීම් ඇතිකර ගැනීමට හා සැහැල්ලුවෙන් හැසිරීමට හැකිනම් දරුවාගේ නිවස වුව ද මේ සඳහා සුදුසු ය. බටහිර රටවල චිකිත්සකයින් සෙල්ලම් චිකිත්සනයට භාජනය වන දරුවාගේ පාසල බොහෝවිට මේ සඳහා යොදාගනිති. සෙල්ලම් චිකිත්සක යැයි සඳහා පාසල තෝරාගන්නා විට පාසල්

ප්‍රධානීන්ගේ අනුමැතිය, චිකිත්සකවරුන්ගේ පහසුව ඒ සඳහා යොදා ගන්නා කාමරය ආදි කරුණු ගැන අවධානය යොමු කළ යුතු ය.

එසේම රෝහල්, සමාජ සේවා ආයතන ආදී ස්ථානවල ද සෙල්ලම් චිකිත්සන සැසි පවත්වන අවස්ථා ඇත. මෙවැනි ස්ථාන ක්ලමථශීලි ස්ථාන වන බැවින් බොහෝවිට නේවාසික වෙසෙන හෝ පැමිණෙන දරුවන්ගේ ක්ලමථය අවම කරගැනීම සඳහා සෙල්ලම් චිකිත්සනය පවත්වනු ලැබේ.

එහෙත් වැඩිමහලු දරුවෝ තමන්ට සුවපහසුවෙන් හැසිරිය හැකි මධ්‍යස්ථ (Neutral) ස්ථාන ප්‍රිය කරති. ඒ සඳහා විශේෂයෙන් පිළියෙල වුණු සෙල්ලම් කාමර ක්ෂේමභූමි වශයෙන් සලකති.

තවද සෙල්ලම් චිකිත්සනය දරුවා කරා ගෙනයාම ද නැතහොත් දරුවා සෙල්ලම් චිකිත්සනය කරා ගෙන ඒම ද යන්න තීරණය කොට සුදුසු ක්‍රියාමාර්ගයක් ගත යුතු ය. එසේ ම ප්‍රායෝගික කරුණු වන දරුවා රැගෙන එන්නේ කවුරුන් ද? දරුවා සෙල්ලම් චිකිත්සනයෙහි යෙදෙන තෙක් භාරකරුවාට නැවතීමට තැනක් තිබේද? දරුවාට අවශ්‍ය වුවහොත් චිකිත්සන සැසි අතරතුර භාරකරුවා වෙත යාමට පහසුකම් තිබේ ද? වැසිකිලි පහසුකම්, ජලය බීමට ස්ථානයක් තිබේ ද? ගොඩනැගිල්ලේ සිටින සෙසු පුද්ගලයින් සෝෂාකාරී ළමයෙකු ගැන දරන ආකල්ප මොනවා ද? ආදි කරුණු ගැන සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

කවදාද? (When)

සාමාන්‍යයෙන් සතියකට වරක් සෙල්ලම් චිකිත්සන සැසි පැවැත්වීම ප්‍රමාණවත් වේ. එහෙත් දරුණු චිත්ත පීඩාවලින් පෙළෙන හා ඍණාත්මක චර්යාවලින් යුත් ළමුන් සඳහා මීට වඩා කෙටිකාල අභ්‍යන්තරයක් තුළ සැසි පැවැත්වීමට සිදුවනු ඇත. බොහෝ පුහුණුලාභීන් සෙල්ලම් සැසි සඳහා වෙන් කරන වේලාව මිනිත්තු 40 සිට පැය දක්වා කාල පරාසයයි. එහෙත් ඉතා කුඩා ළමුන් හා වෙන්වීමේ කාංසාවෙන් පෙළෙන දරුවන් සඳහා මීට වඩා අඩු කාල පරාසයක් අවශ්‍ය වනු ඇත. එසේ ම සතියේ නියමිත දිනයක නියමිත කාලය (උදාහරණ ලෙස බදාද සවස 2ට)

සෙල්ලම් චිකිත්සක සැසි පැවැත්වීම තුළින් දරුවා චිකිත්සනය ගැන විශ්වාසයක් ඇති කරගනී. චිකිත්සනයේ ස්ථිරභාවය හා ස්ථාවරභාවය ගැන විශ්වාසය තබාගනී. එම විශ්වාසය ජීවිතයේ අනෙකුත් අවස්ථා හා පුද්ගලයින්ට ආදේශ කරගැනීමට පදනමක් එයින් දරුවා තුළ ඇතිවේ. අපයෝජනයට හා නොයෙකුත් අමිහිරි අත්දැකීම්වලට මුහුණ පා ඇති දරුවන්ට ජීවිතය ගැන වෙනස් ආකාරයට සිතීමට හා ක්‍රියාකිරීමට මෙය හොඳ පදනමක් සපයයි.

සෙල්ලම් සැසි පවත්වන ස්ථානය වෙන්කර ගැනීම හා කලින් සූදානම් කිරීම අවශ්‍ය වේ. පවත්වන සැසි ගණන දරුවාගෙන් දරුවාට වෙනස් වන නමුත් සැසි සම්බන්ධයෙන් දළ සැලැස්මක් සපයමින් ආයතනයේ අන් වෘත්තිකයින් සූදානම් කර තිබීම වැදගත් ය. එසේ ම පුහුණුලාභියාට දරුවකු සමග සෙල්ලම් සැසි ආරම්භ කිරීමට පෙර ඒ සඳහා අවශ්‍ය උපකරණ, කරන ආකාරය, මතුවිය හැකි දුෂ්කරතා ආදිය ගැන සැලකිලිමත් විය යුතු ය. එක් දරුවකු සඳහා සැසියෙන් සැසියට චිකිත්සකයින් වෙනස් නොවිය යුතු ය. එය දරුවා තුළ ඇති ස්ථාවරභාවය නැතිකිරීමට හේතුවේ. එසේම පවුල් හා කණ්ඩායම් සැසිවල දී ද එකම චිකිත්සකයින් දෙපලක් සිටීම වැදගත් වේ.

විශ්වාස්‍යතාව (Confidentiality)

සෙල්ලම් චිකිත්සන සැසි තුළ තමා පවසන, කරන දෙයෙහි රහස්‍යභාවය ගැන දරුවා හැමවිට ම සැලකිලිමත් වේ. එහෙයින් පළමු සැසියේ දී ම චිකිත්සකයා විසින් රහස්‍යභාවයේ සීමාවන් ගැන දරුවා දැනුවත් කළ යුතු ය. ඔහුගේ හා අන් අයගේ ජීවිතවලට හානියක් වන අවස්ථාවල හැර අන් හැමවිටක ම වාගේ දරුවා පවසන දෙයෙහි රහස්‍යභාවය ආරක්ෂා කිරීමට තමන් බැඳී සිටින බව වාචිකව හෝ සෙල්ලම් ආශ්‍රයෙන් දරුවාට සම්ප්‍රේෂණය කළ හැක. එසේ ම අවශ්‍යවිටක අනෙකුත්දෑ පැවසීම තම රාජකාරියේ කොටසක් බව දරුවාට පැවසිය හැකිය.

ඇතැම් දේ රහස් සේ තබාගැනීමට බැරිතරම් විශාලබවක් පැවතිය ද දරුවා පවසන කරුණුවල රහස්‍යභාවය හැකිතරම් දුරට

ආරක්ෂා කිරීමට තමාට හැකි බවත් ඒ සඳහා සෑම උත්සාහයක් ම ගන්නා බවත් සැසි සඳහා පැමිණෙන ළමුන්ට දැනුම් දිය හැකිය. එසේම සෙල්ලම් සැසි තුළ දරුවා කරන කියන දේවල් ගැන ඔහුගෙන් ප්‍රශ්න නොකරන ලෙස සෙසු වෘත්තිකයින්ගෙන් ඉල්ලා සිටිය හැකි ය. සෙල්ලම් සැසි තුළ දී දරුවා කරන නිර්මාණ චිකිත්සක කාමරය තුළ තබාගැනීම රහස්‍යභාවය ආරක්ෂා කරගැනීමට භාවිත කළ හැකි ක්‍රමයකි.

සෙල්ලම් චිකිත්සනය සඳහා භාවිතා කළ හැකි ද්‍රව්‍ය

1. චිත්‍ර අඳින උපකරණ (පැස්ටල්, පාට පැන්සල්, දිය සායම් ආදිය)
2. ක්ලේ
3. බෝනික්කන් (බෝනික්කන් පවුලක්, ලොකු බබෙකු වැනි බෝනික්කකු ආදිය)
4. පුළුන් පිරවූ සුරතල් සතුන්
5. රූකඩ
6. බෝනිකි ගෙයක් (Doll's house)
7. කුස්සියේ බඩු හා වෙනත් ගෘහභාණ්ඩ වල ආකෘති සහිත සෙල්ලම් බඩු
8. හට්ටි, මුට්ටි, වලං, කෝප්ප, පිඟන් ආදී මුළුතැන්ගෙයි උපකරණ
9. කුඩා සතුන්ගේ ආකෘති
10. කුෂන්
11. ළදරු කිරිබෝතල්
12. ලංකාවට ආවේණික වෙනත් සෙල්ලම් බඩු
13. වතුර සපයාගත හැකි සින්ක් එකක් වැනි ස්ථානයක්
14. වැලි මුල්ලක්
15. භූමිකාරංගනය සඳහා (සාරි, කලිසම්, විවිධ වෘත්තිකයන්ගේ නිල ඇඳුම්) අවශ්‍ය ඇඳුම්

සෙල්ලම් චිකිත්සනය සෘණාත්මක අත්දැකීම්වලින් යුත් දරුවන් කරා ප්‍රවේසම්වීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස යොදා ගත හැකිය. ඒ සඳහා සංවර්ධනය කරගත යුතු කුසලතා රාශියකි. එම කුසලතා සංවර්ධනය කරගැනීම සෙල්ලම් චිකිත්සනය භාවිත කරන්නන්ගේ වගකීමකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Axline,r. (1947 & 1987) play therapy, Boston:Monghton mifflin, and Edinburdh:ehurchill livingstone.

Crowe, B, (1983) play is a feeling, London: george allen and unwin.

Memahon, I. (1992), the hand book of play therapy, London; Routledge.

Rubih, K. H., Fein, G. G. & Vandenberg, B. (1983) play, In E.M. Hetherington (ed.) Handbook of Child Psychology: Vol. 4, Soclallzation, Personally & Social Development 94th ed.), New York: Wiley.

ටෙලිපති ක්‍රමය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක මතවාද විමර්ශනයක්

සහාය කථිකාචාර්ය රත්මල්කැටියේ අරියනන්ද හිමි

මෙම ලිපිය සකස්වන්නේ සම්මත විද්‍යා ගවේෂණවලට පරිබාහිර වූ ප්‍රපංචයක් සම්බන්ධයෙනි. එනම් පාරමනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ දැඩි අවධානයට ලක් වූ "ටෙලිපති" (Telepathy) ක්‍රමය සම්බන්ධයෙනි. සිතකින් සිතකට පණිවිඩ යැවීම, සිතින් සන්නිවේදනය කිරීම, දූරඥානය[1] වැනි පද මෙම වචනයෙහි අර්ථයන් ලෙස ගත හැකි ය. මෙම ඉංග්‍රීසි වචනය සෑදී ඇත්තේ ග්‍රීක භාෂාවේ වචන දෙකක් පදනම් කරගෙන ය. එනම්, τηλε, *tele* සහ πάθη, *pathe* *යන වචනයන් ය. τηλε, tele යන වචනයෙන් අදහස් වන්නේ ''දූර'' යන්නයි. πάθη, pathe යන වචනයේ අර්ථය වන්නේ ''*අනුභූතිය හෙවත් අත්දැකීම'' යන්නයි.[2] මින් අදහස් වන්නේ ඉන්ද්‍රියයන් පහට වඩා සිතිවිලි සහ හැඟීම් මත පදනම්ව පුද්ගලයින් දෙදෙනකු අතර තොරතුරු හුවමාරු කිරීමකි.[3]

සංකල්පයෙහි ආරම්භය

මෙම වචනය 1882 දී නිර්මාණය කරන ලද්දේ භාෂාශාස්ත්‍රඥයකු මෙන් ම ආධ්‍යාත්මික පර්යේෂකයින් සඳහා වන සංගමයේ (Society for Psychical Research) නිර්මාතෘවරයෙක් වන ෆෙඩ්රික් ඩබ්ලියු. එච්. මියර්ස් (Fredric W. H. Myers) විසිනි. කලින් පැවති පැහැදිලි කිරීම වන සිතිවිලි හුවමාරුව (*thought-*

transference)[1] යන වචනය වෙනුවට "ටෙලිපති" යන වචනය ආදේශ කර තිබේ. දූර සන්නිවේදනය හෙවත් ටෙලිපති භාවිත කරන පුද්ගලයෙකුට වෙනත් අයෙකුගේ මොළයෙහි පවතින සිතිවිලි කියවීමට සහ තොරතුරු ගබඩා කිරීමට හැකි බව කියනු ලැබේ.

රොජර් ලක්හර්ට්ස්ට අනුව "ටෙලිපති" ක්‍රමයේ ආරම්භය 19 වන සියවසේ අවසාන භාගයේ බටහිර ශිෂ්ටාචාරය තුළින් ග්‍රහණය කරගත හැකි ය. ඔහුගේ අදහසට අනුව විද්‍යාව මනස සම්බන්ධයෙන් නිරන්තරව සැලකිල්ලක් දැක්වූයේ නැත. භෞතික විද්‍යාවේ උන්නතියත් සමඟම මානසික ප්‍රපංචයන් සඳහා විද්‍යාත්මක සංකල්පයන් යොදාගන්නා ලදී. පාරභෞතික ප්‍රපංචයන් තේරුම්ගත හැකි ය යන අපේක්ෂාව ඇතුව මෙවැනි සංකල්ප යොදන ලදී. නූතන "ටෙලිපති" සංකල්පය ඇතිවූයේ මෙම ඓතිහාසික සන්දර්භය තුළ ය.

"ටෙලිපති" යන අදහස (Notion) මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප දෙකකින් වෙනස් වේ. එනම්, මායාත්මක සිතුවිලි ඇතුල්වීම සහ ඉවත්කිරීම (Delusions of Thought Insertion/Removal) යන මනෝවිද්‍යාත්මක සහසම්බන්ධතාවයෙනි. සමහර මිනිස්සු ටෙලිපති යන අදහසට නැඹුරුව ඇත්තේ කෙසේ ද කියා මෙම සම්බන්ධතාව පැහැදිලි කරති. අදහස් ඇතුල්වීම හෝ ඉවත්වීම හින්නෝන්මාදය නම් ප්‍රධාන මානසික රෝගයෙහි ලක්ෂණයකි.

මෙම රෝග ලක්ෂණ ඇති මානසික රෝගීහු ඔවුන් දරන සමහර අදහස් ඔවුන්ගේ නොවෙයි කියා වැරදිව විශ්වාස කරති. එසේ ම, අනෙක් මිනිසුන් ඔවුන්ගේ මනසට අදහස් ඇතුල් කරන බවට වන විශ්වාසයක් ද හින්නෝන්මාද රෝගීන් තුළ පවතී. (අනෙක් මිනිස්සුන් යැයි දැක්වූයේ, පිටසක්වල ජීවීන් සහ කුමන්ත්‍රණකාරී බුද්ධිමය ආයතනයි) මායාත්මක සිතුවිලි ඇතුල්වීම (Thought Insersion) යනුවෙන් අදහස් කරන ලද්දේ මෙය යි. කිසියම් මායාත්මක බලවේගයක් මඟින් ඔවුන්ගේ මනසින් ඔවුන්ගේ සිතුවිලි ඉවත් කරන බවට විශ්වාසයක් ද ඇතැම් රෝගීන් තුළ පවතී. මායාත්මක සිතුවිලි ඉවත් කිරීම (Thought Removal)

යනුවෙන් අදහස් කරන ලද්දේ මෙය යි. ප්‍රධාන මානසික රෝගවල වෙනත් ලක්ෂණ සමග මායාත්මක සිතුවිලි ඇතුල්කරන බවට පවතින මායාව ද මානසික රෝගවලට දෙන ප්‍රතිකාරවලින් අඩුවිය හැකි ය.[5]

"ටෙලිපති" යනු කුමක් ද ?

"ටෙලිපති" යනු පංචේන්ද්‍රියයේ සහාය නොමැතිව හැඟීම් හා සිතුවිලි ඇතිවීමයි. මෙවැනි හැඟීම් හා සිතුවිලි සිතකින් සිතකට යැවිය හැකිය. පූර්වඥානය (අනාගත අවස්ථා පිළිබඳ පූර්ව දැනුම) හා අනාගත සංජානනය (පසිඳුරන්ගේ සහාය නොමැතිව පුද්ගලයින්ට විවිධ අවස්ථාවන්, වස්තූන්, අනාගත සිදුවීම් පිළිබඳ අවබෝධය ලබා ගැන්මට ඇති හැකියාව) අයත් වන්නේ පාරභෞතික සංකල්ප ගණයට ය. එනම්, පංචේන්ද්‍රියයන් ඉක්මවා ගිය තත්ත්වයකි.

ඇතැම්විට හයවන සංවේදනය, අසංඥ කෞශල්‍යයක්, සහජ ඥානයක් ලෙස ව්‍යවහාර වෙයි. එනම්, විද්‍යාව මඟින් පහදා නොදුන් තොරතුරු ලබා ගැනීමේ ප්‍රභවයන් වෙයි. ඉන්ද්‍රිය පරිබාහිර සංජානනය ගැන පැතුරුණු විශ්වාසයන් පැවතිය ද විශ්වාසදායී තොරතුරු හා සෛද්ධාන්ත නොමැතිවීම නිසා ඒ පිළිබඳව සත්‍ය ලෙස ම ඒත්තු ගැන්වීමට නොහැකි වී තිබේ.

විද්‍යාත්මකව පහදා දියහැකි තොරතුරු තවමත් නොමැති වීම නිසා ඉන්ද්‍රිය පරිබාහිර සංවේදන විවාදාත්මක මාතෘකාවකි. අධිමානසික ශක්තීන් මඟින් මෙහි පැවැත්ම ගැන පර්යේෂණ කෙරෙන අතර ගැන්ස්ෆෙල්ඩ් වැනි පර්යේෂණ මඟින් ද ඒ සඳහා හොඳ සාක්ෂි සපයා ඇත. නමුදු විද්‍යාත්මක පසුබිමක් තුළ ඉන්ද්‍රිය පරිබාහිර සංවේදන අවබෝධය සහමුලින් ම පිළිගෙන නැත.[6]

කෙසේ වෙතත්, පංචේන්ද්‍රියයන් ඉක්මවා ගිය තත්ත්වයක් වන "ටෙලිපති" යන්න පහත සඳහන් නිර්වචන කිහිපය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් වටහාගත හැකි ය.

ඔක්ස්ෆර්ඩ් ශබ්දකෝෂය "ටෙලිපති" (Telepathy) යන වචනය මෙසේ අර්ථ දක්වයි.

"The direct communication of thoughts or feelings from one person to another without using speech, writing, or any other normal method."[7]

"ටෙලිපති" යනු, කථනය, ලේඛනය හෝ වෙනත් සාමාන්‍ය ක්‍රමයක් භාවිත නොකර එක් පුද්ගලයෙකුගෙන් වෙනත් පුද්ගලයෙකු වෙත සිතුවිලි හෝ හැඟීම්වල සිදුවන සෘජු සන්නිවේදනය යි.

"Telepathy is the direct transference of thought from one person (sender) to another person (receiver) without using normal sensory channels".

ටෙලිපති යනු සාමාන්‍ය ඉන්ද්‍රියයන් භාවිත නොකර එක් පුද්ගලයෙකුගෙන් (Sender) වෙනත් පුද්ගලයෙකු (Receiver) වෙත සිතුවිලි යවන ක්‍රමයකි.

"The ability to communicate on another level than verbal and written, you communicate using only your mind. It's sending and receiving thoughts".

වාචික සහ ලිඛිත මට්ටමට වඩා වෙනත් මට්ටමකින් සන්නිවේදනය කිරීමේ හැකියාවකි. මෙහි දී ඔබ ඔබගේ මනස පමණක් භාවිත කරමින් සන්නිවේදනය කරයි. එය සිතිවිලි යැවීම සහ ලබාගැනීමකි.

"Communication – beyond the use of the five physical senses – sight, hearing, touch, taste, smell".[8]

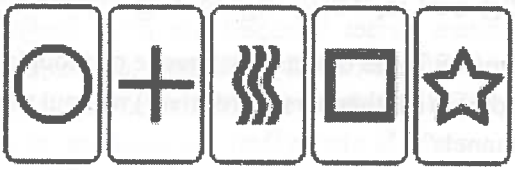
දැකීම, ඇසීම, ස්පර්ශය, රස දැනීම, ගඳ සුවඳ දැනීම ආදී පංචේන්ද්‍රියයන් ඉක්මවාගිය සන්නිවේදනයකි.

"ටෙලිපති" වර්ධනය කරන්නේ කෙසේ ද?

හැමකෙනෙකු තුළ ම සැඟවුන "ටෙලිපති" හැකියාවක් තිබේ. ටෙලිපති ඉගෙන ගන්නට නම් උත්සාහ කළ යුතුය. එසේ ම ටෙලිපති සම්බන්ධයෙන් වන අභ්‍යාස පුහුණුකළ යුතුය. මෙහි දී ඉතා වැදගත් වන්නේ අපගේ මනස නිරවුල් කරගන්නේ

කෙසේ ද යන්න යි. එම මොහොත තුළ සිත එකඟ කර ගන්නේ කෙසේ ද යන්න යි. මේ සඳහා භාවනා ක්‍රමවේදයන් උපකාරී කරගත හැකි ය.

"ටෙලිපතිමය" හැකියාව මැන බැලීම සඳහා වන අභ්‍යාස



පාර මනෝවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ "ටෙලිපති" යනු අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙහි Extra Sensory Perception (ESP) ස්වරූපයක් ලෙස සලකනු ලැබේ.[9] මෙහි දී සිදුවන්නේ තොරතුරු සම්ප්‍රේෂණය කිරීමකි. මෙම "ටෙලිපතිමය" හැකියාව මැන බැලීම සඳහා බටහිර මනෝවිද්‍යාඥයින් විසින් විවිධ වූ පරීක්ෂණ සිදු කරනු ලැබේ. මෙම ක්‍රම අතර සෙනර් සටහන් පත් (Zener Cards) භාවිතය ඉතා ප්‍රකට ය.

සෙනර් (Zener) සටහන්පත් යනු විශේෂ සංකේත පහක් සටහන් කළ කාඩ් විශේෂයකි. මෙම කාඩ් භාවිත කරනවිට එක් පුද්ගලයෙකු ප්‍රේරකයා (Sender) ලෙසත්, අනෙක් පුද්ගලයා ග්‍රාහකයා (Receiver) ලෙසත් පත්කරනු ලැබේ. ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් අහඹු ලෙස එම සටහන්පත් අතරින් එකක් තෝරාගත යුතු ය. ඉන්පසු එම සටහන් පතෙහි ඇති සංකේතය සිතින් මවාගත යුතු ය. මේ අතරතුර ග්‍රාහකයා (Receiver) ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් සිතින් මවාගත් සංකේතය නිර්ණය කිරීමට උත්සාහ ගතයුතුය. මෙම සංකේතය ග්‍රාහකයා (Receiver) විසින් අහඹු ලෙස අනුමාන කළ යුතු ය. මේ සඳහා 20% අවස්ථාවන් ඔහුට ලැබේ.[10] අදාළ සංකේතය නිවැරදිව අනුමාන කරන වාර ගණන සටහන් කළ යුතු ය. සිය වරක් උත්සාහ කරනවිට 20% ක් හෝ ඊට වඩා සාර්ථකව, නිවැරදිව සටහන් වුවහොත් ඒ තුළින් "ටෙලිපතිමය" හැකියාව පෙන්නුම් කරයි.

එසේම, "ටෙලිපති" පරීක්ෂාකොට බැලීමේ ක්‍රමයක් ලෙස ගැන්ස්ෆෙල්ඩ් (Ganzfeld Experiment) පරීක්ෂණ ද යොදාගනු ලැබේ. මෙහි දී ද එක් පුද්ගලයකු ප්‍රේරකයා (Sender) ලෙස පත්කරනු ලැබේ. ඔහු පාලනය කරන ලද පරිසරයක රැඳවිය යුතු ය. එනම්, වෙනම ස්ථානයක හෝ කාමරයක ය. මෙසේ කරන්නේ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන ලෙස ය. අනෙක් පුද්ගලයා ග්‍රාහකයා (Receiver) ලෙස පත්කොට වෙනත් ස්ථානයක හෝ කාමරයක රැඳවිය යුතුය. ඉන්පසු ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් එවනු ලබන තොරතුරු ග්‍රාහකයා (Receiver) විසින් ලබාගත යුතු ය. පරීක්ෂණ අතර තොරතුරුවල ස්වභාවය වෙනස්විය හැකි ය.[11]

වර්ණ භාවිතයෙන් කළහැකි "ටෙලිපති" අභ්‍යාස

එකිනෙකට වෙනස් වර්ණයන්ගෙන් යුත් වස්තු 05 ක් සූදානම් කරගන්න. (මෙම වස්තු එකම වර්ගයේ වියයුතු අතර වර්ණ පහකට අයත් විය යුතු ය. උදාහරණ ලෙස වර්ණවත් පෑන්, රබර් පටි, රස කැවිලි, කඩදාසි පත්‍ර ආදී වශයෙනි)

- ✧ යම්කිසි ස්ථානයක හිඳගන්න
- ✧ සත්‍ය වශයෙන් ම තමා එම ස්ථානයෙහි සිටිනා බව සිතන්න.
- ✧ මනස නිශ්චල කරගන්න.
- ✧ වෙනත් කිසිම ස්ථානයක් ගැන නොසිතන්න.
- ✧ අතීතය ගැන හෝ වර්තමානය ගැන නොසිතන්න.
- ✧ වෙනත් කිසිම දෙයක් ගැන නො සිතන්න.

"ටෙලිපති" ඉගෙනීමෙහි අසීරුම කොටස වන්නේ මෙයයි. එනම්, මනස නිශ්චල කරගැනීම ය. ටෙලිපති සංඥා සම්ප්‍රේෂණය කරන්නට සූදානම්වීමේ දී භාවනාව හොඳ "ටෙලිපති" අභ්‍යාසයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය.

- ✧ වෙනත් පුද්ගලයකු සමග හිඳගන්න.
- ✧ දෙදෙනා අතරින් එක් පුද්ගලයකු ප්‍රේරකයා (Sender) ලෙසත් අනික් තැනැත්තා ග්‍රාහකයා (Receiver) ලෙසත් තෝරාගන්න.

- ✧ ප්‍රේරකයා (Sender) ඔහුගේ මනසින් වර්ණයක් තෝරා ගනී.
- ✧ ඉන්පසු ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් අරඹනවා (Begin) යන වචනය කියමින් මෙම වර්ණය ග්‍රාහකයාගේ (Receiver) මනසට යවනු ලැබේ.
- ✧ එවිට, ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් ටෙලිපතිමය වශයෙන් එව්වේ කුමක් ද යන්න දැකීමට ග්‍රාහකයා (Receiver) ප්‍රේරකයාගේ මනස සමග සම්බන්ධ වීමට උත්සාහ ගනී.
- ✧ ග්‍රාහකයා (Receiver) එවිට වර්ණය පිළිබඳ ඉඟියක් ලැබුවේනම් එවන ලද වර්ණය රතු බව කිව යුතු ය.
- ✧ වර්ණය නිවැරදි නම් ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් "නිවැරදිය" යනුවෙන් ඒ බව කිව යුතු ය. ඉන් පසු වෙනත් වර්ණයක් හෝ කලින් එවන ලද වර්ණය ම තෝරාගෙන ඇරඹුවා යනුවෙන් පවසමින් එම වර්ණය එවිය යුතු ය.
- ✧ ග්‍රාහකයා (Receiver) විසින් නිවැරදි වර්ණය ලබා නොගත්තේනම් "නැත" යනුවෙන් පැවසිය යුතු ය. ප්‍රේරකයා (Sender) විසින් එවනු ලබන වර්ණය ග්‍රාහකයා (Receiver) විසින් නිවැරදිව තෝරාගන්නා තෙක් මෙම අභ්‍යාසය විනාඩි පහක් තිස්සේ දිගින් දිගට කළ යුතු ය. තමාගේ පහසුව අනුව විනාඩි දහය දක්වා ද කළ හැකි ය.
- ✧ මෙම අභ්‍යසය කරන අතරතුර විවේකයක් ගත හැකි ය. ප්‍රේරකයා (Sender) සහ ග්‍රාහකයා (Receiver) යන භූමිකා දෙදෙනා අතර මාරු කරමින් මෙම අභ්‍යාසය කළ හැකි ය.[12]

මෙවැනි අභ්‍යාසයක් මඟින් මනසෙහි දූර සන්නිවේදනමය (Telepathic) දියුණුවක් ඇතිවේ. එවිට සිතකින් සිතකට සිතිවිලි හුවමාරුව පහසු වේ.

නිවුන් දරුවන් අතර පවතින "ටෙලිපති" යනු කුමක් ද?

නිවුන් දරුවන් තුළින් ටෙලිපති හැකියාව පෙන්නුම් කරනු ලැබේ. නිවුන් දරුවන් ළදරු වියේ දී ම ටෙලිපතිමය හැකියාව

පෙන්නුම් කරන බවක් දැකිය හැකි ය. ඔවුහු එකම වේලාවක දී වචන වලින් සන්නිවේදනය කිරීමට පටන් ගනිති. සිනහව, හැඬීම ආදිය එකම මොහොතේ ඇතිවන අවස්ථා දැකිය හැකි ය. පිපාසය, කුසගින්න ආදී හැඟීම් එකම අවස්ථාවේ දී නිවුන් දරුවන්ට දැනේ. පසුව මොවුන්ගේ වර්ධනයත් සමග ම එය සහජාසයානුගත සන්නිවේදනයේ ස්වරූපයක් ලෙස භාවිත කරති.[13]

අප ජීවත්වන ලොව තුළ "ටෙලිපතිමය" අත්දැකීම්

සාමාන්‍ය මිනිසුන් නිරන්තරයෙන් "ටෙලිපතිමය" අත්දැකීම් ලබන අවස්ථා බහුල වශයෙන් දැකිය හැකි ය. නමුත් ඒ සම්බන්ධයෙන් එතරම් වැටහීමක් ඔවුන්ට නැත. තමාගෙන් වෙන්ව, අධ්‍යාපනය ලැබීමට, රැකියාවට හෝ පිට රටක පදිංචියට ගොස් සිටින දරුවකු දැඩි ලෙස මතක්වන මවුවරුන්ට එකෙනෙහි ම දරුවන්ගෙන් දුරකථන ඇමතුමක් ලැබේ. නැතහොත් දුර සිටින දරුවන්ට තමන්ගේ මව, පියා හෝ ඉතා සමීප අයකු මතක්වනවිට නොසිතූ පරිදි ඔවුන්ගෙන් දුරකථන ඇමතුමක් ලැබේ. එසේම, කළකින් හමු නොවුන හිතවතකු හෝ තමා දැඩි ලෙස ආදරය කරන අයකු දැක්කොත් හෝ හමුවුනොත් ඉතා හොඳයැයි සිතෙන විට අහම්බෙන් එම තැනැත්තා හෝ තැනැත්තිය හමුවිය හැකි ය. එම හමුවීම නිවසට පැමිණීමෙන් හෝ මගතොටේ දී හෝ විය හැකි ය. මෙසේ වන්නේ "ටෙලිපතිමය" සබඳතාවක් නිසා බවට අනුමාන කළ හැකි ය.

බෞද්ධ දර්ශනාගත මතය

බටහිර මනෝවිද්‍යාඥයින් විසින් "ටෙලිපති" යන සංකල්පය සම්බන්ධයෙන් අවධානය යොමු කිරීමට පෙර භාරතයෙහි පහළ වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ අතීන්ද්‍රියප්‍රත්‍යක්ෂය (Extra Sensory Perception - ESP) ප්‍රත්‍යක්ෂ කොටගත්හ. තම ශ්‍රාවකයන් ද එවැනි තත්ත්වයකට පත්වියහැකි මාර්ගයන්ට යොමු කළහ. එහෙත් උන්වහන්සේ අතීන්ද්‍රි ප්‍රත්‍යක්ෂයන් උපයෝගී කරගෙන යම් යම් ආශ්චර්ය පෙන්වීමට යාම භික්ෂූන්ට අනුමත නොකළහ. අම්බට්ඨ සූත්‍රයේ අෂ්ටවිද්‍යාවක් වදාරා තිබේ. එය අන් සූත්‍රයක නො දක්නා ලදී. ඒ කරුණු අට

සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයෙහි ශ්‍රාමණ්‍යඵල වශයෙන් (පැවිද්දෙහි ප්‍රයෝජන වශයෙන්) වදාරා තිබේ. මනෝමයඍද්ධිඥානය, ඍද්ධිවිධඥානය, දිව්‍යශ්‍රෝත්‍රඥානය, පූර්වේනිවාසානුස්මෘතිඥානය, දිව්‍යචක්ෂුරභිඥාව, වැනි දෑ අයත්වන්නේ අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයට ය. මිනිසුන් අතර මිනිසෙක් ව ඉපිද උත්තරීතර මනුෂ්‍යයෙක් බවට පත් බුදුරජාණන් වහන්සේ මේවා ලබාගත්තේ තමන් වහන්සේ සතු පුද්ගල ශක්තිය උපයෝගීකොටගෙන ය. එසේ නැතහොත් අතීන්ද්‍රියප්‍රත්‍යක්ෂය දෙවි කෙනෙකුන් විසින් හෝ ආශ්චර්යයකින් පහළ වූවක් නොවේ. පහත සඳහන් අතීන්ද්‍රියප්‍රත්‍යක්ෂයන් සහ පරචිත්තවිජානනඥානය සම්බන්ධයෙන් වන අදහස් විමසීමෙන් මේ පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාගත හැකි ය. අම්බට්ඨ සූත්‍රයෙහි සඳහන් අෂ්ට විද්‍යාව අතර පරචිත්තවිජානනඥානය අයත් වන්නේ "ටෙලිපති" යන සංකල්පයෙහි ගම්‍යාර්ථයට ය.

1. විදර්ශනාඥානය - නාමරූප ධර්මයන් හා ඒවායේ අනිත්‍යාදි ලක්ෂණ දක්නා ඥානය විදර්ශනාඥානය නම් වේ.[14]

2. මනෝමයඍද්ධිඥානය - අෂ්ටසමාපත්ති විෂයෙහි වශීභාවය ඇති කරගෙන සිත සකස්කරගත් යෝගාවචරයාට තමාගේ කය තුළ තමා හා සමාන වූ සර්වාංග පරිපූර්ණ කයක් නිර්මාණය කොට කොපුවක තුබූ දෙයක් පිටතට ගන්නාක් මෙන් එය තමාගේ කයින් පිටතට ගත හැකි ය. එසේ කරන්නා වූ චතුර්ථ ධ්‍යානචිත්ත සම්ප්‍රයුක්ත ඥානය මනෝමයඍද්ධිඥාන නම් වූ විද්‍යාව ය.[15]

3. ඍද්ධිවිධඥානය - සිත සකස්කර ගත්තා වූ යෝගාවචරයා හට බොහෝ රූප නිර්මාණය කොට තමා ම බොහෝ දෙනෙකුන් සේ පෙනී සිටිය හැකි ය, බොහෝ දෙනෙකුන්ව සිට කෙනෙකු ද විය හැකි ය, නො පෙනෙන තැන පෙනෙන සේ සිටිය හැකි ය, පෙනෙන තැන නො පෙනී සිටිය හැකි ය. ප්‍රාකාර භිත්ති - පර්වත ඇති තැන්වලින් කිසිවක් නැති තැනකින් යන්නාක් මෙන් ඒවායේ නො ගැටී යා හැකි ය. දියෙහි මෙන් පොළොවෙහි ගිළීම මතුවීම කළ හැකි ය. අහසෙහි පොළොවෙහි මෙන් ඉරියව් පැවැත්විය හැකි ය, චන්ද්‍ර සූර්යයන් අත ගෑ හැකි ය, බ්‍රහ්ම ලෝකය දක්වා ලෝකයෙහි තමාගේ ඊශ්වරත්වය පැවැත්විය හැකි ය. ඒවා කිරීමට

සමත් වන චතුර්ථධ්‍යාන සම්ප්‍රයුක්ත ප්‍රඥාව ඍඩිවිධඥාන නම් වූ විද්‍යාව ය.[16]

4. දිව්‍යශ්‍රෝත්‍රඥානය - අෂ්ටසමාපත්ති විෂයෙහි වශීභාවය ඇති කරගෙන සිත පිරිසිදු බවට, මෘදු බවට, කර්මණ්‍ය බවට පමුණුවා ගෙන ඇති ඍඩිමත් පුද්ගලයා හට තමාගේ ඒ ශුද්ධචිත්තය ශබ්දයන් ඇසීමට යොමු කළ කල්හි අපේ කන්වලට නො ඇසෙන ඉතා සියුම් ශබ්ද ද ඒ සිතට දැනෙන්නේ ය. දුර ශබ්ද ද ඉතා දුර වූ දෙව්ලොව බඹලොව පරසක්වල ශබ්ද ද ළඟසිට අසන්නාක් මෙන් පිරිසිදු ලෙස දැනෙන්නේ ය. පියවි කනට නො ඇසෙන සියුම් වූ ද, දුර වූ ද ශබ්දයන් ඇසීමට සමත් වන ධ්‍යානලාභීන්ගේ චතුර්ථධ්‍යාන ප්‍රඥාව දිව්‍යශ්‍රෝත්‍රඥාන නම් වූ විද්‍යාව ය.[17]

5. පරචිත්තවිජානනඥානය - ධ්‍යාන ලබා සිත පිරිසිදු කරගත් පුද්ගලයාගේ ඒ යහපත් සිත අනුන්ගේ සිත් දැන ගැනීම සඳහා පරසන්තානයට යොමු කළ කල්හි ඔහුගේ සිතට අනුන්ගේ සිත් දැනෙන්නට වන්නේ ය. අනුන් සිතන දෙය ඔහුට කිය හැකි වන්නේ ය. සරාගචිත්ත - වීතරාගචිත්ත - සදෝසචිත්ත - වීතදෝසචිත්ත - සමෝහචිත්ත - වීතමෝහචිත්තාදී වශයෙන් සොළොස් ආකාරයකින් ඒ ඥානය ඇතියන්ට පරසිත් දතහැකි වන්නේ ය. අනුන්ගේ සිත් දන්නා වූ ඒ නුවණ පරචිත්තවිජානනඥාන නම් වූ විද්‍යාව ය.[18]

6. පූර්වේනිවාසානුස්මෘතිඥානය - තමන්ගේ ද සෙස්සන්ගේ ද පෙර ඉපද සිටි ජාති පිළිවෙළ නාමගෝත්‍රාදි වශයෙන් දක්නා වූ නුවණ.[19]

7. දිව්‍යංචක්ෂුරභිඥාව - ඒ ඒ සුගති දුර්ගති භවවලින් ච්‍යුතව කර්මානුරූපව නැවත ඒ ඒ භවවල උපදනා සත්ත්වයන් දක්නා ඥානය දිව්‍යචක්ෂුරභිඥා නම් විද්‍යාවයි.

8. ආශ්‍රවක්ෂයකරඥානය - දුඃඛ, සමුදය, නිරෝධ, මාර්ග යන චතුරාර්‍ය සත්‍යයන් තත් වූ පරිදි දැන කාමාදි ආශ්‍රවයන් ක්ෂය කර නිවන් රසය මතුකර දෙන අර්හත්මාර්ගඥානය ආශ්‍රවක්ෂයකරඥානය නම් වේ.[20]

එසේම, බුදුසමය තුළ පංචඅභිඥා පිළිබඳව සඳහන්වේ. අභිඥා යනු විශේෂ බලයකින් යුක්ත වන රූපාවචර පඤ්චමධ්‍යාන චිත්තයට ම කියන නමකි. ඍද්ධිවිධඅභිඥාව, දිව්‍යශ්‍රෝත්‍රඅභිඥාව, පරචිත්තවිජානනඅභිඥාව, පූර්වේනිවාසානුස්මෘතිඅභිඥාව, දිව්‍යචක්ෂුරභිඥාව[21] යනුවෙන් දැක්වෙන මෙම අභිඥාවන් ද අයත් වන්නේ අතීන්ද්‍රියප්‍රත්‍යක්ෂයට ම ය. පංචඅභිඥා අතර පරචිත්තවිජානනඅභිඥාව නම් අනුන්ගේ සිත් දැකිය හැකි වූ රූපාවචර පඤ්චමධ්‍යාන චිත්තය යි.

නිගමනය

ෆෙඩ්රික් ඩබ්ලියු. එච්. මියර්ස් (Fredric W. H. Myers) විසින් 1882 දී පමණ සිතකින් සිතකට පණිවිඩ යැවීම, සිතින් සන්නිවේදනය කිරීම, දූරඥානය යන අර්ථයෙන් "ටෙලිපති" (Telepathy) යන වචනය නිර්මාණය කළත්, එය වසර 2553 ක් පමණ ඈත අතීතයෙහි සිට ම භාවිතයෙහි පවතින්නක් බව බෞද්ධ දර්ශනාගත අදහස් විමසීමෙන් ද පැහැදිලි විය. එසේම "ටෙලිපති" යන්න විද්‍යාත්මකව පිළිගතහැකි පසුබිමක් මත තහවුරු කර නොතිබීම මෙම සංකල්පය ජනවිඥානයෙන් දුරස් වීමට හේතු වී ඇත. එහෙත් එය මුළාවක් නැතහොත් මිථ්‍යාවක් යැ යි යම් කෙනෙකුට එකහෙළා කිව නොහැක. එසේ වන්නේ වර්තමාන විද්‍යාත්මක ලොව තුළ දැකිය හැකි යම් යම් දෑ පදනම් කරගෙන ය. එනම්, වර්තමානයේ බොහෝ මිනිස්සු ජංගම දුරකථන භාවිත කරමින් සන්නිවේදයේ යෙදෙති. එම ශබ්ද තරංගවල ගමන් කිරීමක් කිසිවිට නොපෙනේ. එසේම, කෙටි පණිවිඩ (SMS), ඡායාරූප (MMS) ආදිය ද යවයි. එවැනි දෑ ගමන් කරන ආකාරය පියවි ඇසට නොපෙනේ. මෙවැනි දෑ විද්‍යාත්මක ව දියුණු වූ තත්ත්වයන් ය. මෙම විද්‍යාත්මක සොයා ගැනීම් කරන්නේ මිනිසාගේ චින්තනය පදනම් කරගත් මනස මූලික කරගෙන ය. එබැවින් පැහැදිලිව ම සිතකින් සිතකට සන්නිවේදනය කළහැකි "ටෙලිපති" ක්‍රමයෙහි ද සත්‍යතාවක් පවතින බවට නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. මලලසේකර ගුණපාල., ඉංග්‍රීසි - සිංහල ශබ්ද කෝෂය., ඇම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම., කොළඹ., 2006.1031 පිටුව.
2. Telepathy (from the Greek τηλε, *tele* meaning "distant" and πάθη, *pathe* meaning " experience"), Carroll, Robert Todd (2005). "The Skeptic's Dictionary; Telepathy". SkepDic.com. http://skepdic.com/telepath.html. Retrieved 2006-09-13.
3. http://skepdic.com/telepath.html. Retrieved 2006-09-13.
4. Tyrrell. G. N. M., The Personality of Man., Penguin Books., New York., 1946, p57.
5. Pickup, G. (2006). Cognitive Neuropsychiatry. Volume 11, Number 2, Number 2/March 2006, pp. 117-192
6. http: // si. Wikipedia.org/wiki/. 03.09.2010, 4.30 pm.
7. Oxford Advanced Learner's Dictionary., Oxford University Press., 2000., p.1336.
8. http://www.extrasensory-perceptions-guide.com/learn-telepathy.html, 17.09.2010. 9.30 am.
9. Glossary of Parapsychological terms - ESP, Parapsychological Association. Retrieved December 19, 2006.
10. Carroll, Robert (2006-02-17). "Zener ESP Cards". The Skeptic's Dictionary. http://www.skepdic.com/zener.html. Retrieved 2006-07-18.
11. *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena* by Dean I. Radin Harper Edge, ISBN 0-06-251502-0
12. http://www.extrasensory-perceptios-guide.com/learn-telepathy.html, 17.09.2010. 9.30 am.
13. http://www.extrasensory-perceptios-guide.com/learn-telepathy.html, 17.09.2010. 9.30 am.
14. චන්‍දවිමල හිමි රේරුකානේ., සුවිසි මහ ගුණය., මුද්‍රණය., අනුල මුද්‍රණාලය., මරදාන., 1969., 191-192 පිටු.
15. එම., 193 පිටුව

16. එම., 193 - 194 පිටු.

17. එම., 206 - 207 පිටු.

18. එම., 207 පිටුව.

19. එම., 189 පිටුව.

20. එම., 190 පිටුව.

21. චන්දවිමල හිමි රේරුකානේ., අභිධර්ම මාර්ගය., ශ්‍රී චන්දවිමල ධර්මපුස්තක සංරක්ෂණ මණ්ඩලය., ශ්‍රී විනයාලංකාරාමය., පොකුණුවිට., 1993., 386 පිටුව.

Ethical Dilemmas Enountered by Psychologists working with Conflict-Affected Communities

Senior Lecturer Udeni M. H. Appuhamilage

Abstract

Interventions with conflict – affected communities such as counseling and rehabilitation projects are programmed as well as supervised mostly by western or western-trained local professionals. However, those trained in western modules may lack awareness of socio-cultural factors that are important in effectively intervening into the process of healing in the local context. Current ethical guidelines for humanitarian professionals, including psychologists do not address special ethical concerns related to providing humanitarian services for war-affected communities. Due to this lack of ethical standards of practice, practitioners find it even more difficult to assess and supervise their work. The current paper discusses the effects of war on civilians with a special focus on specific socio-cultural aspects. The paper proceeds to recognize the ethical dilemmas encountered by psychologists as they attempt to help clients who come from diverse socio-cultural backgrounds. The final section

of the paper attempts to develop a draft hypothetical model of ethical decision making, aimed at helping humanitarian workers in general, and especially psychologists in their work with conflict-affected communities.

Introduction

Currently, over 21 million people of the world population are refugees with another 25 million people internally displaced within their own country. In essence the estimates show that nearly one in every hundred of the entire global population is displaced by war (Sourander, 2003). Thus working with war affected communities is rising up as a new area of concern for mental health workers. Further, the statistical figures imply not only the intensity and the seriousness of the issue, but the need to develop the necessary skills and knowledge to work with people who have survived or who are living with ethno-political conflicts.

The objects (and methods) of war in today's world are quite contrasting to the traditional aim of conquering a land. Violence is one of the most powerful weapons used today for the purposes of extracting information and social control by creating states of terror that penetrate the entire fabric of grassroots social relations and subjective mental life (Summerfield, 1996). Given this dramatic change in the concept of war and violence, the traditional understandings and the usual ways of dealing with the effects of war also need to change.

One of the critical concerns regarding mental health work in the filed of ethno-political conflicts is the need to develop more pertinent and compelling ethical guidelines for the humanitarian assistant workers (e.g., psychologists, psychotherapists, psychosocial workers, etc.). Ager and Loughry (2005) show that the field of psychology in general lacks the knowledge and

analysis skills required for humanitarian work and assistance of survivors of ethno-political conflicts and war. The current ethical code of American Psychological Association (APA, 2002) does not have specific ethical guidelines for working in ethnopolitical conflicts or war contexts. The Seville Statement on Violence which forms the foundation of APA's conventions of making ethical decisions on violent circumstances does not have any reference to ethno-political conflicts. The International Peace Practitioners' Network (IPPN) which is a joint project of PsySR and Division 48 of APA has a working draft of guidelines for psychologists working with violent circumstances such as war. Even though it does specify key areas of concern for ethical judgment, it is only a draft document. Further, it only recognizes the areas of ethical responsibility and does not provide practical and clear guidelines for its followers to make ethical decisions in war situations.

This paper focuses on ethical dilemma that psychologists encounter while working with refugees and displaced people. For instance, from the author's personal experiences of working with refugee and displaced communities as a therapist, the need for the psychologists to be a voice and an ally between the client/ community and the ethno-political leaders (e.g., rebellion groups, military, politicians) was identified as a key role of the helping profession. The importance of this type of advocacy role for the healing process of refugees is discussed in the latter part of this paper. The ethical limits of psychologists in playing such an advocacy role in ethno-political conflict situations are always complicated. Lack of clear boundaries and guidelines to follow in making such decisions make it difficult for both the psychologist and the client to work together in the healing process. The objective of the Public Policy Office (PPO) of APA which is the

responsible body of authority on the advocacy role of psychologists emphasizes the need to help interested psychologists to advocate for human needs. However, in the case of psychologists working in war-driven communities, advocating for human needs is not a choice based on interest; rather it is an essential part of the helping role. Further, most of the projects and concerns of PPO are limited to the boundaries of USA. Thus it does not pertain to the conflict-related concerns of third world countries.

Effects of War on People

The western focus on the effects of war is significantly limited to individual effects of psychosomatic complaints and specially to post traumatic stress disorder (PTSD). This understanding of effects of torture and violence as violations of individual integrity and identity comes from the western view of the individual. The western world takes the individual as the basic unit of the society. It emphasizes one's psychological nature than his/her social and/or religious essences as a determining factor of one's essence of existence (Summerfield 1996). "Western diagnostic systems, primarily designed to classify diseases rather than people, are highly problematic when applied to diverse non-western survivor populations" (Maric, Unpublished, p. 30). The limited applicability of the western models of diagnosis of psychopathology clearly implies the limited nature of the treatment modalities developed based on those diagnosis models. A serious risk involved in applying such treatment techniques which are limited in their applicability is that they may displace other more effective healing mechanisms that flaw from within a client's culture and community (MRCF, 2002).

Most researches that provide the basis for the current domination of PTSD in the literature and in the studies on effects of war are done with clinical populations of war refugees who have reached the west (Summerfield 1996). One rare exception to this is the situation in Northern Ireland. Thorough medical reports are available on the mental health issues of both Catholic and Protestant civilians of Ireland who remained within their country's national boundaries despite fifty-one years' (1921-1972) of civil war. It is of significant importance to note that over the last 30 years, no evidence of a noteworthy increase in the referral rates of these communities to mental health services has been recorded.

Summerfield (1996) analyzes the effects of war under three main categories; minorities in war (e.g., children, women, minority ethnic groups), assaults on health workers and services, and assaults on culture and ethnicity. The fundamental principle behind this categorization is that war and its effects are not individual entities. War is not a private experience and its after effects, specially the suffering and losses are resolved in a social context (Summerfield, 2000). The social meanings attached to suffering, including attributions to supernatural, religious and political causations formulate a crucial portion of the healing process. For instance, WHO reports have identified the powerful role of traditional healers in Zimbabwe and Cambodia, in helping survivors to lay the war and its' dead to rest (Reynolds, P. 1990).

The Ethical Responsibilities of the Psychologist in Working with War-Affected Clients/Communities

In addition to the more commonly identified issues of war-affected communities, such as psychological symptoms of

depression, anxiety, low self-esteem, and PTSD there are specific needs that war-affected clients bring to the therapy session. Most often these needs require the psychologist to act outside their typical role and responsibilities. The ethical dilemmas that psychologists deal with stems mainly from these specific and challenging needs of the refugee and displaced clients. This paper discusses the ethical dilemmas related with two specific needs of war-affected communities that must be addressed for effective healing; the need for accurate information and the need for restoring justice. The discussion further highlights several additional challenges that psychologists encounter in their work with refugee and displaced clients, identifying the involved ethical issues.

Montgomery (2004) discusses the powerful need for clear and accurate information in the process of healing for trauma survivors. Montgomery's research works with Middle East refugees in a refugee camp in Denmark has identified the care takers' reluctance to provide reasonable, age-appropriate (e.g., for child survivors) information about the political involvement, imprisonment and torture of one's family and community members as one of the greatest obstacles in the healing process. Felman and Laub (1992) illustrate how the exceptional level of awareness and comprehension of events (i.e., their dimension, consequences, and their "radical otherness' to all known frames of reference) required to bear witness among holocaust survivors made it beyond the limits of human ability and willingness to grasp, transmit and imagine their circumstances. Lorenz's (2005) work on the psychology of loss explains in elaborative terms the severe emotional pressure that war-affected people experience from lacking a precise memory of his/her past.

> "…. there are unforgettable events that survive, not in memory, but in disconnected images, slices of life that cannot be digested at the time they occur, that live on in us year after year like bits of bone in a grave, waiting, pulsating, haunting, demanding some work like a proper burial that we no longer know how to perform. ……Unless we return to collect and honor whatever remaining debris surrounds the historic events that affect us, and raise them up in public scrutiny and witness, we will continue to be haunted through partial amnesia" (p. 3).

The type of information required for refugees to rediscover and rebuild a lost history is of very controversial nature. Sometimes, this may mean gathering confidential information about the government troops and their missions, or about internationally recognized terrorist groups and their missions. The boundaries and responsibilities of a psychologist in helping the clients gather and share this type of information are imprecise. For instance, should psychologists help their clients obtain specific, accurate information about a state-organized violent destruction of a community/family? If a psychologist decides to help his/her client gather the details of his/her lost past, what are the limits that pertain to the type of information and the type of sources of information?

Information is exceptionally powerful in ethno-political conflict situations. As is discussed in the first part of this paper, one of the aims of present day torture is gathering information. Thus having to collect, maintain and share conflict-related information would put a psychologist's safety at great risk, since that would make him/her a target for all the groups that are in conflict. The current ethical guidelines (APA, 2002) on maintaining

confidentiality of client's information allow practitioners to break confidentiality in cases where a disclosure is about an act that breaks the state law. Even though most of the terrorist acts are illegal, disclosing the details may put the psychologist's life in great danger, especially since the psychologist lives in the same community in which the rebellious groups have controlling power. Furthermore, the state law does not have the authority in areas governed by terrorists. On the other hand, APA ethical guidelines recommend maintaining confidentiality when the release of information is legally banned. The violence (e.g., rape, destruction of personal as well as private property) committed by a state official would definitely be legally protected, even though the information would be about human right violations that clearly falls within the criteria of reportable offenses.

There are specific cultural constrictions on information sharing that make the issue related with confidentiality even more complicated. For a professional trained in western psychological approaches and ethics, issues such as reporting violence in a family/community member may seem straightforward, if the offense meets the legally endorsed criteria of a reportable act. However, it is important to recognize that the concept of confidentiality in the APA ethics code comes from a western-based culture, norms, and values that put the individual and individual rights to privacy and autonomy first. Meer and Creek (2002) show that the pivotal force around which community-based groups such as South Asian communities revolve is not the individual but the family. *"It would be not an exaggeration to say that the family's power and influence is all pervasive in all aspects of an individual's life. In particular every decision an individual makes in life, the family is involved, and more often than not, the family is the deciding factor in*

one's choices (Meer, et. al. p. 146). Given that the primary objective of psychologist's work is to help a client to improve his/her wellbeing, it is important to respect the values and believes of the client in the healing process.

Most of the ethno-political conflicts in today's world take place in third world countries, which share a community-based culture. Meer and Creek (2002) have discussed the possible conflicts between cultural considerations and ethical guidelines on release of information, when working with South Asian communities, which are collectivistic in nature. Accordingly, the release of information about violence or abuse committed by a family or community member to an "outsider" was strongly disapproved, while almost no secrecy was tolerated among the family/community members. Applying this phenomenon to ethno-political conflict situations, there is a possibility for the psychologist's freedom in deciding whether to report a disclosure of violence and abuses in a family and/or community to be culturally restrained. The community may expect the psychologist to disclose the information to them, but will want the psychologist to maintain secrecy when reporting the information to higher authorities. At the same time, when disclosing information in a collective culture, the psychologist will need to be conscious of the fact that once disclosed, the information will be shared by people outside the immediate family members of the client.

Preceding discussion illustrates the confusing nature of the types of challenges a psychologist will face in processing information with refugees and the displaced. The issues also show the controversial nature of a psychologist's duties in a conflict situation and emphasize the risks of not having clear, specific and practical ethical guidelines for decision making.

A second major clinical need of war-affected clients in healing trauma of violence and torture is restoring justice. A community or an individual healing from the consequences of torture, repressive regimes, atrocities, and violent armed conflicts is faced with the basic human and existential need for finding a meaning of their experiences. The need for meaning and understanding of one's reality is fundamental to human nature (Levant & Shlien, 1984). Developing an understanding of the legacy[1] of past and present human rights abuses, developing a mechanism to instigate a sense of stability and democracy in the midst of hostilities, and improving the skills to enable both perpetrators and victims to live peacefully side by side are crucial components of any clinical intervention on helping conflict-affected communities not only to heal their traumas but even more to assure survival of the horrible life situations. At the same time these are issues that raise very difficult political, economical, legal and moral dilemmas for both clients and psychologists in developing as well as initiating interventions. Most of these socio-ethno-political concerns are directly associated with the conflict-affected communities' need for restoring justice. At the same time, these issues accentuate the clinical power of a psychologist's role as an advocate in a conflict-driven situation.

The uncounted number of casualties of Mozambique who were victims of the gruesome violence inflicted by Renamo guerrillas under the sponsorship of South Africa in the 1980s, as well as the 300000 Vietnamese still missing 30 years after the end of the war are considered 'wondering souls' since the prevailing contexts at the time has prohibited performing the traditionally prescribed proper burial ceremonies for them. They have lost their place in the social, historical fabric. "Those abusing power typically refuse to acknowledge their dead victims, as if

they had never existed and were mere wraiths in the memories of those left behind. This denial, and the impunity of those who maintain it, must be challenged if survivors are to make sense of their losses and the social fabric is to mend." (Summerfield 1995, p. 495). The establishment of 'truth and reconciliation commissions' in South Africa in 1996 is a clear example of the need for more effective healing and psychotherapeutic approaches and interventions to help people grapple with decades of extreme violence. These commissions are based on the two basic principles of acknowledgement and forgiveness. Acknowledgement and expression of one's remorse for the past crimes s/he committed have a great healing power on the victims. The other side of it is forgiveness. "Learning to forgive those who have wronged us is the first step we can take towards healing our traumatized nation" (NCA, 2004).

A central question associated with truth and reconciliation commissions is the role of the psychologist in them. All the truth commissions held so far in the world had at least one psychologist as a committee member (Gobodo-Madikizela, 2003), a fact which shows the importance of a psychologist's contribution in the process of restoring justice. Yet, what are the exact duties, responsibilities and limits of a psychologist as a member of a truth commission? Is it ethical to disclose information about his/her offender clients for the obvious purpose of serving the greater good and justice? Is it ethical to sit in a committee in which his/her clients are disclosing? If it is ethical to sit in a committee arranged for one's own clients, how far can the psychologist be objective in his/her judgments about the client?

The clients often need to recognize a clear 'enemy' for the process of forgiving and restoring justice. However, most ethno-

political conflicts are thoroughly organized and structured, that it is hard to find a clear enemy or a perpetrator. One function that truth and reconciliation commissions aim to serve is the identification of a clear enemy so that people have an identifiable source or a target to question and express their hurt and anger. For instance, the functions of the Human Rights Violations Committee of the South African Truth and Reconciliation Commission were to establish the identity of the victims, their fate or present whereabouts, the nature and extent of the harm they have suffered, and whether the violations were results of deliberate planning by the state or any other organization, group or individual based on the testimonies of offenders (TRC, 2003). Is it ethical for a psychologist to use the information revealed in a truth and reconciliation commission that s/he participated as a committee member, to help his/her private clients' healing process? If so, what are the professional boundaries in such usage?

Most of the ethno-political conflicts of the 20th and 21st century are international in nature. That is either two nationalities are in conflict or two minorities of the same nationality are in conflict and different countries around the world are directly or indirectly involved with one or both of those minority groups. The power structures underlying such organized human right violations are beyond the control of individual clients or singled out communities. Yet, changing the economical, socio-political and cultural power structures of an oppressed community plays a critical role in the empowerment and healing of war-affected people. Summerfield (2000) describes the importance of rebuilding the war-weakened social fabric of survivor populations for their healing process. Accordingly, the sources of psychological resilience and capacity for recovery for all lie in the social structure and systems of their community. Studies have shown that survivors

of conflict seek to achieve a sense of dignity and control through rebuilding their environment. Further, they attempt to recompose their social, economical, and cultural activities, since that gives them a sense of belonging and a continuity of their identity (Summerfield, 2000). These 'psychosocial' projects do not fall within the boundaries of the traditional role of a psychologist. However, these tasks clearly fall within the ethical principles of beneficence and justice (APA, 2002). Even if a psychologist decides to step out of his/her typical role boundaries, s/he may not have the competence, leadership and management skills needed for such psychosocial projects.

The question of political neutrality (i.e., both taking a political stand or not taking a clear stand in a conflict situation has consequences), charges for the services (e.g., moral conflicts of expecting a financial payment from a refugee or displaced client in a shelter, identifying alternative ways of payment that still meets the ethical standards, etc.), multiple relationships (e.g., relationships with clients' family members, community members, politicians, terrorists, military, traditional healers, international funding and service providing organizations, etc.) are some additional areas that present ethical dilemmas for psychologists working with war-affected communities.

Recommendations

As the first half of this paper described, there is no well-founded set of guidelines on making ethical decisions to help psychologists who work with refugee and displaced clients. Thus the final section of the paper attempts to develop a simple, hypothetical model with a step-wise process of ethical decision making for psychologists working with this particular population.

The model is based on literature on ethical decision making and the author's personal experiences in working with refugee and displaced clients.

Two basic questions that make it difficult to identify ethical standards regarding a specific situation are 1) not having a clear understanding or an agreement on what forms a standard on which to base the ethical decisions and 2) how those standards get applied to specific situations. Valdes, Prilleltensky, Walsh-Bowers and Rossiter (2002) have done research on different processes of ethical decision making among psychologists. Accordingly psychologists have identified emotional responses, life styles and personal choices, and professional growth as three main processes influencing their way of dealing with an ethical dilemma.

Kitchener's (1984) model of ethical decision making is closely related with the ethical principles of APA. The model identifies two levels of moral thinking that forms the foundation of one's ethical decision making. Accordingly, people first evaluate facts of the situation and their ordinary moral sense at an intuitive level. Secondly, they assess the information and their immediate judgments and actions at a more critical level where they use rules and professional codes, principles (e.g., autonomy, non-maleficence, beneficence, justice, fidelity), and ethical theory.

Monahan (1993) have discussed several steps that a psychologists should follow to limit his/her exposure to Tarasoff liability; risk assessment, information, estimation and communication. Truscott, Evans, and Mansell (1995) present a model to use in diagnosing and helping dangerous clients, where

they discuss the importance of assessing the two dimensions of violence risk and therapeutic alliance in deciding the types of interventions needed with particular clients.

Hypothetical decision-making model:

The following outline a simple decision-making model that can guide a psychologist in decision making regarding an ethical dilemma.

1. Recognizing an ethical Issue; At this starting phase, one has to decide whether the presenting issue is in conflict with the legal, ethical, social, personal, and moral values and/or believes.
2. Get the facts; clear identification of the relevant, known and unknown facts, who (individuals, groups) has a stake in the outcome.
3. Risk assessment; the clinician's education about the situation and context is an important fact in the assessment.
4. Policy; general policy choices need to be in place before an emergency with a client comes up.
5. Evaluate alternative actions from different ethical perspectives;
    a. Utilitarian approach: the ethical act would be the one that will produce the greatest balance of benefits and harms
    b. Justice approach: the ethical action is the one that treats people equally and fairly
    c. Common good approach: the ethical action is the one that contributes most to the achievement of the quality of common life together

d. Virtue approach: the ethical action is the one that embodies the best of human values and habits.

6. Communication; the ethical decision needs to be communicated to the relevant parties such as the treatment team, decision making authorities, and except for especial circumstances (e.g., duty to warn), to the clients
7. Make a decision and act on it
8. Reflect on the decision and the outcome

Summary

The primary proposition behind this paper is the need to have a precise, practical and clear code of ethical guidelines for psychologists working with conflict-affected clients. The paper examines current literature on violence, ethno-political conflicts, human suffering, trauma, and psychotherapy with traumatic clients to identify areas of ethical dilemmas that psychologists encounter in working with refugee and displaced clients/communities. It presents a simple model of ethical decision making. The paper, as a whole, emphasizes the great need for further research on this area.

End Note

1. It is important to recognize the fact that most of these ethno-political conflicts continue for decades and there are generations of children born into the war and have lived most of their lives in the war.

References

Ager, A. & Loughry, M. (2005). Psychology and humanitarian assistance. *The Journal of Humanitarian Assistance*.

Anderson, K. (2003), Humanitarian Inviolability in crisis, Electric source

Eisenbruch, M. (1984) Cross-cultural aspects of bereavement: A conceptual framework for comparative analysis. *Cultural Medicine and Psychiatry*, 8, p. 283 – 309

Ingleby, D. (2005). Forced migration and mental health: Rethinking the care of migrants and displaced persons. NY: Springer.

Kitchener, K.S. (1984). Intuition, critical evaluation and ethical principles: The foundation for ethical decisions in counseling psychology. *The Counseling Psychologist*, 12, 3, p. 43-55

Levant. R., & Shlien, J.M. (Eds) (1984) Client-centered therapy and person centered approach. NY: Praeger Special Studies

Lorenz, H.M. (2005). Interrupted subjects: Psychologies of Loss and liberation, electronic source Lynne, J. (1998) The question of political neutrality when doing psychosocial work with survivors of political violence. *International Review of Psychiatry*, Vol. 10, 3, P. 239 - 248

Maric, T. Refugees from Bosnia and their support networks in the UK (Unpublished)

Monahan, J. (1993) Limiting therapist exposure to Tarasoff liability, *American Psychologist*, 48, 3, 242 - 250

Montgomery, E. (2004) Tortured families: A coordinated management of meaning analysis. *Family Process*, Vol. 43, 3, p. 349 - 371

Migrant & Refugee Communities Forum (MRCF) (2002), A shattered health needs of refugees and newly arrived communities.

Migrant and Refugee Communities Forum, (2002). A shattered world: The mental health needs of refugees and newly arrived communities

Pumla Gobodo-Madikizela (2003). A Human Being Died That Night: A South African Story of Forgiveness. Boston; Houghton Mifflin

Reynolds, P., Children of tribulations: the need to heal and the means to heal war trauma *Africa* 1990;60: 1-38

Severn, M.D. (2003) Global conflict trends. CSP; Center for Systemic Peace

Silove, D.S. (2005) The challenges facing mental health programs for post-conflict and refugee communities. *Prehistorical and Disaster Medicine*, Vol. 19, 1.

Smith, D. & Fitzpatrick, M. (1995). Patient-therapist boundary issues: an integrative review of theory and research. *Professional Psychology*, 26, 5, p. 499 - 506

Sourander, A. Refugee families during asylum seeking. In Nord, J. (Ed.). *Psychiatry*, 57, p. 203-207

Summerfield, D. (1995) Raising the dead: war, reparation, and the politics of memory, *British Medical Journal*, 311, p. 495-497

Summerfield, D. (1996). The impact of war and atrocity on civilian populations: Basic principles for NGO interventions and a critique of psychosocial trauma projects Summerfield, D. (2000). War and mental health: A brief overview, *British MedicalJournal*, 321, p. 232-235 Wiesenthal, S. (1988).

Truscott, D., Evans, J., & Mansell S. (1995). Outpatient psychotherapy with dangerous clients: A model for clinical decision-making. Professional Psychology, 26, 5, p. 484-490

Younggren, J.N., & Gottlieb, M.C. (2004). Managing risk when contemplating multiple relationships. *Professional Psychology; Research and Practice*, Vol. 35, 3, p. 255 - 260

Web sites:

- APA
- South African Truth and Reconciliation Commission (TRC)
- UNHCR

පුරාතන ලංකාවේ පැවති බදු වර්ග දෙකක් : මච්ඡ භාග හා මංස භාග

සෙනරත් පරණවිතාන

සිංහල පරිවර්තනය: මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල

රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ (ලංකා ශාඛා) සඟරාවේ (නව පෙළෙහි) [*Journal of the Royal Asiatic Society (Ceylon Branch) (New Series)*] පස් වන වෙළුමේ දෙවන කලාපයේ 129 - 137 පිටුවල පළ කෙරුණු වසභගේ පෙරිමියන්කුලම ගිරි ලිපියේ සංස්කරණයෙහි දී ඒ සෙල් ලිපියේ යෙදෙන "මතෙරමජිබක" යන්න "(වැවෙහි) ඇළ මාර්ගවලින් (අල්ලා ගන්නා) මත්ස්‍ය කොටස" යනුවෙන් මවිසින් අර්ථ දක්වනු ලැබ ඇත. මේ පාඨයේ 'බක' යන්නට අනතුරු ව 'පති' යන්න යෙදුණු වෙනස් රූප සහිත ක්‍රිස්තු වර්ෂාරම්භක ශතවර්ෂවලට අයත් සෙල් ලිපි කිහිපයකින් කොටස් ද මවිසින් එහි ලා උපුටා දක්වා ඇත. මේ අර්ථකථනයේ දී පැරණි සිංහල 'මජි' යන්න සංස්කෘත 'මත්ස්‍ය' හා පාලි 'මච්ඡ' සමඟත් 'බක' යන්න සංස්කෘත හා පාලි 'භාග' සමඟත් සමාන සේ ගෙන ඇත. කෙසේ වුව ද මේ අභිලේඛනය සංස්කරණය කරන අවධියේ දී සංස්කෘත "මත්ස්‍යභාග" හෝ පාලි "මච්ඡභාග" හෝ සමාස වසයෙන් යෙදුණු කිසිදු සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයයක් පෙන්වා දීමට මාහට නො හැකි විය.

ගම්පතියකු හිමිකම් කියන එක් එක් බදු ක්‍රමය පිළිබඳ ව දැක්වෙන ඡේදයක 'මච්ඡභාග' යන සමාස පදය යෙදී තිබෙනු

පස් වන සියවසට අයත් කෘතියක තිබී, ඉහත සඳහන් අභිලේඛනයේ මගේ සංස්කරණය පළ වීමෙන් පසු ව, මට හමු වූ බැවින් සෙල් ලිපිවල දැක්වෙන "මතෙරමජීබක" හා එහි විවිධ රූප සම්බන්ධයෙන් ඉහත කී අර්ථය සැලකිල්ලට ගත හැකි ය.

අදාළ ඡේදය දක්නට ලැබෙන්නේ මජ්ඣිම නිකාය සඳහා බුද්ධඝෝසාචාරීන් ලියූ අට්ඨකථාව වන පපඤ්චසූදනියේ හා මහා වේදල්ල සූත්‍ර අටුවාවෙහි කොටසකත් ය. හැඟීමක් ඇති වීමෙන් පහළ වන සාමාන්‍ය මානසික වේගයට වඩා ජවන චිත්තය යන මානසික වේගය කෙතරම් බලවත් ද යන්න කියවෙන උපමාවක් එහි ඇතුළත් ය. අදාළ පාලි ඡේදය සහ එහි පරිවර්තනයක් මතු දැක්වේ.

"පඤ්ච කිර දුබ්බල භෝජකා රාජානං සේවිත්වා කිච්ඡේන කසිරේන ඒකස්මිං පඤ්චකුලිකේ ගාමේ පරිතිත්තකං ආයං ලභිංසු, තේසං තත්ථ මච්ඡභාගෝ මංසභාගෝ යොත්තකහාපණෝ අන්ධුකහාපණෝ මාසකහාපණෝ අට්ඨකහාපණෝ සෝළසකහාපණෝ වා බත්තිංසකහාපණෝ වා චතුසට්ඨි කහාපණෝ වා දණ්දෝති චත්තකමත්තම් ඒව පාපුණාති සතවත්ථුකං සහස්සවත්ථුකං මහා බලිං රාජා වා ගණ්හාති."[1]

"කුඩා ඉඩම් හිමියෝ පස් දෙනෙක් අනේක කම්කටුලු මධ්‍යයේ රාජ සේවයේ යෙදෙන්නාහු පවුල් පහක් පමණක් පදිංචි ව සිටින ගමකින් අල්ප වූ ආදායමක් පමණක් ලැබීමට හිමිකම් කීවාහු ය. ඔවුන් එකකුට එගමින් දඩ වසයෙන් කහවණු අටක් හෝ, සොළොසක් හෝ දෙතිසක් හෝ සූ සැටක් හෝ අයත් වෙයි. මත්ස්‍ය භාගය ද, මාංස භාගය ද යොත්තකහාපණ (නම් බද්ද) ද අන්ධුකහාපණ හා මස්සකහාපණ (නම් බදු) ද යන මේවා පමණක් ඔවුන්ට දඩ වසයෙන් ලද හැකි ය. සිය දහස් ගණනින් වන මහා බදු රජුට ම හිමි ය."

ඉහත උද්ධෘතයේ හමු වන 'මංසභාග' යන යෙදුම, 'මච්ඡභාග' මෙන් ම ස්වයං ව්‍යාඛ්‍යාත්මක ය. මේ සමාස පදයේ වාච්‍යාර්ථය "මස් කොටස" යනු ය. ඒ වූ කලි ගමේ සීමාව ඇතුළත දඩයම්

කරන වල් ඌරන්, මුවන්, සාවුන්, තලගොයින් හා පක්ෂීන් සඳහා ගම්පතියාට ලැබිය යුතු කොටස බව ප්‍රත්‍යක්ෂ ය.

මෙතෙක් සංස්කරණයට හෝ ප්‍රකාශයට හෝ නො පත් කෘතියක් වන, ලීනත්ථපකාසිනී නම් පපඤ්චසූදනී ටීකාවෙහි 'යොත්තෙකහාපණ' යන්න විස්තර කෙරේ. මේ කෘතියෙන් අපට සොයා ගත හැකි වූ එක ම පිටපත වන කොළඹ කටුගෙයි පුස්තකාලයේ ඇති අත් පිටපතෙහි අදාළ කොටස ඇතුළත් පෙළ, අපේක්ෂා නො කළ හැකි තරම් දූෂිත ය. 'යොත්තෙ' යන්න සාමාන්‍යයෙන් 'යොත', 'කඹය' යන අරුත් දෙයි. එහි 'වියගස' යන අරුතක් ද වෙයි.[2]

'යොත්ත' යන සකු පදය 'වියගස ගවයන්ගේ ගෙළට තබා බඳින රැහැන' යන අරුත් දෙයි.[3] එසේ හෙයින් පාලි 'යොත්තකහාපණ' යන්න හා පර්යාය පැරණි සිංහල යෙදුම කෙත සී සෑම ඇරඹීමට පෙර (එනම් ගවයන් නඟුලට බැඳීමට පෙර) ඉඩම් වගා කරන්නා විසින්, ඉඩම් හිමියාට මුදලින් ලබා දිය යුතු ගෙවීමක් හිඟවන්නක් සේ ගත හැකි ය.

'අන්දුකහාපණ' යන්න ලීනත්ථප්පකාසිනියේ 'අන්දු බන්ධනේන බද්ධස්ස විසජ්ජනේ ලබ්භං කහාපණෝ' ''අන්දු සිරකරුවන් (එනම් විලංගු ලූවන්) නිදහස් කිරීමේ දී ලැබෙන මුදල'' යි විස්තර කෙරේ.

එසේ ද වුව, සුළු ඉඩම් හිමියන් ඉහත විස්තර කෙරුණු අන්දමේ මුදලක් ලැබීමට හිමිකම් කීහ යි සිතා ගැනීම අසීරු ය. පවුල් පහක් පමණක් පදිංචි ව සිටින ගමක ඉඩම් හිමියකු එබඳු බද්දක් අය කිරීමට හිමිකම් කියතොත් ඉන් අදහස් කෙරෙන්නේ කිසියම් කුලී ඉඩම් හිමියකු දඟ ගෙයි දැමිය හැකි වරදක් කළ හොත් ඒ තැනැත්තාට විලංගු ලෑමේ නෛතික අධිකාරි බලයක් ඔහු සතු බව යි. මෙය බොහෝ විට, රාජකීය නිලධාරීන් විසින් විලංගු ලෑ යුතු වරදකරුවකු වසයෙන් නම් කරනු ලැබූ අයකු නිදහස් කිරීමට මැදිහත් වීම හා නිදහස ලබා දීම වෙනුවෙන් ඉඩම් හිමියාට ගෙවනු ලබන මුදලක් වීමට පිළිවන.

'මාසකහාපණ' යන්න දළදා සිරිත[4] හා වෙනත් ග්‍රන්ථ-යන්හි පැනෙන 'මස් රන්' යන්න ම විය හැකි ය. 'කුලී ඉඩම් හිමියා විසින් මාස් පතා ගෙවනු ලබන මුදල' යනුවෙන් ඊට අරුත් පැවසෙයි.

පපඤ්චසූදනියෙන් උපුටා ඉහතින් දැක්වුණු ඡේදයෙහි 'මංසභාග' යනුවෙන් දැක්වුණු බද්ද අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ මහපොතාන කෝරළේ කොක්එබේ නම් ප්‍රදේශයෙන් හමු වූ දෙවන භාතිය (ක්‍රි.ව. 140 - 164) රජුගේ රාජ්‍ය සමයට අයත් අප්‍රකාශිත ලිපියක ද දැක්වෙයි.[5] දඩයම් කළ විට අදාළ ගම්පතියාට මාංස භාගය ගෙවිය යුතු වූ විවිධ සතුන්ගේ නාමාවලියක් ද මේ ලිපියෙහි වැඩි දුරටත් දැක්වෙයි.

"මොර[6] මග[7] එණි[8] මස වහවර බක[9]" යනු අදාළ පාඨය යි. (මොනර, මුව, මී මිනි(?)[10] මස් සඳහා ව්‍යවහාර භාගය)

ඉහත විස්තර කෙරුණු බොහෝ බදු සාමාන්‍ය ඒවා විය. එම නිසා පවුල් පහකින් සමන්විත ගමකින් සුළු ගම්පතියාට ලද හැකි වූ ආදායම කහවණු 8ත් 64ත් අතර ප්‍රමාණයකි.

විශාල ගම් සම්බන්ධයෙන් ගත් කල අදාළ බදු ඍජු ව ම රජු වෙත ලැබිණි. **පපඤ්චසූදනියෙහ** ඒ සඳහා දැක්වෙන පදය 'බලි' යනු යි. ඒ වූ කලි අස්වැන්න සඳහා නියම කොට ගත් පංගුව නො ව ඉඩම් හිමියාට ප්‍රදේශයකින් ලැබෙන හෝ රජුට රටෙන් ලැබෙන හෝ බද්ද යි. සාමාන්‍යයෙන් මෙය සංස්කෘත හා පාලි භාෂාවලින් 'කර' යනුවෙන් ද සිංහලයෙන් 'කරවෙවර' යනුවෙන් ද හැඳින්වේ.

ආන්තික සටහන්

1. Papañcasūdanī, PTS edition, pt.II, p.349.
2. *PTSPD*, s.v. 'Yotta'
3. බලන්න: Monier Monier Williams, *Sanskrit - English Dictionary*., s.v. 'Yotta'
4. දළදා සිරිත, සෝරත සංස්කරණය, 54 පිටුව. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය. "මස් රන්" යටතේ බලන්න. අනෙකුත් විමර්ශනීය පාඨ සඳහා ද එය ම බලන්න.

5. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, ශිලා ලේඛන නාමාවලිය. අංක 862. මෙය මේ ලේඛකයා විසින් පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මඟින් ප්‍රකාශයට පත් කරවීමට අදහස් කරන ශිලා ලේඛන සංහිතාවේ දෙවන වෙළුමෙහි ඇතුළත් වේ. [බලන්න: Paranavitana, S., *Inscriptions of Ceylon,* vol. II, pt. I, Late Brahmi Inscriptions, Colombo, 1983, pp.118-121. (පරිවර්තකගේ සටහනකි)]

6. මොර = සංස්. මයූර, පා. මෝර, සිං. මොනර

7. මග = සංස්. මෘග, පා. මග, සිං. මුව.

8. පාලි හා සංස්කෘත පොත්වල 'ඒණි' යනුවෙන් දැක්වෙන මුව විශේෂය. මෙනමින් දැක්වෙනුයේ වර්තමාන ලංකාවේ සිටින කවර සත්ත්ව විශේෂය දැයි නිශ්චිත නැත.

9. වහවර බක = සංස්. ව්‍යවහාර භාග

10. [පරණවිතාන මහතා 'ඒණි' යන්න zblack antelope" යනුවෙන් ඉංගිරිසියට පරිවර්තනය කරයි. 'ඒණි' ('ඒණ') යන්න මෝනියර් විලියම්ස්ගේ ශබ්දකෝෂයෙහි දැක්වෙනුයේ zdeer; antelope" යනුවෙනි. ''කෙටි පා හා කළු නෙත් ඇති මුව විශේෂයක්'' යනුවෙන් එය විස්තර කෙරේ. ලංකාවට ආවේණික මුව විශේෂයක් වන මීමින්නා *(Moschiola meminna)* කෙටි පාද හා කළු ඇස් සහිත සතකු බැවින් zblack antelope" යන්න සඳහා මීමිනි යන්න පරිවර්තක විසින් යොදන ලදි.]

පුරාණ ලංකාවේ ග්‍රාමීය වාරිමාර්ග පද්ධති හා සම්බන්ධ නීති රීති

සෙනරත් පරණවිතාන

සිංහල පරිවර්තනය: මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල

පුරාතන ශ්‍රී ලාංකේය ශිෂ්ටාචාරයේ ආර්ථික ව්‍යුහය ජනයාගේ ප්‍රධාන ආහාර භෝගය වූ වී වගාව මත පදනම් වූ අතර වී වගාව වර්තමානයේ වියළි කලාපය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන ප්‍රදේශය පුරා විහිදී පවත්නා ලොකු කුඩා ජලාස පද්ධතියකින් විශාල වසයෙන් ප්‍රතිෂ්ඨා ලද්දක් විය. ක්‍රිස්තු පූර්ව සිවු වන සියවසේ පටන් ක්‍රිස්තු වර්ෂ පස් වන සියවස දක්වාත් ඉන් අනතුරු වත් දිවයින පාලනය කළ රජවරුන් විසින් කරවන ලද මෙකී වාරි කර්මාන්ත පිළිබඳ තොරතුරු වංසකථාවෙහි දැක්වේ. එහෙත්, දිවයිනේ විශාල ප්‍රදේශයක් පුරා පැතිර පවත්නා සිය ගණනක් වන පැරණි වාරිකර්මාන්ත රජවරුන් විසින්, වර්තමාන ව්‍යවහාරය අනුව කියතොත් මධ්‍යම ආණ්ඩුව විසින්, අරඹන ලද ඒවා නො විය හැකි ය. මේ ජලාසවලින් බොහෝ ගණනක් මුලින් ම ඉදි කරවන ලද්දේ ගම් ප්‍රධානියකුගේ මෙහෙයවීම යටතේ ග්‍රාමීය ප්‍රජා (Village Communities) විසින් හෝ මෙබඳු කාර්ය සඳහා අවශ්‍ය ශ්‍රමය සපයා ගත හැකි වූ පුද්ගලයන් විසින් හෝ විය යුතු ය.

පෞද්ගලික ව්‍යාපාර යටතේ ඉදිකරවන ලද ග්‍රාමීය වාරිමාර්ග පද්ධති සම්බන්ධයෙන් සලකන කල ආදි අභිලේඛනවල මෙන් ම

පැරණි සාහිත්‍ය කෘතීන්හි ද තනි පුද්ගලයන් සතු ව පැවති වැව් පිළිබඳ ව සඳහන් වන හෙයින්, ඒ සඳහා අවශ්‍ය ශ්‍රමය හෝ ව්‍යවසාය හෝ සැපයූ පුද්ගලයන්ට ඒවායේ අයිතිවාසිකම් හිමි ව තිබූ බව පෙනේ. එවැනි වැව්වල ජලයෙන් වගා කරන ඉඩම්වලින් ජල බදු අය කිරීමට ඇති අයිතිවාසිකම එම වැවේ නිර්මාතෘවරයාගේ දරු මුණුපුරන්ට හිමි වී තිබිණි.

වාරිමාර්ග ව්‍යාපාරය පුද්ගලයන් රැසකගේ සාමූහික කර්තව්‍යයක් වූ කල්හි එකී පුද්ගලයන්ගේ දරුමුනුපුරන් වැවෙන් ලැබෙන ආදායමේ කොටස් භුක්ති විඳීමට හිමිකම් ලැබූ අතර ඔවුහු ක්‍රමයෙන් ග්‍රාමීය ප්‍රජාවක් බවට පත් වූහ. වැව් හිමියන් හා එහි ජලයෙන් වගා කටයුතුවල යෙදෙන ගොවීන් අතර සම්බන්ධතාව, කුඹුරුවල කොටස්කරුවන් අතර වැව් ජලය සමාන ව බෙදා හරින බව සහ වැව සහ එහි සිට කුඹුරුවලට ජලය සපයන ඇළ මාර්ග පරිහරණයේ දී මතු වන කරුණු සම්බන්ධයෙන් නීතිරීති පද්ධතියක් ද තිබිය යුතු විය. පුරාණ යුගයේ පටන් පැවත එන එවන් නීති පද්ධතියක් පිළිබඳ කිසිදු සාධකයක් ඉතිහාස ලේඛනවලින් හෝ පුරාලේඛනවලින් හෝ අපට හමු නො වේ.

ක්‍රිස්තු පූර්ව පළමු සියවසෙහි පටන්, මෙබඳු පුද්ගල සන්තක වාරිමාර්ග පද්ධති හෝ විශාල වැව්වලින් ජලය ලබා ගන්නා කුඹුරුවල කොටස් හෝ බෞද්ධ භික්ෂූන් වෙත පූජා කරනු ලැබිණි. භික්ෂුව විසින් එබඳු ඉඩමකින් උපදින නිත්‍ය ආදායමක් ලැබීම සඳහා එවැනි පරිත්‍යාග බාර ගැනීම බුදු දහමේ හරය සමඟ අනුකූල නො වූ අතර විනය නීතිවලින් එබඳු පරිත්‍යාග බාර ගැනීම තහනම් කර තිබූ හෙයින් ඒවා බාර ගැනීම යුක්ති යුක්ත කිරීමට විවිධ උපක්‍රම යොදා ගන්නා ලදි. කෙසේ වුව ද මෙහි ලා ඊ ැන අප අවධානය යොමු නො කෙරේ. ලක්දිව බෞද්ධ ආරාමික ජීවිතයේ සිදු වූ මේ වර්ධනයේ එක් ප්‍රතිඵලයක් නම් වාරිමාර්ග පද්ධතීන්ගෙන් හා කුඹුරුවලින් උපදින ආදායමින් ආරාමික අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීම නීති රීතිවලට අනුකූල විය යුතු වූ අතර එබඳු නීති උල්ලංඝනය කිරීම තත්කාලීන සමාජ චර්යාවලට අනුව ගර්හා කළ යුතු කටයුත්තක් ද වීම ය. එසේ කළවුන් සමහර විට සොරකම් කිරීමේ

වරදට හසු වන්නට ද ඉඩ තිබිණි. ඒ වරදට දඬුවම වූයේ සඟ සසුනෙන් නෙරපනු ලැබීම යි.

ආදි ම යුගයේ භික්ෂූන් ඉඩම් පරිත්‍යාග භාර නො ගත් නිසා මුල් විනය නීතිවල එවැනි අනපේක්ෂිත සිදුවීම්වලට අදාළ උපදෙස් දක්වා නො තිබිණි. එහෙත්, සංඝයා මේ සම්බන්ධයෙන් ලිහිල් ව කටයුතු කිරීමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ශ්‍රාමණේය ප්‍රතිපදාවේ මෙකී නව ප්‍රවණතාවට අනුකූළ වන පරිදි විනය නීති සංශෝධනය කරනු ලැබීම යි. එමෙන් ම, එහි දී, බුදුන් වහන්සේ විසින් ම පනවන ලදැයි සැලකිය හැකි විනය නීති සෑහෙන ප්‍රමාණයක් ද සංඝයා සමඟ සම්බන්ධකම් පවත්වා ගෙන ගිය ප්‍රජා සමූහ පාලනය කළ ආයතනවල අවශ්‍යතා පරිදි වෙනස්කම්වලට ලක් කෙරෙන්නට ඇත. විශේෂයෙන්, ඉඩමකින් උපදින ආදායම භුක්ති විඳීමේ දී භික්ෂුවක අතින් සිදු විය හැකි වැරදි, මෙහි ලා ගිහියකු අතින් ද සිදු විය හැකි වැරදි හෙවත් ලෝකවජ්ජ යටතේ ම සැලකෙන්නට ඇත. බුද්ධඝෝස හිමියන්ට සමන්තපාසාදිකාවේ අදින්නාදානය සම්බන්ධ විග්‍රහයේ දී ජලාසයකින් ජලය පරිහරණයේ දී සිදු විය හැකි වැරදිවල ස්වභාවය ගැන බොහෝ දෑ කීමට සිදු වී ඇත. මේ ව්‍යවස්ථා පස් වන සියවසේ සිට ඉදිරියට ලංකාවේ ගැමි සමාජයන්හි පැවති නෛතික කටයුතුවල ස්වභාවය ගැන ද කිසියම් අවබෝධයක් ලබා දෙන අතර ඒවා ඉතිහාසය හදාරන ශිෂ්‍යයන්ගේ ද අවධානය නො ඇද ගන්නේ නො වේ.

එදා ගැමියන්ගෙන් සමහරකු තමන්ගේ කටයුතු ගැන උනන්දු වන පරිද්දෙන් ම අන්‍යයන්ගේ ඕනෑ එපාකම්වලට බාධා පැමිණවීමට ද පුරුදු ව සිටි බව පෙනේ. එමෙන් ම වැව් අමුණුවලින් ආදායමක් ලබන ඒවායේ හිමිකරුවන් ඔවුන්ගේ සමෘද්ධිය දෙස ඊර්ෂ්‍යාවෙන් බැලූ උල්පන්දම්කාරයන්ගේ නිරන්තර අඩම්තේට්ටම්වලට ලක් වූ බවක් ද පෙනෙන්නට තිබේ. වැව් දියෙන් ආදායම් ලැබීමට නිජ හිමිකම් ඇති වැව් හිමියන්ගෙන් ආරක්ෂා වීමට මිනිසුන් යොදා ගත් ඇතැම් වැරදි උපක්‍රම බුද්ධඝෝස හිමියෝ විස්තර කරති. මෙබඳු යම් සාවද්‍ය ක්‍රියාවක් භික්ෂුවක විසින් හෝ ගිහියකු විසින් හෝ සිදු කරනු ලබන්නේ නම් එය

සොරකම හා සමාන වන්නේ ය. දැන් අපි අටුවාචාරීන්ගේ ම වචන උපුටා දක්වමු.

''වැව් බැම්ම සිඳ හැරීමෙහි දී වනාහි එහි හට ගත් ගස් වැල් පැළෑටි ආදිය ද සමඟ ද සීමාව බිඳින්නහුට අදින්නාදාන ප්‍රයෝගය බැවින් දුක්කටය වේ. ඒ දුක්කටය ද පහරක් පහරක් පාසා සිදු වේ. ඇතුළත සිට පිටතට මුහුණ දී සිඳින්නේ පිටත කෙළවර හේතු කොට කරවිය යුත්තේ ය. පිටත සිට ඇතුළතට මුහුණ දී සිඳින්නේ ඇතුළත කෙළවර හේතු කොට කරවිය යුත්තේ ය. ඇතුළත හා පිටත සිඳින්නේ මැද හැර එය සිඳින්නේ මැද හේතු කොට කරවිය යුත්තේ ය. වැව් බැම්ම දුර්වල කොට ගවයන් කැඳවා ද ගම් දරුවන් ලවා හෝ කැඳවා ලන්නේ ද ඒ ගවයෝ අවුත් කුරවලින් වැව් බැම්ම සිඳිත් ද ඔහු විසින් ම සිඳින ලද්දේ වෙයි. වැව් බැම්ම දුර්වල කොට ගවයෝ ජලයෙහි ප්‍රවේශ කෙරෙත් ද ගම් දරුවන් ලවා හෝ ප්‍රවේශ කරවනු ලබත් ද ඒ ගවයන් විසින් නංවන ලද රැළ වැව් බැම්ම සිඳ යයි ද 'ජලයෙහි ක්‍රීඩා කරවු' යි ගම් දරුවන්ට හෝ කියා ද ක්‍රීඩා කරන්නවුන් තැති ගන්වා ද ඔවුන් විසින් නැඟූ රැළ ද වැව් බැම්ම බිඳ යයි ද වැව මධ්‍යයෙහි හට ගත් රුකක් පෙරළා දමයි ද අනිකකු ලවා හෝ පෙරළවා දමයි ද එසේ ඇද වැටෙන ඒ රුක වැටීමෙන් නැඟුණු රැළ වැව් බැම්ම බිඳ යයි ද එය ඔහු විසින් ම වැව් බැම්ම සිඳිනු ලැබීමක් වේ.

''කිසි යම් පුද්ගලයෙක් පළමු ව වැව් බැම්ම දුර්වල කොට, වැව රකිනු පිණිස එක් පසෙකින් තනා ඇති බැහැර කෙරෙන ජලය පිට කිරීමට හෝ කෙත් සඳහා ජලය නිකුත් කිරීමට හෝ ඇති සොරොව්ව හෝ ඇළිය හෝ වැසීමෙන් ජලය පිට වීමට නො දී වලකා ලයි ද, වෙනත් තැනකට ගලා බස්නා ජලය වැවට ගලා එනු පිණිස වේල්ලක් හෝ බඳී ද නැත හොත් ඇළ සෘජු කෙරේ ද අනෙකකු සතු වැවෙන් ඉහළ වූ තමන්ගේ ජලාශය බිඳී ද නැත හොත් නැඟුණු රළ හේතුවෙන් උතුරා ගිය ජලය වේල්ල බිඳ ගෙන පිට වේ ද නැත හොත් වෙනත් උපකරණයකින් වේල්ල බිඳී ද එය ඔහු විසින් ම වැව් බැම්ම සිඳිනු ලැබීම හා සමාන වේ. එවන් අවස්ථාවක දී සියලු තැනින් ගලා ගිය ජලයෙහි වටිනාකම

අනුව සොරකමෙහි ප්‍රමාණය තීරණය කෙරෙයි. ජලය නික්මෙන සොරොව්ව හෝ ඇළිය හෝ හැර ජලය පිට කරන්නකුට ද මේ නීතිය අදාළ වේ.

''කිසියම් පුද්ගලයෙකු විසින් වැව් බැම්ම දුර්වල කරනු ලැබූ කල්හි ද ගවයන් තුමූ ම ඒ කරා පැමිණ හෝ කිසිවකු විසින් උසි ගන්වනු නො ලැබූ ගම්දරුවන් විසින් එළවනු ලැබූ කල්හි පැමිණ හෝ වැවට බැසීමෙන් රළ නැංවේ ද ගම් දරුවන් තුමූ ම වැවට බැස ක්‍රීඩා කරද්දී රළ නැංවේ ද අනෙකකු විසින් කපා හෙළන ලද ගසක් වැටීමෙන් රළ නැංවේ ද මේ කවර හේතුවකින් හෝ නැඟුණු රළ නිසා වැව් බැම්ම සිඳී යයි ද, එමෙන් ම යමකු විසින් වැව් බැම්ම දුර්වල කොට වැව වියළෙන සමයෙහි දිය බැහැර කෙරෙන ඇළ හෝ සොරොව්ව හෝ වසනු ලැබේ ද දිය බැහැර කෙරෙන වෙනත් මඟක් ඇත් නම් එය වසා නියරක් බඳිනු ලැබේ ද නැත හොත් වියළී ගිය ඇළ මාර්ගය ඍජු කෙරේ ද අනතුරු ව වැසි වට කල්හි, මේ කවර හෝ කරුණක් හේතුවෙන්, ජලය ගලා ඒමෙන් වැව් බැම්ම සිඳී යයි නම් ඒ සියලු අවස්ථාවන් සඳහා ඒ තැන්ත්තාට හණ්ඩදෙය්‍ය වේ.

''යමෙකු නියං සමයෙහි වියළී ගිය වැවෙක්හි වැව් බැම්ම වැව් පත්ල මට්ටම තෙක් කපා පහත් කරත් ද යළි වැසි වට පසු වැවෙහි පිරිය යුතු දිය ඉවතට ගලා ගිය කල්හි ඒ තැනැත්තාට හණ්ඩදෙය්‍ය වේ. ඒ වැවේ දියෙන් කෙත් කරන කල්හි කොපමණ අස්වැන්නක් උපදී ද ඒ අස්වැන්නෙහි අගයෙන් සතරින් එකක් දඩ ලෙසින් ගෙවිය යුතු වෙයි. යම් ශ්‍රමණයකු යට දැක්වූ පරිද්දෙන් කටයුතු කරතොත් ඔහු තමන් එළඹි ශීලය නො රැකි බැවින් අශ්‍රමණභාවයට පත් වේ.''[1]

ගම්වාසීන් විසින් වැව් අමුණු කෙරෙහි නීති විරෝධී කටයුතු සිදු කරන ලද්දේ අන්‍යයන්ට අලාභහානි සිදු කිරීමේ අරමුණින් පමණක් නො වේ. තමන්ට අයුතු වාසි ලබා ගැනීම වඩා බලවත් අරමුණක් විය. වාරි ජලයෙන් වගා කරන කුඹුරු පුද්ගල සන්තක ඒවා වූ කල ඇතැම් ආත්මාර්ථකාමී පුද්ගලයන් සමස්ත ග්‍රාමීය ප්‍රජාවගේ ම දේපළක් වන වැව් ජලය අයුතු වාසි උපදින

ආකාරයෙන් පරිහරණය කිරීම වැලැක්වීම පිණිස පනවා තිබූ නීති පිළිබඳ ව ද බුද්ධඝෝස හිමියෝ අපේ අවධානය යොමු කරවති. මේ නීති සවිස්තර ව පහත දැක්වේ:

''සියලු දෙනාට ම පොදු (සබ්බසාධාරණ) වූ යම් වැවක් වේ ද ගම්වාසීහු සියල්ලෝ ම ඒ වැවෙහි ජලයට හිමිකම් ඇත්තෝ වෙති. මිනිස්සු මේ වැවෙහි යටි පෙදෙසෙහි කෙත්වතු කරත්. කෙත්වතුවලට ජලය සපයනු පිණිස වැවෙන් නික්මෙන ප්‍රධාන ඇළ කෙත් යාය හරහා ගලා බසී. ඒ ඇළෙහි ජලය ද ගලා යන කල්හි සියල්ලන්ට ම අයිති වේ. ගොවියෝ ඒ ප්‍රධාන ඇළෙන් කුඩා ඇළවල් කපා සිය කෙත්වලට ජලය හරවා ගනිති. මේ කුඩා ඇළවලින් අනුන්ට ජලය ගැනීමට ඔවුහු අවසර නො දෙත්. නියං සමයෙහි වැව් දිය හිඳුණු කල්හි වාරික වසයෙන් ජලය බෙදා දෙනු ලැබේ. යම් ගොවියකුට තමන්ට නියමිත වාරයෙහි ජලය නො ලැබේ නම් ඔහුගේ කෙත වියළී යයි. එහෙත් ඔහුට අනුන්ගේ වාරයෙහි දිය ලද නො හේ. යම් භික්ෂුවක් සොර සිතින් අනුන්ගේ කෙත් යායකට දිය සැපයෙන කුඩා ඇළ මාර්ගයෙන් හෝ අනෙකකුගේ කෙත් යායෙන් හෝ තමන්ගේ කෙත් යායට හෝ වෙනෙකෙකුගේ කෙත් යායකට හෝ ජලය යොමු කරයි නම් හෝ ජලය වනගළට හරවා යවයි නම් හෝ ඔහුට අවහාරය (අදත්තාදාන වරද) වේ. යම් මහණෙක් 'මගේ උදක වාරය මතු එළඹෙයි. එහෙත් මෙකල්හි දිය නො යෙදුව හොත් මාගේ කෙත වියළී යයි' යි සිතා අනෙකකුගේ කෙතට යන ඇළ මං වසා දමා තමන්ගේ කෙතට දිය හරවා ගනී ද ඔහුට ද අවහාරය ම වෙයි. යමෙක් වැවෙන් දිය නිකුත් නො කළ කල්හි ද අනිකකුගේ කෙතකට දිය ගෙන යන ඇළට දිය නො පත් කල්හි ද ඇළ වියළී ඇති කල්හි ද ඇළ මඟෙහි තැනින් තැන අවහිර කොට බැඳීමෙන් අනුන්ගේ කුඹුරුවලට නො යා දී සිය කුඹුරට ම ජලය සපයා ගනී ද එය නීති විරෝධ නො වන්නේ ය. මන් ද යත් වැවෙන් ජලය ගලා නො යන බැවිනි. එහෙත් වැවෙන් ජලය නිකුත් කිරීමෙන් අනතුරු ව එසේ අවහිර කොට බඳී ද එවිට එය නීති විරෝධ බැවින් ඔහුට භණ්ඩදෙය්‍ය වරද පැවරේ. යමෙකු වැවට බැස සොරොව්ව හැර සිය කුඹුරට ජලය ගනී ද ඔහුට ද වරදක් නැත්තේ ය. මන් ද යත්,

ඔහුගේ කෙත වැව් දියෙන් ම කළ යුතු වූ බැවිනි. කෙසේ වුව ද කුරුන්දි අටුවාවෙහි එවැනි අවස්ථා ද සාවද්‍ය (අවහාර) සේ දක්වා ඇත.''[2]

හිමිකරුවන්ගේ අයිතිය නිශ්චය කරන මේ නීති සහ ව්‍යවස්ථා අදාළ වූයේ වැවේ හා ජල මාර්ගවල ජලය සම්බන්ධයෙන් පමණක් නො වේ. මේ ව්‍යවස්ථා වැඩිපුර ම මිරිදිය ජලාසයන්හි මසුන් සම්බන්ධයෙන් අදාළ වූයේ ය. පැරණි සිංහලයන්ගෙන් බහුතරය මුහුදු තීරයෙන් දුර බැහැර ගම්වල වාසය කළ බැවින් විශාල වියදමක් දරා කරනු ලබන ප්‍රවහන කාර්යයකින් තොර ව ඔවුන්ගේ පරිභෝජනයට සුදුසු අන්දමින් අලුත් මුහුදු මාලු ගෙන්වා ගැනීම කළ නො හැකි වූයේ ය. ගැමියාගේ ආහාරයට ගන්නා මාලුවලින් සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් ඔහුගේ කුඹුරට ජලය සැපයූ වැවෙන් හා ඇළ මාර්ගයෙන් ලබා ගන්නට ඇත. බුද්ධඝෝස හිමියන් මේ තත්ත්වය හෙළිදරව් කිරීම තමන් වැනි සංඝයාගේ තරමට නො ගැළපෙන්නක් සේ සලකා නැති අතර මිරිදිය මත්ස්‍ය අයිතිය සම්බන්ධයෙන් උන් වහන්සේගේ නිරීක්ෂණ විශේෂ වැදගත්කමකින් යුක්ත වන්නේ ය.

''අයිතිකරුවන් ඇති (වැව්වල වෙසෙන) මසුන් හා ඉබ්බන් සම්බන්ධයෙන්[3] ගත් කල වැවෙහි මුළු ජල ප්‍රමාණය ම ඒ සතුන්ගේ වාසස්ථාන සේ සැලකිණි. එසේ හෙයින්, යම් භික්ෂුවක් බිළියකින්, දැලකින්, කුමනකින් හෝ අතින් හෝ යම් තැනෙක ඇති කෙරෙන මසකු අල්වයි ද ඔහු පාරාජිකාවට පත් වෙයි. ඔහු ඒ මත්ස්‍යයා දියෙන් කෙස් ගසක් පමණ උඩට ඔසොවයි ද ඔහුට පාරාජිකාව සම්පූර්ණ වෙයි. යම් මසකු අල්ලන කල්හි ඒ මත්ස්‍යයා ඔබ මොබ සරයි ද අහසෙහි පනී ද ඉවුරට වැටේ ද අහසෙහි දී හෝ ඉවුරෙහි දී හෝ ඒ මත්ස්‍යයා අල්ලා ගන්නා තැනැත්තාට පාරාජිකාව සම්පූර්ණ වෙයි. ගොදුරු සොයා දියෙන් පිටත ගිය ඉබ්බකු අල්ලා ගන්නකු සම්බන්ධයෙන් ද මේ න්‍යාය අදාළ වෙයි. ජලයෙහි වූ සතකු හෝ දෙයක් හෝ ගොඩට ගන්නා පාරාජිකාවට පැමිණෙයි. ''ඒ ඒ ජනපදවල පිහිටි පොදු වැව් සම්බන්ධයෙන් සලකන කල්හි, (ජනයා) ඒ වැවෙන් දිය ගෙන යාමට කුඩා ගංගා වැනි ඇළක්

තනා ඒවා වැව් සොරොවුවට සම්බන්ධ කොට ඇත් නම් ඒ ඇළ ද පොදු දේපළක් බවට පත් වෙයි. ඔවුහු ඒ ප්‍රධාන ඇළ හා සම්බන්ධ කොට කුඩා ඇළවල් තනා ඒවා කෙළවර තමන්ගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා කුඩා වළවල් සාරා ගනිත්. තමන්ට ජලය අවශ්‍ය වූ විට ඔවුහු ඒ වළවල් ද කුඩා ඇළ මාර්ග ද මහ ඇළ ද ශුද්ධ කොට වැවෙහි සොරොවුව හරිත්. එයින් නික්මෙන ජලය සමඟ මත්ස්‍යයෝ ද නික්ම අවුත් වළවල්හි වැටී ඒවාහි ම වෙසෙත්. වැවෙහි හෝ ප්‍රධාන ඇළෙහි හෝ මසුන් ඇල්ලීමට කිසිවෙකුටත් බාධාවක් නො පැමිණේ. එහෙත් තම තමන්ට අයත් කුඩා ඇළ මාර්ගයන්හි හෝ ආවාටයන්හි හෝ වෙසෙන මසුන් ඇල්ලීමට (ඒවාහි හිමිකරුවෝ) අවසර නො දෙති. අන්‍යයෝ ඉන් වලක්වා ලනු ලැබෙති. යම් භික්ෂුවක් වැවෙහි හෝ ප්‍රධාන ඇළෙහි හෝ මසුන් අල්ලයි නම් ඔහුට අදත්තාදානය නො වැටේ.[4] එහෙත් ඔහු කුඩා ඇළක හෝ දිය වළක හෝ සිටින මසුන් ඇල්ලුව හොත්, අල්ලා ගත් ඔහුට චෝරෝපවාදය පැවරෙන හෙයින් මසුගේ අගය අනුව දඩ ගෙවිය යුතු වෙයි. මත්ස්‍යයකු අහසෙහි පනිද්දී හෝ ඉවුරෙහි වැටුණු කල හෝ අල්ලා ගන්නා තැනැත්තෙකුට චෝරෝපවාදය නො පැවරෙයි. මක් නිසා ද යත්, යමකුට මසුන් අයත් වන්නේ ඔවුන් ඔහුට අයත් ඇළ මාර්ගයෙහි හෝ ආවාටයෙහි හෝ සිටින කල්හි පමණක් වන බැවිනි. ඒ සම්බන්ධ ව්‍යවස්ථා එපරිද්දෙනි. ඉදිබුවන් සම්බන්ධයෙන් ද මේ ව්‍යවස්ථා අදාළ වෙයි. අල්ලා ගනු ලබන මත්ස්‍යයා ආවාටයෙන් කුඩා ඇළට පනී ද එහි දී ඒ මත්ස්‍යයා අල්ලා ගන්නාහට අවහාරය වෙයි. කුඩා ඇළෙන් මහ ඇළට ද එතැනින් වැවට ද පැන ගත් මත්ස්‍යයකු අල්ලා ගන්නකුහට අවහාරයක් නැත්තේ ය. යමෙක් බත්උළු දමමින් ආවාටයෙහි සිටි මත්ස්‍යයන් කුඩා ඇළට ගෙන්වා ගනියි ද ඔහුට අවහාරය වෙයි. එයින් ද මසු පොලඹවා මහ ඇළට ගෙන්වා ගන්නහුට අවහාරය නො වේ. ඇතැම්හු පොදු වැව්වල වෙසෙන මසුන් ගෙනවුත් සිය ගෙවත්තෙහි පසුපස වූ පොකුණක ඇති කරමින් දිනපතා ඉන් දෙදෙනකු හෝ තිදෙනකු හෝ ආහාර පිණිස මරත්. මේ අන්දමේ මසකු දියෙහි හෝ අහසෙහි හෝ ඉවුරෙහි හෝ යන මින් කවර තැනෙක සිටිය දී වුව අල්ලා ගන්නකුට

නිශ්චිත ව ම අවහාරය වෙයි. එබඳු තන්හි ඇති කෙරෙන ඉදිබුවන් සම්බන්ධයෙන් ද මේ ව්‍යවස්ථා අදාළ ය.''[5]

පුරාණ ලංකාවේ පුද්ගල සන්තක වැවක හෝ ජලය ගෙන යන ඇළ මාර්ගයක හෝ ජල තීරුවක හෝ වූ මසුන් එම පුද්ගලයා සතු වූ අතර වෙනයම් පුද්ගලයකු ඒවා අයිති කර ගැනීමට ගන්නා කවර පියවරක් වුව ද සොරකමක් සේ සැලකුණු බව බුද්ධඝෝස හිමියන්ගෙන් උපුටා දක්වන ලද කොටස්වලින් තහවුරු වෙයි. වැව්වලින් හෝ ඇළ මාර්ගවලින් හෝ අල්ලා ගන්නා මසුන් පංගුව නිශ්චිත ව ම ඒවායේ හිමිකරුවන්ගේ දේපළක් වෙයි. රජුට අයත් හෝ මධ්‍යම ආණ්ඩුවේ (එනම් රජුගේ) පාලනය යටතේ පවත්නා හෝ විශාල වැව්වල මසුන් ඇල්ලීමේ අයිතිය බදු දෙන්නට ඇත. ජලාසයන්හි මසුන් සම්බන්ධයෙන් එබඳු අයිතියක් පැවතීම හේතුවෙන්, එක් රජෙක් කවරාකාර හෝ ප්‍රාණඝාතයක් වුව පවක් සේ සලකා, රාජ්‍ය සන්තක වාරි පද්ධතීන්හි මසුන් ඇල්ලීම තහනම් කෙළේ ය. නව වන සියවසේ දී මේ නියෝගය බල පැවැත්වූ බවට සිරිසඟබෝ යන අභිධානයෙන් හඳුන්වනු ලැබූ රජකුගේ (දෙවන සේන, ක්‍රි.ව. 853 - 887) 19 වන රාජ්‍ය වර්ෂයේ ලියවුණු බසවක්කුලම [අභය වැව] ටැම් ලිපිය අපට සාධක සපයයි. මහාවිහාරය සමීපයෙහි වූ එම වැවෙහි මසුන් ඇල්ලීම තහනම් වූ අතර ඒ නීතිය කඩ කරන යම් පුද්ගලයකුට නියමිත දඬුවම් කළ නො හැකි වුව හොත් අගනුවර භාර පරිපාලන නිලධාරියා (නුවර ලද්දා) ඊට වගකිව යුතු වූයේ, රාජ භාණ්ඩාගාරයට රන් හුන දහයක් ගෙවිය යුතු විය.[6]

'පිසඹුරු වත' නමින් වූ බද්දක් ඉවත් කළ බව නිශ්ශංකමල්ලගේ ලිපි කිහිපයක ම දැක්වෙයි. මේ පුණ්‍යමය පාලන විධිය, එකක් අනික නිසා සිදු වූ බව හඟවමින්, බොහෝ විට සඳහන් වනුයේ මහා වැව්වල සියලු සත්ත්වයන්ට අභය දානය දීම්වලට අනතුරු ව ය.[7] මෙයින් පෙනී යන්නේ 'පිසඹුරු වත' වූ කලි රජය සතු ප්‍රධාන වැව්වලින් මසුන් ඇල්ලීමේ දී දොළොස් වන සියවස්හි දී අය කෙරුණු බද්දක් බව යි. පැරණි සිංහල සාහිත්‍යයෙහි හමු වන 'පිසඹුරු' යන පදය 'පාසි' හෝ 'ජලජ වල්

පැළෑටි' යන අර්ථයෙහි යෙදේ.[8] ඇතැම් විට මෙය ප්‍රාණඝාතය පිළිකුල් කරන බෞද්ධයන් බහුතරයක් වෙසෙන රටක මසුන් මැරීමෙන් වන පවෙහි බරපතළ බව අඩු කොට දැක්වීමේ අරමුණින් 'මාළුවා' යන්න වෙනුවට යෙදුණු සුලාපයක් විය හැකි ය. මෙය වර්තමාන සීගිරිය හා අවට ප්‍රදේශයේ ගැමියන් වඳුරු මස් ආහාරයට ගන්නා විට එය පිළිකුල් කොට සලකන අයට එම පිළිකුල නො දැනෙන සේ වඳුරා හැඳින්වීමට ''ගස් ගෝනා'' යන්න යෙදීමට සමාන අවස්ථාවක් විය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. *Samantapāsādikā*, P.T.S. edition, pp. 344-345.
2. *Samantapāsādikā*, P.T.S. edition, pp. 345-346.
3. වැව්වල සිටින මත්ස්‍යයන් හා ඉබ්බන් පෞද්ගලික දේපළ සේ සලකන ලද බව මින් පෙනී යයි.
4. කහවණු 1/4කට වඩා අඩු අගයකින් යුතු දෙයක් සොරකම් කිරීම පැරණි ඉන්දියාවේ ආගමික හා ලෞකික නීති අනුව වරදක් සේ නො සැලකිණි.
5. *Samantapāsādikā*, P.T.S. edition, pp. 330-331.
6. E. Muller, *Ancient Inscriptions in Ceylon*, no. 111.
7. බලන්න: *Epigraphia Zeylanica*, vol. II, pp. 110, 140, 145, 155. මුද්‍රිත පෙළෙහි කිහිප පළක ම 'විසඹුරු' යනුවෙන් දැක්වෙනුයේ 'පි' රූපය වෙනුවට වරදවා 'වි' යි කියවීමෙනි.
8. සෝරත නාහිමියන්ගේ ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂයේ අදාළ වචනය යටතේ බලන්න.

Importance of Buffer Zones in World Cultural Heritage Sites of Sri Lanka World Heritage Site of of Sigiriya

Professor Prashantha B. Mandawala

1. Introduction

Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage adopted by the General Conference of the United nations Educational, Scientific and Organization at its seventeenth session held in Paris paved way to define monuments, groups of buildings and sites of outstanding universal value as cultural heritage and include them in the World Heritage List. The operational guideline prepared by the Inter Governmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage states that the proposed cultural properties by state parties should meet the criteria and the test of authenticity stated under section 24. The section 24 (b) (i) of the guidelines states "meet the test of authenticity in design, material, workmanship or setting ....." thereby it is essential that a World Cultural Heritage Site should contain an authentic setting.

Management Guidelines for World Cultural Heritage Sites states that the authenticity in setting is reflected in the relationship

between the resource as maintained and its physical context. This also includes landscape and townscape values, and the relationship of man-made constructions to their environmental context. As such, it is essential to protect the environment in which the cultural property is situated. Encroachment and intrusive commercial development are typical threats that are often seen in the environment around a cultural property. As such, *Buffer Zones* of sufficient size should be established around a cultural property to ensure the negative threats of all types are prevented or strictly controlled. Therefore, all state parties are advised to submit maps and/or plans showing boundary of the area proposed for inscription and of any buffer zone as stated in section 64.1.e of the Operational Guidelines.

In order to ascertain the importance of Buffer Zones in protecting World Cultural Heritage Sites action taken to control the activities in Sigiriya a site in natural setting is discussed below.

2. WORLD HERITAGE SITE OF SIGIRIYA – SITE IN A NATURAL SETTING

2.1 Historical Account

According to archaeological investigations, prehistoric humans between 10,000 to 20,000 years ago had probably occupied Sigiriya and the surrounding areas, although the earliest dates available go back to 5000 BC. During the Proto-historic period from 1000 to 3000 BC, significant development involving food gathering, hunting to agriculture had been seen in the area. Millet and rice cultivation, village settlement, irrigation and the production and use of iron were prominent with in this period. From 3rd to 1st century BC, early monastic settlements were evident around the rock. Period between 1st to 5th century AD, the development of large-scale iron productions is seen in the

are around Sigiriya. The major construction phase at Sigiriya dates to King Kasyapa I (477-495 AD) reign based on the chronicles. Prince Kasyapa together with the army commander Migara seized to throne from his farther King Dhatusena I (459-477 AD) and executed him. King Kasyapa and his master-builders established his capital in Sigiriya by shifting it from Anuradhapura and gave its present name, "Sima-giri" or "Lion-Mountain". (Picture 1 & 2) He builds his palace on the rock summit and laid out the fortified city and the garden complex around the rock. After his half-brother Moggallana defeated him, Sigiriya reverted to a monastic centre and lasted until about 13th or 14th century. Thereafter it has disappeared from the historical records until the reign of Rajasimha I of Sitavaka (1551-1593 AD) and then as a distant outpost and military centre in the 17th and 18th centuries.

In early 19th centaury, antiquarians together with the scholar monk from the neighboring temple began to take an interest in the site. Archaeological investigation, restoration and conservation work by the Archaeological Department began in 1894. Successive Commissioners of the Archaeological Department were responsible for directing research, restoration and conservation over decades. They restored the access to the palace, excavated the summit & the water garden and mapped the entire complex. The Central Cultural Find's UNESCO – Sri Lanka Cultural Triangle Programme began its operations in 1982 involving large scale exactions and extensive conservation and preservation action. It not only concentrated its activities with in the royal complex of rock, Palace, gardens and the western fortifications but also on the entire city and its rural hinterland. Sigiriya is considered to be a well-planned royal city and a multi faceted, multi-period settlement which extends to several square

kilometers. The royal complex and the city, ramparts, moats, gateways and gardens of Sigiriya is considered to be one of the beat preserved examples of ancient urban planning and place and garden architecture in South Asia and is an outstanding example of the 5th century Sri Lankan Town planning. (Picture 3) The rock murals in Sigiriya has gained acceptance among scholars as the finest example of classic realism paintings, drawn in traditional Sri Lankan style. (Picture 4) A marvel of 5th century technology can be seen in the constriction methods adopted for the walled gallery on the ledge of the western rock face, which contains Graffiti dating from 7th century. The use of water for the aesthetic display of the site appears to have a special feature of Sigiriya hydraulics, made possible only by using almost every aspect of hydraulic engineering theory. (Picture 5) After assessing all these out standings values in Sigiriya, the World Heritage Committee decided to inscribe the site a World Heritage Site in 17th December 1982 under Criterion II, III and IV of the operational Guidelines.

"Criterion II - offers the best justification for the request for inscription introduced by Sri Lanka. On the one hand, the frescoes of Sigiriya inaugurated a pictorial style which endured over many centuries. On the other, the site of "Lion mountain" was visited from the 6th century A.D. by passionate admirers. The poems inscribed on the rock by certain of these admirers and known by the name "Sigiri Graffiti" are among the most ancient texts in the Sinhalese language, and thus show the

considerable influence exerted by the abundant City of Kasyapa I on both literature and thought."(Picture 6,7&8)

"Criterion III - This cultural property is a unique witness to the civilization of Ceylon during the years of Kasyapa I."

"Criterion IV - May be involved as well to the extent that an exceptional and significant event was the determining factor in the creation of the empirical capital."

2.2 Heritage Protection Efforts in Sigiriya

After the country fell in to the hand of British rulers, the protection of Sigiriya was recommenced. After the establishment of the Archaeological Survey of Ceylon in 1890, archaeological investigations and conservation, work was began in 1894 by the Department of Archaeology. Although the Treasure Trove Act of 1888 and the Antiquities Ordinance of 1900 provided legal support for the efforts in protecting the valuable heritage of the country, the protection of the heritage and its surrounding was only possible after the enactment of the Antiquities Ordinance in 1940. Sigiriya Heritage City was declared as an archaeological reserve according to the Ordinance, there by transferring the ownership of the land to the Archaeological Department. The individual monuments with in the area was declared as "Ancient Monuments", which provided legal protection to the surroundings of the monuments by prohibiting or restricting activities on any land within a prescribed distance, which stands as 400 meters. Since then Sigiriya slowly and steadily grew as an attractive tourist

centre for both foreign and local visitors. The commencement of the activities of the UNESCO – Sri Lanka Cultural Triangle Sigiriya Project under the Central Cultural Fund in 1982 could be identified as a new era of not only protecting the World Heritage Site of Sigiriya but also a programme that was to be focused on the protections of the environment of which Sigiriya stands. In the year 1982 the statistics showed 95,230 foreign and 320,724 local visitors has visited Sigiriya. The authorities responsible for the protection of the cultural assets in Sri Lanka quickly realised cultural asset like Sigiriya should not only protected and preserved for posterity but also develop and promote the economic potentials of Sigiriya as a cultural and tourist centre. This would not only provide income needed for preservation activities but also would be an employment generation programme, which would provide an economic growth to the area. In order to achieve this it requires that the area in an around Sigiriya be comprehensively planned to provide for its conservation as well as future growth and also to maintain its socio-cultural value and to preserve the natural environment.

2.3 Development Plan of Sigiriya

In keeping all these factors in mind, the Central Cultural Fund requested the Urban Development Authority to undertake the task of preparing a development plan for Sigiriya. After declaring the entire Inamaluwa Korale of Dambulla A.G.A. Division as a development area under the Urban Development Authority law, a committee consisting departments, institutions, authorities responsible for the protection of culture; fauna and flora; preparation of development plans, provision of amenities; tourism was set up to prepare the development plan and to submit it to the government of Sri Lanka to implement it.

The main goals identified for this plan are:

1 To provide for the preservation and conservation of archaeological, cultural and natural environment in and around Sigiriya

2 To develop and promote the economic potential of Sigiriya as a cultural and tourist centre, depicting its status as a World Heritage City

3 To conserve and protect traditional agricultural patterns of village community around Sigiriya

4 To improve the standard of living of the settlers in "Purana Villages"

5 To encourage multi-disciplinary research into socio-economic, ecological and archaeological aspects of Sigiriya and its environs

2.3.1. Basic Information

Sigiriya is an outstanding example of 5th century Sri Lankan town planning. It is a royal citadel consisting of a Royal Palace sited on the summit of a massive rock outcrop, which rises approximately 165 meters from the plain that surrounds the rock, fortified by a series of massive earth ramparts, wide moats and entrance gateways with masonry walls. The view from the summit is a splendid 360-degree visual sweep. The Royal Pleasure gardens located within the innermost rampart is the earliest landscaped garden in Asia. The 5th century paintings in the rock surface have gained acceptances among scholars as the finest examples of classic realism paintings drawn in traditional Sri Lankan style. Archaeological evidence indicates that almost every aspect of hydraulic engineering theory had been followed by constructing tanks and cisterns to store water; conduits, aqueducts and canals to carry water; and sluice valves to control the water. In the immediate vicinity of Sigiriya number of ancient

monasteries could be seen with the evidences of prehistoric settlements. Directly south of Sigiriya the ancient tank bund of the Sigiriya Maha Weva could be identified.

At the time of the preparation of the development plan, the population of the Innamaluwa Korale in which Sigiriya Stands is 10,950 with a growth rate of 2.2%. The number of workers engaged in non-agricultural employments constitutes nearly 27% with an agricultural workforce of 67.8% of the total employed labour force. However, the availability of ground water and water for irrigation is limited. The future development of the area was to create more job opportunities in tourism, small industries, trade and commerce, service sector and construction. According to the land use pattern of the area, 65% consists of forest cover, 18.4% agricultural, 4.1% water bodies, and less than 5% is the built environment. As the tourism is one of the most important foreign exchange earning industries in Sri Lanka, Sigiriya is considered as the most attractive cultural and natural site in Sri Lanka. At the time of the study, Sigiriya had 167 hotel rooms while the cities closer to Sigiriya had 352 rooms, which were considered adequate for a period of three years.

2.3.2. Objectives and Strategies of the Development Plan of Sigiriya

The objectives of the development plan are:

1 To formulate and implement a comprehensive development plan for to provide the preservation and regulatory development of areas and resources in an around Sigiriya

2 To introduce land use zoning, regulation of developments, and detail buildings and environmental standards to regulate development

3 To promote activities which create further attraction of tourists

4 To provide employment opportunities for the local population both directly and indirectly in agriculture, industries etc. and create favorable condition to sell their products

5 To provide alternative employment opportunities for surplus labour force in traditional villages in the new sectors such as highland farming, domestic industries, folk arts, commerce and services

6 To make available basic facilities to "Purana Villages" to improve their living standards

7 To provide a link between the Sigiriya Cultural Complex and "Purana Villages" in a manner that will not merely bring about some economic advantages to traditional villages but to avoid undesirable social impact of tourism development

8 To provide planned urban centres to cater to the tourism and other development activities as well as the other public and community facilities to the urban population who depend on such activities.

The identified strategies of the development plan are grouped under three sub headings. They are:

1. Physical Strategy
   - Development of a focal point adjacent to the Epicentre for agriculture, tourism and service based activities
   - Improvement of a corridor connecting the focal point

- Development of a node at the intersection from the south east highway to Sigiriya for commercial and service activities
- Promotion of a development corridor linking two main centres mentioned above
- Enforcement of controls in the area designated as a archaeological zone
- Development of Purana Villages with access from the urban service centre
- Control of the forest reservation adjacent to water bodies and streams
- Development of a special area for highland farming to avoid haphazard use of land and water bodies for agriculture
- Development of scenic way roads and jeep tracks to promote tourism
- Development of the airstrip to a domestic Air Port

2. Conservation Strategy

- Effective enforcement of existing laws through a zoning plan
- Define the areas to be conserved
- Formulation of regulations governing conservation and development
- Establishment of a mechanism to implement the zoning plan and to administer regulations

3. Economic Strategy

- To provide infrastructure and supporting facilities through public investment
- To increase the tax levy imposed on the tourist entering Sigiriya Archaeological Reserve

- To allocate lands in the area proposed for development to private developers for tourism based activities both foreign and local, commercial development, housing, etc. and to collect a market lease or rent

2.3.3 Development Policies and Proposals

The basis to formulate development policies under this plan is to re-orient the economic base to promote desirable development by disregarding destructive activities in the area. Conservation and preservation of archaeological monuments and artifacts, wilderness landscape and water resources was to be restructured in the area by providing alternative suitable locations for other socio-economic activities.

The major aspects considered in formulating development proposals are basically attributed to conservation and preservation character and to promote urban development character.

Conservation and preservation proposals are –

1 Conservation and preservation of cultural heritage
2 Conservation and preservation of natural heritage

Urban development proposals are –

1 Agricultural development
2 Tourism developments
3 Alternative development, i.e. construction, small industries, trade, commerce, housing, etc.,
4 Administrative development

2.3.4 Development Guidelines and Regulations

The Guidelines and regulations was prepared to control the development in the Sigiriya heritage City area in order to

conserve and preserve the archaeological, architectural, cultural and environmental character of the monuments and the surrounding vicinity in relation to the built environment. In order to achieve these different zones were identified. They are:

1. Epicentre Zone
2. Wilderness Zone
3. Purana Villages
4. Residential Zone
5. Tourist Zone
6. Cultural Zone
7. Aviation Zone
8. Growth Corridor
9. Commercial and Services Zone
10. Agricultural Zone
11. Water Bodies
12. Major Roads, Minor Roads and Footpaths

All these zones were to be provided with development regulations and special controls to be enforced to enhance the character of the area.

2.3.5 Implementation of the Sigiriya Development Plan

In order to implement the Sigiriya Heritage City Development Plan it was suggested to establish management structures at the National/Policy level, National Executive Level and Local Executive Level. The committee at the national level will be a Steering committee, which will monitor the implementation. The National Executive Level committee will handle the project fund while the local committee will handle the grassroots level implementation.

As a first step on the 23rd January 1990, 126 hectares around Sigiriya was declared as a Sanctuary under the Fauna and Flora Protection Ordinance in order to protect the forestry, wild life, natural environment and the ecology together with the cultural resources. (Picture 9)

The Central Government as a policy thereafter accepted the above-mentioned development plan prepared for Sigiriya but its implementation was deferred. In the mean time the Central Cultural Fund together with the Department of Archaeology with the participation of Urban Development authority and the Department of Forest and Wildlife Conservation continued to monitor the developments in the Sigiriya Heritage City and its environment. The influx of tourists to Sigiriya showed a dramatically growth since 1990 and in 1992, 124,734 foreign and 560,061 local visitors visited the site. This growth on tourists to Sigiriya created a new pressure in the development of infrastructure required for tourism, the small township located in front of the outer moat, and the area near the existing hotels showed unauthorized constructions not suitable for the Heritage values. On the other hand, there was a request of 0.15-hectare land from the allocated 0.8-hectare area in the Hotel Development Zone to build a new tourist hotel.

In order to control the development of the Sigiriya Town, which was situated near the spill of Sigiriya tank that consists of 23 houses, 29 boutiques, a small temple and a school a proposal was made to relocate them at the head of the newly constructed approach road to the western entrance. The houses and shops which had a floor area of 19 – 33 Sq. M. build out of semi-permanent material and very poorly constructed were provided with 37 – 65 Sq. M houses and shops build with permanent materials. The temple, which has an area of 75 Sq. M, was offered

with a temple of 140 Sq. M. Central Cultural Fund provided the entire expenditure of this relocation programme which was commence in 1993 finally completed and handed over to the villagers in 1995. (Picture 10)

The question of requesting a plot of land to construct a hotel was a different issue. The Central Cultural Fund decided to appoint a committee not to provide approval of grating a plot of land for a construction of a hotel, but to prepare a policy guideline on hotel development around Sigiriya. After several meetings, the committee recommended to adopt followings.

1. To allocate a minimum of 0.1 hectares and a maximum of 0.15 hectares of existing land area of 0.85 hectares set apart to tourist hotel development for each developer baring in mind that only two hotels covering an area of 0.25 hectares has been utilized.
2. To allocate one hectare of additional land towards the south of the rock without disturbing forest cover and irrigable land. All buildings should be single storied type and roofline should not be higher than the light line drawn from the top of the rocks.
3. To allow tourist development along the highway leading to Sigiriya from the east west highway of Sri Lanka
4. To identify a special are in the Sigiriya new village and along the main access road mentioned above to provide facilities to local tourists such as pilgrim-rests, recreational day visitor facilities and youth hostels.
5. To follow following guidelines before any approval is given for new hotel projects.
6. Carryout environmental impact assessment prior to the construction of any hotels.

7. A planning committee consisting members from Department of Archaeology, Association of Group Tour Agents, Central Cultural Fund, Central Environmental Authority, Ceylon Tourist Board, District Secretary – Matale, Divisional Secretary – Dambulla, Tourist Hotels association and Urban Development Authority, should grant approval.
8. Design concept should be cluster type, roofs of public areas should be provided with foliage in between to prevent the seen from the top of the rock covered with tiles
9. Should only be single storied structures and the maximum height of the public area should not exceed 6 meters
10. The number of rooms should be 15 room per .01 hectare
11. Maximum extent for a hotel would be 0.15 hectares
12. Colour and texture should be specially approved by the Planning Committee
13. Safety regulations should be followed pertaining to fire, heavy vehicles, excessive traffic, etc
14. Natural water reservations should be protected and cared for
15. All plans and designs for infrastructure facilities should be approved in order to have them buries as far as possible
16. Noise, smells, waste water, sewage, chemical, solid waste, storm water pollutions should be brought down to conformity levels

17. Fishing, shooting, attire type of sports should be avoided
18. Rearing animals with in hotel premises should have prior approval
19. Food habits that are sensitive to the cultural and religious practices of the community should be avoided
20. All designs of fences or security barriers in terms of their materials, constructions, colour and texture should have planning approval
21. Any hoarding to be displayed should obtain planning approval
22. A minimum of 2/3 of the ground area should be left as open space
23. All garden layout plans, swimming pools, garden furniture, watch out pavilions, towers, etc should obtain planning approval
24. All designs of access roads, foot paths, interior link path ways, parking area, garages, paving details should obtain planning approval
25. Neon lighting for display and out door lighting will not be permitted
26. The overall requirement of hotel rooms in the area should not exceed 1000 rooms
27. Any change in guidelines stated in above item 5 should be referred to the main committee
28. Land falling with in the 400 meters boundary limits stipulated in the Antiquities Ordinance in the hotel development zone should only be utilized as open and green areas with proper landscaping that would be in harmony with the monuments located closely.

29. Tourist Board to process all applications for hotel development in consultation with the Planning Committee.

The government accepted these recommendations and Urban Development Authority was made responsible to monitor activities. Up to now no large scale hotel developments were approved with in the area demarcated for hotel development. But there had been number of single storied developments taken place along the main approach road to the Sigiriya from east west highway some are in conformity with the standards laid in the development plan and some are not.

The major deviation that could be seen over the years with in the Buffer Zone was the Air Port expansion project under took by the Sri Lanka Air Force in the year 2000. (Picture 11) The project was to expand the airstrip to allow to land supersonic fighter plans and to develop the airport to an international level to be used as an international airport. All the authorities joint together with the Department of Archaeology and protested to this decision but the government decided to go ahead with the project. But a non-governmental institution challenged the decision of the government in courts stating that this expansion will run in to the 400 meter area protected by the antiquities ordinance and will cause a serious threat to the authenticity of the World Heritage Site and will also be a threat to the Sigiriya Rock it-self. The court decided to issue an injunction order to the Sri Lanka Air Force and requested a report from UNESCO to evaluate the possible threats to the World Heritage Site due to the proposed development. In keeping with the recommendations of the UNESCO report, the project was abandoned and the Government decided build a new airport in Habarana area, which is about 30 kilometers away from Sigiriya.

At present Urban Development Authority is preparing a Grater Dambulla Development Plan, which also includes the Sigiriya Heritage City and its environs, which would bring planning and building regulations for the area with an aim to provide controlled development in the Buffer Zone of the World Heritage Site of Sigiriya. It is expected that this plan would be ready by end of the year 2006.

In the mean time, the Government of Sri Lanka has established a Foundation called SIGIRIYA HERITAGE FOUNDATION to preserve and promote the Cultural and Archaeological Heritage of Sigiriya World Heritage Site and its environs. Although the act was passed in the Parliament in 1998 ground operations of this foundation is yet to be commenced.

3. Conclusion

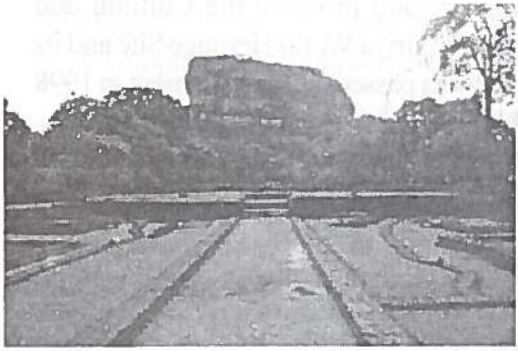
In Sri Lanka there are seven designated World Heritage Sites. Out of the seven six are cultural sites. They are:

1. Sacred City of Anuradhapura
2. Ancient City of Polonnaruwa
3. Ancient City of Sigiriya
4. Sacred City of Kandy
5. Golden Temple of Dambulla
6. Old Town of Galle and its Fortification

The authorities responsible in protecting these sites, mainly the Department of Archaeology and the Central Cultural Fund has realised the importance of protecting the environments of these sites in order to protect the heritage values. They joined hand with the Authorities who are responsible for the controlled development in the country, namely – Urban development

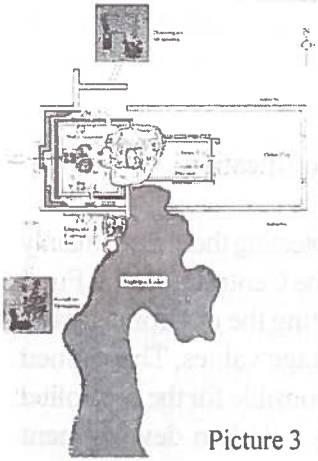
Authority and the National Physical Planning Department, and has formulated development plans together with regulations in order to develop the areas around the World Heritage Sites without hindering the values of the Heritage city.

The above case studies will provide the details of actions taken Sigiriya in a Natural Environment – in order to present that controlling the developments of Buffer Zone are very much important in protecting the Values of the World Heritage Sites.



Picture 1

Picture 2

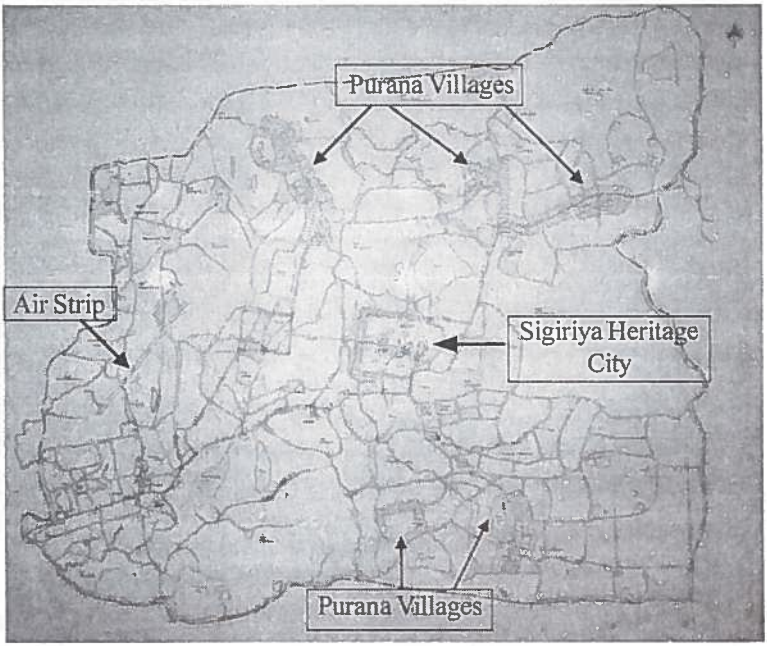


Picture 3

Picture 4

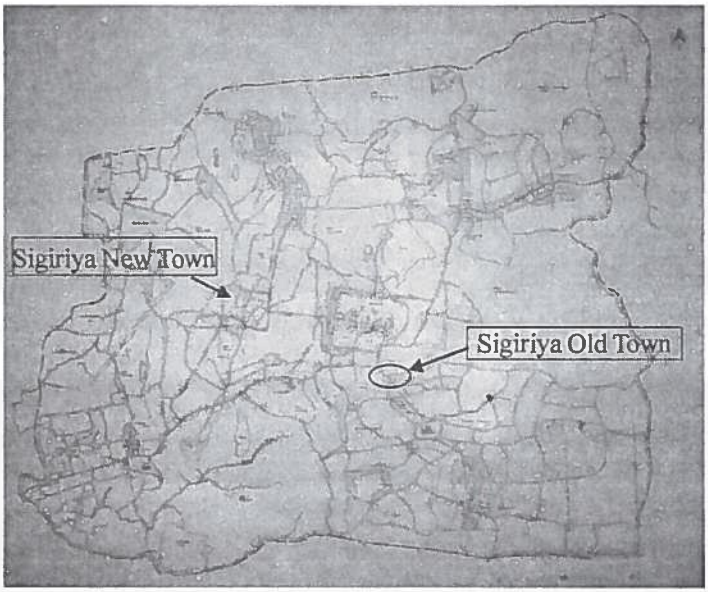
Picture 5

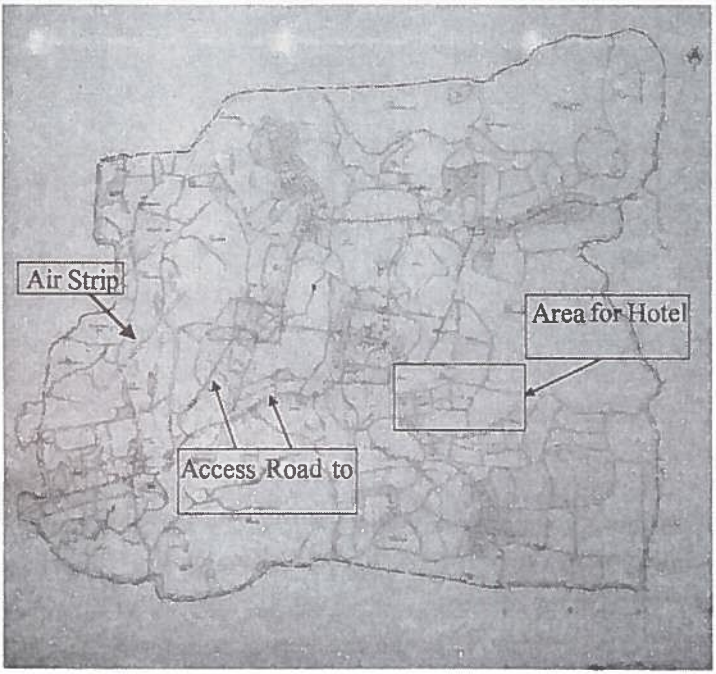
Picture 6



References

1. Bandarnayaka S. (2005) - Sigiriya, Central Cultural Fund, Colombo
2. Dickson N.D., (1989) - Development Plan for Sigiriya Heritage City, unpublished, L. H. Indrasiri, L. H. Indrasiri Urban Development Authority, Colombo


Sigiriya New Town
Sigiriya Old Town


Air Strip
Area for Hotel
Access Road to

වර්ගීකරණ පද්ධතියක මූලිකාංග: ඩිවි දශම, වර්ගීකරණ පද්ධතිය ආශ්‍රයෙන් කරන අධ්‍යයනයකි

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ඩබ්. ඒ. වීරසූරිය

හැඳින්වීම

පුස්තකාල හෝ තොරතුරු මධ්‍යස්ථානයක එක්රැස් කරන පොත්පත් සහ පොත් පත් නොවන මූලාශ්‍රය ඒවායේ අන්තර්ගත විෂය කරුණු සහ එම කෘතිවල ස්වරූපීය ලක්ෂණ, උදාහරණ ලෙස ශබ්දකෝෂ, විශ්වකෝෂ, මාලික ප්‍රකාශන යන දෙයාකාර හේතූන් මත කරනු ලබන කෘති වර්ගීකරණය පුස්තකාල වර්ගීකරණය (Library Classification) වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ (Khanna and Vohra, 1996:41). මේ අනුව එක හා සමාන විෂය කරුණු රැගත් කෘති එකම ස්ථානයකත්, එක හා සමාන නොවන වෙනත් විෂය කරුණු ඇතුළත් කෘති, ඒවාට අදාළ ස්ථානවල වර්ගකිරීමටත් සිදුවන බව (සතීජා, 2004:132) පෙන්වාදෙයි.

පුස්තකාල වර්ගීකරණයක් යනු මූලික අංගෝපාංගවලින් සමන්විත මෙවලමක් හෝ උපකරණයක් හෝ පාසැලක්, විශ්වවිද්‍යාලයක් වැනි පද්ධතියක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකි ය. මෙවැනි පද්ධති ජීවමාන වන්නේ ඒවා ගොඩනැඟීම සහ පවත්වාගෙනයාම සඳහා ඉවහල් වන උපපද්ධති නොහොත් මූලිකාංගවල ක්‍රියාකාරිත්වය මත ය. පුස්තකාල වර්ගීකරණයක්

සකස් කරනු ලබන වර්ගීකරණ නිර්මාණකරුවකුට (Classificationst) හෝ වර්ගීකරණ සංස්කරණ කමිටුවකට, සිය පුස්තකාල වර්ගීකරණය සැකසීම සඳහා පාදක කරගතයුතු මූලිකාංග හෝ මූලික අවයව මෙම ලිපිය මඟින් අවධාරණය කරනු ලැබේ (Wersigand Neveling, 1976:180). මෙම ලිපියේ මුඛ්‍ය අරමුණ වන්නේ ඩිවි දශම වර්ගීකරණ පද්ධතිය ආශ්‍රයෙන් එලෙස හඳුන්වනු ලබන පුස්තකාල වර්ගීකරණ පද්ධතියක මූලිකාංග මොනවාදැයි ගැඹුරින් විග්‍රහ කිරීම යි. මෙම මූලිකාංග යන පදයට (Components) සමානපද ලෙස, මූලික අවයව, අවශ්‍යකාංග, මූලික කොටස්, උපපද්ධති යන වචන ද භාවිත කෙරේ. ඒ අනුව වර්ගීකරණ පද්ධතියක මූලික අංග පහත විග්‍රහ කොට දක්වා ඇත.

1. වර්ගීකරණ පද්ධතියේ හැඳින්වීම, පැහැදිලි කිරීම් සහ උපදෙස් කොටස
2. සහායක චක්‍ර සහ රීති
3. ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුව
4. පොදු වර්ග පන්තිය
5. උපලේඛන (Schedules)
6. අංකනය (Notation)
7. අනුක්‍රමණිකාව (Index)

වර්ගීකරණ පද්ධතියේ හැඳින්වීම, පැහැදිලි කිරීමේ සහ උපදෙස් කොටස

මෙම කොටස තුළට ඇතුළත් වන්නේ සමස්ත වර්ගීකරණ පද්ධතිය කුමක්දැයි හඳුන්වන විස්තරය යි. අදාළ වර්ගීකරණ පද්ධතියේ ඉතිහාසය, එය සංවිධානය කරඇති ආකාරය, පද්ධතියේ සංස්කරණයට භාජනය වූ කොටස් මෙහි ඇතුළත් කෙරේ. මෙම කොටසට ඇතුළත් කරනු ලබන වැදගත් ම අංගයක් වන්නේ අදාළ වර්ගීකරණය භාවිත කරන්නේ කෙසේ ද යන්න පැහැදිලි කරන උපදේශාත්මක කොටස යි. අදාළ වර්ගීකරණයට ඇතුළත් උපක්‍රම, ශිල්පක්‍රම, මූලධර්ම, න්‍යායන්, ක්‍රමවේද, සිද්ධාන්ත, නීති

රීති, චක්‍ර හා උපලේඛනය භාවිතයෙන් වර්ග අංක තැනීමේ නිදසුන් රටාහි විස්තර ද මෙහි ඇතුළත් ය. ඩිවි දශම වර්ගීකරණයේ 21 වන සංස්කරණයේ පළමුවන වෙළුමේ ආරම්භක පරිච්ඡේදයෙහි මෙකී විස්තර ඇතුළත් කර ඇත. (ඩිවි, 1996:xix). ඩිවි 21 වන සංස්කරණය මෙම සම්පූර්ණ කොටස සඳහා පිටු 371 ක් වෙන් කර ඇත.

සහායක චක්‍ර සහ රීති (Axiliary Tables and Rules)

වර්ගීකරණ පද්ධතියක සහායක චක්‍ර යන ඒ ඒ විෂයයන්වල 'ස්වරූප' (Forms) පෙළගස්වන සංකේතමාලා ඇතුළත් චක්‍ර නොහොත් වගු ලෙස දැක්විය හැකි ය. සියලු ම විෂයයන් උපලේඛනවලට ඇතුළත් කරනු ලබන අතර, විෂය ස්වරූප, චක්‍ර නොහොත් වගුවලට ඇතුළත් කරනු ලබයි. පහත රූප සටහනින් විෂයයන් යනු කුමක් ද, විෂය ස්වරූප සහ චක්‍ර නොහොත් වගු යන්න මොනවාදැයි වටහා ගත හැකි ය.

විෂය	විෂය ස්වරූපය	චක්‍ර (වගු)
1. Physical Georaphy in	Developping Countries	භූගෝල විද්‍යාව
2. සෙල්ලිපි	ශ්‍රී ලංකාවේ	භූගෝලවිද්‍යාව
3. ජ.වි.පෙ කැරැල්ල	1971	කාලචක්‍රය
4. චාරිත්‍රවාරිත්‍ර	දඩයම් යුගයේ	කාලචක්‍රය
5. පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ	ග්‍රන්ථනාමාවලි	ලේඛන වර්ගචක්‍රය
6. භෞතිකවිද්‍යා පිළිබඳ	පෙළපොත්	ලේඛන වර්ගචක්‍රය
7. රසායනවිද්‍යාවේ	දර්ශනය	විෂයීය ස්වරූපචක්‍රය
8. ආර්ථිකවිද්‍යාවේ	න්‍යාය	විෂයීය ස්වරූපචක්‍රය
9. සමාජවිද්‍යාවේ	මූලධර්ම	විෂයීය ස්වරූපචක්‍රය

(රූපසටහන අංක 1)

රූපසටහනට අංක 1ට අනුව චක්‍ර වර්ග හතරක් ඇත. භූගෝල චක්‍රය, කාල චක්‍රය, ලේඛන වර්ග පිළිබඳ චක්‍රය සහ විෂයීය ස්වරූප යන චක්‍රයි.

ඩිවි දශම වර්ගීකරණයේ චක්‍ර (21 සංස්කරණය)

1. Table 1 ප්‍රමිත උපබෙදුම්
2. Table 2 භූගෝලීය ප්‍රදේශ, ඓතිහාසික යුග, පුද්ගලයන්
3. Table 3 ඒ ඒ සාහිත්‍ය රූපක සඳහා උපබෙදුම්
   Table 3A ඒකකර්තෘක හෝ ඒකකර්තෘවරයකු පිළිබඳ උපබෙදුම්
   Table 3B බහුකර්තෘක හෝ බහුකර්තෘන් පිළිබඳ උපබෙදුම්
   Table 3C තුන්වන චක්‍රයෙහි B කොටසෙහි සහ අංක 700.4 හා අංක 808-809 හි, උපදෙස් අනුව එකතු කළ හැකි අංක
4. Table 4 ඒ ඒ භාෂාවන්හි සහ භාෂා පවුල්වල උපබෙදුම්
5. Table 5 ගෝත්‍රික, වාර්ගික සහ ජාතීන් පිළිබඳ උපබෙදුම්
6. Table 4 භාෂා උපබෙදුම්
7. Table 4 පුද්ගල කණ්ඩායම්

Table 1 ප්‍රමිත උපබෙදුම්

ප්‍රමිත උපබෙදුම්වලට අයත්වන්නේ ද ඉහත රූප සටහන් අංක 1 හි සඳහන් විෂයීය ස්වරූප, ලේඛන වර්ග වැනි දෑ යි. පහත සඳහන් 01, 02, 07, 09 විෂයීය ස්වරූපවලට අයත් ය. අංක 03, 05, 06 භෞතිකමය ස්වරූප නැතහොත් බාහිර විෂය ස්වරූපවලට අයත් ය. අංක 04, අංක 08, අංක 9 තවත් විෂය මුඛයක් හඳුන්වාදීමට උදව් කරගන්නා ස්වරූප විෂයකි (සතීජා, 2004:46). ඒ අනුව ඩිවි වර්ගීකරණයේ ප්‍රමිත උපබෙදුම් නාමයක් දක්නට ඇත. ඒවා නම්,

1. (විෂයක) දර්ශනය සහ න්‍යාය
2. මිශ්‍රකෘති
3. ශබ්දකෝෂ, විශ්වකෝෂ
4. විශේෂ මාතෘකා
5. මාලික ප්‍රකාශන
6. සංවිධාන හා කළමනාකරණය
7. අධ්‍යාපන පර්යේෂණ හා ඒ ආශ්‍රිත මාතෘකා
8. පුද්ගල වර්ග අනුව ඉතිහාසය හා විස්තරය

9. ඉතිහාසය, භූගෝලීය ප්‍රදේශ හා පුද්ගලයින් යෙදෙන අවස්ථා

1. විෂයක දර්ශනය සහ න්‍යාය

උදා: Philosophy of Mathematics: 510.1

2. මිශ්‍ර කෘති

උදා: Video Version of Maname Drama : 891.4820208

3. ශබ්දකෝෂ, විශ්වකෝෂ

උදා: Dictionary of Hinduism: 294.503

4. විශේෂ මාතෘකා

උදා: Participatory Democracy on India: 323.0420954

5. මාලික ප්‍රකාශන (සඟරාමය ප්‍රකාශන)

උදා: Newspapers in Archaeology: 930.105

6. සංවිධාන හා කළමනාකරණය

උදා: National Institute of Business Management (NIBM): 658.006095493

7. අධ්‍යාපන පර්යේෂණ හා ඒ ආශ්‍රිත මාතෘකා

උදා: පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ පර්යේෂණ: 930.1072

8. පුද්ගල වර්ග අනුව ඉතිහාසය හා විස්තරය

උදා: Family Planning Methods of Poor People: 304.666086942

9. ඉතිහාසය, භූගෝලීය ප්‍රදේශ හා පුද්ගලයින් යෙදෙන අවස්ථා

I. ඉතිහාසය: පුරාවිද්‍යා ඉතිහාසය: 930,109

II. භූගෝලීය ප්‍රදේශය:

III. කාලපරිච්ඡේදය:

V. පුද්ගලයන් හා යෙදුන අවස්ථා

ප්‍රමිත උපබෙදුම්වල අංක 09 යටතේ පුද්ගලයන් සම්බන්ධ වන අවස්ථා දක්වා ඇත.

උදා: Biography of Ehistemologist in India: 121.092254

Table 2 භූගෝලීය ප්‍රදේශ, ඓතිහාසික යුග, පුද්ගලයන්

මෙම චක්‍රයෙන් විෂයයකට යම් රටක් භූගෝලීය ප්‍රදේශයක්, භෞතික භූගෝල විද්‍යාත්මක ව්‍යුහයන්, සාගර, වනාන්තර, මහාද්වීප, ආර්ථික කලාප ආදිය සම්බන්ධ වන අවස්ථා වෙන ම අංකන පද්ධතියක් මඟින් දක්වයි. මෙහි දී යම් විෂයයකට භූගෝලීය චක්‍රයෙන් අංකයක් (රටක්, ප්‍රදේශයක්) එකතු කිරීමේ සාමාන්‍ය රීතිය වන්නේ ප්‍රමිත උප බෙදුම්වල ඇති අංක 09 යොදා ඉන්පසු අදාළ රටට දී ඇති අංකය සම්බන්ධ කිරීම යි. උපලේඛනය තුළ භාවිත කළ යුතු යැයි උපදෙස් දී ඇත්නම් 09 යොදමින් ද 09 භාවිත නොකළ යුතු යැයි උපදෙස් දී ඇත්නම් ඍජුවම ද අදාළ වර්ග අංකයට අගින් රටට අදාළ අංකය එකතු කළ යුතු වේ. Table 2 චක්‍රය භාවිත කරන අයුරු පහත නිදසුන් මඟින් දක්වේ.

I. Political condition of Sri Lanka: 320.95493

II. Foreign Policy of USA: 337.73

III. School Discipline in Nuslim Countries: 371.50917671

Table 3 ඒ ඒ සාහිත්‍ය රූපක සඳහා උපබෙදුම්

මේ චක්‍රය යටතේ සාහිත්‍ය රූපක 8ක් දක්වා ඇත.

උදා:	කාව්‍ය	- 1
	නාට්‍ය	- 2
	ප්‍රබන්ධ	- 3
	රචනා	- 4
	දේශන	- 5
	ලිපි	- 6
	හාස්‍ය හා උපහාස	- 7
	මිශ්‍ර/විවිධ ලියවිලි	- 8

ඉහත රූපක අනුව Table 3 A යටතේ උපබෙදුම්වලට උදාහරණ කිහිපයක් පහත දක්වා ඇත.

ඉංග්‍රීසි කාව්‍ය	- 821
ඉංග්‍රීසි නාට්‍ය	- 822
සිංහල ප්‍රබන්ධ	- 891, 483

Table 3B බහුකර්තෘක හෝ බහු කර්තෘන් පිළිබඳ උපබෙදුම් මෙහි උදාහරණ වශයෙන්

1. Collection of English Sonnets: 821.04208
2. සිංහල රූපවාහිනී නාට්‍ය: 891.482025

Table 3C තුන් වන වක්‍රයෙහි බී කොටසෙහි සහ අංක 700.4 හා අංක 808-809 හි, උපදෙස් අනුව එකතු කළ හැකි අංක මෙහි උප බෙදුම්වන්නේ සාහිත්‍යයේ එන විවිධ ලක්ෂණයන් ය.

උදා: 112 - නව්‍යවාදය
113 - පශ්චාත් නූතනවාදය
162 - ලුබාන්ත
17 - සුබාන්ත
3543 - ආදරය සහ විවාහය

උදා: 1 සිංහල කාව්‍යයේ පශ්චාත් නූතනවාදී ලක්ෂණ පිළිබඳ විමර්ශනයක් 891.4810 9113

II Romanticism English Peotry - 821.009 145

Tale 4 ඒ ඒ භාෂාවන්හි සහ භාෂා පවුල්වල උපබෙදුම්

මෙහි අඩංගු වන්නේ භාෂාවන්හි වාග්විද්‍යාත්මක ලක්ෂණයන් ය.

උදා:	11	- Writing system
	15	- Phonology
	152	- Spelling
	158	- Phoneties
උදා:	Sinhala Phonetics	- 491.48158
	Tamil Spelling	- 494.811 152

Tale 5 ගෝත්‍රික, වාර්ගික සහ ජාතීන් පිළිබඳ උපබෙදුම්

උදා: Sinhalese Living in USA : 305.9148 073
History of Sri Lankan living in the World: 909.04 91413

Tale 6 භාෂා උපබෙදුම්

ලෝකයේ සියලු ම භාෂාවන් සඳහා අංක මෙහි ඇතුළත් කර ඇත.

උදා:	Sanskrit	- 912
	Hindi	- 9137
	Urdu	- 91431
	Sinhala	- 9148
	Japanese	- 956

උදා:	I	Sanskrit Drama:	891.22
	II	Sinhala Poetry:	891.481
	III	සිංහල විශ්වකෝෂය:	491.483

Tale 7 පුද්ගල කණ්ඩායම්

කිසියම් විෂයයකට පුද්ගලයක් හෝ පුද්ගල කණ්ඩායමක් සම්බන්ධවීම ගෙන හැර දක්වනුයේ 7 වන චක්‍රයේ අංක නොහොත් උපබෙදුම් වලිනි.

උදා:	Males	: 041
	Females	: 042
	Adults	: 056
	Researchers	: 0901
	Archaeologists	: 93
	Lawyers	: 344
	Engineers	: 62
	Doctors	: 61

උදා:	Ethics of Lawyers	: 174.9344
	Mathamatics for Doctors	: 510.61
	Music by Adults	: 780.056

ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලයිස්තුව

ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලයිස්තුව යනු වර්ගීකරණයක ඇති ප්‍රධානතම විෂයයන් වේ. සමස්ත වර්ගීකරණ පද්ධතියට ඇතුළත් කරනු ලබන සියලු ම විෂයන් සියල්ල ම හකුළුවා නොහොත්

සාරාංශකර දක්වන විෂය ලැයිස්තුව මෙය වේ. ලෝකයේ භාවිත කරන සියලු ම විෂයන් 10-15 වැනි ප්‍රමාණයකට හකුළුවා දැක්විය හැකි ය. ලෝකයේ භාවිත කරනු ලබන එක් විෂයකට අයත් සියලු ම විෂයන් ප්‍රධාන විෂය කිහිපයකට දක්වමින් ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුවක් නිර්මාණය කර ගත හැකිය. උදාහරණ ලෙස ආර්ථික විද්‍යාව විෂය ගත් විට එහි ප්‍රධාන වර්ග පන්ති පහත පරිදි දැක්විය හැකි ය.

ආර්ථික විද්‍යාව

00 - පොදු විෂය (ආර්ථික විද්‍යාවේ ශබ්දකෝෂය. විමර්ශන මූලාශ්‍රය යනාදී කෘති)
10 - ආර්ථික විද්‍යාව
20 - මූල්‍ය ආර්ථිකවිද්‍යාව හා රාජ්‍ය මූල්‍ය
30 - නිෂ්පාදන ආර්ථිකවිද්‍යාව
40 - සාර්වආර්ථිකවිද්‍යාව
50 - සම්පත් ආර්ථිකවිද්‍යාව
60 - ජාත්‍යන්තර ආර්ථිකවිද්‍යාව
70 - ශ්‍රම ආර්ථිකවිද්‍යාව

ඩිවි දශම වර්ගීකරණයේ ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුව

000 - දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව
200 - ආගම්
300 - සමාජීයවිද්‍යා
400 - භාෂා
500 - ස්වභාවිකවිද්‍යා
600 - තාක්ෂණය (ව්‍යවහාරිකවිද්‍යා)
700 - කලා
800 - සාහිත්‍යය
900 - භූගෝලවිද්‍යා හා ඉතිහාසය

විශ්ව දශම වර්ගීකරණයේ ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුව

0 - පොදු විෂය/වර්ගය
1 - දර්ශනය, මනෝවිද්‍යාව

2 - ආගම්, දේවධර්මශාස්ත්‍රය
3 - සමාජීයවිද්‍යා, නීතිය, රජය
4 -
5 - ගණිතය, ස්වභාවිකවිද්‍යා
6 - ව්‍යවහාරිකවිද්‍යා, වෛද්‍යවිද්‍යා
7 - කලා, විනෝදාස්වාදය, ක්‍රීඩා
8 - භාෂා, වාග්විද්‍යා, සාහිත්‍යය
9 - භූගෝලවිද්‍යාව, ඉතිහාසය

දෙතිත් වර්ගීකරණයේ ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුව

Z - පොදු විෂය
1 - විශ්ව දැනුම
2 - පුස්තකාලවිද්‍යාව
3 - ග්‍රන්ථවිද්‍යාව
4 - පුවත්පත් කලාවේදය

A - ස්වභාවිකවිද්‍යා
AZ - ගණිතවිද්‍යා
B - ගණිතය
BZ - භෞතවිද්‍යා
C - භෞතිකවිද්‍යා
D - ඉංජිනේරුවිද්‍යා
E - රසායනවිද්‍යා
F - තක්ෂණවිද්‍යා
G - ජීවවිද්‍යා
HX - කැණීම්විද්‍යා
I - උද්භිදවිද්‍යා
J - කෘෂිකර්මවිද්‍යා
K - සත්ත්වවිද්‍යා
KX - සත්ත්වපාලනය
L - වෛද්‍යවිද්‍යා
KX - ඖෂධවිද්‍යා
Δ - ආධ්‍යාත්මික හා ගුප්තවිද්‍යා

MZ - මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීයවිද්‍යා
MZA - මානව ශාස්ත්‍ර
N - සෞන්දර්ය කලා
NX - සාහිත්‍යය හා භාෂා
O - සාහිත්‍යය
P - වාග්විද්‍යා
Q - ආගම්
S - මනෝවිද්‍යා
සමාජීයවිද්‍යා
T - අධ්‍යාපනවිද්‍යා
U - භූගෝලවිද්‍යා
V - ඉතිහාසය
W - දේශපාලනවිද්‍යා
X - ආර්ථිකවිද්‍යාව
Y - සමාජවිද්‍යා
YX - සමාජවැඩසේවා
Z - නීතිය

පොදු වර්ග පංතිය (Genaralia Class)

ඕනෑ ම වර්ගීකරණ පද්ධතියක තිබිය යුතු මූලිකාංගයකි. පොදු විෂය සහ පොදු කෘති වශයෙන් ද මෙම වර්ග පන්තිය හඳුන්වනු ලැබේ. ඉහත සඳහන් ප්‍රධාන වර්ග පන්ති ලැයිස්තුවේ ප්‍රධාන වර්ග පන්තියක් ලෙස ඇතුළත් කිරීමට අපහසු ය. එමෙන් ම අනෙකුත් සියලු ම විෂයනට පොදු නොහොත් ප්‍රයෝජනවත් වන විෂයයන් හෝ ලේඛන වර්ග මූලාශ්‍රය වර්ග පොදු වර්ග පන්තියට අයත් වේ. සාමාන්‍යයෙන් පොදු වර්ග පන්තියට පහත සඳහන් දෑ ඇතුළත් කළ හැකිය.

1. පොදු විශ්වකෝෂ/ශබ්දකෝෂ
2. විමර්ශන කෘති වර්ග (පොදු විමර්ශන)
3. පුස්තකාලවිද්‍යාව
4. දැනුම හා සාමාන්‍ය බුද්ධිය

5. බුද්ධි පරීක්ෂණය
6. පරිගණකවිද්‍යාව
7. පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව

ඉහත දෑ වෙන ම විෂයයන් ලෙස වෙන්කර උපලේඛන තුළ දැක්වීම දුෂ්කර වේ. තව ද එලෙස ඇතුළත් කිරීමෙන් ලැබෙන පිටිවහල අල්ප වේ. අනෙකුත් සියලු ම විෂයයන්ට මාර්ගෝපදේශ සලසන මූලාශ්‍රය හා විෂයයන් පොදු විෂයන්වලට අයත් වේ.

ඩිවි දශම වර්ගීකරණයේ පොදු වර්ග පන්තියේ සැකැස්ම

000 - පොදු කෘති/පොදු විෂය
010 - ග්‍රන්ථ නාමාවලි
020 - පුස්තකාල හා විඥාපන විද්‍යාව
030 - පොදු විශ්ව කෝෂ
040 -
050 - පොදු මාලික (වාරමය) ප්‍රකාශන
060 - පොදු සංවිධාන හා කෞතුකාගාර විද්‍යාව
070 - වාර්තා මාධ්‍ය, අධ්‍යාපන මාධ්‍ය, ප්‍රවෘත්ති මාධ්‍ය, පුවත්පත් කලාවේදය, ප්‍රකාශන කර්මාන්තය
080 - පොදු එකතු
090 - අත් පිටපත් හා දුර්ලභ කෘති

උපලේඛන (Shedules)

උපලේඛන යනු වර්ගීකරණ පද්ධතියක ඇති දීර්ඝතම විෂය ලැයිස්තුවයි. එනම් ප්‍රධාන වර්ග පන්තිවලට අයත් සමස්ත විෂය ලැයිස්තුවයි. ප්‍රධාන වර්ග පන්ති සවිස්තරාත්මකව මෙහි දක්වා ඇත. එක් එක් ප්‍රධාන වර්ග පන්ති දක්වමින් ඒ ඒ පන්ති යටතේ ඇති සියලු ම අතුරු හා උපවිෂයන් සියල්ල ම දක්වනුයේ උපලේඛන තුළ යි. ඩිවි දශම පද්ධතියේ සමස්ත උප ලේඛනය ම එහි දෙවන සහ තුන්වන යන වෙළුම් දෙකට ඇතුළත් කර ඇත. පළමු වෙළුම තුළ 000-599 දක්වාත්, දෙවන වෙළුමේ 600-990 දක්වාත් විෂයන් මෙම උපලේඛන තුළින් දක්වා ඇත.

උපලේඛනය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් වර්ග අංකත්, ඒ ඉදිරියෙන් අදාළ විෂය පදත් දක්වා ඇත. වර්ග අංක වම්පස කෙළවරත් ඒ ඉදිරියෙන් දකුණු පසින් අදාළ විෂය පදත් ඇතුළත් කරනු ලැබේ. උපලේඛනයන් තුළ උදාහරණ වශයෙන් දක්වන වර්ග අංක 'බලන්න' (See) හා 'තවද බලන්න' (See Also) යන හරස් විමර්ශන ඇතුළත් විය හැකි ය. විවිධ සටහන්, උපදෙස් වර්ග අංක තැනීමේ රීති, රෙගුලාසි, පටිපාටි, පැහැදිලි කිරීම්, අත්හරින ලද වර්ග අංක, අලුතින් ඇතුළත් කළ විෂය පද, විස්තරාත්මක වර්ග පංති, හකුළුවා දක්වන සාරාංශ, උපලේඛනගත විශේෂ උපබෙදුම් ඇතුළත් චක්‍ර, භාවිත නොකළ යුතු අංක, එක් වර්ග අංකයක් වෙනත් ස්ථානයක වර්ග අංකයකට සම්බන්ධ වන අවස්ථා, විෂය නිර්වචන අවස්ථා, වර්ග අංක සැකසීමේ විවිධ ශිල්පක්‍රම ආදිය ද ඇතුළත් කර තිබිය හැකිය. වර්ග අංක සෑදීමේ විවිධ උපක්‍රම අතර අකාරාදී, භූගෝලීය, කාල ක්‍රම, දශම විභේදක, හිඳැස්, සමාන්තර උපලේඛන, විෂය මුඛ, නව අංකන ආදී ප්‍රයුක්තීන් ද ඇතුළත් කර තිබිය හැකිය (Krishan Kumar, 1988:213).

ඩිවි දශම ක්‍රමයේ උප ලේඛනය තුළ එක් පිටුවක ආදර්ශය පහත දක්වා ඇත.

560 Paleontology Paleozoology
Summary
560.1-9 Standered Sub divisions
561 Paleobotany Fossil Microganism
562 Fossil Invertebrates
563 Miscellaneous Fossil marine
564 Fossil Mollusca
565 Fossil Arhropoda
566 Fossil Chordata
567 Fossil Cold-Blooded Vertebrates Fossil fishes
568 Fossil Aves (Birds)
569 Fossil Mamalia
1 Philosophy and Theory Stratigraphic Paleotology
.17 Class heri Stratigraphic Paleozoology

.4 Special Topics
.45 Paleoecology and fossil of specific environment
Class here zoological Paleocology
eg: Marine Paleoecology 577.7

අංකනය (Natation)

අංකනය යනු චක්‍රවලත් උපලේඛන තුළත් අඩංගු සියලු ම විෂය ස්වරූප හා විෂයන් නියෝජනය කරවන සමස්ත සංකේතාවලිය යි. වර්ගීකරණයක විෂය නියෝජනය කරවන නොහොත් විෂයන් පරිවර්තනය කරනු ලැබූ පරිවර්තික භාෂාව හෝ සංකේත මාලාව අංකනය නම් වේ. අංකනයට උදාහරණ පහත දැක්වේ.

Economics	-	330
Law	-	340
Public administration	-	350

චක්‍රවල ඇතුළත් විෂය ස්වරූප වුව ද නියෝජනය කරවන්නේ අංකනය තුළිනි. වර්ගීකරණයක විෂයයන්, පද මාලාවකින් දක්වන අතර විෂය සංකේතවත් කරන්නේ අංක මාලාවකිනි. අංකනයේ ස්වභාවය දෙයාකාරයකි.

1. ශුද්ධ අංකනය
2. මිශ්‍ර අංකනය

ශුද්ධ අංකනයේ දී එක් සංකේත ක්‍රමයක් භාවිත කිරීමත්, මිශ්‍ර අංකණයේ දී අංක, සංකේත, අකාරාදී වශයෙන් විවිධ දෑ භාවිත කිරීමත් අදහස් වේ. ඩිවි ක්‍රමය ශුද්ධ අංකන ක්‍රමයට හුරු වූවක් වන අතර, විශ්ව දශම පද්ධතිව මිශ්‍ර අංකන ක්‍රමය භාවිත කරයි. අංකනයේ දී භාවිත කරන දෑ වන්නේ ඉංග්‍රීසි හෝ වෙන යම් භාෂාවක අක්ෂර, අරාබි ඉලක්කම්, විරාම ලක්ෂණ විෂයන්ට අදාළ සංකේත මාලා, ගණිතමය සංකේත යනාදිය යි. අනුක්‍රමණිකාවක විෂය පද ඉදිරියෙන් දක්වන ඉලක්කම් හෝ සංකේත මාලා ද අංකනයට අයත් වේ. ඒ අනුව වර්ගීකරන පද්ධතියක අංකනය භාවිත කරන ස්ථානවන්නේ චක්‍ර කොටස,

උපලේඛනය හා අනුක්‍රමණිකාවෙහි ය. ඩිවි දශම පද්ධතියේ අකාරාදි අංකනය ද භාවිත කරනු ලැබේ.

Eg. Sinhala Drama in English:	S 822
University of Colombo:	348, UC
University of Moratuwa :	378.UM
University of Peradeniya:	378.UP

අනුක්‍රමණිකාව (Index)

වර්ගීකරණ පද්ධතියක තිබිය යුතු තවත් මූලික අංගයක් වනුයේ අනුක්‍රමණිකාවයි. අනුක්‍රමණිකාව යනු පද වැලකි. වර්ගීකරණ පද්ධතියට අයත් විෂය පද, චක්‍රවල ඇතුළත් පද අකාරාදීව පෙළගස්වමින් ඒ ඒ පද ඉදිරියෙන් ඊට අදාළ අංක දැක්වීම අනුක්‍රමණිකාව මඟින් කෙරේ. උපයෝජකයකුට හෝ පුස්තකාලයාධිපතිවරයකුට නිරන්තරයෙන් ම වර්ග අංක මතක තබා ගැනීම අසීරු කටයුත්තකි. එහෙත් විෂය නාමයක් හෝ විෂයයක් මතක තබා ගැනීම ඉතා පහසුය. ඕනෑ ම අයෙකුට තම මතකයට නැගෙන විෂය සොයා ගැනීම සඳහා වර්ගීකරණයෙහි උප ලේඛනයෙහි ඇති විෂය ලැයිස්තුව හෝ වර්ග අංක පරීක්ෂාවෙන් සෘජුව ම කිරීම ඉතා දුෂ්කරක්‍රියාවකි. එහෙත් අනුක්‍රමණිකාව පරීක්ෂාවෙන් තම මතකයට එන ඕනෑ ම විෂය පදයකට අයත් වර්ග අංකය සෘජුව ම අනුක්‍රමණිකාවෙන් සොයාගත හැකි ය. අනුක්‍රමණිකාවේ මූලික අරමුණ වන්නේ පුස්තකාලයාධිපතිවරයකුට, කාර්ය මණ්ඩල සාමාජිකයකුට හෝ පාඨකයකුට හෝ වර්ග කාරකට තමාට අවශ්‍ය විෂයට අදාළ වර්ග අංක සොයා ගැනීමයි. වර්ගීකරණය නමැති විෂය හදාරන ආධුනිකයකුට හෝ ශිෂ්‍යයකුට අනුක්‍රමණිකාව පිළිබඳ අවබෝධය ලබා ගැනීම හැර වර්ග අංක සෙවීම හා සෑදීමේ කාර්යයට අනුක්‍රමණිකාව යොදා ගැනීම ඉතා ම නුසුදුසු ක්‍රියාවකි. වර්ගීකරණ පදවලට සම්බන්ධ අනුක්‍රමණිකා වර්ග දෙකක් තිබේ. ඒ සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකා (Relative Index) හා සෘජු අනුක්‍රමණිකා (Direct Index) යන දෙවර්ගය යි. ඩිවි දශම වර්ගීකරණයට අයත් අනුක්‍රමණිකාව සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකා ක්‍රමය භාවිත කරයි. සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව යනු යම් විෂයයකට

සම්බන්ධ වන විෂය ක්ෂේත්‍ර නොහොත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර නොහොත් ශික්ෂණ එම විෂය දක්වා ඒ ඉදිරියෙන් අකාරාදීව පෙළගස්වමින් ඒ ඒ විෂය ක්ෂේත්‍රයට (ශික්ෂණයට) අදාළ වන වර්ග අංකය හො අංකය අනුක්‍රමණිකාව තුළ දැක්වීම යි. ඒ අනුව කිසියම් විෂයකට සාපේක්ෂව සම්බන්ධ වන විෂය ක්ෂේත්‍ර එම විෂය යටතේ අකාරාදීව එක්තැන්කර දැක්වූ අනුක්‍රමණිකාව සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය (Broughton, 2004:187). සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව පහත සඳහන් රූප සටහන් අංක 2 මඟින් ඩිවි දශම පද්ධතිය අනුසාරයෙන් දක්වා ඇත. (Bowman, 2005:11) ගේ ආංශීය වර්ගීකරණය (Aspect Classification) පිළිබඳ විග්‍රහයෙන් සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාවේ විෂය හා විෂයට අදාළ ශික්ෂණ, අංක 2 සටහනින් මනාව පැහැදිලි කර ගත හැකි ය. මෙහි 'Women' විෂය වන අතර ඒ යටින් දක්වා ඇති පද විෂය ක්ෂේත්‍ර වේ.

සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව (DDC)	
Women	305.4 T1 - 082
Art Representation	704.9424
Arts	700.4520.42
Civil Rights	323.34
Education	371.822
Health	613.04244
Painting	727.4
Psychology	155.633
Religion	200.82
Chistianaty	270.082
Judaism	296.092

රූපසටහන අංක 02

ඒ අනුව විසිරුණු ඥාති පද නොහොත් ඥාති සම්බන්ධතා (Distributed Relatives) එක් ස්ථානයකට රැස්කිරීම සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව මඟින් කෙර්. ඩිවි දශම වර්ගීකරණයෙහි සාපේක්ෂ අනුක්‍රමණිකාව තුළ උපලේඛනවල එන ශීර්ෂ පද, විෂය පද, සංකල්ප, සංලේඛනවලට අයත් සටහන්වල පද, එනම් වෙළුම

අංක 2 සහ 3, චක්‍ර 7 ට ඇතුළත් පද හා අත් පොතෙහි ඇතුළත් සටහන්වල පද අනුක්‍රමණිකාවේ ඇතුළත් කර තිබේ. සියලු ම පද අකාරාදි ක්‍රමය (Alphabetical Order) අනුව දක්වා තිබේ. අකාරාදී පෙළ ගැස්ම වචනයෙන් වචනයට යි. තිරස් විමර්ශනය ඇතුළත් කර ඇත. චක්‍ර අංක දැක්වීමේ දී අදාළ චක්‍ර අංකය ද T1, T2 වශයෙන් හඳුන්වා ඇත. කෙටි ඉරකින් වෙන් කළ පද, පද දෙකක් ලෙස සැලකේ. නූතන ව්‍යවහාරයේ ඇති පද භාවිත කරයි. ඇමරිකාවට පක්ෂපාතී බව අනුක්‍රමණිකාව තුළ ද අවම කරගෙන යනු ලැබේ. නාම විශේෂණ පද සෘජුව ම යොදා ඇත.

උදා: Agricultural Banks
Agricultural Credit
Civil Engineering
Colour Television

සෘජු අනුක්‍රමණිකාව සඳහා නිදසුන් අංක 3 රූප සටහනින් දක්වා ඇත.

Archaeology	-	930.1
Biochemistry	-	572
Chemistry	-	540
Data Processing	-	004
Economics	-	330
French -	-	440
Geography	-	910
Hydraulic Engineery	-	627

රූපසටහන් අංක 03

ඩිවි දශම වර්ගීකරණයේ අනුක්‍රමණිකාව සෘජු අනුක්‍රමණිකාවට වඩා සංකීර්ණ ස්වභාවයන් තිබුණ ද, එහි සංවිධානය, පද පෙළගැස්ම සාපේක්ෂ පද සම්බන්ධතා දක්වන අයුරු පහසුවෙන් අවබෝධ කර ගැනීමෙන් එම අනුක්‍රමණිකාව නිසි ලෙස භාවිත කළ හැකි ය. ඩිවි දශම වර්ගීකරණ පද්ධතියේ ඇතුළත් ප්‍රධාන අංග විග්‍රහය තුළින්, එම වර්ගීකරණය ලෝකයේ සරලතම වර්ගීකරණය බව වටහා ගැනීමත්, එම කරුණ සනාථ කිරීමත් කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Khanna, J.K., and Vohra, R. 1996, Hand Book of Library Classification systems, Beacon books, New Delhi.
2. Satija, M. P., 2004, A Dictionary of Knowledge Organizations, Guru Nanak Dev, University, Amritsar.
3. Wersig, G. and Neveling, Ulrich (comp.) 1976, Terminology of Documentation, UNESCO, Paris
4. Dewey, Melvil, 1996, Dewey Decimal Classification and Relative Inces, 21st edition, Forest Press, New York.
5. Krishan, Kuar, 1988, Theory of Classification, 4th rev. ed., Vikas Publishing, New Delhi.
6. Satija, M.P., 2004, Exercises in the 22nd edition of the Dewey Deimal Classification, ESS ESS Publications, New Delhi.
7. Bowman, J.H., 2005, Essential Dewey, Facet Publishing, London.

සමාජීය විද්‍යා, ඥාන සම්පාදනය සහ ඥාන සම්පාදනයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණු

මහාචාර්ය ජයදේව උයන්ගොඩ

හැඳින්වීම

ස්වාභාවික සහ සමාජවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රවල පර්යේෂණ කාර්යයේ යෙදෙන ශාස්ත්‍රඥයින් විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ මඟින් කරන්නේ ඥාන සම්පාදනයේ යෙදීම යි. විද්‍යාත්මක පර්යේෂණය යනු ඥාන සම්පාදන මාධ්‍යයකි. විද්‍යාත්මක ඥාන සම්පාදනයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණ කුමක් ද? යනු මෙතැන දී අනිවාර්යෙන් මතුවන ප්‍රශ්නයකි. කෙනෙකු ඥාන සම්පාදනයේ යෙදෙන්නේ නොයෙක් ප්‍රායෝගික හේතු නිසා වන්නට පුළුවන. පශ්චාත් උපාධියක් ලබා ගැනීම, ශාස්ත්‍රීය ලෝකයේ බැබලීම, පුද්ගලික වශයෙන් ලබන බුද්ධිමය තෘප්තිය යනු මෙවැනි ප්‍රායෝගික අරමුණුවලට උදාහරණ ය. ඥාන මීමංසාත්මක අරමුණු යනු එයින් වෙනස් ය. එයින් මතුවන්නේ ඥානයේ ස්වභාවය සහ ඥාන කාර්යය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය. මේ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු ලබා ගැනීම තුළ, විද්‍යාවේ හා සමාජ විද්‍යාවේ දර්ශනවාදය තුළ මහා විවාද හටගෙන තිබේ. මේ ලිපියේ අරමුණ ඒ සම්බන්ධ ප්‍රධාන විවාද කිහිපයක් විමසා බලා, සමාජීය විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ කාර්යයට, ඒවායින් ලබාගත හැකි ආලෝකය පිළිබඳව කෙටියෙන් සාකච්ඡා කිරීම යි.

විද්‍යාත්මක ව්‍යායාමයේ ඥානමීමංසාත්මක නිෂ්ඨාව කුමක් ද?- ස්වාභාවික විද්‍යා හෝ සමාජීය විද්‍යා හෝ ක්ෂේත්‍රයක ඥාන සම්පාදනයේ යෙදෙන පර්යේෂකයෙකු ඇත්තට ම, අවසාන විග්‍රහයේ දී කරන්නේ කුමක් ද? ලෝකය පැහැදිළි කිරීම ද? ලෝකය තේරුම් ගැනීම ද? මෙය සමාජීය විද්‍යාවේ දර්ශනවාදය තුළ මහත් සාකච්ඡාවට හා විවාදයට භාජනය වූ ප්‍රශ්නයකි. එක් සම්ප්‍රදායකින් කියන්නේ, පර්යේෂකයන් කරන්නේ ලෝකය පැහැදිලි කිරීම බවයි. අනෙක් සම්ප්‍රදායයෙන් කියන්නේ, තේරුම් ගැනීම බවයි. තුන්වැනි මතයකින් කියන්නේ ඒ දෙකම කරන බවයි. මේවා සමාජීය පර්යේෂණයේ යෙදෙන විද්‍යාර්ථීන් ද මුහුණ දෙන ගැටලු ය. පර්යේෂණයක අරමුණ සහ කාර්යභාරය පිළිබඳ ඥානමීමංසාත්මක නිෂ්ඨාව කුමක් ද කරුණ ඒ ප්‍රශ්නවල හරයේ ම තිබේ. පර්යේෂණ ව්‍යායාමයකින් පසු අවසානයේ දී පර්යේෂකයා කරන්නේ කුමක් ද යන ඥානමීමංසාත්මක කාරණය රාමුගත වී තිබෙන්නේ "පැහැදිලි කිරීම" "තේරුම් ගැනීම" යන ප්‍රභේද දෙක ආශ්‍රයෙනි.

"පැහැදිලි කිරීම" සහ "තේරුම් ගැනීම" සම්බන්ධ විවාදය යුරෝපයේ පටන් ගැනුණේ දහනව වැනි සියවසේ අන්තිම දශකයේ ය. විසිවැනි සියවසේ මුල් දශකයේ දී උත්සන්න වූ මේ විවාදය, එම සියවස පුරාම සමාජ විද්‍යාවේ දර්ශනය තුළ පැවැති සාකච්ඡාවල ප්‍රධාන තේමාවක් විය. මෙම විවාදය හට ගැනුනේත්, පැතිරුණේත් ස්වාභාවික විද්‍යාඥයන් අතර නොව, සමාජීය විද්‍යාඥයින් අතර ය. "විධික්‍රමය පිළිබඳ ආරවුල" *(Methodenstreit)* යනුවෙන් 1890 ගණන්වල දී ජර්මනියේ ඇති වූ මේ විවාදය ගැන කෙටි හැඳින්වීමක් මෙතැන දී ප්‍රයෝජනවත් ය. මේ විවාදය ඇරඹුණේ ජර්මනියේ සිටි ආර්ථික විද්‍යාඥයන් පිරිසක්, ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගේ ආනුභූතික ක්‍රමවේදය-ආර්ථික විද්‍යා විග්‍රහයට යොදාගැනීමට ප්‍රතිචාර වශයෙනි. කාර්ල් මෙන්ගර් (Carl Menger) නම් ආර්ථික විද්‍යාඥයා මේ ප්‍රවේශය යෝජනාකළ ප්‍රධාන කෙනෙකි. ඔහු කියා සිටියේ ආර්ථික විද්‍යාව ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගේ අර්ථයෙන් විද්‍යාවක් විය යුතු බවයි. එසේ වන්නට නම් ආර්ථික විද්‍යාව කළ යුත්තේ, සමාජයේ ආර්ථික චර්යාව පිළිබඳ පොදු නීති සොයා ගැනීම යි. එසේ කරන්නට නම්, ආර්ථික විද්‍යාවේ විධික්‍රමය ස්වාභාවික විද්‍යා විධික්‍රමයට අනුව යලි සකස්

විය යුතු යැයි මෙන්ගර් තර්ක කෙළේ ය. මෙන්ගර් තම තර්කයට සහාය ලබා ගත්තේ, අනුභූතිවාදී චින්තකයෙකු වූ එංගලන්තයේ සිටි ජෝන් ස්ටුවර්ට් මිල්ගේ අදහස්වලිනි. මෙන්ගර් ලියූ පොත, එකල ජර්මනියේ සිටි ඓතිහාසික ආර්ථික විද්‍යාඥයින්ගේ මහත් ප්‍රහාරයට ලක්විය. මේ විවාදයේ කේන්ද්‍රයේ ම තිබුණේ පහත සඳහන් තේමාවන් තුන ය.

(i) සමාජීය විද්‍යාවන් භාවිත කළ යුත්තේ කවර විධි ක්‍රමය ද? ස්වාභාවික විද්‍යාවල විධි ක්‍රමය ද?
නැත්නම් සමාජීය විද්‍යාවන්ට ඒවාට ම විශේෂිත වූ විධි ක්‍රමයක් තිබිය යුතු ද?

(ii) සමාජීය විද්‍යාවන් තුළ වඩාත් වැදගත් වන්නේ කරණු ද? (facts) නැතිනම් අගැයුම්ශීලී ප්‍රකාශන ද? (Values)

(iii) සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ අරමුණ කුමක් විය යුතු ද? ස්වාභාවික විද්‍යාවන් කරන්නාක් වැනි "පැහැදිලි කිරීම" (Explanation) ද? ඊට ඈතට ගිය අරමුණක් ද?

"පැහැදිලි කිරීම" හා "තේරුම් ගැනීම" පිළිබඳ මතභේදය හට ගැනුණේ ඒ පුළුල් විවාදයේ කොටසක් හැටියට ය. ස්වාභාවික විද්‍යාඥයන් දිගට ම පාහේ සිටියේ "පැහැදිලි කිරීම" තම ඥාන සම්පාදන අරමුණ ලෙස සළකාගෙන ය. මේ අරමුණ ම සමාජීය විද්‍යාවන්ට ගෙන ආවිට ඥානමීමංසාත්මක විය. එය සිදුවූයේ දහනව වැනි සියවසේ දී ය. එය සමාජීය විද්‍යා ඥානමීමංසාව තුළ මහත් ප්‍රශ්න ඇති කිරීමට තුඩු දුන්නේ ය. "පැහැදිලි කිරීම" නොව "තේරුම් ගැනීම" සමාජීය විද්‍යා ඥාන සම්පාදනයේ අරමුණ බව කියූ පිරිස කෙළේ, සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූල විධික්‍රමයට හා එහි මූලික ඥානමීමංසාත්මක ප්‍රස්තුතයන්ට ද අභියෝග කිරීම යි. මේ ලිපිය සකස් කර ඇත්තේ මේ විවාදයේ පසුබිම හා පැතිමානයන් ගැන මූලික අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට ය.

පැහැදිලි කිරීම

දේවල් ඒවා සිදුවන පරිදි සිදුවන්නේ ඇයි? දේවල් අපට අවශ්‍ය ආකාරයට සිදු නොවන්නේ ඇයි? මෙවැනි ප්‍රශ්නවලට

අපි එදිනෙදා ජීවිතයේ දී මුහුණ දෙමු. උදාහරණයක් හැටියට, තම පියා වැඩ ඇරී හැන්දෑවේ ගෙදර එනවිට මත්පැන් බී එන්නේ ඇයිදැයි දැනගැනීමට ළමයෙකුට අවශ්‍ය ය. ගමේ පාසලේ දී ඉතා හොඳින් ශිෂ්‍යත්ව විභාගය සමත් වී කොළඹ ඉහළ පෙළේ පාසැලකට ඇතුල් වූ තම දරුවා, දැන් තමන් අපේක්ෂා කරන පරිදි හොඳින් ඉගෙන ගන්නේ නැත්තේ ඇයිදැයි දැනගැනීමට දෙමව්පියන්ට අවශ්‍ය ය. ගියවර කන්නයේ දී ගොයම්වලට පෝර යෙදුවත්, බලාපොරොත්තු වූ පරිදි අස්වැන්න වැඩි වී නැත්තේ ඇයිදැයි දැනගැනීමට ගොවියාට අවශ්‍යය. මේවාට අපේක්ෂා කරන පිළිතුරු වූ කලී "පැහැදිලි කිරීම්" (Explanation) ය. පැහැදිලි කිරීමකින් කරන්නේ, යම්කිසි ප්‍රපංචයක් හෝ සිද්ධියක්, සිදුවීම් දෙකක හේතු-ඵල සම්බන්ධය අනුව සිදුවී ඇතිබව පෙන්වාදීම ය. එය, සිදුවූ දෙයක් විස්තර කිරීමට වඩා වැඩි දෙයකි. යමක් එසේ සිදු වූයේ හෝ සිදු නොවූයේ හෝ 'ඇයි' යන කාරණයට පිළිතුරක් සෙවීමකි.

විද්‍යාත්මක ඥාන සම්පාදනයේ දී පර්යේෂකයන් කරන දෙයක් නම්, යමක් සිදුවන්නේ 'ඇයි ද?' යන ප්‍රශ්න අසා, හේතු-ඵල සම්බන්ධය මත පදනම් වූ පිළිතුරු ඒ සඳහා සෙවීම ය. අප ඉහත සඳහන් කළ ප්‍රශ්න තුන පිළිවෙළින් ළමා මනෝ විද්‍යාඥයකුගේ, අධ්‍යාපනඥයෙකුගේ සහ කෘෂිකාර්මික පර්යේෂකයකුගේ ද උනන්දුව ඇති කරන ඒවා ය. සාමාන්‍ය කෙනෙකු එදිනෙදා ජීවිතයේ දී ත්, පර්යේෂකයෙකු තම අධ්‍යයනයේ දී ත් එම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සොයන ආකාර වෙනස් ය. එදිනෙදා ජීවිතයේ දී අප සොයන "පැහැදිලි කිරීම්" අපේ සිත සතුටු කරන, අපේ සිතට ස්වයං-දෝෂාරෝපණයක් ලබා නොදෙන, අන් අයට දෝෂාරෝපණය පටවන, නැතහොත් අපේ ම අගතීන්ට හා පූර්ව-විනිශ්චයන්ට ගැළපෙන ඒවා වීමට බොහෝවිට ඉඩ තිබේ. එහෙත් විද්‍යාත්මක පර්යේෂකයින් ගොඩනඟන "පැහැදිලි කිරීම්" ඊට වෙනස් ඒවා යැයි කියැවේ. ඒවා "වාස්තවික" පැහැදිලි කිරීම් යැයි පිළිගැනේ. එම පැහැදිලි කිරීම්, සත්‍යාපණය කළ හැකි කරුණු සහ සාක්ෂි මත පදනම්වන ඒවා ය. ප්‍රසිද්ධියේ ඉදිරිපත් කළ හැකි සහ නිරීක්ෂණයෙන් ලබාගත් සාක්ෂි සහ කරුණු මත පදනම්වන ඒවා මිස අපේ පුද්ගලික විශ්වාස හෝ අගතීන් හෝ සතුටු කිරීමට

ගොඩනැගෙන ඒවා නොවේ. ඒ පැහැදිලි කිරීම්, අන් අයට ද පරීක්ෂාවට ලක් කළ හැකි ඒවා ය. කෙටියෙන් කියනවා නම් ඒවා "විද්‍යාත්මක" පැහැදිලි කිරීම් ය. එය වනාහී "විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම" ගැන තිබෙන විද්‍යාත්මක මතවාදය ද වෙයි.

"පැහැදිලි කිරීම්" යන්න ගැටලුවක් වී තිබෙන්නේ මෙතැන් සිට ය. එය ගැටලුවක් ලෙස සාකච්ඡා කර ඇත්තේ විද්‍යාවේ දර්ශනවාදීන් ය. ඒ ගැන ඊළඟ කොටසේ දී පරීක්ෂා කර බලමු.

ආනුභවික සම්ප්‍රදාය තුළ "පැහැදිලි කිරීම"

ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී සමාජීය විද්‍යා සම්ප්‍රදාය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳව ඇති න්‍යාය, ස්වභාව විද්‍යා සම්ප්‍රදාය වෙතින් ආ එකකි. ක්‍රමවිද්‍යාත්මකව එම "පැහැදිලි කිරීමේ" න්‍යාය ක්‍රමානුකූලව ගොඩ නැඟුවේ ආනුභවිකවාදී සහ 1920 ගණන්වලින් පසුව තාර්කික-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී දාර්ශනිකයන් විසිනි. ස්වාභාවික විද්‍යා සම්ප්‍රදාය තුළ ගොඩනැඟුණ "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ න්‍යායයේ මූලික තේරුම් දෙකක් යෝජනා වේ. පළමුවැන්න, විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමක්, අනෙකුත් පැහැදිලි කිරීම්වලින්, එනම් නො-විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම්වලින්, වෙනස් විය යුතු ය යන්න යි. දෙවැන්න, විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම, නිශ්චිත ක්‍රමවේදයක් තුළින් ගොඩනැගෙන සංජානන ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයක් විය යුතු ය යන්න යි. මේ දෙකෙන් ම කියැවෙන පොදු උපකල්පනයක් තිබේ. එනම්, එසේ එළඹෙන පැහැදිලි කිරීම, ව්‍යවහාරික ඥානය, ජ්‍යෝතිශාස්ත්‍රය, මිථ්‍යා ප්‍රවාද හෝ පාරභෞතිකවාදය යන මේවා කරන මනෝවිද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම්වලට වෙනස්ව, විද්‍යාත්මක ඥානයේ ගතිලක්ෂණ ප්‍රකාශයට පත් කළ යුතු ය යන්න යි.

විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම් ප්‍රථමයෙන් ම දෙයාකාරයක ඒවා විය හැකි ය. කරුණු මත පදනම් වන (factual) පැහැදිලි කිරීම් සහ න්‍යායික පැහැදිලි කිරීම් ය. සමහර සිද්ධීන් පැහැදිලි කිරීමට අවශ්‍ය වන්නේ කරුණු ය. උදාහරණ වශයෙන් අධිසුඛෝපභෝගී HMS Titanic නැව, මුහුදු ගමන් ආරම්භ කළ පළමු ගමනේ දී මුහුදුබත් වී විනාශ වූයේ ඇයි? මේ ප්‍රශ්නයට අවශ්‍ය වන්නේ කරුණුමය

පැහැදිලි කිරීමකි. වායුගෝලය රත්වීම සිදුවන්නේ ඇයි? මේ ප්‍රශ්නයට කරුණුමය පැහැදිලි කිරීමක් ම ප්‍රමාණවත් නැත. එයට න්‍යායික පැහැදිලි කිරීමක් ද අත්‍යවශ්‍ය වේ. පැහැදිලි කිරීම පිළිබඳ විශේෂඥ න්‍යායවේදීන් අතර බොහෝ න්‍යායික මතභේදවලට තුඩු දී තිබෙන්නේ "න්‍යායික පැහැදිලි කිරීම්" පිළිබඳ තේමාව යි.

විද්‍යාත්මක සම්ප්‍රදායය තුළ, පැහැදිලි කිරීම පිළිබඳව ඇති ප්‍රධානම විධික්‍රමයෙන් බලන්නේ සිදුවීමක් පිළිබඳව හේතු-ඵල සම්බන්ධයක් ගොඩ නැගීමට ය. ඒ හේතුඵල සම්බන්ධය ඇත්තේ නිරීක්ෂිත සිදුවීම සහ ඊට පෙර තිබුණු තත්ත්වයක් හෝ සිදුවීමක් හෝ අතර ය. මෙය හඳුන්වන්නේ "හේතු-ඵලාත්මක පැහැදිලි කිරීම" (Causal form of Explanation) යනුවෙනි. මේ ක්‍රමයෙන් "පැහැදිලි කිරීම" කරන්නේ පහත සඳහන් ආකාරයේ ප්‍රශ්නයකට පිළිතුරු සෙවීමෙනි: කවර පැවැති/පවතින තත්ත්වයක්/ තත්ත්වයන් විසින් එක්තරා නිශ්චිත ප්‍රතිඵලයක් ඇති කරනු ලැබ තිබේ ද?/ඇති කරනු ලබනු ඇත් ද? මේ අනුව හේතු-ඵල පැහැදිලි කිරීමෙන් කරන්නට උත්සාහ ගන්නේ නිශ්චිත සිදුවීමක් (Event - E) නිශ්චිත තත්ත්වයක/තත්ත්වයන්ගේ (Conditions - C) අවශ්‍ය ම ප්‍රතිඵලය බව සහ C යන හේතුව පැවතීම, E යන ප්‍රතිඵලය ඇතිවීමට ප්‍රමාණවත්ය යන්න පෙන්නුම් කිරීමටයි (Mahajan, 1997:1).

කාර්නැප් සහ හෙම්පල්

සියවස් ගණනාවක් තිස්සේ විද්‍යාඥයින් තම පර්යේෂණවල දී යොදා ගත්තේ, නැතහොත් යොදාගත්තායයි සමහර න්‍යායවේදීන් සිතන්නේ, පැහැදිලි කිරීම් පිළිබඳ මේ මාදිලිය යි. එහෙත් හේතු-ඵල පැහැදිලි කිරීමෙන් ඇත්තට ම කෙරෙන්නේ කුමක් ද? එහි ඥානමීමංසාත්මක තේරුම කුමක් ද? මේ ප්‍රශ්නය ගැන ගැඹුරට සාකච්ඡා කර තිබෙන්නේ රුඩොල්ෆ් කාර්නැප් (Rudolf Carnap-1891-1970) සහ කාර්ල් හෙම්පල් (Carl Hempel-1905-1997) යන අනුභූතිවාදී දාර්ශනිකයන් දෙදෙනා ය. ජර්මනියේ උපත ලද මේ දෙදෙනා ම "වියෙනා කවය" සමග සම්බන්ධ වී සිටි දාර්ශනිකයන් ය. දෙදෙනා ම පසුව ඇමෙරිකාවට සංක්‍රමණය වී, චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයට සම්බන්ධ වූහ. කාර්නැප් චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ

දර්ශනවාදය පිළිබඳ මහාචාර්යවරයා වූ අතර, හෙම්පල් ඔහුගේ පර්යේෂක සහායකයා විය. පසුව හෙම්පල්, යේල් සහ ප්‍රින්ස්ටන් විශ්වවිද්‍යාලවල මහාචාර්ය ධූරවලට පත්විය. ආනුභවික විද්‍යාවේ ඥානමීමංසාත්මක න්‍යාය තුළ මේ දෙදෙනා විසිවැනි සියවසේ සිටි ප්‍රධාන පෙළේ නම් දෙකකි.

කාර්නැප්

කාර්නැප් සහ හෙම්පල්ගේ "විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම්" පිළිබඳ න්‍යාය දැන් කෙටියෙන් සළකා බලමු. කාර්නැප් කියා සිටි පරිදි යම්කිසි සිදුවීමක් හෝ ප්‍රපංචයක් හෝ විද්‍යාත්මක ලෙස, එනම් පාර-භෞතිකවාදී නොවන ලෙස, පැහැදිලි කිරීම යනු, එය "අනුභූතිවාදී නීතිමය රාමුවක තැබීම යි. නීතියක් හඳුනාගෙන ඉදිරිපත් කරන්නේ නැතිව, විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමක් කළ නොහැකි ය." (Carnap, 1966:12). සාමාන්‍යකරණයට පත්වූ නීතිවලින් කළ යුත්තේ, නිරීක්ෂණය කළ කරුණු (Facts) විස්තර කිරීම පමණක් නොව, අනිවාර්යයෙන් ම ඒවා පැහැදිලි කිරීමය යන මතය කාර්නැප් තදින් ම දරා සිටියේ ය. එම විද්‍යාත්මක නීති, පැහැදිලි කිරීමට අමතරව, "තවමත් නිරීක්ෂණය කර නැති අලුත් කරුණු *ප්‍රලෝකනය* කිරීමේ මාර්ග ද සැපයිය යුතු යැයි" ඔහු කියා සිටියේ ය. මේ අදහස සාරාංශ කරන්නේ නම්, සිදුවීම් පිළිබඳ හේතුඵල (Causal Effect) පැහැදිලි කිරීම්, ආනුභවික නීතිමත පදනම් විය යුතු ය. ආනුභවික නීති යනු ලෝකයේ සිදුවීම්වල තිබෙන බවට නිරීක්ෂණය කළ හැකි "නිරන්තර රටා" ප්‍රකාශයට පත් කරන වාක්‍යයන් ය.

කාර්නැප් මෙලෙස පැහැදිලි කිරීම සහ විද්‍යාත්මක නීතිය අතර සම්බන්ධය තදින් අවධාරණය කෙළේ, එකල ස්වාභාවික විද්‍යාඥයන් අතර තිබූ විවාදයක පසුබිම තුළ ය. දහනව වැනි සියවසේ අග භාගයේ සහ විසිවැනි සියවසේ මුල් භාගයේ සිටි සමහර දාර්ශනික-විද්‍යාඥයන් දැඩිව ඉදිරිපත් කර තිබුණු අදහසක් නම්, ප්‍රපංචයන් පැහැදිලි කිරීම විද්‍යාත්මක න්‍යායේ කාර්යය නොවන බව යි. අර්න්ස්ට් මැක් (Ernst Mach) සහ පියරේ දුහෙම් (Pierre Duhem) ඒ අතර ප්‍රධාන අයයි. 1914 දී දුහෙම් පළකළ *The*

Aim and Structure of Physical Theory (භෞතික න්‍යායේ අරමුණ සහ ව්‍යුහය) නම් පොතේ මෙසේ කියා සිටියේ යඃ "භෞතික න්‍යායක් යනු පැහැදිලි කිරීමක් නොවේ. එය වූකලී මූලධර්ම ස්වල්ප ප්‍රමාණයකින් නිගාමීව ගොඩනඟන ලද ගණිතමය ප්‍රවාද පද්ධතියකි. න්‍යායේ අරමුණ වන්නේ හැකිතාක් දුරට සරලව, අංග සම්පූර්ණ ලෙස සහ හැකිතාක් නිශ්චිතව අත්හදා බැලීමේ නීති ඉදිරිපත් කිරීම යි". ඒ අනුව පැහැදිලි කිරීම විද්‍යාත්මක න්‍යායවල අරමුණ නොවේ. පැහැදිලි කිරීම විද්‍යාත්මක න්‍යායට කළ නොහැකි ය. විද්‍යාත්මක න්‍යාය පැහැදිලි කිරීම් කළහොත්, එවිට වනුයේ න්‍යාය පාරභෞතිකවාදයට යට වීම යැයි ද ඔවුහු තර්ක කළහ. න්‍යායේ පැහැදිලි කිරීමේ කාර්යය පිළිබඳ මේ සංශයවාදය සැළකිල්ලට ගත් කාර්නැප් කියූ දෙය නම්, විද්‍යාත්මක න්‍යායන්ට අව්‍යාජ පැහැදිලි කිරීම් ඉදිරිපත් කළ හැක්කේ, එම පැහැදිලි කිරීම් පරීක්ෂාවට ලක් කළ හැකි ආනුභවික නීති තුළින් පමණක් සිදු කළ විට පමණකි කියා ය. මේ අනුව කාර්නැප් කියා සිටි පරිදි, නිර්ව්‍යාජ පැහැදිලි කිරීමක් ව්‍යාජ පැහැදිලි කිරීමකින් වෙන්කර නිර්ණය වන්නේ, න්‍යායේ ඇති පරීක්ෂණයට ලක්වීමේ හැකියාව (Testability) සහ එහි ඇති ආනුභවික අන්තර්ගතය අනුව ය.

කාර්නැප්ගේ න්‍යායෙන් අවධාරණය කරන්නේ, හේතුව සහ ඵලය අතර සම්බන්ධය "නීතියක්" මගින් ප්‍රතිෂ්ඨාපිත කළ යුතු බවයි. විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමකැයි කියන්නේ, "මේ හේතුව නිසා මේ ප්‍රතිඵලය ඇති වීය" යනුවෙන් පෙන්වාදීම ම නොවේ. "මේ හේතුව නිසා මේ ප්‍රතිඵලය ඇති වූයේ මේ නීතිය නිසා යැයි" පෙන්වා දීමයි. මේ තර්කය කාර්නැප්ගේ ම වචනවලින් කියන්නේ නම් මෙසේ යඃ

> එදිනෙදා ජීවිතයේ දී අප කරන නිරීක්ෂණ මෙන් ම විද්‍යාව තුළ අප කරන වඩා ක්‍රමානුකූල නිරීක්ෂණයන්ගෙන් ද අනාවරණය වන පරිදි, ලෝකයේ සිදුවීම්වල යම් පුනරුක්ත (සිදුවීම් නැවත නැවත ඇතිවීම) සහ නිරන්තර රටා (Regularities) තිබේ. දවල් කාලයෙන් පසු සෑම විට ම රාත්‍රිය ඇති වේ. ඍතු එකම ආකාරයට

> එකිනෙකින් පසුව ඇති වේ. ගින්දරේ නිතර ම රස්නය තිබේ. වස්තුවක් ඉහළ සිට අතහැරි විට එය පහළට වැටේ යනු උදාහරණයි. විද්‍යාවේ නීතිය යනු මෙවැනි නිරන්තර රටාවන් හැකිතාක් නිශ්චිත ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමට වැඩි යමක් නොවේ.

යම්කිසි නිරන්තර රටාවක් සෑම තැනක ම නිරීක්ෂණය වේ නම්, එම නිරන්තර රටාව "විශ්වමය නීතියක්" ආකාරයෙන් ප්‍රකාශ කළ හැකි ය. කාර්නැප් දෛනික ජීවිතයෙන් ගන්නා උදාහරණයක් නම් "සෑම හිමක් ම ශීතලය" යන්නයි. මේ ප්‍රකාශයෙන් කියැවෙන්නේ ඕනෑම හිම කැබැල්ලක් කොහේ කොතැන දී, කවර වේලාවක දී, අතීතයේ, වර්තමානයේ හෝ අනාගතයේ දී හෝ සීතල වන (වූ සහ අනාගතයේදී ද එසේ වන) බවයි. සෑම විද්‍යාත්මක නීතියක් ම විශ්වමය නොවේ. නිරන්තර රටාව, සෑම අවස්ථාවක දී ම සිදුවෙතැයි කියනවා වෙනුවට, සමහර නීතිවලින් ප්‍රකාශ වන්නේ, නැවත සිදුවීම සිදුවන්නේ සිදුවීම්වල එක්තරා ප්‍රතිශතයක් බව යි. මෙය "සංඛ්‍යාත්මක නීතිය" (Statistical Law) යනුවෙන් හැඳින් වේ. උදාහරණ නම්, "ඉදුණ ඇපල් සාමාන්‍යයෙන් පැහැයෙන් රතු ය" නැතහොත්, "සෑම අවුරුද්දක ම ඉපදෙන දරුවන්ගෙන් භාගයක් පමණ පිරිමි ළමුන් ය". මේ දෙයාකාරයේ ම නීතිය එනම් විශ්වමය හා සංඛ්‍යාත්මක නීතිය සැමවිටම විද්‍යාවට අවශ්‍ය ය. (Carnap in Kourany, 1998:164).

කාර්නැප් විද්‍යාත්මක නීති තවත් වර්ගීකරණයකට ලක් කරයි. එනම් ආනුභවික නීති (Empirical Laws) සහ න්‍යායික නීති (Ttheoretical Laws) ය. ආනුභවික නීති යනු, ආනුභවික නිරීක්ෂණයෙන් සෘජුව ම තහවුරු කර ගත හැකි නීති ය. *ආනුභවික නීති* වනාහී ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් සෘජුව ම නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් එළඹෙන ඒවා ය. *න්‍යායික නීති* යනු වියුක්ත (Abstract) නැතහොත් උපන්‍යාසමය නීතිය. න්‍යායික නීති, ආනුභවික නීතිවලට වඩා සාමාන්‍ය (General) ඒවා ය. ආනුභවික නීති නිශ්චිත සිදුවීමකට හෝ තනි ප්‍රපංචයකට හෝ අදාළ වේ. න්‍යායික නීති පුළුල් ප්‍රපංචයකට අදාළ ය.

"නීති තුළින් පැහැදිලි කිරීම" (Explanation by Law) යන සංකල්පය කාර්නැප් ගොඩනැඟුවේ මූලික වශයෙන් ම, භෞතික විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් බව අප මෙහි දී සටහන් කළ යුතු ය. එසේ නමුත් එය සමාජීය විද්‍යා විධි ක්‍රමයට ද, විශේෂයෙන් ම ඒ ගැන ඇති විවාදවලට, අදාළවන්නකි. ඒ ගැන පසුව සාකච්ඡා කරමු.

හෙම්පල්

"විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ ඊළඟ වැදගත් න්‍යායධරයා කාල් හෙම්පල් ය. ඔහු කාර්නැප්ගේ සමකාලීනයකු හා සඟයකු වූ බව අපි ඉහත දී දුටුවෙමු. විද්‍යාත්මක සම්ප්‍රදාය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" යන්න නිරීක්ෂණය, නිශ්චිත බව, පුරෝකථනය, පුනරුක්තය යන මේවා අවධාරණය කරන පුළුල් ආනුභවික ව්‍යාපෘතියකට සම්බන්ධ ය. හෙම්පල් කළේ විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම පිළිබඳ මේ සමස්ත චිත්‍රය, ආනුභවික නීති පිළිබඳ පොදු න්‍යායකට (General Law) ගෙන ඒම ය. ඒ පොදු න්‍යාය ඔහු හැඳින්වූයේ "ආවරණ නීතිය" (Covering Law) යනුවෙනි. සමහර විචාරකයන් කියන්නේ, "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳව විසිවැනි සියවසේ දී ගොඩනඟන ලද ඉතා ම බලපෑම් සහගත න්‍යාය හෙම්පල්ගේ ආවරණ-නීති න්‍යාය බවයි (Curd and Cover, 1998:675). හෙම්පල් කියන පරිදි, විද්‍යාවේ අව්‍යාජ පැහැදිලි කිරීම් වනාහි, ආනුභාවික නීති ඇතුළත්ව තිබිය යුතු තර්කයන් ය. හෙම්පල්ට අනුව විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමේ මාදිලීන් දෙකක් ඇත. පළමුවැන්න නිගාමී-නීතිවේදමය (Deductive-Nomological) මාදිලිය යි. එය DN මාදිලිය ලෙස කෙටියෙන් හැඳින්වේ. දෙවැන්න උද්ගාමී-සංඛ්‍යාත්මක (Inductive-Statistical) මාදිලිය යි. මෙය කෙටියෙන් හැඳින්වෙන්නේ IS මාදිලිය යනුවෙනි.

පළමුවැනි මාදිලියේ "නීතිවේදමය" (Nomological) යනු, නිශ්චිත සිදුවීමක් පොදු නීතියක් හෝ න්‍යායික මූලධර්මයක් තුළින් පැහැදිලි කිරීම ය. *Nomo* යන ග්‍රීක් වචනයේ තේරුම "නීතිය" යන්න යි. හෙම්පල්ගේ තීසිසය තේරුම් ගැනීමට ඔහු යොදාගන්නා තවත් වචන දෙකක් තේරුම් ගැනීම අවශ්‍ය ය. පළමුවැන්න නම් Explanadum යන්න යි. එහි තේරුම නම් "පැහැදිලි කළ යුතු

සිදුවීම හෝ ප්‍රපංචය" යනු යි. අනෙක් වචනය Explanana යනු යි. එහි තේරුම සිදුවීම හෝ ප්‍රපංචය පැහැදිලි කරන මාධ්‍යය (න්‍යාය) යනු යි. DN මාදිලියට අනුව පැහැදිලි කෙරෙන-සිදුවීමක් (Explandum-Event) ගැන විස්තරයක් සපයන විට, එයින් පෙන්වා දෙන්නේ එම සිදුවීම සිදුවූයේ, නිශ්චිත තත්ත්වයන් සමූහයක් යටතේ, එහෙත් නිශ්චිත "නීතියකට" අනුවය යන්න යි. මේ මාදිලිය විස්තර කර දීමට හෙම්පල් සරල උදාහරණ දෙකක් දක්වයි. දේදුනු සහ වතුර වීදුරුවක තිබෙන හැන්දක, හැඳි මිට වතුරෙන් මතුවන විට ම එය නැවී ඇති බව පෙනීම යන උදාහරණ දෙකයි. මේ අවස්ථා දෙකේ දී ම පැහැදිලි කෙරෙන සිද්ධිය (Explanadum) "ප්‍රතිබිම්බනය" සහ "වර්තනය" (Refraction) යන නීති තුළින් නිගාමී ලෙස ප්‍රකාශ කෙරේ. භෞතික වස්තූන් උඩක සිට පහතට වැටීම සහ තාරකාවල චලනය ගැලීලියෝගේ හෝ කෙප්ලර්ගේ හෝ නීතියෙන් නිගාමී ලෙස පැහැදිලි කෙරේ. සරලව කියන්නේ නම්, DN මාදිලියෙන් ප්‍රකාශවන්නේ සිදුවීමක් සිදුවූයේ, නැතිනම් සිදුවන්නේ, විද්‍යාවේ ගොඩනගා ඇති න්‍යායකට අනුවය කියා ය. සිදුවීමක් සිදුවිය යුත්තේ එය සිදු වූ පරිදිම ය. මන්දයත් න්‍යායෙන් එය එසේ වෙතැයි කියන බැවිනි. එය වෙනත් ලෙසකින් සිදුවිය නොහැකි ය. හෙම්පල් D-N මාදිලිය "ආවරණ-නීති මාදිලිය" යනුවෙන් හැඳින්වූයේ හේතු නැතිව නොවේ.

දෙවැනි උද්ගාමී-සංඛ්‍යාත්මක මාදිලිය සම්භාව්‍යතා-සංඛ්‍යාත්මක (Probabilistic-Statistical) මාදිලිය යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. මෙයට අනුව සිදුවීමක් පැහැදිලි කරන විශ්වමය නීතියක් යොදා ගැනීම සිදු වන්නේ නැත. මන්ද යත්, සිදුවීම සිදුවන්නේ නිශ්චිත තත්ත්වයන් විසින් ඇති කරන ලද සන්දර්භයක් තුළ පමණක් වන නිසා ය.

සමාජීය විද්‍යා: පැහැදිලි කිරීම ද? තේරුම් ගැනීම (අවබෝධනය) ද?

මෙතෙක් අප කළ සාකච්ඡාවේ දී, "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ ප්‍රශ්නය මූලික වශයෙන් විස්තර කෙරුණේ ස්වාභාවික විද්‍යාවන් ආශ්‍රයෙනි. අපේ සාකච්ඡාවට භාජනය වූ විද්‍යාවේ දර්ශනවාදීන්

ද ස්වාභාවික විද්‍යා, විශේෂයෙන් භෞතික විද්‍යා, පසුබිමකින් ආ අයයි. එසේ නමුත් "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ ගැටලුව අදාළ වන්නේ ස්වාභාවික විද්‍යාවලට පමණක් නොවේ. සමාජීය විද්‍යාවන්ට ද එය එසේ අදාළ ය. සමාජීය විද්‍යා ඉතිහාසය තුළ පෙනෙන දෙයක් නම්, ආනුභවිකවාදී පැහැදිලි කිරීමේ විධික්‍රමය දැඩි විවේචනයට භාජනය වූ බවයි. නූතන සමාජ විද්‍යාවේ ප්‍රධාන චින්තකයෙකු වූ මැක්ස් වේබර්, ආනුභවිකවාදී පැහැදිලි කිරීම සම්පූර්ණයෙන් පිළිනොගත් මුල්කාලීන සමාජ විද්‍යාඥයෙකි. සමාජීය විද්‍යා ක්‍රමවේදය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ ගැටලුව මතු වූ ආකාරය දැන් අපි පරීක්ෂා කරමු. ඒ සාකච්ඡාව අපට පියවර දෙකකින් කළ හැකි ය. පළමුව, සමාජීය විද්‍යාවේ දර්ශනවාදය තුළ මුල දී, එනම් දහනවවැනි සියවසේ අග දී සහ විසිවැනි සියවසේ මුල දී, එම ගැටලුව සාකච්ඡාවට භාජනය වූ ආකාරය විමසා බලමු. දෙවනුව, නූතන සමාජ විද්‍යා න්‍යායේ හා පර්යේෂණයේ ප්‍රධාන පෙළේ පුරෝගාමියෙකු වූ මැක්ස් වේබර්, එම ගැටලුවට ප්‍රවේශ වූ ආකාරය සොයා බලමු.

විවාදයේ පසුබිම

සමාජීය විද්‍යා දර්ශනවාදය සහ විධික්‍රමය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" කේන්ද්‍රකොටගත් විවාදය මුලින් ම ඇතිවූයේ දහනව වැනි සියවසේ අග භාගයේ දී ජර්මනියේ ය. එම විවාදය "විධික්‍රමය පිළිබඳ ආරාවුල" (Methodenstreit) නමින් හැඳින්විණ. මේ විවාදය තුළ සමාජීය මානවීය ඥාන සම්පාදනයේ අරමුණ සම්බන්ධව ප්‍රධාන ප්‍රවේශ දෙකක් මතු විය. ඉන් එක් ප්‍රවේශයක් වූයේ, සමාජීය/මානවීය විද්‍යා ඥාන සම්පාදනය, ස්වාභාවික විද්‍යාවන් මෙන් ම "විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම" අරමුණු කරගත යුතුය යන්න යි. මෙය ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී සමාජීය විද්‍යාඥයින් ඉදිරිපත් කළ අදහස යි. ඊට පටහැණිව, මානුෂීයවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් සමාජ චින්තකයින් හා දාර්ශනිකයින් ඉදිරිපත් කළ තර්කය වූයේ, සමාජීය මානවීය විද්‍යා ඥාන සම්පාදනයේ අරමුණ "අවබෝධ කර ගැනීම" (Understanding) බවයි. මෙය වූකලී මේ ලිපියේ මුල දී කෙටියෙන් විස්තර කර ඇති, ජර්මන් චින්තකයන් අතර මතු වූ "විධික්‍රමය

පිළිබඳ ආරවුලේ"ම කොටසකි. "අවබෝධ කර ගැනීම" පිළිබඳ ප්‍රවේශය වඩාත් හොඳින් තේරුම් ගැනීම සඳහා අපි මේ "විධික්‍රමය පිළිබඳ ආරවුලේ" පසුබිම සහ මූලික විවාදගත කාරණා කවරේදැයි යළි මතක් කර ගනිමු.

දහනවවැනි සියවසේ දී යුරෝපයේ සමාජීය විද්‍යාවන් සම්බන්ධයෙන් ඇති වූ වැදගත් ම වර්ධනය නම්, ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයේ නැඟීම යි. මහාචාර්ය වොන් රයිට් (Von Wright) ලියා ඇති *Explanation and Understanding* (1971) ("පැහැදිලි කිරීම සහ තේරුම් ගැනීම") නම් කෘතියේ පෙන්වා දෙන පරිදි, ප්‍රත්‍යක්ෂ මූලවාදය, සමාජීය විද්‍යාවන් වෙතට මූලධර්ම තුනක් ගෙන ආවේ ය. ඉන් පළමුවැන්න "ක්‍රමවිද්‍යාත්මක ඒකත්වය" පිළිබඳ අදහස යි. අප දැනටමත් දන්නා පරිදි, එයින් අදහස් වූයේ අන්තර්ගතය සම්බන්ධයෙන් කොතරම් විවිධතා තිබුණත්, ඥාන සම්පාදනයේ සෑම ශාඛාවක් සඳහා ම ස්වාභාවික විද්‍යා විධි ක්‍රමය යොදාගත හැකිය සහ යොදාගත යුතුය යන්න යි. දෙවැනි මූලධර්මය නම්, සමාජීය-මානවීය විද්‍යාවන් ද ඇතුළු සෑම ඥාන ක්ෂේත්‍රයක ම වර්ධනයේ ක්‍රම විද්‍යාත්මක ප්‍රමිතීන් සකස් විය යුත්තේ ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගේ මිනුම්දඬුවලට අනුවය යන්න යි. තුන්වැනි මූලධර්මය විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමට සම්බන්ධ වූවකි. එයින් කියැවුණේ "හේතුඵලාත්මක පැහැදිලි කිරීම" (Causal Explanation) පිළිබඳ අදහසයි. ස්වාභාවික විද්‍යාවන් තුළ "විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම" යන්නෙන් කියැවුණේ, ස්වාභාවික ලෝකයේ සිදු වන එක් එක් සිදුවීම්, පොදු නීති (General Laws) පදනම් කරගෙන, හේතු-ඵලාත්මකව විස්තර කළ හැකි බව යි. විද්‍යාවේ ඥාන සම්පාදන කාර්යයේ අරමුණ ද එය යි. ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදීන් කියා සිටියේ, සමාජීය හා මානවීය ලෝකය සම්බන්ධ ඥාන සම්පාදනය සඳහා ද "හේතු ඵලාත්මක පැහැදිලි කිරීම" යන අරමුණ ගෙන ආ යුතු බවයි. ඒ අනුව මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් ද, මනුෂ්‍ය ස්වභාවය තුළ නිසර්ගයෙන් ම ගැබ් වී තිබෙන "පොදු නීති" මාර්ගයෙන් පැහැදිලි කළ හැකි යැයි ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදීහු සිතූහ.

සමාජීය හා මානවීය ලෝකය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ඉහත කී මූලධර්මවලින් සමන්විත ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදය ගෙන ඒම

ගැන, ජර්මනියේ සිටි බුද්ධිමතුන් කොටසක් තදින් ම විරුද්ධ වූහ. ඔවුන් පැමිණියේ මානුෂිකවාදී සහ විඥානවාදී බුද්ධි සම්ප්‍රදායන් වෙතිනි. සමාජීය අධ්‍යයනයට ස්වාභාවික විද්‍යා විධික්‍රමය ගෙන ඒම ගැනත්, ඥාන සම්පාදනයේ අරමුණ හේතුඵලාත්මක පැහැදිලි කිරීම බවට ලඝු කිරීම ගැනත් ඔවුන් කළ විවේචනය අප ඉහත සඳහන් කළ "විධික්‍රම පිළිබඳ ආරවුලේ" කේන්ද්‍රයේ ම තිබිණ.

මේ අතර, යුරෝපීය විද්‍යාත්මක චින්තනය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" යන සංකල්පයට එක්තරා ඉතිහාසයක් ද තිබිණ. ඒ ගැන කෙටියෙන් හෝ සඳහන් කිරීම අපේ මෙම සාකච්ඡාවට වැදගත් ය. මහාචාර්ය චොන් රයිට් පෙන්වා දෙන පරිදි, ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදය පැමිණීමට පෙර යුරෝපීය දාර්ශනිකයන් හා සමාජ චින්තකයන් භාවිත කළ "පැහැදිලි කිරීම" යන සංකල්පයට අර්ථ දෙකක් තිබිණ. චොන් රයිට් ඒ දෙක හඳුන්වන්නේ 'ඇරිස්ටෝටලියානු පැහැදිලි කිරීම" සහ "ගැලිලියානු පැහැදිලි කිරීම" යනුවෙනි. දාර්ශනික සම්ප්‍රදාය තුළ ඇරිස්ටෝටලියානු පැහැදිලි කිරීමෙන් අවධාරණය වූයේ මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරිත්වයේ ඇති අරමුණු සහගත බවයි. ඒ අනුව, දාර්ශනික පැහැදිලි කිරීම මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරිත්වය තුළ ඇති අරමුණුසහගත බව සහ ආධ්‍යාශභාවය (Intentionality) අනුව සිදුකළ යුතු ය. මීට පටහැනිව, ගැලිලියානු පැහැදිලි කිරීම හේතුඵල සම්බන්ධය පදනම් කරගෙන කරන්නක් විය. මේ අනුව ස්වාභාවික සිදුවීම්වල චර්යාව පිළිබඳ පුරෝකථනය ගැලීලියානු පැහැදිලි කිරීමේ අත්‍යවශ්‍ය අංගයකි. "පුරෝකථනය" (Prediction) යනු විද්‍යාඥයා විසින් සොයාගනු ලබන ස්වභාවධර්මයේ නිතිරීති පදනම් කර ගෙන, ස්වාභාවික සිදුවීම්වල අනාගත චර්යාව හා ප්‍රතිඵල ගැන කල්තියා ප්‍රකාශ කිරීමට ඥානය සතු හැකියාව යි. මේ අනුව විද්‍යාත්මක පුරෝකථනයට හැකිකම් ලබා දෙන්නේ හේතු-ඵල නීතිය (Law of Causality) විසින් ය.

දහනව වැනි සියවසේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදීන්, විද්‍යාත්මක නීතිවලට අනුව මනුෂ්‍ය චර්යාව පැහැදිලි කිරීම සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ කාර්යය යැයි පිළිගත් විට, ඔවුන් ඒ සමග ම කළේ ඇරිස්ටෝටලියානු පැහැදිලි කිරීම "විඥානවාදී" එකකැයි කියමින්

එය බැහැර කිරීම යි. ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදීන් ඒ අනුව කෙළේ ගැලීලියානු පැහැදිලි කිරීම, සමාජ-මානවීය විද්‍යාවන් වෙත ගෙන ඒම යි. මේ පසුබිම තුළ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී හා මානුෂියවාදී චින්තකයන් අතර ඇතිවූ විවාදයේ දී මානුෂීයවාදී චින්තකයින් උත්සාහ ගත්තේ ඇරිස්ටෝටලියානු පැහැදිලි කිරීම ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ප්‍රහාරවලින් ආරක්ෂා කිරීම යි. ඒ විවාදය තුළ දී යොහාන් ගුස්ටාව් ඩ්‍රොයිසන් (Johan Gustav Droyson, 1808-1884) නම් දාර්ශනිකයා කළේ "පැහැදිලි කිරීම" *(Erklarung-අර්ක්ලෙයාරුං)* සහ "තේරුම්ගැනීම" *(Verstehen-වර්ස්ටියෙන්)* යන සංකල්ප දෙක අතර පැහැදිලි වෙනසක් යෝජනා කිරීම යි. ඉන්පසු විධික්‍රමය පිළිබඳ ජර්මන් විවාදය, මෙම ද්විත්ව බෙදීම තුළ රාමුගත කෙරිණ. ඉතිහාසඥයෙකු වූ ඩ්‍රොයිසන් කියා සිටියේ "තේරුම්ගැනීම" ඉතිහාසයේ අරමුණ බවත්, "පැහැදිලි කිරීම" විද්‍යාවේ අරමුණ බවත් ය. මේ විභේදනය සමාජීය-මානවීය විද්‍යාව තුළට පරිපූර්ණ ලෙස ගෙන ආවේ විල්හෙල්ම් දිල්තේ (1833-1911) නම් දාර්ශනිකයා ය. දිල්තේගේ මැදිහත්වීම ගැන අපි දැන් විමසා බලමු.

විල්හෙල්ම් දිල්තේ සහ "තේරුම් ගැනීම"

"තේරුම් ගැනීම" යන සංකල්පය එහි ඥාන මීමංසාත්මක පසුබිම තුළ පරීක්ෂා කිරීමට දැන් හොඳ අවස්ථාව ය. මෙය දහනව වැනි සියවසේ අග සහ විසි වැනි සියවසේ මුල ජර්මානු දර්ශනවාදය තුළ මතුවූ සංකල්පයකි. 1890 ගණන්වල ජර්මන් බුද්ධිමතුන් අතර ඇතිවූ "විධික්‍රමය පිළිබඳ ආරවුල" මෙයට පසුබිම විය. මේ විවාදය ගැන අපි දැනටමත් සඳහන් කර ඇත්තෙමු. ඉංග්‍රීසි අනුභූතිවාදයේ ආභාසය ලැබූ සමහර බුද්ධිමතුන් කියා සිටියේ, සමාජ-මානවීය විද්‍යාවන්, ස්වාභාවික විද්‍යා විධික්‍රමය යොදාගත යුතු බවයි. ඊට එරෙහි වූ බුද්ධිමතුන්ගේ තර්කය වූයේ, එවැනි විධික්‍රමික එකතු කිරීමක් කළ නොහැකි බවයි. දහනව වැනි සියවසේ අගභාගය වන විට දාර්ශනිකයන් හා සමාජීය විද්‍යාඥයින් අතර ආනුභවිකවාදය සහ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදය බලපෑම් සහගත තත්ත්වයට පත්ව සිටියේ ය. ඉංග්‍රීසි දාර්ශනිකයෙකු වූ ජෝන් ස්ටුවර්ට් මිල්, ආනුභාවික තර්කනයේ සහ විධික්‍රමයේ ප්‍රධාන

නිරූපකයෙක් විය. මෙම ආනුභවිකවාදයට එරෙහිව ජර්මනියේ ප්‍රතිචාර දැක්වූ ප්‍රධාන පෙළේ දාර්ශනිකයෙකු වූයේ විල්හෙල්ම් දිල්තේ ය (Wilhelm Dilthey, 1833-1911). දිල්තේ, ප්‍රත්‍යක්ෂමූල විද්‍යාවේ වේගවත් ව්‍යාප්තිය නැවැත්වීමට "මානවීය සංස්කෘතික විද්‍යාවන්" නමින් අලුත් දාර්ශනික හා ක්‍රමවේදීමය පද්ධතියක් ගොඩනැගුවේ ය. මෙම නව ක්‍රමයෙන් දිල්තේ අවධානයට ලක් කෙළේ, ආනුභවික විද්‍යාවන් අවධාරණය කළ "බාහිර" ක්‍රියාවලීන්ට නොව, මනුෂ්‍යයාගේ අභ්‍යන්තර, මානසික අත්දැකීම්වලට ය. ඉතිහාසය, මානව ශාස්ත්‍ර සහ සමාජීය විද්‍යාවන් ද දිල්තේ විසින් ඇතුළත් කරන ලද "මානවීය සංස්කෘතික විද්‍යාවන්ගේ" (එහි ජර්මන් වචනය *Geisteswissenschaften* යන්නයි) මූලික කර්තව්‍යය, මනුෂ්‍යය ක්‍රියාකාරකම් පිටුපස ඇති නිර්මාණශීලිත්වය සහ ආධ්‍යාෂභාවය (Intentionality), යලි මතු කර ගැනීම යි. *Geisteswissenschaften* (ගයිස්ටස්විසෙන්ෂාෆ්ටන්) යන මේ ජර්මන් වචනය අර්ථ ගණනාවකින් සමන්විත ය. 1883 දී දිල්තේ ලියූ *Introduction to Human Sciences (මානවීය විද්‍යාවන්ට හැඳින්වීමක්)* නම් පොතේ, එයට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ "ඉතිහාසයේ හා සමාජයේ යථාර්ථය තම වස්තුවිෂය කර ගත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර සමූහයයි" යනුවෙනි. දිල්තේ මෙම වචනය සැදුවේ ඉංග්‍රීසි ජාතික අනුභූතිවාදී දාර්ශනිකයෙකු වූ ජෝන් ස්ටුවට් මිල්ගේ Moral Sciences යන ඉංග්‍රීසි පදය සඳහා ය. එහෙත් දිල්තේගේ ජර්මන් පදයේ, මිල්ගේ ඉංග්‍රීසි පදයට වඩා පුළුල් අර්ථ තිබේ. 1944 දී දිල්තේගේ කෘති ඉංග්‍රීසි පාඨකයාට හඳුන්වා දුන් මහාචාර්ය හොජස් පෙන්වා දෙන පරිදි, "Science" යන ඉංග්‍රීසි වචනය *Wissenschaften* (විසෙන්ෂාෆ්ටන්) යන ජර්මන් වචනයට වඩා අර්ථයෙන් පටු ය. මෙම ජර්මන් වචනය ඉංග්‍රීසියෙන් කිව හැක්කේ Studies ('අධ්‍යයන') ලෙසය. එපරිදි ම, geist යන ජර්මන් වචනයේ "Moral" (සදාචාරමය) "Mental" (මානසික) Spiritual (ආධ්‍යාත්මික) සහ "මානුෂික" (humane) යනාදී අර්ථ තිබුණත් ඒවා අසම්පූර්ණ අර්ථයන් ය. කෙසේ වුවත්, මහාචාර්ය හොජස්, *Geisteswissenchaften* යන්න ඉංග්‍රීසියට යොදා ඇත්තේ Human Studies (මානවීය අධ්‍යයන) ලෙස ය (Hodges, 1944:157). හබර්මාස්ගේ *Knowledge and Human Interests* (ඥානය සහ මනුෂ්‍ය අවශ්‍යතා) නම් පොත්, දිල්තේගේ

වචනය පරිවර්තනය කර ඇත්තේ "සංස්කෘතික විද්‍යාවන්" [Cultual Sciences] යනුවෙනි (Habermas, 1972:140).

අප ඉහත දී සඳහන් කළ පරිදි, මානවීය අධ්‍යයනයන්ගේ සුවිශේෂත්වය පෙන්වාදීම දිල්තේගේ ව්‍යායාමයේ ප්‍රධාන අංගයක් විය. මේ සඳහා, ස්වාභාවික ලෝකයට පටහැණිව මානවීය ලෝකයේ ඇති සුවිශේෂතාව පෙන්වා දුන්නේ "ජීවිතය" සහ " ඉතිහාසය" යන සංකල්ප දෙක ආශ්‍රයෙනි. මානවීය ලෝකයේ සත්‍යය ඇත්තේ "ජීවිතය" තුළ මිස, ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගේ යාන්ත්‍රිකමය ලෙස කරන වියුක්තයන් තුළ නොවේ. *Introduction to Human Sciences* (1883) නම් පොතේ දිල්තේ පෙන්වා දුන් පරිදි, මානවීය විද්‍යාවන් මූලික වශයෙන් ම උනන්දුව දක්වන්නේ පුද්ගලයන්ගේ අභ්‍යන්තර මානසික ජීවිතය සමන්විතවන සිතිවිලි සහ හැඟීම් සම්බන්ධ කරන සංකීර්ණ ක්‍රියාවලියට යි. ජීවිතයේ අත්දැකීම් ස්වාභාවික වස්තූන්ට පමණක් නොව අතීතය, වර්තමානය හා අනාගතය සමග ද සංයෝග වී තිබෙන නිසා මානවීය ලෝකය තේරුම් ගත යුත්තේ නිසර්ගයෙන් ම ඓතිහාසික එකක් හැටියට ය. ඉහත කී පොතේ දිල්තේ, ඓතිහාසික අධ්‍යයන සඳහා අවශ්‍ය ඥානමීමංසාවක් ගොඩනැගුවේ ය. තමන්ගේ අධ්‍යයනයට භාජනය වන පාත්‍රයින්ගේ ජීවිතය, පර්යේෂකයා විසින් යළි අත්දකිනු ලැබීම, එම අත්දැකීම කලා-සංස්කෘතික නිර්මාණ තුළ ප්‍රකාශ වීම යළි අත්දැකීම, දිල්තේ එම ප්‍රවේශය තුළ අවධාරණය කෙළේ ය. අප ඊළඟට සාකච්ඡා කරන දිල්තේගේ *Verstehen* (ෆර්ෂ්ටියෙන්) යන සංකල්පය ගොඩනැඟුණේ මේ පසුබිම තුළ ය. අතීත පොත්පත්, ලියකියවිලි, අත්පිටපත් හා සංස්කෘතික වාර්තා තුළින් ඒවාට අපට ළඟා විය හැකි ය. ඊට පටහැනිව, ස්වාභාවික හා ද්‍රව්‍යමය ලෝකය තුළ සිදුවන දේ පවතින්නේ සාපේක්ෂ අන්ධකාරයේ ය. ඒවාට ළඟාවිය හැක්කේ, නීති වැනි ඒකරූපික (Uniformities) සහ හේතුප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතා අනාවරණය කරන, ස්වාභාවික විද්‍යාවේ ගොඩනඟන වියුක්ත පද්ධතීන්ගෙන් ය. "ස්වභාවධර්මය, අපි පැහැදිලි කරමු. මානසික ජීවිතය අපි තේරුම් ගනිමු (*Verstehen*)" යනු දිල්තේගේ කියමනකි (Dallmayr and McCarthy 1977:3-4).

Verstehen යන ජර්මන් වචනය ගැන දැන් අප මඳ හෝ අවධානයක් යොමු කළ යුතු ය. දිල්තේ "පැහැදිලි කිරීමට" විකල්පය ලෙස පාවිච්චි කළ වචනය එය යි. එම වචනයේ ඉංග්‍රීසි පරිවර්තනය හුදෙක් Understanding යන්නම නොව "Empathic Understanding" යන්න යි. එහි තේරුම නම්, යම්කිසි සිදුවීමක්, එයට සම්බන්ධ, එය සිදු කළ පුද්ගලයන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණයේ සිට තේරුම් ගැනීමයි. "සහකම්පික අවබෝධනය"යි. සිදුවීමක අර්ථය දැනගත හැක්කේ, එය සිදු කළ පුද්ගලයන්ගේ ම ස්ථාවරයේ සිට එම ක්‍රියාකාරකම තේරුම් ගැනීමෙනි යන අදහස එහි තිබේ. මෙම තේරුම් ගැනීම සිදු කිරීම සමාජීය විද්‍යාවේ සුවිශේෂ කාර්යභාරයයැයි පසුකාලයේ දී මැක්ස් වේබර් ද කියා සිටියේ ය. අපි මෙතැන් සිට "අවබෝධනය" යන සිංහල වචනය *Verstehen* යන වචනය සඳහා යොදා ගනිමු.

යුරෝපීය ඥානමීමංසාව තුළ *Verstehen* යන සංකල්පය මෙන් ම එහි පසුබිම ගැන ද දැන් අපි තරමක් විස්තරාත්මකව දන්නෙමු. දිල්තේ *Verstehen* යන සංකල්පය ගෙනාවේ දහනව වැනි සියවසේ යුරෝපයේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූල විද්‍යාවන්, විශේෂයෙන් ස්වාභාවික විද්‍යාවන්, ඥාන සම්පදානයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණ ලෙස සැලකූ "පැහැදිලි කිරීම" යන සංකල්පයට විකල්ප වශයෙනි. ඒ සඳහා ජර්මන් භාෂාවෙන් තිබූ වචනය *Erklärung* (එක්ලෙයාරුං) යන්න යි. එයට ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් යොදාගත් වචනය Explanation යන්නයි. ඔගස්ත් කොම්ත් සහ ඔහුගේ සමකාලීන ප්‍රත්‍යක්ෂමූල සමාජ විද්‍යාඥයන් කළ ස්වාභාවික විද්‍යා විධි ක්‍රමය සමාජ විද්‍යාවට ගෙන ඒම සමග දිල්තේ එකඟ වූයේ නැත. ඔහුගේ අදහස් වූයේ මනුෂ්‍යයන් ගැන කරන අධ්‍යයනයට, ස්වාභාවික විද්‍යා විධික්‍රමය හා ප්‍රවාද ගෙන ආ හැකියයි සිතීම වැරදි බව යි. මානවීය-සංස්කෘතික විද්‍යාවන් අසන ප්‍රශ්නවල ස්වභාවය මෙන් ම නිරීක්ෂණ හා අත්හදාබැලීම කරන තත්ත්වයන්, ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට වඩා හාත්පසින් වෙනස් බව දිල්තේ පෙන්වා දුන්නේ ය. මෙය වනාහී "විධික්‍රමය පිළිබඳ ආරවුල" තුළ සිටි ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයට එරෙහි වූ, මානුෂවාදී සම්ප්‍රදායයේ බුද්ධිමතුන් පොදුවේ දරා සිටි ආස්ථානයකි. මේ වෙනස්කම් ස්වාභාවික හා මානවීය විද්‍යා විධික්‍රම මෙන් ම තර්කන ව්‍යුහයන්

තුළ ප්‍රකාශ වීම අනිවාර්ය ය. ඒ පසුබිම තුළ දිල්තේ උත්සාහ ගත්තේ, ස්වාභාවික විද්‍යා හා මානවීය සංස්කෘතික විද්‍යා අතර ඇති මේ වෙනස කුමක් ද කියා පැහැදිලි කිරීමට සහ මානවීය-සංස්කෘතික අධ්‍යයනයන්ගේ ඇති සුවිශේෂ ස්වභාවය කුමක්දැයි පෙන්වා දීමට ය (Hodges, 1944:05). දිල්තේ 1883 දී ලියූ *Introduction to the Human Sciences* යන පොතෙන් ආරම්භ කළ මේ ප්‍රයත්නය තුළ කේන්ද්‍රගතව තිබුණේ, මානවීය-සංස්කෘතික විද්‍යාවන්ට මෙම සුවිශේෂත්වය ලබා දෙන ඥානමීමංසාත්මක හා විධික්‍රමික පදනම් ලබා දීමට ය. ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගේ *Erklärung* වෙනුවට මානවීය-සංස්කෘතික විද්‍යාවන් සඳහා *Verstehen* ඔහු යෝජනා කළේ මේ පසුබිම තුළ ය.

Verstehen යන වචනය, දිල්තේ අර්ථ දෙකකින් භාවිත කළ බව පෙනේ (Hodges, 1944:160). පළමුවැන්න සංස්කෘතික-මානසික ජීවිතයේ හෝ ඉතිහාසයේ කොටසක්, එහි සමස්තයේ ක්‍රියාකාරිත්වය ආශ්‍රයෙන් තේරුම් ගැනීම ය. දෙවැන්න, කෙනෙකුගේ සංඥාවක් හා ශාරීරික-වාචික ප්‍රකාශයනයක අර්ථය ගැබ් වී තිබෙන සමස්ත ක්‍රියාවලියේ අර්ථය වටහා ගැනීම යි. මේ අනුව *Verstehen* යනු මානසිකත්වය අවබෝධ කරගැනීම ය; යමක ද්‍රව්‍යමය ස්වභාවය තේරුම් ගැනීම නොවේ. එමෙන් ම දිල්තේගේ ප්‍රවේශයට අනුව "තේරුම් ගැනීම" යනු අනුභූතිවාදයේ මෙන් සාමාන්‍ය නීතියක් හෝ මූලධර්මයක් පදනම් කොටගෙන කරන්නක් නොවේ. තනි පුද්ගලයින් හෝ ඒකක හෝ ගැන කරන ගැඹුරු තේරුම් ගැනීමකි, හුදු "පැහැදිලි කිරීමක්" නොවේ.

"අවබෝධනය" හා වේබර්ගේ සමාජ විද්‍යාත්මක විධි ක්‍රමය

අප දැන් *Verstehen* යන ජර්මානු වචනයට යොදා ගන්නේ "අවබෝධනය" යන සිංහල වචනය යි. "අවබෝධනය" යන්නෙහි "අවබෝධය" යන්නට වඩා තරමක් වෙනස් අර්ථයක් ඇති බව ද අපි ඉහත දුටුවෙමු. අපගේ අධ්‍යයනයට ලක් වන පුද්ගලයාගේ දෘෂ්ටි කෝණයෙන් ඔහුගේ/ඇගේ ක්‍රියාව අවබෝධ කර ගැනීම යනු ඒ අදහස යි. එය සහසංවේදනාත්මක මෙන් ම අර්ථකථනාත්මක අවබෝධයකි. "අවබෝධනය" ගැන කළ දීර්ඝ

සාකච්ඡාවෙන් පසු අපි දැන් එය මැක්ස් වේබර්ගේ සමාජ-විද්‍යාත්මක විධික්‍රමයට සම්බන්ධ කොට අවබෝධ කර ගැනීමට උත්සාහ දරමු. වේබර්ගේ එක් විධි ක්‍රමික මූලයක් වූයේ අනුභූතිවාදය යි. ඒ අතර ම බුද්ධිමය වශයෙන් වේබර් පැමිණියේ දහනව වැනි සියවසේ සිට ජර්මනියේ මහත් බලපෑමක් ඇති කළ අර්ථකථනවාදී දාර්ශනික (Interpretative Philosophy) පසුබිමකිනි. අර්ථකථනවාදී දර්ශනවාදීන්, නව-කාන්ට්වාදීන් ලෙස ද හඳුන්වනු ලැබූහ. වේබර්ගේ අදහස්වලට බලපෑ නව-කාන්ට්වාදී ව්‍යාපාරයේ ප්‍රධාන අදහසක් වූයේ, අප මීට පෙර සඳහන් කළ දිල්තේගෙන් ප්‍රධාන ලෙස ප්‍රකාශ වූ පරිදි, මානවීය - සංස්කෘතික හෝ "මානසික" විද්‍යාවන්ගේ ප්‍රධාන කාර්යය සංස්කෘතීන් තුළ තිබෙන "අන්තර්-ඥාන විධීන්" නැතහොත් සංස්කෘතීන්ට ම ආවේණික "තේරුම් ගැනීමේ ප්‍රභේද" (Categories of Understanding) සහ අර්ථ සොයා ගැනීම යන්න යි. මෙය මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වල සංස්කෘතිමය අර්ථ සොයා ගැනීමේ ව්‍යායාමයකි.

මෙය එක්තරා විධියක විඥානවාදී දර්ශනයක් ද විය. එහෙත් එය මතුවූයේ අනුභූතිවාදයට /ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයට විකල්ප වශයෙනි. වේබර් මේ දර්ශනවාදී ධාරාවට සම්බන්ධ වී සිටියත්, ඔහු දිල්තේට වඩා හේතුවාදී (rationalist) සහ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ප්‍රවේශයකට බර විය. වේබර් හුදෙක් දර්ශනවාදියෙකු ලෙස පමණක් නැවතුණේ ද නැත. ඔහු සමාජ විද්‍යාඥයෙක් ද වූයේය. සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ ඔහුගේ ඥානමීමංසාත්මක හැඩගැස්මට මුල දී බලපෑ එක් මූලාශ්‍රයක් වූයේ මෙම නව-කාන්ට්වාදී "අවබෝධනයේ" දර්ශනය යි. ඒ දර්ශනවාදය කියා සිටි පරිදි "අවබෝධනය" යනු "අර්ථ" සොයා යාම යි. මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වල අර්ථය ගොඩනගා ගැනීමයි. අනෙක් මූලාශ්‍රය වූයේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදය යි. නව-කාන්ට්වාදී, අර්ථකථනවාදී ආරම්භයකින් පසුව වේබර්, පසුකාලයේ දී ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදය සමග වඩා කිට්ටු වූ බව පෙනේ. ක්‍රම විද්‍යාත්මක ඒක පුද්ගලවාදය සහ වටිනාකම්වලින් තොර සමාජ විද්‍යාව යන අදහස් දෙක වේබර්ගේ පසුකාලීන සමාජවිද්‍යා විග්‍රහයේ කේන්ද්‍රය තුළට ආවේ එබැවිනි.

වේබර්, සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ කාර්යය හැටියට දුටුවේ මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වල අර්ථ සෙවීම යි. එක් එක් පුද්ගලයින් තමන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වලට දෙන අර්ථය කුමක් ද? ඔවුන්ගේ තනිපුද්ගල ක්‍රියාකාරකම්වල ඇති ඔවුන්ට අර්ථවත් වන සංස්කෘතික අර්ථ (Shared Cultural Meanings of Individual Action) මොනවා ද? මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්, නිකම්ම සිදු වන ඒවා නොවේ. ඒවා සිදුවන්නේ පුද්ගලයන්ද අයත් සංස්කෘතියේ ඇති තර්කනයක් හා අර්ථ තුළ ය. ඉදින්, සමාජීය විද්‍යාවන් අධ්‍යයනය කරන්නේ මෙම "අර්ථහරිත සමාජ ක්‍රියාකාරකම්" (Meaningful Social Action) ය.

අනුභූතිවාදය පිළිබඳ වේබර්ගේ විවේචනය

ආනුභවිකවාදී පැහැදිලි කිරීමේ ප්‍රධාන අඩුපාඩුව හැටියට වේබර් දුටුවේ, එය ඒකහේතුක ප්‍රවේශයක් වීම ය. 1904 දී ලියූ *Methodology of the Social Sciences (සමාජයීය විද්‍යා විධික්‍රමය)* නම් රචනයේ වේබර් පෙන්වා දුන් පරිදි, මනුෂ්‍ය සමාජය ගැන අධ්‍යයනය කරන "සංස්කෘතික විද්‍යාවන්" (Cultural Sciences) ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට වඩා වෙනස් ය. ආනුභවිකවාදියෙකු වුවත් වේබර්, විධික්‍රමික ඒකත්වය, එනම් ස්වාභාවික හා සමාජීය විද්‍යාවන් එකම විධික්‍රමය (ස්වාභාවික විද්‍යාවේ විධික්‍රමය) භාවිත කළ යුතු ය යන අදහස, පිළිගත්තේ නැත. වේබර් "පැහැදිලි කිරීම" පිළිබඳ ආනුභවිකවාදී ස්ථාවරය එපරිදි ම පිළිනොගැනීමේ මූලිකකාම ඥානමීමංසාත්මක උපදනම ආවේ මෙතැනිනි. එනම් සමාජීය විද්‍යා විධි ක්‍රමය ස්වාභාවික විද්‍යා විධි ක්‍රමය නොවේය යන අදහස වෙතිනි. සමාජ විද්‍යාඥයන් ගොඩනඟන න්‍යාය මා'දිලීන් සමාජයෙන් වියුක්ත සහ සමාජයෙන් පිටස්තරව "වාස්තවිකව" පවතින යථාර්ථයක් පිළිබිඹු කරන ඒවා නොව, සමාජයේ ම ජීවත් වන සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ අන්තර්ඥානය විසින් ද හැඩ ගස්වනු ලබන ඒවා ය. සමකාලීනව මහත් බලපෑම් සහගත වී තිබුණු මනෝවිද්‍යා විධික්‍රමය සමඟ ද වේබර් එකඟ වූයේ නැත. සමාජ හා ඓතිහාසික ප්‍රපංචයන් හුදෙක් මානසික ප්‍රභේදයන් බවට ලඝු කිරීමේ මනෝ විද්‍යා භාවිතයට ඔහු තරයේ විරුද්ධ විය. වේබර් සිතූ පරිදි සමාජ ජීවිතය යනු තනි පුද්ගල මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම්වල

ප්‍රතිඵලයකි. මෙය සම්භාව්‍ය ලිබරල් තනිපුද්ගලවාදී දර්ශනයෙන් වේබර් ලබාගත් අදහසකි. ක්‍රම විද්‍යාත්මක තනිපුද්ගලවාදය (Methodological Individualism) වේබර්ගේ විධික්‍රමයේ තරයේ ම තිබෙන්නේ එබැවිනි.

මේ ස්ථාවරය වෙතින්, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ කාර්යය ගැන, සමකාලීන අනුභූතිවාදීන්ට වඩා වෙනස් ස්ථාවරයකට වේබර් පැමිණියේ ය. එනම් තමන් අධ්‍යයන කරන විෂය වස්තුවට හෝ තනි පුද්ගල මනුෂ්‍යයන්ට තම සිත කැපකර සිටින සමාජීය විද්‍යාඥයාගේ කාර්යය, එම තනිපුද්ගල මනුෂ්‍යයන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වල අරමුණ සහ අභිප්‍රේරණයන් (Motivation) "තේරුම් ගැනීමට" (To Understand) තම සියලු ප්‍රයත්න යොමු කිරීම යි. වේබර්ගේ මේ අදහස "මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම් යනු අර්ථයක් ඇතිව සිදුවන දෙවල් ය" යන මානුෂවාදී ස්ථාවරය වෙතින් ආවකි. ස්වාභාවික ලෝකයේ සිදුවීම්වල එවැනි නිසර්ග-සිද්ධ අර්ථ නැත. සමාජ ලෝකයේ මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම්වල, කතෘමූලික, විෂයීය අර්ථ තිබේ. "තේරුම් ගැනීමේ" කාර්යය එම අර්ථ වටහා ගැනීමයි. මෙම "තේරුම් ගැනීම" යන සංකල්පය, "පැහැදිලි කිරීම" යන්න සමඟ සසඳන විට, ඒ දෙකෙහි ඇති සත්භාවවාදී සහ ඥානමීමංසාත්මක වෙනස්කම් අපට පැහැදිලි කරගත හැකි ය. එසේ කරන්නට පෙර "තේරුම් ගැනීම" යන සමාජවිද්‍යා කාර්යය වේබර් සංකල්පගත කළ ආකාරය බලමු. වේබර්ගේ ඉහත සඳහන් කළ ග්‍රන්ථයේ ඇතුළත් "Objectivity in Social Sciences and Social Policy" *(සමාජ විද්‍යාවන්ගේ වාස්තවිකත්වය සහ සමාජ ප්‍රතිපත්ති* (1904) නම් රචනයේ ආරම්භක ඡේදය මෙසේ ය.

> අප උනන්දුව දක්වන සමාජ විද්‍යාව වනාහී සංයුක්ත *යථාර්ථය* පිළිබඳ *ආනුභවික විද්‍යාවකි.* අපේ අරමුණ වන්නේ අප ක්‍රියාකරන යථාර්ථයේ ඇති සුවිශේෂත්වය තේරුම් ගැනීම යි. අප තේරුම් ගැනීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ, එක් අතකින් තනි තනි සිදුවීම් සමකාලීනව ප්‍රකාශයට පත්වීමේ තිබෙන සම්බන්ධතා සහ සාංස්කෘතික වැදගත්කම යි. අනෙක් අතට ඒවා

ඓතිහාසික වශයෙන් *එලෙස* මිස වෙනත් ආකාරයකට නොවන පරිදි සිදුවීමේ හේතු ය. දැන් ජීවිතය ක්ෂණික සංයුක්ත තත්ත්වයන් තුළ අප හමුවට පැමිණෙන ආකාරය ගැන කල්පනා කිරීමට අප පටන් ගන්නා විට ම, අප ඉදිරියට එය එන්නේ, එකිනෙක සමග කලවම්ව සහ එකිනෙකාගෙන් වෙන් වෙන් වශයෙන් දිග හැරෙන *සිදුවීම්* අනේක සිදුවීම් මාලාවක් පරිදි ය. ඒවා අප "ඇතුළතත්" අපට "පිටතිනුත්" සිදුවන ඒවා ය. මේ අනේක සිදුවීම් මාලාවලින් එක "වාස්තවික වස්තුවක්" හුදෙකලා කරගෙන එයට අපේ මුළු අවධානය ම යොමු කළත්, මේ "තනි ප්‍රපංචයේ" සියලු ම ගුණාංග ගැන පුළුල්තම විස්තරයක් ඉදිරිපත් කිරීමට අප කොතරම් බැරෑරුම් උත්සාහයක් ගත්තත්, අර අනන්ත සිදුවීම් මාලාවේ අනන්ත බව අඩුවන්නේ නැත. ඒවා හේතු-ප්‍රත්‍යාත්මකව (Causally) පැහැදිලි කිරීම ගැන කියනුම කවරේ ද? සීමිත මිනිස් මනස විසින් මෙම අසීමිත යථාර්ථය ගැන කළ හැකි සියලු ම විග්‍රහයන් රඳා පවතින්නේ, විද්‍යාත්මක පරීක්ෂණයේ විෂය වස්තුව විය හැක්කේ මෙම යථාර්ථයේ ඉතා සීමිත කොටසක් පිළිබඳව පමණක් වේය යන අප්‍රකාශිත උපකල්පනය මත ය. මේ අධ්‍යයනය කරන කුඩා කොටස තෝරා ගැනීමේ මිනුම් දණ්ඩ කුමක් ද? සංස්කෘතික විද්‍යාවන්ගේ ද තීරණාත්මක මිනුම් දණ්ඩ විය යුත්තේ, අවසාන විග්‍රහයේ දී, ඇතැම් හේතු-ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතා "නිතිපතා" යළි යළිත් සිදුවීමය යයි සිතන්නට පටන් ගෙන තිබේ. මේ සංකල්පයට අනුව, කෙළවරක් නැතිව සිදුවන සිදුවීම් තුළ අප දකින "නීතිවල'' අඩංගු වන්නේ යථාර්ථය පිළිබඳව විද්‍යාත්මක වශයෙන් "අත්‍යවශ්‍ය" පැති පමණයැයි ද කියැවේ. යම්කිසි හේතු-ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතාවයක් "නීතියක්" යැයි අප පෙන්වූ විගස ම, එය විශ්වමය වශයෙන් වළංගු යැයි පෙන්වූ විගසම, ඊට සමාන සිදුවීම් තවත් අතිවිශාල ප්‍රමාණයක් අප ඉදිරියේ මතුවේ. ඒවා "නීතියේ" ව්‍යුහයට නොගැළපෙන

නිසා, ඒවා "අහම්බයක්" ලෙසත්, විද්‍යාත්මක වශයෙන් නොවැදගත් ලෙසත්, බැහැර කරනු ලැබේ. (Weber in Dallmayr and McCarthy, 1977:24-25) අවධාරණය මුල් කෘතියේ ය).

"තේරුම් ගැනීම" පිළිබඳ වේබර්ගේ සංකල්පය

ඉහත උද්ධෘතයෙන් පෙනෙන පරිදි වේබර් මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම් "සංස්කෘතිමය වශයෙන් තේරුම් ගැනීම" සහ හේතුප්‍රත්‍යවාදී විග්‍රහය යන දෙක වෙන් කළේ ය. ඉහත ඡේදයෙන් වේබර් කියන්නේ සමාජ ප්‍රපංචයන්, ඒක හේතුක "නීතිවලින්" පමණක් තේරුම්ගත නොහැකි බව ය. එසේ කිරීමෙන් සිදුවන්නේ, සමාජ ප්‍රපංචයන්ගේ, විවිධ සහ සංකීර්ණ ප්‍රකාශවීම්, එම ඒක-හේතුක නීතියට හසු නොවීම සහ එසේ හසු නොවන ඒවා "අනවශ්‍ය" ලෙස බැහැර කිරීම යි. වේබර් ඉදිරිපත් කළ හැටියට සමාජ විද්‍යාව "සංස්කෘතික විද්‍යාවකි" (Cultural Science). එයින් කරන්නේ ජීවිතයේ ප්‍රපංචයන් ඒවායේ සංස්කෘතිමය වැදගත්කම තුළින් විග්‍රහ කිරීම ය. එබැවින්, සමාජ ප්‍රපංචයන් ඒවායේ සංස්කෘතික අර්ථයන් තුළින් පරීක්ෂා කිරීම, නීති සහ සාමාන්‍යකෘත සංකල්ප තුළින් යථාර්ථය විග්‍රහ කිරීමෙන් වෙනස් ය. මෙය තේරුම් ගැනීමේ දී හේතු-ප්‍රත්‍යමය හා තාර්කික සම්බන්ධතාවලට කළ හැක්කේ වැදගත් එහෙත් ආරම්භක කාර්යයක් පමණි. මේ ඡේදයෙන් පහත සඳහන් ක්‍රම විද්‍යාත්මක අදහස් තුන ප්‍රකාශ කෙරේ. (i) මනුෂ්‍ය සම්බන්ධතාවල ඇතිවන සිදුවීම්, තනි, හුදෙකලා සිදුවීම් ලෙස සැළකිය නොහැකි ය. සමාජ යථාර්ථය සුවිශේෂ වන්නේ එබැවිනි. (ii) සමාජ විද්‍යාඥයින් තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ ගන්නා සිදුවීම් වනාහි ඓතිහාසිකව සහ සංයුක්තව සන්දර්භගත වී ඇති ඒවා ය. ඒවා සිදු වන්නේ හේතු සහ නීති බාහුල්‍යයක් සහිතව ය. ඒවා තනි එක නීතියකට ලඝු කළ නොහැකි ය. (iii) තනි තනි සිදුවීම් අතර ඇති හේතු-ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතා පිළිබඳ නීති අප ගොඩ නැගුවත්, ඒවායින් එම සිදුවීම් අතර ඇති අතිශය සංකීර්ණත්වය ග්‍රහණය කර ගන්නේ නැත, ඒවා සිදුවන්නේ මන් ද?, සිදු නොවන්නේ මන් ද යන්න ගැන තේරුම් ගැනීමක් සපයන්නේ නැත.

"පැහැදිලි කිරීමට'' අමතරව, "තේරුම් ගැනීම" සඳහා වේබර් තර්ක කළේ සමකාලීන ආනුභවික විධික්‍රමයේ තිබූ මූලික අඩුපාඩුකම් නිසා ය. මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වලට තුඩුදෙන අරමුණු සහ අභිප්‍රේරණයන් ආනුභවික විධික්‍රමය යෝජනා කළ පරිදි ඒවා එක් හේතු-ප්‍රත්‍ය නීතියකට ලඝුකිරීම කළ නොහැක්කකි. "පූර්ව-විනිශ්චයන් නැති" හේතු-ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතාවලට ඒවා ලඝු කිරීම ද කළ නොහැකි දෙයකි. අත්‍යන්තයෙන් ම වාස්තවික සමාජ විද්‍යාවක් තිබිය නොහැකි ය. එබැවින්, සමාජ විද්‍යාවේ ද කාර්යය විය යුත්තේ, භෞතික ලෝකය සම්බන්ධ නීතිවල ඇති තාර්කික තත්ත්වය තිබෙන නීති සමාජ ලෝකය සම්බන්ධයෙන් ද ගොඩ නැගීමය යන මතය දැරූ සමාජ විද්‍යාඥයන් සමග වේබර් ඒ තරම් ම එකඟ නොවීය. එසේ නමුත්, දෘඪ විද්‍යාත්මක ශික්ෂණය නම් මිනුම් දණ්ඩ වේබර් තදින්ම අවධාරණය කළේ ය. මේ කාරණයේ දී වේබර් ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයේ මූලධර්මවලට වඩාත් කිට්ටු වූ බව පෙනේ. "අවබෝධය" යන්න බොහෝ මහන්සියෙන් අත්පත් කරගතයුතු අරමුණක් පමණක් නොව විද්‍යාවේ තර්කනය සහ මිනුම් දඬු මත ද ගොඩනඟා ගත යුත්තකි. අවබෝධනය සහ අර්ථකථනය, දැඩි විද්‍යාත්මක ක්‍රියා පටිපාටියකට අනුකූල විය යුතුය.

වේබර් කියූ පරිදි සමාජීය විද්‍යාඥයින්ගේ ක්‍රමවේදය වන්නේ අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය කිරීම නම්, ඔවුන් යොදාගන්නා විධි ක්‍රමය, සමාජ චර්යාවේ ඇති Ideal Types එනම් "පරමාදර්ශී රූපාකාර" සොයා ගැනීම ය. වේබර්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී නැඹුරුව පෙනෙන්නේ මෙතැන දී ය. "පරමාදර්ශී රූපාකාර" යනු වේබර්ගේ විධික්‍රමයේ එන විශේෂ සංකල්පයකි. එයින් අදහස්වන්නේ සමාජයේ තිබිය යුතු පරමාදර්ශී ප්‍රභේද නොවේ. සමාජ ක්‍රියාකාරිත්වය පැහැදිලි කිරීමට සමාජ විද්‍යාඥයන් ගොඩ නගන න්‍යායික ප්‍රභේදයන් ය. සමාජයේ මනුෂ්‍යයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වයේ අර්ථය සබුද්ධිකව ඉදිරිපත් කිරීමට පර්යේෂකයා කරන අර්ථකථනාත්මක න්‍යායික ගොඩනැගීම් ය. පර්යේෂකයා තම ආනුභවික සාක්ෂි අගැයීමට ලක්කරන්නේ මේ "පරමාදර්ශී රූපාකාර" සමග සසඳමිනි. එබැවින්, "පරමාදර්ශී රූපාකාර" යනු පර්යේෂකයන් සතු න්‍යායික මෙවලම් ය.

"විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමට" විකල්පයක් ලෙස මතු වූ "අවබෝධනය" පිළිබඳ ප්‍රවාදය පසුව "ව්‍යාඛ්‍යානවේදය" නැතහොත් "අර්ථදිපනවේදය" (Hermeneutics) වර්ධනය වීමට පසුබිම සැපයුවේ ය. ජර්මන් දර්ශනවාදයේ ආ "ප්‍රපංචවේදය" (Phenomenology) මේ පසුබිමේ තිබුණු අනෙක් වර්ධනය යි. ඊළඟට එම වර්ධනයන් ගැන කෙටියෙන් සාකච්ඡා කරමු.

ප්‍රපංචවේදය

ප්‍රපංචවේදය ගැන අප මෙතැන දී කතා කරන්නේ සීමිත අරමුණක් ඇතිව ය. එනම්, "පැහැදිලි කිරීම" හා "අවබෝධනය" පිළිබඳ විවාදය තුළ "අවබෝධනය" පැත්තට බරව ආ විධික්‍රමික ධාරාවන්ගේ ප්‍රධාන උදාහරණයක් හැටියට, ප්‍රපංචවේදය ස්ථානගත කර තේරුම් ගැනීමට ය. ප්‍රපංචවේදය එක් අතකින් උත්සාහ ගත්තේ, දහනව වැනි හා විසිවැනි සියවසේ යුරෝපා, විශේෂයෙන් ජර්මන්, දර්ශනවාදය තුළ "පැහැදිලි කිරීම" හා "අවබෝධනය" අතර ඇති වූ ධ්‍රැවීකරණයට හසු නොවී, එහෙත් "අවබෝධනය" ශක්තිමත් කරන විකල්පයක් ගොඩනැඟීමට ය. ආනුභවිකවාදී "පැහැදිලි කිරීම" වැටෙන්නේ, "වාස්තවිකවාදී" (Objectivist) ධාරාවට නම් ප්‍රපංචවේදය අයත්වන්නේ "විෂයමූලවාදී" (Subjectivist) ධාරාවට ය.

"ප්‍රපංචවේදය" යන සංකල්පයට දාර්ශනික ඉතිහාසයක් ද, ක්‍රමවේදවාදී ඉතිහාසයක් ද ඇත. වචනාර්ථයෙන් ගත් විට, එහි තේරුම "දෘශ්‍යමානවීම පිළිබඳ විද්‍යාව"යි. ග්‍රීක භාෂාවේ *Phainomenon* යන වචනයේ තේරුම "දෘශ්‍යමාන වීම" (To Appear) යනු යි. දහඅට සහ දහනව වැනි සියවස්වල යුරෝපා දර්ශනවාදයට එය ආවේ "දෘශ්‍යමානය හා දෘශ්‍යමානය සිදුවන ආකාර පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීම" යන අර්ථයෙනි. ඉමැනුවෙල් කාන්ට් "ප්‍රපංචවේදය" යන පදය පාවිච්චි කළේ මේ වෙතින් පැන නැඟි වෙනත් අර්ථයක් දීමට ය. එනම්, වාස්තවිකව සහ මනුෂ්‍ය විඥානයෙන් ස්වාධීනව පවතින වස්තූන්ට නොව, දෘශ්‍යමාන (එනම් මනුෂ්‍යයින් දකින) ලෝකය තේරුම් ගැනීමට යොදාගත හැකි සංකල්පයක් ලෙස ය. හේගල් ද ''ප්‍රපංචවේදය" යන සංකල්පය ප්‍රකටව යොදා ගත්තේ ය. එහෙත් ඒ වෙනත් අර්ථයක්

දනවමිනි. *Phenomenology of the Spirit (පරම ජීවයේ ප්‍රපංචවේදය)* නම් කෘතියේ හේගල් එම සංකල්පයෙන් අදහස් කළේ දෘශ්‍යමානය හෝ දෘශ්‍යමායාව හෝ නොවේ. "පරම සංකල්පය" (Absolute Idea) ගොඩනැඟීම දක්වා වූ අවධිය තෙක් මිනිස් ඥානය වර්ධනය වීමේ ක්‍රියාදාමය යි. මේ හේගලියානු තේරුම් කිරීමට අනුව, ප්‍රපංචවේදය යනු මනුෂ්‍ය විඥානය (Consciousness) එහි සරල, මුල් අවධිවල සිට එහි ඉතා ම දියුණු, ඉහළ අවධිය කරා වර්ධනය වීමයි *(Blackwell Dictionary of Western Philosophy p. 516)*. මේ සංකල්පයේ ඉතිහාසය බලනවිට මුල දී එයින් අදහස් කෙළේ හුදෙක් *විස්තර කිරීමට* කැප වූ ව්‍යායාමයක් හැටියට ය. මේ ප්‍රපංචවේදී *විස්තර කිරීම "හේතුඵලවාදී පැහැදිලි කිරීම"* (Causal Explanation) තම අරමුණ කරගත් ශාස්ත්‍රීය ශික්ෂණයන්ගෙන් වෙනස් විය (Smith and Smith, 1995:9).

හුසර්ල් සහ ප්‍රපංචවේදය

ප්‍රපංචවේදය යන්නට විසිවැනි සියවසේ ලැබුණු අර්ථයේ පුරෝගාමියා වූයේ ජර්මන් දාර්ශනිකයෙක් වූ එඩ්මන්ඩ් හුසර්ල්ය (Edmund Husserl - 1859-1938). හුසර්ල්ට අවශ්‍ය වූයේ, ආනුභූතිකවාදී නොවී, එහෙත් සියලු ප්‍රපංචයන් ගැඹුරට අධ්‍යයනය කළ හැකි ක්‍රමවේදයක් ගොඩනැඟීමට ය. හේතු-ප්‍රත්‍යමය පැහැදිලි කිරීම යන්නට විකල්පයක් ගොඩනැඟීමට ය. වෙනත් වචනයකින් පවසන්නේ නම් හේතු ප්‍රත්‍යවාදී නොවන ඥානයක් (Non-causal Knowledge) ගොඩනැඟිය හැකිදැ යි ගවේෂණය කිරීමට ය. හුසර්ල් තර්ක කළේ තමන් අත්දකින ප්‍රපංචයන්ගේ "සැබෑ හරය" (Essence or *Eidos*) විද්‍යාත්මක සංකල්ප හෝ උපකල්පනවල මැදිහත්වීමකින් තොරව තේරුම් ගැනීමට අපට හැකි බවයි. ඒ සඳහා අප කළ යුත්තේ අප දෘශ්‍යමාන කරන ප්‍රපංචවල නිසර්ග සිද්ධ "හරය" සොයා යාමයි. එනම් අපේ ක්‍රියාවල අරමුණ ග්‍රහණය කර ගැනීම යි. ඒ අරමුණ ඇත්තේ, අපේ විඥානය තුළ තිබෙන, එසේ කිරීමේ දී අපේ අත්දැකීම්වලට සම්බන්ධ වී තිබෙන "අභිප්‍රායත්වය" (Intentionality) තුළ ය. මේ කාර්යයේ දී, ප්‍රපංචයන් පිළිබඳව අප සතුව දැනට තිබෙන පූර්ව-විනිශ්චයන් සහ පූර්ව-

අවබෝධයන් ඉවත් කරගෙන (Bracketing Out) නිර්මල විඥානය නැතහොත් පූර්ව-විනිශ්චයන්ගෙන් කිළිටි නොවූ නිර්ව්‍යාජ අත්දැකීම ග්‍රහණය කරගත හැකි ය. ඇන්තනි ගිඩන්ස් (Anthony Giddens) පෙන්වා දී ඇති පරිදි, විඥානය මත පදනම් වූ එනම් "උත්තරානුභූතික" (Transcendental) දර්ශනවාදයක් සොයා යාමේ දී අප "ජීවත්වන ලෝකය" සහ "ස්වාභාවික ආකල්ප" පිළිබඳව අවබෝධයක් ලැබිය යුතු බවයි. භෞතික ලෝකය පිළිබඳව අප අප ගැන අනෙක් අය ගැන එදිනෙදා ජීවිතයේ දී සාමාන්‍යයෙන් ඇති කරගන්නා ආකල්ප පිළිබඳව හුසර්ල් සැලකුවේ, විෂයමූලත්වයේ (Subjectivity) ශුද්ධතමතත්ත්වය ග්‍රහණය කරගැනීමට නම් අප විසින් අත හැරිය යුතු ඒවා හැටියට ය (Giddens, 1976:25). මේ නිර්ව්‍යාජ අත්දැකීම, අනුභූතිවාදී වියුක්ත සංකල්පවලට ද ග්‍රහණය කරගත හැක්කක් නොවේ. මන්ද යත්, කෙනෙකු යම් ක්‍රියාවක් කරන විට, එයට තුඩු දුන් අභිප්‍රාය (Intention) තේරුම් ගැනීම, ආනුභවිකවාදයේ අරමුණ නොවන නිසා ය. ආනුභවිකවාදියා කරන්නේ මනුෂ්‍ය ක්‍රියාවලට අර්ථයන් බාහිරව ආරෝපණය කිරීම යි. එයට පටහැණිව හුසර්ල් කියන්නේ, මනුෂ්‍ය ක්‍රියාවල නියම අර්ථය තිබෙන්නේ, එම ක්‍රියා ඇතුළේ, එම ක්‍රියාවන්ගේ අභිප්‍රායත්වය පවතින්නා වූ විඥානයේ ය, යන්න යි. මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වල අර්ථය සොයා ගැනීම පිළිබඳ හුසර්ල්ගේ මේ ප්‍රවේශය ජර්මන් රොමෑන්තික සම්ප්‍රදායට සම්බන්ධ විඥානවාදී එකක් බව පැහැදිලිව පෙනේ. එය ආනුභවිකවාදය ගිය අන්තයට පටහැණිව, විඥානත්වයේ අනෙක් අන්තයට ගිය බව ද කෙනෙකුට කිව හැකි ය.

ෂූට්ස් සහ ප්‍රපංචවේදී සමාජ විද්‍යාව

කෙසේවුවත්, හුසර්ල්ගේ මේ අදහස පදනම් කරගෙන සමාජ විද්‍යා ප්‍රවේශයක් ගොඩ නැඟීමට උත්සාහ ගත්තේ ඇල්ෆ්‍රඩ් ෂූට්ස් (Alfred Schutz) ය. ෂූට්ස් (1899-1959) දෙවැනි ලෝක යුද්ධ කාලයේ, ජර්මනියේ නට්සි පාලනයේ පසුබිම තුළ ඕස්ට්‍රියාවේ සිට ඇමෙරිකාවට සංක්‍රමණය වූ ජර්මන් බුද්ධිමතෙකි. වෘත්තියෙන් බැංකු විධායක නිලධාරියෙකු වූ ඔහු, සමාජ විද්‍යාවේ දර්ශනය හා

සමාජ විද්‍යාව ගැන උනන්දුව දැක්විය. හුසර්ල් ෂූට්ස් ගැන කර ඇති විහිලුවක් නම් "ෂූට්ස් දවල් කාලයේ බැංකුකරුවෙකු ලෙසත් රෑට දර්ශනවාදියෙකු ලෙසත් වැඩ කළ කෙනෙකු" බවයි. ෂූට්ස්ට අනුව සමාජ විද්‍යාවන්ගේ ප්‍රධානතම අරමුණ, "සමාජ යථාර්ථය" ගැන සංයුක්ත දැනුමක් ගොඩ නැඟීම ය. "සමාජ යථාර්ථය" යන්නෙන් ෂූට්ස් අදහස් කළේ "අනෙකුත් මිනිසුන් සමග එදිනෙදා ජීවිතය ගත කරන අනේකාකාර අන්තර්ක්‍රියා තුළින් ඔවුන් සමග සම්බන්ධ වී සිටිමින් තම දෛනික ජීවිතය ගතකරන, ව්‍යවහාර ඥානය සහිත මිනිසුන් අත් දකින සමාජ-සංස්කෘතික ලෝකයේ සිදුවන සිදුවීම් සහ ප්‍රපංචයන්ගේ ඓක්‍යය" ලෙසිනි. එය වූකලී "අප හැමදෙනා ම ඉපදී ඇත්තා වූ ද අපේ එදිනෙදා ජීවිතය සඳහා සොයා ගත යුතු ගමන් මංපෙත් තිබෙන්නා වූ ද අපේ දෛනික ජීවිතයේ ගනුදෙනු සමග සම්බන්ධවන්නා වූ ද සංස්කෘතික ප්‍රපංචයන්ගේ සහ සමාජ ආයතනවල ලෝකය යි. එබැවින් මුල පටන් ම *අප සමාජ නාටකයේ පාත්‍රයන් ලෙස අප ජීවත්වන ලෝකය අත්දකින්නේ තනි හුදෙකලා ලෝකයක් හැටියට නොව අන්තර්-පුද්ගල එනම් අන්තර්-විෂයීය (Inter-Subjective) ලෝකයක් හැටියට ය. එනම් අප සෑමදෙනාට ම පොදු ලෝකයක් හැටියට ය. සෑම ස්වාභාවික විඥානයක් සහ තාර්කික ආනුභූතිවාදයක් ම කරන්නේ මේ සමාජ යථාර්ථය ගණන් නොගැනීම යි.* එහෙත් සමාජයීය විද්‍යාවන්ගේ නියම අරමුණ විය යුත්තේ ඒ සමාජ යථාර්ථය යි" (Schutz, 1977 අවධාරණය එකතු කර ඇත).

"Concept and Theory Formation in Social Sciences" *(සමාජීය විද්‍යාවල සංකල්ප සහ න්‍යාය සෑදීම)* නම් රචනයේ සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ ස්වභාවය හා කාර්යය ගැන ඉහත අප දැක්වූ නිර්වචනය ෂූට්ස් ඉදිරිපත් කළේ සමාජ යථාර්ථය තේරුම් ගත හැක්කේ සමාජයේ තනි-තනි පුද්ගලයන්ගේ ක්‍රියාකරකම් අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ය යන අධිපති සහ පටු අනුභූතිකවාදී ප්‍රවේශයට විකල්ප වශයෙනි. ෂූට්ස්ගේ මේ සූත්‍රගත කිරීමේ හරයේ ම තවත් ක්‍රම විද්‍යාත්මක ගැටලුවක් සාකච්ඡාවට භාජනය වේ. එනම් මනුෂ්‍ය අත්දැකීම සමාජීය විද්‍යාඥයා හඳුනාගන්නේ කෙසේ ද? යන්න යි. ඒ ප්‍රශ්නයට තාර්කික ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ධාරාවට සම්බන්ධව සිටි

අනුභූතිවාදීන් යෝජනා කර තිබුණු ප්‍රවේශයට අනුව එය කළ හැක්කේ පර්යේෂකයාගේ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ නිරීක්ෂණය මඟිනි. දැනුමේ පදනම වන "අත්දැකීම" යනු මෙසේ පර්යේෂකයා ලබන ඉන්ද්‍රිය-ප්‍රත්‍යක්ෂ නිරීක්ෂණය යි. මෙම තාර්කික-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ස්ථාවරයට විකල්ප වශයෙන්, වේබර්ගේ "විෂයමූලික අර්ථදීපනය" (Subjective Interpretation) යන සංකල්පය ෂුට්ස් මතු කර දක්වයි. ෂූට්ස් කරන්නේ වේබර්ගේ ම සංකල්පයට නව අර්ථකථනයක් දීම යි. සමාජයේ පුද්ගල ක්‍රියාකාරකම්වල අර්ථය "තේරුම් ගැනීමේ දී" වේබර් අවධාරණය කළේ, ක්‍රියාව කරන්නා ක්‍රියාවට දෙන විෂය මූල අර්ථය මතු කිරීම යි. වේබර් *Verstehen* යන සංකල්පයෙන් ඉදිරිපත් කෙළේ මේ අදහස යි. ෂූට්ස් මෙම "විෂය මූලික අර්ථය" එනම් ක්‍රියාව-කරන්නා ක්‍රියාවට දෙන අර්ථය, මූලික කරගෙන කරන තේරුම් ගැනීම පිළිබඳ අදහස වේබර්ට වඩා ඉදිරියට ගොස් පැහැදිලි කෙළේ ය. මේ පැහැදිලි කිරීමට අනුව, පුද්ගල ක්‍රියාකාරකම් සමාජීය විද්‍යාඥයින් තේරුම් ගත යුත්තේ හුදෙක් තනි පුද්ගලයකු තම ක්‍රියාවට දෙන අර්ථය තේරුම් ගැනීම තුළින් ම නොවේ. එම තනි පුද්ගල ක්‍රියාව හා එය අර්ථවත් වන "අන්තර්-විෂයීය ලෝකය" (Inter-Subjective World) පිළිබඳ සන්දර්භය තුළ ය. මෙය වේබර්ගේ "ක්‍රමවේදාත්මක තනිපුද්ගලවාදයෙන්" ඔබ්බට ගිය අදහසකි. එමෙන් ම "අත්දැකීම" යන අදහසේ අර්ථය තල දෙකක පවතී. ඉන් පළමුවැන්න නම්, මනුෂ්‍යයන්, තමන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතය තුළ, අන් මනුෂ්‍යයන් සමග සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ දී හා ගනුදෙනු කිරීමේ දී ලබන "අන්තර්-විෂයීය අත්දැකීම යි" (Inter-Subjective Experience). දෙවැන්න මෙම අන්තර්-පුද්ගල අත්දැකීම් සමග සම්බන්ධවීමේ දී, ඒවා ග්‍රහණය කර ගැනීමට උත්සාහ ගැනීමේ දී පර්යේෂකයා ලබන අත්දැකීමයි. "අත්දැකීම" පිළිබඳව අනුභූතිවාදී/ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදීන් සංකල්පගත කර ඇත්තේ එය පර්යේෂකයා තම අධ්‍යයනය කරන පුද්ගලබද්ධ ලෝකය සමග පවත්වන අත්දැකීම හැටියට පමණි.

සමාජ විද්‍යාත්මක "තේරුම් ගැනීම" යන්නට ෂූට්ස්ගේ ප්‍රපංචවේදය කළ එකතුව කුමක් ද? එය වනාහී මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම් තේරුම් ගැනීම යනු හුදෙක් තනි පුද්ගලයන් තම ක්‍රියාවන්ට දෙන

අර්ථය යන්න ම නොව තනිපුද්ගලයන් දෙන එම අර්ථයේ අන්තර්-විෂයීය සමාජ සන්දර්භය තුළ ඇති අර්ථය ග්‍රහණය කර ගැනීමය යන අදහස යි. ෂූට්ස් අවධාරණය කරන පරිදි මනුෂ්‍යයින් ජීවත් වන ලෝකය වනාහී, මුල පටන් ම "අන්තර්පුද්ගල ලෝකයකි." මෙම ලෝකයේ සාමාජිකයන් හැටියට මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරිත්වයේ අර්ථය සෑම මනුෂ්‍යයෙක් ම දකී. තමන්ගේ හා අන් සගයන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් අර්ථකථනය කිරීමට සෑම මනුෂ්‍යයෙකුට ද පුළුවන. ඒ සඳහා අවශ්‍ය සංකල්ප ඔවුන්ට තිබේ. සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංකල්ප වූකලී සමාජ-ලෝකයේ ජීවත්වන මනුෂ්‍යයින් ඔවුනොවුන්ගේ අන්තර්-පුද්ගල ලෝකය අර්ථකථනය කරගැනීමට සාදාගෙන ඇති සංකල්ප මත ගොඩනැඟුණු සංකල්පයන් ය. මේ අනුව ප්‍රපංචවේදී සමාජ විද්‍යාඥයා කරන තේරුම් ගැනීමේ එනම් අවබෝධනයේ ව්‍යායාමය මනුෂ්‍යයන් තම දෛනික ජීවිතයේ සතු සංකල්ප ගැන කරන සංකල්ප ගොඩනැඟීමක් ද වෙයි.

සමාජ විද්‍යා "තේරුම් ගැනීම" පිළිබඳව ගැටලුවට ප්‍රපංචවාදී ප්‍රවේශයෙන් කළ එකතුව අපට මෙසේ සාරාංශ කළ හැකි ය.

(i) හුසර්ල් පෙන්වා දුන්නේ "වාස්තවික ලෝකය" පිළිබඳව එතෙක් පැවැති සංකල්පය ගැන යළිත් සිතන ලෙස ය. මනුෂ්‍ය විඥානයෙන් ස්වාධීන වූ "වාස්තවික ලෝකයක්" නැත. " විෂයීකත්වය" (Subjectivity) යනු හුදෙක් කොහේදෝ තිබෙන වාස්තවිකත්වයක පිළිබිඹුවක් නොව යථාර්ථයේ ස්වාධීන තලයකි.

(ii) හුසර්ල්ගේ ඊළඟ වැදගත් එකතුව නම් මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්වල ඇති "අභිලාෂත්වය" නැතහොත් "අභිප්‍රායත්වය" (Intentionality) යන සංකල්පය යි. මිනිස් ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ ප්‍රපංචවාදී ව්‍යාපෘතියෙන් කළ යුත්තේ, එම "අභිලාෂත්වය" සොයා ගැනීම යි. මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් සැලකිය යුත්තේ "සැඟවී තිබෙන ගැඹුරු යථාර්ථයක්" මතුපිටින් ප්‍රකාශවීම් ලෙස නොව යථාර්ථය ම ප්‍රකාශ වීමක් ලෙස ය. එම යථාර්ථය එළිදරව් කර ගැනීමේ ක්‍රමය වන්නේ "ජීවන-ලෝකය" (Life-World) තුළ ඇති මිනිස් අත්දැකීම්වල මුල් අර්ථය හඳුනා ගැනීම යි. මෙසේ කිරීමට අපට හැකිවන්නේ පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වයෙන් ස්වාධීනව වාස්තවික

ලෝකයක් පිළිබඳව අපේ තිබෙන පූර්ව-විශ්වාසය අතහැර දැමීමෙනි.

(iii) ෂූට්ස්ගේ මූලික ම අදහස නම් අන්තර්-විෂයීයත්වය (intersubjectivity) යි. තනි-පුද්ගල විඥානය හෝ අත්දැකීම හෝ කියා දෙයක් නැත. මිනිසුන් ජීවත්වන්නේ අන්තර්-පුද්ගල සමාජ ලෝකයක ය. එම සමාජ-ලෝකයේ ජීවත්වීම අන්‍යයන් සමග සන්නිවේදනයේ යෙදීම සහ ගනුදෙනු කිරීම ම "තේරුම් ගැනීමේ" ක්‍රියාවලියකි.

(iv) සමාජය අධ්‍යයනය කරන පර්යේෂකයා සොයා ගත යුතු ස්වාධීන "කරුණු" (Facts) කියා දෙයක් නැත. "කරුණු" කියා තිබෙන්නේ සමාජ-ලෝකය තුළ ජීවත්වන පුද්ගලයන් අන්තර්-විෂයීයත්වය වෙතින් ගොඩනඟන "අර්ථකථනයන්" (Interpretation) ය. මේ අනුව "අර්ථය" යනු තනි තනි පුද්ගලයන් අත්දකින දෙයක් ම නොව පුද්ගලයින් එකිනෙකා සමග බෙදාගන්නා හවුලේ අත්දකින දෙයකි.

(v) "සමාජ ලෝකය" යන්න නිදහස් මනසක් හා අධිෂ්ඨානයක් ඇති අන් පුද්ගලයන් සමග හවුලේ සන්නිවේදනය කරන හා ක්‍රියාකරන පාත්‍රයින්ගෙන් සමන්විත වන බැවින් පුද්ගලයන්ගේ ක්‍රියාකරකම් සිදුවන්නේ විද්‍යාත්මක මාදිලියට පදනම් වන "විද්‍යාත්මක ප්‍රභේදයන්" අපේක්ෂා කරන ආකරයට ම නොවේ. ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට නම් ස්වාභාවික ලෝකයේ සිදුවන සිදුවීම් පිළිබඳ "කරුණු" සහ "නිතිපතා ඇතිවන රටා" (Regularities) හඳුනාගත හැකි ය. එහෙත් පැවැත්ම යන්න තේරුම් ගැනීම තම කාර්යය කරගත් සමාජීය විද්‍යාඥයන් කළ යුත්තේ වෙනත් දෙයකි. එනම් මනුෂ්‍ය පාත්‍රයින්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වල අරමුණු, ක්‍රියාකරන මාර්ග අපේක්ෂා කරන ප්‍රතිඵල අන් පාත්‍රයින් සමග ඇතිකර ගන්නා සම්බන්ධතා යනාදිය තේරුම් ගැනීමයි. මෙහි දී සමාජීය විද්‍යාඥයා යොදාගන්නා සංකල්ප හා න්‍යායික මාදිලීන්ට වරප්‍රසාදලාභී තත්ත්වයක් දීම අවශ්‍ය නැත. මන්ද, සමාජීය විද්‍යාඥයා අධ්‍යයනය කරන පාත්‍රයන් ද අන්තර්-පුද්ගල සමාජ ජීවිතයේ දී තමන්ගේ ම සංකල්ප, ප්‍රභේද හා මාදිලීන් යොදාගන්නා බැවිනි. සමාජ

විද්‍යාඥයා කරන්නේ එම එදිනෙදා ජීවිතයේ සංකල්ප ගැන ම සංකල්ප නිර්මාණය කිරීම යි.

අර්ථදීපනවාදී අවබෝධනය

සමාජ-මානවීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ ප්‍රපංචවේදයට සමකාලිකව විසිවැනි සියවසේ මතු වූ තවත් ධාරාවක් නම් අර්ථදීපනවේදය (Hermeneutics) යි. ප්‍රපංචවේදය මෙන් ම අර්ථදීපන වේදයට ද පසුබිම් වූයේ දහනව වැනි සියවසේ සහ විසිවැනි සියවසේ මුල් කාලයේ සමාජීය විද්‍යාවන්ට බලපෑ ආනුභවික-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ප්‍රවේශයේ ආධිපත්‍යය යි. ප්‍රපංචවේදය හා අර්ථදීපනවේදය යන දෙකම මේ තත්ත්වයට විවේචනාත්මක ප්‍රතිචාර හා විකල්ප යෝජනා කළ දාර්ශනික-විධික්‍රමික ධාරාවන් ය.

දිල්තේ සහ අර්ථදීපනය

අර්ථදීපනවේදී අවබෝධනයේ අරමුණවන්නේ මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම්වල ඇති නිසර්ගසිද්ධ අර්ථ මතුකර ගැනීම යි. එය ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී අර්ථ සෙවීම පිළිබඳ "පැහැදිලි කිරීමට" විකල්ප වශයෙන් මතු වූවකි. දැනට ම අප දැක ඇති පරිදි, මෙය දාර්ශනික තලයට මතු කළේ මැක්ස් වේබර්ගේ ගුරුවරයා වූ විල්හෙල්ම් දිල්තේ ය. මැක්ස් වේබර් ඉදිරියට ගෙනගියේ දිල්තේ ඉදිරිපත් කළ *Verstehen* යන සංකල්පය යි. "අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය" යන අර්ථය මේ පදයේ ඇති බව අපි ඉහත දී දුටුවෙමු. දිල්තේට අවශ්‍ය වූයේ ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට සම්බන්ධව පැවැති වාස්තවිකත්වයට හා විද්‍යාත්මකත්වයට වෙනස්, මානවීය විද්‍යාවන්ට අදාළවන වාස්තවිකත්වයක් ගොඩනැඟීම යි. *Verstehen* යන සංකල්පය ඔහු ගොඩනැඟුවේ ඒ සඳහාය. දිල්තේ මේ සංකල්පයෙන් අදහස් කළේ සමාජීය විද්‍යාඥයා මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරිත්වයේ අර්ථය දැකීමේ දී, එම මනුෂ්‍යයන්ගේ අරමුණු සහ වටිනාකම් මෙන් ම එම මනුෂ්‍යයන් තම ක්‍රියාකාරිත්වයට දෙන මනෝමූල අර්ථයන් ද, අර්ථකථනාත්මකව තේරුම්ගත යුතු බවයි. දිල්තේ කියූ පරිදි මානවීය ඓතිහාසික ලෝකය සමන්විතවන්නේ, ලේඛන, කලා නිර්මාණ, හා මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්

යන මේවායිනි. ඒවායේ අර්ථ තිබෙන්නේ ඒවායේ කතෘකයන්ගේ ආත්මීය නැතහොත් මනෝමූල අභිලාෂයන් (Subjective Intention) තුළ ය. අවබෝධනයේ කාර්යය වන්නේ එම මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් බිහි වූ ජීවන-ලෝකය සොයාගෙන ඒ ක්‍රියාකාරකම්වල කතෘකයන් තමන් තේරුම් ගත්තේ යම් ආකාරයකට ද, ඒ ආකාරයට ම තේරුම් ගැනීම යි. කතෘකයාගේ දෘෂ්ටි කෝණයෙන් තේරුම් ගැනීම යි. දිල්තේ නූතන ප්‍රපංචවේදී දර්ශනවාදයේ ද ආරම්භකයා වූ බව අපි ඉහත දුටුවෙමු. එක් අතකින් අර්ථදීපනවේදය යනු ප්‍රපංචවේදය ම ඉදිරියට ගෙන යාමකි.

ගාඩමර් සහ අර්ථදීපනවේදය

දිල්තේගෙන් පසුව අර්ථදීපනවේදය තවත් ඉදිරියට ගෙන ගියේ හාන්ස් ජෝර්ජ් ගාඩමර් ය (1900-2002). ගාඩමර් ද දිල්තේ මෙන් ම අයත් වූයේ ජර්මන් දාර්ශනික-බුද්ධි සම්ප්‍රදායට ය. ඔහු විසිවැනි සියවසේ ප්‍රධාන ම ජර්මන් දාර්ශනිකයා ලෙස සැලකෙන මාර්ටින් හයිඩෙගර්ගේ ශිෂ්‍යයෙකි. මනුෂ්‍යයාගේ පැවැත්ම පිළිබඳව හයිඩෙගර් දැක්වූ දාර්ශනික උනන්දුව වෙතින් ආභාසය ලැබූ ගාඩමර් කළේ අවබෝධනය යන සංකල්පය තුළට "පැවැත්ම" පිළිබඳ දාර්ශනික ගැටලුව ද ගෙන ඒම ය. දිල්තේගේ අවබෝධනය පිළිබඳ සංකල්පය විධික්‍රමික සංකල්පයක් වී නම් ගාඩමර් කළේ අවබෝධනය යන්න සත්භාවවාදී (Ontological) තලයට ගෙන ඒමයි. දිල්තේගේ විධික්‍රමයට අනුව අප කරන්නේ පඨිතයක් තේරුම් ගැනීමේ දී එහි කතෘකයා එය තේරුම් ගත් ආකාරයට ම අතීතයට ගොස් එය තේරුම් ගැනීම යි. එය අපේ වර්තමානයෙන් මිදී අතීතයට ගොස් පඨිතයේ කතෘකයාගේ සිතට හා පරිසරයට ආපසු යාමයි. අර්ථකථකයා අර්ථකථනයේ දී කරන මෙම "වර්තමානයෙන් ඉවත්වීම" පිළිබඳ දිල්තේගේ විධික්‍රමික පියවර ගාඩමර් ප්‍රතික්ෂේප කෙළේ ය. වර්තමානයේ පවතින අගතීන් පූර්ව-විනිශ්චයන් නිසි අවබෝධනයට බාධාවක් නොව එය අවබෝධන ක්‍රියාවලියේ ම වැදගත් පදනමය යනු ගාඩමර්ගේ තර්කය යි. දිල්තේට අවශ්‍ය වූයේ තේරුම් ගැනීමේ ක්‍රියාවලියට බලපාන වර්තමානයේ අගතීන්ගෙන් අවබෝධන ක්‍රියාව මුදවාගෙන පඨිතයේ කතෘකයා

මුලින් අදහස් කළ අර්ථ සොයා යාම යි. ගාඩමර්ගේ යෝජනාවෙන් කියැවෙන්නේ අර්ථකථකයා ජීවත් වන වර්තමානයේ පසුබිම තුළ වර්තමානය පදම් කරගෙන කරන අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය යි.

රිකර් සහ අර්ථදීපනවේදය

අර්ථදීපනයෙන් යෝජනා වූ එක් වැදගත් අදහසක් නම් පඨිතයක ඇත්තේ එක අර්ථයක් නොව "අර්ථ බොහෝ ගණනක් ය" යන්න යි. මෙය "අර්ථ බාහුල්‍යය" සහ සංකල්පයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. අර්ථදීපනවේදය තුළ මේ සංකල්පය තවත් ඉදිරියට ගෙන ගියේ ප්‍රංශ ජාතික දාර්ශනිකයෙකු වූ පෝල් රිකර් (Paul Ricoeur, 1913-2005)ය. රිකර්ගේ මූලික අදහසක් වූයේ යම්කිසි පඨිතයක අර්ථය එම පඨිතය ලියූ හෝ කියූ හෝ අවස්ථාවෙන් හා සන්දර්භයෙන් ඉවත ගොස් එහි කර්තෘකයාගේ අභිලාසයෙන් කැඩී වෙන් වී, අලුත් අර්ථ ලබන බවයි (Ricoeur, 1977,1989). පඨිතය, එහි කර්තෘකයාගෙන් වෙන්වීම රිකර් හැඳින්වූයේ "දුරස්තරවීම" යනුවෙනි. මේ දුරස්තරවීමේ ප්‍රතිඵලය, පඨිතයට එහි කර්තෘකයා අදහස් කළ මනෝමූල අර්ථයට වෙනස් වාස්තවික අර්ථයක් ලැබීම යි. මේ අනුව අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනයෙන් කෙරෙන්නේ, පඨිතයට කතුවරයා දුන් අර්ථය යළි ගොඩනැඟීම නොවේ. කතුවරයාගේ ග්‍රහණයෙන් මිදී එළියට පැනීමෙන් පඨිතය ලබාගෙන තිබෙන අර්ථ සොයා ගැනීම ය. රිකර් තර්ක කරන පරිදි පඨිතය මෙසේ ලබා ඇති අර්ථ එහි කර්තෘකයා අදහස් කළ අර්ථයට වඩා වැදගත් ය.

රිකර් කළ දෙවැනි එකතුව නම් පැහැදිලි කිරීම සහ අවබෝධනය යන දෙක ම සම්බන්ධ කරන අවබෝධාත්මක ක්‍රියාවලියක් යෝජනා කිරීම යි. රිකර්ට අනුව මේ සම්බන්ධය අපට දැකිය හැක්කේ "පැහැදිලි කිරීම" යන සංකල්පය එහි ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී රාමුවෙන් ඉවත්කරගෙන පැහැදිලි කිරීම අවබෝධන ක්‍රියාවලියේ ම අවධියක් බවට පත් කිරීමෙනි. මේ ක්‍රියාවලිය ඔහු හැඳින්වූයේ දයලෙක්තික සම්බන්ධයක් හැටියට ය. එය "අර්ථදීපන දයලෙක්තිය"කි. ඒ අනුව "පැහැදිලි කිරීම" සහ

"අවබෝධනය" අතර ඇත්තේ ධුරාවලිමය හා එකිනෙක බැහැර කරන හෝ සම්බන්ධයක් නොවේ. අපට අවබෝධනයෙන් අරඹා පැහැදිලි කිරීම වෙත යා හැකි ය. නැත්නම් පැහැදිලි කිරීමෙන් අරඹා අවබෝධනය වෙත යා හැකි ය. "දයලෙක්තික සම්බන්ධතාව" යන ජර්මානු සංකල්පයේ මූලික අර්ථයක් මතක් කර ගැනීම අපට මෙහි දී ප්‍රයෝජනවත් ය. එනම් සංසිද්ධීන් දෙකක් අතර ඇතිවන අන්‍යෝන්‍ය ක්‍රියාකාරිත්වය තුළ සංසිද්ධීන් දෙක ම පරිවර්තනයට ද පාත්‍ර වන්නේය යන්න යි. එය අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයෙන් ඇති වන අන්‍යෝන්‍ය පරිවර්තනයකි.

අර්ථදීපනවේදය පිළිබඳ මේ කෙටි සාකච්ඡාව සාරාංශ කරන්නේ නම් අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය පිළිබඳ ප්‍රධාන අදහස් හතරක් ඒ තුළ ගොඩනැඟී ඇත. ඉන් පළමුවැන්න අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය, කර්තෘකයාගේ මනෝමූලත්වය වෙතට ආපසු යෑමෙන් සාක්ෂාත් කරගත හැකි ය යන්න යි. ඒ අනුව අර්ථකථනාත්මක අවබෝධනය යනු වර්තමානයෙන් මිදී අතීතයට ගොස් ලබන තේරුම් ගැනීම යි. දෙවැන්න නම් අතීත පඨිතයක්, අතීතයට යන්නේ නැතිව වර්තමානයේ තිබෙන තත්ත්වයන් තුළ ලබා ඇති අර්ථ මත අර්ථදීපනය කිරීම යි. තෙවැන්න පඨිතයේ කර්තෘකයාගෙන් ස්වාධීනව, පඨිතය ලබා ඇති අර්ථ හඳුනාගෙන අර්ථදීපනයේ යෙදීම යි. සතරවැන්න අර්ථදීපනය අවබෝධනය පිළිබඳ චක්‍රීය ක්‍රියාවලියක් හා අත්දැකීමක් වීම යි. එය කොටස්වල සිට සමස්තයත්, සමස්තයේ පිහිටා කොටසුත් තේරුම් ගැනීමක් මෙන් ම රිකර් පෙන්වා දුන් පරිදි වාස්තවිකත්වයේ සිට මනෝ මූලිකත්වයටත් මනෝ මූලිකත්වයේ සිට වාස්තවිකත්වයටත් ගමන් කිරීම තුළ සිදුවන්නකි.

පැහැදිලි කිරීම ද? තේරුම් ගැනීම ද?

මෙම ලිපියේ මාතෘකාව ම අප මෙතෙක් කළ සාකච්ඡාවෙන් සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂණ සඳහා වන ඇඟවීම් හඳුනාගැනීමට යොදාගත හැකිය. අප ඉහත සාකච්ඡා කළ වාද විවාද, දාර්ශනික සහ විධික්‍රමික මතභේද මෙන් ම වර්ධනයන් පිළිබඳ පසුබිම තුළ අප අතර සිටින පර්යේෂකයෙකුට කිරීමට තිබෙන තෝරා ගැනීම

කුමක් ද? මෙය මූලික වශයෙන් ම තීරණය වන්නේ පර්යේෂකයා කරන නිශ්චිත පර්යේෂණ කාර්යය, පර්යේෂකයා තමන් අයත් වෙතැයි සලකන ක්‍රමවේදී ධාරාව, සහ පර්යේෂකයා තම පර්යේෂණය තුළින් ඉටුකර ගැනීමට අපේක්ෂා කරන බුද්ධිමය ව්‍යාපෘතිය යන මේවා උඩ ය.

සමාජීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ තවමත් ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයේ බලපෑම තදින් තිබේ. ආර්ථික විද්‍යා, මනෝ විද්‍යා, සමාජ විද්‍යා, භූගෝල විද්‍යා හා දේශපාලන විද්‍යා යන ඥාන ශාඛාවල ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී විධික්‍රමය යොදාගන්නා ආනුභවික පර්යේෂණ විශාල වශයෙන් පවතී. මෙම ක්ෂේත්‍රවල වැඩ කරන ආනුභවික-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී පර්යේෂකයන් මූලික වශයෙන් ම උත්සාහ ගන්නේ තමන් අධ්‍යයනය කරන ප්‍රපංචයන් පිළිබඳව "පැහැදිලි කිරීම්" කිරීමට ය. "පැහැදිලි කිරීමෙන්" ඔබ්බට ගොස් "අවබෝධනය" කරා යාමට ඔවුන් දක්වන්නේ ඥානමීමංසාත්මක සහ විධික්‍රමික නොකැමැත්තකි. ඔවුන්ගේ තර්කය නම්, "අවබෝධනය'' විද්‍යාවේ සීමාවන් ඉක්මවා යන ව්‍යායාමයක් ය යන්නයි.

බොහෝ සමාජීය විද්‍යා පර්යේෂකයෝ සමීක්ෂණවල (Surveys) යෙදෙති. සමීක්ෂණ කාර්යයේ දී අපේක්ෂා කරන්නේ, අධ්‍යයනය කරන ප්‍රපංච ගැන ගැඹුරු විග්‍රහයක් හෝ න්‍යාය ගොඩනැඟීමක් හෝ නොවේ. සමීක්ෂණවල දී මූලික වශයෙන් කෙරෙන්නේ ප්‍රපංචයක් පිළිබඳව ආනුභාවික දත්ත එකතු කර, ඒ දත්තවලින් ප්‍රකාශයට පත්වන ප්‍රවණතා සහ රටාවන් හඳුනා ගැනීම යි. ප්‍රපංචයක හේතු-ඵල සම්බන්ධතා දැකීම යි. මෙය වනාහි "පැහැදිලි කිරීම" යන ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී කාර්යය හැටියට මේ ලිපියේ අප දුටු දෙය මිස අනෙකක් නොවේ.

"අවබෝධනය" මානව විද්‍යා, සමාජ විද්‍යා හා දේශපාලන විද්‍යා ක්ෂේත්‍රවල මෙන් ම සාහිත්‍ය-සංස්කෘතික අධ්‍යයනයේ ද මූලික වශයෙන් තිබෙන ඥාන සම්පාදන අරමුණ යි. බොහෝ විට මෙය අනන්‍ය වී තිබෙන්නේ රැඩිකල් හා විචාරාත්මක යනුවෙන් හැඳින්වෙන සමාජීය-මානවීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රවල ය. වේබර්ගේ සමාජ විද්‍යාවට වඩා, මාක්ස්වාදය, පශ්චාත්-ව්‍යුහවාදය, පශ්චාත්-මාක්ස්වාදය, විචාරාත්මක න්‍යාය (Critical Theory) සහ ස්ත්‍රීවාදය

යන න්‍යායික ධාරාවන්ට අයත් පර්යේෂකයෝ "අවබෝධනය" යන ඥාන සම්පාදන අරමුණට රැඩිකල් ගති ලක්ෂණයක් ලබා දී ඇත්තාහ. ඔවුන්ගේ මූලික ඥාන මීමංසාත්මක තර්කයක් නම් ඥානසම්පාදනය යනු හුදෙක් ඥාන සම්පාදනයවත් ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනයට දායකවීමවත් අරමුණු කරගත් ව්‍යායාමයක් නොව සමාජ-දේශපාලන-සංස්කෘතික ලෝකය පිළිබඳ විවේචනාත්මක අවබෝධයක් ලබා ගැනීම මෙන් ම "සමාජ පරිවර්තනය" යන නිෂ්ටාවට දායකවීම ද අරමුණු කරගන්නක් විය යුතු බව යි. මෙය ඥාන සම්පාදනය පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී නිෂ්ටාවෙන් සපුරා බැහැර වීමකි. මේ අනුව "අවබෝධනය" යනු සමාජයේ බල සම්බන්ධතා බලව්‍යුහයන් විශද කර තේරුම් ගැනීම මෙන් ම ඒවාට විකල්ප සෙවීමටත් දායකවන "න්‍යායික-දේශපාලන" ව්‍යාපෘතියක් ද වෙයි. එය "අවබෝධනය" පිළිබඳ වේබර් මුල දී ඉදිරිපත් කළ තේරුම් කිරීමෙන් බොහෝ ඈතට යාමකි.

මේ අතර කෙනෙකුට "පැහැදිලි කිරීම" සහ "අවබෝධනය" යන ඥාන සම්පාදන අරමුණු දෙක එකිනෙක බැහැර කරන අරමුණු දෙකක් ලෙස සැලකීමට ම අවශ්‍ය නැත. මේ සඳහා ආදර්ශය ලැබෙන්නේ ඉහත දී අප දුටු පරිදි රිකර්ගේ අර්ථදීපන දයලෙක්තිකයෙනි. කෙනෙකුට "පැහැදිලි කිරීම" එය අවබෝධනයේ මුල් පියවර ලෙසත් අවබෝධන ව්‍යායාමයක ආරම්භක අවස්ථාව ලෙසත් සලකා තම පර්යේෂණ කාර්යය කළ හැකිය. එවැනි උත්සාහයක දී අතිශයින් ම වැදගත්වන දෙයක් නම් "පැහැදිලි කිරීමේ" ඇති අනුභූතික-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී ඥාන මීමංසාත්මක සහ ක්‍රමවේදීමය සීමාවන් හඳුනාගෙන, ඒවා අතික්‍රමණය කිරීමේ ක්‍රමවේදීමය මූලෝපායයක් පර්යේෂකයා සතුව තිබීමයි.

සමාජ විමුක්තිය සඳහා ලෝකය තේරුම් ගැනීම

මේ ලිපියෙන් අප වැඩිපුර ම සාකච්ඡා කළේ විද්‍යාවේ දර්ශනවාදයේ සහ සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ කාර්යය පිළිබඳ විවාදයේ දී මතු වූ පැහැදිලි කිරීම හා අවබෝධනය යන ද්විත්ව විභේදනය, විසිවැනි සියවසේ සමාජීය හා මානවවිද්‍යා ව්‍යාපෘතියේ ස්වභාවය නිර්ණය කිරීමට බලපෑ විවිධ ආකාරයන් හා පැතිකඩවල් ය. සමාජ

විද්‍යා ඥාන සම්පාදනයේ අරමුණ පිළිබඳව මේ විවාදයට පිටින් "තේරුම් ගැනීම"/"අවබෝධ කර ගැනීම" යන්න දෙස බැලූ විකල්ප ප්‍රවාහයන් ද සමාජීය විද්‍යාවල තිබේ. මාර්ක්ස්වාදය, විවේචනාත්මක න්‍යාය, ස්ත්‍රීවාදය, පශ්චාත්-ව්‍යුහවාදය හා පශ්චාත් යටත් විජිතවාදය යන න්‍යායික හා බුද්ධිමය ධාරාවන්ගෙන් මේ ප්‍රවාහයන් සමන්විත වෙයි. මාර්ක්ස්වාදය මේ ප්‍රවාහයේ ආරම්භක ධාරාව ලෙස සැලකිය හැකි ය.

ස්වාභාවික හා සමාජ ලෝකය පිළිබඳ ඥානය සමාජ විමුක්තිය අරමුණු කරගත යුතු ය යන ප්‍රස්තුතය තදින් ම මතු කෙළේ මාර්ක්ස් ය. සුප්‍රසිද්ධ "එකොළොස්වැනි තීසිසය" මාර්ක්ස්ගේ මේ ස්ථාවරය සාරාංශ කරයි "දර්ශනවාදීන් මෙතෙක් කළේ ලෝකය අර්ථකථනය කිරීමයි, එහෙත් දර්ශනවාදයේ දැන් කාර්යය විය යුත්තේ ලෝකය වෙනස් කිරීමයි." මෙම පාඨයේ මාර්ක්ස් " අර්ථකථනය" යන වචනයෙන් අදහස් කළේ අප ඉහතින් සාකච්ඡා කර ඇති අර්ථදීපනවේදයේ තිබූ "අර්ථකථනය" යන අර්ථය ඇඟවීමට නොවේ. මාර්ක්ස් ඒ වචනයෙන් අදහස් කළ දෙය වඩාත් කිට්ටු වන්නේ ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදයේ "විස්තර කිරීම" යන සංකල්පයට ය. මාර්ක්ස්ගේ එකොළොස්වැනි තීසිසය, මාර්ක්ස්ගෙන් පසු සමාජීය විද්‍යාවන්ට අදාළ කර නැවත ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් මෙසේ ප්‍රකාශ කළ හැකි ය. "සමාජීය විද්‍යාවන් මෙතෙක් කළේ සමාජ ලෝකය පැහැදිලි කිරීම සහ අවබෝධනය කිරීම යි. දැන් කළ යුත්තේ සමාජ ලෝකය වෙනස් කිරීම යි."

මෙම ලිපියේ පැහැදිලි කිරීම හා අවබෝධනය පිළිබඳව අප කළ සාකච්ඡාවෙන් පෙනුණ දෙයක් නම් ප්‍රත්‍යක්ෂමූල පැහැදිලි කිරීමට වඩා පුළුල් අරමුණක් පශ්චාත්-ප්‍රත්‍යක්ෂමූල "අවබෝධනය" විසින් සමාජීය විද්‍යාවන්ට ලබාදෙන ලද බවයි. ප්‍රපංචවේදී හා අර්ථදීපනවේදී අවබෝධනය රැඩිකල් විභවතාවයක් තිබෙන නමුත් එම විභවතාවය ඇත්තේ ක්‍රමවේදයේවත් විධික්‍රමයේවත් නොව න්‍යායේ ය. අවබෝධනය යන්න "විචාරාත්මක අවබෝධනය" (Critical Understanding) ලෙස මාර්ක්ස්වාදය ඇතුළු සමාජ විමුක්තිවාදී ධාරාවන් තුළ සංකල්පගත කරන්නේ ඒ පදනම වෙතිනි. එහි දී අදාළ වන ප්‍රශ්න නම් කවර ආකාරයේ අවබෝධනයක් ද?

කුමන අරමුණක් සහිත අවබෝධනයක් ද? සමාජ ලෝකයේ අවබෝධනය පිළිබඳ දේශපාලනය කුමක් ද? ඒ අවබෝධනය සමාජ ලෝකයේ බල සම්බන්ධතා හඳුනා ගැනීමට ඒවා අභියෝග කිරීමට සහ පරිවර්තනය කිරීමට දායකවන්නේ ද? පැහැදිලි කිරීම හා අවබෝධනය අතර අප දුටු සාම්ප්‍රදායික විවාදයේ මෙවැනි කාරණා මතු කිරීමට අවකාශයක්වත් තිබුණේ නැත. මේ අනුව සමාජීය විද්‍යා ඥානය යන්න හුදෙක් පැහැදිලි කිරීම හෝ අවබෝධනය හෝ පමණක් නොව, ඒ අරමුණු දෙක ද ඇතුළත් කරගන්නා, එහෙත් එයිනුත් ඈතට යන "විචාරාත්මක අවබෝධනය" යයි අපට අලුතෙන් තේරුම් කළ හැකි ය.

අවසානය

මෙම ලිපියෙන් අප සාකච්ඡා කෙළේ සමාජීය විද්‍යා ඥාන සම්පාදනයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණ පිළිබඳව දාර්ශනිකයන් සහ ක්‍රමවේදවාදීන් අතර ඇති වූ විවාද පිළිබඳවයි. ඥාන සම්පාදන මාධ්‍යයක් හැටියට සමාජ විද්‍යා පර්යේෂණයේ සහ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයේ න්‍යායපත්‍රය හැඩගැස්වීමට මේ විවාද බෙහෙවින් බලපා තිබේ. ලංකාවේ සමාජීය විද්‍යාඥයින් බොහෝ දෙනා තම ශාස්ත්‍රීය භාවිතයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණ පිළිබඳ ගැටලුව මතුකරන්නේ නැත. සාමාන්‍යයෙන් ඔවුන් වැඩිදෙනා දරා සිටින ස්ථාවරය බව පෙනෙන්නේ අනුභූතිවාදී-ප්‍රත්‍යක්ෂමූලවාදී සම්ප්‍රදායයේ එන "අනුභූතික පැහැදිලි කිරීම' යන නිෂ්ටාව යි. මේ අතර මාර්ක්ස්වාදී සහ ස්ත්‍රීවාදී සම්ප්‍රදායන්ට සම්බන්ධ සමාජීය විද්‍යාඥයින් "විවේචනාත්මක අවබෝධනය" යන ඥානමීමංසාත්මක නිෂ්ටාව සැළකිල්ලට ගෙන තම ශාස්ත්‍රීය භාවිතයේ යෙදෙන බව පෙනේ. මේ අතර තවත් ශාස්ත්‍රයෝ තමන්ගේ භාවිතයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණු තිබෙන බව නොදැන ඒ ගැන කිසිදු සැළකිල්ලක් නොදක්වමින් කටයුතු කරති. මෙයට පටහැණිව මෙම ලිපියේ මතු කරන ප්‍රධාන තීසිසය නම් සමාජීය විද්‍යා ඥාන සම්පාදන ව්‍යායාමයේ ඥානමීමංසාත්මක අරමුණ ගැන ශාස්ත්‍රඥයින් සවිඥානකව කටයුතු කිරීම ශාස්ත්‍රීය ඥාන සම්පාදනය ගැඹුරු අර්ථවත් සහ සමාජයට වැඩදායක දෙයක් බවට කිරීමට තුඩුදෙන බව යි.

නවීන සමාජය හා බුදුදහම

මහාචාර්ය බී. ඒ. ටෙනිසන් පෙරේරා

නවීන සමාජය යැයි අප මෙහි දී අදහස් කරන්නේ, ශ්‍රී ලංකාවේ වර්තමාන සමාජ තත්ත්වය පිළිබඳවයි. එහෙත් 'නවීන සමාජය' යන සංකල්පය සමාජවිද්‍යාඥයන් පොදුවේ ලෝකයේ දැනට පවත්නා සමාජය හැඳින්වීමට යොදා ගත් පදයකි. සංකීර්ණ සමාජය කාර්මික සමාජය, තාක්ෂණික සමාජය, විද්‍යාත්මක සමාජය යනු නූතන සමාජය හඳුන්වන අනෙකුත් නාමයෝ වෙති.

ඓතිහාසිකව නවීන සමාජය ප්‍රභවය වූයේ දහසය වෙනි සියවසෙන් පසු බටහිර යුරෝපීය සිදුවූ ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණවලින් පසුවයි. පෞරාණික කතෝලික ආගමට එරෙහිව ගොඩ නැගුණු රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි ආගම හා ඉන් පසු බෙදී ගිය විවිධ නිකායයන් මුල් කරගෙන ඇති වූ ආගමික පුනරුදය බටහිර සමාජය සාම්ප්‍රදායිකත්වයෙන් නවීනත්වයට ගෙන ඒමට සිදුවිය. මෙයට අමතරව කාර්මික විප්ලවය හා 1789 ප්‍රංශ විප්ලවය නවීන සමාජය බිහිවීමට පසුබිම විණ.

භූගෝලීය වශයෙන් නවීන සමාජයේ උපත ඇතිවූයේ බටහිර යුරෝපය මුල්කරගෙන ය. විශේෂයෙන් එංගලන්තය ප්‍රංශ ය හා ජර්මනිය ආශ්‍රිත ව වර්ධනය වූ කාර්මික තාක්ෂණික සොයාගැනීම් හා නිපදවීම් නිසා එම රටවල නව චින්තන සම්ප්‍රදායක් ඇතිවූවා පමණක් නොව සමාජීය හා සංස්කෘතික ලෙස විවිධත්වයක් ද ඇති කරන ලදි. එදා බටහිර සමාජයෙන් ප්‍රභවය වූ නවීකරණ

ලක්ෂණ විසිවෙනි සියවසේ මැදභාගය වනවිට ලෝකයේ අනෙකුත් රටවලට ද ව්‍යාප්ත වූ බව පෙනේ.

කර්මාන්ත හා කෘෂිකර්මාන්ත නිෂ්පාදන වැඩි කිරීම සඳහා විද්‍යාත්මක තාක්ෂණ ක්‍රම භාවිත කෙරෙන්නේ නවීන සමාජයේ ය. ජනගහනය වර්ධනයවීමත් සමඟ ම ඒ ජනගහනය නඩත්තු කිරීමට අවශ්‍ය පහසුකම් සෙවීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නව විද්‍යාත්මක තාක්ෂණය බිහිවිය. අද සමාජ ආර්ථික ජීවිතයේ තාක්ෂණයට ලැබෙන තැන සුළුපටු නොවේ. ගොවිතැනින් අස්වැන්න ශීඝ්‍රයෙන් වැඩිකර ගැනීමට, කර්මාන්ත ශාලාවල නිෂ්පාදන වේගය වැඩි කිරීමට හැකි වූයේ නව තාක්ෂණික සොයාගැනීම නිසා ය.

නූතන සමාජය විසින් හිමිකරගෙන තිබෙන ලක්ෂණ අප විසින් දැන ගත යුතුව ඇත. එදා බුදුදහම උපත ලැබුවේත් ශතවර්ෂ ගණනාවක් තුළ විකාශනය වූයේත් සාම්ප්‍රදායික සමාජ සංදර්භය තුළයි. සාම්ප්‍රදායික සමාජය යනු ගතානුගතික සිරිත් විරිත් අඛණ්ඩ ව ක්‍රියාත්මක වූ වෙනස් වීමක් දැක ගත නොහැකි වූ, විද්‍යාත්මක තාක්ෂණ ක්‍රම අභාවිත වූ සමාජය යි. එවැනි සමාජවල පෞද්ගලිකත්වයට වඩා සාමූහිකත්වය ඉස්මතු වූ බව පැහැදිලි ය.

එහෙත් අද සමාජය ඊට හාත්පසින් වෙනස් ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි. ජනගහණයේ ශීඝ්‍ර වර්ධනය නවීන සමාජයේ කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයකි. ඒ නිසා සමාජ සම්බන්ධතා සංකීර්ණ වී ඇත. මුළු සමාජය තුළ ම විවිධත්වයක් හටගෙන ඇත. එදා සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ භාණ්ඩ හුවමාරුව ක්‍රියාත්මක වූ අතර අද මුදල් හුවමාරුව ඒ තැන ගෙන ඇත. එක් එක් සමාජ සංස්ථා තුළ සුවිශේෂී ලක්ෂණ දැකිය හැකි ය. පැරණි සමාජවල මෙන් ම ප්‍රාථමික සමාජවල එකිනෙක සමාජ සංස්ථා අතර අන්‍යෝන්‍ය සබඳතාවක් තිබූ අතර දැන් ඒ ඒ සංස්ථා වෙන් වෙන් ව ක්‍රියාත්මක වේ. රාජාණ්ඩු ක්‍රම හා වැඩවසම්වාදී පාලනක්‍රම වෙනුවට ප්‍රජාතාන්ත්‍රවාදී හා සමාජවාදී පාලන ක්‍රම දැකිය හැක්කේ ද නූතන සමාජයේ ය. අපේ පැරණි සමාජය තුළ අධ්‍යාපනය වෙනම සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වනවාට වඩා ආගම හා පවුල

සම්බන්ධ කරගෙන ක්‍රියාත්මක විය. එහෙත් අද අධ්‍යාපනය වෙනම සමාජ සංස්ථාවකි. කාර්යභාර විශේෂායනයක් මෙන් ම සංකීර්ණ ශ්‍රම විභජනයක් ද දක්නට ලැබීම නවීන සමාජයේ තවත් ලක්ෂණයකි. කුල ක්‍රමය වෙනුවට සමාජ පන්ති ක්‍රමය බිහිවීම සම්ප්‍රදායානුගත ආගමික විශ්වාස අඩුවීයාම මෙන් ම පුද්ගලවාදී පරිසරයක් බිහි වී තිබෙන්නේ ද නවීන සමාජයේ ය.

එහෙත් ඉහතින් සඳහන් කළ පරිදි බුදුදහම ගොඩ නැගුණේ සාම්ප්‍රදායික සමාජයක ය. එදා ඉන්දියාව තුළ පැවැති සමාජ ආර්ථික හා සංස්කෘතික වාතාවරණය අපට නවීන සමාජය ආශ්‍රයෙන් තේරුම් ගත නොහැකි ය. එවකට පැවතියේ පීතෘමූලික කෘෂිකාර්මික සමාජයකි. පවුලේ වැඩිහිටි පිරිමියාට ප්‍රධාන තැන ලැබුණු එදා සමාජය තුළ දැඩි සාමූහිකත්වයක් ප්‍රකට කෙරිණ. ඉන්දියාවට වඩා සාර්ථක ලෙස බුදුදහම ව්‍යාප්ත වූ හා විකාශනය වූ ශ්‍රී ලංකා සමාජය ද සාම්ප්‍රදායික සමාජයකි. පැරණි සිංහල රජදරුවන් දැහැමෙන් සෙමෙන් තම රාජ්‍ය පාලනය ගෙන ගියේ පෙර සිරිතට අනුව ය. කෘෂිකර්මයෙන් දිවිපෙවෙත ගත කළ ජනතාවට සදාචාර සම්පන්න ආදර්ශමත් ජීවිතයක් ගත කිරීම සඳහා මාර්ගෝපදේශකත්වය ලැබුණේ බුදුදහම තුළිනි. අනික් අතට ශ්‍රී ලංකා සමාජය එදා පැවතියේ සමාතීය සමාජයක් ලෙසිනි. එනම් සිංහල ජනතාව පමණක් මේ රටේ ජීවත් වූ අතර ඔවුන් අනුගමනය කළ ආගම වූයේ බුද්ධාගමයි. මෙකී තත්ත්වය අනුව සිංහලයන් බෞද්ධයින්ට අඩුවෙන් බල පෑ බව පෙනේ.

කෙසේ වෙතත් බුදු දහමට, කාලය දේශය හා පරිසරය යන සංසිද්ධීන්ගෙන් ඉවත්වීමට නොහැකිවිණ. ඇත්තෙන් ම කාලය හා පරිසරය අනුව ක්‍රම ක්‍රමයෙන් බුදුසමයේ ඇතැම් ලක්ෂණ වෙනස්විය. එදා දඹදිව බුද්ධිය හා සදාචාරය පෙරටුකොට ගත් ආගමක් ලෙස ව්‍යාප්ත වූ බුදුදහම ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍යාගම වූ පසු එහි ආදී ලක්ෂණ වන වෛරාග්‍යය හා අල්පේච්ඡතාවය අතුරුදහන්වී ගොස් සංවිධානාත්මක ආගමක් ලෙස විකාශනය විණ.

කෙසේ වෙතත් ක්‍රි.ව. 16 වෙනි සියවසට පෙර සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව පැහැදිලිව දක්නට ලැබිණ. හින්දු ආගමේ බලපෑම්

නිසා දේව වන්දනා ක්‍රම බුද්ධාගමට ප්‍රවේශ වුවද ඒ මඟින් සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාවට බාධාවක් නොවිණ. එහෙත් 16 වෙනි සියවසෙන් පසුව මෙරට ඇතිවූ දේශපාලනික වාතාවරණය හා බ්‍රිතාන්‍යයින් මේ රටේ සිය අණසක ව්‍යාප්ත කරලීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ආගමික විවිධත්වයක් ඇති වූ බව රහසක් නොවේ. බහු සමාජයක ලක්ෂණ මේ රටේ ගොඩ නැඟුණේ බටහිර යටත් විජිත පාලන ක්‍රමය නිසා යැයි කිව හැකි ය. සිංහලයන් කතෝලික ආගම වැළඳ ගැනීමත්, ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර ආගම ඇදහීමත් හේතු කොට ගෙන සිංහල බෞද්ධ, සිංහල කතෝලික හා සිංහල ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර යනුවෙන් ආගමික සමූහ තුනක් බිහිවිය. අනිත් අතට යාපනයේ ද්‍රවිඩයන් ද ද්‍රවිඩ කතෝලික, ද්‍රවිඩ පොතෙස්තන්ත්‍ර යනුවෙන් දෙකොටසකට බෙදිණ. ක්‍රි.ව. 19 වන සියවස වන විට ශ්‍රී ලංකාව බහු සමාජයක් බවට පත්විණ. එකම භූගෝලීය ප්‍රදේශයක විවිධ ජාතීන් නියෝජනය වීම විවිධ භාෂා කථාකිරීම හා නොයෙකුත් ආගම් ඇදහීම හා එකම දේශපාලන බලාධිකාරයට රට යටත්ව තිබීම බහු සමාජයක ලක්ෂණ වේ. වර්තමාන ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ පැහැදිලිව බහු සමාජයක ලක්ෂණ ප්‍රකට කරවන බව රහසක් නොවේ.

විශේෂයෙන් අපේ රට නවීන සමාජයක් බවට පත්වීමේ ප්‍රථම අඩිතාලම වැටුණේ පෘතුගීසි පාලන සමයේ දී ය. කතෝලික ආගම මේ රටේ ව්‍යාප්ත කරන්නට බොහෝ දුරට උත්සාහ කළේ පෘතුගීසීන් ය. ඔවුන්ගේ ඒ වෑයම ශ්‍රී ලංකාවේ බටහිර හා නැගෙනහිර මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල බෙහෙවින් සාර්ථක වී යැයි කිව හැකිය. අද අපේ රටේ සැළකිය යුතු කතෝලික ජනගහණයක් නියෝජනය වන්නේ මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. සිංහල භාෂාවට පෘතුගීසි වචන එක්වීම, බයිලා සංගීතය ව්‍යාප්තවීම සිදුවූයේ පෘතුගීසි ආක්‍රමණයෙන් පසුව ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ලන්දේසි බලය තහවුරු වීමත් සමඟම තවදුරටත් ශ්‍රී ලංකාවේ බටහිරකරණ ලක්ෂණ යම්තාක් දුරට දැකගත හැකිවිය. අද අපේ උසාවිවල ක්‍රියාත්මක කරන 'රෝම ලන්දේසි නීති ක්‍රමය' ලන්දේසීන්ගෙන් අප ලත් දායාදයකි.

කෙසේ වෙතත් ශ්‍රී ලංකාව නවීන සමාජයක් බවට පත් කිරීමේ කාර්යභාරයෙහි නියමුවෝ බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයෝ යැයි

කිවහොත් එය නිවරද වනු ඇත. සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාවට දරුණු ලෙස පහර වැදුණේත් ඉංග්‍රීසි පාලන සමයෙන් පසුවයි. ශ්‍රී ලංකාව වැනි සාම්ප්‍රදායික සමාජයක ඔවුන්ගේ දේශපාලන ප්‍රතිපත්ති අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති හා ආගමික ප්‍රතිපත්ති මෙහි ලා විශේෂ කාර්යභාරයක් ඉටුකළ බව කිව යුතු ය. බටහිරකරණයට ගැති වූ ශ්‍රී ලාංකික ජන කොටසක් ඇතිවූයේ ඉංගිරිසි පරිපාලනයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මේ රටේ වැඩි ජනතාව අදහන බුදුදහමට වඩා ඔවුන්ගේ නිල ආගම් වන කතෝලික හා ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර ආගම්වලට වැඩිපුර තැනක් ලබාදීමට ඔවුන් කටයුතු කරන ලදි.

ශ්‍රී ලංකාව ඉංග්‍රීසින්ට යටත්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙරට නවීකරණයේ මාවතට එළඹිණ. එහි යහපත් මෙන් ම අයහපත් ප්‍රතිඵල ද ඇතිවිණ. බුද්ධාගමේ ඇතැම් බාහිර ලක්ෂණ වෙනස් වීමට මෙන් ම ජනප්‍රිය ආගමක් වශයෙන් බුදුදහම ව්‍යාප්ත වීමට ද මේ ඉංග්‍රීසි පාලන ක්‍රමය හේතුවිණි.

මිහිඳුහිමියන් මඟින් මෙරටට ප්‍රවේශ වූ බුදුදහම කලින් කල විපර්යාසයන්ට ගොදුරු විය. මහායාන බුද්ධාගමේ බලපෑම් හේතුකොටගෙන හීනයාන බුද්ධාගම ඇතැම් වත් පිළිවෙත් වෙනස් විය. ප්‍රතිපත්ති පූජාවට වඩා ආමිස පූජාවට ප්‍රධාන තැනක් ලැබීම බුද්ධාගමේ අද දක්නට ලැබෙන විශේෂ ලක්ෂණයකි. ශ්‍රී ලංකාවේ සම්ප්‍රදායානුගත සමාජය, ඉංග්‍රීසීන්ගේ පාලන සමය නිසා නවීන සමාජයක් බවට පත්විය. කෙසේ වෙතත් සාම්ප්‍රදායිකව හිතන පතන ඒ අනුව චර්යාව ගෙනයන විශාල ජනකොටස් අපේ රටේ සිටින බව සැබෑ ය. එහෙත් දැන් දැන් සමාජය තුළ වෙනස්වීම් සිදුවන්නේ මූලික බුද්ධාගමේ ලක්ෂණවලට පටහැනිව ය.

අනෙකුත් ආගම් මෙන් නොව බුදුදහම තුළ එතරම් තහංචි නොමැත. ඒ නිසා නවීන සමාජයට අනුකූලව ජීවත්වීමට බෞද්ධයාට හැකියාවක් නැතැයි කිව නොහැකි ය. අප දන්නා පරිදි බුද්ධාගම සර්ව කාලීන ආගමකි. බුදුදහමේ මූලික ප්‍රතිපත්ති කවර සමාජයකට වුව ද ගලපා ගැනීමේ අපහසුවක් නොමැත.

තත්ත්වය එසේ වුව ද නවීන සමාජය තුළ බුදුදහමේ කාර්යභාරය වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ඉටුවී තිබේ ද යන්න

සැක සහිත ය. වර්තමාන ශ්‍රී ලංකා සමාජය කවර අතකට ගමන් කරන්නේ ද යන්න කිසිකෙනෙකුට කිව නොහැකි ය. එදා බුදුසමයේ තිබූ මූලික මූලධර්ම අදත් පවතී. නිර්වාණය පිළිබඳ කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ අදත් අපේ බෞද්ධ ස්වාමීන්වහන්සේලා ධර්මදේශනා කරති. උන්වහන්සේලා දේශනා කරන ධර්මානුකූල ප්‍රතිපත්තියට අනුව ගිහියන්ට තම ජීවිතය සකස්කර ගැනීමට හැකියාවක් නවීන සමාජය තුළ දක්නට තිබේ ද යන්න පැන නගින ප්‍රශ්නයකි.

සාම්ප්‍රදායික සිංහල සමාජය තුළ බුදුදහමේ කාර්යභාරය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් පැන නගින්නේ නැත. ඊට හේතුව සියලුම අය බෞද්ධයන්වීමයි. ඒ අයගේ සාම්ප්‍රදායික අදහස් හා ආකල්ප වෙනස් කරන්නට තරම් බලවේගයක් එවකට තිබුණේ නැත. කවුරුත් ප්‍රශ්නයකින් තොරව බුදුදහමේ සෑම ක්‍රියා පිළිවෙතකට ම එකඟව කටයුතු කිරීමට උත්සුක විය. එදා අපේ රටේ ගොඩනැඟුණු සාහිත්‍යය ද සම්පූර්ණයෙන් ම වාගේ බෞද්ධ සාහිත්‍යයකි. මිනිසාගේ ඓහලෞකික (මෙලොව) ජීවිතයට වඩා පාරලෞකික (පරලොව) ජීවිතය ඵලදායි කරගන්නට හැකි ආකාරයට සමාජය එදා සකස් විණ. ඒ නිසා රාජ්‍ය මට්ටමේ සිට ජනතා මට්ටම දක්වා කොයි කවුරුනුත් මහා භක්තියකින් යුතුව බුද්ධාගම දිවිහිමියෙන් ආරක්ෂා කරන්නට වූ බව සඳහන් කළ යුත්තකි.

එදා සාහිත්‍යය තුළින් පමණක් නොව බෞද්ධකම දැකගත හැකිවූයේ සිංහල ජන ජීවිතයේ සෑම භෞතික අභෞතික අංශයක් ම බුද්ධාගම හා සම්බන්ධ විණ. කලාශිල්ප, අධ්‍යාපනය, සිරිත් විරිත් යන මේ සියල්ලක් තුළින් ම බෞද්ධකම කැපී පෙණින. අපේ සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ ගැමි ජනතාව තමන්ගේ සෑම කර්තව්‍යක් ම ඉටු කළේ බුදුන්වහන්සේට ධර්මය හා සංඝයාට මුල්තැන දෙමිනි. එවැනි සමාජයක බුදුදහමේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් පැන නගින්නේ නැත.

තත්ත්වය මෙසේ වුවත් නවීන සමාජය හා බුදුදහම අතර පවතින්නේ දුරස්ථ සම්බන්ධතාවයකි. ථෙරවාදයේ පෙරදිග බලකොටුව ලෙස එදා ප්‍රචලිත වූ අපේ රටේ අදත් ජනගහණයෙන්

වැඩි දෙනෙක් බෞද්ධයෝ වුවත් ඒ බෞද්ධකම තමාට පමණක් ක්‍රියාත්මක වන බවයි පෙනෙනුයේ. අද ආගමික අවශ්‍යතා පමණක් නොව වෙනත් විවිධ අවශ්‍යතා ද ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ පවතී. ඇත්තෙන් ම එදා සිංහල සමාජයේ මිනිසුන්ගේ ප්‍රධාන අවශ්‍යතාවයක් ලෙස ආගමික අවශ්‍යතාවය කැපී පෙනුණි. තම ආහාර වේල සොයා ගැනීමට, ලෙඩරෝගවලින් වැළකීමට සිත එකඟ කර ගැනීමට බුදුදහම උපරිම අන්දමින් ප්‍රයෝජනයට ගත් ජනකොටසක් එකල දැකිය හැකිවිය. අද බුදුදහම එවැනි අවශ්‍යතාවයන් සපුරා දීමට නොහැකි ආගමක් ලෙස පරිවර්තනය වී ඇති බව පෙනේ. එයට හේතුව මිනිසුන් බුදුදහමේ ප්‍රධාන ඉගැන්වීම්වලින් ඉවත් වී ඇති නිසයි.

වර්තමාන සමාජය තුළ දියුණු වූ ජනමාධ්‍ය පද්ධතියක් ඇත. ඒ මඟින් බුදුදහමට මූලික තැනක් ලැබේ ද යන්න කිව නොහැකි ය. වෙනත් මානව අවශ්‍යතා සපුරාලීම සඳහා නූතන ජන මාධ්‍යය කැපවී ඇති බවක් පෙනේ. වෙනස් වචනයකින් සඳහන් කළහොත් මිනිසාගේ ලෞකික ජීවිතය සාර්ථක කර ගැනීමට අවශ්‍ය සියලු ම තත්ත්වයන් ළඟාකර දීම සඳහා ජනමාධ්‍ය පමණක් නොව අනෙකුත් බලවේගත් ක්‍රියාත්මක වන සමාජයක් ලෙස නවීන සමාජය සැළකිය හැකි ය.

නවීන සමාජයට අනුරූප ලෙස බුදුදහම වෙනස්වී ඇති බව ද පැහැදිලි ය. විශේෂයෙන් එය දැකිය හැක්කේ ප්‍රතිපත්තිමය අංශයෙන් නොව ආමිස පූජා අංශයෙනි. අනෙකුත් ආගම්වල ආභාෂය ද මේ තත්ත්වයට හේතු වී ඇතැයි සැලකිය හැකි ය. බෞද්ධ භක්ති ගී ගැයීමෙන් මිනිසුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික ජීවිතයට එතරම් බලපෑමක් සිදු වේ යැයි කිව නොහැකි ය. විරිදුබණ, ධර්මදේශනා, පිරිත් අද කැසට් මඟින් අසාගත හැකි ය. වෙසක් සමයේ වෙසක් පත් දැකිය හැකි ය. මේ ආකාරයේ වර්ධනයක් නවීන සමාජය තුළින් අපට දකින්නට පුළුවන. එක් අතකින් අද බුද්ධාගම ප්‍රදර්ශනාත්මක ආගමක් වී ඇත. එය මානව ජීවිතය අර්ථවත් කරන්නට සමත්වී ඇත් ද යන්න කිව නොහේ.

ශ්‍රී ලංකාව තුළ බහු සමාජ ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන නිසාත් වෙනත් සමාජ-සංස්කෘතික විවිධතා නිසාත් නොයෙකුත් සමාජ

ප්‍රශ්න ගොඩනැඟී තිබෙන බව කිව යුතු ය. ඇත්තෙන් ම බුදුදහම සතුව තිබෙන කාර්යභාරය විය යුත්තේ නවීන සමාජය තුළ පැන නැඟී ඇති සමාජ ප්‍රශ්නවලට කවරාකාර විසඳුම් ලබාගත හැකි ද යන්න සොයා බැලීමයි. අද තරම් ධර්ම ප්‍රචාරය කරන්නට ඉඩ පහසුකම් ඇති යුගයක් පහළවේ ද යන්න සැක සහිත ය. පුවත්පත්, ගුවන් විදුලිය, රූපවාහිනිය හා වෙනත් මාධ්‍ය මඟින් සිතූ තරම් බණදහම් ප්‍රචාරය කළ හැකි ය. එසේ නොසිදුවන්නේ ද නොවේ. පොත්පත් මඟින් ද අද බුදුදහම පිළිබඳ දැනුම ළඟාකර ගත හැකි ය. එහෙත් ඒවායින් වර්තමාන සමාජයේ විවිධතාවන්ට හා විෂමතාවන්ට පිළිතුරු ලැබී ඇතැයි විශ්වාස කළ හැකි නොවේ.

පුද්ගලයා හා සමාජසමූහ මුල්කරගත් සමාජප්‍රශ්න සම්ප්‍රදායයක් අද නූතන ශ්‍රී ලංකාව තුළ දැකගත හැකි ය. සියදිවි නසා ගැනීම්, මිනීමැරීම්, මංකොල්ලකෑම්, ස්ත්‍රීදූෂණ, මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය, ගණිකා වෘත්තිය, දික්කසාදය වැනි සමාජ ප්‍රශ්න රැසක් පවතින අපේ රටේ ඒවා තරමකට හෝ සමනය කිරීමට බුදුදහම සමත්වී ද? ඇත්තෙන් ම එය බුදුදහමේ වරද නොව බුදුදහම පිළිපදින්නට උත්සාහ කරන අයගේ වරදයි. සියදිවි නසා ගැනීම අතින් ආසියාවේ තුන්වන රට බවට ශ්‍රී ලංකාව කලකට පෙර ප්‍රසිද්ධ විය. මිනිස් ජීවිතයේ අගය කියා පාන දහමක් ක්‍රියාත්මක වන රටක ජීවිතය පිළිබඳ අඩු තක්සේරුවකින් සිතන ක්‍රියා කරන අය සිටීම එක් අතකින් කණගාටුවට කරුණකි.

රටේ අනෙකුත් අංශ වාණිජකරණයට පත්වී ඇතිවාක් ම බුදුදහම වාණිජකරණයට පාත්‍රවී තිබීම අද අපේ සමාජයේ දැකිය හැකි අපූර්ව දෙයකි. සමස්ත ආගමික සමාජය ම වාණිජත්වයේ රැල්ලට ගොදුරුවන විට සමාජයේ ඇතිවන ප්‍රශ්න ගැන ක්‍රියාකරන්නට ආගමික බලධාරීන්ට හැකිවේ ද යන්න සැක සහිත ය. මානවදයාව, පරහිතකාමීත්වය අගයන බුදුදහම අද ක්‍රියාත්මක වන්නේ නැතැයි කීම වරදක් නොවේ. එක පවුලේ දෙමාපියන් - දරුවන් ඇත කොටා මරා ගැනීම, බිළිඳු දරුවන් ඉපදුණු විගස මහමඟ හැර දමා යාම, කුඩා ළමයින් දම්වැල්වලින් ගැට ගසා හිරකරුවන් වශයෙන් පත් කිරීම අද අපේ සමාජයේ සාමාන්‍ය

සිදුවීම් වී ඇත. බෞද්ධ රටක් ලෙස ලෝක ප්‍රසිද්ධ වී ඇති ශ්‍රී ලංකාවට මෙය අගෞරවයක් නොවන්නේ ද?

අවිහිංසාව, දයාව, අනුකම්පාව වැනි සාධු ගුණධර්ම නවීන ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ දිය වී ගොස් ඇතැයි කිවහොත් එය පුදුමයක් නොවේ. මේ තත්ත්වය අඛණ්ඩව පැවතීම අනාගතයේ භයානක ප්‍රතිඵල ඇතිවීමට හේතුවිය හැකි ය. සමාජය දෙදරා යාමට ද එය මුල් වේ. අද අවශ්‍ය වන්නේ බුදුදහමේ ප්‍රායෝගික ගුණාංග සමාජයේ ජන කොටස් තුළ ව්‍යාප්ත කිරීම පිණිස සෑම තරාතිරමක ම අය සංවිධාන කිරීමයි. ආර්ථික හෝ භෞතික ප්‍රගතිය උදෙසා අප ජීවත් නොවිය යුතු ය. සත්‍ය වශයෙන් ම අන්තවාදී ලෙස භෞතික සුභසාධනයට පමණක් කැප වී කටයුතු කිරීම නවීන සමාජයේ ලක්ෂණයක් වී ඇත. නවීන ධනවාදී සමාජයේ සිදුවන අනවශ්‍ය අන්තගාමී සම්පත් නාස්තියක් අපේ රටේ ද සිදුවේ. ස්වාභාවික සම්පත් සදාකල්හි ම එකම ආකාරයෙන් පවතින්නේ ද නැත. වර්ධනයක් සිදුනොවන ස්වාභාවික සම්පත් ද ඇත. එහෙත් අනේකාකාර වූ නිෂ්පාදන ඇති කිරීමට අනවශ්‍ය ලෙස සමාජයේ නාස්තියක් සිදුවන අතර මිනිසුන්ගේ ගුණ ධර්ම වර්ධනයක් සිදුවන ආකාරයට හැඩගැස්වීමක් සිදුවන බවක් නොපෙනේ.

ධනය ලබා ගැනීමේ තෘෂ්ණාවෙන් පෙළෙන්නවුන් මෙන් ම බලය සඳහා ජීවිත විනාශ කරන පුද්ගලයන් ද අද අප අතර විරල නොවේ. කොතරම් දෙයක් තමන්ට ලැබුණත් සෑහීමට පත්වන බවක් තමාට නොපෙනේ. ඒ නවීන සමාජයේ විශේෂ ලක්ෂණය වී ඇත. අනුන් තලා පෙලා හෝ තමන්ගේ අභිවෘද්ධිය ළඟාකර ගැනීම හා ආත්මාර්ථකාමී කටයුතු කිරීම අද සමාජයේ ධර්මතාවක් වී ඇති බවක් ද පෙනේ.

ඇත්තෙන් ම නවීන සමාජය නිසා භෞතික වශයෙන් මානව සංහතියට සිදුවී තිබෙන යහපත අපි අවතක්සේරු නොකරමු. නමුත් මේ සමාජ ක්‍රමය නිසා පුද්ගලයාගේ ආධ්‍යාත්මික ජීවිතයට නම් බරපතල තර්ජනයක් වී තිබේ. අද අප අතර කර්මය, පුනරුත්පත්තිය, හොඳ නරක විශ්වාස නොකරන අය ඕනතරම් සිටිති. මෙයට හේතුව සමාජය තුළ ඕනෑවටත් වඩා නිදහස තිබීමයි.

වර්තමාන ශ්‍රී ලංකා සමාජය ගැන සිතා බලන්න. අද ඕනෑම කෙනෙකුට ඕනෑම ආකාරයකින් මුදල් සොයා ගැනීමට ඉඩ-ප්‍රස්තාව ලබා දී ඇත. 'සම්මා ආජීව' යනුවෙන් බුදුන්වහන්සේ සඳහන් කළේ යහපත් අන්දමට ජීවිකාව කළයුතු බවයි. ආයුධ විකිණීම, මත්ද්‍රව්‍ය වෙළඳාම, මත්පැන් වෙළඳාම සම්මාආජීව නොවේ. අයහපත් ජීවිකාවක් ගත කරන විට පාපකාරී චේතනා ඇතිවීම පුදුමයක් නොවේ. අද සිදුවී තිබෙන්නේ මේ තත්ත්වය යි.

ආදර්ශමත් බෞද්ධ ජීවිතයක් ගෙන යෑමට අවශ්‍ය කරන ගුණදහම් අපේ බෞද්ධ ආචාරධර්මවල ගැබ්ව ඇත. මහා මංගල, පරාභව, සිගාලෝවාද, වසල යන සූත්‍රවලින් උගන්වන්නේ එයයි. එහෙත් එවැනි ගුණ දහම් අද ක්‍රියාත්මක වන්නේ විරලමය. එක අතකින් නවීන සමාජය අර්බුදකාරී සමාජයක් වී ඇත. තවත් පැත්තකින් විෂමාචාර ව්‍යාප්ත වූ භේදකාරී සමාජයක් වී තිබේ. සමාජප්‍රශ්න ඇතිවන්නේ මේ අනුවයි. සමාජ අසමතුලිතතාව, සමාජ අසාධාරණත්වය, නූතන ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ මැනිය නොහැකි පැල්ලම් බවට පත්වී තිබේ.

වර්තමාන සමාජය පුරා ම ගොඩනැඟී ඇත්තේ විෂමාචාරයෙන් බව අපි දනිමු. බෞද්ධ සාරධර්ම අද බොහෝ දුරට පතපොතට පමණක් සීමා වී තිබේ. සත්‍යය එදා උතුම් ගුණ ධර්මයක් වුවත් අද බොරුකීම ධර්මතාවයක් වී තිබේ. සත්ගුණ ධර්ම වෙනුවට අසත්ගුණ ධර්ම නවීන සමාජය පුරා ම දක්නට ලැබේ. අද අවශ්‍ය වනුයේ සත්ගුණ ධර්ම වර්ධනය කර ගැනීමේ මාර්ගයකි. බුදුදහම වෙන කවරදාකටත් වඩා අද අවශ්‍ය වන්නේ මේ තත්ත්වය නිසයි.

ඉහතින් අප තර්ක කළ පරිදි බුදුදහම ඕනෑම සමාජයකට ගැලපේ. නවීන සමාජය තුළ වුව ද බෞද්ධ ප්‍රතිපත්ති ආරක්ෂා කර ගැනීම අරුමයක් නොවේ. එහෙත් ප්‍රශ්නය වනුයේ ඒ ප්‍රතිපත්ති ඇති කරගත හැකි මාර්ග කවරේ ද යන්න යි. සාම්ප්‍රදායික සමාජය තුළ බුදුදහමට ඉටු කළ කාර්යභාරය ඒ ආකාරයෙන් ම නවීන ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ ඉටු කිරීම කළ නොහැකි බව සක් සුදක් සේ පැහැදිලි ය. බෞද්ධ ගිහි ප්‍රතිපත්ති පවා අද ක්‍රියාත්මක වන්නේ

ඉතා මඳ වශයෙනි. දෙමව්පියන්ට සැළකීම, වැඩිහිටියන්ට ගරු කිරීම, පිදිය යුත්තන් පිදීම වැනි ගුණ ධර්ම නවීන බෞද්ධ සමාජය තුළ අභාවයට ගොස් ඇත. විසිඑක්වෙනි සියවසට යනවිට තවදුරටත් සංකීර්ණ සමාජයක ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන විට බුදුදහම නමට පමණක් සීමාවේ ද යන්න සැක සහිත ය.

අපේ බෞද්ධ ජන නායකයන්, පූජා නායකයන් හා ජාතියේ මුරදේවතාවුන් වහන්සේ ලෙස පෙනී සිටින භික්ෂූන් වහන්සේ මේ සම්බන්ධයෙන් දුර දක්නා නුවණින් කටයුතු කිරීමට කාලය පැමිණ ඇතැයි කිවයුතු ය. අපේ රටේ අනන්‍යතාව ගැන සලකන විට බෞද්ධ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව තවමත් ආරක්ෂා වී ඇත. ලෝකය ඉදිරියේ අපේ රට තවමත් ප්‍රසිද්ධ ව ඇත්තේ බෞද්ධ රටක් වශයෙනි. එසේනම් ඒ බෞද්ධ රට නමින් පමණක් බෞද්ධ නොවිය යුතු ය. ක්‍රියාවෙනුත් බෞද්ධ විය යුතු ය. ඒ ක්‍රියාත්මක බෞද්ධ තත්ත්වය පවත්වාගෙන යාම උදාර කාර්ය භාරයට උර දෙන්නට පිළිවන් වන්නේ අපේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේට බෞද්ධ සමිති සමාගම්වලට හා අනෙකුත් බෞද්ධ ජනනායකයන්ට ම ය.

ප්‍රවේණික උපදේශනයේ දී භෞතික මානව විද්‍යාඥයකුගේ කාර්යභාරය

ආචාර්ය චාමලී නාහල්ලගේ

නාමයෙන් ම දක්වන ආකාරයට මානව විද්‍යාව විෂය ක්ෂේත්‍රයෙන් සිදු කරන්නේ මිනිසා එනම් අප පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමයි. මෙහි දී මානවයා සම්බන්ධයෙන් ඇති සියලු ම අංශ සැළකිල්ලට ගනු ලැබේ. මේ අතරට මිනිසාගේ ආගම, සංස්කෘතිය, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර සහ පරිණාමය අයත් වේ. මානව විද්‍යාව ප්‍රධාන උප විෂය ක්ෂේත්‍ර දෙකකට බෙදා දක්වන අතර සංස්කෘතික මානව විද්‍යාවෙන් මිනිසාගේ සංස්කෘතික ලක්ෂණ අධ්‍යයනයට බඳුන් කරන අතර භෞතික මානව විද්‍යාවෙන් මිනිසා සත්ත්වයෙක් ලෙස සලකා ඔහුගේ භෞතික ලක්ෂණයන් ද, මානව පරිණාමය සහ මානව විවිධත්වය ද අධ්‍යයනය කෙරේ.

18 වන ශත වර්ෂයේ දී බටහිර යුරෝපයෙන් ආරම්භ වූ මානව විද්‍යාව මූලික වශයෙන් ම මිනිසාගේ බාහිර රූපීය විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ අධ්‍යයනයන්ට පමණක් සීමා විය. එනමුත් ජෛවීය හා වෛද්‍ය විද්‍යාවේ සිදු වූ ක්‍රමික දියුණුවත් සමඟ එය නොයෙකුත් උප විෂයයන් රාශියකට බෙදී ගියේ ය. ඒවා නම් මානව රූපීය විද්‍යාව, මානව ජීව විද්‍යාව හා ප්‍රවේණි විද්‍යාව, මානව පරිසර විද්‍යාව, මානව පාෂාණිධාතු විද්‍යාව, ප්‍රිමාටා විද්‍යාව

සහ අධිකරණ මානව විද්‍යාවයි (Stanford, et al., 2006). මේ සෑම උපවිෂය ක්ෂේත්‍රයක් ම වර්තමානයේ ඉතාමත් ම දියුණු තත්ත්වයකට පත්ව ඇති අතර එම විවිධ වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ගේ නියුතු වන විද්‍යාඥයින් ලෝකයේ වෙසෙන පොදු ජනතාව උදෙසා ඉමහත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරනු ලබයි. මේ සඳහා නූතන තාක්ෂණයේ දියුණුව ද උපයෝගී කරගනු ලැබේ.

මෙම ලිපිය මඟින් භෞතික මානව විද්‍යාවේ දී මිනිසාට ප්‍රායෝගික වශයෙන් වඩාත් ම වැදගත් වන ප්‍රධාන උපවිෂය ක්ෂේත්‍රයන් තුනක් වන මානව පරිසර විද්‍යාව, අධිකරණ මානව විද්‍යාව, මානව ජීව විද්‍යාව හා ප්‍රවේණි විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් කෙටි පැහැදිලි කිරීමක් කර දීර්ඝ වශයෙන් මානව ජීව විද්‍යාව හා ප්‍රවේණි විද්‍යාවේ නියැළුන විද්‍යාඥයින්ගේ කාර්යභාරය සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ.

මානව පරිසර විද්‍යාවේ දී සිදු කරනු ලබන්නේ මිනිසා තමා සිටින පරිසරයේ හොඳින් ජීවත්වීම සඳහා ඇති කරගෙන ඇත්තාවූ හැඩ ගැසීම් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමයි. මිනිසා දැනට ලෝකයේ වඩාත් ම පුළුල් ව්‍යාප්තියක් දක්වන සත්ත්වයා ය. ඔවුහු ජෛව ගෝලයේ දක්නට ලැබෙන සෑම පරිසර පද්ධතියක ම වාසය කරති. නිදසුන් ලෙස සමකය හා නිවර්තන ප්‍රදේශ ද ඇතුළු ව වඩාත් උණුසුම් සහ වියලි කාන්තාර ප්‍රදේශයන් ද, වඩාත් සිසිල් වූ ධ්‍රැවාසන්න ප්‍රදේශ ද, උස් වූ කඳු ප්‍රදේශ ද ගත හැකිය. මෙකී සෑම පරිසරයක ම සාර්ථක ලෙස ජීවත්වීම සඳහා මිනිසා නොයෙක් ආකාරයේ හැඩ ගැසීම් ඇති කරගෙන ඇති අතර ඒවා ජීව විද්‍යාත්මක සහ සංස්කෘතික වශයෙන් වෙන්කර දැක්විය හැකිය. සරල නිදසුනක් ගතහොත් ශීතල ප්‍රදේශවල ජීවත් වන මිනිසුන්ගේ ගින්දර භාවිතය, ඝන ලොම් ඇඳුම් ඇඳීම සහ නිවාසවල උෂ්ණත්වය ඇතුළත රඳා පවත්වා ගන්නා ආකාරයේ නිවාස සෑදීම, සංස්කෘතිකමය වශයෙන් ඇති හැඩ ගැසීම ලෙස පෙන්වා දිය හැකි අතර සම මතුපිට ස්ථරය යටින් ඝන මේද තට්ටුවක් පිහිටා තිබීම, ශරීර උෂ්ණත්වය වැඩි වශයෙන් පිට නොවීම සඳහා නාස් විවර සහ බාහිර කන් කුඩා වීම, ජීව විද්‍යාත්මකව ඇති කර ගෙන ඇත්තාවූ හැඩ ගැසීම ලෙස දැක්විය හැකිය.

මානව පරිසර විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් අධ්‍යයනය කරන විද්‍යාඥයෝ බොහෝ විට මෙම විවිධ වූ පරිසර තත්ත්වයන් යටතේ ජීවත් වන මිනිසුන්ගේ පෝෂණය, ආහාර රටාව, රෝග තත්ත්වයන් අධ්‍යයනය කර ඒවායින් වැළැක්වීමේ මාර්ග සොයා බලා නිරෝගී සෞඛ්‍ය සම්පන්න ජීවිතයක් ගත කිරීම සඳහා අවශ්‍ය උපදෙස් ලබා දීමට කටයුතු කරති (Strier, 2007).

අධිකරණ මානව විද්‍යාව ද මිනිසාට ප්‍රායෝගික වශයෙන් වැදගත් වන විෂය ක්ෂේත්‍රයක් වේ. මෙහි දී බොහෝ විට භෞතික මානව විද්‍යාඥයෝ මිනී මැරුම් සහ සම්බන්ධ කටයුතුවල දී අධිකරණයට සහ පොලිසියට සහයෝගය ලබා දෙති. විශේෂයෙන් ම අධිකරණ මානව විද්‍යාඥයින් යනු මිනිසාගේ සැකිළි පද්ධතිය සම්බන්ධයෙන් විශේෂඥතාවයක් ඇති භෞතික මානව විද්‍යාඥයින් වේ. මිනීමැරුම් සිදු වී ඇති අවස්ථාවල දී මිනිස් අස්ථි පමණක් සමු වූ අවස්ථාවල දී ඒවා පරීක්ෂාවට බඳුන් කොට එම සැකිළිවල ගැහැණු පිරිමි භාවය, වයස, ජාතිය, මිනීමැරුම සිදු කර ඇති ආකාරය සහ කාලය පිළිබඳව අදහස් ලබා දෙති (Burns, 1999). මරණයට පත් ව ඇති පුද්ගලයා හඳුනාගැනීමට මෙම දත්ත ඉතා වැදගත් වන අතර මෙම ක්ෂේත්‍රයේ ඇති ඉතා දියුණු තාක්ෂණ ක්‍රමවේදයන් වන, හිස්කබලකින් මුහුණ ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම (Face Reconstruction) සහ අණුක ජීව විද්‍යාත්මක ක්‍රම මඟින් (DNA Finger Printing) එම පුද්ගලයාගේ ඥාතීන්ට ඇති සම්බන්ධතාවය නිවැරදිව ම ප්‍රකාශ කිරීමට සහයෝගය දෙන බැවින් අධිකරණය හා සම්බන්ධ කටයුතුවල දී ඉතාමත් වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි.

මානව ජීව විද්‍යාවෙන් සිදු කරනු ලබන්නේ මානවයාගේ අභ්‍යන්තරය එනම් අවයවයන් සහ පද්ධතීන් අධ්‍යයනය කිරීම යි. මෙම අධ්‍යයනයන් මඟින් ඒවායේ ක්‍රියාකාරිත්වය අවබෝධ කරගෙන එම ඉන්ද්‍රිය පද්ධතීන් නිරෝගීව පවත්වා ගැනීම සඳහා කටයුතු කිරීමට මෙම විද්‍යාඥයෝ මහජනතාව දැනුවත් කරති. මෙලෙසින් දැක්විය හැක්කේ භෞතික මානව විද්‍යාඥයින් නොයෙකුත් උපදේශන කටයුතුවල නිරත වී සිටින බවයි.

පුද්ගලයන්හට විවිධ රෝගාබාධ වැළඳුන අවස්ථාවල දී ඒවා පාලනය කර ගැනීමටත් නැතිනම් රෝගාබාධ වැළඳීමෙන් වළක්වා ගැනීමටත් ඔව්හු උපදෙස් ලබා දෙති.

භෞතික මානව විද්‍යාඥයින් විසින් සිදුකරනු ලබන තවත් වැදගත් උපදේශන සේවාවක් වන්නේ ප්‍රවේණික උපදේශන සේවාවන් ය. යම්කිසි ලක්ෂණයක් මව්පිය පරම්පරාවෙන් දරු පරම්පරාවට ගමන් කිරීම ප්‍රවේණිය ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. ඕනෑ ම දරුවකු ගත්කළ ඔහුට හෝ ඇයට මවගේ ජානවලින් අඩක් ද, පියාගේ ජානවලින් අඩක් ද බොහෝ විට ලැබේ. මව හා පියා මාර්ගයෙන් මව් පාර්ශවයේ සහ පිය පාර්ශවයේ නෑදෑයන්ගෙන් ලැබෙන ජාන ද පවතී. මෙසේ පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ජාන මගින් සම්ප්‍රේෂණය වන ලක්ෂණ අධ්‍යයනය කිරීම ප්‍රවේණිය ලෙස හඳුන්වයි. ප්‍රවේණික උපදේශනයේ දී වඩාත් ම අවධානය යොමු කරන්නේ ජාන ආශ්‍රිතව පවතින ලෙඩ රෝග සම්බන්ධවයි. ප්‍රවේණික හේතු මත පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට සම්ප්‍රේෂණය වන රෝග ප්‍රවේණික රෝග ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. මෙම රෝග උප්පත්තියෙන් ම උරුම වන බැවින් ද ප්‍රතිකාර නොමැති බැවින් ද රෝගය මතු පරම්පරාවලට යාමෙන් වැළැක්වීමට අවශ්‍ය උපදෙස් ලබාදීම ඉතාමත් වැදගත් වේ.

අතීතයේ ප්‍රවේණික උපදේශන සේවාවන් එතරම් ප්‍රචලිත වී නොතිබුණ ද මෑතක දී සිදුකරන ලද අණුක ජීව විද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්ගේ ප්‍රතිඵල සහ මිනිසාට වැළඳෙන ප්‍රවේණි ආබාධ පිළිබඳව ඇති දැනුම වර්ධනය වීම හේතුවෙන් ද ප්‍රවේණික උපදේශන සේවාවන් වර්තමානයේ බොහෝ රජයේ සහ පෞද්ගලික රෝහල්වල සිදුකරනු ලැබේ.

ඉහතින් දැක් වූ ආකාරයට ප්‍රවේණික උපදේශන සේවාවලින් ප්‍රධාන වශයෙන් ම බලාපොරොත්තු වන්නේ යම්කිසි පවුලක ප්‍රවේණිගත රෝගාබාධ ඇතැයි හඳුනාගත් කළ ඒවා තව දුරටත් මතු පරම්පරාවලට ගමන් කිරීම වැළැක්වීම සඳහා අවශ්‍ය උපදෙස් සැපයීමයි. මේ සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ම සිදු කරනු ලබන්නේ

* ප්‍රවේණිගත ආබාධ සඳහා යම්කිසි ඉඩ ප්‍රස්ථා ඇති පුද්ගලයන්ගේ විවාහයට පෙර, නොගැළපෙන තත්ත්ව නිර්ණය කිරීමට උදව් කිරීම.

* සමීප ඥාතීන් අතර සිදුවන විවාහ මඟින් ලැබිය හැකි ප්‍රවේණික අවාසිදායක තත්ත්වයන් පිළිබඳව දැනුවත් කිරීම.

* දරුවන් පිළිසිඳ ගැනීමට ප්‍රථමයෙන් ප්‍රවේණික ආබාධ අඩු හෝ නැති දරුවන් ඇතිවිය හැකි ආකාර පිළිබඳව කාන්තාවන් දැනුවත් කිරීම සහ අවශ්‍ය උපදෙස් සැපයීම.

* ප්‍රවේණික ආබාධ ඇති විය හැකි අන්දමේ අවස්ථාවන් උදා වී ඇති විට දී විශේෂයෙන් ම වයස්ගත වී ගර්භනී වූ විට කළලයේ මුල් අවස්ථාවේ දී ම ප්‍රවේණික ආබාධ ඇති දැයි යන්න සොයා බැලීම සඳහා අවශ්‍ය උපදෙස් ලබා දීම සහ ඒ සඳහා ඇති අණුක ජීව විද්‍යාත්මක ක්‍රම පිළිබඳව දැනුවත් කිරීම.

ස්ත්‍රියකගේ වයස වැඩි වන විට ඇය හට උපදින දරුවන්ට ප්‍රවේණිගත රෝග ඇති වීමේ වැඩි ප්‍රවණතාවයක් පවතී. නිදසුනක් ලෙස ඩවුන්ස් සහ ලක්ෂණය (මොංගොල් දරුවන්) සහිත දරුවන් ඇතිවීම ගතහොත් වයස අවුරුදු 20 පමණ වන කාන්තාවක් ගර්භනී වූ විට ඇයට උපදින දරුවාට ඩවුන්ස් සහ ලක්ෂණය ඇතිවීමේ අවදානම 1/1000 ක් වන අතර වයස අවුරුදු 40 කාන්තාවකගේ අවදානම 1/100 ක් වේ (සිල්වා සහ තිලකරත්න, 2000). එබැවින් වයස්ගතව විවාහ වූ සහ වයස්ගත වී දරුවන් ලබන කාන්තාවන් ගර්භනී වූ අවස්ථාවේ දී ඔවුන්ට මෙම අවදානම පහදා දීම සහ කළලය පරීක්ෂා කර ප්‍රවේණික රෝග පවතී ද නැද්ද යන්න සොයා ගැනීමට අවශ්‍ය උපදෙස් ලබා දීම ඉතා වැදගත් වේ.

සමීප ඥාති සම්බන්ධතා සහිත පුද්ගලයන් අතර විවාහ මඟින් ද ප්‍රවේණික රෝග ඇතිවීමේ අවදානමක් පවතී. සමීප ඥාති සම්බන්ධතා සහිත පුද්ගලයන්හට සමාන ජාන තිබීමේ ප්‍රවණතාව වැඩිය. එනම් එම පරම්පරාවේ යම්කිසි ප්‍රවේණික රෝගයක් ඇත්නම් එම පරම්පරාවේ බොහෝ දෙනෙකුට ම එම රෝගය සම්බන්ධ

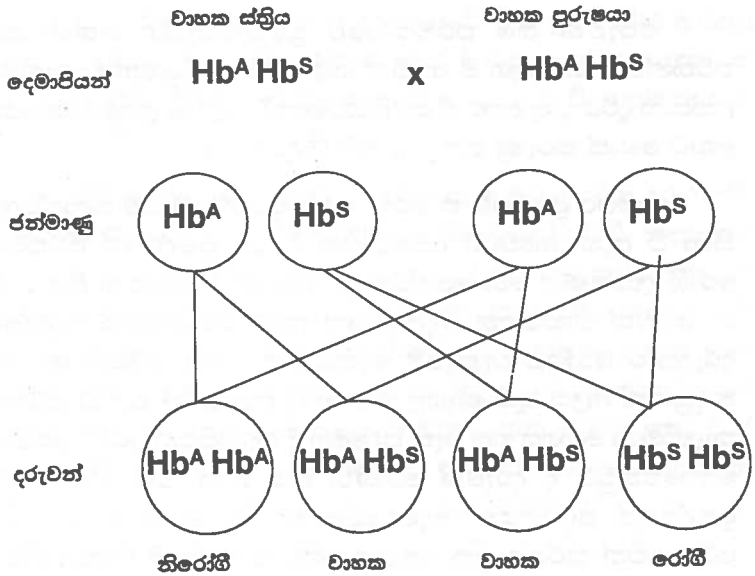
ජාන තිබිය හැකිය. මෙවන් අවස්ථාවක සමීප ඥාති සම්බන්ධතාවක් සහිත පුද්ගලයන් අතර විවාහයේ දී ප්‍රවේශම් විය යුතු ය. එයට හේතුව වන්නේ සමහර පුද්ගලයන් අදාල රෝග ලක්ෂණය පෙන්නුම් නොකළ ද එය සැඟවුන ලක්ෂණයක් ලෙස ඔවුන් තුළ පැවතිය හැකිවීමයි. මෙවැනි පුද්ගලයන් එම රෝගය සම්බන්ධයෙන් වාහකයන් ලෙස හඳුන්වයි. එනම් ඔවුන්ට එම රෝගය නොමැති වුව ද තමන්ගේ දරුවන්ට එම රෝගය සම්ප්‍රේෂණය කළ හැකිවීමයි. මෙසේ සැඟවුන ලක්ෂණ සහිත සමීප ඥාතීන් අතර විවාහයෙන් ඔවුන්ට ඉපදෙන දරුවන්ට දෙමාපියන් නොපෙන්වන ලද රෝගී තත්ත්වය ඇති විය හැකි ය. නිදසුන් ලෙස ඇලි බව සහ වර්ණ අන්ධතාවය පෙන්වා දිය හැකි ය.

එබැවින් තම පරම්පරාවේ ප්‍රවේණිරෝග තත්ත්වයන් පවතින්නේ නම් ළඟ ම ඥාතීන් සමඟ විවාහ වීමෙන් වැළැකීමට උත්සාහ දැරිය යුතු අතර ඒ සම්බන්ධයෙන් ප්‍රවේණි උපදේශකයෙක් ළඟට ගොස් කරුණු පහදාගැනීම වැදගත් වේ.

සමහර ප්‍රවේණිගත රෝග තත්ත්වයන් යම් යම් පළාත්වලට සීමා වී ඇත. මෙවැනි අවස්ථාවක දී එම ප්‍රදේශයේ ජීවත්වන රෝගී ලක්ෂණය නොපෙන්වන පුද්ගලයන් වාහකයන් විය හැකි ය. මෙවන් වාහකයන් දෙදෙනෙක් අතර විවාහයෙන් ඔවුන්ගේ දරුවන්ට රෝගය වැළඳීමේ හැකියාවක් පවතී. මෙයට හොඳම නිදසුනක් ලෙස කුරුණෑගල සහ අවට ප්‍රදේශවල පැතිර පවතින තැලසීමියා රෝගය ගත හැකි ය. මෙහි දී දෙමාපියන් රෝගී ලක්ෂණ නොපෙන්වුව ද දරුවන් රෝගීන් විය හැක. එම නිසා මෙම ප්‍රදේශයේ පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකුගේ විවාහයට පෙර රුධිර පරීක්ෂාවක් කරගත යුතු අතර රෝගය පැතිරයාම වළක්වාලීමට උපදේශනයක් ගත යුතු වේ.

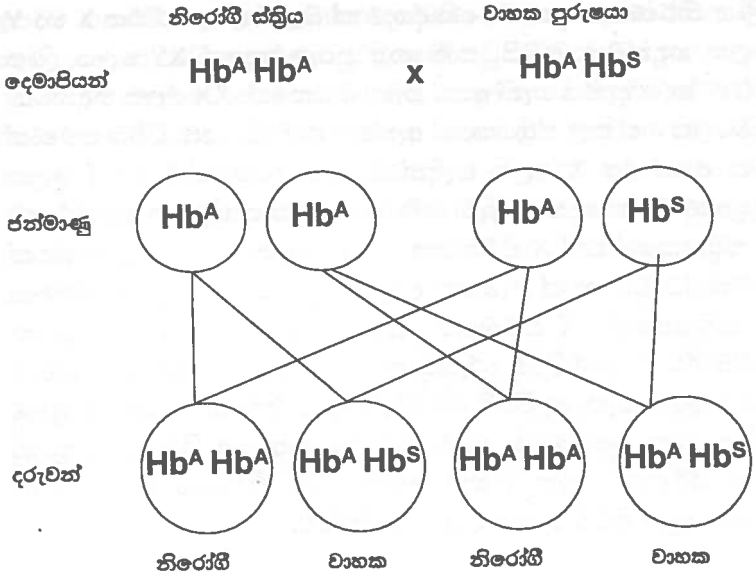
තැලසීමියා රෝගය සහ එහි ජාන සංයුතිය සැලකූ විට තැලසීමියාව යනු ප්‍රවේණික රුධිරගත රෝගයකි. මෙය ,හිමොග්ලොබින් අණුවේ ඇති α හා β දාමවල ඇති ඇමයිනො අම්ල අනුපිළිවෙල වෙනස් වීමෙන් ඇති වන රෝගී තත්ත්වයක් වේ. (නාහල්ලගේ, 2001).

මෙහි දී වාහකයන් දෙදෙනෙකු අතර විවාහය සලකා බැලූ විට තැලසීමියාව පෙන්වන ඇලීලය Hb^S ලෙස ගතහොත් නිරෝගී ඇලීලය Hb^A ලෙස ගත හැකි ය. මෙහි දී වාහක අවස්ථාව Hb^AHb^S වේ. මෙම ජාන සංයුතිය ඇති පුද්ගලයා නිරෝගී වන නමුත් ඊළඟ පරම්පරාවට රෝගය සම්ප්‍රේෂණය කළ හැකි ය. හේතුව නම් Hb^S ඇලීලය ඔහු තුළ සැඟව පැවතීමයි. මෙවැනි ජාන සංයුතිය ඇති පිරිමියෙක් එවැනි ම ජාන සංයුතියක් ඇති ගැහැණියක් සමඟ විවාහයෙන් තමන්ගේ දරුවන්ට රෝගය ඇති වීමේ අවදානම වැඩි කරයි. පහත සටහනෙන් එම ජාන ගලා යාම විස්තර කරයි.



මෙහි දී දරුවන්ගෙන් 25% කට රෝගය වැළඳීමේ සම්භාවිතාව ඇත.

වාහක ස්ත්‍රියක්/පුරුෂයෙක් නිරෝගී ස්ත්‍රියක් /පුරුෂයෙක් සමඟ විවාහයෙන් ලැබෙන දරුවන් සැලකූ විට

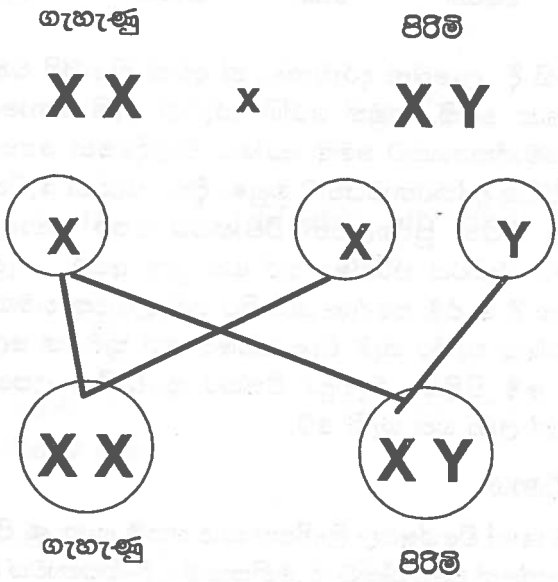


මෙහි දී ලැබෙන දරුවන්ගෙන් අඩක් නිරෝගි වන අතර අඩක් වාහක වෙති. නමුත් රෝගී දරුවන් ඇති නොවේ. තම පවුලේ සාමාජිකයෙකුට මෙම රෝගය වැළඳීමෙන් නොයෙකුත් සමාජ ආර්ථික දුෂ්කරතාවයන්ට මුහුණ දීමට සිදුවන බැවින් මෙම ප්‍රදේශවල සිටින පුද්ගලයන් විවාහයට පෙර තමාගේ සහ සහකරුගේ රුධිරය පරීක්ෂා කර ගත යුතු අතර හැකි සෑම අවස්ථාවක දී ම එම ප්‍රදේශයෙන් පිට පුද්ගලයෙකු සමඟ විවාහ වීම ද රෝගය පැතිර යෑම වැළැක්වීමේ එක් ක්‍රමයක් ලෙස ගත හැකි ය. මේ පිළිබඳ වැඩිදුර විස්තර ප්‍රවේණික උපදේශයකු මාර්ගයෙන් ලබා ගත හැකි වේ.

ලිංග නිර්ණය

බොහෝ විශේෂවල ලිංගිකතාවය එනම් ගැහැණු පිරිමි බව තීරණය වන්නේ ප්‍රවේණිකව ය. මිනිසාගේ ද ලිංගිකතාවය නිර්ණය

කරන්නේ ලිංගික වර්ණදේහවල සංයුතිය අනුවය. මිනිසාගේ වර්ණදේහ යුගල 23 ක් ඇති අතර මෙයින් 22 ක් අලිංග වර්ණදේහ වන අතර ඉතිරි යුගලය ලිංග වර්ණදේහ ලෙස හඳුන්වයි. මිනිසාගේ ලිංග නිර්ණය සඳහා වර්ණදේහ 2 ක් බලපාන අතර එය X හා Y ලෙස හඳුන්වනු ලබයි. සාමාන්‍ය පුරුෂයකුගේ XY ලෙස ලිංග වර්ණ දේහ දැකිය හැකි අතර ගැහැණියකගේ XX ලෙස හඳුන්වයි. මෙලෙස ගත් කල ස්ත්‍රියකගේ ඇත්තේ එක් වර්ගයක ඩිම්බ පමණක් වන අතර එය X ලෙස හැඳින්වේ. පුරුෂයකුගේ X හා Y ලෙස ශුක්‍රාණු වර්ග දෙකක් ඇති වේ. සංසේචනය සිදුවන අවස්ථාවේ දී ස්ත්‍රියකගේ එක් X ඩිම්බයක් සමඟ පුරුෂයාගේ X ශුක්‍රාණුවක් සම්බන්ධ වුවහොත් ලැබෙන දරුවා ගැහැණු දරුවකු වේ. එලෙස ම ස්ත්‍රියකගේ X ඩිම්බයක් සමඟ පුරුෂයාගේ Y ශුක්‍රාණුවක් සම්බන්ධ වීමෙන් පිරිමි දරුවකු ඇති වේ. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ දරුවකුගේ ගැහැණු පිරිමි බව තීරණය කරන්නේ පියාගේ ශුක්‍රාණු වර්ග දෙක මත බවයි. දරුවාගේ ලිංගිකතාවය පියාගේ ශුක්‍රාණු මත තීරණය කරනු ලබන මෙම ලිංග නිර්ණය ක්‍රමය විෂම ජන්මාණුක පිරිමි ක්‍රමය ලෙස හැඳින්වේ.



දරුවන්ගේ ලිංග නිර්ණය වන ආකාරය දැන සිටීම පිතෘ මූලික සමාජ ක්‍රමයක් පවතින ඉන්දියාව, ලංකාව වැනි රටවලට වැදගත් වේ. ලංකාවේ බොහෝ ග්‍රාමීය සමාජවල ගැහැණු දරුවන් ඉපදීම එතරම් කැමැත්තක් නොදක්වයි. බොහෝ අවස්ථාවල දී සැමියාගේ පාර්ශ්වයෙන් එය ස්ත්‍රියගේ අඩුපාඩුවක් සේ සලකනු ලබති. එබැවින් බොහෝ අවස්ථාවල පවුල් අතර අසමගිකම් දුර දිග යාමෙන් පවුල් සංස්ථා බිඳීගිය අවස්ථා ද දැකිය හැකි ය. මෙවැනි තත්ත්වයන් යටතේ දරුවකුගේ ලිංග නිර්ණය වන්නේ පුරුෂයාගෙන් බව ජනතාව දැනුවත් වී තිබීමෙන් මෙම අනවශ්‍ය ප්‍රශ්න බොහෝ දුරට මඟ හරවා ගත හැකි අතර ස්ත්‍රීන්ට සිදුවන අවමාන නැතිකර දැමිය හැකි ය.

ඉහත දැක් වූ ආකාරයට ජනතාවට වැදගත් වන කරුණු කාරණා රාශියක් සම්බන්ධයෙන් ජනතාව දැනුවත් කිරීමට භෞතික මානව විද්‍යාඥයින් මනා පුහුණුවක් ලබා ඇති බැවින් සමාජයේ යහ පැවැත්ම සඳහා ඔවුනට විශාල කාර්යභාරයක් ඉටු කළ හැකි වෙති.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Burns, K.R. (1999). Forensic Anthropology Training Manual. Prentice – Hall, Inc. USA.

Stanford, C, Allen J.S. and Anton, S.C. (2006). Biological Anthropology: The Natural History of Mankind. Pearson Custom Publishers, Canada. pp 585.

Strier, K. B. (2007). Primate Behavioral Ecology. 3rd edition. Allyon and bacon, New York, USA. pp 446.

නාහල්ලගේ, සී (2001). මානව විවිධත්වය. තරංජී ප්‍රින්ට්ස්, මහරගම. පි. 98.

සිල්වා, එන්. සහ තිලකරත්න, (2000). ප්‍රවේණි විද්‍යාවේ මූලධර්ම.

අපි සැවොම ශ්‍රී ලාංකිකයෝ
(සමාජවිද්‍යාත්මක විග්‍රහයකි)

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය එස්. ජේ. යෝගරාජා

1. හැඳින්වීම

1.0 ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ජාතීහු ජීවත් වෙති. සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම්, බර්ගර්, මැලේ, වැදි, අහිගුණ්ඨික යන ජන වර්ග ඒ අතර වෙති. සිංහල, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි, වැදි භාෂාව හා මැලේ ආදී භාෂාවන් ඔවුහු භාවිත කරති. බෞද්ධ, හින්දු, මුස්ලිම් හා ක්‍රිස්තියානි ආගම් මෙම විවිධ ජන කොටස් විසින් අදහනු ලැබේ.

1.1 'අපි සියල්ලෝ ම ලාංකිකයෝ ය' යන සංකල්පය විවිධ පුද්ගලයෝ විවිධ දෘෂ්ටි කෝණවලින් දකිති. අද අප රටෙහි පවතින්නේ උග්‍ර අතට හැරී ඇති යුද්ධයකි. විනාශය පහසුවෙන් ළඟා කරගෙන තිබේ. සාමය යළි උදා නොවේ ද යනුවෙන් දිනෙන් දින සුසුම් නැඟේ. වෙනම රාජ්‍යයක් සඳහා එක් පිරිසක් සටන් වැදෙන අතර, එවැන්නක් දිය නොහැකි බව පවසමින් තවත් හඬක් නැඟේ.

1.2 සිංහල හා දෙමළ අතර පවතින අදහස් පරතරය, බල අරගලය, භාෂා ප්‍රශ්න, ජනවාර්ගික ගැටලු ආදී හේතු නිසා යුද්ධය දිග්ගැස්සෙයි. යුද්ධය අවසන් කොට 'අප සැවොම ශ්‍රී ලාංකිකයන්' යන සංකල්පය ස්ථාපිත කිරීම කාලීන

අවශ්‍යතාව වී ඇති අතර, ඒ පිළිබඳව විවිධ අදහස් ඉදිරිපත් වෙමින් පවතී.

1.2.1 මෙහි දී එක් මතයක් අනුව සුළුජාතීන් වන දෙමළ ජාතිය බහුතර සිංහල ලෙසට පරිවර්තනය කර ඒ තුළින් 'අප සැවොම ශ්‍රී ලාංකිකයන්' යන සංකල්පය ස්ථාපිත කළ හැකි ය. මිශ්‍ර විවාහ ජනප්‍රිය කිරීම මේ සඳහා ඉවහල් වෙතැයි පැවසේ. සිංහල හා දෙමළ ජන කොටස් එක්ව ජීවත් වන විට, පාසල් අධ්‍යාපන මාධ්‍ය ලෙස සිංහල යොදා ගැනීමෙන්, එම භාෂාව භාවිතය සඳහා ඊළඟ පරම්පරාව නිරායාසයෙන් නැඹුරු කළ හැකි බව ද මෙහි දී විශ්වාස කෙරේ. බහුතර දෙමළ ජනතාවක් වසන ප්‍රදේශවල සිංහල ජනපද පිහිටුවීම ද, මෙම තත්ත්වය ළඟා කරගැනීමට ඉවහල් කරගත හැකියයි සිතති. දෙමළ ජනයා අතර උපත් පාලන ක්‍රම ජනප්‍රිය කරලීම තුළින් දෙමළ ජනගහණ වර්ධනය අවම කිරීම ද මෙහි දී අපේක්ෂිතය. ඉහත දැක්වූ කරුණු මඟින් එක් ජාතියක් යන හැඟීමට පදනම වී ඇත්තේ මෙරට සිංහල බෞද්ධ රටක්ය යන පිළිගැනීම විය හැකි ය.

1.2.2 මීට විරුද්ධව නැඟෙන අදහස් ද වේ. ඉහත කරුණු හේතුවෙන් සුළු ජාතීන් ක්ෂය කරදැමීමක් සිදුවේ. ඒ නිසා පාරම්පරික ප්‍රදේශවල ජීවත් වෙමින් තම ජාතිය තම ආගම හා සංස්කෘතිය ආරක්ෂා කරගනිමින් ගෞරවයෙන් යුතුව ජීවත් වීමට, සුළුජාතියට අවකාශ සලසා දිය යුතු ය. මෙම මතයට අනුව බහුතර ජනතාව සමග එකට ජීවත් වීම නිෂ්ඵල ප්‍රයත්නයකි. ඒ සඳහා ස්වයං පාලනයකින් යුතු වෙන ම රාජ්‍යයක් අවශ්‍ය ය.

1.2.3 සිංහල භාෂාව කථා කරන, බෞද්ධාගම අදහන සිංහල බෞද්ධයන් වෙසෙන එක ම රට ශ්‍රී ලංකාවයි. දෙමළ භාෂකයෝ වෙනත් රටවල ද සිටිති. එබැවින් ජනගහන ප්‍රතිශතය අනුව බැලුවහොත් ලෝක ජනගහනයෙන්

සිංහල ජාතියට වඩා දෙමළ ජනගහණය බහුතරය වේ. සිංහල බස හා බෞද්ධ ධර්මය රැකගත යුතු ය. සෙසු ජාතීන්ගේ වර්ධනය තුළින් සිංහල ජාතිය හා සිංහල බස, බොදු දහම අනතුරුදායක තත්ත්වයකට පත්විය හැක. එමනිසා ශ්‍රී ලංකාවේ වෙසෙන සුළු ජනතාව සිංහල බස ඉගෙන ගෙන එම සහසම්බන්ධතාවයෙන් සිංහල ජාතිය ස්ථාපිත කළ හැකි නොවේ ද? සුළු ජාතියක් විසින් බහුතර ජනයාගේ භාෂාව ප්‍රගුණ කිරීම යෝග්‍යය, පහසු හා යුක්ති සහගත පිළියමක් වේ. මේ තවත් මතයකි.

1.2.4 තවත් අදහසක් අනුව විවිධ ජාතීන්ට ස්වකීය භාෂා, ආගම් හා සංස්කෘතික අනන්‍යතා වර්ධනය කරගනිමින් විවිධත්වය තුළ ඒකීයත්වය ගරු කරමින් අයිතිවාසිකම් ද භුක්ති විඳිය හැක. මේ සැලසුම පදනම් කරගෙන 'අප සැවොම ලාංකිකයන්' යන අදහසින් ජීවත් වීමට හැකිවනු ඇත. මෙහි දී සියලු පුද්ගලයන් සිංහල, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි භාෂා තුනම ප්‍රගුණ කරන නිසා එකිනෙකා අතර ද, බාහිර ලෝකය සමග ද අන්තර් සබඳතා ඇතිකර ගැනීම පහසු වේ. රජය විසින් භාෂා සැලසුම්කරණය ක්‍රියාත්මක කිරීමෙන් මෙකී අරමුණු සපුරාගත හැක.

ඉහත දැක්වූ විවිධ අදහස් අනුව අපි මෙම ගැටලුව විග්‍රහයට ලක්කරමු.

2 ශ්‍රී ලංකාවේ වෙසෙන සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් ජාතීන් අතර ඇත්තේ සුළු ජන මානසිකත්වයකි.

2.1 'අප සුළු ජන කොටසකි. මේ රට හැර වෙනත් දේශයක් අපට නැත. භාෂාව, ජාතිය හා ආගම සුරක්ෂිත කිරීම අප සතු කාර්ය භාරයකි. නොඑසේනම් අප සතු අනන්‍යතාව ක්ෂය වී යනු ඇත.' යන අදහස බහුතර සිංහල පිරිසකගේ මතයයි. සිංහලයන් කථාකරන සිංහල භාෂාව ඉන්දු ආර්ය භාෂා පවුලට අයත් වූවකි. එහෙත් ඉන්දු ආර්ය භාෂා අතර

දක්නට නොලැබෙන ස්වාධීන ලක්ෂණ ද සිංහල බස සතු ය. සඤ්ඤක නාසික්‍ය ශබ්ද සිංහලයට පමණක් ආවේණික වීම මීට උදාහරණයකි.

2.1.2 ලංකාවේ භාෂණ දෙමළ මූලික ප්‍රභේද 2 කි.

i. ලාංකික දෙමළ

ii. සෙසු දෙමළ

ලාංකික දෙමළ භාෂාවේ ඊට ම ආවේණික වූ විශේෂතා පවතී. ඇතැම් ශබ්දවල උච්චාරණය අනන්‍යතාවක් තිබීම එක් විශේෂත්වයකි. නිදසුනක් වශයෙන් පහත දැක්වෙන ශබ්ද සෙසු දෙමළ භාෂාවල වෙනස් ලෙස උච්චාරණය වේ.

[ɨ],[ɨɨ], [ɛ],[ɛɛ], [ɔ],[ɔɔ],[ʊ],[ɸ]

මෙම ශබ්ද භාවිත වන ප්‍රදේශ ලෙස ත්‍රිකුණාමලය, මඩකලපුව, යාපනේ, වව්නියාව, මුලතිවු, පුත්තලම, හලාවත, මීගමුව හඳුන්වාදිය හැක. මෙම පෙදෙස්හි පාරම්පරික ජනයා උක්ත ශබ්ද භාවිත කරයි. එහෙත් සෙසු දෙමළ ජනයා අතර ඉහත කී ශබ්ද ඒ අයුරින් භාවිත නොවේ. ඒ අනුව ඉන්දියා, මැලේසියා, සිංගප්පූරුව ආදී කුමන රටක වුව ද භාෂා උච්චාරණයේ දී ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ ජනතාවගේ අනන්‍යතාව ප්‍රකට වේ. "අපට වෙනත් රටක් නැත. එබැවින් සටන් කර හෝ මේ රටෙහි අප විසිය යුතු ය. ඇතැම් දෙමළ ජන කොටස් පවසන්නේ මෙබඳු ශ්‍රී ලාංකික අනන්‍යතාවක් පවතින නිසා ය.

3.0 ජාතියක අනන්‍යතාව මූලික වශයෙන් භාෂාව, ආගම හා ජීවත්වන ප්‍රදේශය අනුව සකස් විය හැක. ඉන්දියාවේ දෙමළ ජනයා හැරුණු විට හින්දි, මලයාලම් ආදී විවිධ භාෂා කථා කරන අය අතර ද හින්දු භක්තිකයෝ සිටිති.

3.1 එසේ මුත් ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ අනන්‍යතාව රැඳී පවතින්නේ ආගම පදනම් කරගෙන ය. ලංකාවේ දෙමළ කථාකරන්නන්

අතර දෙමළ මිනිසා යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ හින්දු ආගම අදහන තැනැත්තා හෙයිනි. පහත දැක්වෙන කියමන් සලකා බලන්න.

நீங்கள் தமிழா வேதமா?
(නීංගල් තමිළා වේදමා)
ඔබ දෙමළ ද ක්‍රිස්තියානි ද?

இது தமிழ் கோயிலா? இது வேதக்கோயிலா?
(ඉදු තමිල් කෝයලා? ඉදු වේදක් කෝයිලා?)
මේ දෙමළ කෝවිල් ද? ක්‍රිස්තියානි කෝවිල් ද?

ඉහත යෙදුම්වල தமிழ் යන්නෙන් හින්දු ආගම අදහස්වන බව පැහැදිලිය. දෙමළ බස කථා කරන්නන් අතර ක්‍රිස්තියානි ආගම අදහන්නෝ සිටිති. ඔවුන් සැබෑ දෙමළ ජාතිකයන් ලෙස පිළිගැනීමට ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ සමාජය තුළ මැලිකමක් ඇති බව පෙනේ. ඔවුන් දෙමළ ජාතිකයන් ලෙස පෙනෙන්නට වූවේ 1956 දී භාෂා ප්‍රශ්නය ඇතිවීමෙන් පසුව ය. එසේ වුවත් තවමත් හින්දු භක්තිකයන්ගේ මනසෙහි ඇත්තේ දෙමළ යනු හින්දූන් පමණක් බව ය. ඉහත කී ලක්ෂණයට සමාන ලක්ෂණයක් සිංහලයන් අතර ද වේ. ''සිංහල'' අනන්‍යතාව ද ආගම පදනම් කොටගෙන පවතියි. සිංහල යන්නෙන් බොහෝවිට අදහස් කරන ලද්දේ බෞද්ධයන් ය. බෞද්ධ නොවන සිංහලයන් සැබෑ සිංහලයන් ලෙස පිළිගැනීමේ මැලිබවක් දක්නට ලැබේ.

3.3 ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල, දෙමළ, ජාතික අනන්‍යතාව කෙරේ භාෂාවට වඩා මූලිකව ඇත්තේ ආගම බව මින් පැහැදිලි වේ.

4.0 සිංහල ජනතාව අතර බහුතරය බෞද්ධාගමිකයෝ වන අතර, දෙමළ ජනයා අතර බහුතරය හින්දු භක්තිකයෝ වෙති. එහෙත් හින්දු ආගමේ දෙවිවරු පංසල් ආශ්‍රිත දේවාලවල තාමත් පිදුම් ලබති. එම දෙවිවරුන් සහිත හින්දු පූජනීය ස්ථාන කෝවිල නමින් සිංහල ව්‍යවහාරයේ දී හැඳින්වේ.

4.1 මේ දෙපිරිස ම අතර එදිනෙදා ජීවිතයේ ආගමික විශ්වාස ඉතා සමීප බව පැහැදිලිය. නිදසුනක් වශයෙන් නව වාහනයක් මිලට ගත්විට කතරගම දෙවියන්ට පඬුරක් බැඳීම සිංහල දෙමළ දෙකොට්ඨාසය අතර ම දක්නට ලැබෙන්නකි. සමීප විශ්වාස ආකල්ප මත මේ ජාතීන් ද්වයට ම අවබෝධයෙන් ජීවත්විය හැක.

4.2 ලාංකික දෙමළ භාෂකයන් අතර බෞද්ධාගමිකයන් විරළ ය. ඔවුන් අතර බෞද්ධ ආගමිකයන් සිටියේ නම් මෙම සහ සම්බන්ධතාව සවිමත් කළ හැකිව පැවතිණ.

5.0 භාෂාව මානව සබඳතා කෙරෙහි තීරණාත්මක සාධකයකි. මේ කෙරෙහි භාෂාව අදාළ නොවේයැයි පවසන්නේ නම් ඒ භාෂාව ගැන යථා අවබෝධය අල්පවීමකි. සිංහල තරුණයකු හා දෙමළ තරුණියක අතර පෙම් සබඳතාවක් ඇතිවීමේ දී භාෂාව අදාල නොවේයැයි කෙනෙකු පැවසිය හැකි. එහෙත් ඔවුන් අතර විවාහයක් ඇතිවී එකිනෙකා සමග ජීවිතය බෙදා හදාගැනීමටත් අදහස් හුවමාරු කිරීමටත් භාෂාව අවශ්‍ය වෙයි.

5.1 කෙනෙකුගේ ආකල්ප හා ජීවන රටාව ඔහු ව්‍යවහාර කරන භාෂාව මඟින් නිරූපණය වෙයි. නිදසුනක් ගනිමු.

தாலி அறுத்தார் - (තාලි අරුත්තෑර්)

යන දෙමළ යෙදුමෙහි සරල අදහස 'තැල්ල කැඩුවා' යන්නයි. ඇතැම්විට සිංහල භාෂකයකු මෙය හුදෙක් වචනාර්ථයෙන් පමණක් තේරුම් ගනු ඇත. එහෙත් දෙමළ භාෂකයා මින් අදහස් කරනුයේ 'ස්වාමිපුරුෂයා මැරුවා' යන්නයි. තවත් නිදසුනක් ගනිමු.

பொட்டை அழிச்சார் - (පොට්ටෑ අළිච්චෑර්)

පොට්ටුව මැකුවා යන මතුපිටෙහි අරුත දන්නා බැවින් ඉහත යෙදුම ද දෙමළ භාෂකයකුගේ සිත සසල කරයි. එහි 'ස්වාමිපුරුෂයා මැරුවා' යන අර්ථය ගැබ්වන හෙයිනි.

ජනසමාජයේ චින්තන රටාව භාෂාව කෙරෙහි බලපවත්වන බව මින් පෙනේ.

5.2 අවුරුදු 8-9 කාලය දක්වා දරුවා කථාකරන, ලියන බස මව් බස ලෙස සාමාන්‍යයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. දෙමළ හෝ සිංහල මව්පියන්ට උපන් දරුවෙක් චීන භාෂාව කතාකරන පරිසරයක හැදීවැඩුණේ නම් ඔහු මවුබස ලෙස ග්‍රහණය කරගන්නේ චීන බසයි. ඊට පසු සිංහල හෝ දෙමළ ප්‍රගුණ කරනවිට එය දෙවන බසක් වේ. ඇතැම් දරුවෝ භාෂා දෙකක් කතාකරන පරිසරයක වැඩෙති. මෙබඳු ද්විභාෂා සමාජයක වැඩෙන දරුවෝ එකී භාෂා දෙක ම මාතෘ භාෂා ලෙස ග්‍රහණය කරගනිති.

5.3 අප රටෙහි යුද්ධය වෙනුවෙන් කෝටි ගණනින් මුදල් වැයවේ. කුඩා කල සිට දරුවන්ට සිංහල, දෙමළ, භාෂා ඉගෙනීමට යෝග්‍ය පසුබිමක් සැකසීම සඳහා පොතපත ගුරුවරුන් ආදී සාධක සඳහා මුදල් යොදවන්නේ නම් වඩාත් ඵලදායි විසඳුම් සහගත කාර්යයක් වනු ඇත.

6.1 සිංහල, දෙමළ ප්‍රජාව අතර සංස්කෘතික හා භාෂා විවිධතා පවතී. මේ බව පිළිගෙන පිලියම් නොයෙදී ම අයෝග්‍ය ය.

6.2 මෙහි දී රජය භාෂා සැලසුම්කරණය කෙරෙහි අවධානය යොමුකිරීම වැදගත් වේ. භාෂා ප්‍රතිපත්ති සැලසුම් කිරීම මෙන් ම ක්‍රියාත්ම කිරීම කෙරෙහි විශේෂ අවධානය යොමුවිය යුතුය. භාෂා සැලසුම්කරණය ප්‍රායෝගික සාධකයක් බවට පත්කිරීමේ දී කරුණු දෙකක් සැලකිල්ලට ගත යුතු ය. එනම් භාෂාවක පැවැත් ම (Maintance) හා භාෂාව කෙරෙහි ඇති ඇල්මය (Loyality) දෙමළ භාෂා භාවිතය සම්බන්ධයෙන් මේ කරුණු දෙක ගැඹුරින් සැලකිල්ලට ගෙන නැත. මේ සම්බන්ධයෙන් ප්‍රායෝගික වැඩපිළිවෙලක් ක්‍රියාවට නැංවීම කෙරෙහි රජයේ අවධානය යොමුවිය යුතු ය.

ශ්‍රී ලංකාවේ භාෂා ගැටලුව මෙතෙක් විසඳුම් ලැබී නොමැති බැවින් භාෂා ප්‍රතිපත්තීන්හි සංශෝධන ඇතිකළ යුතු බව

පැහැදිලි ය. මේ සඳහා භාෂා සැලසුම්කරණය හා භාෂාවල ප්‍රමානික භාවිතය (Adequay) පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක සංකල්ප විමසා බැලීම සුදුසු ය.

6.2 සමාජ වාග්විද්‍යාඥයන් වන ෆර්ගියුසන්, නාගන්, ෆිෂර්මන්, රූබින් හා නිව්තොනිප්ගේ අදහස් අනුව භාෂා සැලසුම්කරණ ත්‍රිවිධ ය.

1. ප්‍රමිතිකරණය (Standardization)
2. නවීකරණය (Modernisation)
3. සංකේතීකරණය (Graphisation)

6.2.1 ප්‍රමිතිකරණය

ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් ප්‍රමිතිකරණය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී සිංහල, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි යන භාෂා තුනට ම තම කාර්යයන් ප්‍රායෝගිකව සපුරාගැනීමේ ශක්තිය තහවුරු කළ යුතු ය. නිදසුනක් වශයෙන් උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රදේශවලට අමතරව සෙසු ප්‍රදේශවල ද පරිපාලන කටයුතු සඳහා දෙමළ භාෂා මාධ්‍යය ද යොදා ගැනීමේ හැකියාව පැවතිය යුතු ය.

දෙමළ බස හා සංස්කෘතිය ප්‍රායෝගික වශයෙන් සුරක්ෂිතය යන අදහස සුළු ජාතිය අතර තහවුරු විය යුතු ය. මෙය සැලසුම් කිරීම භාෂා සැලසුම්කරුවන්ගේ වගකීම ය. ප්‍රමිතිකරණය සෑම සැලසුමක් විෂයෙහි ද අදාළ කරගත හැකි ය. එනම් සමාජීය, ආර්ථික, රැකියා වර්ධන හෝ භාෂා සැලසුම් සම්බන්ධයෙන් මෙකී සාධකය ප්‍රායෝගික කළ හැක.

6.2.2 භාෂා සැලසුම්කරණයේ දී ප්‍රමිතිකරණය සම්බන්ධයෙන් පහත ගැටලු මතුවේ.

(අ) ලේඛනයේ දී හා භාෂණයේ දී ප්‍රමිතිකරණය සඳහා තෝරාගත යුත්තේ කුමන බස ද? කුමන පෙදෙසට අයත් උපභාෂාව ද යන ගැටලුව

(ආ) විද්‍යා තාක්ෂණ සංවර්ධනයත් සමග ඉස්මතු වන නව සොයාගැනීම් හා විද්‍යාත්මක සංකල්ප සඳහා පාරිභාෂික වචන තනා ගැනීමේ ගැටලුව

(ඇ) සිංහල දෙමළ භාෂකයන්ගේ ආකල්ප පිළිබඳ ගැටලුව

(ඈ) අධ්‍යාපන, නීතිය, පරිපාලනය, ජනමාධ්‍ය වැනි අංශයන්හි භාෂා භාවිතයේ දී ප්‍රායෝගික වශයෙන් අවධානය යොමුකළ යුතු කරුණු පිළිබඳ ගැටලුව

මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සැපයීම භාෂා සැලසුම් කරන පිරිසෙහි වගකීමකි. එම නිසා භාෂාව ශක්තිමත් කිරීමට අදාළ වන පරිදි ප්‍රතිපත්ති සකස් කළ යුතු ය.

6.2.3 භාෂා භාවිතය සඳහා ප්‍රමිතිකරණය සිදුකිරීමේ අංග කීපයකි.

1. ලිඛිත බසෙහි ප්‍රායෝගිකකරණය අනුව ඇති ප්‍රමිත කිරීම.
2. කථික බස සමාජීය අවශ්‍යතාව මත ප්‍රමිත කිරීම.
3. පාරිභාෂික වචන නිර්මාණය කිරීමේ දී ප්‍රමිත කිරීම.
4. වාග්කෝෂ සකස් කිරීමේ දී ප්‍රමිත කිරීම.
5. අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රයේ භාවිතය සඳහා ව්‍යාකරණ නිර්දිෂ්ට ග්‍රන්ථ අකාරාදිය ආදිය නිර්මාණය කිරීමේ දී ප්‍රමිත කරණය.
6. සන්නිවේදන අංශය සඳහා භාවිත වන වචන සංක්ෂිප්ත හා සරල වාක්‍ය ස්ථර ආදිය ප්‍රමිතගත කිරීම.
7. පරිපාලන ක්ෂේත්‍රයේ දී භාෂා භාවිතය සඳහා ප්‍රමිත කිරීම.
8. නීති අංශය සඳහා නව්‍ය වචන සම්පාදනයෙහි ලා ප්‍රමිතිකරණය.
9. දියුණු වෙමින් පවතින විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයට උචිත වන අයුරින් නව වචන ඇතිකිරීම සඳහා වන ප්‍රමිතිකරණය.

භාෂා සැලසුම්කරණයේ දී විවිධ සමාජ ප්‍රාදේශීය ජන කොටස්වල සිතුම් පැතුම් සලකා බලමින් රටෙහි වර්ධනය හා එකමුතු බව ද දේශීය සංකල්ප ද සංවර්ධනය සඳහා හිතකර ආකාරයන් ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය.

විදේශ ආධිපත්‍යයෙන් උරුම වූ ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ ජනප්‍රියතාව අප රටෙහි ජන හදවත් තුළට කා වැදී ඇති බව සැලකිය යුතු ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතිකිරීමට යෝජිත සමාජ, ආර්ථික, රැකියා අධ්‍යාපන හා භාෂා සැලසුම් රටෙහි ජනතාව විසින් තේරුම්ගන්නා ආකාරයෙන් සිදුකිරීම රජයේ කාර්යභාරයයි. එවිට රජයේ සැලසුම් කෙරෙහි ජනතා සහාය පහසුවෙන් පළවේ. සිංහල හා දෙමළ භාෂා සම්බන්ධ ව පුද්ගල රුචි අරුචිකම් විවිධ විය හැක. සුළු හා බහුජන වෙනස පැහැදිලිය. භාෂා සැලසුම්කරණය ප්‍රායෝගිකව සිදු කිරීමේ දී ඒ වෙනස්කම් හා ගැටීම් අවම කළ යුතුය.

6.2.4 නවීකරණය

භාෂාවන්හි නවීන වර්ධනය සඳහාත් සමාජීය භාෂා උපයෝගීත්වය සඳහාත් ඇතිවිය යුතු වෙනස්කම් සැලකිල්ලට ගෙන එක් බසක් වෙනත් භාෂාවන්හි හැකියාවට මුහුණ දිය හැකි ආකාරයට සකස් කළ යුතු බව ෆර්ගියුසන් පවසයි.

මෙහි දී අන්‍ය භාෂාවල බහුලව භාවිත වන වචන හෝ වචන රටා ඍණීකරණය මඟින් තවත් බසකට එකතු කර එය ශක්තිමත් කළ හැක. ඇතැම් විට ග්‍රාහක භාෂාවේ ම වචන යම් යම් ආකාරයෙන් වෙනස්කර භාෂා භාවිතයේ ශක්‍යතාව වර්ධනය කරලීමේ නැඹුරුවක් ද පෙනේ. මෙකී ක්‍රම දෙකම නව්‍යකරණයේ දී උපයෝගී වේ.

භාෂාවක වෙනස්කම් ඇතිවීම ස්වාභාවිකය. නව්‍යකරණය වාග්කෝෂීය වර්ධනය කෙරෙහි ද

බලපායි. වෙනත් භාෂාවල වචන තව භාෂාවක භාවිතය සඳහා යෙදීම ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි අවස්ථා වේ. එය භාෂා පාරිශුද්ධ බවට තර්ජනයකැයි සැලකීම භාෂා වර්ධනයට රුකුලක් නොවේ.

6.2.5 සරලීකරණය (Simpiplyction)

අදහස් හුවමාරුවේ දී භාවිත වන භාෂාව සරලව ශක්තිමත්ව තේරුම්ගන්නා ආකාරයෙන් සිදු කරන නව්‍යකරණය සරලීකරණය නම්වේ. පරණ දෙමළ බසෙහි හල්කිරීම හා දීර්ඝ/කෙටි ස්වර භේදය පෙන්වන සංකේත තිබුණේ නැත. 18 වන සියවසේ ජීවත් වූ ඉතාලි ජාතික වීරමාමුනිවර නම් පඬිවරයා මේ සඳහා පිළියමක් ලෙස නව සංකේත නිර්මාණය කර තිබේ.

க, ச, ப → க், ச், ப்
எ ஏ

පැරණි සිංහල බ්‍රාහ්මී අක්ෂර ක්‍රමයෙහිද මීට සමාන තත්ත්වයක් පැවති බව මෙහි දී සඳහන් කළ හැකි ය. දෙමළ භාෂාවේ වචන, වාක්‍ය, සන්ධි යනාදියෙහි ද සරලීකරණයක් සිදුවිය. පහත යෙදුම් මීට නිදසුන් ය.

1. "யாண்டு" 'යාණ්ඩු' යන වචනයෙහි අරුත 'කොහෙද' යන්නයි. කොහෙද යන අර්ථය සඳහා මෙකල எங்கே යන යෙදුම භාවිත වේ.

2. "அவன் செல்லா நின்றான்" → "அவன் சென்றான்"
[avɛn sellā nīnrān] [avɛn sanrān]
ඔහු ගියෙහි.

3. "அஞ்சல் நிவையம்" → "அஞ்சலகம்"
[ɛñjɛl nilɛyam] [ɛñjɛlaxam]
තැපැල් කන්තෝරුව

6.2.6 රේඛීයකරණය (Grphisation)

මේ යටතේ රේඛීයකරණය මෙන් ම මුද්‍රිත අක්ෂර සැදීම (Script Reform) ද සලකා බැලේ. අක්ෂර නොමැති භාෂා සඳහා නව අකුරු නිර්මාණය රේඛීයකරණයයි. මුද්‍රිත අක්ෂර සැකසුම නම් දැනට භාවිත අක්ෂර සංකේතයන් පරිගණක සඳහා සුදුසු වන සේ සැකසීමයි. මෙවැනි කාර්යයන් භාෂා ස්ථරයන්හි ආවේණික රටාවට අනුගත විය යුතුය.

6.2.7 දේශප්‍රේමීත්වය

සුළු ජනතාව ද ගෞරවනීයත්වයෙන් සැලකිය යුතුවීම අවශ්‍ය කරුණකි. භාෂා විරෝධී ප්‍රතිපත්ති ශ්‍රී ලාංකික මනසට කාවැදුනත් සුළු ජන භාෂා කෙරේ සිංහල භාෂකයෝ අසුභවාදී වූ අතර දෙමළ, මුස්ලිම් ජනතාව සිංහල භාෂාව කෙරෙහි විරුද්ධ ආකල්ප දරූහ. ලංකාවේ සිංහල බස කථාකරන අය අතර දේශප්‍රේමය වර්ධනය වීමේ අවස්ථාව සාපේක්ෂව වැඩිය. ලාංකික දෙමළ ජනතාව අතර ම එය යම් ප්‍රමාණයකට තිබේ. එහෙත් සුළු ජන මනසෙහි මෙකී දේශ ප්‍රේමවර්ධනයට බාධා පවතී. ශ්‍රී ලංකාව යනු සිංහල බෞද්ධ රටක්ය යි පිළිගැනීම එයට හේතුවයි.

''අපි සියල්ලෝ ම ලාංකිකයෝ වෙමු'' යන සංකල්පය ද සංස්කෘතිය හා දේශප්‍රේමය ද වර්ධනය කළ යුතු නම් සෑම ආගමකට ම හා ජාතියකට ම නිසි ගෞරවය ලැබිය යුතු ය. රටෙහි පාලකයන්ගෙන් බහුතරය බහුජන නියෝජිතයන් ය. සුළුතර ජනතා නියෝජිතයන් ද බහුතරයට සමාන ගෞරවයක් ලද යුතු ය.

සෑම ජාතියකට ම අයත් ජනයා සමාන අයිතීන් භුක්ති විඳීමට රිසි වෙති. ''අප සියලුදෙනා සමාන මට්ටමේ පුරවැසියන් නොවේ'' යන අදහස ''සැවොම ශ්‍රී ලාංකිකයන්'' සංකල්පයට බාධා කරයි. සිංහල භාෂාව රාජ්‍ය භාෂාව ලෙස ලැබී ඇති තත්ත්වයට සමාන සැලකිල්ලක් දෙමළ බසට ද ඇවැසි වේ. අනෙක් අතට බහුතර ජාතියට අයත් භාෂාවට සංස්කෘතියට හා ආගම ට

නිසි ගෞරවය සුළු ජාතීන්ගෙන් ම ලැබිය යුතු ය. එම අංග වර්ධනයට ඔවුන්ගේ දායකත්වය ද ලද යුතු ය.

අප රටෙහි ජනතා මනස් තුළ එකිනෙක ජාතීන් ගැන පවතින්නේ විවිධ ආකල්පයන් ය. මෙම අදහස් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට රැගෙන යන බව ද පෙනේ. ''කහ කෑල්ලට බෙල්ල කපන ජාතියක්'' ලෙස දෙමළ ජනතාව සිංහල ජනතාව ගැන සිතති. ''දෙමළ ගඳ'' ''දෙමළ පාට'' ''දෙමළු පඩිගත්තා වගේ'' ආදී යෙදුම් තුළින් සිංහල ජනයා දෙමළ ජාතිය අවතක්සේරුවට ලක්කරත්. මුස්ලිම්වරු අපවිත්‍ර ජාතියක් ලෙස සිංහලයන් විසින් සැලකෙන අතර ''තම්බි'' නාමය පටබැඳ තිබේ. ඔවුහු තොප්පි හැරෙන අතට හැරෙන ජාතියක් ලෙසට සැලකෙති. දෙමළ ජනයා ද මුස්ලිම් ජනයා දෙස බලනුයේ මෙවැනි ආකල්ප තුළිනි. එහෙත් සුදු ජාතීන් ගැන ගෞරවීය හැඟීමක් සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් ජන කොටස් තෙවර්ගයේ ම පවතී. ''සුද්ද වගේ වැඩ'' වැනි යෙදුම්වලින් ඒ බව පෙනේ. ශ්‍රී ලාංකික ජනතාව අතර උනුන් කෙරේ ඇති පහත් ආකල්ප දුරු කර, උසස් හැඟීම් වර්ධනයට ඉඩ සැලසිය යුතුය. අද පවතින ජනමාධ්‍යයන් ද ඉස්මතු කරන්නට උත්සාහ කරන්නේ එක් ජාතියක් විසින් අනෙකට කර ඇති යහපත නොව අයහපතයි. මෙසේ ජාතීන් අතර වෛරය වැඩීමට දායක නොවී යහපත් සංකල්ප ප්‍රචාරය කිරීම අවශ්‍ය ය.

ජාතීන් අතර එකිනෙකාගේ සුරක්ෂිතතාව පිළිබඳ හැඟීම් ස්ථාපිත කළ යුතු ය. අන්‍ය ජාතීන් තුළ පවතින වැරදි ගැන මෙන් ම යහපක් දේ ගැන ද කථා කළ යුතු ය. එක් භාෂාවකින් රචිත සාහිත්‍ය අනෙක් භාෂාවට පරිවර්තනය කිරීම යෝග්‍ය වේ. සාවද්‍ය ඉතිහාසය ඉගැන්වීම වලකා සැබෑ ඉතිහාසය ඊළඟ පරපුරට ඉගැන්විය යුතු ය. සැමදෙනා ම එක ජාතියක් බවට පත් කර, එකම බසක් ස්ථාපිත කළ යුතුය යන වැරදි ප්‍රතිපත්තිය අතහැර එකිනෙක බසෙහි, ජාතියේ, ආගමේ, සංස්කෘතියේ අනන්‍යතාව පිළිගත යුතු ය. විවිධත්වයක් තුළ ඒකීයත්වයක් රැක ගැනීමත්, ''අපි සැවොම ශ්‍රී ලාංකිකයෝ ය'' යන අදහස ස්ථාපිත කළ හැකි පරිසරය ඇති කිරීමත් කළ යුතු ය. මේ සඳහා භාෂා සැලසුම් කර, ප්‍රායෝගික ප්‍රතිපත්ති සකස් කර ක්‍රියාත්මක කිරීම රජයේ වගකීමය. සියලු රට වැසියන් එකී කාර්යයේ දී දායක විය යුතු ය.

බලපෑම් කණ්ඩායම්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ටෙරන්ස් පුරසිංහ

රාජ්‍ය බලය අල්ලා ගැනීමේ හා හැසිරවීමේ අරමුණ රහිත එහෙත් රාජ්‍ය වෙත බලපෑම් කොට ස්වකීය ඉල්ලීම් දිනා ගැනීමේ අරමුණින් සංවිධානය වූ පුද්ගල කණ්ඩායම්වලින් සමන්විත සංස්ථිතීන් බලපෑම් කණ්ඩායම් යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. බලපෑම් කණ්ඩායමක් දේශපාලන පක්ෂයකින් වෙනස් වන්නේ රාජ්‍ය බලය හිමි කරගැනීමේ හා එම බලය හැසිරවීමේ අරමුණ බලපෑම් කණ්ඩායමකට නොමැති වීම හේතු කොටගෙන ය. එහෙත් රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය කෙරෙහිත්, එම ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාවට නැඟීම කෙරෙහිත් ඉතාමත් ම ප්‍රබල බලපෑමක් බලපෑම් කණ්ඩායම්වලින් සිදුවනු ඇත. එහෙයින් දේශපාලනය හා සමාජය අතර සම්බන්ධතාව ඇති කිරීමේ එක් වැදගත් විචල්‍යයක් වශයෙන් බලපෑම් කණ්ඩායම් හඳුනා ගත හැක.

ඈත අතීතයේ පටන් මිනිසා විසින් විවිධ අරමුණු හා අවශ්‍යතාවන් පෙර දැරිකරගෙන විවිධ සංවිධාන ගොඩනඟා ගන්නා ලදී. එහෙත් රාජ්‍යය වෙත බලපෑම් කොට එමඟින් ස්වකීය ඉල්ලීම් ඉටු කර ගැනීම සඳහා මිනිසුන් සංවිධාන පිහිටුවා ගැනීමට පටන් ගත්තේ නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වර්ධනයත් සමග ය. නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වර්ධනයත් සමග මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් තහවුරුවීමට පටන් ගැනීමෙන් සංවිධානයවීමේ අයිතිය මුල් කර ගෙන මෙසේ මිනිසා විසින් බලපෑම් කණ්ඩායම් ගොඩනගා ගනු

ලැබී ය. මුල් කාලයේ දී බලපෑම් කණ්ඩායම් වශයෙන් බිහි වූයේ ආගමික අරමුණු හා අශාවන් පෙරදැරි කරගත් සංවිධානයන් ය. පසු කාලයේ දී ආර්ථික, දේශපාලන, වෘත්තීය යනාදී අරමුණු හා ආශාවන් මුල් කර ගත් සංවිධානයන් ද බිහිවීමට පටන් ගැනුණි. වර්තමාන ලෝකයේ සෑම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමයක ම ඉතාමත් ම පුළුල් හා ප්‍රබලවූත් විවිධ ස්වභාවයන්ගෙන් යුක්තවූත් බලපෑම් කණ්ඩායම් ජාලයක් ක්‍රියාත්මක වන බව පෙනේ.

මෙහි දී බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂවලින් වෙනස් වනවා මෙන් ම සමාජයේ විවිධ සමාජ ආර්ථික අරමුණු මුල් කරගෙන ස්වකීය ආශාවන් හෙවත් අභිලාශයන් ඉටු කරගැනීම සඳහා දිගුකාලීන වශයෙන් හෝ කෙටිකාලීන වශයෙන් සංවිධානය වූ පුද්ගල කණ්ඩායම්වලින් ද වෙනස් වේ. එම වෙනස ඉතා පැහැදිලි ලෙස හඳුනා ගැනීම දේශපාලන විද්‍යාව හැදෑරීමේ දී අත්‍යවශ්‍ය කරුණක් වේ. සමාජයේ ඇතැම් සංවිධාන (ස්වෙච්ඡා සංවිධාන) ස්වකීය ආශාවන් හා අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා රාජ්‍යට බලපෑම් සිදු කරනු නොලැබේ. එනම් දේශපාලන ක්‍රියාවන්හි නියැලීමක් සිදු කරනු නොලැබේ. එහෙත් බලපෑම් කණ්ඩායම් ඊට හාත්පසින් ම වෙනස් වේ. බලපෑම් කණ්ඩායම් ස්වකීය අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා ස්වකීය ඉල්ලීම් දිනා ගැනීම සඳහා සෘජු ලෙස රාජ්‍ය වෙත බලපෑම් කරයි. එනම් සෘජු ලෙස දේශපාලන ක්‍රියාවන්හි නියැලේ. මින් පෙනීයන්නේ බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂවලින් වෙනස් වනවාසේ ම සමාජය සෘජු ලෙස දේශපාලන ක්‍රියාවන්හි නිමග්න නොවන සංවිධානවලින් ද වෙනස්වන බවයි. මේ අනුව බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය පැහැදිලි වශයෙන් ම දේශපාලන ස්වරූපයක් දරයි. රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය කෙරෙහි ද එම ප්‍රත්පත්තිවල ක්‍රියාකාරීත්වය කෙරෙහි ද ඉතා ප්‍රබල බලපෑමක් මෙමඟින් සිදුවන බව දැක්විය හැක.

නූතන සමාජයේ මූලික ස්වභාවයක් වන්නේ සංවිධිතභාවය යි. එනම් සමාජය සංවිධානය වී තිබීමයි. මෙසේ සංවිධානය වූ සමාජය සිවිල් සමාජය වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. සිවිල් සමාජය හා දේශපාලන සමාජය අතර පවතින අන්තර් සම්බන්ධය යටතේ

සිවිල් සමාජය බලවත් වනවිට දේශපාලන සමාජය දුර්වල වීමත්, සිවිල් සමාජය දුර්වල වනවිට දේශපාලන සමාජය වඩාත් බලවත් වීමත් දක්නට ලැබේ. මෙහි දී සිවිල් සමාජය බලවත් වීම යනු සමාජය වඩාත් විධිමත් ලෙස හා ශක්තිමත් ලෙස සංවිධාන ගතවීමයි. මෙහි දී විශේෂයෙන් ම රජයට බලපෑම් කරන සමාජ සංවිධාන වඩාත් කැපී පෙනෙයි. මෙසේ ගොඩනැඟී ඇති සිවිල් සමාජයෙහි ප්‍රධානතම අංගය ලෙස බලපෑම් කණ්ඩායම් හඳුනා ගැනීමට පුළුවන. වර්තමානය වනවිට බලපෑම් කණ්ඩායම්වල සංවිධාන ක්‍රමය අතිශයින් ම ප්‍රබල තත්ත්වයකට පත් වී තිබේ.

බලපෑම් කණ්ඩායම් ඇතැම්විට දේශපාලන පක්ෂවල සංවිධාන ව්‍යුහයන් හා කරට කර සිටින තත්ත්වයක් ද දක්නට ලැබේ. සමාජයේ මෙම දේශපාලන ක්‍රියාවලිය තුළ බලපෑම් කණ්ඩායම්වලට ප්‍රබල වැදගත්කමක් හිමිවන අතර එසේ බලපෑම් කණ්ඩායම්වලට වැදගත් තැනක් හිමි වී ඇත්තේ ඒවායේ ක්‍රියාකාරීත්වය සඳහා අදාලවන සංවිධාන ක්‍රමයේ ශක්තිමත්භාවය හේතුකොට ගෙන ය.

සමාජ ක්‍රමයේ සංවර්ධිත මට්ටම බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ස්වභාවය තීරණය වීම කෙරෙහි බලපායි. එනම් සමාජ ක්‍රමය වඩාත් දියුණු මට්ටමක පවතී නම් බලපෑම් කණ්ඩායම් වඩාත් දියුණු හා ශක්තිමත් තත්ත්වයකට පත්වන අතර සමාජක්‍රමය සාම්ප්‍රදායික නම් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය දුර්වල වේ. එහෙයින් සමාජ ක්‍රමයේ ස්වභාවය බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ස්වභාවය තීරණය වීම කෙරෙහි නිශ්චිත වශයෙන් ම බලපායි.

බලපෑම් කණ්ඩායම්වල කාර්යයන්

නූතන දේශපාලන ක්‍රමයන්හි බලපෑම් කණ්ඩායම්වල කාර්යභාරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී මූලික වශයෙන් හඳුනාගත හැකි කරුණක් වන්නේ දේශපාලන පක්ෂවල කාර්යයන් අතරින් ආණ්ඩු පාලනය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ කාර්යය ගුරු දේශපාලන පක්ෂවල අනෙක් සෑම කාර්යයක් ම බලපෑම් කණ්ඩායම් විසින් ද ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන බව ය. එහෙයින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන

ක්‍රමයක ක්‍රියාකාරීත්වය උදෙසා බලපෑම් කණ්ඩායම්වලින් සිදුවන දායකත්වය ද ඉතා ප්‍රබල ය. මේ අනුව බලපෑම් කණ්ඩායම්වල කාර්යභාරය පහත සඳහන් පරිදි වේ.

1. ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීම

බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ප්‍රධානත ම කාර්යය ලෙස මෙය හැඳින්වීමට පුළුවන. විශේෂයෙන් ම ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය හා ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක කිරීම සම්බන්ධයෙන් ආණ්ඩු කෙරෙහි බලපෑම් කිරීම බලපෑම් කණ්ඩායම් විසින් සිදු කරනු ලැබේ. එසේ සිදුකරන බලපෑම විවිධ මාධ්‍යය මඟින් ක්‍රියාවට නැගේ. එනම් පෙළපාලි, උද්ඝෝෂණ, විරෝධතා, වැඩවර්ජන යනාදී විවිධ ක්‍රම උපයෝගී කරගෙන ආණ්ඩුව කෙරෙහි බලපෑම් ඇති කිරීමට බලපෑම් කණ්ඩායම් ක්‍රියා කරයි.

2. ආණ්ඩුවේ ක්‍රියාමාර්ගවලට විරෝධය පෑම

ආණ්ඩුව විසින් අනුගමනය කරන යම් යම් ක්‍රියාමාර්ග හා ආණ්ඩුව විසින් ගනු ලබන තීරණ ස්වකීය පුද්ගල කණ්ඩායම්වල ආශාවන්ට හා අපේක්ෂාවන්ට නොගැලපේ නම් ඊට එරෙහිව ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීමත් එම බලපෑම් තුළින් ආණ්ඩුවේ එම තීරණ හා ක්‍රියාමාර්ග වෙනස් කරලීමත් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල කාර්යයක් වී තිබේ.

3. මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කිරීම වෙනුවෙන් ක්‍රියාකිරීම

සමාජයේ මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කිරීම සඳහා ක්‍රියාත්මක වීම ද බලපෑම් කණ්ඩායම් විසින් සිදු කරනු ලැබේ. මෙම කාර්යභාරය දේශපාලන පක්ෂවලින් ද සිදු කෙරෙන අතර ඇතැම් විට ඒ සම්බන්ධයෙන් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල මැදිහත් වීම දේශපාලන පනක්ෂවල මැදිහත් වීමකට වඩා ප්‍රබල විය හැක. පවත්නා රජය විසින් හෝ වෙනයම් ක්‍රියාදාමයක් තුළින් හෝ සමාජයේ මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් යටපත් වේ නම්, එයට එරෙහිව නැඟී සිටීමට බලපෑම් කණ්ඩායම් ක්‍රියා කරයි. නිදසුන් වශයෙන් මාධ්‍ය සංවිධාන, වෘත්තීය සමිති, ශිෂ්‍ය සංවිධාන, ආගමික

සංවිධාන, මානව හිමිකම් සංවිධාන යනාදී සංවිධාන මෙසේ මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් උදෙසා ක්‍රියා කරයි. පසුගිය වකවානුවේ ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ සමාජයේ ඇතිවූ මානව හිමිකම් උල්ලංඝනය කිරීම්වලට එරෙහිව දේශපාලන පක්ෂවලට වඩා මාධ්‍ය සංවිධාන හා මානව හිමිකම් සංවිධාන ඉදිරියට පැමිණීම දැක්වීමට පුළුවන. එමෙන් ම පසුගිය වකවානුවේ ඉරාකයට එරෙහිව මෙන් ම ඇෆ්ගනිස්ථානයට එරෙහිව ද ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ ආණ්ඩුව විසින් අනුගමනය කරනු ලැබූ ම්ලේච්ඡ යුදමය ක්‍රියාමාර්ගයන්ට එරෙහිව ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ සිවිල් සංවිධාන ගෙනගිය උද්ඝෝෂණයන් අතිශයින් ප්‍රබල තත්ත්වයක පැවතුණි. මේ ආකාරයෙන් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ ද මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් පෙනී සිටීම වඩාත් කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයක් වේ.

4. මහජනතාවගේ සමාජ, දේශපාලන දැනුම වර්ධනය කිරීම

බලපෑම් කණ්ඩායම් විසින් සිදු කරනු ලබන මෙම කාර්යය දේශපාලන පක්ෂවලින් ද ඉටු වන්නකි. සමාජයේ විවිධ ආශාවන් හා අරමුණු ඇති පුද්ගලයින් ඇති පුද්ගල කණ්ඩායම් ස්වකීය ආශාවන් හා අරමුණු ඉටු කර ගැනීම උදෙසා ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීමට සංවිධාන වීමෙන් නොනැවතී ඒ සම්බන්ධයෙන් ස්වකීය සාමාජිකයින් පමණක් නොව පොදු ජනතාව ද දැනුවත් කිරීමට ක්‍රියා කරයි. ඒ අනුව දේශපාලන හා සමාජ ප්‍රශ්න පිළිබඳ සමාජයට නිසි අධ්‍යාපනයක් ලබා දීමට බලපෑම් කණ්ඩායම් ක්‍රියා කරයි.

විශේෂයෙන් ම වෘත්තීය සමිති, ව්‍යාපාරික සංවිධාන, ශිෂ්‍ය සංගම්, මාධ්‍ය සංවිධාන වැනි සංවිධාන මේ සම්බන්ධයෙන් වඩාත් කැපී පෙනේ. මෙම සංවිධාන විසින් විවිධ අධ්‍යාපන වැඩසටහන්, සම්මන්ත්‍රණ, වාද විවාද, රැස්වීම යනාදිය සංවිධානය කරනු ලබන අතර විවිධ සමාජ දේශපාලන ප්‍රශ්න මුල්කරගෙන පොත් පත්, සඟරා, ලිපිලේඛන, අත් පත්‍රිකා යනාදිය ද ප්‍රකාශයට පත්කරනු ලැබේ. මේ ආකාරයෙන් ජනතාවට දේශපාලන අවබෝධයක් ලබා දීම සඳහා ප්‍රබල පිටිවහලක් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය තුළින් සිදුවන බව පෙන්වා දීමට පුළුවන.

5. නායකයින් පුහුණු කිරීම

විශේෂයෙන් ම අනාගත දේශපාලන නායකයින් පුහුණු කිරීමේ කාර්යභාරය ද බලපෑම් කණ්ඩායම් තුළින් සිදුවන බව දැක්විය හැක. එනම් දේශපාලන පක්ෂවලින් මෙන් ම බලපෑම් කණ්ඩායම් තුළින් ද නායකයින් පුහුණු වීම සිදුවේ. මෙහි දී වෘත්තීය සමිති, ශිෂ්‍ය සංවිධාන, ව්‍යාපාරික සංවිධාන යනාදිය වඩාත් ප්‍රධාන වේ. පසුකාලීනව දේශපාලන නායකයින් බවට පත් වූ බොහෝ පුද්ගලයින් පුහුණු වූයේ යට කී බලපෑම් කණ්ඩායම් තුළිනි. නිදසුන් වශයෙන් බ්‍රසීලයේ ජනාධිපති ධූරයට පත් වූ ලූලා ද සිල්වා වෘත්තීය සමිති නායකයෙකි. පෝලන්තයේ ජනාධිපති වූ ලෙච් වැලේසා වෘත්තීය සමිති නායකයෙකි. බ්‍රිතාන්‍යයේ කම්කරු පක්ෂයේ බොහෝ නායකයෝ එරට වෘත්තීය සමිති ව්‍යාපාරයේ ප්‍රමුඛයෝ වූහ.

මේ ආකාරයෙන් දේශපාලන නායකයින් පුහුණු කිරීම බලපෑම් කණ්ඩායම්වල කාර්යයක් බවට පත්වී තිබේ.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමයක බලපෑම් කණ්ඩායම් හඳුනා ගැනීම

බලපෑම් කණ්ඩායම් විවිධ ස්වරූපයෙන් දක්නට ලැබේ. ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීම සඳහා පුද්ගල කණ්ඩායම් සංවිධානය වන ආකාරය අනුව මෙකී විවිධ ස්වරූපයන් තීරණය වේ. සමාජයේ මිනිසාගේ හැසිරීම ඒකාකාරී ස්වභාවයක් නොදරයි. එමෙන් ම සමාජයේ මිනිසාගේ අදහස් උදහස් එසේත් නැතහොත් ආකල්ප විවිධාකාරී වේ. ඇතැමුන් දේශපාලනය පිළිබඳ සවිඥානක වුව ද ඇතැමුන් දේශපාලනය කෙරෙහි අවිඥානක වේ. එමෙන් ම සමාජයේ ඇතැමුන් දේශපාලන වශයෙන් ක්‍රියාශීලීවුව ද ඇතැමුන් දේශපාලන වශයෙන් එතරම් ක්‍රියාශීලී නොවේ. රාජ්‍යයට බලපෑම් කිරීමේ දී පුද්ගලයාගේ වෙනස් හැසිරීම් රටාවන් හේතු කොට ගෙන බලපෑම් ස්වභාවය ද වෙනස් වේ.

ඇමරිකානු චර්යාවාදියෙකු වූ ආමන්ඩ් (Almond) නැමති දේශපාලන විද්‍යාඥයා දක්වා ඇති පරිදි නූතන දේශපාලන සමාජයේ ක්‍රියාත්මක වන බලපෑම් කණ්ඩායම් ඒවායේ ස්වභාවය අනුව කොටස් කීපයකට වර්ග කළ හැකි ය.

1. අසංවිධානාත්මක බලපෑම් කණ්ඩායම්
2. තාවකාලික බලපෑම් කණ්ඩායම්
3. සංවිධානාත්මක බලපෑම් කණ්ඩායම් යනුවෙනි.

අසංවිධිත බලපෑම් කණ්ඩායම් යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ ක්‍රමානුකූලව විධිමත්ව සංවිධානය නොවූ එහෙත් තමන්ට බලපාන හෙවත් තමන්ට අදාල ප්‍රශ්නවල දී ස්වකීය ඉල්ලීම්, ආශාවන්, මෙන් ම විරෝධයන් ද ආණ්ඩුව වෙත පල කිරීම සඳහා ක්‍රියා කරන පුද්ගල කණ්ඩායම් ය. නිදසුන් වශයෙන් ඕනෑම රටක ආගම්වාදී, ජාතිවාදී එසේත් නැතහොත් කුලගෝත්‍රවාදී සමාජ කණ්ඩායම් බලපෑම් කණ්ඩායම් වශයෙන් සංවිධානය වී නොසිටිය ද තම ආගම හෝ ජාතිය හෝ කුලය හෝ මුල්කරගෙන පැන නඟින ප්‍රශ්නවල දී එම ප්‍රශ්න විසඳා ගැනීම සඳහා රජය වෙත බලපෑම් කරනු පිණිස සංවිධානය වන පුද්ගල කණ්ඩායම් මෙසේ අසංවිධිත බලපෑම් කණ්ඩායම් ලෙස සැලකේ.

තාවකාලික නැතහොත් ඒ ඒ අවස්ථාවල දී උද්ගතවන සමාජ දේශපාලන ප්‍රශ්න අරබයා සංවේදී පුද්ගල කණ්ඩායම් එම ප්‍රශ්න මුල් කරගෙන ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීම (විරුද්ධව හෝ පක්ෂව) සඳහා පෙළ ගැසෙන අතර එම පෙළ ගැසීම් උද්ඝෝෂණ, පෙළපාලි, විරෝධතා, රැස්වීම් යනාදී ක්‍රියාමාර්ග තුළින් විද්‍යමාන වන අතර එබඳු බලපෑම් සඳහා වන බලපෑම් කණ්ඩායම් සංවිධානය වන්නේ ක්ෂණිකව ය. එසේත් නැතහොත් අවස්ථානුකූලව ය. මෙබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් ක්‍රමානුකූලව සංවිධානය වූ විධිමත් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන බලපෑම් කණ්ඩායම් නොවේ. එහෙත් තාවකාලිකව ඉස්මතු වන බලපෑම් කණ්ඩායම් සමාජ - දේශපාලන ප්‍රශ්න කෙරෙහි වඩාත් සවිඥානික වේ. මෙබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් ස්වකීය අභිමතාර්ථයන් උදෙසා ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීමට ක්‍රියා කරයි.

මෙබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් ඉස්මතුවීම සිදු වන්නේ ක්ෂණිකව ය. මේ සම්බන්ධයෙන් බලපාන හේතු සාධක මතු වන්නේ ද ක්ෂණික ලෙස ය. නිදසුන් වශයෙන් විදේශ රාජ්‍ය නායකයකුගේ ප්‍රකාශනයකට එරෙහිව සිදු කෙරෙන විරෝධය

පල කිරීම්, ආණ්ඩුව නීතියට එරෙහිව උද්ඝෝෂණ සඳහා කෙරෙන පෙළ ගැසීම් යනාදිය දැක්වීමට පුළුවන. මේ ආකාරයට ක්ෂණිකව පෙළගැසෙන බලපෑම් කණ්ඩායම් එම සිදු වීම් සමථයකට පත්වීම හෝ එම සිදුවීම්වල වැදගත්කම හේතුකොටගෙන ඉතා ඉක්මනින් යටපත් වී යයි. එසේත් නැතහොත් ආණ්ඩුවේ මර්දනය හමුවේ එබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් විසිරී යයි. මේ ආකාරයෙන් තාවකාලිකව ක්‍රියාත්මක වන බලපෑම් කණ්ඩායම් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. එම බලපෑම් කණ්ඩායම් හා අසංවිධිත බලපෑම් කණ්ඩායම් අතර එක්තරා සමානකම් ද පවතින බව දැක්වීමට පුළුවන. එනම් අසංවිධිත බලපෑම් කණ්ඩායම් හා තාවකාලිකව ක්ෂණිකව පැන නඟින බලපෑම් කණ්ඩායම් අතර ප්‍රබල වෙනසක් දක්නට නොලැබේ.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමයක වඩාත් බලවත් ලෙස හා සක්‍රීය ලෙස ක්‍රියාත්මක වන්නේ සංවිධානාත්මක බලපෑම් කණ්ඩායම් ය. විශේෂයෙන් ම මෙබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් විධිමත් ලෙස සංවිධානය වී තිබේ. එනම් නිශ්චිත අරමුණක් මුල්කරගෙන ගොඩනැඟී ඇති, ඒ අරමුණු මුල් කරගත් වැඩපිළිවෙලක් ඇති, සාමාජිකත්වය ක්‍රමාණුකූලව ගොඩනඟා ඇති (එනම් සාමාජිකයන් නියමිත ලෙස බඳවා ගැනීම, සාමාජික මුදල් අයකර ගැනීම, සාමාජිකයින් යම් විනයකට යටත් කර තිබීම යනාදී වශයෙන්) විශේෂයෙන් ම යම් නියමිත ධූරාවලියකින් යුත්, වැඩ බෙදීමක් සහිත, තනතුරු ඇති, අරමුදල් හිමි, පුළුල් සංවිධාන විධිමත් බලපෑම් කණ්ඩායම් ලෙස හඳුනා ගැනීමට පුළුවන. මෙබඳු බලපෑම් කණ්ඩායම් ආණ්ඩුවට බලපෑම් කිරීම සඳහා ප්‍රමුඛ කාර්යභාරයක් අනුගමනය කරයි. මේ සම්බන්ධයෙන් වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ වෘත්තීය සමිති, ව්‍යාපාරික සංවිධාන යනාදිය යි. මීට අමතරව ආගමික සංවිධාන, ශිෂ්‍ය හා තරුණ සංවිධාන, ගොවි සංවිධාන, පාරිසරික සංවිධාන, කාන්තා විමුක්ති සංවිධාන, සමාජ ප්‍රභූ සංවිධාන, යනාදී බලපෑම් කණ්ඩායම් ද ක්‍රමාණුකූලව සංවිධානය වී ඇතිබව දැක්විය හැක. මෙබඳු සංවිධානාත්මක බලපෑම් කණ්ඩායම් විසින් ආණ්ඩුවට සිදු කරනු ලබන බලපෑම ඉතාමත් ම තීරණාත්මක වේ. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමය පැවැත්ම සඳහා දේශපාලන පක්ෂ පමණක් නොව සමාජයේ විවිධ කණ්ඩායම්වල

විශේෂ ආශාවන් හා උවමනාවන් ද නියෝජනය විය යුතු ය. මෙහි දී බලපෑම් කණ්ඩායම් සැලකෙන්නේ "සහායක නියෝජන මාධ්‍යයන්" වශයෙනි. බලපෑම් කණ්ඩායම් දරන මතය බොහෝ විට යම් බලපෑම් කණ්ඩායමක සාමාජිකත්වයට පමණක් සීමා නොවන අතර එහි සාමාජිකත්වය නොදරන වෙනත් පුද්ගලයන්ට ද අදාල විය හැක. එහෙයින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලනයක ක්‍රියාකාරීත්වය උදෙසා සමාජයේ විවිධ මතවාදයන් හා විවිධ විශේෂ අරමුණුවල අදාලත්වය ප්‍රබල වැදගත්කමක් උසුලයි. බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය වඩාත් වැදගත් වන්නේ මේ නිසා ය.

බලපෑම් කණ්ඩායම් හා දේශපාලන පක්ෂ අතර සෘජු සබඳතාවන් ද පවතී. බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම් අනියම් ලෙස හෙවත් වක්‍ර ලෙස දේශපාලන පක්ෂ හා සබඳතා පවත්වයි. බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂවල මෙවලම් ලෙස ක්‍රියාත්මක වේ. එනම් බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂවලට අනුබද්ධව ක්‍රියාත්මක වේ. නිදසුන් වශයෙන් බ්‍රිතාන්‍යයේ වෘත්තීය සමිති මහා සම්මේලනය කම්කරු පක්ෂයට අනුබද්ධව ක්‍රියාත්මක වේ. බොහෝ රටවල කම්කරු වෘත්තීය සමිති වාමාංශික පක්ෂවලට අනුබද්ධව ක්‍රියාත්මක වේ. එපමණක් ද නොව ශිෂ්‍ය හා තරුණ සංවිධාන, ගොවි සංවිධාන, ව්‍යාපාරික සංවිධාන, ඇතැම් ආගමික සංවිධාන නිශ්චිත වශයෙන් ම දේශපාලන පක්ෂවලට අනුබද්ධව ක්‍රියාත්මක වේ. එහෙයින් බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම් ස්වාධීනව ක්‍රියාත්මක නොවේ. දේශපාලන පක්ෂවලට අනුබද්ධ බලපෑම් කණ්ඩායම් ක්‍රියාත්මක වන්නේ එම දේශපාලන පක්ෂවල න්‍යාය පත්‍රයන්ට අනුව ය. එහෙත් දේශපාලන පක්ෂවලට සම්බන්ධ නැති ස්වකීය න්‍යාය පත්‍රයන්ට අනුව ක්‍රියාත්මක වන බලපෑම් කණ්ඩායම් ද පවතී.

ඇත්ත වශයෙන් ම බලපෑම් කණ්ඩායම්වල මූලික අරමුණ රාජ්‍ය බලය අල්ලා ගැනීම නොවුව ද බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම්වල නිශ්චිත දේශපාලන නැඹුරුවක් පවතී. එනම් බොහෝ බලපෑම් කණ්ඩායම්වල අරමුණු නිශ්චිත දේශපාලන නැඹුරුවක් ගනී. එහෙයින් බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂවලින් වෙනස් වන්නේ මූලික අරමුණු සම්බන්ධයෙන් පමණි.

ඇතැම්විට දේශපාලන පක්ෂවලට වඩා බලපෑම් කණ්ඩායම් වල ක්‍රියාකාරිත්වය ප්‍රබල විය හැක. එමෙන් ම ඇතැම් බලපෑම් කණ්ඩායම්වල සාමාජිකත්වය දේශපාලන පක්ෂවල සාමාජිකත්වය අභිබවාලිය හැක. එපමණක් ද නොව සංවිධානාත්මකභාවය අතින් මෙන් ම අරමුදල් අතින් ද ඇතැම් බලපෑම් කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂ අභිබවාලිය හැක.

යම් දේශපාලන ක්‍රමයක දේශපාලන පක්ෂ ක්‍රමය ප්‍රබල නොවේ නම් එම දේශපාලන ක්‍රමයෙහි බලපෑම් කණ්ඩායම් වඩාත් ප්‍රබල වනු ඇත. ඇතැම් විචාරකයින්ගේ මතය අනුව ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ දේශපාලන පක්ෂ මැතිවරණ කාලවල දී පමණක් ප්‍රාණවත් වන දේශපාලන පක්ෂ වේ. ඒ අනුව සාමාන්‍ය අවස්ථාවල දී දේශපාලන පක්ෂවල ක්‍රියාකාරිත්වය සක්‍රීය නොවේ. මේ තත්ත්වය තුළ එක්සත් ජනපදයේ බලපෑම් කණ්ඩායම් ඉතා ප්‍රබල මෙන් ම සක්‍රීය ලෙස ක්‍රියාත්මක වේ.

දේශපාලන සංස්කෘතිය හා බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය

ආණ්ඩුවට බලකිරීම නැතහොත් බලපෑම් කිරීම වර්තමානයේ දී නූතන දේශපාලන ක්‍රමයන්හි දේශපාලන ක්‍රියාදාමයෙහි ප්‍රධාන අංගයකි. රාජ්‍යයේ බලය සීමා වන ප්‍රමාණයට සමාජයේ මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් තහවුරු වීම සිදුවන හෙයින් සංවිධිත සමාජයේ සිවිල් බලය වඩාත් ප්‍රසාරණය කර ගැනීමට පුරවැසියා දැනුවත් ලෙස මැදිහත් වේ. එනම් දේශපාලන සමාජයේ අධිකාරී බලය සීමා වීම සඳහා සිවිල් සමාජය වඩාත් ශක්තිමත් විය යුතු බව නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වර්ධනයත් සමග මිනිසා දැනුවත් වී තිබේ. එහෙයින් සමජයේ සිවිල් බලය ශක්තිමත් කර ගැනීම කෙරෙහි නිරන්තරයෙන් ම දියුණු මිනිසාගේ අවධානය යොමු වී තිබේ. ඇත්ත වශයෙන් ම මෙම තත්ත්වය වර්ධනය වූයේ නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වර්ධනයත් සමග ය.

පුරාතන ග්‍රීක හා රෝම ශිෂ්ටාචාරයන්හි වඩාත් දියුණු ආකාරයේ සංවිධිත සමාජයන් පැවතුණි. විශේෂයෙන් ම ග්‍රීක

පෞර රාජ්‍යයේ පුරවැසියා දේශපාලන වශයෙන් පමණක් නොව ආර්ථික වශයෙන් ද සංස්කෘතික හා සමාජමය වශයෙන් ද මනා ලෙස සංවිධානය වී සිටියේ ය. එමඟින් ස්වකීය පෞර්ෂය වර්ධනය වන බව ග්‍රීක පුරවැසියෝ දැන සිටියහ.

එහෙත් මධ්‍යකාලීන යුගයේ ක්‍රිස්තියානි අධිරාජ්‍ය තුළ පැවති දේවධාර්මික ආධිපත්‍යය හේතුකොට ගෙන ජනතාව තුළ ස්වකීය සිවිල් බලය පිළිබඳ කිසිදු දැනුවත්භාවයක් නොතිබුණි. එහෙයින් මධ්‍ය කාලීන යුරෝපයේ ක්‍රිස්තියානි සමාජය සිවිල් සමාජයක් හැටියට සංවිධානය වී නොපැවතුණි. ඒ වෙනුවට පල්ලිය විසින් ජනතාව හසුරුවන ලදි.

16 වැනි ශතවර්ෂයේ නූතන යුගය ආරම්භයේ පටන් කතෝලික පල්ලියේ බලයට එරෙහිවත්, සාම්ප්‍රදායික රදලයින්ගේ ආධිපත්‍යයට එරෙහිවත් සංවිධානය වීමට ජනතාව පෙළ ගැසීම දක්නට ලැබෙන අතර 17 වන 18 වන ශතවර්ෂ වන විට ඒකාධිපති රාජාණ්ඩුවාදයට එරෙහිව ජනතාව සංවිධානය වීමට පටන් ගන්නා ලදි. එම ක්‍රියාදාමය නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වර්ධනය කෙරෙහි බලපෑවේ ය. සමාජයේ ජනතාව රාජ්‍යයට එරෙහිව සංවිධානය වීම නූතන යුගයේ කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයක් විය. රාජ්‍යයේ අත්තනෝමතික පාලනය තුළින් පීඩාවට පත්වන ජනතාව ස්වකීය නිදහස හා අයිතිවාසිකම් රැක ගැනීම උදෙසා සංවිධානය වීමට පටන් ගැනීම නූතන සිවිල් සමාජය බිහිවීම කෙරෙහි බලපෑවේ ය.

මෙකී තත්ත්වය වඩවඩාත් වර්ධනය වූයේ කාර්මික විප්ලවය ඇතිවීමත් සමග ය. කාර්මික විප්ලවය හේතු කොටගෙන සමාජය තුළ පුළුල් ලෙස පැතිර ගිය කම්කරු පන්තියක් බිහිවිය. කම්කරුවන්ගේ ශ්‍රමය සූරා කෑම තුළින් උපරිම ලාභ ලැබීමට උත්සහ දැරූ ධනපති පන්තියේ එම ක්‍රියාදාමය හේතුවෙන් සමාජයේ බහුතරය වූ නිර්ධන පන්තිය අතිශයින් ම අසරණ ජීවන තත්ත්වයකට පත්විය. මේ නිසා අසරණභාවයට පත් නිර්ධන පාන්තික කොටස් ස්වකීය සමාජ, ආර්ථික අයිතිවාසිකම් දිනා ගැනීම පිණිස සංවිධානය වීමට පටන් ගන්නා ලදී. මේ ආකාරයෙන් වඩාත් පෘථුල ලෙස සිවිල් සමාජය සංවිධානය වීම ඇරඹුණේ කාර්මික

විප්ලවයෙන් පසු කාලයේ දී ය. මේ සම්බන්ධයෙන් කම්කරු වෘත්තීය සමිති ව්‍යාපාරය වඩාත් බලපෑම් සහගත විය.

19 වැනි ශතවර්ෂය අගභාගයේ දී ප්‍රචලිත වූ රාජ්‍ය සුභසාධනවාදී සංකල්පය ඇසුරින් 20 වැනි ශතවර්ෂය මුල්භාගයේ දී සුභසාධනවාදී රාජ්‍යය ස්ථාපිත විය. මෙසේ සුභසාධනවාදී රාජ්‍යය බිහිවීමත් සමග සමාජයේ පොදු ජනතාවගේ සංකීර්ණ ප්‍රශ්න විසඳීම සඳහා රාජ්‍ය මැදිහත්වීම පිළිබඳ සංකල්පය ඉස්මතු වූ අතර එමඟින් රාජ්‍යයේ පදනම වඩාත් පුළුල් විය යුතුය යන පිළිගැනීම තහවුරු වීමට පටන් ගැනුණි. රාජ්‍යයේ පදනම පුළුල් නොවුව හොත් සමාජයේ පොදු ජනතාවගේ සමාජ ආර්ථික ප්‍රශ්න විසඳීම සඳහා මැදිහත්වීමේ සක්‍යතාව රාජ්‍යයට නොලැබී යන හෙයින් රාජ්‍යයට සමාජයේ පුළුල් පදනමක් ඇති කිරීම සඳහා ඡන්ද බලය පුළුල් කිරීමට සුභසාධනවාදී රාජ්‍යයේ පූර්ව අවශ්‍යතාවයක් වශයෙන් පියවර ගැනුණි. මෙසේ ඡන්ද බලය පුළුල් කිරීමේ ක්‍රියාදාමයෙහි අවසන් ඵලය වූයේ ඡන්ද බලය තහවුරු කිරීම ය.

සුභසාධනවාදී රාජ්‍ය ස්ථාපිත වීමත් සමග සුභසාධනවාදී රාජ්‍යයට සමාජයේ පුළුල් පදනමක් ඇතිවීම හේතු කොට ගෙන සමාජයේ ජනතා ක්‍රියාකාරීත්වය ඉහළ ගියේ ය. සමාජයේ පොදු ජනතාව ස්වකීය සමාජ ආර්ථික ප්‍රශ්න විසදා ගැනීම සඳහා රජය වෙත බලපෑම් කිරීම පිණිස සංවිධානය වීමට පටන් ගන්නා ලදී. විශේෂයෙන් ම බටහිර යුරෝපයේත් උතුරු ඇමරිකානු කලාපයේත් සිවිල් සමාජය වඩාත් ශක්තිමත් වූයේ මෙකී ආර්ථික සමාජ තත්ත්වයන් තුළ ය. සමාජයේ විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හි උද්ගතවන සමාජ, ආර්ථික ප්‍රශ්න විසඳීම සඳහා රජයට බලපෑම් කිරීමට සමාජ කණ්ඩායම් ක්‍රමානුකූලව සංවිධානය වීම හේතු කොටගෙන සමාජයේ සිවිල් බලය වඩාත් ශක්තිමත් විය.

සමාජයක් සංවිධානය වීම සඳහා විශේෂයෙන් ම දේශපාලන වශයෙන් සංවිධානය වීම ජනතාව තුළ පරිනත දේශපාලන අවබෝධයක් පැවතිය යුතු ය. එනම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පිළිබඳ පුළුල් අවබෝධයක් පැවතිය යුතු ය. මෙහි දී වඩාත් මූලික වන්නේ

රාජ්‍යයේ බලය සීමා වීමට ප්‍රතිලෝම වශයෙන් සමාජයේ මිනිස් නිදහස හා අයිතිවාසිකම් තහවුරුවීම පිළිබඳව පිළිබඳව ජනතාවගේ සවිඥානකභාවය යි. අනෙක් අතට සමාජයේ පුරවැසියා සංවිධානය වන තරමට පුරවැසි අයිතිවාසිකම් තහවුරුවීම පිළිබඳ දැනුවත්භාවය යි. මින් අදහස් කරන්නේ දේශපාලන ක්‍රමයක පදනම වන දේශපාලන සංස්කෘතිය වඩාත් දියුණු මට්ටමක (ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී) පවතී නම් එබඳු දියුණු දේශපාලන සංස්කෘතියක් පවතින දේශපාලන ක්‍රමයක සිවිල් සමාජය වඩාත් ශක්තිමත් හා බල සම්පන්න වන බව ය.

මේ අනුව ආසියානු අප්‍රිකානු හා ලතින් ඇමරිකානු ක්ලාපවල (අඩු දියුණු රටවල) දේශපාලන ක්‍රමයන්හි දේශපාලන සංස්කෘතිය සාම්ප්‍රදායික හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී මට්ටම අතර මැද තත්ත්වයක පවතින හෙයින් තමන් ජීවත් වන දේශපාලන ක්‍රමයේ ස්වභාවය හා එහි ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳ දැනුමක්, අවබෝධයක් මෙන් ම ඇගයීමක් ද නිසි පරිදි ජනතාවට නොමැති වීම සිවිල් සමාජය ශක්තිමත් හා බලවත් නොවීම කෙරෙහි හේතු සාධක වී තිබේ. එහෙයින් අඩු දියුණු රටවල බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය, දියුණු දේශපාලන ක්‍රමයන්හි බලපෑම් කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීකත්වයට වඩා බෙහෙවින් දුර්වල ස්වභායක් දරන බව පෙන්වා දීමට පුළුවන.

ශ්‍රී ලංකාවේ වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයේ ප්‍රභවය සහ එහි පසුබිම

සහාය කථිකාචාර්ය යු. එන්. කේ. රත්නායක

ශ්‍රී ලාංකීය ආර්ථිකයේ ජීවනාලිය හා කොඳු නාරටිය ලෙසින් වැඩ කරන ජනතාව හැඳින්විය හැකි ය. ලාංකීය ශ්‍රම සැපයුම්කරුවන් ගේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ව විමසා බලන කළ කැපී පෙනෙන අවස්ථාවන් කිහිපයක් ම දක්නට ලැබේ. කම්කරු ව්‍යාපාරය පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන කල්හි එය ලාංකීය ශ්‍රම සැපයුම්කරුවන්ට පමණක් සීමා නොවී ලෝක ඉතිහාසයේ අවස්ථාවන් ද සමඟ සන්සන්දනාත්මකව විග්‍රහ කළ හැකි ය. කම්කරු ව්‍යාපාරයේ උපත හා එහි වර්ධනීය අවස්ථාවන් මෙන් ම එහි විකාශය පිළිබඳව විමසා බැලූ විට බ්‍රිතාන්‍යයින් ලංකාවේ පාලනය මෙහෙයවූ අවධිය සාකච්ඡා වනුයේ නිතැතිනි. පණ නල රැඳී සිය විජයග්‍රහණ සනිටුහන් කරන ක්ෂේත්‍රයක් මෙන් ම වර්ධනීය කම්කරු ව්‍යාපාරයේ සුවිශේෂී අවස්ථාවක් ලෙසින් සැලකිය හැකි සේවා සැපයුම්කරුවන්ගෙන් සුසැදී වෘත්තීය සංගම් ව්‍යාපාරය මෙහි දී විශේෂ අවධානයට යොමු වේ.

වර්තමානයේ පවා ලාංකීය කම්කරුවන් ගේ අභීතනාදය දෙරණ පුරා පතුරුවාලමින් සිය අයිතිවාසිකම් දිනා ගන්නා සටනෙහි පදනම ලෙසත් එහි ප්‍රධාන ප්‍රවාහකයා ලෙසත් අපට වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය හඳුන්වා දිය හැකි ය. ලාංකීය කම්කරුවන් ගේ අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කරගනිමින් සිය ඉල්ලීම් දිනා දෙමින්

අතීත ගමනක යෙදීමට මඟ හසර හෙළි කරන වෘත්තිය සංගම් පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේ දී ලංකාවේ වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයේ ප්‍රභවය හා එහි වර්ධනීය අවස්ථාවන් පිළිබඳව අපගේ අවධානය යොමු වේ.

වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයෙහි ප්‍රභවය වුකලී යටත් විජිතවාදී ආකල්පයන්ට ප්‍රතිවිරෝධයක් ලෙස වර්ධනය වුවකි. 20 වන සියවසේ මුල්භාගයේ ආරම්භය සනිටුහන් කරන ලද වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය එහි මුල් කාර්තුව තුළ සිදුකළ පෙරළිය අතිමහත් ය. මෙම කාලවකවානුව වනවිට ශ්‍රී ලංකාවේ වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය ආරම්භවීමට යෝග්‍ය පරිසරය සකස් වී තිබිණි. එහි දී ලෝක ඉතිහාසයේ සමකාලීන තත්ත්වයන් හා ලංකාවේ අභ්‍යන්තර දේශපාලන, සමාජ හා ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයන් ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය බෙහෙවින් වැදගත් ය.

20 වන සියවස මුල් භාගය වනවිට දී අභ්‍යන්තර දේශපාලන, සමාජ හා ආර්ථික බලවේග ප්‍රගමනය සමඟ උදා වූ නව යුගය කම්කරු ජනතාවගේ නැඟී සිටීමට සුදුසු පරිසරය සකස්කර තිබිණි. එනම් 1935 වර්ෂ අවසානයේ ලෝක යුද්ධය නිමාවූ පසු ලෝක ආර්ථිකයෙහි සිදුවූ අවපාතය ලාංකීය ආර්ථිකයට ද සෘජුව ම බලපාන ලදී. මෙබඳු ආර්ථික ගැටලු සෘජුව ම බලපෑවේ කම්කරු ජනතාව වෙත ය. සේවායෝජකයන් විසින් නිරන්තරයෙන් කම්කරු ජනතාව වෙත එල්ලකළ පීඩාවන් හේතුවෙන් කම්කරුවන්ට සාමූහිකව නැඟී සිටීමේ අවශ්‍යතාව මතුවිණි. එසේ ම අභ්‍යන්තර ආර්ථික තත්ත්වයන්ට අමතරව සමකාලීනව ලොව අනෙකුත් රටවල ප්‍රධාන කම්කරු බලවේගයන්හි ක්‍රියාකාරිත්වයේ අතුරු ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ලාංකීය කම්කරු පංතියෙහි නැඟී සිටීම හා වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයෙහි ප්‍රභවය සිදුවිය. එහි දී හමුවන ප්‍රධානතම උත්තේජන අවස්ථාවක් ලෙස 1917 දී රුසියානු විප්ලවය හරහා කම්කරු ජනතාවගේ නැඟී සිටීම හා නව දේශපාලනමය දර්ශනයක් කෙරෙහි කම්කරු සිත පුබුදු විය. 1922 - 25 අතර කාලවකවානුවේ චීනයේ සිදු වූ සංස්කෘතිකමය විප්ලවය ද ආසියානු කම්කරුවන්ගේ නැඟීසිටීම කෙරෙහි බලපෑ සෘජු සාධකයකි. මහත්මා ගාන්ධිතුමා විසින් ස්වරාජ්‍යයක් උදෙසා

ඉන්දියාවේ ගෙන ගිය සටන් ව්‍යාපාරය හරහා ඔද වැඩුණු ඉන්දියානු ජාතික ව්‍යාපාරය පීඩිත, දුක්විඳින කම්කරු ජනතාව වෙත පන්නරයක් ලැබුණි. 1926 දී එංගලන්තයේ මහා වැඩවර්ජනයක් සංවිධානය කරමින් කම්කරු පක්ෂය ඉතා ප්‍රබල ලෙස නැඟී සිටීම තවත් ඉදිරි පියවරක් විය. මෙවැනි හේතු සාධක රාශියක් පදනම් කරගනිමින් ලාංකීය කම්කරු පක්ෂය තුළ වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයක් ගොඩනැඟීම සඳහා මනා පසුබිමක් සකස්විය. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, 72 - 93 පිටු)

1919 දී මධ්‍යම පාංතික ස්ථිර වෘත්තීන්හි යෙදුනු නීතිඥවරුන් ගේ හා වෛද්‍යවරුන්ගේ නායකත්වයෙන් යුතු ලංකා ජාතික සංගමය ආරම්භ විය. යටත් විජිතවාදී දේශපාලන රටාව තුළ බිහි වූ මෙය මුල් අවස්ථාවේ නව දේශපාලන ප්‍රබෝධයකින් යුක්ත මනා සංවිධාන ස්වරූපයක් ගන්නා ලද සංගමයක් විය. මෙම සංගමය මුල් අවස්ථාවේ දී කම්කරු ප්‍රශ්න කෙරෙහි සැලකිල්ලක් දැක්වූ අතර එය බොහෝ දුරට සීමාසහිත වූවකි. ලංකා ජාතික සංගමය හරහා විශේෂයෙන් කම්කරුවන්ගේ සහාය පතා සංවිධාන හා ව්‍යාපාර කිහිපයක් ආරම්භ වූ නමුත් මෙරට කම්කරු පංතිය වෙනුවෙන් එය කිසිවිටකත් නායකත්වය නොදෑරූ බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය. එම හේතු සාධකය පදනම් කරගනිමින් පසුකාලීනව කම්කරු ව්‍යාපාර හා ඒ හරහා ප්‍රභවය ලද වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය ද වඩාත් සටන්කාමී නායකත්වය හා සංවිධානාත්මක ශක්තිය සහිතව නිදහස් මාවතකට යොමු විය. (බණ්ඩාර නවරත්න එම්.ඒ, 2007, 59- 63 පිටු)

1919 දී ලංකා ජාතික සංගමයේ ප්‍රබල නායකයෙකු වූ පොන්නම්බලම් අරුනාචලම් ගේ පෙළඹවීම මත ලංකා කම්කරු සුභසාධක සංගමය පිහිටුවීය. ලංකා ජාතික සංගමය වෙත මෙම සුභසාධක සංගමය මඟින් යෝජනා මාලාවක් ඉදිරිපත් කළ අතර ඒවා ක්‍රියාවෙහි නැංවීමට ජාතික සංගමය භාර ගෙන ඇත. එම යෝජනාවන් මෙසේ ය. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, 113 පිටුව)

(i) කම්කරු සුභ සිද්ධිය වැදගත් කොට සලකා යල් පැන ගිය නීති ඉවත් කර නව නීති රිති පැනවීම.

(ii) කම්කරු නීති කඩකරන්නන්හට අපරාධකරුවන්ට හිමි දඬුවම් පැනවීමේ සිරිත අහෝසි කිරීම.

(iii) ළදරුවන් කර්මාන්තශාලා ආදියෙහි රැකියාවෙහි යෙදවීම තහනම් කිරීම.

(iv) සේවකයින් සඳහා අවම වැටුප් ප්‍රමාණයක් හා රාජකාරියෙහි යෙදිය යුතු නිශ්චිත කාලසීමාවක් නියම කොට ක්‍රියාත්මක කිරීම.

(v) කම්කරුවන්ට සාමූහිකව කටයුතු කිරීම සඳහා සංගම් ආදිය පිහිටුවීමේ අයිතිය ලබාදීම. (වෘත්තීය සංගම් ආදිය)

(vi) සේවකයින්ට සිය රාජකාරියෙහි යෙදීමට හා ජීවත් වීමට සුදුසු පරිසරයක් සලස්වන බවට සේවායෝජකයන් ලවා පිළිගැනීම.

(vii) සේවකයින් සඳහා විවේක කාලයක් රාජකාරිය නිමා වූ පසු සැහැල්ලුවෙන් ජීවත්වීමට සුදුසු වාතාවරණයක් සැලැස්වීම හා කාන්තා ශ්‍රමිකයන්ට අවශ්‍ය ගර්භනී සමයෙහි පහසුකම් හා සහන සැලැස්වීම.

ලංකා කම්කරු සුභ සාධක සංගමය හරහා ඉදිරිපත් වූ මෙම යෝජනාවන් සිතූ පරිදි ක්‍රියාවෙහි නැංවීමට ඔවුනට නොහැකි විය. මෙම සංගමය එතරම් සක්‍රීයව ක්‍රියා නොකිරීම නිසා ක්‍රමයෙන් අභාවයට පැමිණියේ එහි පැවති දුර්වලතාවයන් රැසක් හේතුවෙනි. පසුව පොන්නම්බලන් අරුනාචලම් හා ඩී.බී. ජයතිලක යන ප්‍රධානීන් දෙදෙනා විසින් ලංකා කම්කරු ඒකාබද්ධ සංගමය නමින් තවත් සංවිධානයක් පිහිටුවන ලදී. වර්තමානයෙහි පවා ක්‍රියාත්මක වන දුම්රිය සහනාධාර සංගමයෙහි ආදි කතෘ සංගමය මෙය ලෙස පිළිගැනේ. ලංකා කම්කරු ඒකාබද්ධ සංගමයේ ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධ සාකච්ඡා කිරීමේ දී එහි ප්‍රබල කාර්යශූර සාමාජිකයෙකු වූ මාර්ටිනස්ගේ දායකත්වය අප්‍රමාණ ය. ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරයෙහි ප්‍රාරම්භක අවධියෙහි පවා වැඩ වර්ජන කිහිපයක් ම සාර්ථකව මෙහෙයවීමට මෙම වෘත්තිය සංගම් හරහා හැකිවීම ලාංකීය වැඩ කරන ජනතාව ලද මහත් ජයග්‍රහණයක් ලෙසින් හැඳින්විය හැකි ය. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1975, 118 පිටුව)

මුල් අවධියෙහි කම්කරුවන් විසින් මෙහෙය වූ උද්ඝෝෂණ ව්‍යාපාර හා වැඩවර්ජන ආදිය සෘජුව ම වෘත්තිය සංගම් බිහිවීම සඳහා ප්‍රධාන සාධකයක් නොවී ය. නමුත් දුක්ඛිත ජීවිතයක් ගත කළ පීඩිත ජනතාවට යම් හෝ සහනයක් ලබාදීම සඳහා සමාජ සේවයක් ලෙසින් උගත් මධ්‍යම පාංතික නායකයින් විසින් නීත්‍යනුකූල සාකච්ඡා හරහා යම් යම් සහන ලබා දුන් මධ්‍යස්ථ ව්‍යාපාරයක් ලෙස මෙය පැවතිණි. මෙසේ සාමකාමී අයුරින් ආරම්භ වූ ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය කල්යත් ම ඉතා සක්‍රීය ප්‍රබල ව්‍යාපාරයක් බවට පරිවර්තනය වූයේ ලාංකීය වැඩ කරන ජනතාව ගේ ආශිර්වාදය මාධ්‍යයේ ය. නිදහස් කම්කරු බලවේගය සිය අයිතීන් උදෙසා උද්ඝෝෂණ ව්‍යාපාර මෙහෙය වන විට උගත් මධ්‍යම පාන්තික නායකයින් සිය මුනිවත් ඉවත ලා සටන් බිමෙහි පුරෝගාමීන් ලෙස සිය දායකත්වය සැපයී ය. සෑම යටත් විජිතයක ම කම්කරුවා ගේ පැවති සමාජ, සංස්කෘතිකමය නොදියුණුභාවය හා පාලන අධිකාරිය සමඟ අන්තර් සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ දී පරිපාලනමය හා අන්තර් භාෂා මාධ්‍ය පිළිබඳ උද්ගත වූ යම් යම් ගැටලු සහගත තත්ත්වයන් හේතුවෙන් කම්කරු ව්‍යාපාරයෙහි හා වෘත්තිය සංගම් ක්‍රියාකාරිත්වයෙහි නායකත්වය හා පුරෝගාමී මෙහෙවර නිතැතින් ම හිමි වූයේ උගත් මධ්‍යම පාංතික නායකයින් වෙත ය. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, 119-120 පිටු)

ශ්‍රී ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය ආරම්භ වීම පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී එහි වඩාත් කැපී පෙනෙන අවස්ථාවක් ලෙස 1922 ඔක්තෝම්බර් මස 10 දින ලංකා කම්කරු සංගමය පිහිටුවීම පෙන්වා දිය හැකි ය. (එම, 124 පිටුව) ලංකා කම්කරු ව්‍යාපාරයේ ආරම්භක අවස්ථාව ලෙස මෙය සලකනු ලැබේ. මෙම සංගමය බෙහෙවින් නාගරික කම්කරු පංතියට සීමාවුවක් ලෙස පිළිගැනේ. විශේෂයෙන් මුල් අවධියෙහි සිට අද දක්වා ව්‍යාපාරික කටයුතු හා කර්මාන්තශාලාවන් මෙන් ම රජයේ දෙපාර්තමේන්තු ආදිය ඒකරාශි වී ඇත්තේ කොළඹ නගරය ආශ්‍රිතව ය. 1931 දී ආගමන දෙපාර්තමේන්තුවෙහි වාර්තාවල දැක්වෙන ආකාරයට රජයේ දෙපාර්තමේන්තුවල සේවයෙහි නියුක්ත පිරිසගෙන් 1/4 ක් පමණ ද්‍රවිඩ ජාතිකයන් විය. නාගරික මධ්‍යස්ථාන හා කොළඹ නගරය

ආශ්‍රිතව වැඩ කරන ජනතාවට සිය ඉල්ලීම් හා අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් පෙනී සිටිමින් සාමූහිකව ක්‍රියාත්මක වීමට සුදුසු පරිසරය නිරන්තරයෙන් සකස් වී තිබිණි. නමුත් සමකාලීනව කොළඹින් පිට ප්‍රදේශවල කම්කරුවන් දැඩි විනයාධිකාරී පාලනයකට හසු වුයෙන් විශේෂයෙන් ම වතුකම්කරුවන් කිසිදු අයිතිවාසිකමක් සඳහා නැඟී සිටීමට නොහැකි සේ විලංගුලා සිටි පිරිසක් විය. එබැවින් වතු ආර්ථිකයෙහි පැවැති සංවිධානාත්මක ස්වරූපය කිසිදු ආකාරයක වෘත්තිය සංගමයක් බිහිවීමට තරම් සුදුසු වාතාවරණයක් නොවී ය. 1919 දී ලංකා ජාතික සංගමය අමතා පොන්නම්බලන් අරුනාචලම් විසින් ඉදිරිපත් කළ දේශයනයන්හි සඳහන් වුයේ වතුකරයෙහි සේවයේ යෙදුණු සංක්‍රමණික වතු කම්කරුවන් වතු හිමියන් ගේ වෙළෙඳ භාණ්ඩයක් ලෙස සලකන බවත් මෙම වතු කම්කරුවන් ඉතාම පීඩිත ජීවන තත්ත්වයකට හා රැකියා අවදානමකට ලක් වූ අසරණ පිරිසක් බවත් ය. නීත්‍යනුකූල නොවූ බොහෝ ක්‍රමෝපායන් මඟින් වතු හිමියන් මෙම කම්කරු පිරිසගෙන් අයථා ලෙස සේවය ලබා ගන්නා බව මෙහි දී පැහැදිලි කර ඇත. (කුරුප්පු, පී.එස්.එන්., නගුලේශ්වරන් ටී, 89 - 129 පිටු)

අප සාකච්ඡා කරනු ලබන මාතෘකාවට සෘජුව සම්බන්ධ නොවුවත් ශ්‍රී ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරය පිළිබඳව සිදුකරනු ලබන අධ්‍යයනයක දී වතු කම්කරුවන් පිළිබඳව කෙටි සටහනක් හෝ තැබිය යුතු ය. මුල් අවධියෙහි සිට ම වතුකම්කරුවන් පිළිබඳව වඩාත් උනන්දු වූ නායකයකු ලෙස පොන්නම්බලන් අරුනාචලම් මහතා හඳුන්වා දිය හැකි ය. ඔහු ඉන්දීය රජය වතු කම්කරුවන්ගේ අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් නැඟී සිටිය යුතු බව අවධාරණය කරමින් ඔවුන් අවදි කිරීමට උත්සුක වුයේ ය. ඔහු වතුවල සේවය කළ මෙම පිරිසගේ අයිතිවාසිකම් කෙරෙහි සෘජුව ම බලපාන ලද ඉතාමත් අසාධාරණ දුෂ්ට තුණ්ඩු ක්‍රමය 1921 දී අවලංගු කිරීමට කටයුතු කළේ ය. 1922 දී ඉන්දියානු ආගමිකයන් පිළිබඳ වූ පනත පැනවීමෙන් පසුව මෙරට එවකට සිටි ඉන්දියානුවන් පිළිබඳව සොයා බැලීමටත් ඔවුන් සම්බන්ධව තීරණ ගැනීමටත් ඒජන්තවරයකු පත්කරන ලදී. 1923 දී ලංකා රජය විසින් සංක්‍රමණිකයන් පිළිබඳ සොයා බැලීමට දෙපාර්තමේන්තුවක්

ආරම්භ කර ඇත. නමුත් මෙය 1931 දී ඩොනමෝර් ආණ්ඩු ක්‍රමය යටතේ සිදු කළ යම් යම් වෙනස්කම් හේතුවෙන් පසුව සේවායෝජකයින්ට අදාළ දෙපාර්තමේන්තුවක් බවට පරිවර්තනය විය. වතු කම්කරුවන් ගේ අයිතිවාසිකම් පිළිබඳව උනන්දු වීමේ ප්‍රතිඵලය ලෙස 1920 දී පමණ ඔවුනට අදාළ වැටුප් ගෙවීමෙහි අවම සීමාවක් පැනවීම පෙන්වා දිය හැකි ය. විශේෂයෙන් මෙම අවධියෙහි ඉන්දීය වතුකම්කරුවන් වෙනුවෙන් පෙනී සිටිමින් ඉල්ලීම් ලබාදීමට පුරෝගාමී වූ නායකයෙකු ලෙස රසුනාත්ව අමතක කළ නොහැක. 1927 දී අඩු වැටුප් සීමා නීති මාලාව කම්කරු පක්ෂයේ ප්‍රබල ක්‍රියාකාරිත්වය හේතුවෙන් පිළිගැනීමට රජයට සිදු වුවත් 1931 - 1934 අතර කාලවකවානුවෙහි සිදු වූ ආර්ථික පරිහානිය හේතුවෙන් එම සීමා අයිතීන් ලබා ගැනීම යම් ප්‍රමාණයකට පසු බසින ලදි. එකල බොහෝ කංකානිවරු ස්වාමි පක්ෂයේ සිත දිනා ගැනීමට වැටුප් මණ්ඩල ඉදිරියේ වතු කම්කරුවන්ට අවාසි සහගත වන ආකාරයට යම් යම් ප්‍රකාශ නිකුත් කර ඇත.

මුල් කාලවකවානුවේ පටන් ම වතු කම්කරුවන්ට හිමිවූයේ ඉතා සුළු සහනදායී තත්ත්වයන් පමණි. නිරතුරුව ම පෙර පැවති අසතුටුදායක තත්ත්වය අඛණ්ඩව ආරක්ෂා වූ නිසා වතුකරයෙහි වැඩ කරන ජනතාව ඉතා පීඩිත සේවක පිරිසක් විය. මෙම තත්ත්වය මත ඉන්දියානු කම්කරු සංගම් නැඟී සිටිමින් ලාංකීය වතු කම්කරුවන්ට සහාය දීමට සූදානම් විය. 1914 - 1918 පළමු ලෝක යුද්ධ සමයේ ඉන්දියානු කම්කරු සංගමය මෙහි ආරම්භ කරන ලද අතර 1925 - 1930 කාලවකාවානුවේ එයට මධ්‍ය පළාත් සංගමය, ඌව පළාත් සංගමය, උතුරු ඉන්දියානු සංගමය හා ලංකා ඉන්දියානු තරුණ සංගමය ආදිය ද එක්වී සාමූහිකව ක්‍රියා කළේ ය. ඔවුන් නිරන්තරයෙන් වතුකරයේ දමිළ ජනතාව වෙනුවෙන් කණ්ඩායම් ගත වෙමින් ක්‍රියා කළ ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. නමුත් අභාග්‍ය සම්පන්න තත්ත්වය වූයේ මෙම සියලු ම සංගම් මධ්‍යම පාන්තිකයින්ට සීමා වූ නායකත්වයක් ඉසිලීම නිසා වතකුරයේ ජනතාවට අවශ්‍ය පරිදි සේවයක් ඉටුවීමේ ප්‍රවණතාවයක් දක්නට නොලැබීම යි. ඉන්දියානු කොංග්‍රස් නායකයින් මැදිහත් වූ සංගම්

පිහිටුවීම සිදුවුවත් ඒවායේ ක්‍රියාකාරීත්වය ප්‍රමාණවත් සාර්ථක වෘත්තීය සංගම් ව්‍යාපාරයක් පවත්වාගෙන යෑමට තරම් ස්ථිර පදනමකින් සංයුක්ත නොවී ය. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, 242 - 247 පිටු)

ඉන්දියානු වතුකම්කරවැන් ගේ දුක්ඛිත ජීවිතාන්දරය පිළිබඳව සලකා බැලූ ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ මන්ත්‍රීධුර දරූ බ්‍රාහ්මණ පුවත්පතෙහි සේවයේ නියුතු කේ. නටේස අයියර් විසින් ප්‍රථම වරට ඔවුන් වෙනුවෙන් වෘත්තිය සංගමයක් පිහිටුවන ලදී. 20 වන සියවසෙහි මුල් දශක ත්‍රිත්වය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ එය ලංකා ඉන්දියානු වතුකම්කරු ඒකාබද්ධ සංගමය ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ අතර එය ලංකා ඉන්දියානු වතුකම්කරු ඒකාබද්ධ සංගමය ලෙස ද හඳුන්වන ලදී. මෙම සංගමය මුල් අවස්ථාවේ දී හැටන් ප්‍රදේශයට පමණක් සීමා වුවත් කල්යත් ම එය දීපව්‍යාප්තව ක්‍රියාත්මක විණි. එක් පුද්ගලයෙකු මැදිහත් වී මෙම සංගමය නිර්මාණය කරනු ලැබුවත් වතුකම්කරු ජනතාව වෙනුවෙන් පිහිටවූ සක්‍රීය ප්‍රථම කම්කරු සංගමය ලෙසින් මෙය හඳුන්වා දිය හැකි ය. මෙහි නිර්මාතෘ අයියර් නිරන්තරයෙන් ම කොළඹ පිහිටි ලංකා කම්කරු සංගමය සමඟ දැඩි සම්බන්ධතාවයක් පවත්වාගෙන යන ලදි. වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයේ පුරෝගාමියා ලෙස සැලකෙන ඊ.ඒ. ගුණසිංහයන් පසු කාලීනව ඉන්දියානු කම්කරුවන් පිළිබඳව දරූ ප්‍රතිපත්තිය යම් ප්‍රමාණයකින් වෙනස් කරගැනීම නිසා ඒ පිළිබඳව අප්‍රසාදයට පත් වූ පිරිස ඉන්දියානු කම්කරුවන් වෙනුවෙන් වෙන් වූ සංගමයක් කොළඹ දී පිහිටුවීමට උත්සාහගෙන ඇත. ලාංකීය වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයේ ඉතිහාසය පිළිබඳව විමසා බලන විට මෙබඳු අවස්ථාවන් වඩාත් සංවාදශීලී තත්ත්වයක් මතු කරන ලදී.

මුල් කාලවකවානුව පුරාවට නීත්‍යානුකූල සාකච්ඡා, සම්මේලන, ඉල්ලීම් හා වාර්තා ඉදිරිපත් කිරීම මඟින් කම්කරු අයිතිවාසිකම් දිනා ගැනීමට උත්සුක වූ බැවින් 1953 පමණ වනතුරු වතුකරයෙහි කිසිදු වැඩවර්ජනයක් සිදුනොවී ය. ශීඝ්‍රයෙන් විපර්යාසයන්ට ලක් වෙමින් පරිණත වූ කම්කරු ව්‍යාපාරයක් කරා යන ගමනේ දී කොළඹ ප්‍රදේශයෙහි සිටි කම්කරුවන්ගේ ක්‍රියා

කලාපය හය ලක්ෂයක් පමණ වූ වතුකරයෙහි කම්කරුවන්ට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් වූවකි. කොළඹ සිටි කම්කරුවන් නිරතුරු වැඩි වැටුප් හා රාජකාරියේ යෙදීමට සුදුසු පරිසරය වෙනුවෙන් සටන්කාමී විය. 1922 වන විට නිර්මාණය වී තිබූ ලංකා කම්කරු වෘත්තිය සංගමය වුව ද කම්කරුවන්ගේ අයිතිවාසිකම් සියල්ල දිනා ගැනීමට තරම් උසස් ආකාරයෙන් සංවිධානය වී නොතිබිණි. එම සංගමය හුදෙක් දේශපාලනමය හා වෘත්තිමය කටයුතු සම්බන්ධව ක්‍රියාත්මක වූ සීමිත සංවිධානයක් බව අවධාරණය කළ යුතු ය.

කම්කරුවන් විසින් සිය අයිතිවාසිකම් දිනා ගැනීම සඳහා ක්‍රමානුකූලව සංවිධානය වෙමින් වෘත්තිය සංගම් හරහා ගෙන ගිය සටන් ව්‍යාපාරය සාර්ථක කර ගැනීමට මුල් අවස්ථාවේ දී දායක වූ බොහෝ පිරිස් වෙති. ඒ අතරින් වික්ටර් කොරයා, සී.එම්. ප්‍රනාන්දු හා එස්.ඩබ්. දහනායක යන පුද්ගලයෝ කැපී පෙනෙන අය වූහ. ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය වඩාත් සංවිධානාත්මක ලෙස ප්‍රගමනය කරා හා සාර්ථකත්වයේ හිණිපෙත කරා ළඟා කරවීමට සමත් බලගතු විශිෂ්ට නායකයෙකු නොබෝ කලකින් ම පහළ වූයේ කම්කරුන්ගේ ආශිර්වාද මධ්‍යයේ ය. ඔහු නමින් ඒ. ඊ. ගුණසිංහ විය. 1930 දක්වා කොළඹ නගරයේ සිටි අසහාය කම්කරු නායකයා ලෙස මනා සංවිධානය ශක්තියක් හා සංයමයකින් යුක්තව කටයුතු කිරීමට ඔහුට හැකිවිය. ලංකා කම්කරු සංගමය බිහිකරමින් ලාංකීය වැඩකරන ජනතාවට සෙත සැලසීමටත් ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය කිසිදා නොසිඳෙන, නොබිඳෙන ප්‍රබල බලවේගයක් ලෙස සක්‍රීය දායකත්වය ලබා දීමටත් හැකි තත්ත්වයක් කරා ළඟා කරවීමට ඔහුගේ පුරෝගාමීත්වය මෙහි දී පැසසිය යුතු ය. ලංකා කම්කරු සංගමය පිහිටුවන විට එතෙක් වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයේ යම් පමණින් හෝ කැපී පෙනෙන දායකත්වයක් ලබා දුන්නේ ලංකා කම්කරු එක්සත් සංවිධානය පමණකි. නමුත් ඉතාමත් අවාසනාවන්ත ලෙස නිවැරදි සටන්කාමී නායකත්වයක් නොවීම හේතුවෙන් මෙම සංවිධානය ශීඝ්‍රයෙන් පිරිහිණි. (වීරසිංහ විමල්, 16 - 24 පිටු)

ලංකාවේ වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය හා කම්කරුවන් ගේ නැඟී සිටීම් පිළිබඳව ඉතිහාසය විමසා බැලීමේ දී මුල් අවස්ථාවේ සිට ඔවුන් විසින් මෙහෙය වූ වැඩවර්ජන හා ඉල්ලීම් දිනා ගැනීමේ නොයෙක් සටන්ක්‍රම විශේෂයෙන් ම කැපීපෙනේ. කම්කරු ව්‍යාපාරය යනු කුමක් ද යන්න වර්තමානයේ වැඩ කරන ජනතාව තුළ පවතින කුරුවල් වූ මානසිකත්වය තුළ නිරූපණය නොවන බැවින් එය ඉවත ලා ඔවුන් නිවැරදි මාවතකට හා එක් අරමුණක් වෙත ගොනු කරවීමට නම් මීට දශක කිහිපයකට පෙර ලාංකීය වැඩ කරන ජනතාවගේ ස්වභාවය අනිවාර්යයෙන් ම අවබෝධ කර ගත යුතු ය. අතීතයේ වැඩ කරන ජනතාව නිරන්තරයෙන් ම තම සාමූහිකත්වය අගය කළ පිරිසක් වූ අතර සිය අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් නිරතුරුව පෙනී සිටි පිරිසකි. වර්තමානයේ මෙන් ආත්මාර්ථකාමී හැඟීම් හදවත පුරවා බුද්ධිමත් තීරණ ගැනීමට ඉඩ නොදුන් දුර්වලයන් නොවී ය. 20 වන සියවස මුල් භාගයෙහි සිදුකළ කම්කරු සටන් ව්‍යාපාර වර්තමාන කම්කරු නායකත්වය සමඟ සැසඳූ කළ පැහැදිලි වෙනසක් සහිතව දක්නට ලැබේ.

1923 පෙබරවාරි 15 දින දුම්රිය දෙපාර්තමේන්තුවේ වැඩ කරන ජනතාව විසින් ආරම්භ කරන ලද වැඩවර්ජනය වැදගත් අවස්ථාවකි. අදට වඩා එදා ලංකාවේ ප්‍රධාන ප්‍රවාහන මාධ්‍ය ලෙස භාවිත වූයේ දුම්රිය ගමනාගමනය යි. එබැවින් ඔවුන් විසින් ආරම්භ කළ එම වැඩවර්ජනය අධිරාජ්‍යවාදී පාලකයින්ට ගැසූ කම්මුල් පහරක් විය. රජයේ සියලු දෛනික කටයුතු අඩාල කරවීමට සමත් වූ මෙම වැඩවර්ජනය ලංකා ඉතිහාසයේ කැපී පෙනෙන සන්ධිස්ථානයකි. මෙම තත්ත්වයට තවදුරටත් හේතු වූයේ දුම්රිය කම්කරුවන් ආරම්භ කරන ලද වැඩ වර්ජනයට එකල ලාංකීය ආර්ථිකයේ ප්‍රධාන මධ්‍යස්ථානය කිහිපයකින් නොමඳ සහයෝගය ලැබීම හේතුවෙනි. එනම් කොළඹ වරායේ සියලු සේවකයින් ඊට සහාය දුන් අතර වැල්ලවත්තේ රෙදි මෝලේ සේවකයින් ද කොළඹ ඉංජිනේරු සමාගම් කිහිපයක් ද (එනම් මෝදර වෝකර්ස් සමාගම, හට්සන් සමාගම හා බ්‍රවුන් සහ සමාගම ආදිය) කොළඹ නගරයේ කසල ශෝධකයින් ද මෙම වර්ජනයට ඉතා ඉක්මනින් සිය පූර්ණ සහාය ලබා දුනි. කම්කරුවන් 15,000 කට අධික පිරිසකගේ

දායකත්වය ලැබුණු මෙම වැඩවර්ජනය කම්කරු ඉතිහාසයෙහි දෙවැනි වූයේ 1947 දී සිදුකළ මහා වැඩවර්ජනයට පමණි. රජයේ සියලු කටයුතු අඩාල කරමින් සිදුකළ මෙම වැඩ වර්ජනය පාලකයන්ට හා සේවායෝජකයින්ට මරු පහරක් විය. එබැවින් කම්කරුවන් ගේ ඉල්ලීම් හා අයිතිවාසිකම් ලබා දීමට ඔවුනට සිදු වූයේ නිතැතිනි. එබඳු ජයග්‍රහණ කරා ළඟා වෙමින් ක්‍රියාත්මක වූ ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය පැහැදිලිව ශක්තිමත් හා සාර්ථක ව්‍යාපාරයක් වූ බව නොරහසකි. 1923 දී සිදු කළ මෙම වැඩ වර්ජනය කම්කරු නායක ගුණසිංහ හා එතෙක් පැවති ප්‍රධාන වෘත්තිය සංගමය වූ ලංකා කම්කරු සංගමය එක්ව සංවිධානය කළ එකකි. මෙම සටන මාර්තු මාසය දක්වා මසකට අධික කාලයක් අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යෑමට හැකි වූ අතර මෙහි දී මීගමුව, නාවලපිටිය හා බදුල්ල යන පළාත්වල කම්කරු සංගම් හා ශාඛා, ඒකාබද්ධ වූ අතර එය රට පුරා ශීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වී සාමූහිකව එක් අරමුණක් වෙනුවෙන් ක්‍රියාත්මක කෙරිණි. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1975, 27 - 34 පිටු)

1923 - 1928 අතර කාලවකවානුවේ ලංකාවේ ප්‍රථම වෘත්තිය සංගම් ගොනුවට එක්වූ සංවිධාන රාශියක් තිබිණි. ඒ අතර ලංකා රියදුරු සංගමය, ලංකා අච්චුකරුවන්ගේ සංගමය හා ලංකා නාවුක කම්කරු සංගමය ආදිය ඉදිරියෙන් සිටී. 1923 දී සිදුකළ සාර්ථක වැඩවර්ජනයට මෙහි ඇතැම් සංගම් සක්‍රිය දායකත්වය ලබා දුනි. ඇතැම් සංගම් බිහි වූයේ මෙම සාර්ථක වැඩවර්ජනයෙහි අතුරු ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. 1923 දී සිදු කළ වැඩවර්ජනයෙන් කම්කරු ඉල්ලීම් කිහිපයක් ම දිනා ගැනීමට අවස්ථාව උදා විය. එනම් මෙම වැඩ වර්ජනයෙහි ක්ෂණික ප්‍රතිඵලයක් නොවන නමුත් 1925 දී වෙනත් සහන සමඟ 20% ක වැටුප් වර්ධනයක් ලබා ගැනීමට හැකි විය. එය සමකාලීන කම්කරු ව්‍යාපාරයෙහි ප්‍රගමනයට මහත් රුකුලක් වූ අතර අහිංසක වැඩ කරන ජනතාවගේ වටිනා ජයග්‍රහණයක් විය. මෙම වැඩවර්ජනයෙහි පූර්වාදර්ශ මත බිහිවූ වෘත්තිය සංගම් මූලිකත්වය ගනිමින් 1926 - 1927 කාලවකවානුවේ වැඩවර්ජන හා වෙනත් ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කිරීමේ ව්‍යාපාර රැසක් පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. කම්කරුවන් දෙදෙනකු වෘත්තීය සංගම්

තුළ සක්‍රියව ක්‍රියා කිරීම නිසා සේවයෙන් පහ කිරීම හේතුවෙන් 1926 දී අගෝස්තු 01 දා වැල්ලවත්තේ රෙදි මෝලේ සේවකයින් විසින් පාලක පක්ෂයට එරෙහිව වැඩ වර්ජනයක් දියත් කරවී ය. එය මාස දෙකකට අධික කාලයක් අඛණ්ඩව පැවත්විණි. අඩු වේතන ලබා දෙමින් ශ්‍රමය සුරාකෑම නිසා 1926 පෙබරවාරි 29 දා නාවික කම්කරුවන් දින දෙකක වැඩ වර්ජනයක් ඇරඹීය. මෙනිසා කොළඹ වරාය හරහා සිදු කළ බඩු පැටවීමේ හා බඩු ගොඩ බෑමෙහි කටයුතු සියල්ල අඩපණ විය. සෘජුව ම එය ලාංකීය ආර්ථිකයට බලපෑ කරුණක් විය. එසේ ම 1927 සැප්තැම්බර් 08 දා වරාය ගල්අඟුරු පටවන කම්කරුවන් විසින් ක්ෂණික වැඩ වර්ජනයක් අරඹන ලදී. ක්‍රමානුකූල අන්දමින් සංවිධානාත්මකව ගොඩනැගුණු මෙම කම්කරු ව්‍යාපාරය සක්‍රීය ලෙස සාමූහික අයුරින් සෘජුව ක්‍රියා කළ නිසා මුල් අවස්ථාවෙහි සිට ජයග්‍රහණ තහවුරු කර ගැනීමට හැකියාව ලැබිණි.

1928 වර්ෂය ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාර ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී වර්ෂයක් ලෙසින් සැලකේ. ලංකා වෘත්තිය සංගම් සම්මේලනය ඇරඹීමත් මෙතෙක් හුදු කම්කරු අයිතීන් උදෙසා සටන් කිරීම හා ජයග්‍රහණ අපේක්ෂාවෙන් පමණක් සීමාසහිතව ක්‍රියාත්මක වූ කම්කරු ව්‍යාපාරය දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයට අවතීර්ණ වී කම්කරු පක්ෂය පිහිටුවමින් පාලකයින් හා තරඟ වැදීමේ අවස්ථාව උදා කර ගැනීමත් එම වැදගත් අවස්ථාවන් වේ. ලාංකීය දේශපාලන ඉතිහාසය පිළිබඳව සිදු කරන අධ්‍යනයක දී 20 වන සියවස මුල් භාගයේ කම්කරු ව්‍යාපාරයෙන් ලද පන්නරය හා ජයග්‍රහණයන් දේශපාලන පක්ෂ බිමෙහි තවදුරටත් තහවුරු කිරීමට සමත් කම්කරු නායකයින් ගේ දේශපාලන ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ තොරතුරු අන්තර්ගත වේ. ව්‍යස්ථාදායකය නියෝජනය කිරීමේ අවස්ථාව ලබා ගනිමින් කම්කරුවන්ගේ හුදු යහපත උදෙසා තීරණ ගැනීමටත් ඔවුන්ට එරෙහිව නැඟී සිටින බලවේග හා පාලකයින්ට එරෙහිව කටයුතු කිරීමටත් මෙසේ දේශපාලනමය බලය ලබා ගැනීම ඉවහල් වූ බව පැහැදිලි ය. ඒ.ඊ. ගුණසිංහයන්ගේ ලංකා කම්කරු සංගමයෙන් ඉවත් වූ ජී. ජිවේන්ද්‍රසිංහ විසින් නිදහස් කම්කරු පක්ෂය පසුව පිහිටු වන ලදී. එම දේශපාලන පක්ෂය නියෝජනය කරමින් ඒ.

සරවනමුත්තු මහතා රාජ්‍ය සම්මන්ත්‍රණ සභාව සඳහා පත් වූ පළමු ස්වාධීන නියෝජිතයා බවට පත් වූයේ ය. මේ ආකාරයෙන් ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරය නව ඉසව්වක් කරා ළඟා වන බවට පෙර මඟ සලකුණු දක්නට ලැබිණි. (ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, 214 - 221 පිටු)

ලංකා වෘත්තිය සංගම් සම්මේලනය 1928 දී පිහිටුවීම සඳහා බෙහෙවින් ඉවහල් වූයේ බ්‍රිතාන්‍යයේ කම්කරු පක්ෂයේ ක්‍රියාකාරිත්වය යි. තව ද 1927 දී ඉන්දියාවේ වඩා යහපත් වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරයක් වර්ධනය කිරීමටත් එහි ක්‍රියාකාරිත්වයේ සාර්ථකත්වය උදෙසා කටයුතු සංවිධානයට කිරීමටත් අවස්ථාව ලැබිණි. එනම් බ්‍රිතාන්‍යයේ වෘත්තිය සංගම් නියෝජනය කරමින් හා කම්කරු පක්ෂයේ මන්ත්‍රීධූර දරූ ඒ.ඒ. පාර්සල් ලංකාවට පැමිණීම කම්කරුවන් තුළ නව ප්‍රබෝධයක් ඇති කිරීමට තරම් ප්‍රබල උත්තේජකයක් විය. මෙබඳු ආසියානු කම්කරු ප්‍රබෝධයෙහි උණුසුම මත ඒ.ඊ. ගුණසිංහගේ නායකත්වයෙන් 1928 ජනවාරි මස ලංකා කම්කරු සංගමයේ සම්මේලනයක් කැඳවමින් කම්කරුවන් අතර සාමූහිකත්වය හා සටන්කාමීත්වය ප්‍රවර්ධනය කිරීමට සුදුසු වාතාවරණයක් ගොඩනැංවී ය. මෙකල පැවති අධිරාජ්‍යවාදී පාලනය හමුවේ ඔවුන් සමඟ නිරන්තරයෙන් ගැටුම් ඇති කළ ගුණසිංහයන් එංගලන්තයට ගොස් ලාංකීය කම්කරුවන්ගේ ප්‍රශ්න හා වෙනත් අපහසුතාවයන් පිළිබඳව සාකච්ඡා පැවැත්වී ය. නැවත ලංකාවට පැමිණි ඔහු එහි දී ලැබූ පරිචය මත 1928 අගෝස්තු මස ලංකා වෘත්තිය සංගම් සම්මේලනයේ පළමු රැ ස්වීම පැවැත්වී ය. ප්‍රථම කම්කරු සම්මේලනයේ දී කම්කරුවන් 40,000 ක් පමණ සාමාජිකත්වය ලැබූ අතර එහි දී ලංකා කම්කරු සංගමයේ නොයෙක් ශාඛාවන් ද ලංකා ගෘහ්‍ය සේවක සංගමය, බෞද්ධ ප්‍රවාහන සේවා සංගමය හා ගොවි කම්කරු සංගමය ඇතුළු ලංකාවේ එතෙක් ආරම්භ කර තිබූ වෘත්තිය සංගම් 22 ක් පමණ සහභාගී විය.

සියලු ම වෘත්තිය සංගම් ක්‍රමානුකූල සැලැස්මක් මත ක්‍රියාත්මක නොවුණත් කොපමණ ගැටලු හා අසමානතාවයන්

මධ්‍යයේ වුවත් ලංකාවේ කම්කරු පංතිය ඉතාමත් බලගතු හා ප්‍රබල ව්‍යාපාරයක් බවට පරිවර්තනය විය. කම්කරුවන් ගේ සුබ සිද්ධිය උදෙසා සාමූහිකව කටයුතු කිරීමට එක්සත් බලවේගයන් ලෙස නැඟී සිටීමට ප්‍රථම වරට අවස්ථාව හිමිවුයේ මෙහි දී බව පැහැදිලි කරුණකි. මෙම සම්මේලනය හරහා සියලු ම ලාංකේය වැඩකරන ජනතාව වෙනුවෙන් ඉල්ලීම් රැසක් පාලක පක්ෂය වෙත ඉදිරිපත් කර ඇත. එහි දී ඉදිරිපත් වූ යෝජනා අතර නීතිය මඟින් වෘත්තිය සංගම් පිළිගැනීම, එක්සත්ව කටයුතු කිරීමේ අයිතිය තහවුරු කිරීම, රාජකාරිය අතරතුර සිදුවන අනතුරුවල දී වන්දි ගෙවීමට පාලක (ස්වාමි) පක්ෂය සතු වගකීම තහවුරු කිරීම, අඩු වැටුප් හදනම සඳහා සීමා පැනවීම, රාජකාරියෙහි යෙදිය යුතු කාලය නිශ්චිත කිරීම, කම්කරුවන්ගේ අරගල හා ගැටලු විසඳීම සඳහා වෙන් වූ විශේෂ අධිකරණ පිහිටුවීම, විශ්‍රාම යන වැඩිමහලු කම්කරුවන් සඳහා සහනාධාර ලබාදීම, සේවකයින්ට අවශ්‍ය නිවාස පහසුකම් සැපයීමත් අදාළ කුලිය තීරණය කිරීම හා සේවයේ යෙදෙන ගර්භනී මව්වරුන්ට අදාළ ආධාර හා පහසුකම් ලබා දීම ආදිය කැපී පෙනෙන ඒවා විය. (එම, 268 පිටුව)

මුල් යුගයේ දී රජය විසින් පැනවූ කම්කරු නීති ප්‍රධාන වශයෙන් සීමාවූයේ වතු කම්කරුවන් සඳහා ය. ඒවා ක්‍රියාවේ යෙදවීමේ දී වතුකරයේ ජනතාව වෙත එතරම් සහනදායී තත්ත්වයක් උදා නොවීය. වෙනත් ක්ෂේත්‍රයන්හි නියුතු කම්කරුවන් සඳහා වූ නීති පවා ක්‍රියාවේ යෙදවීමේ දී ගැටලු සහගත තත්ත්වයක් බොහෝ දුරට උද්ගත විය. එබැවින් ව්‍යවස්ථාදායකය හරහා කම්කරුවන්ට සහනදායී ආකාරයට නීති රීති හා රෙගුලාසි පැනවීමේ දැඩි අවශ්‍යතාවක් මතුවිය. මෙබඳු වාතාවරණයක් තුළ ලංකාවේ කම්කරු පක්ෂය පිහිටුවීම සඳහා පසුබිම සකස් වුවත් දේශපාලනමය බලලෝභීත්වය ඉදිරියේ නොනැමෙන ජාතික හැඟීම් සමුදායකින් සුසැදි ලංකා කම්කරු සංගමය 1922 සිට ලංකා ජාතික සංගමය සමඟ එක් වී කටයුතු කිරීම නව ජීවය ලැබූ අවස්ථාවකි. 1927 දී සැප්තැම්බර් මස ලංකා කම්කරු සංගමය සිය 5 වන සංවත්සර සමුළුව පැවැත්වූ අවස්ථාවේ දී සියලු වැඩිහිටියන් සඳහා සර්ව ජන ඡන්ද බලය ලබා දිය යුතු බවට ඉල්ලීමක් ඩොනමෝර්

කොමිෂම හරහා ඉදිරිපත් කිරීමට ඒකමතිකව තීරණය කර ඇත. නමුත් මෙහි දී සිහිපත් කළ යුතු වැදගත් කරුණක් ඇත. ලංකා ජාතික සංගමයේ එකල සිටි ප්‍රධාන ජාති හිතෛෂී නායකයින් වූ ඩී.එස්. සේනානායක හා ඩී.බී. ජයතිලක වැනි ප්‍රධානීන් සර්ව ජන ඡන්ද බලය ලබාදීමට එහි දී විරුද්ධ විය. කම්කරු පක්ෂයේ නායක ඒ.ඊ. ගුණසිංහ ප්‍රධාන කම්කරු ව්‍යාපාරයෙහි පුරෝගාමීන් සර්ව ජන ඡන්ද බලය වෙනුවෙන් දැඩි සේ පෙනී සිටිමේ දී ජාති හිතෛෂීන්ගේ විරුද්ධත්වය පුදුම සහගත ය.

1929 වන විට දී මෙබඳු විරෝධතා ආකල්ප මුල් කර ගනිමින් කම්කරු පක්ෂය ලංකා ජාතික සංගමයෙන් ඉවත් විය. මෙම කාල පරිච්ඡේදය වන විට ලෝක ආර්ථිකයෙහි පැවති කඩා වැටීම් හේතුවෙන් ලංකාවේ ආර්ථිකය ද පරිහානිය කරා ළඟාවීමේ තත්ත්වයක් දක්නට ලැබිණි. එනිසා නැවත කම්කරුවන්ට සිදු වූ අයිතිවාසිකම් හා පීඩාවන් හේතුවෙන් නැවත වැඩවර්ජන ව්‍යාපාරයක් ගෙනයෑමට කම්කරු නායකයෝ තීරණය කළහ. මෙම වර්ජන ව්‍යාපාරය ඒ.ඊ. ගුණසිංහයන්ගේ මඟ පෙන්වීම යටතේ ආරම්භ වූ අතර මෙහි දී නව ප්‍රවණතා රාශියක් දක්නට ලැබිණි. මුල් කාලවකවානුව පුරා සියලු ම කම්කරු නායකයින් හා අනුගාමීන් සතු වූ සටන්කාමීත්වය මෙහි දී ඉවතලා කටයුතු කළ බව පෙනෙන්නට ඇත. එහි දී ස්වාමි පක්ෂය සමඟ සාකච්ඡා පවත්වමින් අවශ්‍ය සහනදායි තත්ත්වයන් උදා කර ගැනීමේ ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාවේ යෙදවිණි. ගුණසිංහ මහතා විසින් මේ සමයේ ලෝක සමාජවාදී ව්‍යාපාරයේ ක්‍රියාකාරිත්වයෙන් ලද අත්දැකීම් මත ලංකාවට බොල්ෂෙවික්වාදය ගෙන ඒමට උත්සාහගත් බවට රාවයක් පැතිරිණි. සාකච්ඡා හරහා කම්කරු ව්‍යාපාරය ගෙන යෑමට සුදානම් වුවත් තවදුරටත් සටන්කාමීත්වය රැක ගනිමින් වැඩ වර්ජන කිහිපයක් ම සිදුවිය. එනම් 1928 අප්‍රේල් මස කොළඹ ආම්ස්ට්‍රෝං ගරාජයේ මෝටර් වාහන කම්කරු වර්ජනය, ජූලි මස කොමර්ෂල් සමාගමේ කම්කරුවන් සිදුකළ වර්ජනය, දෙසැම්බර් මස කොළඹ මහා හෝටලයේ සේවකයින් හා කොළඹ ඇපොතිකර් සමාගමේ මුද්‍රණ කාර්මිකයන් ගේ වැඩ වර්ජන ආදිය මීට නිදසුන් ය. 1929 දී මුල් මාස තුන පුරාවට ගෝල්ෆේස් හෝටලය, වෝකර් හා ග්‍රීන්

සමාගම ආදියේ කම්කරුවන්, ටයිම්ස් - ලේක්හවුස් හා කේව් සමාගම්වල සේවක වැඩවර්ජන හා ලී ඉරන කම්කරුවන් විසින් ද වැඩ වර්ජන කිහිපයක් ම සංවිධානය කර තිබිණි. මෙකල සිදු වූ සෑම වැඩවර්ජනයක් ම අභිබවා පෙබරවාරියේ දී ට්‍රෑම් රථ සේවකයින් විසින් සිදු කළ වර්ජනය කැපී පෙනේ. එය අතිශය බිහිසුණු වුවක් වූ අතර එහි දී මරදානේ පොලිස් කාර්යාලයට ගිනි තැබීමක් ද සිදුවිය. මෙහි දී කම්කරු සේවකයින් ගේ සටන්කාමීත්වය සිය නායකයින්ට පවා පාලනය කර ගැනීමට නොහැකි විය. (එම, 302 - 323 පිටු)

20 වන සියවසෙහි තුන්වන දශකය පමණ වන විට දී ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය නව මඟකට යොමු වෙමින් තිබිණි. එනම් ලෝක දේශපාලනමය බලපෑම්වලට නතු වූ මෙම ව්‍යාපාරය ඊට අනුගත ආකාරයට ක්‍රියාත්මක වීමට එහි දී උත්සාහ දරා ඇත. මුල් අවස්ථාවේ සිටි කම්කරු නායකයින් හා පුරෝගාමීන්ට වඩා ඉදිරියට ගිය නායකයින් බිහිවීමට සුදුසු පරිසරය ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරය තුළ නිර්මාණය විය. ඒ අනුව 1932 දී වැල්ලවත්ත රෙදි මෝලේ නව කම්කරු වෘත්තිය සංගමයක් ආරම්භ විය. එහි සභාපතීත්වය දැරුවේ කොල්වින් ආර් ද සිල්වා මහතා හා ලේකම් ධුරය දැරූවේ වර්නන් ගුණසේකර ය. මොවුන් ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය තුළ පසුකාලීනව පතාක යෝධයින් සේ සැලකෙන දෙදෙනෙකි. මොවුන්ගේ මඟපෙන්වීම මත 1933 දී මෙම කර්මාන්ත ශාලාවෙහි සේවයේ යෙදුණු කම්කරුවෝ 1400 ක් පමණ සාමූහිකව සංවිධානය වී පෙබරවාරි මස සිට ජූලි මස දක්වා පස් මසක දීර්ඝ අඛණ්ඩ වැඩ වර්ජනයක් ඇරඹූහ. මෙය ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරයේ ඉතාමත් වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් ලෙස වර්තමානයේ පවා සාකච්ඡා වේ.

ලෝක දේශපාලන බලපෑම් හේතුවෙන් මෙම කාලවකවානුව වන විට ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරයට මාක්ස්වාදී අදහස් ක්‍රමයෙන් ඒකාබද්ධ වූ අතර 1935 න් පසුව බිහි වූ සම සමාජ ව්‍යාපාරය සඳහා කම්කරු ව්‍යාපාරය යහපත් තෝතැන්නක් බවට පත් විය. මේ අවධිය වන විට කම්කරු ව්‍යාපාරය ක්‍රමයෙන් සංකීර්ණ වූයෙන්

නායකයින්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධ ගැටලු මතු විය. පෙරමුණ ගත් සටන්කාමී නායකයින් ගේ මතවාද විෂම වුයෙන් ඔවුන් ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධ ගැටලු මතු විය. පෙරමුණ ගත් සටන්කාමී නායකයින්ගේ මතවාද විෂම වු නිසා අනුගාමිකයින් අසරණ තත්ත්වයට පත් විය. මේ දක්වා කම්කරු සටන් හා එහි නායකයින් ද ඔවුන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය ද ඉතා සුපැහැදිලි අවංක එකක් විය. නමුත් ආකල්ප විෂම වු පසු ක්‍රියාකාරිත්වයේ විවිධත්වය හේතුවෙන් මතවාදයන් සම්බන්ධයෙන් ගැටුම් ඇති විය. එහි දි මෙතෙක් කම්කරු ජනතාවගේ වීරයා ලෙස සැලකු ඒ.ඊ. ගුණසිංහයන් පවා ඇතැම් වැඩවර්ජනවල දී පාලක පක්ෂය වෙත සහාය ලබා දීමට තීරණය කළ බවට වු රාවය පුදුම සහගත ය. (වීරසිංහ විමල්, 84 - 89 පිටු)

නීතිමය රාමුවක් තුළ ක්‍රියාත්මක වීමේ අවස්ථාව උදා කරමින් 1935 දී වෘත්තිය සංගම් ආඥා පනත යටතේ ලංකාවේ එතෙක් පැවති සියලු වෘත්තිය සංගම් ලියාපදිංචි කරවීම අනිවාර්ය විය. ඒ හරහා නීති ප්‍රකාරව වෘත්තිය සංගම් පිළිගැනිණි. 1934 වන විට කම්කරුවන් ලද තවත් ජයග්‍රහණයක් වුයේ වන්දි ගෙවීමේ ආඥා පනත හඳුන්වා දීමට හැකිවීමයි. මෙබඳු ඉල්ලීම් දිනා ගැනීම් මඟින් ජයග්‍රාහණයේ හිණිපෙත කරා ළඟා වු ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරය ලබා ගත් ජයග්‍රහණ ක්‍රමයෙන් වියැකීයමින් ගැටලුකාරි තත්ත්වයන් උද්ගත විය. වෘත්තිය සංගම් නීතියෙන් නොපිළිගනු ලැබූ අවස්ථාවේ දී එහි මුදල් වංචා කිරීමේ කටයුතු පහසු වු නිසා ආත්මාර්ථකාමී කම්කරු නායකයින් හමුවේ වෘත්තිය සංගම්වල ඉරණම තීරණය විය. කම්කරුවන් ද ඉතා අසරණ තත්ත්වයක සිටි අවස්ථාවල අරමුදල් පවා ගෙවීමට වත්කම් නොවීය. මූල්‍යමය වංචා හා මූල්‍යමය දුර්වලතා හේතුවෙන් වෘත්තිය සංගම්වල ක්‍රියාකාරීත්වයට බාධාවන් පැමිණිනි. ලාංකීය කම්කරුවන් තුළ සංස්කෘතික නොදියුණු බවක් පැවති නිසා වෘත්තිය සංවර්ධනයේ පැහැදිලි බාධාවන් මතු විය. කොළඹ නගරයේ සේවයේ නියුක්ත විශාල කම්කරුවන් ප්‍රමාණයක් වැඩි වශයෙන් දෛනික වැටුප් පදනම මත සේවය කර ඇත. ඔවුන් සිය ගම්බිම් සමඟ නිරන්තර සම්බන්ධතා පැවැත්වීය. සිය ගම් ප්‍රදේශය තුළ සුළු හෝ ඉඩම් හිමි කොටස්කරුවෝ බවට

පත්වීමට ඔවුනට හැකි වූහ. එබැවින් සක්‍රීය ලෙස වෘත්තිය සංගම් ව්‍යාපාරය සඳහා ඔවුන්ගෙන් ලද දායකත්වය අල්ප ය. ලාංකීය කම්කරුවන් මුල් යුගයේ සිට පැරණි පවුල් ක්‍රමය සමඟ තදින් බැඳී සිටි නිසා නගරයේ රැකියා හිඟය හෝ වෙනත් ආර්ථික අර්බුදයක් මතු වූ විට සිය උපන් බිම් කරා ගොස් කුටුම්බිය රැක ගනිමින් කම්කරු සටනින් ඉවත් විය.

වෘත්තිය සංගම් පිළිබඳව මුල්කාලීනව පැවති අදහස වූයේ එය විශේෂ අවස්ථාවල වරප්‍රසාද දිනා ගැනීමට පිහිටුවන ලද සංගමයක් වශයෙනි. නමුත් පොදුවේ පිළිගැණුනේ වෘත්තීය සංගම් යනු කම්කරුවන්ගේ සේවා තත්ත්වයන් දියුණු කිරීම, සුබ සිද්ධිය උදා කිරීම, පාලකයින්ට එරෙහිව අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් සටන් කිරීම සඳහා ගොඩනැංවූ ස්ථිර මනා පාලනයකින් යුත් ආයතනයක් වශයෙනි. මුල් අවස්ථාවේ සිට මෙහි නායකත්වය දැරුවේ උගත් මධ්‍යම පන්තිය නියෝජනය කරන ලද ප්‍රගතිශීලි අදහස් සහිත පිරිසක් ය. එය කම්කරු ව්‍යාපාරයේ අභිමතාර්ථ සාක්ෂාත් කරගනිමින් ශක්තිමත් ලෙස ලාංකීය සමාජ පද්ධතිය තුළ මුල් බැස ගැනීමට හා ක්‍රියාත්මකවීමට නොහොත් කම්කරු පන්තියේ සමාජ, ආර්ථික හා සංස්කෘතික රටාවන්ට අනුගත වීමේ ප්‍රධාන බාධාවක් විය. නමුත් ලාංකීය කම්කරු ව්‍යාපාරයේ ඉතිහාසය දෙස නැවත හැරී බැලූ විට අපට පැහැදිලි වනුයේ එහි ප්‍රභවය, ව්‍යාප්තිය හා ජයග්‍රහණ කරා ළඟාවීම ආදි සුවිශේෂී අවස්ථාවන් උදා කර ගෙන ඇත්තේ බොහෝ අවහිරතා මධ්‍යයේ බව ය. වර්තමානයේ පවා වැඩ කරන ජනතාවගේ අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් පෙළ ගැසෙමින් නව මාවතක් ඔස්සේ ගමන් කරමින් ඔවුන්ගේ අපේක්ෂාවන් ඉටුවන දිනය කරා ළඟාවීම එතරම් පහසු කටයුත්තක් නොවන බව සත්‍යයකි. නමුත් කම්කරු ජනතාවගේ නොසිඳෙන ධෛර්ය, වීර්යය හා කැපවීමත් අධිෂ්ඨානශීලි සිතුවිලිත් ඔවුනගේ අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් ගෙන යන අරගලයත් ජයග්‍රාහී මාවතෙහි බලකණු ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. එබැවින් කම්කරු පන්තිය නැඟී සිටිමින් ඔවුන්ගේ බල අධිකාරිත්වය නිරූපණය කරමින් සිය අයිතිවාසිකම් ඉටුවන දිනයක් වෙනුවෙන් පෙළ ගැසීම යුගයේ අවශ්‍යතාව බවට පත්වී ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අත්‍රාදී ටී, 1993, කොල්ලකාරි ධනවාදයට එරෙහිව මාක්ස්වාදය, කුමාරි මුද්‍රණාලය, මොරටුව
2. කුරුප්පු ජී.එස්.එන්, නගුලේශ්වරන් ටී, වර්ෂ නැත, නූතන යුගය (ශාස්ත්‍රීය ලිපි), I කාණ්ඩය, තිසර ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල
3. ජයවර්ධන කුමාරි, 1975, කම්කරු පංතියේ මුල්කාලීන වීරයෝ (1893 - 1923), මහජන අධ්‍යාපන පොත් පෙළ, අංක 04, කොළඹ
4. ජයවර්ධන කුමාරි, 1978, පරි :- ප්‍රේමලාල් කුමාරසිරි, ශ්‍රී ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරයේ නැඟීම, වෙස්ල් මුද්‍රණාලය, වැල්ලවත්ත
5. බණ්ඩාර නවරත්න එම්.ඒ, 2007, බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත යුගයේ ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික ව්‍යාපාරය, සූර්ය ප්‍රකාශන, කොළඹ 10.
6. විමල් වීරසිංහ, වර්ෂ නැත, ජන සටන, කතෘ ප්‍රකාශන, කොළඹ
7. A Fangyer V, 1972, Socialism and Communism, Progress Publishers, Moscow

යති දිවි අරුත දුටු සොඳුරු ගිහියා

මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

'චරණ' වූ කලී ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ, ශාස්ත්‍ර පීඨයේ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ ශාස්ත්‍රීය ප්‍රකාශය යි. එහි සංස්කාරකවරුන් වශයෙන් කටයුතු කරන අපගේ ගෞරවණීය ශිෂ්‍ය ස්වාමීන් වහන්සේලා ''චරණට'' ශාස්ත්‍රීය ලිපියක් සම්පාදනය කරන මෙන් ඉල්ලීමක් කළහ. ඒ ශාස්ත්‍රීය වුවමනාව සපුරාලිය හැකි ප්‍රාමාණික විද්වතුන් රාශියකගේ ලේඛනවලින් 'චරණ' ඔපවත් වන බව මම දනිමි. එහෙයින් මට ලියන්නට සිතුණේ ශාස්ත්‍රීය ලිපියක් නොව භික්ෂු ජීවිතය - භික්ෂු චරණය ශක්තිමත් කිරීමට ඔපවත් කිරීමට උපකාරී වෙතියි සිතෙන ලිපියකි. මගේ ශක්ති පමණින් ඒ කාර්යය ඉෂ්ට කිරීමට දරූ ප්‍රයත්නයේ ප්‍රතිඵලය යි, මේ ''යති දිවි අරුත දුටු සොඳුරු ගිහියා.''

මේ සොඳුරු ගිහියා වූ කලී සමන් සිත්තරා ය. ඔහු අපේ සහෝදරයා ය. ඔහුට ආදරය කළ අප්‍රමාණ සොහොයුරන් අතුරින් මම එක් අයකු පමණක් වෙමි. 1985 මැයි, ජූනි මාසයන්හි දී අය්යා සිය මිතුරන් දෙදෙනකු සමඟ වරින්වර ගෝතමී විහාරයට ගොස් 'සඳ කිඳුරු යුවළක ගේ මූර්තියක් සැදුවා මට මතක ය. මෙම මූර්තිය නිර්මාණය කෙළේ, අය්යලාගේ ආචාර්යවරයකු වූ අද ජීවතුන් අතර නැති ප්‍රවීණ චිත්‍ර හා මූර්ති ශිල්පියකු වූ සරත් සූරසේන ඇදුරුතුමන්ගේ උපදෙස් පරිදි ය. අය්යා සමඟ මූර්තිය හදන්නට සිටි එක් මිතුරෙක් වූයේ ධර්මේ අය්යා ය. ඔහු මේ වන විට

කොහේ සිටිනවා දැයි මම නොදනිමි. අද සරත් සර් නැත. අය්යාත් නැත. එහෙත් ඔවුන්ගේ නිර්මාණය - සොඳුරු මූර්තිය වර්තමානයේ 'ට්‍රාන්ස් ඒසියා' නමින් හැඳින්වෙන හෝටලය අබිමුව දර්ශනය වෙයි. අගනුවරට යන සැම විට ම මම මේ මූර්තිය දෙස බලමි. එවිට මට සිහි වන්නේ මෙම මූර්තියට මතු නොව අප්‍රමාණ ජීවන මූර්තීනට ද ජීවය කැවූ අය්යා ය. මේ සටහන ලියැවෙන්නේ ඒ අය්යා ගැන ය. එය ලිවීමට උල්පත වූයේ 1985 මැයි 28 වන දින මවිසින් තබන ලද දින සටහනකි. එදින අය්යා ඇතුළු කලාකරුවන් විසින් සඳකිඳුරු මූර්තිය හදනු බලන්නට මා ගිය දිනයකි.

අය්යාගේ රූපකාය භෞතික වශයෙන් අපට අහිමි ව ගිය නමුදු ඔහු නිබඳ අපේ හදවත්වල ජීවත් වෙයි. එපමණක් නොව ඇතැම් යතිවරුන් වහන්සේලාගේ යති ජීවිතය තව තවත් ශක්තිමත් කිරීමට ද අය්යා හේතු විය. ඔහු ඇසුරු කළ ඕනෑම ස්වාමීන් වහන්සේ නමක් මේ සම්බන්ධයෙන් මා සමඟ එකඟ වන බව මම දනිමි.

වරෙක අප ශිෂ්‍ය ස්වාමීන්වහන්සේ නමක් තමාට ඇති විවිධ ගැටලු නිසා චීවරය අත්හැර යාමට තීරණය කොට ඒ පිළිබඳ ව මගේ අදහස විමසා සිටියහ. මේ ගැන උන්වහන්සේ මා සමඟ කතා කළ දින රාත්‍රියේ අය්යා සමඟ ඒ සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කෙළෙමි. අය්යා මට පැවසුවේ උන්වහන්සේට හොඳින් සවන් දී චීවරය හැර යාමට තරම් හිතෙන ගැටලු ගැන විමසා දැන ගන්නා ලෙසයි. ඒ අනුව පසු දින මම උන්වහන්සේ සමඟ මේ ගැන කතා කළෙමි. මෙහි දී උන්වහන්සේගේ වචන මාර්ගයෙන් ම ඒ ගැටලු ඉදිරිපත් කිරීම මැනව යි හැඟේ.

1. සර්ලට ගෙයක් කියලා එකක් තියෙනවා. අපට එහෙම තැනක් නැහැ.
2. සර්ලට ගෙදරින් කෑම එක හදල දෙන්න අම්ම කෙනෙක් ඉන්නවා. අනාගතයේ බිරිඳක් ඉඳීවි. අපට එහෙම කෑම එක හදල අතට දෙන්න කෙනෙක් නැහැ.
3. සර්ලට ආදරයෙන් සලකන, ගෞරව කරන බිරිඳක් ඉඳීවි. අපේ තත්ත්වය ඊට වෙනස්.

මෙයට අමතර ව වෙනත් විවිධ කාරණා උන්වහන්සේ මට පැවසූහ. මම මේ සියල්ල අය්යා සමඟ පැවසුවෙමි. ඒ සාවධානව අසා සිටි අය්යා පැවසුවේ එම ස්වාමීන් වහන්සේට පිළිවෙළින් පහත සඳහන් පිළිතුරු දෙන ලෙස යි.

1. භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ නිවහන පන්සල යි. එය ගමේ නගරයේ තිබෙන තරමක් ගෙවල්වල අය කැඳවන තැන යි. ඒ අනුව ගමේ හෝ නගරයේ ඇති මහගෙදර වන්නේ පන්සල යි.

2. දෙවන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීමට පෙර අය්යා මගෙන් මෙසේ ඇසීය. මල්ලිගේ විවාහක මිතුරන්ගෙන් බිරිඳ හදලා දෙන කෑම පාර්සලයක් අරන් එන කී දෙනෙක් ඉන්නවා ද? එයට පිළිතුරු දෙමින් මා පැවසුවේ වැඩි දෙනකුගේ භාර්යාවන් ද රැකියාවල නිරත ව සිටින බැවින් ඒ බොහෝ දෙනා භෝජනාගාරයෙන් ම උදේ දිවා ආහාර ගන්නා බව යි. එවිට අය්යා, මල්ලී - පන්සලේ හාමුදුරුවෝ කියන්නේ ගමේ ඉන්න තරමක් තරුණ මහලු කාන්තාවන් දවස් බෙදාගෙන තමන්ට පුළුවන් උපරිම ආකාරයෙන් සම්පාදනය කරපු ආහාර වේල ලබන චරිතයක්. අපි ඒකට කෑම පැකැට්ටුවක් කියලා නෙවෙයි කියන්නේ, 'දානය' කියන ගෞරවණීය නමකිනුයි ඒ ආහාර වේල හඳුන්වන්නේ. ඒක පිළිගන්වන්නෙත් ලොකු ගෞරවයකින්. එතැනදිත් කවුද දිනුම්.

තෙවන ප්‍රශ්නය සම්බන්ධයෙන් අය්යා විමසුවේ මගේ විවාහක මිතුරන්ගෙන් කී දෙනෙක් බිරිඳගේ ගෞරවයට - වැඳීමට පාත්‍ර වන්නේ ද යනුවෙනි. එයට පිළිතුරු දෙමින් මා පැවසුවේ සුලු දෙනෙකු අතර මේ තත්ත්වය පැවතිය හැකි වුවත් බොහෝ දෙනකු සම්බන්ධයෙන් එසේ සිදු නොවන බව යි. ''සමානාත්මතාව'' පිළිබඳ අදහස නිසා එසේ කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් ද පැන නොනඟින බව යි. ඊට පිළිතුරු දෙමින් අය්යා පැවසුවේ පන්සලේ හාමුදුරුවෝ ගමක-නගරයක ඉන්නා තරම් බාල - තරුණ මහලු කාන්තාවන්ගෙන් පමණක් නොව පුරුෂ පක්ෂයෙන් ද

එක්වන් ව ගෞරවයෙන් වන්දනය ලබන චරිත බව යි. අවසානයේ දී අය්යා සිනහ සෙමින් මගෙන් ඇසුවේ පහත සඳහන් ප්‍රශ්නය යි.

''කවුද හාමුදුරුවො ද දිනුම්, ගිහිය ද?''

මම අය්යා මා සමඟ සාකච්ඡා කළ මෙම කරුණු යට කී ස්වාමීන් වහන්සේ සමඟ පැවසීමි. එසේ ම කවර හේතුවක් නිසා හෝ භික්ෂු ජීවිතය ගැන කලකිරීමෙන් කතා කරන හිතවත් ස්වාමීන් වහන්සේලාට අය්යා එදා කී දේවල් පවසමි. ඒ අනුව යට කී ස්වාමීන් වහන්සේ සෙයින් ම තමා ගත් තීරණය වෙනස් කළ ගෞරවණීය ස්වාමීන් වහන්සේලා කිහිපදෙනෙක් ම අදත් ලෝක ශාසනික සේවාවෙහි නිතර ව සිටින බව සඳහන් කරන්නේ ඉමහත් සතුටිනි. එහෙයින් අය්යාගේ ඒ වචන මා සලකන්නේ යති ජීවිතයේ පැවැත්ම ඉමහත් ආදරයෙන් අපේක්ෂා කළ සොඳුරු ගිහියකුගේ අරුත්බර වටිනා පාඩමක් ලෙස යි.

ගිලානෝපස්ථානය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

සහාය කථිකාචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි

ප්‍රවේශය

සබ්බපාණභූත හිතානුකම්පී ගුණයෙන් අනූන වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ ලොව පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම වෛද්‍යරාණෝ ය.[1] උන්වහන්සේ ස්වකීය ජීවිතයේ වැඩි කාලයක් ම ගත කළේ දුකට පත් වූ සත්ත්වයන්ට ත් රෝගී සත්ත්වයන්ට ත් පිහිට වීමේ චේතනාවෙනි. ලොව ඇති උතුම් ම ලාභය නිරෝගීකම බව ධම්මපදයේ දී දක්වා තිබේ.[2] එසේ නිරෝගීකම උතුම් ම ලාභය ලෙස හැඳින්වූ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් තුළ බොහෝ අවස්ථාවල ගිලානෝපස්ථානය පිළිබඳ තොරතුරු විද්‍යමාන වෙයි. මෙම ලිපියේ අභිමතාර්ථය ගිලානෝපස්ථානය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය විමර්ශනය කිරීම ය.

ශ්‍රාවකයන් තුළ නිරෝගී බව අපේක්ෂා කිරීම

බුදුරජාණන්වහන්සේ තරම් ගිලානෝපස්ථානය ඇගයීමට ලක්කළ හා එහි ගුණාත්මක බව ඉහළ නැංවීම සඳහා උපදෙස් දුන් තවත් ආගමික ශාස්තෘවරයකු ලොව නැතැයි කිවහොත් එය නිවැරදි ය. මවක හෝ පියකු තම දරුවන් නිරෝගීව සිටිනවා දැක සතුටු වන්නා සේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා ද නිරෝගී ව සිටිනවා දැකීම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඒකායන අපේක්ෂාව

විය.[3] උන්වහන්සේ සැවැත්නුවර දෙව්රම් වෙහෙර වැඩසිටි සමයක සරත් කාලයෙහි පිත්තරෝගයක් වැළඳී පීඩාවිඳි භික්ෂූන් වහන්සේලා පානය කරන ලද කැඳ හා අනුභව කළ ආහාර ජීර්ණය නොවී වමනය කළහ. මේ නිසා රලු වූ, දුර්වර්ණ වූ, පඬුවන් වූ, ඉල්පුණු නහර සහිත, වැහැරුණු ශරීර ඇති භික්ෂු පිරිසක් දැක උන්වහන්සේලා කෙරෙහි කරුණාවෙන් ගිතෙල්, වෙඬරු, තලතෙල්, මී පැණි සහ උක්සකුරු යන ඖෂධ වර්ග සුදුසු කාලයෙහි පිළිගෙන අනුභව කිරීමට අනුමත කර ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේ තම ශ්‍රාවකත්වයට නිරෝගීවීම සඳහා උපදෙස් දුන් අයුරු මෙම පාඨය තුළින් පැහැදිලි වෙයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ ආනන්ද හිමියන් සමග සේනාසන චාරිකාවේ වඩින අවස්ථාවක එක් භික්ෂුවක් වැඩ සිටි විහාරයකට වැඩියහ. එම භික්ෂුවට කුසේ වේදනාවක් ඇති වී සිය මළ මූත්‍රයෙහි ම වැතිරී මහත් වේදනා විඳිනවා දුටු උන්වහන්සේ එම භික්ෂුව වෙත පැමිණ ආනන්ද හිමියන්ගේ සහයෝගයෙන් දිය ගෙන්වා ගෙන වත්කරමින් නහවා ඔසවාගෙන ගොස් ඇඳෙහි හොවා උපස්ථාන කළසේක. මෙම කාරණය පදනම් කොටගෙන භික්ෂූන් රැස්කරවා ධර්ම දේශනා කරමින් උන්වහන්සේ දේශනා කළේ යමෙක් ගිලනුන්ට උපස්ථාන කළ යුතු ය යන මාගේ අවවාදය ක්‍රියාත්මක කරන්නේ නම්, හෙතෙම ගිලනුන් ට උවටැන් කරනවා හා සමානවන බවයි.[4] යමෙක් ගිලනුන්ට උපස්ථාන කරන්නේ ද එය තමන් වහන්සේට උපස්ථාන කරනවා හා සමාන වෙයි. ගිලානෝපස්ථානය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය මෙම ප්‍රකාශය තුළින් මැනවින් පැහැදිලි වෙයි.

සම්බුදු සසුනේ පැවැත්ම සකස් වී ඇත්තේ ගුරු ශිෂ්‍ය සම්බන්ධය මතය යන්න පැහැදිලි කරුණකි. ආචාර්ය, අන්තේවාසික, උපාධ්‍යාය, සද්ධිවිහාරික, යන තනතුරු බිහිකිරීමෙන් ම උන්වහන්සේ අපේක්ෂා කළේ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් කටයුතු තම තමන් විසින් ම කරගත යුතුය බවයි. මහාවග්ග පාළියේ දැක්වෙන්නේ මවක් පියෙක් නැති බැවින් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් උවටැන් කරගත යුතුය යනුවෙනි. "උපාධ්‍යායවරයෙක්, ඇඳුරෙක්, සද්ධිවිහාරිකයෙක්,

අතවැසියෙක්, සමානෝපාධ්‍යායයෙක්, සමානාචාර්යයෙක් වේ නම් රෝගී භික්ෂුව එයින් මිදෙන තුරු උවටැන් කළ යුතුය. එසේ නොකරන්නේ නම් දුකුලා ඇවැත් වේ" යැයි දැක්වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ගිලානෝපස්ථානයට කෙතරම් වැදගත් ස්ථානයක් ලබා දී ඇත් ද යන්නයි.[5]

ගිලානෝපස්ථායකයා

ගිලනුන්ට උපස්ථාන කරන්නා ගිලානෝපස්ථායකයා නමින් හැඳින්වෙයි. ගිලානෝපස්ථානයේ දී සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් හිමි වන්නේ ගිලානෝපස්ථායකයාට ය. එබඳු පුද්ගලයකු තුළ පැවතිය යුතු ගුණාංග මෙන් ම නො පැවතිය යුතු ලක්ෂණ ද බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කර තිබේ.

නොපැවතිය යුතු ලක්ෂණ

- බෙහෙත් යොදන්නට සමත් නො වීම.
- හිත අහිත දෙය නො දැනීම. අහිත දෙය ළං කරමින් ද හිත දෙය ඈත් කරමින් ද මෙත් සිත් ඇතිව උවටැන් නො කිරීම.
- ආමිස ලාභයක් කැමැත්තෙන් ම උවටැන් කිරීම හා මෙත් සිත් ඇති ව උවටැන් නො කිරීම.
- මළ-මුත්‍ර, කෙළ, වමනය හෝ බැහැර කිරීමට පිළිකුල් කිරීම.
- කලින් කළ දැහැමි කතාවෙන් ගිලනාට කරුණු දක්වමින්, ඔහු සතුටු කිරීමට සමත් නො වීම.[6]

මෙබඳු ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත පුද්ගලයන් ගිලානෝපස්ථානයට නුසුදුස්සන් ලෙස දක්වා තිබේ.

පැවතිය යුතු ගුණාංග

- බෙහෙත් යොදන්නට සමත් වීම.
- හිත අහිත දෙය දැන, අහිත දෙය බැහැර කිරීමට ද හිත දෙය ළං කිරීමට ද හැකි වීම.

- ආමිස ලාභයක් අපේක්ෂාවෙන් තොරව හා මෙත් සිත් ඇතිවම උවටැන් කිරීම.
- මළ-මුත්‍ර, කෙළ, වමනය හෝ බැහැර කිරීමට පිළිකුල් නොකිරීම.
- කලින් කල දැහැමි කතාවෙන් ගිලනාට කරුණු දක්වමින් ඔහු සතුටු කිරීමට සමත්වීම.[7]

රෝගියා

කිසියම් හෝ රෝගාබාධයකට ගොදුරු ව එයින් පෙළෙන්නා රෝගියා ලෙස හඳුන්වයි. රෝගීන් ද ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදේ.

01. පහසුවෙන් උවටැන් කළ නො හැකි රෝගීන්

02. පහසුවෙන් උවටැන් කළ හැකි රෝගීන්,

වශයෙනි. මෙම එක් එක් රෝගියාගේ ලක්ෂණ ද බුද්ධ දේශනා තුළ පැහැදිලිව විද්‍යමාන වෙයි.

පහසුවෙන් උවටැන් කළ නොහැකි රෝගීන්

සමහර රෝගීන් පහසුවෙන් පෝෂණය කළ නොහැකි ය. එයට හේතුව වන්නේ ඔවුන් තුළ පවත්නා අයහපත් ලක්ෂණයන් ය.

- යම් ගිලනෙක් අහිත දෙය කරන්නේ ද
- යම් ගිලනෙක් හිත දෙයෙහි පමණ නො දන්නේ ද
- බෙහෙත් නැවත නැවත ලබා නො ගන්නේ ද
- වැඩෙන්නා වූ රෝගය වැඩේ යැයි ද, දුරුවන්නා වූ රෝගය දුරුවේ යැයි ද, පවත්නා වූ රෝගය පවතී යැයි ද, උවටැන් කරන්නහුට ඇති සැටියෙන් ආබාධය ප්‍රකාශ නො කරන්නේ ද
- උපන්නා වූ, සිරුරෙහි වූ, දුක් වූ, තියුණු වූ, රළු වූ, කටුක වූ, අමිහිරි වූ, මන නො වඩන්නා වූ, දිවි හැර ගන්නා වූ වේදනාවන් නො ඉවසන ස්වභාව ඇත්තේ ද,[8] යන ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත රෝගීන්ට පහසුවෙන් උවටැන් කළ නොහැක.

පහසුවෙන් උවටැන් කළ හැකි රෝගීන්

මෙම ගණයට ඇතුළත් රෝගීන් තුළ පැවතිය යුතු ගුණාංගයන් රාශියක් ද දක්වා තිබේ.

- යම් ගිලනෙක් හිත දෙය කරන්නේ ද
- යම් ගිලනෙක් හිත දෙයෙහි පමණ දන්නේ ද
- බෙහෙත් නැවත නැවත ලබා ගන්නේ ද
- වැඩෙන්නා වූ රෝගය වැඩේ යැයි ද, දුරුවන්නා වූ රෝගය දුරුවේ යැයි ද, පවත්නා වූ රෝගය පවතී යැයි දන්නේ ද උවටැන් කරන්නහුට ඇති සැටියෙන් ආබාධය ප්‍රකාශ කරන්නේ ද
- උපන්නා වූ, සිරුරෙහි වූ, දුක් වූ, තියුණු වූ, රළු වූ, කටුක වූ, අමිහිරි වූ, මන නො වඩන්නා වූ, දිවි හැර ගන්නා වූ, වේදනාවන් ඉවසන ස්වභාව ඇත්තේ ද[9] යන ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත රෝගීන් පහසුවෙන් පෝෂණය කළ හැකි ය.

රෝගය

රෝගයෝ දෙවැදෑරුම් වෙති යි බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම එක්තරා අවස්ථාවක දී දේශනා කර තිබේ. මහණෙනි කායික රෝගය හා මානසික රෝගය යනුවෙන් රෝගයෝ දෙදෙනෙකි.[10] මෙයින් කායික රෝගවලින් නො පෙළී වසරක් දෙකක් තුනක් ආදී වශයෙන් දිවි ගෙවා ඇතැම් විට අවුරුදු සියයක් නිරෝගී ව සිටිය හැකි ය. එහෙත් මානසික රෝගවලින් එක් මොහොතක් හෝ නො පෙළී පීඩා නො විඳ සිටින අය රහතන් වහන්සේ හැර වෙන සොයා ගැනීම දුෂ්කර ය. යනුවෙන් දක්වා තිබේ. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ කායික රෝගවලට වඩා ප්‍රබල වන්නේ මානසික රෝග බවයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ මානසික රෝග නිවාරණයෙහි ලා ලොව පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම වෛද්‍යවරයාණෝ ය.[11] තමන් වහන්සේ සියලු ම මානසික රෝග දුරු කරගත්තා සේ ම අන් අය

නිදහස් කරවා ගැනීමට ද සමත් විය. වරක් සේල නම් බමුණාට දේශනා කළේ "බමුණ මම සම්බුද්ධ වෙමි. එසේ ම ශ්‍රේෂ්ඨතම ශල්‍ය වෛද්‍ය වරයා ද වෙමි"[12] යනුවෙනි. බුදුරජාණන් වහන්සේ සත්ත්වයන්ගේ සිත් තුළ පවත්නා කෙළෙස් නැමැති රෝග සංසිඳුවන ශල්‍යවෛද්‍යවරයකු බව උන්වහන්සේ විසින් ම දේශිත ය.[13]

භික්ෂූන් වහන්සේලාට විවිධ අවස්ථාවන්හි දී වැළඳුණු කායික රෝගාබාධ පිළිබඳ චුල්ලවග්ග පාළියේ භේසජ්ජක්ඛන්ධකයේ සවිස්තරාත්මක ව සඳහන් ව තිබේ. ඊට අමතර ව ගිරිමානන්ද සූත්‍රයේ ද එවැනි රෝගාබාධ රාශියක් දක්වා ඇත.

බුදුදහම තුළ වඩාත් බරපතල ලෙස සලකා ඇත්තේ මානසික රෝගයන් ය. මජ්ඣිම නිකායේ සල්ලේඛ සූත්‍රය, වත්ථූපම සූත්‍රය උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකි ය. සල්ලේඛ සූත්‍රයේ දී මිනිස් සිත්හි ඇතිවෙන රෝගාබාධ 44 ක් සහ ඒවාට අනුමත කළ ඖෂධ දක්වා තිබේ. අනුන්ට හිංසා කිරීම, සතුන් මැරීම, අන්සතු දේ ගැනීම, කාමය වරදවා හැසිරීම, බොරු කීම, කේලාම් කීම, හිස් වචන කීම, අනුන්ගේ වස්තුව පිළිබඳ ඇති ආශාව, දූෂිත නරක සිත් ඇති කර ගැනීම, මිථ්‍යා දෘෂ්ටිය, මිච්ඡා සංකප්ප, මිච්ඡා වාචා, මිච්ඡා කම්මන්ත, මිච්ඡා ආජීව, මිච්ඡා වායාම, මිච්ඡා සති, මිච්ඡා සමාධි, නරක ක්‍රියා කොට හොඳ ක්‍රියා කළේ යැයි සිතීම, වැරැදි විමුක්තිය, ථීනමිද්ධය, උඩඟු බව, සැක ඇති බව, කිපෙන සුලු බව, බද්ධ වෛරය ඇති බව, ගුණමකුකම, අන්තගාමී වීම, ඊර්ෂ්‍යාවන්තකම, මසුරු බව, කෛරාටික බව, මායා ඇති බව, තද බව, මානාධික බව, අකීකරු බව, පාප මිත්‍රයින් ඇති බව, ප්‍රමාද බව, සැදැහැ නැති බව, ලැජ්ජා නැති බව, පවට බිය නැති බව, බහුශ්‍රැත නො වීම, කුසීත බව, සිහි මුලා බව, මෝඩ බව හා තම අදහස ම දැඩි කොට අල්ලා ගත් බව යනා දී වශයෙන් මානසික රෝග රාශියක් දක්වා තිබේ.[14] ඒවාට ප්‍රතිවිරුද්ධ අදහස් දියුණු කිරීම තුළින් එම රෝගයන් සමනය කරගත හැකිය. අනුන්ට හිංසා කිරීම වෙනුවට අවිහිංසාව ප්‍රගුණ කිරීම උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය. මේ ආදී වශයෙන් සියලු ම මානසික රෝගයන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ ගුණ දියුණු කිරීමෙන් ඒවා සංසිඳවාගත හැකි ය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුදත් ඖෂධ

රෝගීන් සුවපත් කිරීමෙහි ලා උපයුක්ත ඖෂධ වර්ග රාශියක් බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුදැන වදාරා ඇත. කායික රෝගයන්ට හා මානසික රෝගයන්ට වෙන් වෙන් වශයෙන් ඖෂධ හඳුන්වා දෙනු ලැබුව ද එක් අවස්ථාවක දේශනා කළේ "මහණෙනි ධර්මෞෂධය හා සම කළහැකි ඖෂධයක් ලොව තවත් නැත". යනුවෙනි.[15] එය තව දුරටත් පැහැදිලි කරමින් දේශනා කළේ මහණෙනි වෛද්‍යවරයෝ පිතෙන්, සෙමෙන් හා වාතයෙන් හටගත් රෝග සුව කිරීම පිණිස විරේචන බෙහෙත් දෙති. මහණෙනි එපරිද්දෙන් ම මම ද ආර්ය විරේචන දෙන්නෙමි. එම විරේචනය නිසා ජාතිය, ජරාව, ව්‍යාධිය හා මරණය ස්වභාව කොට ඇත්තෝ එයින් මිදෙති. සෝක, විලාප, දුක්, දොම්නස් හා උපායාස ස්වභාව කොට ඇත්තෝ ඒවායින් මිදෙති.[16] වෛද්‍යවරු රෝගයන් වමනය කරවති. එපරිද්දෙන් ම මම ද ආර්ය වමනය කරවන්නෙමි. එම වමනය නිසා ජාතිය, ජරාව, ව්‍යාධිය හා මරණය ස්වභාව කොට ඇත්තෝ ඒවායින් මිදෙති. සෝක, විලාප, දුක්, දොම්නස් හා උපායාස ස්වභාව කොට ඇත්තෝ ඒවායින් මිදෙති.[17]

රෝග සුව කිරීම සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ඖෂධයෝ රාශියක් සොයාගන්නා ලද බවත් ඒ බෙහෙත්වලින් දෙවි මිනිසුන්ට පිළියම් කරන බවත් නාගසේන හිමියන් මිළිඳු රජතුමාට දැන් වූ පුවතක් මිළින්ද පඤ්හයේ සඳහන් වෙයි. "සතර සතිපට්ඨාන, සතර සම්‍යග් ප්‍රධාන, සතර ඍද්ධිපාද, පඤ්ච ඉන්ද්‍රිය, පඤ්ච බල, සත්ත බොජ්ඣංග, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය" යන ඖෂධයන්ගෙන් සත්ත්වයන්ට ප්‍රතිකාර කරන බව එහි සඳහන් වෙයි.[18] බුදුරජාණන් වහන්සේ කයට වඩා ඖෂධ ලබා දුන්නේ මනසට ය. ඒ බව තවදුරටත් තහවුරු කරගතහැකි උදාහරණයක් ලෙස කිසාගෝතමීන්දෑගේ වස්තුව ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. මරණයට පත් වූ තම එක ම පුතා සුවපත් කර ගැනීම සඳහා ප්‍රදේශයේ සිටි සියලු ම වෙදුන් වෙතට ගිය ද අසාර්ථක වූයෙන් අවසන දී බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත යෑමට තරම් වාසනාවන්ත විය. අනෙක් වෙදුන්ගෙන් ලැබුණු පිළිතුර ම බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් ද

ලැබෙතැයි සිතුව ද ඇයට අදහා ගත නො හැකි ආකාරයේ පිළිතුරක් ලැබිණි. එනම් දරුවා සුවපත් කර ගැනීමට අවශ්‍ය නම් කිසිවකු නො මළ ගෙයකින් අබ ඇට මිටක් ගෙන එන ලෙසයි. කෙතරම් උත්සාහ ගත්ත ද එම අභිප්‍රාය සපුරා ගත නො හැකි වූ නිසා අවසන දී සත්‍යය අවබෝධ කොට ගත්හ. මෙයින් ගම්‍යමාන වන වැදගත් කරුණ වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ මරණයට පත් වූ පුද්ගලයාට ප්‍රතිකාර කරන නියාගෙන් ජීවත්ව සිටින්නවුන්ට ප්‍රතිකාර කර ඇති බවයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ රෝගී වීම

ලොව්තුරා බුද්ධත්වයට පත් වුව ද බුදුරජාණන්වහන්සේ පවා යම් යම් අවස්ථාවල රෝගී වූ බව පෙළ දහමින් අනාවරණය වෙයි. එවැනි අවස්ථාවල භික්ෂූන් වහන්සේලා උන්වහන්සේට උපස්ථාන කරන ලදි. බුදුරජාණන් වහන්සේ රජගහනුවර වේලුවනාරාමයේ වැඩ වසන අවස්ථාවක උදරවාතාබාධයක් ඇති විය. එයට පෙර ද බුදු හිමියන්ට එම රෝගී තත්ත්වය ඇති වූ අවස්ථාවක දී තල, සහල් හා මුං මිශ්‍ර කොට සාදන ලද තිකුලු කැඳ ලබාදීමෙන් සුව වූ හෙයින් එම අවස්ථාවෙහි දී ලබා දුන් බව මහාවග්ගපාළියේ සඳහන් වෙයි.[19] බුදුරජාණන් වන්සේ රෝගී වූ තවත් අවස්ථාවක් චුන්දථෙර බොජ්ඣංග සූත්‍රයෙහි සඳහන් වෙයි.[20] උන්වහන්සේ දැඩි සේ රෝගී වූ අවස්ථාවක චුන්ද මහරහතන් වහන්සේ සප්තබොජ්ඣංග ධර්ම දේශනා කරමින් ආශීර්වාද කරන ලදි. බුදුරජාණන් වහන්සේ රෝගී වූ තවත් අවස්ථා රාශියක් දීඝ නිකායේ මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ ද සඳහන් වෙයි.

දක්ෂ වෛද්‍යවරයකු තුළ පැවතිය යුතු සියලු ම ගුණාංගයන්ගෙන් හා දක්ෂතාවයන්ගෙන් සමන්විත වූ බුදුරජාණන් වන්සේ ස්වකීය ජීවිත කාලයෙන් වසර 45 ක් වැනි විශාල කාලයක් ගත කළේ දුකට පත් වූත් රෝගී වූත් සත්ත්වයන්ට නීරෝගී සුව ලබා දීමේ චේතනාවෙනි. එහි දී දිවා රෑ, අව් වැසි සුළං විඩාව ආදී කිසිවක් සැලකිල්ලට ගත්තේ නැත. මහාකරුණා සමාපත්තියට සමවැදී උදෑසන ම ලොව බලමින් තමා අද දින කවරෙකුට පිහිට වන්නේ දැයි සිතීය. කිසියම් වූ රෝගී අයෙක් හෝ දුකට පත්

අයෙක් දුටු විට තුරිත චාරිකා හෝ අතුරිත චාරිකා යන එක් ක්‍රමයකින් ඔහු වෙත වැඩමකොට මහාකරුණාවෙන් උවටැන් කරමින් සසර දුකින් මිදීමේ මාර්ගය අවබෝධ කර දුන්හ. මරණාසන්න සිටි මට්ටකුණ්ඩලී සුවපත් කළේ ද මහා පූතිගත්තතිස්ස තෙරුන් සුවපත් කළේ ද ඒ අයුරිනි.

ආන්තික සටහන්

1. සරණංකර හිමි ගණේගම, බුදුහාමුදුරුවෝ, පිටුව, 135
2. ආරෝග්‍ය පරමා ලාභා, ඛුද්දක නිකාය 1, ධම්මපදය, පිටුව 76
3. මහාවග්ග පාළි,11 භේසජ්ජක්ඛන්ධකය, පිටුව 522.
4. යො භික්ඛවේ, මං උපට්ඨහෙය්‍ය, සො ගිලානං උපට්ඨහෙය්‍ය විනය පිටකය, මහාවග්ග පාළි, චීවරක්ඛන්ධකය, පිටුව 734.
5. එම, පිටුව 736
6. එම, පිටුව 737
7. එම
8. එම
9. එම
10. දිස්සන්ති භික්ඛවේ සත්තා කායිකේන රෝගේන ඒකංපි වස්සං ආරෝග්‍යං පටිජානමානා..... තේ භික්ඛවේ සත්තා දුල්ලභා ලෝකස්මිං යේ චේතසිකේන රෝගේන මුහුත්තංපි ආරෝග්‍යං පටිජානන්ති අඤ්ඤත්‍ර ඛීණාසවේහි. අංගුත්තර නිකාය 11, චතුක්ක නිපාතය, රෝග සූත්‍රය, පිටුව 278
11. සරණංකර හිමි ගණේගම, බුදුහාමුදුරුවෝ, පිටුව, 130
12. සෝහං බ්‍රාහ්මණ සම්බුද්ධෝ සල්ලකත්තෝ අනුත්තරෝ, සුත්ත නිපාතය, සේල සූත්‍රය, පිටුව 176
13. අහමස්මි භික්ඛවේ බ්‍රාහ්මණෝ යාචයෝගෝ සද පයතපාණි අන්තිමදේහධරෝ අනුත්තරෝ භිසක්කෝ සල්ලකත්තෝ, ඉතිවුත්තක පාළි - චතුක්ක නිපාතය, පිටුව 458
14. මජ්ඣිම නිකාය 1, සල්ලේඛ සූත්‍රය, පිටුව 94
15. ධම්මෝසධ සමං නත්ථි ඒතං පිබථ භික්ඛවෝ,
16. තිකිච්ඡකා භික්ඛවේ විරේචනං දෙන්ති පිත්තසමුට්ඨානානම්පි ආබාධානං පටිඝාතාය.....අහඤ්ච ඛෝ භික්ඛවේ අරියං විරේචනං දෙසිස්සාමි. යං

විරේචනං සම්පජ්ජතියේව නෝ විප්පජ්ජති. යං විරේචනං ආගම්ම ජාති ධම්මෝ සත්තා ජාතියා පරිමුච්චන්ති..... අංගුත්තර නිකාය 06, දසක නිපාතය, සමණසඤ්ඤා වග්ගය, පිටුව 392

17. තිකිච්ඡකා භික්ඛවේ වමනං දෙන්ති පිත්තසෙම්හසමුට්ඨානානම්පි ආබාධානං පටිඝාතාය..... අහඤ්ච ඛෝ භික්ඛවේ අරියං වමනං දෙසිස්සාමි. අං. නි. 6 දසක නිපාතය, සමණසඤ්ඤා වග්ග, පිටුව 394

18. ඕසධානි මහාරාජ භගවතා අක්ඛාතානි යෙහි ඕසධේහි සෝ භගවා දේවමනුස්සේ තිකිච්ඡති සෙය්‍යථීදං චත්තාරෝ සතිපට්ඨානා..... මිළින්ද පඤ්හ - අනුමාන වග්ග - පිටුව 290

19. මහාවග්ගපාළි, භේසජ්ජක්ඛන්ධකය, පිටුව 542

20. චතුභාණවාර පාළි නම් වූ මහ පිරිත් පොත් වහන්සේ, චුන්දත්ථේර බොජ්ඣංග, සමයවර්ධන පොත්හළ, පිටුව 67

වර්තමාන 'බෞද්ධ ප්‍රබෝධය' පිළිබඳ නිරීක්ෂණ කීපයක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කතිකාචාර්ය නිර්මාල් රංජිත් දේවසිරි

පසුගිය දශකය තුළ ඉතාම කැපී පෙනෙන සුලු ආකාරයට ලංකාවේ 'බෞද්ධ'[1] ක්‍රියාකාරකම් ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් ශීඝ්‍ර ලෙස වැඩිවී ඇති අතර ගුණාත්මක වශයෙන් දැඩි විපර්යාසයකට භාජනය වී ඇත. පහත දැක්වෙන අංග අඩුම තරමින් මෙම නව තත්ත්වයේ ප්‍රධාන අංග ලෙස දැක්වීමට පුළුවනඃ

1. බෞද්ධ වත්පිළිවෙත්වල යෙදෙන ජනසංඛ්‍යාව වැඩිවීමක් දක්නට ලැබේ. විශේෂයෙන් ම බෞද්ධ ආගමික ප්‍රජාවට අයත් ජනයා එම ආගමට අදාල වත්පිළිවෙත්වලට සම්බන්ධවන වාර ගණන වැඩි වී ඇත. පාසැල් යන වයසේ ළමයින් ඉරිදා බෞද්ධ දහම් පාසැල්වලට යන ප්‍රමාණය ශීඝ්‍රයෙන් වැඩි වී ඇත. එය නොනිල වශයෙන් ගත්කල ළමා අධ්‍යාපනයේ අනිවාර්ය අංගයක් ලෙස සැලකෙන තත්ත්වයට පත්වී ඇත.

2. පොදුජන අවකාශය තුළ දක්නට ලැබෙන බෞද්ධාගමික සංඝඨකවල ප්‍රමාණය ශීඝ්‍රයෙන් වැඩි වී ඇත. බෞද්ධ ප්‍රතිමා, බෝධි වෘක්ෂ වැනි බෞද්ධයින්ගේ වන්දනාමානවලට ලක්වන ස්ථාන වල ශීඝ්‍ර ව්‍යාප්තිය විශේෂයෙන් කැපී පෙනේ.

3. ජනමාධ්‍ය අවකාශය තුළ බෞද්ධාගමිකකරණයේ ශීඝ්‍ර වැඩිවීමක් දක්නට ලැබේ. විද්‍යුත් මාධ්‍ය අවකාශය තුළ මේ තත්ත්වය විශේෂයෙන් ම දැකගත හැක.

4. ජනප්‍රිය ධර්ම දේශනා භික්ෂූන්ගේ ප්‍රමාණයේ විශාල වැඩිවීමක් දක්නට ලැබේ. තම ධර්මදේශනා හා ඔවුන් විසින් මෙහෙයවනු ලබන වෙනත් ආගමික කටයුතුවලට බැතිමතුන්/බැතිමතියන් වැඩිවැඩියෙන් ආකර්ෂණය කරගැනීමේ දැඩි තරගකාරිත්වයක් මේ ජනප්‍රිය භික්ෂූන් අතර දැකිය හැකි ය.

5. බෞද්ධආගම් කටයුතු දේශපාලනීකරණයවීමේ ගුණාත්මක වෙනසක් දැකගැනීමට පුළුවන. භික්ෂූන් සෘජු ලෙස ම දේශපාලන කටයුතුවල යෙදීම වැඩිවී ඇතුවාට අමතරව බෞද්ධ ආගමික ස්ථාන හා සංකේත දේශපාලන කටයුතු සඳහා යොදාගැනීම තීව්‍ර වී ඇත.

6. මෙම බෞද්ධ කටයුතුවලට රාජ්‍යතන්ත්‍රයේ අනුග්‍රහය මෙන් ම ව්‍යාපාරික ප්‍රජාවගේ ධන පරිත්‍යාගය ද විශාල වශයෙන් ලැබේ.

මෙකී ''බෞද්ධ ප්‍රබෝධය'' මඟින් අපට පැහැදිලි වන්නේ කුමක් ද? මෙම ''බෞද්ධ ප්‍රබෝධයට'' අදාලව මා විසින් ඉහත ඉදිරිපත් කෙරුණු කරුණුවලින් අපට එළඹිය හැකි නිගමන කවරේ ද? බැලූ බැල්මට මෙම ඉහත දැක්වූ වර්ධනයන් ප්‍රමාණාත්මක ඒවා පමණක් යැයි ප්‍රකාශ කිරීම දුෂ්කර නොවේ. එයින් අදහස් වන්නේ මෙම වර්ධනයන් හුදෙක් අලුතින් ම හටගත් දේ නොව ලංකාවේ පසුගිය ශතවර්ෂ එක හමාරක පමණ කාලය තුළ වර්ධනය වූ ''නවීන සිංහල-බුද්ධාගම'' තුළ අඩුවැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබුණු අංග ලක්ෂණවල ප්‍රමාණාත්මක වැඩිවීමක් බවයි. කෙසේ වෙතත් මෙහි දී මගේ තර්කය වන්නේ මේ තුළ ඇතැම් ගුණාත්මක වෙනස්වීම් ද හඳුනාගත හැකි බවයි. මෙම ගුණාත්මක වෙනස්වීම් මොනවා ද? ඒවායින් කීපයක් මෙලෙස ගොනුකිරීමට පුළුවන.

* මහජන අවකාශය (Public sphere) ආගමිකකරණය වීම: නගර, පොදු මාර්ග, මංසන්ධි වැනි භෞතික මහජන අවකාශ පමණක් නොව භෞතික නොවන මහජන අවකාශ ද (උදා: ජනමාධ්‍යය) මේ තත්ත්වයට භාජනය වේ. මේ තුළ සිදුවන බෞද්ධාගමිකකරණයේ ඉතාම තීව්‍ර ආක්‍රමණකාරී ස්වභාවයත්

සමග පැවැති යුද්ධයේ දී එක් පෙරමුණක් වූ ආගමික හා දෘෂ්ටිවාදී පෙරමුණ තුළ ඇතිවූ ගතිකත්වයන් නිසා මෙම ආක්‍රමණකාරී ලක්ෂණය බෙහෙවින් ඉහළ ගියේ ය. මෙම ආක්‍රමණකාරී ගතිකත්වයේ සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ මහජන අවකාශය පරිහරණය කරන, මහජන අවකාශය තුළ හැසිරෙන වෙනත් අභිලාසවලට බෙහෙවින් අනර්ථකාරී ලෙස සීමාපනවමින් හා හානි සිදුකරමින් මෙම ''බෞද්ධආක්‍රමණය'' සිදුවීම යි. මෙම ''ආක්‍රමණකාරී'' ක්‍රියා බොහෝ දුරට පවත්වාගෙන යනු ලබන්නේ රාජ්‍ය තන්ත්‍රයේ, බෞද්ධ භික්ෂු තන්ත්‍රයේ හා ව්‍යාපාරික පිරිස්වල අනුග්‍රහය ලබන බෙහෙවින් ප්‍රකෝපකාරී හා ප්‍රචණ්ඩකාරී හැසිරීම් සහිත සමාජ කණ්ඩායම් ය. විවිධ නීතිවිරෝධී ජාවාරම්වල යෙදෙන්නන්, සුළු වෙළන්දන්, ත්‍රිරෝද රථ රියැදුරන් මේ ගණයට ඇතුල් වේ.

* මහජන අවකාශය මෙන් ම රාජ්‍යයන්ත්‍රය ද ශීඝ්‍ර ලෙස ආගමිකකරණය වීම මෙම නව ''බෞද්ධ ප්‍රබෝධයේ'' තවත් මූලික ගුණාත්මක වෙනසකි. මෙම ආගමිකකරණය රාජ්‍ය ආයතන තුළ මෙන් ම රාජ්‍යයෙන් පරිබාහිරව කෙරෙන සමාජ මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් හැසිරවීම සම්බන්ධව රාජ්‍යය විසින් කරනු ලබන මැදිහත්වීම් කෙරේ ද විශාල බලපෑමක් සිදුකරනු ලබයි. භික්ෂූන්ගේ ඍජු මැදිහත්වීම යටතේ බෞද්ධ ආගමික විඥානය හරහා ජනයා බලමුළුගන්වමින් සිටින ජාතික හෙළ උරුමය රාජ්‍ය තන්ත්‍රය තුළ තීරණාත්මක කාර්යභාරයක් ඉෂ්ට කරනු ලැබීම මෙහි දී අතිශයින් වැදගත් ය. ජනජීවිතයට බලපාන රාජ්‍ය මැදිහත්වීම් විශාල ප්‍රමාණයක් මෙම නව ''ආක්‍රමණකාරී බෞද්ධ ප්‍රබෝධය'' නිරත ප්‍රචාරකයින්ගේ ඍජු හෝ වක්‍ර මැදිහත්වීම මඟින් යළි සකස්වීම මෙහි දී දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. අධ්‍යාපනය, කලා කටයුතු, උරුම සංරක්ෂණය, ඇතැම් පාරිභෝගික පුරුදු (මත්පැන්, දුම්වැටි පානය වැනි) යනාදී අංශ සම්බන්ධයෙන් කෙරෙන රාජ්‍ය මැදිහත්වීම්වල දී මෙම ''ආක්‍රමණකාරී බෞද්ධ බලවේගවල'' මැදිහත්වීම ඉතාම වැදගත් ය. මෙහි දී සිදුවන්නේ මෙකී කටයුතුවලට සම්බන්ධ පිරිස්වලට මෙම ''ආක්‍රමණකාරී බෞද්ධ'' බලවේගවලට අභිමත ආකාරයෙන් සිය හැසිරීම් හැඩගස්වා ගැනීමට සිදුවීම යි.

* රාජ්‍ය තන්ත්‍රය හා මහජන අවකාශය තුළ සිදුවෙන මෙම ශීඝ්‍ර බෞද්ධ ආගමිකකරණයේ තවත් ප්‍රතිඵලයක් වන්නේ දැනටමත් දේශපාලන ක්‍රමය තුළ ආධිපත්‍යය හොබවන (සිංහල) බෞද්ධ අනන්‍යතාවයේ ආක්‍රමණකාරී ගතිලක්ෂණ තව තවත් තීව්‍ර වීමයි. මෙම තත්ත්වය දේශපාලන ක්‍රමය තුළ ඇති සෙසු අනන්‍යතා කණ්ඩායම්වල අභිලාස කෙරේ බෙහෙවින් නිශේධාත්මක ලෙස බලපෑම දක්නට ලැබේ. ආක්‍රමණකාරී (සිංහල) බෞද්ධ ප්‍රබෝධය විසින් රාජ්‍යය සිංහල-බෞද්ධකරණය වීම තීව්‍ර කරනු ලැබීම නිසා සෙසු අනන්‍යතා කණ්ඩායම්වල අභිලාසවලට රාජ්‍යය තුළ ඇති ඉඩකඩ ක්‍රම ක්‍රමයෙන් හැකිලී යාම දැකගැනීමට පුළුවන. මෙම තත්ත්වය පශ්චාත් LTTE සමය තුළ බෙහෙවින් තීරණාත්මක තත්ත්වයකි. විශේෂයෙන් ම සිංහල-බෞද්ධ නොවන අනන්‍යතා කණ්ඩායම්වල අභිලාස හා රාජ්‍යය අතර ආතතිය තියුණු වෙන තත්ත්වයක් තුළ රාජ්‍යය අවකාශය ආක්‍රමණකාරී ලෙස (සිංහල) බෞද්ධකරණය වීම අර්බුදවලට තුඩු දෙන්නකි.

* මෙම ආක්‍රමණකාරී බෞද්ධ ප්‍රබෝධයේ ඉතාම බලපෑම් සහගත ප්‍රතිඵලයක් වන්නේ සම්භාව්‍ය බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල එන සාමකාමී හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සමාජ දේශපාලන පරිසරයක් උදෙසා බෙහෙවින් ඉවහල් කරගත හැකි උසස් ප්‍රතිමාන සිංහල බෞද්ධ ජනයාගේ සමාජ-ආගමික ජීවිතය තුළින් ක්‍රමයෙන් වියැකී යාමයි. මේ අනුව ''බෞද්ධත්වය'' බෞද්ධ ආගමික ප්‍රජාව වෙතින් සුජාතභාවය අපේක්ෂාකරන දේශපාලන ප්‍රභූන්ගේ ද, තම සමාජ පිළිගැනීමක් අපේක්ෂා කරන ව්‍යාපාරිකයන්ගේ ද වෙනත් පටු අභිලාසයන්ගෙන් යුත් කණ්ඩායම්වල ද ගොදුරක් බවට පත්වී තිබේ.

Some remarks of the International exposure of the University of Sri Jayewardenepura

Temporary Tutor Ven.Gangodawila Chandima

In bristling with the caption, I would be bold enough to state one of decisions taken by the pioneer of this University, Ven, Welivita Sri Soratha Nayaka Thera at his final lapse of life. When the Nayaka Thera was invited to visit the U.S.S.R., he was gravely suffering from a stomach ache. But, Nayaka Thera accepted this instead of the objections of many who cared very often his health. The only reason for this disobedient acceptance was to benefit the university internationally[1] So the value of any discussion about this seems to be more appropriate in this fiftieth year after the commencement of the University.

The newly set up University highly recommended the indispensable necessity of studying English Language for both the research works and practical usage.[2] This was mainly due to the propagation of Buddhism, Pali, Sanskrit and related oriental subjects, culminating the identity of the motherland.

At the time of constructing the University, the administrators seem to have thought of an international plan than the existed

academic institutions. For example, a group of scholars embarked on a trip to India and searched for the most splendid types of Buildings compatible to this University. Thereon, they found the then library of the University of Kerala as a standard model to one of buildings today called Sumangala. So the Sumangala building was constructed following the prototype of the library of the University of Kerala[3]

The University was exposed to the west widely with the appointment of Ven. Dr. Walpola Rahula for the Post of Vice Chancellor. Ven. Rahula was in Sorbonne when the Most. Ven, Balangoda Ananda Maithreya resigned from the same post due to sudden reasons.[4] He arrived here while he was invited for a higher post in an American University[5]. When he comes here, his most erudite corpus "what the Buddha taught" was much prevalent all over the world, translating into many languages. His administrative works were heavily scorned by some of the officials in the then prevailing government.[6]

So he had to resign after three years of tenure. Then returned to Paris and lived there for 24 years associating world wide scholars like Etienne Lamotte, Jean Rosenbergs, Paul Demieville and Andre Bareau. He has also visited Russia, East Germany and Czechoslovakia for âcademic and cultural purposes.[7]

Ven.Rahula's stay in London for 11 years refreshed his studies with the senior members of the Pali text society like Prof. I.B. Honer and Richard Gomrich.[8] Prof. Gomrich very recently also expressed to me the scholastic discussions, he had with Dr.Ven. Rahula at his home in Oxford. The reason for depicting factors about Ven.Rahula is to pinpoint the prevalence of the name Vidyodya with his erudition. Also the appointment of a

PhD holder from the University of Sorbonne was also much influenced the University at the inception.

The scholars who very often visited the University were also signified under this caption. Among them were Satischandra Vidyabhushana, Kaushambi Dhammananda, Tachibana and Prof. Richard Gomrich.[9] In this respect, the very first name of forging international collaboration goes to Prof. Ananda W.P. Guruge, the most intimate official of Ven. Weliwita Sri Soratha, who maintained a sustainable foreign relationship as a UN representative at a later time. He was also the pioneer of the Department of Sanskrit in this University.[10]

Postgraduate scholarships to American and European countries were also an easily seen profile even at the beginning. Prof. A.J. Gunawardhana in the Department of English proceeded to Newyork for his Doctorate in 1965[11] while Ven. Kaluacchimulle Mahanama to the University of York for his PhD in Sanskrit.[12] This Venerable is considered as the first Buddhist monk who was a PhD candidate in a European University from the University of Sri Jayewardenepura.

Another memorable contact of the University was the arrival of the Indian President for the first convocation which was held at the University premises in a grand scale.[13] He has also donated some valuable books to the University Library on this visit.[14]

Prof, K.P. Mukharjee, an Indian scholar who worked as the head of Department of Economics, Public relations and Business Administration takes a Special mention among the foreigners of the permanent staff.[15] In peculiar, he coordinated some postgraduate students like N.V. Raghuram from Ottawa to pursue their Ph.D. studies of this University.[16]

Embarking on researches under the overseas University projects is one another golden benchmark of this University. Since the inception, we could see a host of such engagements.[17] At present, a number of research projects are being carried out by the all faculties centralizing important issues with foreign Universities.

Collaborative research program is also another strand of the University. In the Faculty of Applied Science ,they had this with the Department of Pharmacognosy of the University of Utrecht in Netherland in the early 1981.This work was based on the Ayurvedic Drugs and Plants that influence natural immunity process.[18] At present, one such collaborative program is being carried out by the Department of Geography with the University of Uppsala.[19]

Conferring honorary degrees to eminent personages in foreign countries is another attracted point in this discussion. In special, the University has conferred D.Litt degrees to Martial Edmund Franklyn Perry,[20] an American who worked against the Vietnam War and Prof.John J.Carson.[21]

A recent enhancement of the University's PIM (Postgraduate institute of Management) is the establishment of its international centre in Emirates.[22] The PIM also maintains strong connections with the Konrad Adenaner Foundation of Germany (KAF), the Indian Institute of Management (IIM), the South Asian Association for regional Cooperation (SAARC) and the Asian Institute of Technology in Thailand for collaborative research activities.[23]

At present, the university gets a potential exposure from foreign countries through the two international conferences conducted by the Faculty of Management studies and Commerce

and the Department of Forestry and Environment. The Former is conducted under the title of International Conference on Business Management (ICBM) since 2004 [24] and the latter in the name of International Forestry and Environment symposium since 1995[25] in a grand scale with the participation of various scholars from international countries.

Moreover, an undergraduate of the Faculty of Medicine, Sagari Gunasekara recently won the 3rd place from the Miss World University competition held in Manila,[26] raising the name of the University to the entire academic world. The artwork of Ven.Jium Aoki from Japan in the library of the University can exhibit the cultural and International exposure in a friendly way.[27]

At last I would dare say that the University of Sri Jayewardenepura strengthens its potentialities with variegated foreign Universities and Institutions related to collaborative research works with an exquisite intention to promote international relations since the commencement.

End Note

1. The life of the Venerable Soratha Nayaka Thera (Department of Cultural Affairs) Colombo, 1963 p.15
2. Annual Report of the University of Sri Jayewardenepura 1965-66, Kelaniya 1966 pp 27-28
3. Balagalle, Wimal, "A Rough note about the History of the University of Sri Jayewardenepua, Vidyodya Journal of Arts Science and letters, Nugegoda 1984, p.202
4. Liyanage, Gunadasa, on the path, Dehiwala, 1995. p.212
5. Ibid p.213
6. Ibid pp 219-220
7. Ibid p. 223

8. Ibid pp 231-241
9. Ven Soratha, Kadihingala, Dharmasastronnati, Mount Lavinia, 1963. P.555
10. Annual Report of the University of Sri Jayewardenepura ,Maradana, 1960. P.28
11. Annual Report 1965-66, p.25
12. Ibid p.25
13. Ven. Soratha, Kadihingala, 1963. P.593
14. Annual Report, 1960. p.54
15. Annual Report, 1965-66. p.35
16. Annual Report, 1965-66. p.35
17 Prof. Ariyaratne, Sunil, Sri Jayewardenepura University quarterly News letter, Nawinna. 1981 .pp 22-25

N 1800 - 4393

Coalition for Education Publications