චරණ

(ආටවන කලාපය)



සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි

පූජ්‍ය ගෝණදෙනියාගම ඉන්ද්‍රවංස හිමි

පූජ්‍ය දෙවත්ගම ධම්මදින්න හිමි

පූජ්‍ය පෙනලබොඩ ඥානාලෝක හිමි

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය



චරණා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(අටවන කලාපය)

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

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

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

චරණා
ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - අටවන කලාපය
Charana Academic Journal

© සංස්කාරකවරු
පූජ්‍ය ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි
පූජ්‍ය ගෝණදෙනියාගම ඉන්ද්‍රවංස හිමි
පූජ්‍ය දෙබත්ගම ධම්මදින්න හිමි
පූජ්‍ය පෙනලබොඩ ඥානාලෝක හිමි

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2561
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2017

ISSN 1800-4393

පරිගණක වර්ණයෝජනය : විජේවර්ධන ක්‍රියේෂන්ස්

පිටකවරය අලංකරණය : බිනර සන්තුස

මුද්‍රණය : යුනිවර්සල් ප්‍රින්ට් ටෙක්
276/1, බණ්ඩාරනායක මාවත,
කටුබැද්ද, මොරටුව.

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

(අටවන කලාපය)

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි
පූජ්‍ය ගෝණාදෙනියාගම ඉන්ද්‍රවංස හිමි
පූජ්‍ය දෙබත්ගම ධම්මදින්න හිමි
පූජ්‍ය පෙනලබොඩ ඥානාලෝක හිමි

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි
මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
දර්ශනපති මිපිටියේ සීලරතන හිමි
දර්ශනපති කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි
ආචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි
කථිකාචාර්ය ශාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි
කථිකාචාර්ය නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි
මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ මයා
දර්ශනපති ජී.ඒ. ගාමිණි රත්න ශ්‍රී මයා
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක මයා
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය සරත් ආනන්ද මයා
කථිකාචාර්ය එස්. පී. සජන ජයසංක මයා

සංස්කාරක තෙලිතුඩ....

"ශාස්ත්‍රාවිවේකේ යද්දුඃඛං
තද්විවේකේ ච යත්සුඛම්
නරකේ ස්වර්ගලෝකේ වා
න තද්දුඃඛං න තත්සුඛම්"

"පුද්ගලයෙකුට ශාස්ත්‍රය නොදැනීමෙන් යම් දුකක් වන්නේ ද, එසේ ම ශාස්ත්‍රය දැන ගැනීමෙන් යම් සැපයක් වේ ද, එබඳු දුකක් නරකයෙහි ද, එබඳු සැපයක් දිව්‍ය ලෝකයෙහි ද නොමැත."

(ව්‍යාසකාරය)

අතීතයේ සිට ම ශ්‍රී ලාංකේය ප්‍රෞඪත්වය සාඩම්බරයෙන් ලොවට රැගෙන ගිය නොමියෙන තරු ලකුණ භික්ෂුවයි. තත් යුගයන්හි ආගමික නායකයා ද රාජ්‍ය අනුශාසකයා ද සමාජ ශෝධකයා ද වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේ ය. රට, දැය, සමය අරාජීක වූ සෑම විටෙක ම අභීතව නැඟී සිටියේ ද භික්ෂූන් වහන්සේ ය. ඒ නිස භික්ෂූන් වහන්සේලාගෙන් සිදු වූ සේවය කිසිදිනෙක කිසිවෙකුට ලඝුකොට තැකිය නොහැකි ය. 'පරහිතං පටිපජ්ජථ' පරාර්ථය පිණිස සියදිවි කැපකොට කටයුතු කරන භික්ෂුව අතීතයේ මෙන් ම වර්තමානයේ ද අනාගතයේ ද ස්වකීය මෙහෙවර නොපිරිහෙළා ඉටුකරන බව සක්සුදක් සේ පැහැදිලි ය. තත් යතිවරයන් වහන්සේලා අතර හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, රත්මලානේ ශ්‍රී ධර්මාලෝක යන නායක හිමිවරු ජන හදවත් තුළ ජීවමාන වනුයේ අධ්‍යාපනික අභිවර්ධනය විෂයෙහි විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් තුළින් විශ්වවිද්‍යාල බිහිකිරීම නිසා වෙනි. උන්වහන්සේලාගේ අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් දල්වන ලද ප්‍රඥා ප්‍රදීපයේ ඥානාලෝකය වත්මනෙහි ක්ෂණයක් ක්ෂණයක් පාසා ආලෝකමත් වනු ඇත.

ක්‍රි.ව. 1873 දී හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නායක හිමියන් විසින් ආරම්භ කළ විද්‍යෝදය පිරිවෙන ක්‍රි.ව.1959 දී වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යතිදුන් විසින් විශ්වවිද්‍යාලයක් බවට පත්කරමින් ලාංකේය ජනසමාජයට නැණ පහනක් බවට පත් කෙරින. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නා සමිඳුන් වහන්සේලා ගොඩනැගූ විද්‍යෝදය සරසවියෙහි භික්ෂු අනන්‍යතාව ප්‍රතිමාන කරන එක ම ප්‍රතිබිම්බය "භික්ෂු සංගමයයි." මහත් අභියෝග ඇතත්, විදුදය යති සළකුණ ආරක්ෂා කර ගැනීම ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පරම වගකීමයි. "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ අටවන කලාපය එළි දකිනුයේ ද එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. කෙතරම් අභියෝග මධ්‍යයේ වුවද "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ අටවන කලාපය ඔබ අතට පත්කිරීමට හැකිවීම ගැන අපි බෙහෙවින් සතුටු වෙමු.

මෙම "චරණ" සාර සංග්‍රහයෙහි ඇතුළත් ලිපි-ලේඛන පුළුල් වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ගණනාවක් ඔස්සේ විහිදී පවතී. බෞද්ධ දර්ශනය, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පාලි, සංස්කෘත, සිංහල, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, වාග් විද්‍යාව යනාදී සෑම විෂය පථයක් ම නියෝජනය කෙරෙන බැවින් සියලු විද්‍යාර්ථීන්ට බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් ය.

"චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදක්වීමේ දී බොහෝ බාධක මධ්‍යයේ වුවද විවිධ මාතෘකා යටතේ ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබාදෙමින් ක්‍රියා කළ සියලු ම මහාචාර්ය, ආචාර්ය, විද්‍යාර්ථීන් හැමදෙනාමත් බැති සිතින් සිහිපත් කරන්නෙමු. එමෙන් ම දිවයිනේ විවිධ ප්‍රවීණ, සුප්‍රකට වියතුන් රැසකගෙන් සැකසුණු ප්‍රභාමත් ලිපිවැලක ආලෝකය ඔබ අතට පත්කරන්නට ප්‍රෝත්සාහී වූ සජ්ජනයින් බොහෝ වෙති. ඒ අතර ආරම්භයේ සිට ම නිරන්තරයෙන් අපව දිරිමත් කළ භික්ෂු සංගමයේ අනුශාසක මණ්ඩලයේ සියලු ගිහි-පැවිදි ආචාර්ය මණ්ඩලය සිහිපත් කරනුයේ හදපිරි සතුටිනි.

එමෙන් ම "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ අටවන කලාපයේ මුද්‍රණ කටයුතු සඳහා විශාල මුදලක් දැරීමට සිදුවිය. ඒ සඳහා මූල්‍යමය දායකත්වය ලබාදුන් භික්ෂු සංගමයේ සියලු ම සහෝදර

භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙහි දී කෘතඥතා පූර්වක ව සිහිපත් කර සිටිමු.

තව ද "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙලෙසින් සාර්ථකව එළිදැක්වීම සඳහා මහත් කැපවීමෙන් සහය ලබාදුන් භික්ෂු සංගමයේ සභාපති, ලේකම් ඇතුළු නිලධාරී මණ්ඩලයටත්, සියලු ම සමාජික හිමිවරුනුත් මෙහි දී කෘතවේදී ව සිහිපත් කරන්නෙමු. මෙම සඟරාවෙහි සෑම ලිපියක් ම සෝදුපත් බැලීමෙන් සහය දැක්වූ ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන්ටත්, භික්ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික ලෙස කටයුතු කරමින් අප දිරිමත් කළ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දුතේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක ගුරුතුමන්ටත්, මහනීය පසුවදනක් ලබාදුන් ආචාර්ය වමින්ද ජී. ගමගේ මහතාත්, පරිගණක වර්ණ සංයෝජනය කළ කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මියටත්, පිටකවරය සකස් කළ බිනර සන්තුස මහතාටත්, මුද්‍රණ කටයුතු කරදුන් කටුබැද්ද, යුනිවර්සල් ප්‍රින්ට් ටෙක් මුද්‍රණාලාධිපතිතුමන් ඇතුළු කාර්ය මණ්ඩලයටත් අපගේ කෘතවේදී පුණ්‍යානුමෝදනාව හිමි වේ. මෙම සද්කාර්යයේ දී අපට වදනකින් හෝ උපකාර කළ සැමදෙනාමත් බුහුමන් සහිතව සිහිපත්කර සිටිමු.

විවිධ අභියෝග මධ්‍යයේ වුවද ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මඟින් එළිදක්වන ලද "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සියලු දෙනාට ඥානාලෝකය පිණිස ම වෙත්වා.

- සංස්කාරකවරු -

පූජ්‍ය ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි
පූජ්‍ය ගෝණදෙනියාගම ඉන්ද්‍රවංස හිමි
පූජ්‍ය දෙබත්ගම ධම්මදින්න හිමි
පූජ්‍ය පෙනලබොඩ ඥානාලෝක හිමි

ගරු උපකුලපතිතුමාගේ පණිවිඩය

විජ්ජා චරණ සම්පන්න ගුණ වඩවාලීමට
'චරණ' සරණය ම වේවා!!!

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය විසින් ප්‍රකාශයට පත්කරනු ලබන 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය සඟරාව සඳහා සුබපැතුම් පණිවිඩයක් නිකුත් කරන්නේ හදපිරි බලවත් සන්තෝෂයෙනි. අප ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, පෙර විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය ලංකාවේ පාරිවේණික අධ්‍යාපනයේ අග්‍රඵලයකි. දෙස බස රැස දැසසුන් රැක්මෙහි නැග්මෙහිලා සිය උතුම් පැවිදි දිවිය කැප කළා වූ විදුදැයේ ආදිකර්තෘවර අතිපූජ්‍ය හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, අතිපූජ්‍ය වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යන මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේලාගේ පරමාර්ථය සඵල ප්‍රාප්තියට පමුණුවාලීමට වත්මන් ශිෂ්‍ය යතිවරයන් වහන්සේලා ගන්නා වූ වෑයම අභිප්‍රශස්ත ය.

විශ්වවිද්‍යාලයක ප්‍රමුඛ කාර්යභාරය වන්නේ විවිධ පර්යේෂණ කාර්යවල නිරත වෙමින් ජාතික දේහය පෝෂණය කිරීමයි. නිදහස් අධ්‍යාපනයේ ඵල ලද්දන් හැටියට එය අපගේ අනිවාර්යය වගකීමකි. විශ්වවිද්‍යාලයීය පරිපාලනය වශයෙන් අපට පැවැරී ඇති වගකීම නම් ඊට අවැසි වපසරිය හා නිදහස ගොඩනගා දීමයි. ඒවායෙහි ඵලප්‍රයෝජන අර්ථාන්විත ව භුක්ති විඳීම විද්‍යාර්ථීන්ගේ කාර්යය වේ.

කෙතරම් යහපතක් කළත් එහි හොඳ නොදැක, නරක-අයහපත ම දකින පිරිස වැඩි ය. ඒ සියලු තත්ත්වයන් උපේක්ෂාවෙන් විඳ දරාගෙන යහපත් හෙට ලොවක් දැකීමේ පරමාභිලාෂයෙන් අප විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂූන් වහන්සේලා වෙතින් ඉටුවන මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය මෙහෙයන් සම්භාවනාවට පාත්‍ර විය යුතු ය. 'වියත් සහා මැද සමාජශීලී - වියතුන් වී දැය පොබයව්!' නුපුබුදු-පුබුදු ජනමනස සුපුබුදු කෙරෙමින් විජ්ජා චරණ සම්පන්න ගුණ වඩවාලීමට 'චරණ' ශාස්ත්‍රීය කළඹ හරහා දරන වෑයම විදුදැය පිංබිමට ආශීර්වාදයක් වේවා'යි එකසිතින් ප්‍රාර්ථනා කරමි.

මහාචාර්ය සම්පත් අමරතුංග
උපකුලපති,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ගරු පීඨාධිපතිතුමාගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ලංකාවේ උසස් අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේගේ වැඩම කිරීමත් සමඟ ඇති වූ බවත්, එතැන් සිට ඥාන වීමංසාව විශ්ව සාධාරණ වූ එකක් ලෙස ගෙන කටයුතු කිරීම ආරම්භ වූ බවත් මාගේ හැඟීමයි. වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත ස්වාමිපාදයන් වහන්සේ විසින් 1958 දී විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය පිහිටුවීම එතැන් සිට ආරම්භ වූ ගමනෙහි එක්තරා සලකුණකි. එතැන් සිට විශ්වවිද්‍යාලයක් වශයෙන් දැනුම, නිෂ්පාදනය හා බෙදාහැරීම යන ද්වි කාර්යයෙහි ඵලදායී ආකාරයෙන් යෙදෙමින් සමස්ත ශ්‍රී ලංකාවට පමණක් නොව මුළුමහත් ලෝකයට විශාල විද්වතුන් සංඛ්‍යාවක් බිහිකර ඇත.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යලයේ භික්ෂු සංගමය විශ්වවිද්‍යාලයේ කාර්යභාරය මැනවින් හඳුනාගෙන ක්‍රියා කරමින් සිදුකරන විවිධ දැනුම්, නිෂ්පාදන හා බෙදාහැරීමේ කාර්යයන් අතර තවත් එක් මහඟු කාර්යයක් වශයෙන් චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය වාර්ෂික ව පළකිරීම හඳුන්වාදිය හැකි ය.

විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යා පීඨයේ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය ඇතුළු අනෙකුත් අධ්‍යයනාංශවල ආචාර්යවරුන්ගේ ද දායකත්වය ලබමින් පළකරනු ලබන මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ඉදිරි අනාගතය සඳහා ම ඵල දරන කෘතියක් ලෙස මම දකිමි. ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයට යහපතක් සැලසීම සඳහා ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය සැපයීමේ කාර්යය තව තවත් සාර්ථක කර ගැනීමට භික්ෂු සංගමයට හැකිවේවායි ප්‍රාර්ථනා කරමි.

මහාචාර්ය ඩී.පී.එස්. චන්ද්‍රකුමාර
පීඨාධිපති,
මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යා පීඨය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

අතීතයේ ලක් දෙරණ මත භික්ෂුවට පමණක් ලැබුණු අධ්‍යාපනය නැමති රත් ඔටුන්න ලෝකවාසී ලක්ෂ සංඛ්‍යාත ශිෂ්‍ය පිරිසකට ලබාදීමේ පරම පවිත්‍ර වූ චේතනාවෙන් යුක්තව කටයුතු කළ මෙරට වැඩසිටි යතිවරන් වන්සේලා අතර වන්දනාමානයට පාත්‍ර වන හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමියන් විසින් අරඹන ලද විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය නොයෙක් බාධා කම්කටොලු මැද සියලු මානව පරපුරට අධ්‍යාපනයේ පහස ලබන්නට අවස්ථාව උදාකර දුන් වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නායක මාහිමිපාණන් වහන්සේද ලෝකවාසීන්ගේ ගෞරවාදරයට පාත්‍ර වන යතිවරයන් වහන්සේ නමකි.

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

නොයෙක් විෂයක් ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ ගමන් කරමින් දැනුම සොයන විද්‍යාර්ථීන්ට අත්වැලක් සපයමින් විදුදැය සරසවි මාතාවට පමණක් සීමා නොවී සියලු දැනුම් පිපාසිතයන්ට දැනුම් කෙතක් බඳු වූ ප්‍රබුද්ධ ලිපිමාලාවකින් සමන්විත ''චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය'' වසරක් පාසා එළිදක්වන අතර එය ශාස්ත්‍ර උන්නතියෙහි නිමග්න විද්‍යාර්ථීන්ට ඉමහත් රුකුලක් වනු ඇත. මෙම කර්තව්‍යය සුවිශාල මෙහෙවරක ප්‍රතිඵලයකි. එයට හේතුව වර්තමානය වනවිට සෙසු විශ්වවිද්‍යාලයන්හී මෙන් ම වියත් සමාජයෙහි ද "චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය" ප්‍රශස්ත කෘතියක් බවට පත් වී තිබීම නිසා වෙනි.

තව ද විදුදැය සරසවියේ ශාස්ත්‍රීය වටිනාකමකින් හෙබි වත්මන් ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව අතර භික්ෂු සාමූහිකත්වයෙන් ගොඩනැගී ක්‍රියාත්මක වන 'භික්ෂු සංගමය' සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් ඉටුකරයි. අතීතයේ විශ්වවිද්‍යාලයේ වැඩ සිටි මහා යතිවරයන් වහන්සේලාගේ

ගමන් මඟෙහි නියුක්ත වෙමින් රට, ජාතිය, ආගම කෙරෙහි පැන නගින නොයෙක් බලවේගයන් බිඳිමින්, නිදහස් අධ්‍යාපනය සුරකිමින් මතු පරපුරට තමන් ලද නිදහස් අධ්‍යාපනය උරුමකර දීම සඳහා නිමග්නව සිටී.

"චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ" අටවන කලාපය එළිදැක්වීම සඳහා මෙන් ම අනෙකුත් සෑම කටයුත්තක් සඳහා ම අප පසු කළ ගමන් මඟ රතුපලසින් පිළිගැනුණු ඒවා නොව, විවිධ කුමන්ත්‍රණ, බලවේග වැනි කටුකොහොලින් පිරුණු මඟක ය. මෙලෙස පැමිණි සියලු බාධක, බලවේග වීඳ දරා ගනිමින් චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදැක්වීම සඳහා ඇප කැප වී ක්‍රියා කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු සියලු සාමාජික හිමිවරුන්ට මාගේ කෘතඥතා පූර්වක ස්තුතිය පුදකරමි. අවසන් වශයෙන් මාගේ ප්‍රාර්ථනය මෙම සද්ක්‍රියාව මතුවටත් නිර්මාණය වීම තුළින් සියලු විද්‍යාර්ථීන්ට ප්‍රඥාලෝකය ලබාගන්නට අවස්ථාව උදා වේවා.

නිග්ගහ වංගීස හිමි
සභාපති,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

අධ්‍යාපනය යන්න මුලින් ම බිහිවන්නේ ලතින් භාෂාවෙනි. e-ducere, educe ආදී වශයෙන් මුල් අධ්‍යාපනය හැඳින්වීමට යොදා ඇත. එහි අරුත වනුයේ 'ඇදගැනීම' යන අර්ථය යි. එනම් පුද්ගලයාගේ අභ්‍යන්තරයේ සතු විභව ශක්තිය හෙවත් සැඟව ඇති අභ්‍යන්තර ශක්තිය ඇද ගැනීමයි. ඒ අනුව අධ්‍යාපනය යනු යම්කිසි හැකියාවන් සමුහයක් විධිමත් ලෙස ඉගැන්වීම හා ඉගෙන ගැනීමයි. එනම් දැනුම, සුභවාදී චින්තනය හා ඥානය බෙදා හදා ගැනීමයි. මේ අනුව බලන කල අධ්‍යාපනය යනු මිනිසා ජීවත් වීමයි. දැනුම, ඥානය එක දිනක් තුළ එක් පුරුෂයෙකු විසින් සොයාගන්නා ලද දෙයක් නොවේ. දැනුම, ඥානය යනු මිනිසා ශතවර්ෂ ගණනාවක් පුරාවට ලැබුණු අත්දැකීම් මත මිනිසා විසින් අත්පත් කරගන්නා ලද දෙයකි. මෙම අත්දැකීම් තුළින් ඇතිවුණු දැනුම මගින් නූතනයේ ද ගින්දර ඇල්ලුවහොත් අත පිච්චෙන බව කුඩා ළමුන් වුවද අවබෝධ කරගෙන ඇත. මෙසේ අත්දැකීම් මත ලැබුණු දැනුම නිසා මිනිසා මිනිසෙකු වශයෙන් තිබිය යුතු සියලු ම සදාචාරාත්මක ගුණ ධර්ම තුළින් හා ඥානයෙන් පෝෂණය වෙමින් පවතී. මෙම නිසා ම 'ඉමානුවෙන් කාන්ට්' වැන බටහිර දාර්ශනිකයන් මනුෂ්‍යභාවය මනුෂ්‍ය බවට පත්වන්නේ අධ්‍යාපනය තුළින් බව පවසා ඇත. එසේ ම අධ්‍යාපනය මිනිසා ජීවත් කරන ක්‍රමය බවට ද පත්ව ඇත.

ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය වනාහි මෙලෙස ම ඉතිහාසයක් පුරාවට ලැබුණු අත්දැකීම් මත මිනිසා විසින් නිර්මාණය කරගන්න ලද්දකි. මෙම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය තුළ අන්තර්ගත වන්නේ විචාරශීලි, විචක්ෂණශීලී, සාරධර්මවලින් යුක්ත පුද්ගලයෙකු බිහිකරන අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදයයි. මන්ද ඒ තුළින් මිනිසාගේ ජීවත්වීම හා සදාචාරාත්මක දියුණුව තහවුරු කරන හෙයිනි.

නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රමය වනාහි මිනිසා මිනිසෙකු කිරීමට වඩා මිනිසා වහලෙකු කරන අධ්‍යාපන ක්‍රමයකි. මන්ද සෑම දෙයක් ම විකුණන සමාජයක අධ්‍යාපනය යනු ද තවත් එක් වෙළඳ භාණ්ඩයක් බවට පත් ව ඇති හෙයිනි. පාසල් අධ්‍යාපනයේ සිට විශ්වවිද්‍යාල

අධ්‍යාපනය වැනි උසස් අධ්‍යාපනය දක්වා ම මෙම තත්ත්වය උදා වී ඇත. මෙම නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදය තුළ බිහිකිරීමට උත්සාහ දරන පුද්ගලයා වනාහි මුල්කාලීන ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයෙන් බිහි වූ විචාරශීලී, විචක්ෂණශීලී පුද්ගලයෙකු මෙන් නොව රොබෝවරයෙකු මෙන් තවත් පුද්ගලයෙකු තවත් ආයතනයක් වෙනුවෙන් වහලෙකු මෙන් සේවය කිරීමට සුදුසු පුද්ගලයෙකි. එනම් මුදල් ඉපයිය හැකි භාණ්ඩයකි.

නූතනය වන විට මෙම තත්ත්වය බොහෝ වශයෙන් දක්නට ලැබේ. මිනිසා විචාරශීලී බුද්ධිමතෙක් කිරීමට සමත් ශාස්ත්‍රීය විෂයන් පාසල් විෂය මාලාවෙන් ඉවත්කරමින් පවතී. විශ්වවිද්‍යාල තුළ ද මෙම ශාස්ත්‍රීය විෂය කප්පාදුව ප්‍රබල ලෙස දක්නට ලැබේ. එම විෂයන් සේ ම ශිෂ්‍යයන් බඳවා ගැනීම සම්බන්ධව ද ප්‍රශ්න පවතී.

මෙම නිසා ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය රැකගනුවස් හා භික්ෂුවගේ කාර්යභාරය වශයෙන් විදුදය විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදක්වනු ලැබේ. මුල්කාලයේ පටන් ම භික්ෂුව ශාස්ත්‍රීය කටයුතුවල නියැලෙමින් විශාල ශාස්ත්‍රීය මෙහෙවරක් සිදුකර ඇත. එම ශාස්ත්‍රීය සේවාව කඩ නොකර ඉදිරියට පවත්වා ගෙන සෑම වත්මන් භික්ෂුවගේ ද කාර්යභාර්ය වේ. විද්‍යෝදය පිරිවෙන ආශ්‍රයෙන් බිහි වූ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂූන් වහන්සේලාට මෙම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය රැකගනු වස් කළ යුතු මෙහෙය සුවිශාල ය. මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ශාස්ත්‍රීය විෂය රැකගනුවස් සිදුකරන තවත් එක් මෙහෙවරකි.

මෙහි දී මෙවැනි වටිනා ශාස්ත්‍රීය මෙහෙවරක් සිදුකරනු වස් ඒ සඳහා කැපවූ සංස්කාර මණ්ඩලය හා මේ සඳහා ලිපි ලබාදුන් සියලු දෙනා සිහිපත් කරමි. එමෙන් ම බොහෝ කැපකිරීම් මත නිර්මාණය කළ මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය උගත්, බුද්ධිමත් සදාචාර සම්පන්න පිරිසක් බිහිකිරීමෙහිලා උපකාර වේවායි' ප්‍රාර්ථනා කරමි.

වැල්ලගිරියේ ආනන්ද හිමි,
ලේකම්,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ 2017 - 2018 නිලධාරී මණ්ඩලය

1. ගරු සභාපති -පූජ්‍ය නිග්ගහ වංගීස හිමි. (තෙවන වසර)
2. ගරු ලේකම් - පූජ්‍ය වැල්ලගිරියේ ආනන්ද හිමි. (තෙවන වසර)
3. උප සභාපති - පූජ්‍ය කලවැල්ලෑවේ දීපරතන හිමි. (තෙවන වසර)
4. උප ලේකම් - පූජ්‍ය ටැම්පිටියේ පාලිත හිමි. (දෙවන වසර)
5. ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක මයා
6. ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - පූජ්‍ය ඇඹිලිපිටියේ ශාසනතිලක හිමි. (දෙවන වසර)

කාරක සභාව -

1. පූජ්‍ය බැරගම ධම්මරතන හිමි. (සිව්වන වසර)
2. පූජ්‍ය ආදළුගොඩ සුදස්සන හිමි. (සිව්වන වසර)
3. පූජ්‍ය විල්පිට රංජන හිමි. (තෙවන වසර)
4. පූජ්‍ය කාරියමඩිත්තේ ඤාණාරාම හිමි. (තෙවන වසර)
5. පූජ්‍ය බලංගොඩ ධම්මරුචි හිමි. (දෙවන වසර)
6. පූජ්‍ය ගම්මැද ධම්මානන්ද හිමි. (දෙවන වසර)
7. පූජ්‍ය පොකුණුවිට පියසෝම හිමි. (පළමු වසර)
8. පූජ්‍ය හැඩිගල්ලේ සිද්ධත්ථ හිමි. (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

1. පූජ්‍ය ඔක්කම්පිටියේ විපිතවංස හිමි. (සිව්වන වසර)
2. පූජ්‍ය ගෝණදෙනියාගම ඉන්ද්‍රවංස හිමි. (තෙවන වසර)
3. පූජ්‍ය දෙබත්ගම ධම්මදින්න හිමි. (තෙවන වසර)
4. පූජ්‍ය පෙතලබොඩ ඥානාලෝක හිමි. (දෙවන වසර)

ලේඛක නාමාවලිය

1. ආරාධිත කථිකාචාර්ය, ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

2. තාවකාලික කථිකාචාර්ය
එස්. එම්. චතුරි ගවේෂිකා සමරකෝන්
(BA. hons), (MPhil- Following)
දර්ශන අධ්‍යයනාංශය
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

3. ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්‍ය පූජ්‍ය වැගම පියරතන හිමි
පාලි අධ්‍යයනාංශය,
බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය,
හෝමාගම.

4. සහකාර කථිකාචාර්ය, ඔක්කම්පිටියේ යසස්සි හිමි
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

5. **Ven. Ilukevela Dhammarathana Thero**
Senior Lecturer
B.A.(hons), (BPU), M.A, & MPhil (PGIPBS - Kelaniya)
The Department of Buddhist Philosophy
Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

6. **Ven. Halmillaketiye Rathanapala thero**
Undergraduate
Department of Pali and Buddhist Studies
University of Sri Jayewardenepura.

7. **Temporary Lecturer Ven. G. Sugunasiri Thero**
(B.A. (Honors), M.A. Pera.)
Department of Philosophy
Faculty of Arts, University of Peradeniya

8. **Ven.penalaboda Gnanaloka**
Undergraduate
Department of Pali and Buddhist Philosophy
University of Sri Jayewardenepura.

9. **Lecturer (Probationary),Vijitha Moragaswewa,**
B. A. Hons (First Class) (Peradeniya), M. Phil (Reading) (Peradeniya),
Department of Buddhist Philosophy,
Faculty of Buddhist Studies,
Buddhist & Pali University of Sri Lanka.

10. **Professor, Venerable Nayimbala Dhammadassi**
Department of Pali and Buddhist Studies
University of Sri Jayewardenepura

11. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය කේ. ඒ. වීරසේන
B.A. (Hons) (M.A. (U.S.J.P) PhD (B.P.U)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

12. කථිකාචාර්ය, ආර්. මලව් පතිරණ
B.A. HONS (First Class - Ruhuna), MA (BPU), M.Phil. (Ruhuna), Certificated in English (OUS), Dip. in Buddhist Ayurvedic Psychiatric and Counseling (NIIBS)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

13. මහාචාර්ය, මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි
අංශාධිපති,
බෞද්ධ අධ්‍යනාංශය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

14. සහය කථිකාචාර්ය, අමාලි යසින්තා මුණසිංහ
B.A. (Hons.) (USJP)
මෘදු කුසලතා සංවර්ධන ඒකකය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

15. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පී. ඒ. ගාමිණී රත්න ශ්‍රී
M.A.(Hons), M.A.(S.J.P.), M.Phil. (S.J.P.),
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

16. කථිකාචාර්ය (බාහිර), රාජකීය පණ්ඩිත,
ඒරුවැවේ ගුණසෝම හිමි
සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය,
බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

17. ශාස්ත්‍රවේදී මුලටියන විනීත හිමි
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

18. දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ
පර්යේෂණ සහාකාර,
(B.A, (Colombo) M.A, M.Phil, Ph.D reading (Kelaniya)),
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන පශ්චාත් උපාධි ආයතනය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

19. ශාස්ත්‍රපති දියගම නාරද හිමි
බාහිර කථිකාචාර්ය (හිටපු) පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

20. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, විද්‍යාපති,
කහටගස්දිගිලියේ ධම්මරතන හිමි
ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය,
අනුරාධපුර.

21. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි,
B.A(Hons), M.A.(BPU), M.A.(Kelaniya), PhD(S.J.P.)
බෞද්ධ සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

22. මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
M.A.(Hons), M.A.(Kelaniya), PhD (Peradeniya)
Royal Pandith (O.S.S.)
අංශාධිපති, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

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

24. ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

25. ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි
(පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

26. ආචාර්ය, පූජ්‍ය, මඩිහේ සුගතසිරි හිමි
පර්යේෂණ සහකාර හා බාහිර කථිකාචාර්ය,
පාලි බෞද්ධ අධ්‍යයන පශ්චාත් උපාධි ආයතනය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

27. මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ,
B.A.(S.J.P.),M.A.(S.J.P.),PhD(S.J.P.)
භාෂා, සංස්කෘතික හා ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

28. **Ven. Adulugoda Sudassana**
Undergraduate,
Department of Pali and Buddhist Studies,
University of Sri Jayewardenepura.

29. කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය, ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි
සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය,
හෝමාගම.

30. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, රාජකීය පණ්ඩිත,
මීපිටියේ සිලරතන හිමි
බී.ඒ. ගෞරව (ජ'පුර) ශාස්ත්‍රපති (කැලණිය) දර්ශනපති (ජ'පුර)
පශ්චාද් උපාධි අධ්‍යාපන ඩිප්ලෝමා (කොළඹ)
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයන හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

31. කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය, දිවුලපැලැස්සේ විමලානන්ද හිමි
බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය,
අනුරාධපුර.

32. කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය උඩවෙල රේවත හිමි
(B.A (Hons), M.Phil (University of Kelaniya),
Royal Pandit (OSS), Dip. In Korean (Kelaniya)
සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

33. සහාය කථිකාචාර්ය, කුඹුරුවෙල සිලානන්ද හිමි
සම්භාව්‍ය භාෂා අංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

34. ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත
(ආධුනික) කථිකාචාර්ය ශාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයන හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

35. සම්මානිත මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ
(B.A (Hons), PhD)(Calcutta)
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයන හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

36. ජ්‍යේෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල
B.A(Hons), M.A, S.J.P.
Dip. In Counseling Psychology (S.L.M.F.)
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

37. සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශනපති
ඩී. එම්. එල්. හර්ෂිකා බණ්ඩාර
B.A.(Hons), Dip.in Counseling (Ruh), M.A. (B.P.U.),
M.Phil (Kel), Dip. in HRM
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය,

38. කථිකාචාර්ය (ආධුනික) නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි
M.Phil. (SJP), M.A. (Kelaniya), B.A. (Hons - SJP),
Dip. In Education (N.I.E)
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

39. එප්පාවෙල අමිතානන්ද හිමි
(පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව විශේෂවේදී
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

40. **S.P. Sajana Jayasanka**
Lecturer (Temp) in Philosophy and Psychology
Department of Pali and Buddhist Studies,
FHSS, University of Sri Jayewardenepura.

41. **Ven. MoragahaulpathaWimalabuddhi**
Undergraduate,
Philosophy and Psychology Special Degree,
University of Sri Jayewardenepura.

42. කථිකාචාර්ය බැරගම සද්ධානන්ද හිමි
පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය,
හෝමාගම.

43. කථිකාචාර්ය කැලේගම ජිනරතන හිමි
B.A. Special (Arch), Msc(Reading)
ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය,
අනුරාධපුර.

44. සහකාර කථිකාචාර්ය එන්.අයි. නානායක්කාර
ඉතිහාස අධ්‍යයනාංශය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

45. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, කංචන ජනප්‍රිය
බී.ඒ. (ගෞරව) රුහුණ,
පුරාවිද්‍යා පශ්චාද් උපාධි (පුරාවිද්‍යා පශ්චාද් උපාධි ආයතනය
කැළණි විශ්වවිද්‍යාලය) දර්ශනපති උපාධි (කැළණි විශ්වවිද්‍යාලය),
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

46. කථිකාචාර්ය උදය නෙලුම් රත්නායක
ශාස්ත්‍රවේදී විශේෂ උපාධි, පුරාවිද්‍යා පශ්චාද් උපාධි ඩිප්ලෝමා,
දර්ශනපති-ඉතිහාසය,
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

47. **Rusiri Kasun Nanayakkara**
B.A (Hons) & M.Phill Candidate Archaeology,
University of Kelaniya.

48. කථිකාචාර්ය කුරුපිට අස්සජිතිස්ස හිමි
වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

49. සහාය කථිකාචාර්ය සීලගම දයානන්ද හිමි
සිංහල අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

50. කථිකාචාර්ය (බාහිර), ආචාර්ය,
පොල්ගහවත්තේ පරමානන්ද හිමි
සිංහල ශබ්දකෝෂ ආයතනය.

51. ආචාර්ය ධර්මකීර්ති ශ්‍රී රංජන්
අංශාධිපති, පරිගණක අධ්‍යයනාංශය හා
ජනමාධ්‍ය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී පාලි මණ්ඩපය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය - හොරණ

52. කථිකාචාර්ය (ආධුණික) කේ. පී. එන්. යූ. රණවීර
අපරාධ විද්‍යා හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

53. කථිකාචාර්ය කෞශල්‍යා එන්. හේවාවසම්
අපරාධ විද්‍යා හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

54. තාවකාලික නිබන්ධක, ටී. ඒ. එම්. යූ. බාසල
අපරාධ විද්‍යා හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

55. **Rev. Irudeniyaye Nanda Thero**
B.A. (Special) Part III
Department of History, Faculty of Social Science,
University of Kelaniya.

පටුන

බෞද්ධ දර්ශනය

1. මහායාන බුදුසමයාගත නවධර්ම සූත්‍ර පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විමසුමක් 1
ආරාධිත කථිකාචාර්ය වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි

2. යෝගාචාර විඥානවාදී තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි ප්‍රභවය, සප්‍රමාණ නිගාමී ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් වීම හා ඒ තුළ ඇති ඥානවිභාගීය පදනම 40
තාවකාලික කථිකාචාර්ය
එස්. එම්. චතුරි ගවේෂිකා සමරකෝන්

3. මුල් බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන අව්‍යාකෘත ධම් 57
ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්‍ය පූජ්‍ය වැගම පියරතන නාහිමි

4. නිබ්බාන සහ පරිනිබ්බාන 66
සහකාර කථිකාචාර්ය, ඔක්කම්පිටියේ යසස්සි හිමි

5. **The lord Buddha is not a religious leader.** 84
Ven. Ilukevela Dhammarathana Thero

6. **A study on characteristics development of Tripitaka literature** 92
Ven. Halmillaketiye Rathanapala thero

7. **A Historical Discussion to the Raise of Modern Science as exemplified in the Ages of Western Philosophy and Science** 113
Temporary Lecturer G. Sugunasiri Thero

8. **Concept of Buddhist counselling (Anusasana) in the process of modern counseling.** 127
Ven. Penalaboda Gnanaloka

9. **Later Development of Buddhist Philosophy: Two Buddhist Schools of Sarvastivada and Sauttrantika** 148
Lecturer (Probationary) ijitha Moragaswewa,

10. **Buddhist views on Environmental conservation** 165
Professor, Ven. Nayimbala Dhammadassi

බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය

11. බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය හා ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා 173
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය කේ. ඒ. වීරසේන

12. ලක්දිව ඓතිහාසික බෞද්ධ පෙරහැර උත්සව පිළිබඳ හැඳින්වීමක් 187
කථිකාචාර්ය ආර්. මලවී පතිරණ,

13. සෙන් බුදු දහම හා සාහිත්‍යය 195
මහාචාර්ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි

14. බුදු දහමින් පෝෂිත අනුරාධපුර යුගයේ චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ විමර්ශනයක්. 227
සහය කථිකාචාර්ය අමාලි යසින්තා මුණසිංහ

15. මධ්‍ය ආසියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා 250
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පී. ඒ. ගාමිණී රත්න ශ්‍රී

16. මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රානුගත
බුද්ධප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දී භාවිත අභිචාර විධි
පිළිබඳ හැදින්වීමක් 261
කථිකාචාර්ය ඒරුවැවේ ගුණසෝම හිමි

17. සිංහල ජන විඤ්ඤාණය සහ බුදු දහම 278
ශාස්ත්‍රවේදී මුලටියන විනීත හිමි

18. චීන බුදු සමයෙහි සංවර්ධනයට බලපෑ හේතු
සාධක පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක් 292
පර්යේෂණ සහකාර දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ

19. පවුල් සංස්ථාව පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය
(මව්පිය - දූදරු සම්බන්ධය) 313
බාහිර කථිකාචාර්ය දියගම නාරද හිමි

20. ජීව හිතවාදී පරිසරයකට මඟ පෙන්වූ
මහා පරිසර වේදියාණෝ 333
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කහටගස්දිගිලියේ ධම්මරතන හිමි

21. රාජ්‍ය දේපල කළමනාකරණය විෂයයෙහි.
අදාළ කරගත හැකි බෞද්ධ ඉගැන්වීම්. 341
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි

පාලි

22. ථෙරීගාථා පාළියෙහි වීසති, තිංසති හා
චත්තාළීසති නිපාත පිළිබඳ විමසුමක් 349
මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

23. බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය හා එහි මූලධර්ම 362
මහාචාර්ය පූජ්‍ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

24. චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය හා පඤ්චසතික්ඛන්ධකය 377
සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි

25. අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයක් 404
මක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි

26. ප්‍රාකෘත භාෂාවන්හි ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අධ්‍යයනයක් 423
ආචාර්ය මඩිහේ සුගතසිරි හිමි

27. පාළි ජාතකට්ඨ කථාව ආශ්‍රයෙන් කෙරෙන අධ්‍යයනයක් 443
මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

28. **An Introduction of Modern Pali Literature** 470
Ven. Adulugoda Sudassana

සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යය

29. සංස්කෘත පද්‍ය කාව්‍ය සාහිත්‍යයේ අලංකාරයට හිමි ස්ථානය 494
කථිකාචාර්ය ආචාර්ය ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි

30. තිරියාය සංස්කෘත සෙල්ලිපිය පිළිබඳ කෙටි විමසුමක් 527
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දර්ශනපති
මිපිටියේ සීලරතන හිමි

31. උපදේශ සම්පාදනයෙහිලා චාරුචර්යා ශතකයෙහි උපයෝගිතාව පිළිබඳ විමසුමක් 538
ආචාර්ය, කථිකාචාර්ය දිවුලපැලැස්සේ විමලානන්ද හිමි

32. ක්‍රියාපදයක සැකැස්ම පිළිබඳ විමසීමක් 556
කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය උඩවෙල රේවත හිමි

33. සංස්කෘත ව්‍යාකරණයේ භාවිත අතීත කෘදන්තයාගේ පද සාධනයේ විශේෂතා 578
සහාය කථිකාචාර්ය කුඹුරුවෙල සීලානන්ද හිමි

34. මහාකවි භාස සහ ඌරුභංග නාට්‍යය 602
කථිකාචාර්ය ශාවස්තිපුර සාන්තසිරි හිමි

35. භර්තෘහරිගේ වෛරාග්‍යශතකය 624
සම්මානිත මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

36. රැකියා තෘප්තිය හ ආයතනික සංවර්ධනය 637
ජ්‍යේෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල

37. ළමා අපචාර පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විග්‍රහයක් 651
සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශනපති
ඩී. එම්. එල්. හර්ෂිකා බණ්ඩාර

38. ගැටුම් සමථකරණයෙහිලා ඉස්ලාම් ධර්මයේ භාවිතය 666
කථිකාචාර්ය (ආධුනික) නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි

39. ජාතක කතාවලින් හෙළිවන පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් 681
එප්පාවෙල අමිතානන්ද හිමි

40. **The Inseparable Correlation between Prejudice and Roger's Client Centered Therapy** 704
S.P. Sajana Jayasanka

41. **A Psychological Study on Controlling and Managing Job Stress** 711
Ven. Moragahaulpatha Wimalabuddhi

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය

42. ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණයේ න්‍යායාත්මක හා ප්‍රායෝගික පසුබිම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් 724
කථිකාචාර්ය බැරගම සද්ධානන්ද හිමි

43. අස්ගල් වන සෙනසුන පිහිටි යාපව් නුවර 735
කථිකාචාර්ය කැලේගම ජිනරතන හිමි

44. බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම කළමනාකරණය 755
සහකාර කථිකාචාර්ය එන්.අයි. නාතායක්කාර

45. ශ්‍රී ලංකාවේ ස්තූප ආශ්‍රිත ධාතු නැන්පත් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමක් 774
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දර්ශනපති කංචන ජනප්‍රිය

46. ලාංකීය දේශපාලන ඉතිහාසයේ හමුවන රාජ්පුත් වංශිකයෝ 785
කථිකාචාර්ය උදය නෙලුම් රත්නායක

47. **An Archeology Study on the Ancient Human Settlement in Fahien Cave in Bulathsinghala (An Analysis of Stone Tools)** 794
Kasun Nanayakkara

වාග්විද්‍යාව හා සිංහල සාහිත්‍යය

48. ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක හැඳින්වීමක් 810
කථිකාචාර්ය කුරුපිට අස්සජිතිස්ස හිමි

49. කාව්‍යය නමැති සාහිත්‍යාංගය හා එහි සමාජීය අවශ්‍යතාව 824
සහාය කථිකාචාර්ය සීලගම දයානන්ද හිමි

50. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය හා පිටපොත් රචනය 849
බාහිර කථිකාචාර්ය ආචාර්ය,
පොල්ගහවත්තේ පරමානන්ද හිමි

සමාජ විද්‍යාව

51. තාක්ෂණික සමාජ ජාල පාදකව නිර්මාණය වන
පශ්චාද් මානව ක්‍රියා සහ එහි ස්වරූප පිළිබඳ
සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක් 878
ආචාර්ය ධර්මකීර්ති ශ්‍රී රංජන්

අපරාධ විද්‍යාව

52. අපරාධ පිළිබඳ සටියනවාදී මතවාද 890
කථිකාචාර්ය (ආධුණික) කේ. පී. එන්. යූ. රණවිර

53. ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තා සාපරාධීත්වය 901
කථිකාචාර්ය කෞශල්‍යා එන්. හේවාවසම්

54. සමාජ සංස්කෘතියක අපරාධකාරී වර්යා රටාවන්
ඇතිවීම සඳහා පුද්ගල සමාජානුයෝජනයේ
අසමතුලිතාවයන් කරන බලපෑම 909
තාවකාලික නිබන්ධක, ටී. ඒ. එම්. යූ. වාසල

55. **Capital Punishments in Ancient Ceylon** 920
Rev. Irudeniyaye Nanda Thero

මහායාන බුදුසමයාගත නවධර්ම සූත්‍ර පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විමසුමක්

ආරාධිත කථිකාචාර්ය වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි

සංස්කෘත භාෂෝපසේවිත බෞද්ධ විෂය කරුණු අන්තර්ගත ග්‍රන්ථ බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ වශයෙන් ව්‍යවහෘත ය. සංස්කෘත භාෂාව බෞද්ධ විෂයෙහිලා නියම වශයෙන් භාවිත වී ඇත්තේ ක්‍රි:ව: 01 - 02 සියවස් අතර ය. එහි සමාරම්භය කණිෂ්ක රාජ්‍ය අවධියේ පමණ සිදු වන්නට ඇතැයි බහු වියත් මතය යි. එසේ ම බෞද්ධ දර්ශනය සංස්කෘත භාෂාව ඔස්සේ විකාශයට පත්වීම තෙවැනි ධර්ම, සංගායනාවෙන් ඉතා කෙටි කලක් ගත වූ පසු සිදු වන්නට ඇතැ යි යන්න ද ඇතැම් ඓතිහාසික සාධක අනුව අනුමාන කළ හැකි ය. බුදුන් වහන්සේ වැඩසිටි අවධියේ භික්ෂූන් දෙදෙනකු විසින් ත්‍රිපිටකය ඡන්දසට නැගීමට ගත් උත්සාහයක් පිළිබඳ සාධක ථෙරවාදී ත්‍රිපිටකයෙන් ද අනාවරණය වේ. තත්කාලීන ව ඡන්දස යන නාමය භාවිත වී ඇත්තේ වෛදික සංස්කෘතය සඳහා බව පැහැදිලි හෙයින් සංස්කෘත භාෂාව බෞද්ධ ධර්මය ප්‍රචාරය කිරීම සඳහා සන්නිවේදන මාධ්‍යය වශයෙන් තෝරාගැනීම සඳහා බුද්ධකාලයේ සිට යම්කිසි ප්‍රයත්නයක් පැවතී ඇති බව ද එවන් සාධක ඔස්සේ සනාථ කරගත හැකි ය. කෙසේ වුව ද තෙවැනි සංගායනාවෙන් පසුව සිදු වූ ප්‍රබල නිකාය භේදයෙන් කලක් ගත වූ තැන බෞද්ධ දර්ශනය 'යාන' නමින් ගැනෙන ප්‍රධාන ප්‍රභේද ද්වයක් යටතේ ප්‍රකාශයට පත් වූ බව පැහැදිලි ය. මහායාන හා හීනයාන (ථෙරවාදය) යනුවෙන් හැඳින් වූ එම නිකාය භේද දෙකට

අමතර ව තවත් විවිධ බෞද්ධාගමික නිකාය භේද දැකිය හැකි වුව ද, එයිනතුරින් බොහෝමයක් ප්‍රබල ව විකාශයට පත් වී නොමැත. ඉහත දැක් වූ ප්‍රධාන නිකාය භේද දෙකෙහි දාර්ශනික පක්ෂය මෙන් ම ශිල්පීය පක්ෂය ද සැලකිය යුතු විපර්යාසයන් ගෙන් යුක්ත ය. ථෙරවාද බුදුසමයේ ප්‍රධාන සන්නිවේදන මාධ්‍යය පාළි භාෂාව (මාගධ භාෂාව) වන අතර මහායාන බුදුසමයේ ප්‍රධාන මාධ්‍යය සංස්කෘත භාෂාව යි. ඒ අනුව සංස්කෘත භාෂාව උපයෝගී කොට රචිත බෞද්ධ විෂය කරුණු අන්තර්ගත කෘති පොදුවේ බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ යනුවෙන් සම්භාවිත ය. විවිධ කාල සීමාවන්ට අයත් බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ විශාල රාශියකි. තද් ග්‍රන්ථ අතුරින් වෛපුල්‍යසූත්‍ර නොහොත් නවධර්ම වශයෙන් සැලකෙන ග්‍රන්ථ ප්‍රධාන ස්ථානයක් ගනී. නේපාලීය බුදුසමයේ බහුමානයෙක් මෙම නවධර්ම නොහොත් වෛපුල්‍යසූත්‍ර ව්‍යාප්ත වී ඇති අතර වර්තමානයේ ද එය එසේ ම ය. පහත දැක්වෙනුයේ ඒ නවධර්ම ග්‍රන්ථයෝ ය.

1. අෂ්ටසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
2. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍ර
3. ලලිතවිස්තර
4. ලංකාවතාර (සද්ධර්මාලංකාර)
5. සුවර්ණප්‍රභාස
6. ගණ්ඩව්‍යූහ
7. තථාගතගුහ්‍යක
8. සමාධිරාජ (චන්ද්‍රප්‍රදීප)
9. දශභූමීශ්වර (දශභූමික)

නවධර්ම සූත්‍රයන්ට අමතර ව බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහිලා ගැනෙන රාෂ්ට්‍රපාල සූත්‍රය, කරුණාපුණ්ඩරීක සූත්‍රය, මහා-අවතංස සූත්‍රය වැනි සූත්‍ර ග්‍රන්ථ මෙන් ම මූලමාධ්‍යමිකකාරිකා වැනි කාරිකා ග්‍රන්ථ ද, දිව්‍යාවදාන, ජාතකමාලා වැනි අවදාන ග්‍රන්ථ ආදිය ද වෙයි. ඒ අනුව විශාල ප්‍රමාණයක් වූ බෞද්ධ සංස්කෘත

ග්‍රන්ථ අතුරින් වෛපුල්‍යසූත්‍ර නොහොත් නවධර්ම පිළිබඳ පමණක් ප්‍රාමාණිකව විමසා බැලීම මෙම ලේඛනයෙහි අරමුණ යි.

1. අෂ්ටසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය

මහායාන නවධර්ම සූත්‍ර අතුරින් සුවිශේෂිත වූ සූත්‍ර රත්නයකි. මෙය මහායාන බුදුසමයාගත ප්‍රඥාපාරමිතාව විවරණය කිරීම සඳහා රචිත අග්‍රගණ්‍ය කෘතිය වශයෙන් සම්භාවිත ය. ප්‍රඥාපාරමිතාව විවරණය කරමින් රචිත වෙනත් මහායාන ග්‍රන්ථ ද රාශියකි.

1. ශතසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
2. පඤ්චසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
3. අෂ්ටදශසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
4. දශසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
5. අෂ්ටසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
6. පඤ්චසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
7. සාර්ධසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා
8. සප්තවිංශතික ප්‍රඥාපාරමිතා
9. චතුස්ත්‍රිංශත් ප්‍රඥාපාරමිතා
10. අල්පාක්ෂර ප්‍රඥාපාරමිතා
11. ස්වල්පාක්ෂර ප්‍රඥාපාරමිතා

හියුං සියැං සිය වාර්තාවේ ප්‍රඥාපාරමිතා ග්‍රන්ථ දොළොසක් පමණ දක්වා ඇත. අෂ්ටසාහස්‍රිකප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය ක්‍රි.ව: 179 දී චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. ඒ අනුව මෙම සූත්‍ර රත්නය මහායාන බුදුසමයේ ප්‍රධාන ධර්ම ග්‍රන්ථ නිර්මාණය වූ ආරම්භක අවධියේ දී ම නිර්මාණය වූ බව පෙනේ. ප්‍රඥා පාරමිතාව විවරණය කරමින් රචිත මහායානික නිර්මාණ සියල්ල අතුරින් අන්තර්ගතය හා පෞරාණිකත්වය යන කරුණු ද්වයෙන් ම අෂ්ටසාහස්‍රික ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයට හිමි වනුයේ ප්‍රධානතම ස්ථානය යි. මෙහි

නාමාර්ථයෙන් ම ප්‍රකට වන ආකාරයට ශ්ලෝක අටදහසකින් යුක්ත ව ප්‍රඥාපාරමිතාවට ප්‍රධාන තැන ලබා දී රචනා කොට ඇත. ඒ අනුව යථොක්ත කරුණු දෙක ම සම්බන්ධ කොට මෙහි ග්‍රන්ථ නාමය ලබා දී ඇත. "නිර්විකාරෙ නමස්තුභ්‍යං ප්‍රඥාපාරමිතෙ හිතෙ" යනුවෙන් ප්‍රඥාවට නමස්කාර කරමින් ආරම්භ කරන මෙම සූත්‍රය විවර්ති නමින් කොටස් කරන ලද පරිච්ඡේද 32 කින් යුක්ත ය.

1. සර්වාකාරඥතාචර්යා
2. ශක්‍රපරිවර්ත
3. අප්‍රමෙයගුණධාරණ පාරමිතා ස්තුප
4. ගුණපරිකීර්තන
5. ගුණපර්යාය
6. අනුමොදන
7. පරිණාමතා
8. නිරය
9. ස්තුති
10. ධාරණගුණ
11. මාරකර්ම
12. ලොකසංදර්ශන
13. අචින්ත්‍ය
14. ඕපකම්‍ය
15. දෙව
16. කථතා
17. අවිනිවර්තනීයාකාර
18. ශූන්‍යතා
19. ගඞ්ගාදෙවි
20. උපායකෞශල්‍ය
21. මාරකර්ම
22. කල්‍යාණමිත්‍ර
23. ශක්‍ර
24. අභිමාන
25. ශික්ෂා
26. මායොපමා
27. මාර
28. අවිචිර්ණකුසුම
29. අනුගම
30. සදාප්‍රුත
31. ධර්මොද්ගම
32. පරින්දතා

ථෙරවාද බුදුසමයේ දසපාරමිතාවක් පිළිබඳ පැහැදිලි සටහන් දක්නට ලැබුණ ද මහායාන බුදුසමයේ පෙන්වා දී ඇත්තේ පාරමිතා සයකි.

1. දාන
2. ශීල
3. ක්ෂාන්ති
4. වීර්ය
5. ධ්‍යාන
6. ප්‍රඥා

යථෝක්ත පාරමිතා අතුරින් ප්‍රඥාපාරමිතාව අත්‍යුත්කර්ෂවත් අයුරින් මෙහි වර්ණනා කිරීම ප්‍රධාන අරමුණ වී ඇතත්,මෙහි ඇතැම් තැන්හී නොයෙක් දාර්ශනික කරුණු ද සාකච්ඡා වී ඇත. තව ද භක්තිවාදයට මුල්තැන දෙමින් ගතානුගතික මහායාන සංකල්ප වර්ණිත ස්ථාන ද සුලභ ය. ප්‍රඥාව සියල්ලට ප්‍රථම ව ලබාගත යුතු දෙයක් බවත්, සියලු වීර්යන්ගේ මව වශයෙන් සැලකිය යුතු බවත් මෙහි අවධාරණය කොට ඇත.

තව ද පාරමිතා සූත්‍ර අතුරින් ප්‍රධානතම වූ මෙම සූත්‍රයේ ධර්ම පාඨ නිදන්ගත කිරීමෙන් අනර්ඝ ප්‍රතිඵල හා අනර්ඝ ආනිශංස ලබාගත හැකි බව ද දක්වා ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ මිහින්තලා ඉදිකටු සෑයෙන් ද, අනුරාධපුර විජයාරාම සෑයෙන් ද මෙම සූත්‍රයෙන් උපුටා දක්වා තැන්පත් කළ ධර්ම පාඨ පත්‍ර හමු වී ඇත. මීට අමතර ව ජාවා රාජ්‍යයෙහි ප්‍රඥාපාරමිතාව මූර්තිමත් කොට නිර්මාණය කොට ඇති ප්‍රතිමාව සමස්ත ආසියාවෙහි ම අවධානයට පාත්‍ර ය. ටිබෙට් රාජ්‍යයෙහි හිමිවරු මෙම කෘතියට කෙතරම් විශේෂත්වයක් ලබා දෙන්නේ ද යත් මෙය අභිධර්ම පෙළ පොතක් සේ භාවිත කරති.

මෙම සූත්‍රයේ දී විශේෂ වශයෙන් අවධාරණය කොට ඇත්තේ "සියලු ම පදාර්ථ ප්‍රතිබිම්බ ස්වරූපයෙන් විනා සත් ස්වරූපයෙන් නොපවතී" යන්න ය. ප්‍රඥාව වුව ද ශූන්‍ය දෙයක් විනා අනෙකක් නොවන බවත්, ප්‍රඥාවේ උපරිම තලය වන නිර්වාණය ද ශූන්‍ය දෙයක් බව මෙහි වැඩිදුරටත් අවධාරණය කොට ඇත. තව ද නිර්වාණය මායාවකට ද උපමා කොට ඇත "නිර්වාණෙපි

මායොපමා". මේ අනුව පසුකාලීන ශූන්‍යතාවාදී දර්ශනවාදයන් බිහිවීමෙහිලා පැහැදිලි මූල බීජ මෙම කෘතියෙන් සපයා ඇති බව පෙනී යයි. මහායාන නවධර්ම සූත්‍රයන් අතර ප්‍රමුඛතම හා අග්‍රගණ්‍ය සූත්‍ර රත්නයක් වන මෙය ක්‍රි: ව 09 වන පමණ සියවසේ ආසියාවේ බොහෝ රාජ්‍යයන්හි සුපතළ සූත්‍රයක් වී ඇති බව පෙනී යයි.

මෙහි භාෂා තත්ත්වය විමසීමේ දී රමණීය, ශ්‍රැතිගෝචර භාෂා විලාසයක් දැකිය හැකි ය. ගද්‍ය-පද්‍ය ද්වයංශය ම ව්‍යවහාර සංස්කෘතයට නැඹුරු ව ලිය වී ඇත. මූලසර්වාස්තිවාද විනය, දිව්‍යාවදාන, අවදාන ශතක, ප්‍රාතිමෝක්ෂ සූත්‍ර, ලංකාවතාර, වජ්‍රඡේදිකා, ජාතකමාලා වනි ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත භාෂා රටාවට සමාන භාෂා රටාවක් මෙහි දැකිය හැකි ය. මිශ්‍ර සංස්කෘතයට අයත් ලක්ෂණ දක්නට ලැබෙනුයේ වාඩ් මාලාවේ පමණි.

2. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය

සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය ද මහායාන නවධර්ම සාහිත්‍යයට අයත් පැරණිතම සූත්‍රයකි. සද්ධර්මය නමැති පියුම යන අර්ථයෙන් තන්නාමය ව්‍යවහෘත ය. එහි විශේෂ අර්ථයක් ද විද්‍යමාන වේ. එනම් සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ විවරණය වනුයේ බුදුන් වහන්සේගේ උත්කෘෂ්ටභාවය යි. බුදුන් වහන්සේගේ පද්මාකාර ජීවිතය පිළිබඳ පුවත බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි අතිශය ප්‍රසිද්ධ ය. පියුම යනු මඩෙහි ඇති වී මඩෙහි නොගැටී අලංකාරවත් ව විරාජමාන වන දෙයකි. බුදුන් වහන්සේ ද කෙලෙස් නමැති මඩ ගොහොරුවෙහි ඇලී-ගැලී වාසය කරන ජනයා අතර එහි නොයැලී-නොගැලීපියුමක් සේ ඉහළට නැඟී දිලෙන ශ්‍රේෂ්ඨ උත්තමයෙකි. ඒ අනුව පද්මාකාර ජීවිතයක් බුදුන් වහන්සේගෙන් ප්‍රකට වේ. එහෙයින් සද්ධර්මපුණ්ඩරීක යනු බුදු කෙනකුගේ තත්ත්වය පිළිබඳ මෙන් ම බුදු කෙනකුගේ ජීවිතය පිළිබඳ විවරණය වන්නා වූ නාමාර්ථයෙන් ම විශිෂ්ට ධ්වනිතාර්ථයක් ගැබ් වූ සූත්‍රයකි. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය සඳහා යුරෝපීය විසතුන් භාවිත නාමය වන්නේ "The lotus of the wonderful law" යන්න යි. එහි අර්ථය වනුයේ "ආශ්චර්යවත් ව ද නීතිබ් පද්මය" යන්න යි.

මහායාන නවධර්ම හෙවත් වෛපුල්‍යසූත්‍ර එක් අවධියක රචිත ග්‍රන්ථ නොවන බව විවිධ භාෂාත්මක සාධක හා විෂය කරුණු අනුව පෙනී යයි. ඒ අනුව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ කාල නිර්ණය ද ස්ථීර වශයෙන් හඳුනාගත නොහැකි ය. එහෙත් ක්‍රි:ව: 01-02 පමණ කාලසීමාවක මෙම ධර්ම ග්‍රන්ථය සම්පාදනය වන්නට ඇතැයි විශ්වාස කිරීමට ප්‍රමාණවත් සාධක ද තිබේ. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ චීන පරිවර්තන කිහිපයකි. ක්‍රි: ව 255, 286, 290, 335, 406, 601, යන කාල්යන්හි එවත් පරිවර්තන සිදු කොට ඇත. එහි ලා ක්‍රි:ව: 255 දී චීන භාෂාවට මෙය පරිවර්තනය කොට ඇති බවට සාධක ඇතත්, තද් ග්‍රන්ථය අවිද්‍යමාන ය. අවශේෂ පරිවර්තන අතුරින් වර්තමානයේ විද්‍යමාන මෙන් ම බහුමානයට පාත්‍රවී ඇති පරිවර්තන ත්‍රයකි.

- ක්‍රි: ව: 286 - ධර්මරක්ෂගේ පරිවර්තනය
- ක්‍රි: ව: 400-402 - කුමාරජීවගේ පරිවර්තනය
- ක්‍රි: ව: 601 - ඥානගුප්තගේ හා දාසගුප්තගේ පරිවර්තනය

සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයේ අත්පිටපතක් ක්‍රි:ව: 5 වන සියවසේ මධ්‍ය ආසියාවෙන් හමු වී ඇත. මෙයට අමතර ව ක්‍රි:ව: 06-07 වන සියවස්වලට අයත් චන්ද්‍රකීර්තිගේ 'මාධ්‍යමිකකාරික මීමාංස' හා ශාන්තිදේවපාදයන්ගේ 'ශික්ෂාසමුච්චය' යන කෘතිවල සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රාගත විවිධ පාඨ දැකිය හැකි ය.

යථෝක්ත සාධක අනුව පෙනී යනුයේ මෙම ධර්ම ග්‍රන්ථය ජනයා අතර ඉතා ජනප්‍රිය මට්ටමක පැවතී ඇති ආකාරය හා ව්‍යාප්ත වී ඇති ආකාරය යි. එහෙයින් විශ්වසනීය සාධකයන්ට අනුව ක්‍රි:ව: 01-02 පමණ කාල පරිච්ඡේදයේ දී මෙම ධර්ම ග්‍රන්ථය නිර්මාණය වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි ය.

මෙම ධර්ම ග්‍රන්ථය ගද්‍ය-පද්‍යාත්මක ය. පද්‍ය රචනය මිශ්‍ර සංස්කෘතයෙන් හා ගද්‍ය රචනය ව්‍යවහාර සංස්කෘතයෙන් රචනා වී ඇති අතර මධ්‍යතන භාරතීය භාෂාවලට දැඩි සමීපතාවක් දක්වයි. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ අන්තර්ගත පරිවර්ත වශයෙන් නම් වූ

පරිච්ඡේද 27 කි. නලිනාක්ෂගේ සංස්කරණයට අනුව පරිවර්ත 27 කින් සමන්විත වුව ද කුමාරජීවගේ පරිවර්තනයේ පරිවර්ත 28 ක් දැකිය හැකි ය. මේ අයුරින් මෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ ප්‍රතිවිරෝධතා මෙන් ම පරිවර්තයන්හි පිළිවෙල පිළිබඳ ප්‍රතිවිරෝධතා ද දැකිය හැකි ය. නලිනාක්ෂගේ සංස්කරණයට අනුව සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයේ පරිවර්ත 27 මෙසේ ය.

1. නිදාන
2. උපායකෞශල්‍ය
3. ඖපම්‍ය
4. අධිමුක්ති
5. ඖෂධී
6. ව්‍යාකරණ
7. පූර්වයෝග
8. පඤ්චභික්ෂුශතව්‍යාකරණ
9. ආනන්දාදිව්‍යාකරණ
10. ධර්මභාණක
11. ස්තූපසන්දර්ශන
12. උත්සාහ
13. සුඛවිහාර
14. බොධිසත්ත්වපෘථිවීවිවරසමුද්ගම
15. තථාගතායුෂ්ප්‍රමාණ
16. පුණ්‍යපර්යාය
17. අනුමොදනාපුණ්‍යනිර්දෙශ
18. ධර්මභාණකානුශංසා
19. සදා'පරිභූත
20. තථාගතර්ද්ධ්‍යභිසංස්කාර
21. ධාරණී

22. භෛෂජ්‍යරාජපූර්වයොග
23. ගද්ගදස්වර
24. සමන්තමුඛ
25. ශුභව්‍යූහරාජපූර්වයොග
26. සමන්තභද්‍රොත්සාහ
27. අනුපරීන්දනා

යථෝක්ත පරිවර්ත අතුරින් 01-20 දක්වා පරිවර්ත පැරණි කොටස් වශයෙනුත් 21-27 දක්වා පරිවර්ත පසුකාලීන කොටස් වශයෙනුත් වින්ටර්නීට්ස් පෙන්වා දී ඇත. එසේ කොටස් දෙකක් වශයෙන් දැක්වීමට බලපා ඇති සාධක ද ඔහු දක්වා ඇත.

- 01-20 දක්වා පරිවර්තවල පද්‍ය ඉතා බහුල ය. එසේ ම ගද්‍යයෙන් කරනු ලබන වර්ණනා නැවත පද්‍යයෙන් ද සිදුකොට ඇත. එහෙත් 21-27 දක්වා පරිවර්ත ගද්‍යාත්මක ය. එම ගද්‍ය භාෂාව ද පසුකාලීන සංස්කෘත භාෂා ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි.

- 01-20 පරිවර්තයන්හි බුදුන් වහන්සේට විශේෂ ස්ථානයක් දෙමින් කරුණු සාකච්ඡා වී ඇත. එහෙත් 21-27 දක්වා පරිවර්තයන්හි බෝධිසත්ත්වයන්ට විශේෂ ස්ථානයක් ලබා දී ඇත. එයින් ද අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ත්ව බහුමානයෙන් වර්ණිත ය.

- 01-20 දක්වා පරිවර්ත ලඝු ස්වරූපයක් ද 21-27 දක්වා පරිවර්ත වෘහත් ස්වරූපයක් ද ගෙන ඇත.

යථෝක්ත සාධකවලට අනුව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ අන්තර්ගත ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය අවස්ථා දෙකක දී සම්පූර්ණ වී ඇතැ යි අනුමාන කළ හැකි ය. මෙම සූත්‍රය පිළිබඳ විශේෂ අධ්‍යයනයක් කළ 'කර්න්ගේ' අදහස වනුයේ ද 21-27 දක්වා පරිවර්ත පසුකාලීන සංස්කරණවලට අයත් වූ ආදි සංස්කරණයන්හි නොතිබූ කොටස් වශයෙනි.

මෙයට අමතර ව වින්ටර්නීට්ස් අනුමාන වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත්තේ සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය ප්‍රථම අවධියේ (01-20 පරිවර්ත) සම්පූර්ණයෙන් පද්‍යාත්මක ව තිබෙන්නට ඇති බව යි. එයට හේතුව නම් තත් පරිවර්තයන්හි පද්‍යාත්මක බව බහුල වීමත්, එසේ ම ගද්‍ය කොටස් ඔස්සේ ප්‍රකාශිත කරුණු ද නැවත පද්‍ය මාර්ග යෙන් විවරණය වී තිබීමත් ය. ඒ අනුව වින්ටර්නීට්ස්ගේ අනුමාන අදහසෙහි සාධාරණ සත්‍යතාවක් තිබේ.

සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ අන්තර්ගතය විමසීමේ දී විශේෂතා රාශියක් දැකිය හැකි ය. එක් පසෙකින් මහායාන බුදු කෙනකුගේ යථා ස්වභාවය මෙහි මැනවින් ප්‍රකට කරයි. තවත් පසෙකින් ත්‍රිවිධ යානයෙන් බුද්ධයානය එක ම යානය බව ප්‍රබල ව අවධාරණය කරයි. එසේ ම තවත් පසෙකින් විවිධ වූත්, සුවිශේෂී වූත් මහායානික සංකල්ප විවරණය වී ඇති සූත්‍රයක් ද වේ. බුදුන් වහන්සේ බුද්ධත්වයට පත් වී කරනු ලබන දෙවන දේශනාව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍ර දේශනාව බව මහායානිකයන්ගේ අදහස යි. ගෘද්ධකූට (ගිජ්ඣකූට) පර්වතයේ දී අඤ්ඤාත කෞණ්ඩින්‍ය (අඤ්ඤා කොණ්ඩඤ්ඤ), උරුවිල්වා කාශ්‍යප (උරුවේල කාශ්‍යප), ගයා කාශ්‍යප, නදී කාශ්‍යප, මහා මෞද්ගල්‍යාන ආදි ක්ෂීණාශ්‍රව මහාරහතුන් ද, මඤ්ජුශ්‍රී, අවලෝකිතේශ්වර ආදි දහස් සංඛ්‍යාත බෝධිසත්ත්වයන් ද, කිරිමව්වරුන් ද, යශෝධරාව ද, ප්‍රජාපතී ආදි විශාල ප්‍රමාණයක් කාන්තාවන් ද, ශක්‍රයා ප්‍රමුඛ දෙවිවරුන් ද පිරිවරා මෙම දේශනාව සිදු කොට ඇත. දේශනාව පවත්වනු ලබන්නේ ශාරිපුත්‍ර තෙරුන් ආමන්ත්‍රණය කරමිනි. දේශනාවේ මුඛ්‍ය අරමුණ වී ඇත්තේ ත්‍රිවිධ යානයෙන් බුද්ධයානය එක ම යානය බව පෙන්වා දීම යි. එය පැහැදිලි කරන අතරතුර එයට සමගාමී ව අනෙකුත් සුවිශේෂ මහායානික ධර්ම සංකල්ප ද සාකච්ඡා වී ඇති බව සමස්ත අන්තර්ගතය විමසීමෙන් පෙනී යයි. එහි දී ඇතැම් ධර්ම සංකල්ප ථෙරවාදයට සමාන බවක් දක්වන අතර, ඇතැම් ධර්ම සංකල්ප හුදෙක් මහායාන බුදුසමයට පමණක් ආවේණික ය. මෙම සූත්‍රය ඉතා විශාල සූත්‍රයක් වන හෙයින් අන්තර්ගත සමස්ත සංකල්ප විමර්ශනය කිරීම මෙහිලා උගහට ය. සංක්ෂිප්ත ව මෙහි සාකච්ඡා වී ඇති ප්‍රධාන කරුණු මෙසේ ය.

1. බුද්ධචරිතයමෙහි අතිමානුෂික ස්වරූපයෙන් වර්ණිත ය. බුදුන් වහන්සේ සියල්ල සිදු කරනුයේ මිනිසුන්ගේ කුසීත බව නැති කිරීම සඳහා වෙස්වලාගත් ස්වරූපයකින් බව මෙහි වර්ණිත ය. ථෙරවාදයේ මෙන් මිනිසකු වශයෙන් උත්පත්තිය ලබා ශ්‍රේෂ්ඨ උත්තමයකු සේ පරිනිර්වාණයට පත්වීමක් මෙහි දැකිය නොහැකි අතර, මෙහි වර්ණිත බුදුන් වහන්සේ කිසිදා නොනැසෙන සර්වකාලීන වූ උත්තමයෙකි.

2. ත්‍රිවිධ යානය මෙහි සාකච්ඡා වී ඇති තවත් විශේෂිත ධර්ම සංකල්පයකි. අන් කිසිදු යානයක් නොවන බවත් විද්‍යමාන ශ්‍රේෂ්ඨ මෙන් ම උත්කෘෂ්ට එක ම යානය වනුයේ බුද්ධ යානය බවත් මෙහි ප්‍රබල ව අවධාරණය කොට ඇත. සියලු සත්ත්වයන් බුද්ධත්වයෙන් ම සියල්ල නිමාවට පත් කළ අයුරු මෙහි පෙන්වා දී ඇති අතර, සියලු සත්ත්වයන්ට බුද්ධත්වය ලබාගත හැකි බව ද අවධාරණය කරයි.

3. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය හා විශේෂ බෝසත්වරු පිළිබඳ ද මෙහි සඳහන් වේ. එනම් මෛත්‍රේය, මඤ්ජුශ්‍රී, අවලෝකිතේශ්වර යන බෝසත්වරු ය. ථෙරවාද බුදුසමයේ සඳහන් වන අයුරින් මෙහි ද අනාගතයේ බුද්ධත්වයට පත්වන විශේෂිත ම බුදුවරයා වශයෙන් මෛත්‍රේය බෝසතුන් දක්වා ඇත. මඤ්ජුශ්‍රී බෝසතුන් පිළිබඳ ද බහුමානයෙන් සඳහන් වේ. මෙහි විවරණය වී ඇති සියලු බෝසත්වරුන්ට වඩා විශේෂ ස්ථානයක් අවලෝකිතේශ්වර බෝසතුන්ට ලබා දී ඇත. එය බුදුවරයකුට ලබා දී ඇති ස්ථානයට සමාන ය.

4. කාන්තා බුද්ධත්වය පිළිබඳ මෙහි විවරණය වී තිබීම ද විශේෂිත ය. යශෝධරා, මහාප්‍රජාපතී ආදි කාන්තාවන් අනාගතයේ බුදුවන ආකාරය පිළිබඳ මෙහි දක්වා ඇත. කාන්තා බුද්ධත්වය සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ සාකච්ඡා

වී ඇති විශේෂ කරුණකි. ඒ අනුව මහායාන බුදුසමය මගින් පුරුෂ පක්ෂය කෙරෙහි මෙන් කාන්තා පක්ෂයට ද සම තත්ත්වයක් ලබා දී ඇති අයුරු පෙනී යයි. ලිංග විශේෂතාවකින් තොර ව බුදු පදවියට සියලු සත්ත්වයන්ට පැමිණිය හැකි බව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය පැහැදිලි ව අවධාරණය කරයි.

ඉහත දක්වන ලදුයේ සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ සාකච්ඡා වී ඇති විශේෂිත ම කරුණු කිහිපයකි. මීට අමතර ව මහායාන බුදු සමයේ ඉතා ප්‍රසිද්ධ අමිතාභය බුදුන් පිළිබඳ මෙහි සඳහන් වන අතර, තවත් බෙහෝ බුදුවරුන් මෙන් ම බුද්ධක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ ද විවරණය වී ඇත. අමනුෂ්‍යාදීන්ගෙන් හා වසවිෂ ආදියෙන් ඇති වෙන බිය හා උවදුරු සමනය කර ගැනීම සඳහා වූ සුවිශේෂ මන්ත්‍ර ද ඇතැම් තැන්හි දැකිය හැකි ය. ආමිස පූජා විධි ඉතා ඉහළින් මෙහි වර්ණනා වී ඇත. චෛත්‍ය වන්දනාව, චෛත්‍ය නිර්මාණය, බුද්ධ වන්දනාව, බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය ආදිය එහි ලා සුවිශේෂ ආමිස පූජා ය. තථාගත රුව සිතුවමකට හෝ නගයි ද, කුඩා ළමුන් සෙල්ලමට වැලිවලින් හෝ ස්තූප තනයි ද එවන් දෑ අපරිමිත කුසල් රැස්වෙන ක්‍රියා වශයෙන් මෙන් ම බුද්ධත්වය සඳහා හේතු වන ක්‍රියා වශයෙන් ද මෙම සූත්‍රයේ පෙන්වා දී ඇත. පහත දැක්වෙනුයේ වික්ෂිප්ත ව හෝ බුදුන් පිදීම පවා කෙළ ගණන් බුදුවරුන් දැකීමට හේතු වන කුසලයක් බව දක්වා ඇති අවස්ථාවකි.

"පුෂ්පෙන වෛකෙන ච පූජයිත්වා
ආලෙඛ්‍ය භික්තෝ සුගතාන බිම්බාන්
වික්ෂිප්ත චිත්තා පි ච පූජයිත්වා
අනුපූර්ව ද්‍රක්ෂ්‍යන්ති ච බුද්ධකොට්‍යඃ"

තව ද ථෙරවාදයේ සාකච්ඡා වෙන පටිච්චසමුප්පාද න්‍යාය, චතුරාර්ය සත්‍යය, ත්‍රිවිධ විමෝක්ෂ වැනි ධර්ම කරුණු ද විපර්යාසයකින් තොර ව මෙහි සාකච්ඡා වී ඇත. ඒ අනුව සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය යනු මහායාන බුදුසමයාගත විශේෂිත ධර්ම කරුණු රාශියක් ප්‍රකට කරන සුවිශේෂ සූත්‍ර රත්නයක් බව මැනවින් පෙනී යයි.

3. ලලිතවිස්තර සූත්‍රය

මහායාන වෛපුල්‍යසූත්‍ර අතුරින් ලලිතවිස්තරය ද සුවිශේෂ ස්ථානයක් ගෙන ඇති සූත්‍ර රත්නයකි. ප්‍රධාන වශයෙන් බුද්ධචරිතයේ පිළිවෙල කථාව ප්‍රකාශයට පත්කිරීම අරමුණු කොටගෙන නිර්මාණය වී ඇත. මෙය ආරම්භ වනුයේ "නමඃ සර්ව බුද්ධ බොධිසත්වෙභ්‍යඃ" යන මහායාන බුදුසමයේ නොයෙක් ධර්මග්‍රන්ථාගත අතිශය ප්‍රසිද්ධ නමස්කාර පාඨයෙනි. ඉන් පසු දශදිශාවන් කෙළවර කොට ඇති ධාතුවල වාසය කරන ත්‍රෛකාලික සියලු බුද්ධ-බෝධිසත්ව-ප්‍රත්‍යෙකබුද්ධ-ආර්යශ්‍රාවක යන උතුමන්ට භක්ත්‍යාදරයෙන් නමස්කාර කොට ඇත. ඒ අනුව මෙම කෘතිය මහායාන කෘතියක් වුව ද ථෙරවාද බුදුසමයේ බහුමානයෙන් පිළිගැනෙන, මුත් මහායානයේ පොදුවේ විශේෂතාවක් නොදක්වන ආර්ය ශ්‍රාවක හා පසේ බුදුවරුන්ට ද නමස්කාර කොට ඇති ආකාරය දැකිය හැකි ය. එයින් පෙනී යනුයේ ලලිතවිස්තරයෙහි කර්තෘ ථෙරවාදාගත ධර්මසංකල්ප කෙරෙහි ද මධ්‍යස්ථ අධ්‍යාශයකින් පසු වූ තැනැත්තකු බව යි.

"ඔං නමෝ දශදිගන්තාපර්යන්තලොකධාතුප්‍රතිෂ්ඨිතසර්වබුද්ධබොධිසත්වාර්යශ්‍රාවකප්‍රත්‍යෙක-බුද්ධෙභ්‍යෝ'තීතානාගත-ප්‍රත්‍යුත්පන්නෙභ්‍යඃ"

ථෙරවාදයේ මෙන් ම මහායානයේ ද බුද්ධචරිතය පිළිබඳ ලියැවුණු නොයෙක් කෘති දැකිය හැකි ය. ඒ අතර මහායාන බුදුසමයේ බුද්ධචරිතය විවරණය වී ඇති ප්‍රධානතම කෘතිය වශයෙන් ලලිතවිස්තරය පෙන්වා දීමෙහි දෝෂයක් නැත. හීනයාන හා මහායාන යන යාන ද්වයේ බුද්ධචරිතය විවරණය වී ඇති විශේෂ කෘති කිහිපයක් මෙසේ ය.

1. ජාතක නිදානකථා (පාලි)
2. බුද්ධවංසය (පාලි)
3. ජිනචරිතය (පාලි)
4. බුද්ධචරිතය (සංස්කෘත)

5. අභිනිෂ්ක්‍රමණ සූත්‍රය (සංස්කෘත)
6. ලලිතවිස්තර (සංස්කෘත)
7. මහාවස්තුව (සංස්කෘත)

ලලිතයන්ගේ, ක්‍රීඩාවන්ගේ, ලීලාවන්ගේ විස්තරය යන අරුතින් 'ලලිත විස්තර' නමි. මෙම කෘතිය රචනා කරන ලද විශේෂ කර්තෘ කෙනෙකු දැකිය නොහැකි ය. කෘතියේ අන්තර්ගත සැකැස්ම දෙස බැලීමේ දී පෙනී යනුයේ ථෙරවාද බුදුසමයේ විවරණය වී ඇති මානුෂීය බුද්ධ චරිතය මහායාන බුදුසමය යටතේ ආශ්චර්යවත් හා අද්භූතජනක විශ්වාසයන්ට හා සංකල්පයන්ට අනුරූප අයුරින් සැකසී ඇති ආකාරය යි. ලලිතවිස්තරයේ දැකිය හැකි විශේෂතාවක් ද ඇත. එනම් බුද්ධචරිතය සම්බන්ධ ව පිළිවෙල කතාව ථෙරවාදයට අනුව බෙහෙවින් පෙළගැසී තිබීම යි. එහි දී තුෂිත දෙව්ලොවින් මනුලොවට පැමිණීමේ සිට ප්‍රථම ධර්ම දේශනාව පැවැත්වීම දක්වා කථා ප්‍රවෘත්තියේ සිදුවීම් ථෙරවාදයේ පිළිගැනීමට අනුරූප අයුරින් සැකසී ඇති අතර ඇතැම් තැන ස්වල්ප වූ විපර්යාස ද දැකිය හැකි ය. මෙම කෘතිය රචනා කරන ලද කාල සීමාවක් දැක්විය නොහැකි අතර බහුතර වියතුන්ගේ පිළිගැනීම වනුයේ මහායාන බුදුසමයේ මූලික ධර්මග්‍රන්ථ නිර්මාණය වූ අවධියේ ම මෙම කෘතිය ද නිර්මාණය වන්නට ඇති බවයි. එනම් බ්‍රිටි: 05 වන සියවසේ පමණ ය. මෙම කෘතිය ධර්මරක්ෂ භික්ෂුව විසින් ක්‍රිටි: 308 දී හා දිවාකර භික්ෂුව විසින් සෙසු වියතුන් දස දෙනකුගේ ද සහාය ඇති ව ක්‍රිටි: 683 දී චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. එසේ ම ක්‍රිටි: 09 වන සියවසේ සම්පූර්ණයෙන් ම තිබ්බත භාෂාවට මෙය පරිවර්තනය කොට ඇත. එසේ ම ජාවා රටෙහි බොරෝබුදුර් බුද්ධ ප්‍රතිමා සැකසීමේ දී ද ලලිතවිස්තරය ඇසුරු කරමින් බුදුන් වහන්සේ ප්‍රතිමාවට නගා ඇත. යථෝක්ත සාධක අනුව මෙම ධර්ම ග්‍රන්ථය ඉතා පැරණි මෙන් ම සම්භාවිත මහායාන ධර්ම ග්‍රන්ථයක් බව පෙනී යයි. එහෙත් මහායාන බුදුසමයේ වෙනත් ධර්ම ග්‍රන්ථයන්හි විවරණය වී ඇති බුද්ධ චරිතයට වඩා මෙහි නිරූපණය වී ඇති බුද්ධ චරිතය සුවිශේෂ ය. අවශේෂ මහායාන ග්‍රන්ථ බොහෝ සෙයින් සමස්ත මහායාන මතවාදයන්ට අනුව

හැඩගැසී ඇත. එහෙත් ලලිතවිස්තරය ථෙරවාදයේ නිරූපිත බුද්ධ චරිතය මැනවින් අධ්‍යයනය කොට මහායානයට ගැළපෙන අයුරින් සැකසීමට ගත් උත්සාහයක් බවට විද්‍යමාන ලක්ෂණ බහුල ය. මෙවන් විශේෂතා අනුව මෙම කෘතිය මහායාන බුදුසමයේ ප්‍රධාන ධර්මග්‍රන්ථ සැකසුණු අවධියේ ම සැකසුණු කෘතියක් වශයෙන් සෘජු ව පැවසීමේ අපහසුතාවක් ද පවතී.

ලලිතවිස්තරයේ කර්තෘ අශ්වඝෝෂ හිමි යැයි මතාන්තරයක් පැවතුණ ද උන්වහන්සේගේ බුද්ධචරිත කෘතිය හා සැසඳීමේ දී මෙය ඒ හිමියන්ගේ කෘතියක් නොවන බව ඉතා පැහැදිලි ය. මීට අමතර ව මෙම කෘතිය අයෝධ්‍යා දේශයේ දී රචනා කරන්නට ඇතැ යි ද විශ්වාසයක් පවතී. එයට හේතුව නම් මෙහි සඳහන් ආකාරයට සිද්ධාර්ථ කුමරුන්ගේ උපත 'මිශ්‍රකා' වනයේ සිදු වී ඇති බව මෙහි සඳහන් වීම යි. අයෝධ්‍යා දේශයට අයත් නෛමිෂාරණ්‍යයට නුදුරින් 'මිසරිබ' නම් පෙදෙසක් හමු වේ. පාණිනීන් විසින් ද මෙම පෙදෙස පිළිබඳ අෂ්ටාධ්‍යායේ සඳහන් කොට ඇත. වර්තමානයේ ද මෙම ස්ථානයේ විශේෂ උත්සවයක් සාම්ප්‍රදායික ව පවත්වනු ලැබේ. එය පවත්වනු ලබන්නේ ද මැදින් මාසයේ දී ය. ලලිතවිස්තරයේ සඳහන් ආකාරයට සිද්ධාර්ථ කුමරුන්ගේ උපත සිදු වී ඇත්තේ ද මැදින් මාසයේ ය. එහෙයින් අයෝධ්‍යා දේශයේ දී මෙය රචනා කොට නොයෙක් දේශයන්හි පසුව ව්‍යාප්ත වූ බව ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහස යි.

ලලිතවිස්තරය ගද්‍ය-පද්‍යාත්මක ය. එහි දී ඉතා දීර්ඝ හා ආයාසකර පද්‍ය නොයෙක් තැන දැකිය හැකි ය. භාෂා ස්වරූපය විමසීමේ දී සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ එන භාෂාවට සමාන භාෂාවක් මෙහි උපයුක්ත ය. පද්‍ය සඳහා භාවිත භාෂාව මිශ්‍ර සංස්කෘතයට අයත් වන අතර ගද්‍ය භාෂාවේ මිශ්‍ර සංස්කෘත ලක්ෂණ දැකිය හැකි වනුයේ ඉතා අල්ප වශයෙනි. තද් ගද්‍ය භාෂාව ද ව්‍යවහාර සංස්කෘතයට වඩා මධ්‍යතන භාරතීය භාෂාවලට සමීප බව වියතුන්ගේ නිගමනය යි. ලලිතවිස්තරය සම්බන්ධ විශේෂ කරුණු සංක්ෂිප්ත ව එසේ ය. සමස්තයක් වශයෙන් වෛපුල්‍යසූත්‍ර

හෙවත් නවධර්ම සූත්‍ර අතර ප්‍රධාන කෘතියක් වශයෙන් මහායාන අනුගාමිකයන් අතර මෙය අතිශය ජනප්‍රිය ය. සියලු මහායාන අනුගාමිකයන් මහත් හරසරින් හැදෑරිය යුතු කෘතියක් වශයෙන් සැලකේ. මෙම කෘතිය ඇති සකල ගෘහයන්ට හා වාචොද්ගත කරන සකල සත්ත්වයන්ට සකලශ්‍රීය උදාවෙන බවත්, යම් ගෘහයක මෙම කෘතිය ඇත්තේ නම් එහි බුදුන් වහන්සේ වාසය කරනවා හා සමාන බවත් මහායාන අනුගාමිකයන්ගේ සුපරිශුද්ධ පිළිගැනීම යි.

ලලිතවිස්තරයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය ඉතා සරල ය. පරිවර්ත යන නාමයෙන් වෙන් වූ පරිච්ඡේද විසි සතකි. එක් එක් පරිවර්තයකින් බුද්ධචරිතයේ විශේෂ අවස්ථා නිරූපණය කොට ඇත. නිදසුනක් වශයෙන් පළමු පරිවර්තයේ නාමය වනුයේ නිදාන පරිවර්ත යන්න යි. එහි අන්තර්ගත වනුයේ සූත්‍රය දේශනා කිරීම සඳහා වූ පසුබිම යි. එනම් සූත්‍රය දේශනා කළ ස්ථානය, සූත්‍රය ශ්‍රවණය කිරීම සඳහා සහභාගි වූ පිරිස ආදි කරුණු ය. දෙවන පරිවර්තයේ නාමය වනුයේ සමුත්සාහ පරිවර්ත යන්න යි. එහි අන්තර්ගත වනුයේ මනුලොවට වඩින ලෙස බෝසතුන්ට දෙවියන් විසින් කරනු ලබන ආරාධනාව යි. තෙවන පරිවර්තයේ නාමය වනුයේ කුල පාරිශුද්ධි යන්න ය. එහි අන්තර්ගත වනුයේ මනුලොව ඉපදීම සඳහා පඤ්චවිලෝකන බැලීම ය. මෙවන් අයුරින් අවශේෂ පරිවර්තයන්හි ද බුද්ධචරිතයේ විශේෂ අවස්ථා නිරූපණය කිරීම සඳහා වෙන් වී ඇත. ලලිතවිස්තරයේ එන පරිවර්ත හා ඒ ඒ පරිවර්තයන්හි ප්‍රධාන වශයෙන් අන්තර්ගත කරුණු මෙසේ ය.

1. නිදානපරිවර්ත (සූත්‍ර දේශනාවේ පසුබිම)
2. සමුත්සාහපරිවර්ත (මනුලොවට වඩින ලෙස දෙවියන්ගේ ආයාචනය)
3. කුලපරිශුද්ධිපරිවර්ත (මනුලොව ඉපදීම සඳහා පඤ්චවිලෝකන බැලීම)
4. ධර්මාලොකමුඛපරිවර්ත (මනුලොවට පැමිණීමට පෙර දෙවියන්ට ධර්මය දේශනා කිරීම)

5. ප්‍රඛලපරිවර්ත (බෝසතුන් තුෂිත දෙව්ලොවින් චුත වීම)
6. ගර්භාවක්‍රාන්තිපරිවර්ත (මායා දේවියගේ කුස පිළිසිඳ ගැනීම)
7. ජන්මපරිවර්ත (ලුම්බිනී උයනේදී ඉපදීම)
8. දෙවකුලොපනයනපරිවර්ත (කුමාරයා දේවාලයකට රැගෙන යෑම)
9. ආභරණපරිවර්ත (කුමරාට ආභරණ සැකසීම)
10. ලිපිශාලාසන්දර්ශනපරිවර්ත (කුමරු පාසල් යෑම)
11. කෘෂිග්‍රාමපරිවර්ත (සීසෑමේ උත්සවයෙ දී කුමරු චතුර්ථධ්‍යානයට පත් වීම)
12. ශිල්පසන්දර්ශනපරිවර්ත (කුමරු සිය ශිල්පශාස්ත්‍ර විදහා පෑම)
13. සංවොදනාපරිවර්ත (ත්‍රිවිධ මාළිගයන්හි කම් සැප විඳීම)
14. ස්වප්නපරිවර්ත (දෙවියන් විසින් මවන ලද සතර පෙර නිමිති)
15. අභිනිෂ්ක්‍රමණපරිවර්ත (කුමරුගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණය)
16. බිම්බිසාරොපසංක්‍රමණපරිවර්ත (බිංබිසාර රජු වනයේ දී හමුවීම)
17. දුෂ්කරචර්යාපරිවර්ත (දුෂ්කර ක්‍රියා කිරීම)
18. නෛරඤ්ජනාපරිවර්ත (දුෂ්කර ක්‍රියා අත් හැරීම හා සුජාතා දේවියගේ කිරිපිඩු දානය)
19. බොධිමණ්ඩගමනපරිවර්ත (ස්වස්තිකගේ කුස තණ අතුරා බවුන් වැඩීම)
20. බොධිමණ්ඩව්‍යූහපරිවර්ත (මාරපිරිසගේ හිරිහැර)

21. මාරධර්ෂණපරිවර්ත (මාරපරාජය)
22. අභිසම්බොධනපරිවර්ත (බුද්ධත්වයට පත්වීම)
23. සංස්තවපරිවර්ත (ධර්මය දේශනා කරන මෙන් දෙවියන් කළ ආරාධනය)
24. ත්‍රපුෂභල්ලිකපරිවර්ත (තපස්සු හා භල්ලුක යන දෙදෙනා මුණගැසීම)
25. අධ්‍යෙෂණාපරිවර්ත (සත්ත්වයන්ට ධර්මය දේශනා කිරීමට තීරණය කිරීම)
26. ධර්මචක්‍රප්‍රවර්තනපරිවර්ත (ඉසිපතනාරාමයේ දී ධර්මය දේශනා කිරීම)
27. නිගමපරිවර්ත (ග්‍රන්ථාවසානය)

මහායාන බුදුසමයේ බුද්ධ චරිතය විවරණය වී ඇත්තේ කෙබඳු අයුරින් ද යන්න විමසීමේ දී මෙම කෘතිය අතිශය වැදගත් මූලාශ්‍රයකි. ථෙරවාද බුදුසමයේ එන අනුපිළිවෙලට අනුව මෙහි බුද්ධචරිතය නිරූපණය වී තිබුණ ද බුද්ධචරිතයේ ස්වභාව-ලක්‍ෂණ බහුල වශයෙන් ථෙරවාද බුද්ධචරිතයේ ස්වභාව-ලක්‍ෂණයන්ට වඩා විපර්යාසයට ලක් වී ඇත.

ථෙරවාදයට අනුව බුදුන්වහන්සේ සියලු සත්ත්වයන්ට වඩා උසස් වුව ද, ලලිතවිස්තරය පෙන්වා දී ඇත්තේ බෝසතාණන් වහන්සේ සියලු සත්ත්වයන්ට වඩා උසස් බව යි. කෝටි ගණන් බුදුවරුන්ගේ ද වන්දනාවට බෝසතුන් පාත්‍ර වන බව ලලිතවිස්තරයේ මෙසේ සඳහන් වේ.

"අපරිමිතබුද්ධකොටීනයුතශතසහස්‍රපර්යුපාසිතස්‍ය"

මෙසේ බුදුන් වහන්සේලා බෝධිසත්ත්වයන්ට නමස්කාර කිරීමට හේතු ව ද ලලිතවිස්තරයේ දක්වා ඇත. එනම් සියලු බුදුන්ගේ හේතුව, මූලය සේ ම කාරණය බෝසතාණෝ ය. බුදුන් යනු එහි ඵලය නොහොත් කාර්ය යි. එහෙයින් කාරණයක් නොමැති

ව කාර්යයක් ඇති නොවන හෙයින් කාර්යයට වඩා කාරණය උසස් බව මෙසේ දක්වා ඇත.

"බොධිචිත්තමූලමහාකරුණාදණ්ඩාශයොද්ගතස්‍ය"

මෙම සූත්‍රයේ අද්භූතජනක සිද්ධිමාලාවක් බුද්ධචරිතය සම්බන්ධ ව දැකිය හැකි ය. කුමරු කුඩා කල දේවාලයකට රැගෙන ගිය අවස්ථාවේ දේවාලයේ ප්‍රතිමා ඔහු පා මුල ඇද වැටෙන්නේ ගුණධරයකුගේ නමස්කාරයක් දෙවියන් කෙරෙහි කෙසේ ද යනුවෙන් පවසමිනි.

"ප්‍රඥාපුණ්‍යකුලොදිතොගුණධරඃ කස්මා නමේ දෙවකෙ"

තව ද ශිල්ප හැදෑරීම සඳහා පාඨශාලාවට රැගෙන ගිය සමයේ පාඨශාලාචාර්යවරයා වූ විශ්වාමිත්‍ර ද කුමාරයාගේ දෙපා මුල වැටී ඇත. කුඩා දරුවකු ව ශිල්ප හදාරන සමයේ ද සිදු වූ සිදුවීම් විස්මයාවහ ය. හෝඩිය කියවන විට කුමාරයාගේ මුවින් පිට වනුයේ ධර්මමාතෘකා ය. 'අ' යන්න උච්චාරණය කරන්න යැයි ආචාර්යවරයා පැවසූ කල කුමාරයා පවසනුයේ "අනිත්‍යඃ සර්වසංස්කාරඃ" යන ගැඹුරු ධර්ම පාඨයකි. 'ක්ෂ' යන්න උච්චාරණය කරන කල පවසනුයේ "ක්ෂණපර්යන්තාභිලාප්‍ය සර්වධර්මයාග" යන්න ය.

බුද්ධචරිතයේ යථොක්ත සියලු අවස්ථා සත්ත්වයන්ගේ කුසීත බව දුරු කිරීමේ අභිලාෂයෙන් කරනු ලබන බුදුන්ගේ කරුණාභරිත ක්‍රියා හා උපක්‍රම බව බුදුන්වහන්සේ විසින් ම ආනන්ද හිමියන් ආමන්ත්‍රණය කරමින් මෙහි මෙසේ දේශනා කොට ඇත.

"සත්ත්වානුකම්පයා හි බොධිසත්ත්වො මනුෂ්‍යලොකෙ උපපද්‍යතෙ, න දෙවභූත එව ධර්මචක්‍රං ප්‍රවර්තයති. තත් කස්මාත්? මා බල්වානන්ද සත්ත්වාඃ කෞසීද්‍යමාපත්ස්‍යන්තෙ. දෙවභූතඃ ස භගවාන් තථාගතොඃර්හන් සම්‍යක්සම්බුද්ධඃ, වයං තු මනුෂ්‍යමාත්‍රාඃ, න වයං සමර්ථාස් තත් ස්ථානං පරිපූරයිතුම් ඉති කෞසිද්‍යමාපද්‍යෙරන්....."

"සත්ත්වයන්ගේ අනුකම්පාව පිණිස වනාහි බෝසතාණන් වහන්සේ මනුෂ්‍ය ලෝකයේ උපදී, දෙවියකු ව සිට ධර්මය දේශනා නොකරයි. ඒ කුමක් හෙයින් ද? ආනන්දය! සත්ත්වයෝ කුසීත බවට නොපැණෙත්වා යන අදහසිනි. ඒ තථාගත අර්හත් සම්‍යක්සම්බුද්ධ තෙමේ දෙවියෙකි, අපි මිනිස් මාත්‍ර පමණි, අපි ඒ ස්ථානය පරිපූරණය කරන්නට අසමර්ථයෝ යැයි කුසීත බවට පැමිණිය හැකි යි (එහෙයිනි)"

ඒ අනුව ලලිතවිස්තරයෙන් පැහැදිලි ව ප්‍රකට කරනුයේ සියලු බුද්ධකෘත්‍යයන් සිදු වී ඇත්තේ හුදෙක් ක්‍රියාමාත්‍ර හා ලීලාමාත්‍ර වශයෙන් පමණක් බව යි. තව ද ථෙරවාදයේ එන අනුපිළිවෙලට අනුව බුද්ධචරිතයේ පිළිවෙල කතාව අන්තර්ගත වුව ද ඇතැම් අවස්ථා, සිද්ධි හා චරිත ආදියෙහි විපර්යාස ද දැකිය හැකි ය. නිදසුන් වශයෙන් කිහිපයක් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

1. ථෙරවාදයේ පිළිගැනීම අනුව බෝසතුන්ගේ උත්පත්තිය සිදු වී ඇත්තේ වෙසක් මාසයේ දී ය. ලලිතවිස්තරයට අනුව එය සිදු වී ඇත්තේ මැදින් මාසයේදී ය.

2. ථෙරවාදයේ සඳහන් ආකාරයට බෝසතුන්ගේ උපත සිදු වී ඇත්තේ ලුම්බිනී සල් උයනේ දී ය. ලලිතවිස්තරයේ සඳහන් ආකාරයට එය සිදු වී ඇත්තේ මිශ්‍රකා නම් වනයේ දී ය.

3. ථෙරවාදයේ සඳහන් අකාරයට බෝසතුන් උපන් අවස්ථාවේ ගැබ්මල නොගෑවී උපන් බව සඳහන් වුව ද දකුණු ඇලයෙන් උපන් බවක් සඳහන් නොවේ. ලලිතවිස්තරයේ සඳහන් ආකාරයට බෝසතුන් මායා දේවියගේ දකුණු ඇලයෙන් ඉපදී ඇත.

4. ථෙරවාදයේ සඳහන් ආකාරයට ශිල්ප ඉගෙනීම සඳහා පාඨශාලාවකට ගිය බවක් දැකිය නොහැකි ය. ලලිතවිස්තරයේ එවන් ප්‍රවෘත්තියක් දැකිය හැකි ය.

5. ථෙරවාදයේ සඳහන් ආකාරයට බෝසතුන්ට තාපස වස්ත්‍ර ලබා දී ඇත්තේ සටිකාර බමුණා ය. ලලිතවිස්තරයේ

සඳහන් ආකාරයට ඉන්ද්‍ර දෙවියා විසින් තාපස වස්ත්‍ර ලබා දී ඇත.

මෙවන් විශේෂිත කරුණුවලට අනුව ලලිතවිස්තරය යනු මහායාන නවධර්ම සූත්‍රයන් අතුරින් විශේෂතා රාශියක් ප්‍රකට කරනු ලබන සූත්‍ර රත්නයක් බව ඉතා පැහැදිලි ය.

4. ලංකාවතාර සූත්‍රය

මහායාන නවධර්ම අතුරින් මෙය ද විශේෂිත ධර්මග්‍රන්ථයකි. ග්‍රන්ථාවසානයේ සඳහන් වන ආකාරයට මෙම කෘතිය සඳහා ආර්යසද්ධර්ම ලංකාවතාර යන නාමය ද භාවිත ය. සූත්‍රය ආරම්භ වනුයේ නමස්කාර පාඨ ද්වයකිනි. පළමු ව ත්‍රිවිධ රත්නයට නමස්කාර කොට නැවත සියලු බෝසතුන්ට හා සියලු බුදුවරුන්ට නමස්කාර කොට ඇත.

"ඕං නමෝ රත්නත්‍රයාය, ඕං නමෝ සර්වබුද්ධබොධිසත්වෙභ්‍යඃ"

යථෝක්ත නමස්කාර පාඨයේ විශේෂතාවක් ඇත. එනම් මහායානිකයන්ගේ නමස්කාරයට ප්‍රධාන වශයෙන් භාජනය වනුයේ බුදුන් වහන්සේ හා බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේලා පමණි. ත්‍රිවිධරත්නයක් මහායානිකයන්ගේ වන්දනයට භාජනය වන අවස්ථාත් ඉතා විරල ය. ඒ අනුව මහායානික ප්‍රධාන ධර්මග්‍රන්ථ අතර ලංකාවතාර සූත්‍රය හීනයානිකයන්ගේ ප්‍රධාන වන්දනයට භාජනය වන වස්තූන් කෙරෙහි ද ගෞරවය දක්වා ඇති ධර්මග්‍රන්ථයක් වශයෙන් පෙන්වා දියහැකි ය.

ග්‍රන්ථාරම්භයේ සඳහන් වන එක් ප්‍රකාශයකට අනුව මෙම කෘතිය බුදුන් වහන්සේගේ දේශනාවක් ස්වරූපයෙන් කිසියම් ආචාර්යවරයකු විසින් කරන ලද නිර්මාණයක් බව පෙනී යයි. තත් පාඨය මෙසේ ය.

"නෛරාත්ම්‍යං යත්‍ර ධර්මාණාංධර්මරාජෙන දෙශිතඃ
ලංකාවතාරං තත් සූත්‍රමිහ යත්නෙන ලිඛ්‍යතෙ"

උක්ත පාඨයේ සඳහන් වන 'ලිඛ්‍යතෙ' යන පදයට අනුව මෙය කිසිවකු විසින් ලියන ලද කෘතියක් බව ඉතා පැහැදිලි ය. සූත්‍රයේ සඳහන් වන ආකාරයට ලංකාධිපති රාවණ රජුගේ ඇරයුමෙන් මෙම සූත්‍රය බුදුන් වහන්සේ විසින් මලය පර්වතයේ දී දේශනා කොට ඇත. හියුං සියැංගේ දේශාටන වාර්තාවෙහි සඳහන් වන ආකාරයට මෙම මලය පර්වතය සිංහල ද්වීපයෙහි ගිනිකොණ දිශාවේ තිබී ඇත. එහි අමනුෂ්‍යයන් විසූ බව ද එහි සඳහන් වේ. මෙම සූත්‍රය දේශනා කරන අවස්ථාවේ දී රාවණ රජු මෙන් ම මහාමති බෝසතුන් ප්‍රමුඛ විශාල ප්‍රමාණයක් බෝධිසත්ත්වයන් සිට ඇත. සූත්‍ර දේශනාව බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කොට ඇත්තේ මහාමති බෝධිසත්ත්වයන් ආමන්ත්‍රණය කරමිනි. සංවාද ස්වරූපයෙන් ධර්ම කරුණු මහාමති බෝධිසත්වයන් හා බුදුන් වහන්සේ අතර සාකච්ඡා වී ඇත.

ලංකාවතාර සූත්‍රය කිසියම් රචකයකුගේ නිර්මාණයක් බවට සාධක විද්‍යමාන වුව ද එම රචකයා අවිනිශ්චිත ය. එසේ ම රචිත කාලය ද ස්ථිර වශයෙන් කිව නොහේ. එහෙත් ඇතැම් සාධක අනුව මෙහි රචිත කාලය පිළිබඳ අනුමාන නිගමනයකට පැමිණිය හැකි ය. ලංකාවතාර සූත්‍රය ක්‍රි:ව: 443 දී ගුණභද්‍ර භික්ෂුව විසින් චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. එහෙත් තත් පරිවර්තනයේ අන්තර්ගත වනුයේ පරිවර්ත සතක් පමණි. 01,03,10 යන පරිවර්ත එහි අන්තර්ගත නොවේ. මීට අමතර ව බෝධිරුචි නම් ආචාර්යවරයකු විසින් ද මෙම කෘතියේ පරිවර්තනයක් ක්‍රි:ව: 700-704 කාලසීමාවේදී සිදුකොට ඇත. යථොක්ත සාධකවලට අනුව ක්‍රි:ව: 04-06 කාලසීමවේදී ඉතා ජනප්‍රිය අයුරින් ලංකාවතාර සූත්‍රය භාවිත වී ඇත. ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ප්‍රධාන වශයෙන් අන්තර්ගත වන විඥානවාදී අදහස් ද ප්‍රබල ව විකාශනය වී ඇත්තේ යථොක්ත කාලසීමාවන්හි දී ය. ඒ අනුව ලංකාවතාර සූත්‍රය ක්‍රි:ව: 02-03 සියවස් අතර සකස් වූවක් වශයෙන් අනුමාන නිගමනයකට එළඹිය හැකි ය. එයිනුදු සූත්‍රය රචිත මුල් අවස්ථාවේ පරිවර්ත සතකින් පමණක් යුක්ත කෘතියක් වශයෙන් තිබී පසුකාලීන ව තවත් කොටස් මහායානික විශාරදයන් විසින් එක් කරන්නට අතැයි ද ගුණභද්‍ර

භික්ෂුවගේ පරිවර්තනයට අනුව නිගමනය කළ හැකි ය. එහෙත් එය නියම වශයෙන් පැවසීමට සාධක බහුල ව විද්‍යමාන නොවේ.

ලංකාවතාර සූත්‍රයේ භාෂාව අෂ්ටසාහස්‍රිකප්‍රඥාපාරමිතා, ජාතකමාලාව, දිව්‍යාවදාන ආදි ධර්මග්‍රන්ථයන්හි එන භාෂාවට සමාන භාෂාවක් බව භාෂාවේදීන්ගේ නිගමනය යි. එනම් ගද්‍ය-පද්‍ය දෙකොටස ම ව්‍යවහාර සංස්කෘතයට බර ව ලිය වී තිබීම යි.

සමස්තයක් වශයෙන් මහායාන බුදුසමයේ එන නවධර්ම ග්‍රන්ථයන් අතර ප්‍රධාන සූත්‍රයක් වන ලංකාවතාර සූත්‍රය මහායානිකයන්ගේ විශේෂ ධර්ම කරුණු සාකච්ඡා වී ඇති සූත්‍ර රත්නයක් ලෙසත්, එසේ ම කාලාන්තරයක් පුරා බහුමානයෙන් විවිධ දේශයන්හි භාවිත වී ඇති සූත්‍රයක් ලෙසත් පෙන්වාදිය හැකි ය.

ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය ඉතා පැහැදිලි ය. ලලිතවිස්තරයේ මෙන් මෙහි ද පරිවර්ත නමින් වූ පරිච්ඡේදකරණයක් දැකිය හැකි ය. පරිවර්ත දහයකි.

1. රාවණාධ්‍යෙෂණා පරිවර්තය
2. ෂට්ත්‍රිංශත්සහස්‍ර සර්වධර්මසමුච්චය පරිවර්තය
3. අනිත්‍යතා පරිවර්තය
4. අභිසමය පරිවර්තය
5. තථාගත නිත්‍යානිත්‍යප්‍රසඞ්ග පරිවර්තය
6. ක්ෂණික පරිවර්තය
7. නෛර්මාණික පරිවර්තය
8. මාංසභක්ෂණ පරිවර්තය
9. ධාරණී පරිවර්තය
10. සගාථක පරිවර්තය

මහායාන බුදුසමයේ ප්‍රධාන ධර්ම ග්‍රන්ථයක් වන මෙහි සඳහන් වන රාවණා රජු පිළිබඳ පුවත ඓතිහාසික වැදගත්කමක්

දරන පුවතකි. ලංකාද්වීපයේ රාවණා රජුගේ ඇරයුමෙන් මලය පර්වතයේ සිට මෙම සූත්‍රය දේශනා කොට ඇති බව සූත්‍රයේ සඳහන් වේ. රාවණා රජු පිළිබඳ පුවත ලක්දිව වැසියන්ට ඉතා වැදගත් වන අතර, ඔහු ලංකා වැසියකු බව බොහෝ ලක් වැසියන්ගේ වර්තමාන විශ්වාසය ද වේ. ඒ අනුව මෙම සූත්‍රය ලක්දිව දේශනා කළ ද, නොකළ ද රාවණා රජු පිළිබඳ පුවත ඓතිහාසික වශයෙන් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී වැදගත් වන මූලාශ්‍රයකි.

ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ප්‍රධාන ස්ථානයක් ලබා දී ඇත්තේ විඥානවාදය පිළිබඳ දාර්ශනික සිද්ධාන්තයන්ට ය. ග්‍රන්ථයේ දෙවන පරිවර්තයේ සිට සත් වන පරිවර්තය දක්වා වෙන් වී ඇත්තේ යථොක්ත සිද්ධාන්තය විවරණය කිරීමට ය. යෝගාචාර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රධාන ඉගැන්වීමක් වන විඥානවාදය පිළිබඳ වැදගත් කරුණු රාශියක් ලංකාවතාර සූත්‍රයේ දක්වා ඇත. මෙහි දැක්වෙන ආකාරයට විඥානය අට වැදෑරුම් ය

1. චක්ෂුර් විඥානය
2. ශ්‍රොත විඥානය
3. ඝ්‍රාණ විඥානය
4. ජිහ්වා විඥානය
5. කාය විඥානය
6. මනෝ විඥානය
7. ක්ලිෂ්ට මනෝ විඥානය
8. ආලය විඥානය

උක්ත අට වැදෑරුම් විඥාන අතුරින් ආරම්භක ෂඩ් විඥානයන් සත්ත්වයකු ජීවත කාලය තුළ ඒ ඒ අරමුණු ලබා ගන්නා මෙන් ම ඒ ඒ අරමුණු පහළ වෙමින් හා නිරුද්ධ වෙමින් පවතින ප්‍රවෘත්ති විඥාන වශයෙන් දක්වා ඇත. ලෝභ, ද්වේෂ මෝහාදිය සමග යෙදෙන ක්ලිෂ්ට මනෝ විඥානය ආලය විඥානය ඇසුරු කොට පවතින බව දක්වා ඇත.

ආලය විඥානය පිළිබඳ වැඩිදුරටත් කරුණු දක්වා ඇති ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ඒ සඳහා සමුද්‍රය මුල්කොට උපමාවක් ද පෙන්වා දී ඇත. වායු වේගයෙන් හට ගන්නා රළ තරංග සමුද්‍රයේ නිරන්තරයෙන් ඇති වේ. එය සාගරය පවතින තුරු සිදුවෙන ක්‍රියාදාමයකි. එවන් අයුරින් සමුද්‍රය නමැති ආලය විඥානය මත ෂඩ් විඥාන නමැති රළ තරංග ආලය විඥානය පවතින තුරු හට ගනිමින් නිරුද්ධ වෙමින් පවතින බව දක්වා ඇත.

ඒ අනුව යම් කලෙක විඥානය ආලම්බන නොගනී ද, එකල ආලය විඥානය විඥානමාත්‍රයෙහි පවතින බවත්, ඒ අවස්ථාවේ නිර්විකල්ප වූ ලෝකෝත්තර ඥානය උපදින බවත් දක්වා ඇත. එය 'තථතා' නමින් දක්වන විඥානවාදීන්ගේ අවසාන ඵලප්‍රාප්තිය ද වේ. තව ද තථතා ස්වරූපය ථෙරවාදයේ පෙන්වා දී ඇති නිර්වාණ තත්ත්වය හා සමාන වූ විඥානවාදීන්ගේ විමුක්තිය ද වේ.

විඥානවාදය පිළිබඳ සිද්ධාන්තයට අමතර ව ලංකාවතාර සූත්‍රයේ අන්තර්ගත අනෙක් විශේෂ සිද්ධාන්තය වනුයේ මාංස භක්ෂණය පිළිබඳ මහායානික සිද්ධාන්තය යි. ඇතැම් මහායානික නිකායන්හි මාංස භක්ෂණය පිළිබඳ මධ්‍යස්ථ මතවාදයන් පැවතුණ ද ලංකාවතාර සූත්‍රයෙන් මාංස භක්ෂණය සඳහා කිසිදු ඉඩක් ලැබී නැත. මහාමති බෝසතුන් ආමන්ත්‍රණය කරමින් බුදුන් වහන්සේ විසින් පැහැදිලි ව දේශනා කොට ඇත්තේ තමන් වහන්සේ කිසිදු ස්ථානයක මාංස අනුභවය සඳහා අවකාශයක් ලබා දී නොමැති බව යි.

"න ච මහාමතෙ කුත්‍රචිත් සූත්‍රෙ ප්‍රතිසෙවිතව්‍යමිත්‍යනුඥාතම්, ප්‍රණිත භොජනෙෂු වා දෙශිතම් කල්ප්‍යමිති"

තව ද ලාභාර්ථය සඳහා සතුන් ඝාතනය කරන හා මාංසලාභය සඳහා ධනය දෙන නොහොත් මාංස මිල දී ගන්නා යන දෙදෙනා ම පාපයෙහි කොටස්කරුවන් බවත්, දෙදෙනා ම රෞරවාදි අපායගාමී වන බවත් පැහැදිලි ව මෙසේ දක්වා ඇත.

ලාභාර්ථං හන්‍යතෙ සත්ත්වොමාංසාර්ථී දීයතෙ ධනම්
උභෞ තෞ පාපකර්මාණෞප්‍රත්‍යෙකං රෞරවාදිෂු

මීට අමතර ව ථෙරවාද බුදුසමයේ ඇතැම් තැනක එන අදිට්ඨ, අසුත, අපරිසඞ්කිත යන ත්‍රිකෝටිශුද්ධ මාංසභක්ෂණය ද ලංකාවතාර සූත්‍රයේ දී සෘජු ව ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත.

ත්‍රිකොටිශුද්ධ මාංසං වෛඅකල්පිත මයාචිතම්
අවොදිතඤ්ච නෛවාස්තිතස්මාන් මාංසං න භක්‍ෂයෙත්

මෙවන් අයුරින් මාංස භක්‍ෂණය පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් දොස් දක්වා ඇති අතර එයින් වැළකීමෙන් ලැබෙන ප්‍රතිඵල ද දක්වා ඇත.

සමස්තයක් වශයෙන් විවිධ මහායානික සංකල්ප අධ්‍යයනය කිරීමෙහිලා ප්‍රධාන මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය ද නවධර්ම සූත්‍ර අතර කැපී පෙනෙන ස්ථානයක් ගෙන ඇත.

5. සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය

මහායාන නවධර්ම සූත්‍ර අතුරින් විශේෂිත සූත්‍රයක් වන මෙහි පරිවර්තන නමින් වෙන් වූ පරිච්ඡේද විසි එකකි. ආසියාවේ නොයෙක් රාජ්‍යයන්හි මෙම සූත්‍ර රත්නය ව්‍යාප්ත ව පැවතී ඇත. චීන, ටිබෙට් රාජ්‍යයන් ඒ අතුරින් විශේෂිත ය. මෙම ග්‍රන්ථයට චීන භාෂාවෙන් පමණක් අනුවාද සතක් පමණ ලිය වී ඇත. ඒවා මෙහි ජනප්‍රියත්වයට සාක්ෂි දරයි. තව ද මෙහි පරිච්ඡේද 21 ක් යනුවෙන් සාමාන්‍ය පිළිගැනීම වුව ද, ක්‍රි:ව: 412-466 දී ධර්මරක්ෂ ආචාර්යවරයා විසින් කරන ලද අනුවාදයේ පරිච්ඡේද 17 ක් පමණක් දැකිය හැකි ය. ක්‍රි:ව: 547 දී පරමාර්ථ ආචාර්යවරයා විසින් කළ අනුවාදයේ පරිච්ඡේද 22 කි ය. ක්‍රි:ව: සයවන සියවසේ කළ යශෝගුප්ත ආචාර්යවරයාගේ අනුවාදයේ ද පරිච්ඡේද 22 කි.

මෙම සූත්‍රය ක්‍රි:ව: 537 දී ෂාඕ ක්‍යොඊ නම් ආචාර්යවරයා විසින් ද, ක්‍රි:ව: 730 දී ඉට්සිං ආචාර්යවරයා විසින් ද ස්වකීය

භාෂාවන්ට පරිවර්තනය කොට ඇත. ඒ අතුරින් ඉටිසිංගේ පරිවර්තනය ඉතා ජනප්‍රිය වන අතර එය පරිච්ඡේද 21 කින් යුක්ත ය. ක්‍රි:ව: 58-75 අතර කාලයේ මින්ග් ටිහම් රජු දවස කාශ්‍යප මාතඞ්ග විසින් ද මේ ග්‍රන්ථය පරිවර්තනය කරන ලදැ යි මතවාදයක් පවතී. කරුණු කෙසේ වුව ද මේ සූත්‍ර රත්නය පිළිබඳ ලැබෙන නොයෙක් සාධක අනුව මෙය ඉතා පැරණි සූත්‍ර රත්නයක් බවට සාධක ප්‍රමාණවත් ය.

මෙහි ප්‍රථම පරිච්ඡේද සයෙහි ම විස්තර වනුයේ මහායාන සිද්ධාන්ත ය. බුදුරදුන්ගේ ආයුෂ, ප්‍රමාණය, දේශනා විලාසය ආදිය උත්කර්ෂයෙන් එහි වර්ණිත ය. එහි දී ප්‍රථම පරිච්ඡේදයේ දී බුදුරදුන්ගේ ධර්මකාය පිළිබඳ ඉතා පැහැදිලි විස්තරයක් කොට ඇත.

කෞණ්ඩිල්‍ය නම් බමුණකු බුදුන් සමීපයට පැමිණ අබ ඇටයක් පමණ ධාතූන් ලබා දෙන මෙන් ඉල්ලා සිටී. එම අවස්ථාවේ දී සර්වලෝක ප්‍රියදර්ශී නම් ලිච්ඡවී රාජකුමාරයා ඔහුට ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ, ගංගා නදියෙහි මල් පිපුණත්, රතු කපුටන් හා සුදු කොවුලන් ඇති වුවත්, දඹගසේ තල්ගෙඩි සහ ඉඳි ගසක අඹගෙඩි හටගත්තත් අබ ඇටයක් පමණ ධාතූන් සර්වඥ ශරීරයේ නොමැති බව යි. යම් කලෙක ඉබිලොම්වලින් කළ රෙදි අඳින් ද, හාවුන්ගේ අංවලින් ඉණිමං සදත් ද, එවිට එක ම අබ ඇටයක් පමණ ධාතු සර්වඥ ශරීරයේ පහළ වන බැව් ප්‍රකාශ කොට ඇත. ඒ අනුව බුදුරදුන්ගේ ශරීරයේ අංගුමාත්‍රයක් පමණ හෝ ධාතූන් නොමැති බවත්, බුද්ධශරීරය ධර්මකායකින් යුක්ත බවත් අවධාරණයෙන් දක්වා ඇත. මෙහි සයවන පරිච්ඡේදයේ ත්‍රිෂ්ටුභ් ඡන්දසින් ලියූ පද්‍ය 30 ක් ඔස්සේ ශූන්‍යතාව පිළිබඳ විවරණයක් කොට ඇත. එය නවධර්ම සූත්‍ර අතුරින් ප්‍රඥාපාරමිතාවේ හා සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයේ එන ශූන්‍යතා විවරණයට සදෘශ ය. ඒ අනුව ඉතා ආසන්න කාලයක මෙම නවධර්ම සූත්‍රයන් ප්‍රකාශයට පත්වන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි ය.

මෙම සූත්‍රයෙහි තාන්ත්‍රික සිද්ධාන්තයන් ද නොයෙක් තැන අන්තර්ගත වන අතර ඇතැම් ඉගැන්වීම් ප්‍රහේලිකා ස්වරූපයක් ගෙන ඇත. මීට අමතර ව මෙහි විශේෂිත දෙවිවරුන් පිළිබඳ ද සඳහන් වේ. ඒ අතුරින් එක් දේවතාවියක වශයෙන් සරස්වතී දේවිය පෙන්වාදිය හැකි ය. ඇය විසින් දෙන ලද එක් විශේෂිත මන්ත්‍රයක් ආධාරයෙන් අමනුෂ්‍ය උපද්‍රව වළකා ගත හැකි බව දක්වා ඇත.

ඒ අනුව සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය මහායානික නොයෙක් සිද්ධාන්ත විවරණය කොට ඇති මෙන් ම පසුකාලීන නොයෙක් දර්ශනවාදයන් පහළ වීමේ දී නොයෙක් මූල බීජ සපයා ඇති වැදගත් සූත්‍රයක් බව පෙනී යයි. මෙම සූත්‍රයෙහි ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ විමසීමේ දී ජපන් රාජ්‍යය විශේෂිත ය. ක්‍රි.ව. 587 ශොකෙතු නම් අධිරාජ්‍යයා විසින් මහගු මන්දිරයක් සකසා සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය එහි තැන්පත් කොට පූජා පවත්වමින් ගෞරව සම්මාන දක්වා ඇත. එසේ ම ජපන් රාජ්‍යයෙහි නොයෙක් ප්‍රදේශවල සාමාන්‍ය ජනයා විසින් බුදුන් වහන්සේට කරනු ලබන පූජාවන් පරිද්දෙන් මෙම සූත්‍රයට පූජාවන් ද පවත්වන බව වියතුන් අනාවරණය කොට ඇත.

මෙහි භාෂාව ගද්‍ය-පද්‍ය ද්වයංශයෙන් මිශ්‍ර වී ඇත. ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයෙහි මෙන් ව්‍යවහාර සංස්කෘතයට බර ව ලියැ වී ඇත. සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය අධ්‍යයනයේ දී විද්‍යමාන විශේෂිත ම කරුණු කිහිපයක් පමණක් ඉහත සංක්ෂිප්ත ව දක්වන ලදි. සමස්තයක් වශයෙන් මහායානික නවධර්ම සූත්‍ර අතුරින් විශේෂිත සිද්ධාන්ත රාශියක් සාකච්ඡා වී ඇති සූත්‍රයක් වශයෙන් සුවර්ණප්‍රභාස සූත්‍රය පෙන්වාදිය හැකි ය.

6. ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රය

ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රයෙහි මුල් සංස්කෘත ග්‍රන්ථය දක්නට නොමැති අතර 'ගණ්ඩව්‍යූහ මහායාන සූත්‍ර' නම් කෘතියක් ආශ්‍රයෙන් කළ අනුවාදයක් පමණක් විද්‍යමාන ය. චීන-ටිබෙට් ත්‍රිපිටකයෙහි අවතංසක ශ්‍රේණියට අයත් කෘතියක් වශයෙන් පිළිගැනේ. ජපානයෙහි කෙගන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ මූල ග්‍රන්ථය වශයෙන් ද

සම්භාවනාවට පාත්‍ර ය. ක්‍රි:ව: 04-08 ශතවර්ෂයන් අතර කිහිපවරක් මෙම ග්‍රන්ථය චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. ක්‍රි:ව: 09 වන සියවසේද දී මෙය ටිබැට් භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. මෙම කෘතිය නේපාලයෙහි ද අතිශය සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ කෘතියකි.

ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රයෙහි විශේෂ වශයෙන් ඍෂණ සම්පත්තිය, බෝධි චිත්තය, බුද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ සාරගර්භ කරුණු දක්වා ඇත. සුධන නම් කුමාරයකු බුද්ධත්වය ලබා ගැනීම පිණිස ග්‍රාමයක් ග්‍රාමයක් පාසා ඇවිද නොයෙක් ආචාර්යවරුන් හමු වුව ද, බුද්ධත්වය ලබා ගැනීමට හැකියාව නොලැබී ඇත. එසේ බුද්ධත්වය සොයා ගිය අය අතර යශෝධරා දේවිය ද දැකිය හැකි ය. ඇය එහි ගෝපා යන නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත. කෙසේ වුව ද, සුධන කුමාරයා අවසානයෙහි මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත බෝධිසත්ත්වයන්ගේ අනුග්‍රහයෙන් හා සමන්තභද්‍ර බෝධිසත්ත්වයන්ගේ උපදේශයෙන් බුද්ධත්වය ලබා ගෙන ඇත.

මෙම සූත්‍රය අවසානයේ දෝධක වෘත්තයෙන් බැඳි භද්‍රචාරී ප්‍රණිධාන ගාථා නම් වූ පාළි-සංස්කෘත මිශ්‍රිත පද්‍ය 62 කින් යුක්ත බුද්ධස්තොත්‍රයක් ද වේ. මෙම ගාථා පන්තිය ශාන්තිදේව පාදයන්ගේ ශික්ෂාසමුච්චයෙහි ද විද්‍යමාන ය. මෙය මහායානිකයන් විසින් ක්‍රි: ව 04 වන සියවසේ ආගම ඇදහීම පිණිස භාවිත කොට ඇති බැව් වියතුන් පෙන්වා දී ඇත. ඒ අනුව මෙම සූත්‍රයෙහි ජනප්‍රියත්වය හා අන්තර්ගත කරුණු කෙරෙහි මහායානිකයන් කෙබඳු විශේෂත්වයක් දක්වා ඇත්තේ ද යන්න වටහාගත හැකි ය.

ගණ්ඩව්‍යූහ සූත්‍රයෙහි භාවිත භාෂා ශෛලිය පිළිබඳ විමසීමේ දී සද්ධර්මපුණ්ඩරීක, ලලිතවිස්තරය වැනි සූත්‍රයන්හි අන්තර්ගත භාෂා රටාවක් දැකිය හැකි ය. එනම්, පද්‍ය පමණක් මිශ්‍ර සංස්කෘතයෙන් ලිය වී ඇති අතර, ගද්‍ය භාෂාවෙහි මිශ්‍ර සංස්කෘතයට අයත් ලක්ෂණ දක්නට හැකි වනුයේ අල්ප වශයෙනි. එසේ වුව ද ගද්‍ය ඡේදයන්හි දැක්වෙන වාඞ්මාලාව ව්‍යවහාර සංස්කෘත භාෂාවට වඩා මධ්‍යතන භාරතීය භාෂාවලට බොහෝ සෙයින් නැකම් කියයි.

7. තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රය

ගුහ්‍යසමාජ, තථාගතගුණඥාන යන අපර නාමයන් ගෙන් හඳුන්වනු ලබන නවධර්ම සූත්‍රයන්ට අයත් මෙම සූත්‍රය තන්ත්‍ර ග්‍රන්ථයකි. ශාන්තිදේව පාදයන්ගේ ශික්ෂාසමුච්චයෙහි ද මෙම සූත්‍රය පිළිබඳ සඳහන් වේ. ගුහ්‍යසමාජ මහාතන්ත්‍රරාජ යන නාමයෙන් මෙම සූත්‍රය හට්ටාචාර්ය විසින් දක්වා ඇත. එහෙත් එය සෘජු ව පිළිගත නොහැකි වනුයේ තන්ත්‍ර භාවිතයට මහායානිකයන් පුරුදු වූයේ පශ්චාත්කාලීන ව බව බොහෝ වියතුන් පෙන්වා දී ඇති හෙයිනි.

මෙම සූත්‍රය පටල යන නාමයෙන් විභජිත පරිච්ඡේද 16 කින් පරිමිත ය. ආරම්භක පටලයන්හි භික්ෂූන්ට යෝග්‍ය සමාධීන් පිළිබඳ විස්තර වී ඇත. එයට අමතර ව පහත දැක්වෙන කරුණු පිළිබඳ ද මෙම සූත්‍රයෙහි ප්‍රාමාණික ව සඳහන් වේ.

1. බුද්ධවන්දනය පිළිබඳ
2. බුද්ධ බවය
3. රහස්‍ය වන්දනා ක්‍රම
4. බෝධිසත්ත්වයන්ගේ බුද්ධ නමස්කාරය
5. රහසින් සමාධි වඩන අයුරු
6. බුද්ධස්තෝත්‍ර
7. සමාධි වඩන්නවුන් විසින් අනුභව කළ යුතු ආහාර වර්ග
8. ජප, හෝම, ධ්‍යාන, ධාරණී, මුද්‍රා, න්‍යාස, සාධන

03-04 යන පටලයන්හි ඉතා පැහැදිලි ව බුදුන් වඳින අයුරු සිතියම් ගතකොට පෙන්වා දී ඇත. 05 වන පටලයෙහි බෝධිසත්ත්වයන්ගේ බුද්ධ යාඥා පිළිබඳ සඳහන් වේ. 06 වන පටලයෙහි භාවනා වඩන්නවුන් විසින් ගත යුතු යෝග්‍ය ආහාර පිළිබඳ සඳහන් වේ. ඒ අතර හස්ති මාංස, සුනඛ මාංස, අශ්ව මාංස ආදිය ඉතා සුදුසු බව පෙන්වා දී ඇත. ථෙරවාද බුදුසමයේ

යථොක්ත මාංස අනුභවය ඉතා පැහැදිලි ව ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. හස්ති මාංස හා අශ්ව මාංස එහිදී සෘජු ව ම ප්‍රතික්ෂිප්ත ය. සුනඛ මාංස අනුභවයේදී ගෘහාශ්‍රිත සුනඛමාංස නොව කැලෑ ආශ්‍රිත සුනඛයන්ගේ මාංස පිළිබඳ පමණක් සඳහන් වේ. මේ අනුව ථොරවාදයේ පැහැදිලි ව ප්‍රතික්ෂිප්ත ය. ඇතැම් මාංස වර්ග අනුභවය ද මෙහි දක්වා තිබීම විශේෂිත ය. නවධර්ම සූත්‍රයන් අතරෙහි ම එන ලංකාවතාර, සමාධිරාජ වැනි සූත්‍රයන් ද ඉතා පැහැදිලි ව මාංස භක්ෂණය ප්‍රතික්ෂේපිත වී ඇති අවස්ථාවක මෙම සූත්‍රයෙහි මෙසේ අනුදක්නා ලද්දේ කවර පදනමකින් ද යන්න පැහැදිලි නැත.

තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රයෙහි 11 වන පටලයෙහි ඕම්-ආඃ-හුම් යන වචනවල බලය පිළිබඳ දක්වා ඇත. 13-14 පටලයන්හි කාය-චිත්ත-මන-රාග යන ජපයන් පිළිබඳ සඳහන් වේ. 15 වන පටලයෙහි දක්වා ඇති ආකාරයට 12 හැවිරිදි චණ්ඩාල කන්‍යාවක හා සංසර්ග යෙහි යෙදීම බුදුන් වැඳීමකැ යි දක්වා ඇත. එයින් ධ්වනිතාර්ථවත් කොට ඇත්තේ විවේක ස්ථානයක හිඳ බුද්ධ වන්දනය කිරීම ඉතා යෝග්‍ය බව යන්න ය. මෙම සූත්‍රයෙහි 16 වන පටලයෙහි හෝමසූජා පිළිබඳ සඳහන් වන අතර, එහි දී ඒ සඳහා මලමූත්‍ර ආදිය ද ගතයුතු යැයි දක්වා ඇත. තව ද, භාවනා වඩන්නවුන් විසින් මලමූත්‍රාදිය ආහාරයට ද ගතයුතු බවත්, එයින් මිශ්‍ර නොවූ අන් කිසිවක් ගත නොයුතු බවත් දක්වා ඇත.

සමස්තයක් වශයෙන් තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රයේ නාමාර්ථය දෙස බැලීමේ දී පෙනී යනුයේ මෙහි රහස්‍ය අධ්‍යයන ක්‍රමවේදයක් පෙන්වා දී ඇති ආකාරය යි. වෙනත් මහායානික නවධර්ම සූත්‍රයන්හි මෙන් නොව මෙහි විශේෂ ආචාර විධි පෙන්වා දී ඇති අයුරු ඉතා පැහැදිලි ව දැකිය හැකි ය. රහස්‍ය වූ වන්දනා ක්‍රම හා රහස්‍ය වූ සමාධි ක්‍රම ඒ අතුරින් විශේෂිත ය.

8. සමාධිරාජ සූත්‍රය

චන්ද්‍රප්‍රදීප සූත්‍රය යන අපර නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන මෙම සූත්‍රයේ බුදුරදුන් හා චන්ද්‍රප්‍රදීප (චන්දප්‍රභ) අතර සිද්ධ

සංවාදයක් අන්තර්ගත ය. ක්‍රි:ව: 350-457 අතර කාලයේ මෙම සූත්‍රය චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. ක්‍රි:ව: 148 දී මෙය ප්‍රථම වරට පරිවර්තනය කොට ඇත්තේ යන්න ද ඇතැම් විසතුන්ගේ නිගමනය යි. මෙම සූත්‍රයේ සංස්කෘත මූල පිටපත හමු වී නොමැති අතර ගිල්ගිත් ප්‍රාන්තයේ ස්තූපයක තිබී හමු වූ කොටස පමණක් මුද්‍රණද්වාරයෙන් පිට වී ඇත.

මෙය පරිවර්ත නමින් වෙන් වූ පරිච්ඡේද 16 කින් පරිමිත ය. බුද්ධත්වය සඳහා ධ්‍යාන ලබන අකාරය විශේෂ වශයෙන් විස්තර කොට ඇති මෙහි 'සමාධිරාජ' නම් උසස් ම ධ්‍යානය ලැබීම ද විස්තර කොට ඇත. එහෙයින් මෙම සූත්‍රය සඳහා සමාධිරාජ යන නාමය භාවිත ය.

ග්‍රන්ථාරම්භයේ 'නමෝ රත්නත්‍රයාය', 'නමෝ චන්ද්‍රප්‍රභාය' යනුවෙන් දැක්වේ. නමෝ රත්නත්‍රයාය යනුවෙන් ග්‍රන්ථාරම්භයේ සඳහන් වී තිබීම සුවිශේෂිත ය. ඉතා අල්ප වශයෙන් මහායානික සූත්‍රයන් අතර දැකිය හැකි පාඨයකි. සාමාන්‍ය වශයෙන් මාහායානිකයන් පිළිගනු ලබනුයේ එක් රත්නයක් පමණි. එනම් බුද්ධ රත්නය යි. ඒ අනුව මෙහි ත්‍රිවිධ රත්නයට ම නමස්කාර කොට තිබීම ඉතා විශේෂිත ය. මෙම සූත්‍රයෙහි ඥානවතී නම් පරිවර්තයෙහි ලංකාවතාරයෙහි මෙන් මාංසභක්ෂණයෙහි දෝෂ දක්වා ඇත. එසේ වුව ද, රෝගාවස්ථාවන්හි, වෛද්‍යවරයකුගේ උපදෙස් මත, ජීවිතාරක්ෂාව පිණිස මාංස භක්ෂණය කිරීමෙහි දෝෂයක් නොමැති බව ද පෙන්වා දී ඇත. මෙවන් කරුණු අනුව මෙම සූත්‍රය ලංකාවතාර සූත්‍රයට පසුව ලිය වී ඇති සූත්‍රයක් යැ යි අනුමාන කළ හැකි ය.

මහායානයෙහි එන ප්‍රධාන පාරමිතා සයෙන් ක්ෂාන්ති පාරමිතාව ශ්‍රේෂ්ඨතම පාරමිතාව වශයෙන් මෙහි විශේෂ වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත. ඒ අනුව දාන, ශීලාදි අවශේෂ පාරමිතාවන්ට වඩා මෙම පාරමිතාව විමුක්තිය ලබා ගැනීම සඳහා විශේෂ වශයෙන් වැඩිය යුතු බව ද අවධාරණය කරයි. ශූන්‍යතාවාදය පිළිබඳ කරුණු ද මෙහි අන්තර්ගත ය. එසේ ශූන්‍යතාවාදයට ප්‍රමුඛස්ථානයක් දෙමින්

කරුණු දක්වා ඇති මෙහි භෞතික සියල්ල තථ ස්වරූපයෙන් යුක්ත බවත්, සත්ත්වයාගේ අඥානකම හේතුවෙන් වෙන් වෙන් වශයෙන් සලකා කටයුතු කරන බව ද පැහැදිලි කොට ඇත. සියලු ධර්මයන් ස්වභාව මාත්‍රයක් පමණ යැයි යන 'සර්වධර්ම ස්වභාව ඥාන' යන්න අවබෝධ කරගැනීම මගින් විමුක්තිය පසක් කළ හැකි බව මෙහි වැඩිදුරටත් අවධාරණය කොට ඇත. මෙම සූත්‍රයෙහි ශූන්‍යතාව විස්තර කරමින් ගාථා භාෂාවෙන් රචනා කොට ඇති පද්‍ය ශාන්තිදේව පාදයන් විසින් ශික්ෂාසමුච්චයෙහිත්, නාගාර්ජුන පාදයන් විසින් මාධ්‍යමික වෘත්තියෙහිත් දක්වා ඇත. මෙවන් කරුණු රාශියක් හේතු කොට ගෙන මහායාන නවධර්ම සූත්‍ර අතුරින් සුවිශේෂ සූත්‍රයක් වශයෙන් සමාධිරාජ සූත්‍රය පෙන්වාදිය හැකි ය.

9. දශභූමීශ්වර සූත්‍රය

දශභූමික, දශභූමක යන නාමයන් ගෙන් ද හඳුන්වනු ලබන දශභූමීශ්වර සූත්‍රය මහායාන බුදුසමයේ සාකච්ඡා වන ප්‍රධාන ධර්ම සංකල්පයක් විවරණය වී ඇති සූත්‍ර රත්නයකි. මෙය මහායාන සූත්‍ර පිටකයෙහි අවතංසක අංශයට ඇතුළත් කෘතියක් වශයෙන් සම්භාවිත ය. මෙහි එකොළොස් වන පරිච්ඡේදය වන පරීන්දනා නම් වූ පරිච්ඡේදාවසානයෙහි 'ශ්‍රී බොධිසත්ත්වචර්යා ප්‍රස්ථානෝ දශභූමීශ්වරෝ නාම මහායාන සූත්‍ර රත්නරාජඃ සමාප්තඃ' යනුවෙන් සඳහන් වේ. මහායාන සූත්‍රරත්නරාජා යනුවෙන් සඳහන් වී තිබීමෙන් මෙහි සම්භාව්‍යතාව කෙබඳු ද යන්න මැනවින් වටහාගත හැකි ය.

මෙම සූත්‍රයෙහි කර්තෘ පිළිබඳ ස්ථීර තොරතුරක් නොමැත. ග්‍රන්ථයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට මෙහි කර්තෘ බුදුන් වහන්සේ ය. 'එවං මයා ශ්‍රැතම්' යනුවෙන් සූත්‍රය ආරම්භ වී ඇත. එසේ වුව ද, සත්‍ය වශයෙන් මෙය කිසියම් ප්‍රබල මහායානික ආචාර්යවරයකු විසින් නිර්මාණය කළ බවට සැක නැත. එසේ ම ග්‍රන්ථයෙහි ආකෘතිය හා අන්තර්ගත කරුණුවල තත්ත්වය විමසා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ මෙය ඒක කර්තෘක නිර්මාණයක් බව යි. එහෙත් එක් ආචාර්යවරයකුගේ ම නිර්මාණයක් යැයි බහුල ව විශ්වාස කළ

ද, විවිධ කාලයන්හි මෙයට යම් යම් කරණු ඇතුළත් වන්නට ඇතැ යි යන්න ද විශ්වාස කළ හැකි ය.

මෙය රචිත කාලයක් පිළිබඳ ද ස්ථිර නිගමනයක් නොමැත. ක්‍රි:ව: 297 දී ධර්මරක්ෂ භික්ෂුව විසින් ද, ක්‍රි:ව: 764 දී කුමාරජීව විසින් ද, ක්‍රි:ව: 700-716 අතර බෝධිරුචි විසින් ද, ක්‍රි:ව: 787 දී ශීලධර්ම භික්ෂුව විසින් ද චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කොට ඇත. මෙම පරිවර්තනයන් අතුරින් බොධිරුචි භික්ෂුවගේ පරිවර්තනය වර්තමානයේ භාවිත ය. යථෝක්ත කාලසීමාවන් විමසීමේ දී පෙනී යනුයේ යටත් පිරිසෙයින් ක්‍රි:ව: 01-02 සියවස් අතර මෙම සූත්‍රය සකස් වන්නට ඇතැ යි යන්න ය. කරුණු කෙසේ වුව ද මෙම සූත්‍රය රචිත කාලයක් පිළිබඳ ස්ථිර ව නිගමනය කිරීම අපහසු ය.

මෙම සූත්‍රය පරිච්ඡේද එකොළහකින් පරිමිත ය. පළමු පරිච්ඡේද දහය ඒ ඒ භූමීන්ගේ නාමයෙන් ම සඳහන් වේ. අවසාන පරිච්ඡේදය පරීන්දනා වශයෙන් සඳහන් වන අතර, එයින් සූත්‍රය අවසන් වේ. බුදුන් වහන්සේ බුද්ධත්වයට පැමිණ සති දෙකක් ගත වූ තැන දිව්‍යලෝකයෙහි බෝධිසත්ත්වවරුන්, බුදුවරුන්, දෙවිවරුන් එක් ව විශාල රැස්වීමක් පවත්වා ඇත. එහි දී වජ්‍රගර්භ නම් බෝධිසත්ත්ව තෙමේ මේ දශභූමීන් විස්තර කොට ඇත. තද් විස්තරය මෙම සූත්‍රයෙහි අන්තර්ගත ය. ඒ අනුව බෝධිසත්ත්වවරයකු විසින් බුද්ධත්වය සඳහා පූරණය කළ යුතු අවස්ථා හෙවත් භූමි දහයක් පිළිබඳ මෙහි සාරගර්භ අයුරින් විවරණය වී ඇත. ඒවා මෙසේ ය.

1. ප්‍රමුදිතා
2. විමලා
3. ප්‍රභාකරී
4. අර්චිස්මතී
5. සුදුර්ජයා
6. අභිමුඛී
7. දූරංගමා

8. අචලා
9. සාධුමතී
10. ධර්මමේඝා

යථෝක්ත දශභූමීන් පූරණය කිරීම කවර වූ බෝධිසත්ත්වචරයකු විසින් වුව ද කළ යුතු බව මහායානිකයන් පොදුවේ පිළිගෙන ඇත. එය ථෙරවාදයෙහි බෝධිසත්ත්වචරයකු දසපාරමිතාවන් පූරණය කිරීම හා සමාන වූ ක්‍රියාවලියකි. ඒ අනුව මෙම සූත්‍රයෙහි මුඛ්‍ය අරමුණ වී ඇත්තේ දශභූමීන් විවරණය කිරීම ය.

එසේ ම මෙහි අන්තර්ගතය විමසීමේ දී පෙනී යනුයේ දශභූමීශ්වර සූත්‍රයේ කර්තෘවරයා බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය සියල්ල පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ඇති තැනැත්තකු බව යි. මෙහි රචකයා ඇතැම් ධර්ම කරුණු විස්තර කිරීමේ දී සියලු බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්හි සමාන ව විස්තර වී ඇති අයුරින් නොයෙක් කරුණු ගෙන හැර දක්වා ඇත. ඒ අනුව මෙහි රචකයා මධ්‍යස්ථ පදනමක සිට මෙම නිර්මාණය කොට ඇති බව පමණක් නොව, සියලු බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ හා ඒවායෙහි අන්තර්ගත නොයෙක් ධර්ම සිද්ධාන්ත පිළිබඳ ද මනා අවබෝධයකින් පසු වී ඇති බව පෙනී යයි.

දශභූමීශ්වර සූත්‍රයෙහි බොහෝ කරුණු පසුකාලීන ආචාර්යවරුන් විසින් ද සිය ග්‍රන්ථයන්හි උපුටා දක්වා ඇති අවස්ථා දැකිය හැකි ය. චන්ද්‍රකීර්ති ආචාර්යවරයාගේ මාධ්‍යමිකාවතාරයෙහි හා ශාන්තිදේව පාදයන්ගේ ශික්ෂාසමුච්චයෙහි ද එසේ උපුටා දක්වා ඇති කරුණු දැකිය හැකි ය. නාගාර්ජුන ආචාර්යවරයා විසින් මෙම සූත්‍රය සඳහා 'දශභූමික විභාෂාශාස්ත්‍ර' නමින් ව්‍යාඛ්‍යාවක් ලියා ඇත. ආචාර්ය වසුබන්ධු පාදයන් මහායාන බුදුසමය වැළඳ ගෙන ඇත්තේ ද මෙම සූත්‍රය ශ්‍රවණය කිරීමෙන් පසුව බව හියුං සියැංගේ වාර්තාවන්හි සඳහන් වී ඇත.

දශභූමීශ්වර සූත්‍රයේ භාෂා රටාව පිළිබඳ විමසීමේ දී පෙනී යනුයේ සද්ධර්මපුණ්ඩරීක, ලලිතවිස්තර යන නවධර්ම සූත්‍රයන්හි භාවිත භාෂා රටාවක් භාවිත කොට ඇති ආකාරය යි. ඒ අනුව

ගද්‍ය-පද්‍ය මිශ්‍ර දෙමුහුන් සංස්කෘත භාෂාවක් මෙහි භාවිත ය. වියතුන් පෙන්වා දී ඇත්තේ එය මධ්‍යතන ඉන්දීය උපභාෂා ගණයට අයත් බව යි. ප්‍රාකෘත භාෂා ගණයට ආසන්න කිසියම් උපභාෂාවකට සංස්කෘත භාෂා ලක්ෂණ එක් කිරීමට උත්සාහ කොට ඇති ආකාරයක් දශභූමීශ්වර සූත්‍රයෙන් දැකිය හැකි බව වාග්වේදීන් වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී ඇත.

සමස්තයක් වශයෙන් මහායාන නවධර්ම සූත්‍රයන් අතුරින් ප්‍රබලතම මහායානික ධර්ම සංකල්පයක් සාකච්ඡා වී ඇති සූත්‍රයක් වශයෙන් දශභූමීශ්වර සූත්‍රය මහායානිකයන් අතර බහුමානයට පාත්‍ර ව ඇත.

මේ මහායාන නවධර්ම නොහොත් වෛපුල්‍යසූත්‍රයන් පිළිබඳ ප්‍රාමාණික විවරණයකි. සමස්ත නවධර්ම සූත්‍රයන්හි ස්වභාව ලක්ෂණ විමසීමේදී පෙනී යනුයේ මහායාන බුදුසමයේ ඉතා වැදගත් ධර්ම සංකල්ප රාශියක් ඇතැම් සූත්‍රයන්හි සාකච්ඡා වී ඇති ආකාරය යි. එසේ ම ගුහ්‍යමය බෞද්ධ ක්‍රමවේදයන් පිළිබඳ ද ඇතැම් සූත්‍රයන්හි සාකච්ඡා වී ඇත. නවධර්ම සූත්‍රයන් විමසීමේදී පෙනී යන තවත් විශේෂිත වූ කරුණක් නම් ඇතැම් ධර්ම සංකල්ප පිළිබඳ මහායානිකයන් අතර ඒකමතික බවක් ද නොතිබී ඇති අයුරු යි. ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි සෘජු ව මාංස භක්ෂණය ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇති අතර තථාගතගුහ්‍යක සූත්‍රයෙහි එය අනුමත කොට ඇත. සමාධිරාජ සූත්‍රයෙහි මධ්‍යස්ථ පදනමක් ඒ සම්බන්ධ ව දරා ඇත. එසේ ම ප්‍රඥාපාරමිතාවෙහි විමුක්තිය සඳහා විශිෂ්ටතම පාරමිතාව ප්‍රඥා පාරමිතාව යැ යි දක්වා ඇති අතර සමාධිරාජ සූත්‍රයෙහි ක්ෂාන්ති පාරමිතාව ඒ සඳහා විශිෂ්ටතම පාරමිතාව යැ යි දක්වා ඇත. කරුණු කෙසේ වුව ද, මහායාන බුදුසමය අධ්‍යයනය කරන තැනැත්තකුට එහි ස්වභාව-ලක්ෂණ මැනවින් හඳුනා ගැනීම සඳහා අත්‍යන්ත උපකාරී සූත්‍ර පෙළක් වශයෙන් නවධර්ම සූත්‍රය පෙන්වාදිය හැකි ය. යථොක්ත සූත්‍රාධ්‍යයනයෙන් මහායාන බුදුසමයෙහි අතිශය සම්භාවිත මෙන් ම ආවේණික වූ පහත දැක්වෙන විෂය කරුණු පිළිබඳ යථාවබෝධයක් විශේෂ වශයෙන් ලබා ගැනීමට හැකි වනු ඇත.

1. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය
2. පාරමිතා සංකල්පය
3. ත්‍රිකාය සංකල්පය
4. දශභූමි සංකල්පය
5. බුද්ධයාන සංකල්පය (බුද්ධත්වයෙන් ම නිවන් දැකීම පිළිබඳ සිද්ධාන්තය)
6. බෝධිචිත්ත වර්ධනය
7. ධර්මශූන්‍යතා සංකල්පය

ලංකාවාසී ජනයාට ද යථෝක්ත සූත්‍රාධ්‍යයනය ඉතා වැදගත් ය. මහායාන බුදුසමයේ ලාංකේය ව්‍යාප්තියත් සමගින් ලංකා රාජ්‍යයෙහි ද ඇතැම් නවධර්ම සූත්‍රයන් මැනවින් ප්‍රචාරයට පත් වී ඇත. ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය හා ලලිතවිස්තර සූත්‍රය ඒ අතුරින් විශේෂිත ය. ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රාගත ධර්මපාඨ රන්පත්වල හා තඹපත්වල ලියා ස්තූපයන්හි නිදන් කොට තිබී වර්තමානයේ හමු වී ඇත. ලලිතවිස්තරයෙහි එන ඇතැම් කරුණු බුත්සරණ, මිලින්ද පඤ්හ, ජාතකට්ඨකථා වැනි ග්‍රන්ථයන්හි ඇතුළත් වී ඇත.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ

1. SADDHARMAPUNDARİKA SŪTRA, Revised by: Nalinaksha Dutt, Calcutta, 1953.
2. Winternits, M, A History of Indian Literature, Vol II, Delhi, 1972.
3. LALITAVISTARA, Edit: P.L Vaidya, The Mithila Institute, Darbhanga, India, 1958.
4. LANKĀVATĀRASŪTRA, Tra: Daisetz Teitaro Susuki, Routledge & Kegan Paul, London, 1999.
5. LANKĀVATĀRASŪTRA, Edit: Bunjiu Nanjio, Otani University Press, Kyoto, 1956.
6. THE ASTASĀHASSRIKA PRAJÑĀPĀRAMITĀ, Trans: Edward Conze, The Asiatic Society, Calcutta, 1958.

7. Dutt, Nalinaksha, Mahayana Buddhism, Mothilala Benarsidass, New Delhi, 1978.

8. Susuki, Daisetz Teitaro, Outlines of Mahayana Buddhism, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2007.

9. J. K, Nariman, Literary History of Sanskrit Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

10. Edgerton, Franlikn, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol.1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.

11. Marasinghe, E.W, 'PRAJÑĀPĀRAMITĀ', ENCYCLOPEDIA OF BUDDHISM, Vol-VII, Edit: W.G. Weeraratne, Government of Sri Lanka, 2005.

12. Marasinghe, E.W, 'SADDHARMAPUṆṆARĪKASŪTRA', ENCYCLOPEDIA OF BUDDHISM, Vol-VII, Edit: W.G. Weeraratne, Government of Sri Lanka, 2006.

13. Marasinghe, E.W, 'SAMĀDHIRĀJASŪTRA', Ibid.

14. Marasinghe, E.W, 'SUVARNAPRABHĀSASŪTRA', ENCYCLOPEDIA OF BUDDHISM, Vol-VIII, Edit: W.G. Weeraratne, Government of Sri Lanka, 2007.

15. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය, පරි: හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, චතුර මුද්‍රණාලය, වැල්ලම්පිටිය, 2001.

16. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය, (කුමාරජීව හිමියන්ගේ චීන පරිවර්තනය), සිංහල පරි: ගුණපාල ධර්මසිරි, එයි.එන්. ප්‍රින්ටර්ස්, නැදිමාල, දෙහිවල, 2003, ප්‍රථම මුද්‍රණය.

17. ලලිතවිස්තරය, වරණීය පරිවර්තනය: මාරඹ රතනසාර හිමි, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය මුද්‍රණාලය, කැලණිය, 1961.

18. ලංකාවතාර සූත්‍රය, පරි: ගුණපාල ධර්මසිරි, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2002.

19. දශභූමික සූත්‍රය, සංස්: සහ පරි: මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan.

20. පදාර්ථ සහිත අෂ්ටසාහස්‍රිකප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය, සංස්: සහ පරි: ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි, 2010.

21. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ 11, 1962, ද්විතීය මුද්‍රණය.

22. රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ, මහානාම හිමි, බඹරැන්දේ, මහායානය, නුගෙ'ගොඩ, 1970.

23. විජේසිංහ, එස්. ඒ. ජී, සීලස්කන්ධ හිමි, වැවගෙදර, බෞද්ධදර්ශනයේ පශ්චාත් සංවර්ධනය, (මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයකි), සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ 10, 2010.

24. විජේසිංහ, එස්. ඒ. ජී, සීලස්කන්ධ හිමි, වැවගෙදර, සංස්කෘත සාහිත්‍ය විමර්ශන, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ 10, 2009.

25. විජේසිංහ, එස්. ඒ. ජී, සීලස්කන්ධ හිමි, වැවගෙදර, යෝගාචාර විඥානවාදී මහායාන දර්ශනය, (ආර්ය ලංකාවතාර සූත්‍රය ඇසුරිනි), සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ 10, 2000.

26. විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, ප්‍රඥාපාරමිතා සාහිත්‍යය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල,2000.

27. හියුං සියැං හුමණවෘත්තාන්තය, පරි: පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, ආනන්ද පොත් සමාගම, අම්බලන්ගොඩ, 1961.

28. නිවන් මග, 26 කලාපය, මහායාන වාදය, සංස: බෞද්ධ සංගමය, රජයේ මුද්‍රණාලය, බු.ව 2539.

29. සාරදා (ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය), මංගල කලාපය, සංස: අල්ගොඩ සුදස්සන හිමි, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1963.

30. පුඥාඤ්ජලී (ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය), සංස: මහරගම ධම්මසිරි හිමි ඇතුළු පිරිස, ශ්‍රී දේවී ප්‍රින්ටර්ස්, දෙහිවල, 1988.

31. බෞද්ධ සංස්කෘතග්‍රන්ථ අධ්‍යයන, සංස: පින්නගොඩකන්දේ පියදස්සි හිමි, සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි, එස්. විජිත කුමාර, ශ්‍රී දේවී ප්‍රින්ටර්ස්, දෙහිවල, 2013, ප්‍රථම මුද්‍රණය.

යෝගාචාර විඥානවාදී තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි ප්‍රභවය, සප්‍රමාණ නිගාමී ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් වීම හා ඒ තුළ ඇති ඥානවිභාගීය පදනම

තාවකාලික කථිකාචාර්ය
එස්. එම්. චතුරි ගවේෂිකා සමරකෝන්

මාධ්‍යමික දර්ශනයෙහි මෙන් ම මහායාන දර්ශනයෙහි ද ආරම්භකයා සේ සැලකෙන්නේ නාගර්ජුන පාදයන් ය. ක්‍රි.ව. 150 දී පමණ ජීවත් වූවා යැයි සැලකෙන නාගර්ජුන පාදයන් මාධ්‍යමික දර්ශනයට අවශ්‍ය මූලික පදනම සකසන කාලය වන විට එකල භාරතීය තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි භාවිතයට ගන්නා ලද්දේ න්‍යාය සංවාක්‍යයන් ය. නමුත් නාගර්ජුන පාදයන් විසින් ශූන්‍යතාව තහවුරු කිරීම සඳහා උපයෝගී කරගන්නා ලද තර්ක ක්‍රමය වූයේ ප්‍රසංග සාධනය මත පදනම් වූ අපෝහක තර්ක ක්‍රමයයි.

නමුත්, පසුකාලීන ව නාගර්ජුන පාදයන්ගෙන් පසුව මාධ්‍යමික දර්ශනය තුළ විවිධ සම්ප්‍රදායන් කැඩී යාමක් දැකිය හැකි විය. ඒ අනුව ප්‍රතිවාදියාට තර්ක පිළිගැන්වීමේ දී මෙකී ප්‍රාසංගික අර්ථකථනය පමණක් ප්‍රමාණවත් නැත යන අදහස ඉස්මතු වීමෙන් ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථනය ද ස්ථාපිත වන්නට විය. මේ අනුව මාධ්‍යමික දර්ශනය තුළ ප්‍රධාන සම්ප්‍රදායන් 2ක් ස්ථාපිත විය. ඒ වනාහී, 1. ප්‍රාසංගික අර්ථකථනය, 2. ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථන ය. මේ අනුව මෙකී සම්ප්‍රදායන් 2 හි තර්ක ශාස්ත්‍ර භාවිතයට අනුව

එය නිගාමී ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් වීම හා ඥානවිභාගීය පදනමක් අන්තර්ගත වීම යනාදී සන්ධිස්ථානයන් පිළිබඳව විමසා බැලීම වැදගත් ය.

අර්ථකථනය සම්බන්ධ ව සිදුවූ සාම්ප්‍රදායික බෙදීමක් ලෙස ප්‍රාසංගික හා ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථනය පෙන්වාදිය හැකිය. මෙම ගුරුකුළ බෙදීම ඇති වන්නේ ප්‍රසංග සාධනය ප්‍රමාණවත්ද? නැත්ද? යන කාරණය මතය. ක්‍රි. ව. 3 වන සියවස පමණ වනවිට ඇතිවූ මෙම බෙදීමේ දී බුද්ධපාලිත වැනි හිමිවරු ප්‍රාසංගික අර්ථකථනය පිළිගනු ලැබූ අතර ඉන් අදහස් වන්නේ මාධ්‍යමිකයෙකු වශයෙන් ප්‍රතිවාදියාට තර්ක පිළිගැන්වීමට ප්‍රාසංගික ක්‍රමය පමණක් ප්‍රමාණවත් වන බව ය. ඔවුන් විසින් සිය තර්ක විතණ්ඩවාදී ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කරයි. ප්‍රාසංගික අර්ථකථනය පිළිගනු ලැබූ බුද්ධපාලිත වැනි හිමිවරු අවධාරණය කරන්නේ මාධ්‍යමිකයන් වශයෙන් න්‍යාය සංවාක්‍යවලින් ඉදිරිපත් වන ආකාරයේ ප්‍රතිඥාවක් ඉදිරිපත් කළ නොහැකි බව යි. මන්ද යත් මාධ්‍යමිකයන්ට මතයක් නොපවතින බැවිනි. ඉන් අදහස් වන්නේ ප්‍රතිඥාවෙන් කියවෙන්නේ තමා විසින් ඔප්පු කිරීමට බලාපොරොත්තු වන දෙයයි. නමුත් මාධ්‍යමික දර්ශනය කිසිදු මතයක් ඔප්පු කිරීමට බලාපොරොත්තු නොවේ. ඔවුන්ගේ මූලික අරමුණ වන්නේ ධර්ම නෛරාත්ම්‍යතාවය හා පුද්ගල නෛරාත්ම්‍යතාවය ශූන්‍ය වන බව දැක්වීමයි. නමුත් ශූන්‍යතාවය මතයක් ලෙස නොගත යුතු බව නාගර්ජුන පාදයන් විනිස් අවධාරණය කරන්නේ පාළි බුදුසමයෙහි එන සූත්‍රයක් උදාහරණයට ගනිමිනි. එනම් අලගද්දූපම සූත්‍රයෙහි බුදුන්වහන්සේ දේශනා කරන ලද කාරණයක් වන්නේ ධර්මය මතයක් කර නොගත යුතු බවයි. එනම් ධර්මය සංසාරය නැමති ජල පහරින් එතෙර වීම සඳහා භාවිත කරන පාරුවක් ලෙස සැලකිය යුතු බව යි. මේ අනුව ශූන්‍යතාවය මතයක් නොවන බැවින් තර්කනයේ දී ප්‍රතිඥාවක් ඉදිරිපත් කළ නොහැකි බව ප්‍රාසංගික අර්ථකථන වේදීන්ගේ අදහසයි. නමුත් න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළින් මුලින්ම ඉදිරිපත් වන්නේ ප්‍රතිඥාව යි. ඉන් අදහස් වන්නේ තමා විසින් සනාත කිරීමට උත්සාහ ගනු ලබන මතය යි. "මාධ්‍යමික

දර්ශනය ස්ව-භාවය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර සංවෘති හෝ පරමාර්ථ කවර මට්ටමකින් වුව ද එය පිළිගැනීම විසංවාදයක් සේ ප්‍රාසංගික සම්ප්‍රදාය සලකයි. ඒ තත්වය යටතෙහි ස්ව-භාවය සංවෘති වශයෙන් හෝ පවත්නා බව පිළිගැනීම ගැටලුසහගත ය. ප්‍රාසංගික දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බලන විට ස්වතාන්ත්‍රිකයන් වරදකරුවන් වනුයේ මේ සම්බන්ධයෙනි" (තිලකරත්න,2001,පි.25.) මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ තාර්කික වශයෙන් මෙන් ම මතවාදීමය වශයෙන් ද ප්‍රාසංගික හා ස්වතන්ත්‍රික ගුරුකුල එකිනෙකට විසංවාදී මතවාද දරන ලද බවයි.

නමුත්, ස්වතන්ත්‍රක අර්ථකථනය පිළිගන්නා ලද භාවවිවේක වැනි හිමිවරුන්ගේ ස්ථාවරය වන්නේ ප්‍රතිවාදියාට තර්ක පිළිගැන්වීම සඳහා ස්වාධීන මතයක් පැවතිය හැකි බවයි. ස්වාධීන මතය යනුවෙන් අදහස් වන්නේ න්‍යාය සංවාක්‍යයි. නමුත් න්‍යාය සංවාක්‍ය ක්‍රමය වුව ද ඒ ආකාරයෙන් ම පිළිගත් බවක් මින් අදහස් නොවේ. ස්වතන්ත්‍රික සම්ප්‍රදායට අනුව ප්‍රාසංගික අර්ථකථනය පමණක් ප්‍රමාණවත් වන්නේ නැත. පසුකාලීන ව චන්ද්‍රකීර්ති පාදයන් වැනි හිමිවරු බුද්ධපාලිත හිමිගේ ප්‍රසංග සාධනය නිවැරදි වන බවත් භාවවිවේක හිමියන්ගේ අදහස් වරද සහගත බවත් පෙන්වාදීමට දැඩි උත්සාහයක නිරත විය. න්‍යාය සංවාක්‍ය බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමයට බලපාන ලද්දේ මෙම ස්වතන්ත්‍රික ගුරුකුළය නිසා ය.

මාධ්‍යමික දර්ශනයෙහි ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථනය නියෝජනය කරමින් එම ගුරුකුළය වර්ධනය කරන ලද මූලික පුද්ගලයන් ලෙස අසංග, වසුබන්ධු, දින්නාග හා ධර්මකීර්ති යන හිමිවරුන් පෙන්වාදිය හැකි ය. බෞද්ධ දර්ශනයෙහි තර්ක ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ මින් පෙර සෘජු කතිකාවක් ඇතිවී නැතත් ප්‍රාසංගික ස්වතන්ත්‍රක අර්ථකථනයේ දී ඒ සම්බන්ධව සෘජුව සාකච්ඡා ඇති විය. මින් පෙර පැවතියේ හුදෙක් තර්ක ශාස්ත්‍ර භාවිතයක් පමණක් වන නමුත් මෙම බෙදීමේ දී ගැඹුරින් තර්ක ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධ සාකච්ඡා ඇති වී තිබේ.

යෝගාචාර විඥානවාදයෙහි ආදි කතෘවරයන් වහන්සේ වූ වසුබන්ධු පාදයන් විසින් රචිත ඇතැම් කෘති තුළ න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ ඇති දුර්වලතා පෙන්වා දී ඒවාට සංශෝධන පවා ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථනය මගින් ද එක එල්ලේ න්‍යාය සංවාක්‍ය පිළිගැනීමට ලක්ව නොමැති බවයි. වසුබන්ධු හිමියන්ට අනුව න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ තාර්කික වශයෙන් දුර්වලතා පවතී. උන්වහන්සේ පැහැදිලි කරන පරිදි න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ නිගාමී වශයෙන් නිෂ්ප්‍රමාණ ස්වරූපයක් අන්තර්ගත වේ. වෙනත් ලෙසකින් කිවහොත් න්‍යාය සංවාක්‍ය වල අවයව තුළින් නිගමනය ගම්‍ය නොවන ස්වරූපයක් දැකිය හැකි ය. ඒ තුළ අන්තර්ගත වන්නේ නිගාමී ස්වරූපයක් නොව උද්ගාමී ස්වරූපයකි. න්‍යාය සංවාක්‍ය ස්වරූපයෙන් පහත පරිදි වේ.

"1. ප්‍රතිඥා - අර කන්දෙහි ගිනි ඇත.

2. හේතු - එහි දුම දක්නට ඇති බැවිනි.

3. උදාහරණ - දුම ඇති කවර තැනක වුවද ගිනි ඇත්තේ මුළුතැන්ගෙහි පරිද්දෙනි.

4. උපනය - ගිනි සමග දක්නට ලැබෙන දුම අර කන්දෙහි ඇත.

5. නිගමනය - එබැවින් අර කන්දෙහි ගිනි ඇත."

(ඥාණිස්සර හිමි, 2008, 4. පිට.)

බටහිර නවීන තර්ක ශාස්ත්‍රය සිහිගන්වමින් න්‍යාය සංවාක්‍ය තර්කනයෙහි පළමු අවයවය "ප්‍රතිඥා" ලෙස හැඳින්වේ. ඉන් අදහස් වන්නේ ගම්‍ය කිරීමට බලාපොරොත්තු වන කාරණය මුලින් ම ඉදිරිපත් කිරීමයි. මෙය ජ්‍යාමිතිය, නවීන තර්ක ශාස්ත්‍රයෙහි ව්‍යුත්පන්න ආදී ක්‍රම තුළ සිදුවන සාමාන්‍ය කරුණකි. දෙවන අවයවය "හේතු" ලෙස හැඳින්වේ. ඉන් සිදුවන්නේ ප්‍රතිඥාවෙන් කියවෙන කිසියම් සංසිද්ධියක් වේ ද එසේ ඉදිරිපත් කිරීමට සුදුසු හේතුව ඉදිරිපත් කිරීමයි. ඉහත උදාහරණයට අනුව කන්දෙහි ගිනි ඇතැයි උපකල්පනය කිරීමට හේතුව දුමක් දක්නට ලැබීමයි. න්‍යාය

සංවාක්‍යමය තර්කයෙහි තෙවන අවයවය වන්නේ "උදාහරණ" වේ. එනම් ප්‍රතිඥාවෙන් යමක් ඔප්පු කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ ද, ඊට හේතු වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන යම්කිසි සංසිද්ධියක් වේ ද, ඊට සමාන වශයෙන් දැක්විය හැකි සිදුවීමකි. ඉහත උදාහරණයෙහි ගිනි ඇති තැන දුමක් දැකිය හැකි බවට උදාහරණයක් වන්නේ මුළුතැන්ගෙයයි. සිව්වන අවයවය වන්නේ "උපනය"යි. ඉන් සිදුවන්නේ මූලික උපකල්පනය සමග උදාහරණය සැසඳීමයි. එනම් ගින්න හේතු කරගෙන ඇති වන දුම මුළුතැන්ගෙය තුළ දැකිය හැකි වන්නේ යම්සේ ද එවැනි දුමක් අර කන්දෙහි දැකිය හැකි බවයි. අවසන් වශයෙන් ඉදිරිපත් වන්නේ නිගමනය යි. මෙහි දී මුලින් අවයවයක් ලෙස දක්වන ලද ප්‍රතිඥාව ම නිගමනය බවට පත් වේ.

මෙම තර්කයෙහි දුම ඇති තැන ගිනි ඇත යනුවෙන් නිගමනය කිරීමේ දී ගිනි හා දුම අතර ඇත්තේ සහචාරී බවක් මිස අවශ්‍ය සම්බන්ධයක් නොවේ. එනම් ගිනි හා දුම එකට හැසිරෙන ස්වභාවයකි. මෙහි දුර්වලතාවය වන්නේ මෙකී සහචාරී ස්වභාවය යි. න්‍යාය දර්ශනය මගින් මෙකී ගින්න හා දුම අතර ව්‍යාප්තීමය සම්බන්ධයක් ඇතැයි පිළිගැනුණ ද ස්වතාන්ත්‍රිකයන් විසින් එය සහචාරී සම්බන්ධයට ඌණනය කොට ඇත.

යෝගාචාර විඥානවාදයෙහි වඩාත් කීර්තියට පත් පුද්ගලයා වන්නේ දින්නාග පාදයන් ය. උන්වහන්සේ වසුබන්ධු පාදයන් යටතේ උගත්තෙකු සේ සැලකේ. දින්නාග පාදයන් විසින් බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රයට සිදු කළ ප්‍රධානතම දායකත්වය වන්නේ න්‍යාය අවයව 5 අවයව 3 කට අඩු කිරීමත් ඒ තුළ වූ උද්ගාමී ස්වරූපය නිගාමී ස්වරූපයකට පරිවර්තනය කිරීමත් ය. න්‍යාය පංචාවයව සම්බන්ධ දින්නාග පාදයන්ගේ ස්ථාවරයට අනුව දුම ඇති නිසා ගිනි ඇතැයි නිගමනය කිරීම තුළින් නිගමනය ආවශ්‍යක ලෙස ඉදිරිපත් නොවේ. ඒ අනුව නිගමනය ආවශ්‍යක ලෙස ඉදිරිපත් නොවන තත්වයක් තුළ තර්කය නියත සත්‍ය ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් නොවේ ඉන් ගම්‍ය වන්නේ නිගාමී අනුමානයක් නොව උද්ගාමී

අනුමානයකි. ව්‍යාප්තියේ අදහස නිගාමී ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් නොවී ම වසුබන්ධු පාදයන්ට මෙන් ම දින්නාග පාදයන්ට අනුව ද න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ ඇති දුර්වලතාවයකි. ව්‍යාප්තියේ අදහස සහචරණය ලෙස ගැනීම තාර්කික වශයෙන් දුර්වලතාවයකි. තර්කයක අවයව තුළින් නිගමනයක් ගම්‍ය කිරීමේ දී දින්නාග පාදයන් පැහැදිලි කරන ආකාරයට එය අවශ්‍ය සම්බන්ධයක් ප්‍රකාශයට පත්වන ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් කළ යුතුය. "අනුමාන ඥානය "ව්‍යාප්තිය" මුල්කොටගෙන ඇති වේ. හේතුවත් ඔප්පු කළ යුතු දෙය (සාධ්‍යය) අතර නොකැඩී පවතින සම්බන්ධය "ව්‍යාප්ති" නම් වේ. දුම ඇති සෑම තැනම ගිනි පවතී. මෙසේ දුමත් ගින්නත් අතර නොකඩවා පවතින සම්බන්ධය ව්‍යාප්තියකි."(ඒදිරිසිංහ,1999, 204.පි.) මෙය න්‍යාය සංවාක්‍ය ක්‍රමය තුළින් පිළිගත හැකි වුවත් යෝගාචාර විඥානවාදීන්ට අනුව සහචාරී බව ව්‍යාප්තිය ලෙස වටහාගැනීම දෝෂ සහිත වේ. මෙය දින්නාග පාදයන් පැහැදිලි කිරීම සඳහා යොදා ගනු ලබන පදය වන්නේ 'අවිනාභාවයක්' යන පදය යි. ඉන් අදහස් වන්නේ අවශ්‍ය සම්බන්ධයක් යන අදහසයි. උදාහරණ වශයෙන්,

' දුම ඇත්තේ ගිනි ඇත්නම් පමණි' යන අවශ්‍ය සම්බන්ධයක් නිරූපණය කරන ආකාරයෙන් එය ඉදිරිපත් කළ යුතු ය.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ස්වතන්ත්‍රික අර්ථකථනය පිළිගත් යෝගාචාර විඥානවාදීන් විසින් එක එල්ලේම න්‍යාය සංවාක්‍ය ක්‍රමය අනුමත කොට නොමැති බවයි. ඒ අනුව ඔවුන් විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ දැකිය හැකි ප්‍රධාන තාර්කික දුර්වලතා අවධාරණය කිරීමට පසුබට නොවී ඇති බවයි.

ස්වතන්ත්‍රික ගුරුකුළය නියෝජනය කළ වසුබන්ධු, දින්නාග හා ධර්මකීර්ති යන හිමිවරු විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය ක්‍රමයේ දුර්වලතා පැහැදිලිව හඳුනාගන්නා ලද බව මුලින් සඳහන් කරන ලදී. ඒ අනුව උන්වහන්සේලා විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය සංශෝධනය කරමින් බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමය උදෙසා අදාළ කරගන්නා ආකාරය විමසා බැලිය යුතු ය. මෙහි දී විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතු

කරුණක් වන්නේ න්‍යාය සංවාක්‍ය ක්‍රමය උද්ගාමී ස්වරූපයෙන් පැවතිය ද එය බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමය සඳහා අදාළ කර ගැනීමේ දී උන්වන්සේලා විසින් එය නිගාමී ක්‍රමයකට පරිවර්තනය කර ඇති බවයි. "අනුමානය ද එහි නිගාමී ලක්ෂණ ප්‍රකට නොවන බව භාරතීය තර්ක ශාස්ත්‍රයේ අනුමාන පියවර 5 මාර්ගයෙන් පැහැදිලි කරගත හැකි ය. පියවර 5 ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ඥානය හා හේතුඵල සම්බන්ධය පැහැදිලි වන ආකාරයටය." (ඒදිරිසිංහ,1999,192, පි.) ඒ අනුව යෝගාචාර විඥානවාදීන් විසින් තර්කශාස්ත්‍රයට අවතීර්ණ වීමේ දී සිදුකොට ඇති මූලික ක්‍රියාමාර්ගය වනුයේ එය නිගාමී ස්වරූපයකට පරිවර්තනය කිරීමට අවශ්‍ය මූලික කටයුතු සම්පාදනය කිරීමයි. මෙය යෝගාචාර විඥානවාදය අතින් බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රය වෙත ඉටු වූ වැදගත් දායකත්වයක් සේ පෙන්වාදිය හැකි ය.

දින්නාග පාදයන් විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය තුළ දුටු ප්‍රධාන දුර්වලකමක් වන්නේ එහි අවයව හා නිගමනය අතර අවශ්‍ය සම්බන්ධය වෙනුවට සහචාරී බවක් නිරූපණය වීම මත නිගමනය උද්ගාමී ස්වභාවයකින් ඉදිරිපත් වීමයි. "මෙතුමා විසින් බෞද්ධ දර්ශනය න්‍යායක් බවට පත් කරමින් අනිත්‍යාදි සංකල්පයන්ට නව අර්ථකථනයන් දෙනු ලැබීය." (ගුණතිලක,2016,142.පි.) ඒ අනුව දින්නාග පාදයන් විසින් බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමයට සිදුකළ ප්‍රධානතම දායකත්වය වන්නේ න්‍යාය තර්ක ක්‍රමය බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමයට ගැළපෙන පරිදි සංශෝධනය කිරීමයි. උන්වහන්සේලාට එහි දී අවශ්‍යව ඇත්තේ තර්ක නිගාමී ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් කිරීමටයි. ඒ අනුව මේ සම්බන්ධව ගන්නා ලද පළමු පියවර වන්නේ පංචාවයව අනුමානය අවයව 3 කට අඩු කිරීමයි. දින්නාග පාදයන්ට අනුව තර්කයෙහි ප්‍රතිඥාව හා නිගමනය පුනර්වාචක වීම මත වෙන වෙනම අවයව 2ක් ලෙස ගැනීම අර්ථශූන්‍ය වේ.

ඒ අනුව දින්නාග පාදයන් විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය පහත පරිදි සංශෝධනය කරන ලදී.

"1. ප්‍රතිඥාව- සාධ්‍ය අවයවය - කන්දෙහි ගිනි ඇත.

2. හේතු- පක්ෂ අවයවය - දුම ඇති නිසාවෙනි.

3. නිගමන- නිගමනය - ඒ නිසා ගිනි ඇත.

මේ අනුව සංවාක්‍යමය තර්කය ද පරිසමාප්තියක් කරා ගෙන ඒමේ ගෞරවය දින්නාග ප්‍රධාන ගුරුකුලයට හිමිවන බව භාරතීය තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ඉතිහාසය ගෙන බලන විට පැහැදිලි වන දෙයකි."

(ඉලංගකෝන්,2008, 173.පි.)

මේ අනුව බටහිර සංවාක්‍යමය තර්කයෙහි ගැනෙන ආකාරයට සාධ්‍ය පදය 'ගින්න' ලෙසත්, පක්ෂ පදය 'කන්ද' ලෙසත්, මධ්‍ය පදය 'දුම' ලෙසත් ගත හැකි ආකාරයේ නිගාමී ස්වරූපයක් මෙම කර්තව්‍යය හරහා න්‍යාය ක්‍රමයට ලැබී ඇති බව පැහැදිලි වේ. (උපාධ්‍යාය, 1999, 223)

මීට අමතර ව දින්නාග පාදයන් විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය සඳහා රූපික ස්වරූපයක් ලබාදීමේ අරමුණින් සංවාක්‍ය රීති 3ක් ද හඳුන්වා දී ඇත. මෙය ඇරිස්ටෝටලියානු සංවාක්‍යමය තර්කයෙහි සංවාක්‍ය රීති 6 සිහි ගන්වන්නකි. එම රීති පහත පරිදි වේ.

"1. ලිංගය අනුමානයට පාත්‍ර වන්නාවූ වස්තුව තුළ අනිවාර්යයෙන් ම පැවැතීම.

2. ලිංගය සපක්ෂයෙහි පමණක් පැවැතීම.

3. ලිංගය අසපක්ෂයෙහි අනිවාර්යයෙන් ම නොපැවතීම." (තිලකරත්න,1999,125)

මෙහි ලිංගය යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ හේතුවයි. එනම් න්‍යාය සංවාක්‍යයෙහි නිගමනය වූ උදාහරණ වශයෙන් ගින්න නැමති නිගමනය ගම්‍ය කර ගැනීමට අදාළ හේතුව වූ දුමයි. ඒ අනුව දුම සාධ්‍ය අවයවය තුළ අනිවාර්යයෙන් පැවතිය යුතු බවත්, සපක්ෂයෙහි එනම් උදාහරණයෙහි නිදසුන් වශයෙන් මුළුතැන්ගෙය තුළ දුම අනිවාර්යයෙන් පැවතිය යුතු බවත්, අසපක්ෂයෙහි එනම්

ගිනි නොපැවතිය හැකි තැන උදාහරණ වශයෙන් පොකුණ වැනි ගින්නෙන් තොර ස්ථානයක් තුළ දුම අනිවාර්යයෙන් නොපැවතිය යුතු බවත් ඉහත රීති 3න් පැහැදිලි වේ.

තව ද, උන්වහන්සේ විසින් හේතු චක්‍රයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. දින්නාග පාදයන් පැහැදිලි කරන ආකාරයට ඉහත හේතු චක්‍රය ආශ්‍රයෙන් බෞද්ධ සංඛ්‍යා පැහැදිලි කිරීමේ දී සප්‍රමාණ වන්නේ 2 හා 8 අවස්ථා පමණි. එනම් ඉහත සඳහන් කරන ලද රීති 3ම ආවරණය වන්නේ ඉහත 2 හා 8 අවස්ථාවල දී පමණි.

එකී හේතු චක්‍රය පහත පරිදි වේ.

1 +විපක්ෂ +සපක්ෂ	2 -විපක්ෂ +සපක්ෂ	3 ±විපක්ෂ +සපක්ෂ
4 +විපක්ෂ -සපක්ෂ	5 -විපක්ෂ -සපක්ෂ	6 ±විපක්ෂ -සපක්ෂ
7 +විපක්ෂ ±සපක්ෂ	8 -විපක්ෂ ±සපක්ෂ	9 ±විපක්ෂ ±සපක්ෂ

"භාරතීය තර්ක ශාස්ත්‍රය ප්‍රමාණ ශාස්ත්‍රයක් ලෙස හඳුන්වා ඇත. නිවැරදි දැනුම නොහොත් ඥානය ලබාගන්නා උපකරණ පිළිබඳ ශාස්ත්‍රයකි." (ඒදිරිසිංහ, 1999, 189, පි.) ඒ අනුව වසුබන්ධු, දින්නාග හා ධර්මකීර්ති යන හිමිවරු විසින් බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රය උදෙසා වැදගත් දායකත්වයක් සපයා ඇත. ඒ අතර ප්‍රධාන වශයෙන් ම උද්ගාමී ස්වරූපයෙන් පැවති න්‍යාය සංඛ්‍යා ක්‍රමය සප්‍රමාණ නිගාමී රූපික ස්වරූපයක් ලබාදීමට කටයුතු කිරීම වැදගත් වේ. මීට අමතරව තවත් වැදගත් කාරණයක් වන්නේ උන්වහන්සේලාගේ දායකත්වයෙන් බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය ඥානවිභාගය සමග සංකලනය වීමයි. මෙය දර්ශනයේ ශාඛා 2ක් එක් වූ අවස්ථාවක් සේ පෙන්වාදිය හැකි ය. "දර්ශන විෂය

ක්ෂේත්‍රයට ඇතුළත් ඥානමීමංසාව විමර්ශනය කිරීමක දී බෞද්ධ ගුරුකුලයන් එකී ඥානවිභාගය කවරාකාරයෙන් විවරණ වී තිබේ දැයි වසුබන්ධු හිමියන්ගේ හා දින්නාග හිමියන්ගේ මහායාන රචනාවන්ගෙන් අනුපම මෙහෙවරක් සිදුව ඇතැයි කිව යුතුය." (විජේසිංහ,2010,123) මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ තර්ක ශාස්ත්‍රය ඇසුරින් ඥානවිභාගාත්මක කතිකාවක් ගොඩනැගීමට යෝගාචාර විඥානවාදීන් සමත්ව ඇති බවයි.

මේ කර්තව්‍යය කෙරෙහි ඉවහල්ව ඇත්තේ යෝගාචාර විඥානවාදයෙහි ප්‍රධාන අභිප්‍රපගමනය යි. "මේ සියල්ල විඥානය මිස අන් කිසිවක් නොවේ. විෂය වස්තු යනු දෘෂ්ටිමාත්‍ර මිස සැබවින්ම පවත්නා දේ නොවේ. ඒවා මායාත්මක මනෝ නිර්මිත දෘෂ්ටිමාත්‍ර වන අතර දෘෂ්ටි දුර්වලතා ඇත්තන් විසින් කතා කරනු නමුත් ඔවුන් විස්තර කරන දෑ නොපවතී"(විජේසිංහ,2010, 118)

"වසුබන්ධූන්ගේ ප්‍රවාදය මෙන්ම ඔහුගේ විරෝධතා ද සිත්ගන්නා සුලු වනුයේ ඒවා භාරතීය දර්ශනය තුළ ප්‍රථම වතාවට ඥානවිභාගමය ගැටලු මතුකරන නිසා පමණක් නොව වසුබන්ධුගේ කාලයේ පටන් අද දක්වාම දාර්ශනිකයා කියන පරිදි දකින දේ එසේ නොවේ යයි යන්න ප්‍රතික්ෂේප කරන පොදු මිනිසාගේ මතය ද නියෝජනය කරන හෙයිනි" (විජේසිංහ,2010,119) මේ අනුව කිසියම් දෙයක පැවැත්ම නමැති කාරණය මුල් කරගෙන ඇති වූ බෞද්ධ ගුරුකුළ බෙදීම යෝගාචාර විඥානවාදයට ද එලෙසින් ම බලපා ඇති බව පැහැදිලි වේ.

ඒ අනුව ඥානවිභාගය තුළින් සාකච්ඡා වන්නේ ඥානය යනු කුමක්ද? ඥානාශ්‍ර, සත්‍යය, අර්ථය, උද්ගමනය, සාමාන්‍යයන් පිළිබඳ ගැටලුව, සංකල්ප, විශ්වාසය යනාදී ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධවය. ඒ අනුව යෝගාචාර විඥානවාදීන්ගේ තර්කශාස්ත්‍ර භාවිතය තුළ මෙකී ඥානවිභාගීය කරුණු සම්බන්ධව සාකච්ඡා වන ආකාරය හඳුනාගත හැකි ය.

භාරතීය දර්ශනයෙහි ඥානවිභාගයේ දී පිළිගැනීමට ලක්වන ප්‍රමාණ ප්‍රධාන වශයෙන් 4ක් දැකිය හැකි ය. ඒවා නම් ප්‍රත්‍යක්ෂය,

අනුමානය, සාදෘෂ්‍යය හා ආප්තය යි. නමුත් න්‍යාය සංවාක්‍ය පිළිගන්නා දින්නාග පාදයන් විසින් ප්‍රමාණ 2කට පමණක් සීමා වේ. දින්නාග පාදයන් විසින් රචිත ප්‍රකට කෘති ලෙස 'ප්‍රමාණ සමුච්ඡය' පෙන්වාදිය හැකි ය. ඊට අමතරව වසුබන්ධු පාදයන්ගේ කෘතියක් ලෙස සැලකෙන 'වාද විධි' කෘතිය දින්නාග පාදයන් විසින් විවේචනයට ලක්කර ඇත. වාද විධි කෘතියෙහි පරිච්ඡේද 6කි. ඒවා නම් ප්‍රත්‍යක්ෂ, ස්වාර්ථ අනුමාන, පරාර්ථ අනුමාන, හේතු දෘෂ්ටාන්ත, අපෝහවාදය හා ජාති වේ. මේවා දින්නාග පාදයන් අතින් විවේචනයට ලක්ව ඇතැයි සැලකේ. දින්නාග පාදයන් විසින් රචිත ප්‍රමාණ සමුච්ඡයෙහි උන්වහන්සේ ප්‍රමාණ 2 කට සීමා වේ. ඒ නම්,

1. ප්‍රත්‍යක්ෂය
2. අනුමානය

උන්වහන්සේ විසින් ප්‍රත්‍යක්ෂය අර්ථ දක්වන්නේ වත්මන් ඥානවිභාගීය අර්ථයෙන් නොවේ. උන්වහන්සේ ඒ සඳහා 'කල්පනා පෝඪ' යන පදය භාවිත කරයි. ඉන් අදහස් වන්නේ ප්‍රත්‍යක්ෂය යන්න කල්පනාවෙන් තොරවූ දෙයක් විය යුතු බවයි. වෙනත් ලෙසකින් කිවහොත් සංකල්පයන් ගෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂය විනිර්මුක්ත විය යුතු බව ය. වත්මන් පිළිගැනීමට අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂය කල්පනා සහිත වූවකි. නමුත් දින්නාග පාදයන්ට අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂය කල්පනාවෙන් තොර විය යුතු ය. උදාහරණ වශයෙන් 'නීලං විජානාති' යනුවෙන් නිල ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකි ය. නමුත් 'මෙය නිල් පාට' යැයි පැවසිය නොහැක. මන්ද යත් එය නිල පිළිබඳ සංකල්පයක් වන බැවිනි. එවිට එය ප්‍රත්‍යක්ෂයක් නොව අනුමානයක් බවට පත්වේ. උන්වහන්සේ පැහැදිලි කරන ආකාරයට සත්තාව ලැබිය හැක්කේ සත්තාව හරහා පමණි. ප්‍රත්‍යක්ෂය අනෙකුත් සංකල්පයන් ගෙන් විනිර්මුක්ත වේ. එමෙන්ම හරි හෝ වැරදි ප්‍රත්‍යක්ෂයක් පිළිබඳ සිතාගත නොහැක. ආනුභවික සත්තාව පිළිබඳ දැනගැනීම නියම ප්‍රත්‍යක්ෂයක් නොවේ. භ්‍රාන්ති ඥානය භ්‍රාන්ති ප්‍රත්‍යක්ෂය තිබිය නොහැකි බව දින්නාග පාදයන්ගේ අදහසයි. එමෙන්ම ප්‍රත්‍යක්ෂය යදෘච්ඡ නාම,

ජාති නාම, ද්‍රව්‍ය නාම, ගුණ නාම,ක්‍රියා නාම යන ඒවායින් ද විනිර්මුක්ත විය යුතු ය. උත්වහන්සේට අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂයට ගෝචර වන්නේ ස්වලක්ෂණයන් ය. වස්තූන්ගේ සාමාන්‍ය ලක්ෂණ ගෝචර වන්නේ අනුමානයටයි. "බටහිර දර්ශනයේ දී පවා කථා කෙරෙන සාමාන්‍යයන් පිළිබඳ ගැටලුවට මෙහි දී දින්නාග පාදයන් නවමු ප්‍රවේශයක් ගෙන එයි. මෙහි දී වස්තුවක ස්වලක්ෂණය හෙවත් විශේෂය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය වන අතර සාමාන්‍ය ලක්ෂණය හෙවත් සාමාන්‍යයන් වස්තූන්ගේ ඥානය හා සම්බන්ධ වනුයේ අනුමාන ඥානය සමගයි" (ඉලංගකෝන්,2008,170.පි). මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ දින්නාග පාදයන්ගේ තාර්කික විග්‍රහය තුළ ඥානවිභාගීය ක්ෂේත්‍රයන් ද ආවරණය කොට ඇති බවයි. විශේෂයෙන් ම සාමාන්‍යයන් පිළිබඳව දින්නාග පාදයන්ගේ විග්‍රහයට අනුව අප ප්‍රත්‍යක්ෂය හරහා ගෝචර කරගනු ලබන්නේ නියම සත්තාව හෙවත් ස්වලක්ෂණය යි. එය සාමාන්‍යයන් පිළිබඳ ගැටලුවේ දී විශේෂයන් යන අර්ථය දරන්නක් වන බව උත්වහන්සේගේ පැහැදිලි කිරීමෙන් ප්‍රකට වේ. මෙම විග්‍රහය සමග ධර්මකීර්ති පාදයන් ද ඉඳුරා ම එකඟ වන සුලු ය. දින්නාග පාදයන්ට අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂය හෝ අනුමානයෙන් තොරව කිසිදු වස්තුවක් සංජානනය කළ නොහැක. ප්‍රත්‍යක්ෂය තුළින් විශේෂය ද අනුමානය තුළින් සාමාන්‍යය ද සංජානනය වේ. (Dignaga on Perception; being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramaanasamuccaya;14.p. (Aparat from the Particular (Svalakshana) and the Universal (Saamaanya lakshana) there is no other object be cognized and we shall prove that Perception has only the particular for its object and inference only the universal.)

ඉහත සඳහන් කරන ලද අනුමානය නැවත කොටස් දෙකකට බෙදේ. එනම්, ස්වාර්ථ අනුමානය හා පරාර්ථ අනුමානය වශයෙනි. මින් ස්වාර්ථ අනුමානය යනුවෙන් අදහස් වන්නේ තමන්ගේ දැනුවත් බව උදෙසා සිදු කරන අනුමානය යි. පරාර්ථ අනුමානය යනු අනෙක් අයගේ දැනුවත් බව උදෙසා යෙදෙන අනුමානය යි. සංශෝධිත න්‍යාය සංවාක්‍ය අදාළ වන්නේ මෙකී

පරාර්ථ අනුමානය යි. එසේ ම දින්නාග පාදයන් විසින් ස්වකීය විග්‍රහය උදෙසා අපෝහක තර්ක ක්‍රමය භාවිතයට ගෙන ඇත. එනම් වචනයකින් ඉදිරිපත් වන දැනුම සැබෑ ලෙස ම වටහාගත හැක්කේ එම වචනයෙහි විරුද්ධාර්ථය සලකා බැලීමෙන් බව දින්නාග පාදයන්ගේ අදහසයි. "මෙය තවදුරටත් විස්තර විභාග කොට දක්වන මහාචාර්ය ආර්. ඩී. ගුණරත්න ගවයා නැතහොත් ගවත්වය යන නාමයන් තුළින් සියලුම ගවයන් සංජානනය නොවන බවත් එයින් ගවයා හා ගව නොවන දේ අතර වෙනසක් දක්වන රේඛාවක් අඳින බව ප්‍රකාශ කරයි. ඒ අනුව ගවයා යන දේ ගැන අප දැනුම ලබාගන්නේ ගව නොවන දේවල් හරහා ය. මෙම අපෝහවාදය අර්ථය බැහැර කිරීම නැතිනම් වෙනස් කිරීම හරහා දිව යන්නකි" (ඉලංගකෝන්,2008,172.පි). මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ දින්නාග පාදයන් බටහිර පසුකාලීන ව සාකච්ඡාවට භාජනය වූ ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධව ද කිසියම් උසස් දැනුමකින් පසු වූ බවයි. විශේෂයෙන් ම අපෝහකය යනු තර්කශාස්ත්‍රීමය භාවිතයකි. ඒ අනුව දින්නාග පාදයන්ගේ අපෝහකය තුළ සාමාන්‍ය පද පිළිබඳ ගැටලුවට ද පිළිතුරක් ලබා දී ඇත. එනම් කිසියම් සාමාන්‍ය සංකල්පයක් පිළිබඳව එක එල්ලේ දැනුමක් ලබාගත නොහැකි වන අවස්ථාවන්වල දී පරාර්ථ අනුමානයේ දී එනම් අනෙක් පුද්ගලයෙකුගේ දැනුවත්භාවය පිණිස සිදු කරනු ලබන අනුමානයේ දී අදාළ සංකල්පය නොවන දේ නොවන බව දැක්වීමෙන් අදාළ සංකල්පය වටහාගත හැකි බවයි. මෙය බැහැර කිරීමෙන් යමක් ඥානනය හෙවත් අපෝහක ඥානය සේ හැඳින්විය හැකි ය. මේ අනුව අපෝහක ක්‍රමය යමක් අනෙක් පුද්ගලයෙකුගේ ඥානය වෙනුවෙන් යොදාගත හැකි නම් එය අනුමානය හෙවත් තර්කය ඥානමීමංසාත්මක උපකරණයක් වන අවස්ථාවක් සේ පෙන්වාදිය හැකි ය.

ස්වතන්ත්‍රික ගුරුකුලයෙහි මීළඟට වැදගත් පුද්ගලයා ලෙස ධර්මකීර්ති පාදයන් පෙන්වාදිය හැකි ය. දින්නාග පාදයන්ගේ විග්‍රහයන් තුළින් ධර්මකීර්ති පාදයන් සුළු වශයෙන් වෙනස් වේ. දින්නාග පාදයන්ගේ කෘතිවලට වඩා ටිබෙටය වැනි රටවල භාවිත වූයේ ධර්මකීර්ති පාදයන්ගේ කෘතීන් ය. 'න්‍යාය බින්දු'

ඉන් වැදගත්ම කෘතියක් සේ දැක්විය හැකි ය. උන්වහන්සේ ද සම්‍යග් ඥානාශ්‍රෙ දෙයාකාර වන බව පිළිගනී. ඒ අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂය හා අනුමානය උන්වහන්සේ එලෙසම පිළිගෙන ඇත. නමුත් එය සංකල්පවලින් මෙන් ම භ්‍රාන්තීන්ගෙන් ද තොර විය යුතු බව ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ අදහස යි. මේ අනුව භ්‍රාන්තීන්ගෙන් තොරවීම නමැති කාරණය මුල් කරගෙන දින්නාග පාදයන් හා ධර්මකීර්ති පාදයන්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳ අදහස සුළු වශයෙන් වෙනස් වන බව දැක්විය හැකි ය.

"ද්විධං සම්‍යග් ඥානම්- ප්‍රත්‍යක්ෂමනුමානඤ්ච
තත්‍ර ප්‍රත්‍යක්ෂං කල්පනාපොඪමභ්‍රාන්තම්"
(ධර්මකීර්තිපාද, 10)

"ඉන්ද්‍රියන් ඇසුරෙන් ආරම්මණ විෂයෙහි උපදනා ඥානය ප්‍රත්‍යක්ෂය යනුවෙන් හැඳින්වේ. අරමුණු නාම හා ජාති වශයෙන් විකල්පනය කිරීම කල්පනා නම් වේ. කාව පටල, ශීඝ්‍රභ්‍රමණ, නෞකාදියෙන් ගමන් කිරීම, වා-පිත්-සෙම් ආදිය කැළඹීම කරණ කොට ගෙන ඇතිවන තත්වය නිසා ඇතිවන භ්‍රාන්තීන් ගෙන් ද ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය තොර විය යුතු බව ධර්මකීර්ති හිමියෝ පවසති. මේ අනුව පංචවිධ කල්පනාවන් ගෙන් තොර වුව ද භ්‍රාන්ත සහිත නම් එය ද ප්‍රත්‍යක්ෂය නොවේ. මෙම කරුණ මගින් ධර්මකීර්ති හිමියන්ගේ අදහස් දින්නාග හිමියන්ගේ අදහස්වලින් වෙනස් වේ." (වීරවර්ධන,2008, 130 පි.) මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ඥානාශ්‍ර සම්බන්ධ කතිකාවේ දී විවිධ අවස්ථාවල සුළු ආකාරයේ වෙනස්කම් ස්වතන්ත්‍රික ගුරුකුලයේ මතවාද තුළ විද්‍යමාන කරනු ලබන බවයි. ප්‍රත්‍යක්ෂය කල්පනාවන් ගෙන් තොරවීම ධර්මකීර්ති පාදයන් ද මූලික අවශ්‍යතාවක් කොට සලකයි. ධර්මකීර්ති පාදයන්ගේ විග්‍රහයට අනුව කල්පනා යනු කිසියම් සන්දර්භයක් සංජානනය කිරීමේ දී ඊට වාචික ප්‍රකාශනය අදාළ කර ගැනීම සේ පැහැදිලි වේ. (Mookerjee,1935;282.p;(Dharmakirthi defines "Kalpana" as a cognition the content to be associated with verbal expression) මේ අනුව කල්පනා විනිර්මුක්ත වන තත්වයක් තුළ පිළිගත හැකි කාරණය වන්නේ ප්‍රත්‍යක්ෂමය ඥානය කිසියම් භාෂාව අතික්‍රමණය

කරන සුලු ස්වභාවයකින් යුක්ත වන බවයි. එමෙන් ම ධර්මකීර්ති පාදයන් විසින් ප්‍රත්‍යක්ෂ ආකාර 4ක් විග්‍රහ කරයි. ඒ වනාහී ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය, මනෝ විඥානය, ආත්ම ඥානය හා යෝගී ප්‍රත්‍යක්ෂය ආදිය යි. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ බටහිර ඥානවිභාගය තුළ මෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂය එකම ස්වරූපයක් නොගන්නා බවයි. ඒ අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂයේ ද විවිධ මට්ටම් පවතී. මේවාට දින්නාග පාදයන් ද එකඟ වී ඇත. ධර්මකීර්තිපාදයන්ට අනුව ස්වලක්ෂණයන්ට කාර්ය කිරීමේ හැකියාවක් ඇතත් සංකල්පයන් නිෂ්ක්‍රිය වේ. 'න්‍යාය බින්දුඃ' කෘතියෙහි දෙවන පරිච්ඡේදයෙන් ස්වාර්ථ අනුමානය පිළිබඳව ධර්මකීර්තිපාදයන් විසින් අවධානය යොමුකර ඇත. ඒ අනුව උන්වහන්සේ දින්නාග පාදයන්ගේ රටාව හා එකඟ වේ. එමෙන්ම ත්‍රී රූප ලිංගය ද පිළිගනී. මීට අමතරව උන්වහන්සේ අනුපලබ්ධි හේතු, ස්වභාව හා කාර්යය වශයෙන් නවමු සංකල්ප කිහිපයක් හඳුන්වා දෙයි. මින් අනුපලබ්ධි යනු යම් වස්තුවක් මුලින් තිබූ තැන පසුව නොතිබේ නම් ඒ නොතිබීම බව දැන ගැනීමයි. (පළිහවඩන,2012,451) ස්වභාව යනුවෙන් අදහස් වන්නේ යමක ස්වභාවය හරහා එය ඇතැයි නිගමනය කිරීමයි. කාර්යය යනු යමකින් ඉටුවන කාර්යය හරහා එය ඇතැයි නිගමනය කිරීමයි. මේ සියල්ල අදාළ වන්නේ පරාර්ථ අනුමානයට යි.

ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ වසුබන්ධු දින්නාග හා ධර්මකීර්ති යන හිමිවරුන්ගේ තර්කශාස්ත්‍ර භාවිතය ඥානවිභාගීය කතිකාවක් දක්වා වර්ධනය වී ඇති බවයි. විශේෂයෙන් ම ඔවුන් විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය භාවිත කිරීමේ දී ඥානාග්‍ර පිළිගැනීම අනිවාර්ය කරුණකි. ඒ අනුව උන්වහන්සේලා සාකච්ඡාවට භාජනය කරන්නේ සම්‍යග් ඥාන මාර්ග පිළිබඳව ය. සම්‍යග් ඥාන මාර්ග තුළින් සම්‍යග් ඥානය උදාකරගන්නා ආකාරයත්, ඥානවිභාගය තුළ සාකච්ඡා වන සාමාන්‍යයන් පිළිබඳවත්, උද්ගමනය තුළින් නිවැරදි ආකාරයට නිගමනයක් ගම්‍ය කර ගන්නේ කෙසේ ද යන කාරණය පිළිබඳවත් සාකච්ඡා කොට ඇත. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ වසුබන්ධු, දින්නාග හා ධර්මකීර්ති යන හිමිවරු විසින් න්‍යාය සංවාක්‍ය බෞද්ධ තර්ක ක්‍රමයට ගැළපෙන ආකාරයට සංශෝධනය කරමින් එය ඥානමීමංසාත්මක කතිකාවක් හා සම්බන්ධ කොට ඇති බවයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. උපාධ්‍යාය, බලදේව,(1999). භාරතීය දර්ශන, පරි.හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි,එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10,

2. ඒදිරිසිංහ,දයා,වසන්ත ප්‍රියදර්ශන, සමන්ත ඉලංගකෝන්(2008), බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල,

3. ඒදිරිසිංහ, දයා,ඥානදාස පෙරේරා,සෝමප්‍රිය දහනායක,(1999), මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ,දෙහිවල.

4. ජයතිලක, කේ. එන්., මුල්බුදුසමයේ ඥානවිභාගය, පරි. හේ.මු. තිලකරත්න,(2003), එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,

5. තිලකරත්න, අසංග,(2001),ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය,තිවිර ප්‍රකාශන,නුගේගොඩ.

6. ධර්මකීර්තිපාද හිමි,න්‍යාය බින්දු,(2007),පරි.මැදගම්පිටියේ විපිතධම්ම හිමි,සමයවර්ධන පොත්හල,මරදාන,.

7. පලිහවඩන, කැනේෂියස්,(2012) තර්ක ශාස්ත්‍රය, අමිල ප්‍රකාශන, කැලණිය.

8. සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර,(2013), ශාස්ත්‍රීය ගවේෂණ,භාරතීය සාහිත්‍යය හා දර්ශනය, සංස්. කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස, පී. බී. ගලහිටියාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

- ශාස්ත්‍රීය ලිපි

1. ගුණතිලක, දුතේෂ්, (2016), "බෞද්ධ න්‍යාය ශාස්ත්‍රයෙහි ප්‍රගමණය උදෙසා මහායාන භික්ෂූන්ගෙන් සිදුවූ සේවය", පුබුද්ධ සිව්වන කලාපය, අග්ගමහාපණ්ඩිත උඩුගම ශ්‍රී බුද්ධරක්ඛිත මහානායක මාහිමි අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය,සංස්. ආණමඩුවේ ධම්මදස්සී හිමි,මැදගම්පිටියේ විපිතධම්ම හිමි,ශ්‍රී ලංකා පාලි ග්‍රන්ථ සමාගම,වාද්දුව,

2. තිලකරත්න, අසංග,(1999), "ඵලයෙන් හේතුව අනුමාන කිරීමේ අ/තාර්කිකත්වය", අන්වේෂණා, පාළි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන පශ්චාත් උපාධි ආයතනය, කැලණිය.

3. විජේසිංහ, එස්. ඒ. පී.,(2010), "ආචාර්ය දින්නාග පාදයන් විසින් රචිත ආලම්භන පරීක්ෂාව පිළිබඳ විමර්ශනයක්, දැක්ම තෙවන කලාපය,මහාචාර්ය පී. ඩී. ප්‍රේමසිරි උපහාර කලාපය, සංස්. සුමේධ වීරවර්ධන, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

4. වීරවර්ධන, සුමේධ, (2008),"ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳ දින්නාග සහ ධර්මකීර්ති හිමිවරුන්ගේ අදහස්වලට බලපෑ දාර්ශනික පසුබිම පිළිබඳ විමැසුමක්",

දැක්ම දෙවන කලාපය, මහාචාර්ය ආර්. ඩී. ගුණරත්න උපහාර කලාපය,සංස්. සුමේධ විරවර්ධන,සංස්කාරක ප්‍රකාශන.

5. ඥානීස්සර හිමි, අල්පිටියේ, (2008), "භාරතීය තර්කශාස්ත්‍රයෙහි අනුමානය",දැක්ම දෙවන කලාපය, මහාචාර්ය ආර්. ඩී. ගුණරත්න උපහාර කලාපය,සංස්. සුමේධ විරවර්ධන,සංස්කාරක ප්‍රකාශන.

- English books

1. Dignaaga; ***Dignaaga on Perception- being the pratyaksapariccheda of Dignaaga's Pramaanasamuccaya***; trans. Masaaki Hattori; (1968) Harvard University press;.

2. Mookerjee, Satkari(1935); ***The Buddhist Philosophy of Universal Flux- an exposition of the Philosophy of Critical Realism as expounded by the school of Dignaaga***; Motilal Banarsidass; Delhi.

- English research articles

1. Gunaratne; R. D.; "The logical form of Catuskoti: A new solution"- Journal article; ***Philosophy East and West***; (1980); University of Hawaii press.

- Web sites

1. http://www.thripitakaya.org

මුල් බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන අව්‍යාකෘත ධම්

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්‍ය වැගම පියරතන නාහිමි

බුද්ධ කාලීන භාරතීය පඬිවරුන් විසින් ගෞතම සම්මා සම්බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත ඉදිරිපත් කළ ඇතැම් ප්‍රශ්නවලට උන්වහන්සේ පිළිතුරු නොදී නිහඬ වීම තත්කාලීන ඇතැම් චින්තකයන්ට මෙන් ම නූතන ඇතැම් පඬිවරුන්ට ද මහත් ගැටලුවකි. මේ නිහඬතාව නිසා උන්වහන්සේ ස්ථිර වශයෙන් කිසිවක් ප්‍රකාශ කොට නැතැ'යි සමහරුන් තුළ අදහසක් පැවතුණි.[1] බුදුරජාණන් වහන්සේ ඇතැම් කරුණු ඒකාන්ත වශයෙන් ම දේශනා කරන නමුත් ඇතැම් කරුණු පිළිබඳව එසේ නොකරන බවත් පෙනේ. එබඳු පිළිතුරු නොදුන් ප්‍රශ්න හඳුන්වනු ලබන්නේ 'ඨපනීය හෙවත් අව්‍යාකෘත' යන නමිනි. මේ නිසා උන්වහන්සේ ඇතැම් අවස්ථාවල පිළිතුරු නොදෙන ලද්දේ කවර ප්‍රශ්නවල දී ද? ඒ කුමක් නිසා ද? යන කරුණු විමසා බැලීම මේ ලිපියෙහි අරමුණ යි.

සූත්‍ර පිටකාගත බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දුන් ක්‍රම සතරක් දක්නට ලැබේ.[2] එනම්;

I. එකංස ව්‍යාකරණීය

II. විභජ්ජ ව්‍යාකරණීය

III. පටිපුච්ඡා ව්‍යාකරණීය

IV. ඨපනීය (අව්‍යාකෘත) යනුවෙනි.

මෙම ප්‍රශ්න ව්‍යාකරණයන්ට අදාළ නිදසුන් සහිත විස්තර විවරණ ත්‍රිපිටකයෙහි දක්නට නො ලැබේ. එහෙත් මනොරථපූරණී, මිලින්දපඤ්හ හා සර්වාස්තිවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අයත් අභිධර්මකෝෂය වැනි අට්ඨකථා සහ ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථවල මේවා පිළිබඳව පැහැදිලි විස්තරයක් දැකිය හැකිය.

01 එකංස ව්‍යාකරණීය

යමක් පිළිබඳව පැහැදිලි ලෙස කෙළින් ම අදහස ඉදිරිපත් කළ හැකි නම් ඒකාන්ත වශයෙන් විසඳිය හැකි නම් එසේ ඒකාන්ත වශයෙන් විසඳිය හැකි ප්‍රශ්න එකංස ව්‍යාකරණීය යනුවෙන් හැඳින්වේ. යම් කෙනෙකු ප්‍රශ්නයක් ඇසූ විට 'ඔව්' හෝ 'නැත' යන්නෙන් ඒකාන්ත වශයෙන් කෙළින්ම පිළිතුරු දිය හැකිවේ නම් එබඳු ප්‍රශ්න මේ ගණයට අයත් බව මිලින්ද ප්‍රශ්නයෙහි සඳහන් වේ.

රූපය අනිත්‍ය ද? (කිං රූපං අනිච්චං?) යන ප්‍රශ්නය කෙනෙකු ඇසුවොත් එක එල්ලේම 'ඔව්, රූපය අනිත්‍ය ය'යි (ආම, රූපං අනිච්චං) යනුවෙන් පිළිතුරු දිය හැකිය. ඊට හේතුව ''සබ්බේ සංඛාරා අනිච්චා'' යනුවෙන් අනිත්‍යතාව විශ්වසාධාරණ ලක්ෂණයක් බව බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන බැවිනි. අභිධර්ම කෝෂ නමැති ග්‍රන්ථයෙහි මෙයට නිදර්ශන වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ සියල්ලෝ මැරෙත් ද? (කිං සර්වේ මරිෂ්‍යන්ති?) යන ප්‍රශ්නයයි. ඒකාන්ත වශයෙන් කෙළින්ම පිළිතුරු සැපයිය හැකි මෙවැනි ප්‍රශ්න මෙයින් අදහස් කෙරේ.

02 විභජ්ජ ව්‍යාකරණීය

යම් ප්‍රශ්නයකට ඒකාන්ත වශයෙන් පිළිතුරු නොදී, ප්‍රශ්නය කොටස්වලට බෙදා විග්‍රහකොට ගෙන විශ්ලේෂණය කරමින් පිළිතුරු දිය යුතු නම්, එබඳු ප්‍රශ්න විභජ්ජ ව්‍යාකරණීය ගණයට අයත් වේ. බුදුගොස් හිමියන් මනොරථපූරණී අටුවාවෙහි දී මෙයට නිදසුන් ලෙස දක්වා ඇත්තේ 'අනිත්‍ය නම් ඇසද? (අනිච්චංනාම

චක්ඛුං?) යන ප්‍රශ්නයයි. ඇස පමණක් නොව අනිත් ඉන්ද්‍රියන් ද අනිත්‍ය ය. (න චක්ඛුං එව, සොතම්පි අනිච්චං, ඝානම්පි අනිච්චං....) යනුවෙන් පිළිතුරු දිය යුතුය. මිලින්ද ප්‍රශ්නයෙහි මෙයට නිදසුන් වශයෙන් අනිත්‍ය වූයේ රූපය ද? (අනිච්චං පන රූපං) යන ප්‍රශ්නය දක්වා ඇත. මෙවැනි ප්‍රශ්නවලට කෙළින්ම 'ඔව්' හෝ 'නැත' යනුවෙන් පිළිතුරු දිය නොහැකියි. අනිත්‍ය වූයේ රූපය පමණක් නොවන හෙයිනි. අභිධර්ම කෝෂය දක්වන නිදර්ශනය නම් සියලු දෙනාම උපදින්නාහු ද? (කිං සර්වේ ජනිෂ්‍යන්ති?) යන ප්‍රශ්නයයි. මෙවැනි ප්‍රශ්න බෙදා වෙන්කොට විග්‍රහකොට පිළිතුරු දිය යුතුය. (සංක්ලේශා ජනිෂ්‍යන්ති න නික්ලෙශා) කෙලෙස් සහිත සත්ත්වයෝ උපදින්නාහු ය. කෙලෙස් ප්‍රහීණ කළ උතුමෝ එසේ නොවෙති යනුවෙනි.

දීඝනිකායෙහි සුභ සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන පරිදි දිනක් සුභ නමැති මානවකයෙක් බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත පැමිණ ප්‍රශ්නයක් අසයි. බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන පරම නිෂ්ඨාව සාක්ෂාත් කළ හැකිවන්නේ ගිහියකුට ද? නැතහොත් පැවිද්දකුට ද? (කිං ගහට්ඨෝ ආරාධකෝ හොති, නායං ධම්මං කුසලං පබ්බජිතෙන?) යනුවෙනි. මේ ප්‍රශ්නයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ එකංසවාදී නොවන බවත්, විභජ්ජවාදී ලෙස පිළිතුරු දෙන බවත් වදාළහ. (විභජ්ජවාදෝ අහං එත්ථ මානවක, නාහං එත්ථ එකංසවාදෝ) මෙවැනි ප්‍රශ්නවලට පමණක් උන්වහන්සේ විභජ්ජවාදීව පිළිතුරු දී ඇති බැවින් මුළු බුදුසමය ම විභජ්ජවාදයක් ලෙස හැඳින්වීම යුක්ති යුක්ත නොවේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ඇතැම්විට එකංසවාදී ලෙසද, ඇතැම්විට විභජ්ජවාදී ලෙස ද ධර්මය පැහැදිලි කොට ඇත. මහාවංසයෙහි සඳහන් වන පරිදි ථේරවාදය විභජ්ජවාදයක් ලෙස ප්‍රථමයෙන් ම හඳුන්වන්නට ඇත්තේ තෘතීය ධම් සංගීති අවස්ථාවේදී ය.

03. පටිපුච්ඡා ව්‍යාකරණීය

කෙනෙකු ප්‍රශ්නයක් ඇසූවිට ඔහුගෙන් අතුරු ප්‍රශ්නයක් අසා ප්‍රශ්නය වඩාත් පැහැදිලි කරගෙන පිළිතුරු දීම පටිපුච්ඡා

ව්‍යාකරණ නමින් හැඳින්වේ. ඇතැම්විට එබදු අවස්ථාවල දී එම ප්‍රශ්නයට දිය යුතු නියම පිළිතුර ප්‍රශ්නය නැගූ පුද්ගලයාගේ මුවින් ම ප්‍රකාශ වේ.

''සඤ්ඤා නු බො පුරිසස්ස අත්තා, උදාහු අඤ්ඤා සඤ්ඤා,අඤ්ඤා අත්තා'' (දීඝනිකාය) සංඥාව වනාහි පුරුෂයාගේ ආත්මය ද? නැතහොත් සඤ්ඤාව අනිකක් ද? ආත්මය අනිකක් ද? යනුවෙන් එක්තරා පරිබ්‍රාජකයකු ඇසූ ප්‍රශ්නයකට බුදුන් වහන්සේ කෙළින්ම පිළිතුරු නොදී, 'අත්තා' යන වචනයෙන් ඔහු අදහස් කළේ කුමක් දැ'යි දැන ගැනීම සඳහා ''කිං පන ත්වං අත්තානං පච්චෙසි?'' ඔබ ආත්මය යන්නෙන් සලකන්නේ කුමක් දැ?යි ඔහුගෙන් ප්‍රශ්න කර ඇත. සමකාලීන බොහෝ අන්‍යාගමිකයන් විසින් සදාකාලිකව පවතින ස්ථිර ආත්මයක් ඇති බව පිළිගත් නමුත්, බුදුසමය සබ්බේ ධම්මා අනත්තා යනුවෙන් ආත්මවාදය මුළුමනින් ම බැහැර කොට ඇත.

04 ඨපනීය (අව්‍යාකෘත)

පිළිතුරු නොදී බැහැර කළ යුතු ප්‍රශ්න මීට අයත්ය. 'අව්‍යාකෘත' යන සංස්කෘත වචනයෙහි අදහස නම් විස්තර නොකරන ලද හෙවත් නොවිසඳන ලද යන්නයි. එය කර්මකාරක අතීතකාලික කෘදන්ත පදයකි. වි පූර්ව කෘ (කිරීමෙහි) ධාතුවෙන් සැදුණු ව්‍යාකරොති යන්න යෙදී ඇත්තේ පැහැදිලි ලෙස විස්තර කරයි උත්තර දෙයි යන අරුත් වලය. බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථවල අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න 14ක් දක්වා ඇත. රේරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පිළිතුරු නොදී බැහැර කරන ලද අව්‍යාකෘත ධර්ම 10ක් මජ්ඣිම නිකායෙහි චූළමාලුංක්‍යපුත්ත සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට වේ,[3] එනම්;

01. හොති තථාගතො පරම්මරණා?- විමුක්ත පුද්ගලයා මරණින් පසු සිටී ද?

02. න හොති තථාගතො පරම්මරණා? - විමුක්ත පුද්ගලයා මරණින් පසු නොසිටී ද?

03. හොති ව න හොති ච තථාගතො පරම්මරණා?- විමුක්ත පුද්ගලයා මරණින් පසු

සිටින්නෙක් වේ ද? නොසිටින්නෙක් වේද?

04. නෙව හොති න හොති තථාගතො පරම්මරණා? - විමුක්ත පුද්ගලයා මරණින් පසු සිටින්නෙක් නො වේ ද? නොසිටින්නෙක් නොවේද?

05. තං ජීවං තං සරීරං? - ආත්මය යි ශරීරය යි දෙකම එකක් ද?

06. අඤ්ඤං ජීවං අඤ්ඤං සරීරං? - ආත්මය අනෙකක් ද? ශරීරය අනෙකක් ද?

07. සස්සතො ලොකො?- ලෝකය ශාස්වත ද?

08. අසස්සතොලොකො?- ලෝකය අශාස්වත ද?

09. අන්තවා ලොකො?- ලෝකයට අන්තයක් තිබේද?

10. අනන්තවා ලොකො?- ලෝකයට අන්තයක් නැද්ද?

චූළමාලුංක්‍ය පුත්ත භික්ෂුව මෙම ප්‍රශ්න දහය කෙළින්ම බුදුරජාණන් වහන්සේට ඉදිරිපත් කොට, මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොලැබුණහොත් සිවුරු අත්හරින බවට තර්ජනය කොට ඇත. ඔබ වහන්සේ පිළිතුරු නොදන්වා නම් යටත් පිරිසෙයින් නොදන්නා බව කෙළින්ම මට ප්‍රකාශ කළ යුතු යැ'යි චෝදනා කර ඇත. (අජානතො බො පන අපස්සතො එතදෙව උජුකං හොති යදිදං න ජානාමි න පස්සාමීති)

ඇතැම් බටහිර පඬිවරුන් බුදුන්වහන්සේ මෙම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොදී නිශ්ශබ්දව සිටියේ උන්වහන්සේ ඒවාට පිළිතුරු නොදන සිටි නිසා යැයි පවසති. එහෙත් එය පිළිගැනීමට සාධක ත්‍රිපිටකයෙන් හමු නොවේ. සංයුක්ත නිකායේ සිංසපා සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන පරිදි බුදුරජාණන් වහන්සේ දිනක් කැළයක් මැදින් වැඩම කරද්දී කොළ අහුරක් අතට ගෙන, භික්ෂූන්ට පෙන්වා අතෙහි තිබෙන කොළ වැඩිද? නැතිනම් වනයෙහි තිබෙන කොළ වැඩිද'යි

ප්‍රශ්න කළහ. එවිට භික්ෂූහු වනයෙහි ඇති කොළ වැඩියැ'යි පිළිතුරු දුන්හ. (එවමෙව ඛො භික්ඛවෙ එතදෙව බහුතරාති, යං වො මයා අභිඤ්ඤාය අනක්ඛාතං අප්පමත්තකං අක්ඛාතං) තමන් වහන්සේ දන්නා නමුත් දේශනා නොකළ දේ ඉතා බහුල යැයි පැවසූහ. තවදුරටත් කරුණු දේශනා කරමින් තමන් වහන්සේ පැහැදිලි කරන ලද්දේ සසර දුක නැති කරන මාර්ගය බවද පැහැදිලි කළහ.[4]

ලෝකයට කෙළවරක් තිබේද? නැද්ද? විමුක්ත පුද්ගලයා මරණයෙන් පසු පවතීද? නැද්ද? යනාදී ප්‍රශ්න කිසිවක් සසර දුක නැති කිරීමට හෝ නිර්වාණය සාක්ෂාත් කිරීමට උපයෝගී නොවේ. එබැවින් එම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොදෙන්නේ ප්‍රශ්නය අසන අයුරු නුසුදුසු බව ප්‍රකාශ කරමිනි. (න කල්ලො පඤ්හො)''න හි එතං අත්ථසංහිතං, න ආදිබ්‍රහ්මචරියකං, න නිබ්බිදාය, න විරාගාය, න නිරොධාය, න උපසමාය, න අභිඤ්ඤාය, න සම්බොධාය, න නිබ්බානාය සංවත්තති. තස්මා තං අව්‍යාකතං භගවතා.''[5]

මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දීමෙහි තේරුමක් නැත. ආදිබ්‍රහ්මචර්‍යාවට හෝ කෙලෙසුන් ගෙන් මිදී නිර්වාණාවබෝධය සඳහා හෝ උපයෝගී නොවේ. අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සොයමින් සසර දුකින් මිදීමට උත්සාහ නොකිරීම හීයකින් විදිනු ලැබූ තැනැත්තෙකු හීය විද්ද පුද්ගලයා ගැන විස්තර අසමින් ප්‍රතිකාර නොගැනීමට සමාන කර ඇත. මේ කරුණු අනුව බුදුරජාණන්වහන්සේ මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දැන සිටියාහ' යි අනුමාන කළ හැකි නමුත්, නොදැන සිටියා යන්න තීරණය කිරීමට සාධක බෞද්ධ ත්‍රිපිටක හා අට්ඨකථා සාහිත්‍යයෙන් හමු නොවේ. ලෞකික පෘථග්ජන මනුෂ්‍යයාගේ සීමාසහිත බුද්ධියෙන් වටහා ගැනීමට අපහසු කරුණු බොහෝ ඇත. එහෙත් කෙලෙසුන් ගෙන් සිත සම්පූර්ණයෙන් ම පිරිසිදු කොට ඇති ඉන්ද්‍රිය ඥානයක් ලබා සත්ත්ව ලෝකයේ මෙන් ම භෞතික ලෝකයේ ද යථාභූත ස්වරූපය ප්‍රත්‍යක්ෂකොට බුද්ධත්වය අවබෝධ කොට ගත් උත්වහන්සේගේ එම උත්තරීතර ඥානයට ඉදින් අවශ්‍ය වුවහොත් අරමුණු නොවන දෙයක් අභ්‍යන්තර බාහිර ලෝකයේ නැත. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ

ඥානයට යමක් අරමුණු වන්නේ උන්වහන්සේට එය දැන ගැනීමට අවශ්‍ය වුවහොත් පමණි. මේ අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සපයමින් මනුෂ්‍ය ජීවිතයේ ඉතා වටිනා කෙටි ආයු කාලය ගෙවී ගිය හොත් වඩා වැදගත් වන මූලික ප්‍රශ්නය වූ දුක නැති කිරීම සඳහා මිනිසාට කාලය ප්‍රමාණවත් නොවී යයි. මේ නිසාත්, අනවශ්‍ය වූ තේරුමක් නැති ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොදී ඒවා බැහැර කොට ඇත.

ලෝකය ශාශ්වත ද? යන ප්‍රශ්නයට 'නැත' ය යි පිළිතුරු දුනහොත් මරණින් පසු උපතක් නැතැයි යන උච්ඡේදවාදය පිළිගත්තා වෙයි. ලෝකය අශාස්වත ද? යන්නට 'නැත' ය යි පිළිතුරු දුනහොත් ආත්මය සදාකාලිකව පවතියි යන ශාස්වතවාදය පිළිගත්තා වෙයි. ''තං ජීවං තං සරීරං'' යනුවෙන් ආත්මයත් ශරීරයත් එකක් දැයි ඇසූ ප්‍රශ්නයට 'ඔව්' යැයි පිළිතුරු දුනහොත් එම පිළිතුර උච්ඡේදවාදයට වැටේ. 'නැත' යයි පිළිතුරු දුනහොත් එය ආත්මවාදයට වැටේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රථම ධර්ම දේශනාවේදී ම මෙම උච්ඡේදවාදය හා ශාස්වතවාදය යන වාද දෙකම හෙවත් අන්ත ද්වය ම බැහැරකොට ඇත.

> (''ද්වෙ මෙ භික්ඛවෙ අන්තා පබ්බජිතෙන න සෙවිතබ්බා.... එතෙ තෙ භික්ඛවෙ උභො අන්තෙ අනුපගම්ම මජ්ඣිමා පටිපදා තථාගතෙන අභිසම්බුද්ධා....)

''හොති තථාගතො පරම්මරණා....'' ආදී වශයෙන් සඳහන් වන අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න සතර නිර්වාණය අවබෝධ කළ තැනැත්තාගේ තත්ත්වය විමසන ප්‍රශ්නයි. බුද්ධඝෝෂ මාහිමියන්ගේ අටුවා මතය අනුව මෙහි 'තථාගත' යන වචනයෙන් අදහස් කරන්නේ සත්ත්වයාය. (එත්ථ තථාගතොති සත්තො) යනුවෙනි. එහෙත් ඒ අර්ථකථනය සාවද්‍ය බවත් ඉන් අදහස් කරනු ලබන්නේ විමුක්ත පුද්ගලයා බවත් නූතන අධ්‍යයන වලින් පැහැදිලි කර ඇත. විමුක්ත පුද්ගලයා යනු සියලු කෙලෙසුන් ගෙන් නිදහස් වී නිර්වාණයට පැමිණි තැනැත්තාය. නිර්වාණය හෙවත් පරමාර්ථ සත්‍යය ඉන්ද්‍රිය ඥානයට ගොදුරු වන්නක් නොවේ. එමෙන්ම නිර්වාණය අවබෝධ

කළ තැනැත්තාගේ තත්ත්වය ද ඉන්ද්‍රිය ඥානයට ගොදුරු නොවේ. එම නිසා ඉන්ද්‍රිය ඥානයට ගොදුරු නොවන දෙයක් ඉන්ද්‍රිය ඥානය පදනම් කොට ගෙන නිපදවා ගත් භාෂාවකින් විස්තර කිරීම අපහසුය. මුහුදේ වාසය කරන මත්ස්‍යයාගේ භාෂාවෙන් ගොඩබිම ඇති දේ විස්තර කිරීමට වචන නැත. එහි ඇත්තේ මහ මුහුදෙහි මත්ස්‍යයාගේ අනුභූතියට ගොදුරු වන දේ සඳහා යොදන වචන පමණි. නිවන් නොදුටු පුද්ගලයකුට නිවන ගැන කරුණු පැහැදිලි කිරීමත් එවැනිය. මිනිස් භාෂාවේ ඇති වචනවලින් නිවන් අවබෝධ කළ තැනැත්තාගේ තත්ත්වය විස්තර කළ නොහැකි බැවින් බුදුරජාණන් වහන්සේ එම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොදුන් බව සිතිය හැකිය. සුත්ත නිපාතයෙහි සඳහන්වන පරිදි දිනක් උපසීව නම් එක්තරා බ්‍රාහ්මණ මානවකයකු නිවනට පැමිණි විමුක්ත පුද්ගලයා පිළිබඳව ඇසූ ප්‍රශ්නයකට බුදුරජාණන්වහන්සේ දුන් පිළිතුර ද මෙහි දී අපේ සැලකිල්ලට යොමු කළ යුතුය.

අත්ථංගතස්ස න පමාණමත්ථී
යෙන නං වජ්ජු තං තස්ස නත්ථී
සබ්බෙසු ධම්මෙසු සමූහතෙසු
සමූහතා වාදපථා ච සබ්බේ

"නිර්වාණය අවබෝධ කළ කෙලෙසුන් ගෙන් විමුක්ත තැනැත්තා මැනීමට මිනුම් දණ්ඩක් නැත. යමකින් ඔහු ගැන කිව හැකි ද එය ඔහුට නැත. සියලු කෙලෙසුන් නැසූ කල්හි සියලු වාදපථයන් ද ඉක්මවන ලද්දේ වෙයි"

මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ නිවනට පත් වූ තැනැත්තා අප ව්‍යවහාර කරන භාෂාවෙන් විස්තර කළ හැකි තත්ත්වය ඉක්මවා සිටින බවය. නිවන අවබෝධ කළ තැනැත්තා මරණින් පසු උපදී ද, නූපදී ද, උපදීද සහ නූපදී ද, උපදින්නෙත් නොවේ, නූපදින්නෙත් නොවේ ද? ආදී වශයෙන් වච්ඡගොත්ත බමුණා බුදුරදුන් ගෙන් ඇසූ ප්‍රශ්නවලට උන්වහන්සේ දුන් පිළිතුරෙන් මෙය තවදුරටත් පැහැදිලි වෙයි.

"උප්පජ්ජතීති බො වච්ඡන උපෙති, න උප්පජ්ජතීති බො වච්ඡ න උපෙති, උප්පජ්ජති ච න උප්පජ්ජති ච බො වච්ඡ න උපෙති, නෙව උප්පජ්ජති ච න ච න උප්පජ්ජති ච බො වච්ඡ න උපෙති."[7]"

"වච්ඡය, උපදී යන ප්‍රකාශය නොගැළපේ. නූපදී යන පිළිතුර ද නොගැළපේ. උපදී සහ නූපදී යන්නද නොගැළපේ. උපදින්නේත් නොවේ. නූපදින්නේත් නො වේ යන පිළිතුර ද නො ගැළපේ"

මෙම පිළිතුරෙන් පැහැදිලි වන්නේ උපදී යන වචනයෙන් නිවන අවබෝධ කළ තැනැත්තාගේ මරණින් මතු තත්ත්වය විස්තර කිරීම කළ නොහැකි බවය. මේ අනුව විමුක්ත පුද්ගලයාගේ මරණින් මතු තත්ත්වය විමසන අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න සතරට පිළිතුරු දීමට භාෂාවේ ඇති දුර්වලතාව පැහැදිලි වේ.

අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු නොදීම, ඒවා නිර්වාණාවබෝධයට ඉවහල් නොවන බව ප්‍රධාන හේතුව වුවද ඊට අමතරව භාෂාවේ ඇති දුර්වලතා, ලෞකික බුද්ධියේ ඇති සීමාව, ප්‍රශ්නවල ඇති නොගැළපෙන බව ආදී හේතු ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දීමට බාධක වූ බව නිකාය ග්‍රන්ථවල එන සාධකවලින් හෙළි වේ.

පාදක සටහන්

01. න බො පන මයං කිඤ්චි සමණස්ස ගොතමස්ස එකංසිකං ධම්මං දෙසිතං ආජානාම. (දීඝනිකාය - පොට්ඨපාද සූත්‍රය).
02. එකංසවචනං එකං - විභජ්ජවචනං පරං
තතියං පටිපුච්ඡෙය්‍ය - චතුත්ථං පන ඨාපයෙ. (සාරත්ථප්පකාසිනී)
03. චූළමාලුංක්‍ය සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකාය, ද්විතීය භාගය, 152 පිට.
04. සිංසපා සූත්‍රය, සංයුක්ත නිකාය, පඤ්චම භාගය, 294 පිට.
05. අව්‍යාකෘත සංයුක්තය, සංයුක්ත නිකාය, චතුර්ථ භාගය, 668 පිට.
06. උපසීවසූත්‍රය, සුත්ත නිපාතය, පාරායන වර්ගය, 328 පිට.
07. අග්ගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකාය, ද්විතීය භාගය, 262 පිට.

නිබ්බාන සහ පරිනිබ්බාන

සහකාර කථිකාචාර්ය ඔක්කම්පිටියේ යසස්සි හිමි

තථාගත දේශනාව වනාහි උභයාර්ථ සංසිද්ධිය පිණිස ම සත්වයා විෂයෙහි දේශනා කරන ලද්දකි. එහිලා නිර්වාණය පාදක කරගත් මූලික දේශනාවන් ගෙන් තත් දේශනාව සුපෝෂිතය. එබඳු වූ තථාගත දේශනාවෙහි අන්තර්ගත සුවිශේෂී පද ද්වයක් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම මෙහිලා අපගේ අභිප්‍රායයයි. එනම්, නිබ්බාන සහ පරිනිබ්බාන යන සංකල්ප ද්වයයි.

නි +√වාන යනුවෙන් උක්ත මුල්ම පදයෙහි පද විග්‍රහය දැක්විය හැකිය. එහිලා සංස්කෘත භාෂා ව්‍යවහාරය තුළ නිර්වාණ යනුවෙන් මෙම පදය දැක්වෙයි. භාරතීය සමාජයෙහි පැවැති විවිධ ආගමික සන්දර්භයන් තුළ මෝක්ෂ, ස්වර්ග, පුරුෂ, ජීව, බ්‍රහ්ම සහව්‍යතා යනාදි සංකල්පයන් ගෙන් පුද්ගල ජීවිතයෙහි යම් උත්තරීතර ස්වභාවයක් හඳුන්වා ඇති බැව් සුපැහැදිලිය. නමුදු, තත් සංකල්පයන් සියල්ලක්ම මරණින් මතු පාරලෞකිකත්වයක් ම ඉස්මතු කරවන අතර, බුදුසමයෙහි දේශිත නිබ්බාන සංකල්පය වනාහි එහලෞකිකවම අවබෝධ කළ යුත්තක් ලෙසට පෙළ සාහිත්‍යාගත දේශනාවන්හි දක්වා ඇත.

උක්ත දැක්වූ පද විග්‍රහයට අනුව නි නමැති උපසර්ගයෙන් වැළැක්වීම, මුලිනුපුටා දැමීම[1] යන අර්ථයන් ගම්‍ය කරයි. වාන යනු තෘෂ්ණාව[2]යි. ඒ අනුව තෘෂ්ණාව නැතිකිරීම හෝ තෘෂ්ණාව මුලිනුපුටා දැමීම නිබ්බාන හෙවත් නිර්වාණ යන්නෙන් අදහස්

වෙයි. මෙහිලා තත් ක්‍රියා පිළිවෙත ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය තුළදී පියවර 4කින් යුක්ත කොට බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කර ඇත. එනම් චතුරාර්ය සත්‍ය නමැති ක්‍රම පිළිවෙතයි. එහි දී තත් චතුරාර්ය සත්‍යාන්තර්ගත ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය නමැති මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවට අනුගතවීම බෞද්ධ හෙවත් බුදුන් වහන්සේගේ ධර්මයට අනුගත පුද්ගලයාගේ මූලිකම පියවර විය යුතුය. මක්නිසාද යත්? ධර්මාවබෝධය තුළින් ලබන ක්ලේශච්ඡේදනය පිණිස එය ඉවහල් වන බැවිනි. බෞද්ධයා එලෙසට ආර්ය වූ මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවට අනුගතවිය යුත්තේ බෞද්ධයාගේ සාංසාරික ජීවිතය තුළ පරම නිෂ්ඨාව විය යුත්තේ නිර්වාණාවබෝධය වන බැවිනි.

බුද්ධකාලීන භාරතීය සමාජය තුළ කිං සච්ච ගවේසී යනුවෙන් සත්‍ය තුළින්ම මරණින් මතු දිවියකට පරම නිෂ්ඨාවක් අපේක්ෂා කළ යුගයක බුදු සමය වනාහි සබ්බ පාපස්ස අකරණං - කුසලස්ස උපසම්පදා[3]යනාදි ලෙසින් කිං කුසල ගවේසී වූයේ, කුසලාර්ථ සාධනයෙහිම නිරත වූයේ මෙලොවදී ම සාක්ෂාත් කරණීය වූ නිර්වාණයත් තත් නිර්වාණ මාර්ගයත් සත්ව සංතතිය විෂයෙහි දේශනා කොට වදාළ සේක. එහි දී බුදුන් වහන්සේ නිවන යන්න මුලින්ම දේශනා කළේ යෝ තස්සායේව තණ්හාය අසේස විරාග නිරෝධෝ චාගෝ පටිනිස්සග්ගෝ මුත්ති අනාලයෝ[4] යනුවෙනි. ඒ අනුව අවශේෂ නොකොට තෘෂ්ණාව දුරු කිරීම තුළින් ආශ්‍රය ස්ථානයන් ගෙන් හෙවත් සසරින් මිදිය හැකි බව හෙවත් නිවන සාක්ෂාත් කළ හැකි බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක. ඒ අනුව සලකා බලන කල්හි නි +√වාන යනුවෙන් දැක්වූ නිබ්බාන යන්නෙහි පද විග්‍රහය හා උක්ත දේශනාව මනාව සාම්‍ය වෙයි.

එහිලා තෘෂ්ණාව දුරු කිරීම ත්‍රයාකාර වශයෙන් දක්වන පෙළ දහම පුද්ගල සිත් තුළ කුසල චේතනාවන් ප්‍රභවය ලබන දානාදි ඇතැම් කුසල කර්මයන්හි දී පුද්ගල සිත් තුළින් ලෝභාදි අකුසල මූලයන් තත් අවස්ථාවට උචිත ලෙස ඉවත් කොට පැවැතිම තදංග ප්‍රහාණය ලෙසට හඳුන්වා දී ඇත. තවද, ප්‍රථම ධ්‍යාන ආදි රූපාවචර ධ්‍යාන සහ ආකාසානඤ්ඤායතන වැනි අරූපාවචර

ධ්‍යාන උපදවා ගැනීම තුළින් හෙවත් භාවනා පිළිවෙතහි සමථ භාවනාව වැඩීම තුළින් ස්ථිරසාර නොවන, නමුත් තදංග ප්‍රහාණයට වඩා වැඩි කාලයක් ක්ලේශයන් මථනය කොට පැවැතීම විෂ්කම්භන ප්‍රහාණය ලෙසට දක්වා ඇත. මෙම අවස්ථා ද්වයම තාවකාලික වන හෙයින් විදර්ශනා භාවනාව පාදක කරගත් සමුච්ඡේද ප්‍රහාණය ක්ලේශ මූලෝත්පාටනය පිණිස බුදුසමය විසින් දක්වා ඇත.

සමුච්ඡේද ප්‍රහාණය තුළදී රාග, දෝස, මෝහ යන ත්‍රිහේතුක අකුසල මූලයන්ම මූලෝත්පාටනය වන අතර, එයම නිවන යනුවෙන් සැරියුත් තෙරුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කර ඇත. **කතමන්නු ඛෝ ආවුසෝ නිබ්බානන්ති. යෝ ඛෝ ආවුසෝ, රාගක්ඛයෝ දෝසක්ඛයෝ මෝහක්ඛයෝ. ඉදං වුච්චති නිබ්බානන්ති**[5] යන ශ්‍රාවක භාෂිතයෙන්ම තත් කාරණය සනාථ වන අතර, නිබ්බාන යන්නට ලබාදුන් සාමාන්‍ය පද විග්‍රහය සවිස්තරාත්මක වන ස්වභාවයක්ද එතුළින් විද්‍යමාන වනුයේ දෝස, මෝහ යන අකුසල මූල ද්වයද පැහැදිලිවම එතුළ අන්තර්ගත වන බැවිනි.

තවද, නිබ්බාන යන්න සම්බන්ධ පැහැදිලි නිර්වචනයන් ගිරිමානන්ද සූත්‍රයෙහි ද දැකගත හැකිය. එහිලා තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීමෙන් ලබන විරාගිමත් ස්වභාවය නිවන යනුවෙන් දක්වන බුදුන් වහන්සේ **කතමාචානන්ද විරාගසඤ්ඤා?... ඒතං සන්තං ඒතං පණීතං යදිදං සබ්බසංඛාරසමථෝ සබ්බූපධිපටිනිස්සග්ගෝ තණ්හක්ඛයෝ විරාගෝ නිබ්බානන්ති....**[6] යනුවෙන් උක්ත විරාගිමත් ස්වභාවය තුළ ලබන මානසිකමය පැවැත්ම නිවන ලෙසට දේශනා කර ඇත. තවද, තත් සූත්‍රය තුළදී ම **කතමාචානන්ද නිරෝධසඤ්ඤා?... ඒතං සන්තං ඒතං පණීතං යදිදං සබ්බසංඛාරසමථෝ සබ්බූපධිපටිනිස්සග්ගෝ තණ්හක්ඛයෝ නිරෝධෝ නිබ්බානන්ති....**[7] යනුවෙන් තෘෂ්ණාක්ෂය කිරීම තුළ ලබන නිරෝධවත් ස්වභාවයද නිබ්බාන හෙවත් නිවන ලෙසින් අර්ථ ගන්වා ඇත.

මෙතුළින් ප්‍රකට වන ප්‍රධානතම කාරණය නම් උක්ත විරාග - නිරෝධ ස්වභාව ද්වයම සිත හා බැඳී පවතින ධර්ම ද්වයක් යන්නයි. රාගාදි අකුසල මූලයන් ද චිත්තජ ධර්මතාවයන්මය.

මේ අනුව නිවන හෙවත් නිබ්බාන යන්නද චිත්තජ ක්‍රියාවලියක අවසානතම, උත්කෘෂ්ටතම ඵලය ලෙසට දැක්විය හැකිය. පුද්ගලයාට සංවරත්වය විෂයෙහි අපහසුම ඉන්ද්‍රිය වනුයේ මනසයි. ඉදම්පි ඛෝ ඨානං දුද්දසං... විරාගෝ නිරෝධෝ නිබ්බානං අභඤ්ඤේව ඛෝ පන ධම්මං දේසෙය්‍යං පරේව මේ න ආජානෙය්‍යුං සෝ මමස්ස කිලමථෝ....[8] යනුවෙන් තථාගතයන් වහන්සේලාගේ සිත්හි පහළ වනුයේ ද සාමාන්‍ය පෘථග්ජනයාගේ මනසෙහි පවත්නා උක්ත අසංවර ස්වභාවයමය. එහිදීද විරාග - නිරෝධ සංඛ්‍යාත වූ නිවනම දුරවබෝධවත්ව දක්වා ඇත. මේ අනුව කුසල ධර්මයන්හි වර්ධනීයත්වය තුළ සිත්හි ජනිත කර ගනු ලබන නිරෝධවත් ස්වභාවය, විරාගිමත් ස්වභාවය, සියලු කෙලෙසුන්ගෙන් විනිර්මුක්ත වීම, සංස්කාර ධර්මයන්හි සංසිඳීම නිවන යනුවෙන් බුදුන් වහන්සේ විසින්ම දේශනා කර ඇත.

තවද, නිවන වනාහි පරමාර්ථ ධර්මයක්මය. එහිලා ආභිධාර්මික විවරණයන්හි දී සතර පරමාර්ථ ධර්ම විස්තරයෙහිලා චතුර්ථව දැක්වෙනුයේ නිබ්බාන පරමාර්ථයයි. මෙලෙසට පරමාර්ථ ධර්මයක් වූ නිවන ආයතන යනුවෙන් හැඳින්වූ අවස්ථාවක් බුද්ධ දේශනාව තුළ විද්‍යමාන වෙයි. අත්‍ථි භික්ඛවේ තදායතනං. යත්‍ථ නේව පඨවි, න ආපෝ .... නායං ලෝකෝ, න පරලෝකෝ .... නේව ආගතිං වදාමි. න ගතිං, න ඨිතිං න චුතිං .... අනාරම්මණමේවේතං ඒසේවන්තෝ දුක්ඛස්සා'ති[9] යන්නට අනුව සතර මහා භූතරූපයෙන්, ධ්‍යානයන් ගෙන්, උපත - විපත - පැවැත්ම ආදියෙන් තොර දුක්ඛක්ෂය කළ ආයතනයක් ඇත. මේ අනුව, නිබ්බාන යන්නට පර්යාය භාවිතයක් ලෙසට ආයතන යන්න බුද්ධ දේශනාව තුළ සඳහන් වී ඇති අතර, උක්ත සඳහන් ලක්ෂණයන් ගෙන් යුක්ත වනුයේ නිවන බැව් සුපැහැදිලිය.

මෙබඳු වූ නිවන වනාහි රාගාදි අකුසල මූලයන් ගෙන් තොර මානසිකමය අවබෝධවත් ස්වරූපයක් වන හෙයින් එතුළින් ජනිත වනුයේ යම් අවේදයිත සැපයකි. එය වනාහි නිර්වාණාවබෝධය ලද ආර්යයන් වහන්සේලාගේම මානසික සුවතාවයකි. තත් සුවතාවය

ජිඝච්ඡාපරමා රෝගා - සඞ්ඛාරපරමා දුඛා
ඒතං ඤත්වා යථාභූතං - නිබ්බාණපරමං සුඛං[10]

යනුවෙන් උදානයක ස්වරූපයෙන් පෙළ දේශනාව තුළ සඳහන් වෙයි. එලෙසට ලබන නිර්වාණාවබෝධවත් සුවය ථේරිගාථාවන්හි

සාතා නිරයේසු බහූ - විනිපාතගතස්ස පීළියමානස්ස
දේවේසුපි අත්තාණං - නිබ්බානසුඛා පරං නත්ථි[11]

යනුවෙන් විස්තර වෙයි. එහිලා තත් සුවතාවය වනාහි නිර්වාණාවබෝධය ලද ආර්යයන් වහන්සේලා විසින්ම ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ යුත්තකි. මෙබඳු වූ ප්‍රත්‍යක්ෂ කටයුතු නිර්වාණාවබෝධය තුළින් ආර්යයන් වහන්සේලා ලබන සුවය තණ්හක්ඛයෝ විරාගෝ නිරෝධෝ නිබ්බානන්ති[12] යනුවෙන් ද සඳහන් වී ඇත.

මෙබඳු වූ නිවන සාක්ෂාත් කළේ පුනර්භවය හෙවත් භව සංකල්පය නිරුද්ධ වූයේ වෙයි. රත්කළ වී ඇටයක ප්‍රජනන ශක්තිය නැති හෙයින් එය නැවත පැළ නොවන්නා සේ රහතන් වහන්සේලා ක්ලේශ ප්‍රහීණය තුළින් ස්වකීය භවගාමීත්වය මූලෝත්පාටනය කොට ඇත. ඒ නිසාවෙන්ම උන්වහන්සේලාගේ භවගාමීත්වයෙහි නිරුද්ධවීමක් සිදු වන අතර, එය භව නිරෝධය ලෙසට දේශනාවෙහි දැක්වෙයි. එය නිවන හා සමාන කොට දැක්වීමක් තේන හායස්මා නාරදෝ අරහං බීණාසවෝති?භව නිරෝධෝ නිබ්බාණන්ති යථාභූතං සම්මප්පඤ්ඤාය සුදිට්ඨං[13] යනුවෙන් දේශනාවෙහි අන්තර්ගත වෙයි. පුද්ගල සිත්හි පවත්නා භව ප්‍රජනන ශක්තිය නිරුද්ධ කිරීම මෙහි දී නිවන ලෙසට අර්ථ ගන්වා ඇති අතර, එය වනාහි මනා වූ ප්‍රඥාවෙන්ම දැන සිදු කළ යුත්තකැයිද එහිම දැක්වෙයි. තදර්ථයට අනුව නිර්වාණාවබෝධය පිණිස සම්‍යග් ප්‍රඥාව අත්‍යවශ්‍යය. නිර්වාණාවබෝධය ලබනුයේ ප්‍රඥාවන්තයාමය. එබඳු වූ ප්‍රඥාවන්තයාගේ කුසල වර්ධනීය ක්‍රියා පිළිවෙත සහ එතුළින් ඔහු ලබන සුවය පෙළ දේශනාවෙහි

සද්ධාහි දානං බහුධා පසත්ථං
දානා ච බෝ ධම්මපදංව සෙය්‍යෝ
පුබ්බේ ච හි පුබ්බතරේ ච සන්තෝ
නිබ්බාණමේවජ්ඣගමුං සපඤ්ඤාති[14]

යනුවෙන් දැක්වෙයි.

මක්නිසාද යත්? ක්ලේශයන්හි ව්‍යුපසමනය වනාහි මනාවූ ප්‍රඥාවත් සිතින්ම සිදු කළ යුතු හෙයිනි. විශේෂයෙන්ම තෘෂ්ණා, දෝෂ, මෝහ, රාග යනාදි සියලු ක්ලේශ ධර්මයන්, සංස්කාර ධර්මයන් තථාගත දේශනාව තුළදි අකුසල යන නාමයෙන් මෙන්ම උපධි යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත. නිවන් අවබෝධය තුළදි සිදුවනුයේ එකී උපධීන් හෙවත් අකුසලයන්, සංස්කාරයන් දුරු කිරීම බැව් නිබ්බාන යන පද විග්‍රහයෙන්ම සුපැහැදිලිය. කෙසේවතුදු, තත් අකුසලයන් සහ සංස්කාරයන් උපධි නාමයෙන් හඳුන්වා එකී උපධීන්හි වූපසමනය, උපධීන්හි සංසිදවීම, උපධීන්ගේ දුරැලීම, උපධීන්ගේ හැරපීම අමෘත වූ නිර්වාණය ලෙසට උපධි වුච්චන්ති කිලේසා ච බන්ධා ච අභිසංඛාරා ච උපධිපහානං උපධිවූපසමං උපධිපටිනිස්සග්ගං උපධිපටිපස්සද්ධිං අමතං නිබ්බානන්ති[15] යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත. එහි දී නිබ්බාන යන්න අමතං හෙවත් අමෘත වූ යනුවෙන් විශේෂණ කොට දක්වා ඇත්තේ නිවන් අවබෝධය ලද පසු භව නිරෝධය සිදුවන හෙයින් භවයක් හෝ චුතියක් නැවැත සිදු නොවන හෙයිනි. මේ අනුව ඉහතදී ද දැක්වූ භව නිරෝධවත් නිවන යන්න මේ තුළින්ද ඉස්මතු වන බැව් සුපැහැදිලිය.

තවද, ආර්ය වූ මාර්ගයට පිළිපන් ආර්ය ශ්‍රාවකයාගේ ඒකායන වූ නිර්වාණ පරමාර්ථය සම්බන්ධයෙන් දේශනා කරනු ලබන බුදුන් වහන්සේ අයං වුච්චති භික්ඛවේ, භික්ඛු සබ්බසෝ දුක්ඛක්ඛයාය පටිපන්නෝ හෝති භව නිරෝධාය[16] යනුවෙන් සියලු දුක්ඛයාගේ ක්ෂයත්වයෙන් උපන් භව නිරෝධය හෙවත් නිවන පිණිසම පිළිපැදිය යුතු යැයි දේශනා කර ඇත. මෙහි දී නිවන යන්න භව නිරෝධ යන්නෙන් ඉස්මතු කර ඇති බැව් සුපැහැදිලිය. මෙහිදී

ආර්ය ශ්‍රාවකයා විසින් උක්ත ආර්ය මාර්ගය පිළිපැදිය යුත්තේ නිර්වාණ සාධනය පිණිසමය. එකී නිර්වාණ සාධනීයත්වයෙහි උත්කෘෂ්ටතම ඵලය නම් විමුක්ත සංඛ්‍යාත සිතින් හටගත් භව නිරෝධවත් ස්වභාවයයි, හෙවත් නිවනයි. උක්ත පාඨයේ භව නිරෝධ යන්නෙන් අදහස වූයේ නිර්වාණ සාධනය හෙවත් නිවනම බැව් මේ අනුව පැහැදිලි වෙයි.

උපසීව ආයුෂ්මතුන් වහන්සේගේ ප්‍රශ්නයකට පිළිතුරු වදාරන බුදුන් වහන්සේ

ආකිඤ්චඤ්ඤං පෙක්ඛමානෝ සතීමා
නත්ථීති නිස්සාය තරස්සු ඕඝං
කාමේ පහාය විරතෝ කථාහි
තණ්හක්ඛයං නත්තමභාභිපස්ස[17]

යනුවෙන් ආර්ය ශ්‍රාවකයාගේ පිළිවෙත විය යුත්තේ රෑ - දවල් සිහි ඇතිව ක්ලේශ කාම හැරපියා තෘෂ්ණාක්ෂය වූ නිවන අවබෝධ කිරීම යැයි දේශනා කොට ඇත. වාන සංඛ්‍යාත තෘෂ්ණා ධර්මයන් හැරපියාලන තැන හෙයින් නිබ්බාන නම් වූ එකී පරමාර්ථ ධර්මය මෙහි දී තණ්හක්ඛය යන්නෙන් අරුත් ගන්වා ඇත. මේ අනුව, තෘෂ්ණා ක්ෂය කිරීම තුළ ලබන ආර්ය වූ ප්‍රඥාවත් මාර්ගයෙන් උදාවන නිරෝධවත් සුවදායී ස්වභාවයම නිබ්බාන ලෙසින් දේශනා කර ඇති බැව් සුපැහැදිලිය. මෙලෙසට පෙළ දහම තුළ විස්තර වන නිබ්බාන හෙවත් නිර්වාණ යන්න තෘෂ්ණා සංඛ්‍යාත ලෝභ, දෝස, මෝහ යන ත්‍රිහේතුක අකුසල මූලයන්හි උත්පාඨනයෙන්ම සිදුකළ යුත්තක් බැව් ලෝභක්ඛයෝ, දෝසක්ඛයෝ, මෝහක්ඛයෝ ඉදං වුච්චති නිබ්බානං[18] යන්නෙන් ප්‍රකට වන අතර, එහිලා නිර්වාණාවබෝධය තුළ රහතන් වහන්සේලා ආදි ආර්යයන් වහන්සේලා ලබන අවේදයිත සුවයම නිබ්බාණපරමං සුඛං[19] යනුවෙන් උදානවත් ස්වරූපයෙන් ප්‍රකාශ කොට ඇති බවත් බුදුන් වහන්සේගේ අනේකජාති සංසාරං... තණ්හානං ඛය මජ්ඣගානි[20] යන ප්‍රථම උදානයෙන් ඔප්නැංවෙනුයේ ද තත් අවේදයිත සුවයම ප්‍රකට කිරීමක් බවත් සුපැහැදිලි ය.

කෙසේවතුදු, අභිධර්ම දේශනාවන් තුළදී නිවන ප්‍රභේදවත් ලෙසින් මෙන්ම ඇතැම් ධර්මයන්ට සාම්‍ය ලෙසින් ද ඉදිරිපත් වනු දැකගත හැකිය. මෙහිලා අසංස්කෘත වූ ධර්මයක් ලෙසට නිවන දක්වනු සාධාරණය. මක්නිසාද යත්? නිවන වනාහි කිසිවෙකුගේ මැවීමක්, හටගැනීමක් නොව මානසිකමය වශයෙන් භව නිරෝධයම ඉස්මතු කරන්නක් වන බැවිනි. නමුදු, අසංස්කෘත වූ නිර්වාණය ආකාශය හා සමාන කිරීමක් **ආකාසෝ අසංඛතෝ නිබ්බානං අසංඛතන්ති**[21] යනුවෙන් අභිධර්ම පිටකය තුළ දැකගත හැකිය. ආකාශය මසැසට ගෝචර වන්නකි. නමුදු, නිර්වාණය ගෝචර වනුයේ මනසට පමණි. උක්ත සංකල්ප ද්වයම අසංස්කෘතත්වයෙන් යුක්ත නමුදු, සාම්‍යත්වයෙහිලා සැසඳී මෙහිදී ඇතැම් කාරණාවන් අනුචිතය යන්න අපගේ මතයයි.

තවද, **තයෝ මේ භික්ඛවේ විමොක්ඛා. සුඤ්ඤතෝ විමොක්ඛෝ, අනිමිත්තෝ විමොක්ඛෝ, අප්පණිහිතෝ විමොක්ඛෝ**[22] යන අභිධර්ම පාඨය තුළින් විමුක්ති සංඛ්‍යාත නිර්වාණය සුඤ්ඤත, අනිමිත්ත, අප්පණිත යනුවෙන් ත්‍රයාකාර කොට දක්වා ඇත. මෙහිලා ඇතැම්හු මෙය නිවනෙහි ප්‍රභේද ත්‍රයකැයි දක්වන මතය සාවද්‍යතරය. මෙහිලා තදඞ්ග, විෂ්කම්භන, සමුච්ඡේද යන ක්ලේශ ප්‍රහීණ අවස්ථා ත්‍රයම අර්ථ ගැන්වෙන බැවි අපගේ මතයයි. උක්ත අර්ථයම ප්‍රකට කරමින් ආර්යයන් වහන්සේගේ භව නිරෝධය ද ප්‍රකට කරන ගාථා ධර්මයක්

> **යස්සාසවා පරික්ඛීණා - ආහාරේව අනිස්සිතෝ**
> **සුඤ්ඤතෝ අනිමිත්තෝ ච - විමොක්ඛෝ යස්ස ගෝචරෝ**
> **ආකාසේව සකුන්තානං - පදං තස්ස දුරන්නයා**[23]

යනාදී ලෙසින් දැක්විය හැකිය. මෙලෙසට අභිධර්ම දේශනාවන්හි දී නිබ්බාන යන්න අරුත් ගැන්වීමෙහිලා දරන ලද ප්‍රයත්නය සහ ප්‍රභේදකරණය තත් කාලීන සමාජයේ පැවැති වාදාභිරෝපණයන්ට ප්‍රත්‍යුත්තර සැපයීමක්ය යන්න මෙහිලා අපගේ මතයයි. නමුදු, අට්ඨකථා සහ ටීකා පාලිය තුළදී නැවැත වරක් පෙළ දේශනාව සහ සාමාන්‍යවම තදීය නිර්වචනයන් එළිදැක්වෙනු දැකගත හැකිය.

විශේෂයෙන් ම ප්‍රභේද සංඛ්‍යාත වශයෙන් පස්විධ වූ තෘෂ්ණාවෙන් නික්මීම හෙවත් තෘෂ්ණාව අතික්‍රමණය කිරීමම නිවන යැයි පඤ්චගතිවාන සඞ්ඛාතාය තණ්හාය නික්කන්තන්තා නිබ්බානන්ති වුච්චති[24] යනුවෙන් දක්වන අටුවාව එයම විස්තරාර්ථවත් ලෙසට නිබ්බානං ච ආගම්ම තණ්හා ච ජීයති පටිනිස්සජ්ජති මුච්චති න අල්ලීයති තස්මා නිබ්බානං[25] යනුවෙන් තෘෂ්ණාක්ෂය කිරීම, නොඇලීම, මිදීම නිවන යැයි දක්වා ඇත. තෘෂ්ණාව හේතුවෙන්ම හටගන්නා සියලු සංස්කාර දුක්ඛයන් ගෙන් එතෙරවීම නිවන වශයෙන් දක්වන අටුවාව සංඛාර දුක්ඛ පටිපක්ඛභූතන්ති නිබ්බානං නත්ථෙතථ තණ්හා සංඛාතං වානන්තිපි නිබ්බාණං[26] යනුවෙන් තත් මතය සාධනය කෙරෙයි. එහිලා භව ගාමීත්වයට සාධක වන සංස්කාර ධර්මයන් ප්‍රතික්ෂේප කරන, මුලිනුපුටා දමන, නැතිකර දමන යනාදි අර්ථයන්ගෙන් උක්ත නිර්වාණ හෙවත් නිබ්බාන යන්න විග්‍රහ වී ඇති බැව් සුපැහැදිලි ය.

තවද, නිර්වාණය වනාහි ශ්‍රේෂ්ඨතම අවබෝධවත් ස්වරූපයයි. එබඳු වූ නිර්වාණය වනාහි උත්තමය. ආර්යය. තත් අර්ථය අට්ඨකථාවන්හි පරමා සන්තී'ති නිබ්බානං.. අථවා පරමා සන්තී'ති උත්තමා සන්ති[27] යනාදි වශයෙන් සඳහන් වී ඇත. මේ අනුව උතුම් වූ ස්ථානය, ආර්යයන් වහන්සේලා වැනි උතුමන්ගේ සීතිභූත ස්ථානය යනාදි අර්ථයන් උක්ත නිබ්බාන විග්‍රහයෙන් වටහාගත හැකිය. ටීකා පාලියෙහිද නිබ්බාන යන්නට ලබාදෙනුයේ මුල් පෙළ දේශනාව හා සම්බන්ධිත අර්ථ විවරණයන්මය. එහිලා සබ්බසංකිලේස විප්පමුත්තං නිබ්බානන්ති[28] යන ටීකා පාඨයට අනුව, සියලු ක්ලේශ ධර්මයන්ගෙන් මිදුණේ නිබ්බාන හෙවත් නිවන යැයි කියනු ලැබෙයි. මෙම මතය උක්ත දේසනා පාලිය මෙන්ම අට්ඨකථා පාලිය සමග ද ඉතාම සාම්‍යතර ය.

මෙලෙසට දේශනා, අට්ඨකථා, ටීකා පාලි යන සාහිත්‍යය තුයෙහිදී ම නිවන යන්න එකම අර්ථයක් ගම්‍ය කරනු ලබන බැව් සුපැහැදිලිය. ඒ තෘෂ්ණා ක්ෂය කිරීම නමැති නිවන යන අර්ථයයි. භව නිරෝධය නම්වූ නිවන යන අර්ථයයි. පරම අවේදයිත සුඛය

නම් වූ උදානවත් අර්ථයයි. මේ අනුව, භව නිරෝධය කළ සියලු දුක් ඉක්මවූ ආර්යයන් වහන්සේලා නිර්වාණ ධර්මයට පිළිපන්නේ තත් නිර්වාණ සුඛය උක්ත අර්ථාවලියෙන් යුක්තවම දේශිත ආකාරය

පදමච්චුත මච්චන්තං - අසංඛතමනුත්තරං
නිබ්බාණමිති භාසන්ති - ථානමුත්තා මහේසයෝ[29]

යනාදියෙන් ප්‍රකට වෙයි. මෙබඳු වූ නිර්වාණය තවත් විභජන ද්වයකින් දේශිත ආකාරයක් ඉතිවුත්තක පාලිය තුළ දැකගත හැකිය. එනම්, සෝඋපදිසේස සහ අනුපදිසේස යනුවෙනි.

එහිලා සඋපදිසේස යනු රහත්භාවය හෙවත් උතුම් වූ නිර්වාණාවබෝධය ලැබ ජීවිතය පවත්නා හෙවත් චුතිය සිදුනොවූ රහතන් වහන්සේය. උන්වහන්සේගේ ක්ලේශ ධර්මයන් සියල්ල උත්පාටනය වී ඇති හෙයින් නැවැත භවයක් හට නොග නියි. ඒ, භව නිරෝධය සිදු වී ඇති හෙයිනි. උන්වහන්සේගේ භවගාමී උත්පාදක ශක්තිය නිරුද්ධ වී ඇති බැවිනි. නමුදු, ආර්ය තත්ත්වයට පත් මේ භවයෙහි උන්වහන්සේගේ ජීවිතය පවත්නා හෙයින් උන්වහන්සේටද සිවුපස පරිභෝජනය අවශ්‍යතරය. එහිලා උන්වහන්සේ තමන් ලත් සුවය සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධ සමාපත්තිය තුළදී අත්විඳිමින් ස්වකීය ජීවිතය ආයුෂාන්තය දක්වා පවත්වා ගන්නේමය. ඒ බැව් කතමාව භික්ඛවේ සඋපදිසේසා නිබ්බානධාතු? ඉධ භික්ඛවේ භික්ඛු අරහං හෝති.. තස්ස තිට්ඨන්තේව පඤ්චින්ද්‍රියානි යේසං අවිඝාතත්තා මනාපාමනාපං පච්චනුභෝති. සුඛඤ්ඤං පටිසංවේදේති. තස්ස යෝ රාගක්ඛයෝ, දෝසක්ඛයෝ, මෝහක්ඛයෝ. අයං වුච්චති භික්ඛවේ සඋපදිසේසා නිබ්බාන ධාතු[30] යන තථාගත දේශනාවෙන් ම සුපැහැදිලිය. මේ අනුව, සඋපදිසේස නිබ්බාන යනු ක්ලේශ නැති නමුදු, ජීවත් වී සිටින රහතන් වහන්සේම ය.

මෙහි දී ක්ලේශයන්හි වූපසමනය ද පරිනිබ්බාන යන්නෙන් අදහස් වන අතර, එලෙසට කෙලෙසුන් ගෙන් මිදුණු ආර්යයන් වහන්සේලා ස්ඛන්ධ පරිනිර්වාණය තෙක් කාල යාපනය සිදුකරන බැව් පෙළ දහමෙහි

දඹ්බෝ චිරරත්ත සමාහිතෝ
අකුහකෝ නිපකෝ අපිහාලු
යන්තං පදං අජ්ඣගමා මුනි පටිච්ච
පරිනිබ්බුතෝ කඩ්ඛති කාලන්ති[31]

යනුවෙන් දැක්වෙයි. මෙහිදී උක්ත පරිනිබ්බාන යන්නෙන් ක්ලේශයන්හි වූපසමනය අදහස් කොට ඇති බැව් සුපැහැදිලිය.

තවද, උක්ත අකුසල මූලයන් හේතුවෙන්ම සංසාරයෙහි විඳින්නා වූ දුක යමෙක් දන්නේද, හෙතෙම තත් සංසාරාගත දුක්ඛයන් ගෙන් මිදීමට උත්සුකව නුයේ තෘෂ්ණා සංඛ්‍යාත අකුසල මූලයන් දුරුකොට නිවන සාක්ෂාත් කරනුයේ ක්ලේශ ධර්මයන්හි පරිනිර්වාණය සිදුකරන බැව්

ඒතමාදීනවං ඤත්වා - දුක්ඛං විඤ්ඤාණපච්චයා
විඤ්ඤාණුපසමා භික්ඛු - නිච්ඡාතෝ පරිනිබ්බුතෝ[32]

යනුවෙන් දැක්වෙයි. මෙහිදී ද ක්ලේශ ධර්මයන්හි වූපසමනයම පරිනිබ්බුතෝ යන්නෙන් අදහස් වන බැව් වටහාගත හැකිය. මෙලෙසට ක්ලේශයන්හි වූපසමනය පරිනිබ්බාන යන්නෙන් ඇතැම් දේශනාවන්හි දී ගම්‍යවන අතර, පරිනිබ්බාන යන්නෙහි පොදු ව්‍යවහාරය වනුයේ මරණය හෙවත් ආයු සංස්කාර හරණය යන්නයි.

ඒ අනුව අනුපදිසේස නිබ්බාන යනු පිරිනිවීමට පත් රහතන් වහන්සේය. කතමාව භික්ඛවේ අනුපදිසේසා නිබ්බානධාතු? ඉධ භික්ඛවේ භික්ඛු අරහං හෝති .... තස්ස ඉධේව භික්ඛවේ සංවේදයිතානි අනභිනන්දිතානි සීති භවිස්සන්ති. අයං වුච්චති භික්ඛවේ අනුපදිසේසා නිබ්බානධාතු[33] යන තථාගත දේශනා වෙන්ම උක්ත කාරණය සාධනය කරගත හැකිය. ඒ අනුව, අනුපදිසේස නිබ්බාන ධාතු යනු ජීවත් වී නොසිටින හෙවත් පිරිනිවි රහත් වහන්සේමය. මක් නිසාද යත්? උපදි යනු පඤ්චස්කන්ධයයි. එය නොමැත්තේ අනුපදි නම් වෙයි. එය ඇත්තේ සෝපදි නම් වෙයි. මේ අනුව, පරිනිබ්බාන හෙවත් ජීවිතයේ මරණය නමැති ධර්මතාවය හැඳින්වීමටම අනුපදිසේස යන්න බුදුන් වහන්සේ මෙහි දී භාවිත

කර ඇතය යන්න අපගේ මතයයි.

තවද, බාහිය දාරුචීරිය තෙරුන්ගේ පුවත විස්තර වන බාහිය සූත්‍රය තුළින් උක්ත කාරණා ද්වය මනාව වටහාගත හැකිය. එහි දී බුදුන් වහන්සේගේ සංක්ෂිප්ත ධර්මාවවාදයෙන්ම බාහිය දාරුචීරිය සියලු කෙලෙසුන් නසා රහත් වූ බැව් තත් සූත්‍රය තුළදි අථ බෝ බාහියස්ස දාරුචීරියස්ස භගවතෝ ඉමාය සංඛිත්තාය ධම්මදේසනාය තාවදේව අනුපාදාය ආසවේහි චිත්තං විමුච්චි[34] යනුවෙන් විස්තර වෙයි. මෙහි දී බාහිය දාරුචීරිය රහත් වූයේ නමුත් සුළු මොහොතකට හෝ බුදුන් වහන්සේ එතැනින් බැහැරව වඩිනතාක් ජීවිතය පැවතුනි. එය සෝපදිසේස නිබ්බානධාතු ලෙසට දැක්විය හැකිය. මෙම සූත්‍රයෙහිම සඳහන් වන අථ බෝ අචිරප්ප කන්තස්ස භගවතෝ බාහියං දාරුචීරියං ගාවී තරුණ වච්ඡා අධිපාතෙත්වා ජීවිතා වෝරොපේසි[35] යන පාඨයට අනුව බුදුරදුන් වහන්සේ බැහැරට වැඩි සුළු මොහොතකින්ම එළදෙනකගේ පහරදීමකින් බාහිය දාරුචීරිය රහතන් වහන්සේගේ ජීවිතය කෙළවර විය. උන්වහන්සේගේ භව නිරෝධය සිදු වූ බැවින් නැවැත හටගැනීමක් හෙවත් පුනර්භවයක් නැත. එබැවින් මෙම අවස්ථාව බාහිය දාරුචීරිය රහතන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණය හෙවත් අනුපදිසේස නිබ්බාන ධාතු ලෙසට දැක්විය හැකිය.

මේ අනුව ක්ලේශ ධර්මයන් මූලෝත්පාටනය කොට ආර්ය ප්‍රතිපදාව සම්පූර්ණ කිරීම නිබ්බාන ලෙසටත් ජීවිතයේ නිමාව හෙවත් රහතන් වහන්සේගේ මරණය පරිනිබ්බාන ලෙසටත් දැක්විය හැකිය. මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයෙහිදී බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මරණය පිළිබඳව සඳහන් කරනුයේ චතුත්ථජ්ඣානා වුට්ඨහිත්වා තං සමනන්තරා භගවා පරිනිබ්බායි[36] යනුවෙනි. මෙහි දී ආර්ය වූ බුදුන් වහන්සේගේ ආයු සංස්කාර හරණය පරිනිබ්බායි යන වචනයෙන් අභිප්‍රේත බැව් සුපැහැදිලිය. මෙලෙසටම අවශේෂ ආර්ය ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලාගේ ආයු සංස්කාර හරණයන්හිදී ද පරිනිබ්බාන යන වදන පෙළ සාහිත්‍යයෙහි සුභාවිතය.

තවද, බාහිය සූත්‍රය තුළ දී උක්ත මරණය යන සංකල්පය පිණිස කාලකත යන වදනද භාවිත වී ඇති බැව් ගණ්හථ හික්ඛවේ බාහියස්ස දාරුචීරියස්ස සරීරකං. මඤ්චකං ආරෝපෙත්වා නීහරිත්වා ඣාපේථ. ථූපඤ්චස්ස කරෝථ. සබ්‍රහ්මචාරී වෝ හික්ඛවේ කාලකතෝති[37] යන්නෙන් ප්‍රකට වෙයි. මේ අනුව රහතන් වහන්සේගේ මරණය පිණිස කාලකත යන වදනද බුදුන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇත. විශේෂයෙන්ම තත් සූත්‍රයෙහිදීම පරිනිබ්බුතෝ හික්ඛවේ බාහියෝ දාරුචීරියෝති[38] යනුවෙන් බාහිය දාරුචීරිය තෙරුන් පිරිනිවියේ යැයි දේශනා කරන බුදුන් වහන්සේ රහතන් වහන්සේගේ මරණයද පරිනිබ්බාන යන්නෙන් හඳුන්වා ඇත.

වක්කලි තෙරුන් වහන්සේගේ ආයු සංස්කාර හරණය සම්බන්ධයෙන් දේශනා කරන බුදුන් වහන්සේ අප්පතිට්ඨිතේන ච හික්ඛවේ, විඤ්ඤාණේන වක්කලි කුලපුත්තෝ පරිනිබ්බුතෝති[39] යනුවෙන් නොම පිහිටි විඤ්ඤාණයෙන් හෙවත් භව නිරෝධයෙන් යුක්තවම වක්කලි තෙරුන් වහන්සේ පිරිනිවි බැව් දේශනා කර ඇත. මෙහි දී භව නිරෝධ සංඛ්‍යාත පරිනිර්වාණයම උක්ත පරිනිබ්බුතෝ යන්නෙන් අදහස් වන බැව් සුපැහැදිලිය. මෙලෙසට ජීවිතාවසානය වීම හෙවත් මරණය නමැති ධර්මතාවය සියල්ලන්ටම පොදු වූවකි. එහිලා තථාගතයන් වහන්සේටද තත් ධර්මතාවය සාමාන්‍ය නමුදු, මරණය යන්න වෙනුවට එකී උත්තම වූ ආර්යයන් වහන්සේලාගේ මරණය උදෙසා පරිනිබ්බාන යන්න තථාගතයන් වහන්සේම දේශනා කර ඇති බැව් පෙළ සාහිත්‍යයෙහි මනාව විද්‍යමාන වෙයි. ඉධ කිම්බිල තථාගතේ පරිනිබ්බුතේ .... අයං පච්චයෝ යේන තථාගතේ පරිනිබ්බුතේ[40] යනාදියෙන් තථාගතයන් වහන්සේගේ මරණය විෂයෙහි ද පරිනිබ්බාන යන්න තථාගතයන් වහන්සේම භාවිත කොට ඇති බැව් සුපැහැදිලිය.

තවද, උක්ත දැක්වූ ලෙසට රාග, දෝස, මෝහ යනාදී සියලු අකුසලයන් විධ්වංසනය කොට නිර්වාණ ධර්මයට ප්‍රාප්ත වන ආර්යයන් වහන්සේ සියලු දුක් අතික්‍රමණය කොට ආයු සංස්කාර හරණයෙන් භව නිරෝධයටද ප්‍රාප්ත වන බැව් පෙළ දේශනාවෙහි

තේ නිබ්බායන්ති නිපකා - රත්තින්දිවමතන්දිතා
අසේසං පරිනිබ්බන්ති - අසේසං දුක්ඛමච්චගුං[41]

යනුවෙන් සඳහන් වෙයි. එහි දී නිබ්බායන්ති යන්නෙන් ක්ලේශ පරිනිර්වාණයත් පරිනිබ්බන්ති යන්නෙන් ස්කන්ධ පරිනිර්වාණයත් අදහස් වන බැව් මෙහිලා අපගේ මතයයි.

තවද, බුදුන් වහන්සේට ආයු සංස්කාරය අත්හැරීම පිණිස මාර දිව්‍ය පුත්‍රයා ආරාධනා කරනුයේද **පරිනිබ්බාතු'දානි භන්තේ භගවා, පරිනිබ්බාතු සුගතෝ, පරිනිබ්බාන කාලෝ'දානි භන්තේ භගවා**[42] යනුවෙනි. එහිදී ද මරණය පිණිස, මියයාම පිණිස **පරිනිබ්බාතු** (පරිනිබ්බාන) යන වදන ව්‍යවහාර කරනු දැකගත හැකිය. මෙලෙසට ආර්ය ශ්‍රාවකයාගේ ජීවිතාවසානය දේශනා කරන බුදුන් වහන්සේ උතුම් වූ ආර්ය ශ්‍රාවකයා පිරිනිවීමට පත්වෙයි යන්න අර්ථවත් වන ලෙසට **පරිනිබ්බාති** යන වදන දේශිත ආකාරය **ඔත්තියෝ'පි බෝ වාසෙට්ඨා... සත්තන්නං බෝධිපක්ඛියානං ධම්මානං භාවනමන්වාය දිට්ඨේව ධම්මේ පරිනිබ්බාති**[43] යන තථාගත දේශනාවෙන්ම ප්‍රකට වෙයි. එහිලා **දිට්ඨෙව ධම්මේ** යන්නට අනුව, තත් පරිනිර්වාණය එහෙ ලෞකිකවම සිදුවන්නක් බව සුපැහැදිලිය.

තදර්ථයම ඉස්මතු වන ලෙසට පරිනිබ්බාන ධර්මය දේශිත අවස්ථාවක් **අපරිතස්සං පච්චත්තං යේව පරිනිබ්බායති, ඛීණා ජාති වුසිතං බ්‍රහ්මචරියං කතං කරණීයං නාපරං ඉත්ථත්තායාති...**[44] යනුවෙන් දැක්විය හැකිය. එහිලා තත් ආර්යයන් වහන්සේ සියල්ලම සිදුකළ බවත් අන්‍ය කටයුතු නොමැති බවත් ඒ නිසාවෙන්ම ආයු සංස්කාරය අත්හැර පිරිනිවෙන (මැරෙන) බවත් එයින් ගම්‍ය වෙයි. ආර්යයන් වහන්සේලාගේ මරණය, ආයු හරණය යනාදි අර්ථයන් ගම්‍ය කරනු පිණිසම උක්ත වාක්‍යයෙහි **පරිනිබ්බායති** යන්න යෙදී ඇති බැව් වටහාගත හැකිය. මෙලෙසට පරිනිබ්බාන යන වචනයෙන් රහතන් වහන්සේ වැනි ආර්යයන් වහන්සේලාගේ මරණය අදහස් කර ඇති බවත් උක්ත දැක්වූ බාහිය සූත්‍රයෙහි මෙන්ම ආරක්ෂක සූත්‍ර දේශනාවක් වන කන්ධ පරිත්තවැනි සූත්‍ර දේශනාවන් තුළදී ද කාලකතෝ සහ කාලමකාසි යන වදන් අථ

බෝ අඤ්ඤතරෝ භික්ඛු අහිනා දට්ඨෝ කාලකතෝති[45] සහ ස්වායං ගහපති මතෝ කාලකතෝ[46] යනාදි ලෙසින් මරණය නමැති ධර්මතාවය හැඳින්වීමට යොදා ඇති බැව් සුපැහැදිලිය.

පරමං අරියසච්චං යදිදං අමෝඝධම්මං නිබ්බානං[47] යැයි දැක්වූ අයුරට පරම ආර්ය සත්‍යය වූ අමෝඝ ධර්මය වූ නිවන යමෙක් සාක්ෂාත් කළේද එබඳු තැනැත්තවුන් ආර්යයන් වහන්සේලා ලෙසට හැඳින්විය හැකිය. උන්වහන්සේලාගේ දිවි පැවැත්ම යම්තාක් පවත්නේද, ඒ තාක් උන්වහන්සේලා ස්වකීය කායික පැවැත්ම පිණිසම පවත්නේ වෙයි. එබඳු උතුමන් වහන්සේලා සෝපදිසේස නිබ්බානධාතු ලෙසට දැක්විය හැකිය. යම් කලෙක වැස නිමවන ලද බඳසර ඇති එබඳු ආර්යයන් වහන්සේලා ස්වකීය ආයු සංස්කාරය හරනේද, මරණයට පත්වන්නේද එය පිරිනිවීම හෙවත් පරිනිබ්බාන ලෙසට දැක්විය හැකිය. එහිලා භවයද නිරෝධ වූයේ ශරීරයද නිරෝධ වූයේ අනුපදිසේස නිබ්බානධාතු ලෙසට දැක්විය හැකිය.

මෙලෙසින් භවයෙහි වූ උත්පාදක ශක්තිය නැතිකොට භව නිරෝධය ලබනුයේ නිබ්බාන ලෙසටත් (ඇතැම් පෙළ දේශනාවන්හි පරිනිබ්බාන ලෙසටත්) ආයු සංස්කාරය අත්හැර ශාරීරිකවද නිරෝධය ලබනුයේ පරිනිබ්බාන ලෙසටත් දැක්විය හැකිය. මෙලෙසට තථාගත දේශනාන්තර්ගත නිබ්බාන - පරිනිබ්බාන සංකල්ප ද්වය ඉතා සංක්ෂිප්තව පෙළ දහම ආශ්‍රයෙන් දැක්විය හැකිය. මේ ආර්ය මාර්ගේය ප්‍රතිපදාන්තර්ගත ආර්යයන් වහන්සේලාගේ සීතිභූත වූ නිබ්බාන - පරිනිබ්බාන යන ප්‍රතිපදා ද්වයයි.

ආන්තික සටහන්

1 පාලි - සිංහල අකාරාදිය, බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 1998, පි. 261.

2 -එම- පි.437.

3 ධම්මපදපාළි, බුද්ධවග්ග, බු. ජ. ත්‍රි. ඉ. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 72.

4 සංයුත්තනිකාය (05-2), ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 270.

5 සංයුත්තනිකාය (04), නිබ්බාන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 474.

6 අංගුත්තරනිකාය (06), ගිරිමානන්ද සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 198.

7 -එම- පි.198.

8 දීඝනිකාය (02), මහාපදාන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 54.

9 උදානපාළි, පඨමනිබ්බාන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 290.

10 ධම්මපදපාළි, සුඛවග්ග, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 76.

11 ථේරිගාථාපාළි, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 100.

12 අංගුත්තරනිකාය (06), ගිරිමානන්ද සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 198.

13 සංයුත්තනිකාය (02), කෝසම්බි සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 186.

14 සංයුත්තනිකාය (01), සාධු සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 40.

15 චුල්ලනිද්දේසපාළි, නන්ද සූත්‍ර නිර්දේශය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 262.

16 සංයුත්තනිකාය (02), පරිවීමංසන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 128.

17 චුල්ලනිද්දේසපාළි, උපසීව සූත්‍ර නිර්දේශය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 26.

18 සංයුත්තනිකාය (04), නිබ්බාන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 474.

19 ධම්මපදපාළි, සුඛවග්ග, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 76.

20 -එම- ජරාවග්ග, පි. 62 - 64.

21 කථාවස්තුප්‍රකරණ (02), බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 264.

22 ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණට්ඨකථා, (සංසෝ) පඤ්ඤානන්ද හිමි, යගිරල, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 1940, පි. 204 - 215.

23 ධම්මපදපාළි, අරහන්තවග්ග, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 44.

24 බුද්දකපාඨට්ඨකථා, (සංසෝ) දේවානන්ද හිමි, වැලිපිටියේ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 1922, පි. 100.

25 දීඝනිකායට්ඨකථා, (සංසෝ) දේවමිත්ත හිමි, හෙයියන්තුඩුවේ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 1922, පි. 579.

26 චුල්ලනිද්දේසට්ඨකථා, (සංසෝ) රේවත හිමි, බෝරුක්ගමුවේ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 1923, පි. 18.

27 අංගුත්තරනිකායට්ඨකථා, (සංසෝ) ධම්මානන්ද හිමි, කැළණියේ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ, 1923, පි. 481.

28 දීඝනිකායටීකා, (සංසෝ) චන්දවිමල හිමි, රේරුකානේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 1967, පි. 600.

29 චුල්ලනිද්දේසපාළි, උපසීව සූත්‍ර නිර්දේශය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 26.

30 බුද්දකනිකාය (01), ඉතිවුත්තකපාළි නිබ්බානධාතු සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 368.

31 සංයුත්තනිකාය (01), අරති සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 334.

32 සුත්ත නිපාතය, ද්වයතානුපස්සනා සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 230.

33 බුද්දකනිකාය (01), ඉතිවුත්තකපාළි නිබ්බානධාතු සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 368.

34 බුද්දක නිකාය (01), උදානපාලි බාහිය සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 144.

35 -එම- පි. 144.

36 දීඝනිකාය (02), මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 246.

37 බුද්දක නිකාය (01), උදානපාලි බාහිය සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 146.

38 -එම- පි. 146.

39 සංයුත්තනිකාය (03), වක්කලි සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 214.

40 අංගුත්තරනිකාය (04), කිම්බිල සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 406.

41 ඛුද්දකනිකාය (01), ඉතිවුත්තකපාළි අග්ගි සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 446.

42 අංගුත්තරනිකාය (05), භූමිචාල සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 288.

43 දීඝනිකාය (04), අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 162.

44 සංයුත්තනිකාය (03), පඨම අනිච්චතා සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 80.

45 සංයුත්තනිකාය (02), බන්ධ සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 380.

46 සංයුත්තනිකාය (04), දුතියකාමභූ සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 538.

47 මජ්ඣිමනිකාය (03), ධාතුවිභංග සූත්‍රය, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2005, පි. 506.

The Lord Buddha is not a religious Leader

Ven. Ilukevela Dhammarathana Thero

The realty of the world was realized by the Buddha in 6th century B.C. in India in a time when many views have been proclaimed by different teachers. Buddha was not someone who introduced new teachings. His currier was to reveal the reality of the word and the being.[1] Buddha mentioned that what he had been revealed viz. Four Noble Truths was the existent in the world that had been disappeared by the time because of the unintelligence or ignorance.[2] In other words, the reality was covered by the dark clouds of the ignorance. Buddha did not belong to any country, clan, creed, or religion. He was not a part of anything. He severely rejected all sorts of classifications of the human beings. He accepted only the humanity that could be separated from the other beings. It is said that with regard to different kinds of grasses, trees, beetles, moths, ants, four-footed creatures big or small, reptiles, snakes, long-backed animals, fishes and birds, differences are seen. They are of different kinds within their groups possessing different identities of their own. But with regard to the man no such differences is seen in relation to their hair or head or ear or eyes or mouth or lips or brows or throat or hips or belly or back or rump or sex organs or breast or hands or feet or fingers or nails or thighs or colour

or voice. No variant unique marks are found on the bodies of men to claim dissimilarity.[3]

Just after the attainment of enlightenment, Buddha introduced Himself to Upaka when he was on the way to Kusinārā. Having met the Buddha he asked "who are you and who is your teacher?" In replying to the questions, Buddha said in verses.[4]

> "All-vanquishing, all-knowing am I.
> I am unadhering with regard to all things.
> All-abandoning are released by the ending of craving with the aim of Nibbāna. Having fully known by Myself, to whom should I say my teacher?"
>
> "I have no teacher, and one like me cannot be found.
> In the world with its devas, I have no counterpart.
> For I am an arahant in the world."
>
> "I am the unexcelled teacher. I am alone rightly self-awakened. I am unbounded."

Having heard the introduction made by the Buddha, Upaka said "From your claims, my friend, you must be an infinite conqueror." Buddha said:

> 'Conquerors are those who have reached fermentations' end. I have conquered evil qualities. Upaka, therefore, I am a conqueror.' [5]

At the introduction Buddha himself did not mention anything that could be sharply led to a religion or any other authority. According to the context he is a person who completely eradicated the defilements in a way that they do not

grow again.[6] It is the extinction of the defilements. Therefore, this is one of the incidents to prove that Buddha is not one of the revealers of religions.

Buddha was born in a time when more religions appeared. Though there were many religions at the time, Buddha was not an enemy of those religions. He had in his mind only the loving-kindness. He never fought against any religion. When He saw the wrong teachings He revealed them in a compassionate mood. And when He saw acceptable activities of the others, He appreciated them, and having made some editions where it is necessary, He asked His disciples to follow them. The best example that can be adduced here is the incident happened between the Buddha and Asibandhakaputta Gamini, the disciple of Nighanthanataputta.[7] Gamini came and approached to the Buddha and began to associate. The Buddha questioned Gamini with regard to the teachings of Niganthanataputta. Answering the question Gamini said that his teacher had been teaching not to kill animals, steal, sexual misconduct, telling lies, and if one follows killing, stealing, sexual misconduct and telling lies mostly they will be reborn in hell. Having discussed each of the precepts and showing the points that should be moderated, Buddha introduced them to the followers with the edition of four precepts.[8] When those incidents are taken into consideration, we can easily recognize how far the Buddha is tolerated. Therefore, Buddha was not a leader or a partner of any religion and He did not have his own views but He revealed the reality before us.

Buddha is a person for all. He was born for the welfare of all.[9] The proclamation made by the Buddha is stated in Ekapuggala Vagga:

> "Monks, there is one person whose birth in the world is for the welfare of many folk, for the happiness of many folk, who is born out of compassion for the world, for the profit, welfare and happiness of devas and mankind. Who is that person? It is a Tathāgata, who is Arahant, a fully Enlightened One. This, monks, is that one person."[10]

Though the Buddha stated that He was born for the happiness of many, He did not wish to convert anyone, who approached and listened Him, into a follower or disciple or partner of Him. There were occasions where the listeners were in an eager to embrace the Buddha. In those occasions Buddha has said "no you should not do that". The story of the Upali Gahapati could be traced here for an example. The Gahapati was a great follower of Niganthanāthaputta on whom all the people were looking at. In such a considerable time the Gahapati Upali, having discussed with the Buddha, decided to be a follower of Him. In that occasion, Buddha said "a person like you should not do that, be intelligent, think again".[11] Not only that but also Buddha said "you should not stop offering dāna to your teacher, NiganÊhanātaputta, even though you may embrace me." [12] This is how the Buddha spread His teachings throughout the life-time.

When the contemporary society is being considered, the Buddha can easily concern as philosopher. However, He is different from the philosopher because what he proclaimed was depended on sensory or extrasensory perception. Guessing and presenting suggestions were not the methods appreciated by the Buddha. If the subject matter is out of

the sensory perception He revealed them with three-fold Knowledge (*tisso vijjā*). They are:

1. *pubbenivāsānussatiñāna* - retro-cognitive knowledge
2. *cutūpapātañāöa* - clairvoyance
3. *āsavakkhayañāöa* - knowledge of the destruction of defiling impulses

With retro-cognitive knowledge Buddha could be able to recount his manifold previous existences in all their aspects and details.[13] Clairvoyance is directed towards gaining knowledge of the decease and survival of beings and acquiring an understanding of karma: 'with his clear paranormal clairvoyant vision he sees beings dying and being reborn, the low and the high, the fair and the ugly, the good and the evil, each according to his karma...'[14] With the knowledge of the destruction of the defiling impulses, he is able to verify the Four Noble Truths as well as the origin and cessation of the defiling impulses.[15]

On the other hand, the Buddha was omniscient, not in the sense that He knew everything, but that He could know anything should He so desire.[16] In other words, He did not have the power of omniscient when He was walking, standing, sleeping, listening, preaching, etc.

According to the detailed mentioned above, The Buddha was not someone who converted anybody to practice his words or to follow Him but he revealed the reality of the world and the beings. Therefore, the teaching of the Buddha is open to all. His teachings are not to be a Buddhist but to be a wise. There is no any rule or regulation promulgated by

Him to investigate or criticise. His teachings are open to all. Anyone can investigate and criticise him and his teachings. In Vīmansaka Sutta,[17] Buddha stated the methods of investigation. One should firstly investigate the verbal and physical activities of the teacher (*kāya sanvara* and *vacīsanvara*). The other processes of investigations are mentioned in Chankī Sutta.[18]

If someone wants to embrace Buddhism and be a follower, he should be one of the four in the order such as a monk (*bhikkhu*), nun (*bhikkhuni*), lay follower (*upāsaka*) or lay woman follower (*upāsika*). However, to learn and study Buddhism it is not possible to be a Buddhist.

Buddhism was not a religion with its birth though there can be seen some of the characteristics of religions in modern era. Specially, the Theravada Buddhist tradition, considering the contemporary Buddhist traditions, has added some of the features of religions because of the need of the society. However, Buddha did not reveal any religion and He is not a religious leader. He is the One who attained the Supreme Enlightenment.

Endnotes

1 Brahmajala Sutta, D.N. vol.i, PTS, p.12
tathāgato sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti

2 Dutiyakulaputta Sutta, S.N. vol.5, PTS, p.415
yehi keci, bhikkhave, atītamaddhānaṃ kulaputtā sammā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā yathābhūtaṃ abhisamesuṃ, sabbe te cattāri ariyasacchāni yathābhūtaṃ abhisamesuṃ, ye hi keci, bhikkhave, anāgatamaddhānaṃ kulaputtā sammā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā yathābhūtaṃ abhisamessanti, sabbe te cattāri ariyasacchāni yathābhūtaṃ abhisamessanti. ye hi keci, bhikkhave, etarahi kulaputtā

sammā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā yathābhūtaṃ abhisamessanti, sabbe te cattāri ariyasacchāni yathābhūtaṃ abhisamessanti.

3 An Approach to Buddhist Social Philosophy, Pategama Gnanarama Thero, Ti-sarana Buddhist Association, Singapore, 1996, pp.74-75
Vasettha Sutta. M.N. vol.ii, PTS, p.196
yathā etāsu jātīsu, liṅgaṃ jātimayaṃ puthu
Evam natthi manussesu, liṅgaṃ jātimaṃ puthu
na kesehi na sīsehi, na kaööehi na akkhihi
na mukhena na nāsāya, na otthehi bhamūhivā
na gīvāya na aṃsehi, na udarena na pitthiyā
na soöiyā na urasā, na sambāde na methune
na hatthehi na pādehi, naṃgulīhi nakhehi vā
na jaṃghāhi na ūrūhi, na vaööena sarena vā
liṅgaṃ jātimayam neva, yathā aññāsu jātīsu.

4 Ariyapariyesana Sutta, M.N. vol.1, PTS, p. 171
Sabbābhibhū sabbavidhūhamasmi - sabbesu dhammesu anūpalitto sabbañjaho taṅhakkhaye vimutto - sayam abhiññāya kamuddiseyyaṃ

na me ācariyo atthi - sadiso me na vijjati
sadevakasmin lokasmin - natthi me patipuggalo

ahañhi arahā loke - aham satthā anuttaro
ekomhi sammāsambuddho - sītibhūtosmi nibbuto

5 Ariyapariyesana Sutta, M.N. vol.1, PTS, p. 171
mādisā ve jinā honti - ye pattā āsavakkhayaṃ
jitā me pāpakā dhammā - tasmābhamūpaka jino.

6 VaseÊÊha Sutta, M.N. vol.2, PTS, p.196
khīnāsavaṃ arahantaṃ

7 Sankhadhama Sutta, S.N. vol.4, PTS, p.317
Kathaṃ nu kho, gāminī nigaöÊho nātaputto sāvakānam dhammaṃ deseti? evaṃ kho bhante, niganÊho nātaputto sāvakānaṃ dhammaṃ deseti. yo koci pāöaṃ atipāteti, sabbo so āpāyiko neraiko, yo koci adinnaṃ ādiyati, sabbo so āpāyiko neraiko, yo koci, kāmesu micchā carati, sabbo so āpāyiko neraiko, yo koci musā bhaöati, sabbo so āpāyiko neraiko...

8 Sankhadhama Sutta, S.N. vol.4, PTS, p.317
Kathaṃ nu kho, gāminī nigaöÊho nātaputto so pāöātipātaṃ pahāya pāöātipātā pativirato hoti. adinnādānaṃ pahāya adinnādānā

pativirato hoti. kāmesumicchācāraṃ pahāya kāmesumicchācārā paṬivirato hoti. musāvādaṃ pahāya musāvādā pativirato hoti, pisunāvācaṃ pahāya pisunāvācā pativiraṬo hoti. pharusaṃ vācaṃ pahāya pharusāya vācāya paṬiviraṬo hoti. samphappalāpaṃ pahāya samphappalāpā paṬiviraṬo hoti. abhijjhaṃ pahāya anabhijjhalu hoti. byāpādappadosaṃ pahāya abhyāpannacitto hoti. micchādiṬṬhiṃ pahāya sammādiṬṬhiko hoti.

9 Ekapuggala Vagga, A.N. vol, i, PTS, p.21
Ekapuggalo, bhikkhave, loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānam, katamo ekapuggalo? tathāgato arahaṃ sammāsambuddho. ayaṃ bhikkhave, ekapuggalo loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya attha hitāya sukhāya devamanussananti.

10 Buddhist images of human perfection: the arahant of the Sutta pitka compared with the Bodhisattva and the Mahādiddha, Nathan Katz, Motilal Banarsidass, 1990, pp.127-8

11 Upali Sutta, M.N. vol.1, PTS, p.378
anuviccakāraṃ kho, gahapati, karohi, anuviccakāro tumhādisānaṃ ñātamanussānaṃ sādhu hoti'ti

12 Upali Sutta, M.N. vol.1, PTS, p.379
dīgharattaṃ kho te, gahapati, niganṬhānaṃ opānabhūtaṃ kulaṃ yena nesaṃ upagatānaṃ piṇḍakaṃ dātabbaṃ maññeyyāsī'ti

13 Sāmaññaphala Sutta, D.N. vol.1, PTS, p.82 / Early Buddhist theory of knowledge, K.N. Jayathilake, Delhi, 1980, p.441

14 do

15 do

16 Tevijjavaccagotta Sutta, M.N. vol. 1, PTS, p.482 / Lokayatika Sutta, A.N. vol.4, PTS, p.428
samano gotamo sabbaññū sabbadassāvi aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ paṬijānāti: carato ca me tiṬṬhato ca sutassa ca jāgarassa ca sattaṃ samitaṃ ñāṇadassanaṃ paccupaṬṬhitanti. na me te vuttavādino, abbhākkhanti ca pana maṃ te asatā abhūtenā'ti

see MNid.178,179; MNidA.223; SNA.i.18..

17 Vīmansaka Sutta, M.N. vol.i, PTS, p.317

18 Chanki Sutta, M.N. vol.ii, PTS, p.173

A study on characteristics development with special reference to Thipitaka Texts

Ven. Halmillaketiye Rathanapala Thero

The people living in this world portray diverse and anomalous characteristics. There is no any single characteristic that is common for everyone. So the people are classified as good and bad, innocent and cruel, honest and cunning, etc. character or 'Personality' is a very important topic which is discussed in the field of psychology too. In common parlance 'personality' means the physical appearance of an individual to the society. Thus the physical appearance of an individual to the society can be judged under three factors.

Cordial – ability to penetrate into others' minds
Annoying – behaving as aggressive
Fascinating– from some actions[1]

People with good characters are respected and bad characters are despised in the society. So the character development is an essential fact for a better life and complaisant society. When we are examining the Thripitaka sources it can be found many Buddhist teachings which are helped to develop the characters. In Buddhism, there are so many names given for the individual according to

the mind which is purified respectively from states of **Pāpi (defiled person), Vasala (outcast), Puthujjana (worldling), Upasaka, asappurisa, Sappurisa, ariyasavaka, bhikku, sekha and asekha.**[2]

Human beings are one and only beings who cannot be understood directly among the beings in the world but the nature of other beings can be identified according to their activity. There is an ability to protect having understood that poison consisting in which part of the body of each being, but it is difficult to protect from individual because poison consists everywhere of him. According to the discussion between the Buddha and 'Pessa' (the mahout's son) in Kandaraka sutta from majjima nikaya, Pessa said the Buddha. Venerable sir, human beings more devious than animals, are able to "act in one way, speak in another way, and think in yet another way."[3](***gahanañhētam bhante, yadidam manussa; uttānakañhētam, bhante, yadidam pasavo***)So the Buddhism emphasizes that "Not easily known is a man by looks or form, nor should one trust a casual glance."[4](***na vannarūpēna naro sujāno - na vissase ittaradassanēna***). Black characteristics as well as white characteristics are occurred within individuals and those characteristics activate as more or less on and off. With unwholesome roots as the noxious-trio (lōba, dōsa, mōha) comes up with black characters and with wholesome roots as non-greed, non-hatred and non-delusion (alōbha, adōsa, amōha) comes up white characters. Among so called good people or so called bad people may emerge these characteristics. The story in Kakacūpama sutta of Majjima nikaya clearly explains the real nature of individuals.

In Sāvatthi, there was a housewife named Vēdihika. She is peaceful, gentle and meek. She was a maid named Kāli

who was clever, jumble, and neat in her work. The maid Kali thought: 'A good report about my lady has spread thus' she thought to test her lady. So the maid Kali got up late and then her mistress was angry and displeased, and she scowled. Again maid Kālī got up later in the day. Then mistress was angry and displeased, and she spoke words of displeasure. Thirdly, she got up still later in the day. The mistress was angry and displeased, and she took a rolling-pin, gave her blow on the head, and cut her head. Then the maid kali, with blood running from her cut head denounced her mistress to the neighbors. In this way it is very clear that the common nature of all who not performed Arahantship and consists defilement emerged black or white characteristics according to the occasion.

The four ways to truly know each person's characteristics consisted in Satta jatila sutta of Samyukta nikaya.

- **Samvāsēna kho, Mahārāja, sīlam vēditabbam** – Mahārāja, it is through living together with another, that his virtue (Sīla) is to be known.
- **Samvōhārēna kho Mahārāja, sōceiyyam vēditabbam** – Mahārāja, it is through dealing with another, that his honesty (soceyya) is to be known.
- **Āpadāsu kho, mahārāja, thāmo vēditabbo** – Mahārāja, it is through adversities, that another's fortitude [emotional strength] (thamo) is to be known.
- **Sākacchāya kho, Mahārāja, Paññā vēditabba** – Mahārāja, it is through discussing with another, that his wisdom (Paññā) is to be known.

Thus, the Buddha's explanation of identifying individual characters is very important as societal. the way to realize the internal and external characteristics of individual and the way to develop this world and after-world have been explained very clearly. Furthermore Buddhism mentions the method to identify the characters, as individuals were classified based on their internal and external activities. The three types of individuals found in Andha sutta of Anguttara nikaya: the blind (***andho***), the one-eyed (***ēkacacchu***) and the two-eyed[5](***dvicacchu***).The blind person means herein a certain person has not the eye to acquire wealth unattained, or to make the wealth he has increased. He has not the eye fit to see states that are good and bad, to see states that are blameworthy and praiseworthy states mean and exalted, states resembling light and darkness. This one is called "the blind." The one-eyed person means in this case a certain person has the eye to acquire wealth unattained, and or to make the wealth he has increased. But he has not the eye fit to see states that are good and bad, to see states that are blameworthy and praiseworthy states mean and exalted, states resembling light and darkness. This one is called the "one-eyed" and the two-eyed person means in this case a certain person has both the eye to acquire wealth unattained and the eye to make the wealth he has increase, and the eye to see states that are good and bad, to see states that are blameworthy and praiseworthy, states mean and exalted, states resembling light and darkness. This one is called "two-eyed." Here, the Buddha has emphasized that first and second persons must be abandoned and appreciated the two-eyed person because one can develop by associating him. So it is very clear that the Buddhism has aspired the twofold development of individual as spiritual development and material progress. In another

sutta, basing on the activity of individual in the world, they were compared into four types of clouds.

- **Gajjitā no vassitā** – thunders but doesn't rain
- **Vassitā no gajjitā** – rains but doesn't thunder
- **Nēva gajjitā no vassitā** – neither thunders nor rains
- **Gajjitā ca vassitā ca** – both thunders and rains[6]

An important doctrinal explanation has been denoted here, about Person who has not realized four noble truth well, though he learnt the nine-fold dispensation of the Buddha (navaṃga satthu sāsana) and about the person realized the ninefold dispensation of the Buddha and realized four noble truth. When it is enquired the current social utility of this teaching, it is very clear that most of current politicians can be compared into the classification Gajjitā no vassitā (thunders but doesn't rain). They promise to do many things only by words, but they do not perform them.Here it was emphasized that the person both thunders and rains always should be associated. The person who consists with both word and action was admired according to the Buddhist explanation. Well known the ninefold dispensation of the Buddha, and the person who engaging in that teaching to realize the four noble truths, was appreciated royally and he was called as Vassita gajjitā (both thunders and rains).

Character development is not a retrogression but a progression from the current position. It should be developed by two aspects as spiritual and physical. There are well developed persons who fare into progress in current society as well as the persons without progress fare into progress.

The righteous way to achieve progress was taught in the Buddhism as "gotten by work and zeal, gathered by the strength of arm" (bāhābalaparicitēhi), earned by the sweat of the brow (Sēdāvakkhitēhi), justly obtained in a lawful way"[7] (Dhammikēhi dhammaladdhēhi) this noble disciple who earned wealth as above develops physical progress, enjoying in the evening of life and his righteous progress is caused to bring him for happiness and relief trivializing conflicts of life. Some people go from progress to decline also and from decline to decline. It was clearly mentioned in Tamo tama parāyana sutta from Anguttara nikaya. Individuals were classified into four types:

- **tamo tamaparāyanho** – one in darkness faring into darkness
- **tamo jōtiparāyanho** – one in darkness faring into light
- **jōti tamaparāyanho** – one in light faring into darkness
- **jōti jōtiparayanho** – one in light faring into light[8]

The above individual classification can be examined through the people in society further and how is one the type of person in darkness who heads for darkness? A person was born into a lowly family as a result of accumulating sins and he engages in bodily misconduct, verbal misconduct and mental misconduct again. Having engaged in such misconduct, after death - reappears in the plane of deprivation, in hell. This type of person is one who from darkness to darkness. The second person, was born into a lower class family, but he engages in good bodily, verbal and mental conduct. Having engaged

in such good conducts, after death, he reappears in the good destination, the heavenly world. This type of person is one who from darkness to light. Third person, borne into an upper class family, but he engages in bodily, verbal and mental misconduct. Having engaged in such misconducts, after death, he reappears in the plane of deprivation, in hell. This type of person is who from light to darkness. The fourth one, by being reborn into a high family and "faring into light" because we are heading for the light of heavenly rebirth. This person is one who from light to light. In this character classification the Buddhism was expected to give a better understanding about each individual character and benefit from this-world and after-world.

In this manner a better understanding about the nature of the characteristics of each individual is very important in counselling. So the counselling without proper understanding the characteristics of the individuals is like recommending a medicine without a diagnosis. The old monks in Thēravada tradition had a method based on the Buddha's order to give relevant counselling by analysing each individual character. Except the above explanation, a very significant character analysis has been discussed by Ven. Buddhaghōsha in Visuddhimagga (the path of purification) it has mentioned six types of characters as Rāga, Dōsa, Mōha, Sāddha, Buddhi, Vitakkha etc.[9]

Each character was classified based on the characteristics which inherited by birth. According to this character analysis, deciding as characters by birth. As to meaning the temperaments are one, that is to say, personal nature. There is a similarity between these characters as one

to each other. Herein, one of faithful temperament is parallel to one of greedy temperament because faith is strong when meritorious activity occurs in one of greedy temperament, since greed is strong in nature. Conversely, if among the unwholesome mental states, greed is mild in nature, then among the wholesome mental states faith is mild. Greed keeps on looking for sense-objects, and faith keeps on looking for virtues. Greed does not give up what is harmful, and faith does not give up what is beneficial. Thus, they may be said to be parallel in consideration of these points of similarity. In the same way hate (dōsa) and intelligence (buddhi) on the one hand, and delusion and speculation (vitakka) on the other hand also been compared. According to the opinion of the teachers of the commentaries "the fact that these beings have prominence of greed, prominence of hate, prominence of delusion, is governed by previous root-cause. "for when in one man, at the moment of his accumulating kamma, greed is strong and non-greed is weak, non-hate and non-delusion are strong and hate and delusion are weak, then his weak non-greed is unable to prevail over his greed, but his non-hate and non-delusion being strong are able to prevail over his hate and delusion. That is why, on being reborn through rebirth-linking given by that kamma, he has greed, is good-natured and angry, and possesses understanding with knowledge like a lightning flash. When, at the moment of another's accumulating Kamma, greed and hate are strong and non-greed and non-hate weak, and non-delusion is strong and delusion weak, then in the way already stated he has both greed and hate but possesses understanding with knowledge like a lightning flash. According to this explanation the different temperament has been determined according to the nature of rebirth-linking –mind by greed, hatred and

delusion are born with the respective temperaments. The three wholesome temperaments have to be explained with reference to the respective mental states. As regards those of a mixed character, they have to be accounted for with reference to the mental states concerned. Visuddhimagga further explains that how to ascertain the temperament with reference to five points. They have been stated in the following stanza:

By the posture, by the action,by eating, seeing, and so on,by the kind of states occurring,May temperament be recognized[10]

Herein, posture (iriyāpatha) means behavior; in many suttas occur fourfold postures which are common for all. They are: walking (gamana), standing (thāna), sitting (nisajjā) and lying (seyyā). When one of greedy temperament is walking in his usual manner, he walks carefully, puts foot down slowly, puts it down evenly, lifts it up evenly, and his step is springy. Hating temperament walks as though he were digging with the points of his feet, puts his foot down quickly, lifts it up quickly, and his step is dragged along. One of deluded temperament walks with a perplexed gait puts his foot down hesitantly, lifts it up hesitantly, and his step is pressed down suddenly. The nature of temperaments can be directly understood by their postures, actions, eating as elaborated in the table below.

	walking	standing	sitting	sleeping
Desire temperament	Beautiful	Attractive	Attractive	Keeping the body well
Hatred temperament	Tight, rough	Tight, rough	Tight, rough	Unpleasantly
Deluded temperament	Confused	Chaotic	Chaotic	Upside-down, confused

	action	eating	seeing
Desire temperament	Sweeping beautifully	Smooth, Sweet	Happy about pleasant thing
Hatred temperament	Sweeping sand strewing	Rough, acid	Conflict with unpleasant thing
Deluded temperament	Anomalous sweeping	Without permanent as regret	No order

To clearly understand the defects in each temperament, as elaborated in Visuddhumagga, the defects in each temperament can be clearly identified by postures, actions, eating and seeing. 'dhammappavatti' means occurrence of mental states or way of thinking.

Furthermore, Visuddhimagga states about forty meditation objects (Kammatthānas) related to tranquility meditation (Samata) in order to control emotional function of six characters as the following.[11]

Temperament	Kammatthānas
1. Desire character (rāga)	Ten unpleasant objects (asubhās) and mindfulness with regard to the body
2. Hatred character (dōsa)	Four sublime abodes (brahmavihāras) and four vannakasinās
3. Deluded character (mōha)	Mindfulness on in and out breathing four vannakasinās
4. Faithful character (saddhā)	Six kinds of Recollection (anussati) Recollection of the Buddha, doctrine, his noble disciples, morality, liberality, heavenly beings.
5. Intelligent character (buddhi)	Recollection of death (maranānussati) Recollection of the peace of Nibbāna, Analysis of the four elements (catudhātuvavatthāna) the perception of repulsiveness in nutriment.
6. Speculative character (Vitakkha)	Mindfulness on in and out breathing (ānāpānasati)

The remaining Kasinas and the immaterial states are suitable for all kinds of temperament. the greed temperament is frequently consisted by the mental states – fraud, pride, deceitfulness, evil desires, ambition, discontent, and vanity. The hatred temperament is frequently consisted by the mental states – anger, enmity, disparaging, envy and avarice. The delusion temperament is frequently consisted by the mental states – torpor, worry, agitation, uncertainty, and holding fast to a certain view. The faith temperament is frequently consisted by the mental states – generosity, desire to see noble ones, honesty and trust in things that inspire trust. The intelligence temperament is frequently consisted by the mental

states – possession of good friend, moderation in eating, mindfulness, full awareness, wakefulness, urge for religious life, and exertion. The speculation temperament is frequently consisted by the mental states – talkativeness, sociability, not taking interest in good works, failure to finish undertakings and mentally roaming about.

Here, the temperament analysis is very useful for the present counseling service also. There is no any single opinion accepted by all the present psychologists regarding the nature of the mind. They are presenting various opinions by examining the individual behaviors in many ways. But as the Buddhist counseling, there is a very clear explanation regarding the mind and individual behavior. Herein, not only listening to the client but also advising to client. Giving counseling after identified characters through conversation, actions and postures is not a temporary recovery but permanent cure. Restraining five faculties (panca indriya-eye,year,nose,tongue,body,mind) is also very necessary factor for character development. In Indriya bhavana sutta, a young man called Uttara who was a pupil of Pārasariya approached the Buddha. The blessed one then asked him, 'Uttara, does the Brahmin parasariya preach the development of faculties to his disciples?" he replies, yes blessed one; my master teaches the development of the faculties to his disciples. He preaches in this manner, "Forms should not be seen with the eye, sounds should not be heard with the year." Then the Buddha said him. "All the blind men and deaf men will be developed in faculties because a blind man does not see forms and a deaf man does not hear sounds." So the Buddha preached him the proper way to discipline faculties "having seen a form with the eye, there arises what is pleasant, there arises what is

unpleasant, and there arises what is pleasant and unpleasant. He understands thus: what is pleasant has arisen in me, what is unpleasant has arisen, what is pleasant and unpleasant has arisen. And that is conditioned, gross, dependently arisen. Just as a man with good eyes, having opened them would shut them, or having shut them would open them, equanimity (upekkhā) is established.[12]This is the proper way to develop the faculties taught by the Buddha.

The worldly objectives of Buddhist characteristics development.

The doctrine of the Buddha mainly can be categorized as worldly purposes and transcendental purposes. according to the Buddhism one who tries for the success of this life to be known as worldly life and anyone with the purpose to realize Nibbana and try to stop the existence to be known as transcendental life. Thus worldly purposes are existed throughout the lifetime and transcendental purposes are existed only till we realize the emancipation. Among the worldly purposes, affection and marriage are essential facts. According to teachings of Anguttaranikaya, one should love to other not with the purposes of physical background or beautiful but with the purpose of internal character. External characteristics are changed with time and those who loved for only external characteristics will be subjected to grief. The four characteristics which should be included within the marriage couple denoted in pathamasamajīvi sutta. If husband and wife live with the worldly purpose to make their marriage life in happy, they should cultivate the qualities such **Samasaddhā** – compatible faith, **Samasīla** – compatible virtue, **Samacāgā** – compatible charity, **Samapaññā** – compatible wisdom.[13]

When both are full of faith, virtue, charity and wisdom, the wife and husband, speaking loving words to one another, they shall arise a prosperous home and having lived by the dharma here, both matching in virtue and piety, blissfully they delight in the god realm, enjoying any pleasure they desire. In Sigala sutta also stated about five qualities which should be developed by husband who wish to happy family life. In five ways a wife should be ministered to by her husband as **Sammānanāya** – by respect, **Anavamānanāya** – by courtesy, **Anaticariyāya** – by faithfulness, **Issariyavossaggēna** – by handing over authority, **Alamkārānuppadānena** – by providing her with ornaments.[14] And also in five ways, the wife should show her love for husband. As: **Susamvihitakammantā** – she performs her duties well, **Samgahitaparijanā** – by hospitality to the kin of both, **Anaticārini** – by faithfulness, **Sambhatamca anurakkhati** – she protects what he brings, **Dakkhā ca hōti analasā sabbakiccēsu** – she is skilled and industrious in discharging her duties.[15]

Four qualities of virtuous parents were taught by the Buddha from the four sublime abodes (brahmavihāra) are Mettā (living kindness), Karunā (compassion), Muditā (sympathetic joy) and Upekkhā (equanimity). As a result of the current parents are not consisted with internal qualities, children abandoning on roads and in orphanages have been risen swiftly in present. But from the biographies such as Patacāra, kisāgōtami, Angulimāla's mother can be proved that there are above qualities of the parents in tripitaka discourses. Thus, It is very clear that the Buddhism is well preached doctrine not only for the persons who wish transcendental life, but also for the worldly persons who wish to develop their characters.

The transcendental objectives of Buddhist characteristics development.

The highest bliss and most precious state in the world is supra-mundane state. Nibbana is the final goal of Buddhism. So the Buddha, Pacceka Buddha and Arahant who realized this ultimate truth are not subjected to birth, ageing, illness and death, these called as noble status. The Buddha's saying that nirvana is the ultimate happiness[16] (*nibbanam paramaṃ sukham*). One cannot easily perceive the transcendental state and he should equip hundred and thousand times. So that the transcendental characteristics cannot be understood separately from the characteristics in Buddhist literature and every character has worldly and transcendental intentions. The nature of thought at this moment focused for worldly aspect and next thought focused for transcendental aspect also can be seen within personal characters. In Jatā sutta "A wise man established in virtues, develops his mind and wisdom"[17] sila or moral conduct is the principle of human behaviuor that promotes the character of a person. In basically Sila is to be known as "controlling or restraining the bodily and verbal actions is morality" and "intelligence without morality is useless"[18]There are five benefits of virtue in visuddhimagga.

- Obtains a large fortune as a consequence of diligence.
- A fair name is spread abroad.
- Enters in assembly, whether of brahmans or kings, he does so without fear or hesitation.
- Dies unconfused.
- After death, reappears in a happy destiny, in the heavenly world.[19]

Thus practicing morality is a characteristic goes with transcendental purpose and morality is known as the concept which can be perceived the threefold happiness as divine, human and emancipation. One pointedness of mind is concentration and it is also a transcendental characteristic. As an educated scholar has the knowledge and the wise man has the ability to understand sin-merit, skill-unskilful and action-results of action. Herein the Buddhism states that the ability to understand as these things are good and these things are bad is wisdom. "One who considers essential things as essential and unessential things as unessential, maintains right view and will realize the truth"[20] if one refrains from five unwholesome deeds and ten evil actions (dasa akusala) and live by practicing wholesome deeds then he possess a transcendental characteristic with threefold training (Sila, Samadhi, Paññā). Free from wholesome roots, viz,: greed, hate, delusion (lōbha, dōsa, mōha) is three main facts which can be seen within transcendental character.

Student character development.

Most commonly the Buddhist ethics which are applicable for the development of characters focused on whole human society. As well as the Thripitaka suttās separately have got a special attention on various fields in the society. Specially, the teachings of Sighalōvōda Sutta were a well analysed discourse regarding social concepts based on mutual relationships. The teacher student relationship mentioned in Sutta helps to develop student life and also understanding the role of teacher well. Then he can make his shortcomings. Specially, it is difficult to see customs which are helped for the development of student character in the current education system. Under this situation collapse of the teacher student

relationship in the current world, decline the society and underrating humanity occur. In the Buddhist education system gives priority to restrain three doors (mind, body, word) than subject knowledge and to the humanistic norms which are helped in the advancement of society than intelligence. So the Buddhist education was built on that concept. Mangala sutta explains that Idea "vastness of learning and erudition, together with the skills, and perfect discipline in the conduct, and delightful propriety of speech- this is the greatest blessing"[21] in this way the Buddhist character development gives the priority to student character development. According to Sigalovada sutta, teachers were considered as south. Since past the south direction was considered as an auspicious direction regarding many facts of life. So the teachers are guides for successful life, south direction was used to introduce them. The duties of student towards their teachers are influential facts for the development of student character. They are:**Utthānēna** – by rising from the seat in salutation, **Upatthānēna** – by attending on him, **Sussusāya** – by eagerness to learn, **Pāricariyāya** – by personal service, **Sakkaccam cippapatiggahanēna** – by respectful attention while receiving instructions.[22]

These points are very helpful for the development of student character. The responsibility of the teachers is to make the future generation for the betterment of the country. The most glorious teacher born in the world is the Buddha. The pupils made by him were a full-grown group as spiritual. Their good qualities conduced, for the delight of non-delighted believers, for the more delight of delighted believers.[23] In creating a sound character, idleness needs to be defeated. This is further evident with the facts found in Sigālovada Sutta[24] that one finds excuses not to work saying:

It is too early.

It is too late.

It is too cold.

It is too hot.

It is too hungry.

It is too full.

The further instructions to be practiced for the success of student life are included in Buddhism. In Attassadvāra Jātaka, Buddha explains six factors which can be used to develop the student character. As it's mentioned there, a son who asked for instructions for the success of life from his baron father in Savatti, he approached the Buddha with the guidance of his father then the Buddha preached some factors which can be achieved material progress and spiritual progress immediately."Healthiness, Morality and Respect to elder, wise, righteous and non-lazy"[25] When looking at a perfectly developed persons in current society, can be seen that he has practiced these factors since childhood. In the same way another verse in Dhammapada explains "For him who has effort, mindfulness, purity in deed, consideration, self-control and righteousness, the glory increase."[26]Here effort is an indispensable element for success in life.

Persistence effort leads for worldly pleasures and transcendental pleasures for someone. Effort is threefold as timely: determining to do something (ārambha dhātu), the moment it is being done (nikkhamadhātu), carrying it on forward (parakkamadhātu). Specially, students should strive in these three times well for their education and it was emphasized that "the things to be done today, must be done

today itself (***ajjēva kiccam ātappam***). Not to postpone them tomorrow. Mindfulness is also a very essential factor for the successful character especially for the students. Mindfulness is a forceful fact in our day to day life for living without issues. Good mindfulness helps students to remember what they learnt and live in happiness. One can continue mindfulness by practicing meditation. Students should do pure deeds (sucikammassa) because it helps him for a sound personality. Being careful or consideration before doing something (nisammakari) is caused to get best results from that work. Once a time, the Buddha advised to a farmer: "it is good if one were to avoid committing such actions which would later lead to regret. When one regrets one weeps."[27] Restrained through body, speech and thought, having no faults (saññatassa). As a result of restrained them rest developed. Living according to the dhamma (dhammajivino) and refrain from all evil actions. For the one who is living heedful, ardent, and resolute in this way (appamatassa). Fame, constituted by wealth, enjoyment, and honour as well as by praise and glory, increases. So these teachings can be considered as greatly directive factors for the development of a student character. Furthermore, how an individual comes up educationally, as stated in the Paññavuddhi Sutta of Anguttara Nikaya is fourfold:

- **sappurisasaṃsevo** – association with good men
- **saddhammasavanaṃ** - listening to the Dhmma
- **yōnisomanasikāro** – Systematic attention
- **dhammānudhammapatipatti** – practicing in accordance with the Dhamma

The main purpose of the Buddhist teaching is to teach the right way which is leading to emancipation (Nibbana)

ending all sufferings, but the Buddha has preached the way to fulfil material progress before attaining Nibbana. There are so many teachings which can be developed characters throughout the Pāli literature and one who practices above teachings can build a peerless character with more values.

End notes

1 Athukorala, Daya Rohana, Adyapana mano vidyawa ha Guruwaraya, Siksha, Panadura, 1989, P. 182

2 Ilukewela Dhammarathana, character Building in Buddhism, Sridevi Printers, Dehiwala, 2011, P. 46.

3 Ma. Ni. II, Kandaraka sutta, B.J.T.S., print 2005, p. 4.

4 Sa. Ni. I, Sattajatila sutta, B.J.T.S., 2005, p. 148.

5 An. I., Andha sutta, B.J.T.S., 2005, p. 238.

6 An. II., Dutiya valahaka sutta, B.J.T.S., 2005, p. 198.

7 An. II., Pattakamma sutta, B.J.T.S., 2005, p. 128.

8 An. II., Tamotama sutta, B.J.T.S., 2005, p. 162.

9 Visuddhimaggo, Buddhist cultural centre, 2012, p. 75.

10 Iriyāpathato kiccā-bhōjanā dassanādito
Dhammappavattito ceva-cariyāyo vibhāvayēti, Visuddhimaggo, Buddhist cultural centre, 2012, p. 78.

11 The Path of Purification, translated by Bhikkhu Ñānamoli, Colombo, Samayawardana printers, 2010, P. 109

12 Ma.Ni. III., B.J.T.S., 2005, p. 616.

13 An. II., Patamasamajivi sutta, B.J.T.S., 2005, p. 118.

14 Digha Nikaya, Sigala sutta

15 Ibid.

16 Narada thera, the Dhammapada, Buddhist cultural centre, 2013, Dehiwala, p. 176

17 Sīle patitthāya naro sapañño cittam paññañca bhāvayam, Sa.Ni. I., B.J.T.S., 2005, p. 26.

18 Sīlameva suta seyyo Sīlavīmansa jataka,Jatakapāli. I. 218

19 The Path of Purification, translated by Bhikkhu Ñānamoli, Colombo, Samayawardana printers, 2010, p. 12.

20 Saranca sarato natva-asaranca asarato
te saram adhigacchanti-samma sankappagocara, Narada thera, the Dhammapada, Buddhist cultural centre, 2013, Dehiwala, p.13

21 Bāhu saccanca sippanca-vinayōca susiccito, Ku.Ni. I., B.J.T.S., 2005, p. 6

22 Digha Nikaya, Sigala sutta

23 Appasannānam vā pasādāya-pasannānamvā bhīyō bhāvāya

24 Digha Nikaya, Sigala sutta

25 Ārōgyamicche paramanca lābham, sīlamca vuddhānumatam sutanca
Dhammānuvattī ca alīnatā ca, atthassa dvārā pamukhā calete, Dhammapada

26 Utthānavato satīmato - sucikammassa nisammakārino
saññatassa ca dhammajīvino – appamattassa yasōbhivaddati, Narada thera, the Dhammapada, Buddhist cultural centre, 2013, Dehiwala, p. 26

27 Natam kammam katam sadhu-yam katvā anutappati
yassa assamukho rōdam-vīpākam patisēvati, Narada thera, the Dhammapada, Buddhist cultural centre, 2013, Dehiwala, p. 66

A Historical Discussion to the Raise of Modern Science as exemplified in the Ages of Western Philosophy and Science

Temporary Lecturer G. Sugunasiri Thero

Introduction

The Scientific Revolution or modern science, according to many historians they claim that it began with Copernicus and ended with Isaac Newton 150 years later. During this century and a half of scientific innovation, numerous achievements were made in science and astronomy. The modern scientific method of observation, hypothesis, experimentation, analysis and conclusion was sculpted and refined in this era, and important discoveries were made concerning gravity, the skeletal and muscular systems of the human body and the rotations of the planets.

The scientific revolution took place from the sixteenth century through the seventeenth century and saw the formation of conceptual, methodological, and institutional approaches to the natural world that are recognizably like those of modern science. It should not be seen as a revolution in science but a revolution in thought and practice that brought about modern science. Thus, this article will focus on the modern scientific

revolution that has a great influence on its historical, cultural, religious, epistemological, and political movements in its formation.

Historical Background to Modern Science

The dawn of modern science is often traced back to the early modern period and in particular to the scientific revolution that took place in 16th and 17th century Europe. The significances which set upon the raise of modern science can be illustrated in historically, culturally, epistemologically, economically and politically. This raise is not a spontaneous type of existence in the scientific development and it has far evolutionary historical process which flourished from the era where the human evaluation began. Many ancient civilizations collected astronomical information in a systematic manner through simple observation. Though they had no knowledge of the real physical structure of the planets and stars, many theoretical explanations were proposed. Basic facts about human physiology were known in some places, and alchemy was practiced in several civilizations.[1] Ancient Egypt made significant advances in astronomy, mathematics and medicine. Their development of geometry was a necessary outgrowth of surveying to preserve the layout and ownership of farmland, which was flooded annually by the Nile River. Egypt was also a center of alchemy research for much of the Mediterranean.

The contribution of Greek philosophers to the rise of modern science is a much-discussed, and sometimes contentious, subject. In the disciplines of logic, mathematics and astronomy their strengths are undeniable. Controversy concerns the role these intellectual skills had in promoting

modern science. The earliest Greek philosophers, known as the pre-Socratics,[2] provided competing answers to the question found in the myths of their neighbors: "How did the ordered cosmos in which we live come to be?"[3] The pre-Socratic philosopher Thales was the first to postulate non-supernatural explanations for natural phenomena, for example, that land floats on water and that earthquakes are caused by the agitation of the water upon which the land floats, rather than the god Poseidon.[4] Thales's student Pythagoras founded the Pythagorean school, which investigated mathematics for its own sake, and was the first to postulate that the Earth is spherical in shape.[5] Leucippus (5th century BC) introduced atomism, the theory that all matter is made of indivisible, imperishable units called atoms. This was greatly expanded by his pupil Democritus.

Subsequently, in classical Greek period, Plato and Aristotle produced the first systematic discussions of natural philosophy. Their development of deductive reasoning was of particular importance and usefulness to later scientific inquiry. The important legacy of this period included substantial advances in factual knowledge, especially in anatomy, zoology, botany, mineralogy, geography, mathematics and astronomy; an awareness of the importance of certain scientific problems, especially those related to the problem of change and its causes; and a recognition of the methodological importance of applying mathematics to natural phenomena and of undertaking empirical research.[6]

In the Hellenistic age scholars frequently employed the principles developed in earlier Greek thought: the application of mathematics and deliberate empirical research, in their scientific investigations.[7] The astronomer Aristarchus was

the first known person to propose a heliocentric model of the solar system, while the geographer Eratosthenes accurately calculated the circumference of the Earth. Hipparchus produced the first systematic star catalog. In medicine, Hippocrates and his followers were the first to describe many diseases and medical conditions and developed the Hippocratic Oath for physicians, still relevant and in use today. Galen performed many audacious operations including brain and eye surgeries that were not tried again for almost two millennia. Archimedes, considered one of the greatest mathematicians of all time,[8] is credited with using the method of exhaustion to calculate the area under the arc of a parabola with the summation of an infinite series, and gave a remarkably accurate approximation of Pi.[9] (The number 'pi' is a mathematical constant and it has been represented by the Greek letter "π" since the mid-18th century.)

In the Middle East, Greek philosophy was able to find a support under the newly created Arab Empire which is known to be religious domain in philosophy. Western Europe's knowledge was concentrated in monasteries until the development of medieval universities in the 12th and 13th centuries. The curriculum of monastic schools included the study of the few available ancient texts and of new works on practical subjects like medicine[10] and timekeeping.[11] Muslim scientists placed far greater emphasis on experiment than had the Greeks.[12] Ibn al-Haytham is also regarded as the father of optics, especially for his empirical proof of the intromission theory of light. Scholars considered Muslim chemists to be the founders of chemistry. The works of Arabic scientists influenced Roger Bacon, and later Isaac Newton.[13] Islamic science began its decline in the 12th or 13th century,

before the Renaissance in Europe, and due in part to the 11th-13th century Mongol conquests, during which libraries, observatories, hospitals and universities were destroyed.

An intellectual revitalization of Europe started with the birth of medieval universities in the 12th century. The European universities aided materially in the translation and propagation of these texts which were in Arabic and started a new infrastructure which was needed for scientific communities. In fact, European university put many works about the natural world and the study of nature at the center of its curriculum, with the result that the "medieval university laid far greater emphasis on science than does its modern counterpart and descendent."[14]

The first half of the 14th century evidenced much important scientific works being done, largely within the framework of scholastic commentaries on Aristotle's scientific writings.[15] William of Ockham introduced the principle of parsimony: natural philosophers should not postulate unnecessary entities, so that motion is not a distinct thing but is only the moving object[16] and an intermediary "sensible species" is not needed to transmit an image of an object to the eye.[17] In particular, scholar Jean Buridan developed the theory that impetus was the cause of the motion of projectiles, which was a first step towards the modern concept of inertia.[18] The Oxford Calculators began to mathematically analyze the kinematics of motion, making this analysis without considering the causes of motion.[19]

The renewal of learning in Europe which began with 12th century Scholasticism came to an end about the time of the Black Death, and the initial period of the subsequent Italian

Renaissance is sometimes seen as a lull in scientific activity. The Northern Renaissance, on the other hand, showed a decisive shift in focus from Aristoteleian natural philosophy to chemistry and the biological sciences such as botany, anatomy, and medicine.[20]

Revolutionary Modernization to the Raise of Modern Science

The period of Enlightenment was an important situation and it opened a significant era to modern science which happened in 18th century. The works of this era completely based on Newton, Descartes, Leibniz, and others which helped to the development of modern mathematics, physics and technology with heavy epistemological influence. This significant tasks affected philosophy, religion, and society and politics in general in contemporary affairs of the particular period. Politically, a social revolution took place importantly going against the capitalists' and its feudal system. The early modern period is seen as a flowering of the European Renaissance, in what is often known as the Scientific Revolution, viewed as a foundation of modern science.[21]

This period is specially shaped with important religious, political, epistemological and cultural behaviours in forming the modern science. Thus, modern science in Europe was resumed in a period of great upheaval. The Protestant Reformation and Catholic Counter-Reformation was a culturally religious impact in this period. The discovery of the America by Christopher Columbus and also the re-discovery of Aristotle during the Scholastic period presaged large social and political changes in this particular period. Thus, a

suitable culture was created in which it became possible to question scientific doctrine, in much the same way that Martin Luther and John Calvin questioned religious doctrine.

The Scientific Revolution is traditionally held by most historians to have begun in 1543. It is considered that it is after a heavy influential book written by the astronomer Nicolaus Copernicus called *De Revolutionibus*. The thesis of Copernicus's book was that the Earth moved around the Sun. The period culminated with the publication of the *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* in 1687 by Isaac Newton, representative of the unprecedented growth of scientific publications throughout Europe. Other significant scientific advances were made during this time by Galileo Galilei, Edmond Halley, Robert Hooke, Christian Huygens, Tycho Brahe, Johannes Kepler, Gottfried Leibniz, and Blaise Pascal etc. In philosophy, major contributions were made by Francis Bacon, Sir Thomas Browne, Rene Descartes, and Thomas Hobbes epistemologically to this revolution. The scientific method was also better developed as the modern way of thinking emphasized experimentation and reason over traditional considerations.

The Copernican Revolution, which in terms of astronomy amounted to the acceptance of heliocentrism as suggested by **Nicolaus Copernicus** (1473-1543), has also been used widely as a metaphor supporting descriptions of modernity. A particularly prominent case was the selection of this comparison by Immanuel Kant in his *Critique of Pure Reason* to explain the effect in epistemology of his new transcendental philosophy. Copernicus was aware of Aristarchus heliocentric theory and cited him in an early

(unpublished) manuscript of *De Revolutionibus* (which still survives), though he removed the reference from his final published manuscript.[22]

Thus, the Copernican Revolution was the paradigm shift from the Ptolemaic model of the heavens, which described the cosmos as having Earth stationary at the center of the universe, to the heliocentric model with the Sun at the center of the Solar System. Beginning with the publication of Nicolaus Copernicus's *De revolutionibus orbium coelestium*, contributions to the "revolution" continued until finally ending with Isaac Newton's work over a century later. As mentioned earlier, the man who arguably began this revolution was the Polish astronomer Nicolaus Copernicus.

Copernicus worked on a heliocentric model where the sun, and not the Earth, was the center of the solar system for nearly his entire life. Unlike previous astronomers and mathematicians who had used heliocentric models simply to make their mathematical calculations of the planet's orbits more accurate, Copernicus firmly believed the sun to be at the center of the solar system by going against the main dominant religious view that Catholic Church held we lived in a geocentric universe. Likely due to fears of potential religious backlash from church authorities, Copernicus waited to publish his theories and calculations until shortly before his death. The system Copernicus worked out was not perfect or truly heliocentric; even the sun sat slightly off the geographic center of the solar system. Regardless of errors and discrepancies in his final theory, Copernicus's greatest achievement was the removal of the Earth from the center of the universe and solar system. The heliocentric

theory Copernicus posited required refinement to accurately represent the universe.

The greatest advances of the sixteenth century in terms of observational and instrumental accuracy were made by the Danish nobleman, **Tycho Brahe** (1554-1601). The first of the great successors was Tycho Brahe, followed by Johannes Kepler,[23]as well and had worked as Tycho's assistant. Brahe's observations about the stationary nature of the stars caused him to believe the Earth to be motionless and at the center of the solar system. Regardless of his incorrect theory, Brahe invented new instruments to observe the heavens and provided the astronomical community with detailed and precise data concerning the movements of the planets, comets, and even a supernova which was visible on Earth in 1572.

A contemporary and rival to Brahe in the later sixteenth century was the German astronomer, **Johannes Kepler** (1571-1630). Kepler actually began his work as Brahe's assistant as mentioned above, though the younger German was more adept at creating theories than his Danish superior. Kepler agreed with Copernicus that the sun was the center of the solar system, and he used the precision of Brahe's measurements to improve upon the Copernican model. Kepler discovered that planetary orbits were not perfectly circular, but elliptical, with the sun being one focus of the ellipse and something similar to Copernicus's equal point being the other. Kepler was further able to derive a mathematical equation, known today as 'Kepler's Third Law that could be used to determine orbital periods and speed.

The next major astronomer that helped alter our understanding of the universe was **Galileo Galilei** (1564-

1642). He was called the "father of modern observational astronomy", the "father of modern physics",[24] the "father of science",[25] and "the Father of Modern Science". His original contributions to the science of motion were made through an innovative combination of experiment and mathematics. During the period of religious conservatism brought about by the Reformation and Counter-Reformation, Galileo Galilei unveiled his new science of motion. Neither the contents of Galileo's science, nor the methods of study he selected were in keeping with Aristotelian teachings. Galileo is more important to describe in the Copernican revolution as he was intervened against supporting Copernicus's idea proving heliocentric theory even mathematically. So, this political and religious authority directly influenced on Galileo in the revolution. Politically, philosophers like Bruno and Galileo were punished since they were going against the Catholic Church.

Galileo was allowed to use his supporting ideas to Copernicus instrumentally but not allowed realistically by the church. As a result of being against the church like Bruno, Galileo was put house arrest too. Even Charles Darwin was also not allowed to continue his evolutionary theory of human beings as it was going against the teachings of the Bible. Likely his greatest achievement was his usage of the newly invented telescope to observe the heavens.

All these works culminated in the work of **Isaac Newton** (1642–1727) Newton's *Principia* formulated the laws of motion and universal gravitation, which dominated scientists' view of the physical universe for the next three centuries. Newton used Kepler's laws of planetary motion

to derive his law of universal gravitation. Newton's law of universal gravitation was the first law he developed and proposed in his book *Principia*. The law states that any two objects exert a gravitational force of attraction on each other. The magnitude of the force is proportional to the product of the gravitational masses of the objects, and inversely proportional to the square of the distance between them.[26] Newton in support to the revolution started by Copernicus removed the last doubts about the validity of the heliocentric model of the cosmos and rejected the Aristotelian concept of two sphere universe in his book *Principia Mathematica*.[27] This work also demonstrated that the motion of objects on Earth and of celestial bodies could be described by the same principles. His prediction that the Earth should be shaped as an oblate spheroid was later vindicated by other scientists. His laws of motion were to be the solid foundation of mechanics; his law of universal gravitation combined terrestrial and celestial mechanics into one great system that seemed to be able to describe the whole world in mathematical formulae.

Conclusion

The beginning of the 20th century brought the start of a revolution in physics. The long-held theories of Newton were shown not to be correct in all circumstances. Beginning in 1900, Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr and others developed Quantum Theories to explain various anomalous experimental results, by introducing discrete energy levels. Not only did quantum mechanics show that the laws of motion did not hold on small scales, but even more disturbingly, the theory of general relativity, proposed by Einstein in 1915, showed that the fixed background of space time, on which

both Newtonian mechanics and special relativity depended, could not exist. Thus, clear unbroken lines of influence lead from ancient Greek and Hellenistic philosophers, to medieval Muslim philosophers and scientists, to the European Renaissance and Enlightenment, to the secular sciences of the modern day.

However, later on more several philosophical movements were developed and in 19th century and 20th century, positivism asserted that all authentic knowledge allows verification and that all authentic knowledge assumes that the only valid knowledge is scientific. Then another a major subject of concern and controversy in the philosophy of science has been the nature of *theory change* in science. Karl Popper argued that scientific knowledge is progressive and cumulative; Thomas Kuhn, that scientific knowledge moves through "paradigm shifts" and is not necessarily progressive; and Paul Feyerabend, that scientific knowledge is not cumulative or progressive and that there can be no demarcation in terms of method between science and any other form of investigation.[28]

Endnotes

1 Needham, Joseph., *Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality,* Cambridge: Cambridge University Press. 1974.

2 Sambursky, Shmuel. *Physical Thought from the Pre-socratics to the Quantum Physicists: an anthology selected.* New York: Pica Press. 1974. pp. 3-37.

3 Cornford, F. M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought,* Gloucester, Massachusetts, Peter Smith, 1971, p. 159.

4 Arieti, James A. *Philosophy in the ancient world: an introduction*, Rowman & Littlefield, 2005. p. 45.

5 Dicks, D.R. *Early Greek Astronomy to Aristotle*, New York: Cornell University Press. 1970. pp. 72–198.

6 Lloyd, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, New York: W. W. Norton, 1970. pp. 144-6.

7 Bose, Mainak Kumar., *Late Classical India*, India: Mukherjee & Co., 1988, p. 277.

8 Calinger, Ronald. *A Contextual History of Mathematics*. Prentice-Hall. 1999. p. 150

9 O'Connor, J.J., Robertson, E.F. *A history of calculus*. University of St Andrews. 1996.

10 Michael H. Shank, *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press. 2000, pp. 163-181.

11 Faith Wallis, Bede: *The Reckoning of Time*, Liverpool: Liverpool University Press., 2004, pp. xviii-xxxiv.

12 Briffault, Robert. *The Making of Humanity*. G. Allen & Unwin Ltd. 1928. pp. 190-202.

13 Faruqi, Yasmeen M. *Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise*. International Education Journal 7, 2006. Pp. 391–396.

14 Grant, Edward. *Science in the Medieval University*, (Ed.) James M. Kittleson and Pamela J. Transue, *Rebirth, Reform and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus: Ohio State University Press, 1984, p. 68.

15 Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press. 1996, pp. 127-31.

16 Grant, Edward. *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1974, p. 232.

17 David C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press, 1976, pp. 140-2.

18 Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 95-7.

19 Ibid. pp. 100-3.

20 Debus, Allen. *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

21 Heilbron, John L., (Ed.). *The Oxford Companion to the History of Modern Science*. New York: Oxford University Press. 2003. pp. 741-744.

22 Gingerich, O. "*Did Copernicus Owe a Debt to Aristarchus?*" Journal for the History of Astronomy, (Vol.16), 1985. p. 37.

23 Repcheck, Jack. *Copernicus' Secret: How the Scientific Revolution Began*. New York: Simon & Schuster. 2007. P. 186.

24 Whitehouse, David. *Renaissance Genius: Galileo Galilei & His Legacy to Modern Science*. Sterling Publishing Company. 2009. p. 219.

25 Hetnarski, Richard B., Ignaczak, Jozef. *The Mathematical Theory of Elasticity* (2nd ed.). CRC Press, 2010. p. 3.

26 Newton, Isaac. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. (Trans.) I. Bernard Cohen, Anne Whitman, Julia Budenz. Berkeley: University of California Press. 1999.

27 ගුණරත්න, ආර්. ඩී. විද්‍යාත්මක ක්‍රමය. මහනුවර: කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2000. පිටුව, 167.

28 Matthews, Michael Robert. *Science Teaching: The Role of History and Philosophy of Science*. London: Routledge. 1994.

Concept of Buddhist counseling (Anusasana) in the process of modern counseling.

Ven. Penalaboda Gnanaloka

Human being every time suffers with their collaborations' of life style. Not all of the human being in the world. Some find their joyful life with some kind of methord. Among them human, being had found that method of counselings with many kinds of methods.so here we want point out what is the meaning of counseling?

Usually counseling takes the form of talking with someone who has experience or training in specific areas where you need help. For example, if you need financial counseling, you'll find an expert in managing money. People who go to therapy with a psychologist or psychiatrist, to get help with whatever is bothering them, may also refer to that therapy as counseling. *Counseling* comes from the Latin root *consilium,* meaning "advice."[1] We can see some kinds of counseling as

Counselling For Families Of Alcoholics

Counselling For Drug Addiction

Counselling For Alcohol Addiction

Counselling For Gambling Addiction

Counselling For Teenagers

Free Counselling For Depression

Counselling Families.[2]

It has been a long-held belief that one only goes to counseling if there is a serious problem that is too big for one to solve. Or if there are childhood traumas that have severely affected one's adulthood Or for many. If there are some relationships that need to be fixed. The truth is most of us need counseling at least once in our lives. It is an exercise that frees the mind and liberates the soul into who we really are after an intense examination of self with the help of a counsellor according to the Buddhism.

The Pali equivalent terms for counseling can be '*upadēsa, anusāsana, mantanā, ovāda.*' These terms give almost same meaning as 'giving instruction or counseling.' Although there are many explanations of the term 'counseling', but the aim of both - the secular and Buddhist counseling are to help people to overcome their problems.[3]

In recent decades, counseling psychology as a profession has expanded and is now represented in numerous countries around the world. Counseling theories, processes, and trends in different countries and review a variety of global counselor education programs. Moreover, traditional and indigenous treatment and healing methods that may predate modern counseling methods by hundreds of years remain of significance in many countries.

Client characteristics such as help-seeking attitudes and attachment style have been found to be related to client use

of counseling, as well as expectations and outcome. Stigma against mental illness can keep people from acknowledging problems and seeking help. Public stigma has been found to be related to self-stigma, attitudes towards counseling, and willingness to seek help. Counseling psychologists are interested in how culture relates to help-seeking and counseling process and outcome.

Counseling Psychology is a specialty within professional psychology that maintains a focus on facilitating personal and interpersonal functioning across the life span. The specialty pays particular attention to emotional, social, vocational, educational, health-related, developmental, and organizational concerns.

The practice of Counseling Psychology encompasses a broad range of culturally-sensitive practices that help people improve their well-being, alleviate distress and maladjustment, resolve crises, and increase their ability to function better in their lives. With its attention to both normal developmental issues and problems associated with physical, emotional, and mental disorders, the specialization holds a unique perspective in the broader practice-based areas of psychology. Counseling Psychologists serve persons of all ages and cultural backgrounds in both individual and group settings. They also consult regularly with organizations seeking to enhance their effectiveness or the well being of their members.

Interventions used by Counseling Psychologists may be either brief or long-term; they are often problem-specific and goal-directed. These activities are guided by a philosophy that values individual differences and diversity and a focus

on prevention, development, and adjustment across the life span.[4] On the other side, we should pay our attention to the views of Buddhism Counseling.

Firstly, let's begin our discussion with a brief history of psychotherapy before explanation on the different definitions of Same as above because counseling develops on the basis of psychotherapy. This little glance at the history of psychotherapy will give some insights on the models and theories of therapy. Sigmund Freud is known to be the father of psychology. That's why the credit goes to him for the development of psychotherapy with his introduction to psychoanalysis.

So found out the etiology of mental disorder is the repressed thoughts and memories, which he termed as unconscious. The conflicted thoughts and memories are accessible through psychoanalysis by analyzing on dreams, fantasies and free association. The reflection of today's society and its problems show that there are millions people suffer from depression and unbalance of psychological domain besides physical tortures. Importantly, Buddhism teaches to be the master of oneself nonetheless one's mind is bigger than himself. We often meet people who fail to maintain one's mental health and infected by psychological domain.

They have enough wealth for physical needs, but never enough for psychological needs (lobha, dosa and moha).[5] Buddhism as a religious institution of mental healing has been always offered canonical counseling techniques: the mindfulness meditation and through the teachings. These help not only healing mental illness, but it improves a qualitative livelihood as well.

In addition, the Buddhist teaching of Dharma leads the people to right attitude and positive thoughts by handling badly accessing emotions. People would be benefited with moral standard by the bond to Buddhism as a spiritual path or religious institution. We can expect for healthy society balancing both spirituality and materiality by expanding mindfulness meditation to another field of treatments and peoples' art of living.

Here we should think about how help this counseling connect with the life style. Here mainly we pay our attention to the view of counseling. It deeply help to the day-to-day life and paining of life.

That teaching is suitable to present society as contemporary society in which Buddha lived. In every time period the people tend to make problems and confront with problems due to the one's own mind set. The content of the mind does not change due to the time. Contemporary to the Buddha, human society confronted with problems due to the craving, hatred, and ignorance. In percent world also people confront to the many problems due to the craving, hatred and ignorance. The causes of the problems, which exist in the human mind, do not change. Buddhist teaching mainly based on the human mind. Therefore Buddhist teaching can use in modern world effectively.

In the modern world with the development of the science and technology people have tended toward economical development. They think collecting wealth as development. Therefore, they without considering moral practices and their health, they have entered In to the competition of collecting possession and wealth. Due to this tendency human qualities

such as compassion and loving kindness cannot see on them. They over-exploit the environment and exploit the labor. They unknowingly harm to their mind and body in this life style.

According Buddhist way of life people should not bother about economic development too much. Simple life is praised in the Buddhism. It is not build stress in the human mind. Buddhist way of life emphasizes the importance of moral practices. Mainly Buddhism considers about the healthiness of the mind and body, which have been forgotten by the modern world. In the few decades, scientists tended to investigate the influence of the mind and the power of the mind. They understood the important of examining about the mind and started to search about the mind. It was known as Psychology.[6] Finally, many psychologists accept Buddha is the greatest psychologist who has developed human mind to its highest level.

Different types of therapy use different techniques. In most kinds of therapy and counseling, the person receiving treatment will talk with a professional therapist. However, therapy is more than just talking about your problems. Therapy can teach you new ways to think about the situations that bother you and help you cope with your feelings. It can help with feelings of anger, fear, anxiety, shyness and panic. It can also give you tools to help fight low self-esteem and depression, for example. Different kinds of therapy and counseling are based on different ideas about how the brain. Works and what cause people act in certain ways. Many therapists use more than 1 type of technique to help you. Some common kinds of therapy are listed below. Some are.

Family counseling

Cognitive counseling.

Behavior counseling.

Group counseling.

Marriage counseling.

Family counseling helps family members understand problems within the family and how to resolve them.

Cognitive counseling is based on the idea that your thoughts cause your feelings and actions. If you change the way you. Think about something, you can feel or behave better even if the situation doesn't change. This kind of therapy helps you understand negative or false thought patterns that cause troubling feelings and behavior.[7]

Behavior counseling is one kind of treatment focuses on changing unwanted or unhealthy behaviors and replacing them. Buddha had maintained that some kind of great points to develop our mind and mental peace and joy. In Anguttara Nikatya Buddha mention four ways of putting energy to remove the negative thoughts and develop the positive thoughts. Those are,

01. Samvarā - by restraining the mind from negative thoughts that have not yet arisen.
02. Pahānā - by abandoning the negative thoughts that have already arisen.
03. Bhāvanā - by developing positive thoughts that have not arisen yet.
04. anurakkhanā - by maintaining positive thoughts that have already arisen.

For instance, the person who tends to do abnormal sexual activities due to the sicken mind by the stress he can use aforementioned techniques and overcome those weak points. In psychology explain various abnormal sexual problems, which people suffer from.

- Exhibitionism-by showing their sexual organ to the opposite sex and satisfy with that.
- Voyeurism- by seeing secretly other's sexual behavior and satisfies
- Fetishism - Like to take opposite sex person's hair, underwear etc.
- Masochism- satisfies with pain, which is being done by himself or others for sex.

Psychologist says these kinds of problems are the cause of crimes.[8] By practicing seven methods come in Sabbasava Sutta these kinds of negative psychological attitude can eradicate from the human mind.Noble Eight-Fold Path for Stress Management. The Noble Eight Fold Path is a main teaching of the Buddhism. The Buddha mentioned in many sutta.

The noble eight-fold path should be practiced to eradicate all kind of defilements. In Anguttara Nikaya Buddha introduce ten aspects where include the Noble Eight Fold Path and other two aspects which related to stress management. Those are,

01. Sammā ditti- Right view
02. Sammā Sankappa - Right concentration
03. Sammā Vācā - Right speech

04. Sammā Kammanta- Right actions

05. Sammā Ājiva- Right lively-hood

06. Sammā Vāyāma - Right effort

07. Sammā Sati - Right mindfulness

08. Sammā Samadhi - Right concentration

09. Sammā ŋāna - Right wisdom

10. Sammā Vimukkti - Right Liberation

The Buddha introduced gradual system of training and gradual system of practices called middle way path "Majjimā patipadā" to achieve peace of the mind. Nibbana is the Buddhist final goal in which can endow with permanent calm and tranquility of mind and body. The noble eight-fold Path starts with right view. There are many wrong views in this society. Many religious wrong views can cause for stress. The lord Buddha when preached to the Kalamas he emphasized those views should not be accepted by any one according to following statements.[9]

Kalamas don't go by reports, by legends, by traditions, by scriptures, by logical conjecture, by inference, by analogies, by agreements through pondering views, by probability, or by thought, this contemplative is our teacher.' when you know for yourselves that, 'this quality unskillful; these qualities are blameworthy; these qualities are citied by the wise; these qualities, when adopted and carried out, lead to harm and to suffering' then you should abandon them.

The person who free from greedy, aversion and delusion can be experience long-term welfare and happiness. That person who devoid of greed, devoid of ill will, un-deluded,

alert and resolute and endowed with abundant, expansive, immeasurable, free from hostility, free from ill will, free from trouble and pure. These psychological attitudes pertain to keep assurance and acquire inner peace.Some kinds of religious and deluded views are pertaining to the stress. Kalama Sutta is very important to clear our ideas and it helps to us to choose right view. Not only that it teaches very important facts which related to acquire tranquility in the mind.

In Ambalattika Rahulovāda Sutta and Bhahitika Sutta Buddha taught the way identifying right and wrong by them. If the action does not harm to himself (attabbādāya), not harm to others (parabbādāya), and both (Ubayabbādāya) that action must understand as right action; right view. If the action or words or thoughts are harmful to him, others and both those are wrong.The stress arises in the mind due to the wrong view.

The right intension means three kinds of intensions such as renunciation, loving kindness, and non-violence. If someone keep his activities according to right intension, it is very useful maintain their stress. Mostly people suffer from stress because of un-controlling their negative intensions.

Therefore intension of loving kindness and non-violence are very important to remove stress. Mostly people try to find solution to their problems with angry mind. The anger is weak the human intelligent. Then they harm to others, force to others, kill others, torture others. Those kinds of activities make troubles in the families, and in the society. Many problems end with mortal consequences. Third aspect of noble eight-fold path is right speech. Right speeches consist with four kinds of aspects. Those are,

i. Restrain from telling lies
ii. Restrain from backbite.
iii. Restrain from harsh words
iv. Restrain from vainly talks

Fourth aspect of eight-fold path is right action. It is consist with three kind of action.

I. Restrain from killing
II. Restrain from stealing
III. Restrain from sexual misconduct

These kind of moral practices are very important to develop human good habits. Through practice right speech and right action he can be safe and other people also can live safety life. Fear from thieves, fear from death will not be feeling to people. Through practicing moral practices people can eradicate their stress.

Fifth aspect of eight-fold path is right livelihood. When people do a profession, which harmful to environment or society or illegal or make serious problems to him, that profession builds stress in the human mind. Therefore the profession of a person must be righteous. In Buddhism rejects five kinds of trades such as

Selling weapons.
Selling living beings for meat or slavery,
Selling meat, selling liquor,
Selling poison.

When people's life clean from their profession they can happy with thinking about its pureness. The illegal and guilty profession always makes stress in the mind.

The sixth aspect of eight-fold path is right effort. It is the practice, which can use to cultivate the righteousness and decrease the evil characteristics of the people. There are no controversies about evil characteristics of the mind directly pertaining to the suffering. Therefore, every person should try to eradicate evil things, which were already done and not done yet. The person should try to develop his good qualities, which already practiced and not yet practiced. Buddha says "Viriyena Dhukkham acceti" by effort should be eradicated suffer. The stress also should be eradicated with effort.The seventh aspect of they eight-fold path is right mindfulness. It is very important to manage stress. To develop right mindfulness three kinds of values are required,

- Knowing the mind
- Shaping the mind

Liberating the mind Living with clear attention in every moment in every thought (bare attention) is the basic fact of the knowing mind. The clear-attention is (bare attention) like a clear mirror. The shaping mind men our attention concerns only with the present, live with full awareness in the here and now. To develop mindfulness the meditation should be practiced. In Vissuddhimagga Buddhagosha thera introduce 40 kinds of meditation. The right mindfulness is very useful to manage stress. Eighth aspect of eight-fold path is right concentration. The concentrated mind is gradually reached to Nibbana, it is the place where people can permanently be happy. In Nibbana no any stress. It is ultimate liberation of all living beings. Buddha preached this Sutta in Kammasadhamma village of Kururata. Buddha says that is the only way to eradicate all the un-satisfactoriness and only way for liberation.

I. Purification of beings - sattanam visuddiya

II. Overcoming of sorrow, lamentation - sokaparidevana samtikkamaya

III. Destruction of physical and mental suffering - dukkhadomanssanam attamgamaya

IV. Reaching the right realization - nanassa adhigamaya

V. Attain if as that - nibbana nibbanassa saccikiriyaya

In Satipattāna sutta of Diga Nikaya explains purposes of cultivating four bases of mindfulness. The factors come in this sutta is very important to a person to control his stress and come in to the normal position. The practices are definitely able to eradicate stress from the mind. Those are directly connected with the psychological attitude of the person.

"Clear comprehension" (sampajañña) is also very important to maintain right mindfulness

I. The clear comprehension of purpose, which have planned to achieve

II. The clear comprehension of suitability of thoughts to achieve planned goal

III. The clear comprehension of the domain of meditation (daily routings). Whether daily routings are support to goal or not.

The clear comprehension of reality (no soul, eternality, ego etc.).If some one follows these theories in their life they can understand what they wants to do. And they can live without any suffering. At that moment no any kind of crime and problems in the society. So counseling is very important to the society.

In percent world also people confront to the many problems due to the craving, hatred and ignorance. The causes of the problems, which exist in the human mind, do not change. Buddhist teaching mainly based on human mind. Therefore Buddhist teaching can use in modern world effectively.[10]

The healing of the Buddha to Kisagotami is one of the qualities that show his greatness as a counselor. The scenario of her shows vividly that she was totally mad. The cause of her neurosis is the death of her only dearest child. She ran from physician to physician, and spiritual teacher to spiritual teacher; just for waking ups her child. Many kind of sutta show that great of counseling and advising in some suttas.as Sabbasa Sutta

None of them could console her despite surplus more pain and sorrow telling 'your baby is dead'. She, eventually, came to the place where the Buddha was and asked for his help. He was unlike to them, gave an assignment to bring master-seed from a house in which nobody had died. He gave a word of promise that if she could bring, he would cure her child. But there was no house wherein no one had died. Every house where she asked response either grandmother, father, brother or son died a few days back. These responses illuminated her to understand about impermanence of life; death is inevitable.

This technique of the Buddha highlights the importance of analysis and understanding of a counselee's condition. In last few decades scientists tended to investigate influence of the mind and power of the mind. They understood the important of examining about the mind and started to search

about the mind. It was known as Psychology. Finally many psychologists accept Buddha is the greatest psychologist who has developed human mind to its highest level.

They show Buddha have introduced nature of the mind very clearly. In human history did not any human being searched about the mind like Buddha. Buddhist teaching now they use to cure mental illness and other mental disorders. Not only that they emphasize the important of the practices of Buddhist teaching to live peaceful life. In present world many people suffer from the stress. Buddhist teaching can use to manage stress.

Buddha has analyzed the content of the mind and saw harmful status of the mind. By eradicating negative thoughts of the mind and understanding the reality of the body and world through Buddhism any one can free from stress. Buddhism teaches to people to the right way of associate the society and right way of thinking and decision making.

Ancient Indian philosophy gives three kinds of factors, which cause for stress.

01. Personal
02. Situational
03. Environmental

Buddha taught measuring as an un-wholesome thoughts and advice to eradicate it. In Mdupidika Sutta Buddha mentions about seven latent tendencies. Those are,

1. The latent tendency to sense-greed kāma-rāga samyojana,
2. The latent tendency to aversion patigha,

3. The latent tendency to speculative opinion ditthi,
4. The latent tendency to skeptical doubt vicikicchā,
5. The latent tendency to conceit & pride māna,
6. The latent tendency to craving for continued existence bhava-rāga,
7. The latent tendency to ignorance avijjā

These cankers are the root causes for stress. With eradicating or controlling these cankers can mange the stress. In pali canon mention about another four Asvas which related to stress management. These Buddhist stress management techniques can use for every kind of person. Children, young, medieval person and also old people. In present day children suffer from stress which build on studies. According to latest research considerable percentage of students suffer from diabetics, heart attacks, pressure etc. diseases. The stress put on them by parents and competitive society can be one of many reasons for that.[11]

When we consider about students behavior in the schools some time it is non-academic. Their behavioral problems are directly pertaining to their intellectual development. To make students with good personality they must endowed with relax mind. There for in schools can use Buddhist teaching to manage students stress.

In the families we can identify many problems arise due to lack of understanding and lack of practicing Buddhist teaching. Addiction to alcohol, quarreling husband and wife with each other, beating to them, etc. problems can increase the stress in the family members. These incidents can influence to the children and other relatives also. Mostly stress build in

children due to the weakness of the parents

1. Do not understand the skills of the children
2. Do not understand the necessity of the children
3. Lack of interpersonal relationship among family members
4. Do not understand the response of the children

Some weak points are, Do not understand the skills of the children Do not understand the necessity of the children Lack of interpersonal relationship among family members Do not understand the response of the children Do not know the problems of the children and solution for problems

In Buddhism give solution to all kind of social problems. By practicing the Buddhist techniques they can live peaceful life and put away the stress.

"cittena niyati loko – cittena parikassati Cittassa eka dhammassa – sabbeva vasamanvagu ti"

The mind leads the world. All the living beings have become slave of the mind. By controlling the mind can change the world. According to Buddhism true nature of the mind is pure. With the defilements come from out side the mind becomes to dirty.

"pabhassaramidam kho cittam, tanca kho agantukehi upakkhilesehi upakkhilitthanti"[12]

Therefore people always must try to keep their mind in pure without allowing out side things to dirty it. One's mind can influence to others mind. According to scientifically

researches scientist says, when one person suffers from the influences can affect to other association people also. Counseling through Mindfulness

The practice and study of mindfulness meditation is expanded beyond that it has intervened as a treatment in the mainstream medicine. It is being studied in universities and colleges and used in hospitals and prisons. Modern scientists have discovered the power of mental culture and mindfulness in the art of living a worry-free life and healthy life. The mindfulness-based therapy has being used to treat patients and shown some positive results.

In this Sutta explain the way of eradicating mental stress, which arises due to the doubt, uncertainty, dissociation, anxiety, and internal doldrums etc. There are seven kinds of methods introduced in Sabbasava Sutta. Those are,

Dassanā Pahātabba - by seeing
Sanwarā Pahātaba - by restraining
Patisevanā Pahātabba - by using
Adhivāsanā Pahātaba - By enduring

To eradicate stress another very important practice is meditation. People can practice Anapanasati meditation. Loving-kindness meditation, etc. various meditations to control and remove stress from the mind. Here Meditation means developing the wholesome roots.

According to the Buddhism we can develop our mindfulness properly with the grateful action. On the other side Buddhism mainly give answer to the confuse mind.[13] Buddhism is manly got different way than group counseling. Buddhism mainly touches to the mental points.

But other religions' and author's theories are mainly pay their attention to the physical side. After that thought about mental situation.[14]

Though the Buddha's teaching we can consults many question and pay the way to the happy life. We can prove it with some suttas . Most suttas are go through the question and answer of the life problems.at the some sutta Buddha show the root of the burial in the life .so on he show what is the way to destroy those burials. We can see Four Sublime status for stress management and to the great life.

Another Buddhist practices related to the stress management are practice of four sublime statuses. Those are,

Loving-kindness (Metta)
Compassion (Karuna)
Sympathetic Joy (Mudita)
Equanimity (upekkha)

The people suffer from stress due to the present world economic system and competitive lifestyle. Mostly people suffer from the stress because they do not have wise attention on sense objectives. Stress relates to external and internal factors. The external factors related to stress are, physical environment such as job, relationships with others, home, confronting situations, challenges, difficulties, and expectations. [15]

The internal factors decide the ability to respond to external factors, which related to stress. Another reason is they do not have positive thoughts and good morality. They

enable to bear vicissitude of the world. They do not see reality of the world. The Buddhist teaching is very important people to understand reality of the world and about them.

Buddhism emphasizes the important of moral practices. Mainly Buddhist meditation is very useful to manage stress. Further Buddhist teachings come in Pali canon very important to manage stress. Middle way path, which include the eight-fold path, is also very effective teaching to manage stress. Understanding about five hindrances, and seven factors of enlightenment, loving kindness meditation, Anapanasati meditation make people mind healthy.

Endnotes

1. Quec, Jenny. The Buddha's Techniqu and Practice of counseling as Depicted in the Pali Canon, p. 107
2. Upananda, Raththota, Bauddha Mano Cikittsa Partikara (Buddhist psycho therapy) page 25 26
3. http://en.wikipedia.org/wiki/Stress_%28biology%29
4 Bloch. S., 2006, Introduction to the Psychotherapies, 4th ed., Oxford pg 41
5 Vijitha himi, Koggala. Bauddha Mano Vigrahya. 2011. B.C.C. page 06
6 Walse, Maurice, tr., 1995, *The Long Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publication, p. 335.
7 Dr. Sarath Chandrasekara Sri Lanka International Buddhist Academy edition.
8 Sayutta Nikaya, Anava Vagga, citta Sutta, B.J.T.S. page 43.
9 Burlingame, Eugene Watson, tr., 2005, *Buddhist Legends* Part II, Delhi: Motilal Banarsidass , p. 299-310.

10 Edirisingha, Daya. Hapuaracchi, Gamini, Carl Rogers and modern psychology, page 01-05

11 Anguttara NIkaya, Ekaka Nipata, Panihita Vaggaya, Upakkhilittacitta Sutta.

12 Anguttara Nikaya III bu,ja mu,pg 143.

13 Miracles: An Early Buddhist View', New Horizons in Buddhist Psychology, G.T. ed., Ohio: Taos Institute Publications, p. 178.

14 Anguttara Nikaya III bu,ja mu,pg 124.

15 Upananda, Raththota, Bauddha Mano Cikittsa Partikara (Buddhist psycho therapy), 2010.

Later Development of Buddhist Philosophy: Two Buddhist Schools of Sarvastivada and Sauttrantika

Lecturer (Probationary) Vijitha Moragaswewa

Introduction

From the very beginning of the Buddhist Order, there were quarrelsome incidents that made by *Ven. Devadatta, Chabbaggiya monks (Six group of monk), Ven. Sāti, Ven. Sunakkhatta, Ven. Arittha*, and so called monks. . These could be considered as the seeds of the later philosophical ideas such as *"theory of Personalist, theory of Emptiness, Momentariness ..."* etc in the Buddhist philosophical history. These types of ideas were straightly influenced to the rise of many philosophical schools in the Buddhist history and mainly divided as two main school named in this manner.

1. Theravāda School
2. Mahāyāna School

Causes & Conditions for the Emergence of the Sectarian Buddhism

The Buddha enacted the Discipline rules in the Order after the origin of the *"Causal Conditions to Corrupt"*.

Enactment of the Discipline rules were not spontaneously but it was a gradual emergence of the time. The Causal Conditions to Corrupt or *"āsavatthāniya dhamma"* are stated both in the *Pārājikapāli Verañjākānda* **and in** *the Bhaddāli sutta* **of** *the Majjhima Nikāya* in this manner;



1. Greatness of Seniority
2. Greatness of Numbers
3. Greatness of Gains
4. *Greatness of Learning*[1]
5. Greatness of Highest Fame[2]

These points show us the seeds of making differences as philosophical way in the Buddhist Order. The point, *"Greatness of Learning"* clears us the philosophical views which rose by some well-learnt monks at the time of the Buddha. This could be considered as main point of the emergence of these philosophical schools.

According to the Chullavagga Pāli report that a century after the passing away of the Buddha, the Second Council was summoned at Vesāli under the leadership of *Ven. Sabbakāmi*. The reason for convening the Second Council is stated to lie in *Ten Indulgences (dasavatthuni)* which the Vesālian monks had permitted themselves, but were condemned by *Ven: Yasa* and *other Western* and *Southern monks*.[3]

The council, which was attended by 700 Arhants and is consequently, styled *'Sattasatika'*, gave its verdict against the practice of the *Vajjian monks*. The Chullavagga account of the Second Council comes here to an abrupt end.

But *The Southern* and *the Northern* traditions agree on the point that the Ten Practices of the Vajjian monks were the standing point of the Original Samgha into two principal schools. They are:

1. Theravāda Tradition
2. Mahasāmghika Tradition

These were further sub-divided into numerous sects and sub-sects at the period of the *Third Buddhist Council*. In regard to the details, however, there is some discrepancy between different traditions. According to the sources and scholars' views, there can be seen many sects in Nikāya Buddhism, mainly 18 sects, and later many sects were developed.

Four Philosophical Schools in the Buddhist Thought

The Chinese monk, "*Fa-Hien*" visited India in the 01st half of the 05th century A.D. He referred to the four philosophical schools when he travels in India. They are;

1. The Sarvāstivāda (Vaibhāshika) School *(sarvam asti*-Everything exist)
2. The Sauttrāntika School *(sarvam kshanikam*-Everything is instant)
3. The Yogāvacāra School *(sarvam buddhimayam*-Everything is mind-made)
4. The Mādhyamika School *(sarvam shūnyam*-Everything is emptiness)

The Emergence of the Sarvāstivāda School
The Origin & Development of this School

The Sarvāstivāda was one of the eighteen schools of Buddhism that held to *"the existence of all Dharmas in the past, present and future, the three times".* Sarvastivadins had their scriptures in *Sanskrit* while the Staviravadins had *Pali*. It was owing to a controversy risen a result of intensive *Abhidhamma* studies they formed a new school. The 3rd Council (240 BC), as a matter of fact, was held owing to this controversy and resulted in the group seceding to form an independent sect. This school became the major school to represent Sravkayana after the influence of *Vibhajjavada* Theravada diminished in India. On the other hand this school is called as the *Vaibhashika School*. The *Abhidharmakośa-bhāṣya* of Vasubandhu states:

"He who affirms the existence of the dharmas of the three time periods [past, present and future] is held to be a Sarvastivadin."[14]

Sarvāstivāda is a Sanskrit term that can be glossed as: *"the theory of all exists".* (sarvam sarvada asti) The Pāli equivalent is *Sabbatthivāda.* Although there is some dispute over how the word "Sarvāstivāda" is to be analyzed, the general consensus is that it is to be parsed into three parts: *Sarva* (all) or (every) + asti (exist) + vāda (speak), (say) or (theory). This which is literally, meant *"the sect that speaks of the existence of everything."*

As they claimed that they are related to *Ven:Ananda* and his pupil *Ven: Sambhuta.*

Geographical Expansion & Royal Patronage

This school flourished in India in these places *"Mathura, Kashmir* and *Gandhara"*, had a golden opportunity of carrying their missions to the four corners of the Kushan Empire and even beyond into China. During the period of Kanishka *(1st Century AD)*, the Sarvastivadins became a very powerful school. It is said that the *Fourth Buddhist Council* was held in *Kashmir* under the patronage of the Kushanian king Kanishka and under the guidance of Ven: Vasumitra. Here, the Buddhist texts of *the Sutra, the Vinaya,* and the *Abhidhamma* were ordered to be engraved on sheets of copper and deposited inside a Stupa.[5] "I-Tsing" who visited India in the latter period of the 7th century AC, speaks of the four main Buddhist schools of this school. They are as follows;

1. Aryamūla Sarvāstivāda School
2. Aryamahasāghika Sarvāstivāda School
3. Arya Sammitiya Sarvāstivāda School
4. Arya Sthavira Sarvāstivāda School

Teachings of the Sarvāstivāda School

The basic doctrines of the Sarvastivadin were based on "The theory of everything exists". *(Sarvam sarvada asti)* This was mainly influenced the statement of the *Samyutta Nikaya*, "sabbam atthi". While explaining the concept of 'everything exists in all three times", they claimed that they do not contradict the basic teachings of the Buddha. They admit that every conditionally produced beings and objects are subject to decay. They contend that *"bhava of the dharamas of the past are transmitted into the present and likewise the dharmas (bhavas)*

of the future are latent in the present." They illustrate this in a simile of a *sweet mango* where *"the mango seed can never produce any other through there may be a change in the quality, shape, and color of the mango."* [6]

To justify their claim, they have quoted this passage that the Buddha instructed the monks not to get concerned with past and future ***rupas***. If they were nonexistent at all how could they confuse the present mind of a disciple?

"Rupam anityam attitam anagatam. Kah punar vadah pratyutpannasya? Evam darshi srutavan aryasravako rupe n'apeksho bhavati. Anagatam rupam nahinandati. Pratyutpannasya rupasya nirvede viragya nirodhaya pratipanno bhavati"[7]

A similar passage is found in the Bhaddekaratta Sutta of the Majjhima Nikaya, too.

"Attitam nanvagameyya-Nappatikankhe anagatam
Yadatitam pahinam tam-nappattam ca anagatam
Paccuppannam ca yo dhammmam-tattha tattha vipassati
Asamhiram asamkuppam-tm vidva manubruhye"[8]

These are the main four stands the four teachers have taken in explaining the ground of designating things into three times.

1. Bhavanythavada
2. Lakshananyathavada
3. Avasthanyathavada
4. Anythanyathikavada

Sarvāstivāda Literature

The Vibhāshā *(The Commentaries)*

At the Fourth Buddhist Council, the teachings of the Buddha were divided into three divisions. They are called as the *Vibhāshā.*

1. The Sutra Vibhāshā
2. The Vinaya Vibhāṣhā
3. The Abhidharma Vibhāshā

The Sutra Vibhasha is divided as:

01. The Dīrghāgam
02. The Madhyāgam
03. The Samyuttāgam
04. The Ekottarāgam

The Abhidharama Literature

The Sarvastivadins are the most powerful *Abhidharmikas*. They consider that the direct way to attain the Buddhist final goal, Nibbana, is the realizing the Abhidhamma. Therefore whatever is not found in Sutras should be removed. They hold that the Abhidhamma stated at the time of the Buddha. The Sarvāstivāda Abhidharma consists of seven texts. These are attributed four of Arhants. The texts of the Sarvāstivādin Abhidharma are:

1. Sangitiparyaya *(Discourses on Gathering Together)*- Arhant MahaKausthila

2. Dharmaskandha *(Aggregation of Dharmas)*- Arhant Sariputta
3. Prajnaptisastra *(Treatise on Designations)*- Arhant Maudgalyayana
4. Dhatukaya *(Body of Elements)*- Arhant Purna
5. Vijnanakaya *(Body of Consciousness)*- Stavira Devasharma
6. Prakaranapada *(Exposition)*- Stavira Vasumitra
7. Jnanaprasthana *(Foundation of Knowledge)*- Arhant Katyayaniputra[9]

The Sarvāstivada Abhidharma analyses all the Dharmas into five categories. They are 75 in numbers. They are;

1. Rupa ⟶ 11
   - Visaya Rupas-05
   - Indriya Rupas-05
   - Avijnpti Rupa-01
2. Citta ⟶ 01
3. Caitasika 41
   - Mahabhumikas-10
   - Kusalamahabhumikas-10
   - Kleshamahabhumikas-06
   - Akusalamahabhumikas-02
   - Upakkleshabhumikas-10
   - Aniyatabhumikas-08
4. (Citta) Viprayuktas ⟶ 14
5. Asamskrta ⟶ 03 [10]

The doctrines of Sarvastivada were not confined to 'all exists', but also include the theory of Momentariness (*ksanika*), conjoining (*samprayukta*) and simultaneity (*sahabhu*), conditionality (*hetu* and *pratyaya*), the culmination of the spiritual path (*marga*), and others. These doctrines are all inter-connected and it is the principle of 'all exists' that is the axial doctrine holding the larger movement together when the precise details of other doctrines are at stake.

The Sarvastivada was also known by other names, particularly *Hetuvada* and *Yuktivada*. Hetuvada comes from hetu *(cause)*, which indicates their emphasis on causation and conditionality. Yuktivada comes from yukti (*reason)* or even 'logic', which shows their use of rational argument and syllogism. They maintained that *An Arhant* was subject to fall or retrogression. This school is also presented "the theory of Atoms in relation to material things. They postulated two types of Atoms;

1. The Unitary Atom
2. Aggregate Atom or Composite Atoms

According to the given details, we can, carefully, realize the how Sarvastivada School came to exist, its development and what its theories or teachings were.

The Emergence of the Sautrāntica School Origin & Development of the School

The Sautrantika School broke away from the Sarvastivada School. Unlike the Sarvastivadins, who valued *Abhidharma* works, or Buddhist treatises, the Sautrantikas relied only on the Sutras. Whereas the

Sarvastivada School held that *"the Dharmas, or elements of existence, are real and have an abiding existence of their own, the Sautrantika School taught that the Dharmas have actual existence only in the present and that only the present exists".*

The Sautrāntika were an early school of Buddhist philosophy, generally believed to be descended from the Sthaviravada by way of their immediate parent school, the Sarvāstivādins. The founder of this school is *Kumaraladha*, a native of Taxila. Another important teacher was *Sri Labha*. They claimed that *Ven: Ananda* as their preceptor. Their birth place is considered to be *Gandhara* and *Kashmir* where they co-existed with the Sarvastivada School. Their name means literally *"those who rely upon the sutras", (yena sauttrapramananika- na shastra pramanika- te sauttratika)* and indicated their rejection of the Abhidharma texts of other early Buddhist schools.[11] The Sarvāstivādins sometimes referred to them as the *Dārṣṭāntika school*, meaning *"those who utilize the method of examples".*[12] This latter name may have been a pejorative label. It is also possible that the name *"Dārṣṭāntika"* identifies a predecessor tradition, or another related, but distinct, doctrinal position; the exact relationship between the two terms is unclear. Scholar "*Charles Willemen* identifies the *Sautrāntika as a Western branch of the Sarvāstivādins, active in the Gandhara area, which split from the Sarvāstivādins sometime before 200 CE, when the Sautrāntika name emerged."*[13] Other scholars are less confidant of a specific identification for the Sautrāntika; *Nobuyoshi Yamabe* calls specifying the precise identity of the Sautrāntika *"one of the biggest problems in current Buddhist scholarship."*

According to the *Abhidharmakośa* of the venerable Vasubandhu, *"the Sautrāntika held the view that there may be many Buddhas simultaneously, otherwise known as the doctrine of contemporaneous Buddhas."*[14]

Doctrines of the School of the Sauttrāntika

The Sauttrantika School did not accept the Abhidhamma as real words of the Buddha. They opposed their treaties and presented the real way to realize Buddhism is the Suttas only.

Theory of Momentariness

Theory of Momentariness is the foundation of all their teachings. *(sarvam kshanikam kshanikam)* They accept the reality of *the twelve āyatanas* of the present moment. They rejected the reality of past and future stating that only the present existed. The Sautrāntika differed from their parent school, the Sarvāstivādins, on matters of ontology. While the Sarvāstivādins Abhidharma described a complex system in which past, present, and future phenomena are all held to have some form of their own existence, the Sautrāntika subscribed to a doctrine of *"Extreme Momentariness"* that held that only the present moment existed. They rejected direct perception. This theory is twofold;

1. Utpatti Kshana
2. Nasha Kshana[15]

Whatever Dharmas do not survive more than a moment, they do not possess mobility. They get destroyed wherever they appear. *(yatraiva utpattih tatriva vinasah)*

They carried their theory of Momentariness to the extreme that objects could not have any duration at all except arising and passing away. They did not hypothesize a *Stithikshana (a static moment)* as done in other schools. They asserted that destruction of objects take place without any cause. It is immediate and automatic.

They believe that things do exist in the external world for us to perceive. Knowledge of a subject and the object itself are distinct and not identical. They contributed a very clear dichotomy of subject-object duality. Indirect Realism helps to grasp the external world.

Perception

This school points out that when our eyes come into contact with an object the consciousness has to process the object to form the mental impression of that object so we can gain knowledge. So they claimed that all our knowledge of things is just inferential as the objects we perceive already become non-existent, during the process of perception, in the strictest sense. Their epistemological position, therefore, came to be known as *"Inferential theory of Sense" Perception* (bahyartha anumeyatvavada). For the Sauttrantikas, the object and the knowledge are co-existent.

Epistemology in the Sauttrantika Philosophy

Their epistemology consists of causal relations between the object and senses. It is explained as:

These all ways help to gain knowledge of the perception.

- Alambana *(external thing coming as an object),*
- Samantara (*it becoming the following impression for mind to accomplish perception),*
- Adhipati *(senses becoming the normative cause of knowledge providing information on the form and touch etc of the object),*
- Sahakari *(subsidiary conditions like light, requisite distance, form ...)*[16]

Theory of Aggregates

Before, they were well-known into a formal school they had developed a *"theory of Skhandha"* (Aggregates) transmission from one life to another as an alternative to the person. Therefore, they were called as *"Sankantika"* at that period. They used the concept of an āśraya *(substrate, refuge)* to explain the continuity of consciousness through rebirth, whereas the Pudgalavādins and the Vātsiputrīya school posited a *pudgala (a personal entity distinct from the five Khandhas*), and where non-Buddhist Indian philosophy typically referred to an ātman. The analysis of the Five Aggregates of this school is as follows;

1. The Aggregate of Matter -08
2. The Aggregate Feeling -03
3. The Aggregate of Cognition *(Perception)*- 20
4. The Aggregate of Volitional actions - 06
5. The Aggregate of Consciousness - 06

Concept of Nirvāna

In describing Nirvana, they did not subscribe as to the affirmations that assume its existence. It is extinction of the defilements like an extinguishment of a lamp. All Dharmas get absolutely destroyed when one attains Nirvana and no new Dharma what so ever is achieved by him. They reject the opinions that Nirvana exists as *the Pratisankhya* and *Appratisankhya Nirodhas*. In former, all the sufferings of the aspirant are destroyed by the arousal of *Paññā* or wisdom and he does not suffer in future. In the latter, the sufferings will be removed by the destruction of the defilements and the aspirant will be free from the cycle of the world.

The Theory of Representative of Perception *(bahyartha anumeyatvavada)*

Ven: Vasubandhu, one of the Indian monastic scholars primarily responsible for articulating the doctrines of the *Yogācāra School*, the doctrine of Idealism, was sympathetic to the Sautrāntika on many doctrinal issues, and wrote critiques of the Vaibhashika tradition from a Sautrāntika perspective.[17]

They seem to have regarded the Sarvāstivādin position as a violation of the basic Buddhist principle of impermanence (anicca). The Sarvāstivādin Abhidharma also broke down human experience in terms of a variety of underlying phenomena (a view similar to that held by the modern Theravada Abhidhamma); the Sautrāntika believed that experience could not be differentiated in this manner. They refused to recognize the *Static moment* because it could be broken the concept of Impermanence of the Buddha.

Bīja Theory *(Theory of Seed)*

The Sautrantika doctrine is similar in several aspects to Mahayana thought and is regarded by some scholars as the origin of *the Consciousness-Only (sarvam viññānamayam-everything is mind-made)*, or Yogachara, teaching because the two share in common the concept of *'karmic seeds*," the causes or sources of all phenomena, which are inherent in life. As explained in this theory, any Dharma that dies leave a seed behind which generate another dharma that bears the similar quality to the previous one that is dead. It is with the help of Bīja that they explained the working of the formula of Causation. The seed sometimes called *vāsanā* transfer memories, qualities and what needs to be continued within the new born Dharma.

No separate Monastic's code specific to the Sautrāntika has been found, nor is the existence of any such separate disciplinary code evidenced in other texts; this indicates that they were likely only a doctrinal division within the Sarvāstivādin School.

Conclusion

After the Passing Away of the Buddha to the time of the Third Buddhist Council, there can be seen various kinds of new trends in the Buddhist teachings under the circumstance of the changes of cultural, political, economical, religious, and philosophical. Its newly face was the origin of the two philosophical school of *Sarvāstivāda* and *Sauttrāntika*. These two were mainly arisen under the misinterpretations of the Concept of Impermanence *(aniccatā)*, one of the prominent Buddhist teaching on the person and the world,

that emphasized by the early Buddhism. However, these two schools gave a new face to the Buddhist philosophy in a great manner.

Endnotes

1 *Sangho rattannu mahantam patto hoti, sangho vepulla mahantam patto hoti, sangho labhagga mahantam patto hoti, sangho bahusaccam mahantam patto hoti*-The ParajikaPali-The Veranjakanda, B J T S Volume, Buddhist Cultuarl Centre, Nedimala, 2006, p. 22

2 *....sanghoyasaggam patto hoti*-The majjhima Nikaya, The Majjhimapannasaka, The Bhaddali Sutta, p. 186

3 *...tena kho pana samayena vassastaparinibbute bhagavti vesālikāvajjiputtakā bhikkhū vesāliyanm dasavatthunī dīpenti....*The Chullavagga Pali 02- The Satttasatikkhandaka- B J T S Volume, The Government of Ceylon- p. 566

4 *De La Vallée Poussin, Pruden*-The Abhidharma-kośa-bhāsyām, Asian Humanities Press, 1988, p. 807

5 *Eliot, Charles*-Hinduism & Buddhism (Volume 2), Sri Satguru Publicatins, Delhi, India, 1988, p. 77

6 *Wijebandara, Chandima*-Development of Buddhist Thought *(A Historical Survey)*, Buddhist Cultural Centre, 2010, pp. 30-31

7 The Abhidharma Kosha – 5, pp. 25-27

8 The Majjhima NIkaya 03, The Bhaddekarata Sutta, p. 187

9 *Wijebandara, Chandima*-Development of Buddhist Thought *(A Historical Survey)*, Buddhist Cultural Centre, 2010, p. 29

10 *Wijebandara, Chandima*-Development of Buddhist Thought *(A Historical Survey)*, Buddhist Cultural Centre, 2010, p. 30

11 *Williams, Paul & Tribe, Anthony* - Buddhist Thought: *A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Routledge. 2000. p. 118

12 *Cox, Collett-* **Mainstream Buddhist Schools**, in Buswell, Jr., *Robert E-* **Macmillan Encyclopedia of Buddhism**, Macmillan Reference USA, 2004, p. 505

13 *Willemen, Charles-* **Dharma and Dharmas**, in Buswell, Jr., *Robert E-**Macmillan Encyclopedia of Buddhism***, USA, Macmillan Reference USA, 2004, p. 220

14 *Guang–Xing-***The Concept of the Buddha***: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, 2004. p. 67

15 *Wijebandara, Chandima-***Development of Buddhist Thought** ***(A Historical Survey)***, Buddhist Cultural Centre, 2010, p. 37

16 *Wijebandara, Chandima-***Development of Buddhist Thought** ***(A Historical Survey)***, Buddhist Cultural Centre, 2010, p. 37-38

17 *Lusthaus, Dan-* **Vasubandhu**, in Buswell, Jr., *Robert E-* **Macmillan Encyclopedia of Buddhism**, USA, Macmillan Reference USA, 2004, p. 878

Buddhist views on Environmental conservation

Professor Ven. Nayimbala Dhammadassi

Nature hascreated us and,given us sustenance by providing us with all required,for fulfilling our basicneeds. But man, inhis greed and craving for more, together with his craze for speed, has forced himself to breach the safety barriers setup by Nature which resulted in inviting devastation up to his door step.

At the beginning of the twentieth century, the humanity has already begun to be squeezed between deserts expanding outward and the rising seas encroaching inward. The very forces it has created are forcing civilization to retreat. Population continues togrow, but it is unfortunate that the habitable portion of the planet is shrinking .to by the day. The primary reason being the factors leading to desertification and the rising sea levels which is the sensitive indicator of global warming?

The economic policies that have yielded the extraordinarygrowth in the world economy are the very same that are destroying its support system. Then they, by any ecological yardstick are failed policies. Mismanagement

is destroying forests, rangelands, fisheries and croplands. Although all of us live in are high –tech urbanized society we are very much dependent on the earth's nature systems.

Evidence that this economy is in conflict with earth's natural system is very clearly seen when the reports concerning the shrinking forests, rising temperature, moredestructive storms, melting glaciers, risingsea levels, dying coralreefs anddisappearing species. Those trends show that the existed non coordination between the economy and the earth's

Ecosystem. This effect takes a growing economic toll. Hence, the generation should come out with a sure plan to reverse these trends before the environmental deterioration forces us to long-term economic decline as it did for many earlier existed civilizations.

Ecologists look at the same growth and realize that it is a product of burning vast quantities of cheap fossil fuel, a process destabilizing the climate. They see more intense heat waves, destructive storms, melting ice caps and rising sea level that will shrink the land area even as the population continues to grow. Water tables falling in key food production countries and these products are produced from over pumping of aquifer which result in aquifer depletion is, how ecologists see this production. The world is also losing its biological diversity as plant and animal species are destroyed faster than the new species evolved. This biological impoverishment of the earth is the result of habitat destruction, pollution, climate alteration and hunting.

According to the available figures, during end of last millennium in Australia sixteen out of hundred and forty

mammal species and in USA twenty-nine of fifty native species of fish have disappeared, partlydueto their river habitats drainingdry.

In response to the requirement of producing environmental ethic which suits to modern era, Buddhism, having influenced the lives of millions of world community as a guiding principal and the civilizing force for over 25 centuries, can, not doubt, contribute immensely. Indeed, its being and influential living force for the sake of peace and welfare of the considerable amount of world community, and a religion, generally favorable to natural erroneously guess. Instead, variety of information can be cited from many a Buddhist discourse against those views. However, any impartial scholar who makes a thorough observation into Buddhist sources would, no doubt, reveal its universal value and applicability, and richnessin Philosophy related to society, politics, economics and even the environment.

First and foremost, it should be emphasized, that the teachings of the Buddha are of two-fold objectives and goal of individual deliverance fro, "Dukkha" (suffering or un satisfaction). Secondly, it emphasizes the way how we can live in perfect harmony with others. Here the word "Other", most importantly includes both animate phenomena. Such a friendly relationship and harmony is desirable not only as a source of satisfaction in itself, nut also as a pre-requisite for treading the path to a perfect mind which, according to Buddhist view, is the treasure filed and the soil for enlightenment.

Buddhist ethics, it must be noted here, is of universal and untimely validity and applicability. Making a deep insight into Buddhist morality, sarvapalliRadhakrisnan states that

'No voice like Buddha's ever thundered into our ears the majesty of the good. It is the flaming ideal of righteousness that helped Buddhism to succeed as a religion. The greet massage given by Buddhist Ethical principles is that man has to share his surroundings, who, too, having equal right to share the constituents of nature at large. In other words, this can be correctly taken as the right and sensible direction towards 'development' in the sense of perfect from, if he is to be worthy of comradeship of his fellow beings.

Buddhism, to a large extent, centers on the interests of man, hence, anthropocentric. Man, on the other hand, a is also seen as a social being, and, in particular, is seen as a part of the nature itself, made up of the similar physical elements and governed by both the natural and causal laws (dhammaniyama) common to whole, Nevertheless, he is not the 'sole being' or the most to conse To Conservation of scare resource for the benefit of other, is including future generations.

In brief the principal and the most important message given in Buddhism for modern man, is the cultivation of gratitude mentality towards the nature, which provides him with the real living breath, for his survival and progress. This is largely because that man and the nature have inter-dependent complexity or co-existence. With regard to this point of discussion, an interesting account can be gleaned from the AnguttaraNinaya where it is stated that when the rulers of a country become corrupted and filled with vicious deeds (Adammacariya) , the whole community (populace), too become ruthless, and all in all ,this vicious circle in turn will definitely man a negative impact on environmental

phenoment, and, more than that, the health of man is ruined then, spelling the rain of the human race.

Many a problem related to ecological crisis experienced by man today are deeply rooted in the motivational derived of human behavior. The m general motivational force behind human behavior including greed (Lobha) desire or lust (Tanhā). Delusion (Moha), and conceive mama, etc. As a matter of fact, it explains how certain imperfections, detections and vice radically Cause the degradation of human being and worm against their final outcome. The insatiable desire and the boundless

Greed for power, wealth, possessions and material or are seen as the root cause that creates many conflict preventing people from acting out of wisdom and compassion towards he society and the natural surrounding. The Kāma sutta of the Sutta- Nipāta refers motivational force kama denoting both subjective sensuality (kilesakama) and the objective sensuality wattu-kamay. The objective sensuality overs the human greed and desire for material thing which one attractive (Rajaniyamvatty, wattykama) human action, largely motivated by both subjective and objective sensuality may

Sometimes exceed certain limits and proportions, can generate harmful effects on both oneself and the others in the society at large. When such a phenomena occurs transforms itself into crisis or dilemma situation. The best example is the ecological crisis. The Cakkavatti Sihomdasutta of the Dighanikaya refers to certain factors Causing seriously to both human degradation and environmental imbalance. . These actors include the attachment to vicious deeds (adhammaraga) inordinate and in excessive greed (visamabbha) And

misleading doctrines (Wicchadhamma) Hence, it is crystal clear that most e problem related to environment emanate primarily from human nature. He and will till man rectifies himself.

The Buddha environmental ethics is in one sense, connected to the concept of Punna or meritorious deeds, Act and deed directed by eco friendly mentality how been admired as " providing merits for ever and even" Thus it is stated. For those who construction parks groves, plant fruitful but, and forests build bridge and supply drinking water etc.... by day, by night, for and ever merit grows Perfectly.

The other classic example for environment made by Buddha towards the well-being of even the most subtle living creature, biosphere is further evident from the Anguttaranikāya where it is stared that if somebody, Brushing the washing-water from a plat a containing food particulars into a pool, with the mindful the intention s feeling the treasure living there in such an a (though trivial) is meritorious.

The well being and protection of flora and Fauna, too, is given the highest priority give Buddhist environmental ethics, the ruled promulgate far the Buddhist community include

I. Refraining from cutting down boughs.

II. Refraining from urinating, pass motioning and spitting anywhere there is water."na udakeuccharamva-passaramvā klielamyakarissamiti silkhā karaniyā"

III. Refraining from passing motion and urinating on gass lands. "naharite agilāna ucharamwa"

The process of resource recycling:

Concerning the grave risk of the shortage of resources. The resource recycling is of a paramount ant Importance, The earliest statement with regard to the "natural recourse management ensuring the wishful and proper use of recourses their recycling in the history of mankind, it is astonishing. Perhaps can be gleaned from the vnaya Pitaka. The Thera Ananda, the attendant of the B a, once replied the king how robes (Chivara) should be utilized up to a maximum use. "When robes are offered the old are taken and coverlets. The coverlets utilized as mattress coverts, the forever mattress covers used a d tattered dusters kneaded with clay and used to dusters a repair cracked floors and Walls"

The untimely validity and value of this well attested when we make a serous observation on modern mal-Practices maintained by the world's most developed countries. For -e.g.It is stated that the USA's consumption of world's resources within 40 years being equal to what mankind has consumed during the last 4000 years. What a shame? In comparison to this, the wastage the total destruction of the world resources towards total d wars 15,000 in number for last 5000 y of necessary human history are enormous and rather alarming. Many words no stress the natural resources management W needed are not non if our civilizes is indispensable for which is sine-qua- not to perish Worthy to quote the words of Mahatma Gandhi, There are enough resources for everyone's need and not for everyone's greed. Unless this simple lesson is understood and into practice by modern man of massive p missed the technological florescence, we would be failed, and chance not only for ourselves but also the posterity

In the light of above reflections, it is abundantly clear that in the final analysis, what counts as tools and sourced of "survival and liberation are e basic human values that guarantee sound ecosystem on earth Such values are best highlighted in some teaching of Buddhist doctrine. Hence the vision of environment in the Buddhist traditional is not a mere a concept. But a deep and abiding view of what is right and worthy of praise for a well interlarded existence of ma e whole universe, In final analysis it is obvious that Buddhism, being the most eco- friendly religion, lays down a series of guide lines we could be termed as "Buddhist Eco-Ethics."

බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය හා ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ආචාර්ය කේ. ඒ. වීරසේන

බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ සමාරම්භය, විකාශය හා එහි සුවිශේෂී ලක්ෂණ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී භාරතීය ප්‍රධාන කලා සම්ප්‍රදායයන් සතරක් පිළිබඳ උගතුන්ගේ අවධානයට ලක් ව ඇත. ශ්‍රී ලංකාව, තායිලන්තය, බුරුමය, කාම්බෝජය වැනි ථේරවාදී රටවල මෙන් ම චීනය, ජපානය, ටිබෙටය ආදී මහායාන බුදුදහම ව්‍යාප්ත වූ රටවල ද ඒ ඒ රටවල් වලට ආවේණික වූ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ දැක ගත හැකිය. එසේම පල්ලව, පාල-චෝල පාණ්ඩ්‍යය ආදී මෑත සම්ප්‍රදායයන්ට අයත් සම්ප්‍රදායයන්ගේ ලක්ෂණ යටතේ ද බුද්ධ ප්‍රතිමාව විකාශය වූ බව පෙන්වා දිය හැකිය. බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීමේ දී ශිල්පීන් විසින් අනුගමනය කරන ලද නිර්මාණ සම්ප්‍රදා 4ක් තිබේ. ඒවා නම් ගන්ධාර සම්ප්‍රදාය, මථුරා සම්ප්‍රදාය, අමරාවතී සම්ප්‍රදාය හා ගුප්ත සම්ප්‍රදාය යනුයි. මේ එක් එක් සම්ප්‍රදායන්ගේ අනන්‍යතා ලක්ෂණ හා ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා පිළිබඳ විවරණයක් මෙහිලා ඉදිරිපත් කෙරේ.

ගාන්ධාර දේශය යනු ඉන්දියාවේ වයඹ පළාතේ සිට ඇෆ්ගනිස්තානය දක්වා පැතිර ගිය විශාල ප්‍රදේශයකි. ඉන්දියාවට වයඹ දිග මස්සේ පැමිණි ග්‍රීක කලාකරුවන් විසින් ඉතිහාසයේ පළමු වරට බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් නිර්මාණය කරන ලදී. ක්‍රි.ව. 1 වන සියවසේ විසූ කුෂාන් වංශික කණිෂ්ක රජුගේ කාසිවල එන බුද්ධ රූප ගන්ධාර සම්ප්‍රදායට අනුව නිර්මාණය කරන ලද බුද්ධ රූපය ලෙස පුරා විද්‍යාඥයන් විසින් පිළිගනු ලැබේ.[1] ගන්ධාර ශිල්පියා

බුදුන්ගේ රූපය නිර්මාණය කළේ මවුන් නිර්මාණය කළ ඇපලෝ දෙවියන්ගේ රූපය අනුකරණය කිරීමෙනි.[2] බුදුන් වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික ලක්ෂණ පිළිබඳ අවබෝධයක් නොලැබ සිටි ගන්ධාර ශිල්පියා රූපයේ බාහිර අලංකාරය පමණක් පෙන්නුම් කිරීමට උත්සාහ දරා ඇති බව පෙනේ. ගන්ධාර ශිල්පීන් බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ට ආකෘති සපයා ගැනීමේ දී ග්‍රීක හා රෝම දෙවිවරුන්ගේ රූප උපයෝගී කරගත් බව විචාරකයින්ගේ පිළිගැනීමයි.[3] බුදුන් පිළිබඳව පැහැදිලි අවබෝධයක් නො තිබුණු නිසා මේ ශිල්පීන් බුදු පිළිමයේ චීවරය රැළි ගැන්වීමේ දී රෝමයේ ඉහළ පෙළේ මිනිසුන් විසින් අඳින ටෝගා නම් සාටකයට අනුව එය සකස් කරන ලද බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේගේ ශාරීරික ලක්ෂණ මූර්තිමත් කරන විට හිස ඇපලෝ දෙවියන්ගේ හිසට සමාන වන ආකාරයට ද උෂ්ණීෂය සූර්ය දේවතාවාගේ හිසකෙස් රොදට සමාන වන ආකාරයට යොදන ලදි. බුද්ධ රූපයක විශේෂයෙන් දක්විය යුතු ලක්ෂණ හැටියට සැලකෙන ඌර්ණ රෝමය හා දික් කන් පෙති මේ ප්‍රතිමාවල ඇතුළත් කොට ඇත. නෙත් යුවළ අඩක් පියවී ඇති ආකාරයෙන් නිරූපණය කර ඇති අතර නාසය මදක් දික්ව එහෙත් සෘජුව සකස් කර ඇත. උෂ්ණීෂය විසිතුරු බවක් දක්වා ඇති බව පෙනේ. චීවරය ඉතා විසිතුරුව සාටකයක් ලෙස පොරවා ඇති අතර එහි අධික ලෙස රැළි ගැන්වීමක් කර ඇත. ගන්ධාර ප්‍රතිමාවේ හිසට පිටු පසින් රශ්මි මාලාවක් ද තිබේ. එය ග්‍රීක ආභාසයෙන් වූවක් බව බෙන්ජමින් රෝලන් ප්‍රකාශ කරයි.[4]

මථුරා යනු පැරණි ඉන්දියාවේ මූර්ති කලාව පිළිබඳ කේන්ද්‍රස්ථානයකි. මථුරා සම්ප්‍රදායේ මූර්ති කලාවේ ශ්‍රේෂ්ඨතම නිර්මාණය වන්නේ බුදු පිළිමයයි. භාරතීය බුදු පිළිමයේ දේශීය ලක්ෂණ පිළිබිඹු වන්නට පටන් ගත්තේ මථුරා සම්ප්‍රදායෙන් බව විචාරකයින්ගේ පිළිගැනීමයි.[5] මේ පිළිම ගන්ධාර පිළිමවලට වඩා වෙනස්ය. මථුරා ශිල්පියා බුදු පිළිමය නිර්මාණය කිරීම සඳහා ආකෘතිය වශයෙන් යොදා ගත්තේත් දේශීය කලා සම්ප්‍රදායේ පැවති යක්ෂ රූපයන්ය. අලංකාර දෙවියෙකු වැනි මිනිසෙකු බුද්ධ ප්‍රතිමාවෙන් නිරූපණය කිරීමට උත්සාහ කළ මථුරා ශිල්පියා බුදුන්

වහන්සේගේ කායික ලක්ෂණ පමණක් නොව උන්වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණාංගද ඉස්මතු කොට දැක්වීමට සමත් වී ඇත. බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල එන බුදුන් වහන්සේගේ සිරුරේ පැවැති දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ පිළිබඳ අවබෝධයක් ඇතිව සිටි මේ ශිල්පීන්ට ඒ සියලු ලක්ෂණ ප්‍රතිමාවට ආරෝපණය කිරීමට නොහැකි වුවත් එයින් කිහිපයක් හෝ ප්‍රතිමාවෙන් පිළිබිඹු කිරීමට උත්සාහ කර ඇත. ඔවුන් බුදු පිළිමයට ආරෝපණය කර ඇති මහා පුරුෂ ලක්ෂණ අතර උෂ්ණීෂය, ඌර්ණ රෝමය හා පාද තලයේ ඇති චක්‍රය ප්‍රධාන වේ. උෂ්ණීෂය දැක්වීමේදී හිසෙහි හරිමැද ගොලුබෙලි කටුවක් යටි අතට තබා තිබෙන ආකාරයට එය නිරූපණය කර තිබේ.

ගන්ධාර කලාවේ මෙන් නොව මෙහි දී එයින් දේශීයත්වයක් පිළිබිඹු වන බව පෙනේ. ඌර්ණ රෝමය නළලෙහි උස් තිතකින් පෙන්නුම් කර ඇත. ගන්ධාර ප්‍රතිමාවල සිවුරෙන් පාදතල වැසී ඇති අතර මථුරා ප්‍රතිමාවල ශ්‍රී පතුලෙහි මහා පුරුෂ ලක්ෂණයක් වන සහස්‍රාර චක්‍රය යොදා ඇත. මෙය ද දේශීය ලක්ෂණයක් වේ. චීවරය පෙරවීමේදී ගන්ධාරයෙහි මෙන් දෙවුර වැසෙන සේ සිවුර පොරවා නැති අතර වම් උරහිස පමණක් වැසෙන ලෙස දක්වා ඇත. බෞද්ධ පොත් පත්වල එන ආකාරයට අඳනය පටියකින් හිරකොට බැඳ තිබෙන සැටි පෙන්නුම් කොට තිබේ. එයින් පෙනෙන්නේ මථුරා ශිල්පියාට ගන්ධාර ශිල්පියාට වඩා බුදුන් හැඳසිටි ආකාරය පිළිබඳ අවබෝධයක් තිබුණු බවයි. බුදුන්ගේ මහා පුරුෂ ලක්ෂණ හා ආධ්‍යාත්මික ගුණාංග මතුකර දැක්වීමට උත්සාහ කළ මේ ශිල්පියා ගන්ධාර ශිල්පියාට වඩා ශිල්පීය අංශයෙන් උසස් තැනක සිටින බව පෙනේ. පොදුවේ ගත් කල මථුරාවේ බුදු පිළිමය ඉන්දියානු කලා සම්ප්‍රදායේ දීප්තිමත් අවස්ථාවක් ලෙස කිව හැකිය.[6]

> "මථුරා බෞද්ධ කලාව ගන්ධාර කලාවට වඩා වැදගත් වනුයේ ගුප්ත යුගයේ දී සම්පූර්ණත්වයට පැමිණි ඉන්දියානු කලාවේ මුල් පියවර මේ සම්ප්‍රදාය අනුව ගිය කලාකරුවන් ගත් හෙයින් යැයි" දඹදිව බෞද්ධ කලාව පිළිබඳ විමසීමක් කරන ආනන්ද කුමාර ස්වාමී පවසයි.[7]

බුදු පිළිම නිර්මාණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් ගන්ධාර හා මථුරා යනුවෙන් සම්ප්‍රදාය දෙකක් එක් අතකින් වර්ධනය වෙද්දී අනෙක් අතින් අමරාවතී යනුවෙන් තවත් සම්ප්‍රදායක් හැඩ ගැසුණු බව පෙනේ. අමරාවතී සම්ප්‍රදායෙහි ලක්ෂණ වන්නේ ගන්ධාර හා මථුරා යන සම්ප්‍රදාය දෙකේ ලක්ෂණ සම්මිශ්‍රණ යකරගෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කිරීමය. අමරාවතීය යනු දකුණ ඉන්දියාවේ ආන්ද්‍ර රාජ්‍යයට අයත් ප්‍රදේශයකි. ක්‍රි.පූ. 3 වන ශත වර්ෂයේ පටන්ම මේ ප්‍රදේශයෙහි ථේරවාද බුදු දහම ප්‍රචලිතව පැවතුණේය. එහෙත් ක්‍රි.ව. 2 වන ශත වර්ෂයේ පමණ සිට අමරාවතිය මහායාන බුද්ධ ධර්මයේ මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත්ව තිබුණේය. මහායාන ආගමේ ආරම්භකයා වූ නාගාර්ජුන පාදයන් පවා වාසය කෙළේ මේ අමරාවතියට අයත් වන ආන්ද්‍රා ප්‍රදේශයේය. මේ ප්‍රදේශයෙන් බෞද්ධ නෂ්ටාවශේෂ රාශියක් ලැබී ඇති අතර අමරාවතී සහ නාගාර්ජුන කොණ්ඩ යන ස්ථාන දෙකෙන් බහුල වශයෙන් බෞද්ධ නෂ්ටාවශේෂ ලැබී ඇති බව විචාරකයින්ගේ පිළිගැනීමයි.[8] අමරාවතී බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණ සම්ප්‍රදායේ වැඩි හරියක් බුද්ධ ප්‍රතිමා අපට හමුවන්නේ අමරාවතියෙහි ඇති චෛත්‍යයන් වටා පිහිටි කිරිගරුඬවලින් කරන ලද ගල් කැටයම් රාමුවලින්ය. අමරාවතී ශිල්පියා විවිධ ආසන සහ මුද්‍රාවලින් පෙනී සිටින බුද්ධ රූප මේ කැටයම්වල නිරූපණය කර තිබේ.

පැරණි ම බුද්ධ රූපවල කේශ කලාපය නිර්මාණය කිරීමේදී උෂ්ණීෂය වැඩියන ආකාරයට දඟර හා එකට වෙළුණු ඉතා කොට කෙස් කැරලි යොදා තිබීම විශේෂ ලක්ෂණයකි. පාරුපනය එකාංශ ක්‍රමයට සකස් කර තිබේ. සිවුරෙහි රැළි සියුම් ලෙස හැඩ ගන්වා තිබේ. සිවුරේ ශෛලිය මථුරා සම්ප්‍රදායයෙන් ගත්බව පෙනෙන අතර යම් යම් වෙනස්කම් ද එහි සිදු කොට ඇත. මථුරා සම්ප්‍රදායේ ලක්ෂණය වූයේ සිවුරේ විනිවිද පෙනෙන ස්වාභාවයයි. එහෙත් අමරාවතී සම්ප්‍රදායේ සිවුර ඉතා සමීපව ශරීරයෙහි ඇලී යාමට සකස් කොට ඇත. සිවුරු පටිය පෙනෙන්නට තිබීම මථුරා සම්ප්‍රදායේ ලක්ෂණයකි. ඒ ලක්ෂණය අමරාවතී සම්ප්‍රදායේ නැත. අමරාවතීයට අයත් සමහර ප්‍රතිමාවල උභයාංශ පාරුපනයද

ඇත. ඇතැම් හිදී පිළිමවල එක් පාදයක් මත අනෙක් පාදය තබා සිටින වීරාසන ක්‍රමයද තිබේ. නමුත් පාද දෙක හරස්කොට යටි පතුල් උඩට මතුවන පරිදි හිඳින පත්මාසනය මේ සම්ප්‍රදායේ දක්නට නැත. පසු කාලයේ දී ලංකාවේ බුදු පිළිම නෙළීමේදී වැඩි වශයෙන්ම යොදා ගෙන ඇත්තේ මේ වීරාසන ක්‍රමයයි. ක්‍රි.ව. 2 වන සියවසට අයත් අනුරාධපුරයෙහි රුවන්වැලි සෑය සහ මහ ඉලුක්පල්ලම අසලින් සොයා ගන්නා ලද පැරණි බුදු පිළිමවල අමරාවතී ලක්ෂණ පවතින බව මහාචාර්ය පරණවිතාන සඳහන් කරයි.[9] සමස්තයක් වශයෙන් බලන විට අමරාවතී සම්ප්‍රදායේ බුදු පිළිම මථුරා සම්ප්‍රදායේ .බුදු පිළිමවලට වඩා නිර්මාණාත්මක කෞශල්‍යයක් සහ සෞන්දර්යාත්මක බවක් පිළිබිඹු කරන ප්‍රතිමා ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

බුද්ධ ප්‍රතිමා කලාවේ දියුණු අවස්ථාවක් පිළිබිඹු වන්නේ ගුප්ත කාලයේදී ය. ගුප්ත යුගය ඉන්දීය ඉතිහාසයේ සහ සංස්කෘතියේ සම්භාව්‍ය යුගයක් ලෙස සලකනු ලැබේ. ශත වර්ෂ 3 ක පමණ කාලයක් තුළ පැවති ගුප්ත අධිරාජ්‍යය එක් අතකින් හින්දු ආගමේ ස්වර්ණමය අවධිය වශයෙන් සැලකෙන අතර අනෙක් අතින් බෞද්ධ මූර්ති කලාව විශිෂ්ට අන්දමින් දියුණු වූ යුගයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මේ කාලයේදී ගන්ධාර හා මධුරා සම්ප්‍රදායට අයත් ප්‍රතිමා ශිල්පීය ක්‍රම දියුණු තත්ත්වයකට පත් වූ අවස්ථාවක් පිළිබිඹු වේ. ගන්ධාර හා මධුරා ප්‍රතිමා සම්ප්‍රදා දෙක ඒ ඒ ප්‍රදේශ දෙකට පමණක් සීමා වී පැවතුණු අතර ගුප්ත සම්ප්‍රදාය ඉන්දියාවේ සෑම ප්‍රදේශයකම ව්‍යප්තව තිබුණු බව පෙනේ. ගුප්ත යුගයේ ප්‍රතිමා ශිල්පියා කලින් සඳහන් කළ සම්ප්‍රදායට අයත් ශිල්පීන්ට වඩා ඉහළින් සිටි කෙනෙකි. ඔහුට බුදුරදුන් පිළිබඳ ව බෞද්ධ පොත් පත්වල එන කරුණු පිළිබඳව අවබෝධයක් තිබුණ බව නිසැකය. මක් නිසා ද යත් බුදු පිළිමය නෙළීමේදී නිවැරදි ආකාරයට එය ඉදිරිපත් කිරීමටත් ශිල්ප ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථවල බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය සම්බන්ධයෙන් දක්වා ඇති නියමයන් අනුගමනය කිරීමටත් උන්වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණාංග මෙන්ම සෞන්දර්යාත්මක ගුණාංගද ප්‍රකට කිරීමටත් මේ ශිල්පියාට

පැහැදිලි අවබෝධයක් තිබුණු බව මේ ප්‍රතිමා දෙස විමසිල්ලෙන් බලන විට පෙනේ.

ගුප්ත යුගයේ දී සැහෙන දුරට පිළිම නෙළීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු නියමයන් පිළිමයේ පරිමාණය, දිග, පළල, මුද්‍රා, ආසන ආදිය හැඩ ගැසී පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. මේ සම්ප්‍රදායේ දී ගන්ධාර හා මථුරා සම්ප්‍රදායයන්ට වඩා ප්‍රතිමාවල ශිල්පීයත්වය අතින් සහ සෞන්දර්යත්වය අතින් විශේෂ තත්ත්වයක් දක්නට ලැබෙන්නේ මේ හේතුව නිසා විය හැකිය. ගුප්ත සම්ප්‍රදායේ බුදු පිළිම සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කළ එහි විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් පෙන්වා දිය හැකිය. එයින් ප්‍රධානම ලක්ෂණය වන්නේ මේ යුගයේ ප්‍රතිමාවල ඇති චාම් හා සරල බවයි. බුදු රදුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණාංග මිස උන්වහන්සේගේ රාජකීය ස්වභාවක් පෙන්වීමට මේ යුගයේ කලාකාරයා උත්සාහ ගෙන නැත. මහායාන පිළිමවල මෙන් අලංකාර සැරසිලි මේ පිළිමවල නැත. මේවාහි ඇති චාම් බව තුළින් සෞන්දර්යාත්මක ගුණය වඩාත් ඉස්මතු වන බව කිව හැකිය. මේ සම්ප්‍රදායේ පිළිමවල එන තවත් විශේෂ ලක්ෂණයක් නම් සිවුර සිනිඳුවට ශරීරයට ඉතා කිට්ටුවෙන් ගෑවි යන පරිදි යොදා තිබීම ය. සිවුරෙන් වැසී තිබුණත් ශරීරයේ හැඩය තාත්විකත්වය අතින් අනූන යැයි කිව හැකිය. ගන්ධාර මථුරා සහ අමරාවතී පිළිමවල මෙන් මේ සම්ප්‍රදායේ පිළිමවල සිවුරේ රැළිවලට විශේෂත්වයක් දක්වා නැත. ගුප්ත බුද්ධ ප්‍රතිමාවල තවත් කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයක් නම් හිස වටේට ඇති ප්‍රභා මණ්ඩලයයි. ඒ ප්‍රභා මණ්ඩලය අලංකාර ලෙස සකසා තිබේ. සමහර ප්‍රභා මණ්ඩලවල ලියවැල් නෙළුම් මල් පෙන්වා අලංකාර කර ඇත. ගුප්ත ප්‍රතිමාවල ඊළඟට ඇති විශේෂ ලක්ෂණය නම් උෂ්ණීෂයයි. මෙය මහා පුරිස ලක්ෂණයකි. මේ ප්‍රතිමාවල දක්ෂිණාවෘත ආකාරයට කෙස් රැළි මුදුන් ගත කොට ඇත. පසු කාලවල දී ලංකාවේ ප්‍රතිමා ශිල්පීන් ද මේ ක්‍රමය අනුගමනය කළ බව පෙනේ. මේ යුගයේ පිළිමවල සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් හැටියට දැක්විය හැකි වැදගත් කරුණක් නම් මෙවායේ ඇති භාවාත්මක හැඟීම් ප්‍රකට කිරීමේ ලක්ෂණයයි. ශාන්ත භාවය චිත්ත සමාධිය පිළිබඳ හැඟීම් ගුප්ත ප්‍රතිමාවලින් නිරූපණය වනබව විචාරකයින්ගේ

පිළිගැනීමයි.[10] බුදු රදුන්ගේ ජීවමාන ස්වරූපය මහා කාරුණිකත්වය විරාගී දර්ශනය සහ ප්‍රඥා පාටවය ප්‍රතිමා තුළින් ප්‍රකට කිරීමට ගුප්ත ශිල්පියා සමත් වී ඇති බව සාරානාත් බුද්ධ ප්‍රතිමාව වැනි බුද්ධ ප්‍රතිමාවලින් සිතාගත හැකිය. ගන්ධාර සහ මථුරා ශෛලීන්ගේ සංකලනයෙන් ඉන්දීය නිර්මාණයක් වශයෙන් බිහි වූ ගුප්ත බුදු පිළිමය බුදුන් වහන්සේගේ ශරීරයත් ආධ්‍යාත්මික ගුණාංගයත් ගැඹුරින් නිරූපණය කරන්නක් බව බෙන්ජමින් රෝලන් පවසයි.[11]

ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමා

ලක්දිව බුදු පිළිමය පහළ වූයේ කවදාද යන්න පිළිබඳ වියතුන් අතර විවිධ මතභේද පවතී.[12] ඩී. ටී. දේවේන්ද්‍ර, නන්දදේව විජේසේකර හා සිරි ගුණසිංහ වැනි විද්වතුන් ප්‍රකාශ කරන්නේ බුදු දහම ලක්දිවට පැමිණි මුල් කාලයේ සිටම මෙහි බුදු පිළිම ඇති වූ බවයි. එහෙත් මේ අදහස තහවුරු කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් ඓතිහාසික සාධක නැත. මිහිඳු හිමියන් මේ රටට බුදු දහම ගෙනාවේ ක්‍රි.පූ. 3 වෙනි සියවසේදී ය. ඒ කාලයේ ඉන්දියාවේ බුදු පිළිම තිබුණ බවට කිසිදු සාධකයක් හමු නොවේ. එසේ තිබුණේ නම් නිසැක වශයෙන්ම උන්වහන්සේ මේ රටට බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාව හඳුන්වා දෙනු ඇත. ක්‍රි.පූ. 2 වන සියවසට අයත් සාංචි හා භාරුත් වැනි කැටයම්වල පවා බුදුන් වෙනුවට සංකේතවත් කර තිබුණේ ධර්ම චක්‍රය, ශ්‍රී පාදය, බෝධිය, ස්තූපය වැනි අංගයන් ය. බුදු දහම මෙහි පිහිටු වීමෙන් පසු මෙරට ජනතාවට වන්දනමානන කිරීම සඳහා මිහිඳු හිමියන් පළමුවෙන්ම ඉදිරිපත් කෙළේ ස්තූපයයි. උන්වහන්සේගේ උපදෙස් පරිදි දෙවන පෑතිස් රජු විසින් මහමෙවුනා උයනෙහි ථූපාරාමය කරවා එහි බුදුන්ගේ අකු ධාතුව තැන්පත් කිරීමෙන් ස්තූප වන්දනාව ආරම්භ වූ හැටි මහාවංශයේ සඳහන් වේ.[13] ඉන් පසුව මෙරට ජනතාවට වැඳුම්පිදුම් කිරීමේ පූජනීය වස්තුවක් ලෙස හඳුන්වා දුන්නේ බෝධියයි. බුද්ධ ගයාවේ ශ්‍රී මහා බෝධියේ දක්ෂිණ ශාඛාව අනුරාධ පුරයෙහි පිහිටු වීමෙන් බෝධි වන්දනාව ආරම්භ වූවා යැයි මහාවංශය පෙන්වා දෙයි.[14] මේ අනුව බලනවිට බුදු දහම මෙහි පැමිණීමෙන් පසු

බෞද්ධයන්ට වැඳුම්පිදුම් කිරීම සඳහා තිබුණේ ස්තූපය හා බෝධිය පමණි.

බුදු පිළිමය මෙරටට පැමිණියේ මේ වන්දනා ක්‍රම දෙක මෙහි ආරම්භ වී කලක් ගතවුණු පසුවය. බුදු පිළිමයක් ඉන්දියාවේ පළමුවෙන්ම නිර්මාණය වූයේ ක්‍රි.ව. 1 වන සියවසේ කනිෂ්ක රජුගේ කාලයේ දී බව දැනට පවතින සාමාන්‍ය පිළිගැනීමයි. ලංකාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ ආරම්භය පිළිබඳව සොයනවිට පෙනෙන්නේ ක්‍රි.ව. 3 වන සියවසෙහි බුදු පිළිම නෙළීම මෙහි ආරම්භ වූ බවයි. ක්‍රි.ව. 66-106 අතර කාලයේ රජ කළ වසභ රජු විසින් අනුරාධපුරයේ බෝධි වෘක්ෂය යට බුදු පිළිම සතරක් කරවන ලද බව මහාවංශය කියයි.[15] වෝහාරිකතිස්ස රජු මහාබෝධි බෝධිඝරයෙහි ලෝහමය බුද්ධ ප්‍රතිමා දෙකක් කර වූ බව ද, ගෝඨාභය රජු ශ්‍රී මහා බෝධියේ සතර දිගට බුද්ධ ප්‍රතිමා 3ක් සහ ආසනයක් ද කර වූ බව මහාවංශයේ සඳහන් වෙයි.[16] මේ අනුව බලන විට ලංකාවේ බුදු පිළිම නෙළීමේ කලාව ආරම්භ වූයේ ක්‍රි.ව. 3 වන සියවසේ බව පැහැදිලිය. ක්‍රි.ව. 2 වන සියවස වනවිට ලංකාවේ පිළිම නෙළීම තරමක දියුණු තත්ත්වයක පැවැති බව පෙනෙන නමුත් ඒ පැරණි පිළිමවල කාලය නිර්ණය කිරීම අපහසුය. යටත් පිරිසයින් අනුරාධපුර යුගයේ මැද භාගය වන විට බුදු පිළිම නෙළීම අතින් ශ්‍රී ලංකාවේ කලා ශිල්පයා උසස් දැනුමක් ලබා තිබුණ බව විචාරකයින්ගේ පිළිගැනීමයි.

ලංකාවේ බුදු පිළිම පිළිබඳව කරුණු දක්වන මහාචාර්ය පරණවිතාන ප්‍රකාශ කරන්නේ ගන්ධාර හා මථුරා සම්ප්‍රදා දෙකේ සම්මිශ්‍රණයෙන් බිහි වූ අමරාවතී සම්ප්‍රදායේ ආභාසයෙන් ලංකාවේ බුදු පිළිම නිර්මාණය වූ බවය. මේ මතය තහවුරු කිරීම සඳහා අමරාවතී සම්ප්‍රදායට නැකම් දක්වන කලින් සඳහන් කළ මහ ඉටුක්පල්ලම බුදු පිළිමය සහ රුවන්වැලි සෑයේ මළුවේ ඇති බුදු පිළිමය සහ දෙවන, තුන්වන ශතවර්ෂවලට අයත් පිළිම උදාහරණ ලෙස දක්වයි. බුදු පිළිමය සිංහල ශිල්පියාගේ නිර්මාණයක් හැටියට සලකන නන්දදේව විජේසේකර, සී.ටී දේවින්ද සහ සිරි ගුණසිංහ යන වියතුන් මහාචාර්ය පරණවිතාන මහතාගේ අදහස ප්‍රතික්ෂේප

කර ඇත. සිරි ගුණසිංහ ප්‍රකාශ කරන්නේ අමරාවතී ප්‍රතිමා පවා සකස් වූයේ සිංහල ප්‍රතිමාවේ ආභාසයෙන් කියායි.[17] භාරතීය බුදු පිළිම ඇති වීමට පෙර ලංකාවේ බුදු පිළිම නිර්මාණය වී යැයි යන මතය කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියෝ ද ප්‍රතිඝෝප කරති.[18]

ප්‍රතිමා වර්ග

හිටි පිළිම, හිඳි පිළිම හා ඔත් පිළිම යනුවෙනි. බුද්ධ ප්‍රතිමා නෙළීමේ දී ක්‍රම තුනක් අනුගමනය කර තිබේ. ප්‍රථීමා නෙළන ආකරය පිළිබඳ ප්‍රථීමා ශිල්ප ශාස්ත්‍ර·ග්‍රන්ථ ලෙස සැලකෙන ශාරිපුත්‍රය වැනි ග්‍රන්ථවල තොරතුරු ඇතුලත්ව තිබේ. මේ වර්ග තුනින් හිටි පිළිම යනු වැඩ සිටින ඉරියව්වෙන් නෙළන ලද පිළිමය. මහාචාර්ය පරණවිතාන මහතාගේ අදහසට අනුව මේ වර්ගයට අයත් ලක්දිව ඇති පැරණිතම බුදු පිළිමය වන්නේ අනුරාධපුරයේ මහඉලුක්පල්ලමෙන් සොයාගත් හිටි පිළිමය යි. මෙය අමරාවතී සම්ප්‍රදායට අයත් වන්නක් ලෙස සැලකේ. මෙය නෙළා ඇත්තේ කිරිගරුඬ විශේෂයකින් නිසා ඉන්දියාවේ ආන්ද්‍ර ප්‍රදේශයෙන් ගෙන්වන ලද්දක් වශයෙන් පිළිගැනේ. මේ වර්ගයට ම අයත් බුදුපිළිමයක් රුවන්වැලි දාගැබ් මළුවේ පිළිම ගෙයින් ද හමු වී ඇත. එය ද අමරාවතී සම්ප්‍රදායට අයත් යැයි සැලකේ. කාලය වශයෙන් මේවා අයත් වන්නේ ක්‍රි.ව. 2 වන හෝ 3 වන සියවස්වලට ය.

මෙම පිළිමවල මුහුණුවලින් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මහා කරුණාව, මෛත්‍රීය වැනි උත්තරීතර මිනිස් ගුණධර්ම ප්‍රකාශ වන්නේය. බාහිර ආධාරකයක් නොමැතිව වැඩ සිටින ඉරියව්වෙන් නෙළා ඇති මේ බුදුපිළිම අනාබද්ධ පිළිම වශයෙන් සලකනු ලැබේ. හිටි පිළිම ක්‍රමය ලංකාවේ බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වී ඇති අතර මාලිගාවිල බුදු පිළිමය, අවුකන බුදු පිළිමය, ගල්විහාර බුදු පිළිමය ඒ අතරින් ශ්‍රේෂ්ඨ බුදු පිළිම ලෙස කිව හැකිය. මෙයින් මාලිගාවිල බුදු පිළිමය අඩි 34 ක් පමණ උසය. මෙය විශිෂ්ට ගණයේ නිර්මාණයක් බවත් එය නරඹන කෙනෙකුට සිතාගත හැකිය. අඩි 42 ක් පමන උසැති අවුකන බුදු පිළිමය ආබද්ධ පිළිමයකි. මෙය ධාතුසේන රජු විසින් කාලසේල නම් ස්ථානයේ කරවන ලද පිළිමය

ලෙස සමහරු සලකති. මේ පිළිමයේද අමරාවතී සම්ප්‍රදායේ ලක්ෂණ දැක්වෙන අතර බුදුන් වහන්සේගේ දසබලධාරී ගුණය නිරූපණය කෙරෙතැයි කියනු ලැබේ. මෙම පිළිමයේ වීවරයේ රැළි ගැඹුරින් ඉස්මතු කොට දක්වා ඇත. වැලමිටින් ඉහළට නැමී ඇති දකුණු අතේ අත්ල අඩක් පෙරට හැරී සිටින සේ නෙළා ඇත.

බුදුරුවගල නමින් හැඳින්වෙන ස්ථානයෙහි ඇති අඩි 50 ක් පමණ උස පිළිමයද හිටි පිළිම වර්ගයට අයත්ය. මෙහි මුහුණ සතරැස් හැඩයක් පෙන්නුම් කරයි. මේ පිළිමය මහායාන ප්‍රතිමාවක් ලෙස සැලකේ. පොළොන්නරුවේ ගල් විහාරය නමින් හැඳින්වෙන මහා පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් කරවන ලද උත්තරාරාම විහාරයේ පිළිම අතර අනුරාධපුරයේ පිළිමවලට වඩා වෙනස් ආකාරයක බුදු පිළිමයක් තිබේ. පපුවේ බැඳගත් දෑතින් යුක්තව දුක්මුසු විලාසයකින් නිරූපිත මේ පිළිමය බුදුන් පිරිනිවන් පෑ අවස්ථාවේ ශෝකයට පත් ආනන්ද තෙරුන්ගේ ප්‍රතිමාවක් ලෙස සමහරු සලකති. එහෙත් මේ පිළිමයේ ලම්බකර්ණ සහ වකුටු වූ හිසකෙස් ඇති නිසාත් පද්මාසනයක වැඩ සිටින නිසාත් මෙය වෙනත් මුද්‍රාවක බුදු පිළිමයක් හැටියට සලකනු ලැබේ. ශෝකී බවක් සහ සංවේගී බවක් මේ පිළිමයේ පෙන්නුම් කරන නිසා මෙයින් බුදුන්ගේ පරදුක්ඛදුක්ඛිත භාවය ප්‍රකට වනබව මහාචාර්ය පරණවිතාන පවසයි. පළල් මුහුණ, පටු නළල, දිගු නාභිය, ඒකාංශ කොට පෙරවූ සිවුර, යන අංශ මෙහි දක්නට ලැබේ. සමාන්තරව ගමන් කරන රේඛා දෙකකින් සිවුර රැලි ගන්වා ඇත. පොළවට මදක් බර වී සිටින සේ දකුණු පාදය සකසා ඇති අතර වම් පාදයේ දණහිස මදක් ඉදිරියට නැමී සිටිනසේ නෙළා ඇත. මහාචාර්ය චන්ද්‍ර වික්‍රමගමගේ මහතා සඳහන් කරන පරිදි ශරීර ලක්ෂණ අනුව නිසැකයෙන්ම මෙය බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් යැයි නිගමනය කිරීම යුක්ති යුක්තය. මේ යුගයට අයත් ප්‍රතිමා ලක්ෂණ විමසීමේදී දක්ෂිණා වෘත කේශ දක්නට ඇත්තේ බුදුන් වහන්සේට පමණක් බවත් ශ්‍රාවකයින්ට එසේ දක්වා නොමැති බවත් පැහැදිලි ය. ඉන්දියාවේ ජෛන තීර්ථංකර ප්‍රතිමාවන්හි ද මෙසේ දකුණට කැරකුණ කෙස් පිඬු දක්නට ලැබේ. ජෛන තීර්ථංකරයින් ද බුදුන් වහන්සේ මෙන්

ම මහා පුරුෂත්වයෙන් සලකා ඇති බව මෙයින් ප්‍රකට වේ. මේ කරුණ පදනම් කරගෙන වුවද මේ ප්‍රතිමාව බුදුන් වහන්සේගේ ම බව නිගමනය කිරීම යුක්ති සහගත ය.[19]

ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍රයට අනුව හිටි පිළිම නෙළීමේ දී අනුගමනය කරන ක්‍රම තුනක් වෙයි. එනම් ආභංග, සමභංගහා ත්‍රිභංගයන ක්‍රම තුන ය. මෙහි ආභංග යනු මදක් නැමී සිටින ආකාරයේ ප්‍රතිමාවය. මෙහි දී ඉණෙන් උඩ කොටස හා පහළ කොටස තරමක් නැමුණු ආකාරයෙන් දක්වයි. ත්‍රිභංග ප්‍රතිමා ලෙස සැලකෙන්නේ හිස, ඉගටිය සහ දණහිස යන තුන් තැනින් නැමී ඇති ප්‍රතිමාවය. සමභංග යනු නැමීමක් නැති ශරීරය පාද සහ හිස සෘජුව සිටින සේ නිරූපිත ප්‍රතිමා ය. මේ ක්‍රම අතරින් බුදු පිළිම නෙළීමේදී අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රමය හැටියට ශිල්ප ග්‍රන්ථවල දක්වා ඇත්තේ සමභංග ක්‍රමයයි. ආභංගහා ත්‍රිභංග ක්‍රම බුදු පිළිමවලට අනුකූල නැත. නමුත් කලාතුරකින් තැනක ත්‍රිභංග බුද්ධ ප්‍රතිමාද දක්නට ලැබේ. උදාහරණයක් ලෙස පොළොන්නරුවේ තිවංක පිළිම ගෙහි ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමාව දැක්විය හැකිය.[20]

වියතුන්ගේ අදහසේ හැටියට මුලින්ම බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් නෙළන ලද්දේ හිඳි පිළිමයක් හැටියටය. හිඳි පිළිමවලින් නිරූපණය වන්නේ බුදුන්ගේ බුද්ධත්වය ලැබීම, ධර්ම දේශනා කිරීම, භාවනා කිරීම වැනි අවස්ථාය. හිඳි පිළිමයක් නෙළන විට එහි චතුර් මානය සමව පවතින සේ නෙළිය යුතු බව ශාරිපුත්‍රය සහ මංජු ශ්‍රී ශිල්ප ශාස්ත්‍රය පැහැදිලි කරයි.[21] චතුර්මානය යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ වැඩ සිටින විට දෙදණ අතර දුරත් දකුණු උරහිසේ සිට වම් දණ හිසටත් වම් උරහිසේ සිට දකුණු දණහිසටත් දුර ප්‍රමාණය පාදයේ ඇස්වටයේ සිට හිසට ඇති ප්‍රමාණය සම පරිමාණයට පැවතීමය.[22] ලංකාවේ වැඩ හිඳින පිළිම අතරින් ඉතා ජනප්‍රිය පිළිමයක් ලෙස සැලකෙන්නේ තොඵවිල පිළිමය නමින් හැඳින්වෙන පිළිමයයි. මේ පිළිමයෙන් බුදුරදුන් යෝගාවචරයෙකු ලෙස නිරූපණය කර ඇත. මෙහි දකුණු පාදය පහසුවෙන් වම් පාදය උඩ රැඳෙන සේ නෙළා තිබේ. එය වීරාසන ක්‍රමය නමින් හැඳින්වේ. මෙය පතුල් දෙක උඩට මතුවී පෙනෙන සේ ඉන්දියාවේ නෙළා ඇති හිඳි පිළිමවල

දැක්වෙන පද්මාසන ක්‍රමයට වඩා වෙනස් ය. මේ පිළිමයෙන් බුදුන් වහන්සේගේ චිත්ත එකාග්‍රතාව පිළිබිඹු කෙරේ.

අනුරාධපුර මහමෙව්නා උයනේ පිහිටි සමාධි මුද්‍රා පිළිමයද වීරාසන ක්‍රමයට අනුව නෙළන ලද්දකි. මෙය ක්‍රි.ව 4 වන සියවසට අයත් විශිෂ්ට ගණයේ සුන්දර කලා කෘතියකි. මේ පිළිමයේ ද තොළුවිල පිළිමයේ එන ලක්ෂණ බොහෝමයක් ප්‍රකට වේ. බුදුරදුන් කෙලෙස් සිඳ බිඳ දමා නිවී සැනසුණ සිතින් වැඩ සිටින ආකාරය මේ ප්‍රතිමාව නිරූපණය කරයි. මෙහි සිවුර පොරවා ඇත්තේද තොළුවිල පිළිමයේ මෙන්ම ආටෝපයෙන් තොර චාම් ක්‍රමයකටය. එය ඇඟට ඇළුණු ස්වාභාවයක් පෙන්නුම් කරයි. සිවුරේ සීමාව කිහිල්ල හා පපුව හරහා යන සියුම් රේඛාවකින් දැක්වේ.

මේ පිළිමය නෑකම් දක්වන්නේ මථුරාසම්ප්‍රදායට බව මහාචාර්ය පරණවිතානගේ අදහසය.[23] මේ පිළිමය දෙස බලන විට බුදුන් වහන්සේ සමාධියෙන් ලැබූ චිත්ත ඒකාග්‍රතාව හිත් පිත් නැති කළු ගලකින් නිරූපණය කර දැක්වීමට සිංහල බෞද්ධ කලා ශිල්පියා පුදුම දස්කම් දක්වා ඇති සැටි බලාගත හැකි ය. ඒ නිසා මෙය සිංහල කලාකරුවන්ගේ ස්වාධීන නිර්මාණයක් හැටියට මෙන්ම දේශීය ප්‍රතිමා ශිල්පයේ අඳින ලක්ෂණයක් හැටියටද සෞන්දර්යාත්මක ගුණයෙන් අනූන විශිෂ්ට නිර්මාණයක් හැටියට ද සැලකිය හැකිය. පොළොන්නරුවේ ගල් විහාරයේද වැඩ හිඳින පිළිම දෙකක් තිබේ. එහි හිටි පිළිමයේ දැක්වෙන මදක් පැතලි මුහුණ, පටු නළල, දිගු නැහැය මේ පිළිමවලද දක්නට තිබේ. සිවුර රැලි ගන්වා ඇත්තේ ද එහි ඇති බුදු පිළිමයේ මෙන්ම සමාන්තර රේඛා ක්‍රමයටය. අනුරාධපුර යුගයේ මුල් කාලයට අයත් හිඳි පිළිමවල මෙන්ම මේ පිළිමවල ද ඇඟට ඇළුණු රැලි සහිත සිවුර දක්වා ඇත. මෙයින් පසු දඹදෙණිය, යාපහුව, ගම්පොල යුගවලට අයත් හිඳි පිළිම ද සෑහෙන ප්‍රමාණයක් ඇතත් ඒවාහි අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු පිළිමවල දක්නට ලැබෙන සෞන්දර්යමය ලක්ෂණ එතරම් දක්නට නැත.

බුදුන් වහන්සේ සැතපෙන ආකාරයෙන් නිරූපිත පිළිම ඔත් පිළිම නමින් හැඳින්වේ. ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථවල මේ ඉරියව්ව

හඳුන් වන්නේ සයනාසන කියාය. සයන මූර්තියෙන් කරන ලද ප්‍රතිමා විරලය. මුලින්ම එබඳු ප්‍රතිමාවක් නිර්මාණය කෙළේ ගන්ධාර ශිල්පියාය. ඒ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පිරිනිවන් පෑම දැක්වීමටය. පසුව එය බුදුන් සැතපෙන විලාසය දැක්වීම සඳහා ද නිර්මාණය කරන ලදී. ඔත් පිළිමවල මූලිකම ලක්ෂණය නම් සිංහ සෙය්‍යාවයි. එනම් දකුණු ඇලයට හැරී දකුණු අල්ල මත හිස තබාගෙන පා සෘජුව දිගහැර සැතපෙන විලාසයයි. මෙයට නිදසුනක් නම් පොළොන්නරුවේ ගල්විහාර ප්‍රතිමාවයි. සයනාසන පිළිමවල දැක්වෙන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සැතපෙන විලාසය ද, පිරිනිවන් පෑ අවස්ථා දැයි කියා තීරණය කරගත හැක්කේ පා දෙකෙහි මාපට ඇඟිලි තබා ඇති ආකාරය අනුව ය. පරිනිර්වාණ පිළිමවල විළඹ දෙක හරියටම එක සමානව තබා ඇත. සැතපෙන පිළිමවල ගොප් ඇට එකට නොගැටෙන පරිදි එක් විළඹක් සුළු ප්‍රමාණයක් ඉදිරියෙන් සිටින සේ දක්වා තිබේ.[24]

පොළොන්නරුවේ ගල්විහාරයෙහි ඇති පිළිම අතරින් එකක් ඔත් පිළිමයකි. එහි ඇති හිටි බුදු පිළිමයට වම් පසින් මේ පිළිමය නෙළා ඇත. කෙලෙසුන් නසා සැනසීමට පැමිණි බුදුන් වහන්සේගේ අලෞකික ස්වභාවය මහා කරුණාව මේ පිළිමයෙන් ප්‍රකට වන්නේ යැයි කියනු ලැබේ. මෙහි සිවුර සමාන්තර රේඛා ක්‍රමයට රැලි ගන්වා ඇත. බුදුන්ගේ හිස තබා ඇති කොට්ටය පවා මෘදු මොළොක් බවින් පහළට එබී යන ආකාරය ගලින් නෙළා දක්වීමට මේ මූර්ති ශිල්පියා සමත් වී ඇතැයි කිව හැකිය. ශෛලිය හා රූප භේදය අතින් අනන්‍යතාවක් ඇති බුදු පිළිම සම්ප්‍රදාය දෙකක් ඇතැයි පවසන මහාචාර්ය චන්ද්‍ර වික්‍රමගමගේ මහතා ඉන් එක් සම්ප්‍රදායක් මහා විහාරයටත් අනික ධම්මරුචි නිකායටත් සම්බන්ධ බව පවසමින් ලංකාවේ බුදු පිළිම සම්ප්‍රදාය දෙකක් පිළිබඳව විස්තර ඉදිරිපත් කර ඇත.[25] ශ්‍රී ලංකාවෙන් බුදු පිළිමයට එක් වූ විශේෂ ලක්ෂණ හඳුනාගැනීමට එම විග්‍රහය වැදගත්ය. භාරතීය මෙන්ම ලාංකේය ප්‍රතිමා කලාව මගින් ජනහදවත්වලට මනා සන්නිවේදනයක් ලබා දෙමින් බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කර තිබෙන බව මෙම ගින් පෙන්වා දිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 ගුරුගේ, ආනන්ද, දඹදිව බෞද්ධ කලාව, 15-16 පිටු.

2 එම, 15-16 පිටු.

3 විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, බුද්ධප්‍රතිමා කලාව බුදු පිළිමයේ විකාශය, 26 පිට.

4 එම, 29 පිට.

5 එම, 29 පිට.

6 එම, 30-31 පිටු.

7 ගුරුගේ, ආනන්ද, දඹදිව බෞද්ධ කලාව, 21 පිට.

8 මූර්තිකලාව, සංස්. නන්දදේව විජේසේකර,06 පිට.

9 එම, 26 පිට.

10 විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, බුද්ධප්‍රතිමා කලාව බුදු පිළිමයේ විකාශය, 43 පිට.

11 Roland, B, the art and architecture, 3rd, Revised Ed, P. 229

12 මූර්තිකලාව, සංස්. නන්දදේව විජේසේකර, 20-22 පිටු.

13 මව, 17 පරි., 92 - 96 පිටු.

14 එම. 18 පරි., 97 පි.

15 එම. 35 පරි., 194 පි.

16 එම. 36 පරි.,264 පි.

17 කලා සඟරාව, සිරි ගුණසිංහ, බුද්ධ ප්‍රතිමාව සිංහලයන්ගේ නිර්මාණයකි, 01-08 පිටු.

18 වනරතන හිමි, කඹුරුපිටියේ, ලක්දිව බුදුපිළිමය, 10 පිට.

19 වික්‍රමගමගේ, චන්ද්‍රා, පොළොන්නරු ගල් විහාරය, 07 පිට.

20 විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, බුද්ධප්‍රතිමා කලාව බුදු පිළිමයේ විකාශය, 06-07 පිටු.

21 මාරසිංහ, වෝල්ටර්, බිම්බමාන හෙවත් ශාරිපුත්‍රය, XX පිට.

22 විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, බුද්ධප්‍රතිමා කලාව බුදු පිළිමයේ විකාශය, 06 පිටු.

23 එම, 53-54 පිටු.

24 එම, 07 පිට.

25 මූර්තිකලාව, සංස්. නන්දදේව විජේසේකර, 45-48. පිට.

ලක්දිව ඓතිහාසික බෞද්ධ පෙරහැර උත්සව පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

කථිකාචාර්ය ආර්. මලවි පතිරණ

ප්‍රවේශය

බෞද්ධයන් අතර පමණක් නොව වෙනත් ආගම් අදහන ජනතාව අතර පවා ඉතා ප්‍රකට චාරිත්‍රයක් ලෙස 'පෙරහැර' හඳුනාගත හැකිය. එහෙත් බෞද්ධ පෙරහැරෙහි ඉතිහාසය ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවස දක්වා ගමන් කරයි. ඒ පිළිබඳ ශ්‍රී ලාංකික සාක්ෂ්‍ය සොයා යාමේදී ඉපැරණි අනුරාධපුර රාජධානි සමයේ පවා මහත් උත්සවශ්‍රීයෙන් මෙන් ම අර්ථවත් ලෙස බෞද්ධ ප්‍රභූවරුන් හා ජනතාව එක්ව පෙරහැර මංගල්‍යයන් සිදු කළ බව පැහැදිලි වෙයි. එසේ වුවද වර්තමානය වන විට ඇතැම් බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයන්හි පවා බෞද්ධ පෙරහැරෙහි මූලික ස්වරූපයට හා අර්ථාන්විතභාවයට හානි වන පරිදි නවීකරණය වූ විවිධ අංග එක් කොට පෙරහැර පවත්වන ආකාරයක් දකිය හැකිය. එබැවින් ලක්දිව ඓතිහාසික බෞද්ධ පෙරහැර පිළිබඳ මූලාශ්‍රයානුසාරයෙන් තොරතුරු හඳුනාගෙන නූතන බෞද්ධ පෙරහැර සඳහා ආදර්ශයක් ලබා ගැනීම කාලෝචිත ය.

පෙරහැර

පෙරහැර යනු 'පරිහාර' ශබ්දයෙන් නිපන් වදනක් වන අතර එම ශබ්දය පාලි භාෂාවෙහි නොයෙක් අර්ථ ප්‍රකාශ කිරීමට යෙදී

ඇත. අවධානය, සැලකිල්ල, රැකබලා ගැනීම, ගෞරවය, වරප්‍රසාද, උදාරත්වය යන අර්ථ ද ප්‍රකාශ වේ. 'විසම + පරිහාර' වැනි සමාජ පදයන්ගෙන් 'භාත්පස' (වටකොට) යන තේරුම ධ්වනිත කරයි.[1] කෙසේ වුවද පෙරහැර යන පදයෙන් පූජනීයත්වය සංකේතවත් වනබව පෙනේ. භාරතීය සමාජය තුළ දක්නට ලැබුණු සතුන් මරා යාග කිරීම හා එතුළින් ප්‍රීති වීම ආදී පූජා චාරිත්‍රවලට වඩා වෙනස් ව යමින් ධාර්මික විනෝදාස්වාදය කැටිකොටගත් පෙරහැර ආරම්භ වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ජීවමාන සමයේදී ම ය. මෙලෙස ආරම්භ වූ පෙරහැර ශතවර්ෂ කිහිපයකට පසුව භාරතයේදී දකින ලද ෆාහියන් හිමියන් විසින් ඒ පිළිබඳ වර්ණනා කොට ඇත.[2] පාටලීපුත්‍ර, ඉසිපතනය, ලුම්බිණිය, කුසිනාරාව, ප්‍රයාග, සාඤ්චි ආදී සියලු ම බෞද්ධ පූජනීය ස්ථානවල ඇසළ මාසයේ දී පෙරහැර පැවැත්වූ බව සඳහන් වේ.[3] පාටලීපුත්‍රයේ වාර්ෂිකව පැවති පිළිම පෙරහැරක් පිළිබඳ ව ෆාහියන් හිමියන් සඳහන් කර ඇත.

> "සෑම වසරක ම දෙවන මාසයේ අටවන දිනයෙහි මෙම රටෙහි පිළිම පෙරහැර නම් වූ සුප්‍රකට පෙරහැරක් පවත්වනු ලැබේ. ඔවුහු මේ සඳහා රෝද හතරක් සහිත කරත්තයක් ගෙන එහි මතුපිට උණ බම්බු භාවිත කර තට්ටු පහක ආකෘතියක් සාදති. මේ ආකෘතිය සවිමත් කිරීම සඳහා එහි මධ්‍යයේ ප්‍රධාන ලී දණ්ඩක් සවි කර තිබේ. රියන් විස්සක් පමණ වන මෙය ස්වරූපයෙන් චෛත්‍යයක හැඩය ගනී. සුදු පාට ලෝම රෙදිවලින් හා සිල්ක් රෙදිවලින් මේ ආකෘතිය සරසා ඇති අතර, එහි විවිධ වර්ණ ආලේප කර ලස්සන කර තිබේ. මෙහි මැද කොටසෙහි රත්තරන්, රිදී හා නොයෙක් නිල් මැණික් වර්ගවලින් සාදා නිම කරන ලද දේවරූප තබා තිබේ. මෙහි වියන් තිර ඇද ඇති අතර විවිධ ධජ පතාක සවි කර තිබේ. මෙම රථයේ සතර පැත්තෙහි වූ බිත්තිවල කුඩා කවුළු සතරක් සාදා එහි බුදු පිළිම සතරක් හිඳුවා තිබේ. එකිනෙක හා පරයා යන පරිදි අලංකාර ලෙස සෑදූ මෙවැනි රථ විස්සක් පමණ

මෙහි දක්නට ලැබේ. මෙම රථ එකිනෙකට වෙනස් ඉතා ගාම්භීර ලෙස ලස්සනට සරසා තිබුණි. මෙම පෙරහැරට ගායකයෝ ද වාදකයෝ ද, නැට්ටුවෝ ද සහභාගි වී සිටියහ. ඔවුන් විසින් ඉතා භක්තිමත් ලෙස මල් සුවඳ දුම් බුදු පිළිමවලට පූජා කරන ලදී."[4]

භාරතයේ එදා පැවැත්වූ පෙරහැරවල්වල දක්නට ලැබුණු උක්ත ලක්ෂණ වත්මන ලක්දිව පෙරහැරවල ද දැකිය හැකි ය. හියුං සිෑං හිමියන්ගේ වාර්තාවල හත්වන සියවසේ දී පමණ ශ්‍රී හර්ෂවර්ධන රජු විසින් පවත්වන ලද අලි ඇතුන් සහිත පුද්ධ ප්‍රතිමා පෙරහැරක් පිළිබඳව සඳහන් වේ.[5] අද එම උත්සව 'කුම්භමේලා' නමින් පවත්වන බව විමලානන්ද තෙන්නකෝන් සඳහන් කරයි. එසේ ම ඉතිහාසයේ ඇසළ පෙරහැර අද ශිව දෙවියන් වෙනුවෙන් පවත්වන පෙරහැරක් බවට පත් වී ඇත.[6] කඹුරුගමුවේ වජිර හිමියන් සඳහන් කරන්නේ එලෙස අභිෂේක පෙරහැරවල් පැවැත්වීම හින්දූන්ගේ ක්‍රමය නොවූ බවත් ඔවුන'තරට මෙම පූජා පිළිවෙල පැතිර ගියේ බෞද්ධ ආභාසයෙන් බවත් ය.[7]

ලක්දිව ඓතිහාසික බෞද්ධ පෙරහැර

විවිධ සංස්කෘතික හා කලාත්මක අංග එක්තැන් වූ පෙරහැර යනු ලක්දිව බුදුසමය හඳුන්වාදීමට පෙර සිට පැවතෙන චාරිත්‍රයකි. ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ ප්‍රථමයෙන් පෙරහැරක් දැකිය හැක්කේ ලක්දිව ප්‍රථම රාජ්‍ය සමයේදී ම ය. ඒ අනුව විජය රජතුමා පඬි රජුගේ දියණියක මෙහෙසියක ලෙස අභිෂේක කරනු ලැබුවේ මහා පෙරහැරක් ද පවත්වමිනි.[8]

බෞද්ධ පූජා චාරිත්‍රයක් වශයෙන් අනුරාධපුර යුගයේදී ක්‍රියාත්මක වූ පෙරහැර පිළිබඳව විමසීමේදී බෞද්ධ ලක්ෂණ ඔප්නංවමින් ආගමික අරමුණක් උදෙසා කරන ලද පෙරහැර මංගල්‍යයන් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළ හැකිය. පැරණි ලක්දිව පෙරහැර යන වචනයෙන් අර්ථවත් කෙළේ ශබ්දය, සත්කාරය, පෙරහැර නැමැති ආභරණයක්, සැරසීමට ගන්නා ධ්වජ කලස් ආදි

භාණ්ඩ, පිරිවර යනාදිය යි.[9] එසේ ම ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේට පැන් ඉසීමට පත් කළ දේවින් 'පෙරහැර දූ' නමින් ද ශ්‍රී මහා බෝධියට පූජා පිණිස පැන් ඉසීමට ඇති කළ 'පරිහාරාභිෂේක' නම් තනතුර 'පෙරහැර බිසෙව්' නමින් ද හැඳින්වූ බව වැලිවිටියේ සෝරත හිමියන්ගේ අදහස යි.[10] එමෙන් ම අතීතයේ රජුගේ නියෝග යෙන් කුල නගර ග්‍රාම ආදියට දෙනු ලබන විශේෂ අනුග්‍රහය පෙරහැර නම් වූ බව ද උන්වහන්සේ පවසති.[11]

කෙසේ වතුදු පෙරහැර යනු ඉපැරණි අතීතයේ සිට ම ශ්‍රී ලාංකික ජනතාව හා බැඳුණු පූජා විධියකි. විශේෂයෙන් ම යටකී ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ හා බැඳුණු තනතුරුවලින් ද ඒ බව ගම්‍යමාන වේ. එමගින් අපේක්ෂා කරන්නට ඇත්තේ බුදුරජාණන් වහන්සේට, පූජ්‍ය වස්තුවලට, පූජනීය ස්ථානවලට පුද පූජා සත්කාර කිරීමට ය. එසේ ම වත්මන දැකිය හැකි ආකාරයට අනුරාධපුර යුගයේ ද පෙරහැර දක්නට ලැබුණු බවට මහාවංසය ආදි මූලාශ්‍රයන් සාක්ෂ්‍ය දරයි. එහෙත් වර්තමානයේ එම ඓතිහාසික පෙරහැරට විවිධාකාරයෙන් නව අංග එකතු වී වෙනත් ආකාරවලින් දක්නට ලැබුණ ද සෙංකඩගල දළදා පෙරහැර වැනි පෙරහැර නූතනයේ ද සංස්කෘතිය රැක ගනිමින් ක්‍රියාත්මක වෙයි.

සේසත් හා කොඩි රැගත් අය, නර්තන ශිල්පීන් අලි, ඇතුන් ආදී සතුන් පේළියට ගමන් කරන බැවින් පෙළට යාම වැනි අරුතක් ද මෙයට සම්බන්ධ වන බව සඳහන් කළ හැකි බව කඹුරුගමුවේ වජිර හිමියෝ සඳහන් කරති. ඒ අනුව වංසකථාවල ද අනෙක් පාලි හා සිංහල ග්‍රන්ථවල ද බුදුන්වහන්සේ හා අනෙක් පූජ්‍ය වස්තු සඳහා පවත්වන ලද පුද සිරිත් 'ඡණ' හා 'උත්සව' වැනි ශබ්දවලින් හඳුන්වා ඇත.[12]

විශේෂයෙන් ම ලංකාද්වීපයට ජය ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ වැඩම කරවූ අවස්ථාවේ සිදු කරන ලද පෙරහැරක් පිළිබඳව මහාවංසයේ සඳහන් වේ. ඒ අනුව දඹකොළ පටුනේ සිට මහා මාර්ගයේ ඉතා අලංකාර සැරසිලි කොට මහා පෙරහැරින් ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ අනුරාධපුරය දක්වා වැඩම කරවූ බවත්

ජනතාව එම පෙරහැර නරඹමින් පුද පූජා කළ බවත් විද්‍යමාන වේ. ලක්දිව එලෙස මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේගේ උපදෙස් මත පෙරහැර සංවිධානය සිදු විය. එකල ධර්මාශෝක අධිරජ්‍යයා පෙරහැර පූජාවන් සිදුකළ බව සඳහන් වේ.

ඒ අනුව මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ විසින් තම පියාණන් දඹදිව පැවැත්වූ පෙරහැර ආදර්ශයට ගෙන ලංකාවාසි ජනතාවට එය හඳුන්වා දුන්හ. මේ පිළිබඳව කඹුරුගමුවේ වජිර හිමියෝ මෙසේ සඳහන් කරති.

> "පැරණි ලාංකික බෞද්ධයන් බුද්ධ ධර්මය කෙරෙහි අසීමිත භක්තියක් හා ගෞරවයක් දැක්වූ නමුදු ඔවුනට බුද්ධ ධර්මයේ මූලික හරයන් අවබෝධ කර ගැනීමට හෝ පිළිපැදීමට එතරම් පහසු නො වීය. එනිසා ශ්‍රද්ධා භක්තිය දියුණු කර ගැනීමටත් ආගමික හැඟීම් පහළ කර ගැනීමටත් කිසියම් මාර්ගයක් අවශ්‍ය වීය. ඔවුන්ගේ බුද්ධි වර්ධනයේ හැටියට ඉන්දියානු ජනතාව ඉන්ද්‍රියන්ට හසුවන දෙයක් ඔවුනට පුරුදු පුහුණු කළ යුතු ය. උත්සව, පෙරහැර, පුද පූජා බුද්ධ ධර්මයේ මූලික ඉගැන්වීම් හා සාකල්‍යයෙන් නො සැසඳෙන නමුත් ඒවා මෙරට බෞද්ධ සංස්කෘතියට ද මුල පටන් ම ඇබ්බැහි වූයේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මේවා බුදුසමය කාලානුරූපවත්, දේශානුරූපවත් හැඩ ගැස්වීමට ගත් ප්‍රයත්නයේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් ඇති වූ විකාශයන් ලෙස සැලකිය හැකි ය. පැරණි ලාංකික බෞද්ධයන් මෙබඳු උත්සව කෙරෙහි කෙතරම් උනන්දුවී ද යත් ඒවා නැරඹීම සඳහා තම තමන්ගේ වත්කමේ හැටියට හොඳින් හැඳ පැළඳගෙන ඈත දුර ප්‍රදේශවලට පවා ගමන් කළ පුවත අටුවා කථාවල ද[13] දක්නට ලැබේ. මෙබඳු කරුණුවලින් පෙනී යන්නේ උත්සව පෙරහැර ආදිය සාමාන්‍ය ජනතාවගේ ආධ්‍යාත්මික ශාන්තිය පිණිසත්, චරිත සංවර්ධනය පිණිසත් උපකාර වූ අන්දම ය."[14]

කෙසේ වුවද පැරණි ලක්දිවට ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ හා දළදා වහන්සේලා වැඩම කරවූ පසු ඒ වෙනුවෙන් පෙරහැර සංවිධානය වූ බව සිතිය හැකි ය. වර්තමාන සෙංකඩගල ඇසළ පෙරහැරෙහි ආරම්භය අනුරාධපුර යුගය යි. සිරි මේඝවර්ණ රජු විසින් සිදු කරන ලද දළදා පෙරහැරේ සුවිශේෂී ලක්ෂණ ෆාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාවේ සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

> "තුන්වන මස මැද හරියේදී බුදුරජුන්ගේ දළදාව මහජනයාට පෙන්වනු ලැබේ. රජ තෙම මෙයට දින දහයකට කලින් කීමෙහි බිණීමෙහි සමත් මිනිසෙකු රජ හැඳුම් පැළඳුම් හදවා පළඳවා මොනවට සැරසූ මහ ඇතක්හු පිට නංවා නුවර හැවිද අණබෙර ගසා මෙසේ කියන්නට සලස්වයි."

> "බෝසතාණන් වහන්සේ තුන් දිසෙකි කපක් මහත් වරවඩා පැරුම් පිරූ සේක. උන්වහන්සේ සිය සැපපහසු නොතකා සිය රජය ද සිය බිසව ද දරුවන් ද දන් දුන් සේක. තමන් ඇස් උගුල්ලා එය ඉල්ලා ආවුනට දුන් සේක. උන්වහන්සේගේ පිරිනිවනින් අවුරුද 1497 ක් ගත විය. ලෝ ඇස පිය වී පැවති මේ මුළු කාලයෙහි උන්වහන්සේ දක්නට නැත්තෙන් ලෝ වැස්සෝ නිතර ම සොවින් පෙළෙති. අද සිට දස දිනෙකින් ඒ බුදුජාණන් වහන්සේගේ දළදාව එළියට වැඩම කරවා අබාගිරි වෙහෙරට පමුණුවනු ලැබේ. පින් කැමති ගිහි පැවිදි සියල්ලෝ මඟ සම කෙරෙත්වා, කොවේ මහවේ සරසත්වා, පුද පිණිස මල් හා සුවඳ පිළියෙල කෙරෙත්වා."[15]

මේ අනුව පෙරහැර පැවැත්වීමට දින 10 කට පමණ ප්‍රථම අණබෙරයක් මගින් ඒ පිළිබඳව ජනතාවට දැනුම් දීම සිදු වේ. ජනතාවට පින් කැමති තම් මග දෙපස සරසන්නටත්, මල් හා සුවඳ දෑ සූදානම් කර ගන්නටත් කීමෙන් එකල බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දළදාව පෙරහැරින් වැඩම කරවන විට ජනතාව මල් සුවඳ ආදිය පිදූ

බව පැහැදිලි වේ. එසේ ම අද ද බෞද්ධ පෙරහැරෙහි වඩම්මවන ප්‍රධාන පූජනීය වස්තුව වන්නේ දළදා වහන්සේ ය. එසේ ම දිවා රාත්‍රී ජනතාව විසින් පුද පූජා කළ බවත් එම පෙරහැර දිවා රාත්‍රී ගමන් කළ බවත් සඳහන් වේ. එකල බෞද්ධ පෙරහැර සඳහා උපරිම රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලැබුණු බව ද ඉන් ගම්‍ය වේ. එමෙන් ම මෙම පෙරහැරේදී ජාතක කථා ආදිය ප්‍රදර්ශනය කරනු ලැබූ බවත් එම වාර්තාවල සඳහන් වේ.

ඒ අනුව පෙරහැර හුදෙක් විනෝදාස්වාදය පිණිස නොව ගිහි ජනතාවගේ ජීවිතවලට ධර්මය සමීප කරවීමට ද හේතු වූ බව පැහැදිලි ය. කෙසේ වුව ද අනුරාධපුර යුගයේ පෙරහැර පිළිබඳව බොහෝ විස්තර සඳහන් නො වේ. එහෙත් අනුරාධපුර යුගයෙන් අනතුරුව බොහෝ කොරතුරු විමර්ශනය කළ හැකි ය.

අන්ත යටහන්

1 වජිර හිමි කඹුරුගමුවේ, වපිර හිමි කඹුරුගමුවේ. (1983), දළදා ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය, උසස් අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය, පි 286

2 එම, පි. 288

3 තෙන්නකෝන් විමලානන්ද. (1964), පුරාවිද්‍යාව හා ඉතිහාසය, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ., පි. 72

4 ජයවර්ධන මදුරසිරි (පරි.), 2012, බෞද්ධ රාජධානි පිළිබඳ චාරිකාව (පාඨයන්), කොළඹ 10., එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, පිටු, 83, 84

5 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ (සංස්.). (2000), හියුං සියැං භ්‍රමණ වෘත්තාන්තය, කොළඹ, රත්න ප්‍රකාශකයෝ, පි. 167

6 තෙන්නකෝන් විමලානන්ද, පුරාවිද්‍යාව හා ඉතිහාසය, පි. 72

7 වජිර හිමි කඹුරුගමුවේ, දළදා ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය, පි 288

8 "තතො සො විජයෝ රාජා පණ්ඩු රාජස්ස ධීතරං මහතා පරිහාරෙන මහෙසිත්තෙහිසෙවයි" - මහාවංසය, 7 පරි., 72 ගාථාව

9 සෝරත හිමි වැලිවිටියේ. (1998), ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සමාගම, පි 640

10 එම, පි 640

11 එම.

12 වජිර හිමි කඹුරුගමුවේ, දළදා ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය, පි. 286

13 සුමංගල විලාසිනි, පි. 128, පපඤ්චසුදනී පි. 205

14 වජිර හිමි කඹුරුගමුවේ, දළදා ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය, පිටු. 288, 289

15 ජයවර්ධන මදුරසිරි (සංස්.), බෞද්ධ රාජධානි පිළිබඳ චාරිකාව, පාහියන්, පිටු. 53, 54

සෙන් බුදු දහම හා සාහිත්‍යය

මහාචාර්ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි

සෙන් බුදු දහම මීට වසර එක්දහස් පන්සියයකට පමණ පෙර චීනයේ ප්‍රභවය ලැබ සංවර්ධනය වූවකි. ඒ ඓතිහාසික බුද්ධ නමින් හැඳින්වෙන ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් වසර දහසකට පමණ පසුවය. එය චීනයෙන් කොරියාවටත්, ජපානයටත් පසුව වියට්නාමයටත් ව්‍යාප්ත වූයේය. මීට වසර සියයකට පමණ පෙර එය බටහිරට සම්ප්‍රාප්ත විය. ක්‍රි.ව. පළමුවන සියවසේ චීනයට පැමිණෙන මහායාන බුදු දහම චීන සංස්කෘතිය හා මිශ්‍ර වී නව ආකාරයක් ගත්තේය. එහි එක් ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් චීන ඡාන් (Chan) සම්ප්‍රදාය හඳුන්වාදිය හැකිය. එය ජපානයේ සෙන් (Zen) නමින් ද, කොරියාවේ සෝන් (Sŏn) නමින් ද සාමාන්‍යයෙන් පාලි හා සංස්කෘත භාෂා පදනම් කර ගත් සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ තුළ ධ්‍යාන නමින් ද හැඳින්වේ. මෙම සම්ප්‍රදාය ඉන්දියාවේ උපත ලැබ පසුව චීන, ජපන්, කොරියන් යන නැගෙනහිර ආසියානු රටවල සංවර්ධනය වූවක් වශයෙන් මත පළ වී තිබුණත් මෙම සම්ප්‍රදාය චීනයේම නිෂ්පාදනයක් බව පැවසිය හැකිය.[1] ජපානයේ මෙම සම්ප්‍රදාය රින්සායි සෙන් හා සෝතෝ සෙන් යනුවෙන් කොටස් දෙකකට බෙදේ.[2]

සෙන් යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ එළඹ සිටි සිහියෙන් යුක්තවීම, සන්සුන් බව, සරල බව, ගැඹුරු අවබෝධය හා මේ මොහොතේ ප්‍රායෝගිකව ජීවත්වීම වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. මේවා සෙන් බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල හා පුහුණුවීම්වල (ප්‍රාගුණ්‍යන්හි) අගයෝ (values) වෙත්.[3]

සෙන් භාවනාවේ පරම හරය 'සසෙන්' (Zazen) ඉදගෙන කරන භාවනාව වේ (බද්ධපර්යඞ්කය). එහෙයින් සෙන් භාවනාවෙන් නිශ්ශබ්දතාව උපරිමයට නන්වන අතර අනිර්වචනීය වූ එම නිහඬතාව හා එක්ව විසීම අවධාරණය කෙරේ. පැරණි චීන (ඡාන්) සෙන් ඉගැන්වීම් පිළිබඳව අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට එහි ඉදිරිපත් කෙරෙන චීන පන්ග් (P'ang) ගෘහපතියා පිළිබඳව පුරාවෘත්තය වැදගත් වේ. ඔහුගේ සෙන් පුහුණුව අපූර්වත්වයකින් යුතුව දක්වා තිබේ. එනම්, 'දර ඇදීම හා වතුර ඇදීම' යනුයි (to carry firewood and draw water). එහෙයින් සෙන් යනු එදිනෙදා ජීවිතයේ සියලු ක්‍රියාකාරකම් කෙරෙහි ගැඹුරින් අවධානය යොමු කිරීම වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය.

සෙන් භාවනාව විවිධාකාර ආධ්‍යාත්මික ප්‍රාගුණ්‍යයන් වෙත යොමු වී තිබේ. එනම් ඉදගෙන කරන භාවනාව (බද්ධපර්යඞ්කය) හුදෙකලාවීම, කථා කිරීම, උත්සව, ගුරුවරුන් හා සම්මුඛ වීම, ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය යනාදිය වේ. එය විවිධාකාර කර්තව්‍යයන් හා පදනම් වී තිබේ. සෙන් භාවනාව සඳහා ජනතාව ආකර්ෂණය වන්නේ කුමන හේතුවක් නිසා ද යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු රාශියක් සැපයිය හැකිය. එනම් සමහර විට ජනතාව සෙන් භාවනාව මෝස්තරයක් වශයෙන් සිතන නිසා ඔවුන් ඒ සඳහා ඇදී යා හැකිය. එසේත් නැතිනම් සෙන් බෞද්ධ ග්‍රන්ථ කියවීමෙන් ඔවුන් තුළ ජනිත වන සෙන් දහම දැන ගැනීමට ඇති ප්‍රහේලිකාව උනන්දුව, කුතුහලය නිසා එසේ විය හැකිය. තවද සෙන් භාවනා මගින් තමන්ට සතුටක්, සැනසිල්ලක්, මානසික සන්සුන් බවක් මෙන්ම එදිනෙදා ක්‍රියාකාරකම් වඩාත් සිහියෙන් කිරීමට හැකියාව ලැබෙතැයි විශ්වාස කිරීම නිසා ද විය හැකිය. එසේම සෙන් භාවනාවෙන් බුද්ධත්වාවබෝධය ලබා ගත හැකි බව ඉගැන්වීම නිසා ද විය හැකිය. සෙන් භාවනා මධ්‍යස්ථානය හා එම භාවනා ශාලාව වඩාත් සෞන්දර්යාත්මක සතුටක් හා සරල බවක් ජනිත කරවිය හැකි අයුරින් නිර්මාණය කර තිබීම ද සමහර විට ජනතාවගේ සිත ඇද බැඳ තබා ගැනීමට හේතු වූවා විය හැකිය. මෙබඳු සාන්දෘෂ්ටික හේතූන් කොතෙකුත් දැක්විය හැකි නමුත් ඊට වෙනස් වූ වෙනත් හේතු ද තිබිය හැකිය. මේ සඳහා පැරණි සෙන් කියමනක් වැදගත් වේ. එනම්,

> ''ගිනි දෙවියා ගිනි සොයා පැමිණෙයි'' යනුයි. මෙය වෙනත් වචනයකින් ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් ''ඔබ එය මුලදීම අවබෝධ කර ගත්තද නැතත් ඔබ තුළ සිටින බුදුවරයා සෙන් ප්‍රාගුණ්‍යයන් තුළ සිටින බුදුවරයා සොයා එන්නේය.''[4]

එම බුදුවරයා කුමක් සොයයිද? ජීවිතය දුෂ්කරය. සැම දෙනාම දුකින් වෙළී සිටිති. සැම දෙනාම මරණයට පත් වේ. අපි සැම දෙනාම මානව ජීවිතයේ පවත්නා දුක්ඛ ස්වභාව හා සුන්දරත්වය නොදනිමු. මෙම මුග්ධ භාවය (නොදන්නා බව) අපගේ බොහෝ වේදනාවන්ට හේතු වන ප්‍රධානම ගැටලුව වේ. අප සැම දෙනාටම දුක්ඛ දෝමනස්ස තිබේ. ඒවා සාර්ථකව පසෙක තැබීමට අපට හැකියාව තිබිය හැකිය. සමහර විට ඒවා විසඳා ගැනීමට හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට ද පුළුවන. එහෙත් ඒවා තාවකාලික පිළියම් වේ. සෙන් භාවනාවෙන් එම දුක් නැති කිරීමක් සිදු නොකෙරේ. එසේම සෙන් සැම මොහොතකම සතුට දෙන්නක් ද නොවේ. එහෙත් සෙන් භාවනාව අපට දුක හඳුනා ගැනීමට හා ගැටලු ලිහා ගැනීමට උපකාර කරන්නේය. එහෙයින් අපි ඒ සඳහා උද්යෝගයෙන් හා ධෛර්යයෙන් ක්‍රියා කරමු.

සෙන් භාවනා ප්‍රාගුණ්‍ය අප ජීවත්වන වර්තමාන ජීවිතයේ ප්‍රායෝගික යථාර්ථය හා ඒකාත්මීය වන්නට උපකාරී වන්නේය. සෙන් අප කොතරම් වර්තමාන ජීවිතය හා සම්බන්ධ කරවන්නේ ද කියතොත් අපට එමගින් අප විසින් සැලසුම් කරන ලද මුග්ධ ව්‍යාපෘතීන් දැකගත හැකි වන්නේය. අපගේ දුෂ්කරතා කුතුහලය අවුස්සන අභියෝග වශයෙන් දකිමින් ජීවිතය සතුටින් ගෙවීමට උපකාර වන්නේය. ජීවත්වීම යනු ත්‍යාගයකි. එසේම වගකීම් සහිත වූවකි. සෙන් ප්‍රාගුණ්‍ය මගින් අපට එය එලෙස දැකීමට උපකාරී කෙරේ. සෙන් භාවනා පුහුණුව තුළින් යමක් දිනා ගැනීමට උත්සාහ නොකළ යුතුයි. සෝතෝ සෙන් ඉගැන්වීම්වලට අනුව අප විසින් කළ යුත්තේ හුදෙක් සෙන් භාවනා කිරීම පමණි. ආසියානු ආගම අදහන බොහෝ අය ආගමික අනුගමන තුළින් කිසියම් දෙයක්

අපේක්ෂා නොකරති. තම පරම්පරාවෙන් ආ නිසා ඒවා අනුගමනය කරති. එහෙත් බටහිර ජනතාව ඊට වඩා වෙනස්ය. ඔවුහු ආගමික හැසිරීමෙන් යම් දෙයක් බලාපොරොත්තු වෙති. එහෙයින් බුදු දහම වෙත ගලා එන බටහිර ජනතාව එයින් යමක් අපේක්ෂා කරති. මෙය අවබෝධ කර ගැනීමට පැරණි අපූර්ව අසම්මත කියමනක් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එය මෙසේය.

> "ඔබ විසින් සොයන දෑ ඔබට ලැබෙන්නේ ඔබ එය සෙවීම නතර කළ විටය. එසේම ඔබ ලබාගෙන තිබෙන දෙය මුලදී ඔබ සිතූ දෙයම නොවේ. සමහර විට ඔබට ලැබී තිබෙන්නේ ඔබ සෙවූ දෙයම විය හැකි වුවත් ඔබ එය සොයමින් සිටිය බව නොදැන සිටිය හැකිය. ගිනි දෙවියා ගිනි සොයා ගන්නා තුරු තමන් ගිනි සොයන බව නොදනියි."[3]

මේ පිළිබඳව ඔබ මොහොතක් කල්පනා කළහොත් එහි අර්ථයක් තිබෙන බව වැටහී යා හැකිය. ඔබ මහත් උනන්දුවෙන් සිතාමතාම යම් අරමුණක් හෝ ප්‍රාර්ථනාවක් ලැබීමට ඒකායන පැතුම කර ගතහොත් එය ඔබට බාධාවක් වන්නේය. එවිට ඔබ පීඩනයට පත් වන්නෙහිය. අනවශ්‍ය උද්යෝගයකින් ක්‍රියා කරන්නෙහිය. එසේම නොඉවසිලිමත් වන්නෙහිය. එසේ වුවහොත් ඔබ පහසුවෙන්ම අධෛර්යයට, පීඩනයට පත් වන්නෙහිය. මෙය සාමාන්‍ය ජීවිතයේ දී පවා දැකගත හැකි සත්‍යයක් වන අතර එය ආධ්‍යාත්මික ජීවිතයේ දී වඩාත් එසේ වේ. අප විසින් සොයන විමුක්තිය, දුකින් නිදහස් වීම, සත්‍ය වූ ප්‍රායෝගික අපගේ ජීවිතයේ ගැඹුර වනාහි අවසානයේ දී අප අපගෙන්ම නිදහස් වීමයි. අපගේ කුරිරු වූ පුරුදු මත ගොඩනැගුණු දෘෂ්ටීන්ගෙන් නිදහස් වීමයි. අපි යමක් ලබා ගැනීමට ඕනෑවට වඩා දගලන විට අප සම්බන්ධ සැම දෙයක්ම අවශ්‍ය වනවා පමණක් නොව ආත්මාර්ථකාමී ද වන්නේය. අපගේ අවශ්‍යතා නිදහස්ව ගලා යන අයුරින් සකස් කර ගත් විට සැහැල්ලුවක් දැනේ. එය වඩාත් ඵලදායී ද වේ.

ඉහත සඳහන් කළ අයුරින් සාකච්ඡා කරන විට චමත්කාර අසම්මත කියමන් (paradox) හා ඒවායෙහි පරස්පරතාවන් මනාව දැකගත හැකිය.[6] සෙන් මෙබඳු කියමන්වලින් අනූනව පවතී. ඊට හේතුව ජීවිතය ඒවායෙන් පිරී පැවතීමයි. මෙබඳු අසම්මත කියමන් ස්වාභාවිකව අනායාසයෙන්ම සොයා ගත යුතු වේ. දැඩි පරීක්ෂණයකින් තොරව එය සිදු කළ යුතු වේ. පවතින දේවල් සම්බන්ධව විස්තරාර්ථකථනයන්ගෙන් මිදී ඒවායෙහි නියම තත්ත්වයන් දෙසට යොමු විය යුතුය. සමහර ඒවා අසම්මත කියමන් මගින් දැනගත යුතුය. උදාහරණ වශයෙන් "ඔබ විසින් සොයනු ලබන දේ ලබා ගැනීමට, එය සෙවීම නතර කරන්න" වැනි කියමන් පෙන්වාදිය හැකිය.

සෙන් ප්‍රාගුණ්‍යයන් මගින් අපට ජීවිතය යථාර්ථවත්ව ගත කිරීමට උපකාර වන අතර එමගින් අපගේ බාහිර සාටෝපවත් විස්තර වර්ණනාවන් ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ.

සෙන් දහමෙන් සිදු කෙරෙන්නේ කෙනෙකුගේ ආධ්‍යාත්මික ශක්තිය, සහජ ඥානය, බුද්ධත්වාවබෝධය ප්‍රබෝධවත් කොට තම ආධ්‍යාත්මයේ යථා ස්වරූපය අවබෝධ කිරීමට දිරි ගැන්වීමයි. ඒ සඳහා භාවනාව තදින්ම අවධාරණය කොට තිබුණත් සෙන් හුදෙක් භාවනාවටම පමණක් සීමා වූ හෝ හුදු භාවනාව මතම පදනම් වූවක් සේ සැලකීම සාධාරණ නොවේ.

සෙන් යනු ප්‍රඥා ප්‍රතිලාභය (ආධ්‍යාත්මයේ යථා ස්වරූපය) අරමුණු කොට ගත් සුවිශේෂ වැඩ පිළිවෙළකි. සෙන් මගින් භාවනාව තදින් අවධාරණය කොට තිබෙන අයුරු මෙසේ දක්වයි.[7]

> "ඔබ ඔබගේ මනස දෙස බලන්න. එවිට (එහි තිබෙන) බුද්ධ ස්වභාව දැකගත හැකිය. මෙම සම්ප්‍රදාය භාවනාව තදින්ම අවධාරණය කරන අතර එමගින් පුද්ගලයා බුද්ධත්වය වෙත මෙහෙය වන්නේය."

සෑම දෙනාටම 'බෝධි චිත්තය' හෙවත් බුදුවීමේ සිත උපදවාගත හැකි බව මහායානයෙහි දක්වෙන අතර සෙන්

දහමෙන් මූලික වශයෙන් අවධාරණය කෙරෙන්නේ සැම දෙනා තුළම 'බුද්ධ ස්වභාව' සැඟවී තිබෙන බවයි. සෙන් භාවනාවෙන් කරනුයේ කෙලින්ම එම 'බුද්ධ ස්වභාව' මතු කරවීමයි. එය කළ හැක්කේ බාහිර ප්‍රශ්නවලින් සිත මුදවා සිත තම අභ්‍යන්තරය වෙත භාවනාව තුළින් යොමු කිරීමෙන් පමණක් බව සෙන් උගන්වයි. ඒ බව රින්සායිගේ ප්‍රකාශ තුළින් ප්‍රකට වේ. ඒ මෙසේය.

> "අන් අය පසුපස යෑමෙන් හා පොත්පත් කියවා දැනුම රැස් කිරීමෙන් සිදුවන්නේ එම බැමිවලින් බැඳීයාම පමණි. කළ යුතු ඉතාමත්ම හොඳම දෙය වන්නේ බරපතළ ප්‍රශ්න අමතක කර දමා නිසංසල තැනකට ගොස් භාවනා කිරීමය. මෙය කිරීමට සෑහෙන චිත්ත ධෛර්යයක් අවශ්‍යය."

> "සියලුම කරදරවල මුල ඇත්තේ මනස තුළය. ඒවායින් නිදහස් වීම සඳහා වටපිට බලන්නේ ඇයි"

> "ඔබට බුදුවරයෙකු, රහතුන් වහන්සේ නමක්, දෙමාපිය, ඥාති කෙනෙකු හමු වුවහොත් කපා දමන්න... බාහිර දේවලින් නිදහස් වූ විට ඔබ විරාගීය මෙන්ම ස්වාධීන වන්නේය."

> "මෙතෙක් කල් ඔබ තුළම ඇති දේ දෙස බලන්න."

සෙන් දහම යනු තම අභ්‍යන්තර ගවේෂණයක් බව කරුණු කීපයක් මගින් ප්‍රකට වේ. ඒවා නම්

i. සෙන් යන වචන විග්‍රහය අනුව
ii. ග්‍රන්ථ මගින් විග්‍රහ නොකිරීම අනුව
iii. භාෂාවට හා තර්කයට හසු නොවීම හෙවත් ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් පමණක් දැනගත යුතුවීම
iv. කෝආන්-හා සතෝරිය තුළින්
v. සෙන් පිළිතුරු මගින්

සෙන් යන වචනය අනුව

ජපන් බසින් සෙන් යනු ද සංස්කෘත බසින් ''ධ්‍යාන'' යනු ද චීන භාෂාවෙන් ''චාන්'' යනු ද කොරියානු බසින් ''සෝන්'' යනුවෙන් ද එකම සම්ප්‍රදාය හඳුන්වයි. ධ්‍යාන යන්නෙහි අර්ථය ''භාවනාව'' සමාධිය වැනි එකකි. ඒ අරුතින් ''සෙන්'' යනු ''භාවනා බුදුසමයකි''. එහි ප්‍රධාන තැන හිමිවන්නේ භාවනාවටය. සෙන් යන පදය සංස්කෘත 'ධ්‍යාන' යන්නෙන් බිඳී ආවකි.[1]

නමුත් සෙන් දහම ධ්‍යාන යන අර්ථයට වඩා බොහෝ දුරස් වන බව විචාරක මතයයි. සෙන් යන වචනය හා බැඳුණු තවත් වචනයකි ''ප්‍රඥාව'' යන්න. ප්‍රඥා යන්න සම්බුද්ධත්වයට සමාන්තරව යෙදුණකි. ඉනෝ නමැති ආචාර්යවරයා විසින් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ,

''ධ්‍යාන යනු ප්‍රඥාව බවත් ප්‍රඥාව යනු ධ්‍යාන බවත්ය.''

ඒ දෙක වෙන් කළ නොහැකි සේ වෙළී පවතින බවය. සෙන් යන්න අනෙකුත් බොහෝ ඉගැන්වීම්වලින් දූරස්ථව පවතින්නකි. පොදුවේ සලකා බලතහොත් සෙන් යනු භාවනාවකි. සමාධියකි. චිත්ත ඒකාග්‍රතාවයකි. එනමුදු සෙන් යන්න ප්‍රඥා යන්නෙහි සමානවාචී පදයක් සේ යෙදිය නොහැකිය.

වරක් ඉනෝගේ ශිෂ්‍යයෙක් ප්‍රකාශ කළේ ''ප්‍රඥාව යම් තැනක ද සෙන් ද එතැන්හි'' බවයි.

මෙම සෙන් යන වචනය පිළිබඳ කෙරෙන විවිධ විග්‍රහ අනුව සෙන් දහම භාවනාව පදනම් කොටගෙන අභ්‍යන්තර ග්‍රහණයකට පුද්ගලයා යොමු කිරීමක් බව ප්‍රකට වේ.

ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම

දිනක් බුදුරජාණන්වහන්සේ මලක් රැගෙන ධර්ම සභා මණ්ඩපයට අවුත් එය ශ්‍රාවක ජනයාහට පෙනෙන සේ ඔසවාගෙන මඳ වේලාවක් නිහඬව සිටි සේක. එහි තේරුම කුමක්දැයි සිතාගත

නොහැකිව අන් සියලු දෙනාම අන්දමන්දව සිටියදී එහි සිටි මහාකාශ්‍යප තෙරණුවෝ පමණක් සිනාසුණහ. එය දුටු බුදුහු කාශ්‍යපට අවබෝධ වුණා යැයි අනුදත්හ. සෙන් ධර්මය එසේ වචන භාවිතයෙන් තොරව මනසින් මනසට සම්ප්‍රේෂණය වෙමින් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට පැවැත ආවකැයි කියනු ලැබේ.

සෙන් බණ පොත සමස්ත විශ්වයයි. ධර්මයේ පරමාර්ථ සත්‍ය නම් එය විශ්වයේ යථාභූත ස්වරූපයයි. එය පසක් කිරීම සියලුම ජීවීන්ගේ ජන්ම කෞශල්‍යය වේ. සත්‍ය තමන්ටම ප්‍රත්‍යක්ෂ වූ විට පොත්පත්වල වටිනාකමක් නැත. මේ නිසා පොතපත පිළිබඳ උගත්කම හා සෙන් අතර සම්බන්ධයක් නැත. සෙන් සම්ප්‍රදාය ගැන එහි ඉතිහාසය ගැන එහි සංඝ පිතෘන් ගැන ලියා පළ කළ පොත් දහස් ගණනක් ඇත ද ඒ කිසිවක් විමුක්ති මාර්ගයෙහිලා ප්‍රයෝජනවත් නොවේ.

සාමාන්‍යයෙන් සෙන් ධර්මය අනුගමනය කිරීමේ දී සූත්‍ර හැදෑරීමක් නොකෙරුණද බෝධිධර්මතුමා සිය ගෝලයන්ට කියවීමට අනුමත කළ එක් සූත්‍රයක් නම් ලංකාවතාර සූත්‍රයයි. ලංකාවතාර සූත්‍රයෙන් මූලික වශයෙන් කියවෙන්නේ මෙම මුළු ලෝකයම අන් කිසිවක් නොව මනස පමණක් බවය. සෙන් දහමින් කෙරෙන්නේ මනසේ මූලික නොකිළිටි ප්‍රභාස්වර ස්වභාවය අල්ලා ගැනීමට උපක්‍රම යෙදීමය. එසේ කර ගත් විට කෙනෙකුට මනස මඟින් තමා පාලනය වීමෙන් නිදහස් විය හැකිය. එය සිය දුක් කරදරවලින් ද නිදහස් වීමකි. මිනිසුන්ට සියලු දුක්කරදර ඇති වී තිබෙන්නේ මනසේ පාලනයට යටත්ව සිටීම නිසාය.

බෝධිධර්ම හිමියන්ට කලකට පසුව විසූ හයවැනි චීන සංඝ පිතෘවරයා වූ ''හොයිනන්'' භික්ෂුවට මූලික ධර්මාවබෝධය ලැබුණේ ද ගිහිව සිටියදී ඔහුට අසන්නට ලැබුණු ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රයේ කොටසක් නිසා යැයි කියනු ලබේ. එම කොටසේ සිංහල අනුවාදය මෙසේය.

''කිසි තැනක නොපිහිටා ක්‍රියා කිරීමට මනසට ඉඩ හරින්න.''

එහෙත් හොයිනන් අකුරු ලියන්නට කියන්නට පවා නොදත් අයෙකු බව කියා ඇත. ධර්මාවබෝධය ලැබීමට එය අත්‍යවශ්‍ය නොවන බව ඉන් පැහැදිලි වේ. මෙම විග්‍රහය අනුව සෙන් දහමේ ධර්ම ග්‍රන්ථ නැති අතර එබඳු පොදු දේපළ නිෂ්ඵල බවත් අවශ්‍ය වන්නේ තම මනස පාලනය කොට භාවනාව තුළින් එය පිරිසිදු කර ගැනීමත්ය.

භාෂාවට හා තර්කයට හසුනොවීම

සෙන් යනු වචන මගින් විස්තර කළ හැක්කක් නොව එය විෂයාතික්‍රාන්ත ඉගැන්වීමකි. විද්‍යා ශාස්ත්‍රවල කෞශල්‍ය ඉක්මවා සිටින ප්‍රඥාවෙන් අවබෝධ කර ගන්නා යථාර්ථය අපගේ භාෂාවට නුහුරු, තර්කයෙහි විෂය ඉක්මවන ක්ෂේත්‍රයට අයත් වේ. එක් අයෙකු තුළ ඇතිවන සංකල්පයක් භාෂාව මගින් තව කෙනෙකුට සංකේතගත කොට ප්‍රකාශ කළ විට ඔහු එය තම මනසෙහි ප්‍රතිපාදනය කර ගන්නේ එම සංකල්පයන්හි ඇති පූර්වෝක්ත සාදෘශ්‍ය නිසාය. එහෙත් පරමාර්ථ සත්‍ය බහුජන පරිචිත සංකල්ප ක්ෂේත්‍රය ඉක්මවා සිටින හෙයින් ඒ සම්බන්ධයෙන් සංකල්ප ප්‍රතිපාදනය කිරීම අපහසුය. එහෙයින් සෙන් දහම උත්සාහ කරන්නේ පරමාර්ථ ඥානය වචනයෙන් විස්තර කරනු වෙනුවට එය ග්‍රහණය කිරීමට ඇති මානුෂික හැකියා ප්‍රබුද්ධ කිරීමටය. එය භාවනාව උපයෝගී කොටගෙන ආත්ම ගවේෂණය තුළින් සිදු කර ගන්නකි.

කෝආන් හා සතොරිය අනුව

මෙහි බුද්ධ ප්‍රබෝධක ඉගි කර්මස්ථාන වශයෙන් වටහා ගැනීම ගැළපේ. ජපන් බසින් ඒවා කෝආන් නමින් හැඳින්වේ. කෝආන් ප්‍රහේලිකාවකට සාමාන්‍ය ක්‍රමයේ පිළිතුරක් ප්‍රමාණවත් නැත.[9] ඊට පිළිතුරු සොයා භාවනා කරන විට හිටිහැටියේම ක්ෂණිකව සත්‍යාලෝකය අපේ මනස ප්‍රබෝධවත් කරයි. මෙය හඳුන්වනු ලබන්නේ සතොරි නමිනි. ජපන් බෞද්ධ චින්තකයෝ මෙම සතොරි යන්න සම්බෝධි ඥානය බෝධිප්‍රතිලාභය වශයෙන් හඳුන්වති.

සමහර පුද්ගලයන්ට කුඩා සතොරි අවස්ථා කීපයක්ම පසු කළ විට පූර්ණ අවබෝධය ලැබේ. තවත් සමහර අයට එක් ප්‍රබල සතොරියකින්ම ඒ සියල්ල සම්පූර්ණ වේ. මෙම සතොරි අවස්ථාවේ දී මොළයේ එක්තරා රසායනික වෙනස්වීමක් වැනි දෙයක් සිදු වේ. මොළයේ සමහර ශෛලවල ක්‍රියාකාරිත්වය නතර වේ. එවිට පුද්ගලයාට ලෝකය පෙනී යන්නේ සම්පූර්ණයෙන්ම යටිකුරු කොට දැක්වූවක් වැනි නවමු ආකාරයකිනි.

''මා මගේ අත් හෝ ශරීරය සොලවන්නේ ද නැත. එහෙත් සිහිනයකදී මෙන් මා සම්පූර්ණයෙන් වෙව්ලන්ට පටන් ගනියි.''

මෙම අවස්ථාවෙන් පසු නැවතත් සම්මත ලෝකය සමඟ එකතු වන පුද්ගලයා සම්පූර්ණයෙන් ඇතුළතින් කිසිම බැඳීමක් නොමැත. එය බාහිර ලෝකයේ පවතින නිදහසක් හෝ බාහිර ලෝකයෙන් නිදහස්වීමක් හෝ නොවේ. අභ්‍යන්තරයේ නිරතුරුවම පවතින්නකි. එම නිසා සතොරි හා කෝආන් වැනි අවස්ථා තුළින් ද මූර්තිමත් කෙරෙනුයේ අභ්‍යන්තර ගවේෂණය හා එහි ප්‍රතිඵලය.

සෙන් පිළිතුරු අනුව

සෙන් ආචාර්යවරුන් විසින් දෙන ලද පිළිතුරු අනුව සෙන් යනු අභ්‍යන්තර ආත්මාවලෝකනයක ප්‍රතිඵලයක් බව ප්‍රකට වේ. එබඳු එක් පිළිතුරක් වශයෙන්,

''සෙන් දිනපතා අපගේ ජීවිතයෙහි නිරූපිතය. එය සක්‍රීය විඥානයයි. සීමිත වෙනත් ස්මෘති ප්‍රස්ථානයකට වඩා එය අපගේ අසීමිත ස්වභාව වෙත සියලුම දොරවල් විවෘත කරයි'' යනුවෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. සුප්‍රකට සෙන් පිළිතුරු ක්‍රමයක් වන්නේ නිහඬතාවයයි

මෙම පිළිතුරුවලින් අපට ඉස්මතු වන්නේ බාහිර දේවලින් සිත නිදහස් කොට භාවනාව මගින් සෙන් සෙවීමයි.

සෙන් බෞද්ධ සාහිත්‍යය

සෙන් බුදු දහම චීනයේ ආරම්භ වී කොරියාව හරහා ජපානය වෙත ව්‍යාප්ත වුණු සම්ප්‍රදායකි. එහෙයින් සෙන් සම්ප්‍රදායට අයත් සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනයේ දී මෙම රටවල් තුනේදීම ඒ සම්බන්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ හැදෑරීම වැදගත් වේ.

ක්‍රි.ව. 1 වන සියවසේ චීනයට සම්ප්‍රාප්ත වන ඉන්දීය බුදු දහම චීනය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් අවධාරණ දෙකක් මත පදනම් වී තිබුණි. ඒවා මාධ්‍යමික, යෝගාචාර බඳු සම්ප්‍රදාය විසින් අවධාරණය කර තිබූ ගැඹුරු දාර්ශනික ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථ අධ්‍යයන අවධාරණය හා මහායාන බුද්ධ, බෝධිසත්ව සංකල්ප මත පදනම් වූ බෞද්ධ ආගමික ඉගැන්වීම් අවධාරණය වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. විශේෂයෙන්ම සූත්‍ර අධ්‍යයනයට මුල් තැන් දුන් තියෙන්තැයි චීන සම්ප්‍රදාය ද චීන බුදු දහම ශාස්ත්‍රීයවාදයක් කරා ගෙන ගියේය. එසේම චීන හුවායෙන් සම්ප්‍රදාය හා ජින්තු සම්ප්‍රදාය හුදු බෞද්ධාගමික අංශය ඉදිරිපත් කෙළේය. මේ නිසා චීන බුදු දහම එක් අතකින් ශාස්ත්‍රීයවාදයකටත් අනෙක් අතින් හුදු ආගමිකවාදයකටත් මැදි වූ අතර ජනතාවට එය අනුගමනය කිරීම බොහෝ දුරස්ථ වූයේය. එපමණක් නොව බුදු දහම කෙරෙහි පැවැති විශ්වාසය ද දුර්වල වන්නට විය. මෙම තත්වය මැනවින් වටහා ගත් ක්‍රි.ව. 5 වන සියවසේ දකුණු ඉන්දියාවෙන් චීනයට පැමිණෙන බෝධිධර්ම හිමියෝ නව සම්ප්‍රදායක් 'ඡාන්' නමින් චීනයෙහි ස්ථාපිත කළහ. එහි මූලිකම ලක්ෂණය වූයේ සරල ප්‍රායෝගික ක්‍රියා පිළිවෙතක් මගින් බුද්ධත්වාවබෝධය ලබා දීමයි. චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය සරල වැඩපිළිවෙළක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම එම සම්ප්‍රදායට අයත් සෑම ආචාර්යවරයෙකු විසින්ම සිදු කරන ලද්දකි. මේ සඳහා බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් හඳුන්වා දුන් මුල්ම ක්‍රමවේදය වූයේ ලේඛනය හා භාෂණය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් හුදු භාවනාමය වැඩපිළිවෙළක් මගින් බුදු දහම (විමුක්ති මාර්ගය) ඉදිරිපත් කිරීමයි. ඒ බව ක්‍රි.ව. 11 වන සියවසේ දී පමණ රචිත බෝධිධර්ම හිමියන්ට ආරෝපිත එක් කාව්‍යයක මෙසේ සඳහන් වේ.

''ග්‍රන්ථවලින් පරිබාහිර සුවිශේෂ සම්ප්‍රදායකි. එය වචන හෝ අක්ෂර මත පදනම් වී නොමැත. එය සෘජුවම සිත හා සම්බන්ධ වූවකි. කෙනෙකුගේ ස්වයං ස්වභාව දැකීමෙන් බුද්ධ ස්වභාව වෙත ළඟා වීම එහි අරමුණ වේ.

''මේ නිසා චීන ඡාන්, ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කරන සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් උගතුන් විසින් හඳුන්වාදී තිබේ.

එහෙත් මෙම චීන 'ඡාන්' හෝ ජපන් 'සෙන්' සම්ප්‍රදාය සම්පූර්ණයෙන්ම ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කළ බවට තර්ක කළ නොහැකිය. ඊට හේතුව වශයෙන් බෝධි ධර්ම හිමියන් හා සෙසු චීන ඡාන් ආචාර්යවරුන් මෙන්ම ජපන් සෙන් ආචාර්යවරුන් ද යම් යම් ග්‍රන්ථ පරිශීලනය අගය කොට තිබීම හා ඒවා වටා යම් ප්‍රමාණයක සාහිත්‍ය වටිනාකමකින් යුත් මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ රාශියක් නිර්මාණය කර තිබීම පෙන්වා දිය හැකිය. එසේම මෙම (සෙන්) සම්ප්‍රදාය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී වැදගත් වන අවශේෂ සාහිත්‍ය හා මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ ද විද්‍යමාන වේ. චීනය තුළ එසේ වැදගත් කොට සැලකූ හා චීනයේ දී රචිත සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය පහත සඳහන් අයුරින් හඳුන්වාදීමට පුළුවන.

චීන ඡාන් බෞද්ධ සාහිත්‍ය

i. ලංකාවතාර සූත්‍රය

ii. තන්ජින්ග් හෙවත් වේදිකා සූත්‍රය(Tan Jing)

iii. වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය

iv. විමලකීර්ති නිර්දේශ සූත්‍රය

v. මෝෂ්‍යු හිමියන්ගේ පරස්පර විරෝධී කියමන් එකතු කර රචිත 'The Records of the Transmission of the Lamp' කෘතිය

vi. සියයක් කුන්ග් අන් කියමන් හා ඒවාට අටුවා සහිතව රචිත Blue Cliff Records (නීලගිරි වාර්තා) කෘතිය(Biyanlu)

vii. ඒවා අතුරෙන් උෆමන් හා හොයිකායි විසින් රචිත 'දොරටු විරහිත දොරටු' (Gateless Gate) නම් කෘතිය(Wu-men-kuan)

චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ නිර්මාතෘවරයා වශයෙන් සැලකෙන බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් චීනයේ තම ප්‍රථම ශිෂ්‍යයා වන හොයිකට සැනසීම සඳහා නිර්දේශ කරනු ලැබුයේ ලංකාවතාර සූත්‍රයයි. සෙසු සූත්‍ර හා ග්‍රන්ථ සියල්ල බැහැර කොට මෙම ලංකාවතාර සූත්‍රය පමණක් එසේ නිර්දේශ කිරීමට හේතුව එය වඩාත් ගැඹුරු ලෙස විඥානය පිළිබඳ විග්‍රහයක යෙදෙන නිසා විය හැකිය. එසේම එම සූත්‍රය භාවනාවට සුවිශේෂ තත්ත්වයක් ලබා දුන් ඉන්දීය යෝගාචාර සම්ප්‍රදාය විසින් ද තම මූල ග්‍රන්ථයක් ලෙස පිළිගෙන තිබුණු නිසා විය හැකිය. කෙසේ නමුත් බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් ලංකාවතාර සූත්‍රය හොයිකට නිර්දේශ කිරීමෙන් එය එම සම්ප්‍රදාය තුළ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වන්නට ඇති බව පැවසිය හැකිය. මහාචාර්ය ඩී.ටී. සුසුකි බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් හොයිකට එහි වටිනාකම ප්‍රකාශ කළ අයුරු මෙසේ ඉදිරිපත් කරයි.

> "තා ඕ සුවැන් විසින් රචනා කරන ලද චීනයේ ශ්‍රේෂ්ඨ භික්ෂූන්ගේ චරිතාපදාන නම් කෘතීන්ට අනුව බෝධිධර්ම හිමියන් විසින් ලංකාවතාර සූත්‍රය කාණ්ඩ හතරකින් යුතුව හොයිකට උගන්වන ලදී. බෝධිධර්ම මෙසේ හොයිකට කීය 'මා විසින් පරීක්ෂා කර බලන ලද ආකාරයට චීනයේ වෙනත් කිසිදු සූත්‍රයක් මෙම ලංකාවතාර සූත්‍රය තරම් ඔබට මග පෙන්වන්නේ නැත."[10]

චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ හයවන ආචාර්යවරයා වන හොයිනන්ග් විසින් ලියන ලද තන්ග් ජින්ග් (Tan jing) හෙවත් වේදිකා සූත්‍රය මෙම සම්ප්‍රදායේ සුවිශේෂතම කෘතිය වශයෙන් හැඳින්වීම නිවැරදිය. බෝධිධර්ම හිමියන් හැරුණු විට මෙම සම්ප්‍රදායේ (චීනය තුළ) ශ්‍රේෂ්ඨතම ආචාර්යවරයා වශයෙන් හොයිනන්ග් හැඳින්වීම වඩාත් උචිත විය හැකිය. උන්වහන්සේ

තරමටම උන්වහන්සේගේ වේදිකා සූත්‍ර ග්‍රන්ථය මෙම සම්ප්‍රදාය තුළ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වී තිබේ. මෙම වේදිකා සූත්‍රයෙන් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය නව මාවතකට ගෙන යන බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. ඊට හේතුව මෙතෙක් භාවනාව මතම පදනම් වී තිබුණු බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගය 'ක්ෂණික අවබෝධය' (Sudden Awakening) නමින් නව්‍යතම ක්‍රමයකට ඉදිරිපත් කිරීමයි.

මෙම චීන 'ක්ෂණික අවබෝධ' ක්‍රමයේ නිර්මාතෘවරයා හොය්නන්ග්ය. හොය්නන්ග්ගේ මෙම නව හඳුන්වාදීමත් සමඟම භාවනාවෙන්ම ක්‍රමානුකූලව අවබෝධය ලැබිය යුතු බව ප්‍රකාශ කළ සෙන්ෂූ හිමියන් ප්‍රධාන පිරිස ඊට ප්‍රතිපක්ෂ වූහ. උන්වහන්සේලාගේ ක්‍රමවේදය පසුව 'අනුක්‍රමික අවබෝධය' (Gradual Awakening) නමින් ප්‍රකට විය. හොය්නන්ග් හිමියෝ භාවනාව කිරීම සම්පූර්ණයෙන්ම ප්‍රතික්ෂේප කළේ නැත. එහෙත් අවබෝධය ඕනෑම අවස්ථාවක පහළ විය හැකි බව අවධාරණය කළහ. එය හුදෙක් මනසේ පාරිශුද්ධත්වය තුළින් පමණක්ම ඇති විය යුත්තක් නොවේ. එය ඕනෑම අවස්ථාවක ඕනෑම ස්ථානයක දී පහළ විය හැක්කකි. මේ නිසා අවබෝධය හෝ ප්‍රඥාව භාවනාව තුළින් ලැබෙන්නක් පමණක්ම නොවන බව හොය්නන්ග් හිමියෝ පෙන්වා දුන්හ. මෙලෙස මෙතෙක් භාවනාව මතම පදනම් වී තිබුණු ඡාන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට නව අරුතක් 'ක්ෂණික අවබෝධය' නමින් හොය්නන්ග් හිමියන් විසින් දායාද කරන ලදී. ඡාන් සම්ප්‍රදායේ මෙම අභිනව පෙරළිය හා තවත් බොහෝ විස්තර හොය්නන්ග්ගේ වේදිකා සූත්‍රයේ වාර්තා වේ. වේදිකා සූත්‍රය හොය්නන්ග් හිමියන්ගේ ස්වයං චරිතාපදානයයි. උන්වහන්ස්ගේ චරිතයේ වැදගත් අවස්ථා ප්‍රකට කරමින් රචිත මෙම ග්‍රන්ථයෙන් ඡාන් (සෙන්) බෞද්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනයේ දී වැදගත් වන සූත්‍ර ද්වයක් පිළිබඳ වාර්තා වේ. ඒවා නම් වජ්‍රච්ඡේදිකා ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රය හා විමලකීර්ති සූත්‍රයයි.

වජ්‍රච්ඡේදිකාව හොය්නන්ග්ට බලපෑ ආකාරය වේදිකා සූත්‍රයේ අවස්ථා කීපයකදීම දක්වා තිබේ. මුලින්ම, හොය්නන්ග්

වෙළෙඳ පොළෙහි දර විකුණන අවස්ථාවේ දී එය තමන්ට අසන්නට ලැබුණු අයුරු හා අවබෝධය ලැබුණු අයුරු මෙලෙස වේදිකා සූත්‍රයේ සඳහන් කර තිබේ.

> "... මට තවත් මිනිසෙකු විසින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය සජ්ඣායනය කරනු අසන්නට ලැබුණේය. එය ඇසීමෙන් මාගේ සිත පැහැපත් විය. මට අවබෝධය ලැබුණි."[11]

එසේම චීන ශාන් සම්ප්‍රදායේ පස්වන ආචාර්යවරයා වන හුන්ජන් විසින් හයවන ආචාර්යවරයා තෝරා ගැනීමට ඉදිරිපත් කළ පරීක්ෂණයේ දී හොය්නන්ග් විසින් ලියන ලද පිළිතුරු කාව්‍යය වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රයෙහි ඉගැන්වෙන ශූන්‍යතා දර්ශනය මත පදනම් වී තිබෙන බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. එම කාව්‍යය මෙසේය.

> "සත්‍ය ලෙස බෝ රුකක් නැත
> සත්‍ය ලෙස කැඩපතක් නැත
> සත්‍ය ලෙස ලොව කිසිත් නොපවතී
> කෙලෙස මල පවතී ද?"[12]

එසේම පස්වන ආචාර්යවර හුන්ජන් හිමියන් විසින් තමන්ට වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය විස්තර කළ බවත් එම මොහොතේදී තමන්ට සත්‍ය වහාම අවබෝධ වූ බවත් හොය්නන්ග් වේදිකා සූත්‍රයේ මෙසේ වාර්තා කර තිබේ.

> "පස්වන ආචාර්යවරයා මා විසින් සත්‍ය තේරුම් ගෙන ඇති බව වටහා ගත්තේය. මධ්‍යම රාත්‍රියෙහි පස්වන ආචාර්යවරයා මා ශාලාවට කැඳවීය. වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය මට විස්තර කෙළේය. එය ඇසූ ක්ෂණයෙහිම මට අවබෝධ ඥානය පහළ විය. එම රාත්‍රියෙහි ධර්මය මා වෙත ප්‍රදානය කෙළේය....."[13]

හොය්නන්ග්ගේ වේදිකා සූත්‍රයේ උපුටා දක්වෙන තවත් මූලාශ්‍රයකි, විමලකීර්ති නිර්දේශ සූත්‍රය. ඒ මෙසේය.

"..... විමලකීර්ති සූත්‍රය මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි. අපි මනසේ නියම ස්වභාව ක්ෂණිකව ආපසු ලබා ගනිමු. යහපත් මිත්‍රයනි, මම හුන්ජන්ගේ ස්ථානයෙහි උන්වහන්සේ විසින් වජ්‍රච්ඡේදිකා සූත්‍රය සජ්ඣායනය කරනු ඇසීමි....."[14]

මේ අනුව හොය්නන්ගේ වේදිකා සූත්‍රයත් එහි සඳහන් වන වජ්‍රච්ඡේදිකාවත්, එසේම විමලකීර්ති නිර්දේශයත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය හා ඉගැන්වීම් අධ්‍යයනයෙහි දී වැදගත් වන බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ මීළඟට වැදගත් වන සාහිත්‍ය කෘතිය වශයෙන් මෝෂ්‍යු හිමියන් හා සෙසු ඡාන් ආචාර්යවරුන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද පරස්පර කියමන් නැතහොත් සංවාද කියමන් පෙන්වාදිය හැකිය. මෙම ක්‍රමවේදය පශ්චාත් කාලීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය තුළ ප්‍රසිද්ධ චරිත බිහි වීමටත්, විවිධ ප්‍රශ්න නැඟීම හා පිළිතුරු ක්‍රම බිහිවීමටත් දායක වූයේය. එබඳු කියමන් අන්තර්ගත ප්‍රසිද්ධ ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් The Records of the Transmission of the Lamp පෙන්වාදිය හැකිය.

මෙම ආචාර්යවරුන් අතර ක්‍රි.ව. 709-788 කාලයේ චීනයේ විසූ මෝෂ්‍යු හිමියෝ ප්‍රධානත්වයක් උසුලති. සාමාන්‍යයෙන් මෙම කියමන් නිර්මාණය වූ කාල වකවානුව වශයෙන් සැලකෙන්නේ චීන සුංග් රාජ්‍ය සමයයි. එහි කාලය වශයෙන් ක්‍රි.ව. 960-1279 දක්වේ. මෙම සුවිශේෂ කියමන් කුන්ග් අන් (Kung-an) කියමන් වශයෙන් චීනයේ ද, කෝආන් (Koan) කියමන් වශයෙන් ජපානයේ ද ජනප්‍රිය වූයේය. කොරියාවේ ඒවා ගුන්ග්-අන් (Gung-an) නමින් ප්‍රකට විය. චීන ලින්චී සාම්ප්‍රදායික ආචාර්යවරයෙකු වූ (ක්‍රි.ව. 1063-1135) යුවැන්උකෝචින් විසින් එබඳු කුන්ග්-අන් කියමන් සියයක් හා ඒවාට විස්තරාර්ථ සහිත අටුවාවක් බී යැන් ලු (Bi Yan Lu) නමින් සපයන ලදී. එය ජපන් බසින් හෙකිගන්රොකු (Hekiganroku) නමින් හැඳින්වේ. පසුව ඒවායින් 48 ක් තෝරාගෙන ඌමන් හා හොයිකායි විසින් අටුවා සහිතව කවත් ග්‍රන්ථයක් Wu-

men-kuan නමින් රචනා කරන ලදී. එය ජපන් බසින් මුමොන්කන් (Mumonkan) නමින් හැඳින්වේ.

පළමු ග්‍රන්ථය ඉංග්‍රීසි බසට Blue Cliff Records නමින් ද (නීලගිරි වාර්තා) දෙවන ග්‍රන්ථය Gateless Gates (දොරටු විරහිත දොරටු) නමින් ද පරිවර්තනය කර තිබේ.

මීට අමතරව චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී වැදගත් වන තවත් ග්‍රන්ථ රාශියක් පෙන්වාදිය හැකිය. සමහර විට ඒවා ඡාන් දර්ශනය හා සෘජු සම්බන්ධයක් නොමැති විය හැකිය. එහෙත් එම සම්ප්‍රදායේ ඉතිහාසය ගැන තොරතුරු සෙවීමේදී ඒවා වැදගත් මූලාශ්‍රයෝ වෙති. එබඳු මූලාශ්‍රය වශයෙන් පහත සඳහන් ග්‍රන්ථ හා පද්‍ය පෙන්වාදිය හැකිය.

1. Sutra of the Great Brahman King's Questioning Buddha to Dispel Doubt (සැක දුරු කර ගැනීම සඳහා මහාබ්‍රහ්ම රාජයා විසින් බුදුරදුන්ගෙන් අසන ලද ප්‍රශ්න) නම් ග්‍රන්ථය.
2. හිච්චු චුවැන්හි එන බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ චරිතාපදානය
3. තුංග්හුවාන්හි සොයාගත් සමහර අත්පිටපත්

මෙම මුලින්ම දක්වෙන කෘතියෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙන්නේ ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය පිළිබඳවයි. එය ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ හා මෙම සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධ කිරීමට ගන්නා උත්සාහයක් පිළිබිඹු කෙරේ. එම පුරාවෘත්තය මෙසේය.

> "එක් සමයෙක බුදුරජාණන් වහන්සේ ගෘද්ධ්‍රකූට පර්වතයෙහි, පරිනිර්වාණයට ආසන්නව වාසය කරන කල්හි භික්ෂු සංඝයා ආමන්ත්‍රණය කිරීමට සිතූ සේක. උන්වහන්සේ අතින් නෙළුම් මලක් ගෙන (blinked) දෑස් දැල්වූ සේක. රැස්ව සිටි භික්ෂු සංඝයාට බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මෙම අභිනය තේරුම් ගත නොහැකි විය. නමුත් උන්වහන්සේලා අතර සිටි එක්

භික්ෂුවකට එය තේරුම්ගත හැකි විය. ඒ මහාකාශ්‍යප මහතෙරුන් වහන්සේය. උන්වහන්සේ තමන් බුදුරදුන්ගේ අභිනය තේරුම් ගත් බව ප්‍රකාශ වෙන සේ මඳ සිනා පහළ කළ සේක. එවිට බුදුරජාණන් වහන්සේ ද මහාකාශ්‍යප තෙරුන් දෙස බලා' 'සත්‍ය වූ ධර්ම රත්නය ද, එසේම මානසික ශාන්තිය වූ නිර්වාණය ද මට ඇත. එය අක්ෂර මත පදනම් වූවක් නොවන අතර එය ලේඛනයෙන් පරිබාහිර වූවකි. මේ මොහොතේ මම එය මහා කාශ්‍යප තෙරුන්ට ප්‍රදානය කරමි' යි ප්‍රකාශ කළ සේක."

මෙම පුරාවෘත්තය 'Sutra of the Great Brahman King's Questioning Buddha to Dispel Doubt" (සැක දුරු කිරීම සඳහා මහාබ්‍රහ්මයා විසින් බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් අසන ලද ප්‍රශ්න නමැති සූත්‍රය) නමින් වාර්තා වේ. මෙම සූත්‍රයේ මුල් පිටපතක් පාලි, සංස්කෘත හෝ වෙනත් මූල භාෂාවකින් විද්‍යමාන නොවේ. මෙම පුරාවෘත්තය චීනයේ සොන්ග් රාජ්‍ය සමයේ විසූ එක්තරා විද්වතකු විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් බව කියැවේ. එම යුගයේ රාජකීය පුස්තකාලයේ එබඳු ලියවිල්ලක් තිබුණු බවත් සොන්ග් රාජ්‍ය සමයේ විසූ අමාත්‍යවරයෙකු වූ (1068-1085) සෙන්ග් සොන්ග් එය දුටු බවත් දැක්වේ. මෙම වාර්තාව ඉහත පුරාවෘත්තයට පදනමක් සපයනු වස් රචනා කෙරුණක් විය හැකිය.

මෙම පුරාවෘත්තය චීන ඡාන් නිකාය ඉන්දියාවේ ධ්‍යාන සම්ප්‍රදායට සෘජු සම්බන්ධයක් නොමැති අයුරින් නිර්මාණය කර තිබේ. චීන ඡාන්හි සුවිශේෂ අංගය වන්නේ එය සියලු ආකාර ලේඛන හා භාෂණවලින් වියුක්ත වූවක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමයි. ඉහත සඳහන් කළ පුරාවෘත්තයට මෙන්ම කරුණුවලට අනුව ඡාන් හෙවත් ධ්‍යාන ඉන්දීය සම්භවයක් පෙන්නුම් කළත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදාය ඒවායෙන් වෙනස් මගක් ගන්නා අයුරු ප්‍රකටය. එබඳු වෙනස්කම් නිසාම එය චීන ප්‍රභවයක් සහිත සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් දැක්වීම සාවද්‍ය නොවේ. එය ඉන්දියානු බෞද්ධ ධ්‍යාන

හෝ භාවනා ක්‍රමයන්හිම පශ්චාත් සංවර්ධනයක් වශයෙන් දැක්වීම උචිත නොවන්නේ මේ නිසා විය හැකිය.

ඉහත පුරාවෘත්තයට අනුව ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය ගෞතම බුදුහිමියන් තෙක් ඇතට දිව යන්නකි. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින්ම ඡාන් දේශනා කරනු ලැබූවත් එහි ආරම්භකයා වශයෙන් සලකනු ලබනුයේ මහාකාශ්‍යප මහ තෙරුන්ය. මහාකාශ්‍යප මහතෙරුන්ගේ භාවනානුයෝගී ජීවිතය මෙන්ම බුදුරජාණන්වහන්සේ හා චීවර හුවමාරු කර ගැනීමේ සිදුවීමාදිය මේ සඳහා උපස්තම්භක වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.[15] ඉන් පසු අනුපිළිවෙළින් ඡාන් සම්ප්‍රදායේ පූර්වාචාර්යවරුන් වශයෙන් ආනන්ද, සානකවාස, උපගුප්ත, දෛතික, මික්කක, වසුමිත්‍ර, බුද්ධනන්ද, බුද්ධමිත්‍ර, පාර්ශ්ව, පුණ්‍යයශස්, අශ්වඝෝෂ, කබිමාර, නාගාර්ජුන, ආර්යදේව, රාහුලාත, සංඝනන්දී, සංඝයශ, කාමාරාත, ඡයත, වසුබන්ධු, මනෝහිත, හැක්ලේන, ආර්යසිංහ, වශෛෂිත, පුණ්‍යමිත්‍ර, ප්‍රඥාතාරා, බෝධිධර්ම යන පූර්වාචාරීන් දැක්වේ. ඉහත සඳහන් පූර්වාචාරීන් අතර විසිඅටවැනියා වශයෙන් බෝධිධර්ම හිමියෝ සැලකෙති. එහෙත් චීන ඡාන් සම්ප්‍රදායේ නියමුවා වශයෙන් බෝධිධර්ම හිමි ගැනෙන්නේය.

හිච්චුනි චුවෑන් හා හිච්චු චුවෑන් යනුවෙන් චීනයේ සුප්‍රකට ග්‍රන්ථ ද්වයක් විද්‍යමාන වේ. ඒවා (චීන) භික්ෂුණීන්ගේ චරිතාපදාන හා (චීන) භික්ෂූන්ගේ චරිතාපදාන නමින් පරිවර්තනය කර තිබේ. චීනයේ විසූ වැදගත් භික්ෂුණීන් වහන්සේලාගේ චරිත හා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ චරිත මෙම කෘති දෙකින් ඉදිරිපත් කෙරේ. හිච්චු චුවෑන් කෘතියේ බෝධිධර්ම හිමියන්ගේ චරිතාපදානය මෙම ඡාන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය අධ්‍යයනයේ දී වටිනා තොරතුරු රාශියක් ඉදිරිපත් කෙරේ. බෝධිධර්ම හිමියන් හා හොයික අතර සිදු වූ සංවාද එහි වාර්තා කර තිබේ. එබඳු එක් අවස්ථාවක් මෙසේය.

''හොයික : මාගේ සිතට සහනයක් නොමැත.
කරුණාකර මට සැනසීම ලබා දෙන්න.

බෝධිධර්ම හිමි : ඔබේ සිත මා වෙත ගෙන එන්න, මම එයට සැනසීම ලබා දෙන්නෙමි.

හොයික : මම එය සෙව්වෙමි, එහෙත් එය සොයාගත නොහැකි විය.

බෝධිධර්ම හිමි : මම එය සැනසීමට පත් කෙළෙමි.''[15]

මෑතකදී තුංග් හුවාන්හිදී සොයා ගන්නා ලද සමහර අත්පිටපත්වලින් චීන බුදු දහම පිළිබඳ තොරතුරු රාශියක් අනාවරණය කර තිබේ. ඡාන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී එම අත්පිටපත් වටිනා මූලාශ්‍රමය සාධකයෝ වෙති.

කොරියානු සෝන් බෞද්ධ සාහිත්‍යය

ක්‍රි.ව. 4 වන සියවසේ උතුරු චීන අධිරාජයා සුන්තා ඕ (Shun-tao) නම් චීන බෞද්ධ භික්ෂුව තවත් පිරිසක් සමඟ කොරියාවේ කොගුර්යෝ පාලකයා වූ සොසුරිම් (Sosurim) රජතුමාගේ කාලයේ කොරියාවට යවන ලදී. සුන්තා ඕ විසින් බෞද්ධ පොත්පත් හා පිළිම රාශියක් කොරියාවට ගෙන යන ලදී. ඉන් පසු ක්‍රමයෙන් කොරියාවේ සෙසු රාජධානි දෙක වූ පේක්චේ (Packche) හා සිල්ලා රාජ්‍යයන් වෙත ද බුදු දහම ව්‍යාප්ත වූයේය. චීනයේ විවිධ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් කොරියාව පුරා ව්‍යාප්ත වීමෙන් කොරියානු බුදු සමය පෝෂණය විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සංඝ සමාජය තුළ භේදභින්නතා ඇති වන්නට විය. එසේම කොරියානු බුදු සමය මූලික වශයෙන් ප්‍රධාන ප්‍රවණතා දෙකක් මත පදනම් වූයේය. ඒ නම් තියෙන්තැයි සම්ප්‍රදාය ප්‍රධාන කර ගත් ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනය අවධාරණය කළ පිරිස හා භාවනාව තදින් අවධාරණය කළ සෝන් (Sōn) සාම්ප්‍රදායික පිරිස වශයෙනි. චීනයේ ඡාන් යනුවෙන් හැඳින්වූ සම්ප්‍රදාය කොරියාවේ සෝන් (Sōn) නමින් හැඳින්වූයේය. මෙම අංශ ද්වයක පිරිස ඒකරාශී කිරීමට ගන්නා ප්‍රයත්නය කොරියානු බෞද්ධ ඉතිහාසය පුරා දැකිය හැකි සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි. ඒ සඳහා වරින් වර පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨ

භික්ෂූන් වහන්සේලා ක්‍රියාත්මක වූහ. උන්වහන්සේලා අතර එක් සුප්‍රකට භික්ෂුවක වශයෙන් ඌයිඡෝන් (Ŭichŏn) හිමියන් සඳහන් කළ හැකිය. උන්වහන්සේ මෙම ප්‍රධාන ප්‍රවාහයන් දෙක එකමුතු කිරීමට දැරූ උත්සාහය උන්වහන්සේ විසින්ම රචිත Kang Wongak Kyŏng Palsa, Intaegak Kuksa Munji, p. 3, 4-5 යන කෘතියෙහි මෙසේ සඳහන් කිරීමෙන් පෙනේ.

> "ධර්මය ආකාර විරහිත අනිර්වචනීය වුවත් ඒවා පෙනුමෙන් හා වචනවලින් විනිර්මුක්ත නොවේ. වචන ප්‍රතික්ෂේප කරන්නේ නම් ඔබ මිථ්‍යාදෘෂ්ටියට හා ක්ලේශ බන්ධනයට හසුවන්නේය. වචනවලට හසු වුවහොත් ඔබට සහන සොයාගත නොහැකිය. ... සූත්‍ර අධ්‍යයනය කරන්නෝ නිතරම අභ්‍යන්තර සංවර්ධනය නොසලකා බාහිර දේවල් කෙරෙහි හඹායති. සෝන් (ධ්‍යාන) අනුගාමිකයෝ ලෝකයට උදව් කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, තම ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය සඳහා වූ භාවනාව කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කරති. එම නිසා මෙම දෙපිරිසම අන්තවාදී පක්ෂග්‍රාහීහුය."

ඌයිඡෝන් හිමියෝ මෙම කණ්ඩායම් දෙකටම එනම් ධර්ම ග්‍රන්ථ (සූත්‍ර) අධ්‍යයනය තුළින් බුද්ධාවබෝධය පිණිස ක්‍රියා කරන පිරිසට මෙන්ම භාවනාව තුළින් පරමාර්ථ සාධනය කිරීමෙහිලා නියුතු පිරිසට විරුද්ධ වූහ. තමා විසින් ඉගෙන ගන්නා ලද තියෙන්තැයි (Tiantai) කොරියාවේ ඡෝන්තාඑ (Chŏntae) නමින් ප්‍රකට වූ අතර එය සාම්ප්‍රදායික ධර්ම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයට මුල් තැන දුන්නේය. එය සෝන් භාවනා සම්ප්‍රදාය හා සම්මිශ්‍රණය කර විමුක්ති සාධනය ඉදිරිපත් කිරීමට ගන්නා උත්සාහය ඉහත ප්‍රකාශයෙන් ප්‍රකට වේ. එහෙයින් ඌයිඡෝන් හිමියන් විසින් රචිත එම ග්‍රන්ථය කොරියානු සෝන් බෞද්ධ සාහිත්‍යය අධ්‍යයනයේ දී වැදගත් කෘතියක් වශයෙන් සඳහන් කිරීමට පුළුවන.

කොරියානු සෝන් බෞද්ධ ඉගැන්වීම් හා සම්ප්‍රදාය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී වැදගත් වන තවත් වටිනා චරිතයකි, ක්‍රි.ව. 12 වන සියවසේ විසූ ඡිනුල් (Chinul) හිමියන්. උන්වහන්සේ කොරියානු බුදු සමයේ හොඳම බෞද්ධ ප්‍රතිසංස්කරණවාදියා නැතහොත් හොඳම බෞද්ධ සාමග්‍රිකාරකයා වශයෙන් සම්භාවනාවට පාත්‍ර වෙති. එකළොස්වන වියේදී විහාරස්ථානයට යන මොහු පසළොස්වන වියේදී පැවිද්ද ලබයි. ඡිනුල් හිමියන්ගේ ආචාර්යවරයා වූයේ සෝන් භික්ෂුවකි. තමන් පැවිදි කළ ගුරුවරයා සමඟ කිට්ටු සම්බන්ධයක් නොමැති වූ ඡිනුල් හිමියන්ට හරිහමන් ගුරුවරයෙකු නොමැත. එම නිසා තමන්ට ස්වාධීනව ධර්මය හැදෑරීමට සිදු විය. ඡිනුල් හිමියන් හා කොරියානු සෝන් බුදු දහම ගැන මෑතකදී මුද්‍රණද්වාරයෙන් එළිදැක්වුණු අගනා කෘතියකි. එය The Korean Approach to Zen The Collected Works of Chinul නමින් හැඳින්වේ. එහි ඡිනුල් හිමියන් විසින් රචිත ලේඛන ඉංග්‍රීසි භාෂාවට පරිවර්තනය කර තිබේ. එසේම අගනා හැඳින්වීමක් (Introduction) ද සපයා තිබේ. මෙම ග්‍රන්ථයේ කර්තෘවරයා වන්නේ දැනට ඇමෙරිකාවේ කැලිෆෝනියා විශ්වවිද්‍යාලයේ (UCLA) බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශයේ මහාචාර්ය Robert E Buswell Jr. ය. එතුමා කොරියානු බුදු දහම පිළිබඳව පමණක් නොව සමස්ත බුදු දහම පිළිබඳ ප්‍රාමාණික උගතෙකු වශයෙන් ශාස්ත්‍රීය ලෝකය තුළ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වී සිටියි. එම ග්‍රන්ථය 1983 හවායි විශ්වවිද්‍යාලයේ මුද්‍රණාලය මගින් මුද්‍රිතය.

ජපන් සෙන් බෞද්ධ සාහිත්‍යය

ජපානයේ සෙන් බුදු දහමේ ආරම්භය ෂෝතෙකතයිෂි කුමරුගේ කාලය තෙක් දිවයන්නකි. බුදු දහම චීනයෙන් ජපානයට පැමිණෙන්නේ මෙම ෂෝතෙකු තයිෂි කුමරුන් ජීවත්වූ ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසේය. එම කාලය තුළ ජපන් හොස්සෝ නිකායේ (යෝගාචාර) ආරම්භක දෝසෝ (Dosho) හිමියන් විසින් සෙන් ප්‍රාගුණ්‍යයන් චීනයෙන් ජපානයට ගෙනඑන ලද බව පිළිගැනේ. ජපානයේ සැයිචෝ (Saicho) හිමියෝ තෙන්දයි සම්ප්‍රදායේ ආරම්භකයා

වූ අතර චීන ඡාන් ආචාර්යවරයෙකු යටතේ (සෙන්) ධ්‍යාන ක්‍රම අධ්‍යයනය කොට වැදගත් (සෙන්) භාවනා ක්‍රම නිර්මාණය කළහ. කෙසේ නමුත් සෙන් දහම නිසි පරිදි ජපානයේ ස්ථාපනය වන්නේ කමකුරා යුගයේ සිටය.

හෙකිගන්රොකු

සෙට්ශෝ (Setcho) නමින් ජපන් බසින් හැඳින්වෙන චීන ජාතික යුන්මන් (Yunmen) හිමියෝ (980-1052) සියයක් කෝආන් (Koan) එකතු කර රචනාවක් කළහ. එය චීන බසින් බියෑන්-ලූ (Biyan Lu)[17]නමින් හැඳින්වේ. උන්වහන්සේ ශ්‍රේෂ්ඨ චීන ඡාන් බෞද්ධාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූහ. චීන බසින් කුන්අන් (Kunan) නමින් හැඳින්වෙන මෙම ගැඹුරු කියමන් මුලින්ම නිර්මාණය වූයේ චීනයේ සුංග් රාජ්‍ය (Sung-dynasty – 960-1270) සමයේදීය. එම කියමන් හා ඒවාට ඉදිරිපත් කළ අර්ථ විවරණ ග්‍රන්ථ දෙකක් වශයෙන් දැනට ශේෂව පවතී. එහි මුල්ම කෘතිය හෙකිගන්රොකු (Hekiganroku) නමින් ද දෙවැන්න මුමොම්කන් (MumonKan) නමින් ද ජපන් බසින් හැඳින්වේ. මෙහි පළමුවැන්න දෙවැන්නට වඩා වසර සියයකට පෙර රචිතය. ශ්‍රේෂ්ඨ කවියෙකු වූ චීන ජාතික සෙට්චෝ හිමියන් විසින් සම්පාදනය කරන ලද හෙකිගන්රොකු කෘතිය සෙට්ශෝගේ ජුකෝ (Setcho's Juko) නමින් ද හැඳින්වේ. මෙහි ජු යනු කාව්‍යයය. කෝ යනු පැරණි කෝආන් යනුයි. ඒ අනුව එහි අදහස සෙට්ශොගේ පැරණි කෝආන් කාව්‍යය ග්‍රන්ථය වශයෙන් සිංහලට පරිවර්තනය කළ හැකිය.

මෙම සෙට්ශෝ හිමියන්ගේ පද්‍යයන්ට ඊට වසර සියයකට පසු විසූ (1063-1135) චීන ජාතික එන්ගෝ (ජපන් බසින් Engo) හිමියන් විසින් අටුවා සම්පාදනය කරන ලදී. ඒවා ඉතාමත් සංක්ෂිප්තය. එහෙත් සෑම කාරණයක් සම්බන්ධයෙන්ම දීර්ඝ විවරණ සපයන ලදී. එසේම සෑම කාරණයකටම සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක් ද එකතු කරන ලදී. එහෙයින් මෙම හෙකිගන්රොකු (Hekiganroku) ග්‍රන්ථය කර්තෘවරුන් දෙදෙනාගේම (Setcho

සහ Engo) උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ද සැලකේ. මෙම ග්‍රන්ථයේ නාමය එන්ගෝ හිමියන්ගේ කුටියේ එල්ලා තිබූ රේඛා චිත්‍රාක්ෂර බණ්ඩ දෙකකින් නිර්මාණය කර ගත්තක් බව පිළිග ැනේ. එහි එක් අක්ෂරයකින් හෙකි (heki = blue) නිල්පාට ද, අනෙක් අක්ෂරයෙන් ගන් (gan = cliff or rock) පර්වතය ද (ගිරි), අන්වර්ථ වූ අතර රොකු (roku) යන්නෙන් වාර්තා(records) ද වේ. ඒ අනුව එම ග්‍රන්ථය ඉංග්‍රීසි බසට Blue Cliff Records යනුවෙන් පරිවර්තනය කර තිබේ. එම නාමය සිංහල බසට 'නීලගිරි වාර්තා' යනුවෙන් මා විසින් පරිවර්තනය කරන ලදී. එන්ගෝ හිමියන්ගේ උත්සාහය වූයේ සෙට්ඡෝ හිමියන්ගේ ග්‍රන්ථයට වඩාත් ප්‍රායෝගික හා බුද්ධිමය පසුබිමක් සපයාදීමයි.

එන්ගෝ හිමියන්ගේ කාලය වන විට (ඡාන්) සෙන් රූපාක්ෂර ග්‍රන්ථ නිර්මාණය නොකළ යුතු බවට තදබල පිළිගැනීමක් තිබුණි.[18] සමහර විට එම මතය වර්තමානයේ දී ද දැකිය හැකිය. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එන්ගෝ හිමියන්ගේ අනුප්‍රාප්තිකයා යැයි කියාගත් දයිඑ (Daie – 1089-1163) හිමියන් විසින් එන්ගෝ හිමියන්ගේ මුල් ග්‍රන්ථය විනාශ කරන ලදී. පසුව ඡෝ-මෙයි-අන් (Cho-mei-An) හිමියන් විසින් එවකට සොයා ගත හැකි වූ සියලුම ඉපැරණි පිටපත් 1300 ක් පමණ ආශ්‍රයෙන් නැවතත් එන්ගෝ හිමියන්ගේ මුල් කෘතිය හැකි පමණ සම්පාදනය කරන ලදී. වර්තමානයේ අප විසින් කියවන හෙකිගන්රොකු (Hekiganroku) ග්‍රන්ථය එම ඡෝ-මෙයි-අන් හිමියන් විසින් සම්පාදිත කෘතියයි.

මුමොන්කන්

මුමොන්කන්, හෙකිගන්රොකු ග්‍රන්ථයට පසුව රචිතය. එහෙත් එය බොහෝ විට මෙම ග්‍රන්ථ දෙකින් පළමුව යෙදේ. ඊට හේතුව එය හෙකිගන්රොකු ග්‍රන්ථයට වඩා ඉතාමත් කෙටි හා සරල වීම විය යුතුය. චීන බසින් Wu-Men Kuan නමින් ද ජපන් බසින් Mumonkan නමින් ද හැඳින්වෙන මෙම ග්‍රන්ථය චීන ජාතික Wu-Wen-hui hai හිමියන් විසින් රචනා කරන ලදී. උන්වහන්සේ ක්‍රි.ව. 1228 දී සෙන් ආචාර්යවරයෙකු වූ අතර ජපන් බසින්

මුමොන්-ඉකායි (Mumon-Ekai) නමින් හැඳින්වේ. එහි කෝආන් කියමන් (48) හතළිස් අටක් එකතු කර රචිතය. එහි සෑම 'මුමොන්' (Mumon) එකකටම පද්‍යයක් හා අටුවා විවරණයක් සපයා ඇත. මෙම මුමොන් කන් ග්‍රන්ථය ඉංග්‍රීසි බසට The Gateless Gate නමින් පරිවර්තනය කර ඇත. එම නාමය සිංහල බසට 'දොරටු විරහිත දොරටුව' වශයෙන් පරිවර්තනය කළ හැකිය.

මෙම ග්‍රන්ථද්වය පිළිබඳ ඉංග්‍රීසි පරිවර්තන රාශියක්ම විද්‍යමාන වේ. ඒවා අතර 2005 දී කත්සුකි සෙකිද (Katsuki Sekida) විසින් 'Two Zen Classics, The Gateless Gate and The Blue Cliff Records' යන නමින් කරන ලද පරිවර්තන කෘතිය වැදගත්ය.

ජපන් සෙන් බුදු දහම හා සෙන් බෞද්ධ සාහිත්‍ය අධ්‍යයනයේ දී වැදගත් වන තවත් ආචාර්යවරයෙකි එයිසායි හිමියෝ (Eisai). ක්‍රි.ව. 1191 දී සොෆුකුජි (Shofuku-ji) සෙන් බෞද්ධ විහාරස්ථානය ගොඩනගන ලද්දේ උන්වහන්සේ විසින්ය. එසේම චීන ලින් වී ඡාන් සම්ප්‍රදායේ ජපන් ස්වරූපය වූ රින්සායි සෙන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භකයා වශයෙන් ද උන්වහන්සේ සැලකෙති. එයිසායි හිමියන් විසින් රචනා කරන ලද (1198)'Propagation of Zen in Deffense of the Country' කෘතිය සෙන් දහමට ඉතාමත් පක්ෂපාතී විය. එහි මනස හා මනසේ අපූර්වත්වය, විශාලත්වය හා වටිනාකම මැනවින් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එම ග්‍රන්ථය ජපන් බසින් Kozēn Gokoku Ron නමින් හැඳින්වේ. තවත් සුප්‍රකට ජපන් ආචාර්යවරයෙකු වශයෙන් දෝගෙන් (Dogen) හිමියන් සඳහන් කළ හැකිය. දකුණු කියෝතෝවට සංක්‍රමණය වූ උන්වහන්සේ එහි සෙන් බෞද්ධ භාවනා මධ්‍යස්ථානයක් ද පිහිටවූහ. එහි දී උන්වහන්සේගේ ශ්‍රේෂ්ඨතම කෘතිය වන සෝබෝගෙන්සෝ (Shobogenzo – The Essence of The Buddha's True Dharma) රචනා කිරීමට ආරම්භ කළහ. උන්වහන්සේගේ ජීවිතයේ අවසාන කාලයේ මෙම ග්‍රන්ථය සම්පූර්ණ කළහ. මෙම ග්‍රන්ථයෙන් ප්‍රකාශ කෙරෙන්නේ එනම් කර්තෘවර දෝගෙන් හිමියන්ගේ අවබෝධය පිළිබඳ අත්දැකීම්ය. සෑම ජීවීන්ගේම බුද්ධ ස්වභාව ඇති බව මින් ප්‍රකාශ කෙරේ.

''හයවන ඡාන් ආචාර්යවරයාගේ වේදිකා සූත්‍රය කියවන විට එක් ඡේදයක් හමුවිය. එය මෙසේය.

> "තථතාවේ ස්වයංස්වභාව සිතුවිලි ජනනය කරයි. එහෙත් එය නොයෙකුත් ප්‍රතිබිම්බයන්ගෙන් දූෂිත වී නැත. සත්‍ය ස්වභාව හැමවිටම නිදහස් හා ස්වයංප්‍රභාස්වර ය."

මෙම අත්දැකීමෙන් පසු වේදිකා සූත්‍රය හා සෙසු සෝන් ආචාර්යවරයන්ගේ ලේඛනයන් කියවීම තවදුරටත් සිදු කෙළේය. උන්වහන්සේ බුද්ධ ස්වභාවයේ ප්‍රාරම්භක අවබෝධය ලබා සිටින බැවින් සම්පූර්ණ අවබෝධය සඳහා සමාධි හා ප්‍රඥා වර්ධනය අඛණ්ඩව සිදු කළහ. මෙම මූලික අවබෝධය උන්වහන්සේගේ 'ක්ෂණික අවබෝධය හා අනුක්‍රමික ප්‍රතිපදාව (භාවනාව) පදනම් කරගත් ඉගැන්වීම සඳහා උන්වහන්සේට මග පෙන්වීය. එම ඉගැන්වීම් චීන ඡාන් ආචාර්යවරයෙකු වූ සුන්ග්මී (Tsung-mi -779-840) හිමියන්ගෙන් දායාද කරගත්තා ලදී.

කෙනෙක් තම ක්ෂණික අවබෝධයෙන් බුද්ධ ස්වභාවය සොයා ගනී. එම බුද්ධ ස්වභාව යනු පරිපූර්ණ බුද්ධත්වය ලැබීම උදෙසා කෙනෙකු තුළ සහජයෙන් තිබෙන හැකියාවය; කුශලතාවය ය. එය ප්‍රඥාවක් නොවන අතර ගතික යථාර්ථයේ අවබෝධයක් පමණි. එම යථාර්ථය නම් තථාගත ගර්භ හෙවත් කලලය, හෙවත් පරිපූර්ණ බුද්ධත්වය යි. පරිපූර්ණ බුද්ධත්වය උදෙසා අනුක්‍රමික ප්‍රතිපදාවක් මගින් මෙකී ප්‍රාරම්භක අවබෝධය වර්ධනය කිරීම අවශ්‍ය වේ. එම අනුක්‍රමික ප්‍රතිපදාව සම්මා සංකල්පය, සම්මා වාචා හා සම්මා කම්මන්ත යන අංගයන්ගෙන් සමන්විත වේ. මෙම අනුක්‍රමික ප්‍රතිපදාවක අවශ්‍යතාව උන්වහන්සේ විසින් ලියන ලද 'Serects on Cultivating the Mind' ග්‍රන්ථයෙන් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

1185 ජිනුල් කොරියාවේ දකුණු පළාතේ තවත් කන්දක පිහිටි විහාරස්ථානයකට පැමිණියේය. ඉන් පෙන්නුම් කෙරෙන්නේ

උන්වහන්සේ සංඝයා අතර පැවැති භේදය ගැන විශේෂ උනන්දුවක් දැක්වූ බව යි. එම භේදය ඉහතින් දැක්වූ පරිදි මෙසේ ය. එනම් ධර්මශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය අගය කළභික්ෂූන් හා සෝන් (භාවනාව) අගය කළ භික්ෂූන් යන සංඝයා අතර පැවැති ද්විධ වූ වර්ගීකරණය යි. සෝන් හෙවත් භාවනාව සූත්‍ර ග්‍රන්ථයන්හි ද විද්‍යමාන බව ජිනුල් හිමියන්ට ඒත්තු ගියේය. එමනිසා උන්වහන්සේ විවේකීව කඳුකරයේ වසමින් සූත්‍ර අධ්‍යයනය කරමින් භාවනාව හා සම්බන්ධ බුද්ධදේශනාවන් පරීක්ෂා කරමින් වාසය කළහ. දිනක් උන්වහන්සේ හ්වෝම් (හුවායෙන්) සම්ප්‍රදායට අයත් අවතංශක සූත්‍ර අටුවාව කියවීමෙන් මෙම අවබෝධය ඇතිවිය.

> "ධර්මය යනු ලෝකනාථයන් (බුදුරදු) වහන්සේ විසින් තම ශ්‍රී මුඛයෙන් දේශනා කරන ලද්දකි. සෝන් (භාවනාව) යනු පූර්වාචාර්යවරුන් විසින් සිය මනසින් සම්ප්‍රේෂණය කරන ලද්දකි. ලෝකනාථයන් වහන්සේගේ ශ්‍රී මුඛය හා පූර්වාචාර්යවරුන්ගේ මනස් අනිවාර්යයෙන්ම පරස්පර නොවේ. එසේම සෝන් හා ධර්මශාස්ත්‍ර ළැදි (Sŏn an Kyo) ශිෂ්‍යයන් මූලික ධර්මග්‍රන්ථ ඉගෙනීමක් නොමැතිව, එසේම විවේකීව භාවනා කරමින් ප්‍රකෝපකාරී මතභේදයන්හි ඇලී ගැලී තම කාලය නාස්ති කර ගන්නේ ද?" (Hwaŏmnon chŏryo-Preface)[9]

මෙය ජිනුල් හිමියන්ගේ දෙවන අවබෝධය වශයෙන් සැලකේ. සෝන් හා ක්‍යෝල් (Sŏn and Kyol) දෙපිරිස අතර සමගියක් ගොඩනැඟීම අවශ්‍ය බව මින් ප්‍රකට වේ. ක්ෂණික අවබෝධය හා අනුක්‍රමික අවබෝධය (භාවනා කිරීම) යන දෙකම ධර්මශාස්ත්‍ර ළැදි (Kyol) සම්ප්‍රදාය තුළ අනුගමනය කළ හැකි බව උන්වහන්සේගේ අදහස යි. ධර්මශාස්ත්‍ර ළැදි හ්වෝම් (Hwaŏm) නිකාය හා සෙසු එම නිකායයන් උපාය කෞශල්‍ය මඟින් අවබෝධය ලැබිය හැකි බව පෙන්වා දී තිබේ. ජිනුල් සෝන් (ධ්‍යාන-භාවනා) නිකායික ආචාර්යවරයෙකු වුවත් උන්වහන්සේගේ ලේඛන තුළ

සෝන් අත්දැකීම් විග්‍රහ කිරීම සඳහා (Kyo) ධර්මශාස්ත්‍රීය සංකල්ප සඳහන් කර තිබේ. එක් උදාහරණයක් වශයෙන් ඡිනුල් හිමියන් තම 'Complete and Sudden Attainment of Buddhahood' යන ග්‍රන්ථයේ 'හ්වෝම් (Hwaŏm) නිකාය ඉදිරිපත් කරන ධර්මධාතුවේ අන්‍යෝන්‍ය අවබෝධය හා විනිවිදභාවය හා එසේත් නැතිනම් වොන්හ්යෝ (Wŏnhyo) ඉදිරිපත් කරන ධර්මකාය සෝන් නිකාය උගන්වන ක්ෂණික අවබෝධය තුළ අන්තර්ගත වීම පෙන්වාදිය හැකිය.

1190 ඡිනුල් හා උන්වහන්සේගේ හිතවත් භික්ෂූන් වහන්සේලා එකතුව සමාධි හා ප්‍රඥා සමාජ සංවිධානයක් බිහි කරමින් ප්‍රතිසංස්කරණ ඇති කළහ. ඒවා තුළින් සමාධි හා ප්‍රඥා වර්ධනය සඳහා කැපවුණු එසේම පරිසරයට ඇලුම් කළ ජනතාව ආකර්ෂණය කරගන්නා ලදී. 1197 වන විට මෙම සමාජ සංවිධානය විශාල සාමාජික සංඛ්‍යාවකින් හෙබි පුළුල් ව්‍යාපාරයක් බවට පත්විය. එම ව්‍යාපාරය කොතරම් දියුණු වූයේද කියතොත් එහි ප්‍රධාන මධ්‍යස්ථානය නගරයක් බඳු විශාල ජනකායක් සහිත ස්ථානයක් බවට පත්වූයේය. විශාල පිරිසක් සාමාජිකත්වය ගත් බැවින් ඒ සඳහා විශාල භූමිභාගයක් අවශ්‍ය වූයෙන් කොරියානු අර්ධද්වීපයේ නිරිතදිග පිහිටි කන්දක ඡෝග්යේ (Chogye) නමින් විහාරස්ථානයක් ගොඩනඟන ලදී. ඉන්පසු ඡිනුල්ගේ මෙම නව නිකාය ඡෝග්යේ (Chogye) නමින් ප්‍රකට විය.

එම විහාරස්ථානයේ ඉතාමත් විවේකීව හා සාමකාමීව කලක් වාසය කළ ඡිනුල් හිමිපාණන් වහන්සේ සුප්‍රකට සෝන් (ඡාන් ධ්‍යාන) ආචාර්යවරයෙකු වූ තාහොයි (Ta-Hui-1089-1163) හිමියන්ගේ වාර්තාමය ලේඛනයක එක් ඡේදයක් කියවමින් සිටින අතර, තුන්වන අවබෝධය ලැබීය. ඒ මෙසේය.

> "(අවබෝධයට පෙර) මම තවමත් රාග හා දෘෂ්ටි පහ නොකෙළෙමි. එය යමක් මගේ හදවත හිර කරන්නාක් මෙනි. එසේම එය මා සතුරෙකු හා වාසය කරන්නාක් මෙනි. (අවබෝධයෙන් පසු) මාගේ හදවත කිසිවකින්

බාධා නොකරනු ඇත. එසේම මම සතුරෙකු සමඟ කිසිදා නැවත වාසය නොකරමි. එම මොහොතින් පසු මම සුඛයෙන් වාසය කරමි" (Pojo Kuksa pim Yŏng, Pulgyo t'ongsa, III, 338, 9-12).

ඉහත සඳහන් කළ තා-හොයි (Ta-hui) හිමියෝ චීන ලින්චී ඡාන් සම්ප්‍රදායේ සුප්‍රකට භික්ෂුවකි. උන්වහන්සේ මෙම ඡාන් හෙවත් ධ්‍යාන (භාවනා) ජනප්‍රිය කරවීම සඳහා හුවා තෝ (Hua-tóu – කොරියන්Hwadu) ක්‍රමය සමාජගත කිරීමට ක්‍රියා කළහ. ඡිනුල් හිමියන්ගේ තෙවන හෙවත් අවසාන අවබෝධය සඳහා මෙම ක්‍රමයෙන් යම් ආභාසයක් ලැබුණු බව සිතිය හැකිය. ඊට හේතුව මෙම හ්වාඩු (Hwadu) ක්‍රමය අනුගමනය කළ කොරියානු ප්‍රථම භික්ෂුව වූයේ ඡිනුල් ය. වර්තමාන සෝන් සම්ප්‍රදායේ කේන්ද්‍රීය අධ්‍යයන වන්නේ ද ඡිනුල් විසින් කොරියාවට හඳුන්වා දුන් මෙම ක්‍රමය යි. හ්වාඩු (Hwadu) යන යෙදුමේ සාහිත්‍යමය අර්ථය 'කථානායකයා' යනු යි (Head of Speech). එය කොන්ග් අන් කියමන්වල විවේචනාත්මක ආප්තෝපදේශ ප්‍රකාශයකි. කොරියන් බසින් කොන්ග් අන් (Kongan) යනුවෙන් ද, චීන බසින් කුන්ග් අන් (Kung an) යනුවෙන් ද, ජපන් බසින් කෝ ආන් (Kōan) යනුවෙන් ද මෙකී ආප්තෝපදේශ (සැඟවුණු අර්ථ සහිත කියමන්) හැඳින්වේ. කොරියන් කොන්ග් අන් කියමන් අතර ඉතාමත් ප්‍රකට එකක් මෙසේ දක්විය හැකිය.

"වරෙක එක් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් ඡාවෝ ශූගෙන් මෙසේ ඇසීය. 'බල්ලෙකු තුළ බුද්ධ ස්වභාව තිබේද? නැද්ද?' එවිට ඡාවෝ ශූගේ පිළිතුර වූයේ 'නැත' යනු යි."

මෙම සංවාදයට අනුව කොන්ග්අන් යනු ගුරුවරයා හා ගෝලයා අතර අදහස් හුවමාරුව වශයෙන් දක්විය හැකිය. මෙහි හ්වාඩු (Hwadu) නම් 'නැත' යන්නයි. සෝන් (ධ්‍යාන-භාවනා) දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බල්ලන් ඇතුළු සෑම සත්වයෙක් තුළම බුද්ධ ස්වභාව විද්‍යමාන වේ. එසේ නම් ප්‍රශ්නය වන්නේ ඡාවෝශූ 'නැත'

යනුවෙන් පිළිතුරු දුන්නේ මන්ද? යන්න යි. මෙම පිළිතුර අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා එය ප්‍රකාශ කළ මොහොතේම ඡාවෝෂූගේ මනසට ප්‍රවිෂ්ට විය යුතුය. සෝන් අනුගාමිකයෙකුට තමන් භාවනා කරන විට, ඇවිදින විට, වැඩ කරන විට යනාදි ඕනෑම අවස්ථාවක හ්වාඩු ('නැත' යන ප්‍රකාශය) මඟින් ඡාවෝෂූගේ මනස විනිවිද දැකිය හැකිය. හ්වාඩු මෙහිදී එම කියමනෙහි පරස්පරතාව හා මනස වෙත අවධානය යොමු කරවන අතර, මනසේ සංකල්පීය ක්‍රියාකාරිත්වය නතර කරවයි. මෙම තත්වය තවදුරටත් වර්ධනය කරමින් එම අවධානය මනසේ ගැඹුරටම ගෙන ගොස් කොන්ග් අන් කියමන් මඟින් ජනිත කළ 'සැකය' පිළිබඳව ප්‍රශ්න කරයි. එමඟින් හ්වාඩුව කෙරෙහි අවධානය වැඩි කරවයි. කෙනෙකු තම මනසේ සහජ ස්වභාවය වෙත ළඟා වූ විට, එසේම එය ඔහු හා ඡාවෝෂූ මනසින් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ වූ විට අවබෝධය මනසින් මනසට සම්ප්‍රේෂණය කළ හැකිය.

ජිනුල් මෙසේ අවබෝධයේ අවස්ථා තුනක් ලබා ගන්නා ලදී. එසේම උන්වහන්සේ විසින් තම ඉගෙනීම් හා සෝන් ක්‍රමවේදය දියුණු කරන ලදී. උන්වහන්සේගේ ජීවිතය හා ක්‍රියා සෝන් අත්දැකීම් විවරණය කර ගැනීමට උපකාර වූයේය. එසේම ඒවා කොරියානු සංඝශාසනයේ සමඟියට ඉවහල් වූයේය. ජිනුල් හිමියන් විසින් ලියන ලද ග්‍රන්ථය වූයේ The Essentials of Pure Land Practice යනු යි. කොර්යෝ රාජ්‍ය සමය තුළ එය ශුද්ධභූමි බුදුසමය ගිහි ජනතාව අතර ජනප්‍රිය වූයේය. ජිනුල් හිමි ශුද්ධභූමි භක්තියට කොරියානු බුදුසමය තුළ වැදගත් කාර්යභාරයක් හිමිකර දුන්නේය. එසේම මෙම කොර්යෝ රාජ්‍ය සමය තුළ කොරියානු බෞද්ධ කලාව කෙරෙහි ද තදබල බලපෑමක් කළ අතර, රටපුරා වෙහෙර විහාර ද ගොඩනැඟුණේ ය.

හ්‍යුජෝන්ග් (Hyujŏng) හිමි මෙම ජෝසෝන් රාජ්‍ය සමයේ ඉතා බලසම්පන්න භික්ෂුවක් වූයේය. උන්වහන්සේ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයන (Kyo) නිකාය ඉගැන්වූ ඉගැන්වීම් ජිනුල් හිමියන් පුහුණු කළ ක්‍රමික භාවනා වැඩපිළිවෙළක් තුළින් ක්ෂණික අවබෝධය

ලැබිය හැකි බවට ප්‍රකාශ කෙරෙන සෝන් ඉගැන්වීම් ක්‍රමය හා සම්මිශ්‍රණය කළහ. උන්වහන්සේගේ ආරාමික විභාගය අවසන් වූ පසු ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයන නිකායේ (Kyo) අධ්‍යක්ෂ පදවියට පත්වූයේය. පසුව සෝන් නිකායේ අධ්‍යක්ෂ පදවියට ද පත්වූයේය. උන්වහන්සේ විසින් Mirror for Meditation Studies. නමැති ග්‍රන්ථය රචනා කරන ලදී.

ඉහත විස්තර කළ පරිදි චීනයේ ඡාන් නමින් ආරම්භ වී, කොරියාවේ සෝන් නමින් ව්‍යාප්ත වී, ජපානයේ සෙන් නමින් වඩාත් සංවර්ධනය වූ මෙම සම්ප්‍රදාය හා ඉගැන්වීම් වටා එක්තරා මට්ටමක බෞද්ධ සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථ රාශියක් රචනා වී ඇති බව පෙන්වාදිය හැකිය. එහෙත් එමගින් ලේඛනය හා භාෂණය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ එම සම්ප්‍රදාය සතු සුවිශේෂී ඥානය කිසිසේත්ම අවතක්සේරු වී නොමැත.

ආන්තික සටහන්

1 ජපන් සෙන් සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය හා විකාශනය පිළිබඳව දැන ගැනීම සඳහා එම්.ධම්මජෝති හිමියන්ගේ ජපන් බෞද්ධඉතිහාසය හා සම්ප්‍රදාය ග්‍රන්ථයේ 'කමකුරා යුගයේ බුදු දහම' නමැති පරිච්ඡේදය කියවන්න.

2 එම්. ධම්මජෝති හිමි, චීන බෞද්ධ ඉතිහාසය හා සම්ප්‍රදාය, එතික ප්‍රකාශන, කලුගමුව, 2012.

3 Norman Fisher and Susan Moon, *What is Zen?* SambhalaPublications, Colorado, 2016, p. 2.

4 Norman Fisher and Susan Moon, *What is Zen?* SambhalaPublications, Colorado, 2016, p. 4.

5 Norman Fisher and Susan Moon, *What is Zen?* SambhalaPublications, Colorado, 2016, p. 11

6 අසම්මත කියමන් : (Koan) සඳහා බලන්න. Grimstone A. V., (edited) *Two Zen Classics,* Introduction.SambhalaPublications, Colorado, 1984

7 J.N. Takasaki, 'Koria and Japan', *2500 Years of Buddhism,*'The essence of Zen Buddhism is summed up as follows: look into the

mind and you will find Buddhahood. This sect lays great stress on meditation or contemplation which alone can lead one to enlightenment. " , p. 134,Indian Government.

8 J.N. Takasaki,, *2500 Years of Buddhism,* "The word zen comes form zena (Chiness: Chan) which is a transcription of the Sanskrit dhayana, meaning contemplation. ", p. 134.Indian Government.

9 කෝආන් සඳහා බලන්න.Grimstone A.V., (edited) *Two Zen Classics,* Introduction Sambhala, Botson and London, 2005.

10 Suzuki, D. T. , *The Lankavatarasutra* , p.44.Motilal Banarisidass, Delhi, 1999.

11 *Tang Jing* (හොය්නන්ගේ වේදිකා සූත්‍රය)*The Platform Sutra, The Zen Teaching of Hui – neng*, Translation by Red Pine පරි 1, 13 පි ,.Wisdom Publication, USA,2000.

12 Ibid, p. 19.

13 Ibid, p. 19

14 Ibid, p.53.

15 බලන්න ඤාණපෝණික හිමියන් හා හෙකර් විසින් රචනා කරන ලද *Great Disciples of the Buddha* යන කෘතියේ "Essay on Mahākassapa" පරිච්ඡේදය.Wisdom Publication, USA,2012.

16 සිව්වූ වූවැන්, පුතිධාමෝ

17 https://en.wikipedia.org/wiki/

18 "One should not make a picture book of Zen"

19 Robert E Buswell, *The Korean Approach to the Zen,The Collected Works of Chinul*, University of Hawaii press, Honalulu,1983.

(王孺童)Wang Ru Tong, 《比丘尼传校注》—*Biqiu Chuan Xiaozhu, p, 41,* Zhonghua press, Beijing, 2006-7.

බුදු දහමින් පෝෂිත අනුරාධපුර යුගයේ චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ විමර්ශනයක්

සහය කථිකාචාර්ය අමාලි යසින්තා මුණසිංහ

ශ්‍රී ලංකා සමාජය සංවිධානය වූ මුල් අවධිවල සිට වර්තමානය දක්වා පවතින ලාංකේය සිතුවම් සම්ප්‍රදාය ඓතිහාසික, පුරාවිද්‍යාත්මක වශයෙන් අප අතර ශ්ලේෂ්ඨ වී ඇත. මෙම ඓතිහාසික සිතුවම් වනාහි ලාංකේය සිතුවම් සම්ප්‍රදායි. විහාර බිත්තිවල හෝ ගල්ලෙන් තුළ සිතුවම් කර ඇති මෙම චිත්‍ර විවිධ කාලවකවානුවල දී විවිධ චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදායන්හි ආභාසය ද, චිත්‍ර ශිල්පියා ජීවත් ව සිටි සමකාලීන අවධියේ දී පැවති සමාජ, ආර්ථික, සංස්කෘතික හා ආගමික පසුබිම ද නිරූපණය කරනු ලබයි. මෙම චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය අධ්‍යයනයේ දී විවිධ අවධිවල බිහි වූ සම්ප්‍රදායන් ලෙස චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය යුග කරණයට භාජනය කෙරෙන අතර එහි දී ඓතිහාසික, දේශපාලනික යුගකරණයට අනුවත්, චිත්‍ර පිහිටා ඇති ස්ථානයේ ස්වභාවය අනුවත්, එම වර්ගීකරණය සිදු කෙරේ. ඓතිහාසික යුග බෙදීම විචාරක පාර්ශ්වය අතින් සිදු කෙරුණක් වන අතර චිත්‍රකරණයේ ප්‍රායෝගික ව්‍යුහය අනෙක් වර්ග කිරීමට පාදක වී ඇත. අනුරාධපුර[1] යුගයේ මුල් කාලයේ විහාර ආරාමයන්හි අඳින ලද සිතුවම් දැනට විද්‍යමාන නොවන බැවින් පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක මත එකල චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ ව තොරතුරු ගෙනහැර පෑම දුෂ්කර වූවකි. එහෙත් බෞද්ධ සාහිත්‍යය ඇසුරෙන් බුද්ධ කාලය දක්වා ම එබී බලා එකී චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ ව අපට යම් දෙයක් ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

පැරණි අවධියේ චිත්‍ර කලාව විමර්ශනයේ දී දැනට ශේෂ වී ඇති බිතු සිතුවම් කෙරෙහි පමණක් නොව එකී කාලවකවානුව තුළ ලියැ වී ඇති විවිධ සාහිත්‍යමය හා අභිලේඛනමය මූලාශ්‍ර පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කිරීම අතිශය වැදගත් ය. මෙහි දී මහාවංශය, ථූපවංශය, වංසත්තප්පකාසිනිය, මහාබෝධිවංශය, සමන්තපාසාදිකාව, විසුද්ධිමාර්ගය හා පාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාව වැනි මූලාශ්‍ර සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රයන් ප්‍රමුඛත්වයක් ගනී. චිත්‍ර කලාව පිළිබඳව තොරතුරු උක්ත සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රවලට පමණක් සීමා නොවන අතර අභිලේඛනමය මූලාශ්‍ර ද මීට සාක්ෂි සපයයි.

සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍ර අතරින්, චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ තොරතුරු ප්‍රකාශ වන මූලාශ්‍ර අතර මහාවංශයට ප්‍රධාන ස්ථානයක් හිමි වේ. ක්‍රි.පූ. තුන්වෙනි සියවස පමණ කාලවකවානු ව පිළිබඳව විස්තර කෙරෙන අවස්ථාවක දී 'චිත්තශාලා'[2] ආදී වශයෙන් කෙරෙන විග්‍රහය වනාහි සිතුවම් කලාව පිළිබඳ ව කරුණු කාරණා ප්‍රකාශයට පත් වන ආදිතම අවස්ථාවකි. ථූපාරාමයට නැගෙනහිර දිශාවෙන්, ශ්‍රී මහා බෝධිය පෙනෙන මානයේ පිහිටි, සංඝමිත්තා තෙරණිය දැවූ ස්ථානය යැයි හඳුන්වනු ලබන ස්ථානයට යා බඳ තැනක ඉදිකර තිබූ සිතුවම් ශාලාවක් වන බව[3] මහාවංශයෙහි සඳහන් තොරතුරු අනුව නිර්ණය කළ හැකිය.

ථූපවංශයෙහි දී දුට්ඨගාමිණීරජ දවස පිළිබඳව සඳහන් කෙරෙන විස්තරයන්හි දී මහාථූප ගර්භයෙහි බිත්ති බුද්ධ චරිතයේ විවිධ සුවිශේෂී වූ අවස්ථා නිරූපිත සිතුවමින් අලංකාර කර ඇති බවට සඳහන් වන විස්තරය[4] ද මෙහි දී වැදගත්ය. සත්සතිය, පරිනිර්වාණය, වෙස්සන්තර ජාතකය හා තුසිත දිව්‍යලෝකය[5] මෙහි නිරූපිත ව තිබූ අවස්ථාවන්ය. මහා ථූපයෙහි ධාතු ගර්භයෙහි අඳින ලද චිත්‍ර මඟින් එවක සමාජයෙහි පැවැති විවිධ වූ සංකල්ප මෙන් ම බෞද්ධාගාමික සංකල්පයන් මනා ව නිරූපණය[6] වන බව කිව යුතුම ය.

මහාවංශය ලියැවුණු අවධියෙන් සියවස් ගණනාවකට පසු කාලයකට අයත් වේ යැයි සැලකෙන චිත්‍ර කොටසක් මිහින්තලා

චෛත්‍යයකින් හා මහියංගන චෛත්‍යයෙහි ධාතු ගර්භයෙන් හමු වීම, මහා ථූප ධාතු ගර්භයෙහි සිතුවම් අඳින ලද බවට පැවැති ප්‍රවෘත්තිය තහවුරු කරන්නකි. එසේ ම, මහාවංශයෙහි ම දැක්වෙන තවත් විස්තරයක දුට්ඨගාමිණී රජු මරණ මංචකයෙහි වැතිර සිටිය දී සද්ධාතිස්ස රජු විසින් අවසන් නො කළ මහාථූපයෙහි ඉහළ කොටස විවිධ වූ වර්ණයන්ගෙන් අලංකෘත කිරීමට සිත්තරුන් යෙදූ බව[7] ද කියැවේ. මහාථූපයෙහි සිතුවම් කර තිබුණු චිත්‍ර පිළිබඳ ව චේතිය වංසට්ඨකථාව කියැවීමෙන් වැඩි විස්තර විමර්ශනයට හැකි බව වංසත්තප්පකාසිනියෙහි[8] සඳහන් කරුණු සාක්ෂ්‍ය සපයයි.

ලක්දිව පැවති චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍ර විමර්ශනයේ දී බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් රචිත ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවස පමණ කාලවකවානුවේ රචනා වූවා යැයි සැළකෙන[9] "විසුද්ධිමග්ගය" ද සුවිශේෂී වේ. එහි සඳහන් තොරතුරුවලට අනුව දැකුම්කලු සිතුවම්වලින් අලංකාර "කුරණ්ඩක" නම් ලෙනක සැට වසරකට අධික කාලයක් මුළුල්ලේ විසූ චිත්තගුත්ත නම් තෙරුන් වහන්සේ නමක් කොතරම් චිත්ත ඒකාග්‍රතාවකින් භාවනා කරන ලද ද යන වග, කිසි දිනක මෙහි පැවති චිත්‍ර සියැසින් නොදුටු බව[10] සඳහන් කිරීම මගින් පෙනේ.

> "කුරණ්ඩක ලෙණෙ කිර සන්තන්නං බුද්ධානං
> අභිනික්ඛමන චිත්ත කම්මං මනොමොඅහොසි"
> (විසුද්ධිමග්ග - සීලනිද්දෙස)[11]

පෞරාණික සමාජ සන්දර්භය පිළිබඳ ව ඉතා ඈතට දිව යන තොරතුරු ප්‍රකාශ කෙරෙන මහාබෝධිවංශයෙහි ද පැරණි චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ යම් යම් තොරතුරු අඩංගු වේ. එහි දී කියැවෙන පරිදි ශ්‍රී ලංකාවට මහා බෝධිය වැඩම කරවන අවස්ථාවේ දී සූවිසි වැදෑරුම් පිරිසක් ද ඒ සමඟ මෙහි පැමිණි ඇත. එකී පිරිස අතර සිටි සිත්තර කුලයක්[12] පිළිබඳ ව ද මෙහි කියැවෙයි. එහි දැක්වෙන 'චිත්තකාර කුල, සිත්තර කුලේහි' ආදී යෙදුම්වලින් චිත්‍ර කලාව හා සම්බන්ධ වූ ශිල්පීන් පිරිසක් හඳුන්වන්නට යෙදුණු භාවිතයක් යැයි අපට සිතිය හැකිය. නමුත් මේ කෘතිය දහනව වැනි සියවස

අගභාගයේ දී පමණ පැරණි එළු ග්‍රන්ථයක් පදනම් කොට ලියා ඇති බව[13] කියැවෙන හෙයින් ද වංශ කතාවන්හි ආදිතම සමයන් පිළිබඳ ව කියැවෙන තොරතුරු පිළිබඳ පවත්නා විශ්වාස පිළිබඳ අවිනිශ්චිතතාව ද නිසා යම් ගැටලුමය ස්වරූපයක් ද වේ. මහාබෝධිය වැඩම කිරීම පිළිබඳ ව කියැවෙන මහාවංසයෙහි හා සමන්තපාසාදිකාවෙහි සඳහන් විස්තර විග්‍රහයේ දී එබඳු කුලයන් ගැන සඳහන් නොවීම ද එකී ගැටලු ව[14] තවදුරටත් තහවුරු කරයි.

ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රවල දී පමණක් නො ව විදේශීය මූලාශ්‍රයන්හි පවා හෙළ චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ ව තොරතුරු අන්තර්ගත වන බවට, පාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාව කදිම නිදසුනකි. එම වාර්තාවෙහි අභයගිරි විහාරය හා සම්බන්ධිත දන්ත ධාතු ප්‍රදර්ශනයේ දී මග දෙපස තබා තිබුණු ජාතක කතා චිත්‍ර පුවරු ගණනාවක් පිළිබඳ ව තොරතුරු සඳහන්ය.[15] එමෙන් ම මහානාම රජ දවස මේ තෙරුන් වහන්සේ ලංකාවේ තිබූ දහම් පොත් හා බුද්ධ ප්‍රතිමා කිහිපයක් චීනයට ගෙන ගොස් ඇති බවට සඳහන් වීමෙන් ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලාව මඳ වශයෙන් හෝ චීන ශිල්පයනට ලැබෙන්නට ඇතැයි නිගමනය කළ හැකිය.

එකොළොස් වැනි හෝ දොළොස් වැනි සියවස පමණ කාලයට අයත් යැයි සැලකෙන[16] බෝධිවංස ගැටපදයේ 'එකල මාලා ගාන්ධර්ව චිත්‍ර කර්මාදී සියලු සූසැට කලායෙහි'[17] යනුවෙන් සඳහන් කර තිබීමෙන්, චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ ව ඉඟියක් මෙන්ම, එකී කලාව සූසැට කලා අතරින් ඉතා වැදගත් විෂයක් ව පැවති බව ද තහවුරු කෙරෙයි. එමෙන් ම, ක්‍රි.ව. පළමුවැනි සියවසට අයත් යැයි සැලකෙන විලච්චිය කෝරලයේ බිල්ලවගලින් ලැබුණු බ්‍රාහ්මී ලිපියක 'චිතකරදත'[18] නම් ශිල්පියෙකු පිළිබඳ කියැවෙන විස්තරය මීට හොඳම නිදසුනකි.[19] මීට අමතර ව 12 වැනි සියවසට පමණ අයත් යැයි සැලකෙන රුවන්වැලි සෑ පුවරු ලිපියෙහි දී ද චිත්‍රකරුවන් පිළිබඳ ව සඳහන් කර තිබේ.[20]

ආරම්භයේ සිට ම බෞද්ධ භික්ෂූණ් වහන්සේ ද කලා පෝෂණයේ පුරෝගාමීව කටයුතු කරනු ලැබ ඇත. චුල්ලවග්ගයේ සේනාසනක්ඛන්ධයේ දැක්වෙන පරිදි භික්ෂු ආරාමයන්හි බිත්ති හා ගෙබිමෙහි සුදු පාට, ගුරු පාට වර්ණාලේපය බුදුන් වහන්සේ විසින් අනුදැන වදාළ බව පෙනේ. මේ වර්ණ භාවිතය බෞද්ධ චිත්‍ර කලාවේ මුල් අවස්ථාවක් ලෙස සිතිය හැකිය. මනාව ඔප මට්ටම් කළ බිත්ති ඇති කල්හි ඒවායේ සිතුවම් ඇඳීමට පෙළඹීම ස්වාභාවික තත්ත්වයකි. සමහර භික්ෂූන් වහන්සේලා මේ බිත්තිවල ස්ත්‍රී, පුරුෂ රූප ආදිය සිතුවම් කළහ. බුදුන් වහන්සේ ඊට විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කරමින් මේ ස්ත්‍රී, පුරුෂ රූප වෙනුවට මල්ක, ලියකම් ආදී සිතුවම්වලින් සැරසීමට අනුදැන වදාළේ මහජන මතය ගරු කරමිනි. මේ අනුව ස්වභාව ධර්මයේ ඇති මල්කම්, ලියකම් ආදිය අනුගමනය කරමින් භික්ෂූන් වහන්සේලා ද චිත්‍ර කලාවේ නියැලී ඇති බව සිතිය හැකිය.

ථෙර ගාථා අටුවාව අනුව බිම්බිසාර රජ (ක්‍රි. පූ. 542-490) ස්වකීය මිත්‍රයෙකුට බුද්ධ චරිතාපදානය සිතුවම් පටියකට නංවා යැවූ බව කියැවේ. මින් විද්‍යමාන වනුයේ, බුදු සිරිත සිතුවමට නැඟීමට බුද්ධ කාලයේ දීම පෙළඹවීමක් තිබූ බව ය. ජාතක කතාවන්හි සිතුවම් පිළිබඳ සඳහන් වන අවස්ථා ද මෙහි වේ. කුස ජාතකයේ එන බෝධි සත්ත්වයෝ වරක් එකල අනෙක් කලාකරුවන් පුදුමයට පත් කරමින් ලස්සන කාන්තා රූවක් රනින් මූර්තිමත් කළහ. එමෙන් ම, මනහර සිතුවම්වලින් උමඟක් අලංකාර කල අයුරු උමංදාවේ[21] සඳහන් වේ. දුටුගැමුණු රජුට ලෝහ ප්‍රසාදය සඳහා සැලසුම සපයන ලද්දේ ද භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් විසිනි. රහතන් වහන්සේලා "හරණි" නම් එක් දෙව්දූවකගේ මාහැඟි විමානයක් දැක එය හිඳැඟුලෙන් වස්ත්‍රයක ඇඳගෙන[22] රජුට ඉදිරිපත් කළ බව කියැ වේ. භික්ෂූන් වහන්සේ චිත්‍ර කලාවේ හුරුවක් ලද කෙනෙකු බවත්, එකල චිත්‍ර වස්ත්‍ර හෙවත් රෙදිපිළි පින්තාරු ක්‍රමය තිබුණු බවත් මෙයින් අපට සිතා ගත හැකි ය.

පුරාතන අවධියට අයත් වේ යැයි සැලකෙන මෙරට බිතු සිතුවම්වලින් අද ශේෂ වී ඇත්තේ සීගිරිය, හිඳගල, දිඹුලාගල,

මිහින්තලය, මහියංගනය අනුරාධපුරය වැනි ස්ථාන කිහිපයක දී වුවත් යටත් පිරිසෙයින් මෙරට සිතුවම් කලාවෙහි පෞරාණිකත්වය ක්‍රි.ව. පස්වැනි හෝ හයවැනි සියවස තරම් ඈත අතීතයට දිව යයි. මෙම බිතුසිතුවම්වලින් පැරණි අවධියෙහි දී චිත්‍රකලාවට ලැබී ඇති තත්ත්වය පිළිබඳ ව අවබෝධ කරගත හැකි අතර තත්කාලීන බිතුසිතුවම් කලාවේ යථා තත්ත්වය පිළිබඳ ව පමණක් නො ව එහි වර්ධනය හා වෙනත් විධිවිධාංග පිළිබඳ ව ද විස්තර සැපයේ.

ශ්‍රී ලාංකේය වංශ කතාව පුරාතන ලංකාවෙහි අගනගරය අවස්ථා කිහිපයක දී ම ස්ථාන ගණනාවකට විතැන් වීම පදනම් කරගනිමින් අනුරාධපුර, පොළොන්නරු, දඹදෙනි ආදී වශයෙන් දේශපාලනික යුග අවධිකරණයකට ඇතුළත් ය. යම්කිසි රාජ පරම්පරාවක් එක් නගරයක සිට පාලන තන්ත්‍රය හෙබ වූ පමණින් ම එය යුගයක් ලෙස සැලකීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාධක ද නො වේ. පැරණි ශ්‍රී ලාංකේය කලාශිල්ප විමර්ශනයේ දී එකී දේශපාලන යුග අවධිකරණයට නතු වීම ශාස්ත්‍රානුකූල නො වූවකි. එයින්, තත් විෂය ක්ෂේත්‍රයන්හි සාවද්‍ය නිගමනවලට එළැඹීමට ඇති ඉඩ ප්‍රස්ථාව බෙහෙවින් පුළුල් වනුයේ, විශේෂයෙන් ම දේශපාලනික ඉතිහාසයේ දී හමුවන අවධිකරණයට වඩා වෙනස් ස්වරූපයකින් යුක්ත වූ යුගකරණයක් හා චිත්‍ර ශිල්පය වැනි කලාශිල්ප බැඳෙන බැවිනි.

විශේෂයෙන් චිත්‍ර ශිල්පිය පිළිබඳව අධ්‍යයනයේ දී චිත්‍රවල පවත්නා ශෛලියෙහි ඇති විවිධතා භාවිත ශිල්ප ක්‍රමයන්හි විවිධතා හා ස්වරූප උපයුක්ත කොටගෙන ඇති වස්තු විෂය හා රේඛාකරණය, වර්ණ සංයෝජනයේ තත්ත්වය යනා දී අංශයන්හි සුවිශේෂිතා පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කළ යුතුය. එකී පදනම අනුව පැරණි ලාංකික චිත්‍ර කලාවෙහි අවධිකරණය පහත ආකාරයට දැක්විය හැකිය.

චිත්‍ර ශේෂ වී ඇති ස්ථානය	දළ කාල නිර්ණය
කාරඹගල	ක්‍රි.පූ. 2 වැනි සියවස
සීගිරිය, හිඳගල, දිඹුලාගල, මිහින්තලය, මහියංගනය ආදී තැන්වල ඇති චිත්‍ර	ක්‍රි.ව. 5 වැනි සියවසේ සිට ක්‍රි.පූ. 11 වැනි සියවස දක්වා කාලය
තිවංක පිළිමගෙය, ගල් විහාරය, දිඹුලාගල, මාරාවීදිය	ක්‍රි.ව. 12 වැනි සියවස අතර කාලය
ගඩලාදෙණි විහාර ශිඛරයේ ඇති චිත්‍ර	ක්‍රි.ව. 13-17 සියවස් අතර කාලය
මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර කලාව	ක්‍රි.ව. 18 හා 19 වැනි සියවස්

(සෝමතිලක 2004:22)[23]

පැරණි ලාංකේය චිත්‍ර ශිල්පය ප්‍රධාන අදියර පහක් යටතේ වර්ධනය වී ඇති බව ඉහත සටහනට අනුව පැහැදිලි වේ. සියවස් විස්සක පමණ අතීතයකට උරුමකම් කියන ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලාව මෙලෙස දළ ප්‍රභේද කරණයකට ලක් කළ ද ඒ එක් එක් ප්‍රභේද අතර කැපී පෙනෙන විෂමතා හෝ විවිධතා නොමැති අතර ඒ වෙනුවට එක් එක් සම්ප්‍රදාය අතර ඇතැම් විට දළ ඥාති සම්බන්ධතා දැකිය හැකිය.

ලාංකේය චිත්‍ර කලාවෙහි විශිෂ්ටත ම යුගය ආරම්භ වන්නේ දිවයිනට බුදු සමයේ පණිවිඩය ලැබීමෙන් අනතුරුව ය. ක්‍රි.පූ. 309 දී මුටසීව රජුගේ දෙවැනි පුත් දේවානම්පියතිස්ස ලංකාවේ මහරජු ලෙස පදවි ප්‍රාප්ත ලැබූ අතර මේ කාලවකවානු ව වන විට ඉන්දියාවේ අශෝක අධිරාජයා බුදු දහම ලොව පුරා ව්‍යාප්ත කිරීමට තම උපරිමයෙන් ක්‍රියා කරමින් සිටියේ ය. මොහුගේ පාලන සමය බෞද්ධ ඉතිහාසයෙහි වැදගත් යුගයක් වූ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ලංකාවට ද බුදු දහම ලැබුණි.

සිංහලයා ආධ්‍යාත්මික හා බාහිර වශයෙන් ආලෝකයක් ලබාගත් ස්වර්ණමය යුගය වූයේ මිහිඳු හිමියන්ගේ ආගමනයෙන් පසු කාලයයි. ඊට හේතු ප්‍රත්‍යය වූයේ ප්‍රශස්ත ආගමක ආලෝකයත්, අවලෝකයත් තදානුගත සභ්‍යත්වයත්, නිත්‍ය පදනමක සිට ලක්වාසීන්ට ලැබුණේ එදවස බැවිනි. දේවානම්පියතිස්ස රජු මිහිඳු හිමිගේ අනුපම මත ක්‍රියාකාරීමත් ඉන් අනතුරුව සඟමිත් තෙරණියන්ගේ ආගමනය සිංහලයා අංග සම්පූර්ණ ජාතියක් වශයෙන් තව තවත් බැබළීමට හේතු විය. අටළොස් කුලයක ශිල්ප ශ්‍රේණි සමග සිදු වූ මහින්දාගමනය[24] ඊට හේතු විය.

දේවානම්පියතිස්ස රජතුමා විසින් බුදුදහම සුරක්ෂිත කරගැනීමෙහිලා අවශ්‍ය කටයුතු සම්පාදනය කිරීම උදෙසා මිහින්තලේ, ඉසුරුමුණිය, වෙස්සගිරිය, සිතුල්පව්ව ආදී ස්ථාන බෞද්ධ භික්ෂූන්ට වෙන්කරවා ඇත. එතුමාගේ ඇවෑමෙන් රජ වූ උත්තිය, මහාසිව යන රජුන්ගෙන් පසුව රජ වූ සුරතිස්ස රජු විහාර ආගම් කරවීමටත්, කලාවට උරදීමටත් ක්‍රියා කොට ඇති අතර මෙකල ලංකාවට පැමිණි සතුරු උවදුරු නිසා ආගමික සංස්ථාව හා කලාත්මක නිර්මාණ උදෙසා හානි සිදු වුව ද දුටුගැමුණු රජු රට එක්සේසත් කිරීමෙන් පසුව රුවන්වැලි සෑය, මිරිසවැටිය ආදී චෛත්‍යයත්, ලෝවාමහාපාය ආදී මන්දිර ද, රිදී විහාරය ආදී විහාරයන් ද කරවීය. සුරතිස්ස රජු විසින් මිහින්තලේ කන්ථක චෛත්‍යය ද කරවා ඇත්තේ ලාංකේය සමාජය බෞද්ධාගමික සංකල්පවලින් පිරවීමට ය.[25] කලාවේ ප්‍රගමනය උදෙසා මහා සේවයක් කරනු ලැබූ කනිටුතිස්ස රජු ද ප්‍රාසාද, ආරාම, පිරිවෙන් මාර්ග ආදී දෑ තනවා ඇත. මේ කාලයේ දී ආගම කෙරෙහි දකුණු ඉන්දිය ශෛලීය ආභාසය ලැබූ අවධියකි. වෛතුල්‍යවාදය සිංහල සමාජයෙහි ව්‍යාප්ත වූයෙන් වෝහාරතිස්ස රජු ඊට පිළිමයක් වශයෙන් ශාසනය පවිත්‍ර කොට බොහෝ වෙහෙර හා දාගැබ්[26] කරවා ඇත. තව ද, රුහුණෙන් පැමිණි සංඝතිස්ස රජු ද කලා ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රගමනයට මහත් සේ දායක වූවෙකි. රජ්‍යොද්‍යාන තැබීම වෙහෙර විහාර පිළිසකර කරවීම, අලුත් පොහෝ ගෙවල් නිර්මාණය කිරීම ආදී කටයුතු රාශියක් සිදු කළ ද එවක සිටි

වෛතුල්‍ය භික්ෂුවකගේ බස් අසා මොහු විසින් විහාර තුන්සිය හැටහතරක් කඩා බිඳ දමා ඇති බවට නිකාය සංග්‍රහය සාක්ෂ්‍ය සපයයි. මෙයින් බෞද්ධ ආගමික සපුබිම මත ගොඩනැංවුණු කලා ක්ෂේත්‍රය[27] පරිහානියට පත් වූව ද, නැවතත් එකී රජු විසින් ම විනාශ මුඛයට ඇද දැමූ සියල්ල නැවතත් පිළිසකර කොට සියලු සත්ත්වයන්ගේ හිත සුව පිණිස කටයුතු කිරීමට මොහු සමත් වී ඇත. කෙසේ වෙතත් මේ කාල වකවානුවෙහි දී ථෙරවාද හා මහායාන පාර්ශ්ව අතරින් මහායාන බුදුදහමේ මිශ්‍රණය බලවත් වීම නිසා බෞද්ධාගමික සිරිත්විරිත්වලින් ඔබ්බට ගිය සංඝයා වහන්සේලා යකඩුරන්ගේ තත්ත්වයට පත් වූ බවට තවදුරටත් නිකාය සංග්‍රහය හා මහාවංශය සාක්ෂ්‍ය දරයි. එකී තොරතුරු සත්‍ය බව එදවස කෙරුණු කාර්යන්හි නටබුන් මගින් අදට ද පැහැදිලි වන අතර හෙළ චිත්‍ර කලා ශිල්පය ද ඉහත කී සියලු ම විපරිතයන්ට භාජනය වී ඇති බව මින් අවබෝධ කර ගත යුතුය.

මහින්දාගමනය හා දුම්න්දාගමනයෙන් පසුව නැවතත් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයයෙහි ව්‍යාප්ත වී තිබූ ආගමට මෙන් ම කලාවට ද නවෝදයක් සැපයීමට සමත් වූයේ දන්ත කුමරු හා හේමමාලා කුමරිය විසින් අප රටට දළදාව වැඩම කරවීමෙනි. මහසෙන් රජුගේ පුත් සිරිමෙවන් රජුගේ කාලයේ දී මෙකී දළදා වැදිමේ කාර්යභාරය ඇරඹිණි. එලෙස දළදා මන්දිරය තැනවීම, වර්ෂයක් පාසා දළදා පෙරහැර කරවීම[28] ආදී වූ කාර්ය නිසා හෙළ චිත්‍ර කලාව ප්‍රගමනය තවදුරටත් සිදු වූයේ නවමානයක් සහිත ව ය. සිරිවෙමන් රජු මෙන්ම තවත් බොහෝ රජදරුවන් කලාවේ ප්‍රගමනයට දායක වූවෝ වූහ. ඇත් දත් කැටයමෙහි දක්ෂ දෙවුතිස් රජු බෝසත් රූපයක් තැන වූ බවත්[29] විවිධ ශිල්ප ශාලා තැන වූ බවටත් මහාවංශය කරුණු සායන අතර බුද්ධදාස රජු ද බොහෝ වෙහෙර විහාර තනවා ඇත. එමෙන් ම මහානාම රජ දවස පාහියන් භික්ෂූන් වහන්සේ ලංකාවට පැමිණ දහම් පොත් හා බුද්ධ ප්‍රතිමා කීපයක් චීනයට[30] ගෙන ගිය බව සඳහන්ය. එයින් අපට විද්‍යාමාන වනුයේ ලාංකික චිත්‍ර ශිල්පය චීන ඌරුව ද ලබාගත් බවය.

කෙසේ වෙතත් සකලවිධ අංගයන්ගෙන් ස්වර්ණමය යුගයකට හිමිකම් කී මේ කාලවකවානුවේ පරිහානියට හේතු සාධක වූයේ දෙමළ සතුරන් විසින් සිදුකරනු ලැබූ ආක්‍රමණයන් ය. නමුත් එකී අභියෝගයනට සාර්ථකව මුහුණ දෙමින් ධාතුසේන රජු ශ්‍රී ලංකාව දියුණුවට පත් කිරීමට සියලු කටයුතු සිදු කරනු ලැබී ය. නමුත් දේශපාලන තන්ත්‍රයේ දී ඇති වූ අරගල හේතුවෙන් ධාතුසේන රජුට දරුණු බේදවාචකයකට මුහුණ දෙමින් මරණය වැළඳ ගැනීමට සිදු විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ධාතුසේන රජුගේ පුත් කාශ්‍යප තෙමේ අනුරාධපුරය අත්හැර සීගිරිය දක්වා රාජ්‍ය කටයුතු ගෙනයාමෙන් අප චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය රන් අකුරින් ලියැවෙන මාර්ගයකට පැමිණීමට මග සකස් කරන ලද බව නම් පිළිගත යුතු ම වූවකි.

ලක්දිව විද්‍යමාන ආදි ම පැරණි සිතුවම් වූ ද අනුරාධපුර යුගයට අයත් වන්නා වූ ද චිත්‍ර කලාව උදෙසා හොඳම නිදසුන වන්නේ, සීගිරි බිතුසිතුවම් ය. මෙහි අලංකාර මල් ලියකම් සහිත අලංකාර ආභරණයන් ගෙන් සැදුණු සවන්, ගෙල, ළය හා දෑත් ඇති, විවිධ ඉරියව්වෙන් යුත් උඩුකය පමණක් දැක්වෙන නාරි රූපයි.[31] බුදුදහමින් හෙළ සමාජය පෝෂණය වෙමින් පැවැති යුගයක දී නිර්මාණය වූ සීගිරියෙහි දැක්වෙන මෙම චිත්‍ර බෞද්ධාගමික චිත්‍ර යැයි කෙනෙකුට සිතිය හැකි ය. කෙසේ වෙතත් සීගිරි චිත්‍රවලින් නිරූපණය කරනු ලබන වස්තු විෂය පිළිබඳ ව විචාරකයෝ විවිධ වූ මත දරති. ඒ පහත දැක්වෙන පරිද්දෙනි.

1. පැරණි ලියකියවිලිවල දැක්වෙන මේඝලතා හා විජ්ජුලතාවන්ගේ රූප රැසකි.[32]
2. කාශ්‍යප රජුගේ රාජ සභාවෙහි සිටි කාන්තාවන් පිරිසකි.[33]
3. පිදුරංගල විහාර වන්දනාවේ යන කාශ්‍යප රජුගේ කාන්තාවන් පිරිසකි.[34]
4. කාශ්‍යපගේ වියෝව නිසා රාජ සභාවෙහි සිදු වූ වැළපීමක් නිරූපිත වන්නකි.[35]

5. දිව්‍ය භවනයක සිටින දිව්‍ය අප්සරාවන් පිරිසකි.[36]
6. උත්සවවල යෙදී සිටින කාන්තාවෝ පිරිසකි.[37]
7. මහායාන අදහස් පිළිබිඹු කරන චිත්‍ර සටහන් රැසකි.[38]

මෙවැනි අදහස් සීගිරි චිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් ප්‍රකාශයට පත් වී ඇති අතර බෞද්ධාගමික සංකල්ප පිළිබඳ යම්තාක් දුරට සම්බන්ධයක් සහිත ව මතයක් ප්‍රකාශ වී ඇත්තේ ඉහත තුන්වන ප්‍රකාශයෙන් පමණි. වන්දනාවේ යාම නම් ආගමික කටයුත්තකි. වන්දනාවකට යාමේ දී ඊට අවශ්‍ය ප්‍රධානතම ද්‍රව්‍ය වනුයේ පුෂ්පයන් ය.[39] එබැවින් පුෂ්ප අත දරා සිටින සිගිරි ලලනාවන් ගෙන් ආගමික සංකල්ප ප්‍රකාශ කරන්නට නිර්මාණකරුවා සිතුවා විය හැකිය. එසේ වුවත් එම කාන්ති මුහුණුවලින් ආගමික හැඟීම් වශයෙන් සැලකිය හැකි ශ්‍රද්ධාව හෝ භක්තිය වැනි ආධ්‍යාත්මික හැඟීම් පද්ධතියක් ජනනය කරන ශාන්ත විලාසයක් පිළිබිඹු නොකරයි. ඊට එහා ගිය ගැඹුරු කල්පනාවක නිමග්න වී සිටින පරිසරකගේ විලාසයක් පෙන්වන බව බොහෝ දෙනාගේ මතයයි.

කාශ්‍යප රජු විසින් සිය වාසස්ථානය කොටගත් සීගිරියෙහි පැවැති රජ මාලිගයට තරමක් පහළින්, ඊට තරමක් සම මට්ටමකින් දිව්‍ය භවනක සිටින දිව්‍ය අප්සරාවන් රැසකැයි දැක්වෙන අයුරින් සීගිරි ළඳුන්ගේ කාන්තා රූපවල ඉඟටියෙන් පහළ කොටස් වලාකුළකින් වැසී යන පරිදි අහසෙහි ඇවිදින කාන්තාවන් පිරිසක් ලෙස සීගිරි චිත්‍රයන්හි ප්‍රතිනිරූපණය කොට ඇති බව පෙනේ. කාශ්‍යප රජු තම පියා මැරීමේ ඇති වූ ජනතා අප්‍රසාදය මඳක් හෝ වළක්වා ගැනීමෙහි එක් උපක්‍රමයක් ලෙසත්, සොහොයුරු මුගලන්ගේ විරුද්ධත්වය නිසා අත්‍යවශ්‍යව පැවැති ජනතා පක්ෂපාතීත්වය ලබා ගැනීම සඳහාත්, තමා දෙවියන්ට පවා සමාන ඇතැම් විට ඊටත් වඩා බලයක් ඇති තැනැත්තෙකැයි සිය ජනාතවට ව්‍යංගයෙන් හෝ හැඟවීමට මේ චිත්‍රාවලිය හා සීගිරි චිත්‍රයන්හි නිමැවුම් විලාසය උපයෝගී කොට ගන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. පුරාතන කාලයෙහි දී මුල් බැසගෙන තිබුණු රජු මිහිපිට වැඩවසන දෙවියෙකැයි කියැවෙන පැරණි ඉන්දියානු මතවාදය[40] සමග

මෙන්ම ඇතැම් මහායානික බෞද්ධ පොත්පත්වල එන ඉගැන්වීම් ද සමග ද මෙය ඉතා ගැළපෙන මතයකි. මෙනයින් පෙනී යන්නේ සීගිරි චිත්‍රාවලිය මහායානික බුදුදහම සමග අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සැසඳෙන බවය.

සීගිරි මහා පර්වත පාමුල පිහිටි ගල්ලෙනෙහි ද සිතුවම් දැකිය හැකිය. මෙම ලෙනෙහි සමහර ස්ථානවල කටාරම්වලට යටින් කොටා තිබෙන බ්‍රාහ්මී අක්ෂරවලින් යුත් සෙල්ලිපිවලින් සීගිරිය බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් වාස භූමියක් කොට ගත් බව මප්පු වේ. එමෙන් ම කාශ්‍යපට පසු ව රාජ්‍ය විචාළ මුගලන් කුමරු අනුරාධපුරය තම රාජධානිය කර ගත්තේ වුව ද, සීගිරිය කිසිවෙක් නොමැති කතරක් නොවූයේ එය මහායානික භික්ෂූන් වහන්සේලාට කැප වූ බැවිනි. යුධ බලකොටුවක්ව පැවති සීගිරි කලා භවන අනතුරුව බෞද්ධ විහාරයක් බවට පත් වූයේ යැයි මින් සිතිය හැකි ය. මෙම කාරණය තවදුරටත් තහවුරු වනුයේ, ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් දහවන ශත වර්ෂයට අයත් දෙවන සේන රජුගේ සෙල්ලිපියකිනි. එහි දැක්වෙන පරිදි කාශ්‍යප රාජ්‍ය කාලයෙන් වසර හාර පන්සියයක් යනතුරුම සීගිරියෙහි බෞද්ධ විහාරාරාම පැවත ඇත.[41] කාශ්‍යප රජ දවස මෙම ගල්ලෙන් විහාරයන්හි සීගිරි ගලේ සිතුවම් කර ඇති චිත්‍ර ශෛලියට අනුව සිතුවම් කරන ලද චිත්‍ර තිබෙන්නට ඇතැයි අපට සිතිය හැකිය. නමුත් පසුකාලීන ව රාජධානියෙහි සිදු වූ විපර්යාස හේතුකොට ගෙන මෙහි මහායානික ධර්මය හා සැසඳෙන බෝසත් රූප සිතුවමට නැඟෙන්නට ඇත.[42] කාශ්‍යප රජ දවස යැයි සැලකිය හැකි දැනට ශේෂ ව පවත්නා සිතුවම් අතරින් ඉතා ශ්‍රේෂ්ඨ සිතුවමක් වශයෙන් ගල් පොකුණ අසල පිහිටි "චිත්‍රලතා" නම් ගුහාවෙහි ඇති චිත්‍ර දැක්විය හැකි ය. එහි අජන්තා ශෛලිය අනුව ඇඳි බුදුරුවක චිත්‍ර සටහනකි.[43]

සීගිරි සිතුවම්වලින් නිරූපණය වන විෂය ආගමික වුව ද නොවුව ද මෙකී සිතුවම් දඹදිව අජන්තා විහාරයන්හි බෞද්ධ සිතුවම් ගුරුකොට ගෙන ඇති බව නම් විචාරකයෝ සියලු දෙනාම පාහේ පිළිගනිති. එසේම සීගිරි යුගයෙන් පසු පොළොන්නරු

යුගයේ අවසානය දක්වා ම බෞද්ධ සිතුවම් සඳහා සීගිරි සිතුවම් සම්ප්‍රදාය අනුගමනය කර ඇති බව විද්‍යමාන වේ. උක්ත සියලු ම කරුණු කාරණා පදනම් කර ගනිමින් සීගිරි සිතුවම් වනාහී බෞද්ධ සංකල්පයන්ගෙන් පෝෂිත බෞද්ධ සිතුවම් කලාවට අයත් යැයි සැලකීම වරදක් නොවේ.

මධ්‍යම පළාතේ මහනුවර දිස්ත්‍රික්කයේ උඩ පළාත කොට්ඨාසයේ කඳුකර පළාත කෝරළයේ පිහිටා ඇති විහාරයක් වශයෙන් හිඳගල හඳුනාගත හැකිය. මහනුවරින් සැතපුම් හයක් පමණ නිරිත දිගින් පිහිටි හිඳගල ප්‍රදේශයෙහි පෞරාණිකත්වය ඒ අසලින් ම හමුවන පශ්චාත් කාලීන බ්‍රාහ්මී සෙල්ලිපිවලින් තහවුරු වේ. ඒ හැරුණු කොට මෙම ස්ථානය පිළිබඳව කියැවෙන ඓතිහාසික විස්තරයක් හමු නො වේ. හිඳගල අළුත් විහාර ගෘහයෙහි පියස්සට ඉහළින් ගල්තලයේ විශාල පෙදෙසක අතුරා ඇති බදාම තට්ටුවක් මත මෙම චිත්‍ර ඇඳ තිබේ. අනුරාධපුර යුගයේ සිට එන මෙම විහාරයේ පැරණි ම සිතුවම් නූතන විහාර මන්දිරයට උඩින් පිහිටි නේරු මහගල් පෘෂ්ඨයේ ආරක්ෂා වී ඇත. වඩා පසු කාලයේ චිත්‍ර විහාරයේ[44] ඇතුළත පිහිටා ඇත.

හිඳගල චිත්‍ර අතිශය පැරණි අවධියකට අයත් චිත්‍ර වුවද එහි නිශ්චිත කාලනිර්ණය වනාහි බෙහෙවින් සංකීර්ණ තත්ත්වයක පවතින ගැටලුවකි. එබැවින් මේ පිළිබඳව ද විචාරක මත කිහිපයකි. ඒවා මෙසේ ය.

1. හිඳගල චිත්‍ර සීගිරි චිත්‍රවල කාලයටම අයත් විය හැකි වන බව සෙනරත් පරණවිතාන හා බෙන්පිමින් රෝලන්ඩ් අදහස් දක්වයි.[45]

2. පශ්චාත් ගුප්ත සමය, එනම් ක්‍රි.ව. පස්වැනි හා හත්වැනි සියවස් අතර කාලයෙහි අඳින ලද චිත්‍ර බව පී.ඒ. ජෝසෆ්ගේ අදහසයි. ඊට සමාන අදහසක් මාෂල් හා ෆූවේ යන දෙදෙනා පළකරමින් මේ චිත්‍ර හත්වන සියවසට ආසන්න කාලයක දී නිම කරන ලද බව සලකයි.[46]

3. ආනන්ද කුමාරස්වාමිගේ අදහස නම් හිඳගල චිත්‍ර මීට වඩා මෑත අවධියකට අයත් විය හැකි බවයි.[47]

4. ඊට සමාන මතයක් දරන නන්දදේව විජේසේකර මහතා ද මෙම චිත්‍ර ක්‍රි.ව. අටවැනි සියවස පමණ කාලයට අයත් කාතීන් ලෙස සලකයි.[48]

ඉහත සියලුම මතයන් විභාග කිරීමෙන් ද හිඳගල චිත්‍රවල නිරූපිත ඇඳුම්-පැලඳුම් ආදී විස්තර විභාගයන් එහි භාවිත රේඛා රටා, භාවිත වර්ණ ආදී සියල්ල සලකා බැලීමේ එළඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ සීගිරි චිත්‍රවලට වඩා සුළු විකාශනයක් දැකි ය හැකි ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසට පමණ ආසන්න කාලයක දී මෙම චිත්‍ර නිම කරන්නට ඇති බවය.

විසිවන සියවසේ මුල් දශකයේ දී පමණ වන විට හිඳගල චිත්‍රවලින් දොළහක පමණ ප්‍රමාණයක් ශේෂ වී තිබුණ ද, එහි අනාවරණීත පිහිටීම නිසා බොහෝ ජරාවාස වූ තත්ත්වයකින් එකී චිත්‍ර පැවතුණි. එනම් දීර්ඝ කාලයක් පුරාවට ස්වාභාවික පරිසරයට නිරාවරණය වී පැවතීමෙන් මෙම චිත්‍ර ශීඝ්‍රයෙන් විනාශ වී යාම ආරම්භ වී ඇත. කෙසේ වෙතත් මෙම චිත්‍ර ඉතා හොඳින් ආරක්ෂා වී තිබූ කාලයෙහි තැබූ වාර්තා වලට අනුව සත්සතියෙහි දී සිදු වූ වැදගත් සිදුවීම් අතුරින් කිහිපයක් මෙහි නිරූපණය කර තිබුණි. බුද්ධත්වය ලැබ පස්වැනි සතියෙහි දී අජපාල නුගරුක මුල වැඩහිඳීමත් සහම්පතී මහාබ්‍රහ්මයා ධර්ම දේශනා කිරීමට ආරාධනා කිරීමත්, සව්වැනි සතියෙහි දී සතරවරම් දෙවියන්ගෙන් පාත්‍රය පිළිගැනීම ශක්‍රයාගෙන් පැන් හා දැහැටි ලබා ගැනීම හා තපස්සු භල්ලුක දෙදෙනාගෙන් මී පිඬු පිළිගැනීම මෙහි සිතුවමට නඟා ඇත.[49] මෙහි පවත්නා විශිෂ්ටතම සිතුවම් වශයෙන් එකී තපස්සු භල්ලුක වෙළඳ සොහොයුරන් විසින් බුදුරදුන්ට ප්‍රථම දානය පිළිගැන්වීමේ මොහොත දැක්වෙන චිත්‍රයන් ඉන්ද්‍රශාල ගුහාවෙහි බුදුරදුන් වැඩ සිටි අවස්ථාවක දී උන්වහන්සේ හමුවීමට ශක්‍රයා පැමිණි ආකාරය දැක්වෙන සිතුවමක් හැඳින්විය හැකිය. මිනිස් රූප නොයෙක් නොයෙක් ඉරියව්වන්ගෙන් දක්වමින් තාත්ත්විකත්වය පිළිබඳ

හැඟීම් ජනනය කරමින් ද සීගිරි චිත්‍රවලින් විද්‍යමාන සත්‍යයි. කලාත්මක අගය වටිනාකම අතින් එතරම් උසස් මට්ටමක පවතින වෙනත් බෞද්ධ චිත්‍රයක් ලංකාවේ අන්කවර ස්ථානයක හෝ නොදැකිය හැකි බව විචාරක මතයයි.[50]

ලංකාවෙන් හමු වී ඇති පැරැණිතම බුද්ධ සිතුවම වශයෙන් සලකනු ලබන මෙය සාමාන්‍ය මිනිස් සිරුරේ ප්‍රමාණයට මඳක් විශාල කර සිතුවමට නගා ඇත. මෙහි පවත්නා බුද්ධ රූප යුගලයෙන් මව්පස බුදුරුව දැතින් කිසිවෙක් පිළිගැනීමට සූදානම් වන ආකාරයත් දිස්වන පරිදි නිමකර ඇති බවක් මෙන්ම දීර්ඝ කතාවක සංක්ෂිප්තය ප්‍රකාශ කිරීමට දරන වෑයමෙහි ඇරඹුමක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකිය. මෙම බුද්ධ චිත්‍රවල මුහුණු සලකුණු කොට ඇති ආකාරය සීගිරි චිත්‍රවලට ඥාතීත්වයක් දක්වයි. චිත්‍රයෙහි ගැළපීම සඳහා යෙදූ රේඛා සීගිරියේ හා මිහින්තලා ධාතු ගර්භයෙහි චිත්‍රවලට නෑකම් කියන අතර මෙහි සිතුවමට නගා ඇති ආධාරක රේඛා සියල්ල හොඳින් දෘශ්‍යමාන වුවද ඒවා චිත්‍රයට අනවශ්‍ය බවක් ද නොපෙන්වයි. එසේ ම බුද්ධ රූපවල ඇතැඟිලි දක්වන විලාසය ද කැපී පෙනෙන ආකාරයෙන් සිතුවම් කර ඇත.

ලෙන් අභ්‍යන්තරයෙහි සිතුවම් සන්සන්දනාත්මක ව සලකා බලන විට බුද්ධත්වය ලැබීම නිරූපණය කෙරෙන දර්ශන ප්‍රමුඛ වේ. සූවිසි අතීත බුදුවරයන් වහන්සේලා විසින් විවරණ දෙනු ලැබීම වැදගත් ඉරියව්වෙන් සිටින රහත් රූප පේළී, සොළොස්මස්ථාන ආදී සාම්ප්‍රදායික තේමා බුදුගෙයි බිත්තිවල විද්‍යමාන කෙරෙන අතර වෙස්සන්තර ජාතකය, චුල්ලධම්ම ජාතකය හා දහම්සොඬ ජාකය ආදී ජාතක කතා ත්‍රිත්වයක් ද ඉදිරිපත් කර ඇත. පසුකාලීන චිත්‍ර සඳහා පිටත බිත්ති වෙන් වී ඇති අතර බුද්ධ චරිතයේ ඇතැම් සිද්ධි සොළොස්මස්ථාන හා නිරයේ දර්ශන මේ සිතුවම්වලට අයත් ය. ලෙන් විහාර මන්දිරයට පිවිසෙන දොරටුවෙහි මුදුන තව්තිසා දෙව්ලොවට අධිපති ශක්‍ර (ඉන්ද්‍ර) දේවේන්ද්‍රයන් පිළිබිඹු කෙරෙන සිතුවමකින් යුක්ත වේ.[51]

හිඳගල මුල් යුගයෙහි චිත්‍ර අජන්තා හා බාදාමිහි මෙන් පශ්චාත් - ගුප්ත යුගයට අයත් සිතුවම්වල ශෛලියට හා වර්ණ රටාවලට සමානතාවක් දැක්වුව ද ශ්‍රී ලාංකේය කලා ශිල්පයෙහි සෘජු ලක්ෂණ ද විෂද කෙරෙන සිතුවම් වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. මෙහි දැක්වෙන බුද්ධ රූපය සාම්ප්‍රදාය අභිබවා යමින් රස නිරූපණය කෙරෙන ආඛ්‍යාන ශෛලියකින් යුතු නම්‍යතාවක් හා ස්වාධීනතාවක් ද ප්‍රදර්ශනය කරන්නකි. භාර්හුත් හා සාංචි කැටයම්කරුවන් විසින් ද යොදාගන්නා ලද "අඛණ්ඩ කථන සම්ප්‍රදාය" හිඳගල[52] චිත්‍රයන්හි[53] ද මනාව යොදා ඇත. එසේම මෙහි දී ද චිත්‍ර ශිල්පියා පදනම් කොටගෙන ඇත්තේ බෞද්ධාගමික සංකල්පයන් ය.

තමන්කඩුව දිස්ත්‍රික්කයේ දිඹුලාගල පිහිටි ගල්ගුහා පන්තියක තිබී අනාවරණය වී ඇති පැරණි චිත්‍ර කිහිපයකින් ද බෞද්ධ සංකල්පයන් ගෙන් පෝෂිත අගනා බිතු සිතුවම් කිහිපයක් ම හමු වී ඇත. එහි දක්නට ඇති සිතුවම් අතර බෝසත් රූප කිහිපයක් ද, සස ජාතකය නිදර්ශනය කරන චිත්‍රයක් ද, බුදුන් වහසන්සේට නිග්‍රහ කිරීම සඳහා 'දෙව්දත් ඇතෙකු බිම ඇන මරා දමන බව' දැක්වෙන චිත්‍රයක් ද වේ. චිත්‍රකරණයේ දී භාවිත රේඛා, රූප හා වර්ණ මඟින් මහායාන සභ්‍යත්වය හා භාවිතාව පිළිඹිබු වේ. මෙම සිතුවම් පස්වන ශත වර්ෂයේ දී පමණ සිතුවම් කෙරෙන්නට ඇතැයි බොහෝ දෙනා මත පළ කළ ද එය සාධනය කිරීම උදෙසා සාක්ෂ්‍ය[54] නොලැබී ඇත.

පැරණි ලාංකේය චිත්‍ර කලාවෙහි අවධිකරණය පිළිබඳ ඉහත දක්වන ලද වර්ග කිරීමට අනුව මිහින්තලය හා මහියංගනය ආශ්‍රිත ද සිතුවම් ද අනුරාධපුර යුගයට අයත් යැයි සැලකිය හැකිය. මිහින්තලා ධාතු ගර්භයෙහි නිරූපිත සිතුවම් ගත් කල එහි වලාකුළු අතර සිටින දෙවියන් පිරිසකගේ ශරීරයෙන් පහළ කොටස නොපෙනෙන පරිදි ඉදිරිපත් කළ සිතුවමකි.[55] නමුත් මහියංගන ධාතු ගර්භයෙහි දැක්වෙන චිත්‍රයක බුද්ධත්වයට පත්වීම නිරූපණය වන බව පරණවිතානයන් විසින් හඳුනා ගෙන තිබේ.[56]

එම අවස්ථාව දැක්වෙන චිත්‍රයෙහි බෝධි වෘක්ෂයට පිටදී, රශ්මි මාලාවෙන් යුතුව වැඩ හිඳින බුදුන් වහන්සේ දෙපස දෙව්බඹුන් යැයි හඳුනාගත හැකි පරිවාර රූප කිහිපයක් ද නිරූපණය වෙයි.[57] නමුත් මෙම චිත්‍රය පිළිබඳ බොහෝ දෙනාගේ අදහස වන්නේ බුදුන් වහන්සේ මහියංගනයට වැඩි අවස්ථාව නිරූපණය මේ බුදුරුව අනුරාධපුරයේ සමාධි පිළිමයේ ස්වරූපයට බෙහෙවින් සමානතා දක්වයි. මෙම චිත්‍රය පසුකාලීන ව ප්‍රතිසංස්කරණයන්ට ලක් වුවද අද වන විට මෙහි ඇති බෝසත් රුවෙහි හිස හා අතක කොටසක් පමණක් දෘශ්‍යමාන වේ.

දීර්ඝ කාලයක් පුරාවට ස්වාභාවික ක්‍රියාදාමයන්ට මුහුණ දෙමින් පැවතියා වූ සිතුවම් කලාවෙන් පෞරාණික සමාජයෙහි තිබූ විවිධ වූ සංකල්ප හඳුනා ගැනීමට වර්තමාන පර්යේෂකයාට ඉඟි සපයයි. එම සිතුවම් අතරින් ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් ශේෂ ව පැවතියත් එමගින් අපට ලැබිය හැකි පෘථුල දැනුම අවබෝධය නම් අතිවිශාල ය. ක්‍රිස්තු පූර්ව පස්වන ශත වර්ෂයේ සිට ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් දහවන ශත වර්ෂය පමණ වන තෙක් ව්‍යාප්ත වී පැවති බවට සැලකෙන අනුරාධපුර යුගයට අයත් සේ ගැනෙන සිතුවම් බුදු සිරිත හා ජාතක කතා ආශ්‍රය කරගත් සිතුවම් ආවලියකි. කාලීන වශයෙන් පැවති සමාජ සන්දර්භය මීට පසුබිම් සපයන්නට ඇත. හෙළ සිතුවම් කලා ශිල්පියා විසින් සිතුවමට නැඟූ බුදුදහමින් පෝෂිත සිතුවම් ඉන්දියානු ආභාසය ලැබුව ද ශ්‍රී ලාංකේය අනන්‍යතාව විදහා දක්වන කලා ශිල්පයක් බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

පාදක සටහන්

ඡායාරූප එකතුව



31 වන අංකයට අදාළ රූපය



39 වන අංකයට අදාළ රූපය



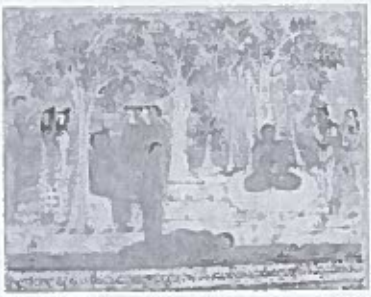
39 වන අංකයට අදාළ රූපය



39 වන අංකයට අදාළ රූපය



39 වන අංකයට අදාළ රූපය



49 අංකයට අදාළ රූපය



49 අංකයට අදාළ රූපය



51 වන අංකයට අදාළ රූපය



51 වන අංකයට අදාළ රූපය



52 වන අංකයට අදාළ රූපය

1 'අනුරාධ කුමාරයාගේ රාජධානිය වීම නිසා ද, නැකතෙන් ගොඩ නැඟීම ආරම්භ කළ නිසා ද,මේ නගරය අනුරාධපුරය ලෙස හැඳින්විණි.'-මහාවංශය 43 පිටුව.

2 Mahavamsa, tr, w. Geiger, Pali Text Society, Oxford University Press, London, 1912, 30; 62 Verse

3 නිකලස්, සී. ඩබ්. (1979), පුරාතන හා මධ්‍යතන ලංකාවේ ඓතිහාසික ස්ථාන විස්තරය, පරි. සෝමපාල ජයවර්ධන, කොළඹ : තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 155 පිටුව.

4 Mahavamsa, tr, w. Geiger, pali text society, Oxford University Press, London, 1912, 30; 78-88vv,

5 සංස්. වරකාගොඩ සීලරතන හිමි (1967), පාලි ථූපවංශය, සී/ස ගුණසේන සමාගම, 74-76 පිටු.

6 Mahavamsa,Tr. W. Geiger, Pali Text Society, Oxford University Press, London, 1912, 30-78-89 Vv

7 අධිකාරම්, ඊ. ඩබ්. (1963), පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, කොළඹ : ජේ. කේ. ජී. ජයවර්ධන සමාගම, 153-154 පිටු.

8 Vamsatthappakasini, Ed. GP. Malalasekara, Pali Text Society, Oxford University Press, London, Vol – II, 1935, P.548

9 අධිකාරම්, ඊ. ඩබ්. (1963), පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, කොළඹ : ජේ. කේ. ජී. ජයවර්ධන සමාගම, 25 පිටුව.

10 Visuddhimargaya, tr. L. Gnanamoli, Lake House, Colombo, Vol. I. 1956, pp. 38-39

11 එම : 38-39 පිටු.

12 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 18 පිටුව

13 ගෛර් විල්හෙල්ම්, (1969), මධ්‍යකාලීන ලංකා සංස්කෘතිය, පරි. ඇම්.බී. ආරියපාල, කොළඹ : සී/ස ගුණසේන සමාගම, 185 පිටුව

14 Mahavamsa, tr, w. Geiger, 19; 2 Samanthapasadika, ed J. Takakusu, Pali text society, Oxford University Press, London, Vol – I, 1924, pp. 99-100

15 S. Beal, Travels of Buddhist Piligrims, Trubner, London, 1869, P.155. Jemes Legge, Fa-Hien's Records of Buddhistic kindoms, Oxford University Press, London, pp. 105-107

16 සිංහල ශබ්දකෝෂය, ප්‍රථම භාගය, (1973) කොළඹ : සංස්කෘතිය අමාත්‍යාංශය, ලේක්හවුස් ප්‍රින්ටර්ස් ඇන්ඩ් පබ්ලිෂර්ස්, civ පිටුව.

17 මහාබෝධිවංශඇටපදය-මහා බෝධි වංශ ග්‍රන්ථී පද විවරණය, (1957) සංස්. රත්මලානේ ධර්මකීර්ති ශ්‍රී ධර්මාරාම නායක හිමි, ලංකා බෞද්ධ මණ්ඩලයේ ප්‍රකාශන, 14 පිටුව

18 Journal of the Royal Asiatic Society, (C.B) NS, Vol. V. pt. I, P 272

19 "..විහාර රක්ෂාවේ සිටි ලියන්නවුන්, සම්දරුවන්, වන්නකුවරුන්, බමුණන්, පසකුන්, සිත්තරුන්, නටන්නන්, ගී කියන්නන්, බෙර ගසන්නන්....."

20 S. Paranavitana, "The Ruwanvalisaya slab Inscription of Queen kalyanavati", Epigraphiya Zeylanica, Vol, Iv, P. 256.

21 මුනිදාස, කුමාරතුංග. (2004), සිතුවම් සහිත උම්මග්ග ජාතකය, කොළඹ 12 : සී/ස ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ පුද්ගලික සමාගම. 59 පිටුව.

22 මහාවංශය 1912, 27: 18 verse

23 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 22 පිටුව.

24 වික්‍රමසිංහ, ඇස්. ඒ. (2006), හෙළ කලා ඉතිහාසය : කොළඹ 10 : සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, 15 පිටුව

25 එම : 16 පිටුව.

26 එම : 16 පිටුව.

27 එම : 18 පිටුව.

28 එම : 18 පිටුව.

29 එම : 18 පිටුව.

30 එම : 19 පිටුව.

31 සීගිරි චිත්‍ර ආශ්‍රයෙන් ලබාගත් ඡායාරූපය

32 පරණවිතාන, එස්. (1947) "කලා ශිල්ප", අනුරාධපුර යුගය, 176 පිටුව, S. Paranawithana, "the subject of sigiriya pantings", J.P Vogel Felictation Volums, Indian Antigua, 1947.

33 H.C.P. Bell, Journal of the Royal Asiatic society (C.B) vol. xv, pp.117-119, එස්. පරණවිතාන, "සීගිරිචිත්‍ර කුමක් පවසා ද?" ඉතිහාසය, 6-7 පිටු, එස්. පී. වාල්ස්, සීගිරි බිතුසිතුවම්, 40-50 පිටු

34 එම 117-119 පිටු, එම 40-50 පිටු.

35 විජේසේකර, නන්දදේව. පරි. එස්. ඩී. ටී. ක්‍රිසැන්තස්, (1964) පැරණි සිංහල බිතු සිතුවම් මහරගම : තිසර ප්‍රකාශකයෝ 11 පිටුව.

36 History of Indian and Indonesian Art, Londo, P.163, එස්. පරණවිතාන, "සීගිරිචිත්‍ර කුමක් පවසා ද?" ඉතිහාසය, 6-7 පිටු, පරණවිතාන, එස්. (1959) 'සීගිරි චිත්‍ර කුමක් පවසා ද?. ඉතිහාසය, සංස්. කරුණාරත්න විජේතුංග, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාස දෙපාර්තමේන්තු ප්‍රකාශනය, I කාණ්ඩය, I කලාපය, වැල්ලම්පිටිය : නවජීවන මුද්‍රණාලය.

37 එස්. පී. වාල්ස්, සීගිරි බිතුසිතුවම්, 49 පිටුව, නන්දදේව විජේසේකර, පැරණි සිංහල බිතු සිතුවම්, 17 හා 53 පිටු.

38 Nandadeva Wijesekara, Selected Writings, P.255

39 සීගිරි චිත්‍ර ආශ්‍රයෙන් ලබාගත් ඡායාරූප

40 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 43 පිටුව.

41 ඇස්. ඒ. වික්‍රමසිංහ (2006) හෙළ කලා ඉතිහාසය: කොළඹ 10 : සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, 84 පිටුව.

42 එම : 84 පිටුව.

43 එම : 84 පිටුව.

44 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 48 පිටුව.

45 එස්. පරණවිතාන, 'කලා ශිල්ප', අනුරාධපුර යුගය, 176 පිටුව, Benjamin Rowland, The Wall Paintings of India, Central Asia and Ceylon, Delhi, Vol. I, 198, P.85.

46 G.A. Joseph, Ceylon Administration Reports for 1918, Govt. Printing Press, Colombo, 1919, P.D3

47 A.K. Coomaraswamy, History of Indian and Indonesian Art, Dover Publication, New York, 1965, P.163.

48 Nandadewa Wijesekara, Early Sinhalese Paintings, Saman Press, Maharagama, 1959, Plate No, 26-27

49 හිඳගල විහාරයෙන් ලබාගත් චිත්‍රවල ඡායාරූප

50 G.A. Joseph, Ceylon Administration Reports for 1918.

51 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 49 පිටුව.

52 හිඳගල විහාරයෙන් ලබාගත් චිත්‍රවල ඡායාරූප

53 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 50 පිටුව.

54 ඇස්. ඒ. වික්‍රමසිංහ. (2006) හෙළ කලා ඉතිහාසය: කොළඹ 10 : සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, 86 පිටුව.

55 සෝමතිලක, එම්. (2004), පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව, කොළඹ 10 : ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ : 57 පිටුව.

56 S. Paranawitana, Archaeological Survey of Ceylon Annual Report, 1951, P16.

57 වාල්ස්, එස්. පී. (1985) 'චිත්‍ර මූර්ති හා කැටයම්', මහවැලි වංශය, II කාණ්ඩය, 483 පිටුව.

මධ්‍ය ආසියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ජී. ඒ. ගාමිණි රත්න ශ්‍රී

මධ්‍ය ආසියාවට ව්‍යවහාර කරනු ලබන ව්‍යවහාර නාමය කරීම් නිම්න භූමිය යනුයි. එයට මැ ඔක්සස් මිටියාවතත් බඩක්ෂාන් ප්‍රදේශය ම චීන තුර්කිස්ථානය යන අපර නාමයෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. මෙම පෙදෙස පහසුවෙන් තරණය කළ නොහැකි මහා පර්වතයන් ගෙන් වට වී පවතී. මෙහි එක් පසෙකින් ඉන්දියාවේ පාමීර් කඳුවැටිය පිහිටා තිබේ. දක්ෂිණ දිසාවෙන් කොන්ඩෝන් සහ නන්ෂාන් යන කඳුවැටි පිහිටා ඇති අතර උතුරු පෙදෙසින් ටියේන්ෂාන් කඳුවැටිය එකතුවන තැන කුඩා කඳුවැටියක් පවතී. චීනයේ සිට මධ්‍ය ආසියාවට පිවිසිය හැක්කේ මෙම දුෂ්කර මාර්ගය ඔස්සේ පමණකි. එසේම මධ්‍ය ආසියාවේ මැද කොටස තකතමාකාන් නමැති මහා කාන්තාරයෙන් වැසී පවතී.

පෞරාණික මධ්‍ය ආසියාවේ තිබුණු කුඩා රාජ්‍ය සියල්ල ම මෑතක්වන තුරුම සෝවියට් රුසියානු සමූහාණ්ඩුවට යටත්ව පැවතුණි. මෙම රාජ්‍යවල දිවි ගෙවන අයිරෝනියානු හෝ තුර්කි ප්‍රභවයක් ඇති බහුතර ජනතාව ඉස්ලාම් ආගම අදහති. එසේ වුවද කුඩා ජන කොට්ඨාස වශයෙන් මෙම ප්‍රදේශවල දිවි ගෙවන මොංගෝලියානු හෝ ටිබෙට් ප්‍රභවයක් ඇති ජාතීහු බුදුදහමේ පශ්චාත් කාලීන වර්ධනයක් වූ තන්ත්‍රයානයට සබැඳි ලාමා දහම අදහන්නෝ වෙති. මධ්‍ය ආසියාවේ පැවති රාජ්‍යවල බුදුදහම ව්‍යාප්තව දියුණු ව තිබූ බවට විද්‍යමාන වන ප්‍රධාන ම සාධක පුරාවිද්‍යා ගවේෂණ මගින් කෙරුණු සොයා ගැනීම් බව වියතුන්ගේ මතය යි.

පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂණවලට අමතරව මෙම ප්‍රදේශයේ ඓතිහාසික, සංස්කෘතික හා ආගමික තොරතුරු දැනගනුනා ගැනීමට උපකාරී වන්නේ පාහියන් සහ හියුංසාන් යන යාත්‍රික භික්ෂූන්ගේ වාර්තා ය. ඉංග්‍රීසි, ජර්මන්, ප්‍රංශ සහ රුසියන් යන පුරාවිද්‍යාඥයන් විසින් ආරම්භ කරන ලද මධ්‍ය ආසියාවේ පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන් අවසන් කරන ලද්දේ සර් ඔරල් ස්ටයින් විසින් ය.

කාශ්ගාරයේ සිට චීනයට යාමට මාර්ග දෙකක් ඇත. එයින් එකක් තාරීම් මිටියාවතේ උතුරු මායිමෙන් ද වැටී තිබෙන බව පැහැදිලිය. මෙම මාර්ගද්වය ම මධ්‍ය ආසියාවේ සංස්කෘතික බලපෑම් ඇතිකිරීමෙහිලා එක හා සමාන අයුරින් බලපෑ බව ඉතිහාසඥයන්ගේ මතය යි. එසේම මෙම මාර්ග දෙක මධ්‍ය ආසියාවේ නානා විධ සංස්කෘතික බලපෑම් ඇතිකිරීමට හේතුවූවා පමණක් නොව ඒවායෙහි ස්ථාවරවීමට ද බලපෑවේය. නැගෙනහිර හා බටහිර සංස්කෘතිය ප්‍රතිමා ශිල්පය හා විවිධ ආගමික බලපෑම් ද මෙම මාර්ග ඔස්සේ මධ්‍ය ආසියාවට පැමිණි බවට සාධක තිබේ.

ක්‍රි. ව. 02 වෙනි සියවසේදී මධ්‍ය ආසියාවේ කාශ්ගාර් ප්‍රදේශයේ මුලින් ම බුද්ධාගම පැතිර ගියේය. පස්වෙනි සියවසයේදී පාහියන් භික්ෂුව කාශ්ගාරයට පැමිණෙන විට එරට පාලනය කළ රජු විසින් පවත්වන ලද පංච වාර්ෂික උත්සවයක් පිළිබඳ වාර්තාවක් වේ. එසේම සර්වඥ ධාතූන් වහන්සේලා ගැනත් හීනයාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට සම්බන්ධ දහස් ගණන් භික්ෂූන් වහන්සේලා ගැනත් සඳහන් කරයි. හියුංසාන් වාර්තා කොට ඇති අන්දමට මෙම ප්‍රදේශයෙහි සර්වස්ථිවාදී නිකායට අයත් බොහෝ භික්ෂූන් විසූ බව කියවේ. චීන ඉතිහාසඥයන් කල්පනා කරන හැටියට බුද්ධාගම ඔවුන්ගේ ජාතික ආගම බවට පත්වූ බව පෙනේ. මේ ප්‍රදේශවාසීහු අතිවිශාල ධනස්කන්ධයක් වියදම් කොට ප්‍රතිමා මෙන්ම විහාරස්ථාන ඉදිකොට ඇති බවට සාධක තිබේ.

මෙහි දී මධ්‍ය ආසියාවට අයිති ප්‍රධාන රටවල් කිහිපයක පිහිටා ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමා පිළිබඳව සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් කිරීමට

අපේක්ෂිතයි. ඒ සඳහා තෝරාගත් රටවල් අතර ඉන්දුනීසියාව, ටිබෙටය හා ඇෆ්ගනිස්ථානය විශේෂ ස්ථානයක් ගනී. මෙකී රටවල පිහිටි සුප්‍රසිද්ධ බුද්ධ ප්‍රතිමාවල විද්‍යමාන ඓතිහාසික හා කලාත්මක ලක්ෂණ පිළිබඳ විස්තර කථනයක් මේ තුළින් සිදු කෙරේ.

වින්සන්ට් ස්මිත් අදහස් කරන අන්දමට සියලුම ඉන්දු-ජාවීය බෞද්ධ කලාවන් ක්‍රි. ව. 420 සිට 1478 දක්වා ඇති වර්ෂ සහස්‍රයකට වැඩි කාල සීමාවකට ඇතුළත් වේ. ඔහුගේ අදහසට අනුව ඉන්දුනීසියාවේ ඉතා ශ්‍රේෂ්ඨ කලා කෘතීන් අයත් වන්නේ ක්‍රි. ව. 08 හා 09 යන ශතවර්ෂ වලටයි. ඉන්දුනීසියානු බෞද්ධ සංස්කෘතියේ ශ්‍රේෂ්ඨතම කාල පරිච්ඡේදය දැක්වීමට හා සමස්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතියේ අද්විතීය නිර්මාණය වශයෙන් ගැනෙන්නාවූ ද ඉන්දුනීසියාවේ විශ්ව දේව නිකේතනය වශයෙන් සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ බෝරෝ බුදුර් අයත් වන්නේ මේ යුගයට යි. ඉන්දුනීසියාවේ අතිශය සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ ශෛලේන්ද්‍ර වංශයට අයත් රජවරු බලයෙන් සහ ධනයෙන් ආඪ්‍ය නොවූවා වූ නම් එසේම කලාවට ලැදියාවක් නොදක්වන ලද නම් බෝරෝ බුදුර් වැනි සෞන්දර්යය අතින් හා විශාලත්වය අතින් ලොව කිසිදු පූජනීය ස්ථානයකට නොදෙවෙනි සිද්ධස්ථානයක් ගොඩනොනැගෙන බව වැල්ලවත්තේ ආනන්ද හිමි හා ආනන්ද කාන්ගහ ආරච්චි මහතාගේ ද අදහසයි.

ඉන්දුනීසියාවේ මූර්ති කලාව බෞද්ධ ආභාසය ලැබ කොතරම් දුරට සංවර්ධනය වී පැවතුනේ ද යන්න මධ්‍ය ජාවාවෙන් හා නැගෙනහිර ජාවාවෙන් සොයා ගෙන ඇති ප්‍රතිමා දෙස සුපරීක්ෂාවෙන් සලකා බලන විට පැහැදිලි වේ. එම ප්‍රතිමා අතුරින් බොහොමයක් ම බුද්ධ ප්‍රතිමා සහ බෝධිසත්ව ප්‍රතිමා බව පෙනේ. බෝධිසත්ව ප්‍රතිමා රූප දෙපසින් සිටින සේ නෙළූ විශාල බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් චාණ්ඩි මෙණ්ඩුත් නම් විහාරස්ථානයේ පිහිටා ඇත. ආනන්ද කුමාරස්වාමි මහතාගේ මතය අනුව මෙකී බුද්ධ ප්‍රතිමාව ශාස්ත්‍රීය ඉන්දු-ජාවීය බෞද්ධ කලාව පිළිබඳ දැක්විය හැකි උසස් ම සාධකයක් බවයි. මෙම ප්‍රතිමාවේ සුවිශේෂී ලක්ෂණය නම් එහි අතිශය ප්‍රශාන්ත ගතියක් ගැබ්ව තිබීම යි.

බෝරෝබුදුර් වනාහී දුටුවන් මවිතයට පත් කරවීමට තරම් සමර්ථ වූ අනගිභවනීය සිද්ධස්ථානයකි. ලොව අන් සෑම බෞද්ධ රටක ම ඇති බෞද්ධ සිද්ධස්ථානවලට වඩා වෙනස් ආකාරයකට ගොඩනගා තිබීම මෙහි ඇති සුවිශේෂීත්වය යි. කන්දේ විහාරය යන අර්ථය ඇති බෝරෝබුදුර්හි බුද්ධ රූප පන්සිය පනහක් පමණ තිබේ. මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමා දෙස කවර පැත්තකින් බැලුවත් ඒ බලන්නාට දර්ශනය වනුයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් තමන් දෙස බලා සිටින්නාක් සේ ය. භූමි ස්පර්ෂ මුද්‍රාවෙන් සමන්විත ආක්ෂෝභ්‍ය ධ්‍යානී බුදුන්ගේ රූප සමූහයක් ස්ථූපයට නැගෙනහිර දිශාවෙහි නිර්මාණය වී ඇත. වරද මුද්‍රාවෙන් යුත් රතන සම්භව ධ්‍යානී බුදුන්ගේ රූප දක්ෂිණ දිසාවෙහි තිබේ. ධ්‍යානී මුද්‍රාවෙන් යුත් අමිතාභ බුදුන්ගේ රූප මාලාව බටහිර දිසාවෙහි දක්නට ලැබේ. අභය මුද්‍රාවෙන් සමන්විත අමෝඝ සිද්ධි ධ්‍යානී බුදුන්ගේ රූප මාලාව උතුරු දිසාවෙහි විද්‍යමාන වේ. මස්ථකයෙහි පිහිටා ඇත්තේ ඒ හැම ධ්‍යානී බුදුවරයෙකුට ම වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ ධර්මචක්‍ර මුද්‍රාවෙන් සමන්විත ආදි බුද්ධ රූපය බව පුරාවිඥායන්ගේ මතය යි.

බුද්ධ ප්‍රතිමාවලට අමතරව කුඩා ප්‍රතිමා අතර අවලෝකිතේශ්වර, මංජු ශ්‍රී, තාරා හා ජගන්මාතා හෙත් මහී කාන්තාව යන දෙවි දේවතාවන්ගේ රූප දක්නට ලැබේ. භාරතීය ප්‍රතිමා කලාවෙහි ආභාසය සෘජු ලෙස ම මේ හැම නිර්මාණයක් තුළ ම විද්‍යමාන වේ. මධ්‍ය ආසියාවේ ප්‍රතිමා කලා නිර්මාණ තුළ පමණක් නොව මහායානය පැතිරුණු අන් සෑම රටක ම පවත්නා නිර්මාණ තුළ හිඳූ කලාවේ ආභාසය බෙහෙවින් බලපා තිබේ. මෙවැනි කලා කෘතීන් බහුල ලෙස ප්‍රකට වන්නේ ඉන්දුනීසියාවේ ප්‍රතිමා කලාව තුළ යි. හිඳූන් විසින් සලකනු ලැබූ බ්‍රහ්ම, විශ්ණු හා මහේශ්වර යන ත්‍රිමූර්තිය ඉන්දුනීසියාවේ දී සලකා ඇත්තේ දෙවිවරුන් වශයෙන් නොව බෝසත්වරුන් ලෙස ය.

බෞද්ධ ප්‍රභවය ප්‍රකට කරන තවත් නිර්මාණයකි සුමාත්‍රාවේ නොයෙක් ප්‍රදේශවලින් සොයාගත් අවලෝකිතේශ්වර හා මෛත්‍රීය බෝසත්වරුන්ගේ ප්‍රතිමා ඉන්දීය කලා සම්ප්‍රදායේ ආභාසය මේ තුළ ද මනාව ප්‍රකට කෙරේ. තවද බෝනියෝවෙන් සොයා ගෙන

ඇති මෛත්‍රීය බෝධිසත්වයන්ගේ ශෛලමය ප්‍රතිමාවෙන් හා සෙසු ප්‍රතිමා තුළින් බෞද්ධ සංස්කෘතිය බෝනියෝවේ කෙබඳු ආකාරයකින් පැතිරගියේ ද යන්නට හොඳම සාධකය යි. එසේම ඉතාම මතරම් ශෛලමය බුද්ධ ප්‍රතිමාව සොයා ගෙන ඇත්තේ ද බෝනියෝවේ කෝවා පෙන්ගුන් යන ප්‍රදේශයෙන් බව පැහැදිලිය.

තිබ්බතීය බෞද්ධ කලාවන්ට ද ආභාසය ලැබුණේ බෙංගාලයේ පාලවංශික රජුන් යටතේ දියුණු වූ බෞද්ධ කලාවෙන් බව පැහැදිලිය. මෙකී කලාවන් බහුල වශයෙන් උපයෝගී කරගනු ලැබුයේ තිබ්බතීය දේව කුලය මූර්තිමත් කොට ප්‍රකට කිරීම සඳහා බව ඉතා පැහැදිලිය. මෙම දේව කුලයට ධ්‍යානී බුදුවරු, මානුෂීය බුදුවරු සහ හෙසජ්‍ය බුදුවරු මෙන්ම මෛත්‍රීය ආදී බෝධිසත්වවරු ද අයත්වන බව අදහස් කෙරේ. තවද තාරා මාරිච්, ලෝකපාල යම්බාල වැනි දෙවි දේවතාවරු ද ඇතුළත් වේ. මෙකී සියලු දෙනාගේ ම ප්‍රතිමා තිබ්බතීය ආරාමවල ඉතා අභිමානවත් අයුරින් විද්‍යමාන වේ.

මධ්‍ය ආසියාවට අයිති රටවල් වලින් ටිබෙටයට ලැබුණේ ද සුවිශේෂී ස්ථානයකි. මෙහි පවත්නා බුදුදහම එයට ආවේණික වූ ලක්ෂණයන් ගෙන් යුක්ත වූ අතර ලාමාවරු වශයෙන් සඳහන් වන පූජ්‍ය පක්ෂයේ ආගමක් වශයෙන් පිළිගැනේ. ඒ හේතුවෙන් මෙයට ලාමා දහම යනුවෙන් සමහරු හඳුන්වන බව චාල්ස් පී බෙල් මහතා සිය Buddhism in Tibet නම් කෘතියේ පෙන්වා දේ. ටිබෙට් බුද්ධ ප්‍රතිමා ගැන කතා කිරීමේ දී පෞරාණික ම ප්‍රතිමාව වශයෙන් සඳහන් කළ හැකි වන්නේ දඹදිව සිට ගෙන එන ලද ඒවා පිළිබඳව යි. තිබ්බතීය ජනප්‍රවාදවලට අනුව බුද්ධ ධර්මය පළමුවරට හඳුන්වා දෙන කාලයේ එනම් ස්රෝන් බත්සන් ගම්කෝ රාජ්‍ය සමයේ පවා ටිබෙටයට බුද්ධ ප්‍රතිමා ගෙනවිත් ඇති බව සඳහන් කරයි. මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමා අතුරින් එකක් නම් රජතුමාගේ චීන භාර්යාව විසින් ගෙන එන ලද ඉන්දියාවේ නිමවන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාව යි. ජනප්‍රවාදවලට අනුව එය විශ්වකර්ම විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දකි. රජතුමාගේ නේපාල ජාතික බිරිඳ විසින් එරටින් ගෙන එන ලද ප්‍රතිමාවක් ගැන ද පුරාවෘත්තවල සඳහන් වන

බවත් බුදුදහම තිබ්බතයේ ව්‍යාප්ත වෙමින් පැවති මුල් අවුරුදුවල ඉන්දියාව, නේපාලය හා චීනය ඇතුළු රටවලින් විශාල වශයෙන් බුද්ධ ප්‍රතිමා ආනයනය කළ බව ද පැහැදිලි වන බව මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමියන්ගේ අදහස යි. ටිබෙටයේ බුදු පිළිම වන්දනාව මෙසේ විදේශ රටවලින් ගෙන එන ලද ප්‍රතිමා මුල්කර ගෙන ආරම්භ වූ අතර පසුව එම අනුරූප සහ තන්ත්‍රයාන ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍ර පොත්පත් අනුව යමින් දේශීය ප්‍රතිමා කලාව ගොඩනැගුණු බව අවධාරණය කළ හැකිය. පුදපූජා සහ ගුප්ත ශාස්ත්‍ර කෙරෙහි නැඹුරු වූ තන්ත්‍රයානික ඇදහිලි ජනප්‍රියවීම හේතුවෙන් ප්‍රතිමා කලාවේ ද අභිවර්ධනයක් ඇති වූ බවට සාක්ෂි තිබේ.

මධ්‍ය ආසියාවේ ඇති අන් කවර බෞද්ධ රටකටත් වඩා විශාල සංඛ්‍යාවක් ප්‍රතිමා කලාවට විෂය වූ බුදුවරු, බොසත්වරු හා දේව මණ්ඩල අයත් වෙති. තිබ්බතීය බුදු දහමට අයිති බුද්ධ සහ දෙවි, දේවතා මණ්ඩඩලය ප්‍රමුඛත්වය අනුව මෙලෙසින් කොටස් කළ හැකි වේ.

1. බුදුවරු - දිව්‍යමය සහ මානුෂී
2. බෝසත්වරු - දිව්‍යමය සහ මානුෂී බෝසත්වරු, භාරතීය බෞද්ධාචාරියයන් සහ දේවත්වයට පත් වූ ලාමාවරු
3. ආරක්ෂක දේවතාවරු - බුදුදහමේ ආරක්ෂක දේවතාවන් සහ යක්ෂ අවතාර
4. ඉන්දීය හිඳු දෙවිවරු
5. දේශීය දෙවිවරු
6. පවුලේ දෙවිවරු

මෙම වර්ගීකරණය විවරණය කර බලතොත් ප්‍රථම වර්ග තුන සදාකාලික පැවැත්මක් ඇති අතර අනෙක් දෙවිවරු සංසාර චක්‍රයට ඇතුළත් වේ. මෙලෙසින් විවිධ තලවලට අයත් බුදුවරුන් ඇතුළු දෙවි දේවතාවුන් විශාල සංඛ්‍යාවක් ටිබෙට් බුදුදහම නියෝජනය කරන අතර ඒ වෙනුවෙන් නිමවන ලද ප්‍රතිමා

විහාරාරාමවල පමණක් නොව ගිහියන් වාසය කරන ගෘහ මන්දිරවල ද බෙහෙවින් විද්‍යමාන වේ. මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමියන් පවසන අන්දමට මෙම ප්‍රතිමා සෑදීමට විවධ මාධ්‍ය භාවිත කරමින් තාන්ත්‍රික ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍රයට අනුව නිර්මාණය කර ඇති බවයි. බහුල වශයෙන් භාවිත කොට ඇත්තේ ලෝහයෙන් වාත්තු කර රත්තරන් හෝ සායම් ආලේප කිරීම යි. එසේ හැරුණු විට තඹ පිත්තල ආදියෙන් ද තනා ඇති කලාතුරකින් ගලින් නෙලන ලද ඒවා දක්නට ලැබෙන අතර ලීයෙන් කළ මූර්ති අවිද්‍යාමානය.

තිබ්බතීය බුද්ධ ප්‍රතිමා ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකිය.

1. මානුෂීය බුදුවරුන්

2. ධ්‍යානී (සංකල්පීය) බුදුවරු

මෙහි දී මානුෂීය බුදුවරු අතුරින් ශාක්‍යමුනි (ගෞතම) වත්මන් යුගයට අයත් ඓතිහාසික බුදු රජාණන් වහන්සේ ධ්‍යානී හෙවත් සංකල්පීය බුදුවරු සහ දේව සමූහයා නියෝජනය කරන ප්‍රතිමා නිර්මාණය කොට ඇත්තේ ඉතා දෘඪ ලෙස සාධන හෙවත් වජ්‍රයාන හා තන්ත්‍රයාන ප්‍රතිමා නියමයන්ට අනුව ය. මේ හේතුවෙන් ටිබෙට් මූර්ති ශිල්පය දැඩි ප්‍රතිමා ශිල්ප ක්‍රම තුළින් සීමා වී ඇති අතර එම ප්‍රතිමා හා බැඳුණු ගුඪත්වයක් ද ප්‍රදර්ශනය කෙරේ.

ඇෆ්ගනිස්ථානයේ උතුරු මැද පළාතේ හිමකඳු අතර පිහිටි ඉතා පැරණි නගරයක් වශයෙන් බාමියන් නගරය හැඳින්වේ. සිද්ධස්ථාන, භික්ෂු මන්ත්‍රණ සභා, ප්‍රතිමා ගෘහ, ප්‍රතිමා හා භික්ෂු ආරාම මෙම කඳුකරය පුරාම පිහිටා තිබේ. මෙම නගරය පුරාවිද්‍යාත්මක නටබුන් සහිත භූමියක් වශයෙන් ලෝක ප්‍රකට වීමට හේතුව මෙහි පවත්නා ලෝකයේ සුවිශාල ම හිටි පිළිමට පිහිටා තිබෙන බැවිනි. ක්‍රි. ව. 630 දී මෙම ස්ථානය නැරඹූ හියුංසාන්ගේ දේශාටන වාර්තාවෙන් බාමියන් පිළිබඳව ඓතිහාසික වාර්තාවන් ලෝකයා අතට පත්විය.

මෙහි පවත්නා අතිවිශාල හිටි පිළිමවලින් එකක් අඩි 173ක් පමණ ද අනෙක් පිළිමය අඩි 120 ක් පමණ ද උසකින් සමන්විත වේ.

මෙම ප්‍රතිමා දෙක අතර පරතරය සැතපුමක් පමණ වේ. මධ්‍යතන යුගයේ දී ප්‍රදේශයේ ජනයා මෙම පිළිම රක්ත ප්‍රතිමාව (Red Idol or Suekh-But) සහ ධවල ප්‍රතිමාව (White or Greuidol or Khink-But) යනුවෙන් හඳුන්වා දී ඇති බව පෙනේ. තවද හියුංසාන් භික්ෂුවගේ වාර්තාවේ හැටියට මෙම ප්‍රදේශයෙහි අඩි 1000ක් දිග සැතපෙන පිළිමයක් ද තිබූ බව සඳහන් වේ.

බාමියන් ඇෆ්ගනිස්ථානයේ විශාලම බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානය බවත් සමහර විට ලෝකයේ විශාලම බෞද්ධ ලෙන් විහාර සංකීර්ණය බවත් මහාචාර්ය උපාසක්ගේ අදහස යි. බාමියන්හි පෞරාණික ඉතිහාසය වසන් වී ඇති නිසා මේ සා විශාල විහාර හා බුද්ධ ප්‍රතිමාවලින් සමන්විත බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් නිර්මාණය කිරීමට ආධාර කළේ කවරෙක් ද යන්න සොයා ගැනීම ඉතා අසීරු කරුණක් වී ඇත.

හීනයාන බුදුසමයේ නිකායක් වන ලෝකෝත්තරවාදීන් පමණක් නොව අනෙකුත් මහාසාංඝික නිකායික භික්ෂූන් ද බාමියන්හි වාසය කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි බව ද එය බිතු සිතුවම් හා සැරසිලි සහිත බුද්ධ ප්‍රතිමා සහ කැටයම් වලින් ගම්‍යවන බව ද මධ්‍ය ආසියාව හා ඇෆ්ගනිස්ථානයේ බුදුසමය ගැන ගවේෂණයක යෙදුණු එස් ගෞරියල්, රොබට් ජේ බේෂාඩ් සහ මෝනින් මයිලාර්ඩ් යන අය පවසති.

ක්‍රි. ව. 09 වෙනි සියවසේ දී දෙවන වරටත් බාමියන් යකුබ්-බීන්-ලයිත්ගේ ප්‍රහාරයට ගොදුරු වූ අතර එයින් ප්‍රතිමා හා ආරාමවලට බලවත් හානි සිදුවූ බව පෙනේ. සුවිශාල පිළිමවල ඔබ්බවා තිබූ රන්, මුතු හා මැණික් සොරුන් විසින් ගලවා ගෙන ඇති බව පැහැදිලි ය. ඒ හේතුවෙන් පිළිමවලට බරපතල හානි සිදුවී ඇත. අත්පා කඩා දමා ඇති අතර බොහෝ පිළිමවල නාස ද කඩා දමා ඇත. අන්තගාමී ඉස්ලාම් මූලධර්මවාදියෙකු වූ සුහග්ගීන් (Suaktgin) ඉස්ලාමය ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා නැවතත් දරුණු ප්‍රහාරයක් එල්ල කළ බව පැවසේ. මොහුගේ යුගය තුළ අන් සියලු දෙනාටම වඩා බරපතල විනාශයක් කළ අතර ඉස්ලාමය ඇෆ්ගනිස්ථානය පුරා පැතිරවීමට කටයුතු කළේය. ඇතුළුවීමට

අසීරු ස්ථානවල පිහිටිදැවැන්ත බුද්ධ ප්‍රතිමා සහිත පුරාවස්තු හැර අන් සියල්ල ම ඔහුගේ ප්‍රහාරවලට ලක්විය. මධ්‍යතන යුගයේ දී ඉන්දීය මෝගල් අධිරාජ්‍යයා වූ ඖරන්ඡීබ්ගේ ඊළඟ ප්‍රහාරයෙන් ද බුද්ධ ප්‍රතිමාවලට හානි විය. අවසන් වශයෙන් ශේෂ වූ දැවැන්ත ප්‍රතිමා කිහිපය ද ක්‍රි. ව. 2000 දී අන්තවාදී ඉස්ලාම් මූලධර්මවාදීන්ගේ බිහිසුණු ප්‍රහාරවලට ලක්වී සම්පූර්ණයෙන් විනාශ වී ගිය බව අපි දනිමු.

යටකී ප්‍රහාර එල්ල නොවී මෙම ප්‍රතිමා ආරක්ෂා වී නම් ලෝකයේ ප්‍රතිමා නගරය වෙනවා පමණක් නොව මිනිස් වර්ගයා අතින් බිහිවූ ලොව පවත්නා විශිෂ්ටතම නිර්මාණය වෙනවාට සැක නැත.

මධ්‍ය ආසියාවේ බෞද්ධ කලාව පිළිබඳ ප්‍රමාණික උගතෙකු වශයෙන් මහාචාර්ය වල්පොල ශ්‍රී රාහුල මාහිමියන්ගේ ද පැසසුමට ලක්වූ තිරාණගම රතනසාර හිමියන් මධ්‍ය ආසියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය වූ අයුරු පවසන්නේ මෙසේ ය.

"මධ්‍ය ආසියාවෙහි සහ ගාන්ධාරයෙහි බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දී සුදු හුණු, සඳ ලොම්, පිදුරු, කුඩා ගල් කැට, කිරිමැටි සහ ඉටි වර්ග උපයෝගී කර ගත්හ. මේ ද්‍රව්‍යවලින් මූර්තිමත් කළ ප්‍රතිමාවන්හි සායම් ආලේප කළහ. අජන්තා, කැනරි සහ භාජ් යන ගල්ලෙන්වල තිබෙන බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි සායම් ආලේප කළහ. යේ යුංකාන්, තැන්හුවාන් යන ගල්ලෙන්වල බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්හි ද සායම් ආලේප කළහ. යුංකාන් ගල්ලෙන් විහාරයේ බුද්ධ ප්‍රතිමාවක ද රන් ආලේප කර තිබේ".

මධ්‍ය ආසියාවට අයත් ප්‍රදේශවල මූර්ති කලා ශිල්ප ශාස්ත්‍රය වෙනස් වූ මගකින් නිර්මාණය වී ඇති බව කිව යුතුය. බාමියන්, බෝතාන්, මිරාන්, කුචා, තුරුෆාන් ආදී ප්‍රදේශවල ගාන්ධාරයෙන් ලැබූ ආභාසය හේතු කොට ගෙන ඉන්දීය, ග්‍රීක්, ඉරාන් සහ චීන සම්ප්‍රදායන් සංකලනය වී සෑදුණු මූර්ති ක්‍රමයක් ඇති විය. ක්‍රි. ව. 03 - 07 සියවස් අතර මධ්‍ය ආසියානු මූර්ති කලා ශිල්ප ශාස්ත්‍රය ඉතා ප්‍රවර්ධනීය තත්ත්වයක තිබිණ. චීනයේ මධ්‍ය ප්‍රදේශවල බෞද්ධ

මූර්ති කලාව හුරු පුරුදු වූයේත් මධ්‍ය ආසියාතික පෙදෙස්වලින් යැයි පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ අදහස යි. සුදු පැහැති බදාම වර්ගයකින් ඒ කාලයේ පිළිම තැනූ බව පැහැදිලි ය. එසේම වැලි සහිත කුඩු ගල් වර්ගයකින් තැනූ බුදු පිළිම බාමියන්, කරසයික්, තුන්හුවාන්, යුංකාන් යන ප්‍රදේශවලින් සොයා ගෙන ඇත.

පාහියන් භික්ෂුව මධ්‍යම ආසියාවේ බෝතාන් දෙසට යද්දී එහි බුදු පිළිම පෙරහැරක් පැවැත් වුණු බවට ස්වකීය ගමන් විස්තරයේ දක්වා තිබේ. මහායාන භික්ෂූන් වහන්සේලා පිළිම ඔසවාගෙන පෙරහැරේ ඉදිරියෙන් වැඩම කළ බව සඳහන් වේ. තවද තුරුෆාන් පෙදෙසෙහි බුදු පිළිම මහායාන සිතුම් පැතුම් අනුකරණයෙන් බිහි වූ බව ද සඳහන් වේ.

බෝරෝ බුදුර්, මෙන්ඩුත්, පාලම්බානාත්, පේරක්, සුරත්දානි යන ස්ථානවල තිබෙන බුද්ධ ප්‍රතිමා තාන්ත්‍රික ක්‍රමවලට උචිත වන හැටියෙන් තනා ඇති බව පැහැදිලි ය. කෙලෙස් ප්‍රහීණ කිරීම පිණිස විදර්ශනා මාර්ග ඤාණය වර්ධනය කළ යුතු වේ. එවිට චිත්ත විසුද්ධිය ලබාගැනීමට හැකි වේ. ප්‍රතිපදා ඤාණදස්සන විසුද්ධියෙන් ම ඤාණ දර්ශනය ඇති වේ. නිර්වානය සාක්ෂාත් කරන්නේ ඊට අනතුරුව යි. තන්ත්‍රයානය අනුගමනය කළා වූ අය මේ ගැන තැකීමක් නොකළ බව ගම්‍ය වේ. ඔවුන්ගේ උපදේශ ඇතිව ගොඩනැගුණු ප්‍රතිමා ඉතා දර්ශනීය වේ. ලක්දිව ද 07 වෙනි සියවසේ තැනූ ප්‍රතිමා මෙහි ආභාසය ලබා ඇති බව පෙනේ. රිටිගල සමාධි බුදු පිළිම දෙක එයට නිදසුන් වශයෙන් සඳහන් කළ හැකිය.

මධ්‍ය ආසියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා ගැන සාකච්ඡා කිරීමේදී ඉතා දීර්ඝ වශයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට හැකි වුවද එයට මේ අවස්ථාව නොවේ. මෙහි දී අප විසින් සාකච්ඡාවට භාජනය කළේ ඉතා ස්වල්ප වූ කරුණු ය. මෙය මධ්‍ය ආසියාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා ගැන කෙරුණු අතිසංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් බව දසඳහන් කළ යුතුය.

පාදක සටහන්

1. ආනන්ද හිමි, වැල්ලවත්තේ, ආනන්ද කාන්ගහආරච්චි, සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 1967, 239-240 පිටු.
2. ඉලංගසිංහ, මංගල, ආසියාවේ බෞද්ධ ඉතිහාසය, 1977, 63 පිටුව.
3. ආනන්ද හිමි, වැල්ලවත්තේ, ආනන්ද කාන්ගහආරච්චි, සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 1967, 243 පිටුව.
4. එම, 231-232 පිටු.
5. එම, 233 පිටුව.
6. එම, 234 පිටුව.
7. එම, 234 පිටුව.
8. එම, 239 පිටුව.
9. Marylin M. Rhie, Tiveten Buddhist, Art Sacred Art of Tibet, London, 1991, p.40.
10. විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල. බුද්ධ ප්‍රතිමා කලාව සහ බුදු පිළිමයේ විකාශය, 1995, 118 පිටුව.
11. එම, 118 පිටුව.
12. එම, 118 පිටුව.
13. එම, 119 පිටුව.
14. එම, 119 පිටුව.
15. එම, 119 පිටුව.
16. Upasak, C. S., History of Buddhism in Afghanistan, 1987, p.121.
17. ධම්මජෝති හිමි, බෙලිගල්ලේ, ධම්මාරාම හිමි, දහම්පහළ, බෞද්ධ සංස්කෘතික සංග්‍රහය, 1999, 25 පිටුව.
18. රතනසාර හිමි, තිරාණගම, බුදු පිළිම (ආසියාවේ බෞද්ධ කලා අංක 02), 1984, 35 පිටුව.
19. එම, 20 පිටුව.
20. එම, 20 පිටුව.
21. එම, 31 පිටුව.
22. Seckel Dictrih, Art of The World, The Art of Buddhism, 1964, p.68.

මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රානුගත බුද්ධප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දී භාවිත අභිචාර විධි පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

කථිකාචාර්ය ඒරුවැවේ ගුණසෝම හිමි

ප්‍රවේශය

ප්‍රතිමා නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය කෙදින, කොතනක ආරම්භ වූයේ දැයි ප්‍රකාශ කිරීමට හේතු සාධක නොමැත. මිනිසා පරිකල්පන ශක්තිය මෙහෙයවීමට උත්සුක වූයේ යම් දිනක ද එතැන් සිට තම උපකල්පිත නිර්මාණයන් අත්හදා බැලීමට උත්සුක විය. ගල්ලෙන්හි චිත්‍රණය කළ තම අත්දැකීම් මානව පරිනාමයෙන් සියවස් ගණනාවකට පසු ව මූර්තිමත් කිරීමට ප්‍රයත්න දරා ඇත. ප්‍රතිමා නිර්මාණය ම නො ව ආකෘතිකමය ගොඩනැගිලි ලෙස හැඳින්විය හැකි ඊජිප්තු පිරමීඩ, සුමේරියානු ගොඩනැගිලි, ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරයේ නගර නිර්මාණාදිය උසස් තාක්ෂණික භාවිතයකට නිදර්ශන සපයයි. ක්‍රමික විකාසනයකට ලක් ව දියුණු වූ ප්‍රතිමා ශිල්පයෙහි පශ්චාත් දියුණු අවස්ථාව ශිල්ප කලා ග්‍රන්ථ මස්සේ එළි දක්වා ඇත. මෙම ලිපියෙහි අපේක්ෂිතාර්ථය වන්නේ ක්‍රමික දියුණුවකට පත් වාස්තුවිද්‍යා ශිල්පකලානුබද්ධ බුද්ධප්‍රතිමා නිර්මාණය හා බැඳුන අභිචාර විධි කීපයක් පිළිබඳ විමර්ශනයකි. එහි දී මූලාශ්‍රය ලෙස මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය යොදා ගත් අතර, එයට අනුගත ව බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දැකිය හැකි අභිචාර විධි පිළිබඳ හැඳින්වීමක් කිරීම අපේක්ෂිත ය. එහි දී ප්‍රධාන කරුණු හතරක් මාතෘකා වශයෙන් භාවිත කෙරේ.

01. බුද්ධ ප්‍රතිමාවෙහි බාහිර සැලැස්ම හා සම්බන්ධ අභිචාර විධි

02. රුවන් තැන්පත් කිරීම හා සම්බන්ධ අභිචාර විධි

03. ප්‍රතිමා ප්‍රතිසංස්කරණය හා බැඳි අභිචාර විධි

04. නේත්‍රා ප්‍රතිෂ්ඨාපනය හා බැඳි අභිචාර විධි

වාස්තු විද්‍යාත්මක ග්‍රන්ථකරණය

වාසය කරන්නවුන්ගේ සෞඛ්‍යයට හිතකර වූ ද, අව්වැසි සුළං ආදියෙන් ඇතිවන උපද්‍රව නිවාරණයට යෝග්‍ය වූ ද, ජල පහසුව හා විවිධ උපභෝග, පරිභෝග, වස්තු සුලභ වූ ද, ශුභඵල ගෙන දෙන්නා වූ ද භූමි තෝරා ගෘහ, ග්‍රාම, නගර ආදී වාසස්ථාන තනා ගැනීමට ඉවහල් වන උපදෙස් ඇතුළත් කලා විශේෂය වාස්තුවිද්‍යා නම් වෙයි. ප්‍රතිමාකරණය, චෛත්‍ය නිර්මාණය, මූර්ති, බිතු සිතුවම්, සංගීතය ආදි නොයෙක් අංශයන් පැහැදිලි කරන සංස්කෘත මාධ්‍ය ග්‍රන්ථයන් පොදුවේ වාස්තුවිද්‍යා හා ශිල්ප ශාස්ත්‍ර වශයෙන් හැඳින්වෙයි. වාස්තුවිද්‍යාව පිළිබඳ රචිත සංස්කෘත ශිල්ප ග්‍රන්ථ අතර පහත කෘති වැදගත් වෙයි.

1. මානසාර	2. මයමතය
3. කාශ්‍යපශිල්ප	4. සමරාංගනසූත්‍රධාර
5. රූපමාලා	6. ශාරිපුත්‍රය හෙවත් බිම්බමානය
7. ආලේඛ්‍යලක්ෂණ	8. අපරාජිතපුච්ඡා
9. වෛඛානසාගම	10. අංශුමද්භේදාගම

11. මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර හා චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍ර මෙම ග්‍රන්ථ අතුරින් පහත සඳහන් කෘති ශ්‍රී ලාංකික නිර්මාණ වශයෙන් පිළිගැනේ.

i. මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර හා චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය.

ii. ශාරිපුත්‍රය හෙවත් බිම්බමානය.

iii. ආලේඛ්‍යලක්ෂණ.

iv. රූපාවලිය.

v. වෛජයන්ත තන්ත්‍රය.

පිළිම නිර්මාණය හා බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ ආරම්භය

ප්‍රතිමා (සංස්කෘත) පටිමා (පාලි) පිළිම (සිංහල) යන පදයන්ගෙන් සංකල්පීය හෝ ස්වභාවිකත්වය අනුකරණය කරන ලද යම්කිසි ආකෘතියක් දැක්වීම සිදු වෙයි. ප්‍රතිමාකරණයේ මූලාරම්භය ආගමික විශ්වස පදනම් කරගෙන ඇති වී ඇත. ලිඛිත හෝ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක ඔස්සේ ප්‍රතිමාකරණයේ ආරම්භය උපකල්පනය කිරීමට නොහැකි වී ඇත්තේ එතරම් දීර්ඝ ඉතිහාසයක් ප්‍රතිමාකරණය හා සම්බන්ධ වන හෙයිනි. පැරණි ශිෂ්ටාචාරයන්ගේ විවිධ ප්‍රතිමා හා නිර්මාණාත්මක වාස්තුවිද්‍යාත්මක කරුණු ඔස්සේ කිසියම් ඓතිහාසික බවක් නිර්මාණය කිරීමට හැකි ය.

බුදුරදුන්ගේ පරිනිර්වාණයෙන් පසු ව එතුමන් වන්දනාමාන කිරීමට හැකියාවක් නොමැතිකමත්, පෙළ දහමෙහි අප්පටිමා යනුවෙන් දැක්වීමත් අනුගාමිකයන්ගේ දැඩි තැවුලට හේතු විය. එමෙන් ම තත්කාලීන දේශපාලනික, ආගමික හා සාමාජික තත්ත්වය මත ද බුදු පිළිම නෙළීමට පසුගාමිත්වයක් දක්වන්නට විය. එනමුත් එතුමන් වෙනුවෙන් වජ්‍රාසනය, ශ්‍රී පතුල, බෝධිය, ධර්මචක්‍රය බඳු පූජනීය සංකේත පුද පූජාවට ලක්විය.

සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රය බුද්ධ ප්‍රතිමාව සම්බන්ධයෙන් දැකගත හැකි වුවත්, එය සනාථ කිරීමට පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක දක්නට නොලැබෙයි. නමුත් ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ අවසාන කාලයටත් ක්‍රිස්තු වර්ෂ යුගයේ මුල් කාලයටත් අයත් ප්‍රතිමා හා සම්බන්ධ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක හමු වී ඇත.

චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රයේ අන්තර්ගත වර්ගීකරණය.

මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර හා චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය යනුවෙන් මෙම කෘතිය කොටස් දෙකකි. මුල් කොටස අධ්‍යාය

තුනකින් යුක්ත වන අතර, එහි ශ්ලෝක අටසිය තිස්එකක් අඩංගු වෙයි. බෞද්ධ ආරාමික වාස්තුශාස්ත්‍රය පිළිබඳ මෙහි කරුණු අන්තර්ගත ය. සෙසු කොටස වන චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ ශ්ලෝක නවසිය විසිනවයක් අන්තර්ගත ව අති අතර අධ්‍යාය පසළොසකින් එය සමලංකෘත ය.

i. වෘක්ෂසංග්‍රහ ශ්ලෝක 26 කි
ii. වෘක්ෂසඤ්ඡේදන ශ්ලෝක 26 කි
iii. මානොද්දේශවිධාන ශ්ලෝක 24 කි
iv. ගර්භාගාරවිධාන ශ්ලෝක 78 කි
v. ශුලලක්ෂණ ශ්ලෝක 56 කි
vi. රත්නවින්‍යාස ශ්ලෝක 45 කි
vii. අෂ්ටබන්ධවිධාන ශ්ලෝක 06 කි
viii. රජ්ජුකර්මවිධාන ශ්ලෝක 10 කි
ix. මෘත්තිකාලක්ෂණ ශ්ලෝක 12 කි
x. කටශර්කරවිධාන ශ්ලෝක 12 කි
xi. ප්‍රමාණලක්ෂණ ශ්ලෝක 137 කි
xii. ලම්බමානවිධාන ශ්ලෝක 46 කි
xiii. පඤ්චබුද්ධාදිලක්ෂණ ශ්ලෝක 187 කි
xiv. වර්ණලක්ෂණවිධාන ශ්ලෝක 17 කි
xv. අක්ෂිමොක්ෂණ ශ්ලෝක 89 කි.

මෙම වර්ගීකරණය ඔස්සේ චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට අනුගත ව බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දැකිය හැකි, ඉහත දැක් වූ අභිචාර විධි පිළිබඳ විමසීම වැදගත් වෙයි.

01. වෘක්ෂ ඡේදනය හා සම්බන්ධ අභිචාර විධි

ප්‍රතිමා නිර්මාණයේ දී බාහිර පාරිසරික සාධක ද සැලකිල්ලට ගෙන ඇත. ඒ අනුව, ප්‍රතිමා නිර්මාණයට අවශ්‍ය දැව

භාවිතයේ දී එම දැව පිහිටි භූමිය පිළිබඳ ව ද අවධානය යොමුකර ඇත. වාස්තුවිද්‍යාත්මක ව යම් නිර්මාණයක් ඉදිකරන විට භූමිය පිළිබඳ සැලකීම නූතන වාස්තුවිද්‍යාවේ ද අවධානයට යොමු වන කාර්යයකි. පුද්ගලයාට පාරිසරික වශයෙන් සිදුවන බලපෑම මෙයින් පැහැදිලි කිරීමට ප්‍රයත්න දරන ලදි. චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ පාරිසරික තත්ත්වය සැලකිල්ලට ගෙන තෝරාගත යුතු භූමීන් දශ වැදෑරුම් කොට දක්වයි. මෙම භූමීන් තෝරාගැනීමෙන් අපේක්ෂා කර ඇත්තේ වෘක්ෂලතා, ජලාශ, භූමිය, පස හා දේශගුණයට අදාළ සත්ත්ව ප්‍රජාව පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම යි. එමඟින් ප්‍රතිමාවට, නිර්මාණ ශිල්පියාට කුමන ආකාරයක බලපෑමක් සිදු වන්නේ ද යන්න විමසා ඇත. චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ ඉදිරිපත් කරන එම දශභූමීන්[1] වන්නේ, අනූප, ජාංගල, පූර්ණක, සාධාරණ, පද්මක, ධූම්‍රක, භද්‍රක, වෛම, සටීම, පුරිම වශයෙනි.[2]

මෙහි අනූප යනු මෝව පුවක් යන ශාඛවලින් හා සිව්පාවෝ හා ඔබරුන් වසන, දැඩි තෙත් ස්වභාවයකින් යුක්ත සිහිල් වැල්ල හා පැහැදිලි ජලය ඇති එමෙන් ම කශේරු හා නෙළුම්වලින් යුක්ත භූමිය යි.[3] ජාංගල යනු රළු හා සැහැල්ලු බවින් යුක්ත, දැඩි මතුපිටකින් හා බොරළුවලින්, තුරුලතාවන්ගෙන් යුක්ත භූමිය යි.[4] පූර්ණක යනු පිරුණු බවින් යුක්ත යන අදහස යි. ඒ අනුව, මෘගේන්ද්‍රයන්ට හා පක්ෂීන්ට වාසස්ථානය වූ කිහිරි, හොර, ක්ෂීර, මයුරශිඛීන්, අරුණ යන වෘක්ෂයන් ගෙන් යුක්ත භූමිය යි.[5] සාධාරණ යනු අනූප හා ජංගල ලක්ෂණ මිශ්‍ර වූ භූමිය යි.[6] පද්මක යනු සත්ත්වයන් බෙහෙවින් වාසය කරන අග්නි, දොඹ, මහරී, පුලිල, බරස්වර ආදි වෘක්ෂයන් ගෙන් සමන්විත භූමිය යි.[7] ධූමක යනු, කුඹුක්, චේධන, පුවඟු, සඳුන්, බක් මී, කෝන්, උණ, කිහිරි, කොහොඹ, ඉඹුල් ආදි වෘක්ෂයන් ඇති, සිඳුනු විල් ඇති වැද්දන් හා දඩයක්කරුවන් ගැවෙසෙන, ඖෂධීය තණ හා පදුරු ඇති භූමිය යි.[8] භද්‍රක යනු ස්වභාව සෞන්දර්යයෙන් අනූන භූමිය යි. පද්ම, කාලකුලා, දිඹුල්, නුග ආදි ගස්වලින් හා පිරිසිදු දියපිරි විල් ද මෙහි වෙති. බොහෝ ජීවීන්ගෙන් ද යුක්ත වෙයි.[9] වෛම යනු ස්වභාව සෞන්දර්යයෙන් අනූන වූවකි. දිය ඇළි බඳු උස් ජල

දහර ඇති, වැලි හා මැටි මිශ්‍ර පසක් මෙහි ඇති. මෙම භූමියෙහි පැතිරුණු තණ බිම් ද ගස් වැල් ද ඇත.[10] සටිම භූමිය යනු, දිය ඇළි සහිත විශාල ජලාශ ඇති, කහ්ලාර හා කුමරිය යන ගස්වලින් හා බොරළු සහිත පසින් ද යුක්ත වෙයි.[11] පූරීම යනු බෑවුම් සහිත දියෙන් ගැවසුණු බිමක් වෙයි. මෙහි ලක්ෂණ සම්පූර්ණයෙන් දක්වා නොමැත.[12] මෙම ලක්ෂණවලින් අනූන භූමියක හා ඒ ඒ භූමීන්හි වැඩෙන වෘක්ෂයන් බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය සඳහා භාවිත කළ යුතු ආකාරය පිළිබඳ මෙහි විශේෂයෙන් පැහැදිලි කර ඇත.

ප්‍රතිමාවක් යනු ජීවමානව වැඩසිටි පුද්ගලයකුගේ අනුරුවකි. එබැවින් එය සාමාන්‍ය ලෙස නිර්මාණය කළ නොහැකි ය. ශරීර අභ්‍යන්තරයේ ඇති අස්ථි, නහර, සන්ධි ආදිය ඒ ලෙසින් ම එහි විද්‍යමාන විය යුතු යි. එහෙයින් ප්‍රතිමා සැකිල්ල නිර්මාණය කෙරෙහි විශේෂ අවධානය යොමු කර ඇත. දැවයෙන් ප්‍රතිමා සැකිල්ල නිමවා පසුව මැටි ගසා හුණු බදාමයෙන් ඔපමට්ටම් කොට තීන්ත ආලේපණය කර වර්ණවත් කර ඇත. අනුරාධපුර යුගයේ[13] පමණක් නොව, ගම්පොළ, මහනුවර යුගයන්හී ද[14] මෙම ක්‍රමවේදයට සකස් කළ ප්‍රතිමා පිළිබඳ සඳහන් වෙයි. මැටියෙන් ම පමණක් නිර්මාණය කරන ප්‍රතිමාවන්ගේ පැවැත් ම පිළිබඳ දරන ලද මතයට අනුගත ව දැවමය සැකිල්ලක් නිර්මාණය කිරීමට ප්‍රයත්න දරා ඇත.

දැව පිහිටවිය යුතු භූමිය පිළිබඳ කරුණු දක්වා අනතුරුව ප්‍රතිමා සඳහා උචිතෝචිත වෘක්ෂයන් පැහැදිලි කරයි.[15] ප්‍රතිමා ශිල්පියා තමාට උචිත හා අවශ්‍ය වෘක්ෂයක් භාවිතයට ගැනීමට අවස්ථාව ලබා නොදෙයි. ඒ වෙනුවට දැවයේ ශක්තිමත් බව, කල්පවත්නා බව, ප්‍රයෝජනවත් බව දැඩිව විමසීය. දැවයෙන් නිර්මාණය කරනු ලබන ප්‍රතිමා ආකෘතිය ප්‍රතිමා ශූලය ලෙස හැඳින්වෙයි. හරයේ දැඩි බව, තිරිසන්, ප්‍රේතයන් ආදීන්ගේ වාසය කිරීමාදිය ප්‍රතිමාව නිර්මාණයේ දී සැලකිල්ලට ගෙන ඇත.

තෝරාගනු ලබන වෘක්ෂයන් ශිල්පියාගේ සිතඟියාවට සිදීමට අවස්ථාව ද නොලැබේ. ඒ වෙනුවට අනුගමනය කළ යුතු

ක්‍රමවේදයන් කීපයක් චිත්‍රකර්මයේ පැහැදිලි කරයි. එහි දී ශිල්පියා භාවිත කළ යුතු නැකත,[16] වෘක්ෂ ඡේදනය සඳහා පිටත්විය යුතු සුභ මූර්තිය[17] ආදිය ද සලකා ඇත. ඒ ඒ භූමියේ දී ඡේදනය කළ යුතු වෘක්ෂයන් ද නිර්ණය කර ඇත.[18] උචිත නැකතකට අනුව වෘක්ෂ ඡේදනය කිරීමෙන් අපේක්ෂිත කරුණු කීපයකි. ඒ අනුව රාජ්‍ය පාලකයාගේ හා රටේ දියුණුව, රාජ්‍යවාසි භික්ෂූන්ගේ ශීලාභිවර්ධනය බලාපොරොත්තු වී ඇත. මෙකී නැකත් පිළිබඳ විමර්ශනයෙන් තොර ව කරන වෘක්ෂ ඡේදනයෙන් ඉහත අපේක්ෂා භංග වීම සිදුවිය හැකි බව දක්වයි.[19] වෘක්ෂඡේදන අවස්ථාවේ දී පිදිය යුතු, කළ යුතු වතාවන් කීපයක් ද මෙහි දක්වා ඇත.

- ධාන්‍ය, පීඨිකාවක තැන්පත් කළ යුතු ය.
- බ්‍රහ්ම කුම්භය නව වස්ත්‍රයෙන් වෙළා එයට ධාන්‍ය සියයක් දැමිය යුතු ය.
- පොරව දකුණතින් ගෙන, අධිවාසනය නම් බලිය දිය යුතු ය.
- ප්‍රධාන වඩු ශිල්පියා කුසතණ ඇතිරිල්ලක පළමු රාත්‍රිය ගත කළ යුතු ය.
- රන් හා රිදී පොරෝ දෙකකින් තම පොරොව මුවහත් කොට වෘක්ෂය ප්‍රදක්ෂිණා කොට ගස සිඳිය යුතු ය.

වෘක්ෂ ඡේදනයේ දී මෙම අභිචාර විධි පිළිබඳ විශේෂයෙන් අවධානය යොමු කරමින් කටයුතු කර ඇත. ගස් බිමට හෙලන විට එය ඊශාන, පෙරදිග හා උතුර යන දිශාවන්ට වැටුනේ නම්, යහපත් ය. සිංහ, දිවි හා ඇතුන්ගේ ශබ්ද අසුනේ නම්, එය ද යහපත් ය. නමුත් ඇතෙකුගේ සුළු කුඤ්චනාදයක් ඇසුනේ නම් ස්ථාන විනාශයට එය හේතුවක් බව දක්වයි. නමුත් ගස සිඳින විට කිරි දියර වැටුනේ නම්, එම ස්ථානය අභිවෘද්ධියට පත් වන බව දක්වයි. ඡේදනය කොට බිමට හොවන ලද වෘක්ෂය ''බිම්බවාහනය'' ලෙසින් නම් කරන ලද කරත්තයක දමා ප්‍රතිමාව සෑදීම සඳහා ගෙන යා යුතු ය. මෙම විධි අභිචාර ලෙසින් නූතන මානව නේත්‍රයෙන් දැකිය

හැකි වුවත් තත්කාලීනව ප්‍රතිමාවේ මනා නිමාව හා සංස්කෘතිය සුරැකීම ලෙස ශිල්පීන් එය අනුගමනය කර ඇත.

02. රුවන් තැන්පත් කිරීම හා සම්බන්ධ අභිචාර විධි

රුවන් තැන්පත් කිරීම සම්බන්ධ ව රත්න වින්‍යාස නම් නවවැනි අධ්‍යායයේ පැහැදිලි කෙරේ. එහි රුවන් තැන්පත් කිරීම සඳහා ගර්භය සකස් කිරීම, ඒවායේ මිනුම් ඒ හා සම්බන්ධ චාරිත්‍ර-වාරිත්‍ර මෙන් ම තැන්පත් කළ යුතු ද්‍රව්‍යාදියත් දක්වයි. ජ්‍යොතිෂ්‍ය හා සම්බන්ධ අභිචාර විධියක් ලෙසින් ද මෙය හැඳින්විය හැකි ය. එතරම් ම එය ජ්‍යොතිෂ්‍ය හා සම්බන්ධ ව කරුණු දක්වා ඇත. රුවන් තැන්පත් කිරීම පෞරාණික චාරිත්‍රයකි. මෙය ප්‍රතිමාවන්ට පමණක් ම නිර්දිෂ්ට කාර්යයක් ද නොවෙයි. වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි සුවිසි ආරම ප්‍රභේද දක්වන අවස්ථාවේ ද රුවන් තැන්පත් කිරීම පැහැදිලි කර ඇත.

ප්‍රතිමාවක රුවන් තැන්පත් කිරීම සඳහා විශේෂයෙන් සකස් කළ පීඨයක් භාවිත කරයි. එය උප පීඨය ලෙසින් හැඳින්වෙයි. ධාරණී ගල් හා ගර්භපාත්‍රා යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ ද රුවන් ආදි විවිධ ද්‍රව්‍ය තැන්පත් කිරීමට භාවිත කරන පීඨය යි. රුවන් තැන්පත් කිරීමේ දී හිටි පිළිම හා හිඳි පිළිම සඳහා ක්‍රම දෙකක් භාවිත කෙරේ. ඒ අනුව හිටි පිළිමයේ පාදය මූලයෙහි ද හිඳි පිළිමයේ මේඛ්‍රය මූලයේ ද රුවන් තැන්පත් කළ යුතු බව ''ස්ථානකම්පාදමූලන්තු ආසනං මේඛ්‍රමූලතං''[20] යන්නෙන් සඳහන් කරයි. නිදන් තැන්පත් කිරීමේ දී උත්තම, මධ්‍යම, අධම යන අවස්ථා තුන යටතේ නිදන් තැන්පත් කිරීම දක්වයි. මෙහි උත්තම නිදන් තැන්පත් කිරීමේ දී උප පීඨය සමාන කොටස් පහකට අනුගතව පේළී හතරකින් යුක්ත ව කොටස් විසිපහක් එන ලෙස බෙදයි. මේ එක් එක් කොටුවක් පාදයක් යන නමින් හැඳින්වෙයි. ඒ ඒ පාදයන් වෙන වෙන නම්වලින් දක්වා එහි තැන්පත් කළ යුතු රත්නයන් ද දක්වයි.[21]

මධ්‍යම නිදන් තැන්පත් කිරීමේ දී උප පීඨයේ එක් පසෙකට කොටු තුන බැගින් වන සේ කොටු නවයකට බෙදා එහි ලෝහ හා

නවරත්න පමණක් තැන්පත් කරයි. දේවතාවියන් හෝ බුද්ධ රූප පිහිටු වන්නේ නැත. මධ්‍යම නිදන් තැන්පත් කිරීම පිළිබඳ විශේෂ සඳහන් කිරීමක් දක්නට නොලැබෙයි. එය එක් ශ්ලෝකාර්ධයකින් ප්‍රකාශ කරයි.[22] අධම නිදන් තැන්පත් කිරීම පිළිබඳව ද දීර්ඝ ලෙස සඳහන් නොකරයි. මධ්‍යම නිදන් කිරීමේ දී මෙන් කොටු නවයකට බෙදා ඇති අතර එහි නවරත්න පමණක් තැන්පත් කෙරේ.[23]

රුවන් තැන්පත් කිරීමේ දී භාවිතයට ගැනෙන භාජන කෙරෙහි ද විශේෂ අවධානය යොමු කර ඇත. එම භාජන රනින්, රිදියෙන් හෝ තඹ වලින් නිර්මාණය කොට තිබිය යුතු ය. වඩාත් උත්කර්ෂවත් උළෙලකින් යුක්ත ව මෙම කාර්යය කළ යුතු බව චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රය උපදෙස් දෙයි. එබැවින් සුදුසු වතාවත් හා ශුභ කාර්යයන් මධ්‍යයෙහි රුවන් තැන්පත් කිරීම කළ යුතු බව විස්තර කරයි. ප්‍රධාන ශිල්පියාට මෙහි පැවැරෙන වගකීම් රාශියකි. නවරත්න තැන්පත් කිරීමෙන් අනතුරුව සුවඳ දුම්, මල්, පහන් ආදියෙන් ප්‍රතිමාව පුදපූජාවට ලක්කළ යුතු ය. පුණ්‍ය තීර්ථයක දිය නා වාස්තු දේවතාවන් ප්‍රදර්ශනා කිරීම චාරිත්‍රානුගත ව සිදු කරයි. මෙහි දී සිදුකරන වතාවත්, චාරිත්‍ර සියල්ල ජ්‍යොතිෂ්‍ය ශාස්ත්‍රයට අනුගත වූවක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය.

03. ප්‍රතිමා ප්‍රතිසංස්කරණය හා බැඳි අභිචාර විධි.

ස්වභාවික සංසිද්ධි හෝ වෙනත් කිසියම් කරුණක් නිසා ප්‍රතිමාවක් කල්ගත වීමේ දී විනාශයට පත්විය හැකි ය. එය දැවයෙන් කළ ප්‍රතිමාවකට විශේෂයෙන් සිදුවිය හැකි ය. එමෙන් ම මැටියෙන් හෝ වෙනත් ලෝහයකින් කළ ප්‍රතිමාවක් වුවත් විවිධ විපර්යාසයන්ට පත්විය හැකි ය.[24] ප්‍රතිමා නිර්මාණය පමණක් නොව යටකී අවස්ථාවන්හි එයට ප්‍රතිකර්ම සිදු කිරීම පිළිබඳ ව ද අවබෝධය පැවතිය යුතු ය. ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳ අවබෝධය වැදගත් වන අතර ම ඒ හා බැඳි අභිචාර විධි රාශියක් පිළිබඳ ව චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රය කරුණු දක්වයි. එමෙන් ම ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳ මෙහි දක්වන්නේ ප්‍රතිමා විනාශ වීමේ හේතු මාතෘකා වශයෙන් තබා ගනිමින් ය. දහසය වැනි අධ්‍යායයේ මේ පිළිබඳ

පැහැදිලි කරයි. පූජනීය නිර්මාණයක් විනාශ වීමට බලපෑ හැකි හේතු දොළොසක් මෙහි දක්වයි.

i. සුළඟින් සිදුවන විනාශය.
ii. අව්වෙන් සිදුවන විනාශය.
iii. අකුණු පහරින් සිදුවන විනාශය.
iv. ගින්නෙන් සිදුවන විනාශය.
v. විදුලියෙන් සිදුවන විනාශය.
vi. හස්ති ප්‍රහාරයෙන් සිදුවන විනාශය.
vii. සතුරු පහරින් සිදුවන විනාශය.
viii. ජලයෙන් සිදුවන විනාශය.
ix. ස්වයං ශූන්‍යතාවෙන් සිදුවන විනාශය.
x. ලවණ නිසා සිදුවන විනාශය.
xi. ස්වයං සම්පතනයෙන් සිදුවන විනාශය.
xii. අංග විනාශ වීම.[25]

සුළඟ නොමැති වීම හේතු කොටගෙන සිදුවන විනාශය සමඟ අංශ දහතුනකින් ප්‍රතිමා විනාශ වන බව මෙහි දක්වයි. නමුත් එම විනාශවීම්වල දී කළ යුතු ප්‍රතිසංස්කරණ කාර්යයන් දක්වා නොමැත. ඒ වෙනුවට අභිචාර විධි, යාතු කර්ම, ශාන්ති කර්ම වැනි කාර්යයන් පමණක් දක්වා ඇත. නිදර්ශනයක් ලෙස සුළඟින් විනාස වීම පැහැදිලි කර ගැනීමෙන් ඒ බව පැහැදිලි වෙයි. ඒ අනුව, සුළඟින් බිඳීගිය නිර්මාණය පළමු ව ප්‍රදර්ශනය කළ යුතු ය. එය වායු දේවතාවගේ දිශාවේ සිට කළ යුතු ය.[26] අනතුරු ව ගොමවලින් එම වස්තුව ආලේප කොට පූජා චාරිත්‍ර ආරම්භ කළ යුතු ය. සීතල ජලයෙන් නැහැවීමෙන් අනතුරු ව සුවඳ දුම් ආදියෙන් පිදිය යුතු ය.[27] අනතුරු ව සුවඳ දුම් ආදියෙන් පුදා,[28] ශාන්තිය උදෙසා සුදුමලින් පුදා ගොමින් පිරිසිදු කළ යුතු ය. පසු ව ධාන්‍ය පිටි හා කහ මිශ්‍රිත බලිය දිය යුතු අතර,[29] එහි දී

''සර්වෝපද්‍රවසමන්වාද් දේවපූජනායේ ස්වහා'' යන මන්ත්‍රය ජප කරමින් නමස්කාර කොට ප්‍රදක්ෂිණා කළ යුතු ය. එම පූජා වස්තුවේ (චෛත්‍යය, ප්‍රතිමාව) වයඹ දිශාවට අධිපති වාස්තු දේවතාවට බලිය ක්‍රමයෙන් පිදිය යුතු ය. අනතුරු ව ශිල්පියා සතුටු සිතින් යුක්ත ව සුවඳ පැනින් පිරිසිදු විය යුතු ය. සුදුසු වතාවත් මනා ව සිදුකොට කිරි ආහාර පූජාවක් ද කළ යුතු ය. මෙම කාල සීමාව පුරා ශිල්පියා ගුරු අනුදැනුමෙන් යුක්ත ව සක් හඬ හා කාහල ඝෝෂාවන් ද ස්වස්ති වචන ඝෝෂාවන් ද පැවැත්විය යුතු ය. ඉන් සෞභාග්‍ය උදාකර ගැනීමට හැකි ය. මෙම කාර්යයන් සිදු කිරීමෙන් අනතුරු ව අවශේෂ පූජා ද්‍රව්‍ය රැගෙන නදියකට ගොස් එම ද්‍රව්‍ය ජලයට දමා පූජාව අවසන් කළ යුතු ය. සෙසු විනාශයන් හී ද ප්‍රතිසංස්කරණ කාර්යයන් මෙයට සමගාමීව සිදුකරන වතාවත් ඔස්සේ කළ යුතු බව දක්වයි.

ආගමික යාතු කර්ම හා අභිචාර විධි ගණනාවකින් මෙය සමලංකෘත ය. නමුත් ප්‍රතිසංස්කරණ විධි පිළිබඳ සඳහන් කර නොමැත. එනමුත් අවයව බිඳීමකින් සිදුවන විනාශයේ දී අභිචාර විධි හා සුදුසු ප්‍රතිකර්ම කළ යුතු ආකාරය දක්වා ඇත. ඒ අනුව, ප්‍රතිමාවක් නම් එහි සියලු ම අංග පිළිබඳ ව දැනුම ශිල්පියා කෙරෙහි පැවතීම අපේක්ෂා කර ඇත. පිළිමයේ වර්ණය, මේදය, මස්, ඇටමිදුළු, ශිරා, රුධිරය හා අස්ථි යන අංගයන්ගේ දිරීම් මෙන් ම පාද තලය, ජංඝා, දණහිස, කලවය, උකුළ, උදරය, හික්කාව, ගලය, මුඛය. බාහුව, ප්‍රකෝෂ්ඨය යන දොළොස් අංගයන් අතරින් අවයව භේදය කුමන ස්ථානයක පවතින්නේ ද යන්න දැනගත යුතු ය. මෙයට අතිරේක ව මධ්‍ය අස්ථිය විනාශයට පත් වූ විට ඒ පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබා තිබීම වඩාත් ගෝචර වෙයි.

04. නේත්‍රා ප්‍රතිෂ්ඨාපනයේ දී භාවිත අභිචාර විධි.

චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රයේ දාහත්වැනි අධ්‍යාය නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනය පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කෙරේ. ප්‍රතිමාවක අවසාන පියවර වන්නේ නේත්‍රා තැබීම යි. එයින් ප්‍රතිමාව සම්බන්ධ ව කළයුතු සියලු කාර්යයන් අවසන් වෙයි. ප්‍රතිමාවක් හා සම්බන්ධ වැදගත්

ම කටයුත්ත මෙය වන හෙයින්, එය ප්‍රතිමා අභිෂේකය ලෙසින් ද හැඳින්වෙයි. චාරිත්‍ර විධි රාශියක් ඔස්සේ නේත්‍රා ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කළ යුතු බව චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රයේ දැක්වේ. ඒ අනුව, සියලු ම චාරිත්‍ර ප්‍රධාන කරුණු හයක් යටතේ ඉදිරිපත් කෙරේ.

- ❖ අංකුරාර්පණ චාරිත්‍රය
- ❖ යෂ්ටිය හා ධ්වජ වස්ත්‍රය සැකසීම හා පිහිටුවීම.
- ❖ පීඨය සැකසීම.
- ❖ බලි පීඨය සැකසීම.
- ❖ කළ පිහිටුවීම.
- ❖ නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනය.

නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනයේ දී මෙම පිළිවෙළ නොඉක්මවා කටයුතු කළ යුතු බවත්, එය ඉක්මවා ක්‍රියා කිරීමෙන් ශිල්පියාටත්, රටේ පාලකයාටත්, රටටත් අයහපතක් වන බවත්, ශාස්ත්‍රානුගත ව කිරීමෙන් ශුභ ආනිසංසය සැලසෙන බවත් දැක් වේ.

මෙහි දැක් වූ අංකුරාර්පණ චාරිත්‍රයේ දී බීජ වර්ග නවයත්, හතක් හෝ පහක් සහිත ව බීජ විසුරුවා හැරීමේ චාරිත්‍රය සිදු කරයි. එම කාර්යය සිදුකිරීමේ දී ශුභ රාත්‍රියක, ශුභ මොහොතක ප්‍රියජනක මංගල වචන, ආශීර්වාද, සංගීත වාදනාදියෙන් යුක්ත ව පූජා වස්තුවට (ප්‍රතිමාව) දකුණෙන් හෝ ඉදිරියෙන් රියන් සතරක ප්‍රමාණ භූමියක ගොම ආලේප කොට වියන්, කොඩි, පතාක ආදියෙන් විසිතුරු කොට ඒ මැද බීජ තැන්පත් කිරීමාදිය සිදු කළ යුතු ය. අනතුරු ව ප්‍රධාන ශිල්පියා ශ්‍රීවත්සගේ පටන් අෂ්ටමංගල්‍යයන් වටකොට ප්‍රදක්ෂිණාව ආරම්භ කළ යුතු ය. මෙම අංකුරාර්පණ චාරිත්‍රය නැගෙනහිර දිශාවට හෝ උතුරු දිශාවට මුහුණලා සිට සිදුකිරී කළ යුතු බව දැක් වේ.[30] එමෙන් ම නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනයට පූර්ව දිනයේ මෙම කාර්යය සිදුකිරීම ද විශේෂත්වය කි.

යෂ්ටිය හා ධ්වජ වස්ත්‍රය සැකසීමේ දී හා පිහිටුවීම් දී එය මනාව සකස් කරගත යුත්තේ ප්‍රතිමා ගෘහයේ උසට සාපේක්ෂක

වූ උසකින් ය. යෂ්ටිය සඳහා පිණ්ඩි, හරිශංඛ, සෝම, පනස, බදිර, මධුක, කොහොඹ, තිලක, කංකුම ආදී වෘක්ෂයන් යෝග්‍ය අතර, හරය සෘජු වූ ශක්තිමත්, කැළැල් රහිත වූවක් ද විය යුතු යි. එවැනි වෘක්ෂයන් සෙවීම අපහසු නම් පුවක් ගසක් වුව ද සුදුසු ය.[31]

ධ්වජ වස්ත්‍රය නිර්මාණයේ දී එය පළලින් සාමාන්‍ය අංගුල පහළොසක් වෙයි.[32] නමුත් එහි පළල විවිධ විය හැකි ය. එය අට වැදෑරුම් කොට දක්වයි. පළල මෙන් දෙකක්, තුනහමාරක්, හතරක් හෝ හතක් යන ගුණයන්ගෙන් යුක්ත විය යුතු යි.[33]

පීඨය සැකසීමේ දී එය ප්‍රතිමා ගෘහයේ ඉදිරියෙන් සකස් කරයි. එහි හැඩය චතුරාස්‍රාකාර හෝ විපරිත චතුරස්‍රාකාර වෙයි. එහි පළල අධම, මධ්‍යම, උත්තම යැයි කොටස් තුනකි. පීඨය කොඩි කණුවට පිටුපසින් සාදයි. ශුභ වේලාවන්හි පඤ්චතූර්ය නාදරටා මධ්‍යයේ මෙම කාර්යය කළ යුතු බව දක්වයි.[34]

බලිපීඨය සැකසීම සිදු කරන්නේ බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනය සඳහා ය. නේත්‍ර ප්‍රතිෂ්ඨාපනය අවසන් වන තෙක් දෛනික ව උදෑසන, මධ්‍යාහ්න, හා සන්ධ්‍යා යන කාලත්‍රයේ වන්දනාමාන කළ යුතු ය. ඒ සඳහා වෘත්තාකාර, චතුරාශ්‍රාකාර හෝ පද්මාකාර කමලාසනයක් භාවිත කරයි. එම ආසනයේ මැද පූජාව සඳහා බලිපීඨයක් පිහිටුවනු ලබයි. එමෙන් ම හෝම ශාලාවෙහි දිසා සතරෙහි ද බලිපීඨ සතරක් පිහිටුවනු ලැබේ.[35] කළ ධාන්‍යවලින් පුරවා ප්‍රතිමාව ඉදිරියෙන් කොටු නවයක් හෝ විසිපහක් වන සේ ප්‍රස්තාරය සටහන් කොට එහි අධිපති දෙවියන් උදෙසා තැබිය යුතු ය. කළ තැන්පත් කිරීමේ දී එය පෙරදිගට හෝ උතුරු දිසාවට මුහුණ ලා තැන්පත් කළ යුතු ය. මෙම කළ වියන්වලින් වසා තැබිය යුතු ය. ශිල්පියා ප්‍රදක්ෂිණාව ආරම්භ කළ යුත්තේ ආර්යක කළයේ සිට ය. මධ්‍යයේ ඇති බ්‍රහ්ම කළයේ සියගණන් ධාන්‍ය තැන්පත් කෙරේ.[36]

මෙම මූලික කාර්යයන් සියල්ල අවසන් වූ පසු ප්‍රධාන කටයුත්ත වන නේත්‍රාප්‍රතිෂ්ඨාපනය ආරම්භ කෙරේ. ශිල්පියා දූතයකුට උචිත ඇඳුමකින් සමලංකෘත ව දූත වෙස් ගනියි. පූජනීය

නූල හා ඔටුන්න පැළඳ ගනියි. නෙත් වර්ණ ගැන්වීම සඳහා භාවිත කරන රත්නමය පින්සල ද, තීන්ත පාත්‍රය ද සූදානම් කර ගනියි. මේ ආදි වූ එයට සම්බන්ධ ප්‍රදක්ෂිණා, පූද පූජාවන්ගෙන් අනතුරු ව අලුත් වස්ත්‍රයන්ගෙන් සැරසී වමතින් තීන්ත පාත්‍රය ද, දකුණතින් පින්සල ද ගෙන ප්‍රතිමාව ප්‍රදක්ෂිණා කරයි. මේ අතර නව දේවතා බලි පිදීම ද සිදු කරයි. කැඩපත භාවිත කරමින් රන් ඉඳිකටුවකින් දෘෂ්ටි මණ්ඩලය විවර කළ යුතු අතර, නෙත් තැබීම ආදි සියලු කටයුතු කැඩපත භාවිත කරමින් සිදු කෙරේ.[37]

නිගමනය

භාරතීය ශාස්ත්‍රීය සමාජයේ වාස්තුවිද්‍යාව සම්බන්ධ ශිල්පග්‍රන්ථ රාශියක් රචනා වී ඇත. ප්‍රතිමා නිර්මාණය පිළිබඳ ව කරුණු පැහැදිලි කිරීම එම කෘතීන්හි අපේක්ෂාව යි. නමුත් බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය වෙනුවට දේවප්‍රතිමා, බෝධිසත්ත්ව ප්‍රතිමා, වාමන රූප ආදිය පිළිබඳ ඉගැන්වීම් එම ග්‍රන්ථයන්ගේ මූලික අරමුණ යි. චිත්‍රකර්ම ශාස්ත්‍රය මෑතක් වන තෙක් ම ශ්‍රී ලාංකේය පුරාවිද්‍යාඥයන්ගේ ද පැහැදිලි කිරීම වූයේ භාරතීය රචනයක් බවයි. එහෙත් නූතනයේ ශ්‍රී ලාංකික කෘතියක් ලෙස පිළිගැනේ. බුද්ධ ප්‍රතිමා නිර්මාණය පිළිබඳ ව මෙහි සඳහන් වෙයි. ප්‍රතිමාමාන, ශූල නිර්මාණය, වර්ණ භාවිතය, මැටි, හුණු, භාවිතය ආදි කරුණු රාශියක් මෙහි විස්තර කෙරේ.

අභිචාර විධි පදනම් කරගෙන බොහෝ කරුණු පැහැදිලි කිරීම විශේෂත්ත්වයකි. ප්‍රධාන ශිල්ප ක්‍රම දක්වා අනතුරු ව අභිචාර විධි ඇතුළත් වන සේ පැහැදිලි කිරීම මෙහි සාමාන්‍ය ක්‍රමය යි. එම අභිචාර විධි අතුරින් තෝරාගත් සතරක් පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීම මෙහි අපේක්ෂාව විය. ඒ අනුව ප්‍රතිමා නිර්මාණය සඳහා උචිත වෘක්ෂයන් තෝරා ගැනීමේ සිට නේත්‍රා ප්‍රතිෂ්ඨාපනය දක්වා සිදුකරන විවිධ ශිල්පීය ක්‍රම ඇතත්, එහි දී විශේෂයෙන් භාවිත අභිචාර විධි පිළිබඳ මින් විමර්ශනය කෙරිණි.

පාදක සටහන්

1 ම.භා.චි.ශා.iv අධ්‍යාය.
දශ(ධා) භූමිගණා ඥේයා(ස්) තත්තද්භේදං වදාම්යහම්
අනූපං ජාංගලං පූර්ණං සාධාරණං ච පද්මකම්
ධූම්‍රකං භද්‍රකං වෛමං සටිමං සූරිමං විදුඃ
ඒවඤ්ච දශනාමානි පෘථිවිනාං පෘථක්පෘථක්

2 චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයේ සිවුවැනි අධ්‍යායයේ දී ශ්ලෝක විසිහයක් භාවිත කරමින් වෘක්ෂ වර්ගීකරණය සිදු කර ඇත. බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ මූලික සැකිල්ල නිර්මාණය සඳහා භාවිත කරන දැව පිළිබඳ මෙහි දී අවධානය යොමු කර ඇත.

3 ම.භා.චි.ශා. iv. 03-04

4 එම, iv.04-05

5 එම, iv.05-06

6 එම, iv. 06

7 එම, iv. 07

8 එම, iv. 08-09

9 එම, iv.10-11

10 එම, iv. 11-12

11 එම, iv. 12-13

12 එම, iv. 13-14

13 පැරණි සිංහල ප්‍රතිමා ශිල්පය, පි. 197

14 ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා කලාව, පි.207

15 ම.භා.චි.ශා. iv.15-16

16 එම, v. 01

17 එම, v. 02

18 එම, v.06-07

19 එම, v.11
රාජාරාෂ්ට්‍ර(ප්‍ර)බුද්ධිශ් ච භික්ෂූණාං ශීල(ව්)වර්ධනම්
විපරීතං (චේ) විනාශාය ස්ථානනාශං ධනක්ෂයම්

20 එම, ix.02

21 එම, ix.11

22 එම, ix.19
"ඒවමුත්තමවිනය්‍යාසන්නවරත්නං ලෝහ(මී) මධ්‍යමම්"

23 එම, ix.20
"පීයඤ්චණ්ඩිතවිනය්‍යාස(න්) නවරත්නප්‍රතිෂ්ඨිතම්"

24 එම, xvi.79
"බිම්බාලයශ්ච බෝධිශ්ච ප්‍රසාදශ්ච සභා(ස්) කථා
චෛත්‍යමණ්ඩපශාලාදිබිම්බෙෂු ජීර්ණමුච්‍යතේ"

ප්‍රතිමා මන්දිර, බෝධි මන්දිර, ප්‍රාසාද, සභා, චෛත්‍ය, මණ්ඩප, ශාලාදියෙහි වන ප්‍රතිමාවන්හි දිරායෑම හෝ කැඩි බිඳී යෑම පැහිදිල කිරීම මෙහි අපේක්ෂාව බව දක්වයි.

25 එම, xvi.80-82
වාතාතපාශනිහස්තා දීපදග්ධා ච විද්‍යුතා
හස්තිනා පීඩිතඤ්චෛව ශත්‍රුහත ජලපාතිතම්
ස්වයංශූන්‍යාංගභේදේ ච ඌෂරාජීර්ණමේව ච
(ස්වයං) නිපාතං ච වෘක්ෂේ ච නෂ්ටවාතකම්

26 එම, xvi. 83

27 එම, xvi. 84

28 එම, xvi. 85

29 එම, xvii. 01-06

30 එම, xviii, 01-07

31 එම, xviii, 14-15

32 එම, xviii, 28

33 එම, xviii, 29-30

34 එම, xviii, 42-50

35 එම, xviii, 55-56

36 එම, xviii, 64-65

37 එම, xviii, 74-84

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ. ලක්දිව සෙල්ලිපි. එම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම. කොළඹ 1969

(පරි) විජේසේකර චන්ද්‍රා, පැරණි සිංහල ප්‍රතිමා ශිල්පය, එම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ. 1993,

(සංස්) වෑකඳවල, විපුලසිරි හිමි, මාවරලේ, සාන්තින්ද්‍රිය හිමි, භාෂාප්‍රභා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය. පඤ්චම කලාපය, (ප්‍රකා)ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.2011

මාරසිංහ වෝල්ටර්, මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි. 1993

ධම්මාලෝක හිමි, ජම්බුගහපිටියේ, මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍ර, සමයවර්ධන පොත් හල, කොළඹ, 2012

කෝරලගේ, දයාරත්න, වාස්තු ශිල්පය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2012

(Edit and translater) E.W.Marasinha,The Vastuvidayasastra Ascribed To manjusri, Dilhi,1989

(Edit and translater) E.W.Marasinha, The Citrakarmasastra Ascribed To manjusri, Delhi, 1991,

(Edit and translater) E.W.Marasinha, The Bimbamana Of manjusri shastra as Heard By sariputra, Delhi, 1994

සිංහල ජන විඤ්ඤාණය සහ බුදු දහම

ශාස්ත්‍රවේදී මුලටියන විනීත හිමි

නූතනයේ ශ්‍රී ලංකාව විවිධ ජාතීන්ගෙන් ගැවසී ගත්තා වූ රටක් බවට පත්ව තිබේ. ඒ අනුව සිංහල, ද්‍රවිඩ, මුස්ලිම්, බර්ගර්, මැලේ වැනි ජාතීන් ලංකාව තුළ දැක ගත හැකි ය. ඒ ඒ ජාතීන්ට අයත් වූ ආගම් හා සංස්කෘතීන්ගෙන් පෝෂණය වූ ශ්‍රී ලංකාව මිශ්‍ර සංස්කෘතියකින් හෙබි රටකි. සියලු ම ජාතීන් අතර සිංහල ජාතියට හිමිවන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. බොහෝ සිංහලයන් අදහන ආගම වන්නේ බුද්ධාගම යි. සිංහලයාගේ සංස්කෘතිය ද බෞද්ධ ආගමික ආභාෂයෙන් පෝෂණය වී තිබෙන බව සඳහන් කළ යුතු ය. සිංහල ජාතියේ ආරම්භය පිළිබඳව කරුණු සලකා බැලීමේ දී වරින් වර මෙරටට පැමිණි උතුරු ඉන්දියානු ආර්යයන්ගෙන් සිංහල වර්ගයා ඇති වූ බව සත්‍යයකි. ක්‍රි පූ 6 වන සියවසේ විජය කුමාරයාත් ඔහු සමඟ පැමිණි හත් සියයක් පමණ පිරිවර ජනයාගෙන් සිංහල ජන සමාජය ආරම්භ විය. මේ පිළිබඳව කරුණු ඉදිරිපත් කරන මහාවංශයේ දැක්වෙන පරිදි

> "එකල්හී නැවෙන් ගොඩබටුවා වූ විජය කුමාර ආදීහු ක්ලාන්ත වූවෝ අතින් භූමිය ස්පර්ශ කොට හිඳ ගත්තේය. යම් හෙයකින් තඹවන් අත්ල ඇතිවී ද එහෙයින් ඒ දේශය ද දිවයින ද ඒ නම් ඇත්තේ හෝ තාම්‍රපර්ණි නම් විය. ඒ සිංහබාහු නරේන්ද්‍ර සිංහයා ගත්තේය. එහෙයින් සිංහල නම් වී ඔහු හා සම්බන්ධ ඇති මේ සියල්ලෝ ද සිංහලයෝ ය."[1]

මෙම ඓතිහාසික සිදුවීමෙන් පසුව ලක්දිව උතුරු හා උතුරු මැද පළාත්වල ඇළ දොළ ගංගා ඇසුරු ආදී ප්‍රදේශවල ද සිංහල ජනාවාස ඇතිකර ගත්හ. ඉන් අනතුරුව රටේ සිටි ස්වදේශිකයන් යටත් කර ගනිමින් තම බලය තහවුරු කර ගත්හ. වංශ කතාවලට අනුව විජය කුවේණි නම් ස්වදේශීය කතගේ උපකාර ඇතිව ලක්දිව රාජ්‍යත්වයට ද පත් වූ බව සඳහන් වේ.

විජය ඇතුළු පිරිසගේ යටත් වැසියන් වූ නිරායුධ ස්වදේශිකයන් ඔවුන්ගේ සේවකයන් බවට පත් වූහ. ආර්යයෝ ලක්දිව ගංගා අසබඩ තැනිතලා භූමි අල්ලාගෙන ගම්මාන ඉදි කළහ. පසුව ඒවා නගර බවට ද පත් විය. කාලයාගේ ඇවෑමෙන් ආර්යයන් හා ස්වදේශිකයන් ආවාහ විවාහ කටයුතු ද සිදුකර ගත්හ.[2] තමන් යටත් කරගත් ප්‍රදේශවල කෘෂිකර්මාන්තය දියුණු කළ අතර ස්වදේශිකයන්ට එය හුරු කළහ. ඒ තුළින් රටට අවශ්‍ය ආර්ථිකය සකස් කර ගත්හ. එසේ ම ගොඩබිමින් හා මුහුදින් ගමන් කළ හැකි මාර්ග නිර්මාණය කොට ඔවුන් සම්බන්ධතා තර කර ගත්හ. ගැටුම් ඇති වූ අවස්ථාවල දී එය මනා පිටුබලයක් බවට පත් විය. ආර්යයන්ගේ බලය තහවුරු කරගැනීමට මෙපමණක් නොව තවත් හේතු සාධක බලපා තිබෙන බව ප්‍රකට වන කරුණකි. ඒ අනුව බුදු දහම විශාල බලපෑමක් කළ හේතුවක් බවට පත් විය.

මුල දී වැද්දන් හෙවත් ස්වදේශිකයන් හා ආර්යයෝ සම්මිශ්‍ර වූ බව අමතක නොකළ යුතු ය. එසේ සිදු වූයේ ඔවුනොවුන් අතර විවාහ සබඳතා ඇති කරගත් නිසා ය. ආර්යයන්ගේ ක්‍රියා කලාපය හමුවේ නොඉවසූ ඇතැම් ස්වදේශිකයන් කඳුකර ප්‍රදේශ කරා ගමන් කළහ. කුවේණියගේ දරුවන් වූ දිසාලා හා ජීවහත්ථ යන දෙදෙනා සමනළ අඩවියට ගිය බව පුරාවෘත්තයකින් සනාථ වේ. සබරගමුව, ඌව, බින්තැන්න, වෙල්ලස්ස ඔවුන්ගේ වාසභූමි බවට පත් විය. එසේ වූයේ ආර්යයන්ගේ දැඩි බල පරාක්‍රමය නිසා ය. මෙලෙස ලක්දිව මුල්වැසියන් කඳුකරයේ වනගතව දැඩි අපහසුතාවයන්ට ලක්වෙද්දී ආර්යයෝ ලක්දිව ආක්‍රමණය කොට බලයට පත්ව සිටියහ. මේ වන විට ලක් රජයේ රජු ලෙස විජය කුමරු ක්‍රියා කළහ.

විජය යනු දාමරිකයෙකු ලෙස දඹදිවෙන් පිටමන් කළ අයෙකි. මුල් කාලයේ දී විජය රජු ලක් රජය පාලනය කර ඇත්තේ නොදැහැමි අයුරිනි. නමුත් පසු කාලීනව දැහැමිව රට පාලනය කළ අයුරුත් මහාවංශයේ මොනවට විශද වේ.

> "ඒ විජය නර ශ්‍රේෂ්ඨ තෙමේ පළමු විෂම හැසිරීම් හැර දැහැමෙන් සෙමෙන් මුළු ලක්දිව අනුශාසනා කරමින් පුරා අටතිස් හවුරුද්දක් තාම්‍රපර්ණි නගරයෙහි රජකම් කළේය."[3] යනුවෙනි.

සිංහල ජනයාගේ සිතුම් පැතුම් හා චර්යාවන් පොදුවේ ගත් කළ සිංහල ජන විඤ්ඤාණය ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. විඤ්ඤාණය පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වයට ඉවහල් වන ප්‍රධාන සාධකය යි. මිනිසාගේ මනසත් මනස තුළ උත්පාදනය වන චෛතසික ධාරාවත් විඤ්ඤාණය ලෙස තවදුරටත් විස්තර කළ හැකි ය. කයින්, වචනයෙන් ඉදිරිපත් වන යෑම්, ඊම්, ඉඳුම්, හිටුම්, හැඬීම් ආදී මිනිස් ක්‍රියාකාරිත්වයට විශේෂයෙන් බලපාන්නේ විඤ්ඤාණයයි. සුමංගල ශබ්දකෝෂයේ විඤ්ඤාණය යන්න හැඳින්වෙන්නේ මෙසේය. "සංඥාවට වැඩි වූ අරමුණ පිළිබඳ විභාග දන්නා චිත්ත ගතිය, විශේෂ ඥානය"[4] යනුවෙනි. මනස තුළ ඇතිවන ධනාත්මක සිතුවිලි මගින් පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වය යහපත් වන අතර සෘණාත්මක සිතුවිලි අයහපත් ක්‍රියාකාරිත්වයට හේතු වේ. මනස නිරන්තරයෙන් විපර්යාසයට ලක්වන වස්තුවකි. එලෙස විපර්යාසයට ලක්වීමට බලපාන්නේ ආගන්තුක ව මනසට පැමිණෙන විවිධ අරමුණුය. එකී අරමුණු මගින් විඤ්ඤාණය හෙවත් පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වයට ඉන්ධන ලබා දේ. ඒ අනුව සිංහල ජනයාගේ ක්‍රියාකාරිත්වයට සිංහල ජන විඤ්ඤාණයේ බලපෑම අනිවාර්ය වේ. සිංහල ජනයාගේ විඤ්ඤාණය සකස් වීමට විවිධ බලපෑම් එල්ල වී ඇති බව පෙනේ. ඒ අතර බුදු දහමින් ලැබුණු බලපෑම අතිශය ප්‍රශංසනීය ය. එමගින් සිංහලයාට ආවේණික වූ ක්‍රමයක් සකස් විය. එය සංස්කෘතිය ලෙස ගත්තාට ද වරදක් නැත.

සංස්කෘතිය යන වචනයට විවිධ අර්ථ හා විවරණ රාශියක් උගතුන් විසින් සපයා ඇත. ඒ අනුව සංස්කෘතිය යනු මිනිසා විසින් මෙතෙක් කල් එක්රැස් කර දායාදයක් ලෙස තබා ගිය අධ්‍යාත්මික වූ ද බාහිර වූ ද සියල්ලයි. තව ද සංස්කෘතිය යනු ජීවත් වන සමාජය හැඩගස්සා ගන්නා ආයුධයක් ලෙසත්, මිනිසුන්ගේ ජීවිතය පිළිබඳ දැනුම ලෙසත් හඳුන්වා ඇත.[5] ඒ අනුව සංස්කෘතිය යන්නෙහි සරලාර්ථය වන්නේ සකස් කරගත් දෙය, හැඩගැස්ම යන්නයි. අධ්‍යාත්මික හෝ බාහිර වශයෙන් කිසියම් හැඩගැස්මක් ඇත් නම් එය සංස්කෘතියයි. එය කාලීනව වෙනස් වන ආකාරය ද විද්‍යමාන වේ. සංස්කෘතියක් තුළ දක්නට ලැබෙන පොදු ලක්ෂණ රාශියක් පහත පරිදි දැක්විය හැකි ය.

- කථා ව්‍යවහාරය (භාෂාව)
- පරිහරණය කළ දේවල්
- ජනකථා හා මිත්‍යා විශ්වාස
- විද්‍යාමය බුද්ධිය
- කලා ශිල්ප
- ගෘහ ජීවිතය හා සමාජය
- ආර්ථිකය
- පාලන ක්‍රමය
- යුද්ධ ක්‍රම හා අවි ආයුධ[6]

යන මේ සංස්කෘතික ලක්ෂණ සියල්ල ඒ ඒ ජාතියට ආවේණික වූ විශේෂ ක්‍රමයකින් සමාජය තුළින් පිළිබිඹු වේ. විශ්වයේ ජීවත් වන සත්ත්ව ගණයා අතරින් සංස්කෘතියක් ඇත්තේ මිනිසාට පමණි. දියුණු නොදියුණු සෑම මිනිස් වර්ගයාටම සංස්කෘතියක් තිබේ. මිනිසා ගත කරන සාමාජික ජීවිතය ම සංස්කෘතිය ලෙස ගත්තාට වරදක් නැත. සමාජය නම් යම් කිසි නීති රීති මාලාවක් අනුව ජීවත් වන සමූහයකි. එකී මිනිසුන් හැසිරෙන පිළිවෙල සංස්කෘතියයි. සංස්කෘතියක් පහල විය හැක්කේ සමාජය තුළින් ම ය. තිරිසනුන් ද සමූහ වශයෙන් සිටී. එනමුත් ඔවුනට සංස්කෘතියක් නැත.

තනි තනි පුද්ගලයන් වශයෙන් මිනිසා ජීවත් වූ ඈත අතීතයේ සංස්කෘතියක් බිහි වී තිබුණු බවක් අපට හමු නොවේ. නමුත් තනි පුද්ගලයාගේ ක්‍රියාකාරිත්වයේ සංස්කෘතික ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ ලඟ තිබෙන සංස්කෘතික ලක්ෂණ තමා අයිති සමාජයට හෝ ජාතියට අයත් යැයි නිගමනය කළ හැකි ය.

සමාජයක ඇති දේ, හිතන දේ, කරන දේ, යන මේවා සංස්කෘතියක් විග්‍රහ කළ බැලීමෙන් සොයාගත හැකි කරුණු ය. සංස්කෘතියක් ගොඩනැගෙන්නේ විවිධ කොටස් එකතු වීමෙනි. එසේම සෑම සංස්කෘතියක් ම අඩු වැඩි වශයෙන් වෙනත් සංස්කෘතීන් වල ආභාෂය ලබා ඇත. අමිශ්‍ර සංස්කෘතියක් ලොව කිසි රටක නොවේ. එමගින් සංස්කෘතියක් විවිධ විපර්යාසයන්ට ලක් වේ. දේශපාලනික බලපෑම් නිසා හෝ ආගමික බලපෑම නිසා වන සංස්කෘතික වෙනස්කම් කිසිලෙසක නැවැත්විය නොහැකි ය. සංස්කෘතියක් කුමන ආකාරයකින් කවුරු හෝ වෙනස් කිරීමට උත්සාහ කරයි ද එය මහත් අපරාධයකි. භාෂාව හා ආගම සංස්කෘතියක් ගොඩනැගීමට බෙහෙවින් බලපායි එසේ ම සිරිත් විරිත්, කලා ශිල්ප, ඇඳුම් පැළඳුම් ආදී බාහිර අධ්‍යාත්මික සියලු සංස්කෘතිකාංග මගින් සමාජය ඉහළ තැනකට ඔසවා තබයි. මේ අනුව සිංහල ජන සමාජය ආවේණික වූ ලක්ෂණ අන්තර්ගත වී සිංහලයාට සංස්කෘතියක් නිර්මාණය විය. ඒ ඇසුරින් සිංහල ජන විඤ්ඤාණය ගොඩනැගුණි.

ඉන්දියාව ආසන්නයේ ශ්‍රී ලංකාව පිහිටීම හේතුවෙන් ලක්දිවට බොහෝ ආභාසයන් ලැබුනේ ඉන්දියාවෙනි. ආගමික, සමාජාර්ථික, දේශපාලනික හා සංස්කෘතික යන සෑම ක්ෂේත්‍රයකට ම භාරතීය හුරුව නොඅඩුව ලැබී ඇත. ප්‍රාග් මිහිඳු යුගයේ සිට මෙම බලපෑම සිදු වූ බව එකල ක්‍රියාත්මක වූ සදාචාර ධර්ම රාශියක් මගින් පිළිබිඹු වේ. කළගුණ සැලකීම, ආගන්තුක සත්කාර, ගුරු ගෞරවය, ආගමික කණ්ඩායම් වලට සංග්‍රහ කිරීම ඒ අතර වේ. සිංහල ජන සමාජය පිළිබඳව අදහස් දක්වන රොබට් නොක්ස් තම 'එදා හෙළදිව' නම් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කරන්නේ ඉන්දියාවේ

දක්නට ලැබුණු සෑම මිනිස් සංහතියකට ම වඩා සිංහලයෝ ඉතා කාරුණික මිනිසුන් කොට්ඨාසයක් බවයි.[7] එසේම සිංහල ජන විඤ්ඤාණය පිළිබඳව ද එහි දී විශේෂයෙන් සාකච්ඡා කෙරේ. ඒ අනුව මෙම ජාතිය ඉතා කඩිසරයෝ ය. හුරු බුහුටි ඇත්තෝ ය. කඩිසර වූ සිංහල මනුෂ්‍යයෝ නිදි අවදි දෙකට මැද වහ වහා පුබුදින මද නිදි ඇති තැනැත්තෝ ය. සිංහලයෝ වෛරක්කාරයෝ නොවෙති. ඔවුන් අතර වෛරයක් ඇති වුව ද එය වැඩි කලක් නොපැසවයි. දයානුකම්පාවෙන් හා පරෝපකාරයෙන් ඔප් නැංවුණු මෘදු ගති ඇති අවංක මනුෂ්‍යයෝ ය. ඔවුන්ගේ අතිථී සත්කාර ගුණය අතිශයින් උත්තරීතර බව අපට ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන්ම විව හැක්කේ ය. සොරකම සිංහලයෝ හෙළා දකිති. දුසිරිත් අතරින් ඔවුන් ඉතාම අඩු වශයෙන් යෙදන්නේ සොරකමෙහි බව කිව හැකි ය.[8] යනුවෙන් එහි වැඩි දුරටත් විස්තර වේ.

මේ අනුව ප්‍රාග්-මහින්ද යුගයේ විසූ ජනයාගේ ජන විඤ්ඤාණය කෙබඳුදැයි හඳුනාගත හැකි ය. තත් කාලීන ජන විඤ්ඤාණය සකස්වීමේ දී බුදු දහමින් විශාල බලපෑමක් සිදු වී ඇති බව සඳහන් කළ යුතු ය. වරින් වර තෙවරක් සිදු වූ බුදු රදුන්ගේ ලංකා ගමනයන් හා තපස්සු භල්ලුක වෙළඳ දෙබෑයන්ගේ පැමිණීම එකී බලපෑමට හේතු වේ. එම කාලය වන විට බුදු දහම නිල වශයෙන් ලංකාවට ලැබී නොතිබිණි. ලක්දිවට බුදු දහම නිල වශයෙන් ලැබෙන්නේ ක්‍රි: පූ: 3 වන ශත වර්ෂයේ මැද භාගයේ දී ය. ඒ මහින්දාගමනයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මහින්දාගමනය සිදුවන්නේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර 236 ක් ගත වූ පසුව ය. මහින්දාගමනයෙන් පසුව බෞද්ධ ආභාෂය නිල වශයෙන් ලැබූ සිංහල ජන සමාජය නව මුහුණුවරක් ගත්තේ ය. මිහිඳු හිමියන්ගේ පැමිණීම සිදුවන්නේ දේවානම්පියතිස්ස රාජ්‍ය කාලයේ දී ය. ඔහුගේ මිත්‍රයෙකු වූ ධර්මාශෝක රජු තෙවන ධර්ම සංගායනාව පවත්වා රටවල් නවයකට ධර්මය ප්‍රචාරය කරන ලදි. ලක්දිවට බුදු දහම ලැබෙන්නේ ද ධර්මාශෝක රජුගේ ධර්මදූත සේවාව තුලිනි. ඔහුගේ ම පුත්‍ර රත්නය වූ මිහිඳු හිමියන් ඒ සඳහා මූලිකත්වය ගෙන ක්‍රියා කළේ ය. ලක්දිවට පැමිණි මිහිඳු හිමියන් දේවානම් පියතිස්ස රජු

ඇතුළු පිරිසට චුල්ල හත්ථිපදෝපම සූත්‍රය දේශනා කළ අතර එයින් රජුට තෙරුවන් පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් හා බුදු සමය පිළිගෙන උතුම් පැවිදි භාවය ලබාගන්නා ආකාරයත් මනාව වැටහිනි.[9] මුල් ම සූත්‍ර දේශනාවෙන් වැඩි කොටසක සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ භික්ෂූත්වය පිළිබඳව යි. භික්ෂුවකගේ සිල්වත් දිවිපෙවත ද ඔවුන් පිළිපදින උතුම් වත් පිළිවෙත් ගතිගුණ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ද මෙහි විස්තර වේ. එසේ ම බුදු දහමේ අග්‍රඵලය වූ රහත් භාවය පිළිබඳව හා බුදු දහමේ මූලික ඉගැන්වීම් පිළිබඳව මොනවට සාකච්ඡා කෙරේ.

බුදු දහම ලක්දිව ප්‍රචලිත වීමට මූලික හේතුව වූයේ මෙම සූත්‍ර දේශනාවේ අන්තර්ගතය යි. පැවිදි වීම භික්ෂු ජීවිතය හා භික්ෂු ජීවිතයේ වැදගත් කම ආදිය අන්තර්ගත කරමින් මෙම සූත්‍ර දේශනාව සිදුකර ඇති බව පෙනේ. එයින් සිංහල ජන සමාජය තුළ බුදු දහම කෙරෙහි කිසියම් නැඹුරුතාවයක් ඇති වූවාට සැක නැත. එපමණක් නොව සිංහල සමාජය තුල දාන, ශීල, භාවනා යන ත්‍රිවිධ පින්කම් පිළිබඳව කිසියම් අවබෝධයක් ඇති කිරීමට මහින්දාගමනය හේතු විය. ඒ බව මිහිඳු හිමියන් ඇතුළු පිරිසට මහමෙව්නා උයන පූජා කළ කථා පුවතෙන් පිළිබිඹු වේ. ඒ අවස්ථාවේ දී අග්ගික්ඛන්දෝපම සූත්‍රය දේශනා කළ බව කිය වේ.[10] මෙම සූත්‍ර දේශනාවෙන් ප්‍රකට වන්නේ භික්ෂුවක් තමාට සිව්පසය සපයා දෙන්නන්ගේ සුවය පිණිසත් ස්වාර්ථය හා පරාර්ථය සඳහා කටයුතු කරමින් සිල්වත් දැහැමි පිවිතයක් ගත කරන ආකාරය පිළිබඳව යි.

ලක්දිව භික්ෂු ශාසනය ආරම්භ වන්නේ මහින්දාගමනයෙන් පසුව ය. එහි මුල් සාමාජිකයන් බවට පත්වන්නේ අරිට්ඨ කුමාරයා හා ඔහුගේ සහෝදරයන් පනස් පස් දෙනා ය. ධර්මශ්‍රවනයෙන් පසුව ඔවුන් උතුම් රහත් ඵලය ද ලබාගනී.[11] මේ අතර යුව රජුගේ මෙහෙසිය වූ අනුලා දේවිය හා ස්ත්‍රීන් පිරිවර පැවිදි වීමට කැමැත්ත පල කිරීමත් සමග ලක්දිව භික්ෂුණී ශාසනය ද ආරම්භ කිරීමට අවස්ථාව උදාවුනි. ශ්‍රී මහා බෝධි ශාඛාව රැගෙන ලක්දිවට පැමිණි සංඝමිත්තා තෙරණිය මේ සඳහා දායක විය.[12] ශ්‍රී මහා බෝධි ශාඛාව, සම්බුද්ධ ධාතූන් වහන්සේලා හා පාත්‍රා ධාතූන් වහන්සේ

ලක්දිවට රැගෙන පැමිණීම නිසා ලක් සංස්කෘතිය තව තවත් දියුණු විය. ලක් වැසියෝ සම්බුද්ධ ධාතූන් වහන්සේලා ජීවමාන බුදුන් ලෙස ගෞරවයට පාත්‍ර කළහ. මෙම උතුම් වස්තූන් වර්තමානය දක්වා ම සිංහලයාගේ මුරදේවතාව හා අසහාය ජාතික වස්තු ලෙස සැලකුහ. ලක්දිව භික්ෂු සමාජය සංඛ්‍යාත්මක වශයෙන් ඉහළ යද්දී මහා විහාරය හා තවත් ආරාම කිහිපයක් ලක්දිව ආරම්භ විය. මේ අනුව බලන විට මිහිඳු හිමියන්ගේ ලක්දිව ආගමනය සිංහල සංස්කෘතියේ නියම ආරම්භය ලෙස ද සැලකිය හැකි ය. බුද්ධ ධර්මයෙන් ලක් වැසියන්ට ලැබුනේ ඒතාක් දනසිටි ඒතාක් පිළිපැද්ද ජීවිත පිළිවෙතට වඩා බෙහෙවින් ම උසස් ජීවිත පටිපාටියකි.[13] බොහෝ ජනයාගේ යහපත වෙනුවෙන් ජීවිතය කැප කළ භික්ෂූන් වහන්සේ බුදු දහම සමාජගත කළ ධර්ම දූතයන් වූහ. එම නිසා භික්ෂුවට ලැබුනේ සමාජයේ ඉහළ ප්‍රසාදයකි. ආදර්ශ සම්පන්න වූ භික්ෂුව දෙස බලා ගැමි ජනයා තම ජීවිතය ඒ අනුව සකස් කර ගන්නට පෙළඹුණි.

බෞද්ධාලෝකයෙන් ඒකාලෝක වූ ගැමියාගේ ගැමි ජීවිතය කාලයාගේ ඇවෑමෙන් නිර්වාණගාමී මාවතක් ඔස්සේ ගමන් කිරීමට යොමු විය. ඒ තුළින් ගැමි ජනතාව සදාචාර ධර්ම පද්ධතියකට හුරු වීමටත් බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව සිතීමට ක්‍රියා කිරීමට පුරුදු විය. ගිහි පැවිදි පුද්ගලයාගේ මෙළොව හා පරළොව දියුණුව සලසා දීමට බුදු දහම නිරන්තරයෙන් අනුශාසනා කළ දහමකි. එය සිංහල ජන ජීවිතයේ සෑම අංශයක්ම පාහේ බලපෑ බවට කිසිදු සැකයක් නැත. රජවරු, රදලවරු, සාමාන්‍ය ජනතාව යන ගිහි පක්ෂ විසින් පැවිදි පක්ෂයට අවශ්‍ය සියලු ප්‍රත්‍ය පහසුකම් ලබා දුන්නා සේ ම තම ආගම ලෙස බුද්ධාගම හිස් මුදුනේ තබා කටයුතු කළහ.

බුදු දහමෙන් ආභාෂය ලබා ශ්‍රද්ධාවෙන් හා භක්තියෙන් පිරුණු දුට්ඨගාමිණී, සද්ධාතිස්ස සංඝබෝධි, භාතිය, වැනි සිංහල රජවරු රාශියක් ඇත අතීතයේ සිට ඇති බව සඳහන් වේ. රට පාලනය කිරීමේ අයිතිය තිබුණේ ද බෞද්ධ රජ කෙනෙකුට පමණි. ඒ බව සාහිත්‍ය හා පුරා විද්‍යාත්මක මූලාශ්‍ර තුළින් මනාව

පිළිබිඹු වේ. බොධි සත්ත්වයන් හැර අන් කිසිවෙක් ශ්‍රී ලංකාවේ රජ නොවන්නේය.[14] ලංකාව බුද්ධ ධර්මය සතු බවත් එබැවින් චෝළ කේරල ආදී අබෞද්ධයන් ලංකා රාජ්‍යයට හිමි කමක් නැත.[15] මේ තුලින් ගම්‍යමාන වන්නේ රටේ රාජ්‍ය පාලනය කළ යුත්තේ බොධිසත්ව ගුණයන්ගෙන් යුක්ත පුද්ගලයෙකු විසින් බවයි. ඔහුගේ ධාර්මික පාලනය රටෙහි සුභසිද්ධිය සඳහා අතිශය වශයෙන් ඉවහල් වේ.

එසේ ම රජු පමණක් නොව සාමාන්‍ය ජනතාව ද කටයුතු කරන ලද්දේ ධාර්මික දිවි පෙවතකි. තිස්ස නම් උපාසකයාගේ සීල ගුණය විමසීමට කුකුලෙකු මරන්නට යැයි සද්ධාතිස්ස රජු විසින් අණ කළ කල්හී උපාසක තෙමේ ඒ අණට අකීකරු විය. ඊට දඬුවම මරණය වන්නේ යැයි රජු තර්ජනය කළ කල්හී පවා ඔහු නිර්භයව ම එම අණට අකීකරුව සිටියේ ය. තව ද පිංගල බුද්ධ රක්ඛිත නම් තෙරුන්ගෙන් පන්සිල් සමාදන් වූ උත්තර වඩ්ඩමාන නම් ගමෙහි විසූ ගොවියෝ පිඹුරෙකු විසින් වෙලා ගන්නා ලද කල්හී පවා ඌ මැරීමට වඩා තමගේ මරණය ප්‍රිය කළේ ය. පන්සිල් ආරක්ෂා කළ චක්ඛණ නම් තවත් ගිහියෙක් තම මවුන්ගේ ජීවිතය බේරා ගැනීමට වඩා හාවෙකුගේ ජීවිතය ආරක්ෂා කළේ ය.[16] ප්‍රාණඝාතය වැළකීම නම් වූ බුදු සමයේ මූලික ප්‍රතිපත්තිය රජුගේ සිට සාමාන්‍ය වැසියා දක්වා ආරක්ෂා කෙරිනි. එසේ ම කුල භේදය ලක් සමාජයේ මතරමක් හෝ දුරට අඩු කිරීමට බුදු දහම ආධාර විය. බුදු දහම තුළ ජාති ආගම් වශයෙන් හෝ කුල ගෝත්‍ර වශයෙන් බෙදීමක් කොට නොසලකයි. මේ අනුව බුදු සමය පොදු ජනයාගේ එදිනෙදා කටයුතුවල දී පවා තදින් ම බලපා ඇතිබව පෙනේ. එකල පැවති ජන කවි වල ද ආගමික හැඟීම් ගැබ් ව පැවතුණි. ගොයම් කෙතක් රකිමින් සිටි දැරියකගේ හෙළ ගී අසා භික්ෂූන් හැට නමක් රහත් වූ බව සඳහන් වේ. එසේ ම කැස්සක් හෝ කිවිසුමක් ආ විට දී පුරුද්දක් ලෙස 'නමෝ බුද්ධානං' යනුවෙන් කියූ බව සුමංගල විලාසිනියේ සඳහන් වේ.[17]

බුදු දහමට අනුව කල් ගත කළ ගිහි ජනතාව බුද්ධ ධර්මයේ ධර්ම දූතයන් වහන්සේලා වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා සමග ද මහත්

සම්බන්ධතාවයක් ගොඩනගා ගනිමින් කටයුතු කළ බව පෙනේ. ඒ තුළින් ගිහි ජනතාව තව තවත් බුදු දහමට නැඹුරු වී කටයුතු කළහ. රජුගේ පටන් දුගී දුප්පතා දක්වා සෑම ගිහියා ම භික්ෂූන් වහන්සේට ගරු කළහ. එසේ ම අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ කළහ. මිනිසුන් කොළ, දලු කා පීවත් වූ සාගත කාල වල දී ද භික්ෂූන් වහන්සේලාට අවශ්‍ය ආහාර ලබා දුන් බව සඳහන් වේ. මෙයින් ගම්‍යමාන වන්නේ ගිහි ජනයා භික්ෂූන් වහන්සේලා කෙරෙහි ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරයයි. එසේ ම භික්ෂූන් වහන්සේලා වගකීමක් ලෙස ගිහි සමාජය වෙනුවෙන් ඉමහත් සේවාවක් ඉෂ්ට කළ බව දැක්විය හැකි ය. ගිහි සමාජයේ ඉතාමත් නිවරදි ව කටයුතු කළ යුතු ආකාරය ඉගැන්වී ය. මේ අනුව ලක්දිව උසස් ශිෂ්ටාචාරයක් ගොඩනැගීමට භික්ෂුව සිදු කළ සේවාව අති මහත් බව පෙනේ.

මේ සබඳතාව පුළුල් වීමේ දී ගමයි පන්සලයි වැවයි දාගැබයි යනුවෙන් සංකල්පයක් ද ප්‍රකට විය. එයින් පැහැදිළි වන්නේ බුදු දහම ජන පීවිතයට තදබල ලෙස බලපා ඇති බවයි. විටෙක සිංහල බෞද්ධයාට ගමේ පන්සල පාඨශාලාවක් විය. ගුරුවරයාගේ කාර්යභාරය භික්ෂුව විසින් නිසි පරිදි සිදු කරන්නට ඇත. එසේ වීමට හේතුව වූයේ සාමාන්‍ය ගිහි ජනතාවට වඩා භික්ෂූන් වහන්සේලා උගත් පිරිසක් වූ නිසාය මාසයක දිනය දැන ගැනීමට පවා ගිහියන් උපකාර පැතුවේ භික්ෂූන් වහන්සේ ගෙනි. රජවරු රජ කුමාරවරු මැති ඇමතිවරු හා අනෙකුත් සාමාන්‍ය ගැමියා බොහෝ සෙයින් විහාරස්ථානය ඇසුරුකොට ලිවීමට කියවීමට පුහුණු විය. දුටුගැමුණු රජු සිදු කළා යැයි කියන පිං පොත ලිවීම එකළ බොහෝ දෙනා අතර ප්‍රසිද්ධ කටයුත්තක් බවට පත් විය.

සිංහල බෞද්ධ ජනයාගේ කායික රෝගාබාධයන් සංසිඳුවාලීමේ දී ආරෝග්‍ය ශාලාව බවට පත් වූයේ ද පන්සලයි. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ ඒ සඳහා ඇප කැප වී කටයුතු කළ ආකාරය ඓතිහාසික කරුණු ඔස්සේ විද්‍යමාන වේ. ඒ අනුව අමුත්තෙක්, හොරෙක්, යුද්ධයෙන් පැරදුන කෙනෙක්, දුගියෙක්,

නෑයන් විසින් අත්හරින ලද ගම් වැසියෙක් ගිලන් වී ආරාමයට පැමිණි විට ඔහුට බෙහෙත් ලබාදිය යුතු ය. එසේ කොට කෘතෝපකාරයක් බලාපොරොත්තු විය යුතු නොවේ.[18] එසේ ම ගැමි ජනයාගේ මනස සැහැල්ලු කර ගැනීමටත් අවශ්‍ය මානසික උපදේශනය ලැබුණේ ද විහාරස්ථානයෙනි. එසේම රටේ නිදහස ගිලිහී ගිය අවස්ථා වල නැවත නිදහස ලබාගැනීමටත් සාමය ඇති කිරීමටත් බොහෝ සෙයින් කටයුතු කරන ලද්දේ භික්ෂූන් වහන්සේ ය. එම නිසා උන්වහන්සේ බොහෝ අවස්ථාවල දේශපාලනයට සම්බන්ධ වී කටයුතු කිරීමට ද සිදු විය. උන්වහන්සේලා රාජ්‍ය පරිපාලනයට සම්බන්ධ නොවුන ද දේශපාලනික වශයෙන් ගනු ලබන තීරණවල දී මැදිහත් වූවා සේ ම අවශ්‍ය සියලු උපදේශනයන් ලබාදුන්හ. ඒ සඳහා අවශ්‍ය සියලු කටයුතු සූදානම් වූයේ විහාරස්ථානය තුළ ය.

මව්පිය උපස්ථානය, ඥාති ගෞරවය, කළගුණ සැළකීම වැනි උතුම් ගුණාංග රාශියක් සමාජගත කිරීමටත් සමාජය වරදින් මුදවා සුමගෙහි ගමන් කිරීමට භික්ෂුව නිතර ගිහියාට අවවාද අනුශාසනා දුනි. එමඟින් සිංහල බෞද්ධ ජන විඥානය මොනවට සකස් විය. මේ අනුව බලන විට සිංහල ජන විඥානය සකස් වීමට බෞද්ධ භික්ෂුවගෙන් ලැබුණේ ඉමහත් සේවයකි. භික්ෂූන් වහන්සේ ආදර්ශ සම්පන්න විය යුතු ය. ගැමි ජනයා අනුගමනය කරන ලද්දේ භික්ෂුවගේ එම හැසිරීමයි. උන්වහන්සේලා දානය වැළඳීමේ දී පටන් ඇතුල් ගමේ හැසිරීම වැනි සියලු කටයුතු සිදු කරන ලද්දේ කිසියම් විනය නීති මාලාවකට අනුව ය. ඒ අනුව ආහාර ගැනීමේ දී අත ලෙවකමින්, චපු චපු හඬ නඟමින්, සුරුසුරු හඬ නඟමින් ආහාර අපතේ යවමින් උන්වහන්සේලා ආහාර නොගත්හ. එසේ ම අඩ නිරුවතින් සිටීම, වටපිට බලමින් ගමන් කිරීම ආදී ක්‍රියා පවා උන්වහන්සේලාගේ හැසිරීමට සම්බන්ධ නොවී ය. මෙම ගතිගුණ සියල්ල ගිහි ජනයා එලෙසින් අනුකරණය කරමින් තම ජීවිතය තුළ යහපත් චර්යාවන් ඇති කර ගැනීමට උත්සුක වූහ. කරුණාව, මෛත්‍රිය, මෘදු බව, උපේක්ෂා ගුණය, ඉවසීම ආදී ආධ්‍යාත්මික ගුණ සමුදායක් සිංහල ජන විඤ්ඤාණය තුළින් ගම්‍යමාන වන්නේ ඒ

නිසා ය. මේ සියල්ල සාමාන්‍ය ගුණ නොව බුදුගුණ බව ද බොහෝ බෞද්ධයෝ දනිති. එමඟින් හැකි පමණින් ඒ ගුණ තමන් තුළ වගා කර ගැනීමට ඔවුහු ආශා කරති[19].

යනුවෙන් මහාචාර්ය බඹරැන්දේ සිරි සීවලී හිමියන් සඳහන් කරයි. තවදුරටත් ජන විඥානය විස්තර කිරීමේ දී තම තමන්ගේ නාමයන් හැටියට බෞද්ධ නම් භාවිතා කරන්නට සිංහල බෞද්ධයා පුරුදු පුහුණු වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. නිදසුනක් ලෙස බුද්ධදාස, සංඝතිස්ස, සංඝදත්ත, මොග්ගල්ලාන, කස්සප, මහින්ද ආදී නම් දැකිය හැකි ය. එසේ ම බෞද්ධ ධාතූන් වහන්සේලාගේ නාමයන් පුද්ගල නාම වශයෙන් භාවිතා කර ඇති බව ද දක්නට ලැබේ. ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ හා දන්තධාතූන් වහන්සේලාගේ නම් පුද්ගල නාම සඳහා භාවිතා කරන ලද්දේ මෙලෙස ය. දාඨෝපහුති, දාඨෝපතිස්ස, දාඨා, සංඝබෝධි, අග්ගබෝධි යනුවෙනි.[20]

විවිධ අපේක්ෂාවන් මුල් කරගනිමින් පුද පූජා පැවැත්වීම බොහෝ ජනයා විසින් සිදු කරන ලද්දකි. සිංහල බෞද්ධයා ද බුදු දහමට අනුව පුද පූජා වීධීන් බොහෝමයක් සකස් කර ගත්හ. ඒ අතර ධර්ම දේශනා පැවැත්වී ම, අරියවංස සූත්‍ර දේශනා පැවැත්වී ම, පොහෝ දින උත්සව පැවැත්වී ම, ගිරිහණ්ඩ පූජා පැවැතිවී ම, ගංඟා රෝහණ පූජාව, පිරිත් දේශනා, ධාතු පූජෝත්සව, කඨින පිංකම්, පැවිදි උපසම්පදා පිංකම් ආදිය සිදු කළ බව සඳහන් කළ හැකි ය. ඉහත ප්‍රකාශ කරන ලද පුද පූජා වීධීන් වල සිංහල බෞද්ධයා යෙදුණේ ඉමහත් ශ්‍රද්ධාවෙනි. එසේ ම සිංහල ගැමි ජනතාව වන්දනා ගමන් යෑමට ද බොහෝ සෙයින් ප්‍රිය කළහ. ඒ අතර ශ්‍රී පාද [21] වන්දනාව, අටමස්ථාන හා සොළොස්මස්ථාන වන්දනා කිරීම ප්‍රසිද්ධ ය. පුරාණ බෞද්ධ ලංකාවෙහි පෙහොය දවස ද මහජන නිවාඩු දිනයක් විය. පොහොය දවස්වල සියලුම වැඩ නැවැත්වුණ බව බදුලු ටැම් ලිපියෙන් ප්‍රකට වේ. මෙදින කළ යුතුව ඇත්තේ අටසිල් සමාදන්ව ආගමික වත්පිළිවෙත් වල යෙදීමයි. අටවන අග්බෝ රජු පොහොය දා නගරය තුළ මස් මාංශ හා සුරාව ගෙන ඒම තහනම් කොට ඇත. පාඛියන් හිමියන්ගේ වාර්තාවලට

අනුව පස්වන ශත වර්ෂයේ මිනිසුන් මාසයක අටවක, තුදුස්වක හා පහළොස්වක දින ආගමික කටයුතුවල නිරත වූ බව පෙනී යයි.

තව දුරටත් සිංහල බෞද්ධ ජන විඤ්ඤාණය පිළිබඳ හියුංසියෑං දක්වන කරුණුවලට අනුව සිංහලයෝ දහමට ලැදි ජාතියක් යන කීර්තිය පරතෙර ද පැතිර ගොස් තිබුණි. ඒ අනුව ඔවුහු ශාස්ත්‍රය හා ශීලය අගය කොට සලකති. ආගමික සද්ගුණයට බොහෝ ගරු කරති පිං රැස් කිරීමට වෙහෙසෙති. මෙයින් විද්‍යමාන වන්නේ ලක්දිව පමණක් නොව විදේශයන්හි පවා සිංහල බෞද්ධ ජන විඤ්ඤාණය කෙබඳු වූ එකක් ද යන වග ප්‍රකටව තිබුණු බවයි.

මේ අනුව හැඩ ගැසුණු සිංහල ජන සමාජය ගැඹුරු වූ ධර්ම ඥානයෙන් ද නොපසුබස්නා එඩිතර වීර වික්‍රමයෙන් ද අන් සියලු ජාතීන් අභිභවන කලාත්මක නිර්මාණ කෞෂල්‍යයෙන් ද යුක්ත විය. මෙලෙස සකස් වූ සිංහල ජන විඤ්ඤාණය දීර්ඝ කාලයක් සුරක්ෂා කර ගැනීමට සිංහල බෞද්ධයෝ මහත් පරිශ්‍රමයක් දැරූහ.

පාදක සටහන්

1 මහාවංශය, 1කාණ්ඩය, 7 වන පරිච්ඡේදය, 2000, 40, 41, 42, ගාථා, 38 පිටුව.

2 1946, ජනලේඛන වාර්තාව, 208 පිටුව.

3 මහාවංශය, 1කාණ්ඩය, 7 වන පරිච්ඡේදය, 2000, 74 ගාථාව, 51 පිටුව.

4 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, සෝරත හිමි වැලිවිටියේ. 1999, 939 පිටුව.

5 විමලවංශ හිමි බද්දේගම, අපේ සංස්කෘතිය,2000, 1 පිටුව.

6 විමලවංශ හිමි බද්දේගම, අපේ සංස්කෘතිය,2000, 2 පිටුව.

7 කරුණාරත්න ඩේවිඩ්, එදා හෙළදිව, 2015, 221 පිටුව.

8 කරුණාරත්න ඩේවිඩ්, එදා හෙළදිව, 2015, 222, 223, 224 පිටු

9 දීපවංශය, 12 පරි. 53 ගාථාව.

10 මහාවංශය, 15 පරි,2000, 176 පිටුව.

11 මහාවංශය, 16 පරි.2000, 2 ආදිය.

12 එම.

13 රාහුල හිමි වල්පොළ, පුරාණ ලක්දිව බුදුසමය,2012, 2009, 63 පිටුව.

14 ලක්දිව සෙල්ලිපි, 234, 237 පිටු.

15 එම.

16 අදිකාරම් ඒ. ඩබ්., පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය,2013, 268 පිටුව.

17 රාහුල හිමි වල්පොළ, පුරාණ ලක්දිව බුදුසමය,2012, 230 පිටුව.

18 රාහුල හිමි වල්පොළ, පුරාණ ලක්දිව බුදුසමය, 2012, 275 පිටුව

19 සිරිසීවලී හිමි බඹරැන්දේ, ලංකා බෞද්ධ සංස්කෘතිය, 2001, 344 පිටුව.

20 එම.

චීන බුදු සමයෙහි සංවර්ධනයට බලපෑ හේතු සාධක පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

පර්යේෂණ සහාකාර දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ

ප්‍රවේශය

චීන බුදු දහමේ සංවර්ධනය සියවස් ගණනාවක් තිස්සේ විකාශනය වූවකි. චීනයේ බුදු දහම විවිධ අංශවලින් ජනහිතකාමී වීමට අවම වශයෙන් සියවස් දෙකක් හෝ තුනක්වත් ගත වූ බව පෙනේ. චීනය තුළ බුදු දහම අවධීන් පහක් ඔස්සේ සංවර්ධනය වූ බව පෙනේ.

1. බුදු දහම හඳුන්වා දුන් ක්‍රි.ව. 67- හන් අධිරාජ්‍යයේ අවසානය ලෙස සැලකෙන ක්‍රි.ව. 220 දක්වා කාල පරිච්ඡේදය
2. දේශපාලන වියවුල් සමඟ දිවෙන ක්‍රි.ව. 221- ක්‍රි.ව. 581 දක්වා වූ කාල පරිච්ඡේදය
3. දේශපාලන ස්ථාවරත්වයක් ඇති වූ ස්වී අධිරාජ්‍ය සමයේ ක්‍රි.ව. 581 ඊ අධිරාජ්‍යය දක්වා ක්‍රි.ව. 907 වූ කෙටි කාල පරිච්ඡේදය
4. බුදු දහමේ පරිහානිය සිදුවන ලියං අධිරාජ්‍යයේ සිට චිං අධිරාජ්‍ය දක්වා ක්‍රි.ව. 908-1911 වූ කාල පරිච්ඡේදය
5. චීන බුදු දහමේ නූතන අවධිය[1]

විවිධ ඇදහිලි හා විශ්වාස ආගම් හා දර්ශන සමූහයක් සමඟ ගලා යන්නට වූ චීන ශිෂ්ටාචාරයෙහි ක්‍රිස්තු වර්ෂ පළමු වන සියවස ඉතා වැදගත් තැනක් උසුලයි. එයට හේතුව නම්, විදේශීය වශයෙන් හඳුන්වා දුන් බුදු දහම චීන සංස්කෘතියේ නව සන්ධිස්ථානයක් සනිටුහන් කිරීම යි. චීනය තුළ බුදු දහම සංවර්ධනය වීම සඳහා බලපෑ හේතු සාධක සැකෙවින් සාකච්ඡා කිරීම මෙම පර්යේෂණයේ අරමුණ යි. සමස්තයක් ලෙස එලෙස චීනයෙහි බුදුසමය සංවර්ධනයට බලපෑ හේතු සාධක පහත පරිදි සංක්ෂිප්ත ව දැක්විය හැකි ය.

1. රාජ්‍ය අනුග්‍රහය
2. පොතපත පරිවර්තනය
3. ජන ජීවිතයට ලත් ආභාසය
4. ආරාමය කේන්ද්‍ර කොට ගත් ජන ජීවිතය
5. භික්ෂු භික්ෂුණී ශාසනයේ වර්ධනය
6. කලා ශිල්ප

1. බුදු දහමට ලැබුණා වූ සුවිශේෂ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය

චීන බුදු දහමේ සංවර්ධනය සඳහා දැවැන්ත කාර්යයභාරයක් ඉටු කරන ලද්දේ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය තුළිනි. බුදු දහම හඳුන්වා දුන් මුල් කාලය තුළ දී බුදු දහමේ සංවර්ධනයට ද ඉහළ දායකත්වයක් ලැබුණි. බුදු දහමේ උන්නතිය සඳහා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබා දුන් ප්‍රථම අධිරාජ්‍යයා වන්නේ මිංති අධිරාජ්‍යයා ය. සිහිනය විග්‍රහ කර ගන්නා හෙතෙම බටහිර දේශයෙන් බුදු දහම ගෙන්වා ගැනීම සඳහා ප්‍රථම රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික දූත මෙහෙවර මෙහෙය වන අතර බෞද්ධ භික්ෂූන් සමඟ බෞද්ධ ග්‍රන්ථ හැට හතක් (67) ගෙන්වා ප්‍රථම වතාවට බෞද්ධ ග්‍රන්ථ පරිවර්තනය ද අරඹයි. හෙතෙම චීනයේ ප්‍රථම බෞද්ධ ප්‍රචාරණ මධ්‍යස්ථානය ලෙස ශ්වේත අශ්ව[2] ආරාමය ඉදි කරයි.

චීනයේ බුදු සමය නඟා සිටුවීමට ක්‍රි.ව. 149 දී පාර්ථව ජාතික රජතුමා තමාට හිමි ඔටුන්න හැර දමා ලෝකාග්‍ර නමින්

පැවිදි ව ධර්ම ප්‍රචාරය සඳහා පැවිදි විය. එමගින් චීන ජනයා බුදු දහම පිළිබඳ ව විශාල පිබිදීමක් ඇති වූ අතර විශාල ප්‍රමාණයක් පැවිදි බිමට යොමු වූ බව කිය වේ.[3]

ක්‍රි.ව. 2 වන ශත වර්ෂයේ දී හුහන් අධිරාජ්‍යයා සිය මාලිගයේ බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාමාන කළ අතර යහපත් උපදේශයෙන් රට පාලනය කරන්නට විය.[4] හැන් රාජ්‍ය බිඳ වැටීමෙන් පසු ආරාමවලට සීමා වූ බුදු දහම උතුරු චීනයේ දියුණු වූයේ ටාටර් වාංශිකයන්ගෙනි.[5]

ක්‍රි.ව. 517 දී බුදු දහම ආරක්ෂා කිරීමේ සම්පූර්ණ වගකීම බාරගත් ලින්ග් වූහි අධිරාජ්‍යා සියලු පොතපත චීන බසට නඟා ප්‍රකාශයට පත් කළ අතර අවසාන ජීවිත කාලය ගත කරන්නට වූයේ පැවිද්දෙකු ලෙස ය.[6] ක්‍රි.ව. 533 දී උතුරු චීනයේ පාලකයා වූ හ්සියා ඕ වූ විසින් දෙවන වරටත් ත්‍රිපිටකය මුද්‍රණය කළ අතර වෙහෙර විහාර ඉදිකිරීම සඳහා විශාල මුදලක් වැය කරන්නට විය.[7]

උතුරු හා දකුණු චීන ප්‍රදේශ සුයි රාජ වංශය යටතේ ක්‍රි.ව. 689 දී එක්සත් වීමත් සමඟ බුදු දහම චීනය පුරා ව්‍යාප්ත කරන්නට විය. සුයි රාජ්‍ය පාලන සමය තුළ ත්‍රිපිටකය තෙවරක් මුද්‍රණය විය.[8] එමෙන් ම ක්‍රි.ව. 907-1125 උතුරු චීනය පාලනය කළ මොන්ගෝලියානු ලියාන් ඕ රාජ්‍ය පරම්පරා චීනය තුළ බුදු දහම ව්‍යාප්ත කිරීමට උත්සහ ගෙන ඇත.[9]

ක්‍රි.ව. 1368-1662 මින් රාජ්‍ය පරම්පරාවේ රජවරු නව බෞද්ධ සංකල්පය පතුරුවා හැරීමට තැත් දරූහ. රජු මෛත්‍රිය බුදුන්ගේ අවතාරයක් ලෙස ද මෙකල සලකන්නට විය.[10] චීන බුදු සමයේ පිබිදීමට සූර්ය හා ථාන් යන යුග විශාල මෙහෙයක් කරන ලදී.[11]

2. පොතපත පරිවර්තනය

චීනයට බුදු දහම හඳුන්වා දීමේ සිට නූතනය දක්වා බුදු දහම සංවර්ධනය වීමේ විශිෂ්ට කාර්යය භාර්යයක් චීන බෞද්ධ

පොතපත කෙරෙන් සිදු කෙරුණි. චීනයට බුදු දහම හඳුන්වා දුන් මුල් කාලයේ චීනය තුළ ධර්ම ප්‍රචාරණයටත් වඩා මූලික තැන ලබා දුන්නේ බෞද්ධ පොතපත චීන බසට පරිවර්තනය කිරීමට යි. ක්‍රි.ව. 148 දී ලෝ ඇන්ග් ප්‍රදේශයට පැමිණි ඇන්ෂි තාවෝ නම් පාර්තියන් භික්ෂුව සාහිත්‍ය පොත පත චීන බසට පරිවර්තනය කිරීම අරඹන්නට විය.[12] යූ. ඒ. වී. රටේ සිට චීනයට පැමිණි ආ-වි-ලව් චියා චියන් (ලෝකක්ෂේම හිමි) ද පොතපත චීන බසට නගන්නට විය.[13] ත්‍රිපිටකය සඳහා ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථ සැපයූ චීන උගත්හු ද බුද්ධ ශාසනයේ ප්‍රගමනයට බෙහෙවින් තම දායකත්වය ලබා දුන්හ.[14] චීන ජාතික පාහියන් භික්ෂුව ක්‍රි.ව. 399 දී ඉන්දියාවට ගොස් බුදු දහම ඉගෙනගෙනවිත් ඉතා වැදගත් ග්‍රන්ථ චීන බසට පරිවර්තනය කරන්නට විය.[15] එමෙන් ම ක්‍රි.ව. 405 මින් රාජ්‍ය සභාව බෞද්ධ ග්‍රන්ථ චීන බසට පරිවර්තනය කිරීමට ග්‍රන්ථ පරිවර්තන මඩුල්ලක් පිහිටුවන්නට වූ අතර මෙහි 800 කටත් වඩා භික්ෂූන් වහන්සේලා පරිවර්තන කටයුතු කර ඇත. මෙම ග්‍රන්ථ පරිවර්තන මඩුල්ලෙහි අධ්‍යක්ෂ තනතුර හොබවා ඇත්තේ කුමාරජීව හිමියන් ය.[16] කුමාරජීවයන්ගේ අධීක්ෂණය යටතේ බෞද්ධ ග්‍රන්ථ තුන් සියයකටත් (300) වඩා චීන බසට පරිවර්තනය විය.[17] එමෙන් ම මේ තුළින් චීන ජනතාව සාහිත්‍ය කෙරෙහි නැඹුරු වූ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බෞද්ධ සාරධර්ම චීන ජනයා අතර ගලා යන්නට වූහ.

චීන ග්‍රන්ථකරණය තුළ ක්‍රි.ව. 1-11 ත් දක්වා මූලික වශයෙන් සිදු කරන්නට වූයේ වෙනත් බෞද්ධ රටවල ඇති ග්‍රන්ථ ඒකරාශි කිරීම යි. මෙම කාලය තුළ සූත්‍ර පිටකය හා විනය පිටකය චීන බසට පරිවර්තනය වූ අතර ඒවාට ලියන ලද අටුවා එක් දහස් හයසියයක් (1600) ද තවත් කාණ්ඩ හය දහස් හාරසීය විස්සක් (6420) ද, චීන බසට නඟන්නට විය.[18]

චීන ග්‍රන්ථකරණයෙහි නියැලුණු ශ්‍රේෂ්ඨ පඬිරුවන් දෙදෙනෙකු හඳුනා ගත හැක. එනම්,

1. කුමාරජීව හිමියන්
2. හියුං ෂියැං හිමියන් යන හිමිවරුන් ය.[19]

මෙය තවත් විදිහකින් දැක්විය හැක. එනම්, චීන ඉතිහාසයේ ග්‍රන්ථ පරිවර්තක යුග තුනකි.

1. ක්‍රි.ව. 67 දී ප්‍රථම වරට බුදු දහම චීනයට හඳුන්වා දුන් යුගය
2. ක්‍රි.ව. 405 කුමාරජීවයන්ගේ අවධිය
3. ක්‍රි.ව. 646 යුවාන් චැන්ගේ අවධිය[20]

කුමාරජීවයන් මෙන් ම දේශාටක වූ ද, බහුශ්‍රැත වූ ද, භික්ෂුවක් වූ යුවාන් චැන් හිමි ඉන්දියාවේ සිට නැවත චීනයට පැමිණෙන්නේ ග්‍රන්ථ රැසක් සමඟිනි. බායි, යුවැන් ලු දක්වන ආකාරයට යුවාන් චැන් හිමි චීන සාහිත්‍යයට එකතු කළ මුළු ග්‍රන්ථ ප්‍රමාණය හයසීය හතළිස් හතකි (647). ඒවා අතර,

1. ඨා ෂැන් පූ (මහායාන) - කෘති 416
2. ෂැන්ග් ත්සු පූ (ථෙරවාදී) - කෘති 14
3. සැන් මි නි පූ (සම්මතිය) - කෘති 15
4. මි ෂා යෙ පූ (මහිසාසක) - කෘති 22
5. තිත් ෂෙ පි යෙ පූ (කස්සපීය) - කෘති 17
6. ෆා මි පූ (ධර්මගුප්ත) - කෘති 42
7. ජංවා ඉන් සි යු පූ (සර්වර්ථවාදීක) - කෘති 67
8. තා ෂුං පූ (මහා සාංඝික) - කෘති 15
9. යින් ලුන් (හේතු ශාස්ත්‍ර) - කෘති 36
10. ෂෙන් ලුන් (ශබ්ද ශාස්ත්‍ර) - කෘති 13 ආදිය වැදගත් වේ.[21]

චීනයේ ග්‍රන්ථ පරිවර්තනයේ යෙදුණු භික්ෂූන් වහන්සේලා දේශීය මෙන් ම විදේශීය භික්ෂූන් ද වූ බව පහත ලේඛනයෙන් සනාථ වේ.

1. ඉන්දියාවෙන් - බුද්ධ භද්‍ර, බෝධිරුචි යනාදි හිමිවරු.
2. පාකිස්ථානයෙන් - ඥාන ගුප්ත, ධනපාල හිමිවරු
3. ඇෆ්ගනීස්ථානයෙන් - ප්‍රඥාධ හිමි
4. කාම්භෝජයෙන් - මණ්ඩලාර්ගි සංඝපාලි හිමිවරු
5. ශ්‍රී ලංකාව - අමෝඝවජ්‍ර හිමි[22]

3. චීන ජන ජීවිතයට බුදු දහමින් ලත් ආභාසය

ආදි ම චීන ජනතාව හුරු පුරුදු ව සිටියේ ග්‍රාම්‍ය පුදපූජාවලට හා ඇදහීම්වලට යි.[23] එතෙක් චීන ජනයාගේ අධ්‍යාත්මය පෝෂණය කළ දා ඕ දහම හා කොන්ෆියුසියස් දහම තුළ නොතිබූ පුද පූජා ආචාර සමාචාර පද්ධතිය බුදු දහම සතු විය. එබැවින් ක්‍රි.ව. 4 වන විට චීන ජනයා බෞද්ධ පුදපූජා පැවැත් වූ අතර උතුරු චීනයේ ආරාම විශාල ප්‍රමාණයක් ඉදිවිය. එමෙන් ම දහස් ගණනින් චීන ජනයා බුදු සමය වැළඳගත් බව කියැවේ.[24]

එමෙන් ම බුදු දහමින් පෝෂිත චීන ජනයා මෛත්‍රී බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පෙරදැරි කොට ගෙන පරෝපකාරී කටයුතුවල නිතරවීමට ආභාසය ලබා ගත්හ. විහාරස්ථ අධ්‍යයනය දියුණු වූ බැවින් සාක්ෂරතාවය දියුණු වන්නට විය.[25] චීනයේ බෞද්ධ ආරාමය යනු හුදෙක් වැඳුම් පිදුම් කරනු ලබන ස්ථානයක් පමණක් නොවී ය. අධ්‍යාපන ආයතනයක්, වෛද්‍ය මධ්‍යස්ථානයක්, අනත්දරු සහ මහළු නිවාසයක්, දිළිඳු සරණ මධ්‍යස්ථානයක්, ගොවිජන සේවා මධ්‍යස්ථානයක්, ග්‍රාමීය සංවර්ධන මධ්‍යස්ථානයක් ද විය. මෙහිදී බෞද්ධ භික්ෂුව මූලිකත්වය ගෙන ඇත.[26] ක්‍රි.ව. 4-5 ථං රාජ්‍ය සමයේ විහාරස්ථානවලින් මෙම පූර්වාදර්ශය මනාව නිරූපණය විය. රුක් රෝපණය, අම්බලන් තැනීම, ළිං පොකුණු තැනීම, මාර්ග පිළිසකර කිරීම ආදී පොදු කටයුතුවල දී ද නායකත්වය දුන්නේ බෞද්ධ භික්ෂුවයි. නගර මධ්‍යයේ ස්ථාපිත වූ බෞද්ධ විහාර විසිතුරු චිත්‍රයෙන් බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් විසින් සියලු දෙනා බුද්ධාලම්බන ප්‍රීතියටත්, චිත්ත ප්‍රමෝදයටත්, මානසික ශාන්තියටත් පත් කරනු ලබති.[27]

4. ආරාමීය කේන්ද්‍ර කොට ගත් චීන සංස්කෘතිය

"බවුන් වඩනා සිඇදුරු සඳ තැනි අරමක් වන පෙතේ
ගිරි සිඹරයකි දුදුළ ඒ අය රුක් සෙවන වෙහෙරෙහි එතේ
සවස මළ හිරු බසිත අරමෙහි නිසල බව දැඩි රජ යතේ
එස ඳ නරඹා සුසුදු සියපත මිනිස් සිත වටහා ගතේ "[28]

මෙම කවිය බුදු දහමෙන් ඔපවත් වූ භික්ෂු භික්ෂුණී උපාසක උපාසික යන සිව්වක් පිරිසගේ දැහැමි ආරණ්‍යවාසී ජීවන රටාවක් පෙන්වන සිව් පදයකි. චීන බුදු දහමේ විශිෂ්ටතම චර්යාව වූයේ සිය මනස පිවිතුරු කර ගැනීම වූ අතර ඒ සඳහා හුදෙක් ම තමා කෙරෙහි පමණක් විශ්වාස තබා ගැනීම මිසක, අන් අයගේ සරණ කෙරෙහි අවධානය යොමු නොකොට ජීවත් වීමට ආභාසය ලබා ගැනීම යි.[29]

තවත් ආගමික සංවිධානයක් ලෙස නොව ස්වකීය ජීවන අර්ථය අපේක්ෂා කොට ගෙන කුසල ධර්මයන්හි හැසිරීම ජනයාට බෞද්ධ ආරාමය තුළින් ලබා දුන් උපදේශ යි. බෝසත් පරමාදර්ශය ඉගෙන ගත් චීන ජනයා ආරාමය පදනම් කොට ගෙන පරෝපකාරීත්වයේ නියැලුණි. ඔවුන්ගේ සුවිශේෂ ප්‍රකාශයක් මෙසේ ය.

"යමෙක් බෝධිසත්ව ශික්ෂාපද අනුව නොපවතින්නේ නම් කෙතරම් ඵලවැල අතර වෙසෙමින් පළතුරු හෝ එළවළු පමණක් අනුභව කළ ද ඔහු සිව්පාවෙකු හෝ පක්ෂියෙකු වන්නේ ය.[30]

චීන ජනයාගේ ආරාමික ජීවිතය කේන්ද්‍ර කොට ගත් චීන ජනයාට මූලික අභිප්‍රායන් තුනක් විය.

1. ස්වකීය ප්‍රවේණිය අඛණ්ඩව ගෙන යෑම.
2. දීර්ඝායුෂ පැතීම.
3. ඓශ්වර්යමත් බව පැතීම.[31]

මෙම පරමාර්ථ මුදුන් පත් කොට ගැනීමට ද්වේශය, ඊර්ෂ්‍යාව, නොඉවසීම වැනි අයහපත් දහම්වලට පරිබාහිර වූ

කරුණාව, මෛත්‍රිය හා ශාන්තිය වැනි ගුණ ධර්ම චීනයට සමාජ ගත වූයේ ආරාමයෙනි. එමෙන් ම චීනයේ බෞද්ධ ආරාම ප්‍රධාන කොටස් පහකට බෙදිය හැකි ය.

1. සම්ප්‍රදාය ආශ්‍රම - ශාස්ත්‍රීය අංශය අවධාරණය කරයි. වැඳුම් පිදුම් පුදපූජා සඳහා අවධානය යොමු කළ ආරාමය වේ.

2. අභ්‍යාස ආශ්‍රම - පෙළපොත්, අටුවා, ටීකා ආදී ගැඹුරු ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයක් සිදුකළ ආරාම වෙයි.

3. විනය ආශ්‍රම - විනය අනුව සෑම ක්‍රියාවක් ම සිදුකළ ආරාම වෙයි.

4. ප්‍රශ්චාත් ආශ්‍රම - "නමෝ අමිතාභ" ආදි මන්ත්‍ර ජප කරමින් සදාකාලික සැප ඇති ලොවක වෙසෙන අමිතාභ බුදුරදුන් වන්දනාමාන කරනු ලබන ආරාම[32]

5. ධර්ම කථික ආශ්‍රම - දහම් දෙසීමට පුරුදු කරන ආරාමයි. දහම් දෙසීමේ තූර්යය වාදන සහිත ව නවමු ලෙසින් දේශනා පැවැත්වූහ.

ස්වකීය සංස්කෘතියට ආරාම ජීවිතය බද්ධ කොට ගත් චීන ජනයා හැම කෙනෙකුට ම අවබෝධ කොට ගත හැකි යාන පහක් ආරාමය හා එක්ව ප්‍රගුණ කරන්නට විය. එනම්,

1. මනුෂ්‍ය යානය - පංච ශීලය ආරක්ෂා කරමින් නැවත මිනිස් ලොව ඉපදීමට කුසල් පිරීම.

2. දිව්‍ය යානය - දස අකුසලයෙන් වැළකී දිව්‍ය ලෝකයේ ඉපදීම.

3. ශ්‍රාවක යානය - දහම අසා ආර්යය සත්‍ය තේරුම් ගෙන නිවන් දැකීම.

4. පච්චේක බුද්ධ යානය- පටිච්ච සමුප්පාදය අවබෝධ කොට ගෙන ස්වයංභූ ඥානයෙන් පසේ බුද්ධත්වයට පත් වීම.

5. බෝධිසත්ත්ව යානය - පාරමිතා පුරමින් සංසාරයේ අප්‍රමාණ සංඛ්‍යාවක් ඉපදෙමින් පරාර්ථ සේවයේ යෙදීම ආදිය වේ.[33]

මංජු ශ්‍රී බෝධි සත්ත්වයන් මෛත්‍රිය බෝධිසත්වයන්, විමලකිත්ති බෝධිසත්ත්වයන් පිළිබඳව ඉගෙන ගත් චීන ජනයා භාවනාවට මූලිකත්වයක් ලබා දෙන්නට විය. දිනපතා මල්, පහන්, පූජා කරමින් සිත පිරිසිදු කර ගැනීමට චීන බෞද්ධයා උත්සුක වූහ.[34]

ක්‍රි.ව. 1900 පමණ වූ වකවානුවේ දී චීන ආරාමික ජන ජීවිතයේ ප්‍රභාෂ්වරාලෝකය චීන අගමැති යූ. එන්. ලායි මහතා පෙන්වා දෙන්නේ, ලක්ෂ හත්සිය විස්සක් පමණ වූ (720,000,000) චීන ජනයා අතරින් ලක්ෂ සියයක් (100,000,000) පමණ පිරිසක් බෞද්ධයන් ලෙස ජීවත් වූ බවට ප්‍රකාශ කිරීමෙනි.[35]

5. භික්ෂු භික්ෂුණී ශාසනයේ වර්ධනය

චීනයට බුදු දහම හඳුන්වා දුන් මුල් සමයේ සුළු වශයෙන් පැවති භික්ෂු ශාසනය ද අඛණ්ඩ කරන ලද්දේ විදේශීය භික්ෂූන් වහන්සේලා විසිනි. චීන මුල් කාලීන භික්ෂු ශාසනය පිළිබඳව තොරතුරු හමු වන්නේ අල්ප වශයෙනි. එහෙත් ක්‍රි.ව. 497 න් පසු ව භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ චරිත කතා සංග්‍රහ වන්නට පටන් ගැනිණි. උදාහරණයක් ලෙස "බ ඔ සෙංට්ෂුවන්" නම් සුප්‍රසිද්ධ භික්ෂූ චරිතාපදානයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා 257 කගේ ද, භික්ෂුණී වහන්සේලා දෙසීය හතළිස් තුනකගේ (243) ද තොරතුරු සඳහන් කරයි.[36] "ට්ෂු සන් ත්සං ට්ෂි" ග්‍රන්ථය ද "විට්ෂිවුනි ට්ෂුවන්" ග්‍රන්ථය ද "ට්ං, සෙං ට්ෂුවන්" ග්‍රන්ථය ද භික්ෂු චරිතාපදාන රැසක් විස්තර කරයි.[37]

භික්ෂු ශාසනය ආරම්භ වී කාලයක් යනතුරු භික්ෂුණී ශාසනය දක්නට නොලැබුණි. මීට පිළියම් ලෙස ක්‍රි.ව. 429-433 අතර කාලයේ ලක්දිව භික්ෂුණීන් 19 ක් ප්‍රමුඛ කොට ගත් තියෝ සලෝය හෙවත් දේවසාරා භික්ෂුණිය චීනයට වැඩම කොට චීනයේ භික්ෂුණී ශාසනය ස්ථාපිත කරන්නට විය.[38] එමෙන්ම චීන ජන සමාජය තුළ වර්ධනය වෙමින් ද එහෙත් වරින් වර කඩා වැටෙමින් ද ගමන් කළ චීන භික්ෂු භික්ෂුණී ශාසනය 20 වන සියවස අග භාගයේ දී පන්සල් අට ලක්ෂයක (100,000) ලක්ෂ හතළිහක් (4,000,000) පමණ භික්ෂු භික්ෂුණීන් වැඩ සිටි බව දක්වේ.[39] 1949 දී මහජන චීන සමූහාණ්ඩුව බිහි වනවිට භික්ෂු භික්ෂුණී සංඛ්‍යාව ලක්ෂ විස්ස (2,000,000) දක්වා පහත වැටුණු අතර පසු ව කොමියුනිට්ස්ට්වාදීන් බලයට පැමිණීමත් සමඟ (1953) නැවත ශාසනික දියුණුව ඇති වෙමින් මෙම භික්ෂු-භික්ෂුණී ශාසනය ද ජීවය ලබන්නට විය.

රදල සහ පාලක පැලැන්තියේ ප්‍රභූවරු පැවිදි බව ලබන්නට චීන ජනයා ද පැවිදි බවට යොමු විය. දඹදිවෙන් පැමිණි ධම්මකාල භික්ෂුව හඳුන්වා දුන් ප්‍රවෘජා පැවිදි මංගල්‍යය බෞද්ධ විහාරවල සුවිශේෂ උත්සවයක් විය.[40] භික්ෂු, භික්ෂුණී ශාසනයේ දියුණුව සඳහා විශේෂ දායකත්වයක් විදේශීය භික්ෂුවගෙන් ලැබුණි. වූ අධිරාජ්‍යයාගෙන් පසු ව බුදු දහමට ඇති වූ යහපත් කල දසාවට භික්ෂු, භික්ෂුණී ශාසනයේ උන්නතිය සඳහා රුකුල් දෙන උපාසක, උපාසිකා ගිහි සමාජයක් ද බිහිවුණි.[41]

චීන ජන සමාජය තුළ භික්ෂු, භික්ෂුණීන් හැඳින්වීම සඳහා "හෙෂාන්" යන පදය (ආචාර්යවරයා) ගෞරව සම්ප්‍රයුක්තව භාවිත කරයි. අදටත් චීන පැවිද්දා සඳහා "ෂෙං" (සංඝ) යන පදය භාවිත කරයි. භික්ෂුණීන් වහන්සේ හැඳින්වීමට "නී" යන්න ද මෙහෙණින් වහන්සේලා හැඳින්වීමට "කුණී" යන පදය ද භාවිත කරයි.[42] භික්ෂු, භික්ෂුණී ශාසනය පවත්වා ගෙන යෑම සඳහා සංඝ කර්ම සිදු කරයි. සෑම මසක ම දෙවරක් රැස්ව ඇවැත් දේශනා කරයි. එය "න්සි ථෙයි" යනුවෙන් හැඳින්වෙයි.[43]

ජීවමාන බුදුවරු ලෙස ද හැඳින්වෙන භික්ෂූන් වහන්සේලා ආරක්ෂා කරන සිල් පද කිහිපයකි.

1. පරපණ නැසීම.
2. සොරකම් කිරීම.
3. තම පුරාණ දූතිකාව සමඟ හෝ කාමයෙහි වරදවා හැසිරීම.
4. බොරු කීම.
5. කේලම් කීම.
6. සම්ප්‍රජ්ඵලාපයෙහි යෙදීම.
7. දැඩි වචන කීම.
8. මත්පැන් පානය කිරීම.
9. අවේලාවේ කෑම ගැනීම.
10. සුවඳ විලේපන ආදියෙන් සැරසීම.
11. නැටුම්, ගී කීමෙහි හා රංග ශාලා ආදියට යෑම.
12. උස ආසන මහා ආසන භාවිතය
13. රන් රිදී ඇතුන් ආදිය එකතු කිරීම.
14. අටපිරිකර හැර වෙනත් වස්තු එකතු කිරීම.
15. ව්‍යාපාර කටයුතුවල යෙදීම.
16. අත බලා ශාස්ත්‍ර කීම හා ජ්‍යොතිෂ කටයුතු කිරීම.
17. අද්භූත බල පෙන්වීම.
18. සිරගත වීම.
19. අනෙක් ජනතාවට හිරිහැර කිරීම[44] ආදිය යි.

එසේ ම බෞද්ධ භික්ෂුව දවල් කාලයේ තුන් යාමයට රාත්‍රී කාලයේ තුන් යාමයට බණ භාවනා කළ යුතු අතර විවේකීව සිටිය යුත්තේ සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයට නිදා ගැනීම, දන් වැළඳීම, නා කියා

ගැනීම වැනි අවස්ථාවල දී පමණි. සත්තිස් බෝධි ධර්ම වඩන්නා වූ අසුභානුපස්සී ව මෙත්තානුප්සී ව මනාවූ සිහියෙන් වාසය කරයි.[45]

ගිහියන් බෞද්ධ භික්ෂූන්ට දන්දීම නොකරති. ගෞරව ලෙස නමස්කාර නොකරති. එහෙත් භික්ෂු, භික්ෂුණින් වහන්සේලා ගිහියන් කෙරෙහි මෙත් සිතින් යුතු ව ජීවිතය හැඩ ගස්වා ගැනීමට උපදෙස් දෙමින් නිවැරදි මාර්ගය ගැනීමට උපදෙස් දෙයි.

චීනය තුළ භික්ෂු ශාසනයේ ප්‍රවර්ධනය සඳහා කටයුතු කළ භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර කුමාරජීව භික්ෂුවට (ක්‍රි.ව. 401-413) හිමිවන්නේ සුවිශේෂ ස්ථානයකි. බුද්ධ භද්‍ර හිමි (ක්‍රි.ව. 418-421), ධර්ම රක්ෂ හිමි (ක්‍රි.ව. 421), ගුණ භද්‍ර හිමි (ක්‍රි.ව. 443) යන භික්ෂූන් වහන්සේලා චීන බුදු දහම නඟා සිටුවන්නට පොතපත රැසක් හඳුන්වා දෙන්නට විය. එමෙන් ම බෞද්ධ නිකාය බිහිකිරීමෙහි ලා සුවිශේෂ කාර්යය භාරයක් සිදු කළ භික්ෂූන්ව හන්සේලා බුදු දහම වටා විශාල ජනතාවක් කේන්ද්‍ර කර ගැනීමට සමත් විය.

චීන බුදු දහමේ තවත් පියවරක් තබමින් අධිෂ්ඨානය, වීර්යය, කැපවීම පෙරදැඩි කොට ගෙන දේශාටනයේ යෙදී විශාල කාර්යය භාරයක් කළ භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර පාහියන්, හියුං ෂියැන්, ඉට් ෂිං (ඉත්සිං, ඉට්සිං ආදි වශයෙන් ද හඳුන්වයි.) බදු භික්ෂූන් වහන්සේලාට සුවිශේෂ තැනක් හිමි වේ.[46] ක්‍රි.ව. 3-4 වන විට භික්ෂූන් වහන්සේලා ලක්ෂ පනහක් (5,000,000) වත් සිටි බව වාර්තා වේ.[47] භික්ෂූන් වහන්සේලා පන්සල් පරිහරණය කළේ දෙයාකාරයෙනි. එනම්,

1. පෞද්ගලික ක්‍රමය
2. සාංඝික ක්‍රමය යනාදිය යි.

පෞද්ගලික ආරාමවල අයිතිය ගුරු ගෝල පදනමින් හිමි වේ. සාංඝික පන්සල්වල නායකත්වය ශිෂ්‍යයින්ගේ ඝන ප්‍රධාන, තෙරුවන් විසින් ස්වකීය කැමැත්තෙන් සිදු කරයි. මෙසේ සාංඝික ආරාමයක ප්‍රධානත්වය ලබන භික්ෂුව අවුරුදු තුනක් හෝ සතරක් එම ධූරයේ රැඳී සිටී.[48]

6. කලා ශිල්ප

චීන ජනතාවට චින්තනයෙන් සාහිත්‍යයෙන් මෙන් ම බෞද්ධ පුනර්ජීවය නිසා චීනය තුළ කලා ශිල්පවලින් ද ඇති වූ ආලෝකය ඉමහත් ය. චීනයේ බෞද්ධ ආභාසයෙන් දියුණුව, කලා ශිල්ප, වර්ධනය වීම සඳහා මූලික බලපෑමක් ලැබුණේ රාජ පරම්පරාවලින් ම ය. නිදසුනක් ලෙස වෙ රාජ පරම්පරාව, චීනයේ බෞද්ධ ධර්ම දූත සේවා දියුණු කොට කලා ශිල්පවලට ද, විශේෂ අවධානයක් යොමු කරන්නට විය.[49] චීනයේ මෙම බෞද්ධ කලා ශිල්ප අතර ගෘහ නිර්මාණ කලාව, චිත්‍ර කලාව, මූර්ති කලාව, සාහිත්‍ය කලාව, සංගීතය හා නාට්‍ය කලාව දියුණු වන්නට විය.

චීනය තුළ ගෘහ නිර්මාණ කලාව දියුණු වූ නමුත් ඒවා නියම ලෙස වර්ගීකරණය කිරීම අපහසු ය.[50] චීනයේ බෞද්ධ ස්තූපවල දක්නට ලැබෙන පොදු ලක්ෂණ තුනකි. එනම්,

1. ලම්බාකාර බව
2. රේඛාමය බව
3. සමපාදතාවය[51] වේ.

චීනයේ වූ ස්තූප අධ්‍යයනය කරන විට කොටස් දෙකකින් යුත් බව පෙනේ.

1. ඉන්දියා ආභාසයන් ඉදිකළ ස්තූප
2. චීන මණ්ඩප ක්‍රමය පදනම් කරගත් ස්තූප[52]

බෞද්ධ සිද්ධස්ථානවල දක්නට ලැබෙන 'කුළුණු' චීනයට ආවේණික කලා අංගයකි. ඉන්දියාවේ සර්වඥ ධාතූන් හා රහතන් වහන්සේලාගේ ධාතු තැන්පත් කොට චෛත්‍ය තැනුවා සේ චීනයේ කුළුණු ඉදිවිය. ෂෙංතාවො කුළුණු අශෝක රජු ඉදිකළ කුළුණුවලට බෙහෙවින් සමාන වේ.[53]

චීනයේ ඉදි වූ බෞද්ධ ගෘහ නිර්මාණ ලෙස ස්තූප, ගල් ගුහා හා බෞද්ධ ආරාම ඉතා වැදගත් වේ. ක්‍රි.ව. 4-6 සියවස්වල චීනයේ

විශාල බෞද්ධාරාම සහ යෝධ ස්තූප ඉදිවිණ.[54] චීනයේ මුලින් ම ඉදිකරන ලද ධවල අශ්වාරාමය දඹදිව අනාථපිණ්ඩික සිටුවරයා ඉදිකරන ලද ජේතවනාරාමයේ සැලැස්ම පරිදි ඉදිවූවක් බව පෙනේ.[55] වෛයි රාජ වංශයේ අධිරාජ්‍යණියක විසින් ගොඩනැංවූ අමරණීය සාමයේ ආරාමය චීන ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පයට බෞද්ධ ආලෝකය ලැබී ඇති අයුරු සාක්ෂ්‍ය දෙයි. වංශ කතාවලට අනුව ලෝයාන්හි පිහිටි අමරණීය සාමයේ ආරාමය අඩි නවසියයක් (900) උස අතර වර්ග අඩි දස දහසක් (10000) පුරා පැතිර ඇත.[56] සුං අධිරාජ්‍ය සමයේ ද භික්ෂූන්ගේ ආරාම ඉදිකිරීම රාජ්‍ය ආඥාවකින් ක්‍රියාත්මක වූ අතර එවකට ගොඩනැගුණු ආරාම හාරදහස් අටසියයකි (4800). [57]

චීනයේ වෙයි රාජ්‍ය සමයේ දියුණු වූ මූර්ති ශිල්පය සිං රාජ්‍ය සමයේ දී වඩාත් ජනප්‍රිය විය. සුප්‍රකට මූර්ති ශිල්පි තායි දන් තාඕ සිය සහෝදරයා සමග බුදු පිළිම විශාල ප්‍රමාණයක් නිර්මාණය කොට ඇත.[58] චීනයේ එවකට ඉදි වූ බොහෝමයක් කලා මූර්ති අද වනවිට ප්‍රකට ව නැතත් යුං ක්වාන් ලුං මෙන් ගිරිගුහා පිරික්සීමෙන් මූර්ති කලාවේ නෂ්ටාවශේෂ විශාල ප්‍රමාණයක් හඳුනා ගත හැකි ය.[59] කළුගල්, දැව, ඇත්දත්, රන් වැනි ලෝහ ද මැටි හුණු ගල් ආදි අමුද්‍රව්‍ය යොදා නෙලූ බුදු පිළිම බෞද්ධ ගල්ගුහාවල කලාත්මක බව පිළිබිඹු කරන සාධකයකි.[60]

හැං සහ ටැං රාජ්‍ය වංශ අතර පැවති සියවස් අටක කාල පරිච්ඡේදය තුළ ග්‍රන්ථ පරිවර්ත කරණය තුළින් චීන භාෂාවට අලුතින් වචන තිස් පන්දහසක් (35000) පමණ හඳුන්වා දුන්නේ ද බෞද්ධ ආභාසයෙනි. මෙම වචන සකස් කළ ආකාරයන් දෙකකි.

1. තනි චීන වචන දෙකක් සමස්තයක් ලෙස ගෙන ඊට අර්ථ විවරණ සැපයීම.

2. සංස්කෘත වචන චීන උච්චාරණ අනුව හැසිරවීමට පහසු වන සේ සකස් කිරීම.[61]

චීනයේ බිහිවූ බෞද්ධ කලා නිර්මාණ අතර චිත්‍රයට ද හිමි වන්නේ සුවිශේෂ ස්ථානයකි. විහාර, මන්දිර, ගල්ගුහා, ධාතු තැන්පත් කරන කුටි ආදී සෑම බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයක ම බුද්ධ චරිතය, ශ්‍රාවක චරිත කතා, දේව කතා ආදිය සිතුවම් කෙරුණි. ක්‍රි.ව. 526 ට පෙර සිට ම දියුණු වී පැවති බෞද්ධ චිත්‍ර විහාරයක අනිවාර්යය අංගයක් විය. ක්‍රි.ව. 8 වන සියවස සිට ඉතා දක්ෂ සහ ප්‍රකට ශිල්පයෙකු වූ තා ඔ ත් සේ සිතුවම් නවසියයකට (900) වඩා නිර්මාණය කර ඇත.[62] මුල් යුගයේ ජාතක කතා පමණක් ම සිතුවම් වුව ද, පසු ව බෞද්ධ දෘෂ්ටාන්ත කතා ද, අමිතාභ බුද්ධ චිත්‍ර ද නිර්මාණය විය.

බුදු සමය සමඟ චීනයේ වර්ධනය වූ සංගීත ක්ෂේත්‍රයට බෙහෙවින් ඉවහල් වූයේ මධ්‍ය ආසියානු බුදු සමය යි. කොන් හා සහ පීප නම් වාද්‍ය භාණ්ඩ මෙලෙස බුදු සමයෙන් ජනප්‍රිය වූ චීන සංගීත භාණ්ඩ දෙකකි.[63] ක්‍රි.ව. 7 වන සියවස මුල බුරුම රාජ්‍යයට අයත් ජී-ආ-ඔ රාජ්‍යයෙන් චීන රාජ්‍යයට වාද්‍ය භාණ්ඩ 10 ක් ද බෞද්ධ සංගීතඥයින් 30 දෙනෙක් ද චීනයට එවා ඇත. අදටත් චීනයේ ඇතැම් පන්සල්වල අසන්නට ලැබෙන චීන ටෑං යුගයට අයත් සංගීතය ඉන්දියාව, කුජ, බුරුම, චම්පා යන බෞද්ධ රටවලින් උපුටාගත් කොටස් දක්නට ලැබේ.[64] දෙවන සියවස පටන් සංස්කෘත කවි කතා චීනයේ ප්‍රචලිත වී ඇත.

ක්‍රි.ව. 5 වන 6 වන සියවස්වල චීන පඬිවරුන් අතින් බිහි වූ නක්ෂත්‍ර විද්‍යාව ආයුර්වේද විද්‍යාව, වෛද්‍ය විද්‍යාව, මුද්‍රණ ශිල්පය චීන කලා ශිල්පයේ නව ප්‍රබෝධයක් ඇති කරන්නට විය.[65] මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ, බෞද්ධ ආභාසය ලත් චීනය තුළ සෑම කලාංගයක් ම සංවර්ධනය වූ ආකාරය යි. මේ තුළින් චීන ජනයා බුදු දහමට තව තවත් ආකර්ශනය විය.

සමාලෝචනය

භාරතයේ සිට බුදු දහම ජාත්‍යන්තර කරණයට පත් වූයේ ප්‍රවාහයන් දෙකක් සමඟිනි. එනම්,

1. බුදු දහමේ න්‍යායාත්මක ප්‍රවාහය
2. බුදු දහමේ ප්‍රායෝගික ප්‍රවාහය

චීනය තුළ ද රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික මට්ටමින් ක්‍රි.ව. 67 දී මිංති අධිරාජ්‍යය සමයේ පිළිගන්නා බුදු සමය මූලික වශයෙන් ගොඩනගා ගන්නේ න්‍යායාත්මක පසුබිම යි. බුදු දහම ස්ථාපිත කිරීමට අවශ්‍ය මූලික පදනම ගොඩනඟා ඉන් පසු ව බුදු සමයට ආවේණික සංස්කෘතික සිරිත්, විරිත් ආදී ශිෂ්ටාචාරය බුදු සමයේ ප්‍රායෝගික ප්‍රවාහය ගොඩනඟා ක්‍රමානුකූල ව සංවර්ධනය වී ඇත.

චීනයට බුදු දහම හඳුන්වා දෙන විට සියයක් දාර්ශනික ගුරුකුල හා නොයෙක් සාම්ප්‍රදායික ඇදහිලි ද රැසක් විය. තාඕ දහම හා කොන්ෆියුසියස් දහම මෙම ඉගැන්වීම අතර බලවත් වූවා සේ ම බුදු දහම පැමිණි මුල් වකවානුවේ බුදු දහමට එරෙහිව නැගී සිටින්නට ද විය. ඇතැම් රාජ්‍ය පාලකයන් ද, බුදු දහම කෙරේ ආක්‍රමණික ආකාරයෙන් කටයුතු කල නිසා යම් යම් අවස්ථාවල දී බුදු දහමේ දියණුව මන්දගාමී විය.

බුදුන් වහන්සේගේ ශ්‍රේෂ්ඨ පෞරුෂයෙන් දේශිත ධර්මය නම්‍යශීලීත්වයෙන් යුතුවීම සහනශීලී ප්‍රතිපදාවකින් යුක්තවීම, සංඝයාගෙන් අප්‍රතිහත කැපවීම ආදිය නිසා බුදු දහමේ ආලෝකය නොනිවී පවතින්නට විය. මධ්‍ය ආසියාවෙන් ද භාරතයෙන් ද නිබඳ ව ලැබුණු පොතපත චීන ජනයාගේ ආධ්‍යාත්මය පෝෂණය කළ අතර රටපුරා බුදු දහම ව්‍යාප්ත කිරීමට බෞද්ධ නිකායන් රැසක් ද චීනයේ නිර්මාණය වී තිබිණි. ශාන්ත බව, සංවරය, මෛත්‍රිය තුළින් ආධ්‍යාත්මය පෝෂණය කර ගත් ජනයා ආරාමය පදනම් කර ගත් ජීවිතයක් ගත කළේ ය. සංවර්ධිත රටක් ලෙස පිය නැගීම සඳහා චීනය සිය ශක්තියක් ලෙස ප්‍රකට කරන්නේ ස්වකීයය ජාතික ආගම වන බුදු දහම යි. බුදු දහම සමඟ උසස් අධ්‍යාපනයකට පිවිසි නූතන චීනයේ ද බෞද්ධ අධ්‍යයනය විෂය ඉතා ශාස්ත්‍රීය අන්දමින් සිදු කෙරේ. මහායාන බුදු දහම පදනම් කර ගත බෞද්ධ අධ්‍යයනය නූතනයේ වඩාත් සාර්ථක ව සිදු කරන්නේ චීනය යි.

ආන්තික සටහන්

1 සුමනසිරි හිමි, ගල්ලෑල්ලේ, චීන බුදු දහම පිළිබඳව ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්, පිටුව 21.

2 ශාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, එම, පිටුව 109.

3 සිරි සීවලී හිමි, බඹරුන්දේ, බෞද්ධ ලෝකය, පිටුව 311.

4 ඉලංගසිංහ මංගල, ආසියාවේ බෞද්ධ ඉතිහාසය, පිටුව 99.

5 එම, පිටුව 102.

6 එම, පිටුව 105.

7 එම, පිටුව 105.

8 එම, පිටුව 114.

9 කාරියවසම් තිලක්, චීන බුදු දහමට පෙරවදනක්, පිටුව 30.

10 එම, පිටුව 30.

11 ප්‍රේමරතන හිමි, රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 83.

12 ඉලංගසිංහ මංගල, ආසියාවේ බෞද්ධ ඉතිහාසය, පිටුව 99.

13 එම, පිටුව 99.

14 එම, පිටුව 99.

15 ප්‍රේමරතන හිමි, රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 53.

16 සුමනසිරි හිමි, ගල්ලෑල්ලේ, චීන බුදු දහම පිළිබඳව ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්, පිටුව 299.

17 එම, පිටුව 299.

18 කාරියවසම්, තිලක්, චීන බුදු දහමට පෙරවදනක්, පිටුව 65.

19 ප්‍රේමරතන හිමි, රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 53.

20 බාපත් පී. වී. දෙදහස් පන්සිය වසරක බොදු සමය, පිටුව 307.

21 එම, පිටුව 306.

22 කාරියවසම්, තිලක්, චීන බුදු දහමට පෙරවදනක්, පිටුව 51.

23 ශාන්ති හිමි, කිරින්දේ, ජයතිලක පණ්ඩිතරත්න, මධ්‍ය ආසියාවේ බෞද්ධ සංස්කෘතිය, පිටුව 72.

24 බාපත් පී. වී. දෙදහස් පන්සිය වසරක බොදු සමය, පිටුව 169.

25 හකමුරේ හජිමි, පෙරදිග මිනිසුන්ගේ චින්තන විදි, පරිවර්තක පී.බී. පිටුව 296.

26 එම, පිටුව 296.

27 එම, පිටුව 297.

28 එම, පිටුව 298.

29 එම, පිටුව 300.

30 එම, පිටුව 305.

31 ආනන්ද හිමි, වැල්ලවත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘති, පිටුව 237.

32 ප්‍රේමරතන හිමි, රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 58.

33 කාරියවසම් තිලක්, චීන බුදු දහමට පෙරවදනක්, එම, පිටුව 69.

34 එදිරිසිංහ දයා, ලිපිය, චීනයේ සෙන් බුදු දහම ආලෝකවත් කළ බෝධි ධර්ම මහ තෙර පාරමී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්කරණ අමරවංශ හිමි දිමියාවේ, වප්ප හිමි, රප්පත්තේ රේවත හිමි, කරපුටුගල, අරුණතිලක අඳුන්ගල්ලේ, පිටුව 41.

35 සිරි සීවලි හිමි, බඹරුන්දේ, බෞද්ධ ලෝකය, පිටුව 145.

36 බාරියවසම්, තිලක්, චීන බුදු දහමට පෙරවදනක්, පිටුව 29.

37 එම, පිටුව 30.

38 එම, පිටුව 42.

39 එම, පිටුව 51.

40 එම, පිටුව 54.

41 එම, පිටුව 51.

42 එම, පිටුව 71.

43 එම, පිටුව 72.

44 එම, පිටුව 54.

45 එම, පිටුව 55.

46 සිරි සීවලි හිමි, බඹරුන්දේ, බෞද්ධ ලෝකය, පිටුව 140.

47 එම, පිටුව 145.

48 එම, පිටුව 145.

49 බාපත්, පී. වී. දෙදහස් පන්සිය වසරක බොදු සමය, පිටුව 107.

50 මීගස්කුඹුර., පී. ඩී, පෙරදිග මිනිසුන්ගේ චින්තන විධි, (හකමුරේ හජීමි), පිටුව 226.

51 රාහුල හිමි., අත්තුඩාවේ, පඤ්ඤාලෝක හිමි., බඹරුන්දේ, මහානාම හිමි., බඹරුන්දේ, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පිටුව 116.

52 ප්‍රේමරතන හිමි., රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 57.

53 එම, පිටුව 57.

54 ආනන්ද හිමි., වැල්ලවත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘති, පිටුව 243.

55 එම, පිටුව 243.

56 එම, පිටුව 245.

57 සුමනසිරි හිමි., ගල්ලැල්ලේ, චීන බුදු දහම පිළිබඳව ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්, පිටුව 60.

58 ආනන්ද හිමි., වැල්ලවත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘති, පිටුව 243.

59 එම, පිටුව 243.

60 එම, පිටුව 238.

61 ප්‍රේමරතන හිමි., රොටුඹ, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, පිටුව 58.

62 එම, පිටුව 57.

63 ආනන්ද හිමි., වැල්ලවත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘති, පිටුව 206.

64 ආනන්ද හිමි., වැල්ලවත්තේ, බෞද්ධ සංස්කෘති, පිටුව 246.

65 එම, පිටුව 244.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථ

ආනන්ද හිමි., වැල්ලවත්තේ, 1968, බෞද්ධ සංස්කෘති, සාලිය ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ.

කරුණාසිංහ., මුදිතා, 2010, චීන දර්ශනය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

කාරියවසම්., තිස්ස, 1999, චීන බුදුදහමට පෙරවදනක්, සදීපා පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 8.

පරිඃ ගුණසේකර., පද්මා, 2006, දෙදහස් පන්සිය වසරක බොදු සමය, (සංස්ඃ බාපත්., පී. වී) සුනෙර ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ.

පඤ්ඤකිත්ති හිමි., හිරිපිටියේ, 1966, බලදේව උපාද්‍යායගේ බෞද්ධ දර්ශනය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

ප්‍රේමරතන හිමි., රොටුඹ, 1995, ජාත්‍යන්තර බුදු සමය, කතෘ ප්‍රකාශනයකි.

පරිඃ මීගස්කුඹුර., පී.බී. හකමුරේ හජිමි, 2003, පෙරදිග මිනිසුන්ගේ චින්තන විදි, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව.

මූර්ති, 1972, ආගම හා මිය ගිය ලෝකය, සීමා සහිත ලේක්හවුස්, ඉන්වෙන්ස්ට්මන්ට් සමාගම, කොළඹ 02.

නන්ද හිමි., බලංගොඩ, 1997, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය I, සි/ස ස්ටැන්ෆර්ඩ් ලේක්, පන්නිපිටිය.

රාහුල හිමි., අත්තුඩාවේ, පඤ්ඤාලෝක හිමි., බඹරැන්දේ, 1979, මහානාම හිමි., බඹරැන්දේ, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

සාසනරතන හිමි., මොරටුවේ, 1999, ලක්දිව මහායාන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව.

සිරි සීවලි හිමි., බඹරැන්දේ, 1964, බෞද්ධ ලෝකය, එම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ 10.

සුමනසිරි හිමි., ගල්ලැල්ලේ, 1999, සාම්ප්‍රදායික චීන ආගම්, සි/ස කරුණාරත්න සහ පුත්‍රයෝ, කොළඹ 10.

සුමනසිරි හිමි., ගල්ලැල්ලේ, 1999, චීන බුදු දහම පිළිබඳව ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්, කතෘ ප්‍රකාශනයකි.

ශාන්ති හිමි., කිරින්දේ, පණ්ඩිතරත්න, ජයතිලක, 1967, මධ්‍ය ආසියාවේ බෞද්ධ සංස්කෘතිය, රත්නාවලී ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10.

ශාස්ත්‍රීය ලිපි

උපාලි හිමි., රොටුඹ, 2010, ලිපිය කොරියානු බුදු දහමඃ ආරම්භය හා විකාශය විද්‍යෝදය පිරිවෙන්, ආදී ශිෂ්‍ය සංගමයේ 75 සැමරුව 1935-2000, සංස්ඃපියරතන හිමි වැගම, ධම්මානන්ද හිමි, මතුරුප්පේ, ඥානරතන හිමි, පුස්සැල්ලාවේ විද්‍යෝදය පිරිවෙන, ආදී ශිෂ්‍ය සංගමය, කොළඹ 10.

එදිරිසිංහ., දයා, 1998, ලිපිය, චීනයේ සෙන් බුදු දහම ආලෝකවත් කළ බෝධි ධර්ම මහ තෙර පාරමී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: අමරවංශ හිමි දිමියාවේ, වප්ප හිමි, රප්පත්තේ රේවත හිමි, කරපුටුගල, අරුණතිලක අදුන්ගල්ලේ, අමුගොඩ ජයසුමනාරාම විහාරවර්ධන පදනම.

කරුණාදාස., වයි. 2000, ලිපිය බුදුසමය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනය, විද්‍යෝදය ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: වෑගම පියරතන හිමි, හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමි උපහාර කලාපය, බොරැල්ල, පිටුව 36.

ඥානසිරි හිමි., මිරිස්සේ, 1966, ලිපිය, මහායාන ධර්මයේ ව්‍යාප්තිය, විදුලක ප්‍රඥාසාර ප්‍රඥස්ති, සංස්: සිරි සීවලී හිමි, බඹරන්දේ විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය.

තිලකරත්න., අසංග, 2005, ලිපිය, ධර්මාවබෝධය ක්ෂණික ද? නැතහොත් අනුක්‍රමික ද? මහායාන ධර්ම විවාදයක් සම්භාෂා, 13 වෙනි කලාපය, ශ්‍රී ලංකා අමරපුර මහා නිකායේ ද්වී ශත සංවත්සර සමුර ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: ඥානරතන හිමි, වලස්වැවේ, පෙරේරා රූපසිංහ, අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශයේ පිරිවෙන් අධ්‍යාපන ශාඛාව, බත්තරමුල්ල.

පවුල් සංස්ථාව පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය (මව්පිය - දුදරු සම්බන්ධය)

බාහිර කථිකාචාර්ය දියගම නාරද හිමි

1.1 වාච්‍යාර්ථය

පවුල (family) යන වචනය ගත් විට එය ලතින් භාෂාවේ 'famulus'යන වචනයෙන් හින්න වූවකි. ඉන් ගම්‍යමාන වන්නේ සේවකයා (servnt) යන්න යි. රෝම නීතිය තුළ මෙම වචනයෙන් ඇඟවෙන්නේ භාණ්ඩ හා සේවා නිෂ්පාදනය'' කරන කණ්ඩායමක්, වහලුන් සහ වෙනත් සේවකයන් ය. එමෙන්ම පොදු පරම්පරාවකින්, විවාහයකින් සම්බන්ධ වුණ සාමාජික පිරිසකි. එබැවින් ආරම්භක වශයෙන් පවුල් මිනිසෙකුගෙන්, ගැහැණියකගෙන් දරුවකුගෙන් හෝ දරුවන්ගෙන් සහ සේවකයන්ගෙන් සමන්විත විය. (Collins Dictionary of Sociology, 1995,223). සිංහල, සංස්කෘත බෞද්ධ, කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි 'කුටුම්බ' යන්නෙහි වාච්‍ය අර්ථය වන්නේ ද 'පවුල' යි (සෝරත නාහිමි, 1999, 278). ලියනගේ, 2007, 438, අලගියවන්න, 2004, 245). කුටුම්භ යන පදනින් විකසනය වූ වදන් අතර, කුටුම්බික (පවුල්කාරයා), කුටුම්බිනි (ගෙයඹුව, භාර්යාව), කුටුම්භ විචාරණ (පවුල නඩත්තු කිරීම), කුටුම්බ සණ්ඨාපන (1. වස්තු රැස්කිරීම 2. භාර්යාවක පාවා ගැනීම), කුටුම්බ ස්ථාපන (විවාහවීම) යනාදිය සිංහල කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි සුචනය කෙරේ. (සෝරත නාහිමි, 1999,278) සංස්කෘත කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි, ''කුටුම්බක'' යන වදන විවිධාර්ථවත් ගනී. පවුල, ගෙදර, වැසියෝ, කුල දේවතාවෝ,

පවුලේ ආරක්ෂාව, නෑයා, පරපුරෙන් හෝ විවාහයෙන් ඇති නෑකම, දූදරුවෝ, දරු මුණුබුරු පරම්පරාව නම් ජාතිය, වර්ගය, වංශය ඒ සඳහා දෘශ්‍යාන්ත ය. එමෙන්ම, කුටුම්බික, කුටුම්බීන් යන වචන සඳහා කෙළෙඹියා, ගෙහිමියා, පවුලේ සාමාජිකයා යන වචනයන් ද කුටුම්බීන්, කුටුම්බිකා සඳහා ස්ත්‍රී ගෙහිමියාගේ බිරිඳ ගෘහණිය, ගැහැණිය යන පදන් නියෝජනය වේ (අලගියවන්න, 2004, 240).

'කුටුම්බ' යන පාලි වදන සඳහා 'පවුල' යන සිංහල වචනය භාවිත කර අතර, 'කුල' යන පාලි ශබ්දයෙන් වංශය හෝ පවුල (family of clan) යන වදන් භාවිත වේ. 'කුල ගෙහ' යනු 'පවුලේ ගෙය' (House belonging to a family) යන්න වාච්‍ය වන අතර 'කුලදෙවතා' (The protector deity of clan) යන්නෙන් 'පවුලේ දේවතා' යන්න වාච්‍ය වේ (බුද්ධත්ත හිමි, 1999, 83).

" family " යන ප්‍රයෝගය සඳහා 'පවුල' යන සිංහල වචනය නියෝජනය කෙරේ. තව ද කුටුම්බය, දූදරුවෝ, වර්ගය, ගණය, කණ්ඩායම, කුලය යන ප්‍රයෝගයන් ද ඒ සඳහා භාවිත ය. familial (පවුල්, කුටුම්බ) family palaning (උපත් පාලනය, පවුල් සංවිධානය) සහ family tree (පෙලපත හෝ පෙලපවත් සටහන) යන වචන (word) family යන ඉංග්‍රීසි වචනයෙන් භින්න වූවන් ය (මලලසේකර, 2000, 388). මෙයට අමතරව ' family 'යන ඉංග්‍රීසි වචනයේ නියෝජනය ඉංග්‍රීසි කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි පෘථුල අර්ථයක යෙදේ.

1) (a) A group consisting of one or two parents and their children (දෙමව්පියන් එක් අයෙකු හෝ දෙදෙනෙකු හා ඔහුන්ගේ දරුවන් සහිත කණ්ඩායමක්).

(b) A group consisting of one or two parents, their children and close relations (දෙමව්පියන් එක් අයෙකු හෝ දෙදෙනෙකු, ඔවුන්ගේ දරුවන් හා සමීප නෑයන්ගෙන් යුත් කණ්ඩායමක්).

2) (a) A person's husband or wife and children (පුද්ගලයෙකුගේ සුවාමිපුරුෂයා හෝ භාර්යාව හා දරුවන්)

(b) A person's children, especially toung children (පුදගලයෙකුගේ දරුවන්) විශේෂයෙන්ම කුඩා දරුවන්,

3) (a) All the people descended from a common adcestor (එකම මී මුතු පරම්පරාවකින් පැවත එන සියලු ම මිනිසුන්)

(b) A line of ancestors (මී මුතු පරම්පරාවක්)

4) A group of related animals, plants, etd.... (සමාන සතුන්, ගස්වැල් ආදීන්ගෙන් යුත් කණ්ඩායමක් ... family යන වචනය නියෝජනය කරයි. ඒ අනුව "දෙමාපියන් හෝ ස්වාමි - භාර්යාවන්) ඔවුන්ගේ දරුවන් හා සමීපතම ඥාතීන් මෙන් ම මී මුතු පරම්පරාවකින් පැවත එන සියලුම සාමාජිකයන් හා ඔවුන්ගේ දිවි පැවැත්මට අදාළ සතුන්, ගස්වැල් ආදීන්ගෙන් ගැවසීගත් කණ්ඩායම නොහොත් ඒකකය පවුල නම් වේ."

සංස්ථාව (Instition) යනු "කිසියම් නීති පද්ධතියක් යටතේ ක්‍රියා කළ අකාරය පෙන්වන්නකැයි අරුත් දක්විය හැකි ය. සංස්ථා යන්න සඳහා මනා කොට පිහිටුවීම, තැබීම යෙදවීම යන අරුත් ද ගෙන දෙයි. එමෙන් ම සංස්කෘත කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි සංස්ථා යන (සත්‍රී ලිංග) වචනය සභාව, ඉම, කෙළවර, රජ අණ, පහළ වීම, නැසීම, විනාශය, මරණය, ලෝක විනාශය, නැවතීම, රැකියාව, සෝම යාගය යනුවෙන් විවිධාර්ථවත් වේ. (අලගියවන්න, 2004,831)

සිංහල කෝණ ග්‍රන්ථයන්හි සංස්ථා යන්න සඳහා ව්‍යවස්ථාව, සිටීම යනාදි වදන් භාවිත ය (සෝරත නා හිමි, 1999, 1007).

"Oxford Asvenced Learne's Dictionary" හි සංස්ථා යන්න විවිධාර්ථවත් ගනී.

1) (a) An organisation edtablilshed for social, educatonal, religious, etc purposes, සාමාජීය, අධ්‍යාපනික, ආගමික ආදී අවශ්‍යතාවයන් සඳහා පිහිටුවා ගන්නා ලද සංවිධානයක්.

(b) An organisation for helping people with special needs. විශේෂ අවශ්‍යතා ඇති පුද්ගලයන්ට උදව් උපකාර කරන සංවිධානයක්.

2) An edtablilshed custom, practice of group of pepople. පිහිටුවාගත් සිරිතක්, පුරුද්දක් හෝ පුද්ගලයන් කණ්ඩායමක්

3) The action or process of edtablilshing or starting something. යම්කිසි දෙයක් පිහිටුවා ගැනීමේ හෝ ආරම්භ කිරීමේ කටයුත්ත හෝ ක්‍රියාවලිය.

සමාජීය, අධ්‍යාපනික හෝ ආගමික ආදී අවශ්‍යතාවන් සම්පූර්ණ කිරීම සඳහා සහ ඒ ඒ පුද්ගලයන්ට උදව් උපකාර කරමින් පවත්වා ගෙන යනු ලබන සංවිධානය හෝ ආයතනය 'සංස්ථා' යන වචනය මඟින් අරුත් ගැන්වෙයි. ඒ අනුව ස්වාමි - භාර්යා, මාපිය - දූදරු ආදී වශයෙන් ඒකරාශී වූ ආයතනය හෝ සංවිධානය 'පවුල් සංස්ථාව' ලෙස (Institition of famaily) අරුත් ගැන්වීම වඩාත් සුදුසු ය.

1.2 ප්‍රාදූර්භූතභාවය

මානව සමාජය තුළ ස්ථාපිත එකෙක සමාජ සංස්ථාවන් අතර, වැදගත් වූත්, මූලික වූත්, සමාජ සංස්ථාව වන්නේ 'පවුල් සංස්ථාව' යි. විවිධ සමාජ සංස්ථාවන්හි ප්‍රාදූර්භූතභාවය එමඟින් සිදු කෙරේ. එබැවින් මානව සමාජයේ පදනම 'පවුල' බව විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීම යි (ධර්මාඤ්ජලී, 2009, 313). සමාජ

මානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයේ දී පවුලේ මූලාර්මභය පිළිබඳ විවිධ මතිමතාන්තර පවතී. කෙසේ හෝ පවුල් අදට වසර ලක්ෂයක් හෝ විසි ලක්ෂයකට අතර කාලයක් තුළ එනම් හොමෝ ඉරෙක්ටස්ගේ යුගයේ (Homo Erectus stage) සිදු වූ මානව විද්‍යාඥයෝ පවසති (Jurmain, Kilgore, 2003, 297). පවුල් සංස්ථාව ගොඩනැගීමත්, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය විභේදනය වීමත්, තත්ත්වයන් සහ කාර්භාරයන් නිර්වචනය වීමත් මේ යුගයේ සිදු වූ බවට මතවාද පවතී. මානවයා වත්මන් තත්ත්වයට පරිණාමය වීමේ දී 'නූතන හෝමෝ සේපියන්ස් සේපියන්ස්' (Homo Sapiens, Sapiens) වරුන්ට කිට්ටු වූත් හෝමෝ ඉරෙක්ටස් යුගයට පසු ව නියෝජනය වූ නියැන්ඩර්තාල් මානවයා (Homo Neanderthal) ගේ යුගය වන විට ගෘහ ජීවිතය, පවුල හා භාෂාව ස්ථාපිත ව තිබුණේ 'යි මානව විද්‍යාඥයෝ පෙන්වා දෙති. (Stanford, 2006.382)

ලෝකය ද මිනිසා ද එමෙන්ම පවුල් සංස්ථාව ද දේව නිර්මාණ බව නිර්මාණවාදී ආගම් විසින් පිළිගනු ලබන අතර In creating man and woman, God instituted the himan family and ecsowed it with its fundamental constitition. catechism of the Catholic Church, 1994, P. 405).

ලෝක නිර්මාණය හුදු මිථ්‍යාවක් ලෙසින් බැහැර කරන, බුදු සමය පවුල, සත්ත්ව පරිණාමයේ දී ඇති කර ගන්නා ලද සමාජ සංස්ථාවක් බව පෙන්වා දෙයි. සත්ත්ව පරිණාමයේ එක්තරා අවස්ථාවක දී, කාලීන වූ මනුෂ්‍ය අවශ්‍යතාවක් සපුරා ගැනීම වස් පවුලක් ගොඩ නැගිණි. තිරිසන් සතුන්ගෙන් වෙන් ව පෞද්ගලික ජීවිතයක් ගත කිරීමේ ශිෂ්ට අදහස ඇති ව 'ගෙදරක්' ගොඩනගා ගැනීමෙන් එය බිහි වූ බව අග්ගඤ්ඤ සූත්‍ර ගත විස්තරයෙහි ඇතුලත් වේ, යනුවෙන් හෙට්ටිආරච්චි ගුරීහු පෙන්වා දෙති. (හෙට්ටිආරච්චි, 2001, 57)

යථොක්ත විවරණය අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රාගත 'ලිංගපාතුභාවෝ' හා 'මෙථුනධම්මසමාචාරෝ' කොටසෙහි හේතුඵල න්‍යායාත්මක විග්‍රහ කර ඇති ආකාරය සිත් ගන්නා සුළුය.

වාසෙට්ඨයෙනි යම්සේ පැසුණු හැල් වී පරිභෝග කරන්නාහු, එය ම ආහාර කොට ඇත්තාහු බොහෝ කලක් ගත වූවාහු ඒ සතුන්ගේ ශරීරයෙහි බොහෝ සෙයින් රළු බව ද නොපැහැපත් බව ද පහළ විය. ස්ත්‍රියට ස්ත්‍රී ලිංගය ද, පුරුෂයාට පුරුෂ ලිංගය ද පහළ විය (ඉත්ථියා ච ඉත්ථිලිංගං පාතුරහොසි, පුරිසස්ස ච පුරිසලිංගං). ස්ත්‍රිය ද වූ කලී ඉතා බොහෝ වේලාවක් පුරුෂයා දෙස බලා ඉඳී, පුරුෂයා ද ස්ත්‍රිය දෙස බොහෝ වේලා බලා ඉඳී. (ඉත්ථී ච සුදං පුරිසං අතිවේලං උපනිජ්ඣායති, පුරිසො ච ඉත්ථිං). මෙසේ ඉතා බොහෝ වේලා ඔවුනොවුන් දෙස බලා ඉන්නා ඔවුනට සරාගය පහළ විය. රා පරිදාහය කයෙහි බැස ගත්තේ ය. ඔවුහු රාග පරිදාහය හේතුවෙන් මොවුන්දම් සෙවූහ. (තෙසං අතිවේලාහං අඤ්ඤමඤ්ඤං උපනිජ්ඣායතං සාරාගො උදපාදී, පරිළාහෝ තායස්මිං ඔක්කමි. තේ පරිළාහපච්චයා මෙථුනං ධම්මං පටිසෙවිංසු). එ සමයෙහි යම් සත්ව කෙනෙක් මෙවුන්දම් සෙවුනාවුන් දකිත් ද ඒ අනයයෝ 'වසලිය, නැසෙව, වසලිය, වැනසෙව කියා, පස් දමා ගසත්, අළු දමා ගසත්, තවකෙක් ගොම දමා ගසත් (කෙසේ නම් සත්ත්වයකු තව සත්ත්වයෙකුට මෙසේ කරන්නෙම් ද? (මෙථුනං ධම්මං පටිසෙවන්තේ, අඤ්ඤෙ පංසුං චිපන්ති, අඤ්ඤෙ සෙටිඨිං බිපන්ති, අඤ්ඤේ ගොමයං බිපන්ති'' නස්ස වසලී නස්ස වසලී (නස්ස අසුචි නස්ස අසුචිති) කථං හි නාම සත්තො සත්තස්ස එවරූපං කරිස්සති'ති). දැනුදු ස්ත්‍රියක් ගෙනයන කල්හි මෙසේ සිදු කරති. එහෙත් එහි අදහස නොම දනිති (තදෙව පොරාණං අග්ගඤ්ඤං අක්ඛරං අනුස්සරන්ති, නත්තෙවස්ස අත්ථං ආජානන්ති. දීනි. iii, 150).

අංගුත්තර නිකායෙහි දී ස්ත්‍රී-පුරුෂයන් අතර අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සදාතනික ව පවත්නා ආකර්ෂණය මෙසේ විවරණය කෙරේ.

මහණෙනි, පුරුෂයාගේ සිත ඇදගන්නා එබඳු වූ අන් කිසිවක් මම නුවණැසින් නොදකිමි. මහණෙනි, (අන් සියලු රූප, ශබ්දාදීන්ට වඩා) ස්ත්‍රී රූපය පුරුෂයාගේ සිත් ඇදගත්තේ ය...

ස්ත්‍රී ශබ්දය (හඬ) පුරුෂයාගේ සිත් ඇදගන්නේ ය... ස්ත්‍රී ගන්ධය (ආඝ්‍රාණය) පුරුෂයාගේ සිත් ඇදගන්නේ ය... ස්ත්‍රී රසය පුරුෂයාගේ සිත් ඇදගන්නේ ය. ස්ත්‍රී ස්පර්ශය පුරුෂයාගේ සිත් ඇදගන්නේ ය. (නාහං භික්ඛවේ අඤ්ඤං එක රූපම්පි සමනුපස්සාමි. යං එවං පුරිසස්ස චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨති. යථයිදං භික්ඛවෙ ඉත්ථී රූපං... ඉත්ථී සද්දෝ... ඉත්ථී ගන්ධො.. ඉත්ථී රසො... ඉත්ථී පොට්ඨබ්බො.... පුරිසස්ස චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨතීති.' අනි. I, 2-4).

මහණෙනි, ස්ත්‍රියගේ සිත් ඇදගන්නා එබඳු අන් කිසිවක් ද මම නුවණැසින් නොදකිමි. මහණෙනි, (අන් සියලු රූප ශබ්දාදීන්ට වඩා) පුරුෂ රූපය ... ශබ්දය ..ගන්ධය... රසය ... ස්පර්ශය ස්ත්‍රියගේ සිත් ඇදගන්නේ ය (නාහං භික්ඛවේ අඤ්ඤං එකරූපම්පි සමනුපස්සාමි යං එවං ඉතිපිස්ස චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨති පථයිදං භික්ඛවේ පුරිස රූපය... සද්දො.... ඉත්ථියා චිත්තං පරියාදාය තිට්ඨතීති. එතැන්හි ම).

මෙසේ සරාගය හේතුකොට ගෙන මෙවුන්දම් සේවනයෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අඹ-සැමි යන ව්‍යවහාරය සමාජගත විය. එහෙත් මෙවුන්දම් සේවනයන්ට සමාජයෙන් අවසර නොලැබී ය. එම නිසා ඔවුන්ට රහස්‍යභාවය හා ආරක්ෂාව ගැන සිතන්නට සිදු විය. ඒ අනුව 'ගෙදරක්'ගොඩ නඟා ගත් ආකාරය සූත්‍රයෙහි කියැවේ.

"එ සමයෙහි යම් සත්ත්ව කෙනෙක් වනාහි මෙවුන්දම් සෙවිත් ද, ඔහු තුන් මසකු දු නැතහොත් දෙ මසකු දු ගමකට හෝ නියම් ගමකට හෝ පිවිසෙන්නට අවසර නො ලබත්. ඒ සමයෙහි සත්ත්වයෝ යම් හෙයෙකින් අසද්ධර්මයෙහි (මෙවුන්දම්හි) ඉතා බොහෝ වේලාවක් යෙදිය යුතු බවට පැමිණියාහු ද, එහෙයින් ම ඒ අසද්ධර්මය වසාලනු පිණිස ගෙවල් කරන්නට පටන් ගත්හ.

(....තස්මිං සමයේ අසද්ධම්මේ අතිවෙලං පාතබ්‍යතං ආපජ්ජිසුං, අථ බො අගාරානි උපක්කමිංසු කාතුං, තස්සෙව අසද්ධම්මස්ස පටිච්ඡාදනත්ථං එහි ම). මෙසේ ස්ථාපිත වූ පවුල ක්‍රමයෙන් වර්ධනය විය. සමාජ මානව විද්‍යාඥයින් ඒ පිළිබඳ විවිධ නිර්වචනයන් ඉදිරිපත් කළහ.

නිර්වචන

පවුල යන්න සමාජයේ ඉතා වැදගත් හා මූලික සමූහයක් වන බැවින් එය සර්ව විශ්වීය (Universal) සමාජ ආයතනයක් ලෙස පිළිගෙන තිබේ. සමාජ සංවිධානය ආශ්‍රිත ව සලකන විට පවුල සමාජයක් ගොඩනැගීමේ ඉතා කුඩා ම ඒකකය වශයෙන් ද සැලකේ. පවුල් තුළින් සමාජ කණ්ඩායම් හා සමූහ නිර්මාණය වීමට හේතු වන බැවින් ඈත අතීතයේ සිට ම දාර්ශනිකයන් ආගමික නායකයන් සමාජ චින්තකයන් පවුල නමැති ආයතනය පිළිබඳ ව විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට ඇති බව පෙනේ. ඔවුහු සාම්ප්‍රදායික සමාජය තුළ පවුල ව්‍යුහීය ආයතනයක් ලෙස හඳුනා ගන්නා අතර සමාජයේ පදනම සකස් වන්නේ පවුල නමැති සමාජ ආයතනයෙන් බවත් ඉන් තොරව සමාජ සංවිධානය නොපවතින බවත් ප්‍රකට සත්‍යයක් බව පිළිගනු ලැබේ (ධර්මාඤ්ජලී, 2009, 314).

පවුල පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේ දී පවුල් වර්ග තුනක් ප්‍රධාන වශයෙන් දැකගත හැකි වේ. එනම්,

1) න්‍යෂ්ටික පවුල හෙවත් අණු පවුල (Nuclear Family)
2) විස්තාරිත පවුල හෙවත් මහ පවුල (Ectended Family)
3) බහු වෛවාහ පවුල (Ploygamous Family) වශයෙනි.

මේ අතරින් බුදුරදුන් දවස උත්තර භාරතයේ පවතින්නට ඇත්තේ විස්තාරිත පවුල් ක්‍රමය වුව ද දෙමාපියන් සහ දරුවන් එක සමාජ ඒකකයක් හැටියටත් අඹු සැමියන් තවත් සමාජ ඒකකයක් හැටියටත් සැලකීමට බුදුහු ඉදිරිපත් වෙති. වරෙක දූ දරුවන් වශයෙන් සිටින අය තවත් වරෙක අඹු සැමියෝ වෙති. එම නිසා මාපිය - දූදරු සම්බන්ධයත්, අඹු - සැමි සම්බන්ධයත් පවුල නියෝජනය කරන පැතිකඩ දෙකක් සේ සැලකීම නිරවද්‍ය ය. දෙමාපියන්ට නිසි ලෙස කෘතවේදීත්වය පළකරන දූදරුවන්ට ඔවුන්ගේ දූදරුවන්ගේ කෘතිවේදීත්වය නිතැතින් ම හිමි වේ. මේ අනුව පරම්පරා තුනක සම්බන්ධය, මාපිය දූදරු මුණුබුරු

මිණිබිරි, පවුල වශයෙන් ගැනීමට සිගාලෝවාද සූත්‍රය අනුබල දේ (අබේනායක, 2009, 496).

මහාචාර්ය ඒ.එල්. බෂාම්ගේ මඟ පෙන්වීමට අනුව "ඉන්දීය පවුල එදත්, සාමාන්‍යයෙන් අදත්, බද්ධ පවුලකි. බද්ධ පවුල යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ සොහොයුරන්, පියාගේ සොහොයුරෙක්, ඥාති සොහොයුරන් (පියාගේ සොහොයුරන්ගේ දරුවන්) හා ඥාති පුත්‍රයන් (තම සොහොයුරන්ගේ පුත්‍රයන්) එකම නිවසක හෝ ඒකාබද්ධ නිවෙස් කිහිපයක වාසය කරමින් පරම්පරා වස්තු ඉඩකඩම් පොද්ගලිකව නොව පොදුවේ භුක්ති විඳ බව යි. යුරෝපීය හා සෙමිටික් ජනයා අතර මෙන් ම ඉන්දීය පවුල ද පීතෘ ආධිපත්‍යය ඇති, පිය පසින් උරුමය ගණන් ගැනුණකි. ගෙදර ප්‍රධානියා වූයේත් පොදු දේපළ පාලනය කළේත් පියා ය (බෂාම්, 1995, 203).

වර්තමානයේ දී සමාජ හා මානව විද්‍යාඥයින් පවුල් සංස්ථාව පිළිබඳ ව සිදුකර ඇති පර්යේෂණයන් බහුලීකෘත ය. ආරම්භයේ දී පවුල මිනිසෙකුගෙන් ගැහැණියකගෙන් දරුවෙකු හෝ දරුවන්ගෙන් සහ සේවකයන්ගෙන් සමන්විත වූ බව සමාජ විද්‍යා ශබ්දකෝෂයන්හි දැකගත හැකි වෙයි (Collins Dictionary of Sociology, 1995, 223). සාමාන්‍යයෙන් එක ම පවුලක් තුළ විවාහයෙන් (affinity) රුධිර සම්බන්ධතාවයකින් (conanguinity) හෝ හදාවඩා ගැනීමෙන් (Adoption) සාමූහික ව පුද්ගල සමූහයකින් සමන්විත මූලික සමාජ ඒකකය පවුල ලෙස බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂයෙහි දක්වේ (Britannica Ready Reference Encylopedia). මේ අනුව පවුල පිළිබඳ සමාජ හා මානව විද්‍යාඥයන් ඉදිරිපත් කර ඇති නිර්වචන කිහිපයක් විමසා බැලීම මෙහි දී වැදගත් ය.

1) පවුල ආර්ථික වශයෙන් හා දරුවන් හදාවඩා ගැනීමේ දී සහයෝගී ව කටයුතු කරන්නාවූත්, සියල්ලන් ම හෝ වැඩි දෙනෙකු පොදු නිවසක් තුළ ජීවත් වන්නාවූත් විවාහක යුවලක් හෝ පිරිපුන් වයසැති ඥාතීන් සමූහයක් (Katleen Gough)

2) ලිංගික අවශ්‍යතා සපුරාලමින්, දරුවන් රැක බලාගනිමින් අනෙකුත් මානව අවශ්‍යතා සපුරාලන්නා වූ ඥාතීත්වය සමූහයක් ලෙස පවුල් නිර්වචනය කර ඇත්තේ, පෝල් බී. හෝර්ටන් (pul B.Hotain) ය.

3) පවුලක් යනු ස්වාමි පුරුෂයෙකුගෙන් හා බිරඳකගෙන් සමන්විත සංගමයක් හෝ දරුවන් ඇති හෝ නැති එසේ ම බොහෝ දුරට කල්පවත්නා ස්වාමියා සහ ගැහැණියගෙන් හෝ දරුවන්ගෙන් සමවිත සමූහයකි (Nimcoff).

4) පවුලක් යනු ප්‍රමාණවත් ලෙස පැහැදිලි එමෙන් ම දරුවන් ඇති කිරීමට සහ හදාවඩා ගැනීමට ප්‍රමාණවත් තරම් කාලයක් ඇති ලිංගිකව නිර්වචනය වූ සමූහයකි (Maclver)

5) පවුලක් යනු, විවාහය, ලේ වලින් හෝ හදාවඩා ගැනීමෙන් එකට එක් ව ගෘහයක් තුළ ස්වාමියා, බිරිඳ, මව, පියා, දුව, පුතා, සහෝදර, සහෝදරිය වශයෙන් අන්තර් ක්‍රියාවේ යෙදෙන සහ ඒ මගින් පොදු සංස්කෘතියක් ඇතිකර ගන්නා වූ පුද්ගල සමූහයකි. (Burgess and Locke).

යථෝක්ත නිර්වචනය පොදුවේ සලකා බැලීමේ දී පවුල් ඒකකය බිහි වීම සඳහා අවම වශයෙන් පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකුවත් සිටීම අත්‍යවශ්‍ය වූවෙකි. මෙම ඒකක දෙක ප්‍රධාන වශයෙන් ස්වාමි භාර්යා ප්‍රධාන වෙයි. ඔවුන්ට පවුල තුළ සම්මතයන්ට එරෙහි නොවී ලිංගික චර්යාවන් හි නියැලීමට අවසර තිබේ. පවුල පිළිබඳ සියලු නිර්වචනයන්හි කේන්ද්‍රීය අවධානය යොමු වී ඇත්තේ ලිංගික සම්බන්ධතා වීම වැදගත් ලක්ෂණයක් ලෙස උගතුන් පෙන්වා දී තිබේ. එහෙත් විවිධ සමාජවල පවුල් හා විවාහ ක්‍රමයන් අධ්‍යයන කොට බැලීමේ දී ඒවා එම සමාජවලට ආවේණික අවශ්‍යතා අනුව එම වැදගත්කමේ ස්වරූපය ද වෙනස් වී ඇති බව පෙනේ (ධර්මාඤ්ජලී, 2009, 316).

පවුල් සංස්ථාවෙහි ආරම්භය, විකාශය මෙන් ම ස්ථාවරත්වය දීඝනිකායාගත අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් පුරාණ කථා

(myth) ස්වරූපයෙන් ප්‍රකාශිත ය (දීනි. iii, 150, බු.ජ.මු), අංගුත්තර නිකායාගත උග්ගහ සූත්‍ර දේශනාදියෙන් නැදිමයිලත් හා ලේලිය ගැන ද අනාවරණය කෙරේ. (අනි. iii, 56, බු.ජ.මු), පෙළ දහමට අනුව පවුල් සංස්ථාවෙහි ස්ථාවරභාවය ස්වාමි භාර්යා සම්බන්ධය හා දෙමාපිය දූදරු සබැඳියාව මත ස්ථාවර බවට පැමිණේ. එම ස්ථාවරත්වය තහවුරු කිරීම සඳහා අසල්වාසීහු, නැදෑයෝ, හිත මිතුරෝ, පූජ්‍ය හෝ පූජක පක්ෂය, පාලන සංස්ථා, පවුලේ සාමාජිකයන් ම නොවුනත් සේවක පිරිස් යනාදීහු පවුලේ සෙසු සාමාජිකයන් වෙයි. මෙහි දී අපගේ වඩාත් අවධානයට යොමුවන්නේ පවුලෙහි ප්‍රධාන සාධක දෙකක් වන ස්වාමි-භාර්යා හා දෙමාපිය දූදරු සම්බන්ධය අතරින් දෙවැන්න වෙත ය.

"වර්තමානයෙහි අපට අතීතයෙන් ලැබී ඇති ආයතනයන් ගෙන් පවුල තරම් අවුල් වූත්, අසංවිධානාත්මක වූත් අන් කිසිවක් නැත. දරුවන් කෙරෙහි මවුපියන් තුළ ඇති ආදරයත්, මවුපියන් කෙරෙහි දරුවන් තුළ ඇති ආදරයත් සතුටෙහි විශාල උල්පතක් විය හැකි ව තිබිය දී, වර්තමාන තත්ත්වයට අනුව, මවුපියන් හා දරුවන් අතර ඇති සම්බන්ධය, සිද්ධි දහයකින් නවයක ම දෙපිරිසට ම අසතුට ගෙන දෙන්නක් වී ඇති අතර, සිද්ධි සියයකින් අනූ නවයක ම අඩු ම ගණනේ එක් පිරිසකට පමණක්වත් අසතුටට හේතුවක් වී ඇත" යනුවෙන් බර්ට්‍රන්ඩ් රසල් සාමිවරයා පවුල් ජීවිතය පිළිබඳ සැපයූ උපදේශය වර්තමානය තුළ යථාර්ථයක් බවට පත් වී තිබේ. (The conguest of Happiness, 120) මේ සඳහා සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලන සාධක, දෙමාපියන් අධික ලෙස ඉන්ද්‍රයන් පිනවීමට ඇති කැමැත්ත, දරුවන් දෙස නොබලා දෙමාපියන් විනෝදය සඳහා වඩාත් නැඹුරු වීම, සමජ්ජාභිචරණය මඟින් කාලය ගෙවා දැමීම යනාදී හේතු සාධකයෝ බහුවිධ වෙති. මේ භේදවාචකයන්ගේ අතුරු ප්‍රතිඵල අමිහිරි ය. කටුක ය.

පවුල් ජීවිතයෙහි එක් ප්‍රධාන අංගයක් වන පවුපිය දූ දරු සම්බන්ධතාව පිළිබඳ ගැටලු වර්තමාන සමාජයෙහි ඉතා අධික ලෙස දක්නට ඇත. බොහෝ දියුණු සමාජයන්හි දෙමාපියන් හා දරුවන් අතර ඇත්තේ ඉතා දුරස්ත සම්බන්ධයක් බව පෙනේ.

සමහර විට නත්තල් හෝ උපන්දින සුබ පැතුමක්, උපන්දින තෑග්ගක් යැවීමට වැනි දෙයකට එය සීමා වේ. ඇතැම් අවස්ථාවල මව හෝ පියා හෝ මිය ගිය විට ද ශෝකය ප්‍රකාශ කොට විදුලි පුවතක් යැවීමෙන් පමණක් දූ දරුවෝ තෘප්තිමත් වෙති. ආර්ථික අතින් ඉතා දියුණු වී ඇති බටහිර සමාජයන්හි දක්නට ඇති මම තත්ත්වය, උසස් සංස්කෘතික දායාදයට හිමිකම් කියන පෙරදිග සමාජයන්හි පොදුවේත්, ලංකාව වැනි බුදු දහමේ සෙවන ලබන රටවල විශේෂයෙන්මත් මේ ප්‍රමාණයෙන් ම දක්නට නැත. එහෙත් දියුණු යැයි සම්මත බටහිර සමාජ ආකලප්යන් වග විභාගයකින් තොරව පිළිගැනීමටත්, තම ආවේණික චර්යා ධර්ම රටාව බැහැර කිරීමටත් පෙළඹෙන ඕනෑම සමාජයකට මෙම අමිහිරි තත්ත්වයට මුහුණ දීමට සිදුවන දිනය ඒ තරම් ඈත නොවනු ඇත (තිලකරත්න, 2008, 37). මේ නිසා පෙළ දහම තුළ අන්තර්ගත මාපිය - දූදරු සම්බන්ධයන් ආවර්ජනය කිරීම වැදගත් වෙයි.

දරුවෝ මව්පියන් සතු උසස් ම වස්තුව වෙත් (පුත්තා වත්ථු මනුස්සානං, සනි. 1, 68, වසත්ථු සූත්‍රය, බු.ජ.මු.) එම නිසා මව්පියන් දරුවනට බොහෝ උපකාර ඇත්තෝ ය. දරුවන් ඇති දැඩි කරති. පෝෂණය කරති. මෙලොව හඳුන්වා දෙන්නෝ වෙති (බහුකාරා භික්ඛවේ මාතා පිතරෝ පුත්තානං ආපාදකා, පෝසකා, ඉමස්ස ලෝකස්ස දස්සේතාරා. අනි. 2, 32, සබ්‍රහ්ම සූත්‍රය, බු.ජ.මු.) මෙයින් ආපාදකා යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ දරුවාගේ කායික - මානසික කුශලතා සංවර්ධනය කිරීම යි.'' දරුවන් නිසි මඟ මෙහෙයවීම'' (ආපාදකාති අනුපාලකා) මෙයින් අදහස් කරන බව අටුවාචාර්‍යවරු පවසති. ''සතුන් අතර, උපතේ දී මිනිස් දරුවා තරම් අන් කිසිවෙකු අසරණ නැත. කිසිවක් ම තමා විසින් කරගත නොහෙන තත්ත්වයක පසුවන ඔහුගේ ජීවත්වීම සහතික වන්නේ අන් කිසිවෙකුගේ සැලකිල්ල ලැබුණ හොත් පමණකි. කලක් යන තෙක් මේ තත්ත්වයෙන් ම සිටීමට දරුවාට සිදු වේ. එනිසා අනතුරකට ලක් නොවන පරිදි දරුවා රැක බලාගෙන හදා වඩා ගැනීම අවශ්‍ය ය. ආපාදකා යනුවෙන් හැඳින්වූයේ එම කරුණ යි'' (හෙට්ටිආරච්චි, 2001, 69).

අංගුත්තර නිකායෙහි, කාමේසුපලළිත සූත්‍රයට අනුව තමා ම තමා රැකෙන්නට දූනගන්නා තෙක් දරුවා ආරක්ෂා කළ යුතු වෙයි. යම් විටෙක දරුවා අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට වැඩෙන්නේ ද එකල්හි දරුවා කෙරෙහි "දැන් කුමරා තමා ම රැකෙයි. ප්‍රමාදයට යෝග්‍ය නොවෙයි" යනුවෙන් දූන තවදුරටත් ආරක්ෂා කරන්නට (මව්පියන්ට) අවශ්‍ය නොවෙයි" (යතෝ ච ඛො සො භික්ඛවේ කුමාරො වුද්ධො හොති අලංපඤ්ඤො අනපෙක්ඛා පන භික්ඛවේ ධාති තස්මිං කුමාරෙ හොති අත්තගුත්තොදානි කුමාරො නාලං පමාදයා'ති. අ.නි.3, කාමේසුපලළිත සූත්‍රය, බු.ජ.මූ.). මෙසේ හොඳ-නරක, අනතුරු- විපාක අවබෝධ කර ගැනීමට නොහැකි ව සිටින දරුවාට නොතේරෙයි. ඒ සියල්ලගේ ජීවිතය නිසි ලෙස ආරක්ෂා කරදීම ම 'ආපදකා' හෙවත් නිසි ලෙස මෙහෙයවීම නම් වෙයි. 'පොසකා' යනු දරුවාට අවශ්‍ය නිසි කායික - මානසික පෝෂණය ලබා දීමයි. සමාජය විෂම ය. එම විෂම සමාජයේ මිනිසෙකු වශයෙන් ජීවත්වීම පහසු කාර්යයක් නො වේ. "ඉමස්ස ලෝකස්ස දස්සේතාර" යනු එම ජීවිතාබෝධය ළමයාට ලබා දීම යි. අංගුත්තර නිකායෙහි අටුවාවෙහි එන ඒ පිළිබඳ විවරණය අරියවිමල හිමියෝ මෙසේ ගොනු කරති.

"මව්පියන් දරුවා උපන් දවසේ ම දෙමව්පියන් ගෙන කැලයට, ඟගට ප්‍රපාතයකට දමන්නේ නම් ලෝකයේ ඉටු අනිටු තත්ත්වයන් දූන ගන්නට නොලැබෙයි. එසේ නොකර දරුවා වර්ධනය කරමින් පෝෂණය කරමින් කටයුතු කරන නිසා මේ ලෝකයේ දුක හා සැප තත්ත්වයන් මව්පියන්ගෙන් දූනගනියි. දරුවාට මේ ලෝකය හඳුන්වා දෙනවුන් හැටියට මව්පියන් සැළකෙන්නේ ඒ නිසා ය" (අරියවිමල හිමි, 2009, 506).

සමාජය විෂම ය. සංකීර්ණ ය. සමාජය තුළ හමුවන චරිත ද විවිධ ය. එම චරිත අපට දවසකින් දෙකකින් නො ව ඇතැම් විට ජීවිත කාලය පුරාවට ම අවබෝධ කර නොහැකි ය. මේ සත්‍ය ධර්මතාව අපට බොහෝ සූත්‍ර දේශනාවල දී ප්‍රකට වෙයි. පින් ඇති දරුවන් බිහි වන්නේ පිං ඇති දෙමාපියන්ට ය. එම නිසා

එම පින්වන්ත දරුවන් ආරක්ෂා කර ගැනීම ද දෙමාපියන්ගේ කාර්යභාරයකි.

භික්ෂුවගේ වගකීම

බොහෝ සම්පත්, මෙන් ම ඥාතීන් අතහැර සසර දුකක් යැයි කල්පනා කොට, නිර්වාණ අරමුණ පෙරදිරිව පැවැදි වූ භික්ෂුවට ද (සො අපරෙන සමයෙන අප්පංවා භොගක්ඛන්ධං පහාය මහන්තංවා භොගක්ඛන්ධං පහාය අප්පංවා ඤාතිපරිවට්ටං පකාය මහන්තං වා ඤාතිපරිවට්ටං පහාය කේසමස්සුං ඔහාරෙත්වා කාසායානි වත්ථානි අච්ඡාදෙත්වා අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බතිති) දෙමාපියන් වෙතුවෙන් කළ යුතු කාර්යභාරයක් ඇත (දී.නී. 1, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, 110, බු.ජ.මු.).

මෙහි දී උපසම්පදා භික්ෂුව සම්බන්ධ ශික්ෂා පදයක් වන වස් විසීමේ ශික්ෂා පදය සිහිපත් කර ගැන්ම වැදගත් ය. එම ශික්ෂා පදයට අනුව සාමාන්‍යයෙන් භික්ෂුවකට තමා වස් විසූ ස්ථානයෙන් බැහැර ස්ථානයක රාත්‍රිය ගත කිරීමට අවකාශ නොමැත. එහෙත් භික්ෂ, භික්ෂුණී, සික්ඛමානා, සාමණේර - සාමණේරී, මව - පියා, යන අය සම්බන්ධ කටයුත්තක දී නොකැඳවන ලද වුව ද යාමට අවසර තිබේ. (අනුජානාමි භික්ඛවේ සත්තාහං සත්තාහකරණියේන අප්පහිතේපි ගන්තු පගේ ච පහිතෙ, භික්ඛුස්ස, භික්ඛුණියා,සික්ඛමානාය, සාමණේරස්ස, සාමණේරියා, මාතුයාච, පිතුස්සච, මහවග්ග 1, වස්සුපනායික බන්ධකය, 350, බු.ජ.මු.). එහි ම දක්වා ඇති ආකාරයට මව හෝ පියා අසනීප වූ විටක දී වස කාලයේ දී වුව ද දින හතක් පමණ ඔවුන් ළඟ නතර වී ගිලන් වූ මවට හෝ පියාට හෝ ආහාර සැපයීම, බෙහෙත් සැපයීම, උපස්ථාන කිරීම යන මේ දේවල් කිරීමට භික්ෂුවකට ඉඩ සැලසේ. (ගිලාන භත්තං වා පරියෙසිස්සාමි, ගිලානුපට්ඨානභත්තං වා පරියෙසිස්සාමි, ගිලාන භෙසජ්ජං වා පරියෙසිස්සාමි, පුච්ඡිස්සාමි, උපට්ඨිහිස්සාමීති වා සත්තාහං සන්නිවත්තො කාතබ්බො, එතැන්හිම). විනයට්ඨකතාව පවසන ආකාරයට මව හෝ පියා හෝ වෙතුවෙන් පිඬු පිණිස හැසිරී නොඉඳුල් ආහාරය ඔවුන්ට දීමට ද භික්ෂුවකට විනයෙන් ඉඩ සැලසී තිබීම ඉතා වැදගති.

බුදුරජාණන් වහන්සේ සිය පියාණන්ට දම් දෙසා මාර්ගඵලාවබෝධය ලබා දුන්හ. මාතෘ දිව්‍ය රාජයාට දෙව්ලොවට වැඩ ම කොට දම් දෙසූහ. මහා ප්‍රජාපතී ගෝතමී තෙරණිය පිරිනිවන් පානා අවස්ථාවෙහි ඇයට පසු ගමන් කොට සිය කෘතඥතා දක්වූහ. සැරියුත් මහා තෙරණුවෝ මිසදිටු මව, දහම් මගට පත්කොට පිරිනිවන් පෑහ. ධර්මයට අනුව එය දෙමාපියන්ගේ කිරිබරින් මිදීමට ඇති අවස්ථාවකි. ''දරුවෙකු තමා මවගෙන් හෝ පියාගෙන් ලබන සේවයට කොතරම් ණය ගැති ද යත් උපස්ථාන කළ ද ඉන් මිදීමට නොහැකි බව ප්‍රකාශ කොට ඇත. එහෙත් යම් දරුවෙකු විසින් ශ්‍රද්ධා ශීලාදීයෙන් තොර මවක හෝ පියෙකු හෝ එම ගුණධර්මවල ද පිහිටුවනු ලබයි නම් එය මවුපියන්ට නිසි සංග්‍රහ කිරීමක් වේ.''

දෙමාපියන්ගේ අනුකම්පාව

'මාතාපිතරෝ පුත්තං අනුකම්පන්ති' යන සිඟාලෝවාද සූත්‍රාගත මඟ පෙන්වීමට අනුව මෙලොව බිහිකළ දරුවාට දෙමාපියන් අනුව අනුකම්පා කළ යුතු ය.

1. පවිටු ක්‍රියාවන් ගෙන් දරුවන් වළක්වාලීම (පාපානිවාරෙන්ති)
2. යහපතෙහි පිහිටුවීම (කළ්‍යාණෙ නිවෙසෙන්ති)
3. ශිල්පා ශාස්ත්‍ර ලබාදීම (සිප්පං සික්ඛාපෙන්ති)
4. යෝග්‍ය ආවාහ විවාහ කටයුතු කරදීම (පතිරූපෙන දාරෙන සංයෝජෙන්ති)
5. සුදුසු කල්හි මව්පිය දායාද පවරාදිය යුතු ය. (සමයේ දායජ්ජං පටිපජ්ජති, දී.නි. iii, සිගාල සූත්‍රය, 304).

මව්පිය කාර්යභාරය වඩාත් විග්‍රහ කෙරෙන මෙහි සඳහන් පළමු කරුණු දෙකින් අධ්‍යාපනය ද, ශිෂ්ට සමාජයෙහි ජීවත් වීමට අවශ්‍ය සදාර පුහුණුව ද, අවධාරණය කෙරේ. ජීවත් වීමේ දී මූලික වශයෙන් අවශ්‍ය දැනුම හා අවබෝධය ද, මිනිසෙකු වශයෙන්

හැසිරීම සඳහා ආචාර ධර්ම පුහුණුව ද පළමුව මව්පියන් ඇසුරෙන් ලැබේ. තෙවැන්න ජීවිකාව ගෙනයාම සඳහා පදනම් වන වෘත්තියක් අරමුණු කරගත් ශිල්පීය අධ්‍යාපනය දීම යි. වර්ගයාගේ පැවැත්මට ද, මූලික මිනිස් අවශ්‍යතා සන්තර්පණයට ද ශිෂ්ට සම්මත ආකාරයෙන් දරුවන් ප්‍රවේශ කරවීම අරභයා මව්පියන් සතු වගකීම සිව්වැනි කරුණින් මතු කෙරේ. පවුලකට පැවැත්ම ආර්ථිකය මත ගොඩ නැගෙන්නකි. පාරම්පරික සම්බන්ධය අඛණ්ඩව ගෙන යෑමේ ක්‍රමයක් වුව ද දායාද පවරා දීම වනාහි අලුතින් පවුල් ජීවිතයට පදනම දරුවන්ට මූලික වශයෙන් ගොඩනඟා ගත යුතු ආර්ථික සුරක්ෂිතතාව සලසා දීම තහවුරු කෙරෙන්නෙකි (හෙට්ටිආරච්චි, 2001, 69-70).

බුදුරජාණන් වහන්සේ දෙමාපියන් පිළිබඳ වෙසෙසා අවධානය යොමු කළහ. බොහෝ දේශනාවන්හි පැහැදිලි කළ ආකාරයට මව්පියෝ දරුවන්ට බ්‍රහ්ම ය (බ්‍රහ්මාති මාතා පිතරෝ) පූර්වාචාර්යහ (පුබ්බාචරියා), පූර්ව දේවතායහ (පුබ්බදේවතා), ආහුනෙය්‍යහ (ආහුනෙය්‍යා, අනි. 2, සබ්‍රහ්ම සූත්‍රය, බු.ජ.මු.). එම දෙමාපියනට පුදසත්කාර සිදු කිරීම උතුම් මංගල කාරණයක් ලෙස මංගල සූත්‍රයෙහි (මාතාපිතු උපට්ඨානං, සුනි, 80 මංගල සූත්‍රය) දේශනා කළ අතර මව්පියන්ට නොසලකන දරුවා පරාභවයට යයි (යෝ මාතරංවා පිතරං ව - ජින්නකං ගත යොබ්බනං පහසන්තෝ න භාති - ං පරාභවතෝ මුඛං, සුනි, 34 පරාභව සූත්‍රය). එමෙන් ම වසලයකි (සුන, බු.ජ.මු. 36, වසර සූත්‍රය බු.ජ.මු.). එවැනි පුද්ගලයින් සමාජයේ නිරතුරු පිළිකුලට භාජනය වේ. මේ නිසා මෙලොව එළිය දක් වූ දරුවන් දෙමාපියන් උපස්ථාන කළ යුතු බව සිගාලෝවාද සූත්‍රය පෙන්වා දෙයි (පුත්තේන මාතාපිතරෝ පච්චුපට්ඨාතබ්බා).

1. භතෝ නෙසංහරිස්සාමි : තමා පෝෂණය කළ මව්පියන් වෘද්ධ අවස්ථාවේ දී පෙරළා පොෂණය කරන්නෙමි යි දරුවන් විසින් ක්‍රියා කළ යුතු යි. වයස්ගත අවස්ථාව අසරණ තත්ත්වයෙන් ගත කරන්නට අවකාශ නොසැලසිය යුතු ය.

2. කිච්චං නෙසං කරිස්සාමි : මව්පියන්ගේ කුදුමහත් කටයුතු සපුරාලමින් ක්‍රියා කළ යුතුයි. මෙහි අංග දෙකක් දැක්විය හැකි යි. පළමුවැන්න මව්පියන්ගේ අවශ්‍යතා සපුරාලීම යි. දෙවැන්න නම් මව්පියන් කරගෙන ආ සමාජමය වශයෙන් වැදගත් වන යම් කාර්ය කොටසක් වේ නම් ඒවා ද සපුරාලීමයි.

3. කුලවංස ඨපෙස්සාමි : පවුලේ යම් සම්ප්‍රදායයක්, ගෞරවණීය පිළිවෙතක් පැවතුනා නම් දරුවන් විසින් ද ඒවා නො පිරිහෙලා පවත්වා ගෙන යා යුතු ය. එය මව්පියන්ගේ නොමඳ සතුටට හේතු වේ.

4. දායජ්ජං පටිජ්ජාමි : මව්පියන් යම් යම් දායාදයක් දරුවන්ට පැවරුවා නම් එය සැලකිල්ලෙන් ආරක්ෂා කිරීමට දරුවා පෙළඹේ නම් එය ද මව්පින්ගේ ප්‍රීතියට හේතු වෙයි. මව්පියන්ට පෙනී පෙනී ම ඒ දායාදය නොසලකා හැරීම ඔවුන්ට ඉමහත් වේදනාවක් බිහිකර ලන්නකි. මව්පියන්ගේ සිතැඟියාවන්ට අනුකූල වීමේ වැදගත්කම මෙහි තෙවන සිව්වන කරුණු දෙකෙන් අවධාරණය වේ.

5. අථවා පන පෙතානං කාලකතානං දක්ඛිණං අනුපදස්සාමි: මව්පියන් මිය ගිය පසු දක්ෂිණ පිරිනැමීමෙන් ඔවුනට පුණ්‍යානුමෝදනා කරාවි යන අපේක්ෂාව ද ඉටුකිරීම කෙරෙහි දරුවන් වශයෙන් සැලකිලිමත් විය යුතු ය. (අරිය විමල හිමි, 2009, 509-510).

මේ ආකාරයෙන් දෙමාපියන් වෙත උපස්ථානශීලි වන දරුවන් කෙරෙහි දෙමාපියන්ගේ ආශිර්වාදය නොමඳ ව ලැබෙන බව ලිච්ඡවී කුමාරවරුන් පිරිසක් අමතා වරක් බුදුරදහු දේශනා කළහ.

''මහානාමය, කිසියම් කුලපුත්‍රයෙකු උත්සාහයෙන්, දහදිය හෙළා, දැහැමි මඟින්, ධාර්මික ව උපයාගත් භෝගයෙන්

මව්පියන් සත්කාර කරන්නේ ද, ගරුකාර කරන්නේ ද, බුහුමන් කරන්නේ ද, පුදන්නේ ද, එවිට මව්පියන් ඔහුට ''සැරදේවා'' බොහෝ කාලයක් ජීවත් වේවා, යි අනුකම්පා කරත් ද, එය ඒ කුල පුත්‍රයාගේ දියුණු පිණිස ම හේතු වෙයි. ඔහුට පිරිහීමක් නම් නොවෙයි'' (මාතාපිතරෝ.. කළ්‍යාණෙන මනසා අනුකම්පන්ති ''චිර ජීව, දීඝමායුං පාලෙහී'' ති. මාතා පිතානුකම්පිතස්ස මහානාම, කුලපුත්තස්ස වුද්ධියෙව පාටිකංඛා, නො පරිහානි. (අනි. iii, 120, ලිච්ඡවි කුමාර සූත්‍රය, බු.ජ.මු).

අංගුත්තර නිකායාගත මඟ පෙන්වීමට අනුව සොයාගත් ධනයෙන් තමා ප්‍රයෝජනය ගෙන සුවපත් වෙයි, තමා පිනවයි. මැනවින් වියදම් කොට සැපසේ පරිහරණය කරයි. ඒ අයුරින් ම මව්පියන් ද සුවපත් කරයි. පිනවයි. මැනවින් සුව සේ රැක ගිනියි (අත්තානං සුඛේති පීනේති... මාතා පිතරෝ... අනි. 2, 128, පත්තකම්ම සූත්‍රය, බු.ජ.මු). චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයෙහි ගැබ් වී ඇති ආකාරයට පුරොහිත බමුණාගේ උපදෙස් පරිදි නිර්ධනීන්ට ධනය දී ඔවුන්ට රාජ්‍ය නායකයා දුන් උපදේශය මෙසේ ය. '' එම්බා පුරුෂය, මේ ධනයෙන් ඔබ ජීවත් වන්න, මව්පියන් පෝෂණය කරන්න. අඹු දරුවන් පොෂණය කරන්න) දී.නී. 3, චක්කවත්ති, 73, සීහනාද සූත්‍රය, බු.ජ.මු).

මෙහි දී පවුලක සාමය හා සමෘද්ධිය ඇති කිරීම සඳහා අවැසි වන ප්‍රධාන සාධකයක් වූ දෙමාපිය දූදරු සම්බන්ධය පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කෙරුණි. ඒ අනුව ස්වාමි-භාර්යා, දෙමාපිය-දූදරු යන පවුල් ව්‍යුහයේ ප්‍රධාන සාධක අතර දෙමාපියන් - දූදරු සම්බන්ධය විශේෂත්වයෙහි ලා සැලකේ.

සමෝධානය

සමාජයේ කුඩා ම ඒකකය පවුල ලෙස අපි හඳුනා ගත්තෙමු. එහි ප්‍රධාන අවයව දෙමාපිය-දූදරුවන් යැයි පැවසීම නිවැරදි ය. ඔවුන් මනා පැවැත් ම යහපත් සමාජයකට ආශිර්වාදයකි. එ මෙන් ම ආධ්‍යාත්මික සුවය සඳහා මාර්ගයකි.

අතීත - වර්තමාන සමාජය දෙස විමසුම් නුවණින් බලන විට සමාජය සංකීර්ණභාවය, ගැටලු නිෂ්පාදනය, අසහනය, සමගිය, කළකිරීම, ආතතිය යනාදියෙහි ශීඝ්‍ර වර්ධනයක් දැක ගත හැකි ය. අතීත ලාංකේය ජන සමාජය තුළ පැවතියේ ඉතා සරල ජීවන රටාවකි. දෙමාපිය - දූදරු, නැදිමයිලන් ඔවුනොවුන් එකගෙහි දිවි ගෙවුහ. සමගි සම්පන්න භාවයන්, සහෝදරකම්, අපේකම් බෙහෙවින් ම අගේ කළහ. මෙමඟින් පැරණි සමාජය නිරර්බුධ ව ම පැවතියේ යැයි නො පැවසේ. එහෙත් අද අප සමාජයෙහි දරුවන් විසින් නොසලකා හරින ලද මව්පියන් ගැන, අත්හැර දමන ලද දරුවන් ගැන, දරුවන් ඝාතනය කිරීම, අලෙවි කිරීම ගැන, වැඩිහිට නිවාස ගැන, අනාථ නිවාස ගැන, ළමා නිවාස ගැන, ළමා පරිවාස අමාත්‍යාංශ ගැන අපට නොයෙකුත් අසන්නට ලැබේ. (ඇතැම් විට උසස් මනසක් ඇති, ''මනුස්ස භූතානි එත්ථ මනස්ස උස්සන්තත්‍ථා ය මනුස්සා'' මිනිසාට තරම් නොවන, හද කම්පා කරවන, අමානුෂික එවැනි දේ ද සාමාන්‍යකරණය කරමින්, සාමාන්‍යකරණය බවට පත්වෙමින් තිබේ. මේ දිවයන දිශාව දෙස වඩාත් විමසුම් ඇසින් නොබලන්නේ නම් හෙට දවසෙහි මිනිස් ජීවිතය ආලෝකය වෙනුවට අන්ධකාරයෙන් වෙලා ගනු ඇත.

''මව්පිය දූ දරු සම්බන්ධය ලිහිල් වී යාමට හේතු වන විවිධ හේතු සාධක ඇත. ඒ අතර ඉඳුරන් පිනවීමට මුල් තැනක් ගන්නා බව කිව හැකි ය. මව හෝ පියා හෝ දරුවන්ගේ ආරක්ෂාව හා යහපැවැත්ම පිළිබඳ ව වෙහෙසෙනවාට වඩා වැඩි වෙහෙසක් තම විනෝදය සඳහා යොදයි. බොහෝ විට මව්වරු තම රූප සෞන්දර්යය රැක ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් දරුවන්ට මව්කිරි දීමෙන් වැළකෙති. රාත්‍රී කාලයෙහි පවා විනෝද ස්ථානයන්හි ගත කරන කාලය දරුවන් වෙනුවෙන් ගෙවන කාලයට වඩා වැඩි ය. මේ තත්ත්වය යටතේ දරුවන් මව්පියන්ගෙන් ක්‍රමයෙන් ඈත්වන අතර, මව්පියන්ට ද අවසානයේ දී අසහනකාරී ජීවිත ගෙවීමට සිදු වේ. වයසට පත් වී තම ජීවිතය දෙස ආපසු හැරී බලන විට තම වැරදි ජීවිත ආකල්ප හේතු කොට ගෙන දරුවන්ට යුතුකම් ඉටුකිරීමට නොහැකි වීම පිළිබඳ ඔවුහු තැවීමට පත්වෙති (තිලකරත්න, 2008, 37-38).

ආන්තික සටහන්

1. අංගුත්තර නිකාය iii, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, 1976, හෙට්ටිආරච්චි ධර්මසේන, බෞද්ධ සමාජ විද්‍යා ප්‍රවේශය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, 2001
2. දීඝනිකාය iii, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, 1976,
3. දීඝනිකාය iii, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, 1976,
4. මහවග්ගපාලි, වස්සූපනායික ඛන්ධකය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, 1976
5. තිලකරත්න, අසංග, මිනිස් ගැටළු පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය තුරුණු ප්‍රකාශකයෝ, බොරැල්ල, 2008.
6. බෞද්ධ අධ්‍යයන විමර්ශන, අබේනායක, මලිවර්, සරත් විජේසූරිය ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන, මරදාන, 2010
7. ප්‍රවේශය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, 2001
8. බෂාම්, ඒ.එල්. අසිරිමත් ඉන්දියාව, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1995.
9. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සිංහල අකාරාදිය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 1999
10. සෝරත නා හිමි, වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ද්විතීය භාගය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, තෘතියමුද්‍රණය, 1999
11. ලියනගේ, සිරි, i,ii, බෞද්ධ ශබද කෝෂය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි. කොට්ටාව, 2007
12. අලගියවන්න, පුවකිසි, සංස්කෘත-සිංහල ශබ්දකෝෂය, සූරිය ප්‍රකාශන, මරදාන, 2004
13. ධර්මාඤ්ජලී, සංස්කරණය, නාරද හිමි, දියගම සහ බුද්ධරක්ඛිත හිමි දළුක්කැටියේ, සංස්කාරක ප්‍රකාශනය, උඩහමුල්ල, 2008
14. මලලසේකර ගුණපාල, ඉංග්‍රිසි සිංහල ශබ්දකෝෂය, ගුණසේන ප්‍රකාශන, කොළඹ, 2002
15. Oxford Advance Learners Dictionary, 1995.
16. Collins Dictionary of Sociology, Second Edition, Dacis Hary and Hulia Jary, Harper Collins Publishers, 1995.
17. Jurmain, Robert, Kilgore, Lynn; Introduction of Physical Wuthropology Thomson Higher Education of Center, USA.
18. Graic, Stanford, Allen S.John, Biological Anthropligy, custom Edits for Royal college, Canada, 2006.

ජීව හිතවාදී පරිසරයකට මග පෙන්වූ මහා පරිසර වේදියාණෝ

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කහටගස්දිගිලියේ ධම්මරතන හිමි

අද්‍යතන ලෝකයේ ජීවත් වන අප හෝමෝ සේපියන් (Homo sapien) හෙවත් බුද්ධිමත් මානවයන් බව උදන් අනමු. එහෙත් මෙම බුද්ධිමත් මානවයා විසින්ම සිදු කෙරෙන මානව ක්‍රියාකාරකම් කරණ කොට ගෙන මානවයාගේ පමණක් නොව සත්ත්ව සංහතියේ ද ස්වාභාවික පරිසරයේද විනාශය ඉතා නුදුරේම සිදු විය හැකි බවට පරිසරය පිළිබඳ සෙවිල්ලෙන් සිටින විවිධ සංවිධාන කොතෙකුත් අනතුරු අඟවා ඇත.

දැනට වර්ධනීය ලෙස මිනිසා විසින් සිදු කෙරෙන පරිසර විනාශය හා දූෂණය, වර්ධනය - වස විෂ භාවිතය, කාර්මික කරණය මේ ලෙස ම පවත්වාගෙන ගියහොත් පෘථිවිය මිනිස් වාසයට නුසුදුසු ස්ථානයක් වීමට තවත් වසර සියයක් වැනි කෙටි කාලයක් ප්‍රමාණවත් වග උක්ත සමුළුවේ ''වර්ධනයේ සීමා'' නම් වාර්ථාවේ සටහන්ව ඇත.[1]

1987 සැප්තැම්බර් මස 16 වන දින රටවල් 50 කට ආසන්න ප්‍රමාණයක් එකතුවෙන් සම්මත කරගත් මොන්ට්‍රියල් සංවිධානයේ ප්‍රතිපත්ති රටවල් 150 කට වැඩි ගණනක් ඉතා කෙටි කාලයක් තුළ පිළිගෙන ඇත. ඒ නිසා ම වායුව හා ඕසෝන් ස්ථරය විනාශ වන මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් වෙනුවට විකල්ප ක්‍රියාකාරකම් සොයා බැලීමට සමාජයේ අවධානය යොමුව ඇත.[2]

සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ පහළ වීම සිදු වූයේ ක්‍රි.පූ. හයවන සියවසේ ය. එම සමකාලීන සංස්කෘතික ආර්ථික පරිසරය වූයේ සරල කෘෂි ආර්ථික වටපිටාවකි. ඒ බව තේරුම් ගැනීමට පවතින ඓතිහාසික පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක ප්‍රමාණවත් ය.

එහෙත් සිද්ධාර්ත ගෞතමයන්ගේ බුද්ධි ඵලය පෙර දැක්වූ හෝමෝසේපියන් මානවයාගේ මොළයේ වෙනත් කිසිදු සත්ත්වයෙකුට නැති උපරිම ක්‍රියාකාරීත්වය ප්‍රකට කළ එකම නිදර්ශනය බව තහවුරු කර ගැනීමට ප්‍රමාණවත් සාධක ඇත.

''න තස්ස අද්දිට්ඨ විධෙත්ථි කිඤ්චි
අථෝ අවිඤ්ඤාත මජානි තබ්බං
සබ්බං අභිඤ්ඤාසි යදත්ථි ඤෙය්‍යං
තථාගතෝ තෙන සමන්තචක්ඛු''[3]

තථාගතයන් වහන්සේ නොදුටු කිසිවක් මෙලොව නැත. නොදත් කිසිවක් ද නොමැත. ලෝකයේ දැන ගත යුතු යම් දෙයක් වේද දැන ගත්හ. ඒ හෙයින් උන්වහන්සේ සමන්ත චක්ඛු වන සේක. මෙය ආගමික ප්‍රකාශනයක් යයි නොතකා හැරිය නොහැක. තථාගතයන් වහන්සේගේ දර්ශනය ඉගැන්වීම තුළින් එය තහවුරු කර ගත හැකිය.

මාගන්ධි සූත්‍රයෙන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට මෙතනදී චක්ඛු නම් ඇසයි. එය මසැස නොව හෝමෝ සේපියන් මොලයේ උපරිම ධාරිතාව කරණ කොට අවධිකරගත් නුවණැස ලෙස අරුත් ගැන්විය හැකිය.

තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ පරිසරය කෙරෙහි පැවැත් වූයේ කෙබඳු ආකල්පයක් දැයි විමර්ශනය කිරීමේදී උන්වහන්සේගේ චරණය, (පැවැත්ම) දේශනා සහ තම ශ්‍රාවකයන් පෙළ ගැස් වූ ආකාරය පිළිබඳ විමසා බලන විට සුවිශේෂී ප්‍රවණතා දෙකක් දිස් වේ.

1. අධ්‍යාත්මික සත්‍ය ගවේෂණය කිරීමේ දී පරිසරය උපයුක්ත ස්ථානයක් වශයෙන් තෝරා ගැනීම හා යෝජනා කිරීම.

2. කායික පැවැත්ම සඳහා තීරණාත්මක මාධ්‍යක් වශයෙන් පරිසරය භාවිත කිරීම හා ඒ සඳහා ප්‍රතිපත්ති සකස් කිරීම.

ඉහත ගුණාංග තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ ද උන්වහන්සේ ගොඩ නැඟුව ශ්‍රාවක පුත්‍රයන් වහන්සේලාගේ චරණයෙන් ද දේශනා තුළින් ද හොඳින් ග්‍රහනය කර ගත හැක. සිද්ධාර්ථ කුමාර උත්පත්තිය ද සිදු වන්නේ උද්‍යාන පරිසර පද්ධතියක් තුළ ය. වයස අවුරුදු විසි නවයේ දී ඝර වාසයෙන් නික්ම සත්‍ය ගවේශනය සඳහා සොයා යන්නේ අතිශයින් ම ස්වාභාවික පරිසර පද්ධතියකට ය. ඒ බව උන්වහන්සේ අරිය පර්යේෂණ සූත්‍රයෙන් මනාව අවධාරණය කර ඇත.

"මහණෙනි, ඒ මම කුසලය කුමක්දැ යි සොයන සොයන සුළු වූයෙමි. අනුත්තර නිර්වාණාවබෝධය සොයමින් මගධ දනව්වෙහි පිළිවෙලින් සැරිසරන්නෙමි. උරුවෙලායෙහි සේනානි ගම කරා පැමිණියෙමි. එහි සිත්කලු භූමි භාගයද වන ලැහැබ ද වැලි තලා ඇති මනා කොට ඇති ගලා බස්නා නදිය ද හාත්පස ගොඳුරුගම ද දිටිමි. මහණෙනි, ඒ මට මේ අදහස වීය. භූමි භාගය රමණීයය. වන ලැහැබ ප්‍රසාද ජනකය. සුදු වැලි තලා ඇති මනා තොටු ඇති සිත්කළු නදිය ද ගලා බසින්නී ය. හාත්පස ගොඳුරු ගම ද වෙයි. ප්‍රධන් කරනු කැමති කුල පුත්‍රයෙකුට ප්‍රධන් වීර්යය පිණිස මෙය සුදුසු ම යැයි සිතා එහි ම බෝ මැඩ හුන්නේ ය."[4]

උත්තරීතර මානුෂිය පදනම වන ලොව්තුරා බුද්ධත්වයට පත් වන්නේ ද මෙම පරිසරය තුළ ම ය.

මෙසේ ලබා ගත් උත්තරීතර අවබෝධය පළමුව අනුනට පහදා දෙන්නේ ද එවන් වූ වෙනත් පරිසර පද්ධතියක් තුළ ය. ඒ සඳහා ස්වකීය පා ගමනින්ම උන්වහන්සේ දින හතරක පමණ පා ගමනක යෙදී ඇත.

එසේ වැඩම කර පස්වග තවුසන් ඉලක්ක කර බරණැස ඉසිපතනයේ මුවන්ට අභයදානය සඳහා වෙන්ව පැවති මිගදායේ එම මංගල ධර්ම දේශනාව සිදු කර ඇත.[5] ඉන්පසු හතලිස් පස්වසක් ලෝ වැසියන්ගේ හිත සුව පිණිස කටයුතු කිරීමේ දී වැඩි වශයෙන් වාසය කර ඇත්තේ ස්වාභාවික පරිසර ස්ථාන තුළ ය.

එසේම මහා පරිනිබ්බාන සුත්‍රයේ විස්තර වන කරුණුවලට අනුව අසුවයස් ගෙවූ තථාගතයන් වහන්සේගේ පිරිනිවන් පෑම සිදු වූයේ ද උද්‍යාන පරිසරයක් තුළ ය. ඒ උපවත්තන සල් උයනේ දී ය.[6]

එසේ ම තථාගතයන් වහන්සේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට බෝධි අවබෝධය සඳහා සුදුසු ස්ථාන ලෙස නිර්දේශ කරන්නේ ආරණ්‍යක, රුක්ෂ මූලයන්, සේනාසන ආදී ස්වාභාවික පරිසර ස්ථානයන් ය. පැවිද්ද නම් රුක්ඛ මූල සෙනසුන් කොට වසනු පිණිස යැයි සැළකිය යුතු යැයි මහාක්ඛන්ධකයේ අනාවරණය කර ඇත. එවන් ආදර්ශයෙන් පරිසරහිත ජීවන චර්යාවක් දේශනා කළ උන්වහන්සේ පරිසරයේ යහ පැවැත්ම වෙනුවෙන් ලෝකයා මෙහෙයවා ඇත.

''යමෙක් විඩාවට ගස් සෙවනකට ගොස් එහි සේවය ලබා ගෙන එම ගසට හානි දායක යමක් කරන්නේ නම් හෙතෙම මිත්‍ර ද්‍රෝහියෙකු වෙයි''[7]

''වෘක්ෂලතාවෝ සත්ව ප්‍රජාව වෙනුවෙන් විවිධාකාර ලෙස පිහිට වෙති. ගස් වැල් ඵල දරන්නේ පරෝපකාරය පිණිසයි''.[8]

මේ මඟ පෙන්වීම ඔස්සේ කටයුතු කළ ශ්‍රාවක පුත්‍රයන් වහන්සේලා ද සවහාව පරිසරයට හිතැති එහි නො යැලී තම විමුක්තිය අවබෝධය සඳහා කටයුතු කර ඇත.

එවැනි සිය ගණනක් වන නිදසුන් අතර බුද්ධක නිකායට අයත් එක් සිදුවීමක් නම් වැසි කාලයක වනාන්තරය තුළ විමුක්තිය සඳහා පිළිවෙත් පිරූ උසහ නම් තෙරණුවෝ වර්ෂාවෙන් තෙත බරිත වූ වෘක්ෂ සමූහය තම භාවනාවට අරමුණක් කරගෙන

සත්‍යාවබෝධය ලබයි.[9]

එසේම කාලඵුට තෙරණුවන් වනගත පරිසරය තමාට සිහිල් සුව සලසන බව දන්වා සිටිති.[10] මිළඟට ඉහතින් දැක්වූ දෙවන කාරණය කායික පැවැත්ම සඳහා තීරණාත්මක මාධ්‍යක් ලෙස පරිසරය භාවිත කිරීම හා යහපත් පරිසරයක් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයා මෙහෙයවා තිබීම යි. විශේෂයෙන් නූතනයේ ඉක්මනින් දූෂණයට පත්වෙමින් පවතින වාතය, අවකාශය, ජල සම්පත ආහාර වැනි අංගයන් කෙරේ දැක්විය යුතු ආකල්පය කෙසේ විය යුතු දැයි දක්වා තිබීම ඉතා සුවිශේෂිය ය.

මේ සියල්ල මිනිසාගේ හා සත්වයාගේ පැවැත්මට අත්‍යාවශ්‍ය සාධක වශයෙන් අනුමත කරන බුදු සමය ඒ අවශ්‍යතා සපුරා ගත යුත්තේ පරිසරය ද රකිමින් ය. කියන පණිවිඩය එහි හරය වශයෙන් සළකා කටයුතු කළ බව නිරීක්ෂණය වෙයි. එහි දී භික්ෂූන්ට සේම ගිහි ජනයා ද එසේ පෙළ ගැස්වීමට කටයුතු කර ඇත. අංගුත්තර නිකායේ කුල සූත්‍රයේ පුද්ගලයෙකු සතු කාර්යය අතර

1. ක්ෂය වී යන සම්පත් නැවත වර්ධනයට කටයුතු කිරීම.
2. දිරාපත්වන දේවල් නැවත ප්‍රතිවක්‍රිය කිරීම.
3. අවශ්‍යතාවයට අනුව පමණක් පරිභෝජනය.
4. සිල්වත් ස්ත්‍රීන් හෝ පුරුෂයන් පරිසරය සමග ගනුදෙනු කිරීමට නිර්දේශ කිරීම.

යන කරුණු හතර නූතන ලෝකයට ප්‍රයෝජනවත් වෙන්නේ දැයි වටහා ගත යුතු ය. මේ සියල්ල කළ හැක්කේ සදාචාරවත් වශයෙන් පරිපූර්ණ සමාජ කුලකවලට බව අනාවරණය කර තිබීම ඉතා විශේෂිත ය.

විශේෂයෙන් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියට මිනිසාට අයිතියක් ඇති අතර එම නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය අන්‍යයන් නොපෙළවන්නක් විය යුතු බව සිඟාලක සූත්‍රයේ අවධාරණය කර ඇත.[11]

ජලය සම්පතක් වශයෙන් නිර්දේශ කරන තථාගතයන් වහන්සේ එහි උපකාරී ක්‍රියාවලිය සමාජයට ඒත්තු ගැන්වීම සඳහා ජලය උපමා කර ඇත්තේ මවකට ය. මවක් සිය පුතු පෝෂණය කරන්නා සේ ම වැස්ස අලසයාත් අනලසයාත් පෝෂණය කරයි. පොළව කරණකොටගෙන යම් පාණියකු වෙසෙත් ද හෙතෙම ජලය පිහිට කොට ඇත.[12]

මෙවන් පසුබිමක් තුල ජලය දූෂණය නොවී තබා ගැනීමට විනය ශික්ෂා පද පවා පනවා ඇත. නිදසුනක් සේ ස්භාව පරිසරයට මල මූත්‍ර ජල සම්පතට මුහු වීමට කටයුතු නොකළ යුතු වග දක්වා ඇත.[13]

පා සෝදන ජල බඳුනකට වුව ද අත දමා අපිරිසිදු නොකිරීමට උපදෙස් දී ඇත.[14]

තවද ජලය උණුකර හෝ පෙරා පරිභෝජනයට ගැනීමට ශ්‍රාවකයා මෙහෙයවා ඇත.

වායුව හා අවකාශමය පරිසරය ගැන ද තථාගතයන් වහන්සේ අවධානය යොමු කර ඇත. විශේෂයෙන් සේනාසන ඉදිකරන විට ප්‍රමාණවත් වා කවුළු තැබීම ද එම සෙනසුන තුළට වාතය ප්‍රවේශ වන වා කවුළු පිරිසිදු කිරීම හා සෙනසුන් පිරිසිදුව තබා ගැනීමේ අවශ්‍යතාව ද පෙන්වා ඇත. එසේ ම එදා වූ සරල ඉදිකිරීම්වල පොළොව මැටි මුවා වූ අතර එයින් දුවිලි නැගීම පවා වැළැක්වීම පිණිස ජලය ඉසීමට ද ශ්‍රාවකයා පුරුදු කර ඇත. එසේ ම උඩු සුළඟෙ යි හෝ යටි සුළඟෙයි ගසා දැමීම නුසුදුසු බව දක්වා ඇත.[15]

මේ තොරතුරු වලින් තහවුරු වන්නේ සේනාසනහි ඇතුළත පමණක් නොව පිටතත් අපිරිසිදු දූවිලි ආදියෙන් තොරව

තබා ගත යුතු වගයි. විද්‍යාඥයන්ගේ නිගමන අනුව අධික ශබ්දය ද දූෂණයකි. මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ ඉදිරිපත් කිරීම්වලට අනුව අධික ශබ්දය, අධි උෂ්ණත්වය, වායු දූෂණය මේ ආදී කවර දෙයක් වුවද කයට මනසට නරක ප්‍රතිඵල ගෙන දෙයි.[16]

නිහඬ බවේ අගය මේ යයි පෙන්වා දෙන තථාගතයන් වහන්සේ ශ්‍රාවක පුත්ත නාලක හිමියන්ට "නාලකයෙනි, ඒ මුනිවත මහ නදිය කුඩා දිය පහර ද ඇසුරින් තේරුම් ගන්න කුඩා දහර හඬ නගා ගලා යයි. එහෙත් ගැඹුරු නදිය නිහඬව මහ මුහුද දක්වා යයි. යමක් නොපිරී තිබෙයි ද එය හඬ නගයි. යමක් පිරී තිබෙයි ද එය නිහඬයි. බාලයා අඩක් පිරුණ කලයක් මෙනි. පණ්ඩිතයා දිය පිරුණු කලය මෙනි"[17] තථාගතයන් වහන්සේගේ මඟ පෙන්වීමට අනුව ප්‍රතිඵල රහිත කථාව, නිරන්තර කථාව, හඬ නඟා ශබ්ද කිරීම උස් හඬින් සිනාසීම වුව ද බුද්ධිමතුන්ගේ හැසිරීමට යෝග්‍ය නොවේ.

- ❖ මහ හඬින් සිනාසෙමින් ඇතුල් ගමෙහි නොයමියි හික්මිය යුතු ය.
- ❖ මහ හඬින් සිනාසෙමින් ඇතුල් ගමෙහි නො හිදිමියි යුතු ය.
- ❖ ශබ්ද නොකොට ඇතුල් ගමෙහි යමියි හික්මිය යුතු ය.
- ❖ ශබ්ද නොකොට ඇතුල් ගමෙහි හික්මිය යුතු ය.[18]

මෙමගින් තහවුරු කෙරෙන්නේ ශබ්ද දූෂණය ද ප්‍රතික්ෂේප කර තිබෙන බවයි. තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පහළ වීම සිදු වුයේ අදින් සියවස් 25 ට පමණ ඉහත දී ය. මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ සති දර්ශන සියල්ල අයත් වන්නේ බුද්ධ කාලීන අර්ධ නාගරික හා ග්‍රාමීය පරිසරයකට ය.

එය වනාහි සරල කෘෂි ආර්ථික පසුබිමකි. එනම් තුරු ලතා, ජල සම්පත, වායු ගෝලය යන පරිසර ඒකකයන්ට මිනිසාගේ තර්ජනය අවම වශයෙන් සිදුවුන කාලපරාසයකි. එහෙත් එම ඉගැන්වීම් හා උපයෝගිතාව අවශ්‍ය එදාටත් වඩා නූතනයට බව කිව යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1 මිනිස් සංහතියේ ඉරණම පිළිබඳ රෝම සමුළුව වර්ධනයේ සීමා මාර්ග ආයතනයේ පරිවර්ථනය, 1975,26 පිටුව.

2 ඕසෝන් පුවත. වෙළුම 1, 1998 සැප්තැම්බර්.

3 අංගුත්තර නිකාය, සත්ත නිපාතය. මාගන්ධිය සූත්‍රය.

4 ම.නි. 1 අරියපර්යේෂණ සූත්‍රය, ත්‍රි.බු.ජ.මු. එය සැබෑ ආරිය පර්යේෂණයකි.406 පිටුව.

5 මා.පා.1 මහාකන්ධකය, ත්‍රි.බු.ජ.මු.16 පිටුව.

6 දී.නි. මහා පරිනිබ්බාන සුත්‍රය, ත්‍රි.බු.ජ.මු.2008 පිටුව.

7 ජාතක පොත 4 කොටස තේමිය ජාතකය, 1997.

8 මේදානන්ද හිමි දේවාලගම, බුදුදහම හා පරිසරය.1997, 22 පිටුව.

9 බු.නි. එක නිපාතය ථෙර, බු.ජ.ත්‍රි., 46 පිටුව.

10 බු.නි. පඤ්ඤස නිපාතය කාලපුට ථේර, ත්‍රි.බු.ජ. 258 පිටුව.

11 දී.නි. 3 පාථික වග්ගය සිඟාලක සූත්‍රය, ත්‍රි බු.ජ.මු. 302 පිටුව.

12 සං.නි.දේවතා, බු.ජ.මු. 84 පිටුව.

13 ධම්මපරායනතිස්ස හිමි, බුද්ජම්පොල ප්‍රාතිමෝක්ෂ විවරණය, 31 පිටුව.

14 චුල්ලවග්ග පාලිය වත්තඛන්ධකය, ත්‍රි.බු.ජ.මු. 364 පිටුව.

15 චුල්ලවග්ගපාලි 2 වත්තක්ඛන්ධකය ත්‍රි බු.ජ.මු. 364 පිටුව.

16 බෞද්ධ පරිසරික දර්ශනය හා සදාචාරය, ආරියරත්න ඉරෝමි, සමයවර්ධන පොත්හල. කොළඹ 10. 2007, 49 පිටුව.

17 සු.නි. සෙල සූත්‍රය, ත්‍රි.බු.ජ.මු. 222 පිටුව.

18 ධම්මපරායන තිස්ස හිමි බුද්ජම්පොළ, ප්‍රාතිමෝක්ෂ විවරණය, 30 පිටුව.

රාජ්‍ය දේපල කළමනාකරණය විෂයයෙහි අදාළ කරගත හැකි බෞද්ධ ඉගැන්වීම්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි

ප්‍රවේශය

ලොව ඕනෑම රාජ්‍යයක ජීවත් වන ජනතාව වෙනුවෙන් සේවා සපයන හා ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ කිරීම් වස් භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කරන ආයතන සංවිධාන නම් වන අතර ඒවා ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් තුනකින් යුක්තය.[1]

I. රාජ්‍ය සංවිධාන

II. පෞද්ගලික සංවිධාන

III. රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන

රාජ්‍ය සේවය යනු කුමක් ද යන්න විග්‍රහ කර ඇත්තේ "රාජ්‍ය ආදායමෙන් මූල්‍ය සම්පාදනය කෙරෙන සියලුම සංවිධාන සහ ක්‍රියාකාරකම් රාජ්‍ය සේවා ලෙස හැඳින්වේ"[2] යනුවෙනි. රාජ්‍ය සංවිධාන විසින් මහජන මුදල් යොදවා පාලනය කරන, නඩත්තු කරන හා සංවර්ධනය කරන දෑ රාජ්‍ය දේපල ලෙස හැඳින්වේ. රාජ්‍ය දේපළ දෙයාකාර වර්ගීකරණයකට ලක්කළ හැකිය.

1. මානව සම්පත්
2. භෞතික සම්පත්

1. මානව සම්පත්

රාජ්‍ය දේපළ අතර වඩාත් වැදගත් වන්නේ මානව සම්පත් ය. රාජ්‍ය නිලධාරීන්, රාජ්‍ය සේවකයන් යනුවෙන් හඳුන් වන්නේ ද එම මානව සම්පතයි. "රජය මඟින් වැටුප් ලබන සියලු සේවකයින් රාජ්‍ය නිලධාරීන් වශයෙන් පිළිගැනේ. රාජ්‍ය සංස්ථා, ව්‍යවස්ථාපිත මණ්ඩල, පළාත් පාලන ආයතනයන් හි සේවය කරන පිරිස් රාජ්‍ය සේවක ගණයට වැටේ".[3] ශ්‍රී ලංකාවේ සිවිල් සේවය පිළිබඳ මහාචාර්ය විශ්වා වර්ණපාල විසින් රචිත "ලංකා සිවිල් සේවා පරිපාලනය" නම් නිබන්ධයෙහි රාජ්‍ය සේවකයකු නිර්වචනය කරන්නේ මෙසේය. "ශ්‍රී ලංකාව තුළ රාජ්‍ය ආදායමෙන් ලබා ගන්නා අරමුදල්වලින් නඩත්තු කෙරෙන නිලතල දරන්නන් සියලු දෙනාම රාජ්‍ය සේවකයින් ලෙස හැඳින්වේ."[4]

2. භෞතික සම්පත්

රාජ්‍ය ආදායම් යටතේ පාලනය වන, නඩත්තු වන සියලු ම සම්පත් රාජ්‍ය දේපල ලෙස හැඳින් වේ. අජීවී, අප්‍රාණික, තනිවම ක්‍රියාකාරී නොවන, සංවිධානය වීමේ හැකියාව නොමැති, නිර්මාණශීලීත්වයෙන් තොර, කාර්යඵල මට්ටම් හා භාවමය තත්ත්වයන් නැති, අනෙකුත් සම්පත් පිළිබඳ තීරණ ගත නොහැකි වීම ආදිය භෞතික සම්පත් සතු ගුණාංග ලෙස සැලකේ.[5] රාජ්‍ය දේපළ පරිහරණය කිරීම පිළිබඳ අර්බුද රාශියක් වර්තමානය වනවිට මතු ව තිබේ. රාජ්‍ය දේපළ සොරකම් කිරීම, වංචා කිරීම, අල්ලස් ගැනීම, පැහැර ගැනීම, අයුතු ලෙස පාවිච්චි කිරීම, වංචනික ලෙස එක් එක් පුද්ගලයන් සතු කර ගැනීම වැනි ක්‍රමවේද රාශියක් දක්නට ලැබේ. රටක් සතු භූමිය, ධන සම්පත් ආදියෙහි හිමිකරුවා වන්නේ පාලකයා ය. ඔහුගේ වගකීම වන්නේ එම සම්පත් මැනවින් කළමනාකරණය කිරීම යි. වර්තමානය වනවිට රාජ්‍ය දේපළ සම්බන්ධයෙන් බරපතල අර්බුදයක් මතු වී තිබේ. එහි ඇති බරපතලම තත්ත්වය වන්නේ රාජ්‍ය දේපල සොරකම් කිරීම හා අනවශ්‍ය ලෙස විනාශ කිරීමයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ

සිඟාලෝවාද සූත්‍රයේ දී සේවකයාගේ යුතුකම් අතර සොරකම් නොකළ යුතු බව දක්වයි.[6]

(i) සේව්‍යයාට පෙර රැකියාවට පැමිණ සේවයේ නිරතවීම.

(ii) තම රාජකාරි නිමකර සේව්‍යයාට පසුව ආයතනයෙන් පිටත් ව යාම.

(iii) සොරකම් නො කිරීම, සේව්‍යයා දුන් දෙයින් පමණක් සතුටු වීම.

(iv) පවරණ ලද කාර්යයන් මැනවින් සංවිධානය කොට ඉටු කිරීම.

(v) සේව්‍යයාගේ කීර්තිය පතුරුවා හැරීම.

රාජ්‍ය ආයතන සතු භෞතික සම්පත් සංරක්ෂණය කොට කළමනාකරණය කිරීම සඳහා යොදාගත හැකි උපදෙස් රාශියක් චුල්ලවග්ග පාළියේ සඳහන් වේ. මෙහි ලා වත්තක්ඛන්ධකයේ ගමික වත ඉතා වැදගත් වෙයි. ගමික භික්ෂුව විසින් දැවයෙන් තැනූ උපකරණ, මැටිමුවා උපකරණ ආදිය සුරැකි කොට තැබිය යුතුය. දොරවල් වා කවුලු වසා සේනාසන රැක ගන්නට කෙනකුට දන්වා නික්මිය යුතුය. භික්ෂු නමක් නොවී නම් හෙරණකට ද හෙරණක් නොවී නම් ආරාමිකයකුට ද ආරාමිකයකු නොවී නම් උපාසකයකුට ද දන්වා ආරාමයෙන් නික්මිය යුතුය. එබඳු කිසිවකු හෝ නො සිටියේ නම් ගල් සතරක් උඩ ඇඳක් නංවා ඇඳ මත තව ඇඳක් නංවා පුටුවක් මත පුටුවක් නංවා සෙනස්න මත ගොඩ ගසා ආරාමික දේපළ එහි සුරැකි කොට අහුරා තබා දොරවල් වා කවුලු වසා නික්මිය යුතුය.[7] විහාරය වැස්සට තෙමේ නම් එය පිළිසකර කිරීමට වෑයම් කළ යුතුය. එසේ කළ නො හැකි උවහොත් නො තෙමෙන ස්ථානයක් සොයා ඉහත දක්වන ලද ආකාරයට ආරාමික භෞතික සම්පත් සුරැකෙන පරිදි තබා යාම ගමික භික්ෂුවගේ කාර්යභාරයයි. සම්පූර්ණ විහාරය ම පිළියම් කළ නොහැකි ආකාරයට තෙමේ නම් සෙනස්න ගමට ගෙන යා යුතුය. එසේ නොමැති නම් භාණ්ඩ සියල්ල සුරැකි කොට තමා යටත් පිරිසෙයින්

බඩුවල කකුල් ආදී අවයව පමණක් හෝ තෙමෙන පරිදි ඇත්නම් ඒවා ද තෘණයෙන් හෝ කොළවලින් හෝ වසා තබා නික්මිය යුතුය. ආරාමික භෞතික සම්පත් කෙතරම් සාර්ථකව කළමනාකරණය කිරීමට බුදුදහම උපදෙස් දී තිබේ ද යන්න මෙයින් මැනවින් පැහැදිලි වෙයි. වර්තමානයේ භෞතික සම්පත් අමු අමුවේ විනාශ කරන සියලු ම රාජ්‍ය ආයතනවලට මෙන් ම රාජ්‍ය නිලධාරීන්ට ද මෙම ඉගැන්වීම් කදිම ආදර්ශ සපයයි.

බොහෝ රාජ්‍ය ආයතනවල සම්පත් විනාශ වන එක් හේතුවක් වන්නේ වර්ෂාවෙන්, වේයන් වැනි සතුන්ගෙන් සම්පත් විනාශ වීමයි. ආරාම කළමනාකරණයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුගමනය කළ සංරක්ෂණ ප්‍රයෝග මෙහි ලා අතිශය වැදගත් වේ. හේමන්ත කාලයෙහි භික්ෂූහු අවකාශ සහිත හිස් ස්ථානවල සෙනසුන් පනවා ගෙන අව් රශ්මිය විදිමින් වැඩ සිටි අතර පිණ්ඩපාතයට සුදුසු කල් එළඹී විට සෙනසුන් හැකිලීම නො කරමින් ම එතැනින් ඉවත් ව ගියහ. එබැවින් ඇඳ, පුටු ආදිය තෙමී ගියහ. මෙම කරුණු සැලකිල්ලට ගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ යම් භික්ෂුවක් වනාහි සාංඝික විහාරයක සයනයක් අතුරා හෝ අනුන් ලවා අතුරුවා හෝ යම් දිශාවකට යන්නේ ඒවා නගා නො තබා නම් හෝ අනුන් ලවා ඔසවා නො තැබූයේ නම් ඔහුට පවිති ඇවැත් වේ.[5] වරෙක ඡබ්බග්ගිය භික්ෂූන්ගේ නො මනා ක්‍රියා කලාපය නිසා ඇඳ පුටු ආදිය වේයන් විසින් කා දමන ලදි. එම අවස්ථාවේදී ද එසේ හකුලා නො තැබීම පවිති ඇවතක් වන බව ත් සෙනස්නෙන් බැහැරව යන්නේ නම් අනිවාර්යයෙන් ම සෙනසුන් ඔසවා තබා යා යුතු බවත් දේශිත ය.

භෞතික සම්පත් ඵලදායී ලෙස යොදා ගැනීම බොහෝ රාජ්‍ය ආයතනවල දැකිය නොහැකි තත්ත්වයකි. වරක් හෝ දෙවරක් භාවිත කළ භාණ්ඩයක් නැවත පරිභෝජනයට නොගෙන ඉවත් කිරීම නිසා සම්පත් විශාල වශයෙන් අපතේ යාමක් දැකගත හැකිය. සමහර ආයතනවල පරිගනක යන්ත්‍ර, මුද්‍රණ යන්ත්‍ර ආදී දෑ පමණක් නොව යාන-වාහන ආදිය පවා එසේ විනාශ වීමට

ඉඩ හැර තිබෙනු දැකගත හැකිය. මේ නිසා රාජ්‍ය දේපල බහුල වශයෙන් විනාශ වීමක් දක්නට හැකිය. මෙම තත්ත්වය වලක්වා ගැනීම සඳහා යොදාගත හැකි කදිම නිදසුනක් බෞද්ධ දේශනාවන් හි සඳහන් වේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ පමණක් නොව උන්වහන්සේගේ ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා ද භෞතික සම්පත්වලින් උපරිම ප්‍රයෝජන ගැනීමේ කළමනාකරණ න්‍යායයක් අනුගමනය කළ බවට සාධකයක් ලෙස පහත සඳහන් නිදසුන දැක්විය හැකිය. ආනන්ද හිමියන්ට පිළි 500 ක් ලැබුණු අවස්ථාවේ දී උදේනි රජු හා උන්වහන්සේ අතර ඇති වූ සංවාදය මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුමය. බුදුරජාණන් වහන්සේ තුන් සිවුරක් පමණක් ම පරිභෝග කිරීමට අවසර දී තිබිය දී මෙතරම් සිවුරු පිණිස පිරිනැමූ පිළි ප්‍රමාණයක් පිළිගැනීමට අවසර දී තිබේ ද? යන ප්‍රශ්නය රජතුමාට ඇති විය. රජු නැගූ පැනයට අනඳ හිමියන් දේශනා කළේ තමා තුන් සිවුර පමණක් තබා ගෙන අනෙක් පිළි දුර්වල සිවුරු ඇති අයට දෙන බව ය. පෙරලා ප්‍රශ්න කරමින් රජු නැවතත් විමසූයේ කලින් භාවිත කළ සඟල සිවුරට කුමක් කරන්නේ ද යනුවෙනි. පළමු සඟල සිවුර පොරෝනා සිවුරට ගන්නා බවත් පළමු පොරෝනා සිවුර අඳනයට ගන්නා බව ත්, පළමු අඳන සිවුර ඇඳ ඇතිරිල්ලකට ගන්නා බවත් පළමු ඇඳ ඇතිරිල්ලෙහි ඉරී ගිය තැන් කපා දමා කොට්ටඋර මැසීමට ගන්නා බවත් පළමු කොට්ට උර බුමුතුරුණු කොට ගන්නා බවත් පළමු බුමුතුරුණු පා පිස්නාවට ගන්නා බවත් පළමු පා පිස්නා කපා මැටි සමග අනා බිත්තියේ ගානා බවත් ප්‍රකාශ කළේය.[9] කිසියම් උපකරණයක අවසානය දක්වාම පරිහරණය කිරීම ඉතා වැදගත් කළමනාකරණ ලක්ෂණයකි.

වර්තමානය වනවිට බොහෝ ආයතන පරිහානියට පත් ව ඇත්තේ ආයතනික භෞතික සම්පත් මැනවින් කළමනාකරණය නො කරන බැවිනි. විශේෂයෙන් ම රාජ්‍ය ආයතනවල සම්පත් විනාශවීම ප්‍රබල ව දැකිය හැකි ලක්ෂණයකි. ඒවා කිසිදු ආකාරයේ හෝ ලාභ නො ලබන ස්ථාන බවට පත් වී ඇත්තේ එබැවිනි.

බෞද්ධ කළමනාකරණ දර්ශනයේ එන මෙබඳු සංකල්ප ක්‍රියාත්මක කරන්නේ නම් කෙතරම් සාර්ථක ලෙස අදළ ආයතන පවත්වා ගෙන යා හැකි ද යන්න අවධානයට ලක් විය යුතුය.

භෞතික සම්පත් මැනවින් ආරක්ෂා කර ගැනීමේ දී ආරාමික භෞතික පරිසරයේ පිරිසිදු බව ද සැලකිල්ලට ගත යුතුය. බාහිර පිරිසිදුකම ආයතනික සංවර්ධනයට සෘජු ව ම බලපානු ලබන නමුත් බොහෝ රාජ්‍ය ආයතනවල මෙම තත්ත්වය දක්නට නොලැබේ. තමා සේවය කරන ආයතනය පිරිසිදුව, සිත් ඇදගන්නා සුලු ආකාරයට තබා ගැනීම ආයතනික සේවකයන්ගේ වගකීමයි. ඒ බව බුදුරජාණන්වහන්සේ මැනවින් අවධාරණය කර තිබේ. වෙහෙරකට පිවිසි භික්ෂුව පළමුව සිදු කළ යුත්තේ අවට පරිසරය පිරිසිදු කිරීම යි. ආයතනයේ සේවයට පැමිණි පසු මුලින් ම සිදුකළ යුත්තේ ද තමා අවට පරිසරය පිරිසිදු කොට පිළිවෙලකට තබා වැඩ කිරීමට ප්‍රියවන ආකාරයේ ප්‍රසන්න පරිසරයක් සකස්කර ගැනීමයි. එහි දී පළමුව ආරාමික දේපල සුරක්ෂිතව තබා අනතුරුව මකුලු දැල් වේ නම් ඉහළ සිට පහළට ඉවත් කළ යුතුය. ඇතුලත පිටත වා කවුලු හා කාමරයේ සතර කොන පිසදැමිය යුතුය. සුදු පිරියම් කරන ලද බිත්ති රෙදි කඩක් තෙමා මිරිකා පිස දැමිය යුතුය. ජලය ඉස බිම අතුගා පිරිසිදු කළ යුතුය. ආරාමය තුළ දූවිලි සහිත වාතය හමත් නම් එබඳු වා කවුලු වසා දැමිය යුතුය.[10] ඊට අමතරව ආරාමික ගොඩනැගිලි ද පිරිසිදුව තබා ගත යුතුය.

ආරාමය පරිහරණය කළ යුත්තේ ද අපිරිසිදු නො වන පරිදි ය. වරෙක එක් භික්ෂුවක් නො සේදූ පයින් සෙනසුන් පාගන ලද හෙයින් සෙනසුන් කිළිටි විය. මේ බව දත් බුදුරජාණන් වහන්සේ නො සේදූ පයින් සෙනසුන් පැගීම දුකුලා ඇවැතක් වීමට හේතුවක් බව දක්වීය.[11] මීට අමතර ව තෙත් වූ පයින් ද, පාවහන් ඇති පයින් ද සෙනසුන් පැගීම නො කරන ලෙස උපදෙස් දුන්හ. පිරිසිදු කළ බිම කෙළ ගැසීමට ගර්හා කරමින් කෙළමලාවක් හෙවත් පඩික්කමක් අනුමත කළහ.[12] ඇඳ පුටු මැසි ආදියෙන් පිරියම් කළ බිම සීරෙන බැවින් ඒවායෙහි පා වෙළන්නටත් පිරියම් කළ බිත්තියෙහි හේත්තු

වීම නිසා සිදු වූ අවපැහැ ගැන්වීම නවතන්නට හේතු වීමට පුවරුවක් ද අනුදැන වදාළහ. මෙබඳු සංරක්ෂණ ප්‍රයෝග රාජ්‍ය ආයතනවලට යොදාගැනීම තුළින් ප්‍රසන්න පරිසරයක් සහිත ආයතනයක් සකස් කරගත හැකි වනු නොවනුමානය.

රාජ්‍ය දේපල පරිහරණය කිරීමේ දී බොහෝ දුර්වලතා ද නැත්තේ නොවේ. සමහර ආයතනවල භාණ්ඩ සොයා ගැනීම අසීරු කාර්යයකි. ලේඛන හා ලිපිගොනු සොයා ගැනීමේ දී බලපානු ලබන ප්‍රධානතම ගැටලුවක් වන්නේ නිශ්චිත ස්ථානයක ඒවා තබා නොතැබීමයි. සෑම භාණ්ඩයකට ම හා ලිපිගොනුවකට ම නිශ්චිත ස්ථානයක් වෙන්කර තැබීම අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. එසේ නොවුනහොත් ඒවා නැවත පරිශීලනය කිරීමේ දී අනවශ්‍ය කාලයක් ගතවිය හැකිය. අනෙක් අතට තැන් තැන්වල දැමීම නිසා විනාශ වීමට ද ඉඩ තිබේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ හැම විටම ස්වකීය ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලාට උපදෙස් දී ඇත්තේ එදිනෙදා කටයුතුවල දී සුපිළිවෙල අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් විය යුතු බවයි. පාත්‍රය ගෙන එක් අතකින් ඇඳ යට හෝ පුටුව යට අතුගා එහි තැබිය යුතුය. කිසිවක් නො අතුළ බිම පාත්‍රය නො තැබිය යුතු අතර කිසිවක නොගටා සුරක්ෂිතව අදාළ තැන තැන්පත් කළ යුතුය. සිවුර තැබීමේදී ද එක් අතකින් සිවුර ගෙන අනෙක් අතින් සිවුර දමන උණ දණ්ඩ හෝ රැහැන පිසදමා සිවුරු කොණ පිටතට ද සිවුරු නැම්ම තමා දෙසට ද වැටෙන සේ සුරක්ෂිතව තැබිය යුතුය. ඉතා සරල දෙයෙහි සිට ම සම්පත් ආරක්ෂා වන ආකාරයෙන් ක්‍රියා කිරීමට බුදුදහම උපදෙස් දෙන බව සනාථ කර ගැනීමට මේවා කදිම නිදසුන් ය.

බොහෝ රාජ්‍ය ආයතනවල භෞතික සම්පත් විනාශ විය හැකි හේතු සාධක රාශියක් බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළින් අනාවරණය වෙයි. ඒවා ස්වභාවික විපත්තීන් හෝ වෙනත් හේතු සාධක විය හැකිය. ගින්නෙන් හෝ ජලයෙන් වැනි ස්වභාවික ආපදාවන්ගෙන් සම්පත් වැනසී යා හැකිය. එසේත් නැතහොත් සොරුන් වීසින් පැහැර ගනු ලැබීම, අප්‍රිය අයට හිමිවීම වැනි ආපදාවන්හි දී භෝග සම්පත් වැනසී යා හැකිය. ඒවා හඳුනාගෙන නිරුපද්‍රිත වීම දක්ෂ

භෞතික සම්පත් කළමනාකරුවකු තුළ පැවතිය යුතු ප්‍රධානතම ලක්ෂණයකි.

නිගමනය

වර්තමානය වනවිට බොහෝ රාජ්‍ය ආයතන අකර්මණ්‍ය තත්ත්වයට පත්ව ඇතැයි ජනතාව මැසිවිලි නගති. රාජ්‍ය ආයතනයන් හි ඵලදායිතාව අවම මට්ටමක පවත්නේ යැයි ද වංචා දූෂණ ආදිය බහුල වශයෙන් සිදුවන බව ද බොහෝ දෙනෙකුගේ පිළිගැනීමයි. මෙම තත්ත්වයන් පාලනය කොට ජනතා හිතකාමී රාජ්‍ය සේවයක් සකස් කිරීම සඳහා බෞද්ධ ඉගැන්වීම් යොදාගත හැකි බව නොරහසකි. අනෙක් අතට වර්තමානය වනවිට මෙම ඉගැන්වීම්වල අවශ්‍යතාව තදින් ම දැනෙමින් පවතින බව ද මෙහි ලා සඳහන් කළ යුතුය.

ආන්තික සටහන්

1 යූ. බී. රාමනායක ඇතුලු වෙනත් අය, සංවිධාන චර්යා, 2 පිට

2 එම 1 පිට

3 මහාචාර්ය වර්ණපාල විශ්වා, ලංකා සිවිල් සේවා පරිපාලනය,

4 එම

5 මිපාත, එච්. එච්. ඩී. එන්. පී., සේවාමණ්ඩල කළමනාකරණය, 2005 පිට

6 දීඝ නිකාය 111, සිගාලෝවාද සූත්‍රය, 308 පිට

7 එම, 344 පිට

8 භික්ෂු භික්ෂුණී ප්‍රාතිමෝක්ෂ වර්ණනා, හුතගාම වර්ගය, හතරවන ශික්ෂාපදය, 222 පිට

9 හෙට්ටිආරච්චි ධර්මසේන, මුල් බුදුසමයෙන් හෙළිවන බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය, 268 පිට

10 එම.340 පිට

11 චුල්ලවග්ග පාළි, සේනාසනක්ඛන්ධකය 219 පිට

12 එම, 220 පිට

ථෙරීගාථා පාළියෙහි වීසති, තිංසති හා චත්තාළීසති නිපාත පිළිබඳ විමසුමක්

මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

ථෙරීගාථා ඇතුළත් ව ඇත්තේ පාලි සුත්තන්ත පිටකයෙහි බුද්දක නිකායෙහි ය. දීඝනිකායට්ඨකථාගත නිදාන වර්ණනාවේ 'බුද්දක ග්‍රන්ථ' යටතේ සහ 'බුද්දකනිකාය' යටතේ සඳහන් වන 'ථෙර ථෙරීගාථා' යන ද්වන්ද සමාස නාමයේ උත්තර පදයෙන් ථෙරීගාථාව කියවෙයි. (දීඝනිකායට්ඨකථා, පි. 11, 12) එහෙත් එහි ම බුද්ධවචනයේ නවංග බෙදීමේ ගාථා අංගය විස්තර වන තැනත් (එම, පි. 18) විනය අටුවාවේ බුද්දක නිකාය හා බුද්ධවචනයේ නවංග බෙදීමේ ගාථා අංගය විස්තර වන තැනත් (විනයට්ඨකථා1, පි. 10, 16) 'ථෙරීගාථා' යන සමාස පදයෙන් මෙම කෘතිය දැක්වේ. අට්ඨකථා සම්ප්‍රදාය තුළ ථෙර ථෙරී ගාථා එකම ගාථා සංග්‍රහයක් සේ පිළිගත් බව අට්ඨකථාකරණයේ දී බදරතීර්ථවාසී ධම්මපාල හිමියන් මෙම ගාථා සංග්‍රහ දෙක සඳහා එක්වර අට්ඨකථාකරණයට පෙළඹීමෙන් පෙනෙයි. ථෙර හා ථෙරීගාථා වෙනුවෙන් වෙන් වූ අටුවා දෙකක් නොමැති බව මගේ අදහස යි. ථෙරගාථාවේ ග්‍රන්ථාරම්භකථාවේ එන මුල් ගාථා ද දැනට ථෙරීගාථා අටුවාව සේ භාවිත කෙරෙන අට්ඨකථාවේ ආරම්භක ගාථාවලින් හෝ වැකිවලින් තොර 'ඉදානි ථෙරීගාථානං අත්ථසංවණ්ණනාය ඔකාසෝ අනුප්පත්තෝ' යන ආරම්භය ද සාවධානව කියවා බැලීමෙන් ඒ බව පැහැදිලි කර ගත හැකිය. ඒ සඳහා මෙහි දී ඒ සඳහා අවකාශයක් නොමැත.

දීඝනිකායට්ඨකථාගත බුද්දක ග්‍රන්ථාවලියේ දී ථෙරීගාථා දොළොස්වන ස්ථානය නියෝජනය කරයි. එහෙත් දීඝනිකාය ටීකාගත බුද්දක ග්‍රන්ථාවලියෙහි එයට හිමි වී ඇත්තේ තෙළෙස්වන ස්ථානය යි. (දීනිටී) බුද්දක නිකායට අයත් ග්‍රන්ථ පසළොස අතර නව වන ස්ථානය එයට හිමි වී තිබේ. දීඝභාණක මතය අනුව ථෙරීගාථා අයත් වන්නේ අභිධර්ම පිටකයට ය. එහෙත් මජ්ඣිම භාණක මතය අනුව එය සූත්‍ර පිටකයෙහි ඇතුළත් වේ. (දීඝනිකායට්ඨකථා,පි. 11) බුද්දක නිකාය පිළිබඳ උසස් පර්යේෂණ ග්‍රන්ථයක් රචනා කළ මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක ඒ ඒ සම්ප්‍රදායවල බුද්දක නිකාය ග්‍රන්ථ මාලාවන් දක්වා ඇත. ඒවා පිරික්සූ විට සමන්තපාසාදිකා චීන පරිවර්තනයේ දී ථෙරීගාථාවට නව වන ස්ථානය හිමි වී ඇති අතර ධර්මගුප්තික විනයෙහි මෙම නමින් කෘතියක් සඳහන් නොවේ. සියම් සම්ප්‍රදාය විසින් බුද්ධවචන රූපයෙන් ප්‍රාමාණික සේ නොපිළිගන්නා ලද ග්‍රන්ථ ගණයට ථෙරීගාථා ඇතුළත් වේ (Abeynayake, p.38-40). ථෙරීගාථා ඇතුළත් වන කුදුගොත් සඟියට අයත් කෘතීන්හි කාලය නිර්ණය කිරීම ඉතා අසීරු කාර්යයකි. හරතසිංහ උපාධ්‍යායය විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි බුද්දක නිකායට අයත් සියලු කෘති ශ්‍රේණි තුනකට බෙදෙයි(උපාධ්‍යාය, 2003, පි. 181).

1. ධම්මපද, සුත්තනිපාත, උදාන හා ඉතිවුත්තක
2. ජාතක, ථෙරගාථා හා ථෙරීගාථා
3. බුද්ධවංස, චරියාපිටක, නිද්දෙස, අපදාන, පටිසම්භිදාමග්ග, විමානවත්ථු, පේතවත්ථු හා බුද්දකපාඨ

මෙම බෙදීම අනුව ථෙරීගාථා අයත් වන්නේ බුද්දක නිකායේ දෙවැනි ග්‍රන්ථ යුගයට යි. ථෙරගාථා සේ ම ථෙරීගාථා ද සම්පූර්ණයෙන් ශ්‍රාවක භාෂිත වෙයි. එහෙත් බුද්ධකාලීන සමාජයේ භාෂා ව්‍යවහාරය එලෙසින් ම විදහාලන වැදගත් ප්‍රකාශන එකතුන් සේ මෙම දෙවර්ගයේ ම ගාථා වඩා වැදගත් වෙයි. මෙම සියලු ගාථා නිපාත යන නමින් හඳුන්වන කොටස්වල සංග්‍රහ කර ඇත. එම කාර්යය අට්ඨකථාචාර්යවරුන්ගේ බව ථෙරගාථට්ඨකථා ආරම්භක ගාථාවල දැක්වේ.

ථෙරීගාථාවේ තෙරණින් සැත්තෑ තුන් දෙනෙකුන්ගේ ප්‍රකාශන ඇතුළත් වේ. අට්ඨකථාවේ දැක්වෙන 'ඡසතමත්තා ථෙරියො ගාථා' යන ප්‍රකාශයෙන් හයසීයක් පමණ ථෙරීගාථා ඇති බව කියවෙතත් ථෙරීගාථා අවසානයේ ඇති උද්දානයෙහි සඳහන් වන්නේ ථෙරීගාථාවෙහි ගාථා 494 ක් ඇති බවත් තෙරණිවරුන් එකසිය එක් දෙනෙක් එහි ඇතුළත් බවත් ය. එහෙත් පඤ්චක නිපාතයේ එකොළොස්වන ගාථා සංග්‍රහය තෙරණිවරුන් තිස් දෙනෙකුගේ ප්‍රකාශනයන් ය. ඡක්ක නිපාතයේ පළමුවන ගාථා සංග්‍රහය පන්සීයක් තෙරණිවරුන්ගේ ය. ථෙරගාථට්ඨකථාවේ ආරම්භයේ දැක්වෙන ආකාරයට ථෙරීගාථාවේ ඒ ඒ නිපාතයේ එන ගාථා ගණන් සංග්‍රහයේ එකතුවෙන් ගාථා 526 ක් ලැබේ. එසේ ථෙරගාථට්ඨකථාවේ එන පරිදි ඒ ඒ නිපාතයන්හි ඇතුළත් තෙරණිවරුන් ගණන හා ඔවුන් විසින් ප්‍රකාශිත ගාථා ගණන ආදිය පහත දැක්වේ.

අං	නිපාතය	තෙරණිවරු ගණන	ගාථා ගණන
1	එකක	18	18
2	දුක	10	20
3	තික	08	24
4	චතුක්ක	01	04
5	පඤ්චක	12	60
6	ඡක්ක	08	48
7	සත්තක	03	21
8	අට්ඨක	01	08
9	නවක	01	09
10	එකාදසක	01	11
11	ද්වාදසක	01	12
12	සොළස	01	16
13	වීසති	05	118
14	තිංසති	01	34
15	චත්තාලීස	01	48
16	මහා	01	75
එකතුව		73	526

එහෙත් සිංහල අක්ෂරයෙන් මුද්‍රිත ථෙරීගාථා බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක සංස්කරණයෙහි ගාථා 521 කි. එංගලන්තයේ පාලි පොත් සමාගම විසින් රෝමන් අක්ෂරයෙන් මුද්‍රිත ථෙරිගාථා සංස්කරණයේ ගාථා 522 කි. ඡට්ඨ සංගායනා ත්‍රිපිටක සංස්කරණයෙහි ගාථා 524 කි. මෙයින් පෙනෙන්නේ ථෙරීගාථාවට අයත් ගාථා සංඛ්‍යාවේ වෙනස්කම් සම්ප්‍රදාය තුළ දක්නට ඇති බවයි.

ඊළඟට ථෙරීගාථාවේ ඒ ඒ නිපාතවල සඳහන් තෙරණිවරුන්ගේ නම් පහත දැක්වෙන ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. (එකක නිපාතයේ සිට සොළස නිපාතය දක්වා ඒ ඒ නිපාතයේ සංඛ්‍යාවට අදාළව ගාථා දැක්වේ. වීසති නිපාතයේ සිට මහා නිපාතය තෙක් වූ නිපාතවල දැක්වෙන තෙරණිවරුන් ගැයූ ගාථා ගණන ඒ තෙරණියගේ නාමයට ඉදිරියෙන් වරහන් තුළ දැක්වේ.)

අං	නිපාතය	තෙරණිවරුන්ගේ නම්
1	එකක	අඤ්ඤතර ථෙරී, මුත්තා, පුණ්ණා, තිස්සා, තිස්සා, ධීර, වීරා, මිත්තා, භද්‍රා, උපසමා, මුත්තා, ධම්මදින්නා, විසාඛා, සුමනා, උත්තරා, බුඩ්ඪපබ්බජිතා සුමනා, ධම්මා, සංඝා
2	දුක	අභිරූපනන්දා, ජෙන්තා, සුමංගල මාතා, අඩ්ඪකාසී, චිත්තා, මෙත්තිකා, මෙත්තා, අභයමාතා, අභයා, සාමා
3	තික	(අපරා)සාමා, උත්තමා, (අපරා)උත්තමා, දන්තිකා, උබ්බරී, සුක්කා, සේලා, සෝමා
4	චතුක්ක	භද්දාකාපිලානි
5	පඤ්චක	අඤ්ඤතරා, විමලා, සීහා, සුන්දරීනන්දා, නන්දුත්තරා, මිත්තාකාලි, සකුලා, සොණා, භද්දාකුණ්ඩලකේසා, පටාචාරා, තිංසමත්තා ථෙරියෝ, චන්දා

6	ඡක්ක	පඤ්චසතමත්තා ථෙරියො, වාසෙට්ඨී, ඛෙමා, සුජාතා, අනෝපමා, මහාපජාපති ගෝතමී, ගුත්තා, විජයා
7	සත්තක	උත්තරා, චාලා, උපචාලා
8	අට්ඨක	සීසූපචාලා
9	නවක	වඩ්ඪමාතා
10	එකාදසක	කිසාගෝතමී
11	ද්වාදසක	උප්පලවණ්ණා
12	සොළස	පුණ්ණා
13	වීසති	අම්බපාලි (19), රොහිණී (20), චාපා (21), සුන්දරී (25), කම්මාරධීතු සුභා (28)
14	තිංසති	ජීවකම්බවනිකා සුභා (34)
15	චත්තාලීස	ඉසිදාසී (48)
16	මහා	සුමෙධා (75)

මෙම තෙරණිවරුන් සමකාලීන සමාජයේ සෑම සමාජ ස්ථරයක් ම නියෝජනය කරන්නියන් සේ හඳුනාගත හැකිය. පහත දැක්වෙන සටහන ඊට මගපාදයි.

අං	සමාජ ස්ථරය	තෙරණින්ගේ නම්
1	රාජවංශ	ඛෙමා, සුමනා, සේලා, සුමෙධා, මහාපජාපති ගෝතමී, තිස්සා, අභිරූපා, නන්දා, සුන්දරීනන්දා, ජෙන්ති, සිංහා, තිස්සා, ධීරා, මිත්තා, භද්දා, උපසමා
2	බ්‍රාහ්මණ වංශ	මෙත්තිකා, (අපරා) උත්තමා, චාලා, උපචාලා, සීසූපචාලා, රොහිණී, සුන්දරී, සුභා, භද්දාකාපිලානි, මුත්තා, නන්දා, සකුලා, චන්දා, ගුත්තා, දන්තිකා, සෝමා

3	ගෘහපති හා වෛශ්‍ය වංශ	පුණ්ණා, චිත්තා, ස්‍යාමා, උබ්බරී, සුක්කා, ධම්මදින්නා, උත්තමා, භද්දාකුණ්ඩලකේසා, පටාචාරා, සුජාතා, අනෝපමා
4	වෛශ්‍යා	අඩ්ඪකාසී, අභයමාතා, විමලා, අම්බපාලි
5	කම්කරු (රන්කරු)	සුභා
6	වැදි	චාපා
7	දාසි	පුණ්ණා

මොවුන් පැවිදි වී ඇත්තේ විවිධ හේතූන් පදනම් කරගෙන ය. එම හේතූන් ඔවුන්ගේ ම ප්‍රකාශනවලින් පහසුවෙන් එකතු කරගත හැකිය. ඒ පිළිබඳ සංක්ෂේප සටහනක් පහතින් ඉදිරිපත් වේ.

අං	පැවිදි වීමේ හේතුව	තෙරණිය
1	ඥාන සම්පත්තිය පූර්ණත්වයට පත්කර ගැනීම	මුත්තා, පුණ්ණා
2	ගිහිගෙයි ඇති වූ දෝෂ නිසා	මුත්තා, ගුත්තා, සුභා
3	ස්වාමියා කෙරෙහි විරක්තව	ධම්මදින්නා
4	ශාස්තෘන් කෙරෙහි ශ්‍රද්ධාවෙන්	ධම්මා, මෙත්තිකා, දන්තිකා, සීහා, සුජාතා, පුණ්ණිකා, රොහිණි, සුභා, චිත්තා, සුක්ලා, අම්බපාලි, අනෝපමා, සෝමා
5	ප්‍රියයන්ගෙන් වෙන්වීම හා ඔවුන්ගේ මරණය නිසා	ස්‍යාමා, උබ්බරී, කිසාගොතමී, වාසෙට්ඨී, සුන්දරීනන්දා, චන්දා, පටාචාරා

6	දරුවන්ගේ අකෘතඥභාවය නිසා	සෝණා
7	අකෘතඥ ධූර්ත ස්වාමි පුරුෂයන් නිසා	භද්දාකුණ්ඩලකේසී, ඉසිදාසි
8	සහෝදරයා පැවිදි වූ නිසා	චාලා, උපචාලා, සීසූපචාලා

ථෙරීගාථාහි වීසති, තිංසති හා චත්තාළීසති නිපාත

ථෙරීගාථාවේ වීසති, තිංසති හා චත්තාලීස නිපාත තරමක් දීර්ඝ ගාථා පන්තීන්ගෙන් සමලංකෘත ඒවා වෙයි. තෙරණිවරු පස් දෙනෙකුගේ ප්‍රකාශන ඇතුළත් වීසති නිපාතයේ ගාථා 118කි. එක් තෙරණියකගේ ගාථා පමණක් ඇතුළත් තිංසති හා චත්තාලීස නිපාතවල පිළිවෙළින් ගාථා 34 හා 48 බැගින් වේ. ඊළඟට ඒ ඒ නිපාතය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් කිරීම සුදුසු වේ.

වීසති නිපාතය

මෙම නිපාතයේ අම්බපාලි, රොහිණී, චාපා, සුන්දරී, කම්මාරධීතු සුභා යන තෙරණිවරු පස් දෙනාගේ ගාථා ඇතුළත් ය. පිළිවෙළින් ගාථා 19, 20, 21, 25 හා 28 බැගින් මෙම තෙරණින් ගායනා කර තිබේ. විස්සට ආසන්න හෝ ඊට වැඩි ගාථා සංඛ්‍යාවක් ඇතුළත් නිසා මේ තෙරණිවරුන්ගේ ගාථා එක් ඒකකයක ගොනු කර ඇත.

අම්බපාලි

වර්තමාන චරිතය

අම්බපාලිය බුද්ධ කාලයෙහි විසාලා මහනුවර රාජ උද්‍යානයක අඹ ගසක් මුල ඕපපාතිකව උපන් තැනැත්තියකි. උයන්පල්ලා ඇය දැක නගරයට පැමිණ වූ අතර අඹ ගසක් මුල උපන් බැවින් ඇයට අම්බපාලි යන නම ව්‍යවහාර විය. ඉතා රූමත්

වූ අම්බපාලිය අයත් කර ගැනීමට රාජ කුමාරවරු යුද වැදුණු හෙයින් එම සටන සංසිඳ වූ විනිසුරුවරු සියලු දෙනාට ම අයත් වන සේ ඇය ගණිකා තනතුරෙහි පිහිටවූහ. කල් ගෙවෙද්දී බුදුරදුන් කෙරෙහි ශ්‍රද්ධාවෙන් සිටි ඇය තම උයනෙහි බුදුරදුන්ට ආරාමයක් ද කර වූවාය. පසුව තමන්ගේ පුතෙකු වූ විමලකොණ්ඩඤ්ඤ හිමිගෙන් බණ අසා පැහැදී මහණ වූවා ය. පැවිදි ව සිය රූපයේ වැහැරීම ගැන සංවේග උපදවා විදර්ශනා වඩා රහත් වූවා ය.

අතීත චරිතය

මෙම තෙරණිය ඵුස්ස බුදුරදුන්ගේ සහෝදරියක් ව ඉපිද උන්වහන්සේගෙන් බණ අසා පැහැදි දන්පැන් පිරිනමා රූමත්ව ඉපදීමේ ප්‍රාර්ථනා තැබුවාය. ඉන් කල්ප තිහකට පසු සිබී බුදුරදුන්ගේ කාලයේ අරුණ නගරයේ බමුණු කුලයක උපන්නාය. එම බුදුසසුනෙහි පැවිදිව සිල් රකිමින් සිටින අතරතුර චෛත්‍යය පැදකුණු කරන රහත් තෙරණියකට වෛශ්‍යාවාදයෙන් බැණ වැදුනාය. එහි දීම ඇය ඕපපාතිකව ඉපදීමට ප්‍රාර්ථනා තැබුවාය. කරගත් අකුසලයෙන් නිරයේ ඉපිද දුක් විඳ මිනිස් ලොව භව දහයක දී ම ගණිකාවක් වූවාය. පසුව කාශ්‍යප බුද්ධ කාලයේ දී බඹසර වැස පින් කර තව්තිසාවේ උපන්නීය. ඉන්පසු ගෞතම බුද්ධ කාලයේ දී මෙලොව උපන්නාය.

රෝහිණී

වර්තමාන චරිතය

විසාලා මහනුවර ධනවත් බමුණු කුලයක උපන් රෝහිණී දිනක් බුදුරදුන්ගෙන් බණ අසා සෝතාපන්න වූවාය. ගෙදර දී නිරන්තරයෙන් ශ්‍රමණයන්ගේ ගුණ ප්‍රකාශ කිරීම ඇගේ සිරිත ය. මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයෙකු වූ ඇගේ පියා ඊට කරුණු විමසූ අතර ඇය තමා ශ්‍රමණයන් කෙරෙහි පැහැදීමේ හේතු දැක්වූවාය. දෙමාපිය කැමැත්ත ගෙන පැවිදි වී නොබෝ කලකින් ම රහත් වූවාය.

අතීත චරිතය

ගෞතම සම්මාසම්බුදු සසුනට කල්ප අනූ එකකට පෙර ලොව පහළ වූ විපස්සි බුදුරදුන්ගේ කාලයේ කුලගෙයක උපන් මෙම තෙරණිය දිනක් එම බුදුරදුන් බන්ධුමතී නුවර පිණ්ඩපාතයේ හැසිරෙන විට උන්වහන්සේට පිටි කෑම වර්ගයක් පූජා කළාය. එම පිනෙන් දෙව් මිනිස් සැප විඳ වර්තමාන භවයෙහි උපන්නීය.

චාපා

වර්තමාන චරිතය

වංගහාර ජනපදයේ මුවවැදි ගමක නායකයාගේ දියණිය වී උපන් චාපා උපක නම් ආජීවකයාගේ බිරිඳ වූවාය. මේ උපක යනු පස්වග තවුසන් සොයා බරණැස ඉසිපතනයට වඩනා බුදුරදුන්ට අතර මග දී මුණ ගැසුණු ආජීවකයා ය. ඔහු ඉහත දී මුව වැදි ගම ඇසුරේ මුව වැදි නායකයාගේ උපස්ථානයෙන් සන්තර්පිතව ජීවත් වෙද්දී චාපා කෙරෙහි පිළිබඳ සිත් ඇතිව ඇය විවාහ කරගත්තේය. ඔවුන්ට සුභද්ද නම් පුතෙක් ද උපන්නේය. පුතු නළවන චාපා උපකට උපහාස කළෙන් ඒ ගැන කළකිරී අතරමග දී හමු වූ යහළු අනන්තජින සොයා ගොස් දෙව්රම් විහාරයේ දී පැවිදි විය. ඉන්පසු චාපා ද කළකිරුණු සිත් ඇතිව තම දරුවා පියාට භාර කොට සැමියා ගිය මග ම ගොස් සැවැත් නුවර පැමිණ භික්ෂුණීන් සමීපයේ පැවිදිව රහත් වූවාය.

අතීත චරිතය

චාපාගේ අතීත චරිත විස්තරයක් අටුවාවේ දක්නට නැත. එහි ඇත්තේ ඇය පෙර බුදුවරුන්ගේ කාලවල පින් දහම් රැස් කරමින් සසර සැරිසරා වාසය කළ බව පමණකි.

සුන්දරී

වර්තමාන චරිතය

සුන්දරී බරණැස ධනයෙන් ආඪ්‍ය බමුණු කුලයක උපන් කාන්තාවකි. ඇගේ පියා සුජාත බ්‍රාහ්මණයා ය. සුන්දරියගේ සොහොයුරා අකාලයේ මිය ගියේය. පුත්‍රයාගේ හදිසි වියෝවෙන් ශෝකයට පත් ව කැන කැන ඇවිදිමින් සිටි සුජාත බමුණාට අතරමග දී වාසෙට්ඨී තෙරණිය හමුවිය. ඇය පුතු මළ සොවින් පැවිදි වූ තෙරණියකි. සිය පුතු මළ ශෝකය බුදුබණ අසා දුරුකර ගත් බව එම තෙරණියගෙන් දැන්ගත් බමුණා මිථීලා නගරයට ගොස් බුදුරදුන් හමු ව පැවිදි වනු කැමතිව සිය රියදුරා අත නිවසට පණිවුඩ යවා පැවිදි වූයේය. නිවසට පැමිණ කරුණු සැළ කළ රියදුරාගෙන් සිය පියා පැවිදිව ත්‍රිවිද්‍යා ලැබූ බව දැනගත් සුන්දරිය තම මව පරපුරෙහි ධන සම්පත් තමාට පවරා දෙද්දී ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කර පියාගේ මග ගනිමින් ගිහිගෙයින් නික්ම පැවිදි වී රහත් වූවාය.

අතීත චරිතය

පෙර බුදුවරුන්ගේ ශාසනයන්හි රැස්කරන ලද පුණ්‍ය සම්භාර ඇති මෙම තෙරණිය වර්තමාන භවයට කල්ප තිහකට පෙර ලොව පහළ වූ වෙස්සභූ බුද්ධකාලයෙහි කුලකතක් ව ඉපිද බුදුරදුන්ට දන් පූජා කළාය. දෙව්ලොන උපන් ඇය දෙවිවරු තිස් හය දෙනෙකුට මෙහෙසිය වූවාය. මනුලොව ඉපිද සක්විති රජවරු පනස් දෙනෙකුට අග්‍ර මෙහෙසිය වූවාය. පසුව වර්තමාන භවයෙහි උපන්නාය.

කම්මාරධීතු සුභා

වර්තමාන චරිතය

රජගහ නුවර රන්කරුවෙකුගේ දියණියක ලෙස උපන් යහපත් ශරීරාවයව ඇති හෙයින් සුභා යි ප්‍රකට වූ මැය

බුදුරදුන් රජගහ නුවරට වැඩි කලෙක බණ අසා සෝතාපන්න වූවාය. පසුව කාමයන්හි ආදීනය දැක මහාප්‍රජාපතී ගෝතමී තෙරණිය වෙත ගොස් පැවිදි වී විදර්ශනා කළාය. ඒ අතරතුර ඇගේ නෑදෑයෝ වරින් වර පැමිණ ඇයට ගිහි සැප වීඳින්ට ආරාධනා කළහ. තෙරණිය ඔවුන්ට කාමයන්හි ආදීනව පැහැදිලි කළාය. පසුව වෙර වඩා රහත් වූවාය.

අතීත චරිතය

මෙම තෙරණියගේ අතීත චරිත විස්තරයක් අටුවාවේ දක්නට නැත. එහි ඇත්තේ ඇය පෙර බුදුවරුන්ගේ කාලවල පින් දහම් රැස් කරමින් සුගති භවයන්හි ඉපදෙමින් සසර සැරිසරා වාසය කළ බව පමණකි.

තිංසති නිපාතය

ජීවකම්බවනිකා සුභා

වර්තමාන චරිතය

රජගහ නුවර මහාසාර බ්‍රාහ්මණ කුලයක උපන් කාන්තාවක් වූ මැය රූපයෙන් ශෝභාමත් බැවින් සුභා නම් වූවාය. සුප්‍රසිද්ධ රාජ වෛද්‍ය ජීවක කෝමාරභච්චයන්ගේ අඹ වයෙහි විසූ බැවින් ජීවකම්බවනිකා සුභා යි ප්‍රකට විය. රජගහ නුවර දී බුදුරදුන්ගෙන් බණ අසා පැහැදුණු සුභා මහාප්‍රජාපතී ගෝතමී තෙරණිය සමීපයේ පැවිදි ව විදසුන් වඩා අනාගාමී වූවාය. දිනක් ජීවක අඹ වනයට යන ඇගේ රූපයෙන් මුසපත් වූ සල්ලාල තරුණයෙකුට කාමයේ ආදීනව පවසා සිය ඇසට පෙම් බැඳි ඔහුට තම ඇසක් ගළවා දිගු කළාය. බියෙන් තැතිගත් සල්ලාලයා සමාව ගෙන නික්ම ගියේය. පසුව බුදුරදුන් හමු ව සිද්ධිය පවසා ඇස ද නැවත ලබාගෙන බුදුරදුන්ගෙන් කමටහන් ගෙන විදසුන් වඩා රහත් වූවාය.

අතීත චරිතය

මෙම තෙරණියගේ අතීත චරිත විස්තරයක් අටුවාවේ දක්නට නැත. එහි ඇත්තේ ඇය පෙර බුදුවරුන්ගේ කාලවල පින් දහම් රැස් කරමින් සුගති භවයන්හි ඉපදෙමින් සසර සැරිසරා වාසය කළ බව පමණකි.

චත්තාලීස නිපාතය

ඉසිදාසි

වර්තමාන චරිතය

උදේනි නුවර සිටු කුලයක උපන් ඉසිදාසි සුදුසු කල සිටු කුමරෙකු හා විවාහ වූවාය. සැමියාට කොපමණ යහපත් ලෙස උවටැන් කළ ද සසර දී කළ අකුසල් නිසා ඇයට පතිකුලයෙන් බැහැර වීමට සිදු විය. දෙවැනිවර ධනයෙන් අඩු සැමියෙකු හා විවාහ වුවද එම ඉරණම ම අත්විඳින්නට ඇයට සිදුවිය. පසුව ඇගේ පියා යාචකයෙකුට සම්පත් දී ඇයට විවාහ කර දුන් නමුත් යාචකයා ද ඇගෙන් වෙන් විය. කළකිරුණු ඉසිදාසිය සියදිවි නසා ගැනීමට හෝ පැවිදි වීමට සිතුවාය. මේ අතරතුර පිඬුසිඟා පැමිණි ජිනදත්තා තෙරණිය දැක ඇය හා ගොස් පැවිදි වූවාය. පසුව සිව්පිළිසිඹියා පත් රහත් තෙරණියක වූවාය.

අතීත චරිතය

පෙර බුදුවරුන්ගේ කාලවල පින් දහම් රැස් කරමින් සුගති භවයන්හි ඉපදෙමින් සසර සැරිසරා වාසය කළ ඉසිදාසිය අන්තිම භවයට පූර්ව වූ සත්වන භවයෙහි මිනිස් ලොව ඉපිද කාමයෙහි වරදවා හැසිර එම පවින් නරකයෙහි උපන්නාය. ඉන්පසු ආත්මභව තුනක් තිරිසන්ව උපන්නීය. ඊළඟට දාසියකගේ කුසෙහි නපුංසකයෙකුව උපන් අතර ඉන්පසු භවයෙ දී ගැල්කරුවෙකුගේ දියණියකව උපන්නාය. ඒ භවයේ දී ගැල්නායකයාගේ ගිරිදාස නම් පුතුගේ බිරිය

වූවාය. ඒ පියා විසින් ගැල් නායකයාගෙන් ගත් ණයට වන්දි ගෙවීම් වශයෙනි. විවාහයට අකමැති වූ ඇය ගිරිදාසගේ යහගුණ ඇති පළමු බිරියට ද්‍රෝහීකම් කරමින් ඇයව සැමියාට අමනාප තැනැත්තියක් කර වූවාය. පසුව වර්තමාන භවයෙහි උපන්නීය.

ථෙරීගාථාවන් තෙරවරුන් විසින් ගයන ලද ගාථාවන්ට වඩා ඉහළ අගයකින් යුක්ත වේ. ඊට හේතුව ථෙරීගාථාවලින් භික්ෂුණීන්ගේ ආත්මීයත්වය හා යථාර්ථවාදීත්වය අධික ලෙස නිරූපණය වීම යි. තෙරවරුන්ගේ ගාථාවලින් පොදු විශ්වීය දර්ශනයක් පිළිබිඹු වෙද්දී ථෙරීගාථාවලින් පෞද්ගලිකත්වයේ ධ්වනිය ඉදිරිපත් වෙයි. එහෙයින් එම ගාථා සමාජ යථාර්ථය එලෙසින් ම ප්‍රකට කෙරෙන කැඩපත් බඳු වෙයි. ථෙරගාථාවලින් භික්ෂූන්ගේ ධ්‍යාන අවස්ථාවේ වර්ණනා හා ස්වාභාවික පරිසර චින්දන ඉදිරිපත් වනවිට ථෙරීගාථාවලින් භික්ෂුණීන්ගේ ජීවිතවල වාස්තවික තත්වය ම ඉදිරිපත් වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

සැ.යු.

මෙහි ලා ආශ්‍රිත ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රය බුද්ධජයන්ති පුනර් මුද්‍රණයෙන් වන අතර අටුවා මූලාශ්‍රය හේවාවිතාරණ මුද්‍රණයෙනි.

1. උපාධ්‍යාය, හරතසිංහ. පාලි සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පරි. හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ, 2003.
2. Abeynayake, Oliver,A Textual and Historical Analysis of the Khuddaka Nikaya, Colombo,1984.
3. Norman,K.R. Pali literature, Wiesbden, 1983.
4. Winternitz, M. A History of Indian Literature, Vol II, Calcutta,1933.

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය හා එහි මූලධර්ම

මහාචාර්ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය යනු ත්‍රිපිටකය හා තදානුබද්ධ අට්ඨකථා, ටීකා හා ප්‍රකරණ සාහිත්‍යය ඇසුරෙන් හඳුනාගත හැකි සාහිත්‍ය විචාර මූලධර්මයන් ආශ්‍රයෙන් ගොඩනැඟී ඇති විචාර ක්‍රමයයි. දැනට ලෝකයේ වඩාත් ප්‍රචලිත බටහිර හා පෙරදිග සාහිත්‍ය විචාර ධාරාවන්ගෙන් මෙම විචාර කලාව වඩාත් සමීප වන්නේ ක්‍රි. ව. 1 සියවස දී පමණ භරත මුනිවරයාගෙන් ආරම්භ වූහයි' සැලකෙන සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරය නමින්නුදු හැඳින්වෙන පෙරදිග සාහිත්‍ය විචාර ධාරාවටය. බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය නමැති විෂය ධාරාවේ ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී එය බුද්ධ කාලය දක්වා ඈතට විහිද යන බැව් නිසැක වශයෙන් ම කිව හැකිය. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් මෙය සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාර න්‍යායයේ ඉතිහාසයට ද වඩා පුරාතන වේ. එහෙත් විෂය ධාරාවක් වශයෙන් එය සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරය තරම් විධිමත් ලෙස සැකසී නොතිබූ බව පිළිගත යුත්තකි. එතෙකුදු වුවත් සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරයට ද වඩා ස්වාධීන, අඛණ්ඩ, ස්වායත්ත හා ස්වතන්ත්‍ර විචාර කලාවක් එයට හිමි බව පැහැදිලිව දැකිය හැකි කරුණකි. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය නම් මාහැඟි කෘතිය ලියූ භරත මුනිවරයාගේ කාලයේ සිට ක්‍රි.ව. 5 සියවස දී පමණ විසූහයි සැලකෙන භාමහ පඬිවරයාගේ කාව්‍යාලංකාරය නම් කෘතිය බිහිවන තෙක් කිසිදු සංස්කෘත විචාර ග්‍රන්ථයක් බිහිවී නොමැත.

එබැවින් මෙම සියවස් කිහිපය විචාරකයන් විසින් හඳුන්වා ඇත්තේ අඳුරු කාල පරිච්ඡේදයක් (Dark Period) වශයෙනි. මෙම කාල සීමාව තුළ ත්‍රිපිටකයෙන් හඳුන්වා දෙන ලද එසේම අට්ඨකථා හා ප්‍රකරණ සාහිත්‍යයෙන් සුරක්ෂිත හා සංවර්ධනය වන සාහිත්‍ය විචාර කලාවක් බෞද්ධයන් සතුවේ.[1] එබැවින් බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාර ධාරාවේ අඛණ්ඩතාව අමුතුවෙන් තහවුරු කිරීම අවශ්‍ය කරුණක් නොවේ. එහි ස්වායත්ත බව පිළිබඳව ගැටළුවක් ඇති නොවන්නේ අනෙක් සාහිත්‍ය විචාර ධාරාවන් ලෞකික පදනමකින් සැකසී ඇතත් බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය අලෞකික පදනමකින් යුක්ත වන බැවිනි. එනයින් ලෝකයේ කිසිදු සාහිත්‍ය විචාර න්‍යායක් තුළ මීට සාකල්‍යයෙන් සමාන වන විචාර ක්‍රමවේදයක් පැවතිය නො හැකිය. පහත දැක්වෙනුයේ බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ස්වභාවය හා තත් විචාර ක්‍රමවේදය අදාළ කරගත හැකි මූලධර්ම කිහිපයක් පිළිබඳ සමීක්ෂණයකි.

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ පසුබිම

සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරයේ පෝෂණයට ද ප්‍රබල බෞද්ධ දායකත්වයක් ලැබී ඇති බව ඉතා පැහැදිලි කරුණකි. භාමහ, දණ්ඩින්, ක්ෂේමේන්ද්‍ර හා කාව්‍යාදර්ශ ටීකාකාර රත්නශ්‍රීඥාන වැනි සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාර ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රකට පඬිවරුන් කිහිප දෙනෙකුගේම බෞද්ධ භූමිකාව පිළිබඳ සාකච්ඡා වී තිබීම මීට සාධක වේ.[2] තව ද අශ්වඝෝෂ, ධර්මකීර්ති වැනි හිමිවරුන් දර්ශන ක්ෂේත්‍රයට මෙන්ම කාව්‍ය හා කාව්‍ය විචාර ක්ෂේත්‍රයට ද විශාල දායකත්වයක් සපයා ඇත.[3] මෙයින් තහවුරු වන්නේ කාව්‍ය හා සාහිත්‍යය මෙන්ම තදානුබද්ධ විචාරය සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ භික්ෂූන් තුළ නිලීනව පැවති විශාල ඥාන සමුදායක් පැවති බවයි. එය විකසිත නොවූයේ එවකට ඉන්දියාවේ සාහිත්‍ය කලාවන්ට වඩා දාර්ශනික සංකල්ප විෂයෙහි ප්‍රබල උද්‍යෝගයක් එවකට පැවති නිසාය. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් බෞද්ධ හින්දු දාර්ශනික ඝට්ටන හේතුවෙනි. මෙබඳු පැහැදිලි හේතු සාධක තිබියදීත් සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරයෙන් පාලි සාහිත්‍ය විචාරය පැන නැඟුණු

බව හුවා දැක්වීමට හා පාලි සාහිත්‍යයේ ආභාසය සංස්කෘත සාහිත්‍යය පෝෂණයට ලැබුණු බව සමබන්ධයෙන් නිහඬවීමට බොහෝ විචාරකයෝ කැමැත්තක් දක්වති. ඊට හේතුව වන්නේ සාහිත්‍ය කලාවන් සම්බන්ධයෙන් ඉන්දියාව සහ සංස්කෘත භාෂාව දරා සිටින ප්‍රභුත්වයයි. එහෙත් සංස්කෘත සාහිත්‍යය විචාරයට වඩා පාලි සාහිත්‍යය විචාරයට ද අඛණ්ඩ හා දීර්ඝකාලීන ඉතිහාසයක් හිමි බව පිළිගැනීමට අපොහොසත් නම් ඊට ස්වාධීන හා ස්වතන්ත්‍ර විචාර කලාවක් හිමි බව තේරුම් ගැනීමට පහත දැක්වෙන කරුණු අදාළ කරගත හැකිය.

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ ඉතිහාසය

ලිඛිත සාක්ෂි අනුව බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ ඉතිහාසය ක්‍රි.ව. සයවන සියවස දක්වා ඈතට දිවෙන්නකි. බුදුන් වහන්සේ කාව්‍යය, ගීතය, නාට්‍යය ආදී සාහිත්‍ය කලාවන් සම්බන්ධයෙන් පළකළ අදහස් රාශියක් ත්‍රිපිටකය තුළ විද්‍යමාන වීම මෙයට හේතුවයි. දීඝනිකායේ සක්කපඤ්හ සූත්‍රය හා කේවට්ටඵ වැනි සූත්‍ර, මජ්ඣිම නිකායේ මහාසච්චක, මහාදුක්ඛක්ඛන්ධ වැනි සූත්‍ර, සංයුත්ත නිකායේ අනාගතභය, කසීභාරද්වාජ හා නකාමකාම වැනි සූත්‍ර, අංගුත්තර නිකායේ චතුකව්, රුන්න හා සුභාසිත වැනි සූත්‍රමෙන් ම ඛුද්දකනිකායට අයත් උදානපාළියේ බග්ගවිසාණ, නන්ද, සංගාමජී, අඤ්ඤතිත්ථීය වැනි සූත්‍ර ද, එම නිකායට අයත් විවිධ ථේර ථේරීගාථාවන් ආදිය විමසීමෙන් මෙය පැහැදිලි වේ. මෙම සූත්‍රවලින් හඳුන්වා දෙන ලද විචාර ක්‍රමය අට්ඨකථා මගින් සුරක්ෂිත කෙරුණු අතර[4] පසුකාලීනව තවදුරටත් විකාශනය වෙමින් වුත්තෝදය හා සුබෝධාලංකාරය වැනි ඡන්දස් හා අලංකාර ග්‍රන්ථ බිහිවීම දක්වා සංවර්ධනය විය. සිද්ධාර්ථ ගෞතම බෝධිසත්වයන් වහන්සේ එකුන් තිස් විය දක්වා අව්වාහක සුරූපී ස්ත්‍රීන් විසින් නිරතුරුව වයනු ලබන තූර්ය නාදයෙන් හා පඤ්චකාම ගුණයෙන් සමර්පිතව සෞන්දර්යාත්මක ජීවිතයක් ගෙවූ අයුරු සූත්‍රාන්ත දේශනාවල සඳහන් වේ.[5] මීට අමතරව ලෞකික ශාස්ත්‍රයන් සම්බන්ධයෙන් ලැබූ ශික්ෂණය හා ඊට අදාළ භවික පුණ්‍ය සම්භාරය ද පිළිබඳව බෞද්ධ

මූලාශ්‍රයන්හි තොරතුරු සංග්‍රහ වේ. ජාතකපාළියේ සරභංග ජාතකය වැනි ජාතක විමසීමෙන් මේ පිළිබඳ දැනුම තහවුරු කරගත හැකි වනු ඇත.[6] මෙසේ ගිහි ජීවිතයේ දී ලද ඥානය බුදුවීමෙන් තවත් තියුණු වූ අතර ඊට අලෞකික ඥානය ද මුසුවීමෙන් වඩාත් අර්ථවත් විය. එසේ ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයෙන් සමාරම්භ වූ බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයක් ඉන්දියාව හා ශ්‍රී ලංකාව පසුබිම් කොට දීර්ඝකාලයක් තිස්සේ කෙමෙන් පෝෂණය වී ඇත. බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය හඳුනා ගැනීමේ දී මෙකී සංක්ෂිප්ත ඓතිහාසික පසුබිම ඔස්සේ කරුණු පිරික්සීම වැදගත් වේ.

සංඝරක්ඛිත හිමියන්ගේ කාව්‍ය විචාර ප්‍රවේශය

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාර මූලධර්ම පිළිබඳව කෙරෙන අධ්‍යයනයක දී දඹදෙණි යුගයේ දී සංඝරක්ඛිත හිමියන් විසින් ලියන ලද වුත්තෝදය හා සුබෝධාලංකාරය යන ග්‍රන්ථද්වය අතිශය වැදගත් වේ. මෙයින් වුත්තෝදය කාව්‍යකරණයේ මූලධර්ම නැතහොත් ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධයෙන් වදගත් වන කරුණු සංගෘහිත කෘතියකි. සංස්කෘත භාෂාවෙහි ලෞකික ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය උදෙසා කේදාරභට්ටයන් විසින් රචිත වෘත්තරත්නාකර නම් කෘතියෙහි ආභාසය ලබමින් මෙම ග්‍රන්ථය සම්පාදිතය. මෙහි අරමුණ මාත්‍රා ඡන්දස් හා වර්ණ ඡන්දස් යනුවෙන් දෙවැදෑරුම් වන ඡන්දස්හි ලක්ෂ්‍ය ලක්ෂණ දක්වමින් විවරණය කිරීමයි. කෙසේ වෙතත් සමවෘත්ත, අර්ධසම වෘත්ත හා විෂමවෘත්ත වශයෙන් තෙවැදෑරුම් හා දහස් ගණනක් වන වෘත්ත අතුරෙන් භාවිතයට වඩාත් යෝග්‍ය, ලලිතවත්, සුවෘත්ත පමණක් තෝරාගෙන ඒවායේ ලක්ෂ්‍ය ලක්ෂණ මෙම වුත්තෝදයෙහි දක්වා ඇත. සුබෝධාලංකාරය කාව්‍යයක් සරසන ධර්ම හෙවත් අලංකාර පිළිබඳ ඉගැන්වෙන කෘතියකි. මෙය දණ්ඩින් විසින් විරචිත කාව්‍යාදර්ශය අනුව රචනා වූවකි. මෙහිද කතුවරයා දඹදෙණි යුගයේ විසූ සංඝරක්ඛිත හිමියන් බව පැවසේ. කාව්‍ය ප්‍රභේද, මහාකාව්‍ය ලක්ෂණ, දසගුණ, කාව්‍ය දෝෂ, දෝෂ පරිහාරය, අලංකාර හා රසභාව යනාදී කරුණු පිළිබඳ මෙහි විස්තර වේ. සුබෝධාලංකාරය සංස්කෘත කාව්‍යාදර්ශය අනුව යමින් රචනා

වූවක් වුවත් පාලියට ස්වාධීන හා ස්වතන්ත්‍ර වූ කරුණු කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කරමින් රචනා කරන ලද්දකි. සුබෝධාලංකාරය අනුව උසස් කාව්‍යය සම්පූර්ණයෙන්ම කාව්‍යදෝෂවලින් විනිර්මුක්ත වූවක් විය යුතුය. ඒ අනුව කාව්‍යයක නො තිබිය යුතු පද දෝෂ 08ක් ද, වාක්‍ය දෝෂ 09ක් ද, අර්ථ දෝෂ 06ක් ද දක්වා ඇත.[7] කාව්‍ය ගුණ හා දෝෂ පිළිබඳ සංකල්පය භාරතීය විචාරකයන් විසින් ගැඹුරින් සාකච්ඡා කරන ලද්දකි. කාව්‍ය ගුණ සම්බන්ධයෙන් සුබෝධාලංකාර කතුවරයා උසුලන මතය බෞද්ධ දාර්ශනික සිද්ධාන්ත සමඟ ද සම්බන්ධ වේ. ඔහුට අනුව කාව්‍යයක දෝෂ නැති බව ම ගුණයක් වේ. (නිද්දොසා සබ්බථා සායං - සගුණා න භවෙය්‍ය කිං?)[8] ස්වභාවික රූප චමත්කාරයෙන් යුතු කාන්තාවක කර්ණාභරණ හස්තාභරණාදියෙන් තොර වුවත් සිත්කලු වන්නාක් මෙන් දෝෂවලින් තොර වූ කාව්‍යය උපමා රූපකාදී අලංකාර නැතත් සිත් ගන්නා බව සංඝරක්ඛිත හිමියෝ පවසති.[9] මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ අලංකාරවලට වඩා මුල් තැනක් බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ දී ගුණදෝෂ සංකල්පයට ලැබෙන බවයි.

බෞද්ධ සාහිත්‍යයික භාෂාව

බුදුරදුන් තම ශ්‍රාවකයන්ට භාෂාව පරිහරණය කිරීම සඳහා දුන් උපදෙස් අතර සාත්ථ සබ්‍යඤ්ජන[10] ක්‍රමය එකකි. මෙහි සාත්ථ යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අර්ථ මූලික බවයි. මේ අනුව බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය ශබ්ද මූලික වූවක් නොව අර්ථ මූලික වූවක් විය යුතුය යන්න පැහැදිලි ය. දෙවන කාරණය වන්නේ සබ්‍යඤ්ජන ක්‍රමයයි. මෙය භාෂාව සම්බන්ධයෙන් තරමක් ගැඹුරු අදහසක් දෙන පදයකි. ඇතැම් උගතුන් පෙන්වා දෙන පරිදි සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාරයේ අතිවිශිෂ්ට හා ජනප්‍රිය කාව්‍ය විචාර සංකල්පයක් වන ධ්වනිවාදය ක්‍රි.ව. 9 සියවස දී ආනන්ද වර්ධන පඬිතුමා විසින් ගොඩනඟන ලද්දේ බුදුරදුන්ගේ යථෝක්ත දේශනාව ඇසුරෙනි.[11] එවකට සංස්කෘත භාෂාවෙන් තිබූ ත්‍රිපිටකය කියවීමෙන් ලැබුණු අවබෝධය මඟුට බලපෑ බව කියැවේ. කිසියම් ප්‍රකාශයක වාච්‍යාර්ථය හා ලක්ෂ්‍යාර්ථය ඉක්මවා ගිය ව්‍යාඤ්ජනාර්ථය කවියා

විසින් භාවිත කළයුතු බව ධ්වනිවාදයෙන් ප්‍රකාශ කෙරේ. බුද්ධ දේශනාවේ එන ඛඤ්ඣන පදයත් ධ්වනි සංකල්පයේ ඉගැන්වෙන ව්‍යාඤ්ජනා ශක්තියත් එකම මූලයක භාවිතයක් වේ. කිසියම් ප්‍රකාශයක මතුපිට අර්ථය මගින් සර්වප්‍රකාරයෙන් නො කියැවෙන ඊට වඩා වෙනස් යම් අදහසක් හැඟවීම, සංකේතවත් වීම හෝ ධ්වනිත වීම ව්‍යාඤ්ජනා ගුණයෙන් යුතු භාෂාවේ ලක්ෂණයයි. බුද්ධ දේශනාවේ මෙබඳු භාෂාත්මක යෙදුම් බහුලව දැකිය හැකි ය. එය ත්‍රිපිටක භාෂාව සම්බන්ධයෙන් සාහිත්‍යාත්මක මෙන්ම දාර්ශනික සංසිද්ධියක් ද වේ. කෙසේ වෙතත් භාෂාවේ මෙකී භාවිතය සම්බන්ධයෙන් සැලකීමේ දී සංස්කෘත සාහිත්‍ය විචාර ධාරාවට වඩා ස්වායත්ත බවක් බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය සතු වන බව නිසැක ය.

අලංකාර භාවිතය

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ දී අලංකාර පිළිබඳව ද ද්විතීයික වශයෙන් අවධානය යොමු කොට ඇති බව කිව යුතුය. කාව්‍යයක් ශෝභාමත් කරන ධර්ම අලංකාර නම් වේ යැයි දණ්ඩීහු පැවසූහ. (කාව්‍යශොභාකරාන් ධර්මානලංකාරාන් ප්‍රචක්ෂතෙ)[12]. අලංකාර පිළිබඳ මෙම පුළුල් නිර්වචනය අනුව කවරාකාර වූ හෝ ආකර්ෂණීය වාඩ්මය ප්‍රකාශන විධියක් අලංකාරයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. අලංකාර සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ විග්‍රහය හඳුනා ගැනීමේ දී සුබෝධාලංකාරය අභිබවා යන අදහසක් ත්‍රිපිටකය හා අටුවා සාහිත්‍ය මගින් මතු කළ හැකිය. බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය අලංකාර යන්නට භාවිත වන්නේ මණ්ඩන යන පදයයි. භූසන, විභූසන, අලංකාර යනුද ඊට පර්යාය නාම වේ. මණ්ඩන යන්න නිර්වචනය කොට ඇත්තේ ඌනට්යාන පූරණං මණ්ඩනං යනුවෙනි.[13] එයින් අදහස් වන්නේ මුහුණු, කෙස් ආදි අංගයන් චිත්තාකර්ෂණය කරගැනීම සඳහා කරනු ලබන අඩු තැන් පිරිවීමක් හෙවත් ඌන පූරණයක් වශයෙනි. යමෙක් කැඩපතක් ඉදිරියට ගොස් සැරසීම හෝ අලංකාරවීමේ දී කරනු ලබනයේ වත්සුණු සුවඳ විළුවුන් ආදිය යොදා ඌන හෙවත් අඩු තැන් පිරවීමකි. මෙම අදහස

සාහිත්‍යයික භාෂාව සැරසීම සම්බන්ධයෙන් ගැළපේ. එහෙයින් අලංකාර නිර්වචනය සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය සංස්කෘතය අනුකරණය කොට නැත. දඹදෙණි යුගයේදී කාව්‍යාදර්ශය අනුව යමින් සුබෝධාලංකාර කතුවරයා ස්වභාවෝක්ති, උපමා, රූපක, දීපක, ආවුත්ති ආදී වශයෙන් අලංකාර තිස් පහක් විවරණය කොට ඇත.[14] නිර්වචනය හා සංඛ්‍යාව අතින් සමාන වුවත් එකී අලංකාර පිළිබඳව ද සංස්කෘත අලංකාරිකයන්ට වඩා ස්වාධීන චින්තනයක් බෞද්ධ රචකයන්ට තිබූ බව පෙනේ. නිදසුනක් ලෙස රූපකාලංකාරය දැක්විය හැකිය. රූපක යනු උපමා වාචක නිපාතය අවිද්‍යමාන වන උපමාවම බව සංස්කෘත අලංකාරිකයෝ කීහ.[15] ඒ අනුව චන්දං විය මුඛං (සඳ වැනි මුහුණ) යන්න උපමාවකි. මෙහි විය යන උපමා වාචක නිපාතය නොමැතිව මුඛචන්දං (මුවසඳ) යැයි යෙදූ විට එය රූපකයකි. පාලි අටුවාකරු මෙබඳු යෙදුම් රූපක යනුවෙන් නොව දිට්ඨිදීපක පද යනුවෙන් හඳුන්වති. අධිමුත්ති පද යනු ද මෙයට තවත් නමකි.[16] එනම් තම දෘෂ්ටිය, මතය, පිළිගැනීම පවසන පද යනු එහි අදහසයි. මහුණ සඳක්මැයි යන්න කවියාගේ මතයයි. මෙම දැක්ම රූපකය සම්බන්ධයෙන් සංස්කෘතය ඉක්මවා ගිය උසස් භාවිතයකි. මේ නිසා භාමහ වැනි අලංකාරිකයන් අලංකාර පිළිබඳ විවරණය කිරීමට පෙර පාලි සාහිත්‍යකරුවා ඒ පිළිබඳ දැනුවත්ව සිටි බව කිව යුතුය. අනෙක් අතින් සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ වැඩි වශයෙන්ම දක්නට ලැබෙන ඛුද්දකනිකාය පර්යාපන්න කෘතිවල බෞද්ධ සාහිත්‍යයටම අනන්‍ය වන අලංකාර වශයෙන් සැලකිය හැකි චිත්තාකර්ෂණීය භාෂාත්මක ප්‍රකාශන විධි රාශියක් දැකිය හැකිය. එම අලංකාර විධි භාමහ හෝ දණ්ඩින් හෝ විසින් දක්වන ලද නිර්වචන අනුව හඳුනාගත නො හැකිය.ඒවා තේරුම් ගත යුත්තේ පාලි සාහිත්‍යමය සන්දර්භය තුළදීම ය. නිදසුනක් ලෙස අම්බපාලි ථෙරිගාථා, භූතත්ථෙරගාථා, සුත්තනිපාතයේ ධනිය ගොපාල සූත්‍රය වැනි තැන්වල පද්‍යවල අවසාන පාදය සමාන ලෙස නැවත නැවතත් කීමෙන් හෙවත් ධ්‍රැවපද යේදීමෙන් බෞද්ධ දාර්ශනික සංකල්ප අවධාරණය කරන ආකාරය ගත හැකිය. අම්බපාලි ථෙරිගාථාවෙහි සච්චවාදී වචනං

අනඤ්ඤථා යන යෙදුමත් භූතත්ථෙරගාථාවලතතො රති පරමතරං න වින්දති යන්නත් ධනියගොපාල සූත්‍රයෙහි දක්නට ලැබෙන අථ වෙ පත්ථයසි පවස්ස දෙව යන්නත් විමසීමෙන් මෙම කරුණ පැහැදිලි කර ගත හැකිය. යමක් ආකර්ෂණීය ලෙස පැවසීමට යොදා ගත හැකි මෙබඳු භාෂාත්මක ප්‍රයෝග බුද්ධ දේශනාවෙහි ද සුලබව යොදා ඇති බවට සාක්ෂි ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයෙහි දක්නා ලැබේ. තවද "අහො සුඛං අහො සුඛං", ''සාධු සාධු මහාකච්චාන'' යනාදී වශයෙන් එක පදය දෙවරක් කීම නැතහොත් ආමෙණ්ඩිතය වැනි භාවිතයන් ද, සංකේෂප හා විත්ථාර දේශනාවන් ද, කර්මකාරක වාක්‍ය යෝජනයන් ද, අතීත කිතක පද පමණක් යොදා ගැනීම් ද[17] යනාදී විසින් ත්‍රිපිටක පාළියෙහි භාෂාත්මක ප්‍රකාශන ක්‍රම භාවිත කර ඇත. සංයුත්තනිකායේ දේවතා සංයුත්තය වැනි තැන්වල ප්‍රහේළිකාමය දේශනාවන් දක්නා ලැබේ. මේව සියල්ල පිරික්සීමේ දී පැහැදිලිව පෙනෙනුයේ අලංකාර පිළිබඳ බෞද්ධ දෘෂ්ටිය සංස්කෘත අලංකාරිකයන් ඉක්මවා යන බවය. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයෙහි විත්තග්‍රාහී වූ විවිධාකාර වූ භාෂාමය ප්‍රකාශන විධිදක්නට ලැබෙන අතර, ඒවා අලංකාර ලෙස සැලකිය හැකිය. එසේ සැලකූ විට සංස්කෘතයෙහි මෙන් අලංකාර සංඛ්‍යාව මෙතෙක් යැයි නිගමනය කිරීමට උත්සාහ කිරීම බෞද්ධ දෘෂ්ටිය අනුව නිරර්ථක වූ ව්‍යායාමයකි.

අර්ථ මූලික විචාර න්‍යාය

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරය සම්බන්ධයෙන් හඳුනාගත යුතු වැදගත් කරුණක් වන්නේ එය අර්ථමූලික විචාර න්‍යායක් බවයි. "මහණෙනි, අපි අර්ථ රසයට ධර්ම රසය භාජනය වෙමුයි ධර්මය හැදෑරිය යුතුය" යනුවෙන් වරක් බුදුහු පැවසූහ. මහාවග්ගපාළියෙහි සඳහන් වන පරිදි උපතිස්ස පරිබ්‍රාජකයා අස්සජී තෙරුන් හමුවූ අවස්ථාවෙහි පවසා ඇත්තේ අත්ථෙනෙව මෙ අත්ථො කිං කාහසි බ්‍යඤ්ජනං බහුං (අර්ථයෙන්ම මට ප්‍රයෝජනයක් ඇත, බොහෝ වූ බ්‍යඤ්ජනයන්ගෙන් කවර ප්‍රයෝජනයක් ද?)[18] යන්නයි. අනර්ථවත් පද දහසක් කීමට වඩා අර්ථවත් එක පදයක් කීම උතුම් බව

ධම්මපදයේ සඳහන් වේ.[19]මේ නිසා ප්‍රකාශනයක අර්ථය කෙරෙහි මූලික අවධානයක් යේදිය යුතු බව බෞද්ධ අදහසයි. එහෙත් ශබ්ද රසය පිළිබඳ නො සලකා හැරීමක් සිදුවේ යැයි මෙයින් අදහස් නොවේ. අර්ථය තීව්‍ර කිරීමට අවශ්‍ය තැන්හි ශබ්ද ධ්වනිය ද යොදා ගත් බව ආටානාටිය, මහාසමය වැනි සූත්‍රවලින් පැහැදිලි වේ.[20] රතන සූත්‍රයේ දැක්වෙන "චතුබ්භි වාතෙහි අසම්පකම්පියෝ" භූතත්ථෙර ගාථාවෙහි දැක්වෙන "යදා නහෙ ගජ්ජති මෙඝදුන්දුභි" යනාදී යෙදුම් මෙයට නිදසුන්ය. සාහිත්‍යමය සන්දර්භය තුළ අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීමට අමතරව එම අර්ථය තහවුරු කිරීමට යොදාගනු ලබන අවශේෂ භාෂා උපාංග සියල්ලම හැඳින්වීම සඳහා යොදාගත් පදයක් ලෙස බ්‍යඤ්ජන යන්න දැක්විය හැකිය. (දෙසෙථ භික්ඛවෙ ධම්මං.... සාත්ථං සබ්‍යඤ්ජනං...) මෙම බ්‍යඤ්ජන යන පදය බෞද්ධ සාහිත්‍යමය සන්දර්භයේ දී අතිශය වැදගත් පදයකි. බෞද්ධ උගතුන්ට අනුව සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරයේ ශ්‍රේෂ්ඨ විචාරයෙකු ලෙස සැලකෙන ආනන්දවර්ධන පඬිතුමා (ක්‍රි.ව. 09 සියවස) ධ්වනිවාදය නම් විශිෂ්ට කාව්‍ය විචාර මූලධර්මය හඳුනා ගන්නා ලද්දේ බුද්ධ දේශනාවෙහි ඇතුළත් මෙම සබ්‍යඤ්ජන භාෂා ලක්ෂණය ඇසුරෙනි. එවකට සංස්කෘත භාෂාවෙන් පැවති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ කියැවීමෙන් ඔහු මේ දැනුම ලබා ගන්නට ඇත. අනන්ද වර්ධන පඬිතුමා කිසියම් භාෂාත්මක ප්‍රකාශනයක 1. වාච්‍යාර්ථය 2. ලක්ෂ්‍යාර්ථය 3. ධ්වන්‍යාර්ථය යනුවෙන් අංග තුනක් ඇති බැව් කීය. ගඟේකුඹුර යන්නෙහි වාච්‍යාර්ථය ගඟේ ඇති කුඹුර යන්නයි. ගඟේ කුඹුරක් තිබිය නො හැකි බැවින් එය වැරදි ප්‍රකාශයකි. එබැවින් එබඳු භාෂාත්මක යෙදුම් අප විසින් තේරුම් ගත යුත්තේ එයින් ඉලක්ක වන අර්ථය අනුවය. ඒ අනුව ගඟේකුඹුර යන්නෙන් ඉලක්ක වන්නේ ගඟ ළඟ ඇති කුඹුර යන්නයි. එය ලක්ෂ්‍යාර්ථය නම් වේ. ධ්වන්‍යාර්ථය යනු එයින් සංකේතවත් වන, පැන නැගෙන හෝ යෝජිත අර්ථයයි. ගඟේකුඹුර යන්නෙන් ගඟ ළඟ ඇති, එහෙයින් ම චමත්කාර ජනක වූ, සීත සුළඟ, නිල්වන කෙත, රමණීය දසුන් ආදියෙන් මනරම් වූ පරිසරයක් ඉස්මතු වේ. මේ නිසා වචන මාත්‍රය ඉක්මවා ගිය ඊට වඩා පුළුල් අරුතක් සපයයි. එයින් සෘජු අදහස

නොව යෝජිත අර්ථය (suggestive meaning) කියැවේ. එම නිසා සෘජු කථනයට යටින් අදහස් වන සංකේතාත්මක අදහසක් මෙයින් අදහස් වේ. බෞද්ධ දර්ශනයේ භාෂාත්මක භාවිතය තුළ මෙය සමාන වන්නේ නෙය්‍යයත්ථ දෙසනා හෙවත් නෙය්‍යාර්ථ දේශනා[21] ගණයටය. දර්ශනයේ දී මෙන්ම සාහිත්‍යයේ දී ද මෙය භාවිතයට ගැනේ. මේ හැරුණුවිට භාෂාවේ භාවිතය සම්බන්ධයෙන් දීර්ඝ විස්තරයක් බුද්ධ දේශනාව තුළ ඇත. මජ්ඣිම නිකායේ අරණ විභංග සූත්‍රය[22] තුළින් එය අනාවරණය කරගත හැකිය.

රස සංකල්පය

සාහිත්‍ය විචාර මූලධර්මයක් වශයෙන් සංස්කෘත අලංකාරිකයන්ගේ අවධානය යොමු වූ රස සංකල්පය බෞද්ධ සන්දර්භයේ දී ද පිළිගැනී ඇත. එසේ වූයේ සාහිත්‍යයේ දී සහෘදයා තුළ රසෝත්පාදනය ප්‍රමුඛ කාරණාවක් බැවිනි. සංස්කෘතයට අනුව ගිය සුබෝධාලංකාරය ද රස නවයක් පිළිගෙන ඇත. මෙම රස පාලි සාහිත්‍යයෙන් ද ඉස්මතු වේ. එහෙත් ත්‍රිපිටකය පදනම් කොට මෙකී ශෘංගාර, හාස්‍ය, කරුණ, රෞද්‍ර, වීර, භයානකාදී රස පිළිබඳව විමසීමේ දී පෙනී යන්නේ බෞද්ධ විචාරයේ දී ඒවා අප්‍රධාන කොට සලකන අතර ධර්ම රසයම ප්‍රධාන කොට සලකන බව ය. සබ්බං රසං ධම්මරසෝ ජිනාති (සියලු රස අතුරෙන් ධර්ම රසය දිනයි.), අත්ථරසස්ස ධම්මරසස්ස භාගී අස්සාම (අර්ථ රසයට හා ධර්ම රසයට භාජනය වෙමු) යනාදී නිදසුන් මේ සඳහා දැක්විය හැකිය. මහා සයුරේ කවර තැනක වුව ද ජලය ලුණු රස වන්නාක් මෙන් ධර්මයේ ධර්ම රසයම විද්‍යමාන වන බව සමන්තපාසාදිකා විනය අටුවාවෙහි දක්වයි. ඉහත කී ශෘංගාරාදී රස බෞද්ධ සාහිත්‍ය කෘතිවල නැත යන්නක් මෙයින් අදහස් නොවේ. ශෘංගාරාදී අනෙක් රස ද නොයෙක් තැන්වල ජනනය වේ. අම්බපාලී ථෙරීගාථාවල ශෘංගාර රසය ද, දීඝනිකායේ පායාසි සූත්‍රයේ ගුථහාරිකොපමාවෙහි හාස්‍ය රසය ද, මහාපජාපතී ථේරී අපදානයෙහි කරුණ රසය ද, මජ්ඣිමනිකායේ අංගුලිමාල සූත්‍රයෙහි රෞද්‍ර රසය ද, බුද්ධචරිතයේ දක්නට ලැබෙන මාර පරාජයෙහි වීර රසය ද, මජ්ඣිමනිකාය

දෙවදූත සූත්‍රයෙහි භයානක රසය ද දීඝනිකායේ මහාසතිපට්ඨාන සූත්‍රයෙහි නවසීවථික විස්තරයෙහි බීභත්ස රසය ද වෙනත් බොහෝ සූත්‍රවල ශාන්ත රසය ද යනාදී වශයෙන් සංස්කෘතයෙහි පෙන්වූ සියලු රස පෙළෙහි ද දැකිය හැකිය. ත්‍රිපිටක සූත්‍රවල ඇතැම් තැනෙක අර්ථයට වඩා ශබ්ද රසයට මුල් තැනක් දුන් අවස්ථා ද ඇත. නිදසුනක් ලෙස දීඝනිකායේ ආටානාටිය සූත්‍රයේ එන 'ආටානාටා කුසිනාටා පරකුසිනාටා නාටපුරියා පරකුසිටනාටා ....' යන යෙදුම ද, නවනවුතියෝ 'අම්බරඅම්බරවතියෝ ආලකමන්දා නාම රාජධානි..' යන්න ද 'අපිස්සු නං මාරිස අනවය්හම්පි නං කරෙය්‍යුං අව්වය්හං ....' වැනි ප්‍රකාශන විමසා බැලීම සුදුසු ය. ඒවායේ අක්ෂර සංයෝජනය ශබ්ද රසය මූලික කොට පිහිටුවා ඇති බව පැහැදිලි කරුණකි. ඒ අනුව ප්‍රභේදගත වන සකලවිධ වූ රසයන් වියුක්ත ලෙස චින්තනය කිරීමට හෝ අර්ථ ගැන්වීමට යාම නිරර්ථක වෑයමකි. සාහිත්‍යමය වශයෙන් නිරූපිත ඉහත කී සියලු රස ඉක්මවා ධර්ම රසය බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ දී වඩාත් ඇගයීමට ලක් වන්නේ එහෙයිනි. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් මෙකී සියළු රස ඔස්සේ බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් ඉස්මතු වන්නේ ධර්ම රසය ම ය.

අනුපාදාන ආකල්පය

සාහිත්‍යය විචාරයේ දී බුදුදහම දක්වන අනුපාදාන ආකල්පය ද තේරුම් ගත යුත්තකි. සාහිත්‍යකරුවා හෝ කවර ආකාරයේ කලා කෘතියක් නිර්මාණය කරන්නා විසින් සහෘදයා අදානග්‍රාහිත්වය කරා නො මෙහෙය වන පරිදි ස්වකීය නිර්මාණය කිරීමට වග බලා ගත යුතුය. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් සාහිත්‍ය නිර්මාණය තුළින් සහෘදයා තුළ අනුපාදන ආකල්පයක් සැකසිය යුතුය. සකලවිධ කලාවන් සම්බන්ධයෙන් එකීය චින්තන න්‍යායක් බුදුදහම තුළ නැත. බෞද්ධ සංස්කෘතික දෘෂ්ටි කෝණයෙන් බලන කල නාට්‍ය, චිත්‍රපට, සංගීත සන්දර්ශන ආදී කලාවන්ට බුදුදහම එතරම් ප්‍රියත්වයක් දක්වා ඇති බවත් නො පෙනේ. එහෙත් චිත්‍ර, මූර්ති, කැටයම්, කවි, කතා, සාහිත්‍ය කෘති ආදී කලාවන්ට විරුද්ධත්වයක් ද දක්වා නැත.

මෙයට හේතු විමසීමේ දී සුත්තනිපාතයේ බග්ගවිසාණ සූත්‍රයේ එන සංසග්ගජා තස්ස භවන්ති ස්නෙහා ..... යනාදී ගාථාවෙන් වැදගත් අදහසක් මතුවේ. මෙම ගාථාවේ තේරුම "සංසර්ග හෙවත් සාමූහික චරණය නිසා සෙනෙහස ඇතිවේ. සෙනෙහස නිසා දුක ඇතිවේ. එබැවින් සෙනෙහසේ ආදීනව දැක හුදකලාව හැසිරෙන්න"[23] යන්නයි. මෙම බුද්ධොපදේශය අනුව පෙනෙනුයේ සාමූහිකව රස විඳිය හැකි කලාවන්ට බුදුදහම විරුද්ධ බවය. එහෙත් චිත්‍ර මූර්ති කැටයම් හා සාහිත්‍ය කෘති කියවීම වැනි හුදකලාව රසවිඳිය හැකි කලාවන්ට විරුද්ධ නැත. මේ අරුතින් ද කලා මාධ්‍යයක් වශයෙන් සාහිත්‍යය බෞද්ධ සන්දර්භයේ දී වැදගත්කමක් දරයි.

ආනුපුබ්බීකථා

බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ දී උසස් නිර්මාණයක් තුළ පවතින ආනුපුබ්බීකථා ලක්ෂණය වැදගත් කොට සලකයි. එනම් කිසියම් කෘතියක ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා අනුපිළිවෙළ මැනවින් ගැළපී තිබීමයි. සරල කාරණයකින් ආරම්භ වන නිර්මාණාත්මක ප්‍රබන්ධය ගැඹුරු පීවිත විඥානයක් ප්‍රකට කරවන නැතහොත් නිර්වාණය වැනි ගැඹුරු ප්‍රපංචයක් කරා අවබෝධය තහවුරු කරවන තත්වයකට සැකසී තිබීම අවශ්‍ය වේ. විශේෂයෙන් අනුපිළිවෙළ විධිමත්වීම නිසා එහි නීරස බවක් හෝ ගැඹුරක් හෝ පාඨකයාට නො දැනේ. මෙය පෙරදිග කාව්‍ය විචාරකයන් විසින් වෙනත් නම්වලින් හඳුන්වා දෙන ලද්දකි. මහාකාව්‍ය ලක්ෂණ දැක්වීමේ දී දණ්ඩීන් විසින් මහාකාව්‍යයක තිබිය යුතු ලක්ෂණ අතරට සදාශ්‍රය, සුවෘත්තතා, සුසන්ධිතාතා[24] යනාදී නම්වලින් දක්වන ලද කරුණු කිහිපයක් වේ. එහි සදාශ්‍රය යනු යහපත් වස්තු බීජයක් තිබීමයි. සුවෘත්තතා යනු මනා වෘත්ත ඇති බවයි. ඉහත දක්වන ලද ආනුපුබ්බීකථා[25] යන්නට වඩාත් අදාළ වන කරුණ වන්නේ සුසන්ධිතා හෙවත් පද වාක්‍ය ඡේද හා පරිච්ඡේද යනාදිය අතර අඛණ්ඩ හා අවියෝජනීය සම්බන්ධයයි. මෙය පසුකාලීනව ක්ෂේමේන්ද්‍ර පඬිතුමාගේ ඖචිත්‍ය නමැති විචාර සංකල්පය යටතේ තවදුරටත් විස්තර විය. මෙම භාෂාත්මක ගුණය විද්‍යමාන නොවන තැන්හි සන්නිවේදන දෝෂ ඇතිවන බව බුදුන් වහන්සේ විසින්

පෙන්වා දී ඇත. පුරෙ වචනීයං පච්ඡා අවච, පච්ඡා වචනීයං පුරෙ අවච[26] යනාදී වශයෙන් මුලින් කිවයුත්ත අගින් කීමත් අගින් කිවයුත්ත මුලින් කීමත් වැරදි සන්නිවේදන ක්‍රමයක් ලෙස සූත්‍රාන්ත දේශනාවල පෙන්වා දී ඇත.

කේන්ද්‍රියාපසාරී චින්දනය

බුදුදහම අනුව සාහිත්‍ය, සංගීත ආදී කලා මාධ්‍යයන් නිර්මාණය විය යුත්තේ සහෘදයාගේ චින්දනය නිවැරදි දිශානතියකට යොමු කරවීමින් ය. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් කේන්ද්‍රියාභිසාරී චින්දනය හා කේන්ද්‍රියාපසාරී චින්දනය යනුවෙන් චින්දන ක්‍රම දෙකක් හඳුනා ගෙන ඇත. කේන්ද්‍රියාභිසාරී චින්දනය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අරමුණෙහි ඇලෙන තත්වයට මනස සකසා ගැනීමෙන් ලබන චින්දනයයි. මෙම බුදුදහමින් ප්‍රතික්ෂේප වන්නකි. කේන්ද්‍රියාපසාරී චින්දනය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අරමුණෙහි නො ඇලෙන තත්වයට මනස සකසා ගැනීමෙන් ලබන චින්දනය වේ. මෙම චින්දනය ලැබීමට නම් විවේක බුද්ධියෙන් වැඩුණු භාවිකත්වයක් අවශ්‍ය වන බැවින් සමබර බුද්ධිමය හා භාවමය තත්වයක් සහෘදයා තුළ පැවතිය යුතුය. බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයේ පදනම වන්නේ බෞද්ධ දර්ශනය වේ. එබැවින් එහි විචාර මූලධර්මයන් ද ගොඩනැගෙනුයේ බෞද්ධ දර්ශනයට අනුකූලවය. සාහිත්‍ය කෘතියකින් සහෘදයා වෙත ප්‍රදානය කෙරෙන දෙය පිළිබඳව සාහිත්‍යකරුවා සවිඥානක විය යුතුය. බුදුදහම අනුව උසස් මිනිසෙකු බිහිවීම සඳහා ඔහුගේ බුද්ධිමය පක්ෂය මෙන්ම භාවමය පක්ෂය ද පෝෂණය විය යුතුය. බුදුදහම කරුණාව සහ ප්‍රඥාව පෝෂණය කළයුතු බව පවසන්නේ එහෙයිනි. ප්‍රඥාව බුද්ධිමය පැතිකඩ ඇසුරු කරන අතර කරුණාව භාවමය පැතිකඩ අසුරු කරයි. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් මෙයින් අදහස් වන්නේ මොළය හා හදවතයි. එබැවින් සාහිත්‍ය කෘතියකින් මිනිසාගේ බුද්ධිය පෝෂණය කිරීමට අවශ්‍ය සමාජ විඤ්ඤාණය මෙන්ම අධ්‍යාත්මික ඥානය පෝෂණය කළයුතු වේ. මෙය බෞද්ධ සාහිත්‍ය විචාරයට පමණක් සුවිශේෂී කරුණක් වේ. බුදුදහම අනුව යම් දැනුම් සම්භාරයකින් මිනිසාගේ හදවත පෝෂණය නොකොට

බුද්ධිය පමණක් පෝෂණය කරවයි නම් එබඳු කලා කෘතියකින් සමාජයට ප්‍රදානය කෙරෙනුයේ බුද්ධිමත් මුර්ගයෙකි. එසේම බුද්ධිය පෝෂණය නොකොට හදවත පමණක් පෝෂණය කරවයි නම් එයින් යහපත් එහෙත් මුග්ධ තැනැත්තෙකු බිහිවේ. මෙම දෙදෙනාම සමාජයකට හිතකර නොවේ. බුදුදහම අපේක්ෂා කෙරෙනුයේ මෙම අංශ දෙකම සමබර වන පුද්ගලයාම උසස් වන බවයි. එබැවින් සාහිත්‍ය නිර්මාණයක දී සාහිත්‍යකරුවා මෙම කරුණ කෙරෙහි අවධානය යොමු කොට තිබිය යුතු ය. එසේ නිර්මාණය වී ඇති සාහිත්‍ය කෘතියම උසස් නිර්මාණයක් වේ.

සාහිත්‍ය කෘතියක් රචනා කිරීමෙහි විවිධ අරමුණු තිබිය හැකිය. එය නිර්මාණකරුවාගේ ජීවිත දර්ශනය අනුව සැකසෙන්නකි. සෞන්දර්යවාදී, මාක්ස්වාදී, සදාචාරවාදී යනාදී විශේෂණ පද සහිතව සාහිත්‍ය විචාර ක්‍රම ගොඩනැඟී ඇත්තේ ඒ නිසාය. බෞද්ධ දාර්ශනික සිද්ධාන්ත අනුව කිසිදු වාදයකට බුදුදහමෙන් ඉඩක් නැත. එහි වාද යන්න සැලකෙනුයේ ප්‍රාථමික ජන චින්තනයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.

ආන්තික සටහන්

1 අබේනායක, ඔලිවර්, සම්භාෂා, 1999, අධ්‍යාපන හා උසස් අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය, ඉසුරුපාය, බත්තරමුල්ල, 474 පිට.

2 Nakamura, Hajime, Indian Buddhism; A servey with bibilographical notes, Mothilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1987, p. 307.

3 Dharmakirti on the cessation of Suffering, Pecchia Cristina, Brill, Leiden, Boston, 2014, p. 40

4 මනෝරථපූරණියේ කවිසූත්‍ර වර්ණනාව, සුමංගලවිලාසිනියේ අම්බට්ඨසූත්‍ර වර්ණනාවෙහි සනිගණ්ඩු, කෙටුභ, සාක්ඛරප්පභෙද යනාදී පදවලට දී ඇති විස්තර විමසීමෙන් මෙම කරුණ පැහැදිලි කර ගත හැකි ය.

5 අංගුත්තරනිකාය, තිකනිපාත, සුඛුමාලසුත්ත (3. 4. 9)බලන්න.

6 ජාතකට්ඨකථා, 522 ව ජාතකය බලන්න.

7 සුබොධාලංකාරය, 16 - 19 ගාථා බලන්න.

8 -එම-. 15 ගාථාව බලන්න.

9 -එම-, 1.14 බලන්න.

10 මහාවග්ගපාළි, මහාක්ඛන්ධක, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල.

11 අබේනායක ඔලිවර්, පාලි අධ්‍යයන විමර්ශන, 2009, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, පුංචි බොරැල්ල, 402 පිට

12 කාව්‍යාදර්ශය, 2. 1

13 දීඝනිකායට්ඨකා, බ්‍රහ්මජාලසුත්තවණ්ණනා, චූලසීලවණ්ණනා බලන්න.

14 සුබෝධාලංකාරය, 167-171 ගාථා

15 උපමෙව තිරොභූත හෙදා රූපකමුච්‍යතෙ, කාව්‍යාදර්ශය, 2 පරි. 66 ශ්ලෝකය බලන්න.

16 "අධිමුත්තිපදානීති අධිවචනපදානි. අථ වා භූතං අත්ථං අභිභවිත්වා යථාසභාවතො අග්ගහෙත්වා පවත්තනතො අධිමුත්තියොති දිට්ඨියො වුච්චන්ති, අධිමුත්තීනං පදානි අධිමුත්තිපදානි. දිට්ඨිදීපකානි වචනානීති අත්ථො ..... "- සුමංගලවිලාසිනියෙහි බ්‍රහ්මජාලසුත්තවණ්ණනාවෙහි අධිමුත්ති යන පදය විවරණය කොට ඇති අයුරු බලන්න.

17 ථේරී අපදානයෙහි මහාපජාපතී ථේර් අපදානය බලන්න. මෙහි ගථාවල අතීත ක්‍රියාපද බහුලව යෙදේ.

18 මහාවග්ගපාළි, සාරිපුත්තමොග්ගල්ලානපබ්බජ්ජා බලන්න.

19 "සහස්සමපි චෙ ගාථා අනත්ථපදසංහිතා
එකං අත්ථපදං සෙය්‍යො යං සුත්වා උපසම්මති"ධම්මපදය, අරහන්තවග්ග, බලන්න.

20 දීඝනිකාය, 3. 9 (ආටානාටිය සුත්ත), 2.7 (මහාසමය සුත්ත) බලන්න.

21 අංගුත්තරනිකායේ දුක නිපාතයේ බාල වර්ගයේ 4,5 සූත්‍ර බලන්න.

22 මජ්ඣිමනිකාය, 3. 4. 9 සූත්‍රය බලන්න.

23 සංසග්ගජාතස්ස භවන්ති ස්නෙහි - ස්නෙහන්වයා දුක්ඛමිදං පහොති
ආදීනවං ස්නෙහජං පෙක්ඛමානො - එකො චරෙ ඛග්ගවිසාණකප්පො, සුත්තනිපාත,1 වන උරග වර්ගයේ 3 වන ඛග්ගවිසාණ සූත්‍රය බලන්න.

24 කාව්‍යාදර්ශය මුල්භාගයෙහි දක්වා ඇති මහාකාව්‍ය ලක්ෂණවල මෙම පද දක්වා ඇත.

25 අථඛො භගවා උපාලිස්ස ගහපතිස්ස ආනුපුබ්බිකථං කථෙසි..., මජ්ඣිමනිකාය, 2.1.6

26 දීඝනිකාය, (1. 2), සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය බලන්න.

චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය හා පඤ්චසතිකඛන්ධකය

සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි

ප්‍රවේශය

බෞද්ධ ත්‍රිපිටකය වනාහි විවිධ ඓතිහාසික කරුණු පිළිබඳ අතිශයින්ම වැදගත් තොරතුරු රාශියක් අන්තර්ගතව පවත්නා මුඛ්‍යතම මූලාශ්‍රයකි. බුදු සමය පිළිබඳ මෙන්ම තත් කාලීන සමාජ, දේශපාලන සහ ආගමික තත්ත්වය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් ගිණිය හැකි ප්‍රවෘත්තීන් එහි අන්තර්ගතව පවතී. ඓතිහාසික කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමෙහි ලා උක්ත පිටකත්‍රය ප්‍රාමාණික මූලාශ්‍රයයක් වන අතර එයිනුත් විනය පිටකය ප්‍රමුඛස්ථානයක් උසුලයි. මෙහි දී අවධානයට පාත්‍ර වනුයේ චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය හා එය ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයයක් වශයෙන් සැළකීමේ යුක්ති යුක්ත භාවය පිළිබඳවයි.

විනය පිටකාගත චුල්ලවග්ගපාළිය වනාහි විවාදාපන්න ග්‍රන්ථ කොට්ඨාශයකි. එහි ඓතිහාසිකත්වය හා අන්තර්ගතයෙහි විශ්වසනීයත්වය පිළිබඳ විචාරකයින් විවිධ මත දක්වා ඇත. මෙහි දී අපගේ මූලික අභිප්‍රාය වනුයේ චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ කරුණු අධ්‍යයනය කිරීම වුවත් චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය විමසීම හරහා පඤ්චසතිකඛන්ධකය පිළිබඳ සිදු කරනු ලබන

9 -එම-, 1.14 බලන්න.

10 මහාවග්ගපාළි, මහාක්ඛන්ධක, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල.

11 අබේනායක ඔලිවර්, පාලි අධ්‍යයන විමර්ශන, 2009, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, පුංචි බොරැල්ල, 402 පිට

12 කාව්‍යාදර්ශය, 2. 1

13 දීඝනිකායටීකා, බ්‍රහ්මජාලසුත්තවණ්ණනා, චූලසීලවණ්ණනා බලන්න.

14 සුබෝධාලංකාරය, 167-171 ගාථා

15 උපමෙව තිරොභූත භෙදා රූපකමුච්‍යතෙ, කාව්‍යාදර්ශය, 2 පරි. 66 ශ්ලෝකය බලන්න.

16 "අධිමුත්තිපදානීති අධිවචනපදානි. අථ වා භූතං අත්ථං අභිභවිත්වා යථාසභාවතො අග්ගහෙත්වා පවත්තනතො අධිමුත්තියොති දිට්ඨියො වුච්චනති, අධිමුත්තිනං පදානි අධිමුත්තිපදානි. දිට්ඨිදීපකානි වචනානීති අත්ථො ..... "- සුමංගලවිලාසිනියෙහි බ්‍රහ්මජාලසුත්තවණ්ණනාවෙහි අධිමුත්ති යන පදය විවරණය කොට ඇති අයුරු බලන්න.

17 ථේරී අපදානයෙහි මහාපජාපතී ථෙරි අපදානය බලන්න. මෙහි ගථාවල අතීත ක්‍රියාපද බහුලව යෙදේ.

18 මහාවග්ගපාළි, සාරිපුත්තමොග්ගල්ලානපබ්බජ්ජා බලන්න.

19 "සහස්සමපි චෙ ගාථා අනත්ථපදසංහිතා
එකං අත්ථපදං සෙය්‍යො යං සුත්වා උපසම්මති"ධම්මපදය, අරහන්තවග්ග, බලන්න.

20 දීඝනිකාය, 3. 9 (ආටානාටිය සුත්ත), 2.7 (මහාසමය සුත්ත) බලන්න.

21 අංගුත්තරනිකායේ දුක නිපාතයේ බාල වර්ගයේ 4,5 සූත්‍ර බලන්න.

22 මජ්ඣිමනිකාය, 3. 4. 9 සූත්‍රය බලන්න.

23 සංසග්ගජාතස්ස භවන්ති ස්නෙහි - ස්නෙහන්වයා දුක්ඛමිදං පහොති
ආදීනවං ස්නෙහජං පෙක්ඛමානො - එකො චරෙ ඛග්ගවිසාණකප්පො,
සුත්තනිපාත,1 වන උරග වර්ගයේ 3 වන ඛග්ගවිසාණ සූත්‍රය බලන්න.

24 කාව්‍යාදර්ශය මුල්භාගයෙහි දක්වා ඇති මහාකාව්‍ය ලක්ෂණවල මෙම පද දක්වා ඇත.

25 අථඛො භගවා උපාලිස්ස ගහපතිස්ස ආනුපුබ්බිකථං කථෙසි..., මජ්ඣිමනිකාය, 2.1.6

26 දීඝනිකාය, (1. 2), සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය බලන්න.

චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය හා පඤ්චසතිකඛන්ධකය

සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි

ප්‍රවේශය

බෞද්ධ ත්‍රිපිටකය වනාහි විවිධ ඓතිහාසික කරුණු පිළිබඳ අතිශයින්ම වැදගත් තොරතුරු රාශියක් අන්තර්ගතව පවත්නා මුඛ්‍යතම මූලාශ්‍රයකි. බුදු සමය පිළිබඳ මෙන්ම තත් කාලීන සමාජ, දේශපාලන සහ ආගමික තත්ත්වය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් ගිණිය හැකි ප්‍රවෘත්තීන් එහි අන්තර්ගතව පවතී. ඓතිහාසික කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමෙහි ලා උක්ත පිටකත්‍රය ප්‍රාමාණික මූලාශ්‍රයයක් වන අතර එයිනුත් විනය පිටකය ප්‍රමුඛස්ථානයක් උසුලයි. මෙහි දී අවධානයට පාත්‍ර වනුයේ චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය හා එය ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයයක් වශයෙන් සැළකීමේ යුක්ති යුක්ත භාවය පිළිබඳවයි.

විනය පිටකාගත චුල්ලවග්ගපාළිය වනාහි විවාදාපන්න ග්‍රන්ථ කොට්ඨාශයකි. එහි ඓතිහාසිකත්වය හා අන්තර්ගතයෙහි විශ්වසනීයත්වය පිළිබඳ විචාරකයින් විවිධ මත දක්වා ඇත. මෙහි දී අපගේ මූලික අභිප්‍රාය වනුයේ චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ කරුණු අධ්‍යයනය කිරීම වුවත් චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය විමසීම හරහා පඤ්චසතිකඛන්ධකය පිළිබඳ සිදු කරනු ලබන

අධ්‍යයනය අතිශයින් සුවිසල් පරාසයක් තුළ සිදු කිරීමට හැකි වන නිසාවෙන් සමස්තයක් වශයෙන් චුල්ලවග්ගපාළිය පිළිබඳ යම් අධ්‍යයනයක් මෙහි දී සිදු කරනු ලබයි. එහි දී චුල්ලවග්ගපාළියෙහි කාල නිර්ණය තුළින් පඤ්චසතිකඛන්ධකයෙහි අන්තර්ගත කරුණුවල ඓතිහාසිකත්වය විමසීමට ලක් කරනු ලැබේ.

සාසන ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් අතිශයින්ම වැදගත් තොරතුරු රාශියක් අන්තර්ගත ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් පඤ්චසතිකඛන්ධකය හැඳින්විය හැකිය. එහි දී පළමු විනය සංගීතිය, බුද්ධානුබුද්ධක ශික්ෂාවන් පිළිබඳ ගැටුම, ආනන්ද හිමියන්ට එල්ල වූ චෝදනා පඤ්චකය ආදී කරුණු අන්තර්ගතව පවතී. සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ තොරතුරු අන්තර්ගත තවත් නොයෙකුත් මූලාශ්‍රය කෘතීන් විද්‍යමාන වන අතර එකී ග්‍රන්ථයන් හා පඤ්චසතිකඛන්ධකය තුළ විද්‍යාමාන යම් යම් සමවිසමතාවන් පිළිබඳව ද මෙහි දී අධ්‍යයනයට භාජනය කරනු ලබයි. එසේම එකී අධ්‍යයනාවසානයෙහි දී පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැළකීම කෙතෙක් දුරට ප්‍රාමාණිකත්වයක් උසුලන්නේ ද යන වග විමසීමට ලක් කරනු ලබයි.

චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය සහ පඤ්චසතිකඛන්ධකය

පශ්චාත්කාලීන සංවර්ධනාත්මක ලක්ෂණයෝ විනය පිටකයෙහි අන්තර්ගත වන අතර ග්‍රන්ථ නාමයන්, අන්තර්ගත විෂයාත්මක කරුණු, භාෂා ශෛලිය, රචනා විලාශය, ඓතිහාසික වශයෙන් පිළිගත හැකි යම් යම් මූල ධර්ම කරුණු සමඟින් ගැටෙන අවස්ථාවන් තුළින් එකී ලක්ෂණයන් හඳුනාගත හැකිය. නූතන ප්‍රභේදගත කිරීමට අනුව විනය පිටකය පාරාජිකපාළි, පාචිත්‍යපාළ්‍යා දී වශයෙන් විභජනය කොට තිබුණ ද අටුවා රචනා වූ අවධිය වන විටත් විනය පිටකය තුළ එවැනි විභජනයක් නොපැවති බව පාලි සාහිත්‍යයෙන් හෙළි වේ. විනය පිටකය මුල් සමයේ දී හෙවත් පාලි අටුවා රචනා වූ අවධිය වන විට උභතෝ විභඞග, ඛන්ධක හා පරිවාර ලෙසින් බෙදා තිබූ බව

සමන්තපාසාදිකාවෙන් ගම්‍ය වේ.[1] එහෙත් උක්ත උභතෝවිභඞ්ගාදී භජනය ද එතරම් ඓතිහාසික ප්‍රභේදගත කිරීමක් නොවන බව විචාරක මතයයි. පඤ්චසතිකඛන්ධකය තුළ පවා උභතෝ විභඞ්ග යන වචනය අවිද්‍යමාන බව කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. ''පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ එන ප්‍රථම සංගීති වාර්ථාවේ දී උභතෝවිභඞ්ගය පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් නොමැති අතර එහි දැක්වෙන්නේ ප්‍රථම සංගීතියේ දී ''උභතෝවිනය'' සංගායනා වූ බවකි.[2] එසේම අංගුත්තර නිකායේ දී ''ස්වාමීනි එකසිය පණහක් පමණ වූ ශික්ෂා දෙසතියකට වරක් උදෙසීමට පැමිණෙයි'' යන පාඨය හා මිලින්ද පඤ්හයේ දී ''එකසිය පණහක් පමණ වූ ශික්ෂාවන් සමාදන්ව වාසය කරන්නේය'' යන පාඨයත් තුළින් ගම්‍ය වන්නේ විනය පිටකයේ පශ්චාත්කාලීන සංවර්ධනාත්මක ලක්ෂණයන් ය.[3]

ප්‍රස්තුතාගත චුල්ලවග්ගපාළියෙහි ඓතිහාසිකත්වය විමසීමේ දී එහි අන්තර්ගතය තුළින් අතිශයින්ම විවාදාපන්න කරුණු රාශියක් අනාවරණ කරගත හැකිය. මෙය දෙවැනි සංගීතියටත් පසුව පූර්ණත්වයට පත් ග්‍රන්ථයක් බවට සාධක එහිම අන්තර්ගත වේ.[4] විචාරකමතානුගතව පරිවාරපාළිය හැර සෙසු විනය ග්‍රන්ථ ප්‍රථම සංගීතියත් තෙවැනි සංගීතියත් අතර කාලය තුළ සම්පූර්ණ වූ බව දැක්වේ.[5] චුල්ලවග්ගපාළි ග්‍රන්ථනාමය දෙස විමසුම්ශීලීව බැලීමේ දී එහි ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ යම් ඉඟියක් ලබාගත හැක. අටුවා රචනා වූ අවධිය වන විටත් විනය පිටකාගත ග්‍රන්ථ කොට්ඨාශයන් විභංග, ඛන්ධක හා පරිවාර ලෙසින් ව්‍යවහාර කළ බව ඉහතින් සඳහන් කෙරිණි. එහෙත් මෙම 'ඛන්ධක' යන ව්‍යවහාරය සුළුවග හා මහවග හැඳින්වීම සඳහා භාවිත කරන්නට යෙදුනේ දෙවැනි සංගීතියටත් පසු අවධියක විය යුතුය. ඒ සඳහා නිදසුන් විනය පිටකයේම අන්තර්ගතව පවතී.

ඛන්ධක ග්‍රන්ථයන්හි ඉතිහාසය පිරික්සීමේ දී ප්‍රථම සංගීති වාර්ථාව සේම දෙවැනි සංගීති වාර්තාව ද අතිශයින් වැදගත් වේ. ප්‍රථම සංගීති වාර්තාවේ දී ඛන්ධක පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් නොදැක්වෙන අතර දෙවැනි සංගීති වාර්තාවේ එන දස අකැප

වස්තුව ප්‍රතික්ෂේප කරන අවස්ථාවේ දී ''ආවාසකප්ප හා අනුමතිකප්ප'' යන උභයාකෑප වස්තූන් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබන්නේ මහාවග්ගපාළියෙහි අනුබණ්ඩයන් වන උපෝසථබන්ධකය[6] හා චම්පෙය්‍යබන්ධකය[7] යන බන්ධකාගත විනය ප්‍රඥප්තීන්ට අනුගතවයි. එහි දී උපෝසථ සංයුත්ත හා චම්පෙය්‍යක විනයවත්තු ලෙසින් උක්ත බන්ධකයන් හඳුන්වා දී ඇත.[8] පූර්වෝක්ත උපෝසථ සංයුත්ත හා චම්පෙය්‍යක විනයවත්තු යන නාමයන්ගෙන් හඳුන්වා තිබෙන්නේ මහාවග්ගපාළියෙහි එන උපෝසථබන්ධකය හා චම්පෙය්‍යබන්ධකය බව විචාරක මතයයි.[9] එහෙත් උක්ත බන්ධකයන් 'බන්ධක' යන නාමයෙන් ව්‍යවහාර නොකිරීම බන්ධක ග්‍රන්ථයන්හි ඉතිහාසය පිළිබඳ යම් ඉඟියක් සපයන්නක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙලෙසින් පඤ්චසතිකඛන්ධකය හා සත්තසතිකඛන්ධකය තුළ දී 'බන්ධක' නාමය භාවිත නොකිරීම තුළින් පැහැදිළි වන්නේ මෙම ග්‍රන්ථ කොටස් සම්පූර්ණ වන අවධිය වන විටත් උක්ත කෘතීන් සංස්කරණ අවධියක පැවති බවයි. එසේම දෙවැනි සංගීතියටත් පසුව බන්ධක ග්‍රන්ථයන් සම්පූර්ණ වූ පසු මේ කෘති සඳහා 'බන්ධක' නාමය පශ්චාත්කාලීන නිර්මාණකරුවන් විසින් ව්‍යවහාර කරන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. එසේ නොමැතිව බන්ධක ග්‍රන්ථ තෙවැනි සංගීතියටත් පසුව රචනා වූවානම් එහි ලා තෙවැනි සංගීති වාර්තාව ඇතුළත් විය යුතුව පැවති අතර මෙකී තර්කයේ සිට නිගමනය කළ හැක්කේ චුල්ලවග්ගපාළිය හා මහාවග්ගපාළිය යන කෘති තෙවැනි සංගීතියට පූර්වයෙන් පරිපූර්ණත්වයට පත් වූ බවයි. චුල්ලවග්ගපාළිය තුළ බන්ධක නාමයෙන් ගැනෙන අනූ කොටස් දොළොසක් විද්‍යමාන වේ.

- කම්මබන්ධකය
- පරිවාසිකඛන්ධකය
- සමුච්චයඛන්ධකය
- සමථඛන්ධකය
- බුද්දකවත්ථුඛන්ධකය
- සේනාසනඛන්ධකය

- සංඝභෙදක්ඛන්ධකය
- වත්තක්ඛන්ධකය
- පාතිමොක්ඛඨපනක්ඛන්ධකය
- භික්ඛුණීඛන්ධකය
- පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය
- සත්තසතිකක්ඛන්ධකය[10]

වශයෙනි. මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ ප්‍රථම සංගීති වාර්ථාව ආදී ඓතිහාසික කරුණු රාශියක් අන්තර්ගත වන පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය පිළිබඳවයි. මෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ යම් ඉඟියක් ග්‍රන්ථනාමය තුළින් ද ප්‍රකට වේ. 'පඤ්චසතිකා' ලෙසින් අටුවා සාහිත්‍යයේ දී හා අනුපාලි සාහිත්‍යයේ දී කියැවෙන්නේ මෙකී පළමු සංගීතිය පිළිබඳවයි. එකොළොස් වැනි ඛන්ධකය මෙම නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ එහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ කරුණු අධ්‍යයනයයෙන් පසුව විය යුතුය. පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය හා සත්තසතිකක්ඛන්ධකය යන උභය ඛන්ධකයෝම විනය පිටකයෙහි පශ්චාත්කාලීන සංවර්ධනය පිළිබඳ සාක්ෂ්‍ය සපයන ග්‍රන්ථයෝ වෙති. චුල්ලවග්ගපාළිය හෝ මහාවග්ගපාළිය ඛන්ධක නාමයෙන් හැඳින්වූයේ අටුවා අවධියේ දී පමණ බව ඉහතින් දක්වන්නට යෙදුණි. ඒ අනුව සලකා බලන විට පැහැදිළි වන්නේ මෙම ඛන්ධකද්වයේ නාමකරණය පසුකාලීන ස්ථවිරයන් වහන්සේලා ඒවායෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ සලකා ගෙන සිදු කරන්නට ඇති බවයි.

චුල්ලවග්ගයේ 11වෙනි හා 12වෙනි ඛන්ධක මුල් චුල්ලවග්ගයට ඇතුළත් නොවූ බව ආචාර්ය ලුවිස් ෆීනෝට්ගේ අදහසයි. පළමු සංගීති අවස්ථාවෙන් පසු ඇතිවන ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යය ප්‍රවාහයෙහි සංවර්ධන අවස්ථාව අනතුරු සියවස ඇතුළත ක්‍රමයෙන් ගොනු වෙමින් පැවති ආකාරය ද චුල්ලවග්ගයෙන් දැකිය හැකිය.[11]

ප්‍රස්තුතාගත චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකය ප්‍රධාන කාණ්ඩයන් තුනක් යටතේ වර්ගීකරණය කොට ඇති අතර එකී ප්‍රධාන කොටස් තුන යටතේ වැදගත් ඓතිහාසික සංසිද්ධීන් රාශියක් පිළිබඳ කරුණු සංග්‍රහ කොට තිබේ. සැබවින් ම චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකය හා සත්තසතිකඛන්ධකය සාසන ඉතිහාසය දක්වයනු වස් නිර්මිත වංශ කථාවන් වැනිය. ඒවායෙහි දී සාසන ඉතිහාසය විෂයෙහි වැදගත් සංසිද්ධීන් පිළිබඳ ඓතිහාසික විවරණයක් සපයනු ලබයි.

- සංගීති නිදාන කථා
- බුද්දානුබුද්දක සික්ඛා කථා
- බ්‍රහ්මදණ්ඩ කථා[12]

මෙම කාණ්ඩ ත්‍රිත්වය යටතේ කථාවස්තූන් 23ක් සංග්‍රහ වන බව ඛන්ධකය අවසන් කොට ඇති ස්ථානයේ එන ගාථාවන්ගෙන් මනාව පැහැදිළි වේ.[13] එහි දී බුද්ධ පරිනිර්වාණය, සුභද්‍රයන්ගේ නොහොබිනා ප්‍රකාශය, සංගීතිය සඳහා භික්ෂූන් තේරීම, ආනන්ද හිමියන්ගේ රහත්වීම, ධර්ම විනය සංගායනා කිරීම, ආනන්ද හිමියන්ට එල්ල වූ චෝදනා ආදී තොරතුරු විස්තර සහිතව මෙහි දී විවරණය කොට ඇත.

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ අන්තර්ගත ඓතිහාසික තොරතුරු

ක්‍රමයෙන් අභිවර්ධනය වෙමින් ආ විනය පිටකයේ එක් සංවර්ධිත සංධිස්ථානයක් වශයෙන් පඤ්චසතිකඛන්ධකය දැක්විය හැක. සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ විවාදාපන්න තොරතුරු රාශියක් මෙහි ඇතුළත් වන අතර එකී කාරණාවන්ගේ විශ්වසනීයත්වය පිළිබඳ නූතනයේ විවිධ තර්ක විතර්කයන් ගොඩනැඟී තිබුණ ද පිළිගත හැකි පැරණිතම ඓතිහාසික ලිඛිත සාධකය වශයෙන් පඤ්චසතිකඛන්ධකය හඳුන්වා දිය හැකිය. සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ පූර්වකථනයක නිරත වන පඤ්චසතිකඛන්ධකය පශ්චාත්කාලීන ඉතිහාස කථාවන්ට මූලබීජයන් සැපයූ සුවිශේෂී ඓතිහාසික

ග්‍රන්ථයකි. එහෙත් පඤ්චසතිකඛන්ධ කතුවරයා ස්වකීය ඉතිහාස කථාව ගොඩ නැඟීමේ දී ක්‍රමවත් සේම විධිමත් න්‍යායකින් තොරව කටයුතු කළ බවට සාධක ග්‍රන්ථය පුරාවටම දැකගත හැක. ස්ථාන නොගැලපීම්, ක්ෂණික ප්‍රකාශනයන්, සංක්ෂිප්ත විවරණයනක් හා චරිත නිරූපණය ආදී අවස්ථාවල දී කතුවරයා භාවිත කොට ඇති අක්‍රමවත් ක්‍රමවේදය තුළින් උක්ත අවිධිමත් තත්ත්වය නිර්මාණය වී ඇති බව සිතිය හැක. මෙහි දී කතුවරයා ස්වකීය ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තිය ප්‍රධාන කොටස් තුනක් යටතේ විස්තර කරනු ලබයි. එකී කොටස් ත්‍රිත්වයෙහි ලා ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තීන් තෙවිස්සක්[14] පිළිබඳ විස්තර වාර්ථා ඉදිරිපත් කොට ඇත.

➢ සංගීති නිදානය

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ප්‍රථම අනුඛණ්ඩය වන්නේ සංගීති නිදානය ලෙසින් නාමකරණය කොට ඇති කොටසයි. මෙහි නාමය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී පැහැදිළි වන්නේ එහි අන්තර්ගත ප්‍රධාන ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තියට අනුව නාමකරණය සිදු කොට ඇති බවයි. ඒ අනුව මෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් විවරණය වන්නේ ප්‍රථම සංගීතිය පැවැත්වීම පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තියයි. එසේම ඒ හා සම්බන්ධයෙන් සිදු වූ අන්‍ය ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තීන් ද මෙහි දී සංක්ෂේපයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත.

- ❖ බුද්ධ පරිණිර්වානය පිළිබඳ ඓතිහාසික පුවත
- ❖ සුභද්‍රයන්ගේ නොහොබිනා ප්‍රකාශය
- ❖ සංගීතිය පිළිබඳ දැණුවත් කිරීම හා කාශ්‍යප තෙරුන්ගේ අනුදැණුම සහිතව ප්‍රථම සංගීතිය පැවැත්වීමට තීරණය කිරීම
- ❖ සංගීති කාර්ය විෂයෙහි භික්ෂූන් තොරා ගැනීම
- ❖ සංගීතිය පැවැත්වීමට ස්ථාන නිර්ණය කිරීම හා වස් විසීම පිළිබඳ සංඝ සම්මුතිය
- ❖ වස් විසීම, පූර්ව සංවිධාන කටයුතු හා විහාර ප්‍රතිසංස්කරණය

- ❖ ආනන්ද හිමියන්ගේ රහත් වීම
- ❖ උපාලි හිමියන්ගෙන් විනය ද ආනන්ද හිමියන්ගෙන් ධර්මය ද භික්ෂූන් ඉදිරියෙහි විමසීම
- ❖ උභතෝ විනය දේශනා කළ බවට කියැවෙන ප්‍රකාශය
- ❖ නිකාය පඤ්චකයක් දේශනා කළ බව දැක්වෙන පුවත[15]

යන ඓතිහාසික තොරතුරු යම් යම් සංක්ෂිප්ත විවරණ මාධ්‍යයන්ගේ භාවිතයෙන් දක්වා ඇත. විශේෂයෙන් මෙහි දී දැක්විය යුතු සුවිශේෂී කාරුණක් වන්නේ ද පඤ්චසතිකඛන්ධක කතුවරයා විසින් භාවිත උක්ත සංක්ෂිප්ත විවරණ ක්‍රමවේදයයි. ඉතිහාස කථා කරණයෙහිලා එකී ක්‍රමය අනුචිත වන අතර එහි ලා බන්ධකාන්තර්ගත තොරතුරුවල ඓතිහාසිකත්වය කෙරෙහි යම් යම් සංදිග්ධතාවන් ජනනය වීමේ අවධානමක් නැත්තේ ද නොවේ. මෙයට නිදසුනක් වශයෙන් මහා කාශ්‍යප හිමියන් සංගීතිය සඳහා භික්ෂූන් ඇමතූ අවස්ථාව දැක්විය හැකිය. එහි දී ක්ෂණිකව භික්ෂූන් ඉදිරියෙහි පෙනී සිටින තෙරුන් වහන්සේ සංගීතිය පිළිබඳ කරුණු දැක්වීම ආරම්භ කරයි.[16] එකී සංක්ෂිප්ත විවරණ ක්‍රමවේදය පඤ්චසතිකඛන්ධකයට බලපෑමක් එල්ල කොට ඇති බව නූතන විචාර මතවාදයන්ගෙන් මනාව පැහැදිළි වේ.

ආරම්භයේ දී බුද්ධ පරිණිර්වාණය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය මූලික වශයෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන අතර එහි දී මහා කාශ්‍යප තෙරුන් සංඝ මධ්‍යයේ පෙනී සිටී. ආජීවකයකුගේ මාර්ගයෙන් බුද්ධ පරිණිර්වාණය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය දැනගත් බවත් එසේම සුභද්‍ර හිමියන් විසින් ප්‍රකාශ කරන ලද අදහසත් සංඝයාට දන්වා සංගීතියක් පැවැත්විය යුතු බව ප්‍රකාශ කරයි. අනතුරුව සංගීතිය සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේ හාරසියඅනූනමයක් තෝරාගන්නේ ද මෙතුමාගේ රුචිකත්වය අනුවයි. සංඝ සම්මතානුයාතව පසුව ආනන්ද හිමියන් ද සංගීතිකාරකත්වය ලබා ගනී. තවද රජගහනුවර වස් විසීමේ අයිතිය සංඝ කර්මයක් මඟින් සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලාට පමණක් සීමා කරගනු ලබයි.

අනතුරුව වස් වසන භික්ෂූන් වහන්සේ රාජානුග්‍රහය ද සහිතව විහාර ප්‍රතිසංස්කරණයේ නියුක්ත වන අතර මේ අතර කාලයේ දී ආනන්ද හිමියන් චතු ඉරියාපතයෙන් තොරව රහත් වූ බවත් පඤ්චසතිකඛන්ධ කතුවරයා ප්‍රකාශ කොට තිබේ. පසුව විනය හා ධර්මය සංගායනා කරනු ලබන අතර එහි ලා උභතෝ විනය හා පඤ්චනිකායක් සංගායනාවට භාජනය කළ බව පඤ්චසතිකඛන්ධ කතුවරයා ප්‍රකාශ කරනු ලබයි.

➢ බුද්දානුබුද්දක සික්ඛාපද කථා

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ දෙවැනි අනු ඛණ්ඩය වන්නේ බුද්දානුබුද්දක සික්ඛාපද කථාවයි. එකී නාමයෙන් මෙම කොටස හඳුන්වන්නට ඇත්තේ ද එහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ සළකාගෙන ම විය යුතුය. එහි අන්තර්ගත සුවිශේෂීම ඓතිහාසික ප්‍රවෘත්තිය වන්නේ බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂාවන් පිළිබඳ කථාවයි. එයට අමතරව තවත් සුවිශේෂී කාරණු රාශියක් මෙහි දී විවරණය කොට ඇත.

- ❖ බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂාවන් පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය
- ❖ එකී ශික්ෂා සම්බන්ධයෙන් සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් විෂයෙහි උපන් ගැටළුව හා මහා කාශ්‍යප හිමියන් එකී තත්ත්වය සමනය කරනු වස් දක්වන්නට යෙදුන විසඳුම.
- ❖ ආනන්ද හිමියන්ට දුක්කටාපත්තියෙන් සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා චෝදනා කිරීම
- ❖ ආනන්ද මිහියන්ට එල්ල වූ චෝදනා හා ඒවාට උන්වන්සේ ලබා දුන් පිළිතුරු
- ❖ පුරාණ හිමියන් හා සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා අතර ඇති වූ සංවාදය හා පුරාණ හිමියන් සංගීතිය පිළිබඳ දැක්වූ ආකල්ප[17]

යන ඓතිහාසික කරුණු මෙහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් විවරණයට පාත්‍ර වේ. මෙහි එන බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂා පිළිබඳ ප්‍රශ්නයේ දී

සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා ක්‍රියා කළ ආකාරය පිළිබඳ කතුවරයාගේ ප්‍රකාශය විමසීමේ දී පශ්චාත්කාලීනව 'අරහත්' සංකල්පය විෂයෙහි උද්දීපනය වූ ගැටළුකාරී තත්ත්වය සඳහා උක්ත අන්තර්ගතය යම් බලපෑමක් ඇති නොකලා යැයි කිව නොහැකිය. එසේම පුරාණ ස්ථවිරයන් වහන්සේ පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තියෙන් තත්කාලීන සංඝ සමාජයෙහි පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැකි යම් ගැටළුකාරී තත්ත්වයක් පිළිබඳ ඉඟියක් ද ප්‍රකාශ වේ. ආනන්ද හිමියන්ට එරෙහිව එල්ල වූ චෝදනාවන් දෙස අවධානය යොමු කිරීමෙන් ප්‍රකට වන්නේ අනුකම්පා විරහිත තත්ත්වයක් බව එකී චෝදනා එකිනෙක සරලව පරීක්ෂා කිරීමෙන් අවබෝධ වේ.

➢ බ්‍රහ්මදණ්ඩ කථා

මෙහි තෙවැනි කොටස වන බ්‍රහ්මදණ්ඩ කාථා තුළ දී ඡන්න භික්ෂුව උදෙසා බ්‍රහ්මදණ්ඩ නම් විනය කර්මයක් සිදු කිරීම විවරණය කොට ඇත. එයට අමතරව තවත් ඓතිහාසික සංසිද්ධීන් කිහිපයක් මෙහි දී විවරණය කොට තිබේ.

- ❖ බ්‍රහ්ම දණ්ඩන විනය කර්මය පිළිබඳ සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා අතර ඇති වූ මූලික සාකච්ඡාව
- ❖ එකී විනය කර්මය සිදු කිරීමට ආනන්ද හිමියන්ට පැවරීම හා ආනන්ද හිමියන් කොසඹෑ නුවරට වැඩම වීම
- ❖ උදේන රජුගේ අන්තඃපුර ස්ත්‍රීන් ආනන්ද හිමියන්ට චීවර පන්සියයක් පූජා කිරීම
- ❖ උදේන රජු හා ආනන්ද හිමියන් අතර ඇති වන සංවාදය
- ❖ බ්‍රහ්ම දණ්ඩන විනය කර්මය සිදු කිරීම හා ඡන්න භික්ෂුව විෂයෙහි අන්‍ය භික්ෂූන් පිළිපැදිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ භික්ෂූන් වහන්සේ දැණුවත් කිරීම
- ❖ ඡන්න ස්ථවිරයන්ගේ රහත් වීම[18]

යන ඓතිහාසික කරුණු මෙහි දී පඤ්චසතිකඛන්ධක කතුවරයා ප්‍රකාශ කොට තිබේ. සංගීතිකාරක තෙරුන් වහන්සේලා අතර බ්‍රහ්ම දණ්ඩනය සම්බන්ධයෙන් ඇතිවන ගැටළුවට පිළිතුරු සපයන ආනන්ද හිමියන්ටම උක්ත විනය කර්ම භික්ෂූන් සමූහයක් සමඟ ගොස් සිදු කරන ලෙසට දන්වයි. උද්දේන රජු පිළිබඳ මෙහි දැක්වෙන ප්‍රවෘත්තිය විවාදාපන්න වූවකි. සාමාවතිය, මාගන්ධිය අතර ආරවුල හා සුන්දරී පරිබ්‍රාජිකාව පිළිබඳ සංසිද්ධියේ දී බුදුන් වහන්සේ ඇසුරු කරන මෙතුමා ආනන්ද හිමියන්ට ආමන්ත්‍රණය කරන්නේ "ශ්‍රමණ" නාමයෙනි. එය මෙම කරුණ විෂයෙහි යම් කුකුසක් නිර්මාණය කළ බවක් දැකිය හැකිය.

පඤ්චසතිකඛන්ධකය අවසන කාණ්ඩත්‍රයෙහි අන්තර්ගත ඓතිහාසික කරුණු පිළිබඳ නාමික වාර්ථාවක් ගාථා මාධ්‍යයෙන් දක්වා තිබීම අතිශයින්ම වැදගත් වේ.

- ❖ කාශ්‍යප හිමියන් භික්ෂූන් වහන්සේ සංගීතිය විෂයෙහි උත්සහවත් කිරීම
- ❖ සුභද්‍ර භික්ෂුවගේ ප්‍රකාශය භික්ෂූන් ඉදිරියෙහි ප්‍රකාශ කිරීම හා ධර්මය හා විනය ඉදිරියෙහි පවත්නා අභියෝගතාවන් පිළිබඳ භික්ෂූන් වහන්සේලා දැනුවත් කිරීම
- ❖ සංගීතිය සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලා තෝරා ගැනීම හා සංඝ සම්මුතියෙන් ආනන්ද හිමියන් ද සංගීතිය සඳහා තෝරා ගැනීම
- ❖ ධර්මය හා විනය සංගායනා කිරීම
- ❖ උභතෝ විනය සංගායනා වූ බව
- ❖ තුන් පිටකයක් සංගීතිකාරක භික්ෂූන් විසින් සංගායනා කිරීම
- ❖ බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂාවන් පිළිබඳ භික්ෂූන් අතර ඇති වූ විවාදය

- ❖ ආනන්ද හිමියන්ට එල්ල වූ චෝදනා
- ❖ පුරාණ ස්ථවිරයන් වහන්සේගේ ප්‍රකාශය
- ❖ බ්‍රහ්ම දණ්ඩනය, උදේන රජුගේ චීවර පූජාව
- ❖ ඡන්න තෙරුන්ගේ රහත් වීම

යන කරුණු මෙහි අන්තර්ගත වන බව පඤ්චසතිකඛන්ධ කතුවරයා ඛන්ධකය අවසානයේ දී දක්වා තිබේ. උක්ත ඓතිහාසික කරුණු සංක්ෂිප්ත මධ්‍යයෙන් මෙම ඛන්ධකය පුරාවටම විවරණය කොට ඇත.

පඤ්චසතිකඛන්ධකයෙහි අන්තර්ගත ඓතිහාසික කරුණු හා අන්‍ය පාලි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත කරුණු අතර විද්‍යමාන සමවිසමතා

පූර්වෝක්ත තොරතුරුවලට අනුව සාසන ඉතිහාසයේ යම් යම් අංශයන් පිළිබඳ ඓතිහාසික කරුණු ගවේෂණයෙහි ලා අතිශයින්ම වැදගත් සේම ඉපැරණිතම පාලි මූලාශ්‍රය ලෙසින් පිළිගැනෙන්නේ විනය පිටකාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකයයි. මෙහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් විවරණය වන්නේ පළමු සංගීතිය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තියයි. ඒ හා සමඟින් තත්කාලීන සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳව ද ඓතිහාසිකමය වශයෙන් වැදගත් කරුණු රාශියක් ප්‍රකට වන බව අන්තර්ගතය පිළිබඳ කරුණු අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිළි වේ. මෙම ඓතිහාසික මූලාශ්‍රය පදනම් කොට ගෙන පශ්චාත්කාලීන ඉතිහාස ග්‍රන්ථයන් නිර්මාණය වූ බව එකී ග්‍රන්ථාගත තොරතුරු මඟින් ප්‍රකට වේ. මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ සංගීතිය පිළිබඳ අතිශයින්ම පැරණි වාර්තාව වන පඤ්චසතිකඛන්ධකය සහ ඒ ආශ්‍රයෙන් නිර්මාණය වූ පශ්චාත්කාලීන ඉතිහාස ග්‍රන්ථයන් තුළ විද්‍යමාන සමවිසමතාවන් පිළිබඳ කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමයි. ඉපැරණි ඓතිහාසික ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් පඤ්චසතිකඛන්ධක සැළකීමේ යුක්තියුකතභාවය විමසීමේ දී එවැනි කරුණු අධ්‍යයනයක් සිදු කිරීම අතිශයින්ම යෝග්‍ය වූවකි.

සංගීතියක් පිළිබඳ තොරතුරු ස්වල්පයක් මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ දී දක්වා ඇති නමුත් එහි ලා සංගීතියක් පැවැත් වූ බවට කිසිදු ප්‍රකාශයක් නොමැත. එහෙයින් උක්ත දීඝනිකායාගත සූත්‍රය ද මෙහි දී පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය විෂයෙහි යම් පිටිවහලක් ලබා දෙන බව කිව යුතුය[19]. ප්‍රථම සංගීතිය හා තත්කාලීන සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ කරුණු අන්තර්ගත ඓතිහාසික කෘතීන් වශයෙන් දීපවංශය, මහා වංශය, බෝධි වංශය වැනි ලාංකික වංශ කථාවන් ද සුමංගලවිලාසිනී, අත්ථසාලිනී, සමන්තපාසාදිකා වැනි අටුවා ග්‍රන්ථයන් ද නිකාය සංග්‍රහය, පූජාවලිය, සද්ධර්මරත්නාකරය වැනි ඉතිහාස ග්‍රන්ථයන් ද හඳුන්වා දියහැකිය.

එසේම පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැළකීමේ යුක්තියුක්ත භාවය විසීමෙහි ලා ථෙරවාදී නොවන අන්‍ය නිකායික ඓතිහාසික බෞද්ධ ග්‍රන්ථයන් සේම යම් යම් ඓතිහාසික වාර්තාවන් ද හඳුන්වාදිය හැක. එහි ලා හ්‍යුංසියෑං භ්‍රමණ වෘත්තාන්තය, දේශාටක පාහියන් වර්ණනාව, අශෝකාවදානය, දුල්වා ටිබෙට් විනය ආදී ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයයෝ දැක්විය හැක. උක්ත සඳහන් උභය මූලාශ්‍රයයන්ගේ හා පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ එන සමවිසමතාවන් විමර්ශනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම තුළින් උක්ත බන්ධක ග්‍රන්ථයේ ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ යම් නිගමනයකට එළඹිය හැකිය.

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ ඓතිහාසිකත්වය විමසීමෙහි ලා විවිධ මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් උපයෝගී කොට ගත හැකිය. මෙහි දී පඤ්චසතිකඛන්ධකය සහ සංගීතිය පිළිබඳ කරුණු අන්තර්ගත වන අන්‍ය පශ්චාත්සමයික පාලි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් අතර විද්‍යමාන සමවිසමතාවන් අධ්‍යයනය කෙරේ. එසේම මෙහි ලා අන්‍ය සාමයික සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථයන් තුළ විද්‍යමාන කරුණු හා පඤ්චසතිඛන්ධකයේ අන්තර්ගතය තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කරනු ලබයි. සංගීති වාර්තාවේ අන්තර්ගතානුගතව සංගීතිය පැවැත්වීම විෂයෙහි ආසන්නතම හේතුව සුභද්‍ර භික්ෂුවගේ නොහොබිනා ප්‍රකාශය බව නිගමනය කළ හැකිය. සංගීතිය පැවැත්වූ බවට කිසිදු සාධකයක් අන්තර්ගත නොවෙතත් දීඝනිකායෙහි මහා පරිනිබ්බාණ

සූත්‍රයේ දී උක්ත සුභද්‍රයන්ගේ ප්‍රකාශය දක්වා ඇත[20]. පරිනිර්වාණ සූත්‍රයෙහි ඇතැම් කොටස් පශ්චාත්කාලීන යැයි වියතුන් පිළිගත්ත ද සංගීතිය විෂයෙහි වක්‍රව සාධක සපයන මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් එය වියතුන්ගේ සම්භාවනයට පාත්‍රව තිබේ. ඒ කෙසේ වෙතත් පඤ්චසතිකඛන්ධකය සහ මෙහි එන සුභද්‍රයනගේ ප්‍රකාශය අතර පූර්ණ සමානත්වයක් විද්‍යමාන වේ.

පාලි අට්ඨකථා සාහිත්‍යය තුළ දී ද පළමු සංගීතිය පිළිබඳ විවිධ වාර්තාවන් පළවී ඇති අතර පුරාණතම මූලාශ්‍රය වන පඤ්චසතිකඛන්ධකය හා එකී වාර්ථාවන් තුළ ද යම් සමානත්වයන් සේම විසමතාවන් ද විද්‍යමාන වන එකී කෘති අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිළි වේ. සංගීතිය පිළිබඳ පූර්ණ විස්තර වාර්තාවක් සමන්තපාසාදිකාවේ අන්තර්ගත වේ. පඤ්චසතිකයේ මෙන්ම මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ ද අනතර්ගත සුභද්‍රයන්ගේ ප්‍රකාශය සමන්තපාසාදිකාවේ දී ද එලෙසින්ම දක්වා ඇත.[21] කිසිදු වෙනසකින් තොරව පඤ්චසතිකයට වඩා අවස්ථා ස්ථාන ආදිය මැනවින් ගලපමින් එහි දී එකී කාරණය විවරණය කොට ඇත. සුමංගල විලාසිනිය ආදී අන්‍ය අටුවා ග්‍රන්ථයන් තුළ ද උක්ත කාරණය එලෙසින් ම නිරූපණය කොට ඇත.[22]

ඓතිහාසික තොරතුරු කථනයෙහි සුවිශේෂී ඓතිහාසික ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැළකෙන මහාවංසයේ ද සුභද්‍රයන්ගේ අකැප ප්‍රකාශය අන්තර්ගත වන අතර එහි දී සංගීතිය පැවැත්වීම විෂයෙහි උක්ත ප්‍රකාශය ආසන්නතම කාරණය ලෙසින් ද දක්වා ඇත.[23] එහෙත් දීපවංසය, දාඨාවංසය වැනි අන්‍ය පාලි වංසකථාවන් තුළ දී සුභද්‍රයන්ගේ මෙම ප්‍රකාශය පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් නොපවතින බව ද මෙහි ලා කිව යුතුය. සංගීති වාර්තාව පිළිබඳ කරුණු කියැවෙන දීපවංසයේ සිව්වැනි පිරිච්ඡේදයේ දී සංගීතිය පිළිබඳ සියළු පුවත් අන්තර්ගත වෙතත් සංගීතිය පැවැත්වීමට බලපාන ලද ප්‍රමුඛතම හේතුව අන්තර්ගත නොවීම විශ්මය දනවන්නකි.

පඤ්චසතිකයේ දී ප්‍රථමයෙන් විවරණය කරන බුද්ධ පරිනිර්වාණය පිළිබඳ පුවත සෑම මූලාශ්‍රයකම පාහේ සමසමව හා

යම් යම් අතිශයෝක්තීන් ද සහිතව දක්වා ඇත. සමන්තපාසාදික කතුවරයා එය සංක්ෂිප්තව "දම්සක් පැවතුම ආදී බුද්ධ කෘත්‍යන් සිදු කොට කසිනාරාවේ දී වෙසක් පුන් පොහෝ දිනයෙහි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ පිරිනිවූ"[24] බව දක්වා ඇත. සුමංගලවිලාසිනියේ දී මෙලෙසින්ම බුද්ධ පරිනිර්වාණය විස්තර කොට ඇත.[25] දීපවංසයේ දී රාජවංශාදිය දක්වමින් අජාත සත්තු රජ සමයේ දී බුද්ධ පරිනිර්වාණය සිදු වූ බව එක් ගාථාවක් පමණක් භාවිත කරමින් විවරණය කරනු ලබයි.[26] මහාවංසයේ දී ද පරිනිර්වාණ ප්‍රවෘත්තිය එතරම් වැදගත් කමකින් තොරව දැක්වීමට කතුවරයා ක්‍රියා කොට ඇත. දීපවංසයේ මෙන්ම එහි දී ද ගාථා කිහිපයක් පමණක් භාවිත කරමින් උක්ත ප්‍රවෘත්තිය දක්වා තිබේ.[27]

පඤ්චසතිකයට අනුව සංගීතිය පැවැත්වීම තුළින් අපේක්ෂා කරන ලද්දේ ධර්මවාදීන්ගේ හා විනයවාදීන්ගේ පක්ෂයන් බලවත් තත්ත්වයකට පත් කරලීම බව නිගමනය කළ හැක. එහි දී "අනාගතයේ අධර්මවාදීන් හා විනයවාදීන් බලවත් වන බවත් එයට පිළියමක් වශයෙන් ධර්මවාදීන් හා විනයවාදීන් බලවත් කළ යුතු බවත් " එහි දැක්වේ.[28] එකී කාරණය සමන්තපාසාදිකා[29] ආදී අටුවා ග්‍රන්ථයන් තුළ ද මහාවංසයේ[30] ද අන්තර්ගත වේ. දීපවංසයේ දී සංගීතිය පැවැත්වීමට හේතු වූ කිසිදු සාධකයක් අන්තර්ගත නොවීම විමසයි යුත්තකි.

සංගීතිය උදෙසා භික්ෂූන් වහන්සේ තොරා ගැනීම පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය පඤ්චසතිකයට යම් විවිධත්වයක් සහිතව අන්‍ය මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් හි දක්වා ඇත. මෙය සංගීති වාර්තාව හා අන්‍ය මූලාශ්‍රය තුළ විද්‍යමාන අසදෘශතාවක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. සමන්තපාසාදිකා කතුවරයා දක්වන්නේ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ඒතදග්ග පාලියෙහි ආරෝපිත භික්ෂූන් වහන්සේ 499 නමක් ඒ සඳහා කාශ්‍යප හිමියන් ස්වකීය අභිමතානුගතව නිර්දේශ කළ බවයි.[31] පඤ්චසතිකයේ දැක්වෙන පරිද්දෙන්ම සංඝානුමතියෙන් ආනන්ද හිමියන් සංගීතිය උදෙසා තොරා ගත් බව සමන්තපාසාදිකාවේන් ද ප්‍රකාශ වේ.[32] මහාවංසයේ දැක්වෙන පරිදි සංගීතිය විෂයෙහි නවංග සාසනධර භික්ෂූන් වහන්සේ 499 නමක් තොරා ගෙන ඇත.

ආනන්ද හිමියන් සංඝ සම්මුතියෙන් සංගීතිය සඳහා තොරාගත් බව මෙහි දී ද කියැවේ.[33] දීපවංස කතුවරයා සංගීතිය උදෙසා භික්ෂූන් තොරා ගැනීම අවිශේෂයෙන් ම ඉදිරිපත් කර ඇත. පූර්වකත අන්‍ය කරුණු පරිද්දෙන්ම මෙම සිදුවීම ද දීපවංස කතුවරයාට සාමාන්‍ය සිදුවීමක් පමණක් වී ඇත.[34]

වස් විසීමේ හා විහාර ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තීන් ද අන්‍ය මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් තුළ එලෙසින් ම විස්තර කොට ඇත. මෙහි දී විමසය යුතු සුවිශේෂී කරුණක් වන්නේ ආනන්ද හිමියන්ගේ රහත් වීම පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය පඤ්චසතිකයේ හා අන්‍ය පාලි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් තුළ දී විවිධත්වයකින් යුක්තව කරුණු දැක්වීමයි. එතුමාගේ රහත් වීම "සිව් ඉරියාපතයෙන් තොරව සිදු වූ බව" පමණක් පඤ්චසතිකයේ දැක්වේ. උන්වහන්සේගේ රහත් වීම හා සංගීතියට වැඩම කරවීම අති උත්කර්ෂවත් ආකාරයෙන් සමන්තපාසාදිකාකරු විවරණය කොට ඇත. "පාද ද්වය භූමියෙන් මිදී හිස කොට්ටයට නොපැමිණි අවස්ථාවක" උන්වහන්සේ රහත් වූ බවත් සංගීති අවස්ථාවේ දී "ස්වකීය ආසනයට පොළොව තුළින් වැඩම කළ" බවත් සමන්තපාසාදිකාවේ දැක්වේ.[35] මහාවංසය ද මෙලෙසින්ම ආනන්ද හිමියන්ගේ රහත් වීම හා සංගීතියට පැමිණීමේ ප්‍රවෘත්තිය දක්වා ඇත.[36] දීපවංස කතුවරයා පශ්චාත්කාලී අන්‍ය පාලි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් අතිශයෝක්තියෙන් වර්ණණා කරනු ලබන එවැනි සිදුවීම් ප්‍රතික්ෂේප කොට තිබේ.

පසුව ධර්ම සංගීතිය පැවැත් වූ ආකාරය පිළිබඳ පඤ්චසතිකයේ ඇතුළත් වන අතර එම කාරණය ද අන්‍ය පාළි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් තුළ එලෙසින්ම වාර්තා කොට ඇත. මෙහි දී විමසයි යුතු වැදගත් ඓතිහාසික කාරණයක් වන්නේ පළමු සංගීතියේ දී නිකාය පඤ්චකයක් හා උභතෝ විනයක් සංගායනා වූ බවට පඤ්චසතිකයේ දැක්වෙන ප්‍රකාශයයි. සමන්තපාසාදිකාවේ දී සංගායනාවට ලක් වූ නිකාය පහ සහ එහි පස්වැනි නිකාය වන ඛුද්දක නිකායෙහි අන්තර්ගත කෘතීන්ගේ නාම ලේඛනය ද දක්වා ඇත. එහෙත් පඤ්චසතිකයේ නිකාය පහක් සංගීතයට නැගුන බව වාර්තා වුව ද ඒවා හැඳින් වූ නාමයන් හා ඛුද්දක නිකායෙහි

අන්තර්ගත කෘතීන් පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් ඇතුළත් නොවේ.[37] සමන්තපාසාදිකාවේ දැක්වෙන පරිදි දීඝාදී නිකාය පඤ්චකය තුළ විනය හා ධර්මය අන්තර්ගත වූ බවත් එයින් විනය උපාලි හිමියන් විසින් ද ධර්මය ආනන්ද හිමියන් විසින් ද සංගායනා කළ බව කියැවේ[38]. උක්තාකාරයෙන් නිකාය ග්‍රන්ථයන් තුළ විනය සංග්‍රහ කොට තිබූ බවක් පඤ්චසතිකයේ සඳහන් නොවේ. එකී කාරණය මෙම මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් හි විසමත්වය ප්‍රකට වන සුවිශේෂී ස්ථානයක් බව කිව යුතුය.

සංගීති අවස්ථාවේ දී උභතෝ විනය නමින් ගැනෙන විනය කොටසක් පමණක් සංගායනා වූ බව සංගීති වාර්තාවේ දී කියැවෙන[39] අතර සමන්තපාසාදිකාවේ දැක්වෙන්නේ උභතෝ විභංග ඛන්ධක හා පරිවාර යන ත්‍රිවිධ ප්‍රභේදයන්ම සංගායනා වූ බවයි[40]. මෙය ද මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් අතර පවත්නා සුවිශේෂී විවිධත්වයක් බව කිව යුතුය. මෙම කාරණය දීපවංසයේ දී විස්තර වන්නේ අන්‍ය මූලාශ්‍රයයන්ට හාත්පසින්ම වෙනස් වූ කාරණයකි. මෙහි දී සංගීතියට බඳුන් කරන ලද්දේ අසුවල් ධර්මයම යැයි සඳහන් නොවුවක ද සංගීතියේ දී ධර්මය විභජනය කළ ආකාරය පිළිබඳ කරුණු දැක්වීමක් සිදු කොට ඇත. ඒ ආශ්‍රයෙන් පළමු සංගීතියේ දී මුල් නිකාය චතුස්කයත් ආගම නමින් ගැනෙන තවත් ධර්ම කොට්ඨාශයකුත් සංගීතියට බඳුන් කළ බව අනුමාන කළ හැකිය[41]. මහාවංසය තුළ දී එවැනි ග්‍රන්ථ නාමාදිය නොදැක්වීම ද සැළකිය යුත්තකි. උක්ත මූලාශ්‍රයන් සියල්ලේ ම පාහේ පළමු සංගීතියේ දී සංගීතියට නගන ලද්දේ අසුවල් ධර්ම විනය කොට්ඨාශයන් යැයි නිශ්චිතව දක්වා ඇති අතර පඤ්චසතිකයේ දී ග්‍රන්ථ නාම වශයෙන් එකී ධර්මයන් නිශ්චිතවම දක්වා නොමැත.

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ දී ප්‍රධාන අනුඛණ්ඩයක් යටතේ බුද්ධානුබුද්දක ශික්ෂාවන් පිළිබඳ පුවත හා ඒ සම්බන්ධයෙන් සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා ගත් තීන්දු තීරණ ආදියත් එසේම සංගීතිය අවසානයේ දී ආනන්ද හිමියන්ට එල්ල වූ චෝදනා ආදියත් විස්තර කොට ඇත. එහෙත් උක්ත කාරණාවන් කිසිවක්

පශ්චාත්කාලීන මූලාශ්‍රයන් වන සමන්තපාසාදිකාව ආදි අටුවා ග්‍රන්ථයන් තුළත් මහාවංසය, දීපවංසය යන වංසකථා ද්වයේදීත් නොදක්වා තිබීම විචාරයට බඳුන් කළ යුත්තකි. බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂා සම්බන්ධ ප්‍රශ්නයේ දී සංගීතිකාරක ස්ථවිරයන් වහන්සේලා අතර ඇති වූ විවාදපත්න භාවය පඤ්චසතිකයේ ඇතුළත් වන නමුදු උක්ත සඳහන් කිසිදු මූලාශ්‍රයක එකී කාරණය ඇතුළත් නොකරන්නට ඇත්තේ අර්හත් සංකල්පය පිළිබඳ දෙවැනි සංගීතියට පසුව කාලයේ ඇති වූ විවාදයන් සැළකිල්ලට ගෙන විය යුතුය. එවැනි විවාදාපන්න කරුණු පාරම්පරිකව දායාද කිරීම තුළින් නිර්මාණය වීමට තිබූ මතවාදයන් සමනය කරනු වස් අටුවා කරුවන් හා වංසකථා කරුවන් මෙවැනි පිළිවෙතක් අනුගමනය කරන්නට ඇතැයි නිගමනය කළ හැකිය. පුරාණ ස්ථවිරයන් වහන්සේ පිළිබඳ පඤ්චසතිකයේ දැක්වෙන සටහන ද උක්ත පශ්චාත්කාලීන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් තුළ අවිද්‍යමාන වීම උක්ත තර්කය තවදුරටත් ප්‍රත්‍යක්ෂ කරනු ලබන සාධකයක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය.

පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ එන බ්‍රහ්ම දණ්ඩනය පිළිබඳ පුවතත්, ඡන්න හිමියන්ට බ්‍රහ්ම දණ්ඩනය පැණවීමේ සිද්ධියත්, ඡන්න ස්ථවිරයන් වහන්සේගේ රහත් වීමත් යන කරුණු ද පශ්චාත්කාලීන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් හි ඇතුළත් නොවේ. පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ එන සිද්ධීන් සමන්තපාසාදිකාවේ චුල්ලවග්ගපාලි විවරණයේ දී විවරණය කොට ඇත. එහෙත් පශ්චාත්කාලීන වංසකථාකරුවන් එවැනි කරුණු ඓතිහාසික වැදගත් භාවයක් නොමැත්තේ යැයි සිතා ඉවත් කළා විය හැක. පළමු සංගීති වාර්තාවේ නො දැක්වෙන සංගීතිය අවසානයෙහි සිදු වූයේ යැයි අන්‍ය පශ්චාත්කාලීන මූලාශ්‍රයන් හි දැක්වෙන පෘථුවි කම්පනය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය මෙහි දී වැදගත් වේ. සමන්තපාසාදිකාව,[42] මහාවංසය[43] හා දීපවංසය[44] යන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් හි එකී කාරණය උත්කර්ෂවත් ආකාරයට වර්ණනය කොට ඇත. සංගීති වාර්තාවේ එන අතිශයින්ම වැදගත් යැයි සැළකිය හැකි බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂා පිළිබඳ පුවත, ආනන්ද හිමියන්ට එල්ල වූ චෝදනා, පුරාණ හිමියන්ගේ සංගීතිය පිළිබඳ පුවත ආදී කරුණු නොදක්වා සංගීති වාර්තාවේ පවා

නොදැක්වෙන පෘථුවි කම්පනාදී ආශ්චර්යාත්මක දෑ උත්කර්ෂවත් ලෙසින් නිරූපණය කොට ඇති පශ්චාත්කාලීන කතුවරුන් උක්ත විවාදාපන්න දෑ වාර්තා නොකරන්නට ඇත්තේ ඒ තුළින් සාසනය විෂයෙහි යම් අපකීර්තියක් ජනනය වන නිසාවෙන් යැයි සිතිය හැකිය.

ඉහතින් දැක්වූ සමවිසමතාවන් පඤ්චසතිකඛන්ධකය හා පශ්චාත්කාලීන අන්‍ය මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් තුළ දී විද්‍යමානේ වේ. මෙයට අමතරව අන්‍ය සාමයික ග්‍රන්ථයන් තුළ ද පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ දැක්වෙන කරුණු යම් යම් විවිධත්වයන් ද සහිතව විවරණය වන බව එකී කෘතීන්හි අන්තර්ගතය විමසීමෙන් පැහැදිළි වේ. පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ එන සුභද්‍රයන්ගේ ප්‍රකාශය සංගීතිය පැවැත්වීමට මුඛ්‍ය හේතුවක් බව චුල්ලවග්ගයේ දැක්වේ. එකී කාරණය ඉතා සුළු වෙනස්කම් සහිතව වුවත් මහීසාසක, ධර්මගුප්ත, මහාසාංඝික, සර්වාස්තිවාදී විනයන්හි ද සඳහන් වේ. මහිංසාසක හා ධර්මගුප්තික නිකායිකයන්ගේ වාර්තාවල එනුයේ සුභද්‍ර වෙනුවට සුභානන්ද නම් තැනැත්තෙකි. මහා සාංඝිකයෝ ද සංගීති නිදානය වශයෙන් සුභද්ද මහල්ලක නම් තැනැත්තෙකුගේ ප්‍රකාශය ඉදිරිපත් කරති. හියූ ඒ සියාං වාර්තාවේ සඳහන් වන්නේ සුභද්දගේ දුර්විනීත ප්‍රකාශය නිසා සංගීතිය පැවැත්වූ බවය.

උක්තාකාරයෙන් පඤ්චසතිකය හා පශ්චාත්කාලීන අන්‍ය මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන් අතර විවිධ සමවිසමතාවන් විද්‍යමාන වන බව පැහැදිළි වේ. එකී සමවිසමතාවන් විමසුම්ශීලීව අධ්‍යයනය කිරීම තුළින් පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික වාර්තාවක් ලෙස සැළකීම කෙතෙක් දුරට යුක්ති යුක්තදැයි නිගමනය කළ හැකිය.

ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් පඤ්චසතිකඛන්ධකය සැළකීමේ යුක්ති යුක්ත භාවය

සංගීතිය පිළිබඳ ඉපැරණිතම වාර්තාව වන්නේ පඤ්චසතිකඛන්ධකයයි. සාසන ඉතිහාසය පිළිබඳ මෙන්ම තත්කාලීන භික්ෂු සමාජය හා එහි ස්වරූපය පිළිබඳව ද කරුණු

අධ්‍යයනය කිරීම විෂයෙහි පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය අතිශයින්ම වැදගත් මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයයි. පූර්වෝක්ත කරුණු පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමෙන්ම ඓතිහාසික වාර්තාවක් ලෙස මෙහි විද්‍යමාන වැදගත්කම හා මෙම මූලාශ්‍රය ඓතිහාසික වාර්තාවක් ලෙස සැළකීමේ යුක්ති යුක්තභාවය මැනවින් පැහැදිළි කරගත හැකිය.

විනය පිටකාගත පළමු සංගීති වාර්තාව දෙවැනි සංගීතියටත් පසුව රචනා වූවක් බව නිගමනය කළ හැකි සාධකයන් පූර්වයෙන් දක්වන්නට යෙදුණි. බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර සියයක් පමණ ඉක්මගිය පසුව මෙම සංගීති වාර්ථාව පසුකාලීන තෙරනමක් විසින් රචනා කරන්නට ඇත. ඒ නයින් සළකා බලන කල්හි ද මෙය සියවස් ගණනකට පූර්වයෙන් සිදු වූ රචනාවක් බව අවිවාදාත්මකය. දැනට විද්‍යමාන ඉපැරණිතම ලිඛිත සාධකය වශයෙන් හා පසුකාලීන පාලි සාහිත්‍යය සඳහා වස්තු විෂය සැපයූ ග්‍රන්ථය වශයෙන් ද ප්‍රකට විනය පිටකාගත පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය ඓතිහාසික වාර්ථාවක් වශයෙන් සැළකීම අතිශයින්ම ප්‍රාමාණික තර්කයකි. ඒ පිළිබඳ විවිධ මතයන් පැවතිය ද පිළිගත යුතු සත්‍යය නම් මෙය දැනට විද්‍යමාන සංගීතිය පිළිබඳ තොරතුරු කියැවෙන පැරණිතම මූලාශ්‍රය වන බවයි. එසේ කල්පනා කළ විට මෙය ඓතිහාසික වාර්ථාවක් වශයෙන් සැළකීමේ කිසිදු සාවද්‍යතාවක් නොමැත.

පළමු සංගීතිය සම්බන්ධයෙන් ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායේ පමණක් නොව අන්‍ය නිකායික පිටක සාහිත්‍යයේ ද විවිධ කරුණු අන්තර්ගතව පවතී. සංගීතිය පැවැත්වීම සඳහා සුභද්‍ර භික්ෂුවගේ අලජ්ජී සහගත ප්‍රකාශය හේතු වූ බව ථෙරවාදීන්ගේ සංගීති වාර්තාවේ මෙන්ම මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ ද සඳහන් වේ. ඉතා සුළු වෙනස්කම් සහිතව වුවත් මේ සිද්ධිය මහීසාසක, ධර්මගුප්ත, මහාසාංඝික, සර්වාස්තිවාදී විනයන්හි ද සඳහන් වේ. ක්‍රි. ව. 290 - 306 අතර චීන බසට පරිවර්තිත පරිනිර්වාණ සූත්‍රයේ සංගීතිය පිළිබඳ එන සටහන යථාර්ථවාදී යැයි මහාචාර්ය නලිනාක්ෂ දත්ත පෙන්වා දෙයි. මහා කාශ්‍යප, අනුරුද්ධ හා කාත්‍යායන යන තෙරවරු බුද්ධ වචනය සුරක්ෂිතව අරක්ෂා කිරීම සඳහා ආනන්ද

හිමියන්ගේ ද සහයෝගය ලබාගෙන උණ පතුරු හා සිල්ක් රෙදිවල ලියා තැබීමට තීරණය කරගත් බව මේ පරිනිර්වාණ සූත්‍රයේ සඳහන් වේ. ඒකෝත්තර ආගම අටුවාවේ සඳහන් වන්නේ පූර්ව සූදානමකින් තොරවම මහා කාශ්‍යප හිමියන් පළමුව ගෙඩිය ගසා භික්ෂූන් රැස් කොට සංගීතිය සිදු කළ බවයි.

මූල සර්වාස්තිවාදීහු සම්බුද්ධ පරිණිර්වාණය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය හා ප්‍රථම සංගායනාව පැවැත්වීම පිළිබඳ තොරතුරු එකම වාර්තාවක් සේ ආරක්ෂා කළහ. ථෙරවාදීන්ගෙන් සර්වාස්තිවාදීන් හින්න වන්නට පෙර එකම පුවතක් ලෙස පරිණිර්වාණය හා සංගීතිය පිළිබඳ තොරතුරු සුරැකිව පැවතුණු බව පළමු වරට පෙන්වා දෙන ලද්දේ ආචාර්ය ෆීනෝ විසිනි. සංයුක්ත වස්තු නැමැති මූල සර්වාස්තිවාදී විනයෙහි මෙය එකම පුවතක් ලෙස සංගෘහිතව තිබියදී ථෙරවාදීහු පළමු සංගායනාව පිළිබඳ තොරතුරු විනය චුල්ලවග්ගයට ඇතුළු කොට පරිණිර්වාණය හා සබැඳි තොරතුරු සූත්‍ර පිටකයට ඇතුළු කළහ. සංගායනා පිළිබඳ තොරතුරු ඇතුළත් කිරීමට යෝග්‍ය ස්ථානය විනය වන නිසාවෙන් මුල් සූත්‍රයෙන් සංගායනා කොටස වෙන් කොට චුල්ලවග්ගයට ඇතුළත් කොට ඇති බව ආචාර්ය ෆීනෝට් කල්පනා කරයි[45].

මෙකී කාරණයන්ට අමතරව තවත් නොයෙක් අන්‍ය නිකායික සාහිත්‍යය තුළ දී පළමු සංගීතිය පිළිබඳ විවිධ කරුණු අන්තර්ගත වේ. එකී කාරණාවන් හා ථෙරවාදී සංගීති වාර්ථාව අතර යම් යම් විසදෘෂතාවන් පැවතිය ද ඒ තුළින් පඤ්චසතිකයේ ඓතිහාසිකත්වයට කිසිදු බාධාවක් නොවන බව දැක්විය යුතුය. ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී ඒ ඒ නිකායික මතවාදයන් පදනම් කොටගෙන ද එවැනි වෙනස්වීම් ඇතිවීම සාමාන්‍ය ලක්ෂණයකි.

අන්‍ය නිකායික සාහිත්‍යයේ පමණක්ම නොව පසුකාලීන ථෙරවාදී සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථයන් තුළ දී ද පළමු සංගීතිය පිළිබඳ කරුණු වාර්තා වේ. එකී ග්‍රන්ථයන් සඳහා මූලාශ්‍රය සපයා ඇත්තේ ද පඤ්චසතිකඛන්ධකය වැනි ග්‍රන්ථයන් ය. ඒවායෙහි ද මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයේ දැක්වෙන පරිද්දෙන්ම කරුණු සංග්‍රහ කර නොමැති

අතර යම් යම් වෙනස්කම් ද සහිතව තොරතුරු වාර්තා කිරීම සිදු කොට ඇත.

ඇතමෙක් සංගීති වාර්තාව තුළ සංගීතියක් සිදු වූ බව දැක්වූ ද ඇතැම් පිරිස් එලෙසින් සංගීතියක් නොවූ බව පවසන අතර දෙවැනි සංගීති වාර්තාව ආශ්‍රය කොට ගෙන පළමු සංගීති වාර්තාව නිර්මාණය කරන්නට ඇති බවට තර්කයක් ද ගෙනහැර දක්වයි. ඔල්ඩන් බර්ග් පවසන පරිදි දෙවැනි සංගීතිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ම සිදු වූ අතර ඒම සංගීති වාර්ථාව ආශ්‍රයෙන් පළමු සංගීති වාර්තාව රචනා කරන්නට ඇති බවට අදහස් දක්වයි. පළමු සංගීතිය පිළිබඳ මෙලෙසින් විවිධ වූ විචාර මතවාදයන් පැවතිය ද බහුතර මතය වන්නේ පළමු සංගීතිය ඓතිහාසිකව සිදු වූ අතර ඒ පිළිබඳ කරුණු කියැවෙන චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකය ද ඓතිහාසික වාර්තාවක් බවයි.

ඉහතින් දක්වන්නට යෙදුණ සියලු තර්ක විතර්ක හා මතවාදයන් විමසුම්ශීලීව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී පැහැදිළිවම එළඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික වාර්තාවක් වශයෙන් සැළකීම අතිශයින්ම යුක්ති සහගත ක්‍රියාවක් බවයි. පසුකාලීන සාහිත්‍යය වංශයක් නිර්මාණය කරනු වස් මූලාශ්‍රය සැපයූ මෙය සැබවින් ම ඓතිහාසික වාර්ථාවක්ම විය යුතුය. පළමු සංගීතියේ පැවැත්වීම පිළිබඳ පුරාණතම සාධකය වන මෙය යම් යම් විසදෘෂතාවන් සහිතව එම කරුණ වාර්තා කළ ද පළමු සංගීතියක් නොපැවත් වූයේ ය, යනුවෙන් කිසිදු ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක සඳහන් නොවේ. එනයින් සළකා බලන කල්හි මෙම මූලාශ්‍රය ඓතිහසික මූලාශ්‍රයයක් ලෙස සැලකීමේ කිසිදු තර්කයක් හෝ දුර්වලතාවක් නොමැති බව නිගමනය කළ හැක.

නිගමනය

විනය පිටකයෙහි චුල්ලවග්ගපාළ්‍යාගත පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික වාර්තාවක් ලෙස සැළකීම කොතෙක් දුරට යුක්ත සහගත දැයි පූර්වෝක්ත විවිධ සාධකයන් මඟින් ප්‍රත්‍යක්ෂ කරන්නට

යෙදුණි. සාසන ඉතිහාසය විෂයෙහි සිදු වූ සුවිශේෂී සංඝ කර්මයක් වශයෙන් සැළකෙන සංගීති කාර්ය පිළිබඳ එහි දී සුවිශේෂී කරුණු දැක්වීමක් අන්තර්ගතව පවතී. සංගීතිය පිළිබඳ කරුණු මෙහි අන්තර්ගත වූ පමණකින්ම මෙම වාර්තාව ඓතිහාසික වූවක් යැයි කිසිසේත්ම පිළිගත නොහැක. මෙම නිබන්ධයේ දී අන්‍ය සමකාලීන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගතය සමඟින් පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ අන්තර්ගතය තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කොට ඇත. එසේම පසුකාලීන පාලි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත තොරතුරු සමඟින් ද මෙහි අන්තර්ගතය තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කොට ඇත.

මෙම කාර්යයේ දී විවිධ විචාරක මතයන් විමසුම් සහිතව අධ්‍යයනය කොට ඒ හරහා ප්‍රස්තුතයේ ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ යම් යම් නිගමනයන්ට එළඹී ඇති බව උක්ත අන්තර්ගතයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැක. සැබවින්ම පළමු සංගීතිය සිදු වූ බවත් එසේම පඤ්චසතිකඛන්ධකයේ අන්තර්ගත සංගීති වාර්තාව ද දෙවැනි සංගීතියට ආසන්න සමයක දී රචනා වූ බව උක්ත කරුණු අනුව නිගමනය කළ හැක. එසේම සමකාලීන මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථයන්හි ද සංගීති වාර්තාවේ දැක්වෙන කරුණු යම් යම් සුළු විසමතාවන් ද සහිතව ඇතුළත් වන අතර ඒ හරහා ද සංගීති වාර්තාවේ ඓතිහාසිකත්වය පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක්ෂ විය හැකිය.

විවිධ බටහිර හා පෙරදිග උගතුන්ගේ මතවාදයන් නිරීක්ෂණය කිරීම තුළින් ද සංගීති වාර්තාව ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් පිළිගැනීමට තරම් ප්‍රාමාණික සාධක ලබාගත හැක. මෙහි අන්තර්ගත ඓතිහාසික තොරතුරු පිළිබඳ සලකා බැලීමෙන් ද ප්‍රකට වන්නේ මෙය ඓතිහාසික වාර්තාවක් වශයෙන් සැළකීම අතිශයින්ම යෝග්‍ය ක්‍රියාවක් බවයි. තර්ක විතර්ක, සමකාලීන අන්‍ය මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ හා පසුකාලීන පාලි සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථ යන සමස්ත මූලාශ්‍රය ග්‍රන්තයන්හි අන්තර්ගත පූර්වෝක්ත සියළු කරුණු විමසුම්ශීලීව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිළි වන්නේ පඤ්චසතිකඛන්ධකය ඓතිහාසික වාර්ථාවක් වශයෙන් සැළකීම අතිශයින්ම යෝග්‍ය ක්‍රියාවක් බවයි

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1 "එවමේතං සඋභතොවිභඞ්ගඛන්ධකපරිවාරං විනය පිටකං සංගහමාරුළහ....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨකථා, සංස: රඹුක්වැල්ලේ විපස්සී හිමි, 2005, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 61 පිටුව.

2 අබේනායක. ඔලිවර්, විනය පිටකය, 2010, මාගධී පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනය ආයතනය, 55 පිටුව.

3 "ඉදං හන්තේ දියඩ්ඪසික්ඛාපදසතං උද්දේසං ආගච්ඡති", "දියඩ්ඪේසු සික්ඛාපද සතේසු සමාදාය වත්තන්තෝ" -එම- 55 පිටුව.

4 චුල්ලවග්ගපාළි, සත්තසතික්ඛන්ධකය, 2006, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව, නැදිමාල, 544 සිට ඛන්ධකය අවසන දක්වා පිටු.

5 "විනය හා විනය පිටකය", ඔලිවර් අබේනායක, විද්‍යාලංකාර ප්‍රශස්ති, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, 89 පිටුව.

6 අබේනායක. ඔලිවර්, විනය පිටකය, 72 පිටුව.

7 -එම- 72 පිටුව.

8 "කප්පති හන්තේ සම්බහුලා ආවාසා සමානසීමා..... රාජගහේ උපොසත සංයුත්තේ ", "කප්පති හන්තෙ වග්ගේන සංඝෙන කම්මං කාතුං..... චම්පෙය්‍යකෙ විනයවත්‍ථුස්මිං", -එම- 72 පිටුව.

9 -එම- 72 පිටුව.

10 බුද්ධත්ත හිමි. පොල්වත්තේ, පාලි සාහිත්‍යය, 2005, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 114 පිටුව.

11 ඥානාරාම හිමි. පාකේගම, සිල්වා. ලයනල් ද, පරිණිර්වාණයට පසු සියවස් තුනක්, 1976, තිලක මුද්‍රණාලය, කොළඹ 12. 11 පිටුව.

12 චුල්ලවග්ගපාළි, පඤ්චසතික්ඛන්ධකය, 544 පිටුව

13 "ඉමෙහි ඛන්ධකෙහි වත්‍ථු තේවීසති"-එම- 554 පිටුව.

14 -එම- 565 පිටුව.

15 චුල්ලවග්ගපාළි, පඤ්චසතික්ඛන්ධකය, 544-552 පිටු.

16 ලූවි ද වෙලා පූසැං, බෞද්ධ ධර්මසංගයනා, පරි. සුචරිත ගමලත්, 2007, ෆාස්ට් පබ්ලිෂිං ලිමිටඩ්, දෙවානම්පියතිස්ස මාවත, කොළඹ 10. 11 පිටුව.

17 චුල්ලවග්ගපාළි, පඤ්චසතික්ඛන්ධකය, 552-558 පිටු.

18 -එම- 558-564 පිටු.

19 ලුවි ද වෙලා පූසැං, බෞද්ධ ධර්මසංගයනා, 24 පිටුව.

20 "තෙන ඛො පන සමයෙන සුභද්දො නාම බ්‍රහ්මඤපබ්බජිතො තෙ භික්ඛු එතදවොච අලං ආවුසො මා සොචිත්ථ මා පරිදෙවිත්ථ සුමුත්තා මයං තෙන මහා සමණෙන උපද්දුතා ව හොම....." දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව, 2006, නැදිමාල, දෙහිවල, 256 පිටුව.

21 "සත්ථාහපරිනිබ්බුතෙ භගවති සුභද්දෙන බ්‍රහ්මඤපබ්බජිතෙන අලං ආවුසො මා සොචිත්ථ මා පරිදෙවිත්ථ....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, සංස: රඹුක්වැල්ලේ විපස්සි හිමි, 2005, සමයවර්ධන පොත්හල, මරදාන, 54 පිටුව.

22 සුමංගලවිලාසිනි නාම දීඝනිකායට්ඨකථා, 2006, සයිමන් හේවාවිතාරණ ප්‍රකාශනය, 02 පිටුව.

23 "ලොකෙකනාථෙ දසබලෙ-සත්ථාහපරිනිබ්බුතෙ
දුබ්බාසිතං සුබද්දසස-බුද්ධස්ස වචනං සරං"
මහාවංසය, 03 පරිච්ඡේදය, සංස: පොල්වත්තේ බුද්ධත්ත හිමි, 1959,ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 10 පිටුව.

24 "ධම්මචක්කප්පවත්තනං හි ආදිං කත්වා යාව සුභද්දපරිබ්බාජකවිනයනා කත බුද්ධකිච්චෙ....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 54 පිටුව.

25 සුමංගලවිලාසිනි නාම දීඝනිකායට්ඨකථා, 2006, සයිමන් හේවාවිතාරණ ප්‍රකාශනය, 02 පිටුව.

26 "පරිනිබ්බුතේ ච සම්බුද්ධෙ-ලොකජෙට්ඨෙ නරාසභෙ....." දීපවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, සංස: අහුංගල්ලේ විමලකිත්ති හිස්ස හිමි, 1959, ඊ.ඩී. ඉෂැඩ් ගුණවර්ධන ප්‍රකාශනය, අලුත්ගම, 19 පිටුව.

27 "කිසිනාරායං යමකසාලානමන්තරේ වරේ
වෙසාඛපුණ්ණමායං සො දීපො ලොකස්ස නිබ්බුතො" මහාවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, සංස: පොල්වත්තේ බුද්ධත්ත හිමි, 1959,ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 10 පිටුව.

28 "හන්ද මයං අවුසො ධම්මං ච විනයං ච සංගායෙය්‍යාම. පුරෙ අධම්මො දිප්පති, ධම්මො පටිහඤ්ඤති..... අවිනයවාදිනො බලවන්තො හොති විනයවාදිනො දුබ්බලා හොති....." චුල්ලවග්ගපාලි පඤ්චසතිකඛන්ධකය, 546 පිටුව.

29 සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 55 පිටුව.

30 ".....සද්ධම්මට්ඨපනත්ථාය මුනිනානුග්ගහං කතං" මහාවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, 10 පිටුව,

31 "භගවතා එතදග්ගං ආරොපිතෙ තෙවිජ්ජාදිභෙදෙ බීණාසව භික්ඛුයෙව එකුණපඤ්චසතෙ පරිග්ගහෙසි" සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 55 පිටුව.

32 "එවං භික්ඛු අනුමතියා උච්චිනිතෙන තෙනායස්මා ආනන්දෙන සද්ධිං පඤ්චථෙරසතානි අහෙසුං" සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 56 පිටුව

33 "නවංගසාසනධරෙ සබ්බංගමුපාගතේ "
'පුන ආනන්ද ථෙරොපි භික්ඛුභි අභියාචිතො" මහාවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, 10 පිටුව.

34 "අරහන්තං පඤ්චසතං උච්චිනිත්වාන කස්සපො
වරං වරං ගහෙත්වාන අකාසි ධම්මසංගහං" දීපවංසය, සිව්වැනි පරිච්ඡේදය, 19 පිටුව.

35 "ද්වෙ පාදා භූමිතො මුත්තා.අප්පත්තඤ්ච .....තතො අත්තනො ආනුභාවං දස්සෙන්තො පඨවියං නිමුජ්ජිත්වා අත්තනො ආසනෙයෙව....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 59 පිටුව.

36 "ඉච්චේවං චොදිතො ථෙරෝ කත්වාන විරියං සමං
ඉරියාපතතො මුත්තං අරහන්තමපාපුණි "
නිමුජ්ජිත්වා පඨවියා ගන්ත්වා ජොතිපථෙන වා
නිසීදි ථෙරෝ ආනන්දෝ අත්තනො ඨපිතාසනේ " මහාවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, 11 පිටුව.

37 "එතෙනේව උපායෙන පඤ්චපි නිකායෙ පුච්ඡි" චුල්ලවග්ගපාළි පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය, 550 පිටුව.

38 "චත්තාරෝ නිකායෙ ඨපෙත්වා අවසේසං බුද්ධ වචනං. තඤ්ච විනයෝ නාම ආයස්මතා උපාලිත්ථෙරෙන විස්සජ්ජිතෝ. සෙස බුද්ධකනිකායෝ චත්තාරෝ ච නිකායෝ....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 61 පිටුව.

39 "එතෙනෙව උපායෙන උභතෝ විනයෙ පුච්ඡි", චුල්ලවග්ගපාළි පඤ්චසතිකක්ඛන්ධකය, 550 පිටුව.

40 "එවං භික්ඛුනීවිභංගං සංගහං ආරොපෙත්වා එතෙනේව උපායෙන ඛන්ධකපරිවාරෙපි ආරෝපෙසුං" සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 60 පිටුව.

41 "පවිහත්තා ඉමං ථෙරා සද්ධම්මං අවිනාසනං, වග්ගපණ්ණාසකං නාම සංයුත්තං ච නිපාතකං ආගමං පිටකං නාම අකංසු සුත්ත සම්මතං" දීපවංසය, සිව්වැනි පරිච්ඡේදය, 21 පිටුව.

42 "අයං මහාපඨවී උදක පරියන්තං කත්වා අනෙකප්පකාරං සංකම්පි.සම්පකම්පි. සම්පවෙධි....." සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨ කථා, 71 පිටුව.

43 "අතීව ජාතපාමොජ්ජා සද්ධාරක ජලන්තිකා
සංගීති පරියොසානේ ඡද්ධා කම්පි මහාමහී" මහාවංසය, තෙවැනි පරිච්ඡේදය, 12 පිටුව.

44 "කතං ධම්මං ච විනයං සංගහං සාසනාරහං
සංකම්පි අචලං භූමිං දළ්හං අප්පටිවත්තියං" දීපවංසය, සිව්වැනි පරිච්ඡේදය, 21 පිටුව.

45 පරිණිර්වාණයට පසු සියවස් තුනක්, ඥානාරාම හිමි පාතේගම, පිට 3

අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයක්

ඔක්කම්පිටියේ විජිතවංස හිමි

හැඳින්වීම

බුදු දහම පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට වැදගත් වන ප්‍රධාන කාරණා ත්‍රිත්වයකි. ඒවා පිටක යන නමින් හඳුන්වයි. සූත්‍ර පිටකය, විනය පිටකය, අභිධර්මය පිටකය වශයෙනි. බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම ත්‍රිපිටකය දේශනා කළ බව බොහෝ සම්ප්‍රදායන්ගේ අදහසයි. එම තොරතුරු සනාථ කිරීම සඳහා පාලි අට්ඨකථා සහ ටීකා ග්‍රන්ථයන් ද උපයෝගී කරගනී. නිදර්ශනයක් ලෙස විමති විනෝදනියේ "යෙභුය්‍යෙන හි තීණි පිටකානි භගවතො ධරමාන කාලෙ යීතානුක්‍රකමෙ ව සංගීතාය විසෙසතො විනයාභිධම්මපිටකානීති දට්ඨබ්බං"[1] යන ප්‍රකාශයට අනුව ත්‍රිපිටකය විශේෂ ලෙස බුදුන් වහන්සේ ජීවත්ව සිටිය කාලය තුළ දී ම පැවැති ක්‍රමයෙන් සංගායනාවට බඳුන් කළ නිසා ත්‍රිපිටකය වශයෙන් බෙදී පවතී. මුල දී පිටකත්‍රයක් පිලිබඳ සඳහන් නොවෙතත් පිටක දෙකක් සම්බන්ධව තොරතුරු හමුවේ. බුදුන් වහන්සේ ආයුසංස්කාරය අත්හැර පරිනිර්වාණ මංචකයේ සිටින අවස්ථාවේ දී ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේට ආමන්ත්‍රණය කර දේශනා කළේ "යො වො ආනන්ද මයා ධම්මො ච විනයො ච දෙසිතො පඤ්ඤත්තො සො වො මමච්චයෙන සත්‍ථා"[2] ආනන්දය මගේ ඇවෑමෙන් අනතුරු ව ධර්මය සහ විනය යන දෙක ඔබලාගේ ගුරුවරයා ලෙස පිළිගන්න යනුවෙනි. මෙයින් මනාව පැහැදිළි වන්නේ මේ අවධිය වන විටත්

ධර්මය හා විනයෙන් තොරව වෙනත් පිටකයක් පිළිබඳ අදහස් නොපැවති බවයි. තව ද ඒතදග්ගපාලියෙහි ධර්මය සහ විනය යන දෙක දරීමෙහි අග්‍රස්ථානයට පත්වුණු තෙරුන් වහන්සේලා පිළිබඳ විස්තරයක් වෙයි. එම විස්තරයේ "එතදග්ගං භික්ඛවෙ මම සාවකානං භික්ඛූනං ධම්මධරානං යදිදං ආනන්ද විනයධරානං යදිදං උපාලි"[3] යනුවෙන් දැක්වේ. මේ පාඨයට අනුව ධර්මය දරීමෙහි හෙවත් ධර්ම භාණ්ඩාගාරික බවට අග්‍රප්‍රාප්ත වූයේ ආනන්ද මාහිමියන් වන අතර විනය ප්‍රගුණ කිරීමෙන් අගතැන් වූයේ උපාලි මහ රහතන් වහන්සේ ය. එහෙත් මෙහි දී අභිධර්මය ධාරණය කළ තෙරුන් වහන්සේ නමක් හෝ අභිධර්මය පිළිබඳ කිසිදු ආකාරයක සඳහනක් දක්නට නොමැත. තවත් එක් කරුණක් සංයුක්ත නිකායේ බ්‍රහ්ම සංයුක්තයේ අරුණවතී සූත්‍රයේ "යෝ ඉමස්මිං ධම්ම විනයෙ අප්පමත්තෝ විහෙස්සති "[4] යන්නෙන් යම්කිසි කෙනෙක් ධර්මය සහ විනය යන දෙකෙහි අප්‍රමාදීව කටයුතු කළ යුතු බව අවධාරණය කරයි. මෙම පාඨයෙන් ද පැහැදිලි වන්නේ ධර්මය හා විනය යන දෙක පැවති බවයි. අභිධර්මය පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් එහි ද දක්නට නොමැත.

අංගුත්තර නිකායේ තික නිපාතයේ භරණ්ඩු වග්ගයේ "තථාගතප්පවෙදිතෝ භික්ඛවෙ ධම්මවිනයෝ විවටෝ විරොචති නෝ පටිච්ඡන්නෝ"[5] බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරණ ලද ධර්මය සහ විනය යන දෙක මැනවින් භාවිතයට නොගත්තේ නම්, භාවිතා නොකරන්නේ නම් එහි ආලෝකයක් හෙවත් බැබළීමක් නොමැති බවත්, එය වැඩි වැඩියෙන් නිවැරදි ව භාවිතා කරණ තරමට දීප්තියෙන් දීප්තියට පත් වන බවත් මෙමගින් අවධාරණය කරයි. තව ද බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් අනතුරු ව බුද්ධ ශාසනයේ උන්නතිය උදෙසා ක්‍රියා කළ මහරහත් තෙර නමක් ලෙස මහා කාශ්‍යප මහරහතන් වහන්සේ ප්‍රකට ය. දිනක් උන්වහන්සේ බුදු සසුනේ චිර පැවැත්ම පිණිස සංගායනාවක් කළ යුතු යැයි අනෙකුත් තෙරුන් වහන්සේලාට දන්වන ලදි. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් රජගහ නුවර වේභාර පර්වතයේ සප්තපර්ණි නම් ගල් ගුහාවෙහි පැවති සංගායනාවේ දී ධර්මය හා විනය සංගායනා කරයි. ඒ

බව "ධම්මං ච විනයං ච සංගාහෙය්‍යාම"[6] යන චුල්ලවග්ගපාලියේ පාඨයෙන් පැහැදිලි ය. චුල්ලවග්ගපාලියේ එන මේ කරුණින් ද සනාථ වන්නේ පළමු වන සංගායනාවේ දී ධර්මය සහ විනය සංගායනා වූ බවයි. ඉහත දක්වන ආකාරයට මුල් කාලවල දී පිටක වශයෙන් කොටස් තුනක් නොතිබුණ බවත්, පැවතියේ ධර්මය හා විනය යන දෙක පමණක් බවත්, පසු කාලීනව අභිධර්මයත් එක් වී පිටකත්‍රයක් බවට පත්විනි.

'අභිධර්මය' යන්නට පෙළෙහි භාවිතාර්ථයන්

අභිධර්මය යන පදය සැකසී ඇති ආකාරය සහ අභිධර්මය යන පදය සම්බන්ධයෙන් විවිධ නිර්වචනයන් ද දක්නට ඇත. මෙහි දී පළමුව අභිධර්ම යන පදයෙහි සැබෑ අරුත කුමක්ද යන්න හඳුනාගත යුතු ය. 'අභිධර්මය' යන පදය නිර්මිත වී ඇත්තේ 'ධර්ම' යන පදයට 'අභි' යන උපසර්ගය එකතු වීමෙනි. එයින් පෙනී යන්නේ අභිධර්මයට පූර්වයෙන් 'ධර්ම' යන්න පැවත ගෙන එන බවයි. ඒ අනුව එම පදයෙහි මුල් අර්ථය 'ධර්මය පිළිබඳ වූ, ධර්මය සම්බන්ධ වූ' යන අර්ථ ජනිත කරයි. එමෙන් ම බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් රචනා කරණ ලද ධම්මසංගණි ප්‍රකරණ අට්ඨකථාවෙහි දී "කේනට්ඨේන අභිධම්මෝ ධම්මාතිරෙක ධම්මවිසේසට්ඨේන අතිරේක විසෙසත්ථදීපකෝ හි එත්ථ අභිසද්දෝ "[7] යන පාඨයට අනුව 'අතිධජ, අතිරාජ, අතිබ්‍රහ්ම, අභික්කමති' යනා දී පදවල ඇති උපසර්ග මෙන් 'අභිධම්ම' යන පදයෙහි ඇති 'අභි' යන උපසර්ග යෙන් කියවෙන අර්ථය 'ධර්මයට විශේෂ වූ හෝ අතිරේක වූ ධර්මය' යන්නයි. මෙහි 'ධම්ම' යන පාඨය තුළින් පෙන්වා දෙන්නේ බුදු රජාණන් වහන්සේ සහ උන්වහන්සේගේ ඖරස පුත්‍ර වූ ශ්‍රාවක මහා සංඝයා විසින් ගද්‍යමය හා පද්‍යමය වශයෙන් කරණ ලද දේශනාවන් ය. එම දේශනාවන්ගේ මුඛ්‍ය සාරය ලෙස සැලකෙන්නේ සත්තිස් බෝධිපාක්ෂික ධර්මයන් ය. බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද සියලූ ම ධර්ම කොටස් 'ධම්ම' යන ප්‍රඥප්තියට අයත් වේ. මජ්ඣිම නිකායේ දී "තත්‍ර සියුං ද්වේ භික්ඛු අභිධම්මේ නානාවාදා"[8] යනුවෙන් පාඨයක් දක්නට ඇත. මේ පාඨයේ එන 'අභිධම්මේ' යන

පදය තුළින් අර්ථවත් කර ඇත්තේ ධර්මය හා සම්බන්ධ සත්තිස් බෝධිපාක්ෂික ධර්මයන් ය. එමෙන් ම මජ්ඣිම නිකායේ මහා ගෝසිංහ සූත්‍රයේ දී "ඉදාවුසෝ සාරිපුත්ත ද්වේ භික්ඛු අභිධම්මේ කතං කතෙන්ති "[9] මෙයින් අර්ථවත් වන්නේ සාරිපුත්තයෙනි, මෙහිලා භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙනමක් අභිධර්මය කථා කරතියි යනුවෙනි. එකල අභිධර්ම කථා හෙවත් සාකච්ඡාවන් පැවති බව මෙයින් මනාව පැහැදිලි ය.

එපමණක් නොව බුදු රජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවන් හී 'අභිධම්ම' සහ 'අභිවිනය' යැයි වචන යුගලයක් උපයෝගී කර ගෙන ඇත. මජ්ඣිම නිකායේ ගුලිස්සානි සූත්‍රයේ එන "අරඤ්ඤ කේනාවුසෝ භික්ඛුනා අභිධම්මේ අභිවිනයේ යෝගෝ කරණීයෝ "[11] යනුවෙන් දක්නට ඇති පාඨයෙන් අරුත් කර ඇත්තේ ආරණ්‍යවාසී භික්ෂුව විසින් අභිධර්මයෙහි හා අභිවිනයෙහි යෙදිය යුතු බවයි. තව ද විනය පිටකයට අයත් මහාවග්ග පාලියේ දී පෙන්වා දෙන්නේ ''අභිධම්මේ ඛො පන අභිවිනයේ පඤ්හං පුට්ඨෝ සංසාදේති නෝ විස්සජ්ජේති"[13] 'අභිධම්මේ, අභිවිනයේ' යන පද යුගලය බුදු දහමේ දක්නට ලැබෙන උත්තුංග සත්‍යයන් වන චතුරාර්‍ය සත්‍යය දැක්වීම පිණිස යොදා ගෙන ඇති බවයි. එසේ ම දීඝ නිකායේ දී ද "පුන ච පරං ආවුසෝ භික්ඛු ධම්මකාමෝ හෝති පියසමුදාහාරෝ අභිධම්මේ අභිවිනයේ උළාර පාමොජ්ජෝ "[12] යන පාඨයෙන් අභිධර්මයෙහි ප්‍රිය භාවය හා නාථකර ධර්මයන් ඉදිරිපත් කිරීම පිණිස 'අභිධම්මේ, අභිවිනයේ'යන පාඨය යොදා ඇත.

'අභිධර්මය' යන්නට නිකායාන්තරික අර්ථ කථනයන්

අභිධර්මය යන පදය සම්බන්ධ ව ථේරවාදීන් පමණක් නොව සර්වාස්තිවාද, ධර්මගුප්තික, මහිංසාසක වැනි නිකායිකයන් විසින් ද අර්ථ කථනයන් ඉදිරිපත් කර ඇත. සර්වාස්තිවාදීන්ට අනුව අභිධර්මය යන්නට අරුත් දෙකක් දක්වයි. නිවනට අභිමුඛව සිටින, නිවන් අභිමුඛයට ගෙන යන අර්ථයි. මහිංසාසකයන්ගේ මතයට

අනුව "අභිධර්මයෙහි ඉගැන්වෙන ප්‍රඥාවෙන් ලෞකික ධර්ම සියල්ල බැබළෙන බැවින් එය අභිධර්මය නම් වේ" මේ මතය මඟින් ඔවුන් අභිධර්මයෙහි උගන්වන ප්‍රඥාව තුළින් ලෞකික ධර්මයන් දිදුලන තත්ත්වයට පත්වන නිසා අභිධර්මය යන්නෙන් අදහස් කර තිබේ. දෘර්ෂ්ටාන්තිකයන්ගේ මතයට අනුරූපී ව "සියලු ධර්මයන් අතර නිර්වාණය උත්තරීතර ය. ඊලඟට ගැනෙන්නේ අභිධර්මය යි. එබැවින් ඊට අභිධර්මය කියයි" බුදු දහමේ උගන්වනු ලබන ධර්මයන් අතර නිවන් නමැති රසය උත්තරීතර බව ඔවුන්ගේ හැඟීම යි. එහි දෙවන ගණයෙහිලා සැලකිය හැක්කේ අභිධර්මය වන බව ඔවුන්ගේ අදහසයි. බුද්ධ පාලිතගේ මතය ද "අභි යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ පහළ වීමයි. මේ අභිධර්මයෙන් සියලු යහගුණ මතු කොට දක්වයි. එසේ ම එය ලෝකෝත්තර ප්‍රඥාවට අයත් විවිධ කරුණු පහළ කරයි. එබැවින් එයට අභිධර්මය කියයි". අභිධර්මය තුළින් පුද්ගල යහගුණයන් ඉස්මතු කර දක්වනවා සේ ම පුද්ගලයාගේ ලෝකෝත්තර ප්‍රඥාවට අයත් විවිධ කාරණාවන් ගැන ද පැහැදිලි කරන නිසා එනමින් හඳුන්වයි. වාමලබ්ධගේ මතයට අනුවත් " අභි යනු සම්භාවනීයත්ත්වය යි. මේ අභිධර්මයට අභිධර්ම යැයි කියනු ලබන්නේ එය ගෞරවනීය, සම්භාවනීය වන බැවිනි." අභි යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ සම්භාවනීයත්ත්වය බව ඔහුගේ හැඟීම යි. එපමණක් නොව එය ගෞරවනීයත්ත්වයෙන් මෙන් ම සම්භාවනීයත්ත්වයෙන් ද අගය කළ හැකි දෙයක් ලෙස ද හඳුනා ගෙන ඇති අතර ධර්මගුප්තිකයන්ගේ මතය නම් ''ධර්මයන්ගේ ප්‍රධානත්ත්වය හේතු කොට ගෙන ඊට අභිධර්ම යැයි කියනු ලැබේ." ඔවුන්ගේ මතයට අනුව ධර්මයේ ප්‍රධානත්ත්වය අභිධර්මය යැයි පවසා ඇත. අභිධර්මය ප්‍රමුඛ කාරණාවක් ලෙස ඉදිරිපත් කරයි. එමෙන් ම පාර්ශවගේ මතය අනුව "එය පරමාර්ථ බැවින්, උත්තරීතර බැවින්, වරදින්නට කොහෙත් ම පිළිවන් කමක් නැති ප්‍රඥාව බැවින් අභිධර්මය වේ."[14] මේ මතයට අනුව පෙනී යන්නේ ලොවෙහි තිබෙන පරම වූ අර්ථයන් ගෙන් යුක්ත වන නිසාත්, උත්තරීතර බවෙන් යුතු වූ නිසාත්, නිවැරදි ප්‍රඥාව වන නිසාත් එය අභිධර්මය යනුවෙන් හඳුන්වා දී තිබෙන බවයි. ඉහත තොරතුරු වලට සාපේක්ෂව අභිධර්ම යන වචනය හා එහි පවතින අර්ථ

සමුදායකින් යුක්ත බව අවබෝධ කරගත හැකි ය. කෙසේ වෙතත් අභිධර්ම යන්නෙන් සුවිශේෂී දහමක්, ධර්මය පිළිබඳ ගැඹුරු අර්ථ කථනයක් ගෙන දෙන්නක් බව පැහැදිලි ය.

අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ මත

බුදු රජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද ශ්‍රී සද්ධර්මය පිටක වශයෙන් බෙදෙන අයුරු ඉහතින් දක්වන ලදි. මෙහි දී අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායිකයන්ගේ මතය කෙබඳු ද යන්න විමසා බැලිය යුතු ය. අභිධර්මයේ ප්‍රභවය වී ම ක්‍රම ක්‍රමයෙන් සිදු වූ කාර්ය්‍යයකි. සාම්ප්‍රදායකයන්ගේ හෙවත් ථේරවාදී සම්ප්‍රදායේ පිළිගැනීම අනුව අභිධර්මය බුදු රජාණන් වහන්සේ විසින් ම දේශනා කරන ලද බුද්ධ භාෂිතයක් වන බව කියයි. ඒ නිසා ම බුදුන් වහන්සේ පළමු ආභිධර්මිකයාණෝ ය. ඒ බව ධම්මසංගණි ප්‍රකරණට්ඨකථාවේ එන "සම්මා සම්බුද්ධෝ'ව පඨමතරං අභිධම්මිකෝ" [15] යන පාඨයෙන් ප්‍රකට වේ. එමෙන් ම චුල්ලවග්ග පාලියෙහි දක්වෙන ආකාරයට පළමු සංගායනාවේ දී සංගායනාවට බඳුන් කර තිබෙන්නේ ධර්මය හා විනය යන දෙක පමණි. අභිධර්මය පිළිබඳ සඳහනක් එහි නොමැත. එහෙත් බුදු රජාණන් වහන්සේ ධරමාන සමයේ ම ධර්මය කොටස් වශයෙන් කොටස් නවයකට බෙදා තිබිණි. එම කොටස් නවය,

01. සුත්ත
02. ගෙය්‍ය
03. වෙය්‍යාකරණ
04. ගාථා
05. උදාන
06. ඉතිවුත්තක
07. අභිඤ්ඤා
08. අත්භූත ධම්ම
09. වේදල්ල

යනාදී වශයෙනි. මෙම අංග නවය නවංග සත්ථු ශාසනය[16] ලෙස ද හඳුන්වනු ලබයි. මෙහි දී වෙය්‍යාකරණ නම් අංගයට අභිධර්මය අයත් වන බව අටුවාවෙහි සඳහන් ය. බුදුන් වහන්සේ විවිධ වූ පුද්ගලයන්, විවිධ වූ කාරණාවන් මුල් කොට ගෙන ගද්‍යමය සහ පද්‍යමය වශයෙන් දේශනා කළ ධර්ම කොටස් සුත්ත හෙවත් සූත්‍ර ධර්ම වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. ඒවායින් කිහිපයක් ලෙස දසුත්තර සූත්‍රය, සංගීති සූත්‍රය, සල්ලේඛ සූත්‍රය, මහා වේදල්ල සූත්‍රය, දක්ඛිණ විභංග සූත්‍රය, උද්දේස විභංග සූත්‍රය, චුල්ලකම්ම විභංග සූත්‍රය හා මහාකම්ම විභංග සූත්‍රය යනාදී සූත්‍රයන් පෙන්වා දිය හැකි ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ සැවැත්නුවර ජේතවනාරාමයේ දී මහා ගෝපාල සූත්‍ර ධර්මය ඇසුරු කර ගනිමින් "ගොපල්ලෙකු දක්ෂයෙක් බවට පත් වීමට නම් කරුණු 11 කින් සමන්විත විය යුතු බවත්"[17] එපරිදෙන් ම භික්ෂුවක් ධර්මය හා විනය යන දෙකෙහි දක්ෂයෙකු විය යුතු බවත් එයින් අවධාරණය කරයි. බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ ඇතැම් සූත්‍ර ධර්මයන් සංක්ෂිප්ත වශයෙන් ද තවත් සූත්‍ර විස්තරාර්ථ වශයෙන් ද දේශනා කොට තිබෙන බව පැහැදිළි ය. නිදර්ශනයක් ලෙස මජ්ඣිම නිකායේ උද්දේස විභංගය ගත හැකි ය. එය බුදුන් වහන්සේ විසින් වදාළ සංක්ෂිප්ත දේශනාවකි. ඒ මෙසේ ය. බුදුන් වහන්සේ ජේතවනාරාමයේ දී භික්ෂූන් වහන්සේ අමතා...

> "තථා තථා භික්ඛවෙ භික්ඛු උපපරික්ඛෙය්‍ය. යථා යථා උපපරික්ඛිතො බහිද්ධාවස්ස විඤ්ඤාණං අවික්ඛිත්තං අවිසමං අජ්ඣත්තං අසණ්ඨිතං අනුපාදාය න පරිතස්සෙය්‍ය. බහිද්ධා භික්ඛවෙ විඤ්ඤාණෙ අවික්ඛිත්තෙ අවිසමෙ සත් අජ්ඣත්තං අසණ්ඨිතෙ අනුපාදාය අපරිතස්සතො ආයතිං ජාතිජරාමරණ දුක්ඛසමුදයසම්භවෝ න හොතීති."[18]

යනුවෙන් දේශනාව ආරම්භ කර බුදුන් වහන්සේ විහාරයට වැඩියහ. බුදුන් වහන්සේ විහාරයට වැඩම කළ පසු ධම්සභා මණ්ඩපයේ සිටි අනිකුත් භික්ෂූන් වහන්සේලාට එම සංක්ෂිප්ත දහම පිළිබඳ විස්තරාර්ථ වශයෙන් දැන ගන්නට අභිරුචියක් ඇති විය. ඒ නිසා

ම එම තෙරුන් වහන්සේලා මහා කච්චායන හිමියන් සමීපයට ගොස් ඒ පිළිබඳ විමසූ කල්හී විඤ්ඤාණය පිළිබඳ සවිස්තරාත්මකව විග්‍රහයක් කරන ලදි. මේ ආදී කාරණාවන් තුළින් පැහැදිලි වන්නේ ධර්මය සහ විනය යන කොටස් වලට අභිධර්මය යන කොටස ද අන්තර්ගත වී තිබෙන්නට ඇති බවයි. එපමණක් නොව අභිධර්මයේ ප්‍රභවය කියා පෑමට සාම්ප්‍රදායකයන් නිදානයන් ද්වයක් යොදා ගනී. "අභිධම්මේ ද්වේ නිදානානි. අධිගම නිදානං. දේසනා නිදානං."[19] යනුවෙනි. එකී නිදාන යුගලය නම් අධිගම නිදානය හා දේශනා නිදානය යි.

අධිගම නිදානය: දීපංකර නම් බුදුරජාණන් වහන්සේ ගෙන් නියත විවරණ ගන්නා ලද සුමේධ නම් බෝසත් තාපසතුමා ඇති කරගත් බුද්ධත්වය පිළිබඳ සංකල්පය මෙන් ම ආත්ම භෙවත් ජාතීන් පන්සියයක් මුලුල්ලෙහි පූරණය කරන ලද පාරමී ධර්මයන්ට අනුරූපී ව එකී චතුරාර්ය සත්‍යාදී සත්‍යතාවය මැනවින් අවබෝධ කර ගෙන උතුම් වූ සම්මා සම්බෝධියට පැමිණීමයි.

දේශනා නිදානය: සම්මා සම්බෝධියට පත් වූ තිලෝගුරු බුදුරජාණන් වහන්සේ ඇසතු බෝරුක සමීපයෙහි සති 07 ක් සමවත් සුවයෙන් කල් හරින ලදි. එම සති අතුරින් සතර වන සතියේ දී රුවන් ගෙහි වැඩ හිඳිමින් අභිධර්මය මෙනෙහි කළ බවත් සඳහන් ව ඇත. ඒ බව අභිධර්ම ග්‍රන්ථයන් හී සේ ම අටුවා ග්‍රන්ථයන් හී ද දක්නට ලැබේ. බුද්ධවංස අටුවාවෙහි "චතුත්ථෙ සත්තාහෙ බෝධිතො පච්ඡිමුත්තර දිසාභාගේ දේවතා රතනඝරං මාපයිංසු. තත්ථ පල්ලංකේන නිසීදිත්වා අභිධම්මපිටකං විචිනන්තෝ සත්තාහං වීතිනාමේති. තං ඨානං රතනඝර චේතියං නාම ජාතං."[20] යනුවෙන් එම කාරණය ගෙන හැර දක්වයි. එම අටුවා ග්‍රන්ථය පමණක් නොව විනය පිටකයට අයත් විනය අටුවාව වන සමන්තපාසාදිකාව නම් අටුවා ග්‍රන්ථය ද ඉහත කරුණ සනාථ කරයි. ඒ මෙසේ ය.

> "තතො පච්ඡිම දිසාභාගේ දේවතා රතනඝරං මාපයිංසු. තත්ථ පල්ලංකේන නිසීදිත්වා අභිධම්ම පිටකං විසේසතෝ චෙත්ථ අනන්ත නය සමන්ත

පටියානං විචිනන්තෝ සත්තාහං වීතානාමේසි. තං යානං රතනාඝර චෙතියං නාම ජාතං."[21]

යනාදි වශයෙනි.

පූර්වයෙහි වැඩ විසූ බුදුන් වහන්සේලා අනව ගමන් කරමින් ගෞතම බුදු රජාණන් වහන්සේ ගණ්දබ්බ රුක් මුල් හී තීර්ථක පාරිසජ්ජ දමනය කිරීම උදෙසා යමක මහා ප්‍රාතිහාර්‍යය පෑ සේක. තදනන්තර හත්වෙනි වස් කාලය ගත කිරීම පිණිස තවුතිසා දෙව් ලොවට වැඩම කොට සක් දෙවිඳුගේ පාණ්ඩුකම්බල නම් ආසනය මස්ථකයෙහි හිඳිමින් මාතෘ දිව්‍ය රාජයා පූර්ව කර ගත් දිව්‍ය සමූහයාට අභිධර්මය මැනවින් දේශනා කළ බව අට්ඨසාලිනියෙහි අන්තර්ගත වේ. තව ද මුලින් ම ජනතාවට අභිධර්මය වැනි ගාම්භීර දේශනා ශ්‍රවණය කරන්නට අවස්ථාව හිමිවූයේ සැරියුත් මහ රහතන් වහන්සේ ගෙන් බව අට්ඨසාලිනිය සඳහන් කරයි. එහි සඳහන් ව ඇති තොරතුරු වලට අනුව බුදුන් වහන්සේට දිව්‍ය ලෝකයේ දී පිණ්ඩපාතය ගැනීමට අවශ්‍යතාවයක් ඇති වුවහොත් දෙවියන්ට ධර්මය දේශනා කිරීමට මනෝමය වූ ශරීරයක් මවා ප්‍රකෘති කයෙන් උත්තරකුරු දිවයිනට වැඩම කොට අනෝතත්ත විල් තෙරෙහි දන් වැළඳීම් ආදිය සිදු කොට භාවනා සුවයෙන් වැඩ සිටින සමයෙහි එම ස්ථානයට පැමිණි සැරියුත් තෙරණුවන් බුදු රජාණන් වහන්සේ ගෙන් අභිධර්මය මැනවින් අසා ධාරණය කරගෙන මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි සත්ත්වයන්ට දේශනා කරයි. ඒ ධර්මාලෝකය තුළින් අනන්ත අප්‍රමාණ පිරිසකට ධර්මඥානය ලබා ගැනීමට ද අවස්ථාව උදා විය.

එමෙන් ම පළමු වන ධර්ම සංගායනාවේ දී පිටක ත්‍රයක් පිළිබඳ සාකච්ඡා වී නැති බව බොහෝ අයගේ අදහස යි. ධර්මය හා විනය යන දෙක පැවති බවත්, අභිධර්ම පිටකයක් ගැන එහි කිසිදු සඳහනක් නොමැති බවත් පෙනේ. එහෙත් විනය පිටකයට අයත් චුල්ලවග්ග පාලියේ පඤ්චසතිකඛන්ධකයෙහි උපාලි හිමියන් විසින් විනය විමසීම සිදු කළ බවත්, ආනන්ද හිමියන් විසින් සූත්‍ර පිටකාදිය විස්සජ්ජනය කළ බවත්, සංගායනාවේ දී පිටකත්‍රයක් ම සංගායිත බවත් මෙමගින් අවධාරණය කර ඇත. ඒ බව චුල්ලවග්ගපාලියේ

"උපාලි විනයං පුච්ඡි - සුත්තන්තානඤ්ච පණ්ඩිතං
පිටකං තීණි සංගීති - අකංසු පිනසාවකා[22]

යනුවෙන් සඳහන් වේ. ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ පළමු සංගායනාවේ දී අභිධර්ම පිටකය ඇතුලු තුන් පිටකය ම සංගෘහිත බවයි. කෙසේ වෙතත් පළමු සංගායනාවෙන් අනතුරු ව පිටකයන්හී සුරක්ෂිත බව ඇති කිරීම පිණිස මහ තෙරවරුන් විසින් ධර්මය, විනය ඇතුළු ධර්ම කොටස් භාණක පරම්පරාවන්ට විභේදනය කරයි. එහි දී විනය පිටකයට අයත් උභතෝ විභංග, ඛන්ධක, පරිවාර යන කාණ්ඩයන් උපාලි මහ රහතන් වහන්සේ ප්‍රමුඛ කොටගත් ශිෂ්‍ය පරපුරට පවරණ ලදි. එමෙන් ම සූත්‍ර පිටකයට අයත් දීඝ නිකාය, මජ්ඣිම නිකාය ආදි නිකායයන් ද භාණක පරම්පරාවන්ට පවරා දුන් අතර අභිධර්ම පිටකය භාණක පරපුරකට පැවරූ බවක් සෝයා ගැනීමට අපහසු ය. භාණක පරපුරෙහි ආරම්භය මේ ආකාරයට සිදුවිය. අභිධර්මය පිටකයක් වශයෙන් අංග සම්පූර්ණත්වයට පත් වන්නේ තෙවෙනි ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව ය. ඒ මොග්ගලීපුත්තතිස්ස හිමියන් විසින් සකවාද මත 500 ක් ඇති කිරීම හා පරවාද මත 500 ක් ඛණ්ඩණය කිරීමේ අභිලාසයෙන් රචිත කථාවත්ථුප්පකරණය රචනා වීමෙනි. අභිධර්ම පිටකයට අයත් වන ග්‍රන්ථ හතකි. ඒවා ප්‍රකරණ යන නමින් ද හඳුන්වයි. එම සප්තප්‍රකරණය නම්,

"ධම්මසංගණි විභංගං ච - කථාවත්ථුං ච පුග්ගලං
ධාතු යමක පට්ඨානං - අභිධම්මෝ'ති වුච්චති"[23]

යනාදී වශයෙනි. ඒ අනුව සප්තප්‍රකරණය

01. ධම්මසංගණි ප්‍රකරණය
02. විභංග ප්‍රකරණය
03. පුග්ගල පඤ්ඤත්ති ප්‍රකරණය
04. යමක ප්‍රකරණය
05. පට්ඨාන ප්‍රකරණය
06. ධාතු කථා ප්‍රකරණය
07. කථාවත්ථු ප්‍රකරණය[24]

යනුවෙන් පෙන්වා දිය හැකි ය. අභිධර්ම පිටකයට අයත් සප්තප්‍රකරණයෙහි ම අන්තර්ගත ව ඇත්තේ බුද්ධ භාෂිතයන් ය. ඒ නිසා අභිධර්මයේ ප්‍රභවයට ප්‍රමුඛස්ථානයක් මෙන් ම පූජනීයත්වයක් ලබා දීමට ථේරවාදීන් විසින් යත්න දරණ ආකාරය ධම්මසංගිනි අට්ඨකථාව හෙවත් අට්ඨසාලිනියෙන් පැහැදිලි ය. ඉහත සාධක වලට අනුව අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායකයන්ගේ මතය අභිධර්මය බුදුන් වහන්සේ විසින් ම දේශිත බුද්ධ භාෂිතයක් ම වන බවයි. කෙසේ වෙතත් මේ පිළිබඳ ව විමසා බලනවිට පෙනී යන්නේ මේ අභිධර්මය නම් කාණ්ඩය සූත්‍රානුගතව පවතින ධර්මයන් පැහැදිළි කර දැක්වීම සඳහා බුද්ධ භාෂිතය මුල්කොට ගත් පිලිවෙලින් පිලිවෙලට සකස් කරන ලද අර්ථ කථනයන් වන බවයි.

අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ නූතන මත

අභිධර්මයේ ප්‍රභවය සොයා ගෙන යාමේ දී එහි ප්‍රභවය පිළිබඳ මතවාදයන් පවතින බව ඉහතින් සඳහන් කළ අතර මෙහිලා අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ නූතන මතය කුමක් ද යන්න පිළිබඳ අවධානය යොමු වේ. මුල් කාලයේ පටන් ධර්මය හා විනය යන දෙක පමණක් භාවිතයට ගෙන තිබිණි. ධර්මය සහ විනය යන දෙකෙහි මාතෘකාවන් දරණ පිරිස හඳුන්වා තිබෙන්නේ මාතිකාධර යන නාමයෙනි. එමෙන් ම ධර්මය දරණ පිරිස හැඳින්වීම සඳහා ධර්මධර යන වදන ද යොදාගත් අතර විනය දරණ පිරිස විනයධර යන නාමයෙන් හඳුන්වන ලදි. එහෙත් ඉහත සඳහන් ව ඇති මාතිකා යන්න අභිධර්ම යන්නට සමාන අරුත් දෙන පදයක් බවත්, ටිබෙට් හා චීන ග්‍රන්ථවල එය යෙදී ඇති ආකාරයත්, ආචාර්ය රොක්හිල්, ආචාර්ය ඒ. ජේ. තෝමස් සහ ආචාර්ය නලිනාක්ෂදත් වැනි අය පෙන්වා දෙති. තව ද රේරුකානේ චන්දවිමල හිමියන් විසින් ද අභිධර්මය පිළිබඳ අදහසක් දක්වා තිබේ. ඒ පහත දැක්වෙන ආකාරයෙනි.

"දෙව්, මිනිස්, ඇත්, අස්, ගව, මැසි, මදුරු ආදි කුඩා මහත් සියලු සතුන් හා ගල්, දිය, සුළං, ගස්, වැල් ආදි සියලු වස්තූන් ද

සෑදෙන මූල ධාතූන් විභාග කොට දක්වන්නා වූ ද, ඒ මූල ධාතූන් ඇතිවන සැටි පරම්පරා වශයෙන් පවත්නා සැටි උගන් වන්නා වූ ද, නිර්වාණ ධාතුව විභාග කොට දක්වන්නා වූ ද ධර්මය අභිධර්මය යි."[10]

උන්වහන්සේගේ මෙම නිර්වචනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ අභිධර්මය වශයෙන් හඳුන්වන දේශනාවෙන් විමසුමට ලක් වන්නේ සමාජයේ එක් පැතිකඩක් පමණක් නොව සමාජය තුළ පවතින සියලු අංශයන් කෙරෙහි දිවයන ධර්ම සමුදායක් වන බවයි. මෙහි දී මූල ධාතූන්ගේ ඇතිවීම මෙන් ම එය ක්‍රම ක්‍රමයෙන් ව්‍යාප්ත වන ආකාරයත් මැනවින් පෙන්වා දී තිබේ. මිනිසාගේ උත්පත්තිය මෙන් ම මිනිස් වර්ගයා සහිත සියලු සත්වයන්ගේ අතීත භවය මෙන් ම මරණයට පත් වී නැවත නැවතත් සත්ත්වයන් ජනිත වන අයුරුත්, එම නැවත ජනිතවීම් මනාව හඳුනාගත හැකි වන්නේ ද මේ අභිධර්මය නමැති ධර්මයෙන් බව මේ තුළින් පැහැදිලි ය. අභිධර්මයේ ප්‍රභවය මෙන් ම එය බුද්ධ භාෂිතයක්ද? බුද්ධ භාෂිතයක් නොවන බවට ද මත ඉදිරිපත් වී තිබෙන බවක් ද පෙනේ.

01. අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් නොවන බව

අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ නූතන මතයන් ද ඉදිරිපත් කර ඇත. අභිධර්මය බුදු රජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා නොකළ බව හා නිකායාන්තර සංවර්ධනය තුළ බුද්ධ දේශනාවන් මුල් කොට ගෙන මේ සම්ප්‍රදාය සකස් වූ බව නූතන වියතුන්ගේ මතයයි. එම වියතුන් අභිධර්මයේ සප්‍රමාණතාවට ඇති වන්නා වූ අභියෝග යන් රාශියක් ද දක්වා තිබේ. එම අභියෝග වලින් කිහිපයක් පහත අයුරින් හඳුනාගත හැකි ය.

1. අභිධර්මයට විනය සූත්‍රාදී පිටකයන්ට මෙන් පැහැදිලි නිදාන කථාවක් නොපැවතීම.
2. නිෂ්පුද්ගල භාවසාධන අකර්තෘක භාෂා ශෛලියක් අභිධර්මය විෂයෙහි උපයෝගී කර ගැනීම.

3. මූලික සූත්‍රදේශනාවන්හි අභිධර්මය යනුවෙන් විශේෂ ධර්ම පර්යායක් පිළිබඳ සඳහන් නොවීම. අභිධර්ම පිටකයේ පස්වන ග්‍රන්ථය ලෙස සාම්ප්‍රදායිකව පිළිගන්නා කථාවත්‍ථුපකරණය පැහැදිලිව ම බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් සියවස් දෙකකට පසුව ජීවත් වූ ශ්‍රාවකයෙකු අතින් රචනාවීම.

4. ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාව අවස්ථාවෙහි අභිධර්ම පිටකය සංගායනා නොවීම හා භාණක පරපුරකට භාර නොකිරීම.

5. විවිධ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් තුළ එකිනෙකට වෙනස් අභිධර්ම පිටකයන් දක්නට ලැබීම.

6. මහා විහාර සම්ප්‍රදාය තුළ ම අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් ද නැද්ද යන කරුණ සම්බන්ධයෙන් වාද-විවාදයන් පැන නැඟීම.

යනාදි වශයෙනි. මේ අනුව අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ විවිධ මතවාදයන් නූතන පිරිස් අතර ද පැවතී ඇති බව පැහැදිලි ය. එපමණක් නොව 'අභිධම්ම' යන ශබ්දය පාලි භාෂාවෙහි භාවිතා වන ආකාරය පිළිබඳ ව ද නූතන විද්‍යාර්ථීන් අදහස් දක්වයි. ඔවුන් එම අදහස් සමුදාය අවස්ථා තුනක් ඔස්සේ සංග්‍රහ කරන්නේ පහත ආකාරයෙනි.

01. 'අභිධම්ම' ශබ්දයේ අර්ථ පැහැදිලි කිරීම සඳහා 'අභිධම්ම' යන පදය අව්‍ය සමාස පදයක් වශයෙන් යෙදීම.

02. 'අභිධම්ම' ශබ්දයේ අර්ථ පැහැදිලි කිරීම සඳහා 'අභි' උපසර්ගය 'ධම්ම' ශබ්දය විකරණය කරණු ලබන විශේෂණ වාචකයක් ලෙස යෙදී තිබීම.

03. අවස්ථාවට අනුගතව සුදුසු ලෙස පූර්වෝක්ත අවස්ථා දෙකම එකවිට යෙදී තිබීම.[25]

යනාදී වශයෙනි. මෙහි පළමුවන අවස්ථාව යෙදී තිබෙන්නේ දාර්ශනික අංශයක් පදනම් කොට ගෙන ය. එහෙත් ගෙගර් සහ එම

මැතිනිය සඳහන් කරනුයේ 'අභිධම්ම' යන්නේ එවැනි ආවේණික වූ දාර්ශනික අර්ථයක් නොහඟ වන බවයි. ඔවුන් 'අභිධම්ම' සහ 'අභිවිනය' යන පද දෙක සෑම විටක ම සත්තමී විභක්ති අර්ථයෙන් යෙදී තිබීම කෙරෙහිත් වැඩි අවධානය යොමු කර තිබේ. මේ මතයට විරුද්ධ අදහසක් වටනාබේ ඉදිරිපත් කරයි. එතුමාගේ අදහස අනුව එය එසේ සිදු නොවන බව ප්‍රකාශ කරයි.

නූතන විද්‍යාර්ථීන් අභිධර්මය බුදුන් වහන්සේගේ ශ්‍රී මුඛයෙන් දේශනා කළ දේශනාවක් ලෙස පිළිගැනීමට මැලිකමක් දක්වන්නට හේතු වූයේ එයට නිසි වූ නිදානයක් නොමැති වීමයි. අප පමණක් නොව අට්ඨකථා කරුවන් ද මේ ගැටලුවේ දී නිරුත්තර විය. එහෙත් බුද්ධඝෝෂ මාහිමියන් එය බුද්ධ භාෂිත යැයි පවසන්නට උත්සහ ගන්නා අන්දම අට්ඨසාලිනියෙහි දක්වේ. මේ මතයට ම අදහසක් දක්වන නූතන වියතෙකු වූ පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත මාහිමියන් පාලි සාහිත්‍යයය නම් ග්‍රන්ථයේ දී

> "පිටකත්‍රයේ අන් කිසිදු සූත්‍රයක් හෝ ශික්ෂා පදයක් බුද්ධ භාෂිත යැයි ඔප්පු කිරීමට වෙහෙසීමෙන් පෙනෙන්නේ මුල් කාලයේ දී මෙය බුද්ධ භාෂිතයක් නොවේ ය යන මතය දැරූ බලවත් පක්ෂයක් සිටි බවයි.[26]

යනුවෙනි. මෙයින් පෙනී යන්නේ අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් ද නැද්ද යන්න පිළිබඳ මත ගැටුම් පූර්වයේ සිට ම පැන නැඟී ඇති බවයි.

අභිධර්මයට නිදානයක් ඇතැයි යන්න පැවසීමට අටුවාචාරීන් වහන්සේලා දැඩි උත්සහයක් ගෙන තිබේ. මණ්ඩලාරාමවාසී තෙර නමක් වූ තිස්සභූති හිමියන්ගේ මතය නම් අභිධර්මයේ නිදානය ලෙස බෝධි මූලය ම දැක්විය හැකි බවයි. කෝගන් මිශ්‍රනෝ ද මේ ප්‍රකාශය සම්බන්ධයෙන් මත පල කරයි. "අභිධර්මය බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද්දකි"[27] මේ මතය තහවුරු කිරීම පිණිස උන්වහන්සේ පදේස විහාර සූත්‍රය ද නිදර්ශන ලෙස දක්වයි.

එහෙත් ග්‍රාමවාසී වූ සුමනදේව හිමියන් මීට වෙනස් වූ අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. අභිධර්මයට නිදානයක් තිබෙන බව උන්වහන්සේ පෙන්වා දෙයි. ඒ අනුව එහි නිදානය ලෙස පෙන්වා දෙන්නේ බුදුන් වහන්සේ සම්බෝධියට පත් ව තව්තිසා දිව්‍ය ලෝකයට වැඩම කොට අභිධර්මය දේශනා කළ ආකාරයයි. මේ නිදානය හා ප්‍රකාශය සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත මාහිමියන්

> "ඒ කියන නිදානය කිසිම අභිධර්ම පොතක හෝ ත්‍රිපිටකටයේ අන් පොතක හෝ නැත්තේ ය. එය එතුමන් විසින් ම ගොතා කියන ලද්දකි. එවැන්නක් ගෙතීම පාලි භාෂාව දත් මා වැනි පුද්ගලකු විසිනුත් කළ හැකි දෙයකි. එබැවින් එවැනි දුර්වල සාධකයන් පවා ගෙන හැර පෑමෙන් පෙනී යන්නේ මෙය සර්වඥ භාෂිත යයි ඔප්පු කර ගැනීමට බලවත් අපහසුවක් තිබූ බවයි."[28]

යනුවෙන් දක්වයි. එම උධෘත පාඨයෙන් ද පෙනී යන්නේ එවැනි නිදානයක් නොපැවති බවයි. එම නිදානය හුදු ප්‍රබන්ධයක් බව බුද්ධදත්ත මාහිමියන්ගේ මතයෙන් පැහැදිලි ය.

02. අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් වන බව

අභිධර්මය පිටකය බුද්ධ භාෂිතයක් වන බව රේරුකානේ චන්දවිමල හිමියන්ගේ අදහස යි. තව ද බුදු රජාණන් වහන්සේ සම්මා සම්බෝධියට පත් ව හය වන සතියේ රුවන්ගෙහි හෙවත් රතනාගරයේ දී අභිධර්මය මෙනෙහි කළ බව බුද්ධවංස අටුවාවෙහි,

> "චතුත්ථෙ සත්තාහෙ බෝධිතො පච්ඡිමුත්තර දිසාභාගේ දේවතා රතනඝරං මාපයිංසු. තත්‍ථ පල්ලංකේන නිසීදිත්වා අභිධම්මපිටකං විචිනන්තෝ සත්තාහං වීතිනාමේති. තං ඨානං රතනඝර චේතියං නාම ජාතං."[29]

යනුවෙන් දක්වා ඇත. මේ පාඨයට අනුව රතනාගරයේ දී අභිධර්මය මෙනෙහි කළ බව පැවසේ. මේ මතය තව දුරටත් සනාථ කර දැක්වීම පිණිස විනය පිටකයට කරන ලද අට්ඨකථාව වන සමන්තපාසාදිකාවේ ද එන තොරතුරක් ද ගෙන හැර දැක්විය හැකි ය. ඒ මෙසේ ය.

> "තතෝ පච්ඡිම දිසාභාගේ දේවතා රතනඝරං මාපයිංසු. තත්ථ පල්ලංකේන නිසීදිත්වා අභිධම්ම පිටකං විසේසතෝ චෙත්ථ අනන්ත නය සමන්ත පට්ඨානං විචිනන්තෝ සත්තාහං වීතිනාමේසි. තං ඨානං රතනඝර චෙතියං නාම ජාතං."[30]

යනුවෙනි. මෙයින් ද පැහැදිලි කිරීමට උත්සහ ගෙන ඇත්තේ බුදු රජාණන් වහන්සේ රුවන් ගෙහි දී අභිධර්මය මෙනෙහි කරන ලද බවයි. අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් වන බවට සාධක සපයන්නේ මේ ආකාරයෙනි. ඉහත සඳහන් කළ තොරතුරු වලට අනුව අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් ද නැද්ද යන්න පිළිබඳ විවිධ වූ මතවාදයන් ද පැවතී ඇති බව මැනවින් පැහැදිලි ය.

සමාලෝචනය

මේ නිබන්ධනය අභිධර්මයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ මූලාශ්‍රයන් පදනම් කර ගෙන සකසන ලද්දකි. මූලික වශයෙන් අභිධර්මය පිලිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් පූර්වයෙන් ම දැකගත හැකි ය. එමෙන් ම අභිධර්මය යන පදය සකස් වූ ආකාරය හඳුනා ගැනීමේ දී එහි විවිධ වූ සැකසීම් ඇති බවක් පෙනෙන්නට ඇත. ත්‍රිපිටකය පුරාවට ම අභිධර්මය යන පදය යේදී තිබෙන ආකාරයත් ඒ තුළින් මැනවින් හඳුනාගත හැකි ය. ථේරවාදය මුල්කරගත් පිරිස් සහ විවිධ නිකායානතරිකයන් විසින් අභිධර්මය යන පදය සම්බන්ධයෙන් විවිධාර්ථයන් ගම්‍ය කරන බව නිදර්ශන ද සහිත ව මේහි විවරණයට යොමු කොට ඇත. කෙසේ වෙතත් ස්වකීය මතයට අනුව ධර්මයේ ම පැවතුනු සුවිශේෂී ධර්ම කොට්ඨාසයන් 'අභිධර්මය' යන නමින් හඳුන්වන්නට ඇති බවයි. මෙය ඒ තරමට ම සුවිශේෂී වන්නේ

සත්වයන්ගේ අභ්‍යන්තරයෙහි පවතින ස්කන්ධ, ධාතු, ආයතන යන මේවා පිළිබඳ විග්‍රහයන්ට ද ලක් කරමින් අපූර්වත්වයෙන් යුක්ත ව සකස් වී ඇති නිසයි. එපමණක් නොව අභිධර්මයේ ප්‍රභවය සම්බන්ධයෙන් ඒ ඒ නිකායිකයින් අතර ද මතවාදයන් රාශියක් පැවතී ඇත. ථේරවාදීන්ගේ මතයට අනුව අභිධර්මයෙහි ආදි කතෘවරයා වන්නේ තිලෝගුරු බුදු රජාණන් වහන්සේ ය. අභිධර්මය බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත බුද්ධ භාෂිතයක් යැයි ඔප්පු කිරීමට මහත් වෑයමක් ද දරා තිබේ. ඒ සඳහා නිදානයන් දෙකක් ද ඔවුන් පෙන්වා දී ඇත. එහෙත් අභිධර්මයෙහි ප්‍රභවය සම්බන්ධයෙන් තොරතුරු විමසා බැලීමේ දී බුදුන් වහන්සේගේ ශ්‍රී මුඛයෙන් අභිධර්මයේ ආරම්භය සිදු වූ බව හඳුනා ගැනීමට පුළුවනි. මුල්කාලීනව එය පිටක වශයෙන් නොතිබුණත් ධර්මය සහ විනය යන දෙකෙහි අන්තර්ගතව පැවතී ඇති බව සිතා ගත හැකි ය. තව ද ඇතමුන් මෙය බුද්ධ භාෂිත ධර්මයක් යැයි පවසන්නට යත්න දරා ඇතත්. තවත් පිරිසක් ඒ මතයට එරෙහිව මෙය බුද්ධ භාෂිත දේශනාවක් නොවන බව සනාථ කරන්නට උත්සහ දරා ඇති බවක් ද පෙනේ. ස්වකීය මතය වන්නේ අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් වන බවත්, එය බුදු මුවින් පිට වී පසු කාලීනව එයට තව තවත් තොරතුරු එක්වන්නට ඇති බවයි. නූතන මතයන්ට අනුව අභිධර්මය බුද්ධ භාෂිතයක් නොවන බවට කරුණු ගෙන හැර දක්වයි. එහෙත් සාම්ප්‍රදායික මතය මෙය බුද්ධ භාෂිතයක් ම වන බවයි. සැබවින් ම අභිධර්මයේ ප්‍රභවය බුදුන් වහන්සේ ගෙන් ආරම්භ වී තෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව මොග්ගලීපුත්තතිස්ස හිමියන් විසින් සකවාද පන්සියයක් හා පරවාද මත පන්සියයක් බණ්ඩනය කිරීම පිණිස කරන ලද කථාවත්ථුප්ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථය රචනාවීමත් සමග ක්‍රමික විකාසනයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් අභිධර්මය පිටකය සැකසෙන්නට ඇති බවයි.

ආන්තික සටහන්

1. විමති විනෝදනී අට්ඨකථාව, සංස්. හේමවතු මුනිදාස, 14 - පිටුව.
2. දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, 94 - පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
3. මජ්ඣිම නිකාය, කිත්ති සූත්‍රය, 44 - පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
4. සංයුක්ත නිකාය, බ්‍රහ්ම සංයුක්තය, අරුණවතී සූත්‍රය, 278 - පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
5. අංගුත්තර නිකාය, තික නිපාතය, 9 වන සූත්‍රය, 510 - පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
6. චුල්ලවග්ග පාලිය, 504 - පිටුව.
7. දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, 196 පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
8. මජ්ඣිම නිකාය, 111, 22 පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
9. මහා වග්ග පාලිය, මහාඛන්ධකය.
10. වත්තේවිමල හිමි, රේරුකානේ, අභිධර්ම මාර්ගය, 2006, 01 පිටුව, පොකුණුවිට.
11. මජ්ඣිම නිකාය, භික්ඛු වග්ගය, ගුලිස්පානි සූත්‍රය, 228 පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
12. මහා වග්ගපාලි, 1, 160 පිටුව,
13. දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, 196 - පිටුව, 1976, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
14. නිලකරත්න, අසංග, අභිධර්ම අධ්‍යයනය, 14- 14 පිටුව. චතුර මුද්‍රණාලය.
15. ධම්මසංගණී අට්ඨවාව, 17 පිටුව.
16. එම 26 පිටුව.
17. මජ්ඣිම නිකාය, ගෝපාලක සූත්‍රය, 526 පිටුව, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
18. මජ්ඣිම නිකාය, උද්දේස විභංග සූත්‍රය, 470 පිටුව,
19. මජ්ඣිම නිකාය, අලගද්දූපම සූත්‍රය, 324 පිටුව, 1964, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය.
20. වත්තේවිමල හිමි, රේරුකානේ, අභිධර්මයේ මූලික කරුණු, 2007, - පිටුව, පොකුණුවිට.
21. වත්තේවිමල හිමි, රේරුකානේ, අභිධර්මයේ මූලික කරුණු, 2007, - පිටුව, පොකුණුවිට.
22. එම, එම-පිටුව.

23. දීඝ නිකාය අට්ඨකථා, 1 කොටස, (පරි) දයා ගුණසේකර..., 16 පිටුව, නැදිමාල.

24. වැදුවිමල හිමි, රේරුකානේ, අභිධර්ම මාර්ගය, 22 පිටුව, පොකුණුවිට.

25. Watanabe , Fumimaro, PHILOSOPHY AND ITS DEVELOPMENT IN THE NIKAYAS AND ABHIDHAMMA, Indian book centre, Delhi, 1983 , p. 19.

26. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සාහිත්‍යය, 116 - පිටුව, රත්න ප්‍රින්ටර්ස් මුද්‍රණය.

27. සිලකරත්න, අසංග, අභිධර්ම අධ්‍යයනය, 14 පිටුව. චතුර මුද්‍රණාලය.

28. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සාහිත්‍යය, 117 පිටුව, රත්න ප්‍රින්ටර්ස් මුද්‍රණය.

29. වැදුවිමල හිමි, රේරුකානේ, අභිධර්මයේ මූලික කරුණු, 2007, - පිටුව, පොකුණුවිට.

30. එම.

ප්‍රාකෘත භාෂාවන්හි ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අධ්‍යයනයක්

ආචාර්ය මඩිහේ සුගතසිරි හිමි

ප්‍රාකෘත යනු මොනවා ද, ඒ ප්‍රාකෘත භාෂා ක්‍රමයෙන් විකාශය වූයේ කෙසේ ද, ඒවායෙහි දැකිය හැකි සුවිශේෂතා මොනවා දැයි විමසා බැලීම මෙම ලිපියෙහි මුඛ්‍යාභිමතාර්ථය වේ. ප්‍රකෘති යන්නෙන් සෑදෙන ප්‍රාකෘත යන්න යමකට අයත් වඩා ප්‍රශස්ත යන අර්ථය හා ස්වභාවික, සාමාන්‍ය, ග්‍රාම්‍ය හෙවත් පොදු ජන භාවිත, ප්‍රාදේශීය යන අර්ථ දෙයි.[1] සංස්කෘත ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයේ දී original මුල, natural ස්වභාවික, normal සාමාන්‍ය, ordinary සාමාන්‍ය, usual පළපුරුදු, low පහත්, valgur පිරිපහදු නො වූ, unrefined අශිෂ්ට, provincial ප්‍රාදේශීය, vernacular සියබස, ගෞරව බස යන අරුත් ඉදිරිපත් කොට ඇත.[2] ප්‍රාකෘතඃ ස්වභාවේන සිද්ධමිති - ප්‍රාකෘතම්, ප්‍රකෘතජනානං භාෂා වා ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් දැක්වෙන ආකාරයට ප්‍රකෘතජනයන්ගේ භාෂාව ප්‍රාකෘත නම් වේ. තව ද ප්‍රාකෘත භාෂාව දේශ භාෂාවක් බවත්, එය කථිත භාෂාවක් බවත්, භාෂාවක ආරම්භය ඇති වන්නේ කථික භාෂාවෙන් බවත්, ලේඛනය පටන්ගත් පසුව ව්‍යාකරණය සකසාගත් බවත්, කුකුල්නාපේ දේවරක්ඛිත හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[3] ප්‍රාකෘත යනු ප්‍රාක්‍රිති යන පදයෙන් ආවක් වන අතර, මූලද්‍රව්‍ය, පදනම යන අර්ථ ඉන් ජනිත කෙරෙන බවත්, එහි පදනම සංස්කෘත බවත් දැක්වේ[4] ආදිතම වාර්තාගත ප්‍රාකෘත වනුයේ තුන්වැනි සියවසට අයත් අශෝක සෙල්ලිපිවල දැකිය හැකි ප්‍රාකෘත බව චුල්නර්

පවසයි.[5] මේ සඳහා තවත් අදහස් දෙකක් කීත් පවසයි. ඔහුට අනුව ප්‍රාකෘත යනු ප්‍රකෘති ශබ්දයෙන් සාදාගත් තද්ධිත පදයක් බවත්, ප්‍රකෘතිය (මුල් උපත) සංස්කෘත බවත්, එහි නිරුක්තිය පිළිබඳ ව ඉන්දියාවේ බහුජන සම්මත මතය බවත් ය. තවත් මතයකින් හාත්පසින් ම මෙහි විරුද්ධ පැත්ත ප්‍රකාශ කර ඇත. එනම් ප්‍රාකෘත යනු ප්‍රකෘතියෙන් ක්ෂණිකව පැමිණෙන දෙයයි. හැම කෙනෙකුට ම විශේෂ උපදේශයක් නොමැතිව පහසුවෙන් තේරුම් ගැනීමට හාවිත කිරීමටත් හැකිවන දෙය යි.[6]

හින්දු කුෂ් කඳුවැටිය තරණය කොට ඉරාණයෙහි (පර්සියාව) සිට භාරතයට සංක්‍රමණය වූ ආර්යයෝ නූතන පඤ්ජාබ් ප්‍රදේශයේ ආශ්‍රිතව ජනාවාස පිහිටුවා ගත්හ. ඒ අනුව ආර්ය ජනයා දකුණු ඉන්දියාවේ ව්‍යාප්ත වීමත්, සමග එනම් වින්ධ්‍යා කඳුවැටිය හා හිමාලය දක්වා සම්මත කරගන්නා ලද ආර්යාවර්තය නම් වූ ප්‍රදේශයෙහි තත්කාලීන යුගයෙහි ගොවියාත්, රාජ්‍යය සේවකයාත්, කම්කරුවාත් සමාජයේ සියලු ස්තරයන්ට අදාළ පිරිස් අදහස් හුවමාරු කරගැනීම සඳහා හාවිත හාෂාව ප්‍රාකෘත හාෂාව නම් වේ. එය මූල ප්‍රාකෘතය නමි. මෙම ප්‍රාකෘතයෙන් වේද හාෂාවත්, එයින් ලෞකික සංස්කෘත හාෂාවත් ප්‍රභවය වූ බව පිළිගැනේ.

ඉන්දියානු උපමහාද්වීපය තුළ ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් වර්ෂ දෙදහසකට පමණ පෙර සිට වර්තමානය දක්වා, ව්‍යාප්ත වෙමින් පවත්නා එක්තරා හාෂා ප්‍රවාහයක් ඉන්දු ආර්ය හාෂා යනුවෙන් හඳුන්වන බවත්, ගෝත්‍රික ජනයා ඉන්දියාවට ඇතුළුවීමෙන් පසුව ආර්ය හාෂා බිහි වූ බව නාබිරිත්තන්කඩවර ඤාණරතන හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[7] එසේ පැමිණි ගෝත්‍රික ජනයා අනාර්ය යනුවෙන් හැඳින්වුන අතර, ඒ ජනතාව හාවිත කළ හාෂාව ප්‍රාකෘත වශයෙන් සලකා තිබේ.

01. යමක වඩාත් පැහැදිලි අර්ථය වන ප්‍රකෘති යන ශබ්දයෙන් බිඳී ආවක් වන අතර විකෘති යන්නෙහි විරුද්ධ පදය ද වේ. සාංඛ්‍ය දර්ශනයට අනුව ප්‍රාකෘත යන්නෙහි තේරුම වන්නේ ප්‍රාකෘති තථ්‍ය හෝ මූල ද්‍රව්‍යය යනුයි.

02. මෙහි සාමාන්‍ය තේරුම නම් ස්වභාවික, සාමාන්‍ය, ග්‍රාම්‍ය, ප්‍රාදේශීය යනුයි. එය එනම් සාමාන්‍ය තේරුම අනුව ප්‍රකෘති යනු (ගෞරසේනි, මහාරාෂ්ට්‍රි ආදිය) මනාව සැකසුණු, අංග සම්පූර්ණ භාෂාවක් වූ සංස්කෘත භාෂාව වෙනුවට සාමාන්‍ය ජනයාගේ කථෝපකථනය සඳහා එය වෙන්වූවක් විය. ව්‍යාකරණඥයින් සහ භාෂාවේදීන් පවසන පරිදි ප්‍රාකෘතම් යන වචනය ප්‍රාක්‍රිති යන්නෙන් බිඳුණේ වේ. ඓතිහාසික ව නිවැරදි නොවූවත්, මෙම පැහැදිලි කිරීම ප්‍රඥාගෝචර ය. ප්‍රායෝගික ව අප මූලයක් වශයෙන් සංස්කෘත ශබ්ද ලක්ෂණය භාවිත කරන අතර, ප්‍රාකෘත ශබ්දය ද, එයට සම්බන්ධ වූවක් වේ. එසේ වුවත් නූතන වාග්විද්‍යාව වැදගත් සාක්ෂ්‍යයක් මේ සඳහා ද සපයයි. පදනමක් වශයෙන් සංස්කෘත ශබ්ද උපුටා ගැනීමෙන් ඉන්දු ආර්ය භාෂා ලක්ෂණ නියෝජනය කිරීමක් වන නමුත්, පොරාණික ඉන්දු ආර්ය භාෂාවේ සංස්කෘත ශබ්ද අතර, ප්‍රාකෘත ශබ්ද හමුවන්නේ නොවේ. එහෙත් පශ්චාත් කාලීන ප්‍රාකෘත ශබ්දය ප්‍රාකෘතවලින් නිෂ්පාදනය කරන ලද්දේ වේ. අපි වෛදික සාහිත්‍යය භාෂා පැවැති උපභාෂා ප්‍රාකෘතය සංස්කෘත භාෂාවෙන් බිඳුණු බව පිළිගනිමු. අනෙක් අතින් සංස්කෘත යනු පාණිනී සහ පතඤ්ජලීන්ගේ භාෂණ වන අතර සම්භාව්‍ය සංස්කෘතයක් දක්වා එය සංවර්ධනය වී ඇත.[8] ප්‍රාකෘත යනු ප්‍රාචීනයන් විසින් කළ හෝ ව්‍යාකරණ රීතීන්ගෙන් මිදුණු සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරය බව ඇතැම් වියතුන්ගේ අදහස යි.[9] එසේ ම පාලිය ඇතුළත් ප්‍රාකෘත වනාහි තවත් පද සංයෝජනමය භාෂාවක් බව වූල්නර් පවසයි.[10]

ක්‍රි. පූ. යුගයේ පටන් අද්‍යතන අවධිය දක්වා ම ඉන්දීය පඬිවරුන්ගේ අදහස වූයේ ප්‍රාකෘත භාෂා සංස්කෘත භාෂාවෙන් ම ප්‍රභවය වූ බව යි.[11] මෙම අදහස වඩාත් තීව්‍ර වූයේ ප්‍රකෘතිः සංස්කෘතං, තත්‍ර භවං ආගතං වා ප්‍රාකෘතං යනුවෙන් ක්‍රි. ව. 1088-1017 අතර අණ්හිල්ලපුර කුමාරපාල රජුගේ රාජ්‍යසභායෙහි ප්‍රකට පූජකයෙකු වූ ආචාර්ය හේමචන්ද්‍රයන් විසින් පෙන්වා දීමත් සමග ය. ඒ අනුව ප්‍රකෘතිය හෙවත් මූලය සංස්කෘත බවත්, ප්‍රාකෘතය එයින් ප්‍රභව වූ භාෂාවක් ලෙසත් දක්වා ඇත.[12] මෙම අදහස සනාථ කිරීම සඳහා ඒ ඒ විද්වතුන් විසින් ඉදිරිපත් කොට ඇති අදහස් එකොළහක් මොරටුවේ සාසනරතන හිමියෝ ඉදිරිපත් කරති.[13] ඒ මෙසේ ය.

01. ප්‍රකෘතිः සංස්කෘතම් තත්‍ර භවං තත්‍ර ආගතං වා ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් ප්‍රාකෘතිය සංස්කෘතය බවත් එයින් වූයේ හෝ එයින් ආයේ හෝ ප්‍රාකෘතය බවත් කියැවේ.

02. ප්‍රකෘතිः සංස්කෘතම් තත්‍ර භවං ප්‍රාකෘත මුච්චතෙ යනුවෙන් ප්‍රකෘතිය සංස්කෘත ය. එහි වූයේ ප්‍රාකෘත යැයි කියනු ලැබේ.

03. ප්‍රකෘතිः සංස්කෘතම් තත්‍ර වහත්වාත් ප්‍රාකෘත මුච්චතෙ යනුවෙන් ප්‍රකෘතිය සංස්කෘත ය. එය ආයේනුයි ප්‍රාකෘත යැයි කියනු ලැබේ.

04. ප්‍රාකෘතො සංස්කෘතායස්තු විකෘති ප්‍රාකෘතිමතා යනුවෙන් ප්‍රකෘතිය සංස්කෘතයෙහි වූ අතර විකෘතිය ප්‍රාකෘත නම් වේ.

05. ප්‍රාකෘතස්‍ය හි සර්වමෙව සංස්කෘත යොනිः යනුවෙන් දැක්වෙන ආකාරයට ප්‍රාකෘතය සංස්කෘතය උප්පත්තිස්ථානය කොට ඇත.

06. ප්‍රකෘතේ රාගතම් ප්‍රාකෘතම්, ප්‍රකෘතිः සංස්කෘතම් යනුවෙන් ප්‍රකෘති වශයෙන් ආයේ ප්‍රාකෘත වශයෙන් ද, ප්‍රකෘතිය සංස්කෘත වශයෙන් දැක්වේ.

07. ප්‍රකෘතෙः සංස්කෘතාදාගතං සංස්කෘතම් යනුවෙන් ප්‍රකෘතියෙන් සකස්කොට ආයේ සංස්කෘතය යි.

08. සංස්කෘත ලක්ෂණ ප්‍රකෘති සම්බන්ධිත්වස්‍ය යනුවෙන් සංස්කෘත ලක්ෂණ ඇති ප්‍රකෘතිය සම්බන්ධ වේ නුයි ප්‍රාකෘත නම් වේ.

09. සංස්කෘත රූපායः ප්‍රාකෘතෙ රුත්පන්නත්වාත් යනුවෙන් සංස්කෘත රූප ප්‍රාකෘතයෙහි උපන් බැවිනි.

10. ප්‍රකෘති සංස්කෘතම් යනුවෙන් ප්‍රකෘතිය සංස්කෘත ය.

11. සංස්කෘතාත් ප්‍රකෘති ඉෂ්ටං යනුවෙන් සංස්කෘතයෙන් ප්‍රකෘති ඉෂ්ට ය.

අම්බලන්ගොඩ ධම්මකුසල නාහිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ **ප්‍රකෘතේරිදං ප්‍රාකෘතම්, ප්‍රකෘතඃ සංස්කෘතම්, තත්‍ර භවං තත ආගතං වා ප්‍රාකෘතම්** යනුවෙන් දක්වා ඇති බව යි. ඒ අනුව ප්‍රකෘතිය නම් මූල අවස්ථාව බවත්, ඒ මූල අවස්ථාවෙන් ඉපැත්මට ආයේ ප්‍රාකෘතය බවත් උන්වහන්සේ පෙන්වා දෙති.[14] එසේ ම උන්වහන්සේ සකාරණව තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ සංස්කෘතය හැර අනෙක් සියලු භාෂා ප්‍රාකෘත වශයෙන් සැලකූ බව යි.

එහෙත් හේමචන්ද්‍රයන් කාව්‍යානුශාසන නම් කෘතියෙහි දී ජෛන ආගමික භාෂාව වූ අර්ධ මාගධිය ම මුල් භාෂාව බව අවධාරණය කර ඇති බව පෙනේ[15] ප්‍රාකෘතය යන වචනය භාරතීය වියරණ ඇදුරන් හා අලංකාරිකයන් විසින් අවබෝධ කරගෙන ඇත්තේ සංස්කෘත භාෂාව ගුරුකොට ගත් පොදු ලක්ෂණ ඇතුළත් විශාල භාෂා ප්‍රමාණයක් බවත්, ප්‍රාකෘත යනු ප්‍රාකෘති (මූලද්‍රව්‍ය, පදනම) යන මුල් වචනයෙන් බිඳී ආවක් බවත්, එහි පදනම සංස්කෘත භාෂාව බවත් ඔවුන්ගේ අදහස ය. මාර්කණ්ඩෙයට අනුව **ප්‍රාකෘතඃ සංස්කෘතම්. තත්‍ර භවං ප්‍රාකෘත මුච්චතෙ.** එසේ ම ධනිකගේ දස රූප කෘතියෙහි **ප්‍රාකෘතෙර් ආගතම් ප්‍රාකෘතම් ප්‍රකෘතෙර් සංස්කෘතම් සිංහධිවෙගණිම්** යනුවෙනි. රසික සර්වස්ව විසින් ඔහුගේ නාරායන නම් කෘතියෙහි ගීත ගොවින්ද පිළිබඳ පැහැදිලි කරන්නේ **සංස්කෘතාත් ප්‍රාකෘතම් ඉස්තම්, තතෝ' පභ්‍රම්ශ භාෂණම්** යනුවෙනි. ප්‍රාකෘත සංස්කෘතයෙන් ජනිත වූ බව අදහස් කරනු ලබන අතර එය අපභ්‍රංශ භාෂණාවට මූලාධාර වූ බව ය.[16]

සංස්කෘතය වේද භාෂාවට ඇතුළත් කළේ නම් පුරාතන ඉන්දු ආර්ය කාලයට අයත් වන බැවින් සංස්කෘතයෙන් ප්‍රාකෘතය ඇති වූ බව පිළිගත හැකි ය. එහෙත් එය එසේ නොවන බැවින් සංස්කෘතයෙන් ප්‍රාකෘතය ඇති වූයේ යැයි සැලකිය නොහැකි බව පෙන්වා දී ඇත.[17] **භාෂා ද්විධා සංස්කෘතං ච ප්‍රාකෘතස්චේ'ති** භෙදතා යනුවෙන් දැක්වෙන පරිදි සංස්කෘතය හැර අනෙක් සියලු භාෂා ප්‍රාකෘත වේ යැයි ද්විභේදයක් දක්වා ඇත. [18]

එසේ රාජශේඛර ප්‍රාකෘත සංස්කෘත භාෂාවන්ගේ වෙනස මෙසේ ඉදිරිපත් කර ඇති බව විද්වත් මතයකි.

පරුසො සක්කඅ බන්ධිඩා පාඋඅ බන්ධො වි හොඉ
සුඋමාරො පුරුසො මහිලාඈං ජෙත්තිය මහන්තරං තෙත්තිය මිමාඈං

ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙදෙනා පිළිබඳ සැලකීමේ දී ස්ත්‍රිය මෘදු වන අතර පුරුෂයා රළු ය. එසේ සංස්කෘත හා ප්‍රාකෘත භාෂා පිළිබඳ සැලකීමේ දී සංස්කෘත රළු ය, ප්‍රාකෘත මෘදු ය. එනම් සංස්කෘත පුරුෂයා මෙන් ද ප්‍රාකෘත ස්ත්‍රිය මෙන් ද දත යුතු ය. [19] මෙම අදහස තවදුරටත් ස්ථිර කරන වාක්පතිරාජ ආචාර්යයෝ

හරිස විසෙසො විය සාවඔය යමවුලාඔ අවඈණ
ඉහ බහි හුත්තො අංතො මුහොය හියයස්ස විප්ඵුරඉ

යනුවෙන් දක්වා ඇත. ඒ අනුව ප්‍රාකෘතය හැදෑරීමේ දී, සිතට පෙර නොවූ සතුටක් දැනෙන බවත්, දෑස් එක විට ම පිය වී එකවිට ම ප්‍රසාරණය වන බවත්, සන්තෝෂය ඇතුළත පිටත දෙකෙහි ම පැතිරෙන බවත් දක්වා ඇත.

ප්‍රාකෘත භාෂාවෙන් රචිත පද්‍ය කාව්‍ය මාධුර්යයෙන් මෙන් ම මෘදුත්වයෙන් යුතු ය. එයට හේතුව වන්නේ සරල, සුගම, පද බහුල වීමත්, බැඳි අකුරු හෝ ව්‍යාකරණ නියමයන්ට යටත් නොවීම, කථාව්‍යවහාරයේ පැවැතීම යනාදී කරුණු යි. මේ බව ප්‍රකට කිරීමට ගාථා ශප්තශතියෙහි ශ්ලෝක කිහිපයක් දැක්විය හැකි ය.

අමිඅං පාඋ අකව්වං පඩිඋං සොඋං ච ජෙ න ජාණංති
කාමස්ස තත්තතත්තිං කුණංති තෙ කහං න ලජ්ජංති [20]

පාඉයකව්වුල්ලාවෙ පඩිවයණං සක්කඑණ ජො දෙඉ
සො කුසුම සත්ථරං පත්ථරෙණ අබුහො විනාසෙඉ[21]

ප්‍රාකෘත සහජයෙන් ම මධුර, උච්චාරණයට පහසු, සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජන අක්ෂර අඩු ප්‍රමාණයක් දැකිය හැකි, බොහෝ විට නාට්‍ය

ග්‍රන්ථයන්හි එන, ස්වභාවික, ව්‍යාකරණ නියමයන්ට ම අවනත නො වූ පොදුජන ව්‍යවහාරික භාෂාවකි. වාක්පතීහු විසින් ඒ බව මෙසේ කියා ඇත.

ණවමත්ථ ඩංසණං සණ්ණීවෙස සිසිරා ඔ
බන්ධරිද්ධියො අවිරල මිණ මෙ අහුවන
බන්ධමිහ, ණවර සය යම්මි
නවමර්ත්ථදර්ශණං සන්නිවෙශ ශිශිරා බන්ධර්ධයඃ
අරවිල මෙතදා භුවන බන්ධ මිග කෙවලං ප්‍රකෘතෙ

ලෝකයෙහි ආරම්භයෙහි පටන් ප්‍රාකෘත භාෂායෙහි ම අභිනව විෂයයන්ගේ සන්නිවේශය විය. ප්‍රබන්ධාදීන්ගේ විෂයයෙහි බහු මාධූර්යය සම්පත්තිය ආහරිත ය.

හර්ෂ විශෙෂො විකාශකො මුකුලකාරකක්ෂෙණා
ඉහ වහිර්මුඛො අන්තමුඛශ්ච හෘදයස්‍ය විස්ථුරති

ප්‍රාකෘත භාෂාව ඉගෙන ගන්නා කාලයෙහි හෘදයෙහි එක ම අභූත පූර්ව හර්ෂයක් (පෙර නොවූ විරූ සතුටක්) උද්ගත වෙයි ඇස් දෙක එකවිට අරින්නේ ද, පියන්නේ ද වේ. අභ්‍යන්තරයෙහි ද පිටත ද සතුට පැතිරෙයි. [22]

ප්‍රකෘත්‍යා ස්වභාවෙන සිද්ධං ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් දැක්වෙන ආකාරයට ප්‍රාකෘතික හෙවත් ස්වභාවික වූ භාෂාව ප්‍රාකෘත යි. ප්‍රකෘති ,අණ යන නාම මූලය හා ප්‍රත්‍යය එකතුවෙන් සෑදෙන ප්‍රාකෘත ශබ්දයෙන් මුල් රූපය යන අදහස ප්‍රකට කෙරේ. ප්‍රාකෘත (පාළි ඇතුළු ව) තවමත් සංශ්ලේෂි හෙවත් කෘත්‍රිම භාෂා බව ඇතැම් වියතුන්ගේ මතය යි.[23] ප්‍රාකෘත ශබ්දයෙන් බිඳුණු ප්‍රාකෘතය ප්‍රකෘතියට අයිති හෝ එයින් බිඳී ආ දෙයක් බවත්, එනම් මූල ප්‍රකෘතියෙන් වෙනස් වූ දෙය ප්‍රාකෘත යැයි සාංඛ්‍ය මතයෙහි කියන්නාක් වැනි බවත්, ස්වභාවික, සාධාරණ, සාමාන්‍ය යනාදි අර්ථ මෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් සැලකිය හැකි බවත්, ප්‍රාකෘත යන්නෙහි අර්ථ ඉදිරිපත් කරමින් කිරිවත්තුඩුවේ ප්‍රඥාසාර නාහිමියෝ පෙන්වා දෙති.[24] ඉන්දියානුවන් නිතර ම ප්‍රාකෘත යනු සාහිත්‍යය භාෂාවක් වශයෙන්

සැලකූ බවත්, නිදසුනක් වශයෙන් පෘථිවිධර විසින් මෘච්ඡකටිකාවට ලියන ලද අටුවාවෙහි පුරාණ කවීන් විසින් ප්‍රාකෘත යන්න මගහැර ඇති බව සඳහන් කර ඇත. එසේ ම දණ්ඩීන් විසින් ශෞරසේනි, ගෞඩී, ලාටී, සහ වෙනත් භාෂා ප්‍රාකෘත භාෂා යටතේ සංවාදාත්මක භාෂා වශයෙන් සලකා ඇත. [25]

ප්‍රාකෘතය වේද මූලික භාෂාවක් බවත්, ක්තන ක්වනාදි ප්‍රත්‍යයන් ගේ ද, අම්හෙ-අස්මෙ ආදි පදයන්ගේ ද, ලිඞ්ග වචන විභක්ත්‍යාදීන්ගේ ද වෛදික ප්‍රයෝගයන් සමග සමානත්වයක් දක්නා බැවින් ප්‍රාකෘතය වේද මූලික බව පෙන්වා දී ඇත. මේ පිළිබඳ අධ්‍යයනයක යෙදෙන විධුශේඛර භට්ටාචාර්ය කරුණු 21ක් උද්ධරණය කරමින් ප්‍රකෘතය වේද මූලික බව පෙන්වා දීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව මොරටුවේ සාසනරතන හිමියෝ පෙන්වා දෙති.[26] උක්ත අදහස සනාථ කිරීම සඳහා උදයරාම ශාස්ත්‍රී කරුණු රාශියක් ඉදිරිපත් කොට ඇති බව ද ඒ නාහිමියෝ තවදුරටත් පෙන්වා දෙති. මෙම කරුණු උද්ධෘත කරමින් ඒ හිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ ප්‍රාකෘතයට සංස්කෘතය ප්‍රකෘතිය වූ බවත්, ප්‍රාකෘතය ප්‍රකෘතික භාෂාවක් බවත්, ප්‍රාකෘතය අර්ධ මාගධියෙන් නිපන් බවත්, ප්‍රාකෘතය වේද මූලික බවත් ය. [27]

ප්‍රාකෘත ශබ්දයාගේ ව්‍යුත්පත්තිය පිළිබඳ භාෂා විශාරදයන් තුළ නිශ්චිත නිගමනයක් නැති බවත්, ඒ ඒ විද්වතුන් ඉදිරිපත් කර ඇති මත සමාලෝචනය කිරීමෙන් නිගමන හතරකට බැසගත හැකි බවත් කහඳාමෝදර පියරතන නාහිමියෝ පෙන්වා දෙති. ඒවා නම්

01. සංස්කෘතයෙන් හින්න වූයේ ප්‍රාකෘතයි.
02. ප්‍රාකෘතියෙන් (ස්වභාවයෙන්) සිද්ධවූයේ ප්‍රාකෘතය යි.
03. අර්ධ මාගධියෙන් හින්න වූ භාෂාව ප්‍රාකෘතය යි.
04. වේද භාෂාවෙන් නිපන්නේ ප්‍රාකෘතය යි යනුවෙනි.[28]

මෙම නිගමනයන්ට උන්වහන්සේ යොමුව ඇත්තේ කිනම් පදනමකින් දැයි උන්වහන්සේ මෙසේ විස්තර කරති. මෙම මත

අතුරින් ප්‍රාකෘතය සංස්කෘතයෙන් නිපන් ප්‍රාකෘතයක් බව හේමචන්ද්‍ර ආදි විද්වතුන් ප්‍රකාශ කරන බවත්, එක භාෂාවකින් තවත් භාෂාවක් පැන නොනගින බවත්, තත් සම ශබ්ද මෙන් ම තත්භව ශබ්ද ද ඒ ඒ භාෂාවන්ගෙන් පැමිණෙන බවත්, එහෙත් ඒ ඒ භාෂාවන්ට ආවේණික වූ නිෂ්පන්න ශබ්ද ද ඒ ඒ භාෂාවන්හි විද්‍යමාන බවත් උන්වහන්සේ පෙන්වා දෙති. මේ බව හේමචන්ද්‍ර ආචාර්යවරයෝ තම ප්‍රාකෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයේ සංස්කෘතානන්තරං ප්‍රාකෘතස්‍යානුශාසනං සිද්ධ සාධ්‍යමාන භෙද සංස්කෘත යොනෙරෙව තස්‍ය ලක්ෂණං න දෙශස්‍ය ඉති ඥාපනාර්ථම්. සංස්කෘතං සමං තු සංස්කෘත ලක්ෂණෙනෙව ගතාර්ථම් යනුවෙන් දක්වා ඇති බව යි. එසේ ම ප්‍රාකෘතය ප්‍රකෘතියෙන් හෙවත් ස්වභාවයෙන් සිද්ධ වූ භාෂාව ප්‍රාකෘත බව ප්‍රකෘත්‍යා ස්වභාවෙන සිද්ධං ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් දක්වා ඇති හෙයින් දෙවැනි නිගමනයට පැමිණි බව යි. මේ සඳහා නිදසුන් වශයෙන් නමිසාධු නම් ජෛන ආචාර්යවරයා ප්‍රාක් පූර්වකෘතං ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් ස්වකීය ටීකාවක දක්වා ඇති බවත් සඳහන් කරති. එසේ මහේමචන්ද්‍ර ආචාර්යවරයා තම ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයෙහි ප්‍රථමයෙන් ප්‍රාකෘතය සංස්කෘතයෙන් නිපන් බව කියූවත් පසුව එය අර්ධමාගධියෙන් ජනනය වූ බව ප්‍රකාශ කළේ යැයි නිදසුන් වශයෙන් දක්වති. විදුශේඛර භට්ටාචාර්යෝ ප්‍රාකෘතය වේදයෙන් නිපන් බව සඳහන් කරන බවත්, ඇතැම් හලන්ත ශබ්ද ස්වරාන්ත වීම, ආදි වර්ණස්ථ ර කාරය යකාරයෙන් බොහෝවිට ලොප් වීම, සංයුක්ත වර්ණයට පූර්ව වූ දීර්ඝස්වරය ඇතැම් තැනක හ්‍රස්ව වීම, ඍකාරයට උකාරය වීම, ද කාරයට ඩ කාරය වීම, චතුර්ථී ෂෂ්ඨී විභක්ති බොහෝ සෙයින් සමාන වීම යන කරුණු ඒ සඳහා මූලාශ්‍රය කරගෙන ඇති බවත් දක්වති.

මෙසේ සම්භවය වූ ප්‍රාකෘත භාෂාව ඒ ඒ යුගයෙහි සිටි මිනිසුන්ගේ ප්‍රාදේශීය ව්‍යවහාර, පළාත් ව්‍යවහාර, භාෂා භේද යනාදිය හේතුවෙන් විවිධ උන්නතීන්ට හා අවනතීන්ට පාත්‍ර වෙමින් ප්‍රභේද ගත වන්නට විය. භාෂාවක් වෙනස්වීමට බලපාන සාධක වශයෙන් භූවිද්‍යාත්මක සාධක හා ප්‍රාදේශීය භාෂා වෛෂම්‍යතා (විෂමතා), අන්‍ය ජාතීන් සමග සම්මිශ්‍රණයවීම්, උච්චාරණ විභේද්‍යතා ආදිය

බලපාන බව දැක්විය හැකි ය. ඒ අනුව මාගධී, අර්ධමාගධී, පෛශාචි, ශෞරසේනි ආදි විවිධ ප්‍රාකෘත භාෂා මුල් ප්‍රාකෘත භාෂාවෙන් ම ජනනය විය.

ප්‍රාකෘත භාෂාවන්ගේ විශේෂත්වය පිළිබඳ සලකා බැලීමේ දී ඍ, ඎ, ඏ, ඐ, ඓ, ඖ යන අක්ෂර ප්‍රාකෘත භාෂාවන්හි විද්‍යමාන නො වේ. එහෙත් මෙම ශබ්ද ඉදිරිපත් විය යුතු අවස්ථාවන්හි ඒ හා සමාන වෙනත් ශබ්ද උපයෝගී කරගෙන එවැනි පරමාර්ථ ඉටුකරගෙන ඇත. නිදසුන් වශයෙන් ''ඍ'' යන්න ''රි'' සේ යෙදෙනු දැකිය හැකි ය. නිදසුන් වශයෙන් ඍද්ධි යන සංස්කෘත වචනය පාලියෙහි දී රිද්ධි යනුවෙන් යෙදීම දැක්විය හැකි ය. කෘෂ්ණ, කණ්හ යනුවෙන් ද, කෛලාශ කෙලාස යනුවෙන් ද, පද සිද්ධි ඉදිරිපත් වී ඇති ආකාරය මෙහි දී සැලකිල්ලට ගත යුතු ය.

භාරතයට පැමිණි ආර්යයන් විසින් ප්‍රථමයෙන් භාවිත කළ භාෂාව කුමක් වීදැයි නිශ්චිත ව ම කිව නොහැකි අතර ප්‍රාක් පූර්වකෘතම් ප්‍රාකෘතම් යනුවෙන් සමහර වියතුන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ප්‍රථමයෙන් වූ ප්‍රාකෘතය එනම් මූල ප්‍රාකෘතය මෙකී ප්‍රාකෘතය වශයෙන් සැලකිය හැකි බව යි. සංස්කෘතයට වඩා ප්‍රාකෘත සුවිශේෂ වීමට හේතු හයක් මොරටුවේ සාසනරතන නාහිමියෝ දක්වති. එනම්

01. ප්‍රාකෘත භාෂාව සරල, මධුර වන අතර, සංස්කෘත භාෂාව කඨොරය, ඖදාර්ය පූර්ණ වන බව

02. ප්‍රාකෘත භාෂාව උච්චාරණයට පහසු වන අතර සංස්කෘතය උච්චාරණයට දුෂ්කර ය

03. ප්‍රාකෘත ස්වර බහුල වන අතර, සංස්කෘත ව්‍යඤ්ජන බහුල ය.

04. ප්‍රාකෘතයේ සංයුක්තව්‍යඤ්ජන හෙවත් බැඳි අකුරු ස්වල්පය වන අතර, සංස්කෘතයේ බැඳි අකුරු බහුල ය.

05. ප්‍රාකෘතය කථා ව්‍යවහාරයේ පැවැති භාෂාවක් වන අතර, සංස්කෘතය එසේ නොවන සාහිත්‍යයට සීමා වූවකි.

06. ප්‍රාකෘත ව්‍යාකරණ නියමයන්ට යටත් නැත. එහෙත් සංස්කෘත ව්‍යාකරණ නියමයන් උල්ලඞ්ඝනය නොකරයි. [29]

ප්‍රාකෘත භාෂාවල ලක්ෂණ සරල බවත්, ඍ හා ඎ යන ස්වර දෙකෙහි හා ඓ, ඖ යන සන්ධ්‍යක්ෂරයන්ගේ අභාවය යි[30]. එසේ ම ඌෂ්මාක්ෂරයන්ගේ හා නාසිකාක්ෂරයන්ගේ ද සංඛ්‍යා අඩුවීම ද, ව්‍යඤ්ජනයන්ගේ ද්විත්ව වීම ද, ඇතුළත් වේ.[31] එසේ ම ස්වර මධ්‍ය ව්‍යඤ්ජනයන් අත්හැර දැමීම, අඝෝෂාක්ෂර, ඝෝෂාක්ෂර බවට පෙරළීම, ය අකුර ජ බවට පත්වීම, න කාරය වෙනුවට ණ කාරය යෙදීම, සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජනයන් දීර්ඝ බවට පමුණුවා සරල කිරීම ද, ප්‍රාකෘත භාෂාවල සුවිශේෂ ලක්ෂණ වශයෙන් කීත් පෙන්වා දෙයි. [32]

ක්‍රි. ව. 4 වැනි සියවසෙහි රාජ්‍යත්වයට පැමිණි ගුප්තවංශික රජදරුවන්ගේ රාජ්‍යෝදයත් සමග පාලි භාෂාවේ අවනතියත්, ප්‍රාකෘත භාෂාවන්හි උන්නතියත් ඇති වූ බව පෙනේ. මෙම යුගයට අයත් සෙල්ලිපි හා තඹ පත්වල බොහෝ සෙයින් දෘශ්‍යමාන වන්නේ ප්‍රාකෘත භාෂාව යි. ක්‍රි.ව. 510 දී රාජ්‍යත්වයට පැමිණි භානුගුප්ත රාජ්‍ය සමයේ දී, මෙම ප්‍රාකෘත භාෂා ස්වර්ණමය යුගය උදාවිය. තදාසන්න යුගයේ රචිත කාව්‍යය හා නාට්‍ය කෘතිවල මෙන් ම ජෛන ග්‍රන්ථයන්හි ද මෙම භාෂාව භාවිත බවට නිදසුන් ලැබේ.

දැනට විද්‍යමාන ප්‍රාකෘත ව්‍යාකරණය සංස්කෘත ඌරුවට අනුව හැඩ ගැසෙමින්, පෞරාණික වශයෙන් තිබූ බොහෝ ශබ්ද රූප මග හැරෙමින් වෙනස් වෙමින්, විභක්ති රූප හා ක්‍රියා රූප බොහෝ ප්‍රමාණයක් අඩු වෙමින් සකස් වී ඇත. පාණිනී විසින් ද, සංස්කෘත ව්‍යාකරණය සැකසීමේ දී ප්‍රාකෘත පද රාශියක් ඉවත් කරන ල්දී. එසේ ම එක ක්‍රමයකට සමානාකාරයකට සෑම නාමයක් ම අකාරාන්ත ස්වරූපයට හුරුවත්, හැම ක්‍රියාවක් ම භවාදි ගණයට හුරුවත් වරනැගීමට උත්සාහ ගෙන ඇති අතර, සම්ප්‍රදාන විභක්තිය

නැතිව යාම ද මෙහි දී විශේෂ ලක්ෂණයක් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. එසේ ම ද්විවචනය ගැන එතරම් සැලකිල්ලක් නොදැකවීමත්, ආත්මනෙ පද අභාවිතයත් පුරාතන ප්‍රාකෘත යුගයෙන් පසු දැකිය හැකි සුවිශේෂ ලක්ෂණයෝ වෙති. එසේ ම අපභ්‍රංශ ප්‍රාකෘත යුගය දක්වා ම එනම් 10 වැනි සියවස දක්වා කාලය වන තෙක් ම දෛනික කටයුතුවල දී අදහස් හුවමාරු කරගැනීම සඳහා ද, කාව්‍ය කරණය සඳහා ද මෙම ප්‍රාකෘත භාෂාවන් සුභාවිත වුව ද, ඉහතින් දැක් වූ පරිදි පාණිනී විසින් සංස්කෘත ව්‍යාකරණය සකසමින් සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි ද දියුණුව ඇති වෙත් ම, මෙම භාෂාවන්ට පරිහානිකර යුගය උදාවන්නට විය. කිරිවත්තුඩුවේ ප්‍රඥාසාර නාහිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ, සයවැනි සියවසට පෙර කළ පොත්වල ද, ප්‍රාකෘත භාෂා ප්‍රයෝග දක්නට නොමැති බැවින් සයවැනි සියවස වන විට ප්‍රාකෘත භාෂාවන්ගේ පරිහාණිය ඇති වූ බව යි.[33]

ප්‍රකෘත භාෂා ප්‍රභේදනය

ආර්යාවර්තයෙහි ප්‍රචලිත වූ භාෂා ප්‍රධාන වශයෙන් සංස්කෘත හා ප්‍රාකෘත වශයෙන් ප්‍රභේදගත වූ බව පැහැදිලි කරුණකි. එසේ ප්‍රභේදගත වූ මෙම භාෂා ද්විභේදයෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා පිළිබඳ පමණක් මෙහි දී අවධානයට යොමු වේ. ඕනෑ ම භාෂාවක් කාලාතික්‍රමණය වීමේ දී එම භාෂාව ව්‍යවහාර කරනු ලබන ජනතාවගේ ව්‍යවහාරයන්ට අනුව, සංස්කෘතික අනන්‍යතා අනුව හා වෙනත් බලපෑම් හේතුවෙන් ඒ ඒ භාෂාවන්ගේ විචල්‍යතා මෙන් ම සංවර්ධනීය අවස්ථා ඇත. ප්‍රාකෘත භාෂා ද මෙසේ වර්ගීකරණයට පත්ව තිබේ. ඒ අනුව සූරසේන දේශයේ භාවිත වූ ශෞරසේනී භාෂාව බටහිර ප්‍රාකෘතය යැයි ද, දකුණු බිහාරයේ වැසියන්ගේ භාෂා වූ මාගධී භාෂාව නැගෙනහිර ප්‍රාකෘතය වශයෙන් ද, මේ දෙකෙහි අතරෙහි වූ ප්‍රාකෘතය අර්ධමාගධී යනුවෙන් ද හැඳින්විය හැකි බව කිරිවත්තුඩුවේ ප්‍රඥාසාර නාහිමියෝ පෙන්වා දෙති. [34]

ප්‍රාකෘත භාෂා වශයෙන් භාෂා හතක් උන්වහන්සේ පෙන්වා දී ඇත. ඒවානම්

01. මහාරාෂ්ට්‍රී
02. ශෞරසෙනී
03. මාගධී
04. අර්ධමාගධී
05. ජෛන මහාරාෂ්ට්‍රී
06. ජෛන ශෞරසේනී
07. අපභ්‍රංශ යනුවෙනි.[35]

එහෙත් මොරටුවේ සාසනරතන හිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ

01. මහාරාෂ්ට්‍රී
02. ශෞරසෙනී
03. මාගධී
04. අර්ධමාගධී
05. පෛශාචී
06. අපභ්‍රංශ යන භාෂා ප්‍රාකෘත භාෂා බව යි. [36]

ෂඩ් භාෂා වශයෙන් ලංකාවේ ප්‍රකට වූයේ සංස්කෘත, ප්‍රාකෘත, ශෞරසේනි, මාගධි, පෛශාචි, අපභ්‍රංශ යන භාෂා ය.[37]

මීට අමතර ව සප්ත භාෂා වශයෙන්

01. මාගධී
02. ආවන්ති
03. ප්‍රච්‍යා
04. ශෞරසේනී
05. අර්ධ මාගධී
06. දාක්ෂිණ්‍යය
07. වාහ්ලිකා යන සප්ත භාෂා දක්වා ඇත.[38]

කහඳාමෝදර පියරතන අනුනාහිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ මහාරෂ්ට්‍රී, ශෞරසේනී, පෛශාචී, මාගධී යැයි ප්‍රධාන කොටස් හතරකට ප්‍රාකෘත භාෂා බෙදිය හැකි බවත්, පෛශාචී, මාගධී දෙක ද මහාරාෂ්ට්‍රිය මුල්කොට පවතින්නේ යැයි කාත්‍යායන මුනිහු දක්වන බව යි. [39]

මෘච්ඡකටිකා නම් කෘතියෙහි කෙෂාංචින්මතෙ චතසෘ භාෂාඃ සෞරසෙනී ආවන්තිකා ප්‍රච්‍යා මාගධ්‍යඃ කෙෂාඤ්චින්මතෙ මාගධ්‍යාවන්තිකා ප්‍රාච්‍යා ශෞරසෙන්‍යර්ධමාගධී වාහ්ලීකා දක්ෂිණත්‍යාශ්ච (ඉති) සප්ත භාෂා ප්‍රකීර්තිතාඃ යනුවෙන් දක්වා ඇත. ඒ අනුව සමහර විද්වතුන්ගේ අදහස්වලට අනුව දේශීය ව්‍යවහාර නමින් හඳුන්වන ප්‍රාකෘත හතරක් ඇත. ශෞරසේනී, අවන්තිකා, ප්‍රාච්‍යා, මාගධී යනුවෙනි. එහෙත් ඇතැම් අය මාගධී, අවන්ති, ප්‍රාච්‍යා, ශෞරසේනී, අර්ධමාගධී, වාහ්ලිකා, දාක්ෂිණාත්‍යා යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා හතක් දක්වති.[40] ක්‍රි. ව. තෙවැනි සියවසට අයත් දෘශ්‍යකාව්‍යයන්හි උපයුක්ත අනෙක් ප්‍රදේශීය භාෂා ගණනක් ම දැක්වෙන බවත් එම භාෂා වශයෙන් දක්ෂිණාත්‍ය, ප්‍රාච්‍යා, ආවන්ති, හුදු ශෞරසේනී විශේෂයක් වූ ඨාක්කී හෙවත් කාක්කී හා මාගධී විශේෂයක් වූ චණ්ඩාලී හා ශාකරී ද දැක්විය හැකි බවත් කීත් පෙන්වා දෙයි. [41]

හයවැනි සියවස වන විට ආර්ය දේශයෙහි ප්‍රාකෘත විශේෂ හතරක් පැවතී ඇත. එනම් පංජාබ්, උජ්ජයිනි, මාගධී, පෛශාචී යනුවෙනි. මෙම ප්‍රකෘත අතුරින් මුල් තැනක් එකදු ප්‍රාකෘතයකට හෝ නොතිබූ බවත්, පෛශාචී ප්‍රාකෘතය පිළිබඳ එතරම් සැලකිල්ලක් නොදැක් වූ බවත්, වරරුචි, සුබන්ධු, වාණභට්ට ආදී වියතුන් ඒ බව තම තමන්ගේ ග්‍රන්ථයන්හි දක්වා ඇති බවත්, පෙන්වා දී ඇත.[42] වරරුචි ආචාර්යවරයාට පසුව ෂඩ් භාෂා චන්ද්‍රිකා ග්‍රන්ථය රචනා කළ ලක්ෂ්මීධර විසින්, ප්‍රාකෘත භාෂාවේ තවත් ෂඩ් ආකාර විභේදනයක් දක්වන ලදී. එනම් ප්‍රාකෘත, මාගධී, සංස්කෘත, පෛශාචී, ශෞරසේනී, අපභ්‍රංශ යනුවෙනි. භරතමුනිගේ නාට්‍යය ශාස්ත්‍රයෙහි වූ කලී මීට වඩා වෙනස් භාෂා හතක් දක්වා ඇත.

එනම් මාගධී, අවන්ති, ප්‍රාච්‍යා, ශෞරසේනි, අර්ධමාගධී, වාක්ලිකා, දාක්ෂිණත්‍යා යනුවෙනි. ප්‍රාකෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයක් වූ ප්‍රාකෘත ලංකේශ්වරයෙහි මෙන් ශබ්ද කල්පද්‍රුමයෙහි ද, භාෂා අටළොසක් පිළිබඳ සඳහන් කර තිබේ. එනම් 01. සංස්කෘත, 02. ප්‍රාකෘත, 03. උද්දීච්ච, 04. මහාරාෂ්ට්‍ර, 05. මාගධී, 06. මිශ්‍රාර්ධ මාගධී, 07. ශකාභිරී, 08. අවන්ති, 09.ද්‍රාවිඩී, 10. ඔඩ්රීයා, 11. පාශ්චාත්‍යා, 12. ප්‍රාච්‍ය, 13. වාහ්ලිකා, 14. රන්තික, 15. දාක්ෂිණත්‍යා, 16. පෛශාචි, 17. ආවන්ති, 18. ශෞරසෙනි යනුවෙනි. ඒ අනුව උද්දීච්ච යනු ශරාවතී නදියට ගිණිකොණ දෙසින් පිහිටි රටෙහි වැසියන් භාවිත කළ භාෂා විශේෂය යි. මාහාරාෂ්ට්‍රි යනු කාන්තාවන්ගේ කථාව්‍යවහාරයෙහි යොදනු ලැබූ ගාථා විශේෂයකි. මාගධී යනු රජුගේ ඇතවුරෙහි වැසියන්ගේ භාෂාව යි. මිශ්‍රාර්ධමාගධී යනු රාජකුමාර, රාජ්‍යය සේවක, ශ්‍රේෂ්ඨීවරුන්ගේ භාෂාව යි. ම්ලෙච්ඡ ජාතීන්ගේ හෙවත් ගෝපාල, චණ්ඩාල, පුක්කුස ආදි ජාතීන් අතර ව්‍යාවහෘත භාෂාව ශාකාභිරි නම් විය. ද්‍රවිඩයන්ගේ භාෂාව ද්‍රාවිඩ භාෂාව යි. ආශ්චාත්‍යය නමින් දැක්වෙන්නේ පශ්චිම දිශාවාසීන්ගේ භාෂාව යි. ප්‍රාච්‍යය විදූසක ආදීන්ගේ භාෂාවයි. එනම් නාට්‍යයක කවටයාගේ භූමිකාව නිරූපනය කරන්නේ විදූසක යි. වාහ්ලික හෝ වාහික නමින් දැක්වෙන්නේ උදීචින් අතර ව්‍යාහෘත භාෂාව යි. දක්ෂිණත්‍යය භාෂාව වෛදර්භී නමින් ප්‍රකට වන අතර මෙය ගෞඩ දේශවාසීන්ගේ හා නාගරිකයන්ගේ භාෂාව සේ හඳුන්වනු ලැබේ. පෛශාචි නම් ලෝහ කර්මාන්ත ආදියෙන් දිවි පවත්තන්නවුන්ගේ භාෂාව යි. අවන්ති යනු කපටියන්ගේ භාෂාව යි. සේවකයන්ගේ හා මැද පන්තියේ ජනතාවගේ භාෂාව ශෞරසෙනි නම් විය. සාහිත්‍යය දර්පණය ලියූ විශ්වනාථ ස්වකීය කෘතියෙහි දී ඉහත දැක් වූ අටළොස් භාෂා පිළිබඳ විභේදනය අනුමත කොට ඇත.

අම්බලම්ගොඩ ධම්මකුසල නාහිමියෝ ප්‍රකෘත භාෂා බෙදී ගිය ආකාරය විවරණාත්මක ව ඉදිරිපත් කර ඇත. උන්වහන්සේ පෙන්වා දෙන්නේ වරරුචි ආචාර්යවරයා ප්‍රාකෘත, පෛශාචි, මාගධී, ශෞරසෙනි යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා වර්ග හතරක් ද, ආචාර්ය ශ්‍රී චණ්ඩ නම් විද්වතා ප්‍රාකෘත, අපභ්‍රංශ, පිශාචකි, මාගධී, ශෞරසේනි

යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා පහක් ද, ප්‍රාකෘත, ශෞරසේනී, මාගධී, පෛශාචි, චූලිකා පෛශාචි, ආර්ෂ ප්‍රාකෘත, අපභ්‍රංශ යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා වර්ග පහක් හේමචන්ද්‍ර ආචාර්යවරයා විසින් ද, භාෂා, විභාෂා, අපභ්‍රංශ, පෛශාචි, මාහාරාෂ්ට්‍රි, ශෞරසෙනි, ප්‍රාච්‍යා, ආවන්ති, මාගධී, ශාඛාරී, ඡණ්ඩාලී, ශාවරී, ආභිරිකී, ශාක්තී, නාගර, ඛ්‍රාචඩ, උපනාගර, කෛකයී, ශෞරසෙනි, පාඤ්චාලි යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා විස්සක් ද, භරත නම් ආචාර්යවරයා මාගධී, ආවන්ති, ප්‍රාච්‍යා, ශෞරසේනී, අර්ධමාගධී, බාහ්ලීකා, දාක්ෂිණාත්‍යා, ශාකරී, ආභීර, චණ්ඩාල, ශබර, ද්‍රවිඩ, ඔඩ්‍ර, හීන යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා දාහතරක් ද, රුද්‍රට නම් ආචාර්යවරයා ප්‍රාකෘත, සංස්කෘත, අපභ්‍රංශ යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා තුනක් ද, දණ්ඩි ආචාර්යවරයා සංස්කෘත, ප්‍රාකෘත, අපභ්‍රංශ, මිශ්‍ර යනුවෙන් ප්‍රාකෘත භාෂා පහක් ද ඉදිරිපත් කොට ඇති බවත් ය. [43]

ප්‍රාකෘත චන්ද්‍රිකා නම් ප්‍රශස්ත කෘතිය රචනා කළ නාගේන්ද්‍රනාථ වසූ විසින් ප්‍රාකෘතයෙහි සත්විසි වැදෑරුම් ප්‍රභේදයක් දක්වා ඇත.[44] එසේ ම මහාචාර්ය කීත් ප්‍රකෘත භාෂා ප්‍රධාන වර්ග තුනක් යටතේ වර්ගීකරණය කරමින කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව ප්‍රාථමික ප්‍රාකෘත වේදභාෂාව හා එයින් පැමිණි සංස්කෘතය මෙහි සාහිත්‍යයික ස්වරූපය වන බවත්, ද්විතීයික ප්‍රාකෘත හෙවත් පාළි සාහිත්‍යයෙහි පෙනෙන භාෂාව, ව්‍යාකරණඥයින් දක්වන ප්‍රාකෘත භාෂා, දෘශ්‍ය කාව්‍ය හා පොදු වශයෙන් අනෙක් සාහිත්‍යයෙහි පෙනෙන භාෂා හා වෛයාකරණිකයන්ගේ අපභ්‍රංශවලින් හැඳින්වෙන භාෂා ද වේ. එසේ තෘතීය ප්‍රාකෘත වර්ගය වශයෙන් වර්තමාන ග්‍රාම්‍ය භාෂා දක්වා ඇත. එනම් ද්විතීයික ප්‍රාකෘත භාෂා යුගය සමග ම සිදුවන මූලික අභිසංස්කරණයන්ට අදාළ වූ විශේෂ ස්ථානයක් මෙහි දැක්වෙන වර්ග නාම මාලාවෙන් නොපෙන්වෙන අතර, එය නිතර ම පවතින වෙනස්වීමේ ක්‍රම සන්තතිය අඳුරු කරන නිසාත්, ඇත්ත වශයෙන් ම මේ යුග අතර, පවතිනවාට වඩා විශාල වෙනස්කම් එයින් අඟවන නිසාත්, මේ නාම ව්‍යවහාරය එයින් කියැවෙන අදහස වලංගු කිරීමට තරම් ශක්තිමත් වේ ද යනු සැක සහිත බවත් ය.[45] ප්‍රාකෘත භාෂාව පිළිබඳ

අධ්‍යයනය කළ විද්වතුන් මෙසේ විවිධ විභේද්‍යතා දක්වා ඇත. එහෙත් ඇතැම් විද්වතුන්ගේ අදහස නම් ඒ සියල්ල ප්‍රාකෘත භාෂා ගණයෙහි ලා සැලකීමට සුදුසු නොවන බව යි.

ලෝකය ද්වීප, මහාද්වීප ආදී වශයෙන් බෙදීයාම නිසා මනුෂ්‍යයන් ද ඒ අනුව නානා වර්ණවලට හෙවත් ගණවලට බෙදී ගිය බවත්, ඒ අනුව ඔවුන්ගේ භාෂා ද බෙදී ගිය බවත්, ඇතැම් වියත්තු පෙන්වා දෙති.[46] මෙසේ වර්ග කරන ලද ප්‍රාකෘත භාෂා ඒ ඒ ප්‍රදේශයට ආවේණික භාෂා, ඒ ඒ ජාතීන්ට ආවෙණික භාෂා මෙන් ම ඒ ඒ කුලයන්ට හෙවත් වෘත්තිකයන්ට සුදුසු භාෂා වශයෙන් ද වර්ග කොට තිබේ. ඒ අනුව "උසස් කුලවතුන්ට හා උගතුන් කථාකළ යුත්තේ සංස්කෘත භාෂාවෙන් වූ අතර, කුල හීනයන් හා ස්ත්‍රීන් කථා කළ යුත්තේ ශෞරසේනි භාෂාවෙනි. කවි සින්දු ආදිය ප්‍රකාශ කිරීමේ දී ශෞරසේනි භාෂාව භාවිත කිරීමට කුල හීනයන්ට හා ස්ත්‍රීන්ට අවස්ථා තිබුණි. රජුගේ අන්තඃපුර කාන්තාවන් භාවිත කළ යුත්තේ මාගධී භාෂාව යි. කුමාරිකාවන්ගේ හා වෙළඳුන් ගේ භාෂාව වූයේ අර්ධ මාගධිය යි. ප්‍රාච්‍යය විදූෂකගේ හා අන්‍යයන්ගේ භාෂාව වූ අතර ක්‍රීඩකයන්ගේ භාෂාව වූයේ අවන්තිය යි. ද්‍රවිඩ භාෂාව ධූර්තයන්ගේ හා සොල්දාදුවන්ගේ භාෂාව යි. තමන්ගේ රජු හා ඒ හා සමාන අනෙක් රජවරුන්ගේ ඥාතීන් විසින් කථාකළ යුත්තේ සකාරි නම් ප්‍රාකෘතයෙනි. වාහ්ලීකි ප්‍රකෘතය උතුරු ඉන්දියාවේ මිනිසුන්ගේ ව්‍යවහාරික ප්‍රාකෘත යි. චණ්ඩාලි ප්‍රාකෘතය චණ්ඩාල ආදි පහත් කුලයන් විසින් භාවිත කළ භාෂාව යි. ලීවඩුවන්ගේ හා අඟුරුවැඩකරුවන්ගේ භාෂාව වූයේ ආහීර සහ ශාවරී භාෂාව යි. පෛශාචිය පිසාචයන්ගේ භාෂාවයි. ඒ අනුව වෛදික ග්‍රන්ථ පරිණාමය වීමෙන් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථත්, බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ පරිණාමය වීමෙන් ලෞකික සංස්කෘතයත් සැකසුණු බව පිළිගැනීමට වේ. එසේ වුවත් මහාරාෂ්ට්‍රී ප්‍රාකෘතය මෙම යුගයේ දී ජනප්‍රිය ප්‍රාකෘතයක් බව පැහැදිලි වන්නේ සේතුබන්ධ ආදී කාව්‍ය ඒ ප්‍රාකෘතයෙන් රචනා කිරීමෙනි.

කෙසේ වුව ද කාලාතික්‍රමණය වීමේ දී ඕනෑම භාෂාවක් අනෙක් භාෂා සමග සම්මිශ්‍රණය වීම නොවැළැක්විය හැකි අතර,

ප්‍රාකෘත භාෂාවට ද මෙම තත්ත්වය උදාවීමෙන් තත් කාලීන යුගයේ පැවැති අනෙකුත් ව්‍යවහාරයන් සමග මිශ්‍රවීමෙන් තද්භව හා තත්සම ශබ්ද එකතු වීමෙන් ප්‍රාකෘත භාෂාව සංවර්ධනය විය. එසේ ම ප්‍රාකෘත භාෂාවට ම අදාළ නිෂ්පන්න රූප ද මෙම භාෂාවන්හි ද දැකිය හැකි බව මෙහි දී අවධාරණය කළ යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1 Prakrta derived from has two lines of meaning. The more precise meaning of something belonging to ----- the looser meaning of natural, ordinary, vulgar provincial Woolner, Alfred, C. *Introduction to Prakrit* , p. 03

2 Monier William, WilliamState, *Sanskrit English Dictionary*, P. 703

3 පිරිවෙණ, ධර්මශාස්ත්‍රීය පැරණි ලේඛන සඬග්‍රහය, ප්‍රාකෘත භාෂාව, කුකුල්පනේ දේවරක්ෂිත හිමි, සංස්. ඤාණරතන හිමි, පුස්සැල්ලාවේ, පි. 21

4 A Grammer of the Prakrit Languages, Pischel, R. p. 01

5 Woolner, Alfred, C *Introduction to Prakrit*, p. 80

6 සේනානායක, ජී.එස්. බී. (පරි).සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පි. 36

7 ප්‍රාකෘත භාෂාවන්හි සමාජ වාග්විද්‍යාත්මක පදනම, ඤාණරතන හිමි, නාබිරත්තන්කඩවර, අලෝචන, සංස්. ඤාණරතන හිමි, පුස්සැල්ලාවේ, පි. 38

8 Woolner, Alfred, C *Introduction to Prakrit* p. 02-03

9 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය, පි. 46

10 Woolner, Alfred, C *Introduction to Prakrit*, p. 07

11 Sukumar Sen. Journal of the Oriental Institute, 1962, p. 193

12 Pischel, R., *A Grammer of the Prakrit Languages* , Motilal Banarsidass, Delhi, P. 01

13 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 13

14 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලම්ගොඩ, සිංහල අකුර, පි. 61

15 Jain, B.D. Ardha Magadhi p. xl

16 Pischel, R., *A Grammer of the Prakrit Languages* , Motilal Banarsidass, Delhi, P. 02

17 Woolner, Alfred, C *Introduction to Prakrit* p. 02

18 ඤාණානන්ද හිමි, මාදෝවිට,සිංහල භාෂා ඉතිහාසය, පි. 63

19 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 14

20 ඤාණරතන හිමි, නාමිරිත්තන්කඩවර,ගාථා (සංස්). ගාථාශප්තශතිය, 1-2

21 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 57

22 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය, පි. 60

23 Woolner, Alfred, C .*Introduction to Prakrit* , p. 07

24 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය,පි. 31

25 Pischel, R., A Grammer of the Prakrit Languages , Motilal Banarsidass, Delhi, P. 04

26 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 13

27 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 15

28 පියරතන හිමි, කහදාමෝදර, පෙතුබත්ධ මහාකාව්‍ය, පි. ii

29 සාසනරතන හිමි මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පිටුව 15

30 සාර්සවත ව්‍යාකරණ සංස්. තම්මැන්නාවේ

31 සේනානායකජී.එස්. බී. (පරි).සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පි. 41

32 සේනානායකජී.එස්. බී. (පරි).සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පි. 42

33 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය,පි. 55

34 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය,පි. 14

35 Introduction to Prakrit , Woolner, Alfred C p. 04

36 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, සිංහල ප්‍රාකෘතය, පි. 35- 125

37 ඤාණානන්ද හිමි, මාදෝවිට, සිංහල භාෂා ඉතිහාසය,පි. 65

38 ඤාණානන්ද හිමි, මාදෝවිට, සිංහල භාෂා ඉතිහාසය, පිටුව 66

39 පියරත්න හිමි, කහදාමෝදර,සේතුබත්ධ මහාකාව්‍යය පිටුව xii

40 මාගධ්‍යාවන්තිජා ප්‍රාච්‍යා ශෞරසේන්‍යර්ධිමාගධී වාලහීකා දක්ෂිණාත්‍යා ච සප්ත භාෂාඃ ප්‍රකීර්තිතාඃ මෘච්ඡකටිකාව, සංස්. පිටු

41 සේනානායක, ජී.එස්. බී. (පරි).සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පිටුව 44

42 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය, පිටුව 54

43 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලන්ගොඩ, සිංහල අකුර, පි. 65

44 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය, පි. 89

45 සේනානායක, ජී.එස්. බී. (පරි).සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පි. 37

46 ප්‍රඥාසාර හිමි, කිරිවත්තුඩුවේ, ප්‍රාකෘත භාෂා සාහිත්‍යය, පි. 07

පාළි ජාතකට්ඨ කථාව ආශ්‍රයෙන් කෙරෙන අධ්‍යයනයක්

මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

බෝධිසත්වයෙක් හෝ වෙනයම් තරුණයෙක් අධ්‍යාපනය ලැබීමෙන් පසු රජ්ය පාලනයට සම්බන්ධ වූ ආකාරය හෙළි කෙරෙන ජාතක කථා රැසක් රාජ්‍ය පාලකයා වීමට පෙර අදාළ උගත්කම් ලබා තිබිය යුතු ය. අණ්ඩභූත,[1] සෙය්‍යංස,[2] සත්තිභේද[3], සිවි[4], ආදි ජාතකකථා රැසක එන බෝධිසත්ව තක්සලාවට ගොස් ශිල්ප ඉගෙන පියාගේ ඇවෑමෙන් පසු ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කරයි. අතීත සමාජයේ රාජාත්වය පිළිබඳ කිසියම් දළ අදහසක් ඇති කර ගැන්ම සඳහා ඉන් එකක් පමණක් නිදසුන් කෙරෙයි.

> "අතීතෙ සිවිරට්ඨෙ අරිට්ඨපුරෙ සිවි මහාරාජෙ රාජ්ජං කාරෙන්තෙ මහාසත්තෝ තස්ස පුත්තෝ හුත්වා නිබ්බත්ති... සෝ වයප්පත්තෝ තක්කසිලං ගන්ත්වා උග්ගහිත සිප්පෝ ආගන්ත්වා පිතුසිප්පං දස්සෙත්වා..... පිතු රාජා හුත්වා අගතිගමණං පහාය දසරාජ ධම්මෙ අකොපෙත්වා ධම්මෙන රජ්ජං කාරෙන්තෝ චතුසු ද්වාරෙසු නගරමජ්ඣෙ නිවෙසන ද්වාරෙහි ඡ දානසාලා කාරෙත්වා දෙසිකං ඡ සතසහස්ස පරිච්චාගෙන මහාදානං පවත්තෙසි. අට්ඨමී චාතුද්දස පණ්ණරසෙසු නච්චං දානසාලං ගන්ත්වා දානං ඔලොකෙසි"[5]

මේ ප්‍රකාශය ඇතුළත් සිවි ජාතකය, අතීත බෞද්ධ සමාජයක් පිළිබඳ චිත්‍රයක් සකස් කර ගැන්මට අවශ්‍ය ආලෝකය සපයයි. මෙයින් අතීත රාජ්‍ය පාලකයා සහ රාජ්‍ය පාලන ව්‍යුහය ගැන පහත සඳහන් කරුණු අනාවරණය වෙයි.

01 පාලක සුදුසුකම් හා ජාතකට්ඨකතාවෙන් හෙළිවන පාලකයන්ගේ ගති ලක්ෂණ

1. රාජ්‍යය ලැබීමට උසස් අධ්‍යාපනය ලබා තිබිය යුතු ය.
2. එහි දී උගත් ශිල්ප, පියා හමුවෙහි ප්‍රදර්ශනය කළ යුතු ය.
3. පියා ජීවත් ව සිටිය දී පුතාට හිමිවන්නේ යුව රජ පදවිය යි.
4. රාජ්‍යය හිමිවන්නේ පියාගේ ඇවෑමෙන් පසුව යි.
5. අගතියෙන් තොර විය යුතු ය. මෙය සතර අගතියෙන් තොර විය යුතු ය යන බෞද්ධ ඉගැන්වීම සිහිපත් කරවයි.
6. දසරාජ ධර්මයෙන් පාලනය කිරීම. දසරාජ ධර්මය සම්බන්ධ වන්නේ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට යි.

මේ පිළිබඳ ව ඉදිරියේදී විස්තර කැරෙයි.

7. දානශාලා සෑදවීම රජුගේ යුතුකමකකි. දන් දෙන අතර ඒවා පිළිබඳව සොයා බැලීම.

ප්‍රමාදය පාලකයකු විසින් හළ යුතු ය. රජු වැඩ පිරිහෙළන විට සියලු රට නැසුනේ වෙයි. ජනතාව ප්‍රමාද වෙති . එබඳු රටක් ගොඩ ගැන්ම දුෂ්කර ය. ක්ෂත්‍රිය යන්ගේ ප්‍රමාදයේ සියලු සේනා විනාශ විය හැකි ය. සොර බිය ද පැතිරෙයි. ඥාති මිත්‍රාදීන් පවා ප්‍රමාදශීලි රජුට ගෞරව නොකරති.[7] පසුව රජු, පුරෝහිතයා සමඟ වීථී සංචාරය කොට රටෙහි පිරිහුණු තත්ත්වය පසක් කර ගනියි. එසේ ම තමා ඇතුලු ප්‍රභූවරුන්ගේ පිරිහීම ඊට හේතුව බව ඔහුට

අවබෝධ වෙයි. ඒ සඳහා පිළියම වන්නේ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කිරීම ය යන නිගමනයට ද[8] ඔහු එළඹෙයි.

ඇතැම් රාජ්‍යවල අල්ලස් ගැනීම සිදු කළ නිළධාරීන් ද සිටි බව පෙනේ. තණ්ඩුලනාළි ජාතකයේ එන බෝධිසත්ත්ව ඉවත් කොට පත් කළ ඇඟයීම් නිලධාරයා නුසුදුස්සෙකි. ඔහුගේ අල්ලස් ගැනීම් චර්යාව නිසා පරිහාසයට පත් වීමට සිදු වන්නේ රජුටයි. රජු අවබෝධය ලබන්නේ ඒ සියලු පරිහාස විඳීමෙන් පසුවයි. යළිත් සුදුස්සා පත් කැරෙයි. ගැටලුව විසඳෙයි[9].

දුම්මේධ ජාතකයේ එන බෝධිසත්ව පලමුව ලබන්නේ යුවරජ පදවිය යි. ඒ වනවිට රජව සිටින්නේ ඔහුගේ පියා යි. බරණැස් වැසියෝ බොහෝ එළුවන්, කුකුළන් සහ ඌරන් බඳු සතුන් මරා බිලි පූජා කරති. ප්‍රාණවධය අධාර්මිකය සිතන යුවරජ සංවේගයට පත් ව උපායෙන් එය නැවැත්වීමට සිතයි. පසුව පියාගේ ඇවෑමෙන් රජවන ඔහු සතර අගතියෙන් වියුක්තව දසරාජ ධර්මයෙන් රාජ්‍ය කරයි[10]. සත්ව ඝාතනය ධාර්මික ජීවිතයට බාධාවකැ යි' සිතන රජු කරුනු කියා ජනතාව ඉන් වැලැක්වීම නිෂ්ඵල බව දැන ඒ සඳහා අමුතු ව ක්‍රමෝපායක් අනුගමනය කරයි. රජු පවසන්නේ සිය රාජ්‍යයෙහි ප්‍රාණඝාතාදි පඤ්චදුස්සීලයෙහි නියුතු දස අකුසල ක්‍රියාවන්හි කියැලුණු අය සිටිත් නම් ඔවුන් මරා ඔවුන්ගේ ලෙයින් සහ මසින් බිලි පූජා කරන බවයි. ඒ සඳහා අණ බෙරයක් ද යැවෙයි.

රජු මේ පණිවිඩය ප්‍රචාරය කරන්නේ ජනතිව ඝාතනය කිරීමට නො ව ඝාතනයට ලක්වන්නන්ගේ මානසික ස්වභාවය ගැන ඔවුන් තුළ අවබෝධය ඇති කරවා සත්ත්ව ඝාතන මානසිකත්වයෙන් ඔවුන් වියුක්ත කරවීමේ අපේක්ෂාවෙනි. මේ ක්‍රමෝපාය සාර්ථක වෙයි. මේ ඇසිමත් සමඟ ජනතාව බියපත් වෙති. කිසිවෙක් ප්‍රාණඝාතය හෝ වෙනත් අකුසල් හෝ කිරීමට ඉදිරිපත් නොවෙති. යට කී යාගය සඳහා එකදු පුද්ගලයකුවත් සොයා ගත නොහැකි වෙයි. මන්ද කිසිවකු ප්‍රාණඝාතාදි අකුශල් නොකරන බැවිනි. රජුට අවශ්‍ය වන්නේ ද එය යි. ඔහු රාජ්‍යය කරන තෙක් දුසිල්කම්හි නිරත එක පුද්ගලයකු වත් නුවූ බව සඳහන් ය. මෙහි

අරුත රාජ්‍ය පාලකයාට අවශ්‍ය නම් ධාර්මික රාජ්‍යයක් ගොඩ නැඟීම සඳහා බලය යෙදවිය හැකි බව යි. එදා අතීත සමාජයේ එබදු රාජ්‍ය තුබූ බවට යට කී ජාතකකථාව නිදර්ශන යි.

බුද්ධකීන රජවරුන් එදා සමාජයේ පීවත් වූ බවට කුක්කුර ජාතකයේ රජුගේ චර්යාව නිදසුන්ය. දිනක් රජුගේ රථයෙහි රෝදවල සම් සහ බැමි සුනඛයෝ කා දමති. කුපිත වන රජු සියලු සුනඛයන් නසන්නැ යි' අණවයි. රජුගේ මේ හාස්‍යජනක නියෝගය කතුවරයා පරිහාසයට ලක් කරන්නේ සුනඛ නායකයතුගේ චරිතයක් නිර්මාණය කොට නිවැරිදි ව රාජ්‍ය ය කරන ආකාරය ගැන යට කී සුනඛයා ලවා උපදෙස් දීමෙනි.[11] සුනඛ ඝාතනය නවතින්නේ ඒ උපදෙස් ඇසීමෙන් පසු ය.

බෝධිසත්වගේ සත්ව නායක භූමිකා විස්තර කැරෙන ජාතකකථා අධ්‍යයනයට ලක් කළ යුත්තේ සත්ව පීවිත අනුසාරයෙන් විවරයන් කොට ඇත්තේ ද බෝහෝ දුරට තත්කාලීන රාජ්‍ය පාලනය ම වන බැවිනි. ලක්ඛනමිග ජාතකයේ බෝසත් මුවරජු සිය මුවන්, මිනිසුන් විසින් මාංසය සඳහා මරා දමන්නට විවිධ උපක්‍රම දරද්දී ඉන් ඔවුන් ගලවා ගෙන අරණට පිවිසෙයි.[12] පාලිතයන් විපතට පත් වූ විට ඔවුන් රැක ගැනීම රජුගේ යුතුකම ය. එවැනි රජවරු එදා සිටියහ. නිග්‍රෝධමිග ජාතකයේ මිනිස් රජු, සාඛමිග රජු හා නිග්‍රෝධමිග රජු යන තිදෙනාගේ චර්යාව කෙයාකාර ය. මිනිස් රජු මුල දී සැලකිලිමත් වන්නේ ආහාරය ගැන යි. අන් සතුන් සිය ආහාරය සඳහා ය යන ආකල්පය ද අන්‍යයනට සවන් දීමේ ගුණය ද ඔහු තුළ වෙයි. සාඛමිග රජු සාධාරණ පාලකයෙකි. පාලිතයනට යම් විපතකට මුහුණ දීමට සිදු ව සිය වාරය ආ විට ඒ තැනැත්තා විසින් ම එයට මුහුණ දිය යුතු ය යනු ඔහුගේ හැඟීම යි. ඊට අන් පීවිතයක් කැප කළ හැකි නොවේ. නිග්‍රෝධමිග රජු පරාර්ථය සඳහා පීවිතය කැප කිරීමට සූදානම් ය. මිනිස් රජු හා සාකච්ඡා කොට මුවන් ඇතුළු සියලු පීවිනට අභය දානය දීමට ඔහු සමත් වෙයි. එහි ඵලය මිනිස් රජු ධාර්මික නරපතියකු බවට පත් වීමයි. [13]

මෙසේ මිග, වානර, කුක්කුර, වටු, සකුණ, ගොධ, සිගාල, සුත, හස්ති, ගිඡ්ඣ ආදි සත්ව ජීවිත මගින් මනුෂ්‍ය පාලකයන්ගේ රාජ්‍ය, ඔවුන්ගේ ගතිලක්ෂණ ප්‍රකට කොට මනුෂ්‍ය සමාජය ම ථිවරණ කොට ඇති බැවිනි. සුවණ්ණමිග,[14] බරාදිය,[15] නළපාණ,[16] මහාකපි,[17] කුක්කුර,[18] සම්මෝදන,[19] සකුණ,[20] ගොධ,[21] සුක,[22] සිගාල,[23] ලටුකික,[24] මිගාලොප[25] බඳු ජාතක කථා මේ සම්බන්ධයෙන් නිදසුන් ය.

රජකුට පුතකු නැති වීම අඩුවකි. එහෙයින් කවර අන්දමකින් හෝ පිතෘත්වයට පත්වීම වරදක් කොට සැලකුණු බවක් නොපෙනේ. සාමාන්‍ය පවුලකට අයත් යැයි සැලකෙන ගැහැණුන්, රජු හා වැස ලද දරුවා රජ්‍ය උරුමක්කාරයෙකු බවට පත් වූයේ එහෙයිනි. සිය බිසවුන් දරුවන් ලද අවස්ථාවල දී රජු මහත් සතුටට පත් වූ අකාරය තේසකුණ ජාතකයේ දී විස්තර කැරෙ යි.

රජු දෙවියන් ලෙස සැලකුණු සමාජයක් එදා විය. දෙවධම්ම ජාතකයේ කියැවෙන පරිදි සම්මුතිදේව, උප්පත්තිදේව සහ විසුද්ධිදේව යනුවෙන් දෙවිවරු තිදෙනෙක් වෙති. දෙව්ලොව උපන් දෙවිවරුන් උත්පත්ති දෙවිවරුන් වන අතර ආශ්‍රවයන් ක්ෂීණ කොට ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් උසස් භාවයට පත් චරිත විසුද්ධි දෙවිවරු වෙති. ලෝක ජන සම්මතයෙන් රජ බවට පත්වන රාජ කුමාරවරු සම්මුති දෙවිවරු වෙති.[27] ධාර්මික ව රාජ්‍ය කිරීමෙන් 'සම්මුති දේව' යන නාමය අර්ථවත් කල රජුන් මෙන් ම අධාර්මික ලෙස රාජ්‍යය කොට එම නමට නිගරු කල රජුන් ද එදා සිටි බව පෙනේ. මහාපිඬ්ගල ජාතකයේ නිරූපිත මහාපිඬ්ගල එබඳු පාලකයෙකි. ඡන්දයෙන්අගතියට ගොස් පාප ක්‍රියා කළ ඔහු, ජනතාව මත දණ්ඩන පැනවීමෙන් ඔවුන්ගේ සම්පත් ලබා ගැනීමෙන් ඔවුන් කෙරෙහි සැඩ පරුෂ ලෙස හැසිරීමෙන් පීඩක පාලකයකු බවට පත් විය. ඔහු කාරුණික බව කුමක් ද යන්න ගැන පවා දැන නොසිටි අතර ඔහුගේ භාර්යාවන්, දූ දරුවන්, ඇමැතිවරුන්, බ්‍රාහ්මණයන්, ගෘහපතියන් ඇතුළු සියලු දෙනා ම පසු වූයේ ඔහු සමඟ අමනාපයෙනි. ඔහුගේ දීර්ඝ රජ්‍ය කාලය ජනතාවට පීඩාවක්

වූ බවත් ඒ රජුගේ අභාවය ජනතාවට සතුටක් වූ බවත් ඔහු පුතා ධර්ම රාජ්‍යයක් ඇති කල බවත් සඳහන් ය.[28]

මහාභාරතයේ එන කංස වෘත්තාන්තයට සමාන පුවතක් රැගත් ඝත ජාතකයේ ද ජනතාවට පීඩාදායක ලෙස හැසිරෙන රාජ පුතුන් සිටි බව සඳහන් වෙයි. ඉන් ගම්‍ය වන්නේ එබදු චරිත එදා සමාජයේ සිටි බව යි.

2. දශරාජ ධර්මය සහ ධාර්මික පාලනය.

රජකුමරු අධ්‍යාපනය ලැබ පිය ඇවෑමෙන් රජ ව දන් දෙමින්, සිල් රකිමින් ධාර්මික ජීවිතයක් ගත කළ බව සෙය්‍යාංස ජාතකයේ සඳහන් ය.[30] රජුගේ ලෞකික රාජ්‍යය ධර්ම රජ්‍යයක් බවට පත් වීමට හේතු වූයේ බෞද්ධ ආකල්ප බව පෙනේ. දරිමුඛ ජාතකයට අනුව ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කරන බෝධිත්ත්වගේ ජීවිතය තවතවත් ධර්මය වෙතට නැඹුරු වන්නේ ඔහු සමග තරුණ කල එකට උගත් පුරෝහිත පුත්‍රයා පසු ව දරිමුඛ නම් පසේ බුදු ව විත් ඔහු සමග කළ සාකච්ඡාව නිසා ය. පසේ බුදුන් රජුට පවසන්නේ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කරන්නේ ද අගතියට නොයන්නේ ද ධනය රැස් කිරීම උදෙසා ජනතා ව පීඩාවට පත් නොකරන්නේ ද දන් පින් කරන්නේ ද යන වචන යි. එසේ ම අවසානයේ ඔහු රජු රඳවන්නේ රාජ්‍යය වෙත නොව පරිබ්‍රාජක ජීවිතය තුළ යි.

රාජ්‍යත්වයට වඩා උසස් අධ්‍යාත්මික වශයෙන් ලැබිය හැකි විමුක්තියක් ඇතැයි යන හැඟීම ඇති වූ මොහොතේ ඇතැම් රජවරුන් ද එදා රජකම අතහැර පැවිදි වූ බව පෙනේ. එහි දී රට වැසියන් හඩද්දී, වැලපෙද්දී රජු මහණ දම් පිරීම සඳහා හිමවතට ගියේ ය.[31] යන්න සාක්ෂි දරන්නේ තත්කාලීන සමාජයේ එබඳු රාජ්‍ය පාලකයා ජනතාවගේ ආදරයට හා ගෞරවයට පාත්‍ර වූ බවට යි. එහෙත් ශ්‍රමණ ජීවිතය වෙත එළැඹීමේ ප්‍රවණතා ව වැඩි වශයෙන් දැකිය හැකි වූයේ එදා සමාජයේ බ්‍රාහ්මණයන් අතර යි. ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරුන් විසින් බොහෝ විට සිදු කරන ලද්දේ ශිල්ප ඉගෙන වුත් පියාගෙන් පසු රාජ්‍ය පාලනය බාර ගැනීම යි. ක්ෂත්‍රියන්ගේ කාර්යය

එසේ සිදුවද්දී බ්‍රාහ්මණ පුත්‍රයන් විසින් බොහෝ විට කරන ලද්දේ අධ්‍යාපනය ලැබීමෙන් පසු ජීවිතය ගැන විෂාදයට පත් ව පැවිදි වීමයි. රාජ පුත්‍රයන් පියාගේ අභාවයෙන් පසු රාජ්‍ය භාරගත්තාක් මෙන් ඔවුන් විසින් කරන ලද්දේ දෙමව්පියන්ගේ අභාවයෙන් පසු ආගමික ජීවිතය වෙත එළඹීම යි.

පැවිදිකම සහ රජකම එක් කරන හුය ධර්මය යි. බ්‍රාහ්මණ තරුණයා ධාර්මික ව ජීවත්වීම සඳහා පැවිදිවද්දී ක්ෂත්‍රිය තරුණයා රජව ධර්මයට අනුව පාලනය කිරීමට යත්න දරයි. ජාතකට්ඨ කථාවෙහි වැඩි වශයෙන් කියැවෙන්නේ ධර්මයෙන් රාජ්‍ය කළ පාලකයන් ගැන යි. මහා නාරද කස්සප ජාතකයේ එන අංගාති ධාර්මික ධර්ම රාජ්‍යයකි.[32] ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කළ යුතු බව සඳහන් වුවත් දස රාජ ධර්මය යනු කුමක් ද යන්න සඳහන් වන්නේ කලාතුරෙකිනි. දුම්මේධ[33] චුල්ල පදුම[34] භද්දසාල[35] ආදී ජාතක කථා රූසක දසරාජ ධම්ම යන වචනය සඳහන් වෙතත් ඒ ගැන විස්තර නැත. එහෙත් කුම්මාස පිණ්ඩ ජාතකය දසරාජ ධර්මය හඳුන්වා දෙයි.

"දානං සීලං පරිච්චාගං අජ්ජවං මද්දවං තපං
අක්කොධං අවිහිංසඤ්ච ඛන්තිඤ්ච අවිරොධනන්ති"[36]

දසරාජ ධර්මයෙන් රට පාලනය කිරීමට නම් රජු තුළ දානය, ශීලය, පරිත්‍යාගය, ඍජුතා, මෘදුතා, තපස, අක්‍රෝධය, අවිහිංසා, ඉවසීම, සහ අවබෝධතාව තිබිය යුතුය. මේවා පාලන ක්‍රමෝපාය යි. දසරාජ ධර්ම ගැන පැහැදිලි ප්‍රකාශයක් තේසකුණ ජාතකයේ ඇත.[37] ඒ ගාථා පන්තිය ම සාම ජාතකයෙත් එයි. ජාතකට්ට කථාවේ විග්‍රහ වාක්‍ය සැලකිල්ලට ගනිමින් යට කී ගථා පන්තිය විග්‍රහ කරනු ලැබී. රජුට වුව ධර්මයෙහි හැසිරෙන ආකාරය කියා දීමට තරම් පෞරුෂයක් තුබූ චරිත එදා සිටි බවටත් මේ ප්‍රකාශ නිදසුන් වෙයි. 'ධම්මඤ්චර මහාරාජ' යන ප්‍රකාශය කරමින් ධර්මයෙහි හැසිරිය යුතු තැන් සහ මෙසේ ඉදිරිපත් කැරෙයි.

1. මව්පියන්
2. පුත්‍රදාරාවන්
3. වාහන, බලසේනා
4. ශ්‍රමණ, බ්‍රාහ්මණයන්
5. මිතුරු ඇමතිවරුන්
6. ගම්නිගම්
7. රට ජනපද
8. සිව්පා-පක්ෂීන්

මෙහි කරුණු දහයක් සඳහන් ව නැත. එහෙත් යුගල වශයෙන් ගත් විට දහසයකි. මෙහි සඳහන් චරිත හෝ දේවල් කෙරෙහි ධම්යෙහි හැසිරීම රාජ ධර්මය ලෙස සැලකීමෙහි වරදක් නොපෙනෙයි. මෙ ඉගැන්වීම පැහැදිලි ව බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අනුගත බව පෙනී යන්නේ ඒවා විග්‍රහයට ලක් කරනවිට යි .

රජු මව්පියන් විෂයෙහි ධර්මයෙහි හැසිරීම යනු ඔහු අතින් මව්පිය උපස්ථානය ඉෂ්ටවීම පමණක් විය නොහේ. රජු ලෙස ඒ ක්‍රියාවෙහි නිරත වීමේ ආදර්ශය දෙන ගමන් සිය රාජ්‍යය තුළ මේ තත්ත්වය ඇද්ද යන්න ගැන සොයා බැලිය යුතු ය. ගෙයක් ගෙයක් පාසා මව්පිය උපස්ථානය සිදුවන විට වර්තමාන සමාජයට මෙන් වැඩිහිටි නිවාස අවශ්‍ය නොවේ. පුත්‍රදාරාවන් කෙරෙහි ධර්මයෙහි හැසිරීම යනු දූපුතුනට ඉගැන්වීම, පවෙන් වැළැක්වීම, සුදුසු වියේ අවාහ විවාහ කරදීම ආදිය යි. එහෙත් රජුන් භාර්යාවන් කෙරෙහි ධර්මයෙහි හැසිරීම කෙසේ සිදුවී ද යන්න ගැටලුවකි. අන්තඃපුරයක් ඇති රජෙකුට එක් බිරිඳකගේ සිත නොරිදන සේ අන් බිරිඳක වෙත යාම ගැටලුවකි. මෙසේ රජු ධර්මයෙහි නොපිහිටා ජනතාව ධාර්මික කිරීමට යාම ද අප්‍රායෝගික ය.

ඇමතිවරුන් සතුටු වූ කල්හී ඔවුන්ගේ ඇසුර ලබන ලෝකයට ද ඔවුන් වෙතින් කාරුණික බව සහ ප්‍රසාද ජනක බව ගලා යයි. රජු විසින් වාහන, බල සේනා ගැන සොයා බැලිය යුත්තේ ඔවුන් ගෙන් උදවු ලබන තාක් කල්ම ඔවුන් මහලු වූ පසු ඔවුන්ගේ පැවැත්ම සහතික කරන ක්‍රියා පිලිවෙලක් සකස් කළ යුතු ය. එවිට රටේ ජනතාව තවත් ගුණ ධර්මයක් ගැන ඉගෙන ගනී. ඒ කලගුණ සැලකීම ජනතාවගේ පාලකයා ජන පීඩකයෙක් නොවිය යුතු ය. රජු ගැන සිහිවන විට ජනතාව තුළ ඇති විය යුත්තේ ප්‍රසන්න සිතකි. ඒ සඳහා රජු විසින් ගම් නියම් ගම් වැසියනට කාරුණික

ව සැලකිය යුතු අතර බදු පැනවීම් ආදිය මගින් පීඩා කිරීම ද නොකළ යුතු ය. රට, ජනපද කෙරෙහි දැහැමි ව හැසිරීම යනු රටත් ජනපදත් විෂයයෙහි රජු විසින් හිතකාමී ලෙස හැසිරීම යි. රාජ්‍යය පාලකයා රටට ආදරය කළ යුතු ය. ඒ ඒ ජනපදවල ඇති විශේෂතා හඳුනා ගෙන අවශ්‍යතා සම්පාදනය කරන්නෙක් විය යුතු ය. ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් විෂයයෙහි ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත ලෙස හැසිරෙමින් දන් දීම් ආදීයෙහි නිරත වන රජු අනුගමනය කරන ජනතාව ද එබඳු ක්‍රියාවල නිරත වෙති. එවිට ජනතාව තුළ ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් යහපත් ජීවිත ගත කරන චරිත අප විසින් පෝෂණය කළ යුතු ය. යහපත් ජීවිතයකට අවශ්‍ය ඔවදන් අප ඔවුන් වෙතින් ලැබිය යුතු ය යන ආකල්පය ඇති වෙයි. එහි ප්‍රතිඵලය ධාර්මික සමාජය යි.

රජු ජනතාවගේ මෙන් ම සත්ව ලෝකයේ ද ආරක්ෂකයා ය. මෙහි දී සිව්පා පක්ෂීන් කෙරෙහි ධර්මයෙහි හැසිරීම යනුවෙන් අදහස් වන්නේ ඔවුනට අභය දානය දීමයි. ඔවුන්ගේ ජීවිතවල පැවැත්ම සහතික කිරීම යි. එහෙත් මෙසේ දසරාජ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය නොකළ රජවරුන් කොතෙකුත් හමුවෙයි. ඇතමෙක් දූ කෙළියෙහි ලොල් ය. සුසන්ධි[39], විධුර[40] ජාතකවල එන රජවරු ඊට නිදර්ශනයි. තවෙකෙක් තෘෂ්ණාධික ය. කාම ජාතකයේ පාලකයා එබන්දෙකි.[41] අනෙකෙක් ස්ත්‍රී ලොල් ය. මණිචෝර[42] ජාතකය ඊට උදාහරණ යි. තමන්ගේ බිසවුන් ගෙන් පමණක් සෑහීමට නොපත් ව වෙනත් ගැහැණියක් හා වැස ඔවුන්ගේ දරුවන්ට පිය වූ රජවරුන් ගැන සඳහන් ය. කටිඨහාරි ජාතකයේ[43] එබඳු පුවතක් එයි. එබඳු දරුවාට රාජ්‍යයට උරුමකම් කීමට ඉඩකඩ දසැලසිණ. මහා භාරතයේ ශකුන්තලෝපාඛ්‍යානයේ ද ඒ ඇසුරින් කාලිදාස ලියූ අභිඥාන ශාකුන්තලයේ ද මීට සමාන සිදුවීමක් විස්තර කෙරේ.

3. වෙනත් පාලන ක්‍රමොපාය.

රාජ්‍ය පාලකයාට අර්ථයෙන් ධර්මයෙන් අනුශාසනය කළ චරිත එදා සමාජයේ ජීවත් වූ බවට ජාතක කථා රැසක් සාක්ෂි දරයි. මෙහි අරුත රජු හිතුවක්කාර ලෙස පාලනය කරන්නෙකු නොවූ බවයි.

'බොධිසත්තො තං රාජානං අපෙ ච ධම්මෙ ච අනුසාසති'[44]

ධර්මයෙහි පිහිටා කටයුතු කරන විට ඇමතිවරු ද දැහැමි වෙති. මෙසේ රටේ ප්‍රධානීන් දැහැමි ව කටයුතු කරද්දී වරදට නොලැබෙයි. මේ නිසා වැරදි සමාජයෙන් තුරන් ව යයි. මනුෂ්‍යයෝ ද දැහැමි වෙති. එබඳු රටකට විනිශ්චය ශාලා අනවශ්‍ය ය.[45] ඒ අසත් ක්‍රියා කරන්නන් නොමැති බැවිනි. රාජෝවාද ජාතකයෙ එන කුමරු රාජ්‍ය බාර ගන්නේ පලමුව උගත්කම් ලැබීමෙන් පසුව යි. එසේම පියාගේ මරනයෙන් පසු රාජ්‍ය බාරගෙන දැහැමින් රට පාලනය කරන ඔහු, රටේ ප්‍රදාන විනිශ්චයකරුවා ද වෙයි. ඡන්දයෙන් අගතියට ගිය තැනැත්තා නිවැරදි විනිශ්චයදීමට අසමත් වන බැවින් ඔහු තීරණ ගන්නේ තමා කැමැත්ත අකමැත්ත දක්වන අය විසින් කියන කරන දේ මත හෝ සිය කැමැත්ත හෝ අකමැත්තෙන් දකිනු ලබන දේ මත බැවින් නිදහස් විනිශ්චයකට අවකාශ නොසැලසෙයි. එහෙත් ඡන්දයෙන් අගතියට නොයා කටයුතු කිරීමේ දී මතු වන්නේ නිවැරදි විනිශ්චය යි. එ විට කුටට්ටකාරකයනට හෙවත් බොරු නඩු කියන්නන්ට අවකාශ නොසැලසෙ යි. අවසානයේ නඩු නොමැති බැවින් විනිශ්චය ශාලා අවශ්‍ය නොවේ. කිසියම් රටක විනිශ්චය ශාලා නැති නම්, එහි අරුත ඒ රට ධාර්මික රටක් බවයි, කිසියම් රටක වැඩිහිටි නිවාස නොමැති නම් එහි අරුත ඒ රටේ දරුවන් සිය දෙමව්පියනට සලකන බවයි.

04. වීථී සංචාරය

යහපත් රාජ්‍යය පාලකයා ධාර්මිකභාවය පිළිබඳ ලෙහෙසියෙන් සෑහීමකට පත් නොවේ. ඔහු තව දුරටත් ඒ ගැන සොයා බලයි. ඔහුට රාජ්‍යය වඩ වඩාත් ධාර්මික කිරීමේ උවමනාව ඇත. තමාගේ ගුණ නොව අගුණ කවරේ ද යන්න ගැන ජනතාව වෙතින් ම දැන යම් අගුණයක් ඇත්නම් එය වළක්වා ගනු රිසි වෙයි. රජු වෙස් වළාගෙන රාජ්‍යයයෙහි සැරි සරන්නේ මේ සඳහා ය.[46] රාජ්‍යයයෙහි තොරතුරු සෙවීම සඳහා නගරයෙහි වීථී සංචාරය කිරීම තත්කාලීන ව රාජ්‍යය පාලකයන් විසින් භාවිත ක්‍රමෝපායයකි. නානාච්ඡන්ද ජාතකයේ එන බෝධි සත්ව රජු ද එසේ කරයි. ඒ නිසා

රජු විවිධ කරදර වලට මුහුණ දෙයි. දිනක් එසේ යන අතර සුරා බී මත් වූ සොර පිරිසකට හසු ව සිය උත්තර සාටකය පවා අහිමි ව ඔවුන්ගේ ගැහැට වලට රජුට ලක් වීමට සිදුවෙයි.[47]

රාජෝවාදය ජාතක කථාවේ එන රජුට කොසොල් රජු මුණ ගැසෙයි. මේ දෙදෙනාගේ රියදුරන් අතර ඇති වන සංවාදය එකම යුගයක ජීවත් වූ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කළ රජවරුන් දෙදෙනකු විසින් සිය රාජ්‍යය ධාර්මික කිරීම සඳහා ගත් ක්‍රමෝපාය හෙළි කරයි. කොසොල් රජු දැඩි බව දැඩි බැවින් ද මුදු බව මුදු බවින් ද දිනයි. මේ අතර බරණැස් රජු ක්‍රෝධය අක්‍රෝධයෙන් ද අසත් පුරුෂයන් සත්පුරුෂ භාවයෙන් ද මසුරුකම දානයෙන් ද අසත්‍යය සත්‍ය වචනයෙන් ද පරාජය කරයි. මේ වූ කලී අතීත සමාජයේ ජීවත් වූ බෞද්ධ යැයි සැලකිය හැකි රාජ්‍යය පාලකයෙකු විසින් සිය රාජ්‍යය දැහැමි කිරීම සඳහා අනුගමනය කළ ක්‍රමෝපාය යි.

මහාසීලව ජාතකයේ එන කොසොල් රජු මුල දී කල්පනා කරන්නේ මෙතරම් බල සේනා ඇති සීලව රජු සැබවින් ම දැහැමි විය හැකි ද යන්න යි. එහෙයින් ඒ රාජ්‍යය ආක්‍රමණය කිරීමට පෙර මෙහි සත්‍යාසත්‍යතාව දැන ගැනීම සඳහා කොසොල් රජු ක්‍රියා කරයි. එහිලා ඔහු අනුගමනය කරන ක්‍රමෝපාය වන්නේ සිය හිතෛෂී පිරිස් යවා සීලව රජුගේ ඇතැම් ගම් නියම් ගම්වල සොරකම් සහ ජන පීඩා ඇති කිරීමයි. කෙසොල් රජුට අවශ්‍ය වන්නේ එබඳු විටෙක සීලව රජු දක්වන ප්‍රතිචාරය කුමක් විය හැකි ද යන්න දැන ගැනීමයි. එවිට සීලව රජු බලය යොදා මර්දනය කළේ නම් ඔහුගේ බලශක්තිය ගැනත් බලයට බලය යොදවන බවත් දැන ගැන්මට අවකාශ සැලසෙයි. ඒ අනුව මේ ආක්‍රමණය සිදු කළ යුතු ද නැද්ද කොසොල් රජු අවසන් විනිශ්චයකට එනු ඇත. සීලව රජු ගම්නිගම්හි ඇති කළ අර්බුදයට මුහුණ දෙන්නේ බලය බෙදීමෙන් නොවේ. ඔහු අර්බුද ඇති කළ අය ගෙන්වා ඊට හේතු විමසයි. ඔවුන් පවසන්නේ තමනට සම්පත් නැති නිසා කොල්ල කන රිසියෙන් මේ අර්බුද ඇති වූ විට සීලව රජු විසින් යොදාගනු ලබන්නේ ක්‍රමොපායයි.[48]

රජවරුන් දෙදෙනාගේ ක්‍රියා කලාපය තත්කාලීන සමාජයේ පැවති ක්‍රිමෝපාය දෙකක් හෙලි කරයි. එනම් අන් රාජ්‍යයන්හි බලශක්තිය උරගා බලනු කැමති රජුන් විසින් ඔවුනට අයත් ගම්බිම්වල යම් අර්බුධකාරී තත්ත්ව ඇති කළ බවයි. අනික් රජුගේ ක්‍රියා කලාපයෙන් හෙළි වන්නේ බලයට බලය නොයොදා ගැටලුව ඇති වීමට මුල් වූ හේතුව සොයා බල පිළියම් කළ බවයි. සොරකමට හේතුව නැතිකම නම් එයට පිළියම් ලෙස සීලව රජු සැලකුවේ සොරුන් මරා දැමීම හෝ ඔවුන්ට පිඩා කිරීම හෝ නොව ධනසම්පත් ප්‍රදානය කොට ඔවින් දිළිදු බවින් මුදවාලීමයි. මෙහි ක්‍රියාත්මක වන්නේ උපායක් වුවත් උපක්‍රමයට බරණැස් රජු දැක් වූ ප්‍රතිකියාව සාක්ෂි දරන්නේ ගැටලුවට මුල සෙවීමට තත්කාලීන ඇතැම් පාලකයන් තුළ වූ වුවමනාවයි.

සිදුවීම් ඉදිරියේ දී කුපිත වී කටයුතු කිරීමෙන් ප්‍රශ්න විසර්ජනය හෝ දත යුතු කරුණු අනාවරණය වීම හෝ නොවන බව ඇදහූ රාජ්‍ය පාලකයෝ එදා සිටියහ. සුමංගල ජාතකයේ බෝධිසත්ත්ව අතින් කෙරෙන ප්‍රකාශ තත්කාලීන රාජ්‍ය පාලකයාගේ ගුණාංග සහ රාජ්‍ය පාලනයේ දී සැලකිලිමත් විය යුතු කරුණු හෙළි කරයි.

1. රජ, පෘතිවිශ්වරයා වන බැවින් කරුණු මනා සේ අවේක්ෂණය කළ යුතුය.
2. ක්‍රෝධයෙන් මැඩුණු අවස්ථාවල අනුන් විෂයයෙහි දඩුවම් පැනවීම නුසුදුසුය.
3. දණ්ඩන පැණවීම යුත්තේ තමා විසින් කරුණු ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් අවබෝධ කොට ගත් පසු වයි. එය ද සුදුසු දඩුවමක් විය යුතුය.
4. අධාර්මික ව රජ කිරීම දුගතියටත් ධාර්මික ව රජ කිරීම සුගතියටත් මග වන බව නිතර මෙනෙහි කළ යුතුය.
5. වචනයෙන්, මනසින් මෙන් ම ක්‍රියාවෙන් ද රජු උසස් විය යුතුය. ඔහු සියල්ලන්ගේ ම පාලකයා බැවින්.

6. තමා රජුය, ප්‍රධානියා ය යන මානයෙන් නොදැපී කටයුතු කළ යුතුය.[49]

5. විවාහය

රාජ්‍ය බලය ව්‍යාප්ත කිරීමට යුද කිරීම අවශ්‍ය නොවේ. ලේ වැගිරීමකින් තොර ව අවශ්‍ය කාර්යය උපක්‍රමශීලි ව ඉටු කරගත් රජවරු එදා සිටියහ. මුදුපාණී ජාතකයේ රජු රාජ්‍ය උරුමය සිය පවුල තුළම ස්ථාපිත කරනු පිණිස එක්තරා සැලසුමකමකට කටයුතු කරන්නේ පළමු ව ඔහු නැගැණියගේ පුතාත් තම දියණියත් සිය ගෙදර වැඩෙනු දකිනු කැමති වෙයි.[50] නැගණියගේ පුතුට තමාගෙන් පසු රාජ්‍යය පවරා දී දියණිය ඔවුට විවාහ කොට දීම රජුගේ අභිප්‍රාය යි. එයින් පසුව ද රජු ඇමතිවරුන් හමු ව සාකච්ඡා කරන්නේ සිය ඥාති පුත්‍රයාට සිය දියණියට අමතරව වෙනත් රාජ්‍යයක කුමාරියක් විවාහ කොට දීම ගැනයි. එසේ ම තමාගේ දියණිය වෙනත් රාජ කුලයකට විවාහ කොට දීමට ද ඔහු අදහස් කරයි. මෙයින් වෙනත් රාජ්‍යයන් සමග ඥාතිත්වයෙන් බැඳීමට ඔවුනට හැකි වෙයි. එවිට ඒ රාජ්‍යවලින් එන ආක්‍රමණ පිළිබඳ බියක් නැති වනවා පමණක් නොව ඥාති සම්බන්ධය නිසා අවශ්‍ය අවස්ථාවක දී ඔවුන්ගේ දී ඔවුන්ගේ සහාය දී ඔවින්ගේ සහාය ද ලැබෙයි.

අසි ලක්ඛණ ජාතයෙහි එන රජුට පුතුන් නැත' සිටියේ එක් දියණියකි. රජුගේ පුතා රජගෙදර හැදී වැඩෙයි. මුල දී ඥාති පුතුට සිය දියණිය විවාහ කර දීමට සිතන රජු රජගෙදර හැදී වැඩෙයි. මුල දී මේ ඥාති පුතුට සිය දියණිය විවාහ කර දීමට සිතන රජු ඒ අදහස වෙනස් කරයි. එයට හේතුවක් ඇත. ඥාති පුත්‍රයාට රාජ්‍යය පවරන බැවින් ඔහු කර ගැනීමට උපක්‍රම අවශ්‍ය නොවෙයි. රජු දිය දියණිය වෙනත් රටක පාලකයකුට ඔහු සමීප කර ගැනීමට උපක්‍රම අවශ්‍ය නොවෙයි. රජු සිය දියණිය වෙනත් රටක පාලකයෙකුට විවාහ කොට දීම වඩාත් ඵලදායක ක්‍රියාව ලෙස සලකයි.[51] රජු වැදගත් කොට සලකන්නේ විවාහ සම්බන්ධයට වඩා බලය ගැනයි. එවිට ඥාති පුත්‍රයාගේ ද දියණියගේ සැමියාගේ ද මාමා බැවින් රාජ්‍ය දෙකෙහිම අදෘශ්‍යමාන පාලකයා බවට පත්වීමට හැකිය යන

හැඟිම මහු තුළ වුවා විය හැකිය. නැතහොත් තාමගෙන් පසු තම ඉදිරි පරපුර ශක්තිමත් වනු දැකීම අභිප්‍රාය වුවා විය හැකිය.

6. මහා උම්මග්ග ජාතකයෙන් හෙළිවන පාලන ක්‍රමෝපාය.

රාජ්‍ය පාලනයෙහි ලා අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රමෝපාය ගැන මහා උම්මග්ග ජාතකයේ විශේෂයෙන් සඳහන් වෙයි. විධිමත් ලෙස රාජ්‍යය පාලනය කිරීම සඳහා සමාජයේ පිවත් වන උගතුන්ගේ සහාය ලද යුතු වෙයි. විධිමත් ලෙස රාජ්‍යය පාලනය කිරීම සඳහා සමාජයේ පිවත් වන උගතුන්ගේ සහාය ලද යුතු වෙයි. විදේහ රජු මූල සිට ම සේනක, පුක්කුස, කාවින්ද, දේවින්ද යන පඬිවරුන් ලෙස හුවා දක්වන්නට ජාතකකථාකර තුළ මෙන් ම පසුකාලීනව උම්මග්ග ජාතකය විචාරයට ලක් කළ විචාරකයන් තුළ රුචියක් තුබුණත් ජාතකට්ඨකථාවේ එන ඇතැම් ප්‍රකාශ ම ඊට එරෙහි වෙයි. රාමායණයේ දී රාවණගේ නුගත් කතාකිරීමට ගොස් ගුණ ඉස්මතු වන්නක් මෙනි.

වේදේහ රජුගේ රාජ්‍යය ධාර්මික වීමට මහෞෂධගේ ක්‍රියා කලාපය හේතු වෙයි. මහෞෂධ රටේ ප්‍රධාන විනිසුරු වන රජු වෙනුවෙන් පෙනී සිට මවුන්ගේ ගැටලුවලට සාවධානව සවන් දී නිවැරදි විසඳුම් සහ විනිශ්චය ලබා දෙයි. නඩුවලට සම්බන්ධ වන දෙපාර්ශ්වය මෙන් ම බලා සිටින ජාතාව ද විනිශ්චය ලබා දෙයි. නඩුවකට සම්බන්ධ වන දෙපාර්ශවය මෙන් ම බලා සිටින ජනතාව ද විසිර යන්නේ ලද සාධාරණ විනිශ්චය පිළිබඳ සෑහීමට පත් වීමෙනි. වරද කළ තැනැත්තා පවා පිළිකුල් නොකරන මහෞෂධ මහුට එබදු වැරදි නොකරන මෙන් කාරුණිකව ඔවදක් දෙයි. ගෝණ, ගණ්ඩී, පුත්ත, ගෝල රථ ආදි කොට ඇති ප්‍රශ්න විසඳු ආකාරය මීට නිදර්ශනයි.

7. සතුරු බලවේගවලින් ආරක්ෂා වීම

මහෞෂධ, වේදේහ රජුගේ රාජ්‍යය බාහිර සතුරු බලවේගවලින් අරක්ෂා කිරීම සඳහා විවිධ ක්‍රමෝපාය භාවිත කරයි.

1. නගර වටවන සේ මහාප්‍රාකාරයක් තැනවීම.
2. අනුප්‍රාකාර තැනවීම.
3. ජල, අගල්, වියලි අගල් මෙන් ම මඩ අගල් තැනවීම.
4. ඇතුළු නගරයෙහි දිරා ගිය ගෙවල් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම.
5. මහ පොකුණු තනවා ඒවා හදිසි අවස්ථාවක දී ප්‍රයෝජනයට ගත හැකි ජල සංචිත බවට පත් කිරීම.
6. නගරයෙහි ඇති සියලු කෝෂඨාගාර ධාන්‍යයෙන් පිරවීම.
7. කාණු ශුද්ධ කොට පිටත නගරයෙහි ද දිරා ගිය තැන් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම.
8. විවිධ රාජ්‍යවලින් එක් තැනැත්තා බැගින් තෝරාගත් සියයකින් සමන්විත යෝධයන් සේවයට බඳවා ගැනීම.[52]

මහෞෂධ මේ ක්‍රියාමාර්ග උත්‍සාහයෙන් කරන්නේ අනාගතයෙහි දී පැමිණිය හැකි සතුරු උපද්‍රවයනට ශක්තිමත්ව මුහුන දීම සඳහාය. සතුරනට ප්‍රාකාර, අනුප්‍රාකාර, දිය අගල්, මඩ අගල්, වියලි අගල් යන මේ සියල්ල තරණය කොට ඒම දුෂ්කරය. මේ කාර්යායෙහිලා ඔවුනට අධික වෙහෙසක් සහ බලයක් යෙදෙවිය යුතු වෙයි. එසේ කරද්දී වේදේහ රජුගේ සේනාවට පහසුවෙන් ඔවුනට පහරදීම පවා සිදු කළ හැකිය. යම් හෙයකින් බාහිර නගර ප්‍රවේශය දුෂ්කරය. එපමණක් නොව දීර්ඝ කාලයක් සටන් කිරීමට අවශ්‍ය ආහාරපාන, ජලය ආදිය විදේහ සේනා සතුය. සැබැවින්ම ඒ පිළිබඳ දුෂ්කරතාවනට මුහුණ දීමට සිදු වන්නේ පිටතින් පැමිණෙන සේනාවල තොරතුරු සෙවීම සඳහා යටකී යෝධ පිරිස යොදා ගත හැකිය. තවද මහෞෂධ විසින් තොරතුරු සෙවීම සඳහා ගිරා පෝතකයාගෙන් සංකේතවත් වන්නේ වේදේහ පක්ෂය සතුරු තොරතුරු සෙවීමට චරපුරුෂ සේවාවක් ක්‍රියාත්මක කළ බවයි.

8. උපායෙන් රාජ්‍ය දිනා ගැනීම.

කේවට්ටට අවශ්‍ය සිය රජ, මුළු දඹදිවට අගරජු කොට තමා ඒ රජුගේ අග්‍ර පුරෝහිත වීමයි. ඔහු කුමන්ත්‍රන කරන්නේ සිය

රාජ්‍යයේ අයට පවා නොදැනෙන සේ රජු සමඟ රහසිගතවයි. එය අසන අසන රජු යුධ කොට මුළු දඹදිව යටත් කිරීමට සිතයි. කේවට්ට පවසන්නේ යුධ නොකොට පිරිස් බල, අවි බල, සේනාබල අහිමි කොට නොගෙන ඒවා ප්‍රදර්ශනය කොට රාජ්‍යයෙන් රාජ්‍යය දිනා ගත හැකි බවයි. එයින් පසු සියලු දඹදිව සිටින සියයක් රජවරුන් කැඳවා ඔවුන්ට විෂ විශ්‍ර සුරා පොවා පිවිතක්ෂයට පත් කොට දඹදිව අගරජු විය හැකි ආකාරය කේවට්ට පෙන්වා දෙයි.[53]

මහෞෂධ සිය රහස් තොරතුරු සෙවිමේ සේවාව මගින් එම රහස් අනාවරණය කර ගනියි. එතැන් පටන් වඩාත් සැලකිලිමත්ව තව තවත් ධන ධාන්‍ය රැස් කරයි. සුදුසු ආරක්ෂක තැන්හි ජානතාව පදිංචි කරවයි. මේ අතර රාජ්‍යයකට ගොස් සිය සේනා පෙන්වා ඔවුන් බියපත් කොට එයද දිනා සේනා තුනම රැගෙන ගොස් ඊලඟ දිනා ආදි වශයෙන් දඹදිව සියයක් රාජ්‍ය දිනා ගැනීමට බමඳත් රජු සමත් වෙයි. මේ උපක්‍රමයම භාවිත කොට මිතිලා නුවර ජය ගැනීමට බඹදත් රජු සමත් වෙයි. මේ උපක්‍රමයම භාවිත කොට මිතිලා නුවර ජය ගැනීමට රජු සැරසෙන විට එයින් ඔහු වළක්වන්නේ කේවට්ටයි. මේ රාජ්‍යයෙහි මහෞෂධ නම් බුද්ධිමත් උපදේශකකු සිටින හෙයින් ඉක්මන් නොවන්නැයි කේවට්ට කියයි. ඔවුනට අයත් රජවරුන් සිය දෙනා ඒ සඳහා ඉදිරිපත් වුවත් ඔහු එයද වළක්වයි. මේ අතර විෂ මිශ්‍ර සුරා පොවා සියයක් රජුන් ඝාතනය කිරීමට යෙදූ උපක්‍රමයද සිය යෝධයන් යවා එතැන කලහයක් ඇති කොට ආහාර බදුන් සුරා බදුන් පෙරළා ව්‍යර්ථ කිරීමට මහෞෂධ සමත් වෙයි. බඹදත් රජු කුපිතව සේනා රැගෙන මියුළු නුවරට වැදීමට තැත් කළත් කේවට්ට එය වළක්වන්නේ මහෞෂධ උපාය කෞශල්‍යයෙන් යුක්ත වුවෙක්ය යන අවබෝධය ඔහු තුළ තුබූ බැවිනි. එහෙත් රජු කේවට්ටගේ වචනය නොතකා සේනා රැගෙන ගොස් මුළු මියුළු නුවරම වටලයි.

මහෞෂධ බඹදත් සේනා පිටත නුවර වටලා සිටියදී ඇතුළු නුවර සැණකෙළි පවත්වයි. මෙය ද උපක්‍රමයකි. මේ තරම් සේනාවක් නගරය වටලා තිබිය දී කිසිදු බියකින් තොරව ජනතාව සැණකෙළි

පවත්වන්නේ අති ප්‍රබල හමුදා ශක්තියක් ඔවුන් වෙත ඇති නිසා ද යන ගැටලුව ඇති වෙයි. එහෙත් ඒ ගැන නොසිතා පහර දීමට ගොස් විදේහ සේනාවන්ගේ පහර ලැබ මඩ අගල් දිය අගල්වල වැටී බොහෝ දෙනා ජීවිතක්ෂයට පත් වෙති. පසුව බඹදත් රජු සිය සේනා රැගෙන ගොස් පිටත නගරයට වී සිටියි. නගරය වටකොට ජලය හිඟකොට විදේහ සේනා මරා දමන්නට සිතුවත් එය ද සාර්ථක නොවන්නේ ජල සම්පතින් ඇතුළු නගරය ආඪ්‍ය ව ඇති බැවිනි. මනා ව පිපුණු නෙළුම් මලක් බඹදත් රජුට යවා උපහාසාත්මක ව සිය සශ්‍රීකභාවය පෙන්වන ගමන් ජලසම්පත් ද තමාට ඇති බව හැඟවීමට මහෞෂධ සමත් වෙයි.[54] එසේම ධන ධාන්‍ය අඩු වන තෙක් සිට පහර දීමට සිතුවත් එය ද අසාර්ථක වන්නේ කාලයක් තිස්සේ මහෞෂධ විසින් අටුකොටු ධාන්‍යාගාර පිරවීමට කටයුතු සම්පාදනය කොට තුබු බැවිනි. විදේහ සේනාවේ දර අවසන් වන තෙක් සිටියත් එය ද සිදු නොවන්නේ යුද නොවන්නේ යුධ කාලයක දී ජානතාවට ප්‍රයෝජනයට ගැනීමට තරම් විශාල දර තොග රැස්කොට තුබු බැවිනි. එසේම බඹදත් රජුට කැඳ හදන්නැ යි' කියා විශාල දර කොට යවා ඔහුට උපහාස කිරීමටත් තමනට දර හිඟයක් නැති බව පෙන්වීමටත් විදේහ සේනා කටයුතු කරති.[55]

9. ධර්ම යුද්ධය

මෙයින් පසු කේවට්ට තීණය කරන්නේ ධර්ම යුද්ධය අනුගමනය කිරීමට යි. මෙය කුට උපක්‍රමයකි. එහි කිසියම් ආගමික මුහුණුවරක් ද ඇත. යුද කරන රජවරුන් දෙදෙනාගේ පුරෝහිතයන් දෙදෙනා එක් තැනකට පැමිණි පසු බාලයා විසින් වැඩිමහල්ලාට වඳින්නට සලස්වා, වැඳීම සිදු වූ විට වන්දනය ලත් පිල ජයග්‍රාහක පිල ලෙස සැලකීම මෙහි අනුදත් ක්‍රමය යි. මහෞෂධ බාල හෙයින් තමාට වඳිනු ඇතැයි යන විශ්වාසය කේවට්ට තුළ වෙයි. එහෙත් මහෞෂධ වටිනා මැණිකක් ගෙන එය කේවට්ටට දෙන ව්‍යාජයෙන් අත්ල මත තබා ගෙන පය පාමුල වැටෙන්නට සලස්වයි. මැණික ගැනීමට පහත් වන කේවට්ටගේ බෙල්ලෙන් අල්ලා ලේ වැකෙන තෙක් නළල බිම උලන මහෞෂධ පණ්ඩිතයෝ "මම බාලයෙමි "

රාජ්‍යයේ අයට පවා නොදැනෙන සේ රජු සමග රහසිගතවයි. එය අසන අසන රජු යුධ කොට මුළු දඹදිව යටත් කිරීමට සිතයි. කේවට්ට පවසන්නේ යුධ නොකොට පිරිස් බල, අවි බල, සේනාබල අහිමි කොට නොගෙන ඒවා ප්‍රදර්ශනය කොට රාජ්‍යයෙන් රාජ්‍යය දිනා ගත හැකි බවයි. එයින් පසු සියලු දඹදිව සිටින සියයක් රජවරුන් කැඳවා ඔවුන්ට විෂ විශ්‍ර සුරා පොවා පිවිතක්ෂයට පත් කොට දඹදිව අගරජු විය හැකි ආකාරය කේවට්ට පෙන්වා දෙයි.[53]

මහෞෂධ සිය රහස් තොරතුරු සෙවීමේ සේවාව මගින් එම රහස් අනාවරණය කර ගනියි. එතැන් පටන් වඩාත් සැලකිලිමත්ව තව තවත් ධන ධාන්‍ය රැස් කරයි. සුදුසු ආරක්ෂක තැන්හි ජානතාව ජදිංචි කරවයි. මේ අතර රාජ්‍යයකට ගොස් සිය සේනා පෙන්වා ඔවුන් බියපත් කොට එයද දිනා සේනා තුනම රැගෙන ගොස් ඊලඟ දිනා ආදි වශයෙන් දඹදිව සියයක් රාජ්‍ය දිනා ගැනීමට බඹදත් රජු සමත් වෙයි. මේ උපක්‍රමයම භාවිත කොට මිතීලා නුවර ජය ගැනීමට බඹදත් රජු සමත් වෙයි. මේ උපක්‍රමයම භාවිත කොට මිතිලා නුවර ජය ගැනීමට රජු සැරසෙන විට එයින් මහු වළක්වන්නේ කේවට්ටයි. මේ රාජ්‍යයෙහි මහෞෂධ නම් බුද්ධිමත් උපදේශකකු සිටින හෙයින් ඉක්මන් නොවන්නැයි කේවට්ට කියයි. ඔවුනට අයත් රජවරුන් සිය දෙනා ඒ සඳහා ඉදිරිපත් වුවත් මහු එයද වළක්වයි. මේ අතර විෂ මිශ්‍ර සුරා පොවා සියයක් රජුන් ඝාතනය කිරීමට යෙදූ උපක්‍රමයද සිය යෝධයන් යවා එතැන කලහයක් ඇති කොට ආහාර බදුන් සුරා බදුන් පෙරළා ව්‍යර්ථ කිරීමට මහෞෂධ සමත් වෙයි. බඹදත් රජු කුපිතව සේනා රැගෙන මියුළු නුවරට වැදීමට තැත් කළත් කේවට්ට එය වළක්වන්නේ මහෞෂධ උපාය කෞශල්‍යයෙන් යුත්ත වූවෙක්ය යන අවබෝධය මහු තුළ තුබූ බැවිනි. එහෙත් රජු කේවට්ටගේ වචනය නොතකා සේනා රැගෙන ගොස් මුළු මියුළු නුවරම වටලයි.

මහෞෂධ බඹදත් සේනා පිටත නුවර වටලා සිටියදී ඇතුළු නුවර සැණකෙළි පවත්වයි. මෙය ද උපක්‍රමයකි. මේ තරම් සේනාවක් නගරය වටලා තිබිය දී කිසිදු බියකින් තොරව ජනතාව සැණකෙළි

පවත්වන්නේ අති ප්‍රබල හමුදා ශක්තියක් ඔවුන් වෙත ඇති නිසා ද යන ගැටලුව ඇති වෙයි. එහෙත් ඒ ගැන නොසිතා පහර දීමට ගොස් විදේහ සේනාවන්ගේ පහර ලැබ මඩ අගල් දිය අගල්වල වැටී බොහෝ දෙනා ජීවිතක්ෂයට පත් වෙති. පසුව බඹදත් රජු සිය සේනා රැගෙන ගොස් පිටත නගරයට වී සිටියි. නගරය වටකොට ජලය හිඟකොට විදේහ සේනා මරා දමන්නට සිතුවත් එය ද සාර්ථක නොවන්නේ ජල සම්පතින් ඇතුළු නගරය ආඪ්‍ය ව ඇති බැවිනි. මනා ව පිපුණු නෙළුම් මලක් බඹදත් රජුට යවා උපහාසාත්මක ව සිය සශ්‍රීකභාවය පෙන්වන ගමන් ජලසම්පත් ද තමාට ඇති බව හැඟවීමට මහෞධ සමත් වෙයි.[54] එසේම ධන ධාන්‍ය අඩු වන තෙක් සිට පහර දීමට සිතුවත් එය ද අසාර්ථක වන්නේ කාලයක් තිස්සේ මහෞෂධ විසින් අටුකොටු ධාන්‍යාගාර පිරවීමට කටයුතු සම්පාදනය කොට තුබූ බැවිනි. විදේහ සේනාවේ දර අවසන් වන තෙක් සිටියත් එය ද සිදු නොවන්නේ යුද නොවන්නේ යුධ කාලයක දී ජානතාවට ප්‍රයෝජනයට ගැනීමට තරම් විශාල දර තොග රැස්කොට තුබූ බැවිනි. එසේම බඹදත් රජුට කැඳ හදන්නෑ යි' කියා විශාල දර කොට යවා ඔහුට උපහාස කිරීමටත් තමනට දර හිඟයක් නැති බව පෙන්වීමටත් විදේහ සේනා කටයුතු කරති.[55]

9. ධර්ම යුද්ධය

මෙයින් පසු කේවට්ට තීණය කරන්නේ ධර්ම යුද්ධය අනුගමනය කිරීමට යි. මෙය කුට උපක්‍රමයකි. එහි කිසියම් ආගමික මුහුණුවරක් ද ඇත. යුද කරන රජවරුන් දෙදෙනාගේ පුරෝහිතයන් දෙදෙනා එක් තැනකට පැමිණි පසු බාලයා විසින් වැඩිමහල්ලාට වඳින්නට සලස්වා, වැඳීම සිදු වූ විට වන්දනය ලත් පිල ජයග්‍රාහක පිල ලෙස සැලකීම මෙහි අනුදත් ක්‍රමය යි. මහෞෂධ බාල හෙයින් තමාට වඳිනු ඇතැයි යන විශ්වාසය කේවට්ට තුළ වෙයි. එහෙත් මහෞෂධ වටිනා මැණිකක් ගෙන එය කේවට්ටට දෙන ව්‍යාජයෙන් අත්ල මත තබා ගෙන පය පාමුල වැටෙන්නට සලස්වයි. මැණික ගැනීමට පහත් වන කේවට්ටගේ බෙල්ලෙන් අල්ලා ලේ වැකෙන තෙක් නළල බිම උලන මහෞෂධ පණ්ඩිතයෝ "මම බාලයෙමි "

එහෙයින් නොවඳුව, නොවඳුව[56] යන වචන පිරිසට ද ඇසෙන සේ මහ හඬින් පවසයි. මේ නිසා බඹදත් සේනා බියපත් ව වහ වහා එතැනින් පලා ගිය බව ජාතකට්ඨකථාවෙහි සඳහන් වෙයි.

අනතුරු ව කේවට්ට, විදේහ රජුගේ චරිතයේ ඇති දුර්වතාවක් හඳුනාගෙන ඊට ගැළපෙන ක්‍රමෝපයක් යොදයි. එනම් විදේහ රජු, ස්ත්‍රීන් කෙරෙහි ආසක්ත බැවින් බඹදත් රජුගේ තරුණ දියණිය විවාහ කොට දෙන බව දන්වා උපායෙන් සිය රටට ගෙන්වා ගෙන ඔවුන් සියලු දෙනා පිවිතක්ෂයට පත් කිරීමයි.[57] මෙබදු උපාය එදා තිබෙන්නට ඇත. එහෙත් එය ද ව්‍යාර්ථ කිරීමට මහෞෂධ සමත් වනනේ ඔහු මුල සිට ම ඒ ගැන සැක කොට ඒ අනුව ක්‍රියාත්මක ව කල් ඇති ව ගොස් ආරක්ෂක උමගක් ද ඇතුළු ව වෙනත් ආරක්ෂක සංවිධාන ද ඇති කොට ගත් වැවිණි.

10. මහාවෙස්සන්තර ජාතකයෙන් හෙළිවන පාලන ක්‍රමෝපය

බෞද්ධ ඉගෙන්වීම් ලෙස තමා සැලකූ දේ අනුව රාජ්‍ය පාලනය කිරීමට ගොස් විවිධ දුෂ්කරතාවලට මුහුණ පෑ රාජ්‍ය පාලකයෙකි. වෙස්සන්තර බෝධිසත්ත්ව වෙස්සන්තර රජුගේ චරිතය විකාශය වන්නේ පුද්ගල සමූහයකට, නගරයකට හෝ රටකට සීමා නොවූ විශ්වයට අයත් පුද්ගලයෙකු ලෙසිනි. ඒ විශ්වන්තරවාදය බෞද්ධ පිවිතය සමග සම්බන්ධ කළ හැකි එකකි. එහෙත් රාජ්‍ය පාලකයෙකු ලෙස අසර්ථක වීම නිසා මුල දී ජනප්‍රසාදයට ලක් වූ වෙස්සන්තර ම පසුව ජනතාවගේ අප්‍රසාදයට ලක් වෙයි.

වෙස්සන්තර, සිය රටේ මංගල හස්තියා වෙනත් රටකට පරිත්‍යාග කිරීම වරදකි. විශේෂයෙන් එය පාලකයා වශයෙන් නොකළ යුතු දෙයකි. එය ලාංකේය බෞද්ධ සමාජය පැත්තේන් ගත් විට දන්තධාතූන් විදේශිකයනට දීමට සම කළ හැකිය. එබදු ක්‍රියාවක් පාලකයා විසින් කළහොත් බෞද්ධ ජනතාව කුපිත වීම වැළැක්විය නොවේ. ඉන් සිදුවන්නේ රට අවුල් වීමයි. වෙස්සන්තර විසින් ගන්නා ලද්දේ ද රාජ්‍යය අවුල් වීමෙහි ලා බලපාන ක්‍රියා

මාර්ගයකි. රාජ්‍යයේ ශක්තිය, සෞභාග්‍යය පිළිබඳ ප්‍රබල සංකේතයක් ලෙස ජනතාව සලකන මංගල හස්තියා වෙනත් රටකට දන් දීම නිසා ප්‍රබල ජන විරෝධයක් මතු වුයේ එහෙයිනි. මෙය වෙස්සන්තර රාජ්‍යයෙන් පිට මං කිරීමට තරම් හේතුවක් වෙයි. ඔහුට වංකගිරියට යාමට සිදුවන්නේ එයින් පසු ව යි.

11. රාජ්‍ය උපදේශකයන්ගේ චරියා

තත්කාලීන සමාජයේ පිවත් වූ බොහෝ රාජ්‍ය පාලකයන් තුළ වූ විශේෂ ගුණයක් වුයේ ධාර්මික ව රාජ්‍ය පාලනය කිරීම සඳහා ඍෂිවරුන් හෝ එබදු චරිත විසින් දෙනු ලබන උවදෙස් බාර ගෙන ඒ අනුව ක්‍රියාත්මක වීම යි. ඒ නිසා දන් නුදුන් රජවරුන් දන් දෙන්නන් බවට ද සත්ත්ව ඝාතකයන් අභය දායකයන් බවට ද සිල් නොරැකි අය සිල්වතුන් බවට ද පත් වෙති. එසේ ම රාජ්‍ය පාලකයන් ලෙස තමා එබදු තත්ත්වයක පිහිටා සිය පාලිතයන් ද එබදු ස්වභාවයකට පත් කරනු රිසි වෙති. කාලිඞ්ගබෝධි,[38] සංකිච්ච[39] බදු ජාතකවල එන උපදේශක චරිතය ඊට උදාහරණ යි. මවුන් රජවරුන්ගේ චරිතයට ප්‍රබල ලස බල පෑ බව පෙනේ. එය ආදර්ශය මත පදනම් වුවකි. ඔහු දෙන උපදෙස් සෘජු ව ම රාජ්‍ය පාලනයෙහි ලා දෙන උපදෙස් ලෙස සැලකිය හැකිය.

ධර්මයට අනුව කටයුතු නොකළහොත් මහා විපත් සිදුවන බව කියන සඞ්කිච්ච බෝධිසත්ත්ව ධර්මය සත්පථය බවත් උදර්මය අසත්පථය බවත් කියා අධර්මයෙන් නිරයත් ධර්මයෙන් සුගතියත් ලැබෙන බව පෙන්වා දෙයි. අනතුරු ව ඔහු විෂම දිවි පැවතුම් ඇති අධාර්මික රජවරුන් අපාගාමී වන බව ද අවධාරණය කරයි. මෙසේ නිරයේ බිහිසුණු බව ප්‍රකාශ කරන ගමන් ම රාජ්‍ය පාලනයෙහි දී පාලකයා විසින් සැලකිල්ලට ගත යුතු කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට තවුසා අවස්ථාව පාදා ගනියි. මෙහි දී ඍෂි පිවිතයේ පැවැත්ම සහතික කැරෙන ඉගෙනීම රජුට කාවැද්දීමට ද ඔහු ඉඩ සලසා ගනී. පැවිද්දන් මරා දැමීම නිසා නිරයගාමී වන්නේ ය යන ප්‍රකාශය මීට උදාහරණ යි.

ජාතකට්ඨකථා විග්‍රහ වාක්‍යය ද මෙය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායානුගත ඉගෙන්වීමක් බව හඟවා තත්කාලීන ව බෞද්ධ සමාජයෙක් තුබූ බවට නිදර්ශන වෙමින් ප්‍රාණ ඝාතාදි අකුසල කර්මයන්ගෙන් වියුත්ත ව දන් පින් කරන්නැ යි යන ඉගෙන්වීම අප හමුවෙහි තබමින් අවසන් වෙයි.

"ඉතෝ පට්ඨාය පාණාතිපාතාධිණ්ණ පඤ්චවෙරාදීනි පහාය දානාදි පුඤ්ඤානි කරොහීති..."[60]

තවුසන් හැරුණු විට රජුට අර්ථයෙන් ධර්මයෙන් අනුශාසන කළ ඇමැතිවරුන් සිටි බවට පුණ්ණනදී, සුතනු, කළායමුට්ඨි, සුජාත, දසණ්ණ, සත්තුභත්ත, ධම්මාරි බදු ජාතකකථා සාක්ෂි දරයි.ඔවුන්ගේ උපදෙස් ලබාගෙත් රජවරුන් ඒ ඔස්සේ සිය පාලන ක්‍රමෝපායයන් සකස් කොට ගත් බව පෙනේ. කළායමුට්ඨි ජාතකයේ එන බඹදත් රජු ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශයක කලබල ඇති වූ කල්හි එහි යෝධයනට පණිවිඩ යවා වැසි කල යුද පිණිස තෙමේ ද නිකුත් ව යයි. වැසි කල ගමන නිසා විවිධ දුෂ්කරතාවලට මුහුණ දීමට රජු ඇතුළු පිරිසට සිදු වෙයි. මෙය අර්බුදය මැඩ පවත්වීම සඳහා ඒ මෙහොතේ ගැනීමට සුදුසු ක්‍රමෝපයක් නොවේ. ජු ඒ අවබෝධය ලබන්නේ පුරෝහිත ඇමැතිවරුන්ගේ වචන ඇසිමෙන් පසු ව යි. ජාතකට්ඨකථා විග්‍රහ වාක්‍යයෙන් මෙම ක්‍රමෝපාය සුදුසු නොවන්නේ ඇයි ද යන කරුණ පැහැදිලි කැරෙයි.

"අකාලෙන කන්දර පරාදිසු පුරෙසු ගච්ඡාමානා අප්පපථකං අඨ්ඨං පරියෙසමානා බහුහි හත්ථිපවාහ අස්ස වාහනාදීහිවෙව බලකායෙන ව පරිහායිස්සාම, තස්මා අකාලෙ ගන්තුං න වට්ටතීති රඤ්ඤො ඔවාදං අදාසි"[61]

සත්තුභස්ත ජාතකයෙහි බෝධිසත්ත්ව ඇමැති, රජු පඤ්චසීලයෙහි පිහිටුවා දන්, උපෝසථකම්හි නියුක්ත කරවා ඔහු දසකුසල මාර්ගයට යොමු කිරීමට සමත් වෙයි. මේ ඇමතිවරයා නිතර රජුන් හා යුවරජුන් සමග කතා කරයි. ඒ නිසා රාජ්‍යය දැහැම් වෙයි. ඔහුගේ දේශනා ශෛලිය බුදුන්ගේ මෙන් වූ අතර

කළ ධම්මකතා ද බුදුන්ගේ ධම්මතාවලට සම කැරෙයි. එසේ ම කතුවරයා මේ රාජ්‍යය බුදුන් ධරමාන ද සමයට සම කරයි.[62] මෙහි කියවෙන සමාජය බෞද්ධ එකකි. රජවරුන් විසින් පාලන ක්‍රමෝපයන් සකසා ගෙන ඇත්තේත් බෞද්ධ ජීවිතයට අනුගතවයි.

රජු බෙහෝ විට සිය පුරෝහිතයා ලෙස පත් කොට ගත්තේ තමාට අතිශයින් සමීප චරිතයකි. පුරොහිත බොහෝ විට ඔහු හා එක් ව කෙළි සෙල්ලම් කළ එකට ඉගෙන ගත් තැනැත්තා වී ය. මේ හිස් තැන නිතර ම වාගේ පිරුණේ පුරෝහිත පුත්‍රයාගෙනි. මෙහි අරුත එදා රාජ්‍යය පාලකයා වඩා විශ්වසනීය මෙන් ම තමාට හිතවත් චරිතයක් සිය උපදේශක පුරෝහිතවරයා ලෙස පත්කර ගැනීමට කටයුතු කළ බව ය. සුසීම ජාතකයේ එන සුසීම බ්‍රාහ්මණ කුමරු එබඳු පුරෝහිතයෙකි.[63]

කච්ඡප ජාතකය පෙන්වා දෙන පරිදි රජු බහුභාණී නොවිය යුතු අතර මන්දභාණී විය යුතු ය. මෙහි අරුත එදා පාලකයා අඩුවෙන් කතා කළ යුතු වැඩියෙන් සවන් දිය යුතු චරිතයක් විය යුතු බව යි.[64] එසේ නොවුවහොත් සිදුවන්නේ විනාශය යි. එය ඔහුට පමණක් නො ව රටට ම සිදුවන විපතකි. ප්‍රමාණය ඉක්මවා කතා කරන තැනැත්තා කවුරුන් වුව ද ඔහු විපතට පත්විය හැකි ය යන කරුණ රජුගේ මුහුණට ම පෙන්වා දීමට තරම් පෞරුෂයක් ඔහුගේ ඇමැතිවරයාට වෙයි. එසේ ම ඇමතිගේ ප්‍රකාශයෙන් කුපිත නොවී සිය චරිතයේ දුර්වලකම් මග හරවා ගැනීමට තත්කාලීන සමාජයේ ඇතැම් පාලකයන් ක්‍රියා කළ බවට ජාතකය උදාහරණ යි.

රජුගේ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කරද්දීත් ඇතැම් නිලධාරීහු ක්‍රියා කරති. ධම්මද්ධජ ජාතකයේ එන සෙන්පති අල්ලස් ගෙන හිමිකරු අහිමිකරු කොට අහිමිකරු හිමිකරු කරයි. පසු ව රජුගේ පුරෝහිත පැමිණ සාධාරණ විනිශ්චය ලබා දෙයි. රජු ඒ අසා සතුටට පත් ව එනැන් සිට පුරෝහිත, විනිශ්චකරු ලෙස පත් කරයි. මේ එදා රාජ්‍ය පාලකයෙකු විසින් නිවැරදි තීරණ ගත් බවට වන තැනකි. සේනාපති වේවා නිවැරදි ව කටයුතු නොකරයි නම් ඔහු ඒ තනතුරට සුදුසු නොවේ. එතැන් සිට සේනාපති කටයුතු කරන්නේ

පුරෝහිතට විරුද්ධ ව යා හැකි අවස්ථා හදා ගැනීමටයි. ඔහු රජු හමු ව පවසන්නේ පුරෝහිත රාජ්‍ය ලෝභයෙන් සිටින බව යි. මුල දී එය විශ්වාස නොකළත් නිතර නිතර කියද්දි රජු තුළ ද මෙය සත්‍යයක් ය යන හැඟීම ඇති වෙයි. කුමක් කරම් දැයි ඇසු විට සේනාපති පවසන්නේ පුරෝහිත උපක්‍රමයෙන් මරා දැමිය යුතු බව යි. එහෙත් අවසානයේ කුමන්ත්‍රණය හෙළි වී ජන විරෝධය ද විත් සෙන්පතිට මැරුම් කෑමට සිදු වෙයි. රජු යළිත් පුරෝහිතගේ උපදෙස්වලට අනුව ධර්මයෙන් රාජ්‍යය විචාරයි.[65]

ධාර්මික උපදෙස් දුන් පුරෝහිතවරුන් මෙන් ම සිය රජු ලවා අනුචිත කාලවල දී අනුචිත ක්‍රමෝපායයන් ගැනීමට සලසා ඔහු විපතට පත් කොට තමා ද විපතට පත් වූ අඥාන පුරෝහිතවරුන් ද එදා සිටි බවට වෙනසාඛ ජාතකයේ එන පිඬිගිය පුරෝහිත සාක්ෂි දරයි. ඔහුට අවශ්‍ය රජුට නොව තාමට යහපත කර ගැනීම යි. ඔහු තුළ ඇත්තේ සිය රජු, මුළු දඹදිවට අගරජු වුවහොත් තමා ඔහුගේ අග්‍රපුරෝහිත නොවේ ද යන කල්පනාව යි. මේ කල්පනාවෙන් මෙහෙයවන ලදු ව ඔහු සිය රජු සෙසු රාජ්‍ය ආක්‍රමණයෙහි ලා යොමු කරවයි. බෝහෝ රාජ්‍ය මෙසේ යටත් කොට අවසානයේ තක්සිලාවේ රාජ්‍යය ගැන්මට යන්නේ යටත් කොට අවසානයේ තක්සාලාවේ රාජ්‍යය ගැන්මට අසමත් වෙයි. මේ රාජ්‍යයේ උපදේශයා ලෙස කටයුතු කරන්නේ තක්සිලාවේ දිසාපාමොක් වන බෝධිසත්ත්ව යි. කළ නොකළ යුතු කටයුතු පිළිබඳ ව රජුට උපදෙස් දෙන්නේ ඔහුය. ඒවා බෞද්ධ ජීවිතයට අනුගත වෙයි. එසේ ම ප්‍රයෝගික වශයෙන් ද වැදගත් වෙයි. මේ උපදෙස් අනුව කටයුතු කරන රජු අන්‍යයනට සිය බලයට අභියෝගකළ නොහෙන අන්දමේ රාජ්‍යයක් ගොඩනගා ගනියි.[66]

තක්සිලා ආක්‍රමණය අසාර්ථක වූ පසු රජු අමතන යට කී පුරෝහිත, ජයග්‍රණය ලබා ගැන්ම සඳහා කලින් යටත් කළ දහසක් රජුගේ ඇස් උගුළුවා ඔවුන් මරා කුස පලා මස් රැගෙන ලෙයින් හා මසින් නිග්‍රෝධ වෘක්ෂයේ වෙසෙන දෙවියන්ට බිලි පූජා කළ යුතු බව කියයි. එවිට ජයග්‍රණය නියත බව ද පවසයි.[67]

රජවරුන් දෙදෙනාගේ උපදේශකවරුන්ගේ චරියා අතීත සමාජය පිළිබඳ වැදගත් තරුනක් හෙළි කරයි. එනම් බෞද්ධ අදහස් ඇගයූ උපදේශකවරුන් මෙන් ම මානසිකත්වයෙන් කටයුතු කළ අබෞද්ධ උපදේශකවරුන් ද තත්කාලීන රාජ්‍ය සේවය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ බවයි. රජු එය ක්‍රියාත්මක කරයි. සැබැවින් ම යුද්ධයකින් ජයග්‍රණය ලැබීම සඳහා ක්‍රමෝපායයක් වශයෙන් ද අගය කළ නොහෙන මෙබදු සාහසික ක්‍රියාවක නිරත වීමෙහි ප්‍රතිපථය වන්නේ රජු සැමතින් ම අසාර්ථක වී විපතට පත් වීම යි. මෙය සියුම් ලෙස බෞද්ධ ජීවිතයට ගැලපෙන බව ප්‍රකට කිරීමට ජාතකට්ඨ කථාකරු දැරූ උත්සාහයකි. එය වඩාත් පැහැදිළි වන්නේ කර්ම විපාක සංකල්පය ද ඊට සම්බන්ධ කොට ඇති බැවිනි. අන් රජවරුනිගේ දෑස් ඉගිල්ලූ රජුට අනපේක්ෂිත ලෙස මහත් වේදනාවක් හිමි කොට දෙමින් දෑස අහිමි වෙයි. ඔහු රාජ්‍යය පමණක් නො ව ජීවිතය ද අහිමි ව නිරයගාමී වූ බව සඳහන් කොට ජාතකකථාව ද අවසන් කැරෙයි.[68]

සම්භව ජාතකයේ සම්භව බෝධිසත්ත්ව, රජුට පවසන්නේ වැරදි මාර්ගය සේවනය නොකළ යුතු බව යි. අධර්මයෙහි නොහැසිරිය යුතු බව යි. එබදු තැනැත්තාගේ ඇසුර ලෝකයට ප්‍රිය වෙයි. එවිට රාජ්‍යය පාලනය කිරීම දුෂ්කර වන්නේ නැත. මේවා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායානුගත උපදෙස් ය.[69]

රාජ්‍යය උදෙසා ඇතැම් දෙනා සටන් වදිද්දී ආගමික අරමුණු උදෙසා රාජ්‍යය පවා අත් හළ චරිත ගැන ජාතකට්ඨකතාවෙහි කියැවෙයි. හිංසා කොට හෝ රාජ්‍ය බලය ලබා ගත යුතු ය' යන ආකල්පයෙන් ක්‍රියා කරන චරිත බහුල වර්තමාන සමාජයේ වෙසෙන අපට පරහිංසාවෙන් ලබන රාජ්‍යයකින් අර්ථයක් නැත ය, යන ඉගෙන්වීම් අනුව කටයුතු කළ බවක් පෙනෙන රජවරු ජාතකට්ඨකතාවේ දී හමුවෙති. වෙස්සන්තර ජාතකයේ රජු ද එබදු පාලකයෙකි. සෙසු රජවරු, ඔහු වෙත පැමිණ සිය රාජ්‍යයන් බාර ගන්නැ යි පැවසුවත් ඔහු ඒ සියල්ල ප්‍රතික්ෂේප කරයි.[70] මහාපදුම ජාතකයේ දීත් තමාට උරුම රාජ්‍යය අවශ්‍ය නැත යි කියා පියාට

රාජ්‍යය කළ යුතු ආකාරය ගැන උපදෙස් දී පරිබ්‍රාජක ජීවිතයට යව තරුණ රාජ කුමාරයෙකු වන බෝධිසත්ත්ව යි.[71]

ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කොට සද්භාවයේ එල ලබා අධර්මයෙන් ද රාජ්‍යය කොට කුමක් වේ ද යනන් විමසනු රිසියෙන් ඒ අත්හදා බැලීම කළ නරපතියකු පිළිබඳ පුවතක් රාජෝවාද ජාතකයෙනහි එහි බෝධිසත්තව තවුසා, ශ්‍රේෂ්ඨ සම්මත මනුෂ්‍යයා අධර්මයෙහි හැසිරෙන විට ප්‍රජාව අධර්මික වන බවත් රජු ධර්මයෙහි හැසිරෙන විට ප්‍රජාව ධාර්මික වන අතර රට ද සුවපත් වන බවත් පවසයි. තවුසාගේ ධර්මානුශාසනයේ එලය වන්නේ රජු නැවතත් ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කිරීම වෙත යොමු වීම ය.[72] මෙයින් හෙළිවන වැදගත් කරුණ වන්නේ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය කිරීම තුළ ඇති වෙනස සහ ඉන් අත් වන එලවිපාක අත්දැකීම් තුළින් අවබෝධ කොට කටයුතු කළ එසේ ම ආගමික ජීවිත ගත කරන චරිත විසින් යහපත් සිතින් දෙනු ලබන ඔවදන් පිළිගනු කැමති අවබෝධාත්මක මනසකින් යුතු රාජ්‍යය පාලකයා එදා සමාජයේ ජීවත් වූ බව යි.

පාදක සටහන්

1. අන්ධභූත ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,247 වන පිටුව.
2. සෙය්‍යස ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,281 වන පිටුව.
3. සන්ධිභේද ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,104 වන පිටුව.
4. සිවි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-V,95 වන පිටුව.
5. එම පිටුව.
6. එම පිටුව.
7. ගන්ධතින්දු ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-V,247 වන පිටුව.
8. එම, 250 වන පිටුව.
9. තණ්ඩුලනාළි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,116 වන පිටුව.
10. දුම්මේධ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,223 වන පිටුව.
11. කුක්කුර ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,155 වන පිටුව.
12. ලක්ඛණමිග ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,130 වන පිටුව.

13. නිග්‍රොධමිග ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,137 වන පිටුව.
14. සුවණ්ණමිග ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,127 වන පිටුව.
15. බරාදිය ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,143 වන පිටුව.
16. තළපාණ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,152 වන පිටුව.
17. මහාකපි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,261 වන පිටුව.
18. කුක්කුර ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,155 වන පිටුව.
19. සම්මොදන ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,182 වන පිටුව.
20. සකුණ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,188 වන පිටුව.
21. ගොධ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,408 වන පිටුව.
22. සුක ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,208 වන පිටුව.
23. සිඟාල ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,410 වන පිටුව.
24. ලටුකික ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,121 වන පිටුව.
25. මිගාලොප ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,178 වන පිටුව.
26. තෙසකුණ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VI,2 වන පිටුව.
27. දෙවධම්ම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,121 වන පිටුව.
28. මහාපිඞ්ගල ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,173 වන පාටුව.
29. ඝත ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-IV,103-110 වන පිටු.
30. සෙය්‍යංස ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,280 වන පිටුව.
31. දරීමුඛ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,167,168,172 වන පිටු.
32. මහානාරද කස්සප ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VII,195 වන පිටුව.
33. දුම්මේධ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,224 වන පිටුව.
34. චුල්ලපදුම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,85 වන පිටුව.
35. භද්දසාල ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-IV,158 වන පිටුව.
36. කුම්මාසපිණ්ඩ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III,292 වන පිටු.
37. තෙසකුස ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VI,13,14, වන පිටු.
38. සාම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VI,79 වන පිටුව.
39. සුසන්ධි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,130 වන පිටුව.
40. විදුර ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VII,253 වන පිටුව.

41. කාම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-IV,170 වන පිටුව.
42. මණිචොර ජාතකය,ජාතකට්ඨකථා-II,88 වන පිටුව.
43. කට්ඨහාරී ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,123 වන පිටුව.
44. තිතිථ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,163 වන පිටුව.
45. රාජොවාද ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II, 1,2 වන පිටු.
46. එම පිටුව.
47. නානාඡන්ද ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,300, වන පිටුව.
48. මහාසීලව ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I,226 වන පිටුව.
49. සුමංගල ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III, 312,313 වන පිටුව.
50. මුදුපාණි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II,228 වන පිටුව.
51. අසිලක්ඛණ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-I, 384 වන පිටුව.
52. මහා උම්මග්ග ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VII, 347, 348 වන පිටුව.
53. එම, 357 වන පිටුව.
54. එම, 356 වන පිටුව.
55. එම, 357 වන පිටුව.
56. එම, 359 වන පිටුව.
57. එම, 363 වන පිටුව.
58. කාලිඞ්ගබොධි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-IV, 213 වන පිටුව.
59. සඞ්කිච්ච ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VI, 128 වන පිටුව.
60. එම, 141 වන පිටුව.
61. කළායමුට්ඨි ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II, 54 වන පිටුව.
62. සන්තුහස්ත ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III, 240 වන පිටුව.
63. සුසීම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III, 277 වන පිටුව.
64. කච්ඡප ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II, 58 වන පිටුව.
65. ධම්මද්ධජ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-II, 133, 134 වන පිටුව.
66. වෙනසාඛ ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-III, 111, 112 වන පිටුව.
67. එම, 111 වන පිටුව.
68. එම, 111, 112 වන පිටු.

69. සම්භව ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-V, 213, 222 වන පිටු.

70. මහා වෙස්සන්තර ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-VII, 453, 454 වන පිටුව.

71. මහාපදුම ජාතකය, ජාතකට්ඨකථා-IV, 188 වන පිටුව.

72. රාජොවාද ජාතකය 11, ජාතකට්ඨකථා-III, 77, 78 වන පිටුව.

සමාශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, පඨමො භාගො, 1926, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, දුතියො භාගො, 1928, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, තතියො භාගො, 1931, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, චතුත්ථො භාගො, 1934, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, පඤ්චමො භාගො, 1935, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, ඡට්ඨමො භාගො, 1937, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

ජාතකට්ඨකථා, බුද්ධඝොෂ මහා ථෙරවරප්පණීතා, සත්තමො භාගො, 1939, සංඝො; විදුරුපොල පියතිස්ස හිමි, නැවත ප්‍රකාශනය 1988.

An Introduction of Modern Pali Literature

Ven. Adulugoda Sudassana

01. Period of modern pali literature

The modern Pali literature has been established in Kandy era. It was the last kingdom of Sri Lanka. The Kingdom of Kandy was an independent monarchy of the island of Sri Lanka, located in the central and eastern portion of the Island. When we consider about modern Pali literature, we have to talk about the literature which belongs to Kandy period and 20th century.

After the establishment of the Buddhism in Sri Lanka, Pali language got its popularity in Ceylon due to Buddhist teachings have been recorded in Pali as Buddhism is closely related with Pali language. Mainly Tripitaka (canon) is concerned as pali literature. Apart from that, Prakarana books like Milindapañha and other texts which were composed in Pali language are also concerned as pali literature. So Pali language should be known well to study Buddhism, which was a newly introduced religion. Both laymen and clergies who liked to study Buddhism, got knowledge about pali language. Pali language was taught

as a main subject in education centers, which were based on the temples. Many pali texts were written in Anuradhapura, polonnaru and Dambadeni periods such as commentaries, sub commentaries, prakarana, prosody texts, adornment texts, grammars, chronicles, Sandesa texts and dictionaries. Many books, among them were destroyed due to various reasons like invasion of Kalingha Magha. Monks and scholars who were living in Kurunagala, Gampola, Dambadeni and Kotte periods were able to save and develop Pali literature to some extent, but Pali language and literature have declined with the attacks of foreigners such as Portuguese, Dutch and British. Buddhist dispensation was disappeared and higher ordination lost in Sri Lanka. As well as erudite persons who had knowledge on Trpitaka (canon) were rare in that period. We can reveal some facts which influenced to decline Pali language literature and Buddhism by discovering about these periods. They are as given below:

- Lack of the Royal patronage
- Influence of Cristianity
- Political revolution
- Social revolution and influence of Hindu and Tamil
- Economic system
- Diversity of caste
- Relative pupil system
- Engaging monks in writing Sinhala books, mostly

"Two centuries following the death of Parākrama-Bāhu VI constitute the darkest chapter in the history of Ceylon. The political condition of the country was at its lowest ebb, the whole of the sea coast was virtually in the

hands of foreigners, chiefly moors, the interior regions, including the remains of the ancient capitals, were divided into a number of petty fiefs uncontrolled by any paramount central authority and governed by chieftains holding mimic courts at various centers."[1]

Literary activities in Sri Lanka were at low in and around 16th century due to various reasons political, social and economic. There were closed 18 education center (aṣṭamūlāyatana) in Kandy era. Traditional Buddhist education center normally located in the temple as pirivena. They also were eradicated at that time because there were not Buddhist teachers, students and scholars too. **"In middle of 18th century, Welivita Sri Saranankara Thera was born on June 19, 1698 to the Kulathunga family of Welivita in Tumpane, about 24 km from Kandy"[2].** His father was a chieftain and was a descendant of an influential family. His lay name was Kulathunga Banda and he had a brother by the name of Kulatunga Patabendige Mudiyanse. Though his parents initially opposed his idea to enter the Buddhist monastic order, later he was granted permission by the parents and was ordained as a novice monk at the age of 16, under the scholar monk, Suriyagoda Rajasundara thera, who was the incumbent of Sri Narendraramaya at Yatinuwara. After the ordination as a novice monk, young boy Kulatunga was known as Welivita Sri Saranankara Samanera.

With great effort and devotion he expanded his knowledge in Pali language and Buddhist doctrine, for which purpose he travelled from place to place in search of books and tutors. Education of the novice monks has been neglected as there was no one capable to teach the basic components

of Pali grammar. Welivita Saranankara Samanera was able to learn the principles of Pali grammar from Levuke Ralahamy, who had studied it from Watabuluwe Thera. His tutor Leuke Ralahamy was a one, who had been imprisoned by the king in a village close to Alagalla, where Saranankara samanera resided after the execution of his teacher Suriyagoda thera. **"thus he studied the Bālāvatāra up to the chapter on nouns under a layman called Leuke Rālahāmi, and completed it under Palkumbure Atthadassi, himself a sāmanera and known as sāmanera-guru (novice teacher)."**[3]

Later he went about preaching Buddha Dhamma to encourage others to rise up for the welfare of the religion. This behavior of Weliwita Saranankara Samanera made him popular as a teacher as well as a preacher. In addition to his skill as a scholar, he was also known for his austere practices, kindness, purity of thought and attachment to religious life, which were rare qualities. His habit to help the poor earned him the epithet *Asarana Sarana*, the one who helps the helpless.

Actually venerable welivita Saranankara thera was the founder of modern pali literature. He rebuilt Buddhist dispensation and education system which has declined. The activities of Weliwita Sri Saranankara thero led to the re-establishment of Upasampada (higher ordination) and restored the purity of the Buddhism in the country. In addition to that his leadership and influence also brought a literary revival as a result of the impetus given by him to the education of Pali language and Buddha's teachings. Welivita Sri Saranankara thera compiled many important religious literary works and several other pupils of Weliwita Sri Saranankara thera also composed many literary works.

The books such as the *Munigunalankara*, a Sinhalese poem in praise of Buddha, the *Sarartha Sangraha*, a treatise on various doctrinal teachings of Buddhist philosophy and *Abhisambodhialankara*, a Pali poem on the life of Bodhisattva from the times of Dipankara Buddha up to his enlightenment are some examples of his religious literary work. The *Madhurartha Prakasini*, which is a Sinhalese commentarial paraphrase to the Pali *Mahabodhivamsa* and the *Rupamala*, a work on Pali grammar are also his literary creations.

Thus, venerable Welivita Saranankara thera rebuilt pali literature which belongs to the modern period. When we talk about modern pali literature, we can't forget venerable Welivita Saranankara thera because he was the founder of modern pali literature. Scholars who were in Kandy period and 20th century developed pali literature which was rebuilt by venerable welivita Saranankara. We can see new parts of pali literature in the modern period like octad (asthaka). Renaissance of pali literature which arisen from venerable Welivita Saranankara had been spreading all over oriental countries in the middle of 20th century. Lots of poems such as Mahākassapa carita, Sāriputta carita, jinavamsadīpaya, Sāsanavamsadīpaya, Abhinava sāsanavamsaya were composed on this situation. We can see new tendencies of pali literature in the 20th century. They are as given following:

I. Deference (respecting) of the theory of ornamentation (Alankāravāda)

II. Consist of gāḍha system

III. Changing of simple system

IV. Abounding anuprāsa (alliterations)

V. Adopting paroksha words

VI. Abounding usage of krudanta words (participle words)

VII. Destroying uniqueness of pali language

VIII. Growing style of difficult combined (dushkara bandana)

IX. Sanskrit language features

X. Characteristics of mixed language[4]

02. Pāli literature of Kandy period.

A handful of texts among Pāli texts which were written in the Kandy period under various themes by venerable Welivita Saranankara thera and other scholars who were in Kandy period have remained. Some of them are palm leaf manuscripts which were never edited existing in the library of ancient temples. Pāli literature has been developed hardly by scholars. Venerable Welivita Saranankara thera was the pioneer of modern pāli literature. Many scholars have composed pāli texts in Kandy period. They are venerable Thibbotuwave Sri Siddhartha Buddharakkhitha thera, Kunkunave Sri Sumangala thera, Vagegoda Dhammakushala thera, Karathota Dhammarama thera, Akmimana Siridhamma thera, Aththaragama Rajaguru Bandara and the king Sri Vijaya Rajasingha. These authors wrote poems, grammatical texts and books which were written to practice spoken pāli language. The texts which were composed in the Kandy period are as given following:

1. Muniguna alankāraya
2. Abhisambodhi alankāraya
3. Mahāvaṃsaya (90-101 chapters)
4. Rūpamālāva
5. Sudhīra mukhamandanaya
6. Pāli aṣṭhaka
7. Pāli sandesa poems

Muniguna alankāraya

This is the first pāli book of venerable Saranankara thera. This is something like champu kāvya. It's main themes displayes as follows:

- Buddha vandanā
- Dhātu vandanā
- Dhamma vandanā
- Sangha vandanā
- Sankinna vandanā
- Āyācanā gāthā
- Āshinsana gāthā
- Patthana gāthā
- Verses which were written to share merit to the god Sakra, Brahma, Visnu and Mahesvara"[5]

Abhisambodhi alankāraya

"This is the second pāli poem of venerable Saranankara"[6] Abhisambodhi is liberation (nivana). The features of liberation have been praised in this book. This is a

poem in 100 stanzas, treating of the life of the Buddha Gotama from the time of his birth as the hermit Sumedha during the regime of Dīpankara to his last birth as Siddhattha, when he attained to enlightenment. The language and form of the poem show that it was not the work of a master hand. The style is weak, the similes and metaphors are borrowed from older works, and there is little originality. Writing style is heavy of compound words (samāsa). An example is as follows:

"Jalassilā paṭavīnam tale hinditvaparupari
Padumā pañcavaṇṇehi uṭṭhitā sattabhūmakā
Adhomuko lambakehi padumhokiṇṇkānane"[7]

Mahāvaṃsaya (90-101 chapters)

The great chronicle of Ceylon, Mahāvamsa (90-101 chapter) has been written in Kandy era by venerable Tibbotuwawe Sri Siddhartha Buddharakkhitha who composed 12 chapter in Mahāvamsa. He wrote history of Sri Lanka from 1829 B.C to 2359 B.C. this part of Mahāvamsa has 12 chapters and 984 stanzas. Historical information about five kingdoms of Sri Lanka ,namely Kurunagala, Gampola, Kotte, Sitawaka and Kandy have been recorded in these chapters.

Rūpamālāva

Venerable Welivita Saranankara thera himself was the author of several important works. In order to facilitate the study of Pāli, which had been greatly neglected. He wrote the Rūpamālā a short treatise on the declension of pāli nouns with numerous paradigms and examples here, firstly noun of Buddha has been declined in nine cases as a paragraph.

"Buddho buddhā he buddhabuddhā bhavanto buddhā buddhaṃ buddhe

Buddhena buddhebhi buddhehi karaṇe buddhena buddhebhi buddhehi

Buddhāya buddhassa buddhānam buddhā buddhaṃhā buddhasmā buddhebhi

Buddhehi buddhe buddhassa buddhānaṃ buddhe buddhamhi buddhasmin buddhesu"[8]

❖ **Sudhīra mukhamandanaya**

Attaragama Bandāra Rājaguru, a layman who was a bright scholar in Kandy era, wrote three works on pāli grammar. Of these the Sudhīra mukhamandana is a short treatise dealing with samāsa or compounds. It is meant to be used as a handbook in studying this section of pāli grammar, and the rules are illustrated with copious examples. Content of this book has divided into three categories as follows:

1. **Samāsa section**
2. **Taddita section**
3. **Kibbidhāna section"[9]**

His other work, the Sadda-mālā is a comprehensive pāli grammar, based on the Kaccāyana. The author follows closely the method adopted in the Rūpa-siddhi and the work is divided into seven section.

02.1.Pāli Aṣṭaka (octad)

❖ **Ginigathpitiye Dipankara thera's Aṣṭaka**

This was written to declare his faith to venerable

Saranankara. This was composed after compiling Munigunālankāraya, Sārattha Sangraha, Bodhivamsa Sanne and Bālāvatāra sanne, but before the re-establishment of higher ordination. The purpose of this text is to extol the qualities of venerable Saranankara and his academic service.

❖ Padalānchana Aṣṭakaya

This was composed by venerable Ginigathpitiye Dipankara thera who was a pupil of venerable Welivita Saranankara thera. This poem explains three visitings of the Buddha and putting his foot on Sripāda. This sacred place was worshiped by the author. **"Third and fourth lines of every stanza have been written in the same."**[10]

❖ Munirāja Aṣṭakaya

Munirāja Aṣṭakaya was composed by venerable Veheragoda Medhankara thera. This was compiled to extol the qualities of the Buddha. Third and fourth lines of every stanza have been written in the same. This is a fluent poem which consists of 8 stanzas and extra two stanzas. At the end of the Aṣṭaka, the author wishes to attain Nibbāna by the merits which he collects by composing this Aṣṭaka.

❖ Buddhavandana Aṣṭaka

The qualities of the Buddha and body sign have been extolled in this poem. This was composed by some erudite scholar who has good knowledge about pāli language. This poem has been written with Sabda rasa (alliteration) and Artharasa (taste of meaning). Second and third lines of every stanza have been compiled as the same. According to writing style and language style, we can speculate that this

was compiled by either venerable Karathota Dhammarama or his pupil.

❖ Jayamangalya Aṣṭaka

This was the most famous poem among the pāli Aṣṭaka. This is recited in the movement of various ceremonies commemorating so many qualities of the Buddha like archfiend (māra) defeated by the Buddha, perfections, taming Ālavaka, Nālāgiri and Angulimāla, patience etc. wish to be an auspicious. There is no information about the author of the text.

❖ Dhammarāja Aṣṭaka

The qualities of the Buddha have been praised in Dhammarāja Aṣṭakaya which was composed by venerable Karathota Dhammarama thera. 32 characteristics of the Buddha's body have been praised in this poem. At the end of every stanza, the reverence word **"sissālihi nisevitamghi kamalaṃ taṃ dhammarāja name"**[11] has been denoted in this poem.

❖ Kirthi Sri Rājasingha Aṣṭakaya

Kirthi Sri Rājasingha was a king of Sri Lanka who patronized monks and Buddhist temples. He helped to establish higher ordination in Sri Lanka. While denoting religious deeds and social service which were done by the king Kirthi Sri Rājasingha, at the end of every stanza wish the king to live long life. This poem was written by venerable Karathota Dhammarama thera who wrote another Aṣṭaka for Saram Mudali. That Aṣṭaka was written to encourage Saram Mudali who did good deeds, to do social services.

02.3. Pāli sandesa poems (pali poetic epistles)

❖ Saranankara thera's pali sandesa number 01

This sandesa was written by venerable Saranankara in his age of 35. Then he was a novice monk and this was composed in 1733 A.D. this was sent the king Sri Veeraparakrama Narendrasingha and this sandesa has five pali stanzas. This sandesa has a special features. What is it? After pali stanzas, Sinhala meanings have been given for pali stanzas. Without Saranankara thera's sandesas, this special characteristic can't be seen in other sandesas which belong to Kandy period. The reason to give Sinhala meanings of pali stanzas is that the king Veeraparakrama Narendrasingha doesn't know pali language. The purpose of this sandesa is to get the king's support for establishment of higher ordination in Sri Lanka from Siyamdesa (Thailand). The stanzas which come in this sandesa have been composed by using Bujangaprayasa vrutta. This vrutta is the most popular varna vrutta among the poets. When we inquire about the usage of this kind of vrutta for his sandesa, we can realize the ability of Saranankara thera such as the knowledge of languages, skilled on prosody. This can be concerned as a movement, he practically tested his knowledge which he studied by boredom.

At the end of this sandesa, we can see a paragraph as given following:

"This modern explanation (vyākyānaya) was done by Valivita Saranankara sāmi who dwelled in Uposathārāma to apprise the great king Sri Veeraparakrama Narendrasingha as fulfilling higher ordination"[12]

Although this sandesa was composed by using gana, yoni, vrutta such as academic, Saranankara thera's concept was unable to succeed. It is well- known that the king Sri Veeraparakrama Narendrasingha gave a reliquary with relics to Venerable Saranankara thera instead of establishment higher ordination in Sri Lanka.

❖ **Saranankara thera's pali sandesa number 02**

Venerable Saranankara thera was unable to succeed his purpose by sending his number 01 sandesa to the king Sri Veeraparakrama Nareendrasingha. It is clear that the king Sri Veeraparakrama Narendrasingha has escaped the things which was intended by venerable Saranankara as other manner and cunningly, but venerable Saranankara thera who has persistence, was not discouragement by this. Pali sandesa with five stanzas was sent the king Kirthi Sri Rajasingha who became the kingship after death of the king Narendrasingha. This is also a classical work like his first sandesa. After each pali stanza, Sinhala meanings of those stanzas have been given to understand to the king easily by the author. It is clear that the author was able to express the concepts without any deficiency but briefly. According to language style (locution), this sandesa can be identified as a great creation which was composed by the author who was a fluent in pali language. This sandesa mentions that the importance of relationship in between teachers and students has mainly influenced for the development of dispensation in the spot which is given the facts which influence for the decreased of dispensation. In the final stanza, there is a benison to live a long life to the king.

"Sukhaṃ jīva mahārāja
Kappaṃ tiṭṭha janādhipa
Sāsanam ceva lokaṃca
Pālento sabba so sadā"[13]

The language style is same in these two sandesas, but the content of second sandesa is different more than first sandesa. The purpose is same in both. Each sandesa has five stanzas. That is the special characteristic of venerable Saranankara thera's sandesas.

❖ **Vagegoda Dhammakusala thera;s pali sandesa**

This sandesa was composed by venerable Vagegoda Dhammakusala. This sandesa has been written using 28 stanzas. The purpose of this sandesa is to present a set of complains regarding mistakes which were done by higher ordained monks who were living in low country. Though a receiver of this sandesa is not mentioned here, scholars accept that this sandesa was sent to the king Kirthi Sri Rajasingha and venerable Valivita Saranankara Sangaraja. This can be concerned as a set of complaints which has been presented in pali stanzas. Many parts of this sandesa have been used to say undisciplined actions of the monks. There are 29 mistakes which were done by monks who were living in kandy period.

1) Warmly welcome Dutchmen.
2) Extortion lakes, paddy fields which belong to others.
3) Giving income to relatives.
4) Cultivating cereals such as green gram.

5) Trading.
6) Maintaining cattle.
7) Protection of paddy fields at night.
8) Tameness cattle.
9) Carrying away pack-bulls to the saltern to bring salt.
10) Dividing salt to the relatives.
11) Going to Malaya area of India and bringing batiste.
12) Deforestation and forests fire.
13) Leading to kill animals such as fish, elks, deer, and pigs.
14) Obtain broiler and eggs from the Dutchmen and eat.
15) Ploughing by adopting oxen.
16) Stealing.
17) Visiting (going to) home to home and peculating such as gold and silver.
18) Not contemplating the three characteristics of existence (trilakshana).
19) Going to women's houses and spending night.
20) Doing vulgar deeds.
21) Stealing slaves, oxen etc.
22) Ravaging goods at night as looters.
23) Wangling women for wrong deeds by giving soft cloths.

24) Not attending paupers and orphans.

25) Not chanting pirith but giving medicine, gambling.

26) Spending a diverting life by engaging singing and playing.[14]

It has not clearly been mentioned that venerable Vagegoda Dhammakusala thera accuses monks who are living in any places. When we study this sandesa, we can understand that venerable Vagegoda Dhammakusala has good knowledge about the discipline. However, venerable Vagegoda Dhammakusala thera has been a moderate monk who had a responsibility for monk's lineage.

❖ **Sirirāma sandesa**

Sirirāma sandesa is the third book of pali sandesa literature. This was composed in Kandy period. The purpose of the poem is to invoke the blessings of Visnu (Rāma) that dwelled in Haguranketha devele on the king Sri Vikramarajasingha who ruled Senkadagala Nuwara. The other purpose of the text is to invoke the protection of Buddhism. There is no messenger to carry message (sandesa) like earliest Pali sandesas.

According to **"Rāma sandesa muttaṃ"**[15] which comes at the end of the text, it is clear that this poem is Rāma sandesa. We can find out clear information about the author too.

"kunku maggāma sañjāta
Sumangala jinandrajo
Akāsi pavaraṃ etham
Rāma sandesamuttamanti"[16]

According to above stanza, this sandesa was written by Kunkunave Sumangala thera who was a disciple of venerable Rambukwelle Dharmarakshitha. **"Rāma sandesa has been composed using 150 stanzas which were written by various vruttas"[17].** There is not a clear description about the way which the sandesa was carried but several occasions related to Senkadagala Nuwara have been praised. Here, beautiful descriptions have been included such as monastery which was established in Senkadagalapura, civilians, a description of wall, conduit, women, Daladā māligaya, Natha devalaya, visnu devalaya, Mahasena devalaya (devele), pavilion of the king, Mahamaluva, castle and Asgiri monastery. Finally the message requests the deity Visnu to bestow blessings and protect the king Sri Vikramarajasingha. This sandesa is ended with two stanzas about author's description.

❖ **Muttaka sandesa**

Muttaka sandesa is the fourth sandesa in Kandy period. This was composed by venerable Karathota Dhammarama thera who was a disciple of venerable Valivita Saranankara. This sandesa was introduced as Muttaka sandesa because this has only one stanza. This was sent by blessing to live a long life for the king Rajadhirajasingha.

03.Pāli literature in 20th century.

Venerable Saranankara thera gathered round him a galaxy of brilliant scholars, both laymen and monks, who studied under him and continued the revival of learning which he had so well begun. They established Pariveṇas (or places of instruction) in various parts of the country and imparted knowledge to whoever was imbued with love for it. Thus, they

rescue from destruction whatever little of Sinhalese Buddhist culture had escaped the ravages of foreign invaders.

As we know, pāli literature in the 20th century was continued by the pupils of venerable Welivita Saranankara thera and other scholars. Various pāli texts have been compiled following various subject areas in 20th century by the authors. We can see new tendencies of pāli literature in the 20th century. They are as given following:

- Buddha caritha kāvya
- Bhakthi kāvya
- Prasasthi kāvya (panegyrical poem)
- Vaṃsakatha (chronocles)
- Carita katha kāvya (biographical poem)
- Upadesha kāvya (instructive poem)
- sandesa

03.1. Buddha caritha kāvya

When we examine the pāli literature in 20th century, we can find out two Buddha caritha kāvyas. They are: Sugatālankāraya Jinavamsadīpaya

03.1.1.Sugatālankāraya

The second book of venerable Vidurupola Piyathissa is Sugatālankāraya. The subject-matter of this text is Sugatha gunaya among nine qualities of the Buddha. This poem consists of 155 verses with author's information. Yamaka, cithra bandana and other vruttas, which are very difficult to compile have included in this poem. Yamaka and cithrālankāra

have been used to worship three rathnas (Buddha, Dhamma and Sangha).

"buddhaṃbujānanamajānanamiddhabuddham
Buddhantaraṇṇajapatamga manomabuddham
Buddhantamañjalimaham jitasesabuddhaṃ
Buddham name sirasi bandhiya saccabuddham"[18]

03.1.2. Jinavaṃsadīpaya

The subject-matter which was chosen for Jinavamsadīpaya was a comprehensive religious thing. The author tried to describe Buddha's biography simply from bodhisattva period to demise of the Buddha. When we examine the content of this text, we can clarify, how far it has become success. **"jinavamsadīpa is a pāli poem of 2000, verses arranged in thirty cantos."[19]**

03.2. Bhakthi kāvya

Pāli Bhakthi kāvya started to compose in 20th century with the influence of Sanskrit. We can find three books which can be concerned as Bhakthi kāvya. They are as given followings:

I. Bhakthi pūjā
II. Kamalāñjalī
III. Kusumāñjalī

03.2.1. Bhakthi pūjā

The main purposes of Bhakthi pūjā are to be happy by saying the qualities of the Buddha and offer faith. The author of this poem is venerable Haputhale Ariyavamsa who

was an erudite monk. This poem consists of 202 verses which are continuing without chapters. The poem includes various qualities of the Buddha.

03.2.2. Kamalāñjalī

This is a short poem which consists of 63 verses, arranged in four cantos. This was composed by venerable Vidurupola Piyathissa thera. This was published as Kamalāñjalī because the veneration has been offered by Kamalā vrutta to the Buddha.

03.2.3. Kusumāñjalī

Kusumāñjalī was composed to declare the qualities of the Buddha associating important events related to veluvanārāma by venerable Haputhale Ariyavamsa. This has been named as Kusumāñjalī because it is like a reverence (namaskāraya) which is done to the Buddha's foot. The poem consists of 8 chapters with the author's name, and this was compiled by using Vasantha thilakā, Upendravajrā and Kamalā vrutthās.

03.3. Prasasthi kāvya (panegyrical poem)

Gāmini gītā nāma- geṭṭha gāminī caritha katha

The biography of Dutugamunu who was a ruler of this country and great warrior was composed as a pāli khanda kāvya by venerable Henpitagedara Gnanasiha who was in prison then. The book begins with a reverence to the Buddha. The text includes the biography of the king Dutugamunu which was familiar to the readers.

03.4. Chronicle

03.4.1. Abhinavasāsanavaṃsaya

Abhinavasāsanavamsaya includes descriptive information about the history of dispensation and origin of Amarapura sect and Udarata Amarapura sect. **"This was compiled by two authors. The first part of this book was composed until fourth chapter by venerable Vidurupola Piyathissa and the second part was written from fifth chapter to 8 chapter by venerable Theripaha Somananda thera"**[20]

03.4.2.Sāsanavansadīpaya

In 1880 Ācariya Vimalasara thera published the Sāsanavansadīpaya, a "history" as the author tells us, "of the Buddhist church, written in Pali verse and compiled from Buddhist holy scriptures, commentaries, histories, etc. the Sāsanavansadīpaya is written in twelve chapters. It begins with the birth of the last Buddha as Sumedha, describes the twenty four vivaraṇās, and gives a history of his last life up to the time of the parinibbāna.

03.5. Caritha kathā kāvya

In the 20th century, we can see three caritha kathā kāvyās. They are as given following:

I. Mahākassapa caritha
II. Sāriputta caritha
III. Yasodarāpadānaya

03.5.1. Mahākassapa caritha

Mahākassapa caritha was published in 1924 by Vidurupola piyathissa thera, a poem of 1500 verses arranged in twenty cantos. The learned poet was born an 1880, and already at the age of thirty had distinguished himself as a brilliant scholar at the final examination of the committee on oriental studies. This work from his pen has fulfilled the hopes of earlier years and holds out the promise of greater achievements in the future. The language of the Mahākassapa caritha is forceful and elegant, and the subject-matter is well arranged. The materials for the biography of the great elder, who was held in esteem only second to the Buddha himself, has been taken from the Samyutta Aṭṭhakathā and the commentary of Anguttara Nikaya.

03.5.2. Sāriputta caritha

Sāriputta thera caritha was composed by venerable Haguranketha Vimala thera who was a learned monk and he has good knowledge of Pali language. Subject-matter of this book is the biography of Arahant Sariputtha thera who was the greatest monk among the erudite monks. Sāriputta caritha which has the characteristics of epic (mahākāvya) consists of 8 chapters.

03.5.3. Yasodarāpadānaya

Yasodarāpadānaya was composed by venerable Siri paññāvāsathissa thera who was the incumbent of Kudahapola temple. She-speaker of this text is Arahant Yasodara who was famous by various names such as Bimbādevi, Bhaddakaccānā and Rāhulamātā. **"The poem has praised many biographies such as the Buddha Carita, Suddhodana Carita, Mahaprajāpathi Carita, Nanda Carita and**

Rahula Carita, but the she-speaker of the text is Yasodarā Carita."[21] This poem consists of 11 chapters.

03.6. Upadesha kāvya (instructive poem)

We can see two Upadesha kāvyas in 20th century, namely Dhittantaratanāvaliya and Pitubhāsana. Dhittantaratanāvaliya was composed by Vidurupola Piyathissa thera. This poem can be concerned as a different text than other books which were written by the author. This poem consists of 250 stanzas. There are 20 verses about the authors of this poem. Traditionally, this begins with worshipping the Buddha.

"diṭṭhantam ñeyya dhammānam
madiṭṭhantañca kenaci
Diṭṭhantam samatikkantam
vanditvā lokanāyakam"[22]

Pitubhāsana poem was written by B. S. Piyasena based on the Dighiti koala jataka story. This has 210 verses. The instruction which is given in this poem is that the person who follows father's advice happens benefit only.

03.7. Garula sandesa

The last sandesa of pali sandesa literature is Garula sandesa which was composed by venerable Galvehera Amarañānathissa thera. The name of the text doesn't mention by the verses of the book. According to the word **"niṭṭhito garula sandeso"**[23] which comes at the end of the text, it is clear that the name of this text is garula sandesa. The messenger of this sandesa is a bird called garula. **"It purports to be a letter (sandesa) addressed to the god Vibhishana, praying to the god to protect the prime minister Bandaranayaka, his wife and sons."**[24]

End notes

1. Malalasekara, G.P, The pali literature of Ceylon, Colombo, M.D, Gunasena @ co. LTD, 1958, page213
2. Ibid, page 229
3. Ibid
4. Gunathilaka, Dunesh, visivana siyavase pali padya sāhitya, USA, 2016, page 06
5. Piyasena, A.G, Mahanuwara yugaye pāli sāhithya 1st part, Gelioya, Thilina press, 2006,page 69
6. Ibid, page 76
7. Ibid, page 77
8. Ibid, page 109
9. Ibid, page 116
10. Ibid, page 120
11. Ibid, page 123
12. Ibid, page 98
13. Ibid, page 99
14. Ibid, page 100
15. Dhammapala himi, Aluthgama, lankā pāli sandesa sāhithya, Colombo 10, S. Godage saha sahodarayo, 2015, page 37
16. Ibid
17. Sugathavansa himi, Hatharabage, pāli sandesa sāhithya, Colombo 10, S. Godage saha sahodarayo, 2015, page 51
18. Gunathilaka, Dunesh, visivana siyavase pali padya sāhitya,USA, 2016, page 14
19. Ibid, page 15
20. Ibid, page 54,
21. Ibid, page 64
22. Ibid, page 86
23. Dhammapala himi, Aluthgama, lankā pāli sandesa sāhithya, Colombo 10, S. Godage saha sahodarayo, 2015, page 38
24. Ibid, page 39

සංස්කෘත පද්‍ය කාව්‍ය සාහිත්‍යයේ අලංකාරයට හිමි ස්ථානය

කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය ලෙනගල සිරිනිවාස හිමි

හැඳින්වීම

'අලංකාර' යන්නෙහි අදහස හැඩ ගැන්වීම, ලස්සන කිරීම යන්න යි. කාව්‍ය හැඩ ගැන්වීම සඳහා යොදාගත් ශිල්පෝපක්‍රම සියල්ලම අලංකාර ලෙස නම් කළ හැකි ය. එය අලංකාර ශාස්ත්‍ර නමින් කාව්‍ය විචාරකයින් විසින් නම් කොට ඇත. මුල් යුගයේ සියලු ම කාව්‍ය ප්‍රයෝග එයට අදාළ කර ගත්ත ද පසු කාලයේ දී එක් ප්‍රදේශයක් පමණක් ආවරණය කිරීම සඳහා යොදා ගත්තේ ය. ''සෞන්දර්‍යාමලංකාරඃ''[1] යන කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර වෘත්ති විග්‍රහයෙන් පෙනෙන්නේ අලංකාර ශබ්දය සෞන්දර්‍යාත්මක හැඳින්වීම සඳහා යොදාගත් පදයක් ලෙස යි. මුල් යුගයේ කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධව රචනා වූ බොහෝ ග්‍රන්ථ අලංකාර යන වචනයෙන් නම් කොට තිබීමෙන් එම අදහස සනාථ වේ. බාමහගේ කාව්‍යාලංකාරය, උද්භටගේ කාව්‍යාලංකාරසාර සංග්‍රහ, රුද්‍රටගේ කාව්‍යාලංකාරය, බාමහගේ කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර වැනි ග්‍රන්ථ එයට නිදසුන් ය.

'භාමහ' ගේ විග්‍රහයට අනුව කාව්‍යාලංකාරයට අංග 05 ක් අඩංගු වේ.

1. කාව්‍ය ශරීරය
2. අලංකාර

3. දෝෂ

4. න්‍යාය

5. ශබ්දශුද්ධි

එහි දී කාව්‍ය ශරීරය ලෙස "ශබ්දාර්ථෞ සහිතෞ කාව්‍යම්" යනුවෙන් ශබ්දාර්ථ දෙකින් යුක්ත වූයේ කාව්‍යය ලෙස විස්තර කරයි. කාව්‍ය ශරීරය හෝ කාව්‍ය ආත්මය නමින් හැඳින්වූ දෙයට විවිධ විග්‍රහයන් ඉදිරිපත් කොට ඇත.

1. "කාව්‍ය ශබ්දෝ'යං ගුණාලංකාර සංස්කෘතයෝඃ ශබ්දාර්ථයෝර් වර්තතෙ" - වාමන

මේ කාව්‍ය ශබ්දය ගුණ - අලංකාර දෙකින් සකසන ලද ශබ්දාර්ථයන් කෙරෙහි වැටේ.

2. "ශබ්දාර්ථෞ කාව්‍යම්" - රුද්‍රට

ශබ්ද - අර්ථ දෙක කාව්‍යය යි.

3. "ශරීරං තාවදිෂ්ටාර්ථ - ව්‍යවච්ඡින්නා පදාවලී " - දණ්ඩීන්

ඉෂ්ටාර්ථවත් පද සමූදාය කාව්‍ය ශරීරයයි.

4. "ශබ්දාර්ථෞ නිර්දොෂෞ සගුණෞ ප්‍රායඃ සාලංකාරෞ ච කාව්‍යම් " - වාග්භට

දොස් රහිත, ගුණ සහිත අලංකාර ද ඇති ශබ්දාර්ථ දෙදෙන කාව්‍යය යි.

5. "තදදොෂෞ ශබ්දාර්ථෞ සගුණාවනලංකෘතිඃ පුනඃ ක්වාපි " - මම්මට

දොස් රහිත, ගුණ සහිත, අලංකාර නොමැත්තා වූ ද ශබ්දාර්ථ කාව්‍යය යි.

6. "අදොෂෞ සගුණෞ සාලංකාරෞ ච ශබ්දාර්ථෞ කාව්‍යම් " - හේමචන්ද්‍ර

දොස් නැති, ගුණ ඇති අලංකාරවත් ශබ්ද අර්ථ කාව්‍යය යි[2].

මේ හැරෙන්නට කාව්‍යයන් හී ආත්මය පිළිබඳ විමර්ශනය කළ සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරවාදීහු රසවාදය, රීතිවාදය, ධ්වනිවාදය, වක්‍රෝක්තිවාදය, ඖචිත්‍යවාදය, අනුමිතිවාදය වැනි වාද ඉදිරිපත් කළහ.

අලංකාරවාදයට බොහෝ විචාරකයෝ එකඟ වූ අතර ශබ්දාලංකාර සහ අර්ථාලංකාර දෙක මගින් සියලු කාව්‍ය ප්‍රදේශ නියෝජනය කරන බවට නිගමනය කළහ.

ශබ්දාලංකාර

1. අනුප්‍රාස
2. යමක

අර්ථාලංකාර

1. රූපක
2. දීපක
3. උපමා
4. ආක්ෂේප
5. අභාව
6. අනුමාන
7. අන්‍යෝන්‍ය
8. අපහ්නුති
9. අර්ථාන්තරන්‍යාස
10. අප්‍රස්තුත ප්‍රශංසා
11. අර්ථෝපමා
12. අසංගති
13. අතද්ගුණ
14. අතිශයෝක්ති
15. භ්‍රාන්තිමාන්
16. දෘෂ්ටාන්ත
17. හේතු
18. කාව්‍යලිංග
19. මීලිත
20. නිදර්ශනා
21. නිදර්ශනා
22. පරිකර
23. පරිසංඛ්‍යා
24. පරිවෘත්ති
25. පර්‍යාය
26. පර්‍යායෝක්ති
27. සහෝක්ති
28. සම
29. සමාධි (සංහිතා)
30. සාමාන්‍ය

31. සමාසෝක්ති
32. සංදේහ (සසංදේහ)
33. සමුච්චය
34. ස්මරණ
35. තද්ගුණ
36. තුල්‍යයෝගිතා
37. උල්ලෙඛ
38. උත්තර
39. උත්ප්‍රේක්ෂා
40. විභාවනා
41. වක්‍රෝක්ති
42. විරොධ
43. විෂම
44. විශේෂ
45. විශේෂෝක්ති
46. ව්‍යාඝාත
47. ව්‍යාජස්තුති
48. ව්‍යාජෝක්ති
49. ව්‍යතිරේක
50. ශ්ලේෂ
51. අර්ථාපත්ති

යනු එම ශබ්දාර්ථාලංකාරයෝ ය.[3]

රාඝවන්ගේ අදහස වන්නේ රස, ඖචිත්‍ය ධ්වනි ආදී සියල්ලම අලංකාර ශාස්ත්‍රයට අයිති බවයි.[4]

රසවාදය, ධ්වනිවාදය, ඖචිත්‍යවාදය, අලංකාරවාදය යන වාද අතුරින් වැඩිම අවධානය යොමු වූයේ අලංකාරවාදයටයි.

A.B.Keith පවසන අන්දමට "යමක් තිබෙන අයුරින්ම කීම සවභාවෝක්තියයි. එහි නිර්මාණාත්මක බවක් නැත. එහෙත් වක්‍රෝක්ති ස්වරූපයෙන් ප්‍රකාශ කළ හොත් එය අලංකාරයක් ලෙස ගත හැකි ය."[5]

ධ්වන්‍යාලෝකයේ දී හැඟෙන අර්ථය (ධ්වනිතාර්ථය) සැබෑ අලංකාරය ලෙස පවසන්නේ මේ නිසා වෙනි.

මුල් යුගයේදී කවීන්ට අලංකාර පිළිබඳ අවබෝධයක් නොතිබුණු අතර විසිතුරු අයුරින් යමක් ප්‍රකාශ කිරීමේ අවශ්‍යතාවය පැවතිනි. කල්යත්ම එය තාක්ෂණික මෙවලමක් මෙන් උපයෝගී කරගත් ඔවුහු විචිත්‍ර කාව්‍ය රචනයක නිරත වූහ. මේ බව S.K. De විසින් ද පවසා ඇත.

"The early study of rhetorical figures gave birth to the the theory of 'Alankāras' which in the beginning consisted more or less in elaborate technical expression. With time Alankāras reached high aesthetic perfection in the literary treatises of Vāmana and the "Dhvanikāra' who know how to opportion to the "Alankāras' their true role in poetic composition"[6]

භරත නාට්‍යශාස්ත්‍රයේ දී අලංකාර 5 ක් පමණක් දක්වයි. අනුප්‍රාස, යමක, උපමා, රූපක, දීපක යනු එම පහයි. භාමහ විසින් අලංකාර 39 ක් දක්වා ඇත. දණ්ඩීන් අලංකාර 35ක් ද උද්භට භාමහගේ 39ත් සමගම 41ක් ද වාමන 33 ක් ද උද්භට 68ක් ද ඉදිරිපත් කොට ඇත. නව වර්ගීකරණයට අනුව අග්නි පුරාණයේ දක්වෙන අන්දමින් ශබ්දාර්ථාලංකාර එකට ගනිමින් භෝජ විසින් ස්වකීය සරස්වතී කණ්ඨාභරණයේ අලංකාර සංඛ්‍යාව 72 ක් ලෙස දක්වා ඇත. උපමා ගත් විට එහි ප්‍රභේද 21 ක් දක්වා ඇත. දීපක, රූපකාදියත් ඒ අන්දමට පුළුල් ලෙස වර්ගීකරණයට යාම නිසා මේ ප්‍රමාණ වර්ධනය වී ඇත.

කෙසේ නමුත් මේ විවරණ සහ විභජනයන් ගෙන් සිදුවූයේ සුන්දර මහා කාව්‍ය හා ඛණ්ඩකාව්‍ය සමූහයක් අප අතට පත්වීමයි. එකම අලංකාරය වෙනත් නම්වලින් හැඳින්වූ අවස්ථා ද දක්නට ලැබේ. උදාහරණයක් ලෙස වාමන දක්වූ "ව්‍යාජෝක්තිය" වෙනත් විචාරවාදීන් හැඳින්වූයේ "මායෝක්ති" ලෙසයි. එයම දණ්ඩීන් හැඳින්වූයේ "ලව" හෙවත් "ලේශ" ලෙසයි.[7] දණ්ඩීන් ඒ පිළිබඳ සිහිකැඳවීමක් ද කරයි. අන්‍යයන් විසින් ව්‍යාජස්තුති, ව්‍යාජෝක්ති, සම්මත යනාදී නම්වලින් හඳුන්වන්නේ එම ලේශාලංකාරයම බව ප්‍රකාශ කරයි.

ව්‍යතිරේකාලංකාරය සෑම කෙනෙකු විසින්ම පිළිගත් අලංකාරයකි. නමුත් භෝජ එය භේදාලංකාර නමින් දක්වයි.[8]

මෙතෙක් පහළ වූ ප්‍රසිද්ධ අලංකාරිකයෝ

1. භරතමුණි - ක්‍රි.පූ. 200 ත් ක්‍රි.පූ. 260 ත් අතර කාලයේ විසූ ඔහු 'නාට්‍යශාස්ත්‍රයේ' කතුවරයාය. රසවාදියෙකි. යමක, රූපක, දීපක, උපමා යන අලංකාර 04 එතුමන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලදී. නමුත් එම පරිච්ඡේදයේම (17 පරි.) ලක්ෂණා නම් මාතෘකාව යටතේ හේතු, ලේශ, ආශිෂ් වැනි අලංකාර ඉදිරිපත් කොට ඇත.

2. භාමහ - ක්‍රි.ව. 675 ට ආසන්නව ජීවත් වූවෙකි. 'කාව්‍යාලංකාර' කතුවරයා ය.

3. භට්ටි - ක්‍රි.ව. 650 දී පමණ ජීවත් වූ අයෙකි. 'භට්ටිකාව්‍ය'යෙහි කතුවරයා ය. අලංකාරවාදියෙකි.

4. දණ්ඩීන් - ක්‍රි.ව. 850 දී පමණ ජීවත් වූවෙකි. 'කාව්‍යාදර්ශ 'යේ කතුවරයා ය. අර්ථාලංකාර 37ක් දක්වා ඇත. පරිච්ඡේද 03 කි.

5. ආනන්දවර්ධන - ක්‍රි.ව. 855-884 කාලයේ ජීවත් වූවෙකි. 'ධ්වන්‍යාලෝක'යේ කතුවරයා මෙන්ම ධ්වනිවාදයේ නිර්මාතෘවරයා ය. ධ්වනිකාර නමින් ද ඔහු හැඳින්වේ. කාරිකාකාර, වෘත්තිකාර යයි ද ඔහු හඳුන්වන අතර ධ්වන්‍යාලෝකය වෙනුවෙන්ම ලියූ අටුවා නිසා එසේ හැඳින්වේ.

6. වාමන - ක්‍රි.ව. 850 ට ආසන්න කාලයේ ජීවත් වූවෙකි. 'කාව්‍යාලංකාර සූත්‍රවෘත්ති' ඔහුගේ කෘතියකි. සූත්‍ර, වෘත්ති සහ උදාහරණ යැයි එහි කාණ්ඩ 03 කි.

7. උද්භට - ක්‍රි.ව. 850 ට ආසන්න ව ජීවත් වූවෙකි. පරිච්ඡේද 6 කින් යුත් 'කාව්‍යාලංකාර සංග්‍රහය' ඔහුගේ කෘතියයි. අලංකාර 41ක් දක්වා ඇත.

8. රුද්‍රට - ක්‍රි.ව. 875ත් 900ත් අතර කාලයේ ජීවත් වූවෙකි. 'කාව්‍යාලංකාර' නම් කෘතියක් ඔහු විසින් ද රචනා කරන ලදී. රසවාදියෙකි. ශෘංගාර රසයට මුල් තැනක් දෙයි. මධුරා, ප්‍රෞඪා, පුරුෂා, ලලිතා සහ භද්‍රා යන වෘත්ති හඳුන්වා දුන්නේ ඔහු ය.

9. රාජශේඛර - ක්‍රි.ව. 900 දී පමණ ජීවත් වූවෙකි. 'කාව්‍යමීමංසා' ඔහුගේ කෘතියකි. පරිච්ඡේද 08 කි. කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය හා නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය වස්තු විෂයයි.

10. කුන්තල - ක්‍රි.ව. 950 දී පමණ විසූවෙකි. 'වක්‍රෝක්තිජීවිත' ඔහුගේ කෘතියකි. වක්‍රෝක්තිවාදයේ නිර්මාතෘවරයා ය. පරිච්ඡේද 04 කි. රුය්‍යකගේ සිට ජගන්නාථ දක්වා අලංකාරවාදියෝ ඔහු ව අනුගමනය කළහ.

11. හේමචන්ද්‍ර - ක්‍රි.ව. 1081-1145 අතර කාලයේ විසූවෙකි. 'කාව්‍යානුශාසන'යෙහි කතුවරයා ය. අධ්‍යාය 08 කි. කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය හා නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ විචාර ග්‍රන්ථයකි.

12. මහිමභට්ට - ක්‍රි.ව. 1150 දී පමණ ජීවත් වූවෙකි. ව්‍යක්තිවිවේක ඔහුගේ කෘතියයි. ධ්වනිවාදයත් රසවාදයත් විචාරයට ලක් කර ඇත.

13. මම්මට - ක්‍රි.ව. 11 වැනි සියවසේ විසූවෙකි. කාව්‍යප්‍රකාශයේ කතුවරයා ය. ධ්වනිවාදියෙකි. අලංකාර පිළිබඳ විස්තරයක් 11 වෙනි පරිච්ඡේදයේ දී ඉදිරිපත් කරයි. කාරිකා සහ වෘත්ති සහිතයි.

14. ක්ෂේමේන්ද්‍ර - ක්‍රි.ව. 11 වැනි සියවසේ ජීවත් වූ මොහු කවිකණ්ඨාභරණයේ කතුවරයා ය. ඖචිත්‍යවාදයේ නිර්මාතෘවරයා ය. අලංකාර පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක්වූවෙකි. 'ඖචිත්‍ය විචාරචර්චාව ද ඔහුගේ කෘතියකි.

15. භෝජ - ක්‍රිව. 11 වැනි සියවසේ ජීවත් වූවෙකි. 'සරස්වතීකණ්ඨාභරණ'යේ කතුවරයා ය. 'ශෘංගාරප්‍රකාශය' ද මොහුගේ කෘතියකි. කාව්‍ය ශාස්ත්‍රයත් නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයත් විචාරයට ලක් කොට ඇත. රසවාදියෙකි. එහෙත් අලංකාර පිළිබඳ විචාරවාදියෙකි. දෝෂ හා ගුණ පිළිබඳ විශේෂ මතවාද ඉදිරිපත් කොට ඇත. ශබ්ද, අර්ථ අලංකාර වලට අමතරව උභයාලංකාරය මොහුගේ ඉදිරිපත් කිරීමකි.

16. විද්‍යාධර - ක්‍රි.ව. 1150 දී පමණ විසූවෙකි. 'ඒකාවලී' නම් කෘතියේ කතුවරයා ය. කාරිකා හා වෘත්ති සහිතයි. කාව්‍ය පිළිබඳ විචාරයක් ඉදිරිපත් කරන ඔහු අභිධා, ලක්ෂණා, ව්‍යඤ්ජනා යයි වෘත්ති 03 ක් ඉදිරිපත් කරයි.

17. රුය්‍යක - ක්‍රි.ව. 11 වැනි සියවස. සාම්‍ය, ආරෝප, අධ්‍යවසාය, භේද යන අලංකාර ඔහු එකතු කොට ඇත.

18. විද්‍යානාථ - ක්‍රි.ව. 1290ත් 1320ත් අතර කාලයේ විසූවෙකි. 'ප්‍රතාපරුද්‍ර යශෝභූෂණ' ඔහුගේ කෘතියයි. කාරිකා සහ වෘත්ති සහිතයි. රස, දෝෂ, ගුණ ශබ්දාලංකාර, අර්ථාලංකාර හා මිශ්‍රාලංකාර පිළිබඳ විස්තර ඉදිරිපත් කරයි.

19. විශ්වනාථ - ක්‍රි.ව. 1350 දී පමණ ජීවත්වූවෙකි. සාහිත්‍ය දර්පණයේ කතුවරයා ය. පරිච්ඡේද 10 කි. කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය හා නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය විචාරයට ලක් කරයි. වෘත්ති, රස, ධ්වනි, ව්‍යඤ්ජනා යනාදියත් දෝෂ, රීති (වෛදර්භී, ගෞඩී, පාඤ්චාලී සහ ලාටී) සහ අලංකාරත් ඔහු ඉදිරිපත් කරයි.

අභිනවගුප්ත, භට්ටනායක, අරිසිංහ (කාව්‍යකල්පලතා වෘත්ති) දේවේශ්වර (කවිකල්පලතා) වැනි කවීන් ද අලංකාරවාදීහු වෙති.

සකු මහා කාව්‍යන්හි දක්නට ලැබෙන අලංකාර

රාමායණ මහාභාරත යන වීර කාව්‍යන්හි දක්නට ලැබෙන්නේ ස්වභාවික, සරල, ස්වාධීන වාර්තාමය කාව්‍ය සම්ප්‍රදායකි. එහෙත් එම කෘතීන්හි උපමා, රූපකාදී අලංකාර නැත්තේම නොවේ. නමුත් රසුවංශාදියෙහි කාව්‍යාත්මක හා සෞන්දර්යාත්මක ස්වභාවයක් දක්නට ලැබීම සුවිශේෂ ය. රාමායණ කතා වස්තුවේම අනුසාරයෙන් එය රචනා කළ ද රාමායනයට වඩා කාව්‍යාත්මක වශයෙන් ඉදිරියෙන් සිටීම සුවිශේෂ වේ. අලංකාර විශාල ප්‍රමාණයක් යොදා ගැනීම එයට හේතුවයි.

එහි අනුමාන, අර්ථාන්තරන්‍යාය, උපමා, අතිශයෝක්ති, උක්ප්‍රේක්ෂා වැනි අලංකාර බහුල වශයෙන් භාවිත කොට ඇත.

13 වෙනි සර්ගයේ 25 වෙනි පද්‍ය අනුමානාලංකාරයට උදාහරණයකි.

''මෘග්‍යාශ්ච දර්භාංකුර නිර්ව්‍යපෙක්ෂාස්
තවාගතිඥාම් සමබෝධයං මාම්
ව්‍යාපාරයන්ත්‍යෝ දිශි දක්ෂිණස්‍යා
මුත්පක්ෂ්මරාජිනි විලොචනානි''[9]

මෘගධේනූන් දර්භ සෙවීමෙහි උත්සුක නොවූහ. දකුණු දිශාවට නෙත් යොමු කිරීම එයට හේතුවයි. ඇයගේ ගමනාන්තය පිළිබඳ මං මුළා වන විට මාව බුද්ධිමත් බවට පත් කරන්න. යනු එහි අදහසයි.

අප්‍රස්තුත ප්‍රශංසා අලංකාරය හෙවත් සැඟවූ ප්‍රශංසාව කාලිදාස යොදාගත් ප්‍රියතම අලංකාරයකි. අජ රජතුමාගේ මුවින් ප්‍රකාශ වන මේ අදහස එයට කදිම නිදසුනකි.

''ස්‍රග්‍යම් යදි ජීවිතාපහා
හෘදයෙ කිං නිහිතා න හන්ති මාම්
විෂමප්‍යමෘතම් ක්වචිද් භවෙ
දමෘතම් වා විෂමීශ්වරෙච්ඡයා''[10]

මේ මල් දම මරණය පිළිබඳ වූවක් වුවද කිම මා නොනසන්නේ.ඊශ්වරගේ කැමැත්තට අනුව අමෘතය ද විෂ වන්නේ ය. විෂ ද අමෘතය වන්නේ ය.

මෙම පද්‍යය විශ්වනාථ විසින් ද, එම අලංකාරය සඳහා උදාහරණ කොට දක්වා ඇත.

එසේම අපගේ මේ ශ්‍රේෂ්ඨ කවියා අර්ථාන්තරන්‍යාස කාව්‍යාලංකාරය දක්ෂ ලෙස නිරන්තරයෙන් උපයෝගී කරගෙන ඇත.

''තථාපි ශස්ත්‍ර ව්‍යවහාර නිෂ්ඨුරෙ
විපක්ෂභාවෙ චිරමස්‍ය තස්ථුෂඃ
තුතෝෂ වීර්‍යාතිශයෙන වෘත්‍රහා
පදං හි සර්‍වත්‍ර ගුණෙර් නිධීයතෙ''[11]

එසේම අවි යෙදීමෙන් කර්කශ වූ සතුරු භාවයෙහි බොහෝ කලක් සිටියාවූ ඔහුගේ අධික වීර්යය හේතු කොටගෙන ඉන්ද්‍ර තෙම සතුටු වීය. ඒ එසේමැයි. ගුණයන් කරණ කොටගෙන සැමතැන්හි පිය තබනු ලැබේ.

යුද්ධය හා බැඳි කීර්තිය හා ජයග්‍රහණය ප්‍රකාශ කිරීමට මෙම අලංකාරය බහුලව යොදාගෙන ඇත.

අර්ථාපත්ති අලංකාරය බහුලව යොදා නොගත්තත් සමහර තැන්හි දක්නට ලැබේ.

''තං විස්මිතං ධෙනුරුවාචසාධො
මායාම් මයොද්භාව්‍ය පරීක්ෂිතො' සි
සෘෂිප්‍රභාවාන්මයි නාන්තකෝ'පි
ප්‍රභුඃ ප්‍රහර්තුං කිමුතාන්‍යහිංස්‍රාඃ''[12]

විශ්මයට පැමිණියා වූ ඒ රජහට ධේනු තොමෝ මෙසේ කීය. සත්පුරුෂය මා විසින් මායාවක් පහලකොට පරීක්ෂා කරන ලදුයෙහිය. සෘෂිහුගේ තේජස හේතු කොට ගෙන යම රජ නමුත් මා කෙරෙහි පහර දෙන්නට සමත් නොවේ. අවශේෂ හිංසකයෝ පිළිබඳ කියනුම කිම.

එළදෙන දිලීප රජුට කළ ප්‍රකාශයකි මෙය.

'අතිශයෝක්තිය' කාලිදාසට ප්‍රිය වූ අලංකාරයක් වුව ද සාවද්‍ය ලෙස නොයොදාගත් බව ඉතා පැහැදිලි ය.

රඝුවංශයේ පළමු සර්ගයේ දෙවන පද්‍යය මේ සඳහා හොඳම උදාහරණයකි.

''ක්ව සූර්‍යප්‍රභවෝ වංශඃ - ක්වචාල්ප විෂයාමතිඃ
තිතීර්ෂුර්දුස්තරං මොහාදුඩුපෙනාස්මි සාගරම්''[13]

සූර්යයාගෙන් හටගත් වංශය කොතැන්හිද? ස්වල්ප වූ මාගේ ප්‍රඥාව කොතැන්හිද? තරණය කළ නොහැකි වූ සාගරය මෝඩකම නිසා පහුරකින් තරණය කරනු කැමැත්තේ වෙමි. එසේම,

''මන්දඃ කවියශඃ ප්‍රාර්ථී - ගමිස්‍යාම්‍යුපහාස්‍යතාම්
ප්‍රාංශුලභ්‍යෙ ඵලෙලෝභාදුද්බාහුරිව වාමනඃ''[14]

මෝඩ වූ කවියන්ගේ යසස ප්‍රාර්ථනා කරන්නාවූ මම උස් මිනිසකු විසින් ලැබිය යුතු වූ ඵලයෙහි ලෝභ කමින් ඔසවන ලද අත් ඇත්තාවු මිටි පුද්ගලයකු මෙන් උපහාස කටයුතු බවට පැමිණෙන්නෙමි.

අතිශයෝක්තිය සමබර ලෙස ඉදිරිපත් කරමින් උපමා භාවිත පාටවය ද මේ හා සමගම ප්‍රදර්ශනය කොට ඇත.

පූර්ණෝපමාවට උදාහරණයක් ලෙස

''වෛවශ්වතෝ මනුර් නාම - මානනීයෝ මනීෂිණාම්
ආසීන් මහීක්ෂිතා මාද්‍යඃ - ප්‍රණවඃ ඡන්දසාමිව''[15]

ලුප්තෝපමාව

''කෛලාශ ගෞරම් වෘෂමාරුරුක්ෂොඃ
පාදාර්පණානුග්‍රහ පූතපෘෂ්ඨම්
ආවේහි මාං කිඞ්කරමෂ්ටමූර්තෙඃ
කුම්භොදරං නාම නිකුම්භමිත්‍රම්''[16]

කෛලාශ පර්වතය මෙන් සුදු පාට වූ වෘෂභයා පිට නගිනු කැමැත්තා වූ අටවැදෑරුම් මූර්තියක් ඇති ශිව දෙවියන්ගේ පා තැබීම නැමැති අනුග්‍රහයෙන් පිරිසිදු වූ පිට ඇති නිකුම්භ නම් රාක්ෂසයාගේ මිත්‍ර වූ කුම්භෝදර නම් වූ මෙහෙකරුවා මා යැයි දැන ගන්න.

පණ්ඩිතයන් විසින් පිදිය යුතු වූ වේදයන්ට ඕංකාරය මෙන් රජවරුන්ට පළමුවැනි වූ වෛස්වත නම් වූ මනු රජතෙම වීය.

රඝුවංශයේ තුන්වෙනි සර්ගයේ උපමා මාලාවක් දක්නට ලැබේ.

''නිධානගර්භාමිව සාගරාම්බරාම්
සමීම ඉවාභ්‍යන්තර ලීන පාවකම්
නදීම ඉවාන්තඃ සලිලාම් සරස්වතීම්
නෘපඃ සසත්‍රාමි මහිම්මමන්‍යත''[17]

රජතෙම ගැබිණි වූ මෙහෙසිය නිධානයක් ගර්භයේ ඇති පොළොව මෙන්ද ඇතුළත සැගවුණ ගිණි ඇති සැමරුකක් මෙන් ද ඇතුළත දිය ඇති සර්ස්වතී නදිය මෙන් ද සිතීය.

උපමෙයෝපමාලංකාරය යොදාගත් අවස්ථාවක් 4 වෙනි සර්ගයේ 29 වෙනි පද්‍යයෙන් පෙනේ.

''රජොභිස් ස්‍යන්දනොද්ධූතෙර්
ගජෛශ්ච ඝන සන්නිහෛඃ
භුවස්තලං ඉව ව්‍යෝව
කුචීන් ව්‍යොමෙව භූතලම්''[18]

රථවලින් නැංගා වූ දුවිලි කර්ණ කොට ගෙන ද මේඝයන් වැනි වූ ඇතුන් කර්ණ කොට ගෙන ද පිළිවෙලින් ආකාශය පෘථිවි තලය මෙන් ද පෘථිවි තලය ආකාශය මෙන් ද කරමින් ගියේය.

මේ අන්දමට ''උපමා කාලිදාසස්‍ය'' යන ගුණවාචකය සනාථ කරමින් කාලිදාස සිය උපමා භාවිතය මැනවින් ප්‍රදර්ශනය කොට ඇත.

කවි කල්පනාව මැනවින් ප්‍රකට කළ හැකි අලංකාරයකි උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරය. බොහෝ කවීන් සිය ප්‍රතිභාව ප්‍රකාශ කළේ උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරයේ උපයෝගීතාවයෙනි.

ගුණෝත්ප්‍රේක්ෂාවට උදාහරණයක් මෙසේ දැක්විය හැක.

''ඥානෙ මෞනං ක්ෂමා ශක්තෞ - ත්‍යාගේ ශ්ලාඝා විපය්‍යයඃ
ගුණා ගුණානු බන්ධිත්වාත්තස්‍ය සප්‍රසවා ඉව''[19]

අනුන්ගේ පුවත් දැනීම ඇති කල් හිද නිශ්ශබ්දතාව විය. සාමාර්ථය ඇති කල්හිද අපකාර ඉවසීම විය. දීම ඇති කල්හිද වර්ණනා නොඉවසීම විය. ඒ රජුගේ ඥානාදි ගුණයෝ බැඳී පවත්නා හෙයින් සොහොයුරන් හා සමාන විය.

තව ද,

''තං වේධා විදධෙ නූනං - මහාභූත සමාධිනා
තථා හි සර්වෙ තස්‍යාසන් - පරාර්ථෛක ඵලා ගුණාඃ''[20]

බ්‍රහ්ම තෙම ඒ දිලීප රජ මහාභූතයන්ගේ රැස්කිරීමෙන් මැවී යැයි හඟිමි. ඒ එසේමැයි ඔහුගේ සියලු ගුණයෝ පරාර්ථයේම ප්‍රධාන කොට ඇත්තාහ.

ක්‍රියෝපේක්ෂාවට කදිම නිදසුනක් දෙවැනි සර්ගයේ දී හමු වේ. ඒ මෙසේ ය.

''එතාවදුක්ත්වා විරතෙ මෘගේන්ද්‍රෙ
ප්‍රතිස්වනෙනාස්‍ය ගුහාගතෙන
ශිලොච්චයෝ'පි ක්ෂිතිපාලමුච්චෛඃ
ප්‍රීත්‍යා තමෙවාර්ථමභාෂතෙව''[21]

මෘග රාජයා මෙපමණක් කියා නැවතුණු කල ගුහාවෙන් පැමිණියා වූ මොහුගේ ප්‍රතිරාවය කරණ කොට ගෙන පර්වතය තෙමේත් ප්‍රීතියෙන් ඒ කාරණයම රජහට උසස් කොට කීවාක් මෙනි. එනම් සිංහයාගේ වදන කන්දේ ගල් ගුහාවක් විසින් පුනරුච්චාරණය කළාක් මෙනි.

කඳු, ගංගා, මුහුදු, සුළඟ යන ස්වාභාවික වස්තූන්ට මානව හැඟීම් සහ ක්‍රියාකාරකම් ආදේශ කොට චමත්කාරජනක නිර්මාණ කිරීමට කාලිදාස තුළ පැවතියේ සහජ ඥානයකි. එම තත්වය ඉස්මතු කර ගැනීමට උපමාලංකාරය ඔහුට බෙහෙවින් උපකාර විය.

"රාවණාස්‍යාපි රාමාෂ්තෝ - භිත්වා හෘදයමාශුගඃ
විවේශ භුවමාක්‍රම්‍යාතූණීරගෙභ්‍ය ඉව ප්‍රියම්"[22]

"වෘන්තාච්ඡලතං හරති පුෂ්ප මනොකහානම්
සංසෘජ්‍යතෙ සරසිජෙරරුණාංශුභින්නෛඃ
ස්වාභාවිකං පරගුණෙන විභාතවායුඃ
සෞරභ්‍යමීප්සුරිව තෙ මුඛමාරුතස්‍ය"[23]

අළුයම සුලඟ ඔබගේ මුඛ මාරුතයාගේ නිසර්ගයෙන් වූ සුවඳ අනුන්ට අයත් ගුණයකින් ලබනු කැමැත්තකු මෙන් වෘක්ෂයන්ගේ ලිහිල් වූ මල් පැහැර ගනී. ලා හිරු රැසින් පිපුණා වූ පද්මයන් හා එක් වේ.

මෙම උදාහරණයන්ගෙන් ස්වාභාවික වස්තු ඇසුරු කරගෙන ඉදිරිපත් කළ උපමාලංකාරය පැහැදිලි වෙයි.

ශබ්දාලංකාරයට ප්‍රිය කළ කාලිදාස රඝුවංශයේ දී යමකානුප්‍රාස මෙසේ භාවිත කරයි.

"පිතුරනන්තර මුත්තර්කෝසලාන් - සමධිගම්‍ය සමාධි පිතේන්ද්‍රියඃ
දශරථඃ ප්‍රශශාස මහාරථො - යමවතාමවතාම් ච ධුරිස්ථිතඃ"[24]

"ස්මරණය" යනු ද අලංකාරයකි. කවීහු නායක නායිකාවන්ගේ සහ සෙසු චරිතයන්ගේ චිත්ත සංකල්පනාවන් ඇසුරු කරගෙන මෙම අලංකාරය ප්‍රකාශයට පත් කරයි.

"අත්‍රානුගොදං මෘගයානිවෘත්තස්
තරංග වාතෙන විනීතබෙදඃ
රහස්තව දුත්සංගතිෂණ්ණමූර්ධාස්-
මරාමි වානීරගෘහෙෂු සුප්තඃ"[25]

"දඩයමේ ගිය මා බලවත් වෙහෙස නිසා ඔබගේ උකුලෙහි හිස තබා, ගෝදාවරී ගං ඉවුරෙහි 'වානීර' ලිය ගොමුවෙහි, ගඟේ දිය රැළි පහස විඳගෙන ආ සිසිල් සුළඟ විඳිමින් නිදාගත් අයුරු මට සිහිපත් වේ." යනු මෙහි අදහසයි. මෙය කෙතරම් චමත්කාර ද?

රූපකාලංකාරය තවත් ප්‍රමුඛ පෙළේ අලංකාරයක් වන අතර කාලිදාස එය යොදාගත් අවස්ථාවක් මෙසේ ය.

''ආවෘණ්වතො ලෝචනමාඝීමාජෞ
රජොන්ධකාරස්‍ය විජෘම්භිතස්‍ය
ශස්ත්‍රක්ෂතාශ්ව ද්විපවීරජන්මා
බාලාරුණෝ'භූදුධිරප්‍රවාහඃ''[26]

මෙවැනි උදාහරණ බහුල වශයෙන් කාලිදාස කෘතිවල දක්නට ලැබේ.

කාලිදාසගේ කුමාරසම්භවය ගෙන බැලුවත් අලංකාරයන් ගෙන් ඔපමට්ටම් වී පාඨක ජනප්‍රසාදය දිනාගෙන ඇති කෘතියක් බව පෙනේ.

අර්ථාන්තරන්‍යාස සහ උපමා අලංකාර එකට සම්මිශ්‍රණය කළ පද්‍යයක් මුලින්ම උදාහරණ කොට දැක්වීම උචිත ය.

''අනන්තරත්න ප්‍රභවස්‍ය යස්‍ය
හිමං න සෞභාග්‍යවිලෝපි ජාතං
එකො හි දෝෂො ගුණසන්නිපාතෙ
නිමජ්ජතීන්දෝඃ කිරණෙෂ්විවාඞ්කඃ''[27]

කුඩා දෝෂ මහත් වූ යහගුණ නිසා වැසී යයි. චන්ද්‍රයාගේ මහත්ව කිරණ ශක්තිය නිසා සඳ කැළල නොසලකා හරින්නාක් මෙන් යැයි මෙහි අදහස ඉදිරිපත් වේ. අලංකාරද්වයකින් සමලංකෘත මෙම පද්‍යයේ ඇති උපමාව දෘෂ්ටාන්තෝපමා යැයි හඳුනාගත හැකි ය.

අතිශයෝක්ති අලංකාරය ද කුමාරසම්භවයේ බහුලව දක්නට ලැබේ. ඒ සඳහා ඉතා විසිතුරු උදාහරණයක් මෙසේ ය. ලක්ෂ්මියගේ අත්‍යුත්කෘෂ්ට සුන්දරත්වය මෙසේ පද්‍යයෙන් දක්වා ඇත.

''පුෂ්පං ප්‍රවාලෝපහිතං යදි ස්‍යාන්
මුක්තා ඵලං වා ස්ඵුටවිදෘමස්ථංම්
තතෝ'නුකුර්‍යාද් විශදස්‍ය තස්‍යාස්
තාම්‍රෝෂ්ඨ පර්‍යස්තරුචඃ ස්මිතස්‍ය''[28]

කාලිදාස මෙන්ම අලංකාර භාවිතයෙන් ප්‍රවීණත්වයට පත් වූ තවත් කවියෙකි කිරාතාර්ජුනීය කර්තෘ භාරවී. කාලිදාස අනුගමනය කළ කවියකු වන ඔහු ද උපමා, රූපක, දීපකවලට අමතරව දෘෂ්ටාන්ත අර්ථාන්තර න්‍යාස, නිදර්ශනා වැනි අලංකාර ද ශබ්දාලංකාර ද බහුලව භාවිත කළ කවියෙකි. ''භාරවේරර්ථගෞරවම්'' යයි ගුණවාචකයක් ඔහුට ලැබුණේ ද අර්ථාලංකාරයට ඔහු තුළ පැවති දක්ෂතාවන් නිසාවෙනි. වචන හරඹ දැක්වීමෙහි ඔහු තරම් දක්ෂයෙක් සකු සාහිත්‍යයෙහි දී අපට හමු නොවේ. XV සර්ගයෙහි 14 පද්‍යය ද XV සර්ගයෙහි 25 පද්‍යය ද ඔහුගේ දක්ෂතාව ප්‍රකට කරයි.

අර්ථාන්තරන්‍යාසයට උදාහරණයක් පහත දැක්වේ.

''ස කිංසඛා සාධු න ශාස්ති යෝ'ධිපං
හිතාන්න යඃ සංශෘණුතෙ ස කිං ප්‍රභුඃ
සදානුකූලෙෂු හි කුර්‍වතෙ රතිං
නෘපෙෂ්වමාත්‍යෙෂු ච සර්‍වසම්පදඃ''[29]

යමෙක් රජතුමාට යහපත් අනුශාසනයක් නොකරයි ද හෙතෙම කුමන යහළුවෙක් ද?. යමෙක් හිතවතුන්ගේ අවවාද අනුශාසනා නො ඉවසා ද හෙතෙම කුමන ප්‍රභුවරයෙක් ද?. සැමදා අනුකූල වූ රජවරු ඇමතියන් කෙරෙහි ද සියලු සම්පත් කෙරෙහි ද ඇළුම් කරන්නේම ය.

අර්ථාන්තරන්‍යාස හා උපමාව එකට යෙදූ අවස්ථාවක්

''ධාර්තරාෂ්ට්‍රෙඃ සහ ප්‍රීතිර්
වෛරස්මාස්වසූයත
අසන්මෛත්‍රී හි දෝෂාය
කුලච්ඡායෙව සේවිතා''[30]

ධෘතරාෂ්ට්‍රගේ දරුවන් සමග මිත්‍රත්වය අප තුළ වෛරය ඇති කරයි. නරක මිත්‍ර සේවනය නරක ප්‍රතිඵල ලබා දෙයි. ගං ඉවුරක ඡායාව මෙනි, යනු එහි අදහසයි.

අතිශයෝක්තිය, උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරය සමග දැක් වූ අවස්ථාවක් මෙසේ ය.

"රඤ්ජිතා නු විවිධාස්තරුශෛලා
නාමිතාම් නු ගගනම් ස්ථගිතං නු
පූරිතා නු විෂමෙෂු ධරිත්‍රී
සම්හෘතා නු කකුභස්තිමිරෙණ"[31]

බොහෝ ගස් සහ කඳු කළුවණ ගැන්වී ද? දෙව්ලොව බිමට ගෙනාවේ ද? පොළොවෙහි විෂමතාවන් දුරු කොට සම කළේ ද? සියලු ආකාශය එකට එක් කළේ ද? යනු මෙහි අදහසයි. මේ තුළ අතිශයෝක්තිය සහ උත්ප්‍රේක්ෂාව දක්නට ලැබේ.

උපමා භාවිතයට තවත් උදාහරණයක් ලෙස

"සංවිධාතුමභිෂේකමුදාසෙ
මන්මථස්‍ය ලසදංශුජලෞඝඃ
යාමිනීවනිතයා තතවිහ්නඃ
සෝත්පලෝ රජතකුම්භ ඉවෙන්දුඃ"[32]

රාත්‍රිය නමැති කාන්තාව සිය ආදරවන්තයා හා එක්වීමේ දී සඳ නමැති රිදී තැටිය සතුටින් උපුල් සහිතව පිළිගැන්වූ බව මෙයින් කියවේ. මෙහි උපමා භාවිතය රසාත්මක ය.

මීට අමතරව සවභාවෝක්ති, උත්ප්‍රේක්ෂා, ශ්ලේෂ වැනි අලංකාර බහුලව භාවිතා කොට ඇත. ශබ්දාලංකාරයෙහි ප්‍රවීණයෙකු වූ ඔහු

"න නොනනුන්නෝ නුන්නෝනෝ
නානා නානානනා නනු
නුන්නෝ'නුන්නෝ නනුන්නෝනෝ
නානෙනා නුන්නනුන්නනුත්"[33]

යනාදී පද්‍ය බන්ධනයෙහි නිරත වූවෙකි.

මීළඟට අපේ අවධානය යොමු වන්නේ ශිශුපාලවධයටයි. මාඝ නමැති ශ්‍රේෂ්ඨ කවියා ශබ්දාර්ථාලංකාර උපයෝගී කොට ගෙන අති දක්ෂ ලෙස මෙම කාව්‍ය රචනා කොට තිබේ. කාලිදාස හා භාරවී පසුකර යන්නට මෙන් ඔහු සිය රචනා ඉදිරිපත් කොට ඇත. දකුණුපස සිට වමටත්, වම්පස සිට දකුණටත් කියවෙන සේ සමාන ශබ්ද සහිත පද්‍ය බන්ධනයට ඔහු දක්ෂයෙකි. මොහු ද උපමා රූපක දීපක මෙන්ම උත්ප්‍රේක්ෂා, අර්ථාන්තරන්‍යාස, නිදර්ශන වැනි අලංකාර බහුලව යොදා ගෙන සිය කාව්‍යය උසස් ගණයට පත් කොට ඇත.

අර්ථාන්තරන්‍යාසයට උදාහරණයක් මෙසේ ය.

''අමානවම් ජාතමජං කුලෙ මනොඃ
ප්‍රභාවිතං භාවිනමන්තමාත්මනඃ
මුනෝ ච ජානන්නපි ජානකිං න යෙඃ
සදාභිමානෙකධනා හි මානිනඃ''[34]

රාම මනු කුලයේ නොඉපදුණි. එහෙත් දෙවියන්ගෙන් බිහි වූ කෙනෙක් බව රාවණ විසින් දැන ගත්ත ද ඔහු අතින් තමා මිය යන බව දැනගත්ත ද රාවණ විසින් සීතාව නිදහස් නොකළේය. මාන්නක්කාරයින්ට මානය එකම ධනය වන නිසාවෙනි.

මෙහි යථෝක්ත අර්ථාන්තරන්‍යාසාලංකාරය අන්තර්ගත ය.

අතිශයෝක්තියට උදාහරණයක් ලෙස

''යුගාන්ත කාල ප්‍රතිසංහෘතාත්මනො
ජගන්ති යස්‍යාම් සවිකාස'මාසත
තනෞ මමුස්තත්‍ර න කෙටහද්විෂස්
තපොධනාභ්‍යා ගමසම්භවා මුදඃ''[35]

කල්පාන්ත කාලයෙහි හකුලුවා ගන්නා ලද ජීව ඇති ශ්‍රී කෘෂ්ණයාගේ යම් ශරීරයෙක්හි ලෝවැස්සෝ විස්තර සහිතව හෙවත් ඉඩ ඇතිව සිටියාහු ද ඒ කෘෂ්ණයාගේ ශරීරයෙහි නාරද ඍෂිහුගේ ආගමනයෙන් හට ගත්තාවූ සන්තෝෂයෝ අප්‍රමාණ වූහ.

දීපකාලංකාරයට විසිතුරු උදාහරණයක් ලෙස

''බලාවලෙපාදධුනා'පි පූර්වවත්
ප්‍රබාධ්‍යතේ තෙන ජගජ්ජිගීෂුණා
සකී'ව යොෂිත්ප්‍රකෘතිඃ සුනිශ්චලා
පුමාංස'මභ්‍යෙති භවාන්තරේෂ්ව'පි''[36]

බලයේ ආඩම්බරකමින් යුත්, ජයග්‍රහණයේ ආශාවෙන් පිරි ශිශුපාල ලොව පීඩාවට පත් කරයි. වයස්ගත කාන්තාවකගේ පතිව්‍රතාව මෙන් නොවෙනස් වන ගති ස්වභාව භවයෙන් භවයට පවා පැමිණෙයි.

මාඝගේ උපමා භාවිතයට උදාහරණයක් මෙසේ ය.

''මහාමහානීලශිලාරුචඃ පුරෝ
නිෂේදිවාන් කෘෂකෘෂඃ ස විෂ්ටරේ
ශ්‍රීතෝදයාද්‍රෙරභිසායමුච්චකෛර්
අචූචුරච්චන්ද්‍රමසෝ' භිරාමතාම්''[37]

නිල්මිණි කැටුම් වැනි කැටුම් ඇති ශ්‍රී කෘෂ්ණයාගේ ඉදිරියෙහි උස්වූ ආසනයෙහි වාඩි වී සිටින්නා වූ ඒ නාරද ඍෂි තෙම සන්ධ්‍යා කාලයට අභිමුඛ වූ ඇසුරු කරන ලද උදය පර්වතය ඇති චන්ද්‍රයාගේ මනෝඥභාවය පැහැර ගත්තේය.

රූපක වැනි අලංකාර වෙනත් අලංකාර හා මිශ්‍රව යොදාගත් අයුරු බහුලව දක්නට ලැබෙයි.

''ත්වයා විප්‍රකෘතශ්චෛද්‍යෝ
රුක්මිණීම් හරතා හරෙ
බද්ධමූලස්‍ය මූලම් හි
මහද්වෛරතරොඃ ස්ත්‍රියඃ''[38]

ඊශ්වරය, ඔබ රුක්මණිය නවතාලීමෙන් චේදියට වරදක් කළෙහිය. සතුරු බව නමැති වෘක්ෂයේ බලවත් වූ මූලය ස්ත්‍රියයි.

මීට අමතරව සංදේහ, තද්ගුණ, සංකර, කාව්‍යලිංග, පර්‍යායෝක්ති, සාමාන්‍ය, උදාත්ත, තුල්‍යයෝගිතා වැනි අලංකාර ද බහුලව දක්නට ලැබේ.

මෙම කවියා ''සණ්ඨාමාස'' නමින් හැඳින්වීමට හේතු වූයේ ද ඔහුගේ කෘතියෙහි එන එක්තරා උපමාවකි.

''උදයති විතතොර්ධිවරශ්මිරජ්ජා-
වහිමරුචෞ හිමධාම්නියාති චාස්තම්
වහති ගිරිරයං විලම්බිසණ්ඨා
ද්වයපරිවාරිත වාරණෞඳුලීලම්''[39]

සඳ පායන විට හිරු බැස යන විට මේ කඳු, ගෙලෙහි සණ්ඨා දෙකක් එල්ලූ ඇතෙකුගේ සිරිය උසුලයි. යනු එහි අර්ථයි. මෙහි උපමා භාවිතය ප්‍රතිභාපූර්ණයි.

චිත්‍රබන්ධ, සර්වතෝභද්‍ර, චක්‍ර, ගෝමූත්‍රිකා වැනි කාව්‍යාලංකාර පාවිච්චි කරමින් තම කෘතිය අලංකාරවත් සේ ම ඒකාක්ෂර බන්ධනයෙහි ද මනා පටුත්වයක් පෙන්වා ඇත.

ජ,ත,භ,ර යන අකුරු සය පාද හතරට යොදමින් බැඳි පද්‍යයක් මෙසේ ය.

''ජජෞජෝජා'පිපිජ්ජාතී
තංතතෝ'තිතතා'තිතුත්
භා'භෝ'භීභා'භිභුභාභු-
රාරා'රිරරිරීරරඃ''[40]

ශබ්දාලංකාරය මෙන්ම අර්ථාලංකාරය ද මෙහි අඩංගුව පැවැතීම කවියාගේ වාග් පාටවය ප්‍රකට කරයි.

පඤ්ච මහා කාව්‍යයන්ගෙන් පස්වැන්න ලෙස සැලකෙන ශ්‍රී හර්ෂගේ නෛෂධ කාව්‍යය ද සකු අලංකාර සම්ප්‍රදාය උච්චතම තත්වයට රැගෙන ගිය කෘතියකි. ඒ බව B.S.Antonio මෙසේ පවසයි.

"This poem, According to critics is on a par with the poetical works of Kālidāsa, Bhāravi and Māgha. Its special title to immortality is that among epics it is most remarkable for its ornate style"[41]

යන ප්‍රකාශයෙන් ඒ බව තහවුරු වේ. අලංකාර ශාස්ත්‍රයෙහි මෙන් ම කාම ශාස්ත්‍රයෙහි ද ප්‍රවීණයෙකු වූ ඔහු උපමා, දීපක, රූපක මෙන් ම අර්ථාන්තරන්‍යාස, උත්ප්‍රේක්ෂා, අපහ්නුති, ස්වභාවෝක්ති වැනි අලංකාර බහුලව යොදා ගෙන ඇත.

අර්ථාන්තරන්‍යාසයට උදාහරණයක් ලෙස වෛදර්භී රීතියෙන් රචිත සුභාෂිත ගණයෙහි ලා සැලකෙන පහත සඳහන් පද්‍යය දැක්විය හැකි ය.

"ඉතීරයිත්වා විරරාම පත්‍රී
සරාජපුත්‍රීහෘදයං බුභුත්සුඃ
හෘදෙ ගභීරෙ හෘදිචාවගාඪෙ
ශංසන්ති කාර්‍යාතරං හි සන්තඃ"[42]

දමයන්තිගේ සිතෙහි නල පිළිබඳ හැඟීමක් තිබේ දැයි දන ගැනීමට කිය යුතු දේ පවසා නිහඬව සිටි බවත් එය උගතුන්ගේ ස්වභාවයක් ලෙසත් නුවණැත්තන් විල් තෙර සිට එහි ගැඹුර නිරීක්ෂණය කරන්නාක් මෙන් ඇයගේ ගැඹුරු හදවත හංසයා නිරීක්ෂණය කළ බවත් මෙයින් ප්‍රකාශිතයි.

උත්ප්‍රේෂාලංකාරයට උදාහරණයක් ලෙස,

"අධාරි පද්මෙෂු තදඞ්ඝ්‍රිණා සෘණා
කව තච්ඡයච්ඡායලවෝපි පල්ලවෙ
තදාස්‍යදාස්‍යෙපි ගතෝධිකාරිතාං
න ශාරදඃ පාර්වීකශඵරීශ්වරඃ"[43]

ඔහුගේ පාද නෙළුම්මලට අවමන් කළේය. ගස්වල ඇති ලා දළුවල සිනිදු බව ඔහුගේ අත්ලෙහි පැවති සිනිඳු බවින් අංශුමාත්‍රයක්

තරම්වත් නොවීය. පිරුණු ශරද් චන්ද්‍රයා ඔහුගේ මුහුණෙහි දාස බවටවත් සුදුසු නොවීය. යනු එහි අදහසයි.

ආක්ෂේප, භ්‍රාන්තිමාන්, දෘෂ්ටාන්ත වැනි අලංකාර ද ග්‍රන්ථය පුරාම විසිර පවතී. අනුප්‍රාස, ඡේකානුප්‍රාස, වෘත්‍යනුප්‍රාස, ශ්‍රුත්‍යනුප්‍රාස වැනි ශබ්දාලංකාර ද ඔහුගේ කෘතිය පුරාම දක්නට ලැබීම සුවිශේෂී වේ.

''වලන්නලංකෘත්‍ය මහාරයං හයං
ස්වවාභවාභෝචිතවේෂපේශලඃ
ප්‍රමෝදනිඃ ස්පන්දතරාක්ෂිපක්ෂ්මභිර්
ව්‍යලෝකි ලොකෛර්නගරාලයෛර්නලඃ''[44]

යන පද්‍යය එයට නිදසුනකි.

මේ හැරෙන්නට සකු මහාකාව්‍ය සමුදායට එක්වූ ශ්‍රී ලාංකික ශ්‍රේෂ්ඨ සංස්කෘත මහා කාව්‍ය වන කුමාරදාස කවියාගේ ජානකීහරණය ද අලංකාර භාවිතයෙන් ශ්‍රේෂ්ඨ ස්ථානයකට පත් වූ කාව්‍යයකි. කුමාරදාස කවියා ශබ්දාර්ථාලංකාර භාවිතයෙහි ප්‍රවීණයෙකි.

ඔහු උපමා භාවිතයෙහි කෙතරම් නිපුණතාවක් දක්වූවා ද යන්න පහත සඳහන් පද්‍යයෙන් පැහැදිලි වේ.

''අථ ස විෂමපාදගෝපිතාර්ථ
ජගදුපයෝග වියුක්තභූරිධාතුම්
බහුතුහින නිපාත දොෂ දෘෂ්ටං
ගිරිමසෘජත් කුකවෙරිව ප්‍රබන්ධම්''[45]

එහි අර්ථය නම් ''ඉක්බිති ඒ රජ තෙම එකිනෙකට සම නොවන්නා වූ පාද සහිත සඟවන ලද අර්ථ ඇති ලෝක ප්‍රයෝග යෙන් නොලැබෙන නොයෙක් ධාතු (යෙන් හින්න වූ ක්‍රියා පද) ඇත්තා වූ බොහෝ කොට යෙදූ තු, හි, න යන නිපාත පදයන් කරණ කොට ගෙන සදොස් වූ කුකවියෙකුගේ ප්‍රබන්ධයන් වැනි වූ විෂම වූ පවිත්‍ර ප්‍රාන්තයෙහි සඟවන ලද ධන ඇති ලෝ වැස්සාට

අනුභව කළ නොහැකි බොහෝ වූ අයෝමය ධාතු නොහොත් ගෛරික ඇති බහුල වශයෙන් හිම වැටීම නිසා දුෂ්ට වූ එම පර්වතය අත් හැරියේ ය" යනුයි.

අපහ්නුති අලංකාරය යොදාගත් අවස්ථාවක් පහත දැක්වේ.

"සරණෝපගතං න පාති යෝ
න හිනත්ති ද්විෂතාං සමුන්නතිං
න ස බාහුරසාධනක්ෂමෝ
නරවෘක්ෂ ප්‍රභවඃ ප්‍රරෝහකඃ"[46]

එහි අදහස මෙසේ ය.

"යම් බාහුවක් සරණ සඳහා පැමිණියහු රක්ෂා නොකෙරේ ද සතුරන්ගේ වැඩි දියුණුව (නොහොත් ගර්ව) නොබිඳී ද ඒ කටයුතු කිරීමෙහි අපොහොසත් බාහුව බාහුවක් නොවේ. මිනිස් නමැති රුකින් උපන් අරළුවකි" යනුවෙනි.

අර්ථාන්තරන්‍යාසාලංකාරයට උදාහරණයක් ලෙස

"තදනු ප්‍රියමාශ්‍රයාමහෙ න - පරස්මාදති විස්තරාණ්‍යපි
කණමෙව චාතකෝ පයසඃ - ජලදාදත්ති බහූනි නාන්‍යතඃ"[47]

"තා කෙරෙන් සුළු වූ, අනුමාත්‍ර වූ ද කරුණාවක් ඇසුරු කරම්හ. මෙරමා කෙරෙන් ඉතා විසිතුරු වූ ද කරුණාවක් ඇසුරු නොකරමෝ. (එසේමැයි) සියොත් (චාතක) තෙම වළාකුලින් දිය බිඳුවක්ම බොයි. අනිකක්හු කෙරෙන් බොහෝ වූ දිය බිඳු ද නොබොන්නෝ යි." යනු එහි අදහසයි.

උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරයට ප්‍රිය කළ කුමාරදාස

"සරෝජමෙකං ප්‍රථමං සමුද්ගතං
විභාති පද්මාකර නාශනෝ සනඃ
ගතෝ න චේතීක්ෂිතුමම්බුජෝඃ පරෝ-
රුදෙතුකාමෝඃ කතමග්‍රතෝ යථා"[48]

''පළමු කොට (පිපී දියෙන් උඩට) නැංගා වූ එක් පියුමෙක් නැගෙනු කැමති වූ සෙසු පියුම් විසින් විල් නසන්නා වූ වැසි වළාකුළ ගියේ දෝහෝයි නොගියේ දෝහෝයි බලනු පිණිස පෙරටු කොට (එවනු) ලද්දක් හු මෙන් හෙබී'' යනු එහි අර්ථයි.

සෙසු කවීන් මෙන්ම මොහු ද උපමා, රූපක, දීපක ඇතුළු සෙසු අලංකාර විශාල ප්‍රමාණයක් පාවිච්චි කොට ඇත.

ශබ්දාලංකාරයට ප්‍රිය කළ ඔහු

''තතාතීති තතොතීතා
තාත තාතාත්තතත්තතෞ
තතොතොතිතතෞතෙතෞ
තාතෙ තුත්තිතතෙ තතිඃ''[49]

''සාරසිරූරු සුරූරාඃ
සාරාසාරාසු සූරසඃ
සසාර සාර සාරාසඃ
සුරාසාරිඃ සසාරසඃ''[50]

වැනි පද්‍ය රචනා කළේය. (වැඩි විස්තර සඳහා 94 පිටුව බලන්න. ජානකීහරණ මහා කාව්‍යය පිළිබඳ විචාරාත්මක අධ්‍යයනයක්, සිරිනිවාස හිමි ලෙනගල, ගොඩගේ, 2007)

සංස්කෘත ඛණ්ඩකාව්‍යයන් හි එන අලංකාර භාවිතය ද ඉතා විශිෂ්ට ය. මහා කාව්‍ය ගණයට නොවැටෙන මේඝදූතය, ඍතුසංහාරය වැනි කාලිදාස ප්‍රණීත කාව්‍ය ග්‍රන්ථයනුත් ඔහුගේම කෘති ලෙස සලකන ඝටකර්පර, ශෘංගාරතිලක යන කාව්‍ය ග්‍රන්ථයනුත්, බිල්හණගේ චෞරපඤ්චශිකා, අමරුගේ අමරුශතක, ජයදේවගේ ගීතගෝවින්ද වැනි කෘති ඛණ්ඩකාව්‍ය ගණයෙහි ලා සැළකේ.

මෙයින් ඍතුසංහාරය ගත්විට කාලිදාස සුපුරුදු පරිදි උපමා, රූපක, දීපකාදී අලංකාරත්, සෙසු කාව්‍ය ප්‍රයෝගත් යොදාගෙන ඇත.

උත්ප්‍රේක්ෂාලංකාරයට උදාහරණයක් ලෙස,

''විකච කමල වක්ත්‍රා ඵුල්ල නීලෝත්පලාක්ෂී
විකසිතනවකාශශ්වේතවාසෝ වසානා
කුමුදරුචිරකාන්තිඃ කාමිනීවොන්මදෙයං
ප්‍රදිදිශතු චරද්වශ්චෙතසඃ ප්‍රීතිමග්‍ර්‍යාං''[51]

පිපුණු නෙළුම් නැමැති මුහුණ, නිලුපුල් වන් ඇස්, වැඩුණු උක් දඬු, සුදු වස්ත්‍ර, රතු නෙළුම් වැනි දීප්තිමත් සිනහව යන මේ සියල්ල සහිත සරත් සෘතුව හදවත පිනවයි.

දීපාලංකාරය භාවිතා කළ අවස්ථාවක් මෙසේ ය. කාන්තාවගේ ආභරණ ගැන එහි විස්තර වේ.

''හාරෛඃ සවඤ්ඣනරසෛඃ ස්තනමණ්ඩලානි
ශ්‍රෝණීතටම් සවිපුලම් රසනාකලාපම්
පාදාම්බුජානි කලනූපුරසේඛරෛශ්ච
නයන්‍ති ප්‍රහෘෂ්ට මනසෝ'ද්‍ය විභූෂයන්ති''[52]

''විනෝදකාමී කාන්තාවෝ සිය පියොවුරු මුතුහරයන්ගෙන් සහ සඳුන්වලින් ද උකුළ මිණි ගෙජ්ජවලින් ද පා රත්රන් සළඹවලින් ද සරසාගෙන සිටිති'' යනු එහි අර්ථයයි.

රූපකාලංකාරය භාවිත කළ අවස්ථාවක් ලෙස

''කාචිත් විභූෂයති දර්ණශක්ත හස්තා
බාලාතපෙෂු වනිතා වදනාරවින්දම්
දන්තච්ඡදම් ප්‍රියතමෙනනිපීතසාරං
දන්තාග්‍රාහින්තම් අවකෘෂ්‍ය නිරීක්ෂතෙ ච''[53]

''කාන්තාවක් කැඩපතක් අතින් ගෙන පියුමක් බඳු සිය මුහුණ බලයි. කැඩපතෙහි මුහුණේ පිළිඹිබුව දකින ඇය වියළි තොල් සහ පෙම්වතාගේ දත් අගින් තුවාල වූ යටිතොල දකියි.''

ශෘංගාරාදී රස නිෂ්පත්තියට රූපකාදී අලංකාර කෙසේ යොදා ගත්තේ ද යන වග මෙයින් පැහැදිලි වේ.

ස්වභාවෝක්ති අලංකාරයට ද සෘතු සංහාරයේ ප්‍රමුඛස්ථානයක් හිමිව තිබේ.

"රවේර් මයූඛේර් අභිතාපිතො භෘශම්
විදහ්‍යමානඃ පථී තප්තපාංශුභිඃ
අවාඞ්මුඛො පිහ්මගතිඃ ශ්වසන් මුහුඃ
එණී මයූරස්‍ය තලෙ නිෂීදති"[54]

"සූර්‍ය්‍ය තාපයෙන් තැවුණු නාගයා මොණරාගේ පා ළඟ සෙවණ ලබයි" යනු මෙහි අදහසයි. ග්‍රීෂ්ම කාලයේ ස්වභාවය මෙයින් ධ්වනිත කරයි.

මේඝදූතය ද ජනප්‍රිය බවට පත් වූයේ එහි යොදාගත් ශබ්දාර්ථාලංකාර නිසාම ය. උපමා, රූපක, දීපක, ස්වභාවෝක්ති, උත්ප්‍රේක්ෂා, අර්ථාන්තරන්‍යාය වැනි අලංකාර බහුලව යොදා ගෙන ඇත.

උපමාලංකාරයත් සවභාවෝක්තියත් දක්වෙන පද්‍යයක් මෙසේ ය.

"තසමින්නද්‍රෞ කතිචිදබලාවිප්‍රයුක්තඃ ස කාමී
නීත්වා මාසාන් කනකවලය භ්‍රංසරික්තඃ ප්‍රකෝෂ්ඨයං
ආෂාඪස්‍ය ප්‍රථම දිවසෙ මේඝමාශ්ලිෂ්ටසානුං
වප්‍රක්‍රීඩා පරිණතගජප්‍රේක්ෂණීයං දදර්ශ"[55]

"පෙම්වතියගෙන් වෙන්වූ ඒ පෙම්වතා කන්දෙහි මාස කිහිපයක් සිරගතව සිටි අතර සිරුර කෘශවීම නිසා අතේ පැළඳ සිටි රන් වළල්ල ද ගිලිහිණ. පණිවිඩයක් සිය පෙම්වතියට යැවීමේ අදහසින් සිටි ඔහුට ගං ඉවුරුවලට පහර දෙන දළ ඇතෙකු වැනි මේඝය කඳු වළල්ල සිප ගන්නා අයුරු දුටුවේය" යනු එහි අදහසයි.

මේඝය කළුපාටය. ඒ නිසා ඇතාගේ සිරුරට උපමා කිරීම යෝග්‍යය. ඇත් දළ මේඝයෙන් මතුවන විදුලි රේඛාවට සමානය.

එය ද උචිතය. මේ අනුව ඉතා විසිතුරු ලෙස වැනුම් ඉදිරිපත් කිරීමට උපමා දී අලංකාර යොදා ගැනීමෙන් කාලිදාස විශිෂ්ට ගනයේ කවියෙකු බවට පත්විය.

අර්ථාන්තරන්‍යාසයට උදාහරණයක් ලෙස

''කඃ සන්නද්ධෙ විරහවිධුරාං ත්වයුපෙක්ෂෙත ජායාම්
න ස්‍යාදන්‍යොපාය්‍යහමිව ජනො යඃ පරාධීනවෘත්තිඃ''[56]

''ඔබ අහසට නැගුණු විට කවර සැමියෙකු නම් බිරිඳ අපේක්ෂා නොකරයි ද? අන්‍යුන් හමුවේ දීනත්වයට පත් වූ මා වැනි වෙනත් අයෙකු නොමැති තරම් ය'' යනු මෙහි අර්ථයයි.

''ධූමජ්‍යොතිඃ සලිලමරුතාං සන්නිපාතඃ ක්ව මෙඝඃ
සංදෙශාර්ථාඃ ක්ව පටුකරණෛඃ ප්‍රාණිභිඃ ප්‍රාපණීයාඃ
ඉත්‍යෞත්සුක්‍යාදපරිගණයන් ගුහ්‍යකස්තං යයාචෙ
කාමාර්තා හි ප්‍රකෘතිකෘපණාශ් චෙතනාචෙතනෙෂු''[57]

''ජලවාෂ්ප, වායුව, ජලය එක්වීමෙන් සෑදුණු මේඝය පණිවිඩයක් යැවීමට සුදුස්සෙකු නොවූව ද කාමයෙන් මුසපත් වූ යක්ෂයා පණ ඇති නැති බව ද නොතකා ප්‍රාණීන් විසින් ගෙන යා යුතු පණිවිඩය මේඝය අත යැවීමට තීරණය කළේය. කාමයෙන් මුසපත් වූවෝ පණ ඇති නැති බව සැලකීමෙහි පවා අසමර්ථයෝ ය'' යනු එහි අදහසයි.

අතිශයෝක්ති අලංකාරයත් ශ්ලිෂ්ටෝපමාලංකාරයක් එක් කළ අවස්ථාවක් මෙසේ ය.

''තාං ජානීතඃ පරිමිත කථාං ජීවිතං මෙ ද්විතීයං
දූරිභූතෙ මයිසහචරෙ චක්‍රවාකීමිවෙකාම්
ගාඩොත්කණ්ඨ්‍යාම් ගුරුෂු දිවසෙෂ්වෙෂු ගච්ඡත්සු බාලාම්
ජාතාම් මන්‍යෙ ශිශිරමථිතාං පද්මිනීං වන්‍යරූපම්''[58]

''හුදකළා වූ සක්වා ලිහිණියක් මෙන් තනිව සිටින මගේ සහකාරිය හිමපතනයෙන් දුඩිල වූ පියුමක් මෙන් සිටිනු ඇතැයි සිතමි''

කෙටියෙන්ම පැවසුවහොත් මුළු මේඝදූතයම අලංකාර ආකරයකි. එහි ශබ්දාලංකාරය ද වරින්වර යොදා ගෙන ඇත.

''මන්දං මන්දං නුදති පවනශ්චානුකූලෝ යථා ත්වාං''[59]
යනාදී උදාහරණ ඒ අතර දක්නට ලැබේ.

අමරු ශතකයේ බහුලව දක්නට ලැබෙන්නේ ආක්ෂේප, ජාති, යුක්ති, සූක්ෂ්ම වැනි අලංකාරයන් ය.

ආක්ෂේපාලංකාරය යොදාගත් අවස්ථාවක් මෙසේ ය.

''ක්වචිත්තාම්බූලාක්තඃ ක්වචිදගරුපඞ්කමලිනම්
ක්වචිච්චූණෝද්ගාරි ක්වචිද් අපිච සාලක්තකපදඃ
වලිභඞ්ගාභොගෙරලක පතිතෙඃ ශිණකුසුමෙඃ
රතියා නානාවස්ථාම් ප්‍රථයතිරතම් ප්‍රච්ඡදපඨං''[60]

''මෙහි බුලත් දියරෙන් වණ්වත් ය. එහි කාල චන්දනයෙන් කැළැල් මතුව ඇත. මෙහි කපුරුවලින් බලවත් වී ඇත. එහි ලතු දියෙන් සළකුණු වී ඇත. රැළි ගැසුණු මල් විසිරුණු ඇඳ ඇතිරිල්ල කාන්තාවගේ ශෘංගාරාත්මක රති කෙළිය කියාපායි''

අවසාන වශයෙන් ගීත ගෝවින්දයට අවධානය යොමු කිරීම වටී. එහි දී අලංකාරයේ චමත්කාරය හමුවන්නේ සියලු කවි කුශලතා ඒකරාශී වූවා සේ ය. කටුක ගමන් මගක් ඔස්සේ ආ කවි මග සරල චාම් දිය දහරක් සේ ගලා බසින්නේ ජයදේවගේ ගීත ගෝවින්දයේ දී ය. ශබ්දාර්ථාලංකාර දෙකම මැනවින් යොදාගත් සකු සාහිත්‍යයේ සුවිශේෂ නිර්මානය ගීත ගෝවින්දය යි.

''චන්දන චර්චිතනීලකලෙවර පීතවසන වනමාලී
කේලි චලත්මණි කුණ්ඩල මණ්ඩිත ගණ්ඩ යුගස්මිත සාලී
හරිරිහ මුග්ධවධූනිකරෙ විලාසිනි විලාසති කේලි පරෙ
පීන පයෝධර භාරභරෙන හරිං පරිරභ්‍ය සරාගම්
ගෝපවධූරනුගායති කාචිදුදඤ්චිත පඤ්චමරාගම්
කාපි විලාස විලෝල විලෝචන ඛේලන ජනිත මනෝජම්
ධ්‍යායති මුග්ධ වධූරධිකං මධුසූදන වදන සරෝජම්''[61]

මෙහි උපමා, රූපක, දීපකාදී අලංකාර මෙන්ම ස්වභාවෝක්තිය ද යමක, අනුප්‍රාසාදී ශබ්දාලංකාර ද හමු වේ.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ අලංකාරයනට සංස්කෘත පද්‍ය කාව්‍ය විෂයෙහි දී සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිව ඇති බවයි.

කාව්‍යාලංකාරයේ ප්‍රයෝජනය

ශබ්දය හෙවත් වචනය නිවැරදි ලෙස යොදා ගත හොත් කාමධේනුව මෙන් සියලු දේ ලබා දෙන්නේ ය.

''ගෞර්ගුණඃ කාමදුසා සම්‍යක්
ප්‍රයුක්තා සමයඃතෙ බුධෙඃ
දුෂ්ප්‍රයුක්තා පුනර් ගෝත්වම්
ප්‍රයෝක්තුරේව ශංසති''[62]

මේ අදහස සියලු අලකාරිකයන්ගේ මුවින් ප්‍රකාශිත වූවකි. මම්මට මෙසේ පවසයි.

''කාව්‍යං යශසේඊකෘතෙ ව්‍යවහාරවිදෙ ශිවෙතරක්ෂතයේ
සද්‍යඃ පරනිවෘතයෙ කාන්තා සම්මිතතයොපදෙශයුජේ''

කාව්‍යය යශස, ධනය, ලෝක ව්‍යාවහාරය පිළිබඳ දැනුම ලබා දෙන අතර උසස් මට්ටමේ ආශිර්වාදයක් වන අතර ආදරබර බිරිඳකගේ උපදේශයකට ද සමානය.[63]

සාහිත්‍ය දර්ණයේ දී විශ්වනාථ පවසන්නේ ද මෙවැනිම අදහසකි.

''චතුර්වඊඵලප්‍රාප්තිඃ
සුඛාදල්පධියාමපි
කාව්‍යාදේව යතස්තේන
තත්ස්වරූපම් නිරූප්‍යතේ''

ආන්තික සටහන්

1 කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර I. 2

2 භාරතීය කාව්‍ය විචාරය, කලකිරියාගම ධම්කීර්ති හිමි, භූමිකා, 21 පිටුව,දීපා මුද්‍රණාලය, 1969

3 See, Appendix one, A Study of Alankārās in Sanskrit Mahākāvyas and Khandakāvyās, Antonio B.S. Bharatiya Vidya Prakāshan,p.244-338 Delhi 1977

4 V. Raghavan, The number od Rasas, Madrass, 1940 See the Preface

5 "We can articulate a word or a sentence in such a way as to it convey an idia different from what it is normally expected to convey"A.B.Keith, A History of Sanskrit Litarature, London, P.348, 1961

6 Antonio,B.S.,A study of Alankāras in Sanskrit Mahākāvyas and Kh andakāvyas,P.50,BVP,Delhi,1977, quoted from S.K.De, History of Sanskrit Poetics, Vol 2, page 34,Culcutta, 1960

7 කාව්‍යාදර්ශ, II. 265

8 Antonio,B.S.,A study of Alankāras in Sanskrit Mahākāvyas and Kh andakāvyas,P.50,BVP,Delhi,1977, P. 60, quoted Raghavan,V., The number od Rasas, Madrass, 1940

9 රඝුවංශ XIII.25

10 රඝුවංශVIII. 46

11 රඝු, III, 62

12 රඝු II, 62

13 රඝු I, 2

14 රඝු I, 3

15 රඝු, I,11

16 රඝු II, 35

17 රඝු, III, 09

18 රඝුIV,29

19 රඝු I, 22

20 රඝු I, 29

21 රඝු II, 51

22 රඝු XII, 91

23 රඝු V, 69

24 රඝු IX, 1

25 රඝු XIII, 35

26 රඝු VII, 42

27 කුමාර I, 3

28 කුමාර I, 44

29 කිරාත I, 5

30 කිරාතXI,55

31 කිරාත IX, 15/ සාහිත්‍ය දර්ණX,45

32 කිරාත IX 32

33 කිරත, XV, 14

34 ශිශු. II, 46

35 ශිශු I, 23

36 ශිශු I, 72

37 ශිශු I,16

38 ශිශු II, 38

39 ශිශු IV, 20

40 ශිශු XIX 3

41 Antonio B.S. A Study of Alankrās in Sanskrit Mahākāvyas and Kandakāvyās, Bharatiya Vidya Prakāshan,p.168, Delhi, 1977

42 නෛෂධ III, 53

43 නෛෂධ I, 20

44 නෛෂධ I, 66

45 ජානකී I, 89

46 ජානකී IV, 37

47 ජානකී IV, 26

48 ජානකී XII, 19

49 ජානකී XVIII, 46

50 ජානකී XVIII, 06

51 සෘතු III, 26

52 සෘතු III, 20

53 සෘතු IV, 14

54 සෘතු I,13

55 මේඝ. පූර්වමේඝ, 2

56 මේඝ. පූර්වමේඝ 8

57 මේඝ. පූර්වමේඝ, 5

58 මේඝ. උත්තරමේඝ, 20

59 මේඝ. පූර්වමේඝ, 9

60 අමරු. 65

61 ගීතගෝවින්ද, I. 39-41

62 කාව්‍යාදර්ශ,1,6

63 කාව්‍යප්‍රකාශ. I, 2

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

Amaru - Amarusataka - Kāvyamāla 1889 (Trans. by Devedhar) Oriental Book Agency, Poone, 1959

Dhvanyāloka, Anandavardhana, (Trans. by Krishnamoortty) Oriental Book Agency, Poone, 1955

Kādambari Bāṇa, (Text and Trans. by Karmarkar) Rryabhusan Press, Poone, 1962

Kāvyālankāra, Bhāmaha, Janjore, 1927

Nātyasāstra, Bharata, KSS, Chowkhamba, 1929

Kirātārjuniyam, Bhāravi (Text and Trans.by C.S.Rama) Bālamanorama press, Madrass, 1959

Naishadhacaritam, Sriharsha (Sk Text) Nirnaya Sagar press, Bombay, 1952

Kāvyādarsa, Dandin (Trans. by Satrula) Madrass, 1952

Gitagovinda, Jayadeva (Sk text with Commentery) Bhāratiya Sanskrit Vidya Mandira, Ahmedabad, 1965

Kumārasambhava, Kalidasa (Text and Trans. By M.R. Kale) Book Seller Publishing Company, Bombay, 1961

Raghuvamsa, Kālidāsa (Text and Trans. by Rāmachandra Sukla) RLBM, Ahmedabad, 1960

Meghaduta, Kālidāsa (Sk Text) Nirnaya Sagar press, Bombay, 1953

Rtusamhāra, Kālidasa, Kalyāna, Bombay, 1822

Sisupālavadha, Māgha (Text and Trans. by S.R. Vidyavinoda) Kamala printing works, Culcutta, 1957

Kāvyaprakāsa, Mammata (Sk Text and Trans. by A.B. Gajendragadkar) Popular Book Depot, Bombay, 1959

Srungāra Prakāsa, Rāghavan, Sri Krishnapuram, Madrass, 1963

Raghavan, Study on Some Concepts of the Alamkāras, Adyar, Madrass, 1942

Keith, A.B., A History of Sanskrit Laiterature, Oxford, London, 1961

De, S.K. Some Problems of Sanskrit Poetics, Oriental Press, Culcutta,1960

Antonio Binimelis Sagrera,A Study of Alamkāra in Sanskrit Mahākāvyas and Khandakāvyas, Bharathiya Vidya Prakasan, Delhi, 1977

තිරියාය සංස්කෘත සෙල්ලිපිය පිළිබඳ කෙටි විමසුමක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
දර්ශනපති, මීපිටියේ සීලරතන හිමි

ත්‍රිකුණමලයට සැතපුම් 29 ක් උතුරින් පිහිටි තිරියාය වටදාගෙය සහ නටබුන්වලින් යුත් සිද්ධස්ථානයේ විශාල ගල් පර්වතයක පිහිටා ඇති මෙම ලිපිය සංස්කෘත පද්‍යයෙන් ලියන ලද ලංකාවේ විශාලතම සෙල්ලිපිය වේ. මෙහි පද්‍ය සංඛ්‍යාව 11කි. අවසානයේ ඉතා කෙටි ගද්‍ය පාඨයකි. මුල් පද්‍ය 10 තර්දටක නම් වෘත්තයෙන් ද අවසාන පද්‍යය උපජාති වෘත්තයෙන් ද බැඳ ඇත.

මෙහි කර්තෘ අඥාත ය. ලිපියේ දසවැනි පද්‍යයේ එන ප්‍රාර්ථනාවෙන් ඔහු මහායානිකයකු බව අනුමාන කෙරේ. මෙය ක්‍රි.ව. 7 වන සියවසේ හෝ අටවන සියවසේ ප්‍රථම භාගයට හෝ අයත් විය හැකි යැයි මහාචාර්ය පරණවිතානගේ මතය යි. ත්‍රපුෂ්‍යක හා වල්ලික දෙදෙනා සම්බන්ධ වෙළෙඳ ගණයා විසින් තිරියායේ ගිරිකණ්ඩියෙහි ගොඩනැගූ චෛත්‍යය වර්ණනා කිරීම මෙහි අරමුණ යි. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙන් ම අවලෝකිතේශ්වර හා මඤ්ජුවාග් (මංජුශ්‍රී) මුනිවරයන් වැඩ සිටින බවත් විවිධ මනුෂ්‍ය, දිව්‍ය, නාගයන් විසින් චෛත්‍යයට පුදපූජා කබන බවත් විස්තර කරයි.

अविरतयुिहृदयैरवदातगुणैर्
प्रथमतरप्रदानगुणणमूर्तिक्ष भिरेकगुरौ ।
भगवति शाक्यराजतिलके सुगते सुतराम्
अधिगतधातु णरुक्ष ज्वलति सम्मुखमेव णमुनौक्ष ॥ १ ॥

අවිරත-භක්ති-යුක්ත හෘදයෛඃ අවදාත- ගුණෛඃ එකගුරෞ භගවති ශාක්‍යරාජතිලකෙ සුගතෙ ප්‍රථමතර-ප්‍රදාන-ගුණමූර්තිභිඃ මුනෙඃ සම්මුඛම් එව අධිගතධාතුඃ සුතරාම් උජ්ජ්වලති.

නොවැළකුණු භක්තියෙන් යුත් හදවත් කරණ කොට ගෙන, පිරිසිදු ගුණ කරණ කොට ගෙන, අසහාය ගුරු වූ භාග්‍යවත් වූ ශාක්‍ය රජවරුන්ට තිලකයක් බඳු වූ සුගතයන් වහන්සේ කෙරෙහි පළමු ව දන්දීම් ගුණයෙන් මූර්තිමත් වූ (වෙළෙඳ දෙබෑයන් විසින්) බුදුරජාණන් වහන්සේ හමුවේ ලබන ලද ධාතු බෙහෙවින් බබළයි.

णसक्षलिलप्रयाणचतुरैः क्रयविक्रयीभिर्
बहुविधयानपात्रपरिपूरितणभाक्षण्डशतैः
कुशलवशात्सहायनिजदेवतया णपि सक्षदा
भवति णभक्षविष्यदल्पणगिरिकक्षण्डिकमित्युदिते ॥ २ ॥

සලිලනිධි-ප්‍රයාණචතුරෛඃ බහුවිධයානපාත්‍ර-පරිපූරිත-භාණ්ඩශතෛඃ ක්‍රයවික්‍රයීභිඃ කුශලවශාත් සදා සහාය-දේවතයා අපි භවිෂ්‍යත් අල්පගිරිකණ්ඩිකම් භවති ඉති උදිතෙ.

මුහුදු ගමන්හී දක්ෂ වූ නන් වැදෑරුම් නැව් නමැති පාත්‍රවල පුරවන ලද භාණ්ඩ සිය ගණන් ඇති වෙළෙඳුන් සමග (ඔවුන්ගේ) කුසල් හේතුවෙන් (ඔවුන් සමග) සැම කල්හි සහායක වූ දෙව් දුවක විසින් ද මතු කලෙක කුඩා ගිරිකණ්ඩික නම් චෛත්‍යයක් වේ යැයි කියන ලද කල්හි

णसलिक्षलनिधिस्णथैःक्ष समवतीर्य समेतगुणै
रुपगतनागराजसणहिक्षतैरुपशान्ततरैस्
तणदपिक्ष वणिग्गणैः कृतमिदमिति यत् प्रविभाति मुदा
वर गिरिकणण्डक्षचैत्यमिति यत् प्रथितम् भुवने ॥ ३ ॥

සලිලනිධිස්ථෛඃ සමෙතගුණෛඃ උපහත-නාග-රාජ-සහිතෛඃ උපශාන්තතරෛඃ වණිග්ගණෛඃ සමවතීර්ය මුදාකෘතම් ඉති යත් භුවනෙ ප්‍රථිතම් තත් ඉදම් ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යයම් ප්‍රවිභාති.

සමුදුරෙහි පිහිටි එක් වූ ගුණයන්ගෙන් යුක්ත වූ ළඟට වන් නාගරාජයන් සහිත වූ අතිශයින් ශාන්ත වූ වෙළෙඳ සමූහයක් විසින් ගොඩ බැස සතුටින් ඉදිකරන ලද්දේ යැයි යම් හෙයකින් ලෝකයෙහි ප්‍රසිද්ධ වී ද ඒ මෙ ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යය මනා ව බබළයි.

॥ ॥ णसक्षकलमावृत णमंबुक्षरुह
प्रकरकृतोपहाररुचिरगणभूमितलम्।
सततमभिप्रसन्ननरमण्डलभनितम्
वरगिरिकण्डचैत्यम् अभिनम्य करोमि नतिंयतिम्फ ॥ ४ ॥

.... සකලම් ආවෘතම් අම්බුරුහප්‍රකර-කෘතොපහාර-රුචිරාඞ්ගන-භූමිතලම්, සතතම් අභිප්‍රසන්න-නරමණ්ඩල-භක්තිනතම් වරගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යම් අභිනම්‍ය නතිම් කරොමි.

නෙළුම් මල් සමූහයෙන් කරන ලද පූජා නිසා මනොඥ වූ මිදුල් බිම් තලයක් ඇති සැම කල්හි ඉතා සන්තෝෂයෙන් පසු වන (වෙසෙසින් පැහැදුණු) ජන සමූහයා විසින් භක්තියෙන් නමස්කාර කරන ලද උතුම් වූ ගිරිකණ්ඩික නම් චෛත්‍යයට බෙහෙවින් නැමී නමස්කාර කරමි.

मकुणटक्षमणौ कृतस्फुटमहामुनिबिंबधरो
निवसति यत्र सिद्धसुरकिन्नरपूज्यतमः।
गुरुरवेलोकितेश्वर इति प्रथितो भगवान्
तदहरहर् नमामि गिरिकण्डिकचैत्यमहम्॥ ५॥

මකුටමණෞ කෘතස්ඵුට-මහාමුනිබිම්බධරඃ සිද්ධ-සුර-කින්නර-පූජ්‍යතමඃ ගුරුඃ අවලෝකිතේශ්වර ඉති ප්‍රථිතඃ භගවාන් යත්‍ර නිවසති තද් ගිරිකණ්ඩික-චෛත්‍යයම් අහම් අහර් අහර් නමාමි.

කිරුළුමිණෙහි කරන ලද පැහැදිලි ව පෙනෙන මහාමුනීන්ද්‍රයන් වහන්සේගේ ප්‍රතිමාව දරන සිද්ධ, දේව, කින්නර යන මොවුන්ගේ අතිශය පූජාවට යෝග්‍ය වූ ගුරු වූ අවලෝකිතේශ්වර යැයි ප්‍රසිද්ධ වූ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ යම් තැනෙක වාසය කරත් ද ඒ ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යය මම දිනපතා නමදිමි.

मुनिरपिमञ्जुवाग्मदनदोषविषादहरः
कनकविभूषणोज्वज्ज्वल विचित्रगात्ररुचिः।
नियतमुपैति यत्र सुकुमार तनुर्भगवान्
तदहमपि प्रणौमि गिरिकण्डिकचैत्यवरम्॥ ६॥

මදනදෝෂ-විෂාදහරඃ කණකවිභූෂණ-උජ්වල-විචිත්‍රගාත්‍රරුචිඃ සුකුමාරතනුඃ භගවාන් මඤ්ජුවාග් මුනිඃ අපි නියතම් යත්‍ර උපෙති තත් ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යවරම් අහම් අපි ප්‍රණෞමි.

මදනය, දෝෂය සහ ශෝකය දුරු කරන රනින් අලංකාර වූ බබළන විසිතුරු ශරීර කාන්තිය ඇති සුකුමාල සිරුරක් ඇති භාග්‍යවත් වූ මඤ්ජුශ්‍රී මුනි තෙමේ ද නියත ලෙස යම් තැනකට එළඹේ ද ඒ උතුම් ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යයට මම ද ප්‍රණාමය කරමි.

सुरसरिदम्भपूर्ण्णपुटपूरितगन्धजालाः
करभृतपुष्पधूपमणिदीपानिवेद्यधराः।
सलळियलिफ तमङ्गनास्सुरपुरादवतीर्य्य मुदा
विदधति पूजनां भगवतो गिरिकण्डिजुषः॥ ७॥

සුරසරිත්-අබ්ජ-පර්ණපුට-පූරිතගන්ධජාලාඃ කරභෘත-පුෂ්ප-ධූම-මණිදීප-නිවෙද්‍යධරාඃ අඞ්ගනාඃ සලළිතම් සුරපුරාත් අවතීර්ය ගිරිකණ්ඩිපුෂඃ භගවතො පූජනාං විදධති.

අහස් ගඟෙහි වූ නෙළුම් පත්වලින් ගැසූ ගොටුවල පුරවන ලද සුවඳ ජලය දරන මල් සුවඳ දුම් මැණික් පහන් නිවේද්‍ය දරන්නා වූ දෙවඟනෝ ලීලාන්විත ව දෙව් ලොවින් බැස ගිරිණ්ඩියෙහි වසන භාග්‍යවතුන් වහන්සේට පූජා පවත්වති.

सुरपतिरप्यनेकपरिवारसुरानुगतः
सलळियलिफत दिव्यशंखपटहं प्रणिधानुगतः ।
सुरतरुसम्भवार्द्रकुसुमप्रकरं विकिरन्
वर गिरिकण्डिके प्रणिपतन् कुरुते सुकृतणंक्षयतमफ ॥ ८ ॥

සලළිත-දිව්‍යශඞ්ඛ-පටහ-ප්‍රණිධානුගතඃ අනෙක-පරිවාරසුරානුගතඃ සුරපතිඃ අපි සුරතරු-සම්භව-ආර්ද්‍රකුසුම-ප්‍රකරං විකිරන් වරගිරිකණ්ඩිකෙ ප්‍රණිපතන් තම් සුකෘතම් කුරුතෙ.

ලීලා සහිත වූ දිවසක්, දිවබෙරවල උසස් නාදයෙන් සමන්විත නොයෙක් පරිවාර සහිත දෙවියන් විසින් අනුගත සක් දෙවිඳු ද දිවරුක්හි හටගත් දිය සහිත මල් කැන් ඉසිමින් උතුම් ගිරිකණ්ඩියට බසින්නේ ඒ සත් කෘත්‍යය (චෛත්‍යය වන්දනය) කරයි.

प्रतिदिनमर्च्च यच्यंफमानमहयधीफ भू यइफ रनेकशणतैःक्ष
अविरळयलफसिंघले यहलेफ न्द्रजनकल्पित पूज्यशणतमक्ष ।
विषयनिरियरीफ हकारणमुपासितमार्य्यशतैर्
अहमपि पूजयामि गिरिकण्डिगतं सुगतं तम् ॥ ९ ॥

අනෙකශතෙඃ මහධීහිඃ ප්‍රතිදිනම් අර්ච්‍යමානම් අවිරළ-සිංහලෙන්ද්‍ර-ජනකල්පිත-පූජ්‍යශතම් ආර්යශතෙඃ උපාසිතම් විෂය-නිරීහකාරණම් ගිරිකණ්ඩිගතම් සුගතම් අහම් අපි පූජයාමි.

නොයෙක් සිය ගණන් මහ තැණවතුන් විසින් දිනපතා පූජා කරනු ලබන, විරල නොවූ සිංහලෙන්ද්‍රයන් සහ සාමාන්‍ය ජනයන් විසින්

පුදන ලද සිය ගණන් පූජාවස්තු ඇති සිය ගණන් ආර්යයන් විසින් සේවනය කරන ලද විෂය (ආශාව) ඇත් හැරීමට කරුණු වූ ගිරිකණ්ඩිගත සුගතයන් වහන්සේ මම ද පුදමි.

सकलतमोपहम्भगवतो दणशङ्ख ॥
वरगिरिकण्डचैत्यं प्रतिनिम्नधिया ।
॥नुवतामयद्भवत्कुशलं प्रचितम्
भवतु भवाब्धिदुःख परिहि ग्यहीफणमनेन जगत् ॥ १० ॥

සකල- තමොපහම් භගවතො දශවර-ගිරිකණ්ඩි-චෛත්‍ය-නිලයෙ ප්‍රතිනිම්න-ධියා නුවතාමයත් භවත් කුශලම් ප්‍රචිතම් අනෙන ජගත් භවාබ්ධි-දුඃඛ-පරිහී-ණම් භවතු.

සියලු අවිද්‍යා අන්ධකාරය දුරු කරන්නා වූ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ගේ උතුම් ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යාලය වෙත නතු වූ බුද්ධිය හේතු කොට ගෙන, කුසලය රැස් කරන ලද්දේ ද ඒ කරණ කොට ගෙන ලෝකය භවසාගර දුකෙන් මිදුණක් වේවා.

कृतप्रतिज्ञैः ॥
त्रपुष्यकैर्वल्लिकैर्वणिग्गणैः
कृतं कृतार्थैः गिरिकण्डचैत्यम् ॥ ११ ॥

කෘත-ප්‍රති(ඥෛඃ) - කෘතොර්ථෛඃ ත්‍රපුෂ්‍යකෛර් වල්ලිකෛර් වණිග්ගණෛඃ ගිරිකණ්ඩි - චෛත්‍යම් කෘතම්.

කරන ලද ප්‍රතිඥා ඇති, කරන ලද අර්ථ (කාර්ය) ඇති ත්‍රපුෂ්‍යක වල්ලික යන දෙදෙනා පිළිබඳ වෙළෙඳ සමූහයා විසින් ගිරිහඬු සෑය කරවන ලදී.

अभावस्वभावाः सर्वधर्माः ॥

සර්වධර්මාඃ අභාවස්වභාවාඃ

සියලු ධර්මයෝ නැසෙන ස්වභාව ඇත්තෝ ය.

ලක්දිව මහායාන අදහස් කෘතියේ දී මොරටුවේ ශාසනරතන හිමියෝ මෙම සෙල්ලිපිය සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වති. '' ශ්ලෝක එකොළොසකින් යුත් තිරියාය ලිපිය මහායාන මතාන්තරයන් ගෙන් අනූන ය. අවලෝකිතේශ්වර - මංජුශ්‍රී නම් ප්‍රධාන බෝධිසත්ත්වවරයන් ද සඳහන් වන මෙම පද්‍යයන්ගෙන් ගිරිකණ්ඩික (ගිරිහඬු) චෛත්‍යය නමස්කාරය දක්වේ. තපස්සු හල්ලුක වෙළෙඳ දෙබෑයන් විසින් කේශධාතූන් නිදන් කොට මේ චෛත්‍යය කරවන ලද බැවින් ඉතිහාසය අතින් ද මෙහි වටිනාකමක් ඇත්තේ ය.''

තිරියාය සෙල්ලිපිය මහායානිකයන්ගේ බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය මැනවින් පෙන්නුම් කරන්නකි. ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යය පිළිබඳ ව කරණ වර්ණනාවෙහි දී මහායානිකයන්ගේ අතිශය ගෞරවයට පාත්‍ර වූ අවලෝකිතේශ්වර හා මංජුශ්‍රී යන බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේලා දෙනම මෙහි වැඩ වසන බව ද දක්වේ. අවලෝකිතේශ්වර යන නාමය සඳහන් වන ලංකාවේ එකම සෙල්ලිපිය ද මෙය වේ. උන් වහන්සේ සඳහා යෙදී ඇත්තේ භගවාන් යන ගෞරව පදය යි. වර්ණනාත්මක කරුණු ගණනාවකි. හිසෙහි වූ කිරුළුමිණයෙහි බුදුරදුන්ගේ ප්‍රතිමාව දරන සිද්ධ, දේව, කින්නර යන දිව්‍ය සමූහයාගේ අතිශය පූජාවට ලක් වූ තුන් ලොවට ගුරු වූ අවලෝකිතේශ්වර නමින් ප්‍රකට වූ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ යම් තැනක වැඩ වසත් ද එම ගිරිකණ්ඩික චෛත්‍යය රචකයා විසින් දිනපතා වන්දනාවට ලක් කෙරේ.

අවලෝකිතේශ්වර යනු මහායානයේ එන ප්‍රධාන බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේලා අට නම අතුරින් ප්‍රථමයා යි. (අවලෝකිතේශ්වර, ආකාශගර්භ, වජ්‍රගර්භ, ක්ෂිතිගර්භ, සර්වනිවාරණවිෂ්කම්භී, මෛත්‍රෙය, සමන්තභද්‍ර හා මංජුශ්‍රී) මහායාන බෝසත්ත්වයන් අතුරින් ප්‍රධාන වූවාහු අවලෝකිතේශ්වර හා මංජුශ්‍රී බව Bodhisattva doctrin in Sanskrit Literature (Hark Dayal) හි සඳහන් වේ. සමහර මහායාන බෝසත්වරු මහායාන බුදුදහමත් සමග ලංකාවට පැමිණි නමුදු පසුකාලීන ව උන්වහන්සේලාගේ

තත්ත්වය සම්පූර්ණයෙන් ම වෙනස්විය. අවලෝකිතේශ්වර එනමින් ම ලංකාවට පැමිණි අතර පසුකාලයේ උපුල්වන් හා නාථ දෙවියන් බවට පත්විය. අවලෝකිතේශ්වරගේ මුල් නාමය අවලෝකිතේශ්වර බව ඇතැමෙකුගේ අදහසයි. සමස්ත විශ්වය ම බලන ප්‍රධානියා යනු එහි අර්ථයි.

ඔහු විවිධ අවතාර දරයි. සමහරක එක් හිසකි. අත් සතරකි. සමහර තැනක අත් දසයකි. අන් තැනක හිස් තුනක් ද ඇස් තුනක් ද අත් සූවිස්සක් ද වේ. අමිතාභ බුදුන්ගේ අග්‍රශ්‍රාවකයා වූ අවලෝකිතේශ්වර නුවණට අධිපති ය. ක්‍රි.ව. 3 වන සියවසේ සිට ලොව විවිධ රටවල මෙතුමා වන්දනාවට ලක් වූවෙකි. මහායාන දෙවිවරුන් අතර ප්‍රධාන වූයේ අවලෝකිතේශ්වර ය. හින්දූන්ට ඊශ්වර මෙන් බෞද්ධයනට අවලෝකිතේශ්වර විය. හින්දු ආගමේ බලපෑමට නතු ව ඊශ්වරදේවවාදයට යොමු වූ බෞද්ධයෝ තමනට ඊශ්වර දේවියකු නිර්මාණය කරගත්හ. ඒ අවලෝකිතේශ්වර යි.

පසුකාලයේ දී එතුමා හින්දූන්ගේ විෂ්ණු මෙන් බෞද්ධයන්ගේ විෂ්ණු බවට පත් විය. ගෞරවාදරයට ලක්විය. විශ්වයේ නිර්මාපකයා මෙන් ද බෞද්ධයන්ගේ සහ බුද්ධධර්මයේ ආරක්ෂකයා මෙන් ද පෙනී සිටින මෙතුමා අවීචියට ගොස් එහි දුක් විඳින සත්ත්වයන් සුවපත් කළේ ය. මැසි මදුරුවන් වැනි කුඩා සතුනට ද බණ දෙසූහ. මුහුදෙහි වැටී සිටියවුන් මුදා ගත්තේ ය. මනුෂ්‍යන්ගේ ආරක්ෂාවට දෙව්ලොවින් 333 වාරයක් පොළොවට වැඩම කළහ. වරක් ලංකාවට ද පැමිණ මිනීමස් කන රකුසියනට බණ කියා ඔවුන් බෞද්ධ උපාසිකාවන් කරවීය. මෙබඳු අද්භූත කථා මගින් අවලෝකිතේශ්වර, සමස්ත ජනතාවගේ ආරක්ෂකයා ද සම්පත් දායකයා ද බවට පත් ව ජනතාවගේ ගෞරවයට ඇදහීමට ලක්විය.

නොයෙක් වේශයෙන් එතුමාගේ ප්‍රතිමා නිර්මාණය විය. බ්‍රහ්මාඤ්ජලී මුද්‍රාවෙන් යුක්ත කොට විෂ්ණු මෙන් ද, මුදුනෙහි අමිතාභ බුදුන්ගේ රූපය දරන හිසක් සහිත හිස් සයකින් සහ ගෙලෙහි එතුණු නාගයකු ගේ දරණ වැලින් යුක්ත ව ශිව මෙන් ද නිරූපිත ය. මහායාන බෝසත්වරයකු වශයෙන් පෙනී සිටින

පැරණි අවලෝකිතේශ්වර රූපයේ ඇත්තේ උෂ්ණීෂයක් සහිත එක හිසකි. අත් දෙකකි. දකුණු අතේ නමස්කාර මුද්‍රාව සහ වම් අතේ විතර්ක මුද්‍රාව ද ඇති ව ආසනයක වාඩි වී හෝ සිටගෙන හෝ සිටින ආකාරයෙන් දක්වේ.

ලංකා ඉතිහාසයේ මධ්‍යම යුගයේ පටන් අවලෝකිතේශ්වර බෝසතුන් නාථ දෙවියන් නමින් ඇදහීමට ලක් ව ඇත. ලංකාතිලක ශිලාලිපියේ හා අස්ගිරි විහාර ලිපියේ ලොකේශ්වරනාථ නමින් හැඳින්වේ. පසුව ලෝකේශ්වර කොටස ඉවත් ව නාථ යන්න පමණක් ඉතිරි ව ඇත. පසුකාලයේ මහායාන අවලෝකිතේශ්වර ලක්දිව උපුල්වන් දෙවියන් ලෙසින් ද ගෞරවයට ලක් ව ඇත.

තිරියාය සෙල්ලිපියේ එන අනෙක් බෝසතුන් වන්නේ මංජුවාක් ය. මදනය, දෝෂය සහ ශෝකය දුරු කරන රනින් අලංකාර වූ බබළන විසිතුරු ශරීර කාන්තිය ඇති සුකුමාල සිරුරක් ඇති භාග්‍යවත් මංජුවාක් මුනි තෙමේ යනුවෙන් එහි සයවන පද්‍යයේ දක්වේ. එයින් විස්තර කෙරෙන්නේ මහායානයේ එන මංජුශ්‍රී බෝසතුන් ය. එතුමාගේ ප්‍රතිමාවක් ලංකාවේ ද ඇත. මෙතුමා මංජුශ්‍රී, මංජු ඝෝෂ කුමාර, වාජීස්වර, කුමාරභූත, සිංහනාද, මංජුඝෝෂ, මහාරාජලීලා, මංජුශ්‍රී සාධන වජ්‍රනාග, මඤ්ජු වජ්‍ර ආදි විවිධ නම්වලින් ප්‍රකට වේ. තිරියාය සෙල්ලිපිය අනුව බුදුන් වහන්සේ, අවලෝකිතේශ්වර හා මඤ්ජුවාක් යන මුනිවරු තිදෙන ගිරිකණ්ඩක චෛත්‍යය නිවාස ග්‍රහණය කොට වැඩ සිටින බව දක්වෙන හෙයින් මෙය මහායාන අදහස් දක්වෙන ප්‍රධාන මූලාශ්‍රයයක් බැව් අවිවාදිත ය.

ලිපියේ භාවිත භාෂාව බොහෝ දුරට ව්‍යාකරණ දෝෂයන්ගෙන් බැහැරවූවකි. කතුවරයා සංස්කෘත භාෂාවෙහි ප්‍රවීණතාවක් ඇත්තෙකු බව සැලකිය හැක. අක්ෂර වින්‍යාසයේ යම් යම් වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. සුළලිත, අවිරළ, සිංඝළෙන්ද්‍ර යන පදවල මූර්ධජ ළකාරය භාවිතය, සිංඝෙළේන්ද්‍ර යන්නෙහි හකාරය වෙනුවට ඝකාරය භාවිතය ද සැලකිය යුතු ය. අනුප්‍රාස ගුණය සෙල්ලිපිය පුරා යෙදී ඇති බව ආචාර්ය දෙහිගස්පේ පඤ්ඤාසාර

හිමිගේ අදහස යි. උදා :- භක්තියුක්ත, සුගතෙ සුතරාම් (1 පද්‍ය), ක්‍රයවික්‍රයීහිඃ (2 පද්‍ය), උපහරරුචිර (4 පද්‍ය) මකුටමණෞ (5 පද්‍ය) දොසවිසාද, විචිත්‍රිත ගත්‍රරුචිර්, (6 පද්‍ය) පූර්ණපුටපූරිත (7 පද්‍ය)

ॐ

सह नाववतु। सह नौ भुनक्तु। सह वीर्यं करवावहै। तेजस्वि नावधीतमस्तु। मा विद्विषावहै।

ॐ शान्तिः। शान्तिः। शान्तिः॥

तैत्तिरीयोपनिषत्।

හේ අප රකීවා, එක් ව අප විඳීවා, අපි එකට වීර්යය කරමු. ගුරුන් - සිසුන් වන අප විසින් යම් දෙයක් ඉගෙන ගන්නා ලද ද එය අප දෙපිරිස තුළ ම ශක්තිමත් වේවා. අපි තාත්තාට ද්වේෂ නොකරමි වා !

ඕම් ! ශාන්ති, ශාන්ති, ශාන්ති.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ මාලාව

1. ශිලා ලේඛන සංග්‍රහය, iv වෙළුම. 2002. (සංස්.) සෙනරත් පරණවිතාන, කොළඹ: පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.
2. අමරවංස හිමි, කොත්මලේ. 1969. ලක්දිව සෙල්ලිපි, කොළඹ: ගුණසේන සහ සමාගම.
3. ගුණවර්ධන, නදීෂා ඔර්මලී. 2003. සෙල්ලිපිවලින් හෙළිකරන ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය. කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
4. ගුණවර්ධන, රණවීර. 1993. සිවුර සහ නඟුල, කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය.
5. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ. 1962. ලක්දිව මහායාන අදහස්, කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.
6. සේනානායක, ජී.එස්.බී. 1998. ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත සාහිත්‍යය, කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

7. අනුරාධපුර යුගය, 1961. සංස්. අමරදාස ලියන ගමගේ, රණවීර ගුණවර්ධන, කැලණිය: කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

8. චන්දවිමල හිමි, කලුත්දෑවේ. 2012. ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත අභිලේඛන හා සමකාලීන සමාජය. කොළඹ: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

9. ඉන්දිකා දිවාකර, අනුරින්. 2006. "අභිලේඛනවලින් හෙළිවන මහායානික තොරතුරු" ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය. කොළඹ: ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම.

10. කරුණාරත්න, සද්ධාමංගල. 1995. "ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත සෙල්ලිපි" සාහිත්‍ය විශේෂ කලාපය, සංස්. ඇස්.ජී. සමරසිංහ. කොළඹ:

11. ධම්මරතන හිමි, ඉඳුරාගාරේ. 1996. "ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත භාවිතයෙහිලා මහායානිකයන්ගේ දායකත්වය" සමාධි v (සංස්) තපෝවනයේ සුතධර හිමි හා දර්ශන රත්නායක, මුල්ලේරියා නව නගරය: ශ්‍රී කල්‍යාණිවංශික තපෝවන සංඝ සභාව.

12. ධම්මරතන හිමි, ඉඳුරාගාරේ. 2003. " පැරණි ලංකාවේ බුදුසමය හා සංස්කෘත භාවිතය" ඤාණාලෝක සම්භාවනා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, (සංස්) තිලක් කාරියවසම්, කැලණිය: උයන්වත්තේ නාහිමි උපහාර කමිටුව.

13. ධම්මිස්සර හිමි, මාදුරුඔයේ. 2006. "ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත ශිලා ලේඛන" සෞම්‍ය රශ්මි, සංස්. මාදුරුඔයේ ධම්මිස්සර හිමි, වත්තේවැවේ චන්දිම හිමි, රිකිල්ලගස්කඩ:

14. පරණවිතාන, එස්. 2000. " ලක්දිව මහායානවාදය" නිවන් මග මහායානවාදය විසිහය වන කලාපය, සංස්. ටෙනිසන් පෙරේරා, කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණාලය.

15. පඤ්ඤාසාර හිමි, දෙහිගස්පේ. 20154 සංස්කෘත සාහිත්‍යය. (පරි.) බී.එම්.පී. බාලසූරිය. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ 11

16. මාරසිංහ, වෝල්ටර්. 1999. " ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත හා පාලි අභිලේඛන" සාධනා - 9 (සංස්) කැස්බෑවේ විමලානන්ද හිමි, ගන්තුතේ සුවණ්ණ හිමි, කැලණිය: කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

උපදේශ සම්පාදනයෙහිලා චාරුචර්යා ශතකයෙහි උපයෝගිතාව පිළිබඳ විමසුමක්

ආචාර්ය, කථිකාචාර්ය දිවුලපැලැස්සේ විමලානන්ද හිමි

උපදේශ[1] වචනාර්ථය සමාජ සුභසිද්ධිය සහ මිනිසාගේ යහපැවැත්ම උදෙසා උපදෙස් දීම, අවවාද කිරීම, මඟපෙන්වීම යන අදහස්වලින් යුක්තව භාෂාවේ යෙදී ඇත. එබඳු අදහස්වලින් යුක්ත සාහිත්‍යය උපදේශ සාහිත්‍යයයි. උපදේශ සාහිත්‍යය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී පූර්වයෙන් ම පුරාණ සංස්කෘත උපදේශ සාහිත්‍ය පිළිබඳ මූලික අවබෝධයක් ලබා තිබීම අවශ්‍යයය. ඒ උපදේශ සාහිත්‍යයේ මූලාරම්භය වන්නේ සංස්කෘත සාහිත්‍යය වන බැවිනි.

සංස්කෘත උපදේශ සාහිත්‍යය

භාරතීය සාහිත්‍ය කෘති අතර උපදේශාත්මක කෘති ලෝක සාහිත්‍ය කෙරෙහි විශේෂයෙන් බලපෑමක් ඇති කළ සාහිත්‍යාංගයකි. ප්‍රාග් බෞද්ධ භාරතීය ජනයා ස්වාභාවික වස්තූන් දේවත්වයෙහිලා ආරෝපණය කරමින් යාගහෝමාදිය ආගමික ක්‍රියාවන්හි පමණක් නිරත වූවා නොව, කිසියම් දෙයක් අවධාරණය කිරීම සඳහා උපදේශාත්මක උපමා කථා හා ප්‍රස්ථාව පිරුළු ද ගෙනහැර දැක්වීය. මේ නිසා සංස්කෘත සාහිත්‍යාරම්භයෙහි උපදේශ කථා අතිශයින් ජනප්‍රිය වූ සාහිත්‍යාංගයක් බවට පත්විය.

උපදේශාත්මක සාහිත්‍යයේ ආරම්භය වෛදික සාහිත්‍ය යුගය දක්වා ඈතට දිවයයි. එහෙත් මුල් යුගයේ දී උපදේශ නමින් වෙනම ම සාහිත්‍යාංගයක් හමු නොවන අතර ආගම මත පදනම් වූ වෛදික, බ්‍රාහ්මණ, උපනිෂද් වැනි ආගමික ග්‍රන්ථවල උපදේශාත්මක සාහිත්‍යයාත්මක ලක්ෂණ ඇතුළත් වන්නට විය. වෛදික සාහිත්‍යයේ දක්නට ලැබෙන පුරූරවස් ඌර්වශී ආඛ්‍යානය, ශුනඃශේඵ ආඛ්‍යානය ආදියේ බලපෑම උපදේශ සාහිත්‍ය ඇතිවීම කෙරෙහි බලපෑ ඇතැයි විශ්වාස කෙරේ. ඍග්වේදයේ ංග34 වෙනි සූක්තයෙන් දාදු ක්‍රීඩාවෙහි ඇබ්බැහි වූවෙකුට ඉන් මිදීමට නොහැකිව අගාධයට පත්වන ආකාරයත් එහිම 71 වන සූක්තයෙන් බුද්ධිමත් කථනය අගය කිරීමක් ද 11 වෙනි මණ්ඩලයේ 117 වෙනි සූක්තයෙන් යහපත් ක්‍රියාවල වටිනාකමත් පැහැදිලි කරන උපදේශාත්මක ලක්ෂණ හමුවෙන මූලික අවස්ථා කීපයකි.

මෙම සූක්ත ලක්ෂණ පශ්චාත් කාලීන වෛදික සාහිත්‍යයේ උපදේශාත්මක සාහිත්‍යයට පූර්වාදර්ශ දක්වා ඇත. ඍග්වේදයේ ංග34 වෙනි සූක්තය 'සූදුකාරයාගේ ගීතය' යනුවෙන් නම් කර ඇත්තේ සූදු කෙළියෙන් ජීවිතයේ ප්‍රීතිය නැතිකොටගෙන පසුතැවිල්ලට පත් පාපතරයකුගේ දෙඩවිල්ලක් බඳු ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කරන බැවිනි. උපදේශාත්මක සාහිත්‍යයේ මූලික අරමුණ වනුයේ ද සමාජයේ මිනිසුන් යහමඟට ගැනීමයි.

බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයේ ද උපදේශාත්මක නිර්මාණ රැසක් ම ඇතුළත් වේ. එතරේය බ්‍රාහ්මණයෙහි ශුනඃශේඵ ආඛ්‍යානයේ ද උපනිෂද්වල කාඨක උපනිෂදයෙහි ද වීරකාව්‍යවල රාමායණයෙහි සහ මහාභාරතයෙහි ද මිනිස් ස්වභාවය හා ලෝක න්‍යාය ගැන දක්වා ඇති අදහස් අනුව උපදේශාත්මක ලක්ෂණ හා මත රැසක් ම ඇතුළත්ව ඇති බව පෙනේ. ශුනඃශේඵ ආඛ්‍යානයේ ගද්‍ය, පද්‍ය හා මිශ්‍ර කාව්‍ය ලක්ෂණත්‍රයෙන් ම උපදේශාත්මක අදහස් ඇතුළත්ව ඇත. පශ්චාත් කාලීන උපදේශාත්මක කාව්‍ය සාහිත්‍යයේ ආරම්භයට ශුනඃශේඵ ආඛ්‍යානයේ උපදේශාත්මක කොටස් හේතුවන්නට ඇතැයි විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීමයි.

මහාභාරතයේ උපදේශාත්මක පද්‍ය රචනයන් යොදා ඇත්තේ උපදේශාත්මක උපමා කථා ආශ්‍රයෙනි. එහි 'නීති' යනුවෙන් ඇතුළත් මෙම පද්‍ය විශේෂයෙහි මිනිසුන්ගේ ගතිගුණ, පැවැතුම්, සිරිත් විරිත් ආදිය උපහාසයට ලක් කිරීම සහජ ලක්ෂණයක් වේ. මහාභාරතයෙහි මෙම උපදේශාත්මක නිගමන හා අදහස් ඇතුළත් කොට නීති ශතකය, ශෘංගාර ශතකය, වෛරාග්‍යශතකය යනුවෙන් ශතකත්‍රයක් භර්තෘහරීන් විසින් රචනා කොට ඇත. මිනිස් ජීවිතයේ නිසරුකම, විරාගී භාවයෙහි උසස්කම, චපල ස්ත්‍රී ස්වභාවය, කාමාශාව ප්‍රහීණ කිරීමේ අනුසස් ආදී විවිධ ක්ෂේත්‍රයන් පිළිබඳව උපදේශාත්මක සාහිත්‍යයෙහි අදහස් ඇතුළත් වේ.

උපදේශාත්මක පද්‍ය රචනයේ දී දැකිය හැකි සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් නම් පද්‍යයන් එකම අදහසකට අනුව නිර්මාණය නොකොට එකිනෙකට අර්ථ විවිධත්වයකින් යුක්ත පද්‍ය සමූහයක් සකස් කිරීමයි. ඇතැම් ඒවා ශතක පද්‍යයන්ගේ ස්වරූපයෙනුත් ඇතැම් ඒවා සුභාෂිත වශයෙනුත් හැඳින්වෙන බව ජේ. තිලකසිරි සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යයේ දී දක්වා ඇත.[2] උපදේශ පද්‍ය නිර්මාණයේ දී කවීහු එක පද්‍යයකින් එක් අවස්ථාවක් හෝ සිද්ධියක් සම්පූර්ණයෙන්ම දැක්වීමට උත්සාහ ගෙන ඇත්තාහ. ප්‍රස්ථා පිරුළක්, ආප්තෝපදේශයක් ඉතා කෙටියෙන් පැවසීම සඳහා විවිධ වෘත්තයන්ගෙන් පද්‍ය රචනා කොට තිබීමෙන් ලයාන්විත වෘත්තවලින් බැඳි පද්‍ය විශේෂයක් ලෙස ද මේවා හැඳින්විය හැකිය.

උපදේශාත්ම කාව්‍ය කෘතීන්ගෙන් ඉතිරි වී ඇත්තේ ඉතා ස්වල්පයකි. චන්ද්‍රගුප්ත මෞර්ය රජුගේ ප්‍රසිද්ධ අමාත්‍යවරයෙකු වූ චාණක්‍යයගේ 'චාණක්‍ය රාජනීති ශාස්ත්‍රය' ඒ අතර වැදගත් කෘතියකි. චාණක්‍ය ශතකය, චාණක්‍යනීති, වෘද්ධචාණක්‍ය ආදී නම්වලින් ද හැඳින්වූයේ එයමයි. රාජනීති විෂය යටතේ මෙහි කරුණු සංග්‍රහ වුවත් විධිමත් ආකාරයකට සංග්‍රහ නොවී ඇති අතර මෙහි දෛවවිධිය, ජනසමාජයේ පැවැත්ම, මිත්‍රභාවය, ස්ත්‍රී ප්‍රචාරය ආදී කරුණු ද ආගමික හා සදාචාරාත්මක චින්තාවන් ද ඇතුළත්ව සංග්‍රහ වී ඇත.

උපදේශාත්ම කාව්‍යයන් ලෙස ගැණෙන කෘති රැසක් සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ හමුවුවත් ඒවා කවර රචකයින්ගේ දැයි නිශ්චිතවම කිව නොහැකිය. අග්‍රගණ්‍ය උපදේශාත්මක කෘති අතර ප්‍රසිද්ධියට පත් කවීන් කිහිපදෙනෙක් සහ ඔවුන්ගේ නීතිමය කෘතීන් කීපයක් මෙසේය. සුන්දර පාණ්‍යයගේ නීතිද්විෂෂ්ටිකා, වරරුචිගේ නීතිරත්න, ඝටකර්පරගේ නීතිසාර, වේතාලභට්ටගේ නීතිප්‍රදීප හා භර්තෘහරිගේ නීතිශතක ආදිය ඒ අතර ප්‍රධාන තැනක් ගනු ලැබේ.

මීට අමතරව නීති හා උපදේශ කාව්‍ය රචනය මෑත කාලය වන තුරුව පැවතුණි. ක්‍රි.ව. 10-12 වෙනි සියවස් දක්වා ඇති වූ කෘතීන්ගේ ආගමික භක්තිය පෙරදැරිව උපදේශාත්මක පද්‍ය නිරූපණය කර ඇති බව පෙනේ. ක්‍රි.ව. 9 වෙනි සියවසේ දී පමණ සදාචාරය, ආගම, භක්තිය ආදී කරුණු ගැන පාඨක මනස යොමු කරවමින් රචිත පද්‍ය කෘති කීපයක් ද වේ. භල්ලටගේ භල්ලටශතකය, බිල්හණගේ ශාන්තිශතකය, ශ්‍රීධරදාසගේ සදුක්තිකර්ණාමෘතය ඒ අතර කීපයකි. ඇතැම් පශ්චාත් කාලීන කෘතිවල නම්වලින් ම ඒවායෙහි ඇතුළත්වන විෂයන් හා එහි අඩංගුවන පද්‍යවල ස්වභාවය පවා පැහැදිලිව දැකිය හැකිය. දෘෂ්ටාන්තශතකය හා උපදේශ ශතකය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. ආගමික හා දාර්ශනික මත විවරණය කිරීම පිණිස උපයෝගී කරගත් උපදේශාත්මක කෘතීන් අතර ශාන්තිදේවගේ බෝධිචර්යාවතාරය සුවිශේෂී තැනක් ගනී. බෞද්ධ දර්ශනය හා බෞද්ධ දාර්ශනික මත සංස්කෘත භාෂා මාධ්‍යයෙන් ලිහිල්ව සවිස්තරව විවරණය කිරීමට ශාන්තිදේවයන් මෙමගින් සමත් වී ඇත. බෞද්ධ දර්ශනය හැරුණුකොට වේදාන්ත දර්ශනයේ දාර්ශනික ගැඹුරු මත නිරූපණය කිරීමට සමත් කෘතීන් ද බිහිවිය. ඒ අතර ස්‍රග්ධරා වෘත්තයෙන් රචිත ශංකාරාචාර්ත්ගේ ශතශ්ලෝකී සහ මෝහමුද්ගර නම් ප්‍රබන්ධය විශේෂ තැනක් ගනී.

උපදේශාත්මක කාව්‍ය සාහිත්‍ය නැඹුරු වූ තවත් පැතිකඩක් නම් උපහාසාත්මක ස්වරූපී භාවයයි. හාස්‍ය රසයත් ශෘංගාර රසයත් ඇතුළත් කරමින් රචිත 'දාමෝදරගුප්තයන්ගේ කුට්ටනීමත' නම් කෘතිය ඒ ගණයෙහිලා සුප්‍රසිද්ධ කෘතියකි. කුට්ටනියගේ හෙවත් වෙසඟනකගේ මත සහ අවවාද ඇතුළත්ව රචිත මෙය සංස්කෘත

සාහිත්‍යයේ දැකිය හැකි සුවිශේෂී කෘතියකි. මාලතී නම් වෛශ්‍යාව චින්තාමණී නම් උසස් නිලධාරියා කාමාශාවෙන් වසඟකොට ගෙන ආලය හා ධනය ලබාගැනීමේ ක්‍රමෝපායයන් මෙම කෘතියෙන් ගම්‍යමාන වේ. කුට්ටනීමත කාව්‍ය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ධූර්තයන්, කපටි පුද්ගලයන් සහ වේශ්‍යයාවන් විසින් කරනු ලබන වංචාවලින් මිදීමට ප්‍රයෝජන වන බව දාමෝදරගුප්ත පවසයි.

කුට්ටනීමත නම් මෙම සුවිශේෂී කාව්‍ය ග්‍රාම්‍ය ස්වභාවයකින් යුක්ත වන නමුත් පශ්චාත් කාලීන ගත්කරුවන්ගේ සැලකිල්ලට බඳුන් වූවෙකි. මෙය අනුකරණය කරමින් 'කෙෂ්මේනද්‍රයන් සමයමාතෘකා' නම් කෘතියක් වේශ්‍යාවකගේ කපටි ක්‍රියා හා ව්‍යාජ ගතිගුණ නිරූපණය කරමින් රචනා කොට ඇත. කලාවතී නම් වේශ්‍යාංග නාව කංකාලි නම් මැහැල්ලකගෙන් උපදෙස් ලබා තරුණයකු වසඟ කරගත් ආකාරය මෙයින් නිරූපිතය. කෙෂ්මේන්ද්‍රයන් තම රචනයේ දී උපහාසයත් හාස්‍යයත් නිසි ලෙස උපයෝගී කොටගෙන ඇත. එනිසා සංස්කෘතයේ විරල උපහාසාත්මක කෘතීන් අතර එයට ද උසස් තැනක් හිමිවේ.

කෙෂ්මේන්ද්‍රයන් විසින් ජීවිතයේ ව්‍යාජ ස්වභාවය, වංචනිකභාවය, විවිධ මිනිස් චරිත විවේචනයට බඳුන් කරමින් තවත් කෘති 2 ක් රචනා කොට ඇත. එනම් දර්පලන හා කලාවිලාසයයි. මේවායින් ඉතා උසස් ලෙස උපහාසාත්මක රසය කුළුගන්වා ඇති අතර ඇතැම් තැන්වල දාමෝදර ගුප්තයන්ටත් වඩා දක්ෂ ලෙස කෙෂ්මේන්ද්‍රයන් උපහාසය ඉස්මතු කොට දක්වයි. උපදේශාත්මක පද්‍යයන්ගේ මාර්ගයෙන් සදාචාරය වර්ණනා කිරීම පිණිස පද්‍ය රචනයට බැසගත් කිවියෙකු ලෙස කෙෂ්මේන්ද්‍රයන් මේ තුළින් පැහැදිලි වේ.

උපදේශාත්මක කාව්‍ය ගණයට අයත් සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙන් හමුවෙන කෘති ගණන අතිවිශාලය. කෙෂ්මේන්ද්‍රයන්ගේ සෙව්‍යසේවකෝපදේශය තවත් එබඳු විශේෂ කෘතියකි. ජීවිතය, විමුක්තිය, ප්‍රේමය ආදිය විස්තර කරමින් චතුර්වර්ග සංග්‍රහය ද යහපත් හැසිරීම සඳහා නීති පනවන ශ්ලෝක සියයකින්

සමන්විත සාධුවර්යා ශතකය ද උපදේශ කෘති අතර හමුවෙන තවත් කෘති කීපයකි. කෙෂ්මේන්ද්‍රයන්ගේ ආභාසයෙන් රචිත බිල්හණගේ මුග්ධෝපදේශය ද උපදේශ යටතට ම ගැණෙන කෘතියකි. මේ හැරුණු කොට සුප්‍රසිද්ධ පද්‍යාවලියකින් යුක්තව විවිධ රචකයන්ගේ උපදේශාත්මක පද්‍ය සංග්‍රහ කොට රචිත 'කවීන්ද්‍රවචනසමුච්චය' ප්‍රධාන තැනක් ගනී. පද්‍ය රාශියක් ඇතුළත්ව රචිත වල්ලභදේවයන්ගේ 'සුභාෂිතාවලිය' ද ස්වභාව සෞන්දර්ය වර්ණනා, ශෘංගාරාත්මක වර්ණනා හා ආප්තෝපදේශවලින් ගහණව රචිත කෘතියකි. එසේම පඤ්චතන්ත්‍රය, හිතෝපදේශය සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ තවත් ජනප්‍රිය උපදේශ කෘති දෙකකි.

ශතක සාහිත්‍යය

ශත හෙවත් ශතක යනු සියය යන අර්ථ දෙන්නෙකි. ඊට මඳක් අඩු හෝ වැඩි පද්‍ය හෝ ශ්ලෝක ගණනකින් යුක්ත ශතක ග්‍රන්ථ භාවගීතමය ඛණ්ඩ කාව්‍ය ලෙස සැලකෙයි. සාහිත්‍ය කෘතීන් ගද්‍ය, පද්‍ය හා මීශ්‍ර යනුවෙන් වර්ග කෙරෙන අතර නැවත පද්‍ය කාව්‍ය මහාකාව්‍ය, ඛණ්ඩ කාව්‍ය හා කෝෂ යනුවෙන් නම් කෙරේ. එහි දී ශතක ග්‍රන්ථ අයත් වනුයේ ඛණ්ඩ කාව්‍ය ගණයටය. තම කුශලතාවන් ශතක කාව්‍ය මගින් ඉදිරිපත් කළ කෘතීන් අතර ආර්යභට, අමරු, භර්තෘහරි, මයුර හා බාණ මුල් තැනක් ගනී.

ශතක නාමයෙන් ම රචිත ප්‍රථම කෘතිය හමුවනුයේ 3 වන සියවසට අයත් 'ඨන්දීශ්වරාචාර්යගේ අවදාන ශතකයයි'. ශතක සාහිත්‍ය ඉතිහාසයේ ප්‍රථම වරට ශ්ලෝක 108 කින් යුක්තව ආර්යභට විසින් 'ආර්යාෂ්ට ශතකය' කරන ලදි. නීති ශතකය, ශෘංගාර ශතකය හා වෛරාග්‍ය ශතකය යනුවෙන් ශතක තුනක් සාහිත්‍යයට එක්කලේ භර්තෘහරි කවියාය. මේ අනුව ඇතැමෙක් ශතක සාහිත්‍යයේ මුල්පොත නීතිශතකය ලෙස ද නම් කෙරේ. ශතක ග්‍රන්ථයක තිබිය යුතු සංක්ෂිප්ත භාවය සෑම කෘතියකින් ම දැක්වෙන අතර ආප්තෝපදේශ නිසා මානව දයාව විදහාපායි. නීති ශතකය නිර්දය ලෙස කාන්තාව විවේචනය කරයි. වෛරාග්‍ය ශතකයෙන් ඉදුරන්ගේ මැදහත්භාවය පැවසේ.

රසික හදවත් සනසන විශේෂතම රීතියකින් කාව්‍යයක් නිර්මාණය කළ අමරු තම කෘතිය 'අමරුශතකය' නමින් නම් කරන ලදි. එහි දී පෙම්වතුන් හා පෙම්වතියන් පහසුවෙන් හමුවිය හැකිය.

හිරු දෙවියන්ට ස්තෝත්‍ර කීම් සඳහා මයුරයන් විසින් 'සූර්යශතකය' නිර්මාණය කරන ලදි. මයුරට සමීපතම ශතකකරුවා බාණයි. ඔහුගේ චණ්ඩිශතකය චණ්ඩි හෙවත් පාර්වතී දේවිය කළ අසුර මර්දනය වර්ණනා කිරීමකි.

එක්තරා අරමුණක් සංක්ෂිප්තව, කාන්තිමත්ව, චමත්කාර ලෙස ශ්ලෝක 100 කින් පාඨකයන් හමුවේ තැබීමට ශතකකරුවන් දැක්වූ නිපුණත්වය ඔවුන් තුළ පැවැති අපූර්ව ප්‍රතිභාව කියාදෙයි. හින්දු හා ජෛන ආගමික මත මුල දී මේවායෙන් පිළිඹිබු විය. මානව දයාව ද ඔවුන් තුළ විය. නීති මෙන් ම සදාචාරය උපදේශාත්මක ලෙස ඔවුහු ඉදිරිපත් කළහ. කාලාන්තරයක් පරිභාවිත චින්තන හා චර්යා සෑම මනුෂ්‍යයෙකු තුළ තැන්පත් කිරීමට ප්‍රබල පරිශ්‍රමයක් දැරීම නිසා ක්‍රමවත් ශතකසාහිත්‍යයකට හිමිකම් කීමේ භාග්‍යය පර්යේෂකයන්ට ලැබී ඇත.

සංස්කෘත ආලංකාරිකයන් කාව්‍ය විචාර විධි නියමයන්ට අනුව මේවා 'මුක්තක' ගණයට ඇතුළත් කරන අතර ඒවායෙන් පිළිඹිබු කරන සාමාන්‍ය ලක්ෂණ මෙසේ පිඬුකොට දක්වයි.[3]

1. පද්‍යය සියයක් හෝ ඊට ආසන්න ප්‍රමාණයක් වීම
2. මුක්ත ගණයට අයත් වන පරිදි එක් පද්‍යයකින් එක් කරුණක් දැක්වීම
3. විවිධ වෘත්තවලින් පබැඳි පද්‍යවලින් යුක්තවීම
4. ස්තෝත්‍ර හෙවත් ගුණ වැයුම් පද්‍ය යුක්තවීම
5. උපදේශාත්මක පද්‍යවලින් යුක්තවීම
6. ශෘංගාරාත්මක මෙන්ම උපහාසාත්මක පද්‍ය අන්තර්ගතවීම

මේ අනුව ශතකකාව්‍ය ප්‍රධාන මාතෘකා 3 ක් ඔස්සේ වර්ග කොට දක්වා ඇත. එනම් අමරු ශතකය වැනි ශෘංගාරාත්මක

ශතකකාව්‍ය, නීතිශතකය වැනි උපදේශාත්මක ශතකකාව්‍ය සහ භක්තිශතකය වැනි භක්තිමය ශතක කාව්‍ය වශයෙනි.

ක්ෂේමේන්ද්‍රයන්ගේ චාරුචර්යාශතකය

ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1014 පමණ අභිනව චන්ද්‍රගුප්ත රජ දවස විසූ ක්ෂේමේන්ද්‍ර නම් පඬිවරයා සුචරිත ධර්මයන්ගෙන් පිරුණු කාව්‍යයෙහි හෙවත් චාරුචර්යා ශතකයෙහි නිර්මාපකයායි. මොහු විසින් රචිත පද්‍ය සංග්‍රහ වශයෙන් රාමායණමඤ්ජරී, භාරතමඤ්ජරී, දසාවතාරචරිත, අවදානකල්පලතා යන කාව්‍ය කෘති සුවිශේෂී වෙයි. මේ හැරුණු කොට ක්ෂේමේන්ද්‍රයන් විසින් රචිත උපදේශාත්මක සාහිත්‍ය කෘති රැසක් ද වෙයි. මොහු උපදේශාත්මක කෘති රචනා කිරීමේ දී දාමෝදරගුප්ත, සෝමදේව වැනි පඬිවරුන් ද ඇසුරු කොට ඇති බවත් ඔවුන්ගේ කුට්ටනීමත, කථාසරිත්සාගරය වැනි කෘතීන්ගෙන් ආභාසය ලබා ඇති බවත් ඒ පිළිබඳ පිරික්සීමෙන් පැහැදිලි වේ. ඔවුන්ගේ උපදේශ මුසු සාහිත්‍ය කෘති මගින් ද උපහාසාත්මක රසය මුසු තැන් ද මනාව පිළිබිඹු වේ. ක්ෂේමේන්ද්‍රයන් විසින් උපහාසය මුසු උපදේශාත්මක කෘති අතර සමයමාතෘකා, කලාවිලාස, දර්පදලන, චතුර්වර්ගසංග්‍රහ, සාධුචර්යාශතකය, චාරුචර්යාශතකය ආදි සුභාෂිත ඇතුළත් කෘති රැසක් රචනා කර තිබේ.

ක්ෂේමේන්ද්‍රයන්ගේ නිර්මාණ නාමාවලිය පිරික්සීමෙන් ඔහු ජීවිතයේ මෙලොව අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් උපදේශ මාලාවක් වර්ණනාවට ලක්කොට ඇති බව පැහැදිලිය. මිනිස් සමාජයට උපදේශ ලබාදීමෙන් ඔවුන්ගේ අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් ලියවුණු ශ්‍රේෂ්ඨතම උපදේශාත්මක කෘතියක් ලෙස 'චාරුචර්යාශතකය' නම් කළ හැකිය. යහපත් හැසිරීම් පිළිබඳව නීති පනත් ඇතුළත් ශ්ලෝක 100 කින් චාරුචර්යාව සමන්විතය. වෙනත් උපදේශ ගත්කතුවරුන් ගිය මඟ ම අනුගමනය කර ඇති මොහු අවවාදාත්මක ස්වරූපයෙන් පමණක් උපදේශ ලබාදීමෙන් හරයක් නොවන බව වටහාගෙන මිථ්‍යා හා ප්‍රබන්ධ කථා ආශ්‍රයෙන් උපදේශ ලබා දී ඇති ආකාරයක් දැකිය හැකිය. එහෙත් මෙහි දක්නට ලැබෙන විශේෂත්වය නම්

ක්ෂේමේන්ද්‍රයන් චාරුචර්යාවේ දී යොදාගත් මිථ්‍යා කථා හා ප්‍රබන්ධ කථා බහුතරයක් ම තත්කාලීන සමාජය අතර පැවැති සමාජ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ඇසුරින් පබැඳි කරුණුවලින් හා සමාජ සම්මත සාධු චරිත ඇසුරු කොට ගෙන ඇති බවයි. චාරුචර්යාවෙහි චරිත නිරූපණය දෙඅංශයකින් වර්ග කර දැක්විය හැකිය. එනම් සුදු චරිත හා කළු චරිත වශයෙනි.

සුදු චරිතයන් වනාහි යහපත් ක්‍රියාවල නියැළෙමින් සැප සම්පත් ළඟාකර ගන්නා අයුරුත් කළු චරිත මඟින් අයහපත් ක්‍රියා කිරීම තුළින් දුකට, සන්තාපයට, පසුතැවිල්ලට, වේදනාවට, අගාධයට පත්වන ආකාරයත් විග්‍රහකොට දැක්වීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. මෙකී උපදේශ කථා සහ උපදේශ කාව්‍ය මඟින් සමාජ අවශ්‍යතා අනුව මිනිසාට අවශ්‍ය අර්ථ, ධර්ම, කාම, මෝක්ෂාදී සියලු ධර්මයන් පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබා දී උසස් බුද්ධිමත් පුද්ගලයෙකු බවට පත් කරලීමට හැකියාව ලැබෙනු ඇත.

චාරු යනු යහපත්, මනා, හොඳ යන අර්ථයි.[4] චර්යා නම් හැසිරීම් යන අර්ථයි.[5] ඒ අනුව යහපත් හැසිරීම යන අර්ථය ඇතුළත්ව 'චාරුචර්යා' ශතකයෙහි මූලික පරමාර්ථය වී ඇත්තේ ද සමාජයේ යහපත් හැසිරීම සඳහා නීති මාලාවක් පනවමින් අන්ධානුකරණයෙන් මිදී මනා දැනුම් සම්භාරයකින් පිරි පරිපූර්ණ පුද්ගලයෙකු සේ සමාජයේ හැසිරී ආත්මාභිවෘද්ධිය සකසා ගැනීමයි.

උපදේශනයේ දී චාරුචර්යාවෙහි උපයෝගිතාව

චාරුචර්යාවේ දී කතුවරයාගේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වනුයේ සුචරිතවත් සමාජයක් බිහිකිරීම සඳහා උපදේශාත්මක කාව්‍ය නිර්මාණය කිරීමයි. මෙම සමාජ කටයුත්ත ඉටුකිරීමෙහි ලා කතුවරයා ස්වකීය කාව්‍ය කුශලතාව මනාව උපයෝගී කරගෙන ඇත්තේ සරල උපමා කථා, උපදේශ කථා, හාස්‍ය හා උපහාස කථා, චරිතාපදාන හා ප්‍රබන්ධ කථා ආදිය උපයුක්ත කර ගනිමිනි. පඤ්චතන්ත්‍ර, හිතෝපදේශ සහ ජාතක කථාදියෙහි එන උපදේශාත්මක නිර්මාණ එම කතුවරුන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද අතර ඇතැම් ඒවා

විශ්වාස කිරීමට අපහසු ප්‍රබන්ධ කථාවෝය. එහෙත් චාරුචර්යා කතුවරයා යොදාගත් කථා මිථ්‍යා කථා හා ප්‍රබන්ධ කථා වුව ද ඒවා භාරතීය ජනයා මහත් ගෞරවයෙන් පිළිගනු ලබන ආගමික හෝ දේශපාලනික සංසිද්ධීන් නිසා අන් කෘතීන්ට වඩා පාඨක රුචිය විශ්වාසයකින් යුක්තව රඳවා තබා ගැනීමට සමත් වී ඇත. කතුවරයා ඉතා ගැඹුරු උපදේශයන් පවා ඉතා සරල වාග් මාලාවක් උපයෝගී කොට ගනිමින් කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත.

සෑම ග්‍රන්ථ කතුවරයෙක් ම ග්‍රන්ථාරම්භයේ දී ඉෂ්ටදේවතානුස්මරණය කරන්නා සේ ම චාරුචර්යාවෙහි පළමු ශ්ලෝක කීපය ද වෙන් වී ඇත්තේ එම උදාර කටයුක්ත ඉටුකිරීම සඳහාය. එහෙත් මෙහි ඇති විශේෂත්වය නම් එවැනි ආගමානුකූල ක්‍රියා අනුගමනය කිරීම තුළින් ජීවිත සාර්ථක කරගැනීම සම්බන්ධ කියවෙන ප්‍රබන්ධ කථාවක් සහ එසේ නොකිරීම තුළින් ජීවිත අසාර්ථක කොටගෙන විනාශාභිමුඛයට පත් සිද්ධියක් කියවෙන ප්‍රබන්ධ කථාවක් ද අන්තර්ගත කොට තිබීමයි.

'න කුර්වීත ක්‍රියාං කාංචිදනභ්‍යර්ච්‍ය මහේශ්වරම්
ඊශාර්චනරතං ශ්වෙතං නාභුන්නෙතං යමඃ ක්ෂමඃ'[6]

'මහේශ්වරයා පූජා කිරීම සිදු නොකොට කිසිඳු කටයුත්තක් නොකළ යුතුය. නිතර ඊශ්වරයා (මෙහෙසුරු) පිදීම නිසා යමයාට ශ්වේත මුනිවරයා රැගෙන යාමට නොහැකි විය.'

මෙමඟින් පුරාණයේ සිට ඉෂ්ටදේවතානුස්මරණය සිදුකොටගෙන පැමිණි බවත් ඒ සඳහා මහේශ්වර නම් බලසම්පන්න දෙවි කෙනෙක් යොදාගෙන සිටි බවත් ඔහු පිදීමෙන් තොරව කිසිඳු යහපත් හෝ අයහපත් කටයුත්තක් නොකළ යුතු බවත් ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් මෙය මෙසේ අවවාදාත්මක ස්වරූපයෙන් පමණක් කීවේ නම් පාඨක ජනයාගේ අවධානය නිසැකවම යොමුකිරීමට හැකියාවක් නොලැබෙනු ඇත. එනිසා කතුවරයා මෙම වැදගත් කර්තව්‍ය අවධාරණයෙන් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ලිංග පුරාණයේ පූර්ව කොටසේ ත්‍රිංශත්මික අධ්‍යායයේ කථා ප්‍රවෘත්ති ඉදිරිපත්

කරයි. මෙහෙසුරු නිතර පිදීම තුළින් ඉතා පාරිශුද්ධත්වයට පත්ව සිටි ශ්වේත නම් මුනිවරයා යමට රැගෙන යාමට නොහැකිව යමගේ පරාජයත් ශ්වේත මුනිවරයාගේ ජයග්‍රහණයත් සිදු වූ අයුරු කියැවෙන කථා පුවත සිහිපත් කරයි.

'න සංවරණශීලඃ ස්‍යාන්නිශි නිඃශංකමානසඃ
මාණ්ඩව්‍යඃ ශූලලීනොභූදථෞරශ්චෞරශංක්‍යා'[7]

'රාත්‍රි කාලයෙහි සැක ඇත්තෙක් වන්නේය. සැකයෙන් තොර වූවෙක් නොවන්නේමය. සොරෙක් නොවූ මාණ්ඩ්‍ය තාපසයා සොරෙකැයි සැකයෙන් උල තබන ලදි.'

අවේලාවෙහි වීදි සංචාරයේ අනිෂ්ට ප්‍රතිවිපාක මෙයින් ඉදිරිපත් කර ඇත. එවෙනි ක්‍රියාවල නියැලෙන පුද්ගලයන් මහා ව්‍යසනයකට පත් වන ආකාරය කථා පුවතක් මගින් පෙන්වා දෙයි. මෙම දුර්ගුණය බුදුදහමේ සිගාලෝවාද සූත්‍රයේ දී ධන විනාශ මුඛයන් අතුරෙන් එක් අංගයක් ලෙස ද දක්වා තිබේ. අවේලාවේ වීදි සංචාරය වැනි කරුණු ධන විනාශය සඳහා පමණක් නොව, අහුත චෝදනාවලට මුහුණ දීමට ද තම පවුල් ඒකකයේ බිඳ වැටීමට ද සමාජය විසින් විශ්වාසවන්ත භාවයෙන් තොර පුද්ගලයෙක් බවට පත්වීමට ද හේතුකාරක වන බව අවධාරණය කරයි. නිරවද්‍ය පුද්ගලයෙකු වූ මාණ්ඩ්‍ය තාපසයා අවේලාවේ වීදි සංචාරය කිරීම නිසා නිකරුණේ සොරෙකු යන සැකය ඇති වී රජු විසින් උල තැබීමෙන් මරණයට මුහුණදීමට සිදු වූ බව කියවෙන කථා වෘත්තාන්තය ද එහි දී ඉදිරිපත් කොට ඇත. කතුවරයා උපදේශය දීමෙන් පමණක් නොනැවතී ප්‍රායෝගිකව තම ජීවිතවලට බලපාන අයුරු ඔප්පුකොට දක්වා තිබීම ප්‍රශස්තය.

'න කුර්‍යාත් පරදාරචිෂාං විශ්වාසං ස්ත්‍රීෂු වර්ජයේත්
හතොඃ දශාස්‍යං සීතාර්ථෙ හතඃ පත්ත්‍යා විදූරථඃ'[8]

'පර ස්ත්‍රීන් වෙත ඇල්ම නොකරන්න. කාන්තාවන් කෙරෙහි විශ්වාසය දුරුකරන්න. සීතාව උදෙසා රාවණ මැරුණේය. විදූරථ රජු සිය මෙහෙසිය විසින් මරණ ලදි.'

පර අඹු සේවනයේ දුර්විපාකත් ස්ත්‍රීන් කෙරෙහි විශ්වාසය තැබීමෙන් වන විනාශයත් ඉතා සිත් ගන්නා අයුරින් කථා පුවත් ද්වයක් ම සිහිකැඳවමින් ඉදිරිපත් කරයි. ස්ත්‍රීන්ගේ ගති ලක්ෂණ, මවුන්ගේ චපලත්වය, ස්ත්‍රීන් අවිශ්වාස කටයුතු බව ආදී ස්ත්‍රී ගති පැවතුම් පිළිබඳ විස්තර උපදේශ සාහිත්‍යයේ බොහෝ තැන්වලින් විදහාපාන ලක්ෂණයකි. එම කරුණු ම අළලා ඇතැම් උපදේශ කෘති පවා රචනා කර ඇත. චාරුචර්යා කතුවරයා ද ස්ත්‍රීන් කෙරෙහි ඇල්මෙන්, විශ්වාස කිරීමෙන් මුහුණ දෙන්නට සිදුවනු ලබන විනාශය පිළිබඳ විශාල පරාසයක විස්තරයක් එක් ශ්ලෝකයකින් විදහා දක්වනුයේ උපදේශ දැක්වීමෙහි සහජ දක්ෂතාවක් ඇත්තෙකු පරිද්දෙනි. රාම කුමරුගේ භාර්යාව වූ සීතාව රාවණ විසින් ඉන්දියාවේ සිට ලංකාවට රැගෙනවිත් සිරකරගෙන සිටින අවස්ථාවේ දී රාම පැමිණ රාවණ පරදා සීතාව ජයගැනීම පිළිබඳ ඓතිහාසික කථා පුවත ද විදූරථ රජු බින්දුමතී නම් ස්වකීය මෙහෙසිය පිළිබඳ දැඩි විශ්වාසයකින් යුක්තව සිටි නමුත් ආයුධයකින් ඔහුව මරා දැමූ ආකාරය පිළිබඳ කියවෙන පුවතත් පර අඹු සේවනයේ සහ ස්ත්‍රී විශ්වාසය පිළිබඳ අනිටු විපාක දක්වන අවස්ථාවේ දී කතුවරයා සිහිකැඳවයි. මෙම විස්තරය ම දීර්ඝ ලෙස බෘහත්සංහිතාවේත් හර්ෂචරිතයේත් දක්වා ඇතිමුත් ඉතා සංක්ෂිප්තව නාමස්මරණයෙන් පමණක් එකී විස්තරය ඉදිරිපත් කිරීමට චාරුචර්යා කතුවරයා සමත් වී ඇත.

'ඊර්ෂ්‍යයා කලහමූලං ස්‍යාත්ක්ෂමා මූලං හි සංපදාම්
ඊර්ෂ්‍යාදොෂාද්විප්‍රශාපමවාප ජනමෙජයඃ'[9]

'ඊර්ෂ්‍යාව කලහයට මුල් වන්නේය. ඉවසීම සම්පත්තියට මුල් වන්නේය. ජනමේජය රජ ඊර්ෂ්‍යාව හා ද්වේශය නිසා බමුණාගේ ශාපය ලැබීය.'

මිනිස් ස්වභාවයෙහි අභ්‍යන්තරික ලක්ෂණයන් පරිණත ස්වභාවයකින් යුක්තව කතුවරයා මෙමගින් විශද කොට ඇත. පුද්ගලයාගේ අභ්‍යන්තරය හෙවත් මානසික තත්වය නිතර රාගය, ද්වේෂය, මෝහය, මානය ආදී දුර්ගුණයන්ගෙන් පිරී

පවතියි. සමාජයේ ජීවත්වන විට මිනිසා කලහ සිත්, අමනාපකම් ආදියට යොමුවන අතර එයට මූලික හේතුව වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ අනුන්ගේ සැප සම්පත් නොඉවසන ස්වභාවයයි, හෙවත් ඊර්ෂ්‍යාවයි. ඊර්ෂ්‍යාවෙන් පිරී ඇති පුද්ගලයා අනුන්ගේ ඓශ්වර්ය නො ඉවසන අතර තමාගේ කිසිදු අභිවෘද්ධියක් සලසා ගැනීමට යුහුසුළු නොවෙයි. නිතර අන් අය සමඟ කලහයෙන් යුතුව කල්යවයි. එමගින් තමාගේ පරිහානියම ළඟා කර ගනියි. 'ක්ෂමා මූලං හි සම්පදම්' යනුවෙන් දක්වා ඇති ආකාරයට මිනිසාගේ භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික යන දෙඅංශයෙන් ම දැනුම, ආකල්ප, කුශලතා ආදියෙන් පිරි පෞරුෂ සංවර්ධනයට සැප සම්පත්තීන්හි උච්චස්ථානයට ම ළඟාවිය හැකි ගුණාංගය වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ ක්ෂමා හෙවත් ඉවසීමයි. හරිවංශයේ ප්‍රථම පර්වයේ තිස්වෙනි අධ්‍යායේත් මහාභාරතයේ ස්වර්ගාරෝහණ පර්වයෙහි තෙවෙනි අධ්‍යායේත් සඳහන් වන ජනමේජය රජුගේ කථා පුවත ගෙනහැර දක්වමින් එතුමා බමුණන් කෙරෙහි ඊර්ෂ්‍යාව, ද්වේෂය ඇති කරගත් බැවින් ඔවුන්ගේ ශාපයට පත් ආකාරය සඳහන් වන කථා පුවත නාම මාත්‍රයෙන් පමණක් සඳහන් කරයි. මේ අයුරින් චාරුචර්යා කතුවරයා මිනිස් සංවර්ධනයටත් මිනිස් පරිහානියටත් හේතුවන මූලයන් ගෙනහැර දක්වමින් සමස්ත සමාජය ම සුචරිතවත් කිරීමට ගත් උත්සාහයක් ගම්‍යමාන වේ.

'කුර්වීත සංගතං සද්භිර්නාසද්භිර්ගුණවර්ජිතෛඃ
ප්‍රාප රාඝවසංගත්‍යා ප්‍රාජ්‍යං රාජ්‍යං විභීෂණඃ'[10]

'සත්පුරුෂයන් සමඟ ඇසුරු කිරීම කළ යුතුය. දුර්ගුණ ඇති අසත්පුරුෂයන් සමඟ එකතුවීම නොකළ යුතුය. විභීෂණ රාම කුමරු ඇසුරු කිරීමෙන් විශාල රාජ්‍යයක් ලැබීය.'

බොහෝ උපදේශ කාව්‍යයන්හි සත්පුරුෂ ආශ්‍රය පිළිබඳ උපදෙස් ලබා දෙන අතර භර්තෘහරි වැනි කවීන් මෙය දේවත්වයෙහිලා සැලකීමට පවා යොමු වී ඇත. ක්ෂේමේන්ද්‍රයන් සත්පුරුෂ ඇසුරෙන් ලබාගත් ඉෂ්ට විපාකයන් රාමායණයෙහි එන සත්පුරුෂ ගති ඇති රාම කුමරු ආශ්‍රය කිරීමෙන් විභීෂණ ලංකා

රාජ්‍යයට ප්‍රාප්ත ඓතිහාසික වෘත්තාන්තය සිහිකැඳවමින් සත්පුරුෂ ඇසුරේ අගය විදහා දක්වයි. ධර්ම සීමාවන් කරදර පැමිණි පසු අතහැර නොදැමිය යුත්තාසේ සත්පුරුෂ ආශ්‍රය කළ යුතු බවත් ගුණයන්ගෙන් තොර අසත්පුරුෂ ආශ්‍රය නොකළ යුතු බවත් උතුම් පුද්ගලයෙකුගේ ඇසුර ලැබීමෙන් උන්නතියට ම හේතුවන බවත් අවධාරණය කොට ඇත. කරදරයක් පැමිණි කල්හි ද ධර්මය අත් නොහරින්න. සත්පුරුෂ ආශ්‍රයම කරන්න. අසත් පුරුෂ ආශ්‍රයෙන් වළකින්න. යන මෙකී ප්‍රධාන උපදේශ ත්‍රිත්වය ගැබ්ව ඇති මෙම ශ්ලෝකය බෙහෙවින් ම බුදුදහමේ මූලික උපදේශයන් හා සමාන කමක් දක්වයි.

'ධම්මං වරෙ සුචරිතං න තං දුච්චරිතං වරේ', භජෙථ මිත්තෙ කල්‍යාණෙ භජෙථ පුරිසුත්තමෙ, අසෙවනා ච බාලානං පණ්ඩිතානං ච සෙවනා' වශයෙන් බුදුදහමේ ඉදිරිපත් කෙරෙන මෙවැනි උපදේශයන් රාශියක් ම සම්පිණ්ඩණාත්මක ව එක ශ්ලෝකයක් මගින් උපදේශාත්මකව සමාජයට ඉදිරිපත් කිරීමට කතුවරයා දක්වා ඇත්තේ සහජ දක්ෂතාවකි.

> මාතරං පිතරං භක්ත්‍යා තෝෂයෙත් න ප්‍රකෝපයෙත්
> මාතෘශාපෙන නාගානං සර්පසත්‍රෙ භවත් ක්ෂයඃ[11]

'මව්පියන් භකත්‍යාදරයෙන් යුක්තව සන්තෝෂ කළ යුතුය. කෝපයෙන් නොකළ යුතුය. මවගේ ශාපය නිසා සර්පසත්‍ර යාගයේ දී නාගයන්ගේ විනාශය වීය.'

සංස්කෘත උපදේශ සාහිත්‍යයේ දී මාපිය උපස්ථානය ඉතා උසස් ගුණාංගයක් ලෙස වර්ණනා කෙරේ. මාපිය උපස්ථානය සඳහා සුවිශේෂී තැනක් හිමිවන පාලි සාහිත්‍යය හැරුණු කොට ඒ පිළිබඳව වර්ණනා කොට ඇති අනිත් සාහිත්‍යයන් අතර සංස්කෘත උපදේශ සාහිත්‍ය සුවිශේෂී වෙයි. 'මාතාපිතු උපට්ඨානං' වශයෙන් මාපිය උපස්ථානය ගැන කියවෙන ගුණාංගයන් ඒ හා සාපේක්ෂවම සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ද මුල සිටම පැවතගෙන එන පෞරාණික පූජා චාරිත්‍ර විධියක් වූ බැවින් මව්පියන් දේවත්වයෙහිලා සලකා

වන්දනාමානාදියට බඳුන් කරලීමට එකී චාරිත්‍ර විධීන් බෙහෙවින් බලපාන්නට ඇත. චාරුචර්යා කතුවරයා මච්පිය උපස්ථානය සිත සන්තෝෂයෙන් කළයුතු උදාර කටයුත්තක් බවත් මච්පියන් කෝපයෙන්, ද්වේෂයෙන්, තරහ ගැන්වීමෙන් තොරව උපස්ථාන කටයුතු කළයුතු බවත් මච්පියන් කෙරෙහි අකටයුතුකම් කළහොත් සිදුවන විනාශය ඉදිරිපත් කරමින් මවගේ ශාපය නිසා සර්පසත්‍ර යාගයේ දී නාගයන්ගේ විනාශය සිදු වූ කථා පුවත ද ගෙනහැර දක්වයි.

තමා සතු දෙයක් දුකට පත් අයෙකුට ප්‍රදානය කිරීම හෙවත් දානය මිනිස් ප්‍රජාව පුරුදු කරගත යුතු උසස් ගුණාංගයක් බව දක්වමින් මෙසේ සඳහන් කරයි.

දානං සත්තවමිතං දධ්‍යාන්ත පශ්චාත්තාපදූෂිතම්
බලිනාත්මාර්පිතෝ බන්ධෝ දානශේෂස්‍ය ශුද්ධයේ[12]

'යහපත් ගුණයෙන් යුතු දානයක් දිය යුතුය. පසු තැවීමට හේතුවන දානයක් නො දිය යුතුය. බලි අසුරයා තම ජීවිතය පුදකර හෝ පාරිශුද්ධත්වයෙන් යුත් දන් දෙනු කැමතිවීය.'

මෙමගින් දන්දීම වැනි යහපත් ගුණාංගයන් ප්‍රගුණ කරගත යුතු බවත් එහෙත් ප්‍රත්‍යුපකාර අපේක්ෂා නොකළ යුතු බවත් දන් දුන් දෙයක් ගැන පසුව පශ්චාත්තාප නොවිය යුතු බවත් එබඳු දානයන් දීමෙන් කිසිදු ඵලයක් සිදු නොවන බවත් අදහස් කොට ඇත. බලි නම් අසුරයා විසින් පාරිශුද්ධත්වයෙන් යුත් දානයක් දීමට තම දිවිය පවා කැපකොට ඇති බව දක්වන කථා පුවත ද කතුවරයා මෙහි දී ඉදිරිපත් කරයි. බුදුදහමේ දැක්වෙන 'දානං දදන්තු සද්ධාය' යන ප්‍රකාශනයට බෙහෙවින් ම කේෂ්මේන්ද්‍රයන්ගේ දානය පිළිබඳ විග්‍රහය ද සමානත්වයක් දරයි. සමාජයේ ජීවත් වීමේ දී තම යුතුකම් විෂයෙහි මූලික අවධානය යොමුකරමින් කරුණු ගෙනහැර දැක්වීමට කතුවරයා උත්සාහ ගෙන ඇති බව බොහෝ අවස්ථාවන්ගෙන් පිළිබිඹු වේ.

මේ අවධිය වන විට සමස්ත භාරතීය සමාජය ම යටත්කොට ගෙන සිටියේ බ්‍රාහ්මණ පූජක පක්ෂයයි. ඒ නිසා ඔවුන් කෙරෙහි සෑම අයෙක් ම ගෞරව බුහුමන් ලබාදීමට නියමිතව සිටියහ. ඔවුන් මිනිසාගේ පුදපූජා වන්දනාමානාදිය ලැබීමට සුදුසුම පුද්ගලයන් ලෙස සමාජය විසින් ම සම්මත කොටගෙන තිබිණි. එනිසා කිසිදු අයුරකින් බ්‍රාහ්මණ විරෝධී විය නොහැකි විය.

බ්‍රාහ්මණාන්නවමන්‍යෙත බ්‍රහ්මශාපෝ හි දුඃසහඃ
තක්ෂකාග්නෞ බ්‍රහ්මශාපාත්පරීක්ෂිදගමත්ක්ෂයම්[13]

මේ අනුව සමාජයේ සුභසිද්ධිය වෙනුවෙන් අවවාද අනුශාසනා කළ බ්‍රාහ්මණයන් විෂයෙහි අවමන් නොකළ යුතු බවත් එසේ අවමන් කළහොත් බමුණන්ගෙන් ලැබෙන ශාපය ඉවසිය හැක්කක් නොවන බවත් හේතු සාධක සහිතව කතුවරයා ඉදිරිපත් කරයි. තක්ෂණ නම් ගින්නේ දී පරීක්ෂද නම් පුද්ගලයා බ්‍රහ්ම ශාපයෙන් විනාශයට ගිය කථා පුවත දක්වමින් බමුණන් කෙරෙහි කිසිදු අයෙක් අවමන් නොකළ යුතු බව අවධාරණය කරයි. මේ අයුරින් මිනිස් ජීවිතයේ ආගමික, සාමාජික, දේශපාලනික ආදී සෑම අංශයක් දෙසම විමසුම් නෙතින් බලා නිවැරදි දෘෂ්ටිකෝණය ගෙනහැර පාමින් උපදේශ ඉදිරිපත් කිරීමට ක්ෂේමේන්ද්‍ර සමස්ත කෘතියේ සෑම ශ්ලෝකයක් පාසාම සාර්ථක උත්සාහයක නියැළී ඇති අයුරු දැකගත හැකිය. මේ අනුව චාරුචර්යා ශතකය යනු පුද්ගලයාගේ පරිපාක බුද්ධි වර්ධනය උදෙසා සුභාෂිත උපදේශයන්ගෙන් පරිපූර්ණ වූ ඉතා සුවිශේෂී ශතක ග්‍රන්ථයකි.

සමාලෝචනය

ක්ෂේමේන්ද්‍රයන්ගේ චාරුචර්යාව හිතෝපදේශය, පඤ්චන්ත්‍රය, නීතිශතකය වැනි උපදේශ සාහිත්‍යාවලියෙහි අප්‍රකට ශතක ග්‍රන්ථයකි. එහෙත් එය සුපරීක්ෂාකාරීව පිරික්සා බැලීම තුළින් එයින් සමාජයට දෙනු ලබන උපදේශ මාලාව අන් සියලුම උපදේශ කාව්‍යයන්ට නොදෙවෙනිය. එසේම එය මෙතෙක් කලක් සමාජයට අවිද්‍යමාන උපදේශ කෘතියක්ව පැවැතුණි. එහෙත් විය

යුත්තේ චාරුචර්යාවත් අනිකුත් උපදේශ කෘතීන් හා සාපේක්ෂව සමාජයේ සම්මානයට බඳුන්විය යුතු තවත් උපදේශ කාව්‍යයක් බවට පත්කිරීමයි. සුරාපානය, පරදාරසේවනය, අකාලයෙහි වීදි සංචාරය, අසත්පුරුෂ ආශ්‍රයෙහි විපාක, මහණ බමුණන්ට අගෞරව කිරීම ආදි සියලුම දුශ්චරිතයන්ගෙන් සමස්ත සමාජය ම වෙලී ඇති යුගයක නැවත සුචරිතවත් සමාජයක් බිහිකිරීමට චාරුචර්යාවෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන ප්‍රබන්ධ කථා ඇතුළත් උපදේශයන් සුවිශේෂී වූත් එමෙන්ම සාර්ථකත්වයෙන් පිරි උපදේශයන් බවත් විද්වත් කවුරුත් අවිවාදයෙන් යුතුව පිළිගනු ඇත. එක් අවධියකට පමණක් සීමා කළ නොහැකි සෑම අවධියකටම වටිනා අගනා උපදේශ මාලාවන් රැසක් ඉදිරිපත් කිරීමට චාරුචර්යාවේ දී ක්ෂේමේන්ද්‍රයන් දක්වා ඇති උත්සාහය ප්‍රශස්තය. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ දක්නට ලැබෙන අනෙකුත් උපදේශාත්මක ශතකකාව්‍යයන්ගේ රචනාවිධි, සුභාෂිතාවලිය හා භාවිත අනෙකුත් ලක්ෂණ අතුරින් සියල්ලක් ම නිසියාකාරව, විධිමත්ව ගළපා ඇති ක්ෂේමේන්ද්‍රයන්ගේ චාරුචර්යාව වනාහි සදුපදේශයන් සපයන අතරම විශ්ව සම්භාවනාවට ලක්විය යුතු, සාර්ථකත්වයෙන් පිරි ශ්‍රේෂ්ඨ ශතක කාව්‍ය ග්‍රන්ථයක් ද වේ.

ආන්තික සටහන්

1 Upadeśa: reference, direction, instruction, precept, rule, lesson, advice; **A Practical Sanskrit Dictionary**, A.A. Macdonell, Oxford University Press, 1990, p. 52; Upadesa: pointing out, indication, instruction, advice; **Pali English Dictionary**, T.W. Rhys Davids, William Stede, Delhi, 1993, p. 143.

2 තිලකසිරි, ජේ., සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍ය, එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම, කොළඹ, 1961, 112 පිටුව.

3 සම්භාෂා, 11 කලාපය, පිරිවෙන් අධ්‍යාපන ශාඛාව, ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍ය මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 319 පිටුව.

4 Cāru: agreeable, welcome, pleasing, dear, fair, lovely; **A Practical Sanskrit Dictionary**, p. 93.

5 Carya: to be practiced, procedure, conduct; **Ibid.**, p.93.

6 Pandita Durgaprasada & Kasinath Pandurga Paraba, **Kavyamala Part II**, The Nirnaya Sagara Press, Bombay, 1896, v.4.

7 Ibid., v. 9.

8 Ibid., v. 10.

9 Ibid., v. 12.

10 Ibid., v. 15.

11 Ibid., v. 16.

12 Ibid., v. 18.

13 Ibid., v. 20.

ක්‍රියාපදයක සැකැස්ම පිළිබඳ විමසීමක්

කථිකාචාර්ය උඩවෙල රේවත හිමි

සංස්කෘත භාෂාවේ ධාතු 4000 ක ප්‍රමාණයක් පවතී. ඒ අතරින් බහුල භාවිතයේ පවත්නේ ධාතු 800ක් පමණ සුළු ප්‍රමාණයකි. ඒ සුළු ධාතු ද ගණ හෙවත් සමූහ වශයෙන් කාණ්ඩ දහයකට වර්ග කර ඇත. දශ ධාතුගණ වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ ඒවා ය.

ගණය	විකරණය	ධාතු සංඛ්‍යාව
01. භ්වාදිගණය (භූ)	අ	1035
02. අදාදි ගණය (අද්)	-	71
03. ජුහෝත්‍යාදි ගණය (හු)	ද්විත්ව වීම	24
04. දිවාදි ගණය (දිව්)	ය	141
05. ස්වාදි ගණය (සු)	නු	34
06. තුදාදි ගණය (තුද්)	අ	155
07. රුධාදි ගණය (රුධ්)	න	25
08. තනාදි ගණය (තන්)	උ	10
09. ක්‍රයාදි ගණය (ක්‍රී)	නා	62
10. චුරාදි ගණය (චුර්)	අය	410

මෙම ධාතු ගණ

01. පළමු වර්ගයේ ධාතුගණ

02. දෙවන වර්ගයේ ධාතුගණ

වශයෙන් දෙකොටසකට බෙදනු ලැබේ. පළමු වර්ගයට 01. ස්වාදි 04. දිවාදි, 06. තනාදි 10. චුරාදි යන ධාතුගණ හතර අයත් වේ. සෙසු ධාතුගණ හය දෙවන වර්ගයට අයත් වේ.

01. ස්වාදි ගණය

01. ක්‍රමය

ධාතුව + විකරණ ප්‍රත්‍යය = ධාත්වාංගය + ආඛ්‍යාත ප්‍රත්‍යය

√ඛාද්	+ අ	= ඛාද	+ ති = ඛාදති (කයි)
√ධාව්	+ අ	= ධාව	+ ති = ධාවති (දුවයි)
√වස්	+ අ	= වස	+ ති = වසති (වසයි)

02. ක්‍රමය

(අ) ස්වර (අකාරය හැර) සහිත ධාතු ගුණ රීතියට අයත් වේ.

√කෘෂ් > කර්ෂ් + අ = කර්ෂ + ති = කර්ෂති (අදියි)
√බුධ > බෝධ් + අ = බොධ + ති = බොධති (දනියි)
√සෘ > සර් + අ = සර + ති = සරති (ඇවිදියි)
√හෘ > හර් + අ = හර + ති = හරති (රැගෙන යයි)

(ආ) විශේෂ රූප

√නී + නය් + අ = නය + ති
න් + ඊ (අ ඉ එ)
න් + එ (එ අය්)
න් + අය්
නය්

√ක්ෂී > ක්ෂ් +ඊ > ක්ෂ් +එ > ක්ෂ් +අය් > ක්ෂය +ති = ක්ෂයති (දරයි)
√ජි > ජ් + ඉ > ජ් +එ > ජ් > අය් > ජය +ති = ජයති (දිනයි)
√භූ > භ් + ඌ > භ් +ඔ > භ් >අව් > භව +ති = භවති (වෙයි)
√ගෛ > ග් + ඓ > ග් ආය් > ගාය + ති = ගායති (ගයයි)

01. භ්වාදි ගණික ධාතු

පරස්මෛපද

අට් - අටති (හැසිරෙයි) අත් - අතති (ඇවිදියි)
අර්ච් - අර්චති (පූදයි) අර්ජ් - අර්ජති (උපයයි)
අර්හ් - අර්හති (සුදුසු වෙයි) අව් - අවති (රකියි)
ඊර්ෂ්‍ය් - ඊර්ෂ්‍යති (ඊර්ෂ්‍යා කරයි) ඍ (ඍච්ඡ්) - ඍච්ඡති (යයි)
ගම් (ගච්ඡ්) - ගච්ඡති (යයි) ගර්ජ් - ගර්ජති (ගර්ජනා කරයි)

ආත්මනේපද

ඊහ් - ඊහතේ (කැමති වෙයි) ඊක්ෂ් - ඊක්ෂතේ (බලයි)
කත්ථ් - කත්ථතේ (පුරසාරම් කියයි) කාශ් - කාශතේ (බබළයි)
ගර්හ් - ගර්හතේ (ගර්හා කරයි) ගාහ් - ගාහතේ (ගිලෙයි)
ග්‍රස් - ග්‍රසතේ (ගිලියි) වෙෂ්ට් - වෙෂ්ටතේ (පොළඹවයි)
ජෘම්භ් - ජෘම්භතේ (ඇතුම් අරියි) භාෂ් - භාෂතේ (කථාකරයි)
භාස් - භාසතේ (බබළයි) භික්ෂ් - භික්ෂතේ (සිඟාකයි)

උභයපද

බන් - බනති/බනතේ (හාරයි පච් - පචති/ පචතේ (උයයි)
භජ් - භජති/ භජතේ (ඇසුරු කරයි) යාච් - යාචති/ යාචතේ(ඉල්ලයි)
රාජ් - රාජති/ රාජතේ (බබළයි) වප් - වපති/ වපතේ (වපුරයි)
වහ් - වහති/ වහතේ (ගලයි) ශප් - ශපති/ශපතේ (ශාප කරයි)

04. දිවාදි ගණය

මෙහි විකරණ ප්‍රත්‍යය "ය" වේ.

01. ක්‍රමය

ධාතුව + ය + ධාත්වංගය + ආඛ්‍යාත ප්‍රත්‍යය

√නෘත් + ය = නෘත්‍ය + ති = නෘත්‍යති (නටයි)
√නශ් + ය = නශ්‍ය + ති = නශ්‍යති (නසයි)
√පුෂ් + ය = පුෂ්‍ය + ති = පුෂ්‍යති (පෝෂණය කරයි)
√ත්‍රස් + ය = ත්‍රස්‍ය + ති = ත්‍රස්‍යති (තැතිගනියි)
√තුෂ් + ය = තුෂ්‍ය +ති = තුෂ්‍යති (තුටුවෙයි)

02. ක්‍රමය

√දිව් + ය = දිව්‍ය > දීව්‍ය + ති = දීව්‍යති (සූදුකෙළියි)
√ශම් + ය = ශම්‍ය > ශාම්‍ය + ති = ශාම්‍යති (සංසිඳුවයි)
√භ්‍රම් + ය = භ්‍රම්‍ය > භ්‍රාම්‍ය + ති = භ්‍රම්‍යති (බමයි)
√මද් + ය = මද්‍ය > මාද්‍ය + ති = මාද්‍යති (මත්වෙයි)

දිවාදි ගණික ප්‍රධාන ධාතු

පරස්මෛපද

අස් - අස්‍යති (ඇත/තිබෙයි) කුප් - කුප්‍යති (කිපෙයි)
ක්‍රුධ් - ක්‍රුධ්‍යති (ක්‍රෝධ කරයි) ජෘ - ජීර්යති (දිරයි)
තම් - (තාම්) තාම්‍යති තුෂ් - තුෂ්‍යති (තුටුවෙයි)
දුෂ් - දුෂ්‍යති (ද්වේෂ කරයි) නශ් - නශ්‍යති (නසයි)
නෘත් - නෘත්‍යති (නටයි) පුෂ් - පුෂ්‍යති (පෝෂණය කරයි)

ආත්මනේපද

ක්‍ලිශ් - ක්ලිශ්‍යතේ (කිලිටි වෙයි)	ජන් - (ජා) ජායතේ (උපදියි/හටගනියි)
පූර් - පූර්යතේ (පිරෙයි)	ප්‍රී - ප්‍රීයතේ (පිනයි)
බුධ් - බුධ්‍යතේ (අවබෝධ කරයි)	මන් - මන්‍යතේ (සිතයි)
යුජ් - යුජ්‍යතේ (යොදයි)	යුධ් - යුධ්‍යතේ (සටන් කරයි)
ලී - ලීයතේ (සැඟවෙයි)	විද් - විද්‍යතේ(

උභයපද

නහ් - නහ්‍යති/නහ්‍යතේ (නහයි)
මෘෂ් - මෘෂ්‍යති/මෘෂ්‍යතේ (ඉවසයි)

06. තුදාදි ගණය

මෙහි විකරණ පත්‍රය "අ" වේ.

01. ක්‍රමය

ධාතුව	+ අ +	ධාත්වංගය	+	ආඛ්‍යාත ප්‍රත්‍යය
√විශ්	+ අ +	විශ	+	ති (විශති) (පිවිසෙයි)
√ලිඛ්	+ අ +	ලිඛ	+	ති (ලිඛති) (ලියයි)
√ස්පෘශ්	+ අ +	ස්පෘශ	+	ති (ස්පෘශති) (ස්පර්ශකරයි)
√ක්ෂිප්	+ අ +	ක්ෂිප	+	ති (ක්ෂිපති) (දමයි)

02. ක්‍රමය

√කෘත් + අ + කෘත > කෘන්ත > කෘන්ත +ති (කෘන්තති)
√විද් + අ + විද > වින්ද > වින්ද +ති (වින්දති)
√සිව් + අ + සිව > සිඤ්ච් > සිඤ්ච +ති (සිඤ්චති)
√මුච් + අ + මුච > මුඤ්ච > මුඤ්ච +ති (මුඤ්චති)
√ලිප් + අ + ලිප > ලිම්ප > ලිම්ප +ති (ලිම්පති)

තුදාදි ගණික ප්‍රධාන ධාතු

පරස්මෛපද

ඉෂ් - (ඉච්ඡ්) ඉච්ඡති (කැමති වෙයි) කෘ - (කිර්) කිරති (විසිරෙයි)
ගුම්ඵ් - ගුම්ඵති (ගොතයි) ගෘ - (ගිර්) ගිරති (ගිලිනවා)
චර්ච් - චර්චති (දොස් නගයි) දිශ් - දිශති (මග පෙන්වයි)
නුද් - නුදති (තල්ලු කරයි) ප්‍රච්ඡ් - (පෘච්ඡ්) පෘච්ඡති (විමසයි)

ආත්මනේපද

මෘ - (මෘඞ්) මෘයතේ (මැරෙයි)
දෘ - (දෘඞ්) දෘයතේ (ගරු කරයි)
විජ් - විජතේ (දිනයි)

උභය පද

ක්ෂිප් - ක්ෂිපති/ක්ෂිපතේ (දමයි)
දිශ් - දිශති/ දිශතේ (මග පෙන්වයි)

නුද් - නුදති/ නුදතේ (තල්ලු කරයි)
මිල් - මිලති/මිලතේ (රැස්වෙයි)

ලිප් - (ලිම්ප්) ලිම්පති/ ලිම්පතේ (දල්වයි)
ලුප් - (ලුම්ප්) ලුම්පති/ලුම්පතේ (කඩනවා)

10. චුරාදි ගණය

මෙහි විකරණ ප්‍රත්‍ය "අය" වේ.

01. ක්‍රමය

√තාඩ් + අය > තාඩය +ති (තාඩයති) (තලයි)
√පීඩ් + අය > පීඩය +ති (පීඩයති) (පීඩාකරයි)
√පූජ් + අය > පූජය +ති (පූජයති) (පුදයි)

√කථ් + අය > කථය +ති (කථයති) (කථා කරයි)
√සූච් + අය > සූචය +ති (සූචයති) (හඟවයි)

02. ක්‍රමය

√චුර් > චෝර් +අය > චෝරය +ති (චෝරයති) (සොරකම් කරයි)
√යුජ් > යෝජ් +අය > යෝජය +ති (යෝජයති) (යොදවයි)
√සුෂ් > සොෂ් +අය > සෝෂය +ති (සෝෂයති) (සෝෂා කරයි)
√වෘජ් > වර්ජ් +අය > වර්ජය +ති (වර්ජයති) (දුරු කරයි)
√මෘජ් > මාර්ජ් +අය > මාර්ජය +ති (මාර්ජයති) (පිරිසිදු කරයි/අමදියි)

පරස්මෛපද

අර්චි - අර්චයති (පුදයි) අර්ජ් - අර්ජයති (උපයයි)
අර්ද් - අර්දයති (කලතයි) ඊර් - ඊරයති (කලතයි)
කෘත් - (කීර්ත්) කීර්තයති ගර්හ් - ගර්හයති (ගර්හා කරයි)
චින්ත් - චින්තයති (සිතයි) ඡද් - ඡාදයති (වසයි)

ආත්මනේපද

කුත්ස් - කුත්සයතේ (දොස් නගයි)
තන්ත්‍ර - තන්ත්‍රයතේ (රෙදි වියනවා)
තර්ජ් - තර්ජයතේ (තර්ජනය කරයි)
භර්ත්ස් - භර්ත්සයතේ (තර්ජනය කරයි/භය ඇති කරනවා)

විශේෂ රූප

අන්ධ - අන්ධයති (අන්ධ කරයි) අර්ථ් - අර්ථයති (ඉල්ලයි)
කථ් - කථයති (කියයි) ගණ්-ගණයති (ගණන් කරයි)
ගර්ව් - ගර්වයති (ආඩම්බර වෙනවා) ගවේෂ් - ගවේෂයති (සොයයි)

02. අදාදි ගණය

විකරණ ප්‍රත්‍යයක් නො යෙදේ.

01. ක්‍රමය

√හන් + ති = හන්ති (නසයි)
√යා + ති = යාති (යයි)
√බ්‍යා + ති = බ්‍යාති (කියයි)
√අස් + ති = අස්ති (ඇත)
√භා + ති = භාති (බබළයි)

02. ක්‍රමය

√අද් +ති = අද්ති > අත්ති (කයි)
√වච් +ති = වච්ති > වක්ති (කියයි)

03. ක්‍රමය

√ඉ +ති = එති (එයි)
√දුහ් +ති = දුහ්ධි > දොහ්ධි >දොග්ධි (දොවයි)
√යු +ති = යෞති (එකතු කරයි)
√රු +ති = රෞති (කෑගසයි)
√විද් +ති = වේද්ති >වෙත්ති (දනියි)
√ස්තු +ති = ස්තෞති (ස්තුති කරයි)

පරස්මෛපද

බ්‍යා - බ්‍යාති (කියයි) දා - දාති (දෙයි)
පා - පාති (රකියි) භා - භාති (බබළයි)
මා - මාති (මනියි) රා - රාති (බෙදා දෙනවා)
ලා - ලාති (ලබා ගනියි) වා - වාති (හමයි)
ස්නා - ස්නාති (නායි)

අද් - අත්ති (අනුභව කරයි) අස් - අස්ති (ඇත)
හන් - හන්ති (නසයි) විද් - විත්ති (දැනගනියි)
ශාස් - ශාස්ති (නසයි/මරයි) අන් - අන්ති (හුස්ම ගන්නවා)

ආත්මනේපද

ආස් - ආස්තේ (හිඳියි) වස් - වස්තේ (බබළයි)
සූ - සූතේ (බිහි කරයි) ශී - ශේතේ (නිදයි)
චක්ෂ් - චෂ්ටෙ (බලයි/තරඹයි) ඊශ් - ඊෂ්ටෙ (අයිති වෙයි/හිමි වෙයි)
ඉ - අධීතේ (ඉගෙන ගනියි

03. ජුහෝත්‍යාදි ගණය

ධාතුව ද්විත්ව වීම මෙහි විශේෂ ලක්ෂණය වේ.

උදා-ඃ

√හු - හුහු/හුහො - ජුහොති (යාග කරනවා)
√දා > දදා = දදාති (දෙයි)
√භී >බිභි > බිභෙ = බිභෙති (බියවෙයි)
√හා >හහා > ජහා = ජහාති (අත්හරියි)

පරස්මෛපද ධාතු

හු - ජුහෝති (යාග කරයි) හ්‍රී - ජිහ්‍රෙති (ලජ්ජා කරයි)
භී - බිභෙති (බියවෙයි) හා - ජහාති (අත්හරියි)

උභය පද

දා - දදාති / දත්තේ (දෙයි)
ධා - දධාති/ධත්තේ (තබයි)
භෘ - බිභර්ති/ බිභෘතේ (උපුලයි/දරයි)
නිජ් - නිනෙක්ති/නිනික්තේ (පිරිසිදු කරයි)

ආත්මනේපද

මා - මිමීතේ (මනියි) හා - ජිහිතේ (අත්හරියි)

05. ස්වාදි ගණය

''නු'' යනු මෙහි විකරණ ප්‍රත්‍යය වේ.

√අශ් + නු (උ > ඔ) අශ් + නො = අශ්නො + ති (අශ්නෝති)
√ආප් + නු = ආප් > නො = ආප්නො + ති (ආප්නොති)
√චි + නු = චි > නො = චිනො + ති (චිනොති)
√ශක් + නු = ශක් > නො = ශක්නො + ති (ශක්නොති)
√සු + නු = සු > නො = සුනො + ති (සුනොති)
√ක්ෂි + නු = ක්ෂි > නො (ණ්) = ක්ෂිණො +ති (ක්ෂිණොති)
√වෘ + නු = වෘ > නො (ණ්) = වෘණො +ති (වෘණොති)

පරස්මෛපද

ශක් - ශක්නෝති (හැකිවෙයි)
ආප් - ආප්නෝති (ලබයි)
ධෘෂ් - ධෘෂ්ණෝති (නොබියව පහර දෙයි)
හි - හිනෝති (ආරම්භ කරනවා)

උභයපද

චි - චිනෝති/චිනුතේ (රැස් කරයි)
වෘ - වෘණෝති/වෘණුතේ (ආවරණය කරයි)
ස්තෘ - ස්තෘණෝති/ ස්තෘණුතේ (පතුරයි)
සු - සුනෝති/ සුනුතේ (වැස්සෙනවා)
මි - මිනෝති/ මිනුතේ (මනියි)

07. රුධාදි ගණය

මෙහි විකරණ ප්‍රත්‍යය "න" වේ. මෙහි සංකීර්ණ ව්‍යාකරණ රීති කිහිපයක් භාවිත වේ. ඒ නිසා ධාතුව හා වර්තමාන කාලික ක්‍රියා රූපය පමණක් යොදනු ලැබේ.

√භිද් + න +ති = භිනක්ති (කීරි ගැහෙනවා)
√භුජ් + න +ති = භුනක්ති (සතුටු වෙයි)
√රුධ් + න +ති = රුණද්ධි (ඇතුල්වීම වළක්වනවා)

පරස්මෛපද

පිෂ් - පිනෂ්ටි (පිටි කරනවා/කුඩු කරනවා)
භඤ්ජ් - භනක්ති (කඩයි)
භුජ් - භුනක්ති (සතුටු වෙයි)
හිස් - හිනස්ති (හිංසා කරයි)

08. තනාදි ගණය

මෙහි විකරණ ප්‍රත්‍යය "උ" වේ. භාෂාවේ භාවිත සමස්ත ධාතු සංඛ්‍යාව 10 ක් වේ.

√තන් + උ + තනු (උ > ඔ) තනු = තනො + ති (තනොති)
√කෘ+ උ + කර් > උ > කරු(උ > ඔ) කරු= කරො + ති (කරොති)

පරස්මෛපද

තන් - තනෝති (අතුරනවා/පැතිරෙනවා)

ආත්මනේපද

මන් - මනුතේ (සිතයි/කල්පනා කරයි)

උභයපද

ක්ෂණ් - ක්ෂණෝති/ක්ෂණුතේ (හිංසා කරයි)
කෘ - කරෝති/ කුරුතේ (කරයි)

09. ක්‍රයාදි ගණය

විකරණ ප්‍රත්‍යය ''නා'' වේ.

√අශ් + නා = අශ්නා + ති (අශ්නාති) (කයි)
√ක්‍රී + නා = ක්‍රීණා + ති (ක්‍රීණාති) (මිලදී ගනියි)
√පුෂ් + නා = පුෂ්ණා + ති (පුෂ්ණාති) (පෝෂණය කරයි)
√ප්‍රී + නා = ප්‍රීණා + ති (ප්‍රීණාති) (සතුටු වෙයි)
√ඥා > ජා + නා = ජානා + ති (ජානාති) (දනියි)

පරස්මෛපද

අශ් - අශ්නාති (අනුභව කරයි)
පුෂ් - පුෂ්ණාති (පෝෂණය කරයි)
බන්ධ් - බන්ධනාති (බඳියි/ගැටගසයි)
ක්ලිශ් - ක්ලිශ්නාති (කිලිටි වෙයි)

උභයපද

ක්‍රී - ක්‍රීණාති/ක්‍රීණීතේ (මිලදී ගනියි)
ග්‍රහ් - ගෘහ්ණාති/ ගෘහ්ණීතේ (ගනියි)
ඥා - (ජා) ජානාති/ ජානීතේ (දනියි)
ප්‍රී - ප්‍රීණාති/ ප්‍රීණීතේ (සතුටු වෙයි)
ලූ - ලූනාති/ ලූනීතේ (කපයි)
ධූ - ධුනාති/ධුනීතේ (සෙලවෙයි)
වෘ - වෘණාති/ වෘණීතේ (තෝරාගනියි)
පූ - පුනාති/පුනීතේ (පිරිසිදු කරයි)

ලට්, ලඬ්, විධි ලිඬ් හා ලෝට් යන ලකාර සාර්වධාතුක වේ. ලට් ලකාරය වර්තමාන කාලය නියෝජනය කෙරේ. බාලකඃ සේවාඵලං බාදති. (ළමයා ඇපල් ගෙඩියක් කයි) මෙහි බාදති යන්න වර්තමාන කාලික ලට් රූපයකි. ලඬ් ලකාරය ''අනද්‍යතන

- අතීත'' නමින් හැඳින් වේ. එනම් අතීත කාලය විශේෂයෙන් ම අදට අයත් නොවන අතීත කාලය හැඟවීමට ලඬ් ලකාර රූපය භාවිත කෙරේ. එහි දී ධාත්වංගයට පූර්ව ව ''අ'' යෙදීම විශේෂ ලක්ෂණයක් වේ. බාලකඃ සේවාඵලං අබාදත් (අ බාද ත්) ළමයා ඇපල් ගෙඩියක් කෑවේ ය. විධි ලිඬ් ලකාරය යුතු ය, විය හැකි ය, වෙතොත් මැනවි, යන සම්භාව්‍ය අර්ථයෙහි ද විධි හෙවත් විධාන කිරීම, මෙහෙය වීම යනාර්ථයෙහි යෙදේ. ''බාලකඃ සේවාඵලං බාදෙත්'' ළමයා ඇපල් ගෙඩිය කෑ යුතු ය. කෑවොත් හොඳයි.) සඃ ඖෂධං පිබෙත් ව්‍යාධිං ත්වරයා ශාම්‍යති. (හෙතෙම බෙහෙත් බොන්නේ නම් රෝගය ශමනය වේ.) ලෝට් ලකාරය ප්‍රාර්ථනා අර්ථයෙහි යෙදේ. තමන් කැමති හෝ අකමැති යමක් පැතීම මින් වාච්‍ය වේ. ලෝට් ලකාරයෙහි මධ්‍යම පුරුෂ රූප ප්‍රේරණ හෙවත් විධාන අර්ථයෙහි යෙදේ.

විශේෂ අවස්ථා කිහිපයක්

පරස්මෛපද - ලට්

අද්

අත්ති	අත්තඃ	අදන්ති
අත්සි	අත්ථඃ	අත්ථ
අද්මි	අද්වඃ	අද්මඃ

අස්

අස්ති	ස්තඃ	සන්ති
අසි	ස්ථඃ	ස්ථ
අස්මි	ස්වඃ	ස්මඃ

විද්	වෙත්ති	විත්තඃ	විදන්ති
	වෙත්සි	විත්ථඃ	විත්ථ
	වේද්මි	විද්වඃ	විද්මඃ

හන්

හන්ති	හතඃ	හනන්ති
හසි	හථඃ	හථ
හන්මි	හන්වඃ	හන්මඃ

ශී

ශේතේ	ශයාතේ	ශෙරතේ
ශේෂේ	ශයාථේ	ශේධ්වේ
ශයේ	ශෙවහේ	ශේමහේ

බ්‍රූ

පළමු රූපය

බ්‍රවීති	බ්‍රූතඃ	බ්‍රුවන්ති
බ්‍රවීෂි	බ්‍රූථඃ	බ්‍රූථ
බ්‍රවීමි	බ්‍රූවඃ	බ්‍රූමඃ

දෙවන රූපය

ආහ	ආහතුඃ	ආහුඃ
ආත්ථ	ආහත්ථ	බ්‍රූථ
බ්‍රවීමි	බ්‍රූවඃ	බ්‍රූමඃ

දා

දදාති	දත්තඃ	දදන්ති
දදාසි	දත්ථඃ	දත්ථ
දදාමි	දද්වඃ	දද්මඃ

ශක්

ශක්නෝති	ශක්නුතඃ	ශක්නුවන්ති
ශක්නෝෂි	ශක්නුථඃ	ශක්නුථ
ශක්නෝමි	ශක්නුවඃ	ශක්නුමඃ

කෘ

කරෝති	කුරුතඃ	කුර්වන්ති
කරෝෂි	කුරුථඃ	කුරුථ
කරෝමි	කුර්වඃ	කුර්මඃ

ආර්ධධාතුක ලකාර

ආශීර්ලිඞ්

අශීර්ලිඞ් යනු යහපත් දෙයක් ප්‍රාර්ථනා කිරීම සඳහා ම යෙදෙන ලකාරයකි. මෙහි ප්‍රත්‍යය සෘජු ව ධාතුවට එකතු වේ.

√භූ + යාත් = භූයාත් (වේවා)
√පච් + යාත් = පච්‍යාත්

එහෙත් ධාතුවේ අග ස්වරය "ඉ" හෝ "උ" නම් ඒවා දීර්ඝ වේ.

√ජි + යාත් > ජීයාත් > ජීයාත්
√ශ්‍රු + යාත් > ශ්‍රූයාත් > ශ්‍රූයාත්

අග ස්වරය "ඍ" නම් "රි" වේ.

√කෘ යාත් > කෘයාත් > ක්‍රියාත්
√හෘ යාත් > හෘයාත් > හ්‍රියාත්

ධාතුවේ අග ය-ව-ර නම් ඉ-උ-ඍ වේ.

√යජ් > ඉජ්‍යාත්
√වප් > උප්‍යාත්
√ග්‍රහ් > ගෘහ්‍යාත්

"ආ" වලින් අවසන් වෙන බෝහෝමයකට "ඒ" ආදේශ වේ.

√දා > දෙයාත්
√ධා > ධෙයාත්

√මා > මෙයාත්

√පා > පෙයාත්

ලුට්

ලුට් ලකාරය අනාගත කාලික වේ. ශ්වස්තනී ලුට් වශයෙන් මෙය හැඳින් වේ. ඉන් හෙටට අයත් අනාගතය හැඳින් වේ. එනම් හෙට දවස තුළ සිදුවන දේ ඇඟවීම සඳහා මේ ලකාර යෙදේ. දශධාතු ගණයට අයත් ධාතු ලුට් ලකාරයෙහි වරනැඟීමේ දී විශේෂතා කිහිපයක් සිදු වේ.

01. ක්‍රමය (සෘ > ඉ වීම)

√වෘ > වරිතා (වරීතා)

√කෘ > කරිතා (කරීතා)

√ගෘ > ගරිතා (ගරීතා)

02. ක්‍රමය (ජ්, ච් > ක් වීම)

√පච් > පක්තා

√වච් > වක්තා

√ත්‍යජ් > ත්‍යක්තා

03. ක්‍රමය

√ගම් >ගන්තා, √ රම් >රන්තා, √නම් >නන්තා

04. ක්‍රමය

√දහ් > දග්ධා

√දුහ් > දොග්ධා

√දිහ් > දෙග්ධා

05. ක්‍රමය

√ලිහ් > ලේඪා

√රුහ් > රෝඪා යනු ඒවා ය.

ලෘඞ්

ලෘඞ් විභක්තිය සිංහල භාෂාවෙහි අනියමාර්ථ අසම්භාව්‍ය ක්‍රියාර්ථ සූචනය කෙරේ. මෙය අනාගත මෙන් ම අතීත යන කාලද්වය ම හඟවයි. මෙහි ධාත්වාංගය ලෘට් ලකාරයෙහි මෙන් තැනේ. එම ධාත්වංගයට මුලින් "අ" එකතු වීම පමණක් සිදු වේ. ස්‍යත්, ස්‍යතාම්, ස්‍යන්.... යනාදි ලෙස මෙහි ප්‍රත්‍යය යෙදේ. ඒවායෙහි පළමු කොටසින් අනාගතාර්ථය ද දෙවන කොටසින් අතීතාර්ථය ද පළ වේ. "ස්‍යත්" යන්නෙහි "ස්‍ය" අනාගතාර්ථය ද "ත්" යන්න අතීතාර්ථය ද හඟවනු ලැබේ.

උදා -

අ + භවි + ෂ්‍ය + ත් - අභවිෂ්‍යත් (වූයේ වන්නේ ය)

අ + පක් + ෂ්‍ය + ත් - අපක්ෂ්‍යත් (ඉව්වේ වන්නේ ය)

අ + ගම් + ස්‍ය + ත් - අගමිෂ්‍යත් (ගියේ වන්නේ ය)

ලිට්

ලිට් ලකාරය අතීත කාලික වේ. එහෙත් "පරෝක්ෂා" හෙවත් වෙන කෙනෙකුගේ ඇසින් දකින ලද අතීත කාලය මින් පළ වේ. තමනට තොරතුරක් ලෙස ලද අතීත ක්‍රියාවක් පැවසීමට මේ ලකාරය භාවිත කළ හැකි ය. මෙය ප්‍රධාන වශයෙන්

01. ද්විත්ව පරෝක්ෂාව

02. අනුප්‍රයෝග ලිට් වශයෙන් දෙකොටසකට බෙදේ.

ධාතුගත මූලික අක්ෂරය ද්විත්ව වීමෙන් ද්විත්ව පරෝක්ෂා ක්‍රියාව තැනේ.

උදා - √අට් > අ + අට් > අ + ආට ("අ" යනු ලිට් ප්‍රත්‍යයකි.)

√අද් > ආද

√අස් > ආස

විශේෂතා

01.ක්‍රමය

√ඛාද් > කඛාද

√ධාව් > දධාව

02.ක්‍රමය

√චර් > චචාර

√චල් > චචාල

√නම් > නනාම

√පව් > පපාව

√පත් > පපාත

03.ක්‍රමය

√වව් > උවාව

√යජ් > ඉයාජ

√වප් > උවාප

√වහ් > උවාප

√වස් > උවාස

04.ක්‍රමය

√සෘජ් > සසර්ජ

√දෘශ් > දදර්ශ

√දෘප් > දදර්ප

√පුෂ් > පුපෝෂ

√බුධ් > බුබෝධ

√මුච් > මුමෝච

√රුහ් > රුරෝහ

√රුද් > රුරෝද

√ලිඛ් > ලිලෙඛ

05. ඒකාක්ෂර ධාතුවලට පරස්මෛපද ප්‍රථම පුරුෂ ඒකවචන "අ" ප්‍රත්‍යය වෙනුවට "ඔ" ආදේශ වේ.

√යා > (ය් + ආ) > යා + අ > යයෞ
√දා > දදෞ
√පා > පපෞ
√ග්ලා > ජග්ලෞ
√ම්ලා > මම්ලෞ
√ධ්‍යා > දධෞ

අනුප්‍රයෝග ලිට් ලකාර රූප

√කථ් + අය + අම් + ආස (√අස්) - කථයාමාස
චකාර (√කෘ) - කථයාඤ්චකාර
බභූව (√භූ) - කථයාම් බභූව

ලුඞ්

සාමාන්‍ය අතීතයෙහි යෙදෙන ලකාරය ලුඞ් වේ. මේ ලකාරය පොදු අතීතය හැඟවීම සඳහා යෙදේ. මෙහි අවස්ථා හතක් වේ.

01. ක්‍රමය අ + ධාතුව + ප්‍රත්‍යය (ලුඞ්)
අ + භූ + ත් = අභූත්
අ + දා + ත් = අදාත්
අ + පා + ත් = අපාත්

02. ක්‍රමය (ගුණ වන අවස්ථා ගුණ නොවී වරනැඟීම)
√ලිප් - අ + ලිප් + ත් = අලිපත්
√පුෂ් - අපුසත්
√මුච් - අමුචත්
√බුධ් - අබුධත්
√යුජ් - අයුජත්

03. ක්‍රමය

අ + (ද්විත් වූ) ධාතුව + අගම වූ අ + ලුඞ් ප්‍රත්‍ය ය)

√චුර් > අ + චුචුර් +අ + ත් = අචුචුරත්

ද්විත්ව වර්ණයෙහි හ්‍රස්ව ස්වරය දීර්ඝ වේ. අචුචුරත් යන්න එවිට "අචූචුරත්" බවට පත් වේ. ද්විත්ව වර්ණයෙහි අ, ආ, ඍ, ඎ, ඏ යන ස්වර වේ නම් ඒවා "ඊ" වේ.

√තාඩ් > අතාතඩ් + අ + ත් = අතාතඩත්

√ අතීතඩ් + අ + ත් = අතීතඩත්

√වස් > අවවසත් > අවීවසත්

√රම් > අරරමත් > අරීරමත්

√නාශ් > ආශත් > අනීනශත්

එහෙත්, ධාතුවේ අග සංයුක්තාක්ෂර වේ නම් "ඊ" ආදේශය සිදු නොවේ.

√භික්ෂ් > අබභක්ෂත්

√දණ්ඩ > අදදණ්ඩත්

√වර්ණ > අවවර්ණත්

04. ක්‍රමය

ත්, තාම්, අන් ... යන ප්‍රත්‍යවලට සීත් - සිෂ්ටාම් - සිඝුෂ්... යනාදී වෙනත් ප්‍රත්‍ය ආදේශ වීම, එම ආදේශ වීම පරස්මෛපදයෙහි පමණක් සිදු වේ.

√යා - අ + යා +ත් + සීත් > අයාසීත්

√ස්‍රා - අ + ස්‍රා + ත් + සීත් > අස්‍රාසීත්

05. ක්‍රමය

දිශ් - අදික්ෂත්

විශ් - අවික්ෂත්

රුහ් - අරුක්ෂත්
ස්පෘශ් - අස්පෘශත්
මෘශ් - අමෘක්ෂත්
කෘෂ් - අකෘක්ෂත්

06. "ස්" කාරය සාමාන්‍ය ලුඞ් ප්‍රත්‍යයට මුලින් යෙදීම.

√වස් > අවාත්සීත්
√පච් > අපාක්ෂීත්
√කෘ > අකාර්ෂීත්'

පච් - අපාක්ෂීත්
යජ් - අයාක්ෂීත්
ප්‍රච්ඡ් - අප්‍රාක්ෂීත්
ස්වප් - අස්වාප්සීත්
වප් - අවාප්සීත්
ජි - අජෙෂීත්
ඉ - එෂීත්

07. ක්‍රමය ("ඉ"කාරය ලුඞ් ප්‍රත්‍යයට මුලින් යෙදීම (ඊත්, ඉෂ්ටාං, ඉෂුඃ)

ධාතුවේ ඉ, උ, ඍ හෝ ඌ වේ නම් ඒවා වෘද්ධි වේ. එලෙස අක්ෂර වෘද්ධිවීම සිදු වන්නේ පරස්මෛපදයෙහි පමණි.

√සු > අසාවීත්
√වද් > අවාදීත්
√කෘෘ > අකාරීත්
√පය් > අපායීත්

තෘෘ - අතාරීත් ජෘෘ - අජාරීත්
එල් - අඵාලීත් ජ්වල් - අජ්වාලීත්

වල්	- අවාලීත්	චර්	- අචාරීත්
වද්	- අවාදීත්	ව්‍රජ්	- අව්‍රාජීත්
පය්	- අපාඨීත්	ත්‍රස්	- අත්‍රාසීත්
නට්	- අනාටීත්	ජාගෘ	- අජාගරීත්
භණ්	- අභණීත්	හස්	- අහාසීත්

ආශ්‍රේය මූලාශ්‍රය

1. Santucci, J. A. (1974). The Sanskrit verb (ākhyātam): The conjugational system in classical Sanskrit. Fullerton: California State University.
2. MacDonell, A. A. (2002). A Sanskrit grammar for students. New Delhi: D.K. Printworld.
3. Ballantyne, J. R., Ware, L. A., & Tyberg, J. M. (1944). First lessons in Sanskrit grammar. Covina, Calif: Theosophical University Press.
4. Bhandarkar, R. G. (2007). Sanskrit grammar. Delhi: Bharaitya Kala Prakashan.
5. Palsule, G. B. (1961). The Sanskrit dhatupathas: A critical study. Poona: University of Poona.
6. Shastri, B., & University of Calcutta. (1912). Dhatukosha. Calcutta: Calcutta University.

සංස්කෘත ව්‍යාකරණයේ භාවිත අතීත කෘදන්තයාගේ පද සාධනයේ විශේෂතා

සහාය කථිකාචාර්ය කුඹුරුවෙල සීලානන්ද හිමි

අතීත කෘදන්තයාගේ පද සාධනය

කෘත් සහ අන්ත යන වචන එක් වීමෙන් ''කෘදන්ත'' යන්න සෑදේ.

කෘදන්ත ප්‍රභේද තුනකි. එනම්,

1. අතීත කෘදන්ත
2. වර්තමාන කෘදන්ත
3. අනාගත කෘදන්ත යනුවෙනි.

1. අතීත කෘදන්ත

අතීත කෘදන්ත ප්‍රධාන ප්‍රභේද ද්වයකින් දක්නා ලැබේ. එනම්,

1. ක්වසු, කාන යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්ත.
2. 'ක්ත' සහ 'ක්තවතු' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්ත.

මේ ප්‍රභේද ද්වයෙහි දක්නා ලැබෙන වෙනස නම් 'ක්වසු', 'කාන' යන ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්තයකින් වාක්‍යයක් අවසන් කළ නොහැකි වීම සහ 'ක්ත', 'ක්තවතු' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්තයකින් වාක්‍යයක් අවසන් කළ හැකි වීමයි.

සකුවියැරණැඳුරන් මෙම දෙවන කොටස 'නිෂ්ඨා' නමින් හඳුන්වා ඇත්තේ එනිසා ය.

1. ක්වසු, කාන යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්ත.[1]

මෙහි ඇති 'ක්වසු' සහ 'කාන' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් ඉතිරි වන්නේ 'වස්' සහ 'ආන' යන්න පමණකි. මෙම ප්‍රත්‍යද්වය ආඛ්‍යාතයෙහි පරෝක්ෂ ලිට් ලකාරයට අයත් 'ණප්' සහ 'එ' යන ප්‍රත්‍යද්වයට සමාන වන බව සකුවියැරණැඳුරෝ පෙන්වා දෙති.[2] මේ අනුව 'ණප්' යන්න අයත් පරස්මෛපදයට බැවින් 'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය ද පරස්මෛපදීය ධාතූන් කෙරෙන් පරව යෙදේ. එසේම 'එ' ප්‍රත්‍යය ආත්මනේපදීය බැවින් 'කාන' ප්‍රත්‍යය ද ආත්මනේපදීය ධාතූන් කෙරෙන් පරව යෙදේ. උභයපදීය ධාතූන් කෙරෙන් මෙම ප්‍රත්‍ය දෙකම යෙදේ. 'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය කර්තෘ කාරකයේ පමණක් ද 'කාන' ප්‍රත්‍යය කර්තෘ, කර්ම සහ භාව යන කාරකත්‍රයේ ම ද භාවිත වේ. කෘදන්තය සාදා ගැනීමේ දී පරෝක්ෂ ලිට් ලකාරයේ දී භාවිත වන ධාතුව ද්විත්ව වීමේ රීති මෙහි දී ද එලෙසින්ම භාවිත වේ. එහෙත් එම රීතීන් එලෙසින්ම භාවිත නොවී සකස් වූ කෘදන්ත ද හමුවීම මෙහි දැකිය හැකි විශේෂ ලක්ෂණයකි.[3]

'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය

i. උදා :- √කෘ(ච. පර.පද)+ වස්(ප්‍රත්‍යය යෙදීමෙනි)
කෘකෘ+ වස් (ද්විත්ව වීමෙනි)
ඍකෘ+ වස් (ඍ හට අ වීමෙනි)
චකෘ+ වස් (ක හට ච ආදේශයෙනි)
චකෘවස් (කෘදන්ත නාමය)

මෙහි ඉහතින් දක්වා ඇති ක්‍රමයට ද්විත්වීකරණය නොවන ඇතැම් ධාතු ද මේ සඳහා භාවිත වේ. නිදසුන් ලෙස
'තනොති' යන්නෙන් සෑදුණු 'තෙනිවස්'
'ගච්ඡති' යන්නෙන් සෑදුණු 'ජග්මිවස්'
යන මේවා පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙම පද සාදාගත හැකි පහසු ක්‍රමයක් පහත දක්වා ඇත.

'තන්' ධාතුවෙන් සෑදුණු ලිට් ලකාර පරස්මෛපද උත්තම පුරුෂ බහු වචනය 'තෙනිව' යන්නයි. එහි අගට 'ස්' එක් කිරීමෙන් 'තෙනිවස්' යන්න සාදාගත හැකි ය. මෙසේ √ගම් > ජගම් > ජග්මිව > ජග්මිවස් යන්න සෑදේ.

ii. ඇතැම් ධාතු ද්විත්ව කිරීමෙන් පසු එහි අන්තට 'ඉ' කාරයක් ආගම වේ.[5]

උදා :- √සෘ+ වස් > සසෘ +වස් > ආර්ස + ඉ +වස් > ආරිවස්
√පා[II. උපසර්ග]+ වස් > පාපා +වස් > පප +ඉ +වස් > පපිවස්

iii. ගම්, හන්, විද්, විශ්, දෘශ් යන ධාතූන් ඇති කල්හි 'ඉ' කාරයාගේ ආගමය විකල්පයෙන් වේ.[6]

උදා :- √ගම්[II. අදාදි]+ වස් > ගගම් +වස් > ජගම් + ඉ +වස් > ජගමිවස්/ජගන්වස්

මේ වර්ගයට අයත් 'කෘ' ධාතුව පුරුෂ ලිංගයෙහි වරනැගෙන්නේ මෙසේ ය.

විභක්තිය	ඒක වචන	ද්වි වචන	බහු වචන
ප්‍රථමා	චකෘවාන්	චකෘවාංසෞ	චකෘවාංසඃ
සම්බෝධන	චකෘවන්	චකෘවාංසෞ	චකෘවාංසඃ
ද්විතීයා	චකෘවාංසම්	චකෘවාංසෞ	චකෘෂඃ
තෘතීයා	චක්‍රුෂා	චකෘවද්භ්‍යාම්	චකෘවද්භිඃ
චතුර්ථී	චක්‍රුෂෙ	චකෘවද්භ්‍යාම්	චකෘවද්භ්‍යඃ
පඤ්චමී	චක්‍රුෂඃ	චකෘවද්භ්‍යාම්	චකෘවද්භ්‍යඃ
ෂෂ්ඨී	චක්‍රුෂඃ	චක්‍රුෂොඃ	චක්‍රුෂාම්
සප්තමී	චක්‍රුෂි	චක්‍රුෂොඃ	චකෘවත්සු

'කෘ' ධාතුව ස්ත්‍රී ලිංග පද සාධනය

i. මෙහි දී 'කෘ' ධාතුවෙන් සෑදුනු ලිට් ලකාර පරස්මෛපද ප්‍රථම පුරුෂ බහුවචනයෙහි විසර්ගයට 'ස්' යන්නක් ඉන්

පරව 'ඊ' යන්නක් එක් කිරීමෙන් කෘදන්ත නාමය සකස් කරගත හැකි ය. එවිට ස් >ෂ් බවට පත්වේ. වරනැගීම නදී, පත්නී ශබ්ද හා සමානය.

√කෘ > චකෘ (ලිට් ලකාර පරස්මෛපද ප්‍රථම පුරුෂ බහුවචනය)

චකෘස් (විසර්ගයට 'ස්' යන්නක් එක් කිරීම)

චකෘෂී ('ඉ' යන්න එක්වීම හා ස් >ෂ් බවට පත්වීම)

'කෘ' ධාතුව ස්ත්‍රී ලිංගයේ වරනැගීම මෙසේ ය.

විභක්තිය	ඒක වචන	ද්වි වචන	බහු වචන
ප්‍රථමා	චක්‍රුෂී	චක්‍රුෂ්‍යෞ	චක්‍රුෂ්‍යඃ
සම්බෝධන	චක්‍රුෂි	චක්‍රුෂ්‍යෞ	චකෘෂ්‍යඃ
ද්විතීයා	චක්‍රුෂීම්	චකෘෂ්‍යෞ	චක්‍රුෂීඃ
තෘතීයා	චක්‍රුෂ්‍යා	චක්‍රුෂීභ්‍යාම්	චක්‍රුෂීභිඃ
චතුර්ථී	චක්‍රුෂ්‍යෛ	චක්‍රුෂීභ්‍යාම්	චක්‍රුෂීභ්‍යඃ
පඤ්චමී	චක්‍රුෂ්‍යාඃ	චක්‍රුෂීභ්‍යාම්	චක්‍රුෂීභ්‍යඃ
ෂෂ්ඨී	චක්‍රුෂ්‍යාඃ	චක්‍රුෂ්‍යෝඃ	චක්‍රුෂීණාම්
සප්තමී	චක්‍රුෂ්‍යාම්	චක්‍රුෂ්‍යෝඃ	චක්‍රුෂීෂු

කාලිදාසගේ රඝුවංශයේ V.34 වැනි පද්‍යයේ දෙවැනි පාදයේ 'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය භාවිත කර ඇති බව දැකිය හැකි ය. එම පද්‍යය මෙසේ ය.

"අශාස්‍යමන්‍යත්පුනරුක්තභූතං ශ්‍රෙයාංසි සර්වාණ්‍යධිජග්-මුෂස්තෙ
පුත්‍රං ලභස්වාත්මගුණානුරූපං භවන්තමීඩ්‍යං භවතඃ පිතෙව" - V.34

මෙහි ඇති 'අධිජග්මුෂඃ' යන්න 'අධි' පූර්ව 'ගම්' ධාතුවට 'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය යෙදී සෑදී ඇති පුරුෂ ලිංග සම්බන්ධ විභක්ති ඒක වචන කෘදන්ත පදයක් බව පැහැදිලි වේ. රඝුවංශයේ දෙවැනි සර්ගයේ හය වැනි පද්‍යයේ ද මෙවැනි නිදසුනක් පෙන්වා දිය හැකි ය.

''ස්ථිතඃ ස්ථිතාමුච්චලිතඃ ප්‍රයාතාං නිෂෙදුෂීමාසන-බන්ධධීරඃ
ජලාභිලාෂී ජලමාදදානාං ඡායෙව තාං භූපතිරන්වගච්ඡත්'' - II.6

මෙහි ඇති 'නිෂෙදුෂීං' යන්න 'නි' පූර්ව 'සද්' ධාතුවට 'ක්වසු' ප්‍රත්‍යය යෙදී සෑදී ඇති ස්ත්‍රී ලිංග කර්ම විභක්ති ඒක වචන කෘදන්ත පදයක් බව පැහැදිලි වේ.

'කාන' ප්‍රත්‍යය

i. උදා :- √කෘ + ආන(ප්‍රත්‍යය යෙදීමෙනි)
කෘකෘ+ ආන (ද්විත්ව වීමෙනි)
කකෘ+ ආන (ඍ හට අ වීමෙනි)
චකෘ+ ආන (ක හට ච ආදේශයෙනි)
චක්‍රාන (පර ඍ කාරයට ර වීමෙනි)
චක්‍රාණ (න > ණ වීමෙනි)

√භිද්[ක්‍රෑ. උභය]+ ආන > භිභිද් +ආන > බිභිද් +ආන > බිභිදාන

මෙහි ඉහතින් දක්වා ඇති ක්‍රමයට ද්විත්වීකරණය නොවන ඇතැම් ධාතු ද මේ සඳහා භාවිත වේ. ඒවා සාදාගත හැකි පහසු ක්‍රමයක් පහත දක්වා ඇත.

'පච්' ධාතුවෙන් සෑදුණු ලිට් ලකාර ආත්මනේ පද ප්‍රථම පුරුෂ බහු වචනය 'පෙචිරෙ' යන්නයි. එහි ප්‍රත්‍යය වන 'ඉරෙ' යන්නට 'ආන' ප්‍රත්‍යය එක් කිරීමෙන් මෙය සාදාගත හැකි ය.

උදා :- පච්[භ්වා. උභය]> පෙචිරෙ > පෙචාන

දදාන, ශුශ්‍රුවාණ යනු මේ සඳහා දැක්විය හැකි තවත් උදාහරණයි.

මේ වර්ගයට අයත් 'දා' ධාතුව පුරුෂ ලිංගයෙහි වරනැගෙන්නේ මෙසේ ය.

විභක්තිය	ඒක වචන	ද්වි වචන	බහු වචන
ප්‍රථමා	දදානඃ	දදානෞ	දදානාඃ
සම්බෝධන	දදාන	දදානෞ	දදානාඃ
ද්විතීයා	දදානම්	දදානෞ	දදානාන්
තෘතීයා	දදානෙන	දදානාභ්‍යාම්	දදානෛඃ
චතුර්ථී	දදානාය	දදානාභ්‍යාම්	දදානෙභ්‍යඃ
පඤ්චමී	දදානාත්	දදානාභ්‍යාම්	දදානෙභ්‍යඃ
ෂෂ්ඨී	දදානස්‍ය	දදානයෝඃ	දදානානාම්
සප්තමී	දදානෙ	දදානයෝඃ	දදානෙෂු

'දා' ධාතුව ස්ත්‍රී ලිංගයේ වරනැගීම

විභක්තිය	ඒක වචන	ද්වි වචන	බහු වචන
ප්‍රථමා	දදානා	ධදානෙ	දදානාඃ
සම්බෝධන	දදානෙ	ධදානෙ	දදානාඃ
ද්විතීයා	දදානාම්	ධදානෙ	දදානාඃ
තෘතීයා	දදානයා	දදානාභ්‍යාම්	දදානාභිඃ
චතුර්ථී	දදානායෛ	දදානාභ්‍යාම්	දදානාභ්‍යඃ
පඤ්චමී	දදානායාඃ	දදානාභ්‍යාම්	දදානාභ්‍යඃ
ෂෂ්ඨී	දදානායාඃ	දදානයෝඃ	දදානානාම්
සප්තමී	දදානායාම්	දදානයෝඃ	දදානාසු

'දා' ධාතුව නපුංසක ලිංගයේ වරනැඟීම

විභක්තිය	ඒක වචන	ද්වි වචන	බහු වචන
ප්‍රථමා	දදානම්	ධදානෙ	දදානානි
සම්බෝධන	දදාන	ධදානෙ	දදානානි
ද්විතීයා	දදානම්	ධදානෙ	දදානානි
තෘතීයා	දදානෙන	දදානාභ්‍යාම්	දදානෛඃ
චතුර්ථී	දදානාය	දදානාභ්‍යාම්	දදානෙභ්‍යඃ
පඤ්චමී	දදානාත්	දදානාභ්‍යාම්	දදානෙභ්‍යඃ
ෂෂ්ඨි	දදානස්‍ය	දදානයොඃ	දදානානාම්
සප්තමී	දදානෙ	දදානයොඃ	දදානාසු

2. 'ක්ත' සහ 'ක්තවතු' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්ත.[7]

මෙහි දැක්වෙන 'ක්ත' සහ 'ක්තවතු' ප්‍රත්‍ය දෙකින් ඉතිරි වන්නේ 'ත' සහ 'තවත්' යන්න පමණකි.සකුවියැරණැදුරන් මෙම කොටස 'නිෂ්ඨා' නමින් හඳුන්වා ඇත.[8]

1. ඇතැම් තැන්හි 'ත' ප්‍රත්‍යය කිසිදු වෙනසක් නොවී කෙළින්ම ධාතුවට එක්වේ.[9]

උදා :- √ජි(1. උභ.)+ ත > ජිත (දිනන ලද)[9]
√කෘ + ත> කෘත(කරන ලද)
√මෘ(6. අත්.)+ ත > මෘත(මැරුණු)
√නී(1. උභ.)+ ත> නීත(ගෙන යන ලද)

2. සම්, පරි, උප යන උපසර්ගයන්ගෙන් පරව 'කෘ' ධාතුවෙන් සකස් වූ අතීත කෘදන්තයක් යෙදීමේ දී උපසර්ගය හා ධාතුව අතරට 'ස්' යන්නක් ආගම වේ.[10]

උදා :- සං+√කෘ + ත >සංස්කෘත
පරි+√කෘ + ත >පරිෂ්කෘත
උප +√කෘ + ත>උපස්කෘත

3.i. ඇතැම් තැන්හි ධාතුව හා ප්‍රත්‍යය අතරට 'ඉ' කාරයක් ආගම වීම සිදු වේ. මෙයට බෙහෙවින් හේතු වී ඇත්තේ සන්ධි කිරීමේ අපහසුව හා ධාතුව සංයෝගයකින් අන්ත වීමයි. ස්වරාන්ත ධාතුවලින් පරව 'ඉ' ආගම නොවීම විශේෂත්වයකි.

උදා :-√රක්ෂ්[1, ච.පද]+ඉ +ත >රක්ෂිත(ආරක්ෂා කරන ලද)
√ලිඛ්[6, ච.පද]+ඉ +ත >ලිඛිත(ලියන ලද)

ii.චුරාදි ගණයේ ධාතූන්ට ද 'ඉ' ආගම වේ.

උදා :- √කථ්[10, පර.පද]+ඉ +ත >කථිත(කියන ලද)
√බුධ්[1,4, ච.පද]+ඉ+ත>බොධිත(අවබෝධ කරන ලද)
√රච්[10, පර.පද]+ඉ+ත>රචිත(ලියන ලද)

iii.වස්, වද්, ග්‍රහ් යන ධාතුවල දී සම්ප්‍රසාරණය[11] වී මධ්‍යයට 'ඉ'[12] එක් වේ.

උදා :- √වස්[1, ච.පද]+ත >උස් +ත >උස් +ඉ +ත >උසිත>
උෂිත(විසූ)

√වද්[1, ච.පද]+ත >උද් +ත >උද් +ඉ +ත >උදිත
(කියන ලද)

√ග්‍රහ්[9, ච.පද]+ත >ගෘහ් +ත >ගෘහ් +ඉ +ත >ගෘහිත>
ගෘහීත[13] (ගන්නා ලද)

iv.ප්‍රයෝජ්‍ය ක්‍රියා අංගවල දී ද 'ඉ' ආගම වේ.

උදා :- √ගම්[1, පර.පද]+අය> ගමය + ඉ + ත>ගමයිත(යැවූ)

4. ධාතුවට කෙළින්ම ප්‍රත්‍ය එක්වන ඇතැම් අවස්ථාවල දී ධාතුව දුර්වලත්වයට පත්වේ. එසේ ධාතුව දුර්වලත්වයට පත්වන ක්‍රම තුනකි; එනම්,

i. සම්ප්‍රසාරණ රීතිය භාවිත වීම
ii. ධාත්වන්ත න්, ම් ලොප් වීම
iii. ධාතුස්ථ ආ > ඉ/ඊ බවට පත් වීම

i. සම්ප්‍රසාරණ රීතිය භාවිත වීම[14]

උදා:- √වච්[2, පර.පද]+ත > උච් +ත >උක්ත(කියන ලද)
√වප්[1, උ.පද]+ත > උප් +ත >උප්ත(වපුරන ලද)
√යජ්[1, උ.පද]+ත > ඉජ් +ත >ඉෂ්[15]+ත> ඉෂ් + ට > ඉෂ්ට(යාග කරන ලද)
√ප්‍රශ්[9, උ.පද]+ත > පෘශ් +ත >පෘෂ් +ත>පෘෂ් +ට >පෘෂ්ට(විමසන ලද)
√ස්වප්[1,2, උ.පද]+ත > සුප් +ත >සුප්ත(නිදාගත්)

ii. ධාත්වන්ත න්, ම් ලොප් වීම[16]

උදා:- √හන්[2, උ.පද]+ත > හ +ත >හත (නසන ලද)
√ගම්[1, උ.පද]+ත > ග+ත>ගත (ගිය)
√නම්[1, උ.පද]+ත > න +ත >නත (නමස්කාර කරන ලද)
√මන්+ත> ම +ත >මත (මරන ලද, මළ)

iii. ධාතුස්ථ ආ > ඉ/ඊ බවට පත් වීම[17]

උදා:- √ස්ථා[1, උ.පද]+ ත >ස්ථිත(සිටි)
√පා[1, උ.පද]+ත > පීත(බොන ලද)
√මා +ත> මිත(මනින ලද, මැන්ත)
√ගා[3, උ.පද]+ත > ගීත(ගයන ලද)

5. ඇතැම් අවස්ථාවල ධාත්වන්ත 'න්' ලොප් වී ඊට පෙර තිබෙන අකාරය දීර්ඝ වේ.

උදා:- √බන්[1, පර.පද]+ ත >බ +ත> බාත(සාරන ලද)
√ජන්[4, උ.පද]+ත >ජ +ත> ජාත (උපත ලද)
√සන්+ ත>ස+ත> සාත(දිනන ලද, දිනූ)

6. 'ත' ප්‍රත්‍යයට පූර්වයෙහි සිටින ඇතැම් ධාතුවල අන්තස්ථ ම්, න් ලොප් නොවී ධාතුස්ථ ස්වරය දීර්ඝ වේ.[18]

උදා:- √කම්+ ත >කාම් +ත> කාන් +ත>කාන්ත (ප්‍රේම කරන ලද)
√දම්[4, පය.පද]+ත >දාම් +ත> දාන් +ත>දාන්ත(දමනය කරන ලද)
√ධවන්+ ත>ධවාන් +ත>ධවාන්ත(ශබ්ද කළ)
√තම්+ ත >තාම් +ත> තාන් +ත>තාන්ත(ක්ලාන්ත වූ)

7. ඇතැම් තැන්හි ධාතුවට පරව යෙදෙන 'ත' ප්‍රත්‍යය වෙනුවට 'න' ප්‍රත්‍යය යෙදේ. මෙය සිදුවන්නේ දීර්ඝ හෝ හ්‍රස්ව ස්වරයකින් හා 'ද්' කාරයකින් අවසන් වන ධාතුවල දී ය. ඇතැම් විට 'ජ්, ච්' කාරාන්ත හා 'ග්' කාරාන්ත ධාතුවල දී ද 'ත' වෙනුවට 'න' ප්‍රත්‍යය භාවිත වේ.

i. දීර්ඝ ස්වරයකින් අවසන් වන ධාතු.

මෙහි දී ආ, ඉ, ඊ, ඌ යන ස්වරයන්ගෙන් අවසන් වන ධාතු නිදසුන් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.[19]

- උදා:- √ම්ලා[4, ලෝ]+ ත >ම්ලා+ න[20] > ම්ලාන(මැලවුණු)
√හා[3, පය.පද]+ත > හා + න > හීන[22](අත්හරින ලද)
√ක්ෂි[1, පය.පද]+ත >ක්ෂි+ න >ක්ෂීන[23](දිරා ගිය)
√ලී+ ත > ලී + න > ලීන
√ලූ+ ත> ලූ+ න > ලූන

- දීර්ඝ ස්වරයකින් අවසන් ධාතු අතරින් ෘෘ ස්වරයෙන් අවසන් වන ධාතුවල දී ෘෘ >ඊර් බවට පත් වේ.[24]

උදා:- √ස්තෘෘ+ ත>ස්තීර්[25]+ න[26] > ස්තීර්ණ
√කෘෘ+ ත>කීර්+ න[27] > කීර්ණ
ආ+√තෘෘ+ ත>ආතීර්+ න[28] > ආතීර්ණ

- දීර්ඝ ස්වරයකින් අවසන් ධාතු අතරින් ඍෘ ස්වරයෙන් අවසන් වන ධාතුවල දී එම ස්වරයට පෙර ඕෂ්ඨජාක්ෂරයක් ඇති විට ඍෘ >උර් බවට පත් වේ.

  උදා:-√පෘෘ+ න>පූර්+ න > පූර්ණ

ii. 'ද්' කාරයකින් අවසන් වන ධාතු[29]

උදා:- √භිද්[7, ෙ.පද]+ න>භින්න(බිඳින ලද)
√බිද්+ න>බින්න
√ඡිද්[7, සෙ.පද]+න>ඡින්න(කපන ලද)
√ෂද්[1.10, ෙ.පද]+න>ෂන්න(වසා දමන ලද)

iii. 'ජ්' කාරයකින් අවසන් වන ධාතු

උදා:- √විජ්+ න>විග්න
√මජ්ජ්[1, ෙ.පද]+න>මජ්+ න>මග්න[30](ගිලුණු)
√භඤ්ජ්[7, සෙ.පද]+ න>භජ්+ න>භග්න[4](බිඳින ලද)

iv. 'ච්' කාරයකින් අවසන් වන ධාතු

උදා:- √අච්+ න>අක්න
√වෘශ්චි+ න>වෘක්ණ

v. 'ග්' කාරයකින් අවසන් වන ධාතු

උදා:- √ලග්+ න>ලග්න

8. 'පච්' ධාතුවෙන් පරව යෙදෙන අතීත කෘදන්ත 'ත' ප්‍රත්‍යයට 'ව' ප්‍රත්‍යය ආදේශ වේ.[31]

උදා:- √පච්[1, ෙ.පද]+ ත>පක් +ත> පක් + ව >පක්ව

9. 'ශුෂ්' ධාතුවෙන් පරව යෙදෙන අතීත කෘදන්ත 'ත' ප්‍රත්‍යයට 'ක' ප්‍රත්‍යය ආදේශ වේ.[32]

උදා:- √ශුෂ්[4, ෙ.පද]+ ත>ශුෂ් +ක>ශුෂ්ක(වියලුණු)

10. 'ස්ථාය්' ධාතුවෙන් පරව යෙදෙන අතීත කෘදන්ත 'ත' ප්‍රත්‍යය යෙදුණු විට 'ස්ථාය්' යන්නට 'ස්ථී' යනුවෙන් ආදේශයක් වේ.[33]

උදා:- √ස්ථාය්+ ත>ස්ථී +ත>ස්ථීත (වර්ධනය වූ)

11. පෙර සේ අතීත කෘදන්ත 'ත' හා 'න' ප්‍රත්‍ය එක් වූ පසු ඒ නාමවලට අස්ත්‍යාර්ථ තද්ධිත 'වත්' ප්‍රත්‍යය එක් වීමෙන් අතීත කර්තෘ කාරකාර්ථ කෘදන්ත රූප සිද්ධ වේ.

උදා:- √කෘ+ ත+වත්>කෘතවත්
√ක්ෂිප්[6. උභ.]+ත+වත්>ක්ෂිප්තවත්(වීසි කළ)
√භිද්+ න+වත්>භින්නවත්

12. 'දා' ධාතුවෙන් පරව 'ත' ප්‍රත්‍යය හෝ ඉන් පරව යෙදෙන 'වත්' ප්‍රත්‍යය සහිතව යෙදීමේ දී 'දා' ධාතුවට 'දත්' යනුවෙන් ආදේශයක් වේ.[34]

උදා :- √දා[3. උභ.]+ත>දත් +ත >දත්ත(දෙන ලද)
√දා+ ත+වත්>දත් +ත +වත් >දත්තවත්

13. ඇතැම් තැන්හි 'ත' ප්‍රත්‍යයට පූර්වයෙහි වූ ච්, ජ් කාර 'ක්' බවට පැමිණේ. ධාතුවේ අග ව්‍යඤ්ජනයට මුලින් වූ අනුනාසිකය මෙබඳු තැන ලොප් වේ.

උදා :- √ත්‍යජ්[1. උභ.]+ ත>ත්‍යක් +ත >ත්‍යක්ත(අත්හරින ලද)
√යුජ්[7. උභ.]+ත>යුක් +ත >යුක්ත(ගලපන ලද)
√රඤ්ජ්[1,4. උභ.]+ ත>රක් +ත >රක්ත(පිනවන ලද)

14. ධ්, භ්, හ් කාරයන්ගෙන් පර වූ 'ත' යන්න ධ, භ්, හ් කාර සමග 'ද්ධ' බවට පත්වේ.

උදා :- √බුධ්[1,4. උභ.]+ත>බුද්ධ (දැනගන්නා ලද)
ආ+√රභ්[1. උභ.]+ ත>ආරබ්ධ (අරඹන ලද)
√නහ්[4. උභ.]+ත>නද්ධ(බඳින ලද)

15. ඉහතින් දක්වා ඇති ක්‍රමයන්ට වෙනස්ව සෑදෙන කෘදන්ත

උදා :- √ගෛ+ ත>ගීත
√ධ්‍යෛ(4. ධ්‍යා)+ත>ධ්‍යාත(ධ්‍යානයේ යෙදුණු)
√ශාස්+ ත>ශිෂ්ට (උගන්වන ලද)

අතීත කෘදන්තයාගේ භාවිතය

1. ක්වසු, කාන යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්තයාගේ භාවිතය.

ක්වසු ප්‍රත්‍යය

මෙය පරස්මෛපදීය ධාතූන් කෙරෙන් පරව යෙදෙන අතර කර්තෘ කාරකයේ පමණක් භාවිත වේ.

i. මෙම ප්‍රත්‍යය නාම විශේෂණයක් වශයෙන් භාවිත වේ.
උදා :- රාවණං ජිගීවාන් රාමඃ අයොධ්‍යාං ගච්ඡති. (රාවණ දිනූ රාම අයෝධ්‍යාවට යයි)

ii. වාක්‍යයක් අවසානයට මෙම ප්‍රත්‍යයෙන් සකස් වූ කෘදන්තයක් යෙදිය හැකි ය. එහෙත් ඉන්පසු වාක්‍යයට අයත් නොවූව ද උපකාරක ආඛ්‍යාතයක් භාවිත කළ යුතු ය.
උදා :- කෘෂ්ණඃ ද්වාරකාං ජග්මිවාන් (ආසීත්) (කෘෂ්ණ ද්වාරකා පුරයට ගියේ විය)

කාන ප්‍රත්‍යය

මෙම ප්‍රත්‍යය ආත්මනේපදීය ධාතූන් කෙරෙන් පරව යෙදේ. 'කාන' ප්‍රත්‍යය කර්තෘ, කර්ම සහ භාව යන කාරකත්‍රයේම භාවිත වේ.

i. මෙම ප්‍රත්‍යය නාම විශේෂණයක් වශයෙන් භාවිත වේ.

උදා :-කෘෂ්ණං ශ්‍රුැවාණා රාධා ධාවති. (කෘෂ්ණ පිළිබඳව ඇසූ රාධා දුවයි)

ii. වාක්‍යයක් අවසානයට මෙම ප්‍රත්‍යයෙන් සකස් වූ කෘදන්තයක් ද යෙදිය හැකි ය. එසේම ඉන්පසු වාක්‍යයට අයත් නොවූව ද උපකාරක ආඛ්‍යාතයක් මෙහි දී ද භාවිත කළ යුතු ය.

උදා :- කෘෂ්ණඃ භගවද්ගීතාං ඌවානඃ (ආසීත්). (කෘෂ්ණ භගවද්ගීතාව කීවේ විය)

2. 'ක්ත' සහ 'ක්තවතු' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූ කෘදන්තයාගේ භාවිතය.

1. 'ක්ත' සහ 'ක්තවතු' යන ප්‍රත්‍යද්වයෙන් සෑදෙන්නා වූඅතීත කෘදන්ත පදයක්

i. ආඛ්‍යාතයක්
ii. විශේෂණයක්
iii. නාම පදයක්

ලෙස භාවිත වේ.

i. ආඛ්‍යාතයක් ලෙස භාවිත වීම

වෛදික සංස්කෘතයේ ආඛ්‍යාත පද යෙදීම සුලබ ලක්ෂණයකි. එහෙත් නූතන සංස්කෘත ව්‍යවහාරයේ දී ආඛ්‍යාත වෙනුවට කෘදන්ත පද යෙදීම ඉතා බහුලව දක්නට ලැබෙන්නකි. වාක්‍ය රචනයේ දී කිසියම් පහසුවක් මෙමගින් සැලසෙන්නට ඇත. විශේෂයෙන් අතීත කාලික ආඛ්‍යාත පද වෙනුවට අතීත කෘදන්තයාගේ භාවිතය බෙහෙවින් යොදාගෙන ඇත. කර්තෘ කාරකයේ මෙන්ම කර්ම කාරකයේ ද මෙම අතීත කෘදන්තය භාවිත වේ.

සංස්කෘත ආඛ්‍යාතයේ ධාතු ප්‍රභේද තුනකි. එනම්, සකර්මක, අකර්මක, ද්විකර්මක යනුවෙනි. කිසියම් ධාතුවකින් කර්මයක් අපේක්ෂා කෙරේ නම් එය සකර්මක වේ.''පිතා නයති'' (පියා ගෙන

යයි) යැයි කී විට ''පිතා කිං නයති ?'' (පියා කුමක් ගෙන යයි ද?) යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීමට කර්මයක් අපේක්ෂා කරයි. මෙම වාක්‍යය සම්පූර්ණ වන්නේ ''පිතා වෘෂභං නයති'' (පියා ගවයා ගෙන යයි) යනුවෙන් කිසියම් කර්මයක් සමගින් යෙදීමෙනි. මේ අනුව ''නයති'' යන ආඛ්‍යාතයට අයත් ''නී'' ධාතුව සකර්මක ධාතුවකි. ධාතූන්ගෙන් වැඩි කොටසක් සකර්මක වේ. ඒ ඒ ධාතූන්ගෙන් නිපන් ක්‍රියා පද කර්මයක් අපේක්ෂා නොකෙරේ නම් ඒ අකර්මක ධාතු නම් වේ.''සා තුෂ්‍යති'' (ඇය සතුටු වෙයි) යන වාක්‍යයෙහි ''තුෂ්‍යති'' යන ක්‍රියා පදය කර්මයක් අපේක්ෂා නොකරයි. ඒ අනුව ''තුෂ්‍යති'' යන ආඛ්‍යාතයට අයත් ''තුෂ්'' ධාතුව අකර්මක වේ. මෙසේ වීම, සිටීම, හැඬීම, සිනාසීම යනාදී අර්ථ ඇති ධාතු අකර්මක වේ. කිසියම් ධාතුවකින් කර්ම දෙකක් අපේක්ෂා කෙරේ නම් ඒ ද්විකර්මක ධාතුයි.''යාචකඃ යාචති'' යන්නට කර්මයක් අපේක්ෂා කරන හෙයින් ''යාචකඃ වස්ත්‍රං යාචති'' යනුවෙන් පැවසිය හැකිය. එහෙත් වාක්‍යය ''යාචකඃ කස්මාත් වස්ත්‍රං යාචති'' යනුවෙන් තවත් කර්මයක් අපේක්ෂා කරයි. ඒ අනුව ''යාචකඃ ධනිකං වස්ත්‍රං යාචති'' යනුවෙන් අපාදානාර්ථ තවත් කර්මයක් සහිතව ප්‍රකාශ කළ යුතු ය. මේ අනුව ''යාචති'' යන ආඛ්‍යාතයේ ''යාච්'' ධාතුව ද්විකර්මක වේ. දුහ්, පච්, දණ්ඩ්, රුධ්, ප්‍රච්ඡ් යනු තවත් එවැනි ද්විකර්මක ධාතු කිහිපයකි.

අතීත කෘදන්ත පද, නාම මෙන් ලිංගත්‍රයේ, වචනත්‍රයේ, අෂ්ට විභක්තීන්හි වරනැගිය හැකි අතර ප්‍රථම, මධ්‍යම හා උත්තම ලෙස පුරුෂ භේදයක් නොදක්නා ලැබේ. පුරුෂ ලිංගයේ 'නෘප' ශබ්දය මෙන් ද ස්ත්‍රීලිංගයේ 'ලතා' ශබ්දය මෙන් ද නපුංසක ලිංග යේ 'ඵල' ශබ්දය මෙන් ද අතීත කෘදන්තය වරනැගේ. මෙසේ වරනැගෙන්නා වූ අතීත කෘදන්ත නාම ඉහතින් දක්වා ඇති සකර්මක සහ අකර්මක භේදය අනුව ධාතුව කර්ම කාරක සහ කර්තෘ කාරක ආඛ්‍යාතයක් ලෙස භාවිත කළ හැකි ය. ධාතුව සකර්මක නම් එයින් නිපන් කර්මකාරක ආඛ්‍යාතයක් වෙනුවට එහි අතීත කෘදන්තය භාවිත කළ හැකි ය.[35] මෙහි දී ලිංගය, විභක්තිය සහ වචනය අතින් එය කර්ම පදයට සමානව යෙදිය යුතු ය.

කර්මවාචක යෙදීම			
ලිංගය	අතීත ආඛ්‍යාත ක්‍රියා සහිත වාක්‍ය	අර්ථය	අතීත "ත" ප්‍රත්‍යාන්ත කෘදන්ත සහිත වාක්‍ය
පුරුෂ ලිංගයෙහි	ශාකුනිකෙන විහගඃ අමුඤ්චත	කුරුලු වැද්දෙකු විසින් කුරුල්ලෙක් මුදාහරින ලදී	ශාකුනිකෙන විහගඃ මුක්තඃ
	ශාකුනිකෙන විහගෞ අමුඤ්චේතාම්	කුරුලු වැද්දෙකු විසින් කුරුල්ලෝ දෙදෙනෙක් මුදාහරින ලදහ	ශාකුනිකෙන විහගෞමුක්තෞ
	ශාකුනිකෙන විහගාඃ අමුඤ්චන්ත	කුරුලු වැද්දෙකු විසින් කුරුල්ලෝ මුදාහරින ලදහ	ශාකුනිකෙන විහගාඃ මුක්තාඃ
නපුංසක ලිංගයෙහි	වායුනා පර්ණං අහ්‍රීයත	වායුව විසින් කොළය ගෙන යන ලදී	වායුනා පර්ණං හෘතං
	වායුනා පර්ණෙ අහ්‍රීයෙතාම්	වායුව විසින් කොළ දෙක ගෙන යන ලදී	වායුනා පර්ණෙ හෘතෙ
	වායුනා පර්ණානි අහ්‍රීයන්ත	වායුව විසින් කොළ ගෙන යන ලදී	වායුනා පර්ණානි හෘතානි
ස්ත්‍රී ලිංග යෙහි	භර්ත්‍රා භාර්යා අතාඩ්‍යත	ස්වාමියා විසින් භාර්යාව තළන ලද්දාය	භර්ත්‍රා භාර්යා තාඩිතා
	භර්ත්‍රා භාර්යෙ අතාඩ්‍යෙතාම්	ස්වාමියා විසින් භාර්යාවෝ දෙ-දෙන තළන ලදහ	භර්ත්‍රා භාර්යෙ තාඩිතෙ
	භර්ත්‍රා භාර්යාඃ අතාඩ්‍යන්ත	ස්වාමියා විසින් භාර්යාවෝ තළන ලදහ	භර්ත්‍රා භාර්යාඃ තාඩිතාඃ

අකර්මක ධාතුවකින් නිපන් අතීත කෘදන්තය, කර්තෘ වාචක අතීත ක්‍රියාව වෙනුවට යෙදිය හැකි ය. එහි දී උක්ත කර්තෘට අනුව අතීත කෘදන්තය ද ලිංගය, විභක්තිය හා වචනය අතින් සමානව සිටිය යුතු ය.

කර්තෘ වාචක යෙදීම			
ලිංගය	අතීත ආඛ්‍යාත ක්‍රියා සහිත වාක්‍ය	අර්ථය	අතීත "ත" ප්‍රත්‍යාන්ත කෘදන්ත සහිත වාක්‍ය
පු. ලිංගයෙහි	බාලකඃ මඤ්ඤෙ අස්වපත්	ළමයා ඇඳේ නිදාගත්තේ ය.	බාලකඃ මඤ්ඤෙ සුප්තඃ
	බාලකෞ මඤ්ඤෙ අස්වපතාම්	ළමයි දෙදෙන ඇඳේ නිදාගත්හ	බාලකෞ මඤ්ඤෙ සුප්තෞ
	බාලකාඃ මඤ්ඤෙ අස්වපන්	ළමයි ඇඳේ නිදාගත්හ	බාලකාඃ මඤ්ඤෙ සුප්තාඃ
න. ලිංගයෙහි	තස්‍ය චිත්තං අමද්‍යත්	ඔහුගේ සිත මත්විය	තස්‍ය චිත්තං මත්තං
	තයොඃ චිත්තෙ අමද්‍යතාම්	ඔවුන් දෙදෙනාගේ සිත් දෙක මත්විය	තයොඃ චිත්තෙ මත්තෙ
	තෙෂාං චිත්තානි අමද්‍යන්	ඔවුන්ගේ සිත් මත්විය	තෙෂාං චිත්තානි මත්තානි
ස්ත්‍රී. ලිංගයෙහි	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛා අකම්පත්	ගසේ අත්ත සෙලවිය	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛා කම්පිතා
	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛෙ අකම්පතාම්	ගසේ අතු දෙක සෙලවිය	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛෙ කම්පිතෙ
	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛාඃ අකම්පන්	ගසේ අතු සෙලවිය	වෘක්ෂස්‍ය ශාඛාඃ කම්පිතාඃ

ඉහතින් දක්වා ඇති පරිදි සකර්මක හා අකර්මක භේදය අනුව කර්ම හා කර්තෘ කාරකයේ අතීත කෘදන්තයාගේ යෙදීම

දැක්විය හැකි වුවත් එම රීතියට වෙනස් වන අවස්ථාවන් ද දැකිය හැකි ය. එවැනි අවස්ථා කිහිපයක් මෙසේ ය.

- ආඛ්‍යාතය ගමනාර්ථ ධාතුවකින් යුක්ත නම් එහි දී යෙදෙන අතීත කෘදන්තය කර්තෘ කාරකයේ මෙන්ම කර්ම කාරකයේ ද විකල්පයෙන් භාවිත කළ හැකි ය.[36]

  උදා:- රාමඃ ග්‍රාමං ගතඃ /රාමෙණ ග්‍රාමඃ ගතඃ (රාම ගමට ගියේ ය)
  පිතා ගෘහං ප්‍රාප්තඃ / පිත්‍රා ගෘහං ප්‍රාප්තං (පියා නිවසට පැමිණියේ ය)

- උපසර්ගයකින් පරව යෙදෙන ශ්ලිෂ්, ශී, ස්ථා, ආස්, වස්, ජන්, රුහ් යන ධාතූන්ගෙන් නිපන් අතීත කෘදන්තයන් ද කර්තෘ හා කර්ම කාරකයේ භාවිත වේ.

ධාතුව	කර්තෘ කාරකය	කර්ම කාරකය
ශ්ලිෂ්	පිතා පුත්‍රං උපශ්ලිෂ්ටඃ (පියා පුතා වැළඳ ගත්තේ ය)	පිත්‍රා පුත්‍රඃ උපශ්ලිෂ්ටඃ (පියා විසින් පුතා වැළඳ ගන්නා ලදී)
ශී	හරිඃ ශෙෂං අධිශයිතඃ (විෂ්ණු නාගරාජයාගේ පිටහි ශයනය කළේ ය)	හරිණා ශෙෂඃ අධිශයිතඃ (විෂ්ණු විසින් නාගයාගේ පිටෙහි ශයනය කරන ලදී)
ස්ථා	විෂ්ණුඃ වෛකුණ්ඨං අධිෂ්ඨිතඃ (විෂ්ණු දෙවියා වෛකුණ්ඨයට නැංගේ ය)	විෂ්ණුනා වෛකුණ්ඨඃ අධිෂ්ඨිතඃ (විෂ්ණු විසින් වෛකුණ්ඨයට නගින ලදී)
ආස්	පාර්වතී ශිවං උපාසිතඃ (පාර්වතිය මෙහෙසුරු වැන්දා ය)	පාර්වත්‍යා ශිවඃ උපාසිතඃ (පාර්වතිය විසින් මෙහෙසුරු වඳින ලදී)

ජන්	ලක්ෂ්මණඃ රාමං අනුජාතඃ (ලක්ෂ්මණ රාම අනුව උප-න්නේ ය)	ලක්ෂ්මණෙන රාමඃ අනුජාතඃ (ලක්ෂ්මණ විසින් රාම අනුව උපන්නේ ය)
රුහ්	කපිඃ වෘක්ෂං ආරූඪඃ (වඳුරා ගසට නැංගේ ය)	කපිනා වෘක්ෂඃ ආරූඪඃ (වඳුරා විසින් ගස නගින ලදී)

- 'ස්මෘ' ධාතුව සකර්මක වන අතර ඉහතින් දක්වා ඇති රීතිය අනුව එයින් සෑදෙන අතීත කෘදන්තය, අතීත ආඛ්‍යාතයක් සඳහා භාවිත කළ හැක්කේ කර්ම කාරකයේ පමණි. එහෙත් කාලිදාසගේ සාහිත්‍ය නිර්මාණයන්හි 'ස්මෘ' ධාතුවේ අතීත කෘදන්තය කර්තෘ කරකයේ යොදා තිබෙනු දක්නා ලැබේ.

  උදාඃ- ''මධුකර, විස්මෘතෝ'සි එනාං කථං - අභිඥානශාකුන්තලා V.01'' (භ්‍රමරය, කෙසේ ඇය අමතක කළෙහි ද?)

  ''අහෝ විස්මෘතං මෙ හෘදයම්''

  ''අන්‍යසඬ්ගාත් පූර්වවෘත්තං විස්මෘතෝ භවාන්''

- බොහෝ අකර්මක ධාතූන්ගෙන් නිපන් 'ත' ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්තය තෘතීයා විභක්ති ප්‍රයෝග සහිතව භාවකාරකාර්ථයෙහි යොදනු ලැබේ.

  උදාඃ- ප්‍රබුද්ධං ඉදානීං මකරන්දපූර්ණවන්ද්‍රෙණ (දැන් පුන්සඳ බඳු මකරන්දගේ පිබිදීම සිදු විය)

  ජිතං පුත්‍රප්‍රෙම්ණා (පුත්‍ර ප්‍රේමයේ දිනීම සිදු විය)

  ප්‍රද්‍යොතිතං සූර්යෙණ (සූර්යයාගේ බැබළීම සිදු විය)

අකර්මක ධාතූන්ගෙන් සෑදෙන 'ත' ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්තය භාව කාරකයේ යෙදේ. මෙහි දී අතීත කෘදන්තය නිතරම නපුංසක ලිංගික ද්විතීයා විභක්ත්‍යන්තව සිටීම විශේෂ ලක්ෂණයකි.[37]

උදාහ:- අස්මාභිඃ අත්‍ර චිරං ස්ථිතම් (අපි මෙහි බොහෝ වේලාවක් සිටියෙමු)

ii. විශේෂණයක් ලෙස භාවිත වීම

'ත' ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්තය බොහෝ සෙයින් විශේෂණව යෙදේ. මෙහි දී කර්තෘ වාචකව යෙදීමේ දී කර්තෘ පදයට ද කර්ම වාචකව යෙදීමේ දී කර්ම පදයට ද ලිංග, විභක්ති හා වචන සමානව යෙදීම (තුල්‍යාධිකරණව) දක්නට ලැබේ.

උදාහ:- විකීර්ණාන් තණ්ඩුලකණාන් (ඉහිරන ලද සුණු සහල්)

සමුද්විග්නඃ ලුබ්ධකඃ (සංවේගයට පත් වැද්දා)

ලොභාකෘෂ්ටෙන කෙනචිත් (ලොභයෙන් ඇදී ගියා වූ කිසිවෙකු විසින්)

iii. නාම පදයක් ලෙස භාවිත වීම

'ත' ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්තය නපුංසක ලිංග නාමයක් වශයෙන් ද යොදනු ලැබේ.

උදාහ:- දත්තං (ත්‍යාගය), ඛාතං (කැණීම), ගතං (යෑම)

2. 'ත' හෝ 'න' ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්තයට අස්ත්‍යර්ථ තද්ධිත 'වත්' ප්‍රත්‍යය යෙදීමෙන් අතීත කෘදන්ත රූපයක් සකස් කරගත හැකි ය. 'ක්තවතු' යන්න මෙහි ප්‍රත්‍යය බව භාරතීය ව්‍යාකරණ කරුවන්ගේ මතයයි. මෙහි මුල් ව්‍යඤ්ජනය හා අග ස්වරය ඉවත් කළ පසු 'තවත්' යන්න ඉතිරි වී ධාතුව සමග එක්වන බව ඔවුන්ගේ අදහසයි. මෙතුළින් සෑදෙන අතීත කෘදන්ත, ආඛ්‍යාත පද වශයෙන් භාවිත කළ හැකි අතර එසේ යෙදිය හැක්කේ කර්තෘ කාරකයේ පමණකි.[38] පුරුෂ ලිංගයේ දී 'ගුණවත්' ශබ්දය මෙන් වරනැගේ. ස්ත්‍රී ලිංගයේ දී 'වත්' ප්‍රත්‍යය 'වතී' යන්නෙන් අන්ත වන අතර වරනැගීම 'නදී' ශබ්දය මෙනි.

උදා:- √කෘ > කෘත > කෘත + වත් > කෘතවත්
√හන් > හත > හත + වත්> හතවත්
√වච් >උක්ත > උක්ත + වත්> උක්තවත්
√භිද්>භින්න> භින්න+ වත්> භින්නවත්

පුරුෂ ලිංග	ස්ත්‍රී ලිංග
සඃ තත් කෘතවාන් - හෙතෙම එය කළේ ය.	සා තත් කෘතවතී - ඇය එය කළා ය.
තෙ තත් කෘතවන්තඃ - ඔවුහු එය කළෝ ය.	තාඃ තත් කෘතවත්‍යඃ - ඒ ස්ත්‍රීහු එය කළෝ ය.

මේ අනුව අතීත ආඛ්‍යාතය තෙයාකාරයකින් භාවිත කළ හැකි බව පෙන්වා දිය හැකි ය.

1. බාලකඃ මඤ්චෙ අස්වපත්
2. බාලකඃ මඤ්චෙ සුප්තඃ
3. බාලකඃ මඤ්චෙ සුප්තවාන්

} ළමයා ඇඳේ නිදාගත්තේ ය.

1. වෘක්ෂස්‍ය ශාඛා අකම්පත්
2. වෘක්ෂස්‍ය ශාඛා කම්පිතා
3. වෘක්ෂස්‍ය ශාඛා කම්පිතවතී

} ගසේ අත්ත සෙලවිය.

ඉහතින් සාකච්ඡා කළ කරුණු පිළිබඳව සැලකීමේ දී කෘදන්ත අතරින් අතීත කෘදන්ත සංස්කෘත ව්‍යාකරණයේ අතිශය වැදගත් ස්ථානයක් හජනය කරන බව පෙන්වා දිය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 'ක්වසුකානෞ ණඛෙවත්'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" (සංස්.) ඛෙමරාජ ශ්‍රීකෘෂ්ණදාසශ්‍රෙෂ්ඨි, මුම්බායිඃ ශ්‍රීවෙන්කටෙශ්වර මුද්‍රණාලය, 1961, පිටුව 493

2 'තෞ ච ණඵ එ ඉතිවද්භවතඃ'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" (සංස්.) එම, 1961, පිටුව 493

3 'තනොති' යන්නෙන් සෑදී ඇති 'තෙනිවස්'
'වක්ති' යන්නෙන් සෑදී ඇති 'ඌවාන' යන්න මෙයට නිදසුනකි.

4 මෙහි දැක්වෙන අංකයෙන් ධාතුව අයත් ගණය නිරූපණය කර ඇත. 1 - භ්වාදි, 2 - අදාදි, 3 - හ්වාදි, 4 - දිවාදි, 5 - ස්වාදි, 6 - තුදාදි, 7 - රුධාදි, 8 - තනාදි, 9 - ක්‍රයාදි, 10 - චුරාදි. පර. පද යන්නෙන් පරස්මෛ පදයට අයත් බවත් ආත්. පද යන්නෙන් ආත්මනේ පදීය ධාතුවක් බවත් උ.පද යන්නෙන් උභය පදීය ධාතුවක් බවත් පැවසේ.

5 'කෘතද්විත්වානාමෙකස්වරාණාමාදන්තානාං ච සසෙරෙව ඝසොරිඩ්වාචෙය්‍ය නාන්‍යෙෂාම්'
සාරස්වතව්‍යාකරණම්" (සංස්.) වාසුදෙවශර්මා, මුම්බායිඃ නිර්ණයසාගර මුද්‍රණාලය, 1922, පිටුව 237

6 'ගම්ධන්විද්විශ්දෘශාං ක්වසොර්වෙට්'
සාරස්වතව්‍යාකරණම්" එම, 1922, පිටුව 238

7 'ක්තක්තවතූ'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" එම, 1961, පිටුව 488

8 'අථ නිෂ්ඨාප්‍රක්‍රියා'
එම, 1961, පිටුව 488

9 'වෘතඃ'
'ආදිදිතඃ'
එම, 1961, පිටුව 489

10 ධාතුව සකර්මක නම් අර්ථය කර්ම කාරකයෙන් ද අකර්මක නම් අර්ථය කර්තෘ කාරකයෙන් ද තබනු ලැබේ.

11 'සංපර්යුපෙභ්‍යඃ කරොතෙර්භූතෙණෙ සුට්'
එම, 1961, පිටුව 493

12 සම්ප්‍රසාරණය යනු ය, ර, ව යන අක්ෂර වලට පිළිවෙළින් ඉ, ඍ, උ යන අක්ෂර ආදේශ වීමයි.
'යඵාං යවරාණාං සංප්‍රසාරණම්'
එම, 1961, පිටුව 492

13 'වසිඤුඩොරිට්'
එම, 1961, පිටුව 492

14 'ග්‍රහාං ක්ඩි චෙති සම්ප්‍රසාරණම්'
'ඊටොෘ ග්‍රහා මිති ඉකාරසෘ ඊකාරඃ'
එම, 1961, පිටුව 489

15 'යජාං යවරාණාං සංප්‍රසාරණම්'
එම, 1961, පිටුව 492

16 'ඡඝඡරාජාදෙඃ ෂඃ'
එම, 1961, පිටුව 492

17 'ගම් ක්තලොපස්ත්වනුදාත්තතනාමිති ම ලොපඃ'
එම, 1961, පිටුව 488

18 'ස්ථාමිති හ්‍රස්ව ඉකාරඃ'
එම, 1961, පිටුව 488

19 'ඤමාන්තස්‍ය ඞිකිති ඣසෙ දීර්ඝඃ'
සාරස්වතව්‍යාකරණම්", එම, 1922, පිටුව 230

20 'ල්වාදෙඃදිතඃ'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" එම, 1961, පිටුව 491

21 'ල්වාදෙරොදිතශ්ච ධාතොස්තො නො භවති'
එම, 1961, පිටුව 491

22 මෙහි දී ධාත්වාන්ත ආ > ඒ බවට පත් වී ඇත.

23 මෙහි දී ධාත්වාන්ත ඉ> ඒ බවට පත් වී ඇත.

24 'රඃ'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" එම, 1961, පිටුව 490

25 'ඍත ඉර්', 'ය්වොර්විහසෙ'
එම, 1961, පිටුව 490

26 'රෙඵදුත්තරස්‍ය තකාරස්‍ය නත්වං භවති'
එම, 1961, පිටුව 490

27 'රෙඵදුත්තරස්‍ය තකාරස්‍ය නත්වං භවති'
එම, 1961, පිටුව 490

28 'රෙඵදුත්තරස්‍ය තකාරස්‍ය නත්වං භවති'
එම, 1961, පිටුව 490

29 'දස්තස්‍ය නො දශ්ච'
එම, 1961, පිටුව 490
පරරූපාදේශයෙනි.

30 මෙහි දී උපධාව ලොප් වී ඇත.

31 'පචොවඃ'
සාරස්වතපූර්වාර්ද්ධම්" එම, 1961, පිටුව 493

32 'ගුණෝ කඃ'
එම, 1961, පිටුව 493

33 'ස්ථායඃ ස්ථී'
එම , 1961, පිටුව 493

34 'දොදත්ති'
එම, 1961, පිටුව 491

35 'භාවකාර්යයොඃ ක්තඃ'
එම, 1961, පිටුව 488

36 'ගත්‍යාර්ථාදකර්මකාච්ච කර්තරි ක්තඃ'
එම, 1961, පිටුව 488

37 'භාවෙ නපුංසකාන්තම්'
එම, 1961, පිටුව 488

38 'ක්තවතූ කර්තර්යෙව'
එම , 1961, පිටුව 488

මහාකවි භාස සහ ඌරුභංග නාට්‍යය

කථිකාචාර්ය ශාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

ත්‍රිවැන්ද්‍රැම් නාටක චක්‍රය

විසිවන සියවස මුල්භාගයේ දී (1913) කේරළයේ ත්‍රිවැන්ද්‍රැම් (Travancore) හි සිදු කළ පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂණයක දී ඉපැරණි සංස්කෘත නාට්‍ය අත් පිටපත් සමූහයක් සොයා ගැනුණි. සංස්කෘත නාට්‍ය ක්ෂේත්‍රයට එයින් ලැබුණු ආලෝකය නිසා "සියවසේ සොයා ගැනීම" (The discovery of the century)[1] ලෙසින් හඳුන්වන්නට යෙදිණි. මේ පිළිබඳ ව පර්යේෂණ සිදු කළ මහෝපාධ්‍යාය ටී. ගණපති ශාස්ත්‍රි මහතා උක්ත නාට්‍ය සියල්ල (13) ම කාලිදසට පූර්වකාලීන කවියකු වූ භාසට අයත් බවත් පසුකාලීන ග්‍රන්ථ රචකයන් විසින් "භාස නාටකචක්‍ර" ලෙසින් හඳුන්වන්නට ඇත්තේ මේ කෘතීන් බවත් ප්‍රකාශ කළේ ය. බෘහත්කථා, රාමායණ, මහාභාරත ආදී "ඉතිහාස" ග්‍රන්ථයන් පදනම් ව හා ජනකථා ආශ්‍රය කරගෙන රචිත එම නාට්‍යයන් සහ ඒවාට මූලාශ්‍රය වූ කෘතීන් මෙලෙසින් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

1. ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණ	ගුණාඪ්‍ය ගේ බෘහත්කථා
2. ස්වප්නවාසවදත්තා	
3. අවිමාරක	
4. ප්‍රතිමා නාටක	රාමායණ
5. අභිෂේක නාටක	

6. මධ්‍යමව්‍යායෝග
7. පඤ්චරාත්‍ර
8. දූතවාක්‍ය
9. දූතඝටොත්කච
10. කර්ණභාර
11. ඌරුභංග

} මහාභාරතය

12. බාලචරිත - කෘෂ්ණ පිළිබඳ මිත්‍යා කථාවක් පදනම් ව
13. චාරුදත්ත - ජනකථාවක් පදනම් ව [2]
14. වේණා වාසවදත්තා (පසු ව ප්‍රකාශයට පත් කෙරිණි)
15. යඥඵලම් (පසු ව ප්‍රකාශයට පත් කෙරිණි)

කර්තෘ විනිශ්චය

මෙම කිසිදු කෘතියක කතුවරයා ගේ නම හෝ ඔහු විසූ කාලය පිළිබඳ කිසිදු සඳහනක් නැත. නාට්‍යන්-ගේ කර්තෘත්වය පිළිබඳ ලිපි 37ක් පමණ ලියූ ශාස්ත්‍රී, සොයා ගත් නාට්‍යයන් අතුරින් එකක් ස්වප්නවාසවදත්තාව වීමත් එය ඉපැරණි ලේඛකයන් විසින් භාසට අයත් කොට තැබීමත් ප්‍රධාන ම සාධකයක් ලෙසින් ගෙන "එක් කෘතියක හෝ කතෘත්වය හඳුනා ගැනීම, සෙසු කෘතීන් ගේ කතෘත්වය නිශ්චය කිරීමට උපකාරයක් වේ." යන පදනමේ සිට ත්‍රිවේන්ද්‍රම් නාට්‍යචක්‍රය "භාසනාටකචක්‍රය" ලෙසින් හඳුන්වනු කැමති වෙයි.[3]

ගණපති ශාස්ත්‍රී උපුටා දක්වන මහාචාර්ය මාරසිංහ "ඔහු කරුණු දෙකක් මත ඒවා භාස ගේ කෘති ලෙස නිගමනය කරන බව" ප්‍රකාශ කරයි.[4] ඒ කරුණු දෙක නම්,

- මේ සියල්ල ම ඒක කර්තෘක ය
- ඒ කර්තෘ නම් කාලිදාසාදීන් ගේ ප්‍රශංසාවට පාත්‍ර වූ භාස ය යනු යි.

මෙහි පළමු කරුණ පිළිබඳ ව විමසන මහාචාර්ය මාරසිංහ ප්‍රධාන සාධක 6ක් මත කෘති සියල්ල ඒක කර්තෘක වීම නිසැක බව ප්‍රකාශ කරන්නේ "මේ සියල්ලක් ම එක ම රචකයකු අතින් රචනා නොවිණි නම් මෙතරම් සමාන කම් රාශියක් ඒවායේ දකින්නට නො ලැබෙනු ඇත."[5] යනුවෙනි. ප්‍රතිඥා නාටිකා සිංහල පරිවර්තනයේ හැඳින්වීමෙහි සවිස්තර ව දක්නට ලැබෙන උක්ත කරුණු 06ක් ඉතා ම සංක්ෂිප්ත ව මෙලෙස දක්විය හැක.

- "නාන්ද්‍යන්තෙ තතඃ ප්‍රවිශති සූත්‍රධාරඃ" යනුවෙන් පෙර කී සෑම නාට්‍යක් ම ආරම්භ වීම (සෙසු බොහෝ නාටකවල සූත්‍රධාර විසින් ම ප්‍රේක්ෂකයා ඉදිරියේ නාන්දිය ගැයෙයි)
- කිසි ම කෘතියක කර්තෘ හෝ අනුග්‍රාහකයා පිළිබඳ ව සඳහන් නොවීම.
- සෑම නාට්‍යයක ම ප්‍රස්තාවනාව ස්ථාපනා ලෙසින් නම් කිරීම.
- නාට්‍ය බොහෝමයක භරත වාක්‍යය බොහෝ දුරට සමාන වීම.
- සෑම නාට්‍යයක ම ආරම්භය මූද්‍රාලංකාරයකින් යුතු ශ්ලෝකයකින් සිදු වීම.
- මෙම සෑම නාට්‍යයක ම පාහේ පාණිනී ගේ ව්‍යාකරණ රීතීන් උල්ලංඝණය කරමින් යොදන ලද "ආෂ් ප්‍රයෝග" නමින් හැඳින්වෙන යල් පැන ගිය යෙදුම්වල සමානකම, සංස්කෘත හා ප්‍රකෘත භාෂා ශෛලීන් හා පැදි විරිත්වල සමානකම, එක ම අදහස් වාක්‍ය, ශ්ලෝක හා යෙදුම් මේ නාටකවල කොතෙකුත් දක්නට ලැබීම.[6]

ඉතා ම දීර්ඝ ව, සවිස්තර ව, නිදසුන් සහිත ව මාරසිංහ මහතා ගෙන හැර පාන උක්ත සාධකයන් තුළින් මේ සියලු නාට්‍යය කෘතීන් ඒක කර්තෘක බැව් නිසැකව පෙනී යයි.

මීළඟට පැන නගින ප්‍රශ්නය නම් මේ නාටකවල කර්තෘ කවරෙක් ද? යන්න යි. ගණපති ශාස්ත්‍රී ඒ සැම භාසගේ නිමැවුම් ලෙස සලකයි. මෙම මතය අවිවාදයෙන් පිළිගෙන නැතත් බොහෝ විචාරකයන් ඒ හා එකඟ වන බවක් දැකගත හැකි ය.

- කාලිදාසයන් ගේ ප්‍රශංසාවට භාජනය වුණු භාස නම් සුප්‍රකට නාට්‍යය රචකයෙක් සිටීම.
- ඔහු විසින් නාට්‍ය චක්‍රයක් කර තිබීම.
- ඒ සියල්ල සූත්‍රධාර විසින් අරඹන ලද නාටක ලෙස සඳහන් ව තිබීම.
- ඒ අතර ස්වප්නවාසවදත්තා නම් නාට්‍යයක් පැවතීම.
- ''ඡ්වලනමිත්‍ර'' වැනි පර්‍යායවලින් භාස හඳුන්වා තිබීම.

යන කරුණු පදනම් ව "මේවා භාස ගේ නිර්මාණයන් ය" යන අදහස ඉදිරිපත් කරන්නෝ සිය මතය ගොඩ නගති. ඒ සඳහා කාලිදාස ගේ (5 වැනි සියවස) පටන් භෝජදේව (11 සියවස) දක්වා විවිධ වූ ඉපැරණි ලේඛකයන් සිය කාව්‍ය හා විචාර ග්‍රන්ථයන්හි භාස පිළිබඳ කරන සඳහන් ඉවහල් කර ගනිති. පසු කාලීන ලේඛකයන් විසින් භාස පිළිබඳ කරන සඳහන් මෙලෙසින් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

- ප්‍රථිත යශසාං භාසසෞමිල්ල කවිපුත්‍රාදීනං ප්‍රබන්ධානති-ක්‍රම්‍ය කථං වර්තමානස්‍ය කවෙඃ කාලිදාසස්‍ය කෘතෝ බහුමානඃ

(කාලිදාස - මාලවිකාග්නිමිත්‍ර)

- සුවිභක්ත මුඛාද්‍යංගෛර් ව්‍යක්ත ලක්ෂණ වෘත්තිභිඃ පරතොපිස්ථිතෝ භාසඃ ශරිරෛව නාටකෛඃ

(දණ්ඩි - අවන්තිසුන්දරී)

- සූත්‍රධාර කෘතාරම්භෛර් නාටකෛර් බහු භූමිකෛඃ සපතාකෛර්යශෝ ලෙභෙ භාසෝ දෙව කුලෙරිව

(බාණ - හර්ෂචරිත)

- භාසම්බිජලන මිත්තෙ කන්තීදේවෙ තභාවී රහුවාරේ සොබන්ධවෙ අ බන්ධිම්මි භාරිඅන්දෙ අ ආණන්දෙ
(වාක්පතිරාජ - ගඋඩවහ)

- යස්‍යාශ් චොරශ් චිකුර නිකරඃ කර්ණ පූරෝ මයූරෝ භාසෝ හාසඃ කවිකුල ගුරුඃ කාලිදසෝ විලාසඃ
(ජයදේව - ප්‍රසන්නරාඝව)

- භාස නාටක චක්‍රෙස්මිං ඡෙකෙඃ ක්ෂිප්තෙ පරික්ෂිතුම් ස්වප්නවාසවදත්තස්‍ය දහකොහුන්න පාවකඃ
(රාජශේඛර - කාව්‍ය විමංසා)

මෙලෙස භාස පිළිබඳ කෙරෙන ප්‍රශංසාව හැරුණු විට කාව්‍ය විචාර ග්‍රන්ථ කතිපයකු විවිධ ස්ථානවල දී භාසගේ නිර්මාණයන් උපුටා දැක්වීම ද කරති. භාමහ, වාමන, අභිනවගුප්ත, රාමචන්ද්‍ර, ගුණචන්ද්‍ර, ශාරදතනය ආදීහු ඒ අතර වෙති.

ක්‍රි.ව. හතර සියවසට අයත් ලෙස සැලකෙන භාමහ සිය කාව්‍යාලංකාරයේ දී න්‍යාය විරෝධයට නිදසුන් දක්වමින් ප්‍රතිඥයෞගන්ධරායණයෙහි කථාව තදින් විවේචනයට ලක් කරයි.[7] (මෙම විවේචනය යෞගන්ධරායණයට නො ව එහි මූලය වූ බෘහත්කථාවට එල්ල වූවක් ලෙස ද සැලකේ.)

ක්‍රි.ව. නවවන සියවසේ මුල විසූ වාමනාචාර්‍යයෝ ද කාව්‍යාලංකාර සූත්‍රවෘත්තියෙහි ව්‍යාජෝක්තියට නිදසුන් ලෙස ගනුයේ ස්වප්නවාසදත්තාවේ සිව්වැනි අංකයේ ශ්ලෝකයකි.[8]

ක්‍රි.ව. එකොලොස්වැනි සියවසේ දී අභිනවගුප්ත අභිනවභාරතී නම් නාට්‍ය ශාස්ත්‍රභාෂ්‍යයෙහි දී "ක්වචිත් ක්‍රීඩා යථා වාසදත්තායාම්" යන ලෙසින් ස්වප්නවාසවදත්තය සහ දරිද්‍රචාරුදත්තය පිළිබඳ ව සඳහන් කරයි.[9]

භොජදේව සිය ශෘංගාරප්‍රකාශයෙහි ස්වප්නවාසවදත්තාව පිළිබඳ සඳහන් කරන අතර එහි පස්වැනි අංකයේ සාරාංශය එක් වැකියකින් ඉදිරිපත් කරයි.[10]

නාට්‍ය දර්ශන කර්තෘ රාමචන්ද්‍ර-ගුණචන්ද්‍ර දෙදෙනා ද "යථා භාසකෘතෙ ස්වප්නවාසවදත්තේ ශේඵාලිකාශිලාතලමවලෝක්‍ය වත්සරාජ" යන ලෙසින් ස්වප්නවාසදත්තා නාටකය පිළිබඳ ව ද එහි කථා පුවත පිළිබඳ ව ද ප්‍රකාශ කරති.[11]

භාවප්‍රකාශ කර්තෘ ශාරදතනය (12 සියවස) ද සිය කෘතියෙහි දී ස්වපනවාසවදත්තාවෙන් නිදසුන් ගෙන කරුණු ඉදිරිපත් කරයි.

මේ හැරුණු විට අමර කෝෂයෙහි ටීකාකාර සර්වානන්ද විසින් සහ පෘථිවිරාජවිජය කෘතෘ ජයානක විසින් ද භාස පිළිබඳ සිය කෘතීන්හි සඳහන් කොට ඇත.[12] කවීන් සහ විචාරකයන් ඉදිරිපත් කරන මෙම උධෘත හා විචාර තුළින් භාස නම් කවියකු පිළිබඳ වත්, ඔහුගේ නාටකචක්‍රයක් පැවති බවත්, ඒ අතුරින් ස්වප්නවාසදත්තය විශිෂ්ටතම කෘතිය වූ බවත් ප්‍රකට වේ.

ඒ සමග ම කාලිදාස ගේ පවා ප්‍රසංශාවට ලක් වූ කවියකු වීම භාස ගේ සමය පිළිබඳ තොරතුරු විමසීමේ දී ද ප්‍රයෝජනවත් වේ. ඉහතින් උපුටා ගැනීම් කළ සියලු කවීන් හා නිර්මාණ අතුරෙන් පැරණිතමයා කාලිදාස ය. ඔහු ගේ ජීවන සමය ක්‍රි. ව. පස්වන සියවසේ ආරම්භක අවධිය යි.[13] (දෙවැනි චන්ද්‍රගුප්ත රාජ්‍ය සමය ක්‍රි.ව. 413) එසේ නම් භාස ගේ කාල නිර්ණයේ අපර සීමාව නිසැක ව ම ක්‍රි.ව. 05 සියවස ලෙසින් ගත හැකි ය. ඉදින් කාලිදාස සමය වන විටත් භාස සහ එම කෘතීන් ජනප්‍රිය තත්වයේ පැවතියේ නම්, ඒවා ජනප්‍රිය වීමට සියවසක් වත් ගතවූයේ යැ යි උපකල්පනය කිරීමෙන් භාස ගේ කාලය 04 වන සියවස මුල දක්වා ඈතට ගෙන යා හැක.

භාස ගේ කාලය පිළිබඳ පූර්ව සීමාව නිසැක ව ම රාමායණ සමයට පසු අවදියක බැව් පැවසිය හැක. ඔහු ගේ නාට්‍ය කෘතීන් බොහොමයක් එහි ආභාසයෙන් රචනා වී පැවතීම නිසා ය. " රාමායණය රචනා වූයේ ක්‍රි.පූ. 400 - 200 අතර විය හැකි යැ" යි කීත් ප්‍රකාශ කරයි.[14] මෙම කාල පරාසය තුළ කවර අවධියක භාස විසුවේ ද යන්න මී ළඟට පැන නගින පැනය යි. එහි දී භාස

- නාට්‍යශාස්ත්‍ර රීතීන් පිළිබඳ එතරම් සැලකිලිමත් නො වීම.
- පාණිනී රීතීන්ට වෙනස් යෙදුම් (ආෂ් ප්‍රයෝග) භාවිතය

යන කරුණු දෙක පිළිබඳ ව විමසීම අතිශයින් ප්‍රයෝජනවත් ය. භාස සිය නාට්‍ය රචනයේ දී නාට්‍යශාස්ත්‍රාගත රීතීන් 100% කින් අනුගමනය නො කරයි. ඌරුභංගයේ කාව්‍ය නායකයා (දුර්යෝධන) ගේ මරණය දක්වීම වැනි සිදුවීම් නිදසුන් ය. එයින් භාස භරතට පූර්ව කාලීන බවක් ම ප්‍රකාශ නො වේ. නමුත් භරත ගේ රීතීන් පොදු සම්මුතීන් ලෙසින් කවීන් අතර පිළිගැනීමක් ඇතිවන්නට පෙර මෙම කෘතීන් ලියැවෙන්නට ඇතැ යි එ මගින් උපකල්පනය කළ හැක.

නාට්‍යයන්හි දක්නට ලැබෙන ආෂ් ප්‍රයෝග පිළිබඳ සැලකිලිමත් වන ගණපති ශාස්ත්‍රී "භාස ගේ කාලය පිළිබඳ නිගමනයකට එළඹීමට එයින් යම් පිටිවහලක් ලැබේ යැ" යි පවසයි. මෙම ආෂ් ප්‍රයෝගයන් නිසා භාස නිර්මාණ කාර්යයෙහි නිරත වූ කාලය පාණිනීට පෙර අවදියක් ලෙසින්, පාණිනිට සමකාලීන ලෙසින් හෝ පාණිනී ව්‍යාකරණය ජනප්‍රිය වීමට පෙර අවදියක් ලෙසින් නිගමනයකට එළඹිය හැකි ය.[15] "පාණිනී විසූ සමය ක්‍රි.පූ. 04 වන සියවස යැ" යි ගතහොත් (කීත් පවසන්නේ ක්‍රි.පූ. 350 පමණ බව යි.)[16] පළමු දෙවන මතයන් නිෂේධනය වේ. එයට හේතුව භාස ගේ නාට්‍යයන් අනිවාර්යයෙන් ම අශ්වඝෝෂට පසු කාලීන බැව් ප්‍රකට වීම ය. අශ්වඝෝෂ සිය කාව්‍යයන් හා නාටකයන් ලියූවේ ක්‍රි.ව. පළමු සියවසේ කණිෂ්ක රාජ සමයේ ය.[17] මේ පිළිබඳ ව අදහස් දක්වන මහාචාර්ය මාරසිංහ පවසන්නේ "භාස අශ්වඝෝෂට වඩා කාලිදසට සමීප බව" යි.[18]

භාස ගේ ප්‍රතිඥායෞගන්ධරායණයේ එන ශ්ලෝකයක් (iv.2) අර්ථශාස්ත්‍ර යෙහි දක්නට ලැබීමෙන් කෞටිල්‍යට පූර්ව කාලීන බවක් ප්‍රකාශ කිරීමට ඇතැම්හු උත්සාහ කරති. නමුත් "දෙදෙනාට ම පොදු වෙනත් මූලාශ්‍රයක් බලපාන්නට ඇතැ"යි පවසන මාරසිංහ මහතා එම මතය ප්‍රතික්ෂේප කරයි.[19]

භාස ගේ නාට්‍යවල භරත වාක්‍යයන්හි එන "මහීමෙකාතපත්‍රාංකා රාජසිංහඃ ප්‍රශාස්තු වඃ[20]" වැනි පාඨයන්හි පැනෙන "රාජසිංහ රජුන්" පදනම් කරගෙන කාල නීර්ණය කිරීමට ද ඇතැමෙක් උත්සාහ කරති. ඔවුන් පවසන්නේ ක්‍රි.ව. 3 සියවසේ දකුණු ඉන්දියාවේ රජකළ රාජසිංහ නම් පාණ්ඩ්‍ය රජසමයට භාස අයත් කළ හැකි බව යි. නමුත් මේ පිළිබඳ ව අදහස් දක්වන මාරසිංහ මහතා පවසන්නේ "මේ 'රාජසිංහ' යනු රජුට යෙදූ ගෞරව නාමයක් බව"[21]යි. උත්තර භාරතීයයකු වූ භාස දක්ෂිණ භාරතීය රජෙකුට ආවැඩීමේ අර්ථයක් නො මැති බවත් ඇමතියකු ගේ පවා නාමය පමණක් යටත් සේවකයකු අතින් නොකියවීමට ප්‍රවේශම් වන භාස (- ප්‍රතිඥයෞගන්ධරායණයේ හංසක යෞගන්ධරායණ සංවාදය) සිය හිමියා ගේ නම පමණක් යෙදුවේ ය යි සිතීමට නො හැකි කමත් සිය මතය තහවුරු කිරීම පිණිස මාරසිංහ මහතා සාධක කර ගනියි.

භාස ගේ කාලය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කැරුණු මෙම කරුණු සියල්ල තුළින් එළඹිය හැකි වඩාත් නිවැරදි නිගමනය නම් අශ්වඝෝෂට පසු ව කාලිදසට සමීප අවදියක එනම් ක්‍රි.ව. 2-4 සියවස් අතර භාස විසූ බවයි.

මූලාශ්‍රය හා නාමය

ඒකාංක නාට්‍යයක් වූ ඌරුභංගය භාස ගේ නාට්‍ය අතර සුවිශේෂ වූවකි. මෙයට මහාභාරත පුවතක් මූලාශ්‍රය වී ඇත. භීම විසින් දුර්යෝධන ගේ කලවා(-ඌරු) බිඳීම(-භංග) කේන්ද්‍රීය සිදුවීම ලෙසින් ගෙන ඇති හෙයින් සංඥව අන්වර්ථ ය.

ආකෘතිය හා අන්තර්ගතය

ස්ථාපනය, විශ්කම්භකය, සහ අංකය හෙවත් ජවනිකාව යන ලෙසින් මෙහි ආකෘතිය සැකසී තිබේ. භාස ගේ නාට්‍යයන් පිළිබඳ බාණභට්ටයන් "සූත්‍රධාරෛඃ කෘතාරම්භෛඃ"[22] යන ලෙසින් පැවසූ පරිදි ම භරත මුනීන් දක්වූ සම්ප්‍රදය ඉක්මවා නාන්දි ශ්ලෝකයකින්

තොර ව සූත්‍රධාර විසින් ම අරඹනු ලැබේ. භාස සුපුරුදු පරිදි මෙහි දී ද ප්‍රස්තාවනාව ස්ථාපනා ලෙසින් හඳුන්වයි.

පාත්‍රයන් ගේ නම් ඇතුළත් මුද්‍රාලංකාරයක්[23] සහිත පද්‍යයකින් ආශීර්වාද කොට ස්ථාපනය අරඹා ඇති අතර එහි අවසන් කොටසේ දී ප්‍රයෝගාතිශය[24] හෙවත් සූත්‍රධාර විසින් පළමු පාත්‍රයා හඳුන්වා දෙන ක්‍රමයේ ආමුඛයක් වේ.

එයින් අනතුරු ව ශ්ලෝක 26 කින් යුතු දීර්ඝ විශ්කම්භයකි. කෞරව-පාණ්ඩව යුද්ධයට සහභාගී වූ සෙබළුන් තිදෙනෙක් රණ බිමෙහි තොරතුරු දක්වන ආකාරයෙන් රැසැයී ඇති එය, සමාන පාත්‍රයන් එක ම බසකින් (සකුවෙන්) සංවාදයක් ගෙන එන බැවින් ශුද්ධ විෂ්කම්භකයකි. වීර, භයානක, කරුණ, බීභත්ස්‍ය වැනි රසයන් කුළු ගැන්වෙන ලෙස කැරෙන මෙම සංවාදය රණ බිමක සැටි මැනවින් චිත්‍රණය කරයි. අතරතුර දෙබස් සහිත ව ශ්ලෝක 26 කින් යුක්ත වීම තුළින් ඇති වූ අති දීර්ඝ බව රසික අවධානය බිඳිමින් රසයට ද හානි පමුණුවයි.

විෂ්කම්භකයේ අවසාන භාගය භීම සහ දුර්යෝධන අතර සිදුවන ගද යුද්ධය පිළිබඳ රමණීය වාග් චිත්‍ර බඳු පද්‍ය කිහිපයකින් යුක්ත ය. යුදයෙහි බියකරු බව, සටන්කරුවන් දෙදෙනා ගේ නොපසුබස්නා ස්වභාවය, දුර්යෝධන ගේ පහරකින් භීමසේන පරාජය අභිමුව සිටින අවස්ථාව, කෘෂ්ණගේ සලකුණකට අනුව භීම දුර්යෝධනගේ ඌරුයුග්මයට පහර දී බිඳ දැමීම, ආදිය ද පූර්වෝක්ත සෙබලුන් ගේ මුවින් ම තොරතුරු කථනයක ස්වරූපයෙන් සහෘදයා වෙත දැනුම් දෙයි. නාටකයෙහි පළමු සහ එක ම අංකය ඉන් අනතුරු ව ඇරඹෙයි. යුධයෙහි සම්මතයන් උල්ලංඝනය කරමින් භීම දුර්යෝධන ගේ ඌරු යුග්මයට පහර දීම ගැන බලදේව ගේ කෝපය, දුර්යෝධන බිම වැටී සිට ම එය සමනය කිරීමට උත්සාහ දැරීම, දුර්ජය නම් දුර්යෝධන ගේ බිළිඳු පුතු පෙරටු ව මව්පියන්, භාර්යාවන් රණබිම දුර්යෝධන සමීපයට එළැඹීම, ඔවුන් එකිනෙකා ගෙන් දුර්යෝධන සමුගන්නා ආකාරය, පාණ්ඩවයන් සමග සමගියෙන් කටයුතු කරන ලෙස දුර්ජයට අවවාද

දීම, කෝපයෙන් යුතු ව අශ්වත්ථාම දුර්යෝධන සමීපයට එළැඹීම, ඔහු ගේ ක්‍රෝධාග්නිය ශමනයට දුර්යෝධන දරන තැන, පළිගන්නා බවට අශ්වත්ථාම සපථ කිරීම, දුර්යෝධන රණබිම (කරළියේ) මිය යෑම යන ලෙසින් මෙහි කතා වස්තුව පෙළ ගස්වා ඇත.

ඌරුභංගයෙන් ප්‍රකට වන භාස ගේ ප්‍රතිභාව

මහාභාරතයේ එන සුප්‍රකට සිදුවීම් ජාලයකින් එක් ක්ෂුද්‍ර අවස්ථාවක් තේමාව ලෙස ගෙන එය සිය ප්‍රතිභාව තුළින් මැනවින් විකාශනය කොට නාට්‍යෝචිත අවස්ථා සහ චරිත නිර්මාණය තුළින් භාස අපූර්ව නිමැවුමක් සිදු කොට තිබේ. මෙහි දී

- උචිත පරිදි මහාභාරත පුවත සංස්කරණය කිරීම.
- නාට්‍යෝචිත හා හෘදසංවේදී අවස්ථා මතු කිරීම.
- පරිපූර්ණ චරිත නිර්මාණය.
- ශබ්ද හා අර්ථාලංකාර භාවිතය තුළින් භාස සිය ප්‍රතිභාව ප්‍රකට කරන අතර ඒ මගින් ම ප්‍රේක්ෂක රසික භාවයන් පරිපෝෂණය කරමින් රස ජනනය කරයි.

භාස ඌරුභංග රචනයේ දී මහාභාරතයේ එන පුවත එලෙසින් ම නැවත නො පවසයි. ඔහු ප්‍රධාන පුවතට හානි නොකර ඖචිත්‍යය රැකෙන පරිදි ඇතැම් සිදුවීම් හා චරිත තුළ යම් යම් වෙනස් කම් සිදු කරයි. එබඳු අවස්ථා කිහිපයක් සැකෙවින් මෙලෙස දක්විය හැකි ය.

මහාභාරතයට අනුව භීම දුර්යෝධන ගේ ඌරු යුග්මය ඉලක්ක කොට පහර දෙන්නේ අර්ජුන ගේ සංඥාවක් අනුව ය. නමුත් නාටකයේ දී එය කෘෂ්ණ ගේ සංඥාවක් අනුව සිදුවන බැව් ප්‍රකාශිත ය.

"ත්‍යක්ත්වා ධර්මඝෘණාං විහාය සමයං කෘෂ්ණස්‍ය සංඥා සමං"

යන ලෙසිනි. දෙ පිරිස සම්මත කළ යුද රීතියක් වන "පාදයට පහර නොදීම" භීමසේන අතින් බිඳෙන අතර එය යම් තරමක් දුරට

සාධාරණීකරණය සඳහා භාස මෙම වෙනස සිදු කරන්නට ඇත. ශ්‍රී කෘෂ්ණ යනු විෂ්ණු ගේ අවතාරය යි. දෙවියන් ගේ උපදේශයෙන් සිදු කළ හෙයින් උක්ත දෝෂයෙන් භීමගේ අපරාධකාරී බව යම් තරමකට අවම කර ගෙන "සාධාරණ පළිගැනීමක්" වෙනුවෙන් කළ සටන නිවැරදි කිරීම භාස ගේ අදහස වන්නට ඇත. එලෙසින් ම කථානායකයා වූ දුර්යෝධන ගේ පරාජය ඔහු ගේ පෞරුෂයට හානි නොවන්නක් බවට ද එමගින් පෙරළයි. දුර්යෝධන පරදිනුයේ " භීමසේන දෙවියකු ගේ සහාය ඇති ව සටන් කළ නිසා ය" යනුවෙන් ප්‍රේක්ෂකයන් තුළ සංකල්පයක් මෙ මගින් ඇති කරවන හෙයිනි.

දුර්ජය පෙරටු කොට ධෘතරාෂ්ට්‍ර, ගන්ධාරි (මව්පියන්) මාලව්, පෞරවී (බිසෝවරුන්) ආදීන් සංග්‍රාම භූමියේ වැටී සිටින දුර්යෝධන සමීපයට එළැඹවීම භාස මහාභාරත පුවතට අමුතුවෙන් එක් කළ තවත් අවස්ථාවකි. මහාභාරතයට අනුව දුර්යෝධනගේ මව්පිය පුත්‍රදරාදී සැම හස්තිනාපුර රාජ මන්දිරයෙහි ම සිටිති. මෙලෙස සිදු කැරෙන කුඩා වෙනස තුළින් වඩාත් තාත්වික හා හෘද සංවේදී වූ සිදුවීම් සමූහයක් නාට්‍යයට එක් වන අයුරු දැකගත හැකි ය.

මහාභාරතයට වඩා වෙනස් වන අවස්ථා අතුරෙන් භාස දුර්යෝධන චරිතය ප්‍රතිනිර්මාණය කරන ආකාරය ඉතා ම වැදගත් ය. එයට අනුව දුර්යෝධන අන්ත අධම දුර්ජනයෙකි. ඔහුගෙන් අංශු මාත්‍රයක හෝ යහගුණයක් දැකගත නො හැකි ය. භීමසේන විසින් ඔහු ඝාතනය කරන බවට ප්‍රතිඥ දෙනුයේ ද රාජ පර්ෂද් මධ්‍යයේ ද්‍රෞපදිය නිරුවත් කිරීම වැනි නීච ක්‍රියා නිසා ය. නමුත් භාස අතින් නිමැවෙන දුර්යෝධන එයට වෙනස් ය. ඔහු තමා අතින් සිදුවන වැරදි දකින ඒ පිළිබඳ පසුතැවිලි වන මරණය ලෙසින් තමන් අත් දකිනුයේ එකී වැරදි ක්‍රියාවන්හි ඵලය බැව් හඳුනාගන්නා යම් තරමකට සාධාරණ පුද්ගලයෙකි. ඌරුංගයේ දී දුර්යෝධන ගේ මරණය ප්‍රේක්ෂක සහෘදයා වෙත නෙතගට කඳුලක් සමගින් කරුණ රසයක් ගෙන දීමට සමත් වනුයේ එකී වෙනස නිසා ය.

මහාභාරතයේ දුර්යෝධන, ගුරුජනයන් ගේ බස පවා කිසිදු සැලකිල්ලකින් තොර ව බැහැර කොට, පාණ්ඩවයන් ගේ සාධාරණ

උරුමය ඔවුනට අහිමි කිරීමේ අදහසින් යුද්ධයට යන බලකාමියෙකි. නමුත් මෙහි දී ඔහු තමාට වුණු අසාධාරණය වෙනුවෙන් පවා අන් අය විසින් පාණ්ඩවයනට උපද්‍රව කිරීම වළකාලයි. විශේෂයෙන් බලදේව, භීම සහ කෘෂ්ණ ගේ අකටයුත්ත පිළිබඳ තදින් කෝපයට පත් වී, ඔවුන් විනාශ කිරීම පිණිස සැරසෙන විට දුර්යෝධන ගේ මුවින් නික්මෙන වදන් අතිවිශිෂ්ට ය.

"ත්වත්පාදයෝර්නිපතිතං පතිතස්‍ය භූමා
වෙතච්ඡිරඃ ප්‍රථමමද්‍ය විමුඤ්ච රොෂම්
ජීවත්තු තෙ කුරුකුලස්‍ය නිවාප මේෂා
වෛරං ච විග්‍රහකථාශ්ච වයං ච නෂ්ටාඃ"
(31 ඌරුභංග)

මෙම අවස්ථාව පමණක් නො ව අශ්වත්ථාම සිය රුදුරු කොව පකට කරමින් පඬුපුතුන් නැසීමේ අදහස පවසන විට ද දුර්යෝධන ඉතාමත් නිවැරදි ලෙස තමන් විඳිනුයේ තම වැරදි ක්‍රියාවන්හි ප්‍රතිඵල බැව් පවසා තවත් යුද කිරීමෙන් ඵලක් නො වන බව පවසයි.

භාස මෙලෙසින් පශ්චාත්තාප වන පච්කාරයකු ලෙසින් දුර්යෝධන පිළිබඳ කරුණාපූර්වක හැඟීමක් සහෘද සත්තානයන්හි ජනනය කරමින් ඔහු වෙතට සානුකම්පිත දෘෂ්ටියක් හෙලන අතර ම පුත්‍රයකු, පියකු, ස්වාමියකු සහ නායකයකු ලෙස දුර්යෝධන චරිතය පරිපූර්ණ ලෙස නිර්මාණය කරයි.

'හතං මෙ භීමසේනේන ගදපාතකචග්‍රහෙ
සම්මුරුද්වයෙනාද්‍ය ගුරොඃ පාදෞ වන්දනම්
(41 ඌරුභංග)

නමස්කෘත්‍ය වදමි ත්වාං යදි පුණ්‍යං මයා කෘතං
අන්‍යස්‍යාමපි ජාත්‍යාං මෙ ත්වමෙව ජනනි භව
(50 ඌරුභංග)

වැනි පදයන් ගෙන් දුර්යෝධන මව්පියන් කෙරෙහි සෙනෙහසින් පිරුණු පුත්‍රයෙක් ලෙස නිරූපිත ය.

මහාභාරතයේ පැනෙන රුදුරු, බිහිසුණු දුර්යෝධන ගෙන් ඉඳුරා වෙනස්, මානව ගුණයන් සහිත දුර්යෝධන චරිතයේ ස්වභාවය මැනවින් ප්‍රකට වන ස්ථානයක් ලෙසින් දුර්ජය දුර්යෝධන හමුව සඳහන් කළ හැකි ය.

'හෘදය ප්‍රීති ජනතෙ යො මෙ නෙත්‍රොත්සවः ස්වයම්
සොයං කාල විපර්යාසාච්චන්ද්‍රො වන්නිත්වමාගතः'
(43 ඌරුභංග)

'ත්‍යක්ත්වා පරිචිතං පුත්‍ර යත්‍ර තත්‍ර ත්වායාස්යතාම්
අද්‍යප්‍රභුති නාස්තීදං පූර්වමුක්තං තවාසනම්'
(44 ඌරුභංග)

මරු අබිමුව සිටින පියෙකුට ආදරණීය බිළිඳු පුතු දකින විට ඇතිවන හැඟීම් ඉහත උද්ධෘත හතළිස්තුන (43) පද්‍යයෙන් ප්‍රකට වේ. දුර්ජය සුපුරුදු ලෙස උකුළෙහි අසුන් ගැනීමෙන් දුර්යෝධනගේ බිඳුනු කලවායෙන් පැන නැගුණු වේදනාව අරභයා කියැවෙන මෙම පද්‍යය වාච්‍යාර්ථයෙන් දෙපයෙහි වේදනාවත් ධ්වනිතාර්ථයෙන් පුත්‍ර වියෝගය පිළිබඳ සිතන විට ඇති වන වේදනාවත් ප්‍රකාශ කරතැයි කිව හැකි ය.

සතළිස් සතර වන පද්‍යයෙන් ද පෙර කී පද්‍යයෙන් සෙයින් ම පුතුට තමා ගෙන් වෙන් වන්නට සිදුවන බැව් දුර්යෝධන මුවින් ප්‍රකාශ කැරෙනුයේ සහෘද සත්තානයන් කරුණ රසයෙන් පුරවමිනි.

මෙලෙස දුර්යෝධන ගේ චරිතය පමණක් නො ව ධෘතරාෂ්ට්‍ර, ගන්ධාරී, දුර්ජය වැනි චරිතයන් ද එකිනෙකට ආවේණික චරිත ලක්ෂණයෙන් යුතු ව භාස විසින් ප්‍රතිනිර්මාණය කළ ආකාරය විශිෂ්ට ය. දුර්ජය ගේ බොළඳ ස්වභාවයත්, පියා සොයමින්, අඳ මුත්තණුවනට මග පෙන්වමින් රණබිම තැන තැන ඇවිදින ආකාරයත් කවියා දක්වන්නේ ඉතා ම සිත්කළු ආකාරයෙනි.

ධෘතරාෂ්ට්‍ර : ක ඒෂ හො මම වස්ත්‍රාන්තමාකර්ෂන් මාර්ග-
මාදෙශයති

දුර්ජය : තාත අහං දුර්ජයः
ධෘතරාෂ්ට්‍ර : පෞත්‍ර දුර්ජය, පිතරම් අන්වික්ෂ්‍ය
දුර්ජය : තාත පරිශ්‍රාන්තොඛල්වහං
ධෘතරාෂ්ට්‍ර : ගච්ඡ පිතුරංකෙ විශ්‍රම්‍යස්ව

වැනි දෙබස් මහළු ධෘතරාෂ්ට්‍ර රජු පත් ව සිටින බලාපොරොත්තු විරහිත දුක්ඛිත තත්ත්වයත්, බිළිඳු දුර්ජය ගේ බොළඳ බවත් මනා ව චිත්‍රණය කොට ඇත. මේ සමග ම පුතු ගේ මරණ මංචකය සමීපයෙහි සිටින මවක ගේ මනෝභාවයන් ගන්ධාරී චරිතයෙන් මැනවින් නිරූපණය කොට ඇත. මාලවී සහ පෞරවී යන කණිෂ්ඨ ජ්‍යෙෂ්ඨ රජ බිසෝවරුන් ගේ චරිත ඉතා කුඩා වපසරියක නමුත් ඔවුනොවුන්ගේ වයසට, පරිණත භාවයන්ට උචිත යැයි හැඟෙන අයුරින් ම නිසි පරිදි නිමවා ඇත. වයසින් ලාබාල වූ මාලවිය රජු ගේ වියෝගය හමුවේ වැළපෙයි.

"බාලා එෂා සහධර්ම චාරිණී රොදිමි" නමුත් දෙටු පෞරවිය ශක්තිමත් ව වඩාත් ධෛර්යමත් ව නිහඬ ව සිටියි. සැමියා සමඟ දිගුකලක් විසීමෙන් බැඳුනු සිතැති ඇය ඔහු සමඟ අග්නි ප්‍රවේශය කරනු නිශ්චය කොට ඇත. "එකකෘත ප්‍රවේශ නිශ්චය න රොදිමි" මෙලෙස ඉතා කුඩා අවස්ථාවකින් නමුදු චරිතයක ස්වභාවය මනා ව රූපණය කිරීමේ සමත්කම භාස ප්‍රකට කරයි.

නාට්‍යයෝචිත හා භාව සංවේදී අවස්ථා මතුකොට දැක්වීම ද භාසයන් ගේ විශේෂ හැකියාවකි.

- ගදා යුද්ධයෙහි දී දුර්යෝධන ගේ පහරක් වැදී භීමසේන බිම වැටෙන මොහොතෙහි අර්ජුන, යුධිස්ඨිර, කෘෂ්ණ ආදීහු දක්වන ප්‍රතික්‍රියා විස්තර කිරීම (21 පද්‍යය)
- ඌරු භග්න දුර්යෝධන උරගයකු සේ නොහොත් බිළිඳකු සේ බිම ඇදෙමින් ගමන් කරන අවස්ථාව (29 පද්‍යය)

- දුර්යෝධන ගේ මව්පියන් අඹුදරුවන් රණබිමට ම කැඳවාගෙන ගොස් මවුන් ගෙන් සමු ගැනීමට සැලැස්වීම, එහි දී දුර්යෝධන ගේ මුවට නැංවුණු උදර වදන්.

නාට්‍යයෝචිත වූ අවස්ථා නිර්මාණය පිළිබඳ භාස ගේ හැකියාව මනා ව පිළිබිඹු කරයි.

මේ හැරුණු විට ශබ්ද හා අර්ථාලංකාර භාවිතය පිළිබඳ භාස ගේ සාමර්ථය ද ඌරුභංගය රසවත් නාට්‍ය කෘතියක් බවට පත් කිරීමෙහි ලා දායක වෙයි.

"උපල විෂමා නගෙන්ද්‍රාණං ශරීරධාරා ධරා
දිශි දිශි කෘතා ගෘධ්‍රවාසා හතාකිරථා රථාඃ
අවනිපතයඃ ස්වර්ගං ප්‍රාප්තාඃ ක්‍රියාමරණෙ රණෙ
ප්‍රතිමුඛම්මෙ තත්තත් කෘත්වා චිරං නිහතා හතාඃ
(5 පද්‍යය)

මේ පෙර කී බඳු යමක හා අනුප්‍රාස යන ශබ්දලංකාර ප්‍රයෝග භාවිත පද්‍යයකි. මුහුණට මුහුණ පහර දෙන යුදමය අවස්ථාවක් පාදත්ත යමකයකින් යුතු ව විස්තර කැරෙන මෙයින් ශබ්දය තුළින් ම පහරට පහර දෙන ආකාරය මැවී පෙනෙයි.

මේ හැරුණු විට උපමා, රූපකා දී අර්ථාලංකාර මගින් රස ගැන්වුන පද්‍යයන් සමුදයකි. පද්‍ය 66 ක් ඇති මෙහි සෑම පද්‍යයක් ම පාහේ රසවත් ය.

ඌරුභංගයේ ශෝකාන්තය

සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ ඌරුභංගයට සුවිශේෂ ස්ථානයක් හිමි කරදෙන වැදගත් ම කරුණක් ලෙසින් මෙහි කාව්‍ය නායකයාගේ මරණයෙන් නාට්‍යය අවසන් වීම සඳහන් කළ හැකි ය. මේ නිසා දුඃඛාන්තයක් බවට පත්වන ඌරුභංගය එම වර්ගයේ එක ම සංස්කෘත නාට්‍යය වේ. සෙසු සංස්කෘත නාට්‍ය සියල්ල ම පාහේ සුඛාන්තයෝ ය. භරතාදී නාට්‍ය විචාරකයන් සියල්ලෝ ම

ප්‍රාරම්භ, ප්‍රයත්න, ප්‍රාප්තිසම්භව, නියතාප්ති, ඵලාගම[25] යන ලෙසින් ආකෘතිකමය අනුපිළිවෙලක් ඉදිරිපත් කර තිබීමත්, නාට්‍ය රචකයන් ඒ අනුපිළිවෙළ අකුරට පිළිපැදීමත් එයට හේතුව ලෙසින් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. ඌරුභංගය මෙම ක්‍රමයට වෙනස් ව යමින් පරාජිත නායකයා කාව්‍ය නායකයා බවට පත් කර ඔහු ගේ දුඃඛිත අවසානය නාට්‍යයේ ප්‍රධාන පුවත බවට පත් කර ගනී.

මෙමගින් එනම් වේදිකාව මත කාව්‍ය නායකයා ගේ මරණය රඟදැක්වීම තුළින් භාස නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ එන ප්‍රධානතම රීතියක් උල්ලංඝනය කරයි.

"දූරාධ්වානං වධං යුද්ධං රාජ්‍යදෙශාදි විප්ලවං
සංරොධං භොජනං ස්නානං සුරතං චාහ ලෙපනං
අම්බරග්‍රහණාදිනී ප්‍රත්‍යක්ෂාණි න නිර්දිශෙත්"
"නාධිකාරී වධං ක්වාපි ත්‍යාජ්‍යා මාවශක්‍යං නව"
(දශ රූප III, 39,40)

යන ලෙසින් ධනංජය දශරූපයෙහි දී, නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය අනුව යමින්, රංග ගත නො කළ යුතු දර්ශන රැසක් ගෙන හැර පායි. මෙහි 39 සූත්‍රයෙහි දී දුර බැහැර ගමනක්, වධයට පත් කිරීමක්, යුද්ධයක්, විප්ලවයක්, වටලෑමක්, අහර ගැනීමක් වැනි සිදුවීම් වේදිකාගත නො කළ යුතු බැව් පැවසෙයි. සතළිස් වැනි සූත්‍රයේ දී පැවසෙන්නේ කිසි ම විටෙක නායකයා මරණයට පත් වීම නො දැක්විය යුතු බව යි.

පළමු සූත්‍රයෙන් පැවසූ දර්ශන හෙවත් සිදුවීම් ප්‍රවේශක, විෂ්කම්භකාදී අංග තුළ ද ප්‍රකාශන මගින් ප්‍රේක්ෂකයාට දැනුම් දිය හැකි ය. එ නමුත් නායක මරණය එලෙස ප්‍රකාශ වීමක් වත් සිදු නො විය යුතු බැව් ධනික දශරූපයට කළ භාෂ්‍යයෙහි සඳහන් වේ.[26] මේ අනුව බලන විට භාස ඌරුභංගයෙහි දී උක්ත රීතිය උල්ලංඝනය කොට පෙරළිකාර නිර්මාණයක් සිදු කොට ඇත. විචාරකයන්ගේ අදහස් වලට අනුව මෙය භාසගේ පැරණි බව හෙළි කරන අවස්ථාවකි. භරතමුනි ගේ අදහස් පොදු සම්මුතීන් ලෙස කවීන් අතර අවිවාදයෙන් පිළිගැනෙන්නට පූර්ව අවධියක එනම්

ක්‍රි.ව. 4 සියවසට ආසන්න කාලයක භාස සිය නිර්මාණ කාර්යයන්හි නිරත වන්නට ඇත යන මතය තහවුරු කැරෙන සාධකයක් ලෙස මෙය ද ගත හැකි ය.

ඌරුභංගය අයත් නාට්‍ය ප්‍රභේදය

මෙලෙස පෙරළිකාර ලෙස අවසන් වන ඌරුභංගය රූපක උපරූපක ආදී කවර නාට්‍ය ප්‍රභේදයකට අයත් වන්නේ ද යන්න විවාදපන්න ය. ඒ පිළිබඳ අදහස් දක්වන මහාචාර්ය ජේ. තිලකසිරි මහතා ඌරුභංගය උත්සෘෂ්ටිකාංක නම් රූපක ප්‍රභේදයෙහි ඇතුළත් කළ හැකි බව ප්‍රකාශ කරයි.[27] මහාචාර්ය මාරසිංහ මහතා මෙය ව්‍යායෝගයක් ලෙස හඳුන්වයි.[28] මෙකී ව්‍යායෝග සහ උත්සෘෂ්යටිකාංක යන රූපක දෙකෙහි ම ලක්ෂණ මෙහි යම් යම් ප්‍රමාණයන් ගෙන් දැක ගත හැකි ය. එහෙයින් වඩාත් ම සමීප කුමකට ද යි විමසීම වටී.

භරතමුනීන් ගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයට අනුව ව්‍යායෝග ලක්ෂණ මෙසේ ය.

> "ව්‍යායොගස්තු විධිඥෛඃ කාර්ය ප්‍රඛ්‍යාතනායක ශරීරඃ
> අල්පස්ත්‍රීජන යුක්තස් ත්වෙකාහ කෘතස්කථා චෛව
>
> බහවශ්ච තත්‍ර පුරුෂා ඛ්‍යායවිජන්තෙ යථා සමවකාරෙ
> න ච දිව්‍ය නායක යුක්තඃ කාර්යස්ත්වෙකාංක එවායම්
>
> න ච දිව්‍යනායක කෘතඃ කාර්යො රාජර්ෂි නායක නිබන්ධඃ
> යුද්ධනියුද්ධාඃසර්ෂණ සංධර්ෂ කර්තව්‍යඃ
>
> ඒවං විධස්තු කාර්යො ව්‍යායොගො දීප්ත කාව්‍ය රස යොනිඃ[29]
> (නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර XVIII - 90 -93)

දශරූප කර්තෘ ධනංජය ව්‍යායෝග ලක්ෂණ දක්වනුයේ මෙලෙස ය.

බ්‍යාතෙහි වෘත්තෝ ව්‍යායෝගඃ බ්‍යාතෝද්ධත නරාශ්‍රයාඃ
හීනොගර්හ විමර්ශාභ්‍යාං දීප්තාසයුර් ඩිමවද් රසාඃ
අස්ත්‍රී නිමිත්ත සංග්‍රාමෝ ජාමදග්න්‍ය ජයෙ යථා
එකාහ චරිතෛකාංකෝ ව්‍යායෝගෝ බහුභිර් නරෛඃ[30]
(දශ රූප III 60)

එම ව්‍යායෝග අර්ථකථනයන්ට අනුව එහි ලක්ෂණ මෙලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

කථා තේමාව ඉතිහාස පුවතක් ඇසුරු කිරීම.

- පුරුෂ චරිත බහුලවීම සහ ඔවුනතර සිදුවන විවාද.
- ස්ත්‍රී චරිත අඩුවීම.
- එක් දිනෙක සිදුවීම් සහිත එක ම අංකයක් සහිත වීම.
- දිව්‍ය නායකයන් රහිත වීම.
- නායකයා (ධීරොද්ධත වර්ගයේ) රජෙක් වීම.
- ස්ත්‍රී නිමිත්තක් රහිත වූ සංග්‍රාම, බාහු යුද්ධ පිළිබඳ පුවත්.
- ගර්හ හා විමර්ශ යන සන්ධීන් රහිත වීම.
- උද්දීප්තියට පත් රෞද්‍ර වීරාදී රස සහිත වීම.
- කාව්‍ය ඔජෝ ගුණයෙන් යුතු වීම.

ඌරුභංගය මෙම සියලු ලක්ෂණවලින් යුතු ය. මහාභාරත පුවතක් තේමා කර ගැනීම, බලදේව, දුර්යෝධන, ධෘතරාෂ්ට්‍ර, දුර්ජය, අශ්වත්ථාම වැනි පිරිමි චරිත බහුල වීම, එක් දිනෙක සිදුවීම් සහිත එක ම අංකයකින් යුතුවීම, උද්ධත වර්ගයෙ පාත්‍රයෙක් වූ දුර්යෝධන නායකයා ලෙස ගැනීම ආදිය නිදසුන් ය. මෙහි ස්ත්‍රී චරිත ඇත්තේ 3 කි. ඔවුනුදු දෙබසකින් පවා දක්වන දායකත්වය අල්ප ය. බලදේව චරිතය ඇතුළත් වීම දිව්‍යනායකයන් රහිත වීමට බාධාවක් නොවන්නේ ඔහු කාව්‍යයේ ප්‍රධාන චරිතය නොවීම තුළිනි. සංග්‍රාම හා බාහු යුද්ධයක් පිළිබඳ තොරතුරු ද වේ. උද්දීප්ත වූ රෞද්‍ර දී රසින් පිරිපුන් අතර කාව්‍යය ද ඔජෝ ගුණයෙන් යුතු බැව් පෙනී යයි.

එසේ වූයේ නමුත් මහාචාර්ය ජේ. තිලකසිරි මහතා මෙය උත්සෘෂ්ටිකාංකයක් ලෙස හැඳින්වීම පිළිබඳව ද විමසනු වටී. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි අංක ලක්ෂණ දක්වන්නේ මේ ලෙසෙනි.

" වක්ෂ්‍යාමතඃ පරමහං ලක්ෂණමුත්සෘෂ්ටිකාංකස්‍ය

ප්‍රඛ්‍යාත වස්තු විෂයස්ත්වප්‍රඛ්‍යාතඃ කදචිදෙවස්‍යාත්
දිව්‍ය පුරුෂෛර් වියුක්තඃ ශෛෂෛර් යුක්තෝ භවෙත් පුංභිඃ

කරුණාරස ප්‍රාය කෘතෝ නිවෘත්ත යුද්ධොධ්‍යත ප්‍රහාරශ්ව
ස්ත්‍රී පරිදෙවිත බහුලෝ නිර්වෙදිත භාෂිතශ්චෙව

නා නා ව්‍යකුල වෙෂ්ටඃ සාත්වත්‍යාරභටි කෙශිකී හීනඃ
කාර්යඃ කාව්‍ය විධිඥෙඃ සත්තං හ්‍යුත්සෘෂ්ටිකාංකස්තු"[31]
(නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර XVIII 93 -96)

එය ම දශ රූපය මෙලෙස හඳුන්වයි.

"උත්සෘෂ්ටිකාංකෙ ප්‍රඛ්‍යාතං වෘත්තං බුද්ධ්‍යා ප්‍රපඤ්චයෙත්
රසස්තු කරුණඃ ස්ථායි නෙතාරඃ ප්‍රාකෘතා නරඃ
භාණවත් සන්ධි වෘත්ත්‍යංගෛර් යුක්තඃ ස්ත්‍රී පරිදෙවිතෙඃ
වාචා යුද්ධං විධාතව්‍යං තථා ජය පරාජයෞ"[32]
(දශරූප III 63)

මෙම හැඳින්වීම් දෙකට ම අනුව උත්සෘෂ්ටිකාංක ලක්ෂණ මෙලෙස පිඬු කළ හැකි ය.

- තේමාව ඉති වෘත්තයක් වීමට හෝ නොවීමට පුළුවන.
- මධ්‍යම වර්ගයේ පිරිමි චරිත බහුල වීම. (නායකයා ද එම වර්ගයෙන්)
- දිව්‍ය පුරුෂයන් ගෙන් තොර ය.
- ස්ත්‍රී විලාප සහිත ය.
- කරුණ රසය ප්‍රධාන වේ.
- සංග්‍රාම, ජය, පරාජ පිළිබඳ තොරතුරු.

- භාරතී වෘත්ති ප්‍රධාන ය.
- මුඛ නිර්වහණ යන සන්ධීන් ගෙන් යුතු ය.

මෙකී ලක්ෂණ ඌරුභංගය තුළ දැකිය හැකි දෑ යි විමසීම මීළඟට කළ යුතු ය. ඌරුභංගය පුවත ඉති වෘත්තියකි. කරුණ රසය සහිත ය. සංග්‍රාම ජය පරාජ පිළිබඳ තොරතුරු අන්තර්ගත ය. භාරතී වෘත්තිය ප්‍රධාන ය. මෙලෙස ලක්ෂණ කීපයක් සමාන වීම නිසා කෙනෙකුට ඌරුභංගය උත්සෘෂ්ටිකාංකයකි යි කිව හැකි වුව ද වැඩි දුරට විමසන විට එය නිවැරදි නො වන බව පෙනේ.

මෙහි දී විශේෂ අවධානය යොමු විය යුතු ලක්ෂණයක් ලෙස පාත්‍ර වර්ගය පිළිබඳ ලක්ෂණය දැක්විය හැකිය. ඉහත දක්වූ තොරතුරු අනුව උත්සෘෂ්ටිකාංකයක නායකයා සහ පාත්‍රයෝ මධ්‍යම වර්ගයේ එනම් ඇමති, බමුණු ආදීහු විය යුත්තාහ. එය ඌරුභංගයට අසමාන වැදගත් ස්ථානයකි. නාට්‍යයක කාව්‍ය නායකයා අයත් පන්තිය හෙවත් වර්ගය නාට්‍ය වර්ගීකරණයේ දී අතිශයින් වැදගත් සාධකයක් වන ආකාරය නාටක සහ ප්‍රකරණ යන රූපක ප්‍රභේද දෙක විමසීමේ දී පෙනී යයි. අංක, සන්ධි, වෘත්ති ආදී බොහෝ අංශවලින් සමාන වන නාටක ප්‍රකරණ දෙක විශේෂ කැරෙන ප්‍රධානතම සාධකය නායකයා අයත් වන පන්තිය යි. නාටකයේ නායකයා උත්තම වර්ගයේ (දෙවියෙක් හෝ රජෙක්) වීම සහ ප්‍රකරණයේ මධ්‍යම (වෙළඳ, ඇමති, බමුණු) වර්ගයේ වීම එම එක ම වෙනස යි. එම තත්ත්වය මෙහි ආදේශ කොට බලන විට තේමාව, අංක ප්‍රමාණය, රස, වෘත්ති ආදියෙහි බොහෝ දුරට සමාන කම් පැවතිය ද ව්‍යායෝග උත්සෘෂ්ටිකාංක අතර බෙදීම සනිටුහන් කරන ප්‍රධාන සාධකය ලෙස ප්‍රධාන පාත්‍රයා ගේ වර්ගය දැක්විය හැකි ය.

ඒ අනුව 'ව්‍යායෝගය යනු ඉහත දැක්වූ පොදු ලක්ෂණයෙන් යුතු උත්තම වර්ගයේ පාත්‍රයන් පිළිබඳ පුවතක් ගෙන හැර පාන්නක් වන අතර උත්සෘෂ්ටිකාංකය එ බඳු ම වූ මධ්‍යම පාත්‍රයන් පිළිබඳ කතාවක් පවසන්නකි' යන නිගමනයට එළඹිය හැකි ය. මෙම තත්ත්වය තුළ දුරයෝධන රජු පිළිබඳ කථා පුවත උත්තම වර්ගයේ

පාත්‍රයන් මගින් ගෙන හැර දක්වන, ව්‍යායෝගයක් ලෙස හඳුනා ගැනීමට හැකි 'ඌරුභංගය' භාස ගේ කෘථී අතුරින් සුවිශේෂ වූවක් ලෙසින් හැඳින්විය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 Ganapathi Shastri, T. Bhasa's Plays 01p

2 ප්‍රතිඥානාටිකා ඊ. ඩබ්. මාරසිංහ 11 පිට

3 Ganapathi Shastri, T. Bhasa's Plays 08 p

4 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 12 පිට

5 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 16 පිට

6 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 12 - 16 පිටු

7 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 19 පිට

8 -එම-

9 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 1 පිට

10 -එම-

11 භාසනාටකචක්‍ර, බලදේව උපාධ්‍යාය 3 පිට

12 -එම-

13 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 23 පිට

14 කීත් ඒ.බී. සං.සා.ඉ. 61 පිට

15 Ganapathi Shastri, T. Bhasa's Plays 88p

16 කීත් ඒ.බී. සං.සා.ඉ. 665 පිට

17 කීත් ඒ.බී. සං.සා.ඉ. 077 පිට

18 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 24 පිට

19 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්. මාරසිංහ 26 පිට

20 බාලචරිත V 20

21 ප්‍රතිඥනාටිකා ඊ. ඩබ්.මාරසිංහ 27 පිට

22 භාණ භට්ට හර්ෂචරිතය, ප්‍රස්ථාවනා, I- 15

23 " සූච්‍යර්ථ සූචනං මුද්‍රා ප්‍රකෘතාථපරෛඃ පදෛඃ" ප්‍රතිඥ නාටිකා හැඳින්වීම, ඊ. ඩබ්. මාරසිංහ 16 පිට

24 දස රූප iii - 12 " එෂොමත්‍යුපක්ෂෙපාත් ---- ප්‍රයොගාතිශයොමතඃ"

25 තිලකසිරි ජේ. සං.නා.සා. 170 පි.

26 දශරූප, එස් වීරතුංග 76 පිට

27 තිලකසිරි ජේ. සං.නා.සා. 169 පිට

28 ප්‍රතිඥ නාටිකා ඊ.ඩබ්. මාරසිංහ 32 පිට

29 Natyashastra328 p

30 දශරූප එස්. වීරතුංග 85 පිට

31 Natyashastra-329 p

32 දශ රූප එස්. වීරතුංග 89 පිට

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. දශරූප, එස්. වීරතුංග, ප්‍රථම මුද්‍රණය ; 1998 ; ගොඩගේ ප්‍රකාශන ; කොළඹ
2. ප්‍රතිඥානාටිකා, ඊ.ඩබ්ලිව්. මාරසිංහ.ප්‍රථම මුද්‍රණය ; 1999; ගොඩගේ ප්‍රකාශන ; කොළඹ
3. සංස්කෘත ශබ්දර්ණවය, වැලිවටියේ සෝරත හිමි.ද්විතිය මුද්‍රණය ; 1999; ගොඩගේ ප්‍රකාශන; කොළඹ
4. අලගියවන්න ; පුවහිසි. අලගියවන්න සංස්කෘත සිංහල ශබ්ද කෝශය. ප්‍රථම මුද්‍රණය ; 2004; සූරිය ප්‍රකාශන ; කොළඹ.
5. කිත්, ඒ.බී. සංස්කෘත සාහිත්‍ය ඉතිහාසය (සිංහල පරිවර්තනය)ප්‍රථම මුද්‍රණය ; 1965; ගුණසේන ප්‍රකාශන ; කොළඹ
6. තිලකසිරි; ජේ. සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය.ද්විතිය මුද්‍රණය ; 2000; ගොඩගේ ප්‍රකාශන; කොළඹ
7. මාරසිංහ, ඊ. ඩබ්. සංස්කෘත නාට්‍ය සම්ප්‍රදය හා රත්නාවලී නාටිකාප්‍රථම මුද්‍රණය ; 1998; ගොඩගේ ප්‍රකාශන ; කොළඹ
8. සේනානායක; ජී.එස්.බී. සංස්කෘත සාහිත්‍යය.ද්විතිය සංස්කරණය ; 1960; ගුණසේන ප්‍රකාශන; කොළඹ
9. Bhasanatakachakram , Baladeva Upadyaya.4th edition 1994, Vidya Bhawan Granthamala, Varanasi
10. Natyashastra of Bharatha muni. Volume ii, 1st edition 1984.Parimal publications. Delhi
11. Ganapathi Shastri;T. Bhasa's plays 1st edition; 1985
12. Venkatachalam; V. Bhasa.2nd edition ; 1994. Sahitya Akadami publishers, Delhi

භර්තෘහරිගේ වෛරාග්‍යශතකය

සම්මානිත මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ

සියයක එකතුවක් යන අර්ථයෙන් 'ශතක' යන නාමය සංස්කෘතික සාහිත්‍යයේ අපට මුලින්ම සමුවන්නේ බුදුන් හා සම්බන්ධ අවදාන සියයක් අන්තර්ගත අවදාන ශතකයෙහි ය. එය එහැමපිටින් ම ගද්‍ය කෘතියකි. කිසියම් වෘත්තාන්යක් හෝ මාතෘකාවක් පදනම් කැරගත් මහකාව්‍ය හා ඛණ්ඩකාව්‍ය හැරුණු කොට, ජීවිතය ගැන තමන් දරන අදහස් ලේඛනගත කොට තැබීම සඳහා ඇතැම් සංස්කෘතින් කවීහු 'ශතක' ආකෘතිය යොදාගත්හ. සත්වැනි සියවසේ සිට මේ දක්වා සම්පාදනය වී ඇති, කිසියම් මාතෘකාවක් මත රචිත වූ, මුක්තක ගණයට අයත් පද්‍ය සියයකට අසන්න සංඛ්‍යාවකින් සමන්විත ශතක කාව්‍ය අතුරින් නීතිශතක, ශෘඞ්ගාරශතක, වෛරග්‍යශතක, අමාරුශතක, සූර්යශතක, භක්තිශතක හා අනුරුද්ධශතක ප්‍රධාන ය. මේවා අතරින් 'සුභාෂිත - ත්‍රිශති' නමින් හැඳින්වෙන ශෘඞ්ගාරශතක, වෛරග්‍යශතක, හා නීතිශතක යන ශතකත්‍රය කාව්‍යමය ගුණය අන් සියලු ශතකයන් අභිබවා සිටී.

භාෂා විලාසය හා රචනා ශෛලිය අතින් මෙකී ත්‍රය ම එකම කතුවරයකු ගේ යැයි සැලැකිය හැකි නමුත්, ඒ එක ද කෘතියක වත් කවියා ගේ නම සඳහන් වී නැත. එහෙත් සාම්ප්‍රදායික ව ඒවායේ කර්තෘත්වය පැවැරී ඇත්තේ භර්තෘහරි වෙතය. කවිත්වය අතින් කාලිදාසට පමණක් දෙවැනි වන මෙම කවියා ගැන නිශ්චිත තොරතුරු සොයා ගැනීම අතිශයින්ම දුෂ්කරය. ක්‍රි.ව 671 සිට 965

දක්වා ඉන්දියාවේ සංචාර ය කළ ජ-ට්සිං නැමැති චීන භික්ෂුව ගමන් ලියන්නට පටන් ගන්නට අවුරුදු 40 කට පෙර, එනම්, ක්‍රි.ව. 651 දී, මියගිය භර්තෘහරි නම් වෛයාතරබියකු ගැන සඳහන් කරයි[1]. මෙහු අන්තිම ස්වතන්ත්‍ර සංස්කෘත ව්‍යාකරණය වූ වාක්‍යපදීය රචනා කළ භර්තෘහරි විය යුතුයි. මොහු පැහැදිලිවම බෞද්ධයෙකි. මෙම වෛයාකරණියාට භාරතයේ එතරම් පිළිගැනීමක් නොලැබුණේ ද එනිසා විය හැකිය. එහෙත් වෛරාග්‍යශතක කර්තෘ භර්තෘහරි උග්‍ර හින්දු භක්තිකයකු වූ අතර, ශිව මහාබ්‍රහ්මන් හා ඒකාත්මික කොට සැලැකූ වේදාන්ත ගණයට අයත් ශෛවාමට නැඹුරු වූවෙක් විය.

ඉට්-සිං පවසන අන්දමට, වාක්‍යපදීය කර්තෘ භර්තෘහරි වූ කලී නිරන්තරයෙන් පැවිදි දිවිය හා ගිහි දිවිය අතර දෝලනය වූ පුද්ගලයෙක් විය. ඔහු සත් වතාවක් ම මේ අයුරින් ආගමික හා පෘථග්ජන ජීවිත මාරු කැරගත් බව කියනු ලැබේ. ගිහි ගෙය අත්හැර පැවිදි දිවිය කරා ගමන් ගත් එක් වතාවක ඔහු සිය ගෝලයකු අමතා, තමාට යළි ගෘහස්ථ ජීවිතයට එන්නට සිත් වුව හොත් ඒ සඳහා රථයක් සුදානම් කොට තබන ලෙසට උපදෙස් දුන් බව පැවැසේ.[2]

වෛරග්‍යශතක කර්තෘ භර්තෘහරි ද ගිහි ජීවිතයේ පෘථුල අත්දැකීම් ලබා තිබුණු පුද්ගලයෙකු බව පෙනේ. සාම්ප්‍රදායික මතයට අනුව, ඔහු උජ්ජයිනීහි රජ කළ වික්‍රමාදිත්‍ය රජුගේ වැඩිමහල් සොහොයුරා ය.[3] එහෙත් අභාග්‍යයකට මෙන් මේ වික්‍රමාදිත්‍ය රජ කවරෙක් දැයි අපට නිශ්චිත ව හඳුනාගත නොහැකි ය. කෙසේ වුව ද, භර්තෘහරිරාජ්‍ය සේවයේ නියුතු ව සිටි ගිහි ගෙව අත් හැරුගිය තැනැත්තකු බව අපට කෘතියෙන් ම දැනගත හැකිය. මෙහිදී අප තුළ මහත් කුතුහලයක් දනවන්නේ මේ භර්තෘහරි නැමැතියන් දෙදෙනා ම ජීවත් වූයේ එකම කලාවකවානුවෙක වීමයි. එච්. ජී. රෝලින්සන් මේ දෙදෙනාම එකම පුද්ගලයකු සේ සැලැකූ බව පෙනේ.[4] එය සැබෑ නම්, ඉ-ට්සිං ඒ බව සඳහන් නොකළේ මන්ද? ඇතැම් විට ඔහු බෞද්ධාගම වැළැඳගත්තේ ස්වකීය ශතකත්‍රය රචනා කිරීමෙන් පසුව නම්, ඉ-ට්සිං ඒවා ගැන නොදැන සිටියා හෝ සිතාමතා ම

ඒවා නොසලකා හැරියා හෝ විය හැකිය. අනෙක් අතට, ඔහු ශතකත්‍රය රචනා කළේ ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ බෞද්ධාගම අතර හැර හින්දූ සමය වැළැඳ ගැනීමෙන් පසුව නම්, ඉ-ට්සිං ඒවා නොසැලකා හැරීමගැන පුදුම විය යුතු ද නැත. ශ්‍රී හර්ෂදේව රජුගේ (606-647) රාජ්‍ය කවියා වූ බාණභට්ටගේ හර්ෂ චරිතයේ පද්‍යමය ප්‍රස්තාවනාවේ භර්තෘහරි ගැන සඳහන් නොවෙන්නේ ඔහු බාණ ගේ සමකාලිකයකු වූ නිසා විය හැකිය. කරුණු මෙසේ හෙයින්, මේ දෙදෙනාම එකම පුද්ගලයෙකු සේ සැලැකීමට අපට බරපතළ බාධක නොමැති පැවැසිය හැකිය.

ශතක කාව්‍යන්හි මුක්තක ස්වභාවය නිසා, ඒවාට පිටතින් කවි එකතු වීමටත්, පෙළින් ඇතැම් කවි ගිලිහී - යාමටත් ඇති ශක්‍යතාව වැඩිය. එහෙයින් මේ කෘතිවල තන්ත්‍රාඛ්‍යායිකා (පඤ්චතන්ත්‍රය), අභිඥානශාකුන්තල ය, විශාඛදත්ත ගේ මුද්‍රාරාක්ෂසය ආදී කෘතිවලින් පමණක් නොව සූක්තිමුක්තාවලී වැනි කාව්‍ය සංග්‍රහයන් ගෙන් භර්තෘහරිට හැර අන් කවීන ට ආරෝපනය කරන ලද කර්තෘත්වය ඇති පද්‍ය ද දක්නට ලැබේ. වෛරාග්‍යශතකයේ එක් සංස්කරණයෙක පද්‍ය 116 ක් අඩංගුය.[5] අප භාවිත කළ නිර්ණයසාගර සංස්කරණයේ ඇත්තේ හරියට ම ශ්ලෝක සියයකි. ඉහත සඳහන් සංස්කරණයේ අන්තර්ගත ශ්ලෝක 44 ක් මෙම සංස්කරණයේ දක්නට නැති අතර, මේ සංස්කරණයේ ඇති ශ්ලෝක 28 ක් එම සංස්කරණයේ සමු නොවේ. එසේම, සංස්කරණ දෙකෙහිම අන්තර්ගත සෑම ශ්ලෝකයකම පාහේ පෙළෙහි සුළු සුළු වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. අප සංස්කරණයේ අන්තර්ගත ශ්ලෝක සියය එකට ශ්ලෝක සය බැගින් වූ මාතෘකා දහයක් යටතේ ගොනු කරනු ලැබ ඇත. ඒ මෙසේ යි.

..... තෘෂ්ණාව ගැරහීම

..... විෂය අතහැරීමේ නිෂ්ඵල ප්‍රයත්න

..... යදියකු ගේ දීනබව ගැරහීම

..... විෂය භුක්ති විදීමේ අස්ථිරභාව

වර්ණනය

..... කාලයේ මහිමය වර්ණනා කිරීම

..... යටතියකු හා රජකු අතර වෙනස

..... අවබෝධයෙන් මනස

සංයමනය

..... නිත්‍යානිත්‍ය වස්තු විචාරය

..... ශිව වන්දනය

..... සම්පූර්ණ වීතරාගී තවුසකුගේ චර්යාව[6]

කෙසේ වූවද, මෙම වර්ගීකරණය හර්තෘහරි ගේම ද නොඑසේ නම් පශ්චාත්කාලීන සංස්කාරයකු අතින් සිදු කැරුණක් දැයි හරිහැටි කිව නොහැකිය.

බෙරිඩේල් කීත් ආදි විචාරකයන් ගේ මතය අනුව මෙකී ශතකත්‍රය අතුරින් වඩාත් ම උසස් කෘතිය වන්නේ ශෘඞ්ගාර-ශතකයයි.[7] කවිත්වය අතින් ද, නිර්මාණශීලිත්වය අතින්ද, මාතෘකා ගොනු කොට ඇති විධිමත් භාවයෙන් ද එය සෙසු ශතකද්වය අභිබවා සිටී. එහෙත් ප්‍රාචීන විභාගය සඳහා එය හෝ ජීවිතය පිළිබඳ පුළුල් අවබෝධයක් ලබාදෙන නීතිශතකය හෝ නොතකා - හැර වෛරාග්‍යශතකය ම නිර්දිෂ්ට කරනු ලැබ ඇත්තේ බෞද්ධ භික්ෂූන් හට ලෞකික විෂයානුබද්ධ කෘතින් පරිශීලනය අකැප යැ යන පටු ආකල්පය නිසා විය යුතු ය. මෙහිදී අප තබාගත යුතු කරුණක් නම් භික්ෂූන් වහන්සේලා බණ දේශනා කරන්නේ ගිහියන්ට බවයි. ඒ සඳහා උන්වහන්සේලාට ගිහි ජීවිතය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා තිබීම අත්‍යවශ්‍යය. ගිහි ජීවිතය පිළිබඳ අත්දැකීම් නොහැකි බුද්ධපුත්‍රයාට ඒ ගැන අවබෝධයකක් ලබාගත හැක්කේ මෙවන් කෘති පරිශීලනයෙන් බව අප අමතක නොකළ යුතුය. සෞන්දරානන්ද වැනි අග්‍රගණ්‍ය ප්‍රේම කාව්‍යයක් රචනා කරන ලද්දේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් විසිනි. බ්‍රහ්මචාරියකු වූ වාත්සාය්‍යායන කාමසූත්‍ර රචනා කළේ ගිහියන් සඳහාය.

තවද, සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ රසවත් ම කෘති දෙක වන මේඝදූතය හා අභිඥාන-ශාකුන්තලයේ සුළු කොටසක් හෝ සමස්ත ප්‍රාචීන විභාගයේ සංස්කෘත විෂය මාලාවට ඇතුළත් කොට නොමැත්තේ ද එනිසා ම විය යුතුය. අනෙක් අතට, සංස්කෘත නාට්‍ය අතුරින් ජාතක පොතෙහි වත් නැති විද්‍යාධාර ජාතකය මත පදනම් වූ නාගානන්දය අනාදිමත් කාලයක සිට එකී විෂය මාලාවේ නිර්දිෂ්ට නාටකයක් ලෙස අරක් ගෙන සිටී. මේ නිසා එකී විභාගයනට සුදානම් වන විද්‍යාර්තීන් සිතා සිටින්නේ හොඳම සංස්කෘත නාට්‍යය නාගානන්දය කියා. එසේම, මූලික පිරිවෙන අවසාන විභාගය සඳහා බුද්ධචරිතය වැනි ගැඹුරු කෘතියක් නිර්දිෂ්ට කැර තිබීම ද මුග්ධ ක්‍රියාවන් ලෙස මම දකිමි. ඒ සඳහා කථාසරිත්සාගරය වැනි කෘතියකින් සරල කොටසක් තෝරාගැනීම වඩාත් උචිත බව මගේ හැඟීමයි. අසත්‍ය තොරතුරු ගැබ් ව ඇති අවර ගණයේ කෘතියක් වන භෝජප්‍රබන්ධය ද මූලික පිරිවෙන් පාඨමාලාවෙන් ඉවත් කිරීමට දැන් කාලය පැමිණ ඇතැයි මම විශ්වාස කරමි. මේ සඳහා සීලක්ඛන්ධ හිමියන් ගේ සද්ධර්මමකරන්ද[1] වැනි ගද්‍ය කෘතියක් වඩාත් යෝග්‍ය බව මාගේ විශ්වාසයයි.

මා මේ අදහස් ටික ප්‍රකාශ කළේ වෛරග්‍යශතකය හෙළා දැකීමට නොව, අනාගතයේ කැරෙන ප්‍රාචීන විභාග විෂයමාලා සංශෝධනයක දී එම කාර්යයෙහි නියැළෙන්නන් ගේ අවධානය මේ කරුණ කෙරෙහි යොමු කැරෙවීමටය. වෛරාග්‍යශතකය ඇතැම් විට අතරින් පතර ශ්ලෝකයක් දෙකක් හැරෙන්නට භර්තෘහරි ගේම බව පිළිගැනීමට අප පසුබට නො වෙමු. භර්තෘහරි ගේ කෘතිය සැලැකිල්ලෙන් කියවා බලන්නකුට කවියා දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ගිහි ජීවිතය පිළිබඳ ලබා තිබුණු අත්දැකීම් ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ දී මහත් ආයාසයෙන් අත්හළ යෝගියකු ගේ රූපයක් සිය සිත්හී මවාගැනීමට හැකි වනු ඇත.

ස්වකීය ඉෂ්ටදේවතාවා වන ශිව දේවයාට උපහාර දැක්වීමෙන් සිය කෘතිය අරඹන කවියා එහිම මුල් ශ්ලෝක කිහිපයෙන් තෘෂ්ණාවේ ආදීනවත් එය අතහැරීමට මිනිසා තුළ ඇති

නොකැමැත්තත් විවේචනය කැරේ. වයසට යාම නිසා මිනිසාගේ මුහුණේ රැළි වැටී, හිසෙහි නරකෙස් පහළ ව අතපය අප්‍රාණික වූවද, ඔහුගේ තෘෂ්ණාව නම් දිනන් දින තරුණ බවට පත් වන බව මෙහි පැවැසේ. එහෙයින් මිනිසා ගේ විමුක්තියට ඇති මහත් බාධකය වන්නේ දවසින් වර්ධනය වන්නා වූ මෙම තෘෂ්ණාවයි.

ඉන්පසු කවියා දැඩි විවේචනයට ලක් කරන්නේ ජීවිකා වෘත්තීය උදෙසා ධනවතුන් ගේ මැදුරු දොරටු අසල රැඳී සිටින කවුඩන් මෙන් අතින් ගිලිහී වැටෙන දෙය ගිලදමමින් තෘප්තියට පත්වන දිනයන්ය. එසේ කිසිවකුට අත නොපා පර්වත ගුහාවක වාසය කරමින් සිඟත් පිඬු හෝ අලමුල් අනුභව කරමින් සියයක් අණ්ඩ දමූ රෙදිකඩක් පොරෝනාව ලෙස බාවිත කරමින් යෝගීන් ගත කරන නිදහස් දිවිය කොපමණ වටනේ දැයි හේ ප්‍රශ්න කරයි.

සිඟාගත් පිණ්ඩපාතයෙහි අගය හේ මහ ඉහළින් වර්ණනා කරයි. එය අදීනය. තමා හා සම සමාජ තත්ත්වයේ වූවන් වෙත ගොස් ඉල්ලා ලබා ගන්නේ දීන ආහාරයෙකි. එසේම එය සිතට සුවයක් ලබාදෙයි. එය ලබාදෙන්නට ධන හානියක් හෝ සමාජ මෙහෙවරක් ඉටු කිරීමේ දී ඇති වන සිතේ බරක් හෝ නොවන හෙයිනි. එය ඊර්ෂ්‍යාව අහංකාරය හා අභිමානව දුරු කරයි. එය ඕනෑම දිනෙක ඕනෑම අවස්ථාවක පහසුවෙන් ලබාගත හැකිය. එය සාධුනට ප්‍රිය වූ පවිත්‍ර ආහාරයෙකි. සත්‍ය වශයෙන්ම අභිනිෂ්ක්‍රමණය කළ යෝගියකු භික්ෂා ආහාර මත යැපීම ඉතා උසස් චර්යාවක් ලෙස භාරතයේ මහත් සැලැකිල්ලට භාජන විය.

කම් සුවයනට ආසක්ත වීමේ නිස්සාරාවය ගැන මෙහි මනා විවරණයෙක් කැරේ. කම්සුව විඳින අතර රෝග බිය ද, සමාජ තත්ත්වයක් උසුලන විට ඉන් පහත වැටීමේ බිය ද. මහත් ධනයක් ඇති විට රාජ භය ද, ගරු බුහුමන් ලබා සිටින විට එය අහිමි වී යාමේ බිය ද, බල ය ඇති විට සතුරු බිය ද, රූපසම්පත්තිය ඇති විට ජරාවට යාමේ බිය ද, ගුණ යහපත්කමේ දී තක්කඩියන් ගෙන් ඇති වන බිය ද, සිරුර දරා සිටින විට මරණ බිය ද ආදී වශයෙන්

මෙලොව සෑම සම්පතක්ම සමග බිය මුසුව පවතී. එහෙයින් බියෙන් තොර වූ එකම ක්‍රියා මාර්ගය නම් අභිනිෂ්ක්‍රමණයයි.

ගර්භ වාසයේ දී මිනිසා අපවිත්‍ර ද්‍රව්‍ය මධ්‍යයේ, අතපය හකුළාගෙන කල් ගෙවන්නේ මහත් අමාරුවෙනි. තුරුණු වියේ දී සම්පත් භුක්ති විඳීමේ දී කාන්තාවන් ගෙන් වියෝ වීම නිසා සිත්තැවුල් ඇතිවේ. මහලු වියේ දී මිනිසා ස්ත්‍රීන් ගේ අවඥාසහගත සිනාවට භාජන වේ. මේ අයුරින්, ජීවිතයේ කිසිදු මොහොතක මිනිසා සිතේ සුවයක් ලැබෙන්නේ නැත. අත් විඳිනු ලබන සියලු විෂය සම්පත් මහ රළක් මෙන් හෝ විදුලියක් මෙන් ක්ෂණික ව නැසීයන සුළු ය. මහලු විය ව්‍යාඝ්‍ර ධේනුවක මෙන් මිනිසාට තර්ජනය කරමින් සිටී. විවිධ ලෙඩ රෝග සතුරන් මෙන් සිරුර පුරා වහවැටේ. ජීවිතය බිඳුණු කළයකින් වැස්සෙන ජලය මෙන් කෙමෙන් ගෙවී යයි. මේ බව දැන දැනත් මිනිසා අහිතකර චර්යාවන්හි යෙදී ම කවර අරුමයෙක් දැයි කවියා ප්‍රශ්න කරයි.

මේ ලොව පාලනය කරන්නේ කාලය යි සැප සම්පත් භුක්ති විඳිමින් මුළාවට පත්ව සිටින මිනිසාට කාලයත් සමඟ තමාගේ ආයුෂ ද ගෙවී යන බව දැනෙන්නේ නැත. රජකුට තමාගේ සුන්දර නගරය, සාමන්ත රාජ මණ්ඩලය, විදග්ධ මන්ත්‍රී මණ්ඩලය, සඳු වැනි මුහුණු ඇති ප්‍රමදාවන්, ප්‍රශස්ති ගායනා කරන වන්දිභට්ටයන් ආදීන් මධ්‍යයේ අත් විඳින්නා වූ රජ සම්පත් කාලයේ වසඟට පත්ව මොහොතකින් හුදෙක් මතක සටහන් පමණක් බවට පත්වේ. දවසින් දවස හිරු උදාවත් බැස යාමත් සමඟ තමාගේ ආයුෂ ද කෙටි වන බවත්, උපත, ජරාපත් වීම, මරණය හා අත් විඳින දුක පිළිබඳ බියක් හෝ මිනිසාට ඇති නොවන්නේ මෝහය නැමැති මදිරාව පානයෙන් මහු උන්මත්තව සිටින නිසාය.

මිනිසාගේ ආයු කාලය වසර සියයක් නම්, ඉන් අඩක් ගත වන්නේ රාත්‍රී කාලයේ ය. ඉතිරි අර්ධයෙන් අර්ධයක් කිසිවක් කැරගත නොහැකි බාල කාලයටත් මහලු කාලයටත් ගෙවී යයි. යමක් කළ හැකි අවසාන අර්ධය ද ලෙඩ රෝග. දුක් ගැහැට, අනුනට සේවය කිරීමෙන් ඇති වන කරදර ආදියෙන් ගෙවීයයි.

මේ අයුරින් මිනිසා බාලයකු, කාමරසික යෞවනයකු, දිළින්දකු, යළි ධනවතකු ආදි නොයෙක් භූමිකාවන් රඟපා, ඇඟ රැළි වැටී, ලෙඩදුකින් පිරි මහලු වියට පත්ව. නළුවකු මෙන්, තිරයෙන් එහා යාම ධාමයට නික්ම යයි.

අප කවියා රජ පවුලකට අයත් වූවකු නිසා දෝ ඔහු රජුන් මායිම් නොකරන බවෙක් පෙනේ. හේ රජකු අමතා පවසන්නේ 'ඔබ කීර්තියක් ලබා ඇත්තේ ඔබ සතු භෞතික සම්පත් නිසාය. අප උසස් යැයි අභිමානයෙන් පසුවන්නේ ගුරුවරුන් ගෙන් අප ලබාගත් ප්‍රඥාව නිසාය. එහෙයින් වස්තුව හා අභිමානය හේතුවෙන් අප දෙදෙනා අතර ඇති පරතරය විශාලය. ඉදින් ඔබ අපට පිටු පාන්නහු නම් අපිදු ඔබට තඹ දොයිතුවක තරම් වත් සැලකිල්ලක් නො දක්වමු. යනුවෙනි. 'ඔබ ආධිපත්‍යය දරන්නේ භෞතික සම්පත් කෙරෙයි. අපේ බලය පැවැත්වෙන්නේ වචන කෙරෙහිය. ඔබ රණ ශූරයකු අතර, අපි අපේ විරුද්ධවාදීන් දමනය කිරීමෙහිලා සමත් වන්නෙමු. ධනයෙන් ආඪ්‍ය වූවන් ඔබ සේවනය කර අතර සිය මනස්හි ඇති මල සෝදාගැනීමට රිසි වූවෝ අප සේවනය කෙරෙති. ඔබ අපට තැකීමක් නොකරන්නෝ නම් අපි ඔබට ද කිසිදු තැකීමක් නො කරමු යි හේ වැඩි දුරටත් පසවයි. 'රජුන් බැහැ දකින්නට යන්නට අපි කවුරු ද? අපි නළුවෝ වත්, විකටයෝවත්, ගායකයෝ වත්, රාජසභාවක වාදයෙහි පටුත්වයක් දක්වන්නෝ වත්, තන බරින් නැමුණු ප්‍රමදාවෝ වත් නො වෙමු. මොවුනට රජුන් බැහැ-දැකීමට විවිධ හේතු ඇති නමුත් අපි කුමට මවුන් වෙත යමු ද?' කවියා මෙතෙකින් ගත් මඟින් බැහැර ව රජුනට පහර දීම නව මගකට යොමු වන්නේ රාජ සම්පත් භුක්ති විඳීමේ ඇති නිස්සාරභාවය පෙන්වීමටත් වඩා අභිනිෂ්ක්‍රමණය කළ යෝගියා රජුනටත් වඩා උසස් බව හුවා දැක්වීමට බව පෙනේ.

මීළඟට අප කවියා සිය හදවත අමතා කතා කරයි. 'එම්බා හදවත, ඔබ ඉබාගාතේ සැරිසරන්නේ මන්ද? මොහොතකට ඉසුඹු ගන්න. ඔබට සෑම තැන ම ලැබේනනේ කම් සුවය නම්, එය විඳගන්න. එහෙත් දුකින් පිරුණු මේ ලෝකයේ සැබෑ විෂය

සම්පත් භුක්ති විඳීමක් නම් නැත්තේය. සියලු ලෞකික සැප සම්පත් අනිත්‍ය මෙන් ම සීමා සහිත ය. වරෙක ඔබ පාතාල ලෝකයන් දක්වා දී වරෙක අහස් කුස ඉක්මවා ද, වරෙක සතර දිගාන්තයන් කරා ද ක්ෂණයකින් ගමන් කරන නමුත්, ඔබේ ජීවාත්මය අයත් වන බ්‍රහ්මයන් කෙරෙහි මොහොතක් මෙනෙහි කරන්නේ නැත. ඒ නිසා, අසත්‍ය බඳාගෙන සිටින්නේ කුමකට ද? පර, උත්කෘෂ්ඨ විනාශයට පත් නොවන බ්‍රහ්මයන් කෙරෙහි මෙනෙහි කරන්න. එවිට සියළු ලෞකික සැප-සම්පත් කාලකණ්ණි ජනයා ගේ සිතුම්-පැතුම් සේ හරසුන් ලෙස දිස්වනු ඇත.

මෙලොවැ පාලයන්ගේ සිත් අසුන් මෙන් චංචල වන අතර, ඒවා සතුටු කිරීම පහසු කාර්යයක් නොවන්නේ ය. ජීවිතයේ ලාභ-ප්‍රයෝජන පතා ඔවුන් සතුටට පත් කිරීමට වෙහෙසෙන කල්හි, මහලු විය අපේ ගතේ සවිය දුබල කරන අතර, මරුවා අප ගේ ප්‍රාණය ද ඩැහැගෙන යයි. එහෙයින් නැණවතුනට තවුස්දම් පිරීමට වඩා උත්කෘෂ්ඨ ක්‍රියා මාර්ගයක් නම් ඇත්තේ නැත. එහෙයින්, අභිමානය මැලැවී ගොස්, ධනය හානි වී, යාචකයන් තම අභිමතාර්ථයන් ඉටු නොවූයෙන් බැහැර ගිය කල්හි, මිතුරු ජනයා හීන පරිජනයන් තමන් හැරදා ගොස් යෞවනය ද පිරිහී ගිය කල්හි, ප්‍රඥාවන්තයාට කළ හැකි ශ්‍රේෂ්ඨතම කාර්යය නම්, හිමාලය අඩවියෝ ගංගා නදීබඩ, එහි ජලයෙන් නිර්මල වූ ගල් කුළු සහිත බිම් පෙදෙසක පිහිටි ගිරිකඳුරු කුටියක ලැගුම් ගැනීමය. මන්දිරයක් වාසයට ප්‍රියජනක නො වේද? ගේය-වාදිත්‍ර සහිත සංගීතය සවනට ප්‍රිය නොවන්නේද? ප්‍රාණය හා සම වූ වනිතා සමාගමය ප්‍රිය නොවන්නේද? එහෙත් ප්‍රඥාවන්තයෝ එකී සම්පත් මැස්සකුගේ පියාපත් සැලීමෙන් ලෙලෙන පහන් දැල්ලක් සේ අනිත්‍ය බව වටහාගෙන වනගත ව වෙසෙති.

මේ අයුරින් භර්තෘහරී විරහවේ සෑම පැතිකඩක් ම අළලා ගැඹුරු විශ්ලේෂණයෙක යෙදේ. ඔහු අභිනිෂ්ක්‍රමණය කරන්නේ ලෞකික සැප-සම්පත් අමිහිරි නිසා නම් නො වේ. ඉන් ලැබෙන තෘප්තිය ක්ෂණභංගුර භය, එය අහිමි වී යාමෙන් ඇති වන බියත්,

බ්‍රහ්මාස්වාදයෙන් අත් කැරගත හැකි සදාකාලික පරමාස්වාදය අපේක්ෂාවෙනි. මේ සඳහා ඔහු ඉතා උචිත බස්වහරක් යොදා ගනී. ඇතැම් තැනෙක කවිඥය යෝගී චර්යාවට යටපත් වුණු සෙයක් දක්නට ලැබුණ ද, කාලිදාසට පසුව භාරතයේ බිහිවූ ශ්‍රේෂ්ඨතම කවියා භර්තෘහරී බවට විවාදයක් නැතැ යි සිතමි. නිසැක ව ම ඔහු කාලිදස ගේ ආභාසය ලබා ඇති නමුදු, අලංකාර හා වෙනත් කාව්‍යප්‍රයෝග භාවිතයේ දී ඔහු ස්වාධීන භාවයක් පෙන්නුම් කරයි. ඔහු ගේ ශෛලීය ප්‍රකට කැරෙන එක් උදාහරණයක් මෙහි දක්වමු:

'(අප විසින්) සම්පත් භුක්ති නොවිඳින ලදී. අපි ම භුක්තියට ගන්නා ලද්දෙමු. (අප විසින්) තපස් නොරකින ලදී. අපි ම තවනු ලැබූවෙමු. කාලය ගමන් කෙළේ නැත. අපි ම (වයසට) ගියෙමු. තෘෂ්ණාව දිරාගොස් නැත. අපි ම ජරාවට පත් වීමු.'

උපමා භාවිතයෙහි දී ද කවියා ස්වාධීනත්වයක් ප්‍රකට කරයි. අප ගේ සිරුර රෝගාදියෙන් හා රුජාවන් ගෙන් තොර ව, මහලු විය තවමත් දුරින් සිටින කල්හි ඉන්ද්‍රියයන් තවමත් අප්‍රතිහත ශක්තියෙන් යුතු ව සප්‍රාණිකව පවත්නා අතර, නැණවතුන් විසින් යහපත් ක්‍රියාවන් සඳහා මහත් ප්‍රයත්නයක් දැරිය යුත්තේය. එසේ නැති ව, ගෙයක් ගිනි ගන්නා අතර ජලය සොයා ළිඳක් කනින්නට යාම කොතරම් වැඩදායක දැ යි කවියා අසයි. තව ද, භර්තෘහරී මුළු ලෝකය දාං පෙතකට ද, නිවෙස් එහි ඇති කොටුවලට ද ඒවාහි ජීවත් වන ජනයා ඉත්තනට ද උපමා කරයි. කාලය දිවා රාත්‍රී නැමැති දාදු කැට දෙක පෙරළමින් දාං පෙතෙහි ස්වකීය ක්‍රීඩාව කැරගෙන කැරගෙන යයි.

මෙහි උපයුක්ත ඡන්දස් හා වෘත්ත දෙස බලන කල ඡන්දශ්ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ව කවියා ප්‍රකට කරන පරිචය ප්‍රශංදාර්හය. අන්ෂ්ටුප් ඡන්දසේ සිට අක්ෂර 21 ස්‍රග්ධරා දක්වා වූ වෘත්ත රාශියක් තමන් ඉදිරිපත් කරන අදහසට මනා ව ගැළැපෙන අයුරින් තෝරා ගෙන ඇති ආකාරය ප්‍රශංසනීයයි. වර්ණනා අතුරින් ස්වභාවධර්මය වර්ණනයෙහි ද කවියා දක්වන කෞශල්‍යය සිත් ගන්නා සුළුය. හිමාලය අඩවියේ ගිරිකඳුරු දුදුරු කැරගෙන ගලාබසින්නා වූ

ගංගා නදිය, මල් පලවලින් සපිරි රුක් පෙළ, ලියගොමු, වනවදුල, එහි තවුස්දම් වඩන යෝගීන් හා ඔවුන් සමඟ සහජීවනයෙන් දිවි ගෙවන්නා වූ සත්ත්ව සහ කුරුළු ලෝකය කවියා වර්ණනා කරන්නේ මහත් අභිරුචියෙනි. ඒ සමඟ ම පරම බ්‍රහ්මයන් හා ඒ හා ඒකාත්මික ව ශිව දෙවියා කෙරෙහි ස්වකීය භක්තිය ප්‍රකාශ කිරීමට ඔහු දරා ඇති ප්‍රයත්නය ද පාඨකයා බැති සිතින් කුල්මත් කිරීමට සමත් වෙයි.

භාවිත කරනු ලැබ ඇති වෘත්තවල සංකීර්ණ භාවය සලකා බැලීමේ දී, කවියා සතු වූ ඡන්දශ් ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ පරිචය ගැන අපට අවබෝධයක් ලබාගත හැකිය. අනුෂ්ටුභ් වෘත්තයේ සිට අක්ෂර 21 කින් යුත් ස්‍රග්ධරා වෘත්තය දක්වා වූ ආකර්ෂණීය වෘත්ත රාශියකින් මෙම පද්‍ය ප්‍රබන්ධ වී ඇත. කවියා විශේෂ ඇල්මක් දක්වා ඇත්තේ ශාර්දූලවික්‍රීඩිත හා ශිඛරිණී යන වෘත්තවලට යි. අතරින් පතර ස්‍රග්ධරා, මන්දාක්‍රාන්තා, හරිණී, වංශස්ථ, මාලිනී. වෛතාලී, උපජාති යන වෘත්ත ද සමු වේ. ආර්යා, ඉන්ද්‍රවජ්‍රා, උපේන්ද්‍රවජ්‍රා, දෝධක, පුෂ්පිතාග්‍රා, දෘතවිලම්භිත යන වෘත්ත කිසිවක් භාවිතයට නොගැනීම අප තුළ දනවන්නේ කුතුහලයෙකි. ඇතැම් විට ස්වකීය කාර්යය සඳහා ඒවා අනුචිත යැයි කවියා සලකන්නට ඇතැ යි සිතේ. වෘත්ත අතුරින් කවියා වඩාත් ම රුචිකත්වයක් දක්වා ඇත්තේ ශාර්දූලවික්‍රීඩිත වෘත්තයට යි. ඉන් පැබැඳුණු පද්‍ය සංඛ්‍යාව සමස්ථ කෘතියෙන් අඩක් පමණ (46) පමණ වේ. එයින් හරි අඩක් (23) පද්‍ය සඳහා යොදනු ලැබ ඇති ශිඛරිණී වෘත්තය දෙවැනිතැන ගනී. වසන්ත තිලකා, ස්‍රග්ධරා හා මන්දාක්‍රාන්තා පිළිවෙලින් පද්‍ය 8 ක්, 7 ක් හා 5 ක් සඳහා භාවිත කරනු ලැබ ඇත. වෘත්ත භාවිතය දක්වන සම්පූර්ණ වගුව මෙසේයි.

1	ශාර්දූලවික්‍රීඩිත	46
2	ශිඛරිණී	22
3	වසන්තතිලකා	08
4	ස්‍රග්ධරා	07
5	මන්දාක්‍රාන්තා	05

6	අනුෂ්ටුභ්	04
7	හරිණී	02
8	මාලිනී	02
9	උපජාති	01
10	වෛතාලී	01
11	පෘථ්වී	01
12	වංශස්ථ	01
		100

භර්තෘහරී ගේ ආගමික නැඹුරුව ගැන හරිහැටි යමක් පැවැසීම අසීරු ය. කෙසේ හෝ, වෛරාග්‍යශතකය රචනා කරන අවධියේ දී ඔහු උග්‍ර ශෛව භක්තිකයෙකු ව සිටි බව නම් පැහැදිලි ය. ගංගා නදිය ගැන ද ඔහු දක්වන්නේ මහත් භක්තියකි. එහෙත් ඔහු ශිව බ්‍රහ්මන් හා සම්බන්ධ කිරීමට ද උත්සාහ දරයි. මෙනිසා ඔහු වේදාන්ත ගණයට අයත් ශෛව භක්තකයකු ලෙසට හඳුනාගනු ලැබ ඇත. කෙසේ වෙතත්, අනිත්‍යය, විරාගය, අභිනිෂ්ක්‍රමණය, භික්ෂාටනය, ගම්බර සම්ප්‍රදාය හුවා-දැක්වීම, අත්තකිලමථානුයෝගයට දක්වන නැඹුරුව ආදිය ගැන සලකා බලන විට ඔහු ගේ වීතරාගී අහස් බෙහෙවින් බෞද්ධ හා ජෛන සම්ප්‍රදායනට සමීප බවක් දක්වන බව පෙනේ. එහෙත් ඒ දර්ශනයන් දෙක ම පිළිබඳ ව ඔහු කිසිදු සඳහනක් හෝ ඉඟියක් හෝ නොකරයි. එය ඔහු සිතාමතා කළ පැහැර හැරීමක් වන්නට ද බැරි නැත. බුද්ධිය මුහුකුරා ගිය ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ දී ඔහු බෞද්ධයෙකු බවට පත් වූහ යි සිතන්නට බැරි කමෙක් ද නැත. අනෙක් අත, ඔහු බෞද්ධයකුව සිට, ශතක ලියා අවසන් කිරීමෙන් පසු එම ලබ්ධිය පිළිකෙව් කරන්නට ඇතැ යි කෙනෙකුට තර්ක කරන්නට ද පිළිවන. මෙදෙකින් ප්‍රථම විකල්පය වඩා තර්කානුකූල බවක් දක්වන බව අප ගේ විශ්වාසයයි.

සටහන්

1. Records of the Buddhist Religion, tr., J. Takakusu, 1896, pp. 178 ff.
2. Ibid.
3. Vairagyasatakam of Bhartrhari, The Hundred Verseson Renunciation, tr. Swami Madhavananda, Advaita Ashrama, Kolkata, 2004, p. 3.
4. H. G. Rawlinson, India: a short cultural history, London, 1937, p. 133.
5. වෛරාග්‍යශතකය, පරි., වැලිපිටියේ ඉන්දානන්ද හිමි, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2013.
6. Vairagyasatakam of Bhartrhari, p. 5.
7. A. B. Keith, A History of Sanskrit Literature, O.U.P., 1920, pp. 177
8. C. A. Seelakkhanda Maha Thera, The Saddharma-makaranda: a treatise on the life andteachings of Sakya Munindra, Kohlapur, 1911.

රැකියා තෘප්තිය හා ආයතනික සංවර්ධනය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අරුණ ශාන්ත වල්පොල

රැකියා තෘප්තිය යනු යම්කිසි රැකියාවක් සම්බන්ධයෙන් ලබන චිත්තවේගි ප්‍රතිචාරයකි. සමාජය තුළ ජීවත්වීමේ දී මිනිසුන් වන අප නිරන්තරයෙන්ම සෑම දෙයක් තුළින් ම තෘප්තිමත් භාවය බලාපොරොත්තු වේ. ආයතනක් තුළ සේවය කිරීමේ දී ආයතනය තුළින් තෘප්තිමත් භාවය බලාපොරොත්තු වේ. ආයතනයක් තුළ සේවාදායකයන් විවිධ අංශ මඟින් විවිධ මට්ටම්න් තෘප්තිමත් භාවයට පත් වේ. එක් අයකු තෘප්තිමත් භාවයට පත්වන කරුණකින් තවත් අයකු අතෘප්තිමත් විය හැකිය. මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය යනු රැකියාව තුළින් ලබන තෘප්තිමත් භාවය වේ. පුද්ගලයෙකු තම රැකියාව හෝ රැකියාවේ අත්දැකීම් ඇගයීමේ දී ඔහු හෝ ඇය තුළ මතුවන ප්‍රියජනක හෝ ධනාත්මක චිත්තවේගි තත්වයක් රැකියා තෘප්තිය වශයෙන් ඊ.ඒ. ලොක් නැමැත්තා විසින් හඳුන්වා තිබේ. මේ අනුව පුද්ගලයන් විසින් වැදගත් යැයි සලකනු ලබන කරුණු කොතෙක් දුරට සංවිධානය තුළින් ලැබේ ද යන්න මත රැකියා තෘප්තිය ඇති වේ. රැකියා තෘප්තිය යන්න මතුපිටින් දැකිය නොහැකි, අනුමාන වශයෙන් ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටාව තුළින් තේරුම් ගත හැකි දෙයකි. ඒ අනුව ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටාව මත පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට රැකියා තෘප්තිය වෙනස් වන බව දක්විය හැකි වේ. එමෙන් ම ඒ පුද්ගලයාගේ අපේක්ෂා ඉක්මවා ඔහුට හෝ ඇයට ප්‍රතිලාභ ලැබේ නම් හෝ තම අපේක්ෂා ඉක්මවා ඔහුට හෝ ඇයට ප්‍රතිලාභ ලැබේ නම් තම අපේක්ෂාවට මනාව ප්‍රතිලාභ ලබා

ගැනීමට පුද්ගලයාට ඇති හැකියාව මත රැකියා තෘප්තිය තීරණය වේ.

රැකියා තෘප්තිය තුළින් ආයතනය සේවාදායකයන් තුළ මානව සබඳතා වර්ධනය වේ. ආයතනය විසින් සේවාදායකයා තෘප්තිමත්භාවය සම්බන්ධයෙන් විවිධ වූ ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කරනු ලැබේ. එම ක්‍රියාමාර්ගයන්හි සාධාරණ හා විශ්වාසනී භාවය මත සේවාදායක තෘප්තිමත් භාවය වර්ධනය වන අතර ඒ තුළින් මානව සබඳතා වර්ධනය වේ. උදාහරණයක් ලෙස සේවකයෙක් තමා සෙසු අයට වඩා වෙහෙස වී වැඩකරන්නේ යැයි සිතන අතර, ඔහුට ලැබෙන ප්‍රතිලාභ ඊට ප්‍රමාණවත් නොවෙන්නේ යැයි සිතන්නේ නම් ඔහු හෝ ඇය විසින් තම සංවිධානය කෙරෙහි ද සෘණාත්මක ආකල්ප ඇතිකර ගැනීමට පෙළඹේ. එමගින් විවිධ මානුෂ සබඳතා බිහි නොවන අතර ඒ තුළින් රැකියා ආතෘප්තිය ඇති වේ. නමුත් ඔහු හෝ ඇයගේ දායකත්වයට ප්‍රමාණවත් පරිදි ප්‍රතිලාභ ලැබේ යැයි සිතන්නේ නම් ඉන් ඇතිවන යහපත් ආකල්පය රැකියා තෘප්තියට ද, හේතු වේ. මේ අනුව ආයතනික පරිසරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී රැකියා තෘප්තිය සම්බන්ධයෙන් විවිධ කරුණු බලපාන බව පෙනී යයි.

මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය නිසා සේවකයන්ගේ කායික, මානසික, සෞඛ්‍ය යහපත්වන බව ඒ බිලේගන් නමැති මනෝ විද්‍යාඥයා විසින් ප්‍රකාශකර තිබේ. ඒ අනුව රැකියාවට අදාළ කාර්යයන් ඉක්මනින් ඉගෙන ගැනීමට පෙළඹෙන බවත් සේවකයන් විසින් රැකියාව ආශ්‍රිත ආපදා හා අනතුරුවලට මුහුණපෑමට ඇති අවස්ථා අඩුවන අතර ඔවුන්ගේ දුක් ගැනවිලි ද අඩු වේ. එසේම සේවකයන් තම සම ගණුදෙනුකරුවන්ට උපකාර කිරීම ආදිය ද රැකියා තෘප්තිය බැඳී තිබේ. මේ අනුව පෙනී යන්නේ රැකියා තෘප්තිමත්භාවය යනු ආයතනයට ආයතන නිලධාරින්ට මෙන්ම සේවාදායකයන්ට ඉතාමත් වැදගත් වන කරුණක් වේ. ඒ අනුව ආයතන සඳහා තම අරමුණු පරමාර්ථ මුදුන් පමුණුවා ගැනීමටත්, එය කාර්යක්ෂමතාවය හා ඵලදායිතාවය වර්ධනය වීම සඳහා

ද බලපානු ලැබේ. ඒ අනුව මානව සබඳතා වර්ධනය වීමටත්, ආයතනයක සංවර්ධනය ඇතිවීම සඳහාත් රැකියා තෘප්තිමත්භාවය යන්න ඉතාමත් වැදගත් වේ.

මේ අනුව පෙනී යන්නේ සේවාදායක තෘප්තිය යන්න ආයතනික සේවාදායකයන් තුළින් උපරිම කාර්යක්ෂමතාවය හා ඵලදායිතාවය ලබා ගැනීමේ දී ඉතාමත්ම වැදගත්වන බව වේ. මේ ආකාරයට සේවක පක්ෂය හා සේව්‍යය පක්ෂය යන පාර්ශවය තෘප්තිමත්ව කටයුතු කිරීම තුළින් ආයතනය තුළ ගැටුම් අවමවන අතර හොඳ හිත වර්ධනය වේ. ඒ අනුව ආයතනය තුළ මානව සබඳතා තව දුරටත් වර්ධනය වන්නා සේම එය ආයතනය සංවර්ධනය සඳහා ද බලපානු ලැබේ. මේ අනුව රැකියා තෘප්තිමත්භාවය මෙන්ම මානව සබඳතා හා ආයතනික සංවර්ධනය අතර පවතින්නේ මනා සබඳතාවයකි.

ආයතනයක වටිනාම සම්පත ලෙස මානව සම්පත හඳුනාගත හැකිය. ආයතනයක පරමාර්ථ ඉටුකරගැනීම කෙරෙහි සේවාදායකයන් විශාල දායකත්වයක් ලබා දෙනු ලැබේ. මෙහි දී සේවාදායකයන්ගේ රැකියා තෘප්තිය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් ලක්ෂණයක් වේ. රැකියා තෘප්තිය පිළිබඳව න්‍යායාත්මක පසුබිම කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේ දී ඒ පිළිබඳව ඉදිරිපත් වී ඇති න්‍යායන් හා සංකල්ප කෙරෙහි විමසා බැලීම වැදගත් වෙයි. රැකියා තෘප්තියට අදාළ න්‍යායන් හා සංකල්ප ලෙස සේවක අභිප්‍රේරණය සේවක සුභසාධනය, සේවක දුක් ගැනවිලි විසඳීම යනාදී කරුණු වැදගත් තැනක් හිමි කරගනී.

කිසියම් පුද්ගලයෙකු තමන් කරන රැකියාව සම්බන්ධයෙන් ලබන අත්දැකීම් හා එය ඉටු කිරීමෙන් ලබන ඇගයීම් මගින් ලැබෙන යහපත් මානසික ආකල්පයක් ලෙස රැකියා තෘප්තිය හැඳින්විය හැකි ය. කිසියම් සේවකයෙකු තමා කරන රැකියාව තුළින් බොහෝ අත්දැකීම් සම්භාරයක් ලබා ගනී. එහි දී නොදන්නා යමක් දැන ගැනීමටත් දන්නා දෙයක් පිළිබඳ පරිණත තත්ත්වයකට ගමන් කිරීමටත් මෙමඟින් අවස්ථාව ලැබේ. ඒ තුළින් සේවකයා තුළ

යහපත් ආකල්පයක් ගොඩ නැගේ. තවද ඇගයීම ද සේවකයන් විසින් බලාපොරොත්තු වේ. මෙහි දී සේවාදායකයන් කරනු ලබන කාර්යයන් සම්බන්ධයෙන් ඉහළ නිලධාරීන් විසින් කරනු ලබන අගය කිරීම මඟින් මානසික තෘප්තිමත් භාවයක් ලැබේ.

Fredy Luthons (ෆොඩි ලූතෝන්ස්) රැකියා තෘප්තිය පිළිබඳව නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. ඔහු පෙන්වා දෙන ආකාරයට "මිනිසා රැකියාවකින් අපේක්ෂා කරන දෙය මතුපිටින් පෙනෙන්නේ නැත. නමුත් අභ්‍යන්තරව ඒ තත්වය එසේ නොවේ. අතැම් අය තුළ මතුපිට හොඳ තෘප්තිමත් බවක් තිබුණ ද අභ්‍යන්තරයේ ඔහුගේ තෘප්තිමත් භාවයක් දැකිය නොහැක."

පුද්ගලයෙකු රැකියාවකින් අපේක්ෂා කරන්නේ කුමක් ද යන්න බැලූ බැල්මට නොපෙනේ. සේවකයන් තුළ විවිධ බලාපොරොත්තු පැවතිය හැකිය. එහි දී ඒවා ඉටුවන ආකාරය අනුව ඔහුගේ සිතුවිලිවල වෙනසක් තිබිය හැක. යමෙකු රැකියාවක් තුළින් වැටුප පමණක් බලාපොරොත්තු විය හැකි අතර තවත් අයකු මානසික තෘප්තිමත් භාවය බලාපොරොත්තු විය හැකිය. ඒ තුළින් පෙනෙන්නේ යමෙකු තෘප්තිමත් ලෙස රැකියාව ඉටු කරන්නේ ද අතෘප්තිමත් ලෙස රැකියාව ඉටු කරන්නේ ද යන්න නිරීක්ෂණය කළ හැක්කේ ඔහුගේ හෝ අභ්‍යන්තර නිරීක්ෂණය තුළින් බව වේ.

රැකියා තෘප්තිය යනු කිසියම් පුද්ගලයෙකු විසින් කරනු ලබන්නා වූ රැකියාව කෙරෙහි ඔහු හෝ ඇය තුළ පවත්නා වූ පොදු ආකල්පයක් ලෙස පුළුල්ව නිර්වචනය කළ හැකිය. මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය යන්න බැලූ බැල්මට යම් සේවකයෙකු විසින් කරනු ලබයි. එහි දී තමා වැඩ කරන ආයතනයේ භෞතික පරිසරය ද රැකියා තෘප්තිය කෙරෙහි බලපාන බව පෙනේ.

සේවකයෙකුට වඩාත් තෘප්තිමත්ව තම කාර්යයන් වගකීම් ඉටු කිරීමට හැකි වන්නේ භෞතික පරිසරය ප්‍රියමනාපව පවතින්නේ නම් පමණි.

පෙල් ඊ. ස්පෙක්ටර් රැකියා තෘප්තිය නිර්වචනය කරනුයේ, An Imotoinal affective response to a job or specific aspect of a job it is assumed to represent about a job (Spector, 1985;695)

එනම් කාර්යයකට හෝ කර්තව්‍යයට අයත් විශේෂ අංශවලට දක්වන චිත්තවේගී අවේදාත්මක ප්‍රතිචාරයක් කර්තව්‍යයක් පිළිබඳ ඇගයුම් කරන හැඟීම් පර්ෂදයක් ඉන් නියෝජනය වෙතැයි අනුමාන කෙරේ.

මේ සම්බන්ධයෙන් තවත් අර්ථ නිරූපණයක් සපයන සුබෝධ ගෝපාල් නන්දිගේ (1988) අදහසට අනුව පුද්ගලයෙකු සිය කාර්යය පිළිබඳව ඔහු ලබන තෘප්තිය හෝ අතෘප්තිය එකී කර්තව්‍යය පිළිබඳ ඔහු තුළ පවත්නා ස්ථීර හෝ අස්ථීරබව චිත්ත ස්වභාවයේ ප්‍රමාණය දක්වන්නේ ලෙසිනි. රැකියා තෘප්තිය යන්න ස්ථීර හෝ අස්ථීර නොවුනා පමණක් නොව එය ක්ෂණික චිත්ත ස්වභාවයක් ද නොවේ. එය හුදෙක් පුද්ගලයාගේ අවශ්‍යතා අනුව වෙනස් වීමට භාජනය වන සාපේක්ෂ වූත් චිරස්ථායි වූත් තත්ත්වයකි. එකී අවශ්‍යතා ඉටු කරන රැකියාවේ ධාරිතාව සහ රැකියාව පිළිබඳ ඔහු දරන ඔහුගේ ම සංකල්පයක් ද වෙයි. (Nandy, 1998;198).

නන්දි දක්වන මෙම අදහසට අනුව සේවකයකුගේ රැකියාව සහ ඔහුගේ අවශ්‍යතා ඉන් ඉටුවේ ද නොවේ ද යන්න අනුව ඔහු තුළ තෘප්තියක් නැතහොත් අතෘප්තියක් හට ගනී. එකම පරිසරයක සේවය කරන සේවකයන් දෙදෙනකු තුළ සිය කාර්යය කෙරෙහි පවත්නා චිත්ත ස්වරූපය බෙහෙවින් වෙනස්විය හැකි බව මෙයින් පෙනී යයි.

ෆ්‍රෙඩ් ලූතන්ස් විසින් විසින් රැකියා තෘප්තිය තීරණය කරන තීරකයන් තුනක් පෙන්වා දී ඇත.

- රැකියා තෘප්තිය යනු යම්කිසි රැකියාවක් සම්බන්ධයෙන් ලබන චිත්තවේගි ප්‍රතිචාරයකි. මෙය පුද්ගලයන්ගේ

මතුපිටින් දැකිය නොහැකි නමුත් අනුමාන වශයෙන් ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටාව තුළින් තේරුම්ගත හැකිය. ඒ අනුව පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට රැකියා තෘප්තිය වෙනස් වේ.

- පුද්ගලයෙකුගේ රැකියා තෘප්තිය තීරණය කරන්නේ ඒ පුද්ගලයාගේ අපේක්ෂා ඉක්මවා ඔහුට හෝ ඇයට ප්‍රතිලාභ ලැබේ නම් හෝ තම අපේක්ෂාවට සමානව ප්‍රතිලාභ ලබා ගැනීමට ඒ පුද්ගලයාට ලැබෙන හැකියාව මතය.

උදාහරණයක් ලෙස සේවකයෙක් තමා සෙසු අයට වඩා වෙහෙස වී වැඩ කරන්නේ යැයි සිතන අතර ඔහුට ලැබෙන ප්‍රතිලාභ ඊට ප්‍රමාණවත් නොවෙන්නේ යැයි සිතන්නේ නම් ඔහු හෝ ඇය තම සංවිධානය කෙරෙහි ද පාලකයක් කෙරෙහි ද සෙසු සේවකයන් කෙරෙහි ද සෘණාත්මක ආකල්පයක් ඇති කර ගැනීමට පෙළඹේ.

- රැකියා තෘප්තිය මගින් ඊට සම්බන්ධ තවත් ආකල්පයන් කිහිපයක් මතු කර පෙන්වනු ලබයි. මේ සම්බන්ධයෙන් කරන ලද පර්යේෂණ වලට අනුව පුද්ගලයන්ගේ රැකියා තෘප්තිය කෙරෙහි බලපාන තම වැඩ පරිසරය හා අනෙකුත් බාහිර සාධකයන් ඇති බව සොයා ගන්නා ලදී.

රැකියා තෘප්තිය යන්න සේවකයන් තම රැකියාව තුළින් ලබන චිත්තවේගි හැඟීමකි. මෙය පුද්ගලයාගේ බාහිරින් හඳුනාගත නොහැකි වූවත් ඔහුගේ හැසිරීම් රටාව අධ්‍යයනය කිරීම තුළින් වටහා ගත හැකිය. සේවකයා තම රාජකාරි කටයුතු කරගෙන යන ආකාරය නිරීක්ෂණය කිරීම තුළින් ඔහු සතුටින් තම කාර්යයන් කරනවා ද අකමැත්තෙන් (අසතුටෙන්) කාර්යයන්වල නිරත වනවා ද යන්න හඳුනාගත හැකිය. මෙහි දී කිසියම් සේවකයෙක් තම වගකීම් කාර්යයන්වල උද්යෝගයෙන් නිරත වෙද්දී තවත් අයෙක් අසතුටෙන් සිටිය හැකිය. මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් ය. කෙනෙක් අතෘප්තිමත් විය හැකිය. සේවකයකුගේ රැකියා තෘප්තිය තීරණය වන්නේ ඔහුට ලැබෙන ප්‍රතිලාභ මතය. මෙහි දී යම් සේවකයෙක් වෙහෙස වී වැඩ කරද්දී

ඔහුට ප්‍රමාණවත් පරිදි ප්‍රතිලාභ ලැබෙන්නේ නම් සේවකයා තෘප්තිමත් වේ. එසේම රැකියා තෘප්තිය තීරණය වීම කෙරෙහි භෞතික පරිසරය සකස් විය යුතුය. හිරු එළිය වාතාශ්‍රය ලැබෙන ආකාරයට සේවකයා වැඩ කරන ස්ථානය සකස් කළ යුතුය.

සේවක අතෘප්තිය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී ඒ පිළිබඳව ක්‍රම රැසක් පවතින බව පෙනේ. පුද්ගලයකුගේ පෞද්ගලික අවශ්‍යතා ඉටු කර ගැනීම සඳහා පුද්ගලයා රැකියාව තුළින් තමන්ව ප්‍රයෝජනවත් ලෙස යොදාගත හැකි යයි සිතෙන ශක්තීන් සමඟ අවශ්‍යතා සංසන්දනය කරයි. මෙහි දී පුද්ගල අවශ්‍යතා හා රැකියාවෙන් ලැබෙන දේ අතර විෂමතාවක් ඇති වූ කල්හි අතෘප්තිය ඇති විය හැකිය.

ඉහළම කාර්යය සිද්ධිය ලැබූ මිනිසෙකුට අනාගතයක් ගැන කිසිදා අපේක්ෂාවක් ඇති නොවේ. එසේ වනුයේ ඔහුගේ අවශ්‍යතා භංග වී ඇති බැවිනි. දැඩි බලවත් අවශ්‍යතා ඇති මිනිසෙකු යටහත් පහත්ව සිටීමට සිදුවී ඇති තරම කොතෙක් ද යත් ඔහු ඉන් තෙහෙට්ටුවට පත්ව සිටී. මේ දෙදෙනාම එකම කාර්යයක නිරතව සිටිති. දෙදෙනාම අපේක්ෂාභංගව අතෘප්තිමත් තත්ත්වයකට පත් වී දිවි ගෙවති.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ යමෙකු රැකියාව සම්බන්ධයෙන් ධනාත්මක අදහසක් දරන්නේ නම් ඔහු රැකියාව තුළින් ඉහළ මට්ටමේ තෘප්තියත් ලබන බවයි. මෙහි විරුද්ධාර්ථය වන්නේ රැකියා අතෘප්තිය වේ. යමෙකු කිසියම් කර්යයක දීර්ඝ කාලීනව නිරත වී සිටිනතේ ඒ කෙරෙහි ඇතිවන මානසික තෘප්තිමත් භාවය හේතුවෙනි. ඒ අනුව පුද්ගලයන් විසින් වැදගත් යැයි සැලකෙන කරුණු කොතෙක් දුරට සංවිධානය තුළින් ලැබේ ද යන්න මත රැකියා තෘප්තිය ඇති වේ. එය චිත්තවේගීය ප්‍රතිචාරයක් වන අතර එය පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වේ. මන්ද එක් පුද්ගලයෙකුගේ රැකියා තෘප්තිය තීරණය කරනු ලබන්නේ ඒ පුද්ගලයාගේ අපේක්ෂාව ඉක්මවා ඔහුට හෝ ඇයට ප්‍රතිලාභ ලැබේ නම් අපේක්ෂාවට සමානව ප්‍රතිලාභ ලැබේ නම් හෝ අපේක්ෂාවට

සමානව ප්‍රතිලාභ ලබා ගැනීමට ඇති හැකියාව මතය. කෙසේ වුව ද සේවකයකුගේ රැකියා තෘප්තිය හෝ අතෘප්තිය තීරණය වීම කෙරෙහි රැකියා ආකල්ප යන සාධකය ද බලපාන බව පෙනේ.

සංකීර්ණ ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කරන රැකියා තෘප්තිය මැනීම තරමක් ගැටළු සහගත කාර්යයකි. කෙසේ වෙතත් හෝ රැකියා තෘප්තිය අතෘප්තිය මැනීම සඳහා භාවිතා කළ හැකි ප්‍රවේශයන් රාශියක් ඇත. ඉන් විශාල වශයෙන් යොදා ගනු ලබන්නා ප්‍රවේශයක් දෙකක් වන්නේ Single Global Rating සහ Summation යන ක්‍රමයන් දෙකයි.

මෙම ක්‍රමයන් භාවිතා කිරීම තුළින් රැකියා තෘප්තිය මනිනු ලබන්නේ කෙසේ ද යන්න සලකා බැලිය යුතුය. එහි දී පළමු ප්‍රවේශයට අනුව රැකියා තෘප්තිය මැනීමේ දී අදාළ සේවකයාගෙන් අසනු ලබන්නේ එක් ප්‍රශ්නයක් පමණි. මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය මැනීම සඳහා යොදා ගත හැකි සියලු ම නිර්ණායකයක් සියල්ලම සැලකිල්ලට ගනිමින් ඔහු හෝ ඇය විසින් සිය රැකියාව කෙරෙහි තෘප්තිමත් වන ආකාරය පිළිබඳ තොරතුරු ලබා දීම සිදු කරයි. මෙහි දී ප්‍රතිග්‍රාහකයාට සිය රැකියා තෘප්තිමත් මට්ටම වාර්තා කිරීම සඳහා යම් ලකුණු පරාසයක් ලබා දෙයි. (උදා. 1 සිට 5 දක්වා) මෙම පරාසය ඉහළ තෘප්තිමත් සහ ඉහළ අතෘප්තිමත් වශයෙන් අන්ත දෙකක් නියෝජනය වන පරිදි ඉදිරිපත් කරනු ලබයි.

රැකියා තෘප්තිය මැනීම සඳහා යොදාගනු ලබන දෙවන ප්‍රවේශයට අනුව රැකියා තෘප්තිය ගණනය කිරීමේ දී රැකියාව හා සම්බන්ධ වැදගත් නිර්ණායක ගෙන ඒවා කෙරෙහි අදාළ සේවාදායකයා තුළ පවත්නා හැඟීම් හා විශ්වාසයට අදාළ පිළිතුරු ලබා ගනී. මෙවැනි රැකියාව හා සම්බන්ධ පොදු හා වැදගත් නිර්ණායක ලෙස රැකියාවේ කළ යුතු කාර්යයවල ස්වභාවය සුපරීක්ෂණය මූල්‍ය ප්‍රතිලාභ උසස්වීම් අවස්ථා සහ තම සේවාදායකයන් සමඟ පවත්නා සබඳතා ආදිය යොදා ගනී. අවසාන වශයෙන් මෙම එකිනෙක නිර්ණායක සඳහා ලබාදෙන ලකුණුවල එකතුව ගෙන සමස්ත රැකියා ඇගයීම සිදුකරනු ලැබේ.

මේ අනුව රැකියා තෘප්තිය පිළිබඳ එක් අර්ථකථනයක් දැකිය නොහැකිය. මානව සම්පත් කළමණාකරණ සාහිත්‍යය ගවේෂණය කිරීමෙන් පෙනී යන්නේ රැකියා තෘප්තිය යනු කුමක් ද යන්න නිවැරදිව හා ප්‍රමාණවත් අයුරින් විස්තර කිරීම සඳහා යොදා ගෙන ඇති පද විවිධත්වයක් ගනී. කෙසේ වුවද රැකියා තෘප්තිය යන්න පුද්ගලයාගේ බුද්ධිමය හෝ හේතුමය ප්‍රතිචාරවලට වඩා කාර්යය සම්බන්ධයෙන් ඔහු තුළ පවත්නා හැඟීම හෙවත් චිත්තවේගි සම්බන්ධතාවයක් බව වැඩිදෙනෙකු විස්තර කරයි.

රැකියා තෘප්තිය තීරණය වීමට බලපානු ලබන සාධක

රැකියා තෘප්තිය පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන විට මතුවන්නා වූ තවත් ප්‍රශ්නයක් වන්නේ රැකියා තෘප්තිය තීරණය වීම සඳහා කුමනාකාරයේ රැකියාශ්‍රිත විචල්‍යයක් හේතුවේ ද යන්නයි. අධ්‍යයන වලින් සොයාගෙන ඇති ප්‍රතිඵලවලට අනුව රැකියා තෘප්තිය තීරණය වීම සඳහා බලපානු ලබන වැදගත් විචල්‍යයක් හෙවත් සාධක ලෙස,

1. මානසික වශයෙන් සම්බන්ධ අභියෝග.
2. සාධාරණ ප්‍රතිලාභ
3. සහයෝගී වැඩතත්ත්වයන්
4. සහයෝගී සමසේවාදායකයන්

යනාදිය වැදගත් වන බව පෙනී ගොස් ඇත.

මානසික වශයෙන් සම්බන්ධ වන රැකියා අභියෝග

සේවකයන්ට ඔවුන් කරනු ලබන රැකියාව හා සම්බන්ධ සිය දැනම කුසලතා හා හැකියාවන් ප්‍රයෝජනයට ගනිමින් විවිධාකාරයේ රැකියා කටයුතු කිරීමට අවස්ථාවන් සහ නිදහස ලබා දීමත් ඔවන් විසින් සිදුකරනු ලබන කාර්යයන් සම්බන්ධයෙන් ප්‍රතිපෝෂණයක් ලබා දීමත් ආදිය තුළින් ඔවුන්ගේ රැකියාවන් වඩාත් රුචිකත්වයක් ලබාදෙන අයුරින් පෙළඹවිය හැකිය. මෙවැනි ලක්ෂණ යම්

රැකියාවක් තුළ අන්තර්ගත වන්නේ නම් එමගින් සේවකයන්ට සිය රැකියාව අභියෝගාත්මක එකක් වනු ඇත. ඉතා අඩු අභියෝග සහිත රැකියාවක් ඉටු කිරීම සඳහා සේවකයන් මැළිකමක් දක්වන අතර ඉතා ඉහළ අභියෝග සහිත රැකියා කිරීමට සිදුවීමෙන් ඔවුන් තුළ යම් කළකිරීමක් පසුබැසීමක් දක්නට ලැබිය හැකිය. මධ්‍යස්ථ අභියෝග ලැබේ නම් සේවකයන් සිය රැකියාව කිරීමෙන් තෘප්තියක් ලබයි.

සාධාරණ ප්‍රතිලාභ

සේවකයන් විසින් අපේක්ෂා කරනු ලබන ආකාරයේ සාධාරණ ගෙවීම් ක්‍රමයක් සහ පැහැදිළි උසස්වීම් ප්‍රතිපත්තියක් යම් සංවිධානයක් තුළ පැවතීම ඉතා වැදගත් වේ. රැකියා ඉල්ලුම අනුව ගෙවීම් කිරීමක් සමාජය විසින් පිළිගත් මට්ටමක් ගෙවන්නේ නම් එය සාධාරණ ගෙවීමක් ලෙස සේවකයන් විසින් අවබෝධ කර ගැනීම තුළින් ඔවුහු තෘප්තියට පත්වෙති. කෙසේ වෙතත් සියලු ම සේවකයන් මුදල් සඳහා ම පමණක් සේවයේ යෙදෙන්නේ නැත. බොහෝ සේවකයන් විසින් ඔවුන් බලාපොරොත්තු වන ආකාරයේ රැකියා ස්ථානයක හෝ තමන් අපේක්ෂිත ආකාරයේ රැකියාවක නිරතවීමට අවස්ථාව ලැබෙන්නේ නම් අඩු වැටුප් තලයක් යටතේ වුවද සේවයේ යෙදීමට පෙළඹෙනු ලැබෙති. සමහර සේවකයන් විසින් සාධාරණ උසස්වීම් ප්‍රතිපත්ති සේවය කරන ස්ථානවලින් අපේක්ෂා කරති. මෙම උසස්වීම් මගින් පුද්ගල වර්ධනය වැඩි වගකීම් වැඩි සමාජ තත්ත්වයන් බලාපොරොත්තු වෙති. මේ අනුව සේවකයන්ට ලබාදෙන උසස්වීම් ඉතා සාධාරණ බව සේවකයාට අවබෝධ වීම තුළින් ද රැකියා තෘප්තිය ලබයි.

සහයෝගි වැඩතත්ත්වයන්

සේවකයන් විසින් තමන් රැකියාවක කරනු ලබන ස්ථානය පරිසරය තුළින් පුද්ගලික පහසුව සහ රැකියා පහසුව සහ රැකියා පහසුව යන කරුණු දෙකම අපේක්ෂා කරනු ලබයි. පර්යේෂණ මගින් සොයාගෙන ඇති අන්දමට සේවකයන් භයානක හා

අන්තරාදායක මෙන්ම අපහසු රැකියා පරිසරයක් තුළ වැඩ කිරීම අකමැති බව හෙළි කරගෙන තිබේ. මීට අමතරව බොහෝ සේවකයන් විසින් සාපේක්ෂව සිය නිවෙස්වලට ආසන්නව පවතින රැකියාවන් ඉටු කිරීම සඳහාත් නූතන පහසුකම් යටතේ සේවාවන් කිරීම සඳහාත් මෙන්ම ප්‍රමාණවත් උපකරණ, සහිතව කාර්යයන් කිරීම සඳහාත් වැඩි රුචිකත්වයක් වැඩි රුචිකත්වයක් දක්වන බව පෙනී ගොස් ඇත.

සහයෝගී සමසේවාදායකයන්

සේවකයන් විසින් සිය රැකියාවක කරනු ලබන ස්ථානය පරිසරය තුළින් පුද්ගලික පහසුව සහ රැකියා පහසුව යන කරුණු දෙකම අපේක්ෂා කරනු ලැබේ. මිනිස් ස්වභාවයෙන්ම සාමාජීය සත්ත්වයකු වන බැවින් අන්තර් සමාජය සම්බන්ධතා පැවැත්වීමටත් ඒ තුළින් සමාජීය අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීමටත් රුචිකත්වයක් දක්වයි. එහි දී සේවකයන් විසින් සේවා ස්ථානයේ තමන් සමඟ සේවය කරන සහෝදර සේවකයන් සමඟ මිත්‍රශීලි සම්බන්ධතා මගින් තෘප්තිය ලබයි. එබඳු සම්බන්ධතා මගින් රැකියා තෘප්තිය ද වර්ධනය වෙයි. එසේම ප්‍රධානීන්ගේ චර්යාව ද සේවක රැකියා තෘප්තිය තීරණය වීම සඳහා බලපානු ලබයි. අධ්‍යයනයක් මගින් අනාවරණය කරගෙන ඇති කරුණු වලට අනුව සේවක සතුට තම ආසන්නම අධ්‍යක්ෂකවරයා විසින් තමන්ට අවබෝධ කර ගැනීමට මෙන්ම තමන් සමඟ සුහදශීලිව කටයුතු කිරීම වැනි චර්යා නිසා රැකියා තෘප්තිය ඉහළ තත්ත්වයට පත් කර ගත හැකි වනු ඇත.

සේවක කාර්යඵල කෙරෙහි රැකියා තෘප්තියේ බලපෑම

කළමනාකරුවන් විසින් සේවකයන්ගේ රැකියා තෘප්තිය වැඩිකිරීම තුළින් සේවක කාර්යඵල (Employee Performance) ඉහළ දැමීමක් අපේක්ෂා කරනු ලැබේ. පර්යේෂකයන් විසින් ද මෙම කළමනාකරුවන්ගේ අපේක්ෂාව හඳුනාගෙන ඇති අතර එමෙන් ම අධ්‍යයනයන් ගණනාවක් තුළින් ද රැකියා තෘප්තිය මගින් සේවක ඵලදායිතාව සේවයට නොපැමිණීම සහ සේවක

පිරිවැටුප (employee productivity, employee, absenteeism & employee turnover) යන නිර්ණායක කෙරෙහි බලපෑම් කරනු ලබන ආකාරය පැහැදිලි කර ගැනීමට උත්සහ දරා ඇත. (කළුආරච්චි 2004,87)

සංවිධානවල සාමාජිකයන් අතර කණ්ඩායම් හැඟීම ජනිත කිරීම, සාමාජිකයන් හට සංවිධානය විසින් විනෝද චාරිකා සඳහා අවස්ථාවන් ලබා දීම, සාමාජිකයන් හට උපදේශන සේවාවන් සැලසීම ආදී කටයුතු සිදු කීම තුළින් සේවාදායකයන් තෘප්තිමක් කළ හැකිය. කෙසේ වෙතත් තෘප්තිය සහ ඵලදායීතාව අතර පවතින සම්බන්ධතාවය ධනාත්මක සම්බන්ධතාවයකි. එමෙන්ම පුද්ගලයකුගේ රැකියා මට්ටම (Job Level) එක මේ සඳහා බලපානු ලබයි. එහි දී වෘත්තීය සහ කළමනාකරණ මට්ටම් වල රැකියාවක් කරනු ලබන පුද්ගලයන් සඳහා තෘප්තිය හා ඵලදායීතාව පවතින සම්බන්ධතාවය ඉතා දැඩි ලෙස බලපාන බව පෙනේ.

තෘප්තිය සහ නොපැමිණීම (Satisfaction and Absenteeism)

තෘප්තිය සහ නොපැමිණීම අතර සෘණාත්මක සම්බන්ධතාවයක් පෙන්නුම් කළත්, මෙම විචල්‍යයන් දෙක අතර පවතින සහ සම්බන්ධතාව සාමාන්‍යයෙන් 40% ටත් වඩා පහළවන බව අධ්‍යයනයක් මගින් සනාථ කර ඇත. සාමාන්‍යයෙන් අතෘප්තිමක් සේවාදාකයක් විසින් සිය රැකියාවන් වලට පැමිණීම සාපේක්ෂව දුර්වල වුවත් මෙම සම්බන්ධතාවය තීරණය වීම සඳහා වෙනත් සාධක ද බලපානු ලැබේ. උදාහරණයක් වශයෙන් යම් සංවිධානයක් විසින් සිය සේවාදාකයන් ලබාගනු ලබන ලෙඩ නිවාඩු ඇතුළු වෙනත් නිවාඩු සඳහා වැටුප් නොගෙවන ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කරන්නේ නැතිනම් තෘප්තිමක් සේවාදායකයින් විසින් වුවද සාමාන්‍යයෙන් විශේෂ නිවාඩු දැමීමට ඉඩ තිබේ. එසේම සේවා දායකයන්ට විවිධවූත් විශේෂවූත් ආශාවන් හෝ අවශ්‍යතාවයන් පවතී නම් ඔවුන් විසින් ඔවුන්ගේ රැකියා කටයුතු කර ගැනීමට පෙළඹීමට ඉඩ ඇත. උදාහරණයක් ලෙස ගතහොත් වර්තමාන බොහෝමයක් ශ්‍රී ලාංකික සේවාදායකයන් විසින් සිය රැකියාවන්

කරන අතරතුරදී (ක්‍රිකට්) ක්‍රීඩා තරඟ පිළිබඳව සිය අවධානය යොමු කිරීමට පුරුදු වී සිටීම දැකිය හැකිය. සමහර විට ඔවුන් විසින් නිවාඩු ලබාගෙන වුවද එකී තරඟ රසවිඳීමට පෙළඹෙන අවස්ථා බොහෝ විට අපට අත්දැකිය හැකිය.

තෘප්තිය සහ පිරිවැටුම. (Satisfaction and Turnover)

තෘප්තිය යන්න සේවාදායක පිරිවැටුම හෙවත් සේවය හැරයාමේ අනුපාතය කෙරෙහි ද සෘණාත්මක ලෙස බලපානු ලැබේ. නමුත් තෘප්තිය සහ පිරිවැටුම අතර පවතින සම්බන්ධතාව තෘප්තිය සහ නොපැමිණීම අතර, පවතින සහ සම්බන්ධතාවෙහි දැඩි බව තීරණය වීම සඳහා වෙනත් බාහිර සාධක බලපෑම් කරනු ලැබේ. ශ්‍රම වෙළඳපොළ තත්ත්වයන්, විකල්ප රැකියා අවස්ථාවන් සලකා බලනු ලබන සංවිධානය කෙරෙහි ඇති ආකල්ප සහ හැඟීම් ආදිය සේවාදායක පිරිවැටුම තීරණය වීම සඳහා බලපෑම් කරනු ලබන අධ්‍යයන සාධකය වේ. අධ්‍යයනයක් තුළින් ලබාගත් සාක්ෂිවලට අනුව තෘප්තිය සහ සේවක පිරිවැටුම අතර පවතින සම්බන්ධතාව වෙනස් කරනු ලබන්නා වූ වැදගත් සාධකයක් වන්නේ සේවක කාර්යඵල මට්ටමයි. (Level of employee performance) එනම් තෘප්තිමත් මට්ටමට වඩා සේවක කාර්යඵල හෙවත් හැකියාවන්ගේ මට්ටම සේවක පිරිවැටුප තීරණය කිරීම සඳහා වැදගත් නිර්ණායකයක් ලෙස ක්‍රියා කරනු ලැබේ. ඒ අනුව ඉතා හොඳින් සිය රැකියා කටයුතු කරනු ලබන සේවාදායකයන්ව සංවිධානය තුළ රඳවා ගැනීම සඳහා වැටුප් වැඩි කිරීම, අමතර දීමනාවක්, ඔවුන්ව අගය කිරීම, පිළිගැනීම, උසස්වීම් අවස්ථාවන් ලබා දීම ආදි ක්‍රියාමාර්ග ගනු ලැබේ.

මෙවැනි ක්‍රියාමාර්ග ඔස්සේ රැකියා තෘප්තිය යනු කුමක්ද යන්න පිළිබඳව අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි අතර තෘප්තිමත් භාවයෙන් ආයතනයට ලැදිව නිවැරදිව සේවය කරන පුද්ගලයෙකු මගින් ඵලදායී සේවකයන් ලබා ගත හැකි බව සඳහන් කළ හැකිය. එවිට ආයතනය සංවර්ධනය කළ හැකිය. එවිට ආයතන සංවර්ධනය කර ගැනීමට ද එය ඉවහල් වනු ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ.

1. උදයංග, එස්.කළමණාකරණය සරළව 2008, කතෘ ප්‍රකාශන.
2. ඕපාත එච්.ඩී.එන්.පී. සේවා මණ්ඩල කළමණාකරනය, 1995, කතෘ ප්‍රකාශන.
3. කරුණානායක, එන්. මහජන සම්බන්ධතා, 1996ද මාධ්‍ය ප්‍රකාශකයෝ.
4. කොට්ටවත්ත එච්.කේ.එච්.මානව සම්පත් කළමණාකරනය, 2006, කතෘ ප්‍රකාශක.
5. චන්ද්‍රකුමාර, ඒ. සංවිධාන චර්යාව, 2007, දීපානි ප්‍රකාශකයෝ.
6. මානවඩු පී.නෘයාත්මක කළමණාකරණය 2003, ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ කොළඹ.
7. Allan, J, How to be better at Mortivation people, 1999, Bryagstons squame, London.
8. Davis, K, Human Relations of Organizational Behaviour 1967, Newyork.
9. Herbert J, Chrudund and Sriman, Personnel Management 1880, South Western Publishing.

ළමා අපචාර පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විග්‍රහයක්

සහකාර කථිකාචාර්ය
දර්ශනපති ඩී. එම්. එල්. හර්ෂිකා බණ්ඩාර

ප්‍රවේශය

සමාජයේ කුඩාම ඒකකය වශයෙන් පවුල හඳුනාගැනේ. පවුලක වටිනාම සම්පත මෙන්ම එහි පැවැත්ම ළමයා ය. ළමයා යන්න "නොමේරූ", "පොඩි", "ලාබාල" වශයෙන් සරළව අර්ථකතනය කළ හැකිය. මේ පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් ගෙන විග්‍රහ කිරීමේදී සිංහල භාෂාව තුළ "ළමයා" යන්න ද ඉංග්‍රීසියෙන් "Child" යන්න ද ළමයාට ව්‍යවහාර කෙරේ.

මධ්‍යතන යුගයේදී පුද්ගල අපචාරිත්වය පිළිබඳ මතය වුයේ එය යක්ෂයාගේ බලපෑම මත සිදු වුවක් බවයි. එනම් මිනිස් සිරුරට ආවේශ වූ යක්ෂයා පුද්ගලයා අපචාරී ක්‍රියාවන්ට යොමු කරන බවයි. නමුත් මනුෂ්‍යයා විද්‍යාත්මකව සිතන්නටත් ක්‍රියා කරන්නටත් පෙළඹීමෙන් පසු අපචාරිත්වය පිළිබඳ මෙම අදහස වෙනස් විය. ඉන්පසු ඒ පිළිබඳ ජීව විද්‍යාත්මක, මනෝ විද්‍යාත්මක හා සමාජ විද්‍යාත්මක හේතූන් සොයා ගන්නට විය. වර්තමානය වනවිට මෙම පුද්ගල අපචාරිත්වයට වඩාත් හේතු වී ඇත්තේ සමාජ විද්‍යාත්මක කාරණා බව පෙනේ.[1] මේ අනුව අපචාරිත්වය පිළිබඳව ජීව විද්‍යාත්මක, මනෝ විද්‍යාත්මක සහ සමාජ විද්‍යාත්මක අංශ ඔස්සේ විවිධ විද්වතුන් ඉදිරිපත් කරන ලද මතයන් හා

පර්යේෂණයන් විමසා බැලීමෙන් මේ පිළිබඳව තවදුරටත් පැහැදිලි කරගත හැකිය.

ළමා අපචාර සම්බන්ධ මනෝවිද්‍යාත්මක මත විමසා බැලීමේ දී මනෝ වෛද්‍යවරු විසින් සඳහන් කරන පරිදි "නිවසෙහි දරුණු කෲර පාලනය ගෙනදුන් වේදනාත්මක හැඟීම් අවරෝධනය වූ ළමයා කල්ලිය සමඟ එක්ව එම හැඟීම් ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා මඟින් ප්‍රකාශ කරයි. එම හැඟීම් ඒ නයින් අවිඥානික ලෙස ක්‍රියාත්මක වනබව කීම වඩාත් නිවැරැදි ය. මනෝ වෛද්‍ය විශ්ලේෂණය ඒ බව මැනවින් සනාථ කොට ඇත[2] වශයෙනි. මේ අනුව සමාජයට අවධාරණය කළහැකි කරුණක් වන්නේ, නිවසක කෲර පාලනය හා නීතින් පවුලක අසමඟිය දරුවන්ගේ මනසට බලපාන බවත් එම මනසට දැනෙන අසහනකාරී හැඟීම දරුවා ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා මඟින් බාහිරට ප්‍රදර්ශනය කරන බවත් ය.

මනෝ වෛද්‍ය විශේෂඥයෙකු වූ "රොබින්ස්" (Robins) සිදුකළ පර්යේෂණයකින් "වසර 40 ට පෙරාතුව ඉතා මුරණ්ඩු සහ දඟකාර ළමයින්ගෙන් 50% ම වර්තමානයේ දී ඉතාමත් බිහිසුණු අපරාධකරුවන් වනබව සොයා ගෙන ඇත. එමෙන්ම ළමයින්ගේ ප්‍රචණ්ඩකාරී බව සඳහා දෙමාපියන්ගේ හැසිරීම සෘජුවම බලපාන බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ. ළමයින් සිය දෙමාපියන් අකෘතියක් කරගෙන ඔවුන් අනුගමනය කරන්නට පෙළඹෙති.[3] මේ අනුව පැහැදිලි වන කරුණක් වන්නේ ප්‍රචණ්ඩකාරී මව්පියන්ගේ දරුවන් ප්‍රචණ්කාරී වීමට සාධක සපයා දෙන්නේ තම පවුල් පසුබිමෙන්ම බවයි.

එමෙන් ම මනෝවිද්‍යාඥයින්ගේ පැහැදිලි කිරීම් වලට අනුව තහවුරුවන තවත් කරුණක් වන්නේ පවුලේ බලපෑම ළමා මනස විකෘති කිරීමට ද ළමා මනස ප්‍රකෘති කිරීමට ද සෘජුවම බලපාන බවයි. ඒ අනුව ප්‍රචණ්ඩකාරී දෙමාපියන් සිටින පවුලක දරුවන්ගේ මනස විකෘති වී ඔවුන් නිරන්තරයෙන් අපචාරී ක්‍රියා කෙරේ යොමු වීමට ඇති ඉඩකඩ බහුල බව මනෝවිද්‍යාත්මක සාධකයන් ඔස්සේ පැහැදිලි වේ.

ළමයා පිළිබඳ හැඳින්වීම

'ළමයා' යනු කවුරුන්ද යැයි සැලකීමේ දී වයස් සීමාව කුමක්ද? යන්න විමසා බැලීම වැදගත් වේ. එහිදී විවිධ අණපනත් අනුව වයස් සීමාව වෙනස් වනබව පෙනේ. බොහෝ අණපනත්වල ළමයා සහ බාලක පුද්ගලයා යනුවෙන් දෙවර්ගයක් ගැන සඳහන් වේ.

1. ළමයින් හා බාලක පුද්ගලයන් පිළිබඳ අඥාපනත
2. කාන්තාවන් බාලක පුද්ගලයන් සහ ළමයින් රැකියාවේ යෙදීමේ අඥාපනත
3. ළමයින් හා බාලක පුද්ගලයන් පිළිබඳ අඥාපනත
4. හදාවඩා ගැනීමේ අඥාපනත

ආදී පනත් යටතේ 'ළමයා' යනු, වයස අවුරුදු 14ට අඩු පුද්ගලයෙකි.[4] එමෙන් ම අනත් දරු නිවාස අඥාපනත යටතේ ද ළමයා යනු "වයස අවුරුදු 18ට අඩු කෙනෙකි"[5] වශයෙන් දක්වා ඇත. බාලක පුද්ගලයන් පිළිබඳ වයස් සීමාව කුමක් ද? යන්න විමසීමේ දී ළමයින් හා බාලක පුද්ගලයන් පිළිබඳ අඥාපනත යටතේ බාලක පුද්ගලයා යනු "වයස අවුරුදු 14ට එළඹී ඇතිඑහෙත් වයස අවුරුදු 16ට එළඹී නැති කෙනෙකි" කාන්තාවන් සහ පුද්ගලයින් හා ළමයින් රැකියාවේ යෙදවීම අඥාපනත යටතේ බාලක පුද්ගලයාගේ වයස් සීමාව "අවුරුදු 14 සහ 18 කි"[6] යනුවෙන් සඳහන්ව ඇත.

මීට අමතරව "ළමයා" යන්න "Oxford Thesaurus Of English Dictionaries"හි මෙසේ අර්ථ දක්වා ඇත.

1 Child Youngster, Young One, Little, Baby, One boy, Girl

2 Unborn or New born Human being

3 One's Son or Daughter[7]

මලලසේකර ඉංග්‍රීසි-සිංහල ශබ්දකෝෂයේ "Child" යන්නෙහි අරුත මෙසේ දක්වා ඇත.

> "දරුවා, නූපන් දරුවා, හෝ අලුත උපන් දරුවා, පුතා හෝ දුව, වයස අවුරුදු 18 ට අඩු දරුවා"[8]

යන්න වේ. මනෝවිද්‍යා ශබ්දකෝෂයට අනුව ළමයා ව්‍යවහාර කරනු ලබන්නේ

> "පරිණතභාවයට පත් නොවූ තැනැත්තා, උපතත් මල්වර වියත් අතර තැනැත්තා, ළදරු වියත් මල්වර වියත් අතර තැනැත්තා, දෙමාපියන්ගේ පැටියා"[9]

ආදී වශයෙනි. බුදුදහමට අනුව "පුත්තා වත්‍ථූ මනුස්සානං" යනුවෙන් මිනිසුන්ට මෙලොව ඇති ශ්‍රේෂ්ඨත ම වස්තුව සම්පත දරුවන් ය යනුවෙන් දක්වා ඇත. එමෙන් ම ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂයට අනුව "අපචව"[10] යන්නෙන් සංස්කෘත භාෂාවෙන් දරුවා හඳුන්වා දෙන අතර

> "බාලයා, කුඩා දරුවා"[11]

යන්නෙන් එහි අර්ථය දක්වා ඇත. එමෙන් ම අලගියවන්න සංස්කෘත සිංහල ශබ්දකෝෂයේ

> "අපත්‍ය යන්නෙන් දරු සහ දරු මුණුබුරු පරපුර"[12]

දක්වා ඇත. ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂයේ ළමයා යන්නෙන්

> "වැඩුණු වයසට නොපැමිණි දරුවා, දරුවා, බාලයා, බාල වයසේ දරුවා"[13] යන්නෙන් අර්ථ දක්වා ඇත.

මේ අනුව ඉහත සඳහන් නිර්වචන, විවිධ අර්ථකතනයන්ට අනුව ළමයා යනු කවරෙක් ද? යන්න පිළිබඳ අවබෝධයක් ලද හැකිය.

ළමා අපචාර පිළිබඳ හැඳින්වීම

"අපචාර" යනු එක්තරා ව්‍යාකූල සමාජ සම්බන්ධතා දාමයක් වෙතින් පැන නඟින උද්වේගකාරී සමාජ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසින් හැඳින්විය හැකිය. අතීත මිනිසා ද තමන් සතු අපචාරී චර්යාවන් පිළිබඳ ගැටලුවකට මුහුණ පා සිටිබව ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර වලින් පැහැදිලි වේ.

'අපචාර' යන වචනාර්ථය ගත් කළ "අප" යන්න නොගැලපෙන, සාවද්‍ය, වැරදි යන අරුත් ලබා දෙන අතර "චාරය" යන්න උපසර්ගයක් වන අතර එහි හැසිරීම යන අරුත් ලබා දෙයි. ඒ අනුව මෙහි සරල සාමාන්‍ය අර්ථය නොමනා හැසිරීම යන්න ව්‍යවහාර කළ හැකිය. අපචාරයක් යන්න කුමක් ද? යන්න පැහැදිලිකර ගැනීමේ දී නොයෙකුත් ග්‍රන්ථ, ශබ්දකෝෂ, නොයෙකුත් විද්වතුන් මේ හා සම්බන්ධව ඉදිරිපත් කර ඇති නිර්වචනයන් විමසා බැලීම වැදගත් වේ.

සිංහල භාෂාවේ මෙහි වචනාර්ථය 'අපචාර' යනුවෙන් සඳහන් වේ. මෙය ඉංග්‍රීසි භාෂාව තුළ ද විවිධ නම් වලින් හඳුන්වනු ලබයි. ඉංග්‍රීසි සිංහල මලලසේකර ශබ්දකෝෂයට අනුව, "abuse, misconduct, offence, solecism, deliquency[14] වශයෙන් හඳුන්වා ඇත. නූතන සිංහල පරිභාෂික ශබ්දකෝෂයට අනුව අපචාර යන්නෙහි අරුත "යුතුකම් පැහැර හැරීම, සමාජීය හෝ සාපරාධී හෝ වරදක් කිරීම[15] (Delinquency)" ලෙස දක්වා ඇත. ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂයට අනුව, අපචාර යන්නෙන්"නරක පැවැත්ම, නොමනා හැසිරීම, වැරදි ක්‍රියාව"[16] ලෙස දක්වා ඇත. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂයට අනුව, "නොමඟ, වැරදි හැසිරීම, 'අපථ' "[17] යන්න තුළින් අපචාර දක්වා ඇත. අලගියවන්න සංස්කෘත සිංහල ශබ්දකෝෂයට අනුව, "වියෝගය, මරණය, නැති බව, වැරැද්ද, අනිසි හැසිරීම, හිංසාකාරී හැසිරීම, අපත්‍යය"[18] යනුවෙන් අපචාර අර්ථ දක්වා ඇත. එමෙන්ම මනෝවිද්‍යා ශබ්දකෝෂයට අනුව"ළමුන් හා යෞවනියන් විසින් කරනු ලබන වරද"[19] ලෙස අපචාරය හඳුන්වාදී ඇත. Oxford ශබ්දකෝෂයේ 'අපචාර' යන්නෙහි අර්ථය

සලකා බලන කළ "offence, abuse, misconduct, solecism, delinquency" වශයෙන් වචන කිහිපයකින් මෙහි අර්ථය හඳුනාගත හැකිය. "misconduct – allegations of misconduct by the scecurity forces"[20] එනම් පදනම් විරහිත වරදක් කළ බවට චෝදනා ලැබීම වැරදි හැසිරීම් ලෙස හඳුන්වා දී ඇත. මේ අනුව ළමා අපචාරයක් යනු කුමක්ද? යන්න පිළිබඳ අවබෝධයක් ඉහත විග්‍රහය තුළින් ලබාගත හැකිය.

ළමා අපචාර සහ සමාජ බලපෑම

ළමා අපචාරීත්වය කෙරෙහි වඩාත් බලපා ඇත්තේ සමාජමය කරුණු බව මේ පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී පෙනී යයි. විවිධ සමාජ විද්‍යාඥයින් විසින් සමජයීය අංශය ඔස්සේ ද මේ පිළිබඳව කරුණු ඉදිරිපත් කොට ඇත. එමිල්ඩර්කයිම් දක්වන ආකාරයට ගැටුම් වලින් තොරව සහජීවනය පවත්වා ගෙන යාමට උපකාරී වන ඥාතීත්වය, කුලය, දෙදරාගිය සමාජ සංස්ථා, පුද්ගලිකත්වය මුල් තැන ගත්, මුදල් මත දිවෙන සමාජ ක්‍රමය පුද්ගලයා අසහනයට පත් කරන සමාජ ක්‍රමයක් බව ඔහු සඳහන් කරයි. වත්මන් පරපුර එවැනි සමාජ ව්‍යුහයන්ට හුරුවීම නිසා ඔවුන් තුළඅසහනකාරී හැඟීම් වර්ධනයවීමත් ඒ නිසාම අවශ්‍යයතාවන් වැඩිවීමත් සිදුව ඇත. අවසානයේ ඔහුගේ නිගමනය වන්නේ එම අවශ්‍යයතාවන් සපුරා ගැනීමට අවශ්‍යය ආර්ථිකය හා සමාජ පරිසරය ගොඩනඟා ගැනීමට මිනිසුන් විවිධ වූ අපචාර ක්‍රියාවලට යොමු වන බවයි.[21]

මේ අනුව පෙනී යන්නේ වර්තමානය තුළ බොහෝ සෙයින් ළමුන් දුරස් වී යාමට මෙම ළමා මනසේ පවතින ගුණාංග හේතුවන බවයි. ආර්ථිකය තුළ ද මත්ද්‍රව්‍ය, මත්පැන්, අසභ්‍යය පොතපත බෙහෙවින් ව්‍යාප්තව තිබේ. ඊට අමතරව ජන මාධ්‍යය තුළින් ද ළමා මනස විකෘති වන ආකාරයේ බොහොමයක් දේ සමාජයට මුදාහැරේ. මේ හේතූන් ළමා මනස විකෘති කොට ඔවුන් අපචාරී ක්‍රියාවලට යොමු කිරීමට බෙහෙවින් ඉවහල් වනබව ඩුර්කයිම්ගේ අදහස තුළින් තවදුරටත් පැහැදිලි වේ.

එමෙන්ම ඩුර්කයිම් පෙන්වා දී ඇත්තේ පවුල නැමති සංවිධානයේ යහපත් බව දරුවාගේ නිවැරදි මානසිකත්වයට වඩාත් ඉවහල් වන බවයි. සදර්ලන්ඩ් හා ක්‍රෙසි යන විද්‍යාඥයින්ගේ "Criminology"නම් ග්‍රන්ථයට අනුව "බිදුණු පවුල්වල ළමුන් විශේෂයෙන් අපචාරවලට නීති විරෝධී ක්‍රියාවන්ට යොමු වනබව දක්වයි"[22] එමෙන්ම වැඩිහිටියන් විසින් යම් අපචාරයක් කළවිට නීතිය විසින් දඬුවම් පමුණුවන ලබන වරදවල් බාලාපරාධකරු සම්බන්ධයෙන් ද අදාල වනබව ඔහු සඳහන් කරයි. එමෙන්ම පුද්ගලයෙකුහට බාල වයසේදී පමණක් කළහැකි පාසල වර්ජනය කොට කැලෑ පැනීම, දෙමාපිය පාලනයට අවනත නොවීම, අසාමාන්‍යය බොරුකීම හා ලිංගික අසභ්‍යතාව ද බාලාපචාර ගණයෙහිලා වැටෙන බවත් ඒ අනුව අපචාර සම්බන්ධයෙන් මායිම් රේඛාව ස්භාවික නොවන බවක් දක්වා ඇත. එය අත්තනොමතිකය. ඒ නයින් බාලාපචාරය සමාජ සංකල්පයක් විනා මනෝ විද්‍යාත්මක සංකල්පයක් නොවන බව ඔහුගේ මතයයි.[23]

මේ අනුව පෙනී යන්නේ ළමා අපචාරය උදෙසා මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්පයට වඩා සමාජමය සංකල්පය බෙහෙවින් බලපාන බවයි. එමෙන්ම සමාජයේ අවබෝධය මත මෙන්ම අනවබෝධය මත මෙම ළමා අපචාරීත්වය සමාජයේ පවතින බව තවදුරටත් පැහැදිලි කරගත හැකි වේ. ඇල්විස් මොෆිල්ලර් නම් සමාජවිද්‍යාඥයාගේ ප්‍රකාශය අනුව යම් ප්‍රශ්නයක හෝ අර්බුදයක හෝ සංකීර්ණ ස්වභාවය සම්පූර්ණයෙන්ම වටහා ගැනීමේ අපොහොසත් අප එම ප්‍රශ්නයට හේතු විමසීමේදී සීමිත හේතු ප්‍රමාණයක් සොයා ගන්නා බව අවධාරණය කරයි. ඒ සඳහා උදාහරණයක් වශයෙන් බාලාපචාරය දක්වනු ලබයි. බාලාපචාරයෙහි බාහිර ලක්ෂණ පමණක් හඳුනා ගන්නා අප එහි නිර්වචනය කළ නොහැකි සංකීර්ණ පුළුල් ගැඹුරු අදෘශ්‍යමාන සාධක කෙරෙහි අවධානය යොමු නොකරන බව ඔහුගේ චෝදනාවයි.[24] බාලාපචාරය ඒ අනුව පහසුවෙන් ලේබල් යොදා පසෙකට කළ හැකි ප්‍රශ්නයක් නොවන බව ඔහු තවදුරටත් දක්වයි.

එමෙන්ම ළමුන් අපචාරීන් වීමට ආර්ථික සංස්ථාවන්හි ද දුර්වලතාවයන් පෙන්වා දිය හැකිය. එය ද සමාජීය සාධකයක් ලෙස පෙන්වාදිය හැකිය. අපචාරීත්වය හා ආර්ථික තත්ත්වයන් සම්බන්ධව කරන ලද අධ්‍යයනයන්ගෙන් සමාජවිද්‍යාඥයන් පෙන්වාදී ඇත්තේ අපචාරීත්වය මූලික වශයෙන් කම්කරු පන්තික ප්‍රපංචයක් බවයි. එමෙන්ම දිළිඳුබව හා අපචාරීත්වය අතර වැදගත් සම්බන්ධතාවයක් පවතින බවද සාමාන්‍ය සංඛ්‍යා ලේඛන පරීක්ෂාකර බැලුවිට අපරාධ සම්බන්ධයෙන් පහළ පාන්තික පුද්ගලයන්ගේ වැඩි නියෝජනයක් දැකිය හැකි බව ඔවුන්ගේ අධ්‍යයනයන්ගෙන් පෙන්වාදී ඇත.

මේ අනුව ඉහතින් සඳහන් කරන ලද ළමා අපචාර සඳහා බලපාන සමාජ බලපෑම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී පැහැදිලි වනුයේ මනෝවිද්‍යාත්මක කරුණුවලටත් වඩා සමාජමය කරුණු ළමා අපචාරීත්වය වර්ධනයෙහිලා බෙහෙවින් බලපා ඇති බවයි.

ළමා අපචාර සහ මනෝවිද්‍යාව

19 වන ශතවර්ෂය අග භාගයේදී විද්‍යාත්මකව ළමා අධ්‍යාපනය හැදෑරීම ආරම්භ විය. මුල් අවස්ථාවේ දී ඉතා සුළු වශයෙන් ළමයා නිරීක්ෂණය කළ අතර පසුව වඩාත් පිළිගත් ක්‍රම හා මත අනුව එය ඉදිරිපත් විය. ළමා හැදෑරීම් රටාවේ මුලාරම්භය 20 වන ශතවර්ෂයේ දී ඇමරිකානු ජාතික ජී. ස්ටැන්ලි හෝල් විසින් ආරම්භ කළබව සඳහන් වේ. ඔහුට අනුව, "ළමා සංවර්ධන ආරය මඟින් තීරණය වන සිද්ධීන් ගණනාවක් බවත් එය පිපෙන මලක් සේ ස්වයංක්‍රියව අනාවරණය වේ."[25] යනුවෙන් සඳහන් කොට ඇත. එමෙන්ම ළමා මනෝ විද්‍යාව පිළිබඳ විමසීමේ දී ඉතා වැදගත් පුද්ගලයෙකු ලෙස ජීන් පියාජේ හඳුනාගත හැකිය. පියාජේගේ ළමයා පිළිබඳ සමස්ත අධ්‍යයනයෙන් ගම්‍ය වන හරය මෙසේ දක්වා ඇත. "ළමයා වනාහි කුඩා වැඩිහිටියෙක් නොවේ. වයස අවුරුදු 15 පමණ වන තුරු ළමයින්ට වැඩිහිටියන් මෙන් තර්කානුකූලව මෙන්ම වියුක්ත අවකාශ වශයෙන් ද චින්තනය මෙහෙයවිය නොහැකිය."[26] එමෙන්ම ඔහු තම න්‍යාය සනාථ කිරීම

සඳහා ළමා කාලය ප්‍රධාන අවධි 04ට බෙදා දැක්වීය. මෙම අවධි වර්ගීකරණය පිළිවෙලින් මෙසේ ය.

1 ළදරු අවධිය
2 පෙර පාසල් අවධිය
3 ළමා අවධිය
4 නව යොවුන්විය[27]

යන පොදු සංවර්ධන අවධි හතර පදනම් කොට ගෙන වුවද පියාජේ ඒ ඒ අවධි සුවිශේෂී නම් වලින් හඳුන්වා ඇත. මේ සෑම අවධියකදීම යථාර්ථය පිළිබඳ ළමයාගේ අවබෝධය යම් පමණකට නිරූපණය කරයි. අවසාන අවධියේ හැර මුල් අවධි තුනේම යථාර්ථය පූර්ණ වශයෙන් ග්‍රහණයකර ගැනීමට ළමයා අපොහොසත් බවත් එක් අවධියකින් තවත් අවධියකට යාමේ දී එම අවධිය පිළිබඳ සාවද්‍යතා රැසක් එක් රැස්කර ගනිමින් ළමයා ප්‍රජානන විෂමතාවයන් සිදුකර ගන්නා බවත් ඔහු තවදුරටත් ඔහුගේ විග්‍රහයේ දක්වා ඇත.

ළමයා පිළිබඳ විමසීමේ දී ළමයාගේ පෞරුෂ වර්ධනයේ මුල් අවස්ථාවන් පිළිබඳ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ (1856-1939) අවධානය යොමු වී ඇත. ඔහුට අනුව දරුවෙකුගේ ශරීරයේ මඳ ජනක ප්‍රදේශ (Erogeniczones) ඇසුරින් ඔහුගේ පෞරුෂය මුල් කාලයේ වර්ධනය වන බව දක්වයි. එනම්,

1 මුඛය (Oral)
2 ගුදය (Anal)
3 ශිෂ්නය (Phallic)[28]

යන ස්ථාන වේ. මෙම අවධි 03 ක්‍රමානුකූලව ගත කිරීමෙන් පසුව ළමයා නිලීන අවධියට පත් වේ. මේ අවධියේ දී ඔහු සම වයස් හා සම ලිංගිකයන් සමඟ සබඳතා පවත්වයි. අනතුරුව එළඹෙන වැඩිහිටි අවධියේ දී විරුද්ධ ලිංගික ඇසුර පටන් ගන්නා බව ෆ්‍රොයිඩ් කියයි. මෙම එක් එක් අවධියේ දී එම යුගයට අදාල ක්‍රියාකාරීත්වය නිසි ලෙස වැඩෙන බව ෆ්‍රොයිඩ්ගේ මතයයි.

1 අවුරුදු 0 සිට 01 දක්වා (මුඛීය අවධිය)
2 අවුරුදු 01 සිට 03 දක්වා (ගුදු අවධිය)
3 අවුරුදු 03 සිට 06 දක්වා (ලිඟු අවධිය)
4 අවුරුදු 06 සිට 12 දක්වා (නිලීන අවධිය)
5 අවුරුදු 12 සිට 16 දක්වා (වෘද්ධ අවධිය)[29]

මේ ආකාරයට අවධීන් 05 ක් යටතේ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් විසින් ළමයා පිළිබඳ අර්ථ දක්වා ඇත. මේ අනුව ළමයා පිළිබඳ විවිධ ප්‍රඥප්ති සහ චර්තා තුළින් විවිධාකාර නිර්වචනයන් ඉදිරිපත්වී ඇති බව හඳුනාගත හැකිය.

එමෙන් ම මායා පීනිස් (Maya pines) නම් ඇමරිකානු ජාතික පර්යේෂකවරයා 1981 දී ලියන ලද The Civilization Of Genieනම් ග්‍රන්තය මඟින් හෙළි කරන්නේ යම් ළමයෙකු ළදරු අවධියේ සිට හුදකලාව තැබූවිට ඔහු කතා කිරීම, අන්‍යයන්ට ප්‍රතිචාර දැක්වීම, යනාදි අංශයන්ගෙන් ඉතා දුර්වල වී අංගවිකල තත්ත්වයට පත්වන බවයි. මෙම තත්ත්වය මඟින් දරුවකු අසම්පූර්ණ පුද්ගලයෙකු බවට පත්වනවා පමණක් නොව එමඟින් ඔහු බාලාපරාද කරුවකු දක්වා ගමන් කිරීමට කායික සහ මානසික අංශය සකස් වන බව පර්යේෂකයන් පෙන්වාදී ඇත.[30]

රටක මානව සමාජයේ පැවැත්ම කෙරෙහි සෘජුව බලපාන සාධකයක් ලෙස මෙම ළමා පරපුර හඳුන්වාදිය හැකිය. ළමා පරපුර යනු සමාජයක අනාගත වගකීම භාරගැනීමට සිටින පිරිසකි. සමාජයේ පැවැත්ම කෙරෙහි ළමා සම්පත නිරෝගී මෙන්ම බුද්ධිමත් සමාජ කොටසක් වීම අත්‍යාවශ්‍යය සාධකයකි. එසේ නම් මෙම ළමා පරපුරේ යහපත් පැවැත්ම තහවුරු කිරීම අප සැමගේ වගකීමක් බවට පත්වේ.

විශේෂයෙන් අපචාරය හා අපරාධය යන සංකල්ප දෙකෙහි වෙනස විමසා බැලීමේදී අපචාරය යන්නෙහි අරුත තවත් හොඳින් වටහා ගත හැකිය. අපචාරය, අපරාධය යන සංකල්පයට

වඩා වෙනස් තත්ත්වයක් නිරූපණය කරන අතර අපචාරය යන සංකල්පය අර්ධ වශයෙන් වයස හා චර්යාව මත පදනම් කරගෙන නිර්වචනය කරගෙන ඇත.[31] ඒ අර්ථයෙන් එය අපරාධ යන සංකල්පයට සම්බන්ධ නොකෙරේ. මේ පිළිබඳ නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කරන "ඇලෙක්සැන්ඩර් ප්‍රාන්ස්" නම් අපරාධ විද්‍යාඥයාට අනුව,

> "නිසි වයස් සීමාවට පත් නොවූ තැනැත්තන් සාපරාධී පැමිණිලි උදෙසා උසාවිවලට ඉදිරිපත් කිරීම නොකළ යුතුය. එයට හේතුව ඔවුන් මුහුකුරා ගිය බවක් නොපෙනෙන බැවිනි. එමෙන් ම දරුවා තම ක්‍රියාවන්ට වගකීමට ද බැඳී නොමැති බැවිනි. එසේ වුවද එම ක්‍රියා අපචාරී ක්‍රියා යැයි නිර්දේශ කිරීමට සිදුවේ.[32]

යැයි ඔහු තවදුරටත් පැහැදිලි කර ඇත. ඒ අනුව "සෘජුවම අපරාධයකට නොගැනෙන එහෙත් සමාජ සම්මතය විසින් විවිධ නිර්ණායකයන් පදනම් කරගෙන පනවා ඇති අනුමැතිය උල්ලංඝනය කරන යම් හැසිරීම් රටාවක් වේද"[33] එය අපචාරයක් ලෙස අර්ථ දැක්විය හැකිය.

අපචාරී හැසිරීමක් ඇතිවීමට බලපාන මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම පිළිබඳ විමසා බැලීමේදී මේ සම්බන්ධව පළමුව මත ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් ය. මොහුගේ මතය අනුව කුඩා කල දරුවා සමාජානුයෝජනය වන්නේ මානසික ලිංගික අවස්ථා තුන තුළිනි. ඒ අවස්ථා තුන පිළිවෙළින් මුඛ (Oral) මළමූ හෝ පායුක (Anal) (මලපහ කිරීම හා සම්බන්ධ) හා ලිංගික (Phallic) යනුවෙන් හැඳින්වේ.[34] මොහුට අනුව ඒ අවස්ථා තුනේදී ළදරු කාලය තුළ පෞරුෂය හැඩ ගැසෙන බව දක්වයි. මේ අනුව ඉහත කී අවස්ථා තුනට අනුකූල ව පෞරුෂය නිර්මාණය කරගන්නා ළදරුවා යම්කිසි අයුරකින් එම පෞරුෂය නැති වූ විට අන්තවාදී අක්‍රීය පුද්ගලයෙකු වීමෙන් අපචාර කිරීමට මඟ සලසා ගන්නා බව ෆොයිඩ්ගේ මතය යි. එමෙන්ම මොහුට අනුව,

01 ඉඩ් (Id)

02 ඊගෝ (Ego)

03 සුපර් ඊගෝ (Super Ego)[35]

යනුවෙන් අපගේ අභ්‍යන්තරයේ කොටස් තුනකි. මෙම කොටස් තුන සුසංයෝගව සම්මිශ්‍ර වූ තැන ලැබෙන පෞරුෂය තුළින් අපචාර හෝ අපරාධ කෙරෙන්නේ නැත. අපචාර හෝ අපරාධ ඇති වන්නේ මෙම කොටස් තුන නිසියාකාරව එකතු නොවූ සංකලනය නොවූ තැනය. මේ අනුව සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් පුද්ගලයෙකුගේ අපචාරී චර්යා රටාවට මනෝ විද්‍යාත්මක සාධක හේතු වන බව පෙන්වා දෙයි.

අපචාරයන් පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක මතවාදයන් ඉදිරිපත් කරන ලද සමාජ විද්‍යාඥයෙකු ලෙස එමිල් ඩුර්කයිම් හඳුනාගත හැකි වේ. ඔහුට අනුව මෙම සමාජ ක්‍රමය පුද්ගලයා අසහනයට පත්කරන සමාජ ක්‍රමයකි. චත්මන් පරපුර එවැනි සමාජ ව්‍යුහයකට හුරුවීම නිසා ඔවුන් තුළ අසහනකාරී හැඟීම් වර්ධනයවීමත් ඒ නිසාම අවශ්‍යයතාවයන් වැඩිවීමත් සිදුවී තිබේ. එහෙත් ඒවා ඉටු කිරීමට සමාජ ක්‍රමය සෑමවිටම පොහොසත් නොවේ. එවිට එම අවශ්‍යයතාවන් සපුරා ගැනීමට අවශ්‍යය ආර්ථිකය හා සමාජ පරිසරය ගොඩ නඟා ගැනීමට ඔවුන් විවිධ වූ අපචාරී ක්‍රියාවලට යොමු වේ. ළමා මනසක පැවතියයුතු ගුණාංග වර්තමානයේ බොහෝ සෙයින් ළමුන්ගෙන් දුරස් වෙමින් පවතී. ජන සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් දෙස බැලුව ද ඒවායේ ඇත්තේ ළමා මනස විකෘති කරන ආකාරයේ ප්‍රචාරක දැන්වීම් සහ වැඩසටහන් වේ. විවිධ ආර්ථික ප්‍රතිපත්තීන්වල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මත්පැන්, මත්ද්‍රව්‍ය, අසභ්‍යය චිත්‍රපට, අසභ්‍ය පොතපත, සමාජය තුළ බෙහෙවින් ව්‍යාප්තව පවත්නා අතර ඒවා ළමා ජීවිත විනාශ කිරීමට නිරතුරුවම බලපා ඇත.[36]

මේ අනුව බොහෝ පර්යේෂණ වලින් හෙළි වී ඇති කරුණක් ලෙස විශාල ජනගහනය හා අපචාරිත්වය අතර ඇත්තේ දැඩි සම්බන්ධතාවයකි. විශාල ජනගහනයක් ජීවත් වන ප්‍රදේශ සහ

පවුල් තුළ බෙහෙවින් ආතති සහ ගැටුම් ඇති කිරීමට එය විශාල ලෙස හේතුකාරක වේ. මෙහිදී ප්‍රමාණවත් පෞද්ගලිකත්වය හිඟකම විසින් ලිංගික අදහස් කරා බලපෑම් ඇති කරයි. තවද අධික ජනගහන සංයුතිය විසින් නීතී විරෝධී ඥාතී සබඳතා අතර වැරදි ලිංගික ඇසුර කරා පෙළඹවීමක් ඇති කරනු ඇත. මහාචාර්ය fපර්ගියුසන් 1947 දී තහවුරු කොට ඇත්තේ ළමයින් අපචාරිත්වයට පත්වීමට නිවෙස්වල මඳ ඉඩකඩ සහ හැසිරීම නිසා තෘප්තිමත් විය නොහැකි ගෘහ ජීවිතය විසින් මවුහු වීදිවල අපචාරී සමාජ ඇසුරට පෙළඹෙනු ලබන බවයි.[37]

මේ අනුව ඉහත දක්වන ලද කරුණු තුළින් 'ළමයා සහ අපචාර' යන්නෙහි අර්ථය ද අපචාරයන්ට ප්‍රධාන වශයෙන් ළමයා ගොදුරු වීමට හේතු මනෝ විද්‍යාත්මකව හා සමාජ විද්‍යාත්මකව, විවිධ විද්වතුන් ඉදිරිපත් කරන ලද මතවාදයන් සහ අර්ථකතනයන් ඇසුරින් පිරික්සිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 ප්‍රතිමාන, ළමා අපචාරිත්වය කෙරෙහි බලපාන සමාජ කරුණු, 1996, පි. 19

2 රත්නායක්. බෙන්, බාලාපචාර, 1995, පි. 60

3 හේමන්ත කුමාර. එන්.වී.ජේ, ප්‍රතිමාන, ළමයා සමාජ මනෝ විද්‍යාත්මකව දැකීමේ අවශ්‍යයතාව, 2004, පි.192

4 නීති අවබෝධය පිළිබඳ ව්‍යාපෘතිය, සුවිශේෂී වශයෙන් දුෂ්කර තත්ත්වයන් යටතේ ජීවත් ළමුන් හා නීතිය, 1994, පි. 01- 15

5 එම, පිටු 01-15

6 ළමා අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ප්‍රඥප්තිය, ප්‍රතිසංස්කරණ පුනරුප්ථාපන හා සමාජ ශුභසාධක අමාත්‍යාංශය පරිවාස හා ළමා රක්ෂණ දෙපාර්තුමේන්තුව, පි. 02

7 Oxford Thesaurus Of English Dictionary, 1933,p.252

8 මලලසේකර. ජී.පී, මලලසේකර ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2010, පි. 258

9 මුර්ති, මනෝවිද්‍යා ශබ්දකෝෂය, 1977, පි. 33

10 පණ්ඩිත සෝරත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සෙ. වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ප්‍රථම භාගය, ඒතීය මුද්‍රණය, පිටු 72-73

11 පණ්ඩිත සෝරත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සෙ. වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ප්‍රථම භාගය, ඒතීය මුද්‍රණය, පිටු 72-73

12 පුවසති. අලගියවන්න, අලගියවන්න සංස්කෘත සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2004, පි. 45

13 විජයතුංග. හරිස්චන්ද්‍ර, ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2005, පි. 2018

14 ජයවර්ධන. සෝමපාල, ඉංග්‍රීසි-සිංහල ශබ්දකෝෂය, 1997, පි. 04, 474, 504, 670, 166

15 විජයතුංග. හරිශ්චන්ද්‍ර, නූතන පරිභාෂිත ශබ්දකෝෂය, 1978, පි. 27

16 විජයතුංග. හරිශ්චන්ද්‍ර, ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2005, පි. 103

17 පණ්ඩිත සෝරත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ. වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, ප්‍රථම භාගය, ද්විතීය මුද්‍රණය, පි, 72-73

18 පුවසති. අලගියවන්න, අලගියවන්න-සංස්කෘත සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2004, පි. 44

19 මුර්ති, මනෝවිද්‍යා ශබ්දකෝෂය, 1977, පි. 53

20 Oxford Thesaurus Of English Dictionary, 1933, p. 1796

21 ප්‍රතිමාන, ළමා අපචාරිත්වය කෙරෙහි. බලපාන සමාජ කරුණු, 1996, පි. 21

22 එම, පි. 24

23 රත්නැක්. බෙන්, බාලාපචාර, 1995, පි. 64

24 රත්නැක්. බෙන්, බාලාපචාර, 1995, පි. 61

25 කාරියවසම්. තිලෝක සුන්දරී, ළමා මනෝවිද්‍යාව, 2009, පි. 20

26 කාරියවසම්. තිලෝක සුන්දරී, ළමා මනෝවිද්‍යාව, 2009, පි. 20

27 එම, පි. 20

28 හේමන්ත කුමාර.එන්.වී.ජේ, ප්‍රතිමාන, ළමයා සමාජ මනෝ විද්‍යාත්මකව දැකීමේ අවශ්‍යතාව, 2003, පි. 188

29 එම, පි. 199

30 හේමන්ත කුමාර.එන්.වී.ඒ, ප්‍රතිමාන, ළමයා සමාජ මනෝ විද්‍යාත්මකව දැකීමේ අවශ්‍යතාව, 2003 පි. 199

31 අමරසේකර. දයා, අපරාධ විද්‍යාව, (2012), පිටු 61

32 එම, පි. 61

33 එම, පි. 61

34 නන්දසේන. රත්නපාල, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, 1990, පි. 103

35 නන්දසේන. රත්නපාල, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, 1990, පි. 104

36 ප්‍රතිමාන, ළමා අපචාරිත්වය කෙරෙහි බලපාන සමාජ කරුණු, 199, පි. 21

37 ප්‍රතිමාන,ළමා අපචාරිත්වය කෙරෙහි බලපාන සමාජ කරුණු, 1996, පි. 24

ගැටුම් සමථකරණයෙහිලා ඉස්ලාම් ධර්මයේ භාවිතය

කථිකාචාර්ය (ආධුනික)
නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි

ඉස්ලාම් ධර්මයේ උපත සිදුවූයේ අරාබි අර්ධද්වීපයේය. මෙම අර්ධද්වීපය ඉරානය, ඉරාකය සහ ඊසාන අප්‍රිකාව අතර ගිනිකොණ දිග ආසියාවේ පිහිටා ඇත. මෙම භූමියේ වැඩි කොටසක් නිසරු තත්ත්වයේ පවතියි. නමුත් තැනින් තැන තිබෙන ක්ෂේම භූමිය වටා තිබෙන ඉඩම් සරුසාරව ඇත. වර්ෂාව ලැබීම අවම මට්ටමක පවතින නිසා භූමියෙන් වැඩි කොටසක් කාන්තාර බවට පත්ව ඇත. මුහම්මද් තුමාගේ උපත සිදුවන කාලයේ මෙහි ජනගහණය අවම මට්ටමක පැවත ඇත. සතුන් ඇති කිරීම සහ වෙළඳාම සිය ප්‍රධාන ජීවනෝපාය කරගත් මොවුහු ප්‍රධාන වශයෙන් ඔටුවන් ඇති කළහ. අරාබිවරුන් කර්කශ ජීවිතයකට හුරුවී සිටි අතර විවිධ ගෝත්‍ර ඔවුනොවුන් සමග සටන් කිරීම නිරන්තර හා සුලභ දර්ශනයක් විය. ශක්තිමත් මධ්‍යම ආණ්ඩුවක් නොතිබුණ බැවින් බඩු පැටවූ තවලම් සොරකම් කිරීම, නගර මංකොල්ල කෑම සහ ලේ වැගිරීම් සහිත ගැටුම් සුලභව දක්නට තිබුණි. මෙවැනි ලක්ෂණවලින් යුක්ත වන නමුදු මොවුන් එක් පොදු ආගමකින් ලිහිල් ලෙස ඒකාබද්ධ වී සිටියහ. බොහෝ ගෝත්‍ර සිය ගෝත්‍රයට අනන්‍ය වූ දෙවිකෙනකුගේ ප්‍රතිමාවලට ගෞරව කර පුද පූජා පවත්වා ඇත. බොහෝ දෙවිවරුන්ගේ ප්‍රතිමා තැන්පත් කර තිබූ මෙකා නුවර කබා සිද්ධස්ථානය අරාබිවරුන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨ පූජනීය

මධ්‍යස්ථානය විය. වාර්ෂිකව දේව සාකච්ඡා සැමරීමේ උත්සවයක් පැවැත්වූ අතර එයට සහභාගි වී කබා දෙවිවරුන්ට යාඥා කිරීමේ අවස්ථාව මහජනයාට ලැබී ඇත.[1]

ක්‍රි.ව. 570 දී උපත ලැබූ මහම්මද් තුමා ක්වුරයිෂි ගෝත්‍රයේ භෂ්මයිට් පවුලේ සාමාජිකයෙකි. එතුමා විසින් ඒක දේවවාදී දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. අල්ලාහ් දෙවියන් විසින් ලෝක ධර්මතාව ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා වරින් වර මෙලොවට ධර්මෝපදේශකයන් හෙවත් නබිවරුන් පහළ කර ඇත. එම නබිවරුන් අතර අවසන් නබිවරයා වන්නේ මුහම්මද් තුමාය. මෙම වක්තෘවරුන්ගේ කාර්ය දේව පණිවුඩය ජනතාව අතරට ගෙනයන දූතයන් ලෙස කටයුතු කිරීමයි.

ඉස්ලාම් දහමට අනුව මිනිස් ඉතිහාසය ආරම්භ වූයේ ආදම් සහ හව්වා යන දෙදෙනාගෙන් ය. අල්ලාහ් දෙවියන් විසින් තම පණිවුඩය ගෙන යෑම සඳහා මුලින්ම අවස්ථාව ලබාදී ඇත්තේ ආදම්ටය. ඔහු ඒ අනුව පළමු නබිවරයා ලෙස පිළිගනී. වසර ගණනාවක් ගෙවුණු පසු ආදම්ගේ පරපුර අල්ලාහ් දෙවියන්ගේ දහම අමතක කර දමා වෙනත් දෙවිවරුන් ඇදහීමට පුරුදු වී ඇත. ඇදහීම්වල මිත්‍යා ස්වභාවය අවබෝධ කර දී මිනිසා යහමගට ගැනීම පිණිස මුහම්මද්තුමා කටයුතු කර ඇත.

ඉස්ලාම් දර්ශනය සහ ගැටුම් සමථය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී ඉස්ලාම් යන වචනය ද වැදගත් වේ. ඒ අනුව ඉස්ලාම් යන පදයේ ඇත්තේ සාමය නැතහොත් අවනත වීම වැනි අර්ථයකි. අල්ලාහ් දෙවියන්ගේ ඉගැන්වීම ඇතුළත් ග්‍රන්ථය වන ශුද්ධ වූ අල්කුර්ආන් තුළ ඇති ඉගැන්වීම් පිළිපදිමින් ජීවත්වීම තුළින් කෙනෙකු ඉස්ලාමයේ සඳහන් සාමය අත්කර ගත හැකිය.

නබිතුමාගේ චරිත කතාවේ ඉස්ලාම් දර්ශනය තුළින් ගැටුම් අවම කරගෙන දිවිගෙවීම පිළිබඳ අදහස් රාශියක් දක්නට ලැබේ. ඒ අතර ''ටික කලකින් කාබාව හා අවට බිත්ති වහා තනන ලදි. එක් එක් ගෝත්‍රවලට අයත් ජනයා එක් එක් බිත්තිය බැගින් තැනීමට

ඉදිරිපත් වූහ. මෙසේ තරග කරමින් ඔවුන් බිත්ති ගොඩනැගූහ. මෙසේ ක්‍රියාකරන ඔවුහු අතර එක් අවස්ථාවකදී කුමන්ත්‍රණ කිරීම් හා ඊර්ෂ්‍යාව හටගත්තෙන් තරඟය කලහයෙන් කෙළවර විය. බිත්තිවල අයිතිවාසිකම් අපට දිය යුතුයි එක් කණ්ඩායමක් කියා සිටියහ. නැත නැත එය කළ නොහැක. ඒ අයිතිවාසිකම් අප සතුය යි තවත් ගෝත්‍රයක් තර්ක කළහ. එසේ නම් අප පහත් කුලවලට අයිති එය වන්නෙමු ද? ඔබ එය ලබාගන්නා අයුරු අප ද බලන්නෙමුයි තර්ජනය කොට කෝලාහල කිරීමට වෙනත් පවුලක් තැත් කළහ. ඔවුහු එයින් නොනැවතී තමන් සතු සියල්ල හා ජීවිතය හානි වී ගියත් ඒ අයිතිවාසිකම අත් නොහරින බව කියා සිටියහ. කෝලාහලය නැමති කළු වලාකුළින් මුළු මක්කාවම වැසී ගියේය. කවර මොහොතක හෝ ලේ වැගිරීමක් සිදුවිය හැකි තත්ත්වයක් ඇති විය. කාබාවේ බිත්තියක් එක් තැනක කළුපාට හප්රුල් අස්වද් නම් ගල සවිකර තිබුණි. කාබාව අළුත්වැඩියා කරන විට එය පෙර සවිකර තිබුණු තැනින් ඉවත් කිරීමට සිදුවිය. එය නැවත සවි කිරීමට එක් එක් අය තම තමන්ට අයිති කාර්යයක් ලෙස තර්ක කළහ. තර්ක කිරීමෙන් පලක් නැතැයි දුටු ඔවුහු සටනට සැරසුණහ. කතාවෙන් ඉටුකිරීමට බැරි දෙය කඩුවෙන් ඉටු කිරීමට ඔවුහු තීරණය කළහ.

එවිට එක් කරුණාවන්ත මැහැල්ලක් නැගී සිට සහෝදරවරුනි, යතුවෙන් මහ හඬක් නැගුවාය. කුරෙෂිවරු ඒ දෙස බැලූහ. මෙය විසඳිය නොහැකි ප්‍රශ්නයක් සේ පෙනෙයි. මෙසේ තර්ක කරමින් සිටිය හොත් කුමකින් කුමක් වේදැයි නොදනිමු. එහෙයින් මම මේ තත්වය විසඳීමට මාර්ගයක් කියන්නෙමි. එලෙස අප ක්‍රියා කළ හොත් එය සතුටුදායක ලෙස විසඳිය හැකිය. හෙට අලුයම පළමුවෙන් කාබාවට පිවිසෙන තැනැත්තා විසින් කරනු ලබන තීරණය අනුව අප සියලු දෙනාම ක්‍රියාකළ යුතුය. තර්ක කිරීමෙන් වෙහෙසට පත් කුරෙසිවරු එසේ කිරීමට ඒකමතිකව තීරණය කළහ.

පසුදිය අලුයම පළමුවෙන් කාබාවට පිවිසීමේ භාග්‍යය කවරෙකු සතුවේ දැයි බැලීමට එහි රැස්වී සිටි කුරෙෂිවරු පුල

පුලා බලා සිටියහ. හිමිදිරියේ කෙනෙකු කාබාව තුළට පිවිසෙනු දුටු කුරෙෂිවරු ඔහු කවරෙක්දැයි ඔවුනොවුන්ම විචාළහ. ඒ තැනැත්තා හෙමින් හෙමින් ඔවුන් දෙසට පා තැබුවේය. ඉදිරියේ සිටි කෙනෙකුගේ මුවින් අල් අමින්, අල් අමින් යන වචන පිටවෙන්නට විය. (අල් අමින් යනු මුහම්මද් තුමාට යෙදූ තවත් නාමයකි) ඒ ඇසූ එහි රැස්ව සිටි අය අල් අමින් නම් කදිමයි. ඔහුගේ තීරණයට අප එකඟ වී එය පිළිගනිමු, කීහ. සියල්ලන්ම උන් වහන්සේ වෙත ගොස් අපගේ ආදරණීය විශ්වාසදායක අල් අමින් වහන්ස, හප්රුද් අස්වද් යන කළුපාට ගල ඔසවා බිත්තියේ තබන්නේ කවරෙකුද? යන ප්‍රශ්නය නිසා මත භේද අප අතර ඇතිවිය. ඉක්බිතිව අද අලුයම පළමුවෙන්ම කාබාවට පිවිසෙන කවරෙකුගේ හෝ විනිශ්චය අනුව ක්‍රියාකිරීමට අපි එකඟ වීමු.

ඒ අනුව පළමුවෙන්ම පිවිසියේ ඔබතුමාය. එහෙයින් ඔබතුමා මෙය තීරණය කල යුතුයැයි ඉල්ලා සිටියහ. අල් අමින් වහන්සේ මදක් කල්පනා කළ සේක. උන්වහන්සේගේ මුව කමල ප්‍රබෝධ විය. මොහොතින් උන්වහන්සේ ඇඳ සිටි පිට වස්ත්‍රය බිම අතුරුවා ඒ මතුපිට කළුගල ඔසවා තබා "නායකවරුනි ඔබ හැම එකතු වී වස්ත්‍රය කොන්වලින් අල්ලා ගල ඔසවන්නැයි" නියෝග කළහ. එ පරිදිම ඒ කණ්ඩායම් නායකයෝ ඒ කාර්ය ඉටු කළහ. ඉක්බිති අල් අමින් වහන්සේ ඒ ගල නියම තැන තැබූ සේක. එයින්ම මක්කාවට තර්ජනයක් වශයෙන් පැවති කළහය නමැති කළු වලාකුළු අතුරුදහන් විය. සූර්යා නිලඹරෙහි බැබළෙමින් කාබාව ආලෝකමත් කළේය.[2]

මෙම කතාවස්තුව තුළින් ද පැහැදිලි වන්නේ ඉස්ලාම් දර්ශනයේ එන ගැටුම් සමථකරණයයි. සියලු දෙනාටම තම අයිතීන් ලැබෙන අයුරින් සාකච්ඡා මාර්ගයෙන් සියලු ගැටුම් විසඳාගත හැකිය.

එසේම මුහම්මද් නබිනායක තුමා ඇතුළු මුස්ලිම්වරුන්ට කුරෙෂිවරු නම් ජන කොට්ඨාසය නිරන්තරයෙන්ම හිංසා, පීඩා සිදුකර ඇත. එහි දී මුස්ලිම්වරුන් එයට විරුද්ධව නැගී සිටීමට

උත්සාහ ගත් විට දේව නියමයට අනුව කටයුතු කරන ලෙස නබිනායක තුමා ප්‍රකාශ කර ඇත. එහිදී දේව නියමය වූයේ මීට පෙර විසූ අනාගත වක්තෘන් හිරිහැර ඉවසාගෙන සිටි ලෙස ඔබ ද ඉවසා සිටිය යුතුය. ඒ තුළින් ද ඉවසීම ආදී ගුණාංග මගින් ගැටුම් අවම කර ගැනීමේ ක්‍රමවේදයන් භාවිත කර ඇති බව අපට පැහැදිලිව පෙනෙන කරුණකි. ඉස්ලාම් දර්ශනය ලැබීමට පෙර ඔවුන් දිවි ගෙවූ ආකාරය පිළිබඳ ඇබිසීනියාවේ නජ්ජා නම් රජතුමාට කරන විස්තරයන්ට අනුව ඔවුන් විසින් ගැටුම්කාරී තත්ත්වයක සිටි බව පැහැදිලි වෙයි. ''දේවයන්වහන්ස අපි අඥානකමෙහි ගිලී අපරාධවල යෙදී සිටියෙමු. ගලින් තෙළන ලද ප්‍රතිමාවලට දෙවිවරුන්ට මෙන් යාඥා කළෙමු. ගෑණු දරුවන් පණ පිටින් වළලා දැමුවෙමු. අප තුළ ධර්මිෂ්ඨ, අවංක ගති අබමල් රේණුවක් ප්‍රමාණයක්වත් තිබුණේ නැත. බොරු කීම, වංචා කිරීම, දූ කෙලීම හා මත්පැන් බීම යන මෝඩ සිරිත් විරිත් අප තුළ බොහෝ තිබුණි. මනුෂ්‍යයන් වශයෙන් ජීවත් වූ නමුත් තිරිසනුන්ට වඩා පහත් ජීවිත ගත කළෙමු. මෙසේ තිබිය දී අල්ලාහ් අප අතර ධර්මදූතයාණන් කෙනෙකු බිහිකළ සේක. මුහම්මද් යන ශ්‍රී නාමය ලැබූ උත්තමයෙකි.[3] මෙම තොරතුරු තුළින් පැහැදිලි වනුයේ සාමාන්‍ය එදිනෙදා මනුෂ්‍ය ජීවිතයේ ගැටුම්කාරී තත්ත්ව උද්ගත වන අවස්ථාවක සුරාපානය, දූ කෙළිය ආදී දේ ඉස්ලාම් දර්ශනය ළඟාවීම තුළින් මිනිස් ජීවිතයෙන් ඈත්කර ඇති බවයි.

මදීනා නුවර මුස්ලිම්වරුන් සහ යුදෙව්වන්ගේ සමගිය තකා. ගැටුම් අවමය පිණිස නබිතුමා ගිවිසුමක් ද අත්සන් කර ඇත. එම ගිවිසුම තුළින් ද ගැටුම් සමථකරණ ප්‍රවේශයක් ගෙන තිබේ. එම ගිවිසුමේ නීති රීති මෙසේය.

1. මෙහි අත්සන් කරන සියලු ම ජනයා එක ජාතියකට අයත් වූවන් වශයෙන් සලකනු ලැබේ.
2. සියල්ලන්ටම තමන්ගේ ආගම් ඇදහීමට සම්පූර්ණ අයිතිවාසිකම් තිබේ.

3. යුදෙව්වරුන් සමග මුස්ලිම්වරුන් මිත්‍රකමින් වාසය කළ යුතුය. ඔවුන්ගෙන් කවරෙකු සමග හෝ විදේශීන් යුද්ධයකට පැමිණිය හොත් ඔවුන්ට ආධාර දිය යුතුය.

4. මදිනාව සතුරන් විසින් ආක්‍රමණය කරන ලදහොත් යුදෙව්වරුන් හා මුස්ලිම්වරුන් අත්වැල් බැඳගෙන මදිනාවේ ආරක්ෂාව සඳහා සටන් කළ යුතුය.

5. සතුරන්ට පහර දෙනවිට හෝ ගිවිසුමක් ඇතිකරන විට හෝ දෙපක්ෂය එක්ව සාකච්ඡා කොට තීරණයකට බැසිය යුතුය.

6. ගිවිසුමේ අත්සන් තබන යුදෙව්වරුන්ගේ ආරක්ෂාව සැලසීම ද මුස්ලිම්වරුන්ගේ පරම යුතුකම වේ. එපමණක් නොව ඒ යුදෙව්වන්ගේ සෙවනෙහි සිටින්නන්ගේ අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කිරීම ද මුස්ලිම්වරුන්ගේ යුතුකමකි.

7. කුමන හේතුවක් නිසා හෝ කිසිවකු මක්කා කුරෙෂිවරුන්ට උපකාර නොකළ යුතුය.

8. වැරදිකරන්නන් කවරකු හෝ වේවා ඔවුන්ට සුදුසු දඬුවම් පැමිණ විය යුතුය.

9. මෙම නීතිරීති ක්‍රියාවේ යෙදෙන විට ඇති වන මතභේද පිළිබඳ නබි වහන්සේගේ විනිශ්චය අවසන් තීරණය වේ.

මේ ගිවිසුම් තුළින් ද නූතන රාජ්‍යයන්හි පවතින අභ්‍යන්තර ගැටුම් විසඳා ගැනීම උදෙසා මග පෙන්වීමක් සිදු කරනු ලබයි. සැමගේ මානව අයිතීන් ලබාදීම තුළින් ගැටුම් විසඳා ගතහැකි බව මෙයින් ගම්‍යමාන වේ.

මෙයට අමතරව ශුද්ධ වූ අල්කුරාණයේ ද නොයෙක් තැන්වලදී ගැටුමට තුඩුදුන් හේතු සාධක මග හැරීම සඳහා යොදා ගත හැකි උපදේශයන් ගණනාවක් වෙයි. මෙහි දී විශේෂයෙන් ගැටුම් බරපතල තත්ත්වයකට පත් වන්නට නොදී ගැටුම් සඳහා

හේතු විය හැකි සාධක ඉවත්කිරීම ඉස්ලාම් දර්ශනයේ දී බොහෝ දුරට සිදුකර ඇත. ඒ තුළින් ගැටුම් මූලික අවස්ථාවේදීම නවත්වා ගැනීම නිසා ප්‍රචණ්ඩකාරී තත්ත්වයට පත් වීමට ඉඩ කඩක් නොමැත. එම කුර්ආණ් කියමන් අතර කිහිපයක් මෙසේය.

"අල්ලාහු විනා වෙන කෙනකු නොනමදිවු. මාපියන්ට උවටැන් කරවු. නෑසියන්ට ද අනාථයින්ට ද දුගියන්ට ද (සංග්‍රහ කරමු) මිනිසුන්ට ප්‍රිය වදන් පවසවු. (ප.අ.කු. 1 ජුසූව 83)

"තොපගේ ලේ තොපි නොවගුරවවු. තොපගෙන් කිසිවෙකු ගෙවලින් බැහැර නොකරවු. තොප සමග අප ගිවිසුමක් ගත් කල්හි තෙපි එය සත්‍ය කරමින් අනුමත කළ වුණමද සිහි කරවු. (ප.අ.කු. 1 ජුසූව 84)

"තොපගේ දේපළ තොප අතුරෙහි අයුතු මගින් භුක්ති නොවිඳිවු. තොප දැනුවත්ව අපරාධයේ මිනිසුන්ගේ දේපළ වලින් කොටසක් භුක්ති විඳීම පිණිස විනිශ්චයකාරයන් වෙත එය දේපල (අල්ලස් වශයෙන්) දමා නොගසවු." (ප.අ.කු. 2 ජුසූව 188)

"අනාථයනට ඔවුන්ගේ දේපළ දෙවු. හොඳ දෑයට නරක දෑය මාරු නොකරවු. ඔවුන්ගේ දේපළ තොපගේ දේපළ සමග අනුභව නොකරවු. ඇත්තෙන්ම එය මහා පාපයකි. (ප.අ.කු. 4 ජුසූව ලන්තලාලු 2)

"ඇත්තෙන්ම අනාථයන්ගේ දේපළ අපරාධයේ කන අය ගින්නමයැ ඔවුන්ගේ කුස්හි ඔවුන් අනුභව කරන්නේ ඔවුහු දැල්වෙන ගින්නෙහි පිවිසෙන්නෝය. (ප.අ.කු. 4 ජුසූව ලන්තලාලු 10)

"තොපගේ ස්ත්‍රීන්ගෙන් මිත්‍යාචාරයෙහි යෙදුනාවූ උන් කෙරෙහි තොපගේ සාක්ෂි හතරක් ඉදිරිපත් කරවු. ඔවුහු සාක්ෂි ඉදිරිපත් කළාහු නම් ඔවුන් මරණයට පත්වන තෙක් හෝ අල්ලාහු ඔවුන්ට මාර්ගයක් සලස්වන තෙක් හෝ ඔවුන් ගෙවලැ එකලාවැ තබවු."

"තොපගෙන් එය කළා වූ ඒ දෙදෙනාට තොපි දඬුවම් දෙවු. ඔවුන් දෙදෙනා පසුතැවිලි වී විශෝධනය වූවාහු නම් ඔවුන් දෙදෙනා නිදහස් කරවු. ඇත්තෙන්ම අල්ලාහු ක්ෂමාව පිළිගන්නේය. දයාලූ ය." (ප.අ.කු. 4 ජුසූව ලන්තලාලු 15. 16)

"මසුරුකම් කරන්නෝ ද මසුරුකම් කිරීමට (අන්‍ය) මිනිසුන් පොළඹවන්නෝ ද අල්ලාහු ඔහුගේ වරප්‍රසාදයෙන් ඔවුන්ට දුන් දෑය සඟවන්නෝ ද ප්‍රතික්ෂේප කරන්නවුනට ඉතා නින්දිත දඬුවම් සූදානම් කර තබවු." (ප.අ.කු. ජුසූව වල්මුහ්සනාතු 37)

"යමෙක් හොඳ දෑයක මැදිහත් වන්නේ ද ඔහුට එයින් භාගය වන්නේය. යමෙක් නරක දෑයක මැදිහත් වන්නේ ද ඔහුට එයින් දුර්විපාකය වන්නේය. අල්ලාහු සියලු දය කෙරෙහි පරිපාලකයා ය." (ප.අ.කු. 5 ජුසූව වල්මුහ්සනාතු 85)

"යමෙක් පාපයන් සපයා ගන්නේ ද ඇත්තෙන්ම, ඔහු තමන් කෙරෙහි එය රැස්කර ගන්නේ ය. අල්ලාහු සදා දන්නේ ය. නුවණැතිය."

"යමෙක් වරදක් කැරැ හෝ පාපයක් කැරැ හෝ එය නිවැරදි යකු වෙතැ පැටැව්වේ ද ඔහු මිථ්‍යා වාදයන් ද ප්‍රකට පාපයක් ද උසුලා ගන්නේම ය. (ප.අ.කු. 5 ජුසූව වල්මුහ්සනාතු 111-112)

"යම් ස්ත්‍රියක් ඇගේ සමූනන්ගෙන් වියෝග වීමක් නොහොත් දුර්මුඛ වීමක් බිය වන්නී ද ඔවුන් දෙදෙනා අතර සමාදානය ඇති කරගැනීම ඔවුන් දෙදෙනා අතර වරදක් නැත. සාමය සුන්දරය. මසුරුකම (මනුෂ්‍යයනගේ) සිත්හි පැළපදියම් කරන ලදී. තොපි යහකම් කරන්නහු ද? ආරක්ෂාවන්නහු ද? අල්ලාහු තොප කරන දෙය ගැන දන්නේ ය." (ප.අ.කු. 5 ජුසූව වල්මුහ්සනාතු 128)

"වචනයෙන් නරක දෑය ප්‍රකාශ කිරීම අල්ලාහු ප්‍රිය නොකරන්නේය. අපරාධ කරනු ලැබූ අය හැරය. අල්ලාහු නිරතුරු අසන්නේය. දන්නේය. (ප.අ.කු. 5 ජුසූව ලායුහිබ්බුල්ලාහු 148)

"තවද අල්ලාහු නොවන දෙයක් අදහන්නා වූ අයට තොපි ආක්‍රෝස නොකරවු. ඔවුන්ගේ අඥානකම හේතු කොට ගෙන පමණ ඉක්මවා අල්ලාහු අක්‍රෝස කරන්නෝය.

මෙසේ එක් එක් පිරිසකට ඔවුනොවුන්ගේ කම් අප අලංකාර කළේ ඉන්පසු ඔවුන්ගේ ස්වාමි වෙතැයැ ඔවුන්ගේ යළිත් පිවිසුම එවිට ඔවුන් කරමින් හුන් දෑය ගැන ඔවුනට ඔහු දක්වන්නේය." (ප.අ.කු. 7 ජුසූව ඉසාසම්ද 108)

යමෙක් හොඳක් රැගෙන ආවොත් ඔහුට එවැනි දස ගුණයක් ඇත. යමෙකු නරකක් රැගෙන ආවහොත් එවැන්නක් මිස පල විපාක නොදෙනු ලැබේ. ඔවුහු අන්‍යාස නොකරනු ලබන්නේය. (ප.අ.කු 5 ජුසූව වලව් අන්නනා 160)

"මෙලොව ජීවිතය ද එහි අලංකාරයට යමෙක් ආශා කරන්නේ ද ඔවුන්ගේ ක්‍රියාවනට මෙහි දී අපි ඔවුනට ඵල විපාක දෙන්නෙමු. මෙහිදී ඔවුහු අඩු නොකරනු ලබන්නේ ය." ඒ අය ඔවුනට පරලොවහි ගින්න මිස නැත. එහි ඔවුන් කළ යුතු දෑය නිශ්ඵල යැ. ඔවුන් කරමින් හුන් දෑය නිරර්ථක යැ. (ප.අ.කු. 5 ජුසූව වමාමින් දාඛ්බතීන් 15, 16)

ඇත්තෙන්ම අල්ලාහු සාධාරණ කම ද යහපත් කම ද ඥාති සංග්‍රහය ද අණවන්නේය. දූෂණ කමින් ද, පව්කාරකමින් ද, වළකින්නට අණවන්නේ ය. උපදේශිත වනු පිණිස තොපට උපදෙස් දෙන්නේය (ප.අ.කු. 14 ජුසූව රුබමා 90)

"ඔහුම හැර හැමදුම් නොකරවු. දෙමාපියනට දයාබර වෙමු. ඔවුන් දෙදෙනාගෙන් එක්කෙනෙක් හෝ දෙදෙනාම හෝ මුඹ ළඟ මහලු වියට පත් වුව හොත් ඔවුන් දෙදෙනාට උෆ් නොකියවු. (අල්ලාහු ත ආලා කරන ගෞරවය හැර සියලු ගෞරව දෙමාපියන්ට දැක්විය යුතුයි. අල්ප මාත්‍ර අගෞරවයක් ඔවුන්ට දැක්වීම අල්ලාහු ත ආලාගේ අණ කඩ කිරීමකි) ඔවුන් දෙදෙනාට දුර්මුඛ නොවමු. ඔවුන් දෙදෙනා ගෞරව වචනයෙන් ආමන්ත්‍රණය කරවයි. මුඹගේ හිමි තීරණය කළේය."

"දයාලු භාවයෙන් යටත් පහත්වැ ඔවුන් දෙදෙනාට අත් හැඳි බා "මහිමියෙනි" සඟබාල වියෙහි ඔවුන් දෙදෙනා මා වැඩුවාක් මෙන් ඔවුන් දෙදෙනාට දයාලු වයි කියව."

"නෑසියාට මහුගේ නියමය දෙව. දුගියාට ද මගියාට ද (නියමය දෙව) නිස්කාරණයේ වියහියදම් කොරමින් මුඹගේ වස්තුව නාස්ති නොකරව." (ප.අ.කු. 5 ජුසූව සුබ්හානල්ලදී 23, 24, 26)

"දිළිඳුකමට බියෙන් තොපගේ දරුවන් නොමරවු. අපි ඔවුන්ටත් තොපටත් බොජුන් දෙන්නෙමු. ඇත්තෙන්ම ඔවුන් ඝාතනය කිරීමට මහත් පාපයකි.

"කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමට ළං නොවවු. ඇත්තෙන්ම එය දුෂ්කෘතයෙකි. මගින්දු නරකය." (ප.අ.කු. 5 ජුසූව සුබ්හානල්ලදී 31-32)

එම්බා නබියැ, තොප ස්ත්‍රීන් දික්කසාද කරන්නට අදහස් කළහොත් ඔවුන් නියමිත කාලයෙහි ඔවුන් දික්කසාද කරවු. ඒ නියමිත කාල ගණන් ද ගනිවු. තොපගේ ස්වාමි වූ අල්ලාහුට බිය වවු. ඔවුන් ප්‍රකට පවක් කළහොත් මිස තොපගේ ගෙවල්වලින් ඔවුන් පිට වහල් නොකරවවු. ඔවුන් දපිට නොයෙත්වා තුටු අල්ලාහුගේ සීමාවෝය. යමෙක් අල්ලාහුගේ සීමාවන් ඉක්මවන්නේ ද, ඔහු තමනටම වරද කරගන්නේ ය. එයට පසු අල්ලාහු තම ස්වභාවයක් ඇති කරවන්නට පුළුවන."

තොප වසන තැනින් තොපගේ වත්කම් අනුව ඔවුන් වාසය කරවවු. ඔවුනට ජීවිතය නීරස වන සේ පීඩා නොකරවු. ඔවුන් ගැබ්බර බහාලන තෙක් ඔවුනට අගිදම් කරවු. ඔවුන් තොප උදෙසා කිරි දෙත්නම් (කිරි දීමෙහි) වැටුප ඔවුන්ට දෙවු. තොප අතර හර සරින් සාකච්ඡා කර ගනිවු. (ප.අ.කු. 28 ජුසූව කද්සම් අල්ලාහු 1,6)

කුරාණයේ එන ඉහත තොරතුරු අනුව ඉස්ලාම් දහම සාමය අගයන ගැටුම් වළකන දහමක් බව පැහැදිලි වේ. එම තොරතුරු

වලට අනුව සර්ව බලධාරී අල්ලාහ් දෙවියන් මිනිසුන්ගේ සාමකාමී බව අගයා ඇති අතර ගැටුම් සමථකරණය සඳහා ක්‍රියා මාර්ග රාශියක් යෝජනා කර ඇත. ඉහත තොරතුරු අනුව එම සාධක පහත දක්වෙන අයුරින් සම්පිණ්ඩනය කළ හැකිය.

1. ප්‍රිය වචන භාවිත කළ යුතුයි. අප්‍රිය දෑ නොකළ යුතුය.
2. අන්‍යයන්ට හිංසා පීඩා නොකළ යුතුය.
3. අන්‍යයන්ගේ අයිතීන් ගරු කළ යුතු අතර ඒවාට බාධා නොකළ යුතුය.
4. මුදල් වංචා නොකළ යුතුය.
5. නිතර හොඳ දේ කළ යුතුය.
6. පාප ක්‍රියා කිරීම තුළින් තම ජීවිතය අඳුරට යා හැකිය.
7. දෙමාපියන්ට මැනවින් සැලකිය යුතුය.
8. කාම මිත්‍යාචන්ගේ නොයෙදිය යුතුය.

මෙවැනි ක්‍රියා අනුගමනය කිරීම තුළින් ගැටුම් ඇතිවීමේ සාධක ඉවත් විය හැකිය.

මෙයට අමතරව ඉස්ලාම් දර්ශනය පිළිබඳ තොරතුරු දක්වෙන ග්‍රන්ථයන්හි නොයෙක් අන්දමින් ගැටුම් සමථකරණ අදහස් දක්නට ලැබේ.

ජාතිය, වර්ගය, සමේ වර්ණය යනාදී භේද යටතේ කිසිම කෙනෙකුගේ අයිතිවාසිකම් ප්‍රතික්ෂේප නොකළ යුතුය, යන අදහස ඉස්ලාම් දර්ශනයේ තදින් අවධාරණය කරනු ලබයි. ''වරෙක නබි නායක තුමාණන්ගේ සමීප හිතවතුන් අතරින් කෙනෙකු වූ අබුදර් අල් කිෆාරි තුමා කලක් වහලෙකුව සිට නිදහස් වී ඉස්ලාමය වැළඳගෙන සිටි නීග්‍රෝ ජාතික බිලාල් තුමා සමග විරසක වී එතුමාට අවමන් කරන අර්ථයෙන් සමේ පැහැය සිහිගන්වා ''යා ඉබ්නස් සව්දා'' කළු ලියගේ පුතා යනුවෙන් ඇමතීය. මෙය සවන් වැකුණු මුහම්මද් නබි නායක තුමාණෝ

ඉස්ලාම් පහළ වීමට පෙර පැවති මෝඩ යුගයේ ගති සිරිත් තාම ඇරලා නෑ නේද්ද‍යි විමසමින් අබුදර් තුමාට සැරවූහ. මෙවැනිම තවත් සිද්ධියක් මෙසේය. අරාබීන් අතර ගෞරවයට පාත්‍ර වූ බනූමහ්සූම් නම් ගෝත්‍රයට අයත් කාන්තාව සොරකමක් කළාය. එකී කාන්තාව කරන ලද වරදට ඉස්ලාම් නීතියට යටතේ දඬුවම් කරනු ලැබුවා නම් එය තම ගෝත්‍රයේ නම්බුවට මහත් මදිකමකැයි සිතූ එකී ගෝත්‍රයේ නායකයෝ නබි තුමාණන්ගේ ඉතා සමීප හා ආදරයටත් විශ්වාසයටත් පාත්‍ර උසාමා බීන් සයිද් තුමාට ළංවී නබි තුමාට කරුණු පහදා දී කාන්තාවට සමාව ලබාදීමට මැදිහත්වන ලෙස ඉල්ලූහ. උසාමා තුමා ද ඊට එකඟ වී ඒ අනුව නබිනායක තුමාණන්ට කරුණු කියා සිටි විට එතුමාණෝ වහා කුපිත වූහ. අල්ලාහ් විසින් නියම කරන ලද දඬුවමක් සම්බන්ධයෙන් ඇඟිලි ගසන්නට ආවාදැයි උසාමා තුමාගෙන් කෝපයෙන් විමසූ එතුමාණෝ එහි රැස්ව සිටි සෙස්සන් වෙතට හැරී ඔබට පෙර විසූ ජන සමාජවල විනාශයට තුඩුදුන් වැදගත් කාරණාවක් දන්නවාද? ඔවුන්ගේ පොහොසත් බලපුළුවන්කාර පවුල් වලට අයත් කෙනෙකු සොරකම් කළහම දඬුවම් කළේ නැහැ. නමුත් අසරණ දුප්පත් පවුලකට අයත් කෙනෙකු සොරකම් කළහම දඬුවම් කළා. මම අල්ලාහ්ගේ නාමයෙන් දිවුරා කියන්නේ මුහම්මද් වන මාගේ දුව ෆාතිමා වේවා සොරකම් කළොත් අත් කපා දඬුවම් කරනවා මයි, යනුවෙන් තරයේම කියා සිටියහ.[4]

මෙයට අමතරව ෂරි ආහ් නමැති ඉස්ලාමීය නීති සංග්‍රහය අධ්‍යයනයේ දී පැහැදිලි වන්නේ ඉස්ලාම් දර්ශනයේ වැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබෙන්නේ නීතියට වඩා යුතුකම් ඉටුකිරීමය. යුතුකම් ඉටුකරනවා යනු තවත් අයෙකුගේ අයිතිවාසිකම් රැකීමයි. නිදර්ශනයක් වශයෙන් දෙමාපියන් විසින් දරුවාගේ අධ්‍යාපනය ලබාදීමේ යුතුකම ඉටු කරන විට දරුවාගේ අධ්‍යාපනය ලැබීමේ අයිතිවාසිකම රැකේ. මෙය ඉස්ලාමයේ හක් යනුවෙන් හඳුන්වයි. මෙසේ මිනිසා විසින් ඉටු කළ යුතු යුතුකම් සරි ආහ් නීති සංග්‍රහයේ හතරකට බෙදා දක්වේ.

1. මිනිස් යුතුකම් දෙවියන් වෙනුවෙන් යුතුකම්
2. තමන් වෙනුවෙන් යුතුකම් (හුකුකුල්ලාන්)
3. අවට සමාජය වෙනුවෙන් යුතුකම්
4. සෙසු සම්පත් සම්බන්ධ යුතුකම් (හුකුකුල් ඉබාද්)

මෙම යුතුකම් ඉටුකිරීම තුළින් ගැටුම් ඇතිවීමේ සාධක ඉවත් කළ හැකිය. මෙහි දෙවියන් වෙනුවෙන් ඉටු කළ යුතුවේ, ලෙස සලකනු ලබන්නේ අල්ලාහ්ගේ අණ පිළිපැදීම, නමස්කාර කිරීම හා ඒ ඉගැන්වීම් අනුව කටයුතු කිරීමයි.

තමන් වෙනුවෙන් යුතුකම් ලෙස සලකනු ලබන්නේ තම ශරීරයට හානි සිදු නොවන ආකාරයෙන් හැසිරීමත්, ජීවිත ආරක්ෂා කිරීමත් ය. එයට හේතුව වන්නේ ඉස්ලාමයට අනුව මිනිසා දෙවියන්ට අයත් වස්තූන් වන බැවිනි. එසේම තමන්ගේ පිරිසිදුකම මෙන්ම ආහාර පාන නිවැරදි ලෙස ගැනීම, කිසි විටෙක දිවි නසාගැනීම නොකිරීම මේ තුළින් අදහස් වනු ලැබේ.

අවට සමාජය වෙනුවෙන් ද සිය යුතුකම් ඉටු කළ යුතුය. මෙමගින් අර්ථවත් වනු ලබන්නේ පුතා, පියා, ස්වාමියා ආදී වශයෙන් තමාට ඇති භූමිකාවන් තුළදී එම අවස්ථාවට ගැළපෙන සේ යුතුකම් ඉටුකිරීමයි. එයට නිදර්ශනයක් ලෙස ''තවද ඔබේ ණය ගැතියකු අසීරු අවස්ථාවකට මුහුණ පා ඇත්නම් එයින් මිදෙන තුරු ඔහුට කල් දෙන්න. එයින් ඔබට අත්වන යහපත දන්නේ නම් මතු එසේ කරනු ඇත.[5]

සරී ආහ් නීති සංග්‍රහයේ දැක්වෙන සිව්වැන්න වන්නේ සියලුම සම්පත් කෙරෙහි තම යුතුකම් ඉටු කිරීමයි. මිනිසාගේ ජීවිතයට සහ ස්වභාව ධර්මයේ ආරක්ෂාවට අවශ්‍යවන සියලු යුතුකම් කළ යුතුය. පරිසරයේ සමතුලිත භාවය රැක ගැනීම, සතුන්ට නොහිංසා කිරීම, විනෝදය සඳහා දඩයම් නොකිරීම, සතුන්ගෙන් අනවශ්‍ය ලෙස වැඩ නොගැනීම, පරිසරය සුන්දරව තබා ගැනීම, ආරෝග්‍ය ශාලා, පුස්තකාල, මහාමාර්ග ඉදිකිරීම ආදිය මේ තුළට අයත් වේ.

ඒ අනුව යුතුකම් නිවැරදිව ඉටු කිරීම තුළින් ගැටුම් නිරාකරණය කර ගත හැකි බව සහ ගැටුම් ඇති වීම වළක්වා ගත හැකි බව ඉස්ලාම් දර්ශනයේ උගන්වනු ලැබේ. එබැවින් ඉස්ලාම් දර්ශනය මැනවින් අනුගමනය කිරීම තුළින් ගැටුම් සමථයකට පත් කර ගත හැකිය.

එසේම මෙහිදී ඉස්ලාමයේ එන ශුද්ධ වූ යුද්ධය හෙවත් ජිහාද් යන සංකල්පය පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කළ යුතුය. තම ජනතාවට මෙන්ම අනුගාමිකයන්ට ඇති වූ පීඩා හා ආක්‍රමණ වලට ගොදුරු වූ මුහම්මද් තුමා ශුද්ධ වූ යුද්ධය හෙවත් (Jihad) ජිහාද් හි නිරත වීමක අවශ්‍යතාව දක ඇත. එබැවින් බොහෝ යුද්ධ ගණනාවකට එතුමාට මුහුණ දීමට මෙන්ම නායකත්වයදීමට ද සිදු විය. ඒ අතර බද්රි සටන, උහාද් සටන, අගල් සටන ආදිය ප්‍රමුඛ වේ.

මෙහි දී සිදුව ඇත්තේ සිය ආගමික මතවාදීන්ගේ ආරක්ෂාව වෙනුවෙන් සටන් වැදීමයි.

එම සටන් වැදීම ඉස්ලාම් භක්තිකයකු ඉටු කළ යුතු යුතුකමක් ලෙස ඉස්ලාම් ධර්මයේ උගන්වනු ලැබේ. තම ධර්මය රැකගැනීමට තමාට හැකි උපරිම ආකාරයෙන් සටන් කළ යුතු වෙයි. එය ශාරීරිකව මෙන්ම මානසිකව ද විය හැකිය. මෙම සටන අදෘශ්‍යමාන සතුරකු වූ සාතන්ට විරුද්ධව හෝ තමාට එරෙහිව විය හැකිය. මෙසේ තම සතුරාගෙන් ඉස්ලාමය රැක ගැනීමට ගෙන යන සටන ජිහාද් හෙවත් ධර්ම යුද්ධය නමින් හැඳින්වේ.

මෙම සංකල්පය තුළින් ගැටුම් සමථකරණයක් නොව වර්ධනයක් කරන බව ඇතමුන්ගේ මතය වී තිබේ. නමුත් නූතන ඉස්ලාම් දාර්ශනිකයන් එම අදහස් ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර එය එකල පැවති සමාජ හා පාරිසරික සාධක පදනම් කරගෙන ගොඩනැගුනක් බව අවධාරණය කරනු ලැබේ.

ඒ කෙසේ නමුත් නූතනයේ ඉස්ලාම් දර්ශනය තුළින් සෑම විටම සාමකාමී බව අවධාරණය කරනු ලැබේ. ඇතැම්

මූලධර්මවාදීන් ජිහාද් සංකල්පය වරදවා ක්‍රියාත්මක කිරීමට උත්සාහ කළ බහුතරයක් වූ ඉස්ලාම් බැතිමතුන් සාමකාමී ලෙස දිවි ගෙවන අතර අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගයෙන් යුක්තව කටයුතු කරනු දක්නට ලැබේ.

ආන්තික සටහන්

1 ගරාවෝ.බී.වී.(2003)ලෝක ඉතිහාසය, (පරි. මාලනී ඇඳගම), අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, පි 128

2 උවයිස් මයමුද්. (1971)නබි නායක චරිතය, කොළඹ 10, සීමා සහිත ඇල්බියන් මුද්‍රණාලය. පි 76

3 ෂුක්රි, එම්.ඒ.එම්. බේද දුරලන ඉස්ලාම් සමාජ නීතිය, දිණමින 2007 මාර්තු 23 සිකුරාදා, පි 07

4 පෙරේරා, නන්දන.වී.පී (2004)ඉස්ලාම් ධර්මය හා සමාජ ක්‍රමය,එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. පි 173

5 ඉමාම් යහ්යා ඉබ්මු ෂරුද්දීන් අන්නවවු, (2002) නබි වදන් හතලිහක්. දෙමටගොඩ, ෆාදි පොත්හළ, පි. 80

ප.අ.කු. = පරිශුද්ධ වූ අල් කුර්ආන් (Thzayed Bin Tsultan AL Nayan Charitable and Humaitarin Foudation (Colombo) 1961

ජාතක කතාවලින් හෙළිවන පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්

එප්පාවෙල අමිතානන්ද හිමි

ප්‍රවේශය

ලෝකයේ සෑම මිනිසෙක් ම තම සෞඛ්‍ය පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් දක්වනු ලබයි. සෞඛ්‍ය යන්නෙන් බොහෝ දෙකනෙක් මෑතක් වන තුරු අවබෝධයෙන් සිටියේ නිරෝගී කමක් තිබීම නැතහොත් රෝගයන්ගෙන් ආරක්ෂා වී සිටීම පමණක් වන බවයි. නමුත් සෞඛ්‍ය යන්න මේවන විට වඩාත් පුළුල් අර්ථයකින් විස්තර කොට දක්වා තිබේ. වසර 2000ක් වන විට ලෝක සෞඛ්‍ය සංවිධානය ද (W H O) එය නව්‍ය අර්ථයකින් ඉදිරිපත් කර ඇත. එනම් සෞඛ්‍ය යනු "මිනිසාගේ කායික, මානසික, සාමාජීය හා ආධ්‍යාත්මීය සමතුලිත භාවය' යි" යනුවෙනි.

සෞඛ්‍ය වනාහි සෑම මිනිසෙකුගේ ම මූලික ප්‍රර්ථනය යි. ධම්ම පදයේ සුඛ වග්ගයේ එන පහත සඳහන් පඨයෙන් එය මනාව විද්‍යමාන වේ.

"ආරොග්‍යපරමා ලාභා"[1]

පරම ලාභයේ වටිනාකම දැනෙනුයේ රෝගී වූ පසුවය. එම නිසා නිරෝගික ම මිනිසාට ඇති ලාභ අතර උතුම් ම ලාභයකි. පුද්ගල මානසික සෞඛ්‍ය පිළිබඳව බුදු දහමේ බොහෝ කරුණු ගෙනහැර දක්වනු ලබයි. මානසික පිරිපුන් බවින් යුක්ත වීම

කෙතරම් අගනේ ද යන්න වර්තමානය තුළ මනෝ විද්‍යඥයන්ගේ අවධානය මෙන් ම පරීක්ෂනයට ද ලක්ව තිබේ. බටහිර මනෝ විද්‍යඥයන්ගේ පරීක්ෂණ වලට අනුව මානසික ආතතිය (Mental stress) බොහෝ මානසික මෙන් ම කායක රෝග වලට ද හේතුවන බව අනාවරණය කර ගෙන ඇත. මෑතක් වනතුරු බටහිර ලෝකය පිළිගත් මතය වූයේ මානසික සැපතයට හේතු වන්නේ ඇති. තරම් කායික සැපසම්පත් විඳීමයි. එනම් පංචේන්ද්‍රියන් උපරිමය පිනවීමයි. එවිට මානසික තෘප්තිය ඇතිවන බව දක්වා ඇත. (Healthy mind in a healthy body) නමුත් බෞද්ධ ආකල්පය වනුයේ නිරෝගී මනසක් ඇතිවිට කයත් නීරෝගී භාවයට පත්වන බවයි.(Healthy body in a healthy mind) අල්පකෘත්‍යතාව,අල්පේච්ඡතාවය වැනි සංකල්ප තුළ එම අදහස ගැබ්ව තිබේ. මෙහි ඇති සත්‍යතාව නූතන මිනිසාට පසක් වූයේ විඳීම හා සතුටු වීම යන්න තීණය කිරීමට ගන්නා වෑයමෙහි අනිටු ඵල ඇතිවීමත් සමඟ ය.

පුද්ගලයා අසීමාන්තික වූ සැප සම්පත් සමූහයක් මැද එහෙත් අතෘප්තිකර ව ජීවත් වන්නේ නම් එම ආශාවන් කෙසේ හෝ මුදුන් පමුණුවා ගැනීමට කටයුතු කරනු ලබයි. එවිට පුදගලයා තුළින් විවිධ අසාමාන්‍ය චර්යා (Abnormal Behavioural) පිළිබිඹු වේ. මෙවැනි මානසික ගැටලු පදනම් කරගෙන මිනිසා මානසික සහනය පතා උපදේසන නිලධාරීන් පසුපස හඹා යන්නන් ලොව කොතෙකුත් ඇද්ද යන්න ගණනය කළහොත් විශ්මයට පත්වනු ඇත.

"සබ්බේ පුථුජ්නා උම්මත්තකා" නිවන් නොදුටු වූවෝ සියල්ලෝ ම උම්මත්තකයෝ ය. යන්න බෞද්ධ සමය තුළ අර්ථ දක්වා ඇත. එමෙන් ම 'විභංග අට්ඨ කථාවෙහි' ද "උම්මත්තකා වියහී සබ්බේ පුථුජ්නා දිස්සයනති" යනුවෙන් පෙන්වා දී ඇත. එනම් මිනිසා නිරන්තරයෙන් මානසික ගැටලු අශ්‍රිත ව පීඩනයට මුහුණ දෙන බවයි. කායික රෝග වලින් යුතු ව වසර ගණනාවක් වුව සිටිය හැකි වූවත් මානසික රෝග වලින් නොපෙළී එක මොහොතක් හෝ හිඳීම නිවන නොදුටු සැමට දුෂ්කර දෙයක් බව අංගුත්තර නිකායේ චතුක්ක නිපතයේ 'රෝග සූත්‍රයේ' දක්වා ඇත.

මානසික සෞඛ්‍ය පිළිබඳ විමසීම් කිරීමේ දී මානසික රෝගයන් එහා නිරන්තරයෙන් බැඳී පවති. පුද්ගල මානසික සෞඛ්‍ය බිඳවැටී ම තුළ මිනිසා විවිධ මානසික විකෘතිතාවයන්ට ලක් වේ. එසේ මිනිසා මානසික විකෘතිතාවයන්ට පත්වී ම හෙවත් එසේ විකෘතිවූ මනසින් ක්‍රියා කිරීම තුළ අසාමාන්‍ය චර්යා බිහිවීමට හේතු වන බව මනෝ විද්‍යාව තුළ විග්‍රහ කරනු ලැබේ.

අසාමාන්‍ය චර්යා නිර්වචනය කිරීම.

මානව චර්යාවෙහි සාමාන්‍ය අසාමාන්‍ය ස්වභාවය නිර්නය කිරීම සඳහා නිශ්චිත වූ මිනුම දඬු ඉදිරිපත් කිරීම ඉතා දුෂ්කර කාර්යයකි. අසාමාන්‍ය චර්යා යනු සාමාන්‍ය බවින් ඈත්වීම වශයෙන් පෙනී ගිය ද එසේ සැලකීම යුක්ති යුක්ත නොවේ. සාමාන්‍යතාව හෝ අසාමාන්‍යතාව මිනුමට ලක් කිරීමට සමත් විශ්ව සාධාරණ නිර්ණායකයක් නොමැත. මිනිස් චර්යාවෙහි සාමාන්‍ය අසාමාන්‍යතා කෙරෙහි මුල් වන බහුවිධ හේතු පවතින අතර මනෝ මූලික සාධක, සමාජ සාධක, පාරිසරික සාධක, සංස්කෘතික සාධක, සහජ ආශ්‍රය සම්බන්ධ සාධක, ජෛවී හා වෙනත් ප්‍රජානන සාධක ඒ අතර වැදගත් වේ. පොදුවේ නරක යැයි සම්මත හෝ සමාජයේ අසම්මත දේවල් සාධාරණීකරණය කිරීම හෝ එවැනි දේ හොඳ දේවල් ලෙස පිළිගැනීම, තව කෙනෙකුට හානිකර වූ දේවල් එසේ නොවන බව සහේතුකව විශ්වාස කිරීම, සියලු දේ සඳහා විරෝධාකල්ප ඇති වීම, යථාර්ථයට ගරු නොකිරීම, සියලු කටයුතු සාර්ථක ලෙස කර ගත නොහැකි වීම, ඇතැම් විට හිංසක ක්‍රියාවල නිරත වීම ආදිය අසාමාන්‍ය චර්යා රටාවන් ලෙස විග්‍රහ කළ හැකි වූවත් එවැනි මිනුම් දඬු සාවද්‍ය විය හැකි ය.

කෙසේ වෙතත් අසාමාන්‍ය චර්යා යන්න කවරේ ද යන්න පිළිබඳ විවිධ දාර්ශනිකයන්, විද්වතුන්, මනෝ විද්‍යඥයින් විවිධ නිර්වචනයන් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව උල්මන් සහ ක්‍රස්නර් නම් ඇමරිකානු මනෝ විද්‍යාඥයින් දෙදෙනා මෙවන් නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

"සංඛ්‍යානමය දෘෂ්ටියකින් ගණනය කරන ලද සාමාන්‍යයකට අන්තර් ග්‍රහණය කළ හැකි සියලු චර්යා සාමාන්‍ය චර්යා වන බවත් එයින් බැහැර චර්යාවන් අසාමාන්‍ය චර්යා වන බවයි".

මෙම නිර්වචනය සඳහා පදනම් වී ඇත්තේ සංඛ්‍යානයේ එන ප්‍රමත ප්‍රස්තාරය යි. අන්තර් ජාලය තුළ අසාමාන්‍ය චර්යා යන්න විග්‍රහ කර ඇත්තේ මෙසේ ය.

"Those in the field of abnormal psychology study people's emotional, cognitive, and/or behavioral problems. Abnormal behavior may be defined as behavior that is disturbing (socially unacceptable), distressing, maladaptive (or self defeating), and often the result of distorted thoughts (cognitions)"[20]

"අසාමාන්‍ය මනෝවිද්‍යා විෂය ක්ෂෙත්‍රය මිනිසුන්ගේ හැඟීම්, ඥානය හා චර්යාත්මක ගැටලු අධ්‍යයනය කරනු ලබයි. අසාමාන්‍ය මනෝවිද්‍යාව යනු සමාජ සම්මතයට පටහැනි, සංවේද ජනක, දුෂ්සමාහිත හා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් කරවන විකෘතිකර හැඟීම් ඇති කරවන චර්යා රටාවන් ය."

මෙසේ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් සඳහා විවිධ අර්ථ නිරූපනයන් දක්වා ඇත.

මිනිස් චර්යාවන්හී සාමාන්‍ය හා අසාමාන්‍ය ස්වභාවයන් පිළිබඳ ගතික ලක්ෂණ හඳුනා ගත හැකි ප්‍රධාන මනෝ විද්‍යාත්මක ඵළඹුමක් වන්නේ චර්යාවාදී ක්‍රමය යි. කුසගින්න, පිපාසය, ලිංගිකත්වය වැනි ජෛවීය අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීමට යාමේ දී අසාමාන්‍ය චර්යා රටා මිනිසා තුළින් ස්මතු වීම දක්නට ලැබේ. එමෙන් ම බිය, සතුට, කෝපය වැනි චිත්ත වේගවලට දක්වන ප්‍රතිචාර මගින් ද මිනිසුන්ගේ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් හඳුනාගත

හැකි ය. පුද්ගලයා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් වූ විට හැසිරෙන ආකාරයත් කිසියම් ගැටලුවකට මුහුණදුන් විට හැසිරෙන ආකාරයත් අසාමාන්‍ය චර්යා රටා හඳුනා ගැනීම කෙරෙහි වැදගත් වේ. එමෙන් ම තර්ජනාත්මක හෝ අභියෝගාත්මක අවස්ථාවක දී ඇතිවන කාංසාමය (Anxiety) තත්වය අනුව ද පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා රටා හැඳිනගත හැකි ය.

කෙසේ වූව ද මිනිස් චර්යාවන්හී සාමාන්‍ය අසාමාන්‍ය ස්වභාවය චර්යාවාදී නිර්වචනයක් මඟින් වූව ද හඳුනා ගැනීම ඉතා අපහසු කාර්යකි. "දිනකට විසි වතාවක් සිනාසෙන මිනිසෙකුත් දිනකට විසිදහස් වතාවක් සිනාසෙන මිනිසෙකුත් සාමාන්‍ය අසාමාන්‍ය ස්වභාවයක් හඳුනා ගන්නේ කෙසේ ද?" මෙහි දී විසිදහස් වතාවක් සිනාසෙන පුද්ගලයා අසාමාන්‍ය චර්යා රටාවකින් යුක්ත අයකු ලෙස හැඳින්වීම සාදාරණ ද? ඒ අනුව විද්‍යමාන වන්නේ සාමාන්‍යතාව හා අසාමාන්‍යතාව පිළිබඳ එක එල්ලේ සෘජු ව පිළිතුරු නොදිය හැකි බවයි.

පන්සිය පනස් ජාතක පොත.

කෙසේ වෙතත් ලෝකයේ මෙතෙක් පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨත ම මනෝ වෛද්‍යවරයා බුදුරජාණන් වහන්සේ ය. උන්වහන්සේගේ පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා පිළිබඳ ඉගැන්වීම් ජාතක පොත්වහන්සේ තුළින් මනාව විද්‍යමාන වෙයි. මානසික ආබාධ පිළිබඳ සඳහන්වන ජාතක කථා 75ක් - 80ක් පමණ ජාතක පොත් වහන්සේ තුළ දැකගත හැකි ය.

පෙළ දහම පදනම් කරගෙන බිහි ව උසස් සාහිත්‍යයක ලක්ෂණ ප්‍රකට කරනු ලබන අංගයක් ලෙස ජාතක කතා හඳුන්වාදිය හැකි ය. මෙය උසස් සාහිත්‍යාංගයක් වනවා පමණක් නොව මනුෂ්‍ය වර්ගයා තුළ පවත්නා සමාජ ක්‍රියාකාරිත්වය මුල් කරගෙන ගොඩනැඟුනු සංසිද්ධි සමුදායකින් ප්‍රභාමත් වී ඇත. එමෙන් ම බුදුදහමින් අවධාරිත මුඛ්‍ය පරමාර්ථය සාධාරණය කරනු වස් සාහිත්‍යාංගයක් වශයෙන් ඉහළ ම දායකත්වයක් දක්වනු ලබන අංගයක් ලෙස ජාතක පොත් වහන්සේ හඳුන්වාදිය හැකි ය.

සූත්‍ර පිටකයේ ඛුද්ධක නිකායෙහි එක් ග්‍රන්ථයක් වූ ජාතක කොටස ගාථාවලින් සංග්‍රහ කරනු ඇත. එක් ග්‍රන්ථයක දැක්වෙන කතා සංග්‍රහය ඒකක නිපාත වන අතර ඉන් වැඩි කොටස දුක, තික, චතුක්ක වශයෙන් තෙරසක නිපාතය දක්වා ද අසමාන ගාථාවන් පකිණ්ණක නිපාතය යටතේ ද ඊට වැඩි ගාථා සංග්‍රහයන් වීසති නිපාත, තිංසති නිපාත ආදී වශයෙන් අසීති නිපාතය දක්වා වැඩී ගොස් මහා නිපාතයෙන් අවසන් වන අතර ජාතක පාලිය ගාථා 6905 කින් සංග්‍රහකර තිබේ.

මෙය මුල් අවදියෙහි ජාතක කොටස ගාථාවන්ගෙන් යුක්ත වන අතර එයට කථා සාරය එක් කොට අටුවාව බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් ක්‍රි:ව: 5වන සියවසයේ දී සිදු කළ අතර එය පාලි ජාතකට්ඨකතාව ලෙස හැඳින්වේ. මෙහි කථාවස්තු 547කි. එහෙත් ව්‍යවහාර මාත්‍රයෙන් ජාතක 550ක් ලෙස සලකා තිබේ. එහෙත් වූල නිද්දේශයේ ඇති

"භගවා පඤ්චජාතකසතානි භාසන්තො
අත්තනොච පරෙසං අතීතං ආදසති"[3]

වශයෙන් ජාතක කථා 500බව දක්වා ඇත. නමුත් දීඝනිකාය අට්ඨකතාවෙහි

"අපණ්ණක ජාතකාදීහි පඤ්ඤාසාධිකානි පඤ්ච
ජාතක සතානි ජාතකන්ත වේදි තබ්බං"[4]

වශයෙන් දැක්වෙන අතර එහි පනහක් අධික කොට ඇති පන්සියයක් ජාතක ගැන සඳහන් වේ.

එහෙත් පන්සිය පනස් ජාතක පොතේ ඇත්තේ කතා 538ක් පමණි. උම්මාදන්ත ජාතකය හා මහාබෝධි ජාතකය පසුකාලීනව එකතු වූ කතාවන් වන අතර අවසානයට වෙස්සන්කර ජාතකය එකතු කර ඇත. එහෙත් දොන් මර්තීහු ද සිල්වා තමන් ආසියාතික සමිතියේ ලංකා ශාඛාවට ඉදිරිපත් කළ ලිපියක ජාතක කථා 550ක නම් දක්වා[5] ඇති අතර එය ඉන් පසුව සාකච්ඡාවට බදුන් නොවී ය.

සිංහල සාහිත්‍ය පෝෂණයෙහිලා ජාතක කතා තුළින් ප්‍රබල දායකත්වයක් හිමි වී ඇත.මෙහි එන කතාවල ඓතිහාසකත්වය සොයා බැලීමේ දී නවාංග ශාස්තෘ සාසනය තුළ 7 වන අංගය ලෙස නම් කර ඇත. සුත්ත, ගෙය්‍ය, වෙය්‍යාකරණ, ගාථා, උදාන, ඉතිවුත්තක, ජාතක, අබ්භූතධම්ම හා වේදල්හ් යන අංග තුළ ජාතක වශයෙන් වෙන ම කොටසක් දක්වා එය බුද්ධ භාෂිතයේ අත්‍යාවශ්‍ය අංගයක් ලෙස දක්වා තිබේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශ්‍රීමුඛ දේශනා ආරක්ෂා කිරීම සඳහා ඇති කරන ලද භාණක පරම්පරාව තුළ ජාතක භාණක නමින් වෙන ම කොටසක් වූහ. ඔවුන් මෙම ජාතක ආරක්ෂා කරමින් කටයුතු සිදු කරන ලදි. බුදුන් වහන්සේ දවස ජාතක භාණක භික්ෂුවක් සිටි බව තොරතුරු ප්‍රපංචසූදනියේ එයි. මේ කරුණ අනුව ද ජාතක කථාවන්හි පැවති ප්‍රබල තත්වය විද්‍යමාන වේ. ඉහත කරුණු තුළින් සනාථ වනුයේ ජාතක කථා බුද්ධ කාලයේ පටන් ම සක්‍රීය ව සමාජයට මෙන් ම පුද්ගලයාට බලපෑම් ඇති කළ අතර පුද්ගලයාගේ චරිතය විග්‍රහ කිරීමට ද ජාතක කතා මුල් වූ බව දැක්විය හැකි ය.

ජාතක කතාවල පාත්‍ර වර්ගයා හෙවත් චරිත සුරංගනා ලොවක සැරිසරන මනඃකල්පිත චරිත නොවේ. මිනිසුන්, වනසතුන්, යක්ෂයින්, රුක් දෙවියන් ඇතුළු ජාතක චරිත වූ කලී මිනිස් සමාජය තුළ සනාථන ව පවත්නා හොඳ නරක පිළිබඳ සනාතන ගැටුම මූර්තිමත් කොට දක්වන්නෝ ය. එබැවින් කවර චරිතයක් වුව ද දෛනික ජීවිතයේ දී අපට මුණ ගැසෙන නොයෙක් තරාතිරම්වල විවිධ චරිත විශේෂයන්ට නෑකම් කියන චරිත ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. ඔවුහු ජීවිතයෙන් බිඳක් අප ඉදිරියේ දිග හැරපානු ලබයි. එබැවින් ඒවා මනඃකල්පිත අද්භූත ඒවා නොවේ.

අසාමාන්‍ය චර්යා රටා.

ජාතක කතා විවිධ චරිතාංගයන් යොදා ගෙන පුද්ගල මනෝ භාවය මනාව විද්‍යාමාන කරනු ලබයි. මිනිසා යනු අසීමාන්තික

වූ බලාපොරොත්තු රාශියක් මැද ජීවත්වෙන ජීවියෙකි. එවන් වූ පසුතලයක් තුළ පුද්ගල මානසික ස්වභාවය ඇතැම් විට විකෘති සිතුවිලි වලින් වෙලාගෙන පවතී. එවැනි විකෘති සිතුවිලි හෙවත් අසාමාන්‍ය මිනිස් චර්යා රාශියක් ජාතක කථා තුළින් කතාකරු මතුකර දක්වයි. පුද්ගල මනෝ විකෘතිතා සේ ම අසාමාන්‍ය චර්යාවන්ට ද බලපානු ලබන මනෝ ස්වභාවයන්ගේ මානසික පදනම පිළිබඳ ජාතක කතාකරු ඉදිරිපත් කරන කතා තුළ පොදුවේ ලක්ෂණ රාශියක් දකගත හැකි ය.

- අනුන්ගේ දේ ගැන ආශාව
- දූෂිත චරිත ඇති බව
- වැරදි දර්ශනය
- වැරදි අකුසල සංකල්පය
- අසාමාන්‍ය ලිංගික හැසිරීම්
- සැකය
- බද්ධ වෛරය
- ඊර්ෂ්‍යා සහගත බව
- අධික කාමාශාව
- මසුරු බව
- කැළඹුණ සිත
- වැරදි ව්‍යායාමය
- අගුණ කියයුත්තිගේ ගුණ කීම
- යුද්ධ කිරීම
- මුකරිකම
- බොරු කීම
- කේලාම් කීම
- නිතර නිතර නාට්‍ය බැලීම
- අවේලාවේ විථී සංචාරය

- පාපමිත්‍ර සේවනය
- පරපීඩාව පිණිස මන්ත්‍ර කිරීම

වශයෙන් දක්විය හැකි ය. ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට ජාතක කතාකරු මෙම පුද්ගල අසාමාන්‍ය මානසික ස්වභාවයන් පිළිබඳ ජාතක කතා රාශියක් ජාතක පොත් වහන්සේ තුළින් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අතර ජාතක කතා කිහිපයක් තුළින් එහි ඇති අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් කළ හැකි ය.

දරිමුඛ ජාතකය

පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳ විද්‍යමාන වන ජාතක කථා වස්තුවක් ලෙස දරිමුඛ ජාතක කථාව හැඳින්විය හැකිය. ලෝකයේ වෙසෙන සෑම පුද්ගලයෙක් තුළ ම හටගන්නා වූ අසාමාන්‍ය මානසික චර්යාවන් අටක් පිළිබඳ මෙහි විස්තර කොට ඇත. බුදුකුරුදම් පුරන්නා වූ බෝධිසත්වයන්ට මෙම අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳ සිතුවිල්ලක් ගොඩ නැඟී ඇත. ඒ අනුව මනස රෝගී කරන එම අසාමාන්‍ය චර්යා රටාවන් මෙසේ දක්වා ඇත.

01. කාම උන්මාද (Nympho mania)
02. ක්‍රෝධ උන්මාද (Mania)
03. දර්ශන උන්මාද (Hallucinalins)
04. මෝහ උන්මාද (Mental Retardalion)
05. යක්ෂ උන්මාද (Possession Disordor)
06. චිත්ත උන්මාද (Melancholia)
07. සුරා උන්මාද (Alcohol Dependence)
08. ව්‍යසන උන්මාද (Depression)

මිනිසා නොදකින ජීවිත යථාර්ථය පිළිබඳ මෙයින් මනාව ගම්‍යය කරයි. පුද්ගලයාගේ මනස විකෘති කරන හෙවත් අසාමාන්‍ය චරියා ඇති කරන උන්මාදයන් කිහිපයක් මෙසේ දක්වේ. පුද්ගල පංචකාමයන් පිනවීමේ දැඩි ආශාවෙන් යුක්ත ව

ජීවත්වී ම කාම උන්මාදය යි. පුද්ගල පංච ඉන්ද්‍රියන් අසීමාන්තික ලෙස පිනවීමට යාම තුළ පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ඉස්මතු වේ. යම් පුද්ගලයෙකුට වෛර කිරීම, යමෙකුගෙන් පළිගැනීම වැනි අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ක්‍රෝධ උන්මාදය තුළින් දක්විය හැකි ය. පුද්ගලයා තුළ ඇති අසීමාන්තික වූ ආශාවන් ඉටුකර ගැනීමට නොහැකි වූ තැන වෛරය, ක්‍රෝධය පදනම් වූ ව්‍යාධි චර්යා හෙවත් අසාමාන්‍ය චර්යාවන් සඳහා යොමු වේ. ඒ තුළ ප්‍රාණඝාතය, සොරකම, දූෂණය ආදි සමාජ විරෝධී පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ඉස්මතු කරනු ලබයි. මෝහ උන්මාදය බුද්ධිය අඩුවීම නිසා හටගන්නා වූ ආබාධයකි. ආචාරී ජාතකය හා නගුලිය ජාතකය තුළ මන්ද බුද්ධික ආබාධ මැනවින් විස්තර කෙරේ. සාමාන්‍ය පුද්ගලයෙකුගේ බුද්ධි ඵලය 85-100 අතර වේ. බුද්ධි ඵලය 55-70 අතර ඇති පුද්ගලයන් මන්ද බුද්ධිකයන් (Mentally Ratavded) ලෙස හඳුන්වනු ලබයි. මෙවැනි පුද්ගලයන්ගේ මන්ද බුද්ධික බව විනිශ්චය කළ නොහැකි ය. එය නිශ්චිතව විනිශ්චය කිරීම සඳහා පුද්ගලයන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතයේ ක්‍රියාකාරකම්වල සැලකිය යුතු වෙනසක් තිබිය යුතු ය. මෙම පුද්ගල සන්නිවේදනය, ක්‍රියා කරන ආකාරය ආදිය අන් සාමාන්‍ය පුද්ගලයන්ට වඩා උනතාවයක් දක්වනු ලබයි. මෙම මන්දබුද්ධිකතාවෙන් යුක්ත පුද්ගලයන් නිරන්තරයෙන් සමාජ විරෝධී අසාමාන්‍ය චර්යාවන් දක්වනු ලබයි. සුරාව සූදුව, මත්ද්‍රව්‍ය කෙරෙහි දැඩි ආශාවෙන් කටයුතු කිරීම සුරා උන්මාදයයි. සුරාවෙහි උපත පිළිබඳව කුම්බ ජාතකයෙහි දැක්වේ. විශාඛා මහා උපාසිකාවගේ යෙහෙළියන් වූ 300ක් කාන්තාවන් අරබයා දේශනා කෙර ඇත. මහාචාර්ය කාලෝ ෆොන්සේකා දක්වන ආකාරයට

> "සිතේ ස්වභාවික මානසික ජීවිතය හා චර්යාව කෙරෙහි සුවිශේෂී බලපෑමක් දක්වන ද්‍රව්‍යයකි මත් ද්‍රව්‍යය."[7]

සුරාව හේතුකොටගෙන තම දරුවා නොහඳුනන, සහෝදර සහෝදරියන් නොහඳුනන, ගුරුවරයා ශිෂ්‍යයා නොහඳුනන අතිශය

දුක්ඛිත සමාජ සංදර්භයක් මෙන් ම අසාමාන්‍ය චර්යාවන්ගෙන් යුක්ත පුද්ගලයන් මේ තුළින් නිර්මාණය වේ. විෂාදය නැතහොත් ව්‍යසන උන්මාදය ගැන ජාතක කථා තුළ දක්වේ. ලෝකයේ බහුලව දක්නට ලැබෙන අසාමාන්‍ය චර්යා රටාවන් ලෙස ව්‍යසනය හෙවත් විෂාදය දක්විය හැකි ය. කළකිරුණු ස්වභාවය දිගින් දිගටම පැවතීමට අපගේ දිනපතා ක්‍රියාකාරකම් සඳහා බාධා වන්නේ නම් එය විශාදය (Depression) ලෙස හැඳින්වේ. මෙසේ සිතේ ඇතිවෙන්නා වූ නොසන්සුන් ස්වභාවය හේතු කොට ගෙන ඉක්මන් කෝපය, කලබලකාරී ස්වභාවය, තමන්ට දොස් කීම, තමන් තමන්ටම චෝදනා නගා ගැනීම වැනි අසාමාන්‍ය චර්යා රටාවන් ඉස්මතු වේ. මෙම ව්‍යසන උන්මාදයෙන් පෙළීම හේතු කොට ගෙන උම්මග්ග ජාතකයේ කාවින්ද පඬිවරයා විටෙක පිස්සු බල්ලෙකු මෙන් හැසිරුණ බව දක්වේ.

කුණාල ජාතකය

මිනිස් සිතෙහි පහළවන හැඟීම් ඉතා සංකීර්ණය. බටහිර මනෝවිද්‍යාව අනුව කුසගින්න, පිපාසය, ලිංගිකත්වය යනු ප්‍රාථමික ප්‍රේරණයන් ය. පුද්ගලයාට කුසගින්න හා පිපාසය මෙන් ම ලිංගිකත්වය ද ඒ හා සමාන බවින් යුක්ත ය. පුද්ගලයා තුල ඇති විවිධ මානසික විකෘතිතාවයන් හේතු කොට ගෙන අසාමාන්‍ය ලිංගික චර්යාවන්වල නිරත වේ. පුද්ගල අසාමාන්‍ය ලිංගික හැසිරීම් පිළිබඳ දක්වෙන ජාතක කථාවක් ලෙස කුණාල ජාතකය හැඳින්විය හැකි ය. මෙහි අසාමාන්‍ය ලිංගික ආබාධ කිහිපයක් දැක ගත හැකි ය.

01. අධික කාම ආශාව (Nympomania)

02. ලිංගික හැසිරීම හොරෙන් බලා සිටීම (Voyeurism)

03. ලිංගිකත්වය ප්‍රදර්ශනය කිරීම (Exhibitionism)

04. කණ්ඩායම් ලිංගික හැසිරීම් (Group sex)

05. ආබාධිකයන් සමඟ ලිංගිකව හැසිරීමට ඇති ආශාව (Partal-Fetism)

මෙවැනි අසාමානය පුද්ගල ලිංගික චර්යාවන් මෙම කතාව තුළ මනාව විදහා දක්වා ඇත.

පුද්ගලයෙකු තුළ දක්නට ලැබෙන අසාමාන්‍ය ලිංගික චර්යාවක් ලෙස අධික කාම ආශාව දැක්විය හැකි ය. මෙම අසාමාන්‍ය චර්යාව පුරුෂයන් තුළ පමණක් නොව ස්ත්‍රීන් තුළ ද දක්නට ලැබෙන අසාමාන්‍ය චර්යාවකි. මනෝවිද්‍යාවට අනුව කාන්තාවන් තුළ දක්නට ලැබෙන අධික කාමාශාව කාම උන්මාදය (Nymphomania) ලෙස හඳුන්වනු ලබයි. මෙය අපගාමී ලිංගික චර්යාවක් වශයෙන් හා මනෝ ලිංගික ව්‍යාධියක් ලෙස ද හඳුන්වනු ලබයි. මෙම අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ඇති කාන්තාවන් අසීමිත කාමාශාවන් සහිත අය වන අතර කෙතරම් ලිංගික චර්යාවෙහි යෙදුන ද එයින් සෑහීමකට පත් නොවේ. මෙම අසාමාන්‍ය චර්යා ඇති ස්ත්‍රීන් තමන් ඇසුරු කරන පිරිමින් තම ග්‍රහනයට හසුකොට ගැනීමට උත්සාහ ගනු ලැබේ. මෙම චර්යාව නිසා කාන්තාවන් ගණිකාවන් බවට ද පත් වේ.

පුරුෂයන් තුළ දක්නට ලැබෙන අධික කාමාශාව පුල්ලිංගෝන්මාදය (satirias) ලෙස හඳුන්වනු ලබයි. වයසට නොගැළපෙන ලෙස මෙවැනි පුද්ගලයින් හැසිරෙනු ලැබේ. අධික ලිංගික ශක්තියක් ඇති හෙයින් ස්ත්‍රී දූෂණ, බාල අපරාධ, ළමා අපචාර ආදී විවිධ සමාජ විරෝධී අසාමාන්‍ය චර්යාවන්ට පෙළඹෙනු ලැබේ.

කුණාල ජාතකයේ එන අසාමාන්‍ය චර්යාවක් වන ලිංගික හැසිරීම් දෙස එබී බැලීම (Voyurism or Scoptophilia) වැඩි වශයෙන් පිරිමින් තුළ දක්නට ඇත. මෙහි දී කාන්තාවන්ගේ නිරුවත සැඟවී සිට බලනු ලැබේ. මෙවැනි පුද්ගලයන් බොහෝ අවස්ථාවල දී කාන්තාවන්ගේ නේවාසිකාගාරවලට හොරෙන් අතුළු වී එහි ඇඳන් යට, වහලවල සැඟවී සිට කාන්තාවන්ගේ ශරීර අංග දෙස බලා ආශ්වාදය ලබයි. මෙවැනි අසාමාන්‍ය ලක්ෂණ ඇති පුද්ගලයන් කාන්තාවන් ස්නානය කරන තැන්වල ද සැඟවී සිට බලා සිටී. මෙවැනි පිරිමි පීපින්ටෝම්ස් (Peeping Toms)

ලෙස ඉංග්‍රීසියෙන් ව්‍යවහාර වේ. පුද්ගලයන් තුළ දක්නට ලැබෙන අසාමාන්‍ය චර්යාවක් ලෙස ලිංගිකත්වය ප්‍රදර්ශනය කිරීම දක්විය හැකි ය. මෙම චර්යාව හෙවක් ව්‍යාධිය වැඩි වශයෙන් පුරුෂ පක්ෂය තුළ දක්නට ලැබේ. තමන්ගේ ලිංගික ඉන්ද්‍රියන් පෙනෙන ලෙස හැසිරීම මෙහි මූලික ලක්ෂණය යි. තමන්ගේ ලිංගික ඉන්ද්‍රියන් විරුද්ධ ලිංගිකයන්ට පෙන්වා ඒ තුළින් ආශ්වාදයක් ලබයි. මෙම අපගාමී චර්යාව කාන්තාවන් තුළ ද දක්නට ලැබේ. එනම් තම අඟ පසඟ පෙනෙන ආකාරයට ඇදුම් පැළඳුම් ඇඳීම යි. මෙම චර්යාව ද අසාමාන්‍ය චර්යාවක් ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. නමුත් පිරිමින් තුළ දක්නට ඇති මෙම චර්යාව සමාජ විරෝධී පොදු නීතියට පටහැනි අසාමාන්‍ය චර්යාවක් ලෙස පහසුවෙන් හඳුනාගත හැකි වේ. මෙම ලිංගික ආබාධ ඇති පුද්ගලයන්ට අනුකම්පා කිරීම සැබෑ ය. එහෙත් මෙම අසාමාන්‍ය ලිංගික චර්යාවන් සඳහා අනුබල දීම නොකළ යුතු ය.

අසනඟ ජාතකය

පුද්ගලයන් ලිංගිකත්වය කෙරෙහි දැඩි ආශාවක්, කැමැත්තක් දක්වනු ලබයි. එහි දී ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් තුළ මානසිකව ගොඩනැගෙන අසාමාන්‍ය චෛතසිකයක් ලෙස ලිංගික මාත්සර්ය (Sexual Jealousy) හැඳින්විය හැකි ය. ලිංගික මාත්සර්ය පිළිබඳ සරල අර්ථය නම් ලිංගිකත්වය කෙරෙහි ඇති දැඩි ඊර්ෂ්‍යාව යි. මෙය ජාතක කතාකරු හෙළ බසින් සපත්නිරෝෂය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබයි. මෙම අසාමාන්‍ය චර්යාව මිනිසුන් තුළ පමණක් නොව තිරිසන්ගත සත්වයන් තුළ ද සුලබව දක්නට ඇති ලක්ෂණයකි.

මෙම අසාමාන්‍ය ලිංගික චර්යාව ඉස්මතු කර දක්වන ජාතක කතාවක් ලෙස අසනඟ ජාතකය දැක් විය හැකි ය. බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ වෙනත් ජන්මයක අසනඟ නමින් ඉපිද පිරිමින් යටතේ පමණක් වැඩුණු අතර ස්ත්‍රීන්ගෙන් වෙන්ව තරුණවිය දක්වා වැඩී මෙන් පසුව දිනක් ස්ත්‍රියකගේ සංගීත නාදයට සිත ඇදී ගොස් අවසානයේ ඇය සමඟ ලෝකාස්වාද රතියෙහි මුසපත්ව එම ස්ත්‍රිය රැගෙන වනාන්තරයට නික්මයාමේ පුවතක් ජාතක කතා කරු සිත්

ඇදගන්නා අයුරින් ඉදිරිපත් කරයි. මෙහි දී තරුණ ස්ත්‍රිය ඔසවාගත් අසනඟ කුමරු කඩුව අතට ගෙන වනාන්තරය දක්වා මඟ දෙපස සිටි පිරිමින් හට කඩුවෙන් කපා කොටා පලාගොස් තිබේ. මෙහි දී පුරුෂයන් යටතේ හැදී වැඩුණ අසනඟ කුමරු පීවිතේ ප්‍රථම වරට ලිංගික ක්‍රියාවෙහි යෙදීමෙන් ඇති වූ ලිංගික තෘප්තියෙන් මුසපත්ව එම සැපත තමා පමණක්ම ලැබිය යුතු ය යන චේතනාවෙන් අන්‍ය පිරිමින් කපා කොටන ලද්දේ අධික ලිංගික ආශාව මෙන් ම දැඩි ලිංගික ඊර්ෂ්‍යාව නිසාවෙනි. මෙමගින් ලිංගික ආශාව හේතු කොට ගෙන මිනිස් සිතේ ඇතිවෙන්නා වූ අසාමානය චර්යාවන් ජාතක කතාකරු මනාව ඉදිරිපත් කර ඇත. තමන් ලැබූ ලිංගික ආශ්වාදය වෙනත් පිරිමියෙකු ලබති'යි යන ලිංගික ඊර්ෂ්‍යාව, තමා ලිංගික තෘප්තිය ලැබූ කාන්තාව වෙනත් පුරුෂයෙකු නිසා තමන්ට අහිමි වෙතැයි යන බියක් මෙම ලිංගික ඊර්ෂ්‍යාව කෙරෙහි බලපා තිබේ. මෙම හේතුව නිසා සියලු පිරිමින් කුමාරයා විසින් මරමින් ඔහුගේ මනසේ ඇතිවූ චර්යාවන් අසාමාන්‍ය ලෙස මුදා හැරීම දක්නට ලැබේ. ජාතක කතා කතුවරයා ස්ත්‍රිය තුළ ඇතිවන සපත්නීරෝෂය වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ පුරුෂයා වෙනත් ස්ත්‍රියක් සමඟ සම්බන්ධතා පැවැත් වීමේ දී එක් ස්ත්‍රියක් තුළ හටගන්නා වූ ඊර්ෂ්‍යාව යි. මෙම තත්ත්වය ජාතක පොතෙහි සම්බුලා ජාතකය තුළින් මනාව විද්‍යමාන කර ඇත. රජ සම්පත් අතහැර වනතග වී කුෂ්ඨ රෝගයෙන් පෙළුණ රජතුමා සුවපත් කොට රජ මාලිගයට පැමිණීමෙන් පසු උපස්ථාන කළ සම්බුලා දේවිය අමතක කොට රජතුමා වෙනත් අන්තඃපුර ස්ත්‍රීන් සමඟ ප්‍රීතිවනු දැකීමෙන් සම්බුලා දේවිය තුළ ඊර්ෂ්‍යාව හෙවත් සපත්නීරෝෂය ඇති වූ බව දක්වයි. පුරාණ රජවරුන් අන්තඃපුර ස්ත්‍රීන් සමඟ ලිංගිකව සොම්නස ලැබීම හේතු කොට ගෙන රජ බිසෝවරුන් තුළ මෙම ලිංගික ඊර්ෂයාව සුලබව ඇති වූ බව දක්වේ. ඒ හේතු කොට ගෙන පුද්ගලයන් තම ස්වමියා මැරීම, ස්වාමියාට පහර දීම, බිරිඳව මැරීම, වැරදි ලිංගික චර්යාවන්ට යොමුවීම වැනි අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පෙන්නුම් කරනු ලබයි. මේ අනුව ජාතක කතාකරු පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳ මනා ප්‍රතිභාවකින් යුතුව කරුණු ඉදිරිපත් කොට තිබේ.

ධර්මවජ ජාතකය

පුද්ගල පිරිහීමේ දොරටු අතර එක් අංශයක් ලෙස සුරාපානය දැක්විය හැකි ය.

"ඉත්ති ධුත්තො සුරා ධුත්තො - අක්ඛ ධුත්තොව යො නරො
ලද්දං ලද්දං විනාසෙති - තං පරාභවතො මුඛං"

පරාභව සූත්‍රයේ දැක්වෙන ආකාරයට සුරාව කෙරෙහි ලොල් ව කටයුතු කිරීම පිරිහීමේ ලක්ෂණයක් ලෙස දක්වා ඇත. ඒ අනුව පුද්ගල මානසික විකෘතිතාවන් ජනිත කිරීමට හෙවත් අසාමාන්‍ය චර්යාවන් බිහි කිරීමට ද සුරාපානය හේතු වේ. ජාතක කතාකරු ජාතක කතා තුළින් පුද්ගල භාවාත්මක ප්‍රකම්පනයක් ඇතිවන අයුරින් සුරාපානය හේතුකොට ඇතිවන්නා වූ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳ මනාව දක්වා තිබේ. සුරාව හේතු කොට ගෙන පුද්ගල අසාමාන්‍ය ලක්ෂණ ධර්මවජ ජාතකය තුළින් මනාව පිළිබිඹු වේ. ධර්මවජ ජාතකය නූතන යුගයට පවා වැදගත් අර්ථයක් ඇති කථා වස්තුවකි. එහි එන ඡත්තපානි නම් රජුගේ කතාව මත්පැන් බීමෙන් වන අසාමාන්‍ය චර්යාවන් විස්තර කරනු ලබයි. රජු මස් පිසවාගෙන මත්පැන් බීමට පුරුදු වූවෙකි. දිනක් පෝය දවසක් නිසා ඊට පෙර දා මස් අරගෙන තැබුවත් බල්ලන් එය රැගෙන යයි. මහත් බියට පත් අරක්කැමියා බිසව හමුවිය. ඔහු ඊට පිළිවෙතක් කියයි. "තොප ඊට නොබිය ව ඊට උපායක් කියමි. රජ්ජුරුවෝ මාගේ පුතණුවන් කෙරෙහි බලවත් ස්නේහ ඇත්තෝ ය. එසේ හෙයින් රජු බත් කන වේලාව බලා මාගේ පුතණුවන් සරසාලා ඔක්කේ තබාලමි. රජ්ජුරුවෝ පුතණුවන් සනහා උන්නාහු දඩමස් ලූවෝ නුලූවෝ නොදැන බත් කන්නේයැ යි කීය."

නමුත් බිසව හා අරක්කැමියා පැතූ සේ සියල්ල ඉටු නොවී ය. රජ්ජුරුවන් කරන්නේ කුමක් ද මත් පැනින් සිහි නැති වූ නිසා "තොපට මස්සාය පමණක් මිසක් මටත් මස් සායදැයි" ඔඩොක්කුහි උන් රාජ කුමාරයාගේ බොටුව මිරිකා මේ මස් ගෙන පිස පියාගෙනවැයි කීහ. මේ කතාව කෙතරම් හැඟීම් තියුණු කරන කතාවක්දැයි අපට

පෙනේ. මත්පැන් බීගත් විට තමාගේ ආදරවන්ත පුතා ගැන පවා තැකීමක් රජුට නැත. තම පුතාගේ බොටුව මිරිකා ඔහුගේ මස් පිසවගෙන එන්නට කීවේ ඒ නිසාවෙනි. එසේ ගෙනා පසු මදයෙන් මත් වූ රජ තම ආදරණීය පුතුගේ මස් අනුභව කළේ ය. රා මදයෙන් මිදුණු පසු මාගේ පුතණුවන් මෙහි ගෙනවැයි කීහ. ඔහුට තත්ත්වය අනාවරණය වූයේ එවිට ය. මෙහි දී රජුට කුමක් සිතෙන්නට ඇත්ද? හෙතෙම සුරාපානය නොකිරීමට අධිෂ්ඨාන කරයි.

මිනිසාගේ සුරා පානය හේතු කොට ගෙන සමාජ ගැටළු රාශියක් පැන නගිනු ලබයි. පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා බොහෝමයක් සුරාපානය නිසා ඇති වූ බව ජාතක කතාකරු මනාව ගම්‍යමාන කරයි. තම ආදරණීය පුතා මරවා පිසගෙන කන්න රජුට සිත පහළ වූයේ සුරාපානය නිසා ඇති වූ අසාමාන්‍ය මානසික ස්වභාවය හේතුකොටගෙනය. සුරාපානය කරනු ලබන පුද්ගලයින් නිරන්තරයෙන් මානසික විකෘතිතාවයන්ගෙන් යුක්ත වේ. එම නිසා ප්‍රාණඝාතය, අදත්තාදානය, වැරදි කාම ආශාව, පීඩාකාරී සිතිවිලි, වැරදි සමාධිය, කිපෙන සුළු බව, වෛරී සිතිවිලි, සිහි මුලාව වැනි අසාමාන්‍ය චර්යාවන් රාශියක් පුද්ගලයා තුළ ජනිත වේ.

අසාතමන්ත ජාතකය

ඉතා දුර්වල මහළු වයසේ දී වුව ද ලිංගික හැගීම් හේතු කොට මිනිස් සිතේ අසාමානය චර්යාවන් ග්‍රහණය කරන අයුරු අසාතමන්ත ජාතකය තුළින් පැහැදිළි වේ. බසණැස් නුවර තරුණ බමුණෙක් තක්සලා නුවර දිසාපාමොක් ඇදුරුතුමාගෙන් ශිල්ප ශාස්ත්‍ර හදාරා ආපසු සියරට බලා එයි. එහෙත් ඔහුගේ මවු අසාත මන්ත්‍රය ඉගෙන එන ලෙස කියා ආපසු දිසාපාමොක් වෙත යවයි. දිසාපාමොක් ඇදුරු ඔහුගේ මහළු මැණියන්ට උවැටැන් කිරීමට බමුණු තරුණයා යොදවයි. ටික දිනකදී මහළු බැමිණිය ඔහු සමඟ ආලයෙන් බැඳී තම පුත් දිසාපාමොක් මරා දැමීමට එකඟ වෙයි. කෙසේ වෙතත් දිසාපාමොක් ඇදුරු තුමන්ගේ උපදෙස් මත ලී කොටයක් ඔහුගේ ඇඳ මත තබනු ලැබෙයි. පොරව රැගෙන නිදා සිටින පුතු මරන්නට යන මව පොරවෙන් පුතු යැයි සිතා

ලී කොටයට පහර දෙයි. තමා උගුලක අසු වූ බව දැනගන්නා වූ මැහල්ල එතැනම මැරී ඇද වැටෙයි. වයසට යාම නිසා තෘෂ්ණාව නැතිවන්නේ නැත. සමහරවිට කය දුබල වන විට කාම තෘෂ්ණාවන්ගේ ස්වභාවය වර්ධනය වනු ඇත. එම නිසා පුද්ගල අභ්‍යන්තරය තුළ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ගොඩ නැගෙනු ඇත. මෙම ජාතකයේ එන කාන්තාව තුළ කාමාශාව වර්ධනය වූ හෙයින් තම කුසයෙන් බිහි වූ පුතු මරා දැමීමේ අසාමාන්‍ය චර්යාව වර්ධනය වූ බව මනාව විද්‍යමාන වේ. මෙය අද්‍යතන සමාජය තුළ පවා දක්නට ඇති සුලභ දසුනකි. තමාට නීතියෙන් හිමි ස්වාමියා හෝ බිරිඳ වෙනත් ස්ත්‍රියක හා පුරුෂයෙකු සමඟ ඇති සම්බන්ධය මත මරා දැමීමට පවා පෙළඹී ඇත. මෙහි මහලු කාන්තාව උපකාර කර ගෙන ඇයගෙන් ගොඩනැගෙන අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ස්වාභාවික ව පෙන්නුම් කරයි. තරුණයා මහළු කාන්තාවට උවැටෑන් කරයි. තම ගුරුවරයා කී නිසා කරුණාවෙන් එසේ කරතත් මහලු කාන්තාව එය දන්නේ නැත. ඔහු උවමනාවෙන් ඇගේ අඟපසඟ ගැනත්, ගත වී ගිය තරුණ ජීවිතය ගැනත් කතා කරන විට ඕ ඒ සියල්ල ගැන සිතන්නේ තමා පිළිබඳ සිතකින් කතා කරන්නා ලෙස ය. 'තොපි මට කැමතිද'යි ඇය අසන්නේ එවිට ය. අන්තිමට ඇගේ කාම තෘෂ්ණාව හේතු කොට ඇගේ පුත්‍රයා මැරීමේ අසාමාන්‍ය චර්යාව ගොඩ නැගේ. මෙහි සුවිශේෂීත්වය නම් වයස්ගත වීම තුළ කාම තෘෂ්ණාව ගොඩනැගීම යි. මෙය සමාජයේ කවදත් දක්නට ලැබිණ. "නාකි විසේ ගෙටත් උසේ" කියන්නා සේ වයසට යන්නට යන්නට ඒ ආශාවන් වැඩිවෙනු ඇත. මෙය ගැහැනු පිරිමි දෙපක්ෂයටම පොදු වූ කාරණාවකි. ජාතක කතාකරු මෙම කාන්තාව තුළ ගොඩනැගුණු අසාමාන්‍ය සිතුවිලි චමත් කාරවත් ලෙස පාඨකයා වෙත ගෙනයණු ලබයි.

ඉල්ලීස ජාතකය

සසරින් එතර නොවූ සෑම පුද්ගලයෙක් තුළම පවතින සංකල්පයක් ලෙස ලෝභය හෙවත් මසුරු කම හැඳින්විය හැක. යම් පුද්ගලයෙක් අධික මසුරුකමින් පෙළීම තුළ ඔහුගේ අසාමාන්‍ය

චර්යාවන් ඉස්මතු කරනු ලබයි. ඉල්ලීස ජාතකයේ ලෝභක ම හේතු කොට ඇතිවන්නා වූ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ජාතක කතාකරු අතිශයෝක්තියෙන් යුතුව ප්‍රකාශ කරනු ලබයි. මච්ඡරිය කෝසිය සිටාණන් මෙන් ම ඉල්ලීස සිටාණෝ ද ඉහවහගිය මසුරුකම් ඇති ලෝභී පුද්ගලයෝ ය. දෙදෙනාම සිත හටගත් ආශාව, දැඩි ලෝභය මුදුන් පමුණුවා ගත නොහැකි ව සිතින් දුක් විඳිති. අනතුරුව ඇඟපත සුදුමැලිව ගොස් නහර ඇට පෑදී ශරීරය අබලව ගොස් දැඩි සේ ගිලන් වෙති. උපදින විට තමන් මෙලොවට රැගෙන නොපැමිණෙන්නක් වන ධනය මැරෙන විට ද කැටුව නොයන්නකි. එබඳු ධනය කෙරෙහි වැරදි ලෙස පිළිපදිමින් සඟවා තබාගනිමින් දුක සේ දිවි ගෙවන පුද්ගලයින් සමාජයේ දී අපට කොතෙකුත් හමු වේ. ඉල්ලීස ජාතකයේ එන මුගලන් තෙරුන්ගේ ප්‍රාතිහාර්ය පිළිබඳ පුවත ඉවත හළ ද කුඩු වූ පූ කැමෙන් ලොල් ව එයින් පෙළුණු සිතැති මච්ඡරිය කෝසිය සිටාණන් ද, රා බීමෙහි ලොල් ව මනසින් ඇද වැටුණු ඉල්ලීස සිටාණන් ද දැඩි සේ කායික වශයෙන් ගිලන් වූ ආකාරයත් අබල වූ කයින් යුතුව ඔත්පලව ඇඳේ ගෙවන ආකාරයත් මැනවින් මෙහි නිරූපණය කර ඇත. සිටුවරු දෙදෙනාගේ අධික මසුරුකම හේතු කොට දෙදෙනා තුළින් ම අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ඉස්මතු වනු වනු ලැබේ. තම ධනය කෙරෙහි වැරදි ලෙස පිළිපදිමින් මානසික රෝගීන් වන සමහරු ජීවිතය දෙවැනි කොට ධනය උපයා, අනතුරුව ආරක්ෂා කිරීමට ජීවිතය දෙවැනි කොට සටන් වදී. එබඳු ලෝභී පුද්ගලයන් මෙම ජාතක කතාවෙන් කර්කෂ ලෙස උපහාසයට හසු නොකරන්නේ ද? දැඩි ලෝභය හේතු කොට ඉල්ලීස සිටාණන් සිය ඉච්ඡාවන් සාදාගත නොහැකි ව ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් වේ. එම හේතුව පාදක කර ගනිමින් අසාමාන්‍ය චර්යාවන් ඉස්මතු කරණු ලැබේ. ජාතක කතාකරු චරිතවල ප්‍රතිචාරයනුත් විශ්ලේෂණය කොට මනාව ඉදිරිපත් කොට ඇත.

ක්ෂාන්තිවාදී ජාතකය

සමාජය හිංසාවට සෑහෙන තැනක් ලබා දෙයි. අනුන්ට හිංසා කිරීම සමාජ ඉතිහාසයේ සෑම අවස්ථාවකදී ම මතු වී ඇත.

අන් පුද්ගලයන්ට හිංසා කිරීම පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවක් ලෙස දැක්විය හැක. ක්ෂාන්තිවාදී ජාතකයේ එන කලාබු රජ්ජුරුවන් හිංසාවට ආශා කළ අයෙක් ලෙස දැක්වේ. ඔහුගේ චරිතය තුළින් ජාතක කතාකරු පුද්ගල අසාමාන්‍ය සිතුවිලි හා බැඳුණු අසාමාන්‍ය චර්යාවන් සාහිත්‍යානුකූල ව විස්තර කොට ඇත. කලාබු රජුගේ හිංසාකාරී ස්වභාවය තව දුරටත් තියුණු වන්නේ සුරාපානයටත්, කාමයටත් තිබූ ආශාව නිසා ය. ඔහු උයන් කෙළියට යන්නේ රා බී මත්ව සත්දහසක් බිසෝවරුන් පිරිවරාගෙන ය. එසේ හෙයින් ඔහුට නින්ද ගිය විට බිසෝවරු ක්ෂාන්තිවාදී තාපසයාගේ බණ අසති. මේ කාරණාව ගැන අවධි වූ රජ බලවත් කෝපයට පත් වේ. හෙතෙම ක්ෂාන්තිවාදී තාපසයාගේ ක්ෂාන්තිය බැලීමට. "රන් කඩක් හැඳ රතක් කරලා රත්මල් පැළඳ පොරවක් අතින් ගත්" වධකයා ගෙන්වයි. රජ්ජුරුවන් ඔහුට විධාන කරන්නේ 'තාපසයාගේ හිස බිමට එළ පිටට පාර පන්සියයක් ද බඩට පාර පන්සියයක් ද දැග්ගයෙහි දෙසිය දෙසීය ද ගසන්නට' කියා ය. රජුගේ විධානය තුළින් අසාමාන්‍ය මානසික සිතුවිලි මෙන් ම රජුගේ ස්වභාවය මනාව ගම්‍ය කරයි.

හිංසාවෙහි ස්වභාවය ඉතා පැහැදිලිව දක්වා ඇත. බිම හෙළා පිටට පාර පන්සියයක් ද බඩට පාර පන්සියයක් ද දී දැග්ගයෙහි දෙසීය ගණනේ දුන් විට කුමන වේදනාවක් ඇති වේද? අත් පා කපන්නේ ඉක්බිතිව ය. ඉන්පසු තාපසයා මෙසේ කියති. මහරජ ක්ෂාන්තිය නම් අත් පා කන් නාසා දියෙහි තිබූ දෙයක් ද මාගේ ගම්භීර වූ හෘදයෙහි පිහිටියේ ය. රජ්ජුරුවෝ අනතුරුව විලුඹෙන් ලයට පා පහරක් ගසයි.

කලාබු රජ්ජුරුවෝ තාපසයන්ට කරන හිංසාව කතාවේ දක්වා ඇත. එමෙන් ම ඔහුගේ සාමාන්‍යත්වය තුරන් වී ඇති අයුරු මනාව දක්වයි. මිනිසුන් අතර හිංසාව පවති. එය කෙතරම් කෲර එකක් ද යන්න පෙනෙන්නේ රජ්ජුරුවන් රා බී කාම මදයෙන් මත් වී ඇති නිසා ය. හැම පැත්තට ම පහර දී අත් පා කප්පවා දමා අවසානයේ පපුවට පයින් ඇනීම යන මෙම කෲර වදහිංසාව තුළ ඔහුගේ සියලු අසාමාන්‍යතාවයන් විෂද කරනු ලබයි.

පෝරිසාද ජාතකය

පෝරිසාද ජාතකය කෙටියෙන් පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් විවරණය කරනු ලබයි. පෝරිසාද කැලයට ගොස් මිනී මරාගෙන කයි. දිනක් මහු ගැල් පන්සීයක් සමඟ ආ බමුණා අල්ලාගත්තේ ය. අනතුරුව පොරිසාද පැන ගියේ ය. පොරිසාදගේ කකුල උලක ඇනී තුවාල විය. මහු බමුණා අතහැරියේ ය. තමාගේ කකුලේ තුවාලයට තමා වසන නුග ගස මුලට ගොස් භාරයක් විය. එනම් 'සත් දවසකින් එය සුව වුවහොත් සියලු ජම්බුද්වීපයේ රජදරුන්ගේ උගුරු සුන් සියලු ලෙයින් නුඟ කඳ සොදා දාන්නේ බඩවැලින් කඳ වෙලා පංච මධුර මාංශයෙන් බිලියන්නෙමි' කීයේ ය.

පෝරිසාද මිනී මස් කෑමට මිනිසුන් හිඟ වූ විට තමාට ආහාර උයා දෙන අරක්කැමියා මරා කෑ බව දක්වේ. ඒ සමයෙහි වනයෙහි කිසිදු මිනිසෙකු නොවූ හෙයින් අරක්කැමියාගෙන් මස් කොහි දැයි විචාලා පෝරිසාදයෝ අරක්කැමියා කඩුවෙන් දෙකඩ කොට එදවස මස් අනුභව කළ බව දක්වේ. පෝරිසාදයා යක්ෂයෙකුගේ මන්ත්‍රයක් උරගා දඹදිව රජ්ජුරුවන් ගෙනාවේ ය. ගෙනැවිත් පය මාපට ඇඟිලි අත් බිම ගෑවෙන සේ නුඟ ගස මැද එල්වා මහු මැරීමට සූදානම් විය. කෙසේ වෙතත් නුඟ ගසේ සිටි දේවතාවා හේතුවෙන් එම සාහසක ක්‍රියාවෙන් රජුට බේරීමට හැකි විය.

මිනිසුන් මරා මස් කෑම,තම තුවාලය සුව කරගැනීම සඳහා බලිබිලි පූජාව සිදු කිරීමට පොරොන්දු වීම, මිනීමස් නොවූ තැන තමාට සේවය කළ අරක්කැමියා මරා මහුගේ මාංශ අනුභව කිරීම වැනි ක්‍රියාදාමයන් තුළින් මහුගේ අසාමාන්‍ය චර්යාවන් මානව ජාතක කතාකරු විසින් ඉස්මතුකර දක්වනු ලබයි. මීට අමතර ව ජාතක කතාකරු කතා රාශියක් උපයොගීන් කර ගනිමින් පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් පිළිබඳව ඉදිරිපත් කිරීමට පෙලඹී ඇත. මෙයින් පෙනී යන්නේ ජාතක කතා නිරූපනය කිරීමේ දී සාමාන්‍ය ජනයා ඇතුලු සියලු දෙනාට ම මනෝ භාවයන් හඳුනාගත හැකි ආකාරයෙන් මනාව විග්‍රහ කර ඇති බවයි. එමෙන් ම ජාතක

කතාකරු විවිධ චරිත යොදා ගනිමින් පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යාවන් සමාජ විද්‍යාත්මක හා මනෝවිද්‍යාත්මක පසුබිමක් තුළ විග්‍රහ කර තබීම සුවිශේෂී අංගයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි ය.

මේ අනුව ජාතක කතාකරු විවිධ චරිතයන්ට පණ පොවමින් පුද්ගල අසාමාන්‍ය චර්යා පිළිබඳව විග්‍රහා කොට ඇත. එමෙන් ම දෛනික ජීවිතයේ කටයුතු කිරීමේ දී පුද්ගලයා තුළින් ඉස්මතුවනු අසාමාන්‍ය චර්යා පිළිබඳව ද ජාතක කතාකරු මනාව දක්වයි. ඒ අනුව සමස්තය පිළිබඳ සලකා බැලීමෙන් සනාථ වනුයේ ලෝකයේ අර්ය තත්වයන්ට පත්වූ උතුමන් හැර අන් සෑම පුද්ගලයෙක් ම මොන යම් හෝ අසාමාන්‍ය චර්යාවකින් පෙළෙන බවයි. ඒ පිළිබඳ ඉහත සඳහන් ජාතක කතා තුළින් මනාව ගම්‍යමාන වේ.

ආන්තික යටහන්

1) ධම්මපදය,2014,සංස්,ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමෙන්තුව,කොළඹ,123 පිට.
2) http;//www.cliffssnotes.com
3) පූජනා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය,ප්‍රථම මුද්‍රණය,සංස්,කොටියාගල,දීපරතන හිමි,පුරාණ විහාරය, ගන්දර, මාතර,454 පිට.
4) එම,454 පිට.
5) එම,454 පිට.
6) එම, 456 පිට.
7) සමාජ ගැටළු,2015,සංස්-හාල්යාලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි,BUCI 320-බුදු සමය හා සමාජ ගැටළු විෂය ඒකක හදාළ සිසුන්,127 පිට.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

1) බුද්දක නිකාය,සුත්ත නිපාතය,2005,බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදීමාල, දෙහිවල.

2) ජාතක පොත් වහන්සේ,2003,බෞද්ධ සංස්කෘතිකමධ්‍යස්ථානය,නැදිමාල,දෙහිවල.

3) ධම්මපදය,2014,සංස්,ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමෙන්තුව, කොළඹ.

ද්විතීක මූලාශ්‍රය

4) අබේපාල, රෝලන්ඩ්;2010,අධ්‍යයනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම, සාර ප්‍රකාශන, අතුරුගිරිය පාර,කොට්ටාව.

5) අමරසේකර,දයා;2001,ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ ප්‍රශ්න,ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ.

6) බුලත්වත්ත,අසංග;2009,සමාජ මනෝවිද්‍යාව,සංහිඳ මුද්‍රණ හා ප්‍රකාශන, ගංගොඩවිල,නුගේගොඩ.

7) ඥානාරාම හිමි,පාතේගම;1996,ජාතක සාහිත්‍ය විමර්ශනය,බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය,නැදිමාල,දෙහිවල.

8) පෙරේරා,ඥානදාස;2007,අසාමාන්‍ය චර්යා,සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ,මාලිගාකන්ද පාර,කොළඹ-10.

9) පෙරේරා,ඥානදාස;2009,ලිංගික උපදේශනය සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ, මාලිගාකන්ද පාර,කොළඹ-10.

10) රත්නපාල,නන්දසේන;1999,සාහිත්‍ය විවේචන 2,සදීප පොත්හල,මරදාන පාර,කොළඹ-08.

11) ලියනගේ,අනුර;2014,මානසික පීඩනය වැළැක්වීම හා පාලනය,ඇස්; ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,කොළඹ-10.

12) James, F.C; 1977, **Abnormal psychology**, current perspectives, CRM Random House.

13) Mahoney,M.J;1980,**Abnormal pychology**,San Francisco,Harper and Row'

14) Martin"B; 1973"**Abnormal Psychology**"Illionis"Scott"Fresman and Co.

15) Kelley"K and Byrne; 1992" **D-Human Sexïl bahaviour**" Englewoodclice "NJ; Prentice Hall.

සඟරා

16) අගලකඩ සිරිසුමන හිමි;2011,ජාතක කථා ඇසුරින් පෝෂණය වූ ගීත සාහිත්‍යය,චරණ,තෙවන කලාපය,භික්ෂු සංගමය,ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

17) ඩබ්ලිව්.ඒ.කියෝෂි ගුණරත්න;2015,මත්ද්‍රව්‍ය නිවාරණයට බෞද්ධ විසඳුම්, සමාජ ගැටළු,හල්යාලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි,වලව ප්‍රින්ටර්ස්.

18) දංගල කුසලඤාණ තිස්ස හිමි;2013,මානසික නිරෝගිතාවය උදෙසා ස්වාපන චිකිත්සාවේ වැදගත්කම සහ ඉන් ඔප්නැන්වෙන බෞද්ධ සංකල්ප, විදු සතර, විද්‍යාසමාධි ආදී ශිෂ්‍ය සංගමය, හිපන්කන්ද,නාවදගල.

19) ලියන්ගහවෙල ආනන්ද හිමි;2016,ජාතක කතාවන්ගේ ප්‍රභවය හා එහි සමාජ විද්‍යාත්මක අගය,පූජනා,ප්‍රථම මුද්‍රණය,කොටියාගල උපරතන හිමි,පුරාණ විහාරය,ගන්දර,මාතර.

20) වයන්ත ප්‍රියදර්ශන;2009,බුදුසමයෙන් පැන නැගෙන චර්යාත්මක හා ප්‍රජනනාත්මක මනෝරෝග චිකිත්සාව පිළිබඳ සටහනක්,අධ්‍යාපනය,42 කලාපය,රෝලන්ඩ් අබේපාල,අධ්‍යාපන පීඨය,කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

21) http;//www.cliffssnotes.com/…/psychology/psychology/Abnormal-pssychology/perspective…

The Inseparable Correlation between Prejudice and Roger's Client Centered Therapy

S.P. Sajana Jayasanka

Prejudice could be defined as the overwhelming of certain adopted judicial discretion. This is commonly raised due to the preconceive and unfavourable judgments toward people because of following components;

- Race
- Social class
- Religion
- Nationality
- Sexuality
- Language
- Age and disabilities.

This concept was majorly depicted in Psychology and the first investigation could be found in 1920's, then it began for evolutionary changing up to 1979.

There is a significant differentiation which had been afforded between prejudice and discrimination? Usually prejudiced people are not acting what they had preconceived

but discrimination would directly engage in negative attitudes towards people. However, prejudice and discrimination are interrelated therefore it is clear that the negative subsequence will be remaining.

Apart from that, some theories were also clarified regarding prejudice. "out-group_homogeneity" , "realistic conflict theory" and "integrated threat theory" (ITT) was basically encountered. For an instance the Out-group homogeneity implies as follows; Quattrone and Jones were social psychologists and they had conducted demonstration regarding this, two groups of students were set in this case study. They were asked to watch a video and to select their peers, according to auditory interests, they were capable to select their peers because of the same interest and patterns shown in their behaviours, prejudice will occur relevant to the homogeneity of each social group. This homogeneity arouses some unnecessary implications such as; social class, religion, cast and nationality. This regard generates massive conflicts in some sort of cases. Therefore, it is essential to state that prejudice will also be unethical.

According to the ethnicity, some people used to believe that they are the most diligent and enchanted nation in this country. They provide some regular evidences to prove their legacy at all, subsequently they criticise other nationalities. The slavery had been entailed in blackish people, because white people looked down on upon blackish people. Some revolutionary people had attempted to fight against this such as Nelson Mandela. While determining the reasons for occurring terrorism, it is indeed clear that these prejudicial thoughts were directly impacted on it. The intimate instance, will be the three decades of curse remained in Sri Lanka. Therefore, prejudice and discrimination spontaneously make conflicts.

There are four main explanations of prejudice and discrimination:

1. Authoritarian Personality
2. Realistic Conflict Theory - Robbers Cave
3. Stereotyping
4. Social identity Theory

This is a brief explanation on each;

Authoritarian Personality; It is the personality consisted with dictatorship and it was predisposed cruelty. They always expect the other's subordinate response without conditions. Theodor W Adorno had firstly implemented this on his demonstrations.

Realistic Conflict Theory; He persuades the concept of intergroup conflict(conflict between two groups). Usually this conflict arises pertaining to a competition of inadequate resources.

Robbers cave's lengthy story on this case is very interesting and helpful for realising this theory. It could be found in many regions and countries, how those conflicts had started. Especially prejudice was captured as the suspect of each incident.

Stereotyping; A *stereotype* is "...a fixed, over generalized belief about a particular group or class of people." (Cardwell, 1996).

People are having some continuous believes and thoughts since they were born. This stereotype cognition would manipulate prejudicial thoughts inevitably.

Ex; we have some primitive thoughts such as bathing on Tuesdays are not good. Starting a special work shall not Be allowed on Wednesdays, horoscope affairs, "*paddho*"(a type of cast) are living in Hanwella and etc.

Above mentioned stereotyping will make severe struggles in the society. Individuals have become isolated and frustrated due to this therefore stereotyping is very immoral.

Social identity Theory; Henri Tajfel is the pioneer of this concept. He explains that the social identity is the sense of individuals about their belongings to social groups. It also depicts the idea of self-esteem for each category.

Ex; A child will realise their limitations and rights as he was born in the street. The same realization will be remaining to a child who was born in a palace.

He continues his explanation furthermore; people shall not stop thinking only by determining their Belonging. They create a difference between "them" and "us", who are "they"?, for instance whether we are Sinhalese the others(them) will be other nationalities. Tajfel says that people are trying to exaggerate their status by insulting others. It produces the prejudice.

"The central hypothesis of social identity theory is that group members of an in-group will seek to find the negative aspects of an out-group, thus enhancing their self-image". This is negatively affecting the society.

There is another major principle was found in prejudice. It is called the "scapegoating theory". It was also depicted as the displaced aggression. The simple meaning of this insists the transferring something accordingly. If a person had been prejudiced, he/she does not try to fight with a person

who is stronger than him/her. He/she will be shouting at a subordinate person for transferring his anger and aggression.

Simple ex; assume you were convicted by a policeman in a minister's squad. You can't react othem, but the aggression is tempered in your mind, if there an innocent man on the road with his bicycle and making barriers, you will have shouted at him without hesitating.

This is the scapegoating theory. There was a special ritual called scapegoating in Israel. People lay a goat to the desert allow it for dying, people had transferred all the sins to the goat. And it takes everything and finally dies innocently. Thus an innocent creature was being punished for eliminating anger and stress of someone else. It is not ethical

Prejudice was an inherent pattern of human behaviour. But ethical, intelligent and exquisite people should terminate this concept of being moral and wise as a human.

Carl Rodger is the founder of Client Centered Therapy (CCT), he is acclaimed as a pioneer in Humanism. Rodger's CCT mechanism can be ushered as follows ;

- Theory of Congruence
- Unconditional Positive Regard
- Empathetic Understanding
- Self-Actualization

These four strategies comprise in a professional basis of counselling. The relevance of prejudice is highly pinpointed in the second category, unconditional positive regard. The unconditional positive regard is the genuine

caring of a client without accusing him/her. Counsellors should avoid prejudgment of a client; perhaps stereotyping aspect would impact on this case. The counsellor should not consider someone's nationality, race, ethnicity religion or any other related dimension to provide them counselling. Theses certain barriers are known as the disturbances of conditional regard. For an example, a client would represent a lower social class in the society related to cast and other classifications. If the counsellor rejects or emphasise this manner, it will not be a professional counselling practice. Apart from that counsellor should not accept the comments received from the external world towards the client. This CCT theory had disseminated in a wide range corresponding to various disciplines and philosophies. The first theory, congruence had clearly elaborated in Buddhist Philosophy. Unconditional positive regard represent the philosophy of prejudice, empathetic understanding had also regarded in many religious philosophies. Self-actualization is the core value of this theory. Most of the people were misled due to the prejudice, finally they might have denoted that " I misunderstood him/her, I made a mistake" this continuous worry emphasises a decrease of social and mental well being. People have developed various assumptions toward other objects, therefore humans and their behaviours had been criticised widely. Some specific exceptional qualities have also disregarded due to this reason. The society should entail values on other people frequently. The counselling practice is known as service. Even though it would not be a volunteer service it has a respective professional basis. Thus, it is clear that the prejudice should be located so far away from counselling practices, evidenced by Carl Rodger's CCT concept.

The benefits of avoiding prejudice within a counselling practice.

- Can communicate the counsellor accordingly.
- Avoid unnecessary repetitions.
- Become a pleasant and popular counsellor among others.
- Ability for examining a problem duly.
- Construction of trustworthy relationship between counsellor and the client.
- Can assure a Sustainable recovery process.
- Consistency of exceptional humane qualities.

References

- Anderson, Kristin. *Benign Bigotry: The Psychology of Subtle Prejudice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dovidio, John, Peter Glick, and Laurie Rudman. *On the Nature of Prejudice*. Malden: Blackwell Publishing, 2005
- Mary E. Kite, Bernard E. Whitley, Jr, Psychology of Prejudice and Discrimination: 3rd Edition, Routlegde publications, New York and London
- Pettigrew, Thomas F.; Tropp, Linda R. (2008). "How does intergroup contact reduce prejudice? Meta-analytic tests of three mediators". *European Journal of Social Psychology*.
- Rogers, C. A., & Frantz, C. (1962). *Racial themes in Southern Rhodesia: the attitudes and behavior of the white population* (p. 338). New Haven: Yale University Press.
- Sherman, Jeffrey W.; Lee, Angela Y.; Bessenoff, Gayle R.; Frost, Leigh A. (1998). "Stereotype efficiency reconsidered: Encoding flexibility under cognitive load". *Journal of Personality and Social Psychology*

A Psychological Study on Controlling and Managing Job Stress

Ven. Moragahaulpatha Wimalabuddhi

Psychology is an applied science as well as a social science in which the term derived from the Greek word *psyche* which means soul and *logia* which means study. It was Steven Blankaart who first used the term *Psychology* and in 1890 William James defined *psychology* as "the science of mental life, both of its phenomena and their conditions". At the earlier stages psychology was linked with philosophy and later on it was detached from philosophy and gradually developed as a separate discipline. At present there are number of sub fields of psychology such as;

- General psychology
- Applied psychology
- Clinical psychology
- Abnormal psychology
- Child psychology
- Educational psychology
- Counseling psychology
- Industrial psychology etc.

In this study industrial psychology is the field which is focused. The beginning of industrial psychology took place in the period of 1960s' with the study of scientific management by Elton Mayo focusing on the techniques for improving workplace efficiency as well as with the influence of world war II, industrial revolution, urbanization and other related factors. Industrial psychology is also known as occupational psychology, work psychology, industrial and occupational psychology (I-O psychology), WO psychology, business psychology and IWO psychology. The aim of industrial psychology is to optimize human potential in the work place. Therefore industrial psychology contribute to improve the performance, motivation, job satisfaction and occupational safety and health and it similarly focus on some areas such as;

- Job analysis
- Recruitment and selection
- Training and development
- Performance appraisal
- Remuneration and compensation
- Employees' health, safety and welfare etc.

In this study I focused on **occupational stress** or **job stress** which has become a major issue in the modern organizational context. Not only that, through this study I have attempted to provide strategies to control and manage stress which is occurred in workplace.

Stress and Job Stress

It is better to understand what stress is in general. **"when something happens to us we automatically evaluate the situation mentally. We decide if it is threatening to us, how we need to deal with situation, and what skills we can use. If we decide that the demands of the situation outweigh the skills we have, we label the situation as "stressful" and react with classic "stress response". If we decide that our coping skills outweigh the demands of the situation, then we don't see it as stressful"**[1] As per the Wikipedia Encyclopedia the term "**stress**" has been defined as; "**stress is your body's way of responding to any kind of demand or threat**". According to oxford dictionary stress is defined as "**a state of mental or emotional strain or tension resulting from adverse or demanding circumstance.**" Stress can be identified in two ways as positive stress where stress influence you positively for the achievement of targets and negative stress which influence you to keep away or escape from achieving the targets. In here the main attention is given to negative stress that interrupts the job performances.

Job stress can be defined as **"Stress is the pressure or strain an employee feels in the life. Stress is what an employee experienced internally in response to an event, a situation or a thing, he/she finds difficult to deal with..."**[2] (Opatha, 2015, pg.23). Job stress can be caused due to physical and psychological working conditions and as a result the employee shows negative responses within the work. Job stress can impact on overall organizational performance as the one who perform the job (employee) is at negative emotion.To understand job stress it is important

to identify the causes for the risen of stress. **"Work-related stress can be caused by poor work organization (the way we design jobs and work systems, and the way we manage them), by poor work design (for example, lack of control over work processes), poor management, unsatisfactory working conditions, and lack of support from colleagues and supervisors."**[3]Here are some of the factors affecting the workplace stress.

- Competition among coworkers.
- Technological changes. Eg: change of work from manual to automated.
- Increasingly diverse workforce. Eg: organization requirement of multi skilled employees.
- Lack of job security. Eg: employing in the temporary basis.
- Work/family conflict.
- Low salaries.
- Excessive workloads.
- Few opportunities for growth or advancement.
- Work that isn't engaging or challenging.
- Lack of social support.
- Not having enough control over job-related decisions.
- Conflicting demands or unclear performance expectations.
- Mismatch between the job description and job that is currently performing.

- Lack of competencies and skills to perform the job.
- Physical and emotional harassments.
- Poor interpersonal relationships and communication.
- Pressure exerted by supervisors.

Apart from what is mentioned above there are number of factors that may cause job stress among employees. We are all different in the events that we perceive as stressors. **"there are number of situations which are generally identified as being stressful, and include financial worries, work overload, unemployment, relationships, parenting, balancing work and family, care giving, health problems."**[4]

Next, consequencs of job stress should be discussed. The consequences of job stress can be discussed mainly under three aspects. They are;

1. Psychological aspects:-
   * Job dissatisfaction
   * Sadness
   * Anxiety
   * Irritability
   * Depression
   8 Insomnia
   * Anger

1. Physical aspects:-
   * High blood pressure
   * Headaches

* fatigue
* Sleep disturbances
* Obesity
* Chest pain.
* Muscle aches

2. Behavioral aspects:-
   * Changes in productivity
   * Absence
   * Isolation
   * Turnover
   * Increased use of drugs and alcohol etc.

From this explanation we can clearly comprehend on what stress is, what job stress is, what are the causes for job stress as well as the consequences of job stress. Similarly it is necessary to understand how to control and manage job stress because work-related stress doesn't just disappear within a short time. Unless it is treated well it may grow and develop gradually and harm the employee, physically and emotionally. Therefore it is important that to understand the steps and measures that can be taken to control and manage job stress.

Anyone who is engaged in a job has felt the pressure of work-related stress irrespective to the nature of the job or position he/she holds because jobs can have stressful elements even if the person really love the job. In such context it is hard to eliminate job stress but it can be controlled and managed. Mainly there are two approaches that can be used to manage and control workplace stress. They are;

- ❖ Individual stress management.
- ❖ Organizational stress management.

Individual Stress Management

Managing stress as an individual is the initial step to control and manage stress. Individual stress management approach aims to change individual skills and resources and help the individual to change their situation through clinical services, Counselling or psychological services.Furthermore, below mention steps can be followed to control and manage job stress at the individual level.

- First the individual should aware of the signs of stress. Through this the stress reactions can be identified at the very beginning because stress develops gradually.
- Secondly the individual should analyze the situation and developing an active plan to minimize the causative factors.
- Next the individual need to learn skills to actively coping with stress such as change life style so that it will reduce the chances of stressful situations.
- Practice the above in low stress situations first to maximize chances of early success and boost self-confidence and motivation to continue.
- Training of assertiveness, communications skills, time management, critical thinking and problem solving skills as well as developing positive attitudes and self- confidence.

- Talking to supervisor and getting the support from them will also help to control and manage job related stress.

However, there are many factors that may cause job stress beyond the control of individual. Some such factors are, organizational culture, managerial style etc. It is important to note that stress management approaches that concentrate on changing the individual without changing the sources of stress cause due to organizational factors are of limited effectiveness when controlling and managing job stress.

Organizational Stress Management

The controlling and managing of job stress requires organizational level involvements, because organization too contributes on job stress at a considerable amount. Following are some of the methods that can be used to control and manage job stress with the organizational interventions.

1. Selection and placement decisions.

For an example at the recruitment process selecting employees with the adequate competencies and matching the job with the person.Not only that, at the placement providing induction to the employee often reduce the job stress.

2. Goal setting.

Goals must be matched with the capabilities of the employees and the established targets should be **SMART**

S - Specific

M - Measurable

A - Achievable

R - Realistic

T - Time bound

3. Redesigning jobs.

Redesigning the job conditions is adapted to people's differentiation of physical and mental aptitudes and capabilities. For an example introducing flexi hours and working hours in a convenience manner.

4. Increasing employee involvement.

For an example employee can be given the opportunity to participate in the design of his/her own work situation and changing and developing his/her work.

5. Increasing organizational communication.

By establishing a 'open door policy' where the communication from top to bottom and bottom to top will enable the employees to directly communicate with the supervisors and share ideas on the working conditions. This will lessen job stress among employees.

6. Providing organizational wellness programs

Provding welfare facilities and wellness programs such as annual trips, religious programs, blood donation campaigns, get-togethers etc will also help to reduce the job stress among employees since there is a change in their work life than their usual job performances.

7. Career advancements.

Working conditions should provide opportunities for personal and vocational development, as well as for self-determination and professional responsibility. This could be a huge opportunity for the employees to develop themselves to take more responsibilities, getting promotions and climbing up in the career ladder.

8. Training and development

Providing training for the employees will also help to reduce job stress of employees who doesn't have enough training or experience to perform the job. For an example out bound trainings will help to develop team spirit and high level of engagement in the job and reduce job stress once they return to the job.

9. Compensation and benefits.

Salary is a good motive to reduce job stress. Therefore providing a competitive remuneration will also help to control and mange job stress because people find their jobs more stressful not because of anything but due to the pay package they receive. It is important to note that money is not the only factor that motivates people. In here, benefits as well as recognition and praising will also help to control and manage job stress. Frequent admiring when someone has done a great job will make the person motivate and he/she find her job less stressful.

10. Maintaining a healthy and safe work environment.

Health and safety measures taken by the management will also impact on the job stress. For an example risk assessment

matrix will enable to identify the employees who engage in more stressful jobs and this can be used to control and manage their exposure to hazards and stressful incidents in their job. So maintaining healthy and safe work environment will also help to manage and control job stress.

In addition to that using 5S concept is also more important for a better work place.

1. Seiri – Sort
2. Seiton – Set in order
3. Seiso – Shine/sweeping
4. Seiketsu – Standerdize
5. Shitsuke – Sustain

Stress at work place is normal. But excessive stress can interfere with the productivity and it can often impact on physical and emotional health. The reality is we can't control everything in our work environment, but that doesn't mean we are powerless or not capable enough to successfully face difficulties even when we are stuck in a difficult situation. Finding ways to manage workplace stress isn't about making huge changes or rethinking career ambitions, but rather about focusing on the one thing that is always within our control so that the success or failure is decided by us.

When considering the above explanation we can understand that there are several factors that lead to origin of job stress which will impact on individual performances as well as organizational performances. Though it is difficult to eliminate job stress it can be controlled and managed to a certain extend. The responsibility of controlling and managing

job stress can't be put in into a one party. It is the responsibility of both individual and organization to control and manage job stress. Otherwise, both parties have to experience the negative aspects of job stress.

Therefore in conclusion job stress can be controlled and managed with both individual and management contribution so that it may enhance productivity as well as effectiveness of both individual and organization leading to success and achieving sustainability.

End notes

1. Stress and Stress Management, page 1, Klinic Community Healthcare center, January (2010)
2. Opatha, H.H.D.N.P 2015, Organizational Behavior, page 23, feather service, srilanka
3. http://www.who.int/occupational_health/topics/stressatwp/en/, World Health Organization.
4. Bickford Melanie, August 2005, Stress in the Workplace, a general overview of the causes, the effects, and the solutions. Page 3 Canadian Mental Health Association

References

1. Athukorala Daya Rohana, (2010), Relaxation for stress management, shiksha mandira, colombo.
2. Bickford Melanie, August (2005), Stress in the Workplace, a general overview of the causes, the effects, and the solutions,canadian mental health association
3. Bohlander, GW & Snell, SA (2013), Principles of Human Resources Management, Cengage Learning India Pvt Limited, India
4. Jayaweera Bandara, (2013), Adhyapana Manowidyawe Wikasanaya saha sankalpa, isuru printers, Boralesgamuwa.

5. Keerthisinghe, H.R.S. Applied Psychology, (Human activity based on intellectual investigation of matter)

6. Opatha, H. H. D. N. P 2015, Organizationa Behavior, Feather Service, Sri Lanka.

7. Silva P.G.G, 1993, Manowidyawa Hadinweemak, Godage saha sahodarayo, Colombo

8. http://www.helpguide.org/articles/stress/stress-at-work.htm

9. http://www.apa.org/helpcenter/work-stress.aspx

10. https://en.wikipedia.org/wiki/psychology.

11. https://en.wikipedia.org/wiki/industrial_organizational_psychology.

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණයේ න්‍යායාත්මක හා ප්‍රායෝගික පසුබිම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

කථිකාචාර්ය බැරගම සද්ධානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

අතීත ජන සමාජවල ජීවත් වූ මිනිසුන් තුළ පැවති නිර්මාණශීලි හැකියාව හා තාක්ෂණික පරිකල්පනය පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක මගින් අධ්‍යයනය කළ හැකි වේ. පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය ඕනෑම රටක හෝ සමාජයක පැවති හා පවතින ස්වකීය අනන්‍යතාව පිළිබිඹු කරන ප්‍රධාන මාධ්‍යයක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකි ය. එය හුදෙක් ම එක් එක් අවධිවල සමාජයේ පැවති මානව සමාජ ක්‍රියාකාරකම් ප්‍රතිබිම්භගත කරන පෞරාණික කැඩපතකි. කිසිඳු ජාතියකට, ආගමකට, හෝ එක් ජනවර්ගයකට පමණක් සීමා නොවන පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය, සමස්ත මානව ජන සමාජයට අයත් පොදු වටිනාකම් පද්ධතියක් ලෙස හඳුනා ගැනීම හා අර්ථ දැක්වීම වඩාත් නිවැරදි ය.

ශ්‍රී ලංකාවේ පුරා විද්‍යාත්මක උරුමය අධ්‍යයනයේ පහසුව සඳහා වර්ග කිරීමේ දී බොහෝ සන්දර්භ බෞද්ධ ස්මාරක හා ස්ථාන වශයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. එම බෞද්ධ ඉදිකිරීම් පූජනීය, අර්ධ පූජනීය ඉදිකිරීම් වශයෙන් ද්විධාකාර ය. පූජනීය හා අර්ධ පූජනීය ඉදිකිරීම් බෞද්ධ විහාරාමවලට අයත් වන අතර බුදුරජාණන් වහන්සේ සඳහා කරවන ලද ඉදිකිරීම් පූජනීය කොටසට අයත් වේ. භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ බහුවිධ අවශ්‍යතාවන් සඳහා ඉදිකරන ලද

ගොඩනැගිලි සියල්ල අයත් වන්නේ අර්ධ පූජනීය ඉදිකිරීම්වලට ය. සමස්ත බෞද්ධ ඉදිකිරීම් හා ඒ ආශ්‍රිත සන්දර්භ වර්තමානයේ දැඩි උරුම ව්‍යසනවලට ගොදුරු වෙමින් පවතී. මෙම අධ්‍යයනය මඟින් ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුම පරිහානිය හා සම්බන්ධ නූතන සමාජ අවකාශය හඳුනා ගැනීම සිදු වේ. බෞද්ධ උරුම සන්දර්භ ආශ්‍රිත සමාජ ස්තර අධ්‍යයනය කරමින් පුරා විද්‍යාත්මක හා ආගමික දෘෂ්ටියෙන් උරුම සංරක්ෂණ යෝජනාවලියක් ඉදිරිපත් කිරීම මෙම අධ්‍යයනයේ මූලික අරමුණ වේ. දත්ත රැස් කිරීම සඳහා පූර්ව සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය පරිශීලනයෙන් පසුව ක්ෂේත්‍ර නිරීක්ෂණය, සම්මුඛ සාකච්ඡා, කේවල අධ්‍යයන ආදී සමාජ විද්‍යා දත්ත රැස්කිරීමේ විධික්‍රම යොදා ගන්නා ලදී.

සාකච්ඡාව

උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු

ඓතිහාසික අගයකින් යුක්ත ඕනෑ ම ස්මාරකයක හෝ ස්ථානයක සංස්කෘතික වටිනාකම ආරක්ෂා කිරීම හා රැකබලා ගැනීම පුරාවිද්‍යාත්මක සංරක්ෂණය ලෙස හැඳින්වේ. එය ප්‍රතිසංස්කරණය, නැවත ගොඩ නැගීම, රැකබලා ගැනීම, ආරක්ෂා කිරීම, නඩත්තු කිරීම ආදි අංග රාශියකින් යුක්ත වේ.[1]

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ආගමික ස්මාරක සංරක්ෂණ ක්‍රියාවලියට අදාළ ප්‍රතිසංස්කරණය, නඩත්තුව හා නව අංග එකතු කිරීම ආරම්භ වන්නේ අනුරාධපුර යුගයේ මුල් අවධියේ සිටය.[2] බොහෝ විට එය ආගමික දෘෂ්ටිවාදය මත පදනම් වූවකි. රාජ්‍යත්වයට පත් වූ පාලකයා මෙන්ම රාජ්‍යකරණය හා සම්බන්ධ අමාත්‍යවරු, බිසෝවරු හා ප්‍රභූ පැලැන්තිය බෞද්ධ ආගමික ස්මාරක ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යාම සඳහා අත්‍යන්තයෙන් බැඳි සිටියහ.[3] මෙම ක්‍රියාවලිය බුදු දහම පිළිබඳව පැවති අචල ශ්‍රද්ධාව හෝ භක්තිය නිසා ද නැතහොත් පාලකයකු තම පාලන බලය මැනවින් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පක්ෂපාතීත්වය හා ජනතා ප්‍රසාදය ඇති කර ගැනීම සඳහා යොදන ලද උපාය මාර්ගයන් ද

යන්න නිශ්චිත නොවේ. කෙසේ නමුත් උරුම සංරක්ෂණය සඳහා පාලන අධිකාරිය ඉතා උනන්දුවෙන් හා කැපවීමෙන් අතීතයේ සිටම ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ආගමික ස්මාරක ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යාම සඳහා කටයුතු කළ බව ප්‍රත්‍යක්ෂ කරුණකි.[4]

ශ්‍රී ලාංකේය උරුමය සංරක්ෂණය කිරීමේ නව ප්‍රවේශයක් බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත පාලන සමය තුළ සිදු වේ. එනම් පුරාවස්තු එක්ෆස් කිරීම පිළිබඳව උනන්දුවක් දක් වූ පුරාසත්තවේදීන් ශ්‍රී ලංකාවේ අතීතය විමසා බැලීම සඳහා අවධානය යොමු කිරීමයි. ලක්දිව පුරාවිද්‍යා සමීක්ෂණය ආරම්භ කිරීමට පූර්වයේ සිටම ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය සංරක්ෂණය කිරීම සඳහා වන මැදිහත්වීම් පිළිබඳ තොරතුරු පශ්චාත් කාලීන ගිවිසුම් කිහිපයක් මගින් පැහැදිලි වේ. ක්‍රි.ව.1815 දී සම්මත වූ උඩරට ගිවිසුමේ ශ්‍රී ලංකාවේ උරුමය ආරක්ෂා කිරීම බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන්ගේ වගකීමක් බව දක්වයි. ශ්‍රී ලාංකේය උරුමය ආරක්ෂා කිරීම සඳහා ක්‍රි.ව. 1888 වර්ෂයේ දී ද නිධන් වස්තු ආඥා පනතක් සම්මත වූ අතර එය 1888 අංක 17 දරන නිධන් වස්තු ආඥා පනත (Treasure Trove Ordinance) ලෙස නම් කරන ලදී.

1890 දශකයේ ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යා කටයුතු ආයතනගත වීම සිදු වේ. ඉන් අනතුරුව පුරාවිද්‍යා ආයතන ව්‍යූහයේ පරිපාලන හා නෛතික කටයුතු සඳහා අවස්ථා කිහිපයක දී විශේෂ පුරාවිද්‍යා ආඥා පනත් කිහිපයක් සම්මත වේ. 1900 අංක 15 දරන පුරාවස්තු ආඥා පනත ප්‍රකාශයට පත්කොට වර්ෂ හතලිහකට පසුව යාවත්කාලීන සමාජයට ගැළපෙන වගන්ති 49 කින් යුක්ත දීර්ඝ පුරාවිද්‍යා ආඥා පනතක් සම්මත විය. එය 1940 අංක 9 දරන පනත ලෙස හැඳින්වේ.

වගන්ති 49 කින් යුක්ත එම ආඥා පනත අවස්ථා දෙකක දී සංශෝධනය වූ අතර එහි ප්‍රථම සංශෝධනය 1955 වර්ෂයේ දී සිදු වේ. දෙවන සංශෝධනය වඩාත් විධිමත් අයුරින් එවකට පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්වරයා ලෙස කටයුතු කළ ආචාර්ය සිරාන් දැරණියගලයන්ගේ මූලිකත්වයෙන් සිදු විය. එය 1998 අංක 24 දරන පුරාවිද්‍යා ආඥා පනත ලෙස හැඳින්වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘත දේපළ ආරක්ෂා කිරීම සඳහා 1988 වර්ෂයේ දී අංක 73 දරන සංස්කෘතික දේපළ පනතක් සම්මත වූ අතර 2006 වර්ෂයේ දී පුරාවිද්‍යා ප්‍රතිපත්ති ඇතුළත් ජාතික පුරාවිද්‍යා ප්‍රතිපත්තිය ද සම්මත විය.[5] සමස්තයක් ලෙස මෙම ප්‍රඥප්තිවල සෘජු අරමුණ ශ්‍රී ලාංකේය පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට අවශ්‍ය නෛතික පසුබිම පූරණය කර ගැනීමයි. ඒ අනුව මෙරට ස්මාරක හා ස්ථාන ආශ්‍රිත පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂණ, කැණීම් හා සංරක්ෂණය සම්බන්ධ සියලු කටයුතු සිදු කිරීමේ නෛතික බලය පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවට හිමි වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය සුරක්ෂිත කිරීමට අවශ්‍ය නෛතික බලය පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව සතුව පැවතිය ද උරුමය ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යාම සඳහා නෛතික බලය පමණක් ප්‍රමාණවත් වන්නේ ද යන්න ගැටලුවකි. සෙසු රටවල් සමඟ සන්සන්දනය කිරීමේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ උරුමය ජාත්‍යන්තර උරුම ප්‍රඥප්තිවලට අනුව පමණක් සංරක්ෂණය කිරීමට උත්සාහ කිරීම සාර්ථක ද යන්න නැවත විමසා බැලිය යුතු වේ. ඊට ප්‍රධානතම හේතුව ශ්‍රී ලංකාවේ බහුතරයක් වූ පුරාවිද්‍යාත්මක ස්මාරක බෞද්ධාගමික ජීවමානව උරුමයන් ලෙස පැවතීමයි.

සමාජයේ සුළුතරයක් වූ එක් සීමිත පිරිසකට ද්‍රව්‍යාත්මක සංස්කෘතිය පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයක් වුව ද බහුතරයක් වූ සාමාන්‍ය ජනතාවට එය ජීවමාන ආගමික ස්මාරකයක් පමණි. අනුරාධපුර අභයගිරිය, ජේතවනය හා රුවන්වැලි සෑය මෙන් ම ශ්‍රී මහා බෝධිය, මහනුවර දළදා මාලිගය ආදි ස්ථාන නැරඹීමට පැමිණෙන සාමාන්‍යය ජනතාවගේ හදවත් තුළ පුරාවිද්‍යාත්මක වැදගත්කම පිළිබඳව පෘථුල අවබෝධයක් දක්නට නොලැබේ. ඒ පිළිබඳව සාමාන්‍ය අවබෝධයක් හෝ දැනීමක් ඇත්නම් එය ඉතා අල්ප දෙනෙකුට පමණි.

තව ද බෞද්ධ උරුමය යනු අපට දෘශ්‍යමාන වන වාස්තු විද්‍යාත්මක, සෞන්දර්යාත්මක හා කලාත්මක ඓතිහාසික ඉදිකිරීම් පමණක් නොවේ. සංස්කෘතික මෙන් ම ස්වභාවික උරුමය හා

බද්ධ වූ ජීවමාන උරුමය ද ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමයට අයත් වේ. සාමාන්‍ය බෞද්ධ ජනතාව ආගමික විශ්වාස හා භක්තිය පදනම් කරගෙන ආගමික ස්ථාන ආශ්‍රිත ව සිදු කරනු ලබන විවිධ අභිචාර, සිරිත් විරිත්, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර හා විවිධ යාතු කර්ම මෙන්ම එම අංග සමග බැඳුණු සාම්ප්‍රදායික උත්සව ආදි සියල්ල ජීවමාන අශ්පර්ෂණීය බෞද්ධ උරුමයට අයත් වේ.

සාමාන්‍ය ජනතාව සිදුකරන මෙම යාතුකර්ම හා අභිචාර විධිවල මූලික අරමුණ ආගමික අවශ්‍යතා ව වුව ද අජීවී පුරාවිද්‍යාත්මක ස්මාරකවලට සජීවී ස්වරූපයක් ආරෝපණය කිරීමේ හැකියාව ජීවමාන උරුමය හා සම්බන්ධ ඇදහිලි හා විශ්වාස මත පවතී. එමඟින් බෞද්ධ ස්මාරක හුදකලා නොවී ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යාමේ අවස්ථාව සලසා දෙයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ආගමික ස්ථානවල වර්තමානයේ සිදු කෙරෙන විහාර සංවර්ධනය ද බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු ඇති කිරීමේ ප්‍රබල සාධකයකි. විහාර ආරාම කටයුතු හාරව කටයුතු කරන බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ හා බෞද්ධ ජනතාව බොහෝ අවස්ථාවල ආගමික හා සමාජීය අවශ්‍යතාව සඳහා පූජනීය හා අර්ධ පූජනීය ඉදිකිරීම් සිදු කිරීමට වැඩි රුචිකත්වයක් දක්වයි. මෙම ක්‍රියාවලිය ඓතිහාසික මෙන් ම පුරාවිද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් ආගමික සංකීර්ණවල බහුලව දක්නට ලැබේ. ඇතැම් අවස්ථාවල ලෝක උරුම ලෙස නම් කර ඇති ස්ථානවල ඓතිහාසික අගයට හා සංස්කෘතික හු දර්ශනයට හානිවන අයුරුත් නව විහාර අංග ඉදි කරන අයුරු දක ගත හැකි වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ආගමික ස්ථාන ආශ්‍රිත ව සිදුකෙරෙන මෙම නව ඉදිකිරීම් පාලනය කිරීම පිළිබඳව ගනු ලබන උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රියාමාර්ග කෙතෙක් දුරට සාර්ථක ද යන්න විමසා බැලිය යුතු වේ. බොහෝ අවස්ථාවල ශ්‍රී ලංකාවේ උරුම සංරක්ෂණ ආයතන එම ක්‍රියා පාලනය කිරීම සඳහා යම් යම් මැදිහත්වීම් සිදු කිරීමට උත්සහ ගත්ත ද එහි සාර්ථක භාවය පිළිබඳව පවතින්නේ ප්‍රශ්නාර්ථයකි. පුරාවිද්‍යා නිලධාරීන් ආරාම සංරක්ෂණය ආශ්‍රිත

ව සිදු කෙරෙන නව විහාර අංග අනවසර ඉදිකිරීම් ලෙස අර්ථ දක්වා පුරාවිද්‍යා ප්‍රඥප්පතිවලට අනුව කටයුතු කිරීමට උත්සාහ ගනී. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ ඇතුළු සාමාන්‍ය ජනතාව ආගමික දෘෂ්ටිවාදය ඔස්සේ තම අභිමතාර්ථය පූර්ණය කර ගැනීමට මැදිහත් වේ. ද්වි පාර්ශවය මෙම ගැටලුමෙහි බලපෑම බෞද්ධ ආගමික ස්ථාන ආශ්‍රිත උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු ඇති වීමට ප්‍රබල හේතුවකි.

එවැනි උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු ඇතිවීම සඳහා බෞද්ධ උරුමය භාවිතා කරන්නා පිළිබඳව අවධානය යොමු නොකිරීම, උරුමය සහ උරුම සන්දර්භය භාවිත කරන පිරිස් උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම් සඳහා ආදේශ කර නොගැනීම හා බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ ආගමික දෘෂ්ටිවාදය සෘජුව හේතුවන බව පෙනේ.

පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය සංරක්ෂණය කිරීමේ දී පොදු උරුමයක් ලෙස හඳුනා ගැනීම ඉතා වැදගත්ය.[6] උරුමයන් ජීවමාන අයුරින් ඉදිරියට පවත්වා ගෙන යාමේ දී ඒ සඳහා පොදු පිළිගැනීමක් හා එකඟතාවක් ඇති කළ යුතු වේ.[7] ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය පොදු උරුමයක් ලෙස පිළිගැනීමට අසමත් වීම වර්තමාන බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු ඇතිවීමෙහි සාධනීය ලක්ෂණයකි.

ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් ජන කොටඨාස බෞද්ධ උරුමය සිංහල බෞද්ධයන්ට පමණක් අයත් අගමික ස්මාරක ලෙස අර්ථ දක්වයි. එම අර්ථකථනයට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ ජීවත් වන දමිළ බෞද්ධයකුට හෝ වෙනත් ජාතිකයකු ඊට අයත් නොවේ. මෙම මතවාදය සමාජයේ සෙසු ආගමික ස්තරවල ද බහුලව දක්නට ලැබේ. ඇතැම් අවස්ථාවල සමාජය තුළ ජාතිවාදී, ආගම්වාදී මතවාද සමාජගත කිරීමට ආගමික උරුමය යොදා ගන්නා අවස්ථා ද නැත්තේ නොවේ.

එවැනි අවස්ථාවල බහුතරයක් වූ සිංහල බෞද්ධ ජනතාව පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය සුරක්ෂිත කිරීමට සෘජුව දායක නොවන බව සඳහන් කරයි. පුරාවිද්‍යාත්මක

උරුමය සුරක්ෂිත කිරීමට නිල බලය ලත් ආයතන ව්‍යූහය පිළිබඳව එවැනි සෘණාත්මක අදහස් සමාජයේ පැවතීම ද ගැටලුවකි. එය බෞද්ධ උරුම පරිහානියට බලපෑම් ඇති කරනවා සේම අයතනික විශ්වාසනීයත්වය පලුදු වීමට ද හේතු වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු ඇතිවීම සඳහා සමාජ අනවබෝධය ද ප්‍රධාන හේතුවකි. ඇතැම් අවස්ථාවල නිධන් ලබා ගැනීමේ අරමුණින් සිදු කරන කැණීම් සඳහා පුරාවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳව දැනුම ඇති රාජ්‍ය නිලධාරීන්, බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙන් ම උරුම සංරක්ෂණය සඳහා දායක වන නෛතික බලවේග අනවබෝධයෙන් කටයුතු කරන අවස්ථා දැකගත හැකි වේ. එවැනි අවාසනාවන්ත සිදුවීම් මිත්‍යා විශ්වාස හා නොසැලකිල්ල මත සිදුවන්නකි.

ශ්‍රී ලංකාවේ බහුතරයක් වූ බෞද්ධාගමික පුරාවිද්‍යාත්මක ස්මාරක විනාශ වීම සඳහා සන්නිවේදන දුර්වලතා ද හේතු වේ. බොහෝ අවස්ථාවල උරුම සංරක්ෂණ ප්‍රතිපත්තිවල අන්තර්ගත වගන්ති පිළිබඳ ව සමාජය දැනුවත් භාවයක් නොමැති අතර ඒ පිළිබඳ ව දැනුම පුරාවිද්‍යා නිළධරයන්ට පමණක් සීමා වේ. එම හේතුව නිසා උරුම ස්ථාන ආශ්‍රිත ගැටලු ඇති වෙනවා සේ ම නෛතික රාමුව පිළිබඳ ව නිවැරදි අවබෝධයක් නොමැති සාමාන්‍ය ජනතාව බෞද්ධ ස්මාරක සමාජයෙන් වසන් කිරීමට ද උත්සාහ ගන්නා අවස්ථා ද වේ.

උරුම සංරක්ෂණ යෝජනා

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය සංරක්ෂණය සඳහා කඩිනමින් අවධානය යොමු කළයුතු ක්‍රියාමාර්ග කිහිපයකි. පළමුවෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය සංරක්ෂණය කිරීම සඳහා යාවත් කාලීන බෞද්ධ උරුම කළමනාකරණ ක්‍රියාවලියක් ආදේශ කළ යුතු වේ. එය හුදෙක් ම ජාතිවාදී, ආගම්වාදී හා ගෝත්‍රිකවාදී සංකල්පවලින් ඈත් විය යුතු ය. එසේම ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතියට හා සම්ප්‍රදායට හැකිතාක් දුරට සමාන විය යුතු වේ.

තවද එම උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම් නියාමනය කිරීමේ දී ඒක පාර්ශවීය නොවිය යුතු ය. සැලසුම් නිර්මිත අවස්ථාව, ක්‍රියාත්මක හා පසු විපරම් සිදු කරන අවස්ථාවන්වල දී පුරාවිද්‍යා නිලධාරීන්, උරුම කළමණාකරුවන්, භික්ෂූන් වහන්සේලා, සාමාන්‍ය ජනතාව, පාසල් සිසුන් ආදි සමස්ත ජනතාවගේ සහයෝගය හා සහභාගිත්වය ජාතික හා ප්‍රාදේශීය මට්ටමින් ලබා ගැනීම ඉතාම වැදගත් ය.

විශේෂයෙන් ම බෞද්ධ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම පරිශ්‍ර ආශ්‍රිත ව භික්ෂූන් වහන්සේලා ඇතුළු සාමාන්‍ය ජනතාව ඉදිකරන නව ඉදිකිරීම් පාලනය කිරීමේ දී ඒ පිළිබඳව සිදු කරන මැදිහත්වීම සුපරීක්ෂාකාරීව සිදු කළ යුතු ය.

බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා ඇතුළු සාමාන්‍ය බෞද්ධ ජනතාවගේ ආගමික අවශ්‍යතාවට හා බෞද්ධ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයට හානි නොවන අයුරුත් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා සැලසුම් සැකසිය යුතු ය. උරුම පරිශ්‍රය භාවිත කරන භික්ෂූන් වහන්සේ, සාමාන්‍ය ජනතාව මෙන් ම වගකිව යුතු ආයතන ව්‍යුහය අතර මනා සන්නිවේදනයක් තිබිය යුතු වේ. මෙහි දී පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය ආරක්ෂා කිරීම සඳහා අත්‍යන්තයෙන් බැඳී සිටින පුරාවිද්‍යා නිලධාරීන්ට පැවරෙන වගකීම සුළුපටු නොවේ. ඔවුන් සැමවිට ම මේ පිළිබඳ ව නෛතික රාමුවෙන් හා පුරාවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටියෙන් පමණක් ක්‍රියා නොකළ යුතු වේ.

විහාරස්ථ භික්ෂූන් වහන්සේට ආගමික අවශ්‍යතාව සඳහා නව ඉදිකිරීමක් සිදු කිරීමට අවශ්‍ය වන්නේ නම් එකී ඉදිකිරීම ඓතිහාසික උරුමයට හා සංස්කෘතික සන්දර්භයට හානි නොවන අයුරින් ස්ථාපනය කිරීමට සුදුසු ස්ථානයක් යෝජනා කිරීමේ වගකීම පැවරෙන්නේ අදාළ ආයතන ව්‍යුහයේ නිලධාරීන් වෙත ය. මෙහි දී අදාළ පිරිස සමඟ සාකච්ඡා කොට නිශ්චිත එකඟතාවයකට පැමිණීම සිදුකළ යුතු වේ. එය රාජකාරී මට්ටමට වඩා සුහදශීලී ව කරුණු පැහැදිලි කිරීමෙන් සිදුකළ යුත්තකි.

සාමාන්‍ය ජනතාවගේ ආගමික කටයුතුවලින් සිදුවන බලපෑම පාලනය කිරීමට හැකි වන්නේ ද ඔවුන් සමඟ සුහදශීලීත්වය ගොඩනඟා ගැනීමෙන් පමණි. ආරාම සංකීර්ණය සතු ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකම පිළිබඳ ව දැනුම්වත් කරමින් ඒවා ආරක්ෂා කරගැනීමේ වැදගත්කම පැහැදිලි කරන්නේ නම් උරුම පරිශ්‍රයට සිදුවන බලපෑම අවම කරගැනීමේ හැකියාව පවතී. උරුම පරිශ්‍රය ආශ්‍රිත ව සිදු කෙරෙන පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම්, සංරක්ෂණ, නඩත්තු කටයුතු සඳහා හැකි අයුරින් විහාරස්ථ භික්ෂූන් වහන්සේලා සහ සාමාන්‍ය ජනතාව සම්බන්ධ ගත හැකි නම් ස්වකීය උරුමය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කිරීමේ හැකියාව ඇත.

ඊට අමතරව ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය හා ඒ ආශ්‍රිත සන්දර්භ ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා නව උරුම සංරක්ෂණ ප්‍රඥප්ති හඳුන්වා දිය යුතු වේ. දැනට ක්‍රියාත්මක වන විහාර දේවාලගම් පනත සහ පුරාවිද්‍යා උරුම සංරක්ෂණ ප්‍රඥප්ති පිළිබඳව විධිමත් අධ්‍යයනයක් සිදු කොට ඒවායේ ගැටලු හඳුනා ගෙන සියලු දෙනාට පිළිගත හැකි උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රමවේද නිර්මාණය කරන්නේ නම් වඩාත් නිවැරදි ය. එය හුදෙක් ම ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුම සංරක්ෂණය හා කළමනාකරණය පිළිබඳව ජාතික ප්‍රතිපත්තියක් විය යුතු ය. එසේම උරුම ප්‍රඥප්ති සමාජගත කිරීම ද ඉතාම වැදගත් ය.

ඊට අමතරව ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය සංරක්ෂණය කිරීමේ දී අවධානය යොමු කළ යුතු සෙසු කරුණු කිපයකි. උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම්වල ප්‍රතිලාභ කලාපීය සමාන්‍ය ජනතාවට ලබාදීම, උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම් යාවත්කාලීන කිරීම, බෞද්ධ උරුමය පිළිබඳ පොදු ජාතිකවාදී දැක්මක් සමාජගත කිරීම, ප්‍රායෝගිකව ඉතා පහසුවෙන් ක්‍රියාත්මක කළ හැකි නෛතික රාමුවක් කඩිනමින් ස්ථාපනය කිරීම, අප්‍රකට බෞද්ධ ආගමික ස්ථාන ලේඛනගත කිරීම, උරුම සංරක්ෂණ ආයතන ව්‍යුහයට භෞතික හා මානව සම්පත් ලබාදීම සිදුකළ යුතු වේ. තව ද බෞද්ධ උරුම කළමනාකරණයේ වැදගත්කම පාසල්, දහම් පාසල්, ආදී ද්විතීයික අධ්‍යාපන

ආයතනවල මෙන් ම සමාන්‍ය සමාජයේ බිම් මට්ටමින් දැනුම්වත් කිරීම සිදු කළ යුතු වේ. ඊට අමතරව ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ පුරාවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රය හා සම්බන්ධ විවිධ පාඨමාලා විශ්වවිද්‍යාල ආශ්‍රිතව ආරම්භ කිරීම ද කෙටි හා දීර්ඝ කාලීන ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීමට සෘජුව දායක වන බව කිව යුතු ය.

සාරාංශය

ශ්‍රී ලාංකාවේ පුරාවිද්‍යා සමීක්ෂණය ආරම්භ කිරීමට ප්‍රථම නිධන් වස්තු නමින් සමාජගත වූ උරුමය පසු කාලීනව පුරාවස්තු හා පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය යනුවෙන් ව්‍යවහාර විය. අර්ථකථන පුරාවිද්‍යාවේ වර්ධනීය ලක්ෂණ ස්පර්ශ කරන වර්තමාන ශාස්ත්‍රීය ලෝකය තුළ එය හඳුන්වනු ලබන්නේ ද්‍රව්‍යාත්මක සංස්කෘතිය යනුවෙනි. ශ්‍රී ලංකාව සතු ද්‍රව්‍යාත්මක සංස්කෘතිය හෙවත් පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය ප්‍රාග් ඓතිහාසික, පූර්ව ඓතිහාසික හා ඓතිහාසික යනුවෙන් යුගත්‍රයකට අයත් වේ. බහුතරයක් වූ බෞද්ධ ඉදිකිරීම් හා අවශේෂ අයත් වන්නේ ඓතිහාසික අවධියටය.මෙම බෞද්ධ ඉදිකිරීම් හෙවත් ස්මාරක ආශ්‍රිත උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු රාශියක් වර්තමානයේ දක්නට ලැබේ. ඒකපාර්ශවීය මැදිහත්වීම්, යාවත්කාලීන උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම් ක්‍රියාත්මක නොවීම, ආගමික හා දේශපාලනික දෘෂ්ටිවාද, නෛතික දුර්වලතා ආදීය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. මෙම උරුම සංරක්ෂණ ගැටලු පාලනය කිරීමට නම් ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය පොදු උරුමයක් ලෙස සමාජගත කිරීම වැදගත්ය. ඊට අමතරව යාවත්කාලීන උරුම සංරක්ෂණ යොජනා හා සැලසුම් ආදේශ කිරීම, උරුමය භාවිත කරන විවිධ පාර්ශව උරුම සංරක්ෂණ සැලසුම් සඳහා ආදේශ කර ගැනීම, අනවශ්‍ය මැදිහත්වීම් පාලනය කිරීම මෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ උරුමය, සංරක්ෂණය හා කළමණාකරණය පිළිබඳ පුළුල් සමාජ කථිකාවක් ගොඩනැගීම සිදු කළ යුතු වේ.

ආන්තික සටහන්

1. Barra charter, article 1.4.
2. මහාවංශය. 18, 210 පිට
3. ශ්‍රී රාහුල හිමි වල්පොල, ලක්දිව බුදු සමයේ ඉතිහාසය, 140- . 157 පිට
4. වංසත්තප්පකාසිනි, 36, 2 . 9 පිට
5. සද්ධානන්ද බැරගම, යමුනා හේරත් ප්‍රවර්තන, 31 . 34 පිට
6. Vanice Chater
7. Archaeological Heritage Charter

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

මහාවංශය (1960), ගුණපාල වීරසේකර, අනුල මුද්‍රණාලය, මරදාන.

වංසත්තප්පකාසිනි (1994), සිංහල අනුවාදය, අකුරටියේ අමරවංස නා හිමි, හේමචන්ද්‍ර දිසානායක, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන පශ්චාත් උපාධි ආයතනය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

සද්ධානන්ද බැරගම, හේරත් යමුනා (2017) "ලක්දිව පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය සුරක්ෂිත කිරීමේහිලා පුරාවස්තු ආඥා පනත්වලින් ලැබෙන පිටුවහල" ප්‍රවර්තන, දසවන කලාපය(සංස්.), ජී.ඒ.ලෙස්ලි ගාමිණී, ශ්‍රී ලංකා රේගු බෞද්ධ සංගමය.

ශ්‍රී රාහුල හිමි වල්පොල, (1993), ලක්දිව බුදුසමයේ ඉතිහාසය, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

Barra Charter(1978) The Australia Lncomes, Charter For the Conservation of places of cultural significance, Moscow.

Charter for the Protection and Management of the Archaeological Heritage (1990) Prepared by the Interhational committee for the management of Archaeological Heritage (ICAHM) and approved by the 9thgeneral Assembly in Lansanne.

Venice charter (1964) Interational charter for the conservation and restoration of monaments and stes, venice.

අස්ගල් වන සෙනසුන පිහිටි යාපව් නුවර

කථිකාචාර්ය කැලේගම ජිනරතන හිමි

හැඳින්වීම

යාපව්ව යනුවෙන් අතීතයේ එක් කාලච්ඡේදයක දී හඳුන්වා ඇති වත්මන් යාපහුව පුරාවිද්‍යා ස්මාරක ස්ථානය හා තදාශ්‍රිත කලාපය මෙරට ඉතිහාසය තුළ සුවිශේෂී බවකින් යුතු වූ ප්‍රදේශයක් වශයෙන් බොහෝ දෙනාගේ අවධානයට යොමුව ඇත. ක්‍රි.ව 13 වන සියවසේ දී පමණ මෙරට ප්‍රධාන පාලන මධ්‍යස්ථානය බවට පත්වී ඇති මෙම ප්‍රදේශය ජනාවාස වීම අතින් ඉතා දිගු ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියනු ලැබේ. මෙතෙක් මතුපිට පමණක් සිදු කර ඇති පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්ට අනුව එම අවස්ථාව මෙරට මධ්‍ය ශිලා යුගය පැවති කාලවකවානුව දක්වා ම දිවෙන බවට ද පිළිගැනීමක් ඇති අතර විද්‍යාත්මක ආකාරයෙන් සිදුකර ඇති පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්ට අනුව මෙරට ඓතිහාසික යුගයේ ආරම්භයට පෙර පැවති මූළ ඓතිහාසික යුගය වශයෙන් සැලකෙන යකඩ භාවිතයට මිනිසුන් පෙළඹී අවධිය තුළ මෙහි ජනාවාසවීම ස්ථීර වශයෙන්ම පැවති බව තහවුරු වී ඇත. එම නිසා මෙම ප්‍රදේශය මෙරට ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිකරගෙන ඇති බව පැහැදිලිය.

මෙම අධ්‍යයනයේ දී සෙංකඩගල මහනුවර පිහිටි අස්ගිරි මහාවිහාරයෙහි ආරම්භයට ඉවහල් වූ යාපව් නුවර ඉතිහාසය පිළිබඳව හා එම විහාරය ඉදිවීමේ පසුබිම පිළිබඳව හැදෑරීමක්

සිදුවේ. ඒ යාපහුව පුරාවිද්‍යා ස්මාරක ස්ථානය හා අවට ප්‍රදේශය මෙරට ආගමික ඉතිහාසයේ කේන්ද්‍රීය ස්ථානයක් හිමිකරගෙන ඇති නිසාවෙනි. එසේම මෙම අධ්‍යයනය පුරාවිද්‍යාත්මක හා සාහිත්‍ය යන මූලාශ්‍රයන් ද්විත්වය ඇසුරින් පමණක් සිදුවන්නක් ද වේ.

යාපව් නුවර ඓතිහාසිකත්වය

ආගමික, දේශපාලනික, ආර්ථික හා සමාජීය වශයෙන් අතීතයේ දී මෙරට සිදු වූ වැදගත් ක්‍රියාකාරකම් රැසක් සඟවාගත්, අතීතයේ එක් අවස්ථාවක යාපව් නගරය යනුවෙන් හඳුන්වන ලද, වත්මනේ දී යාපහුව යනුවෙන් ව්‍යවහාර කෙරෙන ස්ථානය පිහිටා ඇත්තේ වයඹ පළාතේ කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් මහව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාශයේ අංක 144 පයිලිගම ග්‍රාමසේවා වසමෙහි ය. පැරණි ප්‍රදේශ වෙන් කිරීම් අනුව මෙය අයත් වන්නේ සත් කෝරලයට අයත් පහළ විසිදෙකේ කෝරලයට ය.

පහත රට වියළි ප්‍රදේශය සිංහල සභ්‍යත්වයේ මුල් බිම වශයෙන් සලකනු ලැබේ. එබැවින් එම ප්‍රදේශය ඓතිහාසික වශයෙන් මෙරට ඇති ඉතාම සුවිශේෂී වූ ප්‍රදේශය යැයි සලකනු ලැබේ. වයඹ, උතුරු, ඊශාන, උතුරුමැද, නැගෙනහිර, ගිනිකොණ යන ප්‍රදේශයන්හි කොටස් ඇතුළුව මෙරට සමස්ත භූමි ප්‍රමාණයෙන් 70% ක් පමණ මෙම ප්‍රදේශයට අයත් ය. මේ ප්‍රදේශයට ඊශාන දිග මෝසමේ දී එනම් ඔක්තෝබර් සිට අප්‍රේල් දක්වා අධිකව වර්ෂාව ලැබෙන අතර නිරිත දිග මෝසමේ දී එනම් මැයි සිට සැප්තැම්බර් දක්වා දැඩි නියගයන්ට මුහුණ දීමට සිදුවේ. එනිසාවෙන් ම මෙම ප්‍රදේශය වියළි කලාපය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ (නිකලස්,2001,පි:11). මෙහි දී අපගේ සාකච්ඡාවට බඳුන්වන යාපහුව හා ඒ අවට කලාපය අයත් වන්නේ ද මෙම වියළි කලාපයට වීම විශේෂිතය.

මෙරට අතීත වැසියන් පොළවේ උස් පහත්කමින් හැකිතාක් උපරිම ප්‍රයෝජන ගැනීම සඳහා එම ස්වභාවික පිහිටීම් සිය ජීවනෝපායයන් පවත්වාගෙනයාම සඳහා මැනවින්

භාවිතකොට ඇත. එම නිසා ඔවුහු කදුවැටි අතර ඇති කපොලු වසා බැද, ලොකු කුඩා වැව් තනා, ගංඟාවන් හරස් කොට වේලි හා අමුණු බැද කෘත්‍රිමව ඇළවල් දිගේ ජලය ලබාගෙන සිය ජීවන අවශ්‍යතා පූරණය කොටගෙන ඇත (නිකලස්,2001,පි:11). මෙරට වියළි කලාපයේ පැරණි ජනපද හා කෘෂිකර්මය පදනම්කරගත් සභ්‍යත්වයක් ඇතිවීම ට ද මුල් වූයේ වැව්, අමුණු, ඇළ, වේලි මගින් ජල සම්පාදනය දියුණු කරගනු ලැබීමය. මෙම ජලසම්පාදන ක්‍රමයන් නිර්මාණය කරගැනීමේ දී භූමියේ සැකැස්ම පිළිබඳව සැලකිලිමත්වීම ද සිදුකර ඇත (කුලරත්නම්,2001,පි:8). යාපහුව අවට කලාපය ජනාවාසවීම ඇරඹි අවදියේ දී ද එම වැසියන් විසින් මෙම ස්වභාවික තත්ත්වයන් සැලකිල්ලට ගෙන සිය අවශ්‍යතාවයන් සඳහා භූමිය යොදාගෙන ඇතිබව පැහැදිලිවන පුරාවිද්‍යාත්මක සාධකයන් බොහෝ ප්‍රමාණයක් අද්‍යතනයේ දී ද දැකගත හැකිව පවතී.

යාපවු නුවර පිළිබඳවඅධ්‍යයනය කිරීමේ දී එම ස්ථානය හැඳින්වීම සඳහා විවිධ මූලාශ්‍රයන් හි යෙදී ඇති විවිධ නාමයන් තුළින් ම මෙම ස්ථානය කෙරෙහි අතීතයේ දී පැවති වැදගත්භාවය පිළිබඳව ඉගි කෙරේ. මහාවංශයෙහි මෙම ස්ථානය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යහපව්'' යන නාමයෙනි (මහාවංසය,පරි-81,ගාතා-2). පූජාවලියෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපවු ගල'' යන නාමයෙනි (පූජාවලිය,පරි-34,පි:800). දළදා සිරිතෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''සුන්දරගිරි නම් යාපවු නුවර'' යන නාමයෙනි (දළදා සිරිත, පරි-6, පි:70). රාජරත්නාකරයෙහි ද මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''සුන්දරගිරි නම් යාපවු නුවර'' යන නාමයෙනි (රාජරත්නාකරය,පි:65). එසේම සද්ධම්ාලංකාරයෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ''සුන්දරගිරිපුර'' යනුවෙනි (සද්ධම්ාලංකාරය,තිස්සනිග වර්ගය,ගාතා-4). නිකාය සංග්‍රහයෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපවු පුර'' යන නාමයෙනි (නිකාය සංග්‍රහය,පි:25). දළදා පූජාවලිය තුළ මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''අයෝ පවිත'' යන නාමයෙනි (දළදා පූජාවලිය,පි:61). සිංහල බෝධිවංශයෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපවු සුන්දරගිරි පවුව'' යන නාමයෙනි (සිංහල බෝධිවංශය,පි:199). අස්ගිරි තල්පතේ මෙම

ස්ථානය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපහු නුවර'' යන නාමයෙනි (අස්ගිරි තල්පත,පි:6). වන්නි උපත, වන්නි විත්තිය සහ වන්නි කඩඉම්පොතේ මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපහුව'' යන නාමයෙනි (වන්නි උපත, වන්නි විත්තිය සහ වන්නි කඩඉම්පොත,පි:93). කුරුණෑගල විස්තරයෙහි මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපා නුවර, සුන්දරගිරි පර්වතය'' යනා දී වන නාමයන්ගෙනි (කුරුණෑගල විස්තරය,ජේද-24,25). දඹදෙණි අස්නේ මෙය හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාපව්ව'' යන නාමයෙනි (දඹදෙණි අස්න හා කඳවුරු සිරිත,පි:18). එම නාමයන්ට අමතරව මෙම ස්ථානය හැඳින්වීම සඳහා ''සුබ පබ්බත, සුභවාල, සුභගිරි'' යන නම් ද භාවිත කර ඇත (සේනානායක,1993,පි:12).

යාපව් නුවර ඉතිහාසය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ප්‍රාග් ඓතිහාසික හා ඓතිහාසික වශයෙන් අවධි දෙකකට බෙදා අධ්‍යයනය කළ හැකිව පවතී. ඒ මෙම ස්ථානයේ මානව ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳව වන සාදක දීර්ඝ කාලච්ඡේදයක පටන් වාර්තාවන බැවිණි.

යාපහු නුවර හා ඒ තදාසන්න ප්‍රදේශය පිළිබඳව වන පැරණිතම පුරාවිද්‍යාත්මක සාධකයන් මෙරට ඉතිහාසයෙහි ඉතා ඈත යුගයක් නියෝජනය කෙරේ. යාපහුව පර්වතය මස්තකයෙන් ද, පර්වතය බෑවුමේ ඇති ගල් ලෙනකින් ද, යාපහුව පර්වතය ආසන්නයේ ඒ වටා පිහිටි මොණර කන්ද, උස්ගල, කයිකාවල යන ස්ථානයන්ගෙන් ද මෙරට ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය නියෝජනය වන පුරාවිද්‍යාත්මක අවශේෂයන් ලැබී ඇත. (දිසානායක,2004,පි:16-17). මෙම අවශේෂයන් මෙසෝලිතික අවධියට අයත්වන බැව් සිතීමට හැකි බොහෝ සාධකයන් පවතී.

මෙරට පූර්ව ඓතිහාසික යුගය හෙවත් මෙගලිතික යුගය පිළිබඳව හෙළිවන පුරාවිද්‍යාත්මක සාධකයන් ද යාපහුව ආසන්නයෙන් හමුවේ. යාපහුව පුරාවිද්‍යා ස්ථානයට නිරිත දෙසින් කි:මී 1 ක පමණ දුරකින් පිහිටි කොණ්ඩදෙණිය පින්වැව ගල් සොහොන් කනත්ත යනුවෙන් හැඳින්වෙන ස්ථානයේ ඇති මෙගලිතික සුසානයන් ඇසුරින් ලැබී ඇති පුරාවිද්‍යා දත්තයන්

මගින් ඒ බව තහවුරු වේ. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් මෙම ස්ථානයේ සිදුකර ඇති කැණීම් මගින් නොපිළිස්සුන හා පිළිස්සුන මිනිස් ඇටකැබලි රැසක් සොයාගෙන ඇත. එමෙන්ම යකඩ සහ තඹ උපකරණ, කාලරක්තවර්ණ මැටි බඳුන් හා තලාතු මිණිරන් ද හමු වී ඇත. (යාපහුව-ගවේෂණ වාර්තාව,2001,පි:4).

ප්‍රෝටෝ ඓතිහාසික හෙවත් මෙගලිතික යුගයේ විසූවන් මෙරට මුලින් ම යකඩ භාවිත කළ තැනැත්තන් වශයෙන් හඳුනාගැනේ. ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ දී ස්වභාවික ගල්ලෙන්වල විසූවන් ප්‍රෝටෝ ඓතිහාසික යුගයේ දී යකඩ සොයා ගැනීමෙන් පසුව එම ගල්ලෙන්වල ම කටාරම් කොටා එම ලෙන් සිය වාසස්ථානයන් සඳහා සුදුසු ආකාරයෙන් හැඩගස්වාගෙන ඇත. එලෙස කටාරම් කොටන ලද ගල්ලෙන්වල ඊට පසු අවස්ථාවක දී බ්‍රාහ්මී අක්ෂර භාවිතයට හුරුවීමෙන් පසු එම අක්ෂර වලින් ලිපි කොටවා ඇත (සේනානායක,1993,පි:8-9). යාපහුවෙහි ද මෙවැනි ආකාරයේ ගල් ලෙන්වල කොටන ලද පූර්ව බ්‍රාහ්මී ලිපි දැකිය හැකි අතර (දිසානායක,2004,පි:19) ඒ තුළින් මෙම ස්ථානය ගල් ලෙන්වල කටාරම් කෙටවීම ආරම්භවන අවස්ථාව වන විටත් ජනාවාසයට සුදුසු වන අයුරින් පැවති බව පැහැදිලි වේ.

මෙරට පළමුවරට භික්ෂූ මහා සංඝරත්නය වෙනුවෙන් විහාරාරාමයන් නිර්මාණය කරනු ලැබුයේ ක්‍රි:පූ 3 වන සියවසේ දී පමණ සිදු වූ මහින්දාගමනයත් සමගය. මෙහි දී පළමුව සිදුකරන ලද නිර්මාණයන් අතර ස්වභාවික ගල් ලෙන් සුවිශේෂය. ඒ අනුව ඉතාම පහසුවෙන් සකස් කරගත හැකි ගල් ලෙන් පිරිසිදු කොට ඒවා සඳහා ආරක්ෂිත කටයුතු ද සම්පාදනය කර ඇත. විශේෂයෙන් පර්වත දිගේ පහලට ගලා එන ජලය ලෙන් තුළට ගලා ඒම වැලැක්වීම සඳහා ලෙනට ඉහළින් කටාරම් ද කොටන ලද අතර එම කටාරම් කෙටවූ පුද්ගලයින්ගේ නම් ද ඒවායෙහි කොටවා ඇත. මෙලෙස ස්වභාවික ලෙන් වාසයට සුදුසුවන අයුරින් සකසා දීම මගින් එම ලෙන් විශාල කාල පරිච්ඡේදයක් මුළුල්ලේ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ අවශ්‍යතාවයන් වෙනුවෙන් වෙන්වී පැවතිණි (අමරසිංහ,2011,පි:15).

මෙම තත්ත්වය යාපහුව හා ඒ අවට කලාපය ආශ්‍රයෙන් සලකන කල මූළ ඓතිහාසික අවධියේ අවසන් භාගයේ යාපහුව පර්වතය මූලාශ්‍ර කරගෙන විශාල පරිමාණයේ සංඝාරාමයක් පැවති බව පර්වතය මත්තෙහි හා ඒ වටා ඇති කටාරම් කොටා සකසන ලද ගල් ලෙන්වලින් පැහැදිලිවේ. මින් ලෙන් තුනක පමණ පූර්ව බ්‍රාහ්මී ලෙන් ලිපි දැකිය හැකි අතර මෙම ලෙන් සියල්ල ම පාහේ මූළ ඓතිහාසික යුගයේ දී සකසන ලද බව සිතිය හැකිය. මෙම ස්ථානයෙහි කටාරම් නිර්මාණය කරන ලද හා නොකරන ලද මිනිස් වාසයට සුදුවන පරිදි සැකසී ඇති ලෙන් 40 ක් පමණ ඇත. මෙලෙස අධික ලෙන් සංඛ්‍යාවක් පිහිටා තිබීමෙන් පෙනී යන්නේ යාපහුව මූළ ඓතිහාසික යුගයේ දී වැදගත් බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මකව පැවති බවය. පුරාවිද්‍යාත්මක සාදකයන් අනුසාරයෙන් ද මෙම අදහස ගම්‍ය වේ (දිසානායක,2004,පි:18).

ඇත අතීතයේ දී පාලනයේ පහසුව සඳහා භූගෝලීය වශයෙන් මෙරට රුහුණු, මායා, පිහිටි යනුවෙන් ප්‍රදේශ තුකට බෙදා දක්වා පැවතිණි. මින් පිහිටි රට රාජ රට්ඨ යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. රජරට හෙවත් අතීත හඳුනාගැනීම වන රාජ රට්ඨය ප්‍රධාන දිසා හතර අනුව නම් කරන ලද දිසා හතරකට බෙදා පැවතිණි. මින් ඉතා වැදගත් ප්‍රදේශයක් වශයෙන් දක්ඛිණ දේශය හෙවත් දක්ඛිණ පස්සය එවක සලකා ඇත. (රණවැල්ල,2011,පි:223).

ක්‍රිස්තු වර්ෂ හයවැනි ශතවර්ශයේ අවසාන කාලච්ඡේදයේ දී පටන් මෙම ප්‍රදේශය උපරජු යටතට පත්කොට පැවතිණි. දක්ඛිණ දේශය මහපාගේ හෙවත් මහයාගේ පාලන ඒකකය වශයෙන් ඔහුට පැවරීමේ සම්ප්‍රදාය දොළොස්වන සියවස දක්වාම පැවතිණි (රණවැල්ල,2011,පි:223). දොළොස්වැනි ශතවර්ෂයේ අගභාගයේ දී මෙම නාමකරණයන්ගේ වෙනසක් සිදුව ඇතිබව පෙනී යයි. දක්ඛිණ දේශය හා මලය දේශය එක් කොට මායා රට්ඨ (මායා රට, මායා රජය) යන නම යොදා ඇත. මෙම නම භාවිත කොට ඇත්තේ එය මහාදිපාද (මහයා, මායා, මහපා) ගේ යටතේ පැවති ප්‍රදේශය වූ බැවිණි (නිකලස්,2001,පි:12). නව වන, දහ වන සියවස් පමණ

වන විට අනුරාධපුර රාජධානියේ දකුණු දිග ප්‍රදේශය යුවරාජ හෙවත් මහාදිපාද යටතේ පාලනය කිරීම පිළිගත් සම්ප්‍රදායයක් බවට පත්ව තිබිණි (ලියනගමගේ,1989,පි:140-141). යාපහුව හා ඒ තදාසන්න ප්‍රදේශය මායා රජාට අයත්ව පැවති ප්‍රදේශයක් වශයෙන් හැඳිනගෙන ඇත. එමෙන් ම විටෙක පිහිටි රටේ කොටසක් වශයෙන් ද මෙම ප්‍රදේශය පැවති තිබී ඇත. කෙසේ වුවද 12 වන සියවස පමණවන විට ''යුවරාජ රට්ඨ'' යන නමින් හඳුන්වන ලද දකුණ දේශය, මලය හා දේශය එක්කොට මෙම දෙකොටසම මලය යන පොදු නාමයකින් හඳුන්වන ලද්දේ පළමුවන පැරකුම් රජුගේ සමයේ දී පටන් බව පිළිගැනේ (අභයවර්ධන,1978,පි:73).

මායා රටේ දේශ සීමාවන් පිළිබඳව හැදෑරීමේ දී කඩයිම් පොත්වල පවත්නා තොරතුරු පිළිබඳව ද අවදානය යොමු කල යුතු වුව ද ඒවායෙහි විස්වසනීයත්වය පිළිබඳව ගැටළු පවතී. මෙම පොත් වලින් බොහෝමයක් නුවර යුගයේ දී හා ඉන් පසුව ලියැවී තිබීම ඒ සදහා හේතු වී ඇත. මින් ''ත්‍රිසිංහලේ කඩඉම් සංස්කරණය'' තුළ මායා රටට අයත් නුවරවල් පිළිබඳව සටහන්කර ඇත. මෙම කෘතියෙහි දැක්වී ඇති පරිදි ''මායා රට නුවරවල් නම් කෙසේ ද යත්... කුරුණෑගල් නුවර, දඹදෙණිනුවර, දෙවමැදෙදනුවර, පොලනුවර, කතෙදනුවර, යාපහුනුවර, පඬුවස්නුවර... '' යනාදී වශයෙන් තවත් නුවරවල් කිහිපයක් දැක්වී ඇත. එමෙන්ම ''ලක්විදිය'' නමැත් කඩඉම් කෘතිය ද යාපහුව පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළහැකි තතු සපයන්නකි. මෙහි පිහිටි රටට අයත් දනවු පිළිබඳව දැක්වී ඇති තැන යාපහුව පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළහැකි තතු සදහන්ව ඇත. මෙහි ''පිහිටි රටට වෙංවූ දනවුනං.... අස්ගිරිය. හිරියාලය, මාගලලය, සුළුගල්ලය, කුරුණෑගලලය....'' (අභයවර්ධන,1978,පි:211-219) මෙහි පිහිටි රටට අයත් යැයි දැක්වෙන සියලුම ස්ථානයන් යාපහුව වටා පවත්නා ස්ථානයන් වන බැවින් මෙම සමය වන විට යාපහුව ද මෙම ප්‍රදේශයට අයත්වන සේ පැවති බව සිතිය හැකිය.

මායා රට ඉතා දිගු ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියනු ලැබේ. භාරතයේ සිට මෙරටට සංක්‍රමණය වූ ආර්යයින් විසින් මෙරට විවිධ

ප්‍රදේශයන්හි උපනිවේෂයන් පිහිටුවාගන්නට යෙදුණු ආරම්භක අවදියෙහිම මායා රටේ ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හි ද සිය වාසය සඳහා ජනදයන් ස්ථාපිත කොටගෙන ඇති බව ආදිතම බ්‍රාහ්මී අක්ෂරයන්ගෙන් ලියන ලද ශිලා ලේඛනයන් එම ප්‍රදේශයේ පැතිර තිබීමෙන් පැහැදිලිවේ. භික්ෂූන්වහන්සේලා උදෙසා ලෙන් පූජා කිරීම සනිටුහන් කර තිබීම සඳහා පිහිටුවන ලද ක්‍රිස්තු වර්ෂයේ ආරම්භයට සමීප හා එයට පූර්ව අවදියට අයත්වන ලෙන් ලිපි රාශියක් මෙම ප්‍රදේශයේ විවිධ ස්ථානයන්ගෙන් හමුවී ඇත (ලියනගමගේ,1989,පි:140).

නයින්දනාව, දාගම, ගනේකන්ද, කදුරුවැව, සැස්සේරුව, තොරවමයිලෑව, දියබැටේ විහාරය ආදී යාපහුව ආසන්න ස්ථානයන්හි මෙරට ලියැවී ඇති පැරණිතම ලිපි දැකිය හැකිය. එසේම ක්‍රිස්තු වර්ෂ ආරම්භයේ සිට ක්‍රි:ව භය වන සියවස දක්වා පමන වනතුරු අනුරාධපුර යුගය පිළිබඳව වන සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලනික හා ආගමික සිදුවීම් පිළිබඳව හැදෑරිය හැකිවන එම කාලච්ඡේදයන්ට අයත් ශිලාලේඛනයන් රැසක් ද මෙම පෙදෙසෙහි පිහිටා ඇත. කයිකාවල විහාරය, හීනුක්වැව, කරඹේ, බිම්පොකුණ, ඔරියාව, සැස්සේරුව, රන්දෙණිගම, අඹගස්වැව, වෙළන්ගොල්ල, ගනේගොඩ විහාරය, වැල්ලෑගල ආදී ස්ථානයන්හි පිහිටා ඇති ලිපි ඒ අතර විශේෂය. මින් කයිකාවල, කරඹේ, බිම්පොකුණ, එරියාව, හීනුක්වැව, වෙළන්ගොල්ල, යනාදී ස්ථානයන් යාපහුව සමීපයෙන් ම පිහිටි ස්ථානයන් ය (සේනානායක,1993,පි:9-10).

එමෙන්ම ක්‍රිස්තු වර්ෂ 7-10 සියවස් අතරට ගැනෙන ලිපි බොහෝ ප්‍රමාණය ක් ද මෙම ප්‍රදේශයේ දැකිය හැකිව පවතී. යාපහුව, කරඹේ, නිල්ලක්ගම, අඹගස්වැව, ගොන්නව දේවාලය, නයින්දනාව, බළල්ල, යනාදී ස්ථානයන්හි මෙවැනි ලිපි දැකිය හැකිය. මෙයට අමතරව ක්‍රිස්තු වර්ෂ 11-16 වන සියවස් අතරට ගැනෙන ශිලාලේඛනයන් රැසක් ද මෙම ප්‍රදේශයෙහි පිහිටා ඇත. යාපහුව, නාකොළගනේ, මල් අස්න, නාගොල්ල විහාරය, බුදුමුත්තාව වැනි ස්ථානයන්හි එවැනි ලිපි පිහිටා ඇත (සේනානායක,1993,පි:11).

මෙම ලිපි මඟින් මෙම ප්‍රදේශය අනුරාධපුර යුගයේ ආරම්භක අවස්ථාවේ පටන් දීර්ඝ කාලච්ඡේදයක් මුළුල්ලෙහි ම ජනාවාසව පැවති බව මනාව පැහැදිලිවේ.

පුරාවිද්‍යාත්මක සාධකයන් මතින් හෙළිවන්නා සේ ම සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රයන් මඟින් ද මෙම ප්‍රදේශය විශාල කාල පරිච්ඡේදයක් මුළුල්ලේ ජනාවාසව පැවති බැව් පැහැදිලිවේ. දීපවංසය හා මහාවංසය වැනි පුරාණ වංසකතාවල හා රසවාහිනිය, සීහළවත්තුප්පකරණය, සහස්සවත්තුප්පකරණය, වැනි පාළි සාහිතය කෘතීන්හි ද පූජාවලිය, නිකායසංග්‍රහය වැනි සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්තවල ද මායා රටේ ඉතිහාසය හැදෑරිය හැකි තතු බොහෝ සෙයින් සංගෘහිතව ඇත. මින් දීපවංශය, මහාවංසය හා එහි ටීකාව වන වංසත්තපකාසිනිය, සීහළවත්තුප්පකරණය, සහස්සවත්තුප්පකරණය හා රසවාහිනිය යන සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන්හි පුරාණ මායා රට හඳුන්වා ඇත්තේ මලය හා මලය දේශය යන නාමයන්ගෙනි. මහාවංසයේ දෙවන හා තෙවන කොටස්හි මෙම ප්‍රදේශය දක්ඛිණ මලය, දක්ඛිණ පස්ස. මායා රට්ට යන නාමයන්ගෙන් හඳුන්වා ඇත. පූජාවලිය, නිකායසංග්‍රහය, සඟ සරණ, එළු අත්තනුගල්ලුවංසය, සද්ධර්මාලංකාරය වැනි සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්තයන්හි මෙම ප්‍රදේශය මායාරට, මායා රජය, ගල්වල, ගල්වල රට, ආදී වන නාමයන්ගෙන් හඳුන්වා ඇත. මහාවංසයෙහි මායා රට්ඨ යන්න පළමු වරට සඳහන් වන්නේ දඹදෙණියේ සිටි iii වන විජයබාහු (1232-1236) රජුගේ රාජ්‍ය කාලය දැක්වීමේ දී ය (රණවැල්ල,2011,පි:222).

සංඝමිත්තා මහරහත් තෙරණිය විසින් මෙරටට වැඩමවන ලද ශ්‍රී මහ බෝධියෙන් හටගන්නා ලද අෂ්ඨ ඵලරුහ බෝධීන්වහන්සේලාගෙන් නැවත හටගන්නා ලද දෙතිස් ඵලරුහ බෝධීන් වහන්සේලා රෝපණය කරන ලද ස්ථානයන් පිළිබඳව දක්වන සිංහල බෝධි වංසය ඉන් එක් බෝධීන් වහන්සේ නමක් යාපවු සුන්දරගිරි පව්වෙහි රෝපණය කරවන ලද බව දක්වයි. මෙහි යාපහුව පිළිබඳව සෘජුව ම සඳහන්වන අතර ඉන් පෙනී

යන්නේ යාපහුව මෙම අවදිය වන විට ජනාකීර්ණ තත්ත්වයක පැවති බවය. එයට අමතරව යාපහුව තදාසන්න ප්‍රදේශයේ පිහිටි සුලුගල්ල (නිකවැරටිය ප්‍රදේශයේ පිහිටි හුලුගල්ල), රැස්වේරු (ගල්ගමුව ප්‍රදේශයේ පිහිටි රැස්වෙහෙර), යන ස්ථානයන්හි ද මෙම දෙතිස්ඵල රුහ බෝධීන් වහන්සේලා රෝපණය කරවන ලද බව දක්වයි (සිංහල බෝධිවංශය,පි:198-199).

ක්‍රි:ව 1140 දී පළමුවන පැරකුම් රජු දකිණ දේශයේ පාලකයා බවට පත්විය. මෙම රජු විසින් වත්මන් කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් බිම් ප්‍රදේශයෙන් විශාල ප්‍රදේශයක් අයත් පඬුවස්නුවර, නිකවැරටිය, යාපහුව ප්‍රදේශයන්හි දැවැන්ත වාරි සංවර්ධනයක් සිදුකොට ඇත (දිසානායක,2004,පි:15). පැරකුම් රජු දකිණ දේශයේ පාලකයා වශයෙන් සිටිය දී මායා රට ආර්ථික වශයෙන් දියුණු කළා පමණක් නොව එම ප්‍රදේශයේ සිටි මාණ්ඩලිකයින් යටතේ ප්‍රබල දේශපාලන සංවිධානයක් ද බිහිකර ඇත. කාලිංග මාඝ පොළොන්නරුව යටත් කරගෙන රජරට පාලන බලය ලබාගත් නමුදු මායා රට යටත්කර නොගත හැකි වූයේ පැරකුම් රජු විසින් නිර්මාණය කරන ලද මෙම ප්‍රබල දේශපාලන සංවිධානය පසුව සිටි විවිධ නායකයින් විසින් ද එලෙසින් ම ආරක්ෂා කරගත් නිසාවෙන් විය යුතුය (ඉලංගසිංහ,2005,පි:38).

දහතුන්වන සියවසේ දී මෙරට අගනගරය බවට පවා පත් වූ යාපහුව වැනි ප්‍රධාන ජනාවාසයක ප්‍රභවය හා පැවැත්ම සඳහා ඒ වටා පවත්නා ප්‍රදේශයේ ස්තාවර හා ශක්තිමත් ආර්ථික ක්‍රමයක අවශ්‍යතාවය නිරායාසයෙන්ම ඇතිවන්නට ඇත. ඒ සඳහා යොදන ලද උපක්‍රමය වන්නට ඇත්තේ මෙම ප්‍රදේශයේ පවත්නා වැසි ජලය පදනම් කරගත් ශක්තිමත් වූත් ප්‍රමාණයෙන් අති බහුලවූත් ගම් වැව් පද්ධතිය බව සිතිය හැකිය. දිවයිනේ වැඩිම ගම් වැව් ප්‍රමාණයක් රාශිභූතව ඇත්තේ යාපහුව - පඬුවස්නුවර - නිකවැරටිය යන කලාපයන් ඇතුලත් බිම් ප්‍රදේශයෙහිය. එම නිසා යාපහුව වැනි නාගරික මධ්‍යස්ථානයක් පහළවීම සඳහා වැව්වල සුලබත්වය හේතු වූවා විය හැකිය (දිසානායක,2004,පි:15). පළමුවන පැරකුම් රජු

මෙම ප්‍රදේශයේ පාලකයා වීමෙන් පසුව මෙම ප්‍රදේශයේ පැවති වැව් විශාල ප්‍රමාණයක් ප්‍රතිසංස්කරණය කළබැව් වංසකතාවේ සඳහන්ව ඇත. ඉන් පෙනී යන්නේ එම රජු මෙම ප්‍රදේශයට පැමිනෙන විටත් මෙම කලාපයෙහි පූර්වයෙහි නිමවන ලද වැව් පද්ධතියක් පැවති බවය.

රජරට පෙදෙසින් රාජධානි තුරන් වීම සඳහා බලපාන ලද ආසන්නත ම හේතුව වන්නේ කාලිංග මාඝ විසින් පොළොන්නරුව ආක්‍රමණය කිරීමය. මෙම ආක්‍රමණය සම්බන්ධව සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් රැසක කරුණු දක්වී ඇත. ඒ අතර මහාවංසය, පූජාවලිය, නිකායසංග්‍රහය, රාජරත්නාකරය, දළදා සිරිත, රාජාවලිය යනාදී මූලාශ්‍රයන් ප්‍රධානය.

පොළොන්නරු රාජධානිය තුළ මහපැරකුම් රජු (ක්‍රි:ව 1153-1186) විසින් ගොඩනගන ලද සශ්‍රීකත්වය එම රජුගේ සමයෙන් පසුව ක්‍රමයෙන් අතුරුදහන් වී ඇත. ඒ සඳහා බලපාන ලද ප්‍රධානත ම සාධකය වන්නේ එම අවධියෙහි රජකමට හිමිකම් කයන ලද නායකයන් ඒ සඳහා පොරකන්නට වූ බැවින් ඉතා කෙටි කාලසීමාවක් තුළ බහු නායකත්වයක් ඇතිවීමය. මෙම බල අරගල නිසාවෙන් රට අභ්‍යන්තරයෙහි අවුල් වියවුල් වර්ධනය වී පරසතුරන්ට නැවත වරක් මෙරට යටත්කර ගැනීම සඳහා වන ඉඩකඩ වර්ධනය විය. එහි ඵලයක් වශයෙන් කාලිංග මාඝ මෙරට යටත් කරගනු ලැබීය. දශක දෙකකට අධිකව පැවති කාලංග මාඝගේ (ක්‍රි:ව 1213-1234) පාලනය නිසාවෙන් සිංහල පිරිසට පොළොන්නරුව අතහැර යන්නට සිදුවිය. ඇතැම් වියත් මහසඟරුවන රට අතැර ගිය අතර ප්‍රභූ සිංහලයින් ද්‍රවිඩයන්ට හසු නොවන ස්ථානයන් කරා ගොස් සැගවුණි. එයින් සිදුවූයේ එතෙක් පොළොන්නරුවෙහි පැවති සශ්‍රීකත්වය ගිලිහී යාමය (සන්නස්ගල,2009,පි:144).

මාඝගේ කෲර පාලනය යටතේ රජරට පැවති සමයේ දී රුහුණේ සහ මායා ප්‍රදේශයේ සිංහල පාලකයින් ගණනාවක්ම සිය ආධිපත්‍ය පැවති ප්‍රදේශ සීමාවන්ගෙන් ආක්‍රමණිකයින් ඇස්කර තැබීමට සමත්ව ඇත. බුවනෙකබාහු නම් ආදිපාදවරයෙක්

ගෝවින්දමලය (උඟව පළාතේ මහවැදිරට කොරළේ) නම් ස්ථානයේ සිට මාඝගේ හමුදා රුහුණු ප්‍රදේශයට කඩාවැදීම පාලනය කර ඇත. සංඛ නමැති සෙනවිවරයා ගංදෙණිය (ගංගාදෝණි) නම් වූ ස්ථානයේ සිට මිණිපේ (මණිමේඛලා) අවට ප්‍රදේශයට කඩාවැදි මාඝගේ සේනාවට දැඩි ප්‍රහාර එල්ලකොට ඔවුන්ගේ කඩාවැදීම් වලින් එම ප්‍රදේශය ආරක්ෂා කරගෙන ඇත. එසේම වත්මන් යාපහුව (සුභ පබ්බත) යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන පර්වත ස්ථානයෙහි ආරක්ෂක බලකොටුවක් නිර්මාණය කරගෙන එහි සිට සුභ නමැති හමුදා නායකයෙක් මඝගේ සේනා දකුණු දෙසට පැමිණීම වලක්වා එම ප්‍රදේශය ආරක්ෂාකර ඇත. කෙසේ වුව ද මෙම කිසිදු නායකයෙකු මාඝගේ ආධිපත්‍යයට එරෙහිව විශාල විරෝධතා ව්‍යාපාරයක නියැලි නායකයින් වශයෙන් හෝ ජාතික මට්ටමේ නායකයින් වශයෙන් හෝ ස්මතුවී පැවති බවක් දකිය නොහැකිය. එම තත්ත්වය තරමක් දුරට හෝ ආරක්ෂා කරගෙන සියලු දෙනා අතරින් ඉදිරියට පැමිණ ඇත්තේ දඹදෙණිය (ජම්බුදෝණි) පර්වතය කේන්ද්‍ර කරගෙන ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථායක් පිහිටුවාගනු ලැබූ විජයබාහු නම් කුමාරයා පමණකි (පරණවිතාන,2004,පි:386) (මහාවංසය,පරි-81,ගාතා-2,3,4).

ලක්දිව රාජධානි වරින් වර වෙනස්වීමට ප්‍රධාන හේතුවක් වී ඇත්තේ ඒවා පිහිටා ඇති ආකාරයයි. පැරණි සිංහලයින් වන දුර්ග, ගිරි දුර්ග, ජල දුර්ග, ක්ෂේම භූමි ලෙස සිතුවේත් එම ස්ථානයන්හි රාජධානි පිහිටුවාගනු ලැබුවේත් පර සතුරන්ගෙන් වන හානි වලක්වා ගැනීමට එබදු ස්ථානයන් පහසු බැව් සලකාගෙනය. පැරණි සිංහලයින්ගේ ඒ අදහස ඒ යුගවල තත්ත්වය ගැන සලකන විට කාලෝචිත ද, ඥානාන්විත බව ද පෙනෙයි (පඤ්ඤාකිත්ති හිමි,1962,පි:32). 12 ස් වන සියවසින් පසු මෙරට රාජධානි නිරිත දිගට සංක්‍රමණය වීමේ දී මෙරට රාජධානියක් බවට පත්වූ යාපහුව නගරය ඉදිකොට ඇත්තේ ද මෙවැනි සුවිශේෂී භූගෝලීය සාධකයන් රැසක් පදනම් කොටගෙන බැව් ඒ පිළිබඳව විමැසීමෙන් පෙනී යයි.

රජරට ප්‍රදේශය මාඝ රජුගේ පාලනයට නතුව පැවති කාලයේ දී භීතියෙන් හා අවිනිශ්චිතතාවයෙන් සැදුම්ලත් වාතාවරණයක්

මෙරට පැවතියේය. මායා රටේ හා රුහුණු රටේ ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හි පාලන බලය අත්කරගෙන සිටි මෙම පාලකයින් අතර නිර්භීත සෙනවිවරයෙකු වූ සුභ සෙන්පතිවරයා විසින් සුභ පව්වෙහි ස්වකීය වාස භවනය පිහිටුවාගනු ලැබීය (ලියනගමගේ,1989,පි:120). එමෙන්ම "සතුරන් විසින් දුක්සේ නැංගු යුතු වූ යහපව් මතුයෙහි අලකමඳ පුරය සේ පුරයක් කොට සුභ නම් සෙනවි තෙම වෙසමුණි රජු සේ එහි වසන්නේ දෙමළුන් නමැති රකුසන් වළකමින් ඒ දෙස ද එහි පවත්නා බුද්ධ සාශනය ද පාලනය කළේය" (මහාවංසය,පරි-81-ගාතා-2,3,4) යනුවෙන් මහාවංසයෙහි දක්වෙන පරිදි යාපහුව අවට ප්‍රදේශය තුළ ප්‍රාදේශීය පාලකයකු වශයෙන් සුභ සෙන්පතිවරයා කටයුතුකර ඇත.

පසු අවදියක දී සුභ සෙනවි විසින් නිර්මාණය කරන ලද යාපහු බලකොටුව වඩාත් ශක්තිමත් සම්පන්න, රැකවරණයෙන් අනූන ස්ථානයක් බවට පත්වූ අතර තත් කාලීන පාලකයින් විසින් ගොඩනගන ලද යුද්ධ සංවිධානයේ ප්‍රධාන ස්ථානයක් බවට පත්වී පරසතුරන්ට ප්‍රහාර එල්ල කිරීමේ දී මෙම ස්ථානය බෙහෙවින් වැදගත් වී ඇත. මෙම ස්ථානය ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් පළමු වරට ගොඩනගන ලද සුභ සෙන්පතිවරයා පිළිබඳව ඉහත දැක්වී ඇති තොරතුරුවලට වඩා වැඩි යමක් වංසකතාවෙහි දැකවී නැත. එසේම වෙනත් ලිඛිතමය මූලාශ්‍රයන්හි ද ඔහු පිළිබඳව සඳහන්ව නැත. ඔහු මාස ගේ සේනාවෙහි පීඩනය නිසාවෙන් රජරට ප්‍රදේශයෙන් පලා ආ සෙනවියෙකු විය හැකිය (ලියනගමගේ, 1989,පි:121). ඇතැම් විට පොළොන්නරුව රාජධානිය පැවති කාලයේ දී මායා රට හෙවත් මහාධිපාධයන්ගේ රට එම රාජ්‍යයෙහි ප්‍රධාන පෝෂක ප්‍රදේශය වූ හෙයින් සුභ සෙනවි මාස පොළොන්නරුව ආක්‍රමණය කරන අවස්තාව වන විටත් එම ප්‍රදේශයෙහි ම සිටි මාණ්ඩලිකයකු වන්නට ඇතැයි ද සිතිය හැකිය. (ඉලංගසිංහ,2005,පි:13). කෙසේ වුව ද ඔහුගේ පාලන බලයට යටත්ව පැවති ප්‍රදේශය නිශ්චිත වශයෙන් දැක්වීම අපසු වුවත් කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ උතුරු කොටසේ විශාල ප්‍රදේශයක ඔහුගේ ආධිපත්‍යය පවත්නට ඇත.

කාලිංග මාඝ පොළොන්නරුව ආක්‍රමණය කිරීමත් සමගම එම සමයේ දී දිඹුලාගල මූලස්ථානය කරගෙන වැඩසිටි උදුම්බරගිරි නිවාසී බුද්ධවංශ වනරතන මහා තෙරසාමීන්ගේ අතවැසි මේධංකර මහාතෙරණුවන් ප්‍රධාන භික්ෂූ පිරිසක් දඹදෙණියේ විජයබාහු කුමරු වෙත ද, මේධංකර තෙරණුවන්ගේ අතවැසි දිඹුලාගල නිවාසී දීපංකර හිමියන් ප්‍රධාන භික්ෂූ පිරිසක් යාපහුව කේන්ද්‍ර කරගෙන බල කදවුරක් නිර්මාණය කරගෙන සිටි සුබ සෙන්පති කරා ද පැමිණ ඇත (අස්ගිරි තල්පත,පි:5).

සුබ සෙන්පතිවරයා විසින් මෙලෙස තමන් වෙත පැමිණි වනවාසී නිකායට අයත් දිඹුලාගල දීපංකර තෙරුණුවන් වහන්සේ ප්‍රධාන සංඝරත්නය උදෙසා ආරණ්‍ය සේනාසනයක් කරවා දුන් බව ද අස්ගිරි තල්පතේ දැක්වී ඇත. මෙම ආරණ්‍ය සේනාසනය තනවා දී ඇත්තේ යාපහු නුවරට දකුණු දෙසින් පිහිටි අච්ඡපබ්බත හෙවත් වලස්ගල නම් වූ මුරපොළට නුදුරු නොළඳ ස්ථානයකය. වලස්ගල ආරණ්‍ය සේනාසනය දිඹුලාගල ආරණ්‍ය සේනාසනය වෙනුවට දිඹුලාගල තෙරවරුන් විසින් අරබන ලද වන සෙනසුන බවට පසුව පත්වී ඇත (රෝහණදීර,1998,පි:13). මින් පෙනී යන්නේ සුභ සෙන්පතිවරයා විසින් යාපහුව අවට ප්‍රදේශයෙහි ආගමික දියුණුව වෙනුවෙන් පෙනී සිටි බවය.

සුභ සෙන්පතිවරයා යටතේ ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් නිර්මාණය වූ යාපහුව පසු අවධියක දී රටේ ප්‍රධාන පාලන මධ්‍යස්ථානය බවට පත්විය. ඒ සඳහා පසුබිම සැකසෙන්නේ සුභ සෙන්පතිවරයා සේම මඝගේ සේනාවන්ට එරෙහිව දඹදෙණිය මූලික කරගෙන ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටුවාගෙන සටන් මෙහෙයවා මෙරට ප්‍රධාන රජු බවට පත් වූ, දඹදෙණි රාජධානියේ ආරම්භකයා වූ iii වන විජයබාහු රජු (1232-1236) යටතේ ය.

මහාවංසය හා පූජාවලිය තුළ දැක්වෙන කරුණු පිළිබඳව විමැසීමේ දී තෙවන විජයබා රජුගෙන් පසු රාජ්‍යත්වයට පත්, කාලිංග මාඝගෙන් මෙරට නිදහස් කරගන්නා ලද දෙවන පැරකුම් රජු මාඝ හා අවසන් සටනට සිය සේනාව මෙහෙයවන්නට

යෙදුනේ යාපහුව බලකොටුව කේන්ද්‍ර කරගෙන යැයි සිතිය හැකිය. ඒ මාඝගේ හමුදාවන් පරාජයට පත්කරන ලද ස්ථානය වන කලාවැවට පහසුවෙන් යුද සේනාවක් මෙහෙයවිය හැකි පරිසරයක් යාපහුවෙහි පැවති බැවිණි. පැරකුම් රජු මාඝගේ හමුදාවන්ට එරෙහිව සිදුකරන ලද සටන සඳහා සේනා සංවිධානය කිරීමේ දී සිය පියානනන් වූ තෙවන විජයබාහු රජුට පවා යටත්කරගත නොහැකි වූ වන්නි ප්‍රධානීන් සියලු ම දෙනා සිය වසඟයට ගෙන මාඝට එරෙහිව සේනා සංවිධානය කළ බැව් දැක්වී ඇත. යාපහුව ප්‍රදේශය තෙවන විජයබාහට යටත්වී නොපැවතියේ නම් නිශ්චිත වශයෙන් ම පැරකුම් විසින් එම ප්‍රදේශය සිය පාලනය යටතට ගෙන ඇති බව පැහැදිලිය. එසේම මෙම ප්‍රදේශයේ පවත්නා ආරක්ෂක අතින් වැදගත්කම පිළිබඳව ද පැරකුම් රජු වෙත මනා අවබෝධයක් පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය (මහාවංසය,පරි-83,ගාතා-7,8) (පූජාවලිය,පි:789).

මෙම සමය වන විට දී සුභ සෙන්පතිවරයා විසින් ගොඩනඟන ලද යාපහුව බලකොටුව පැරකුම් රජු යටතේ පැවතියේ යැයි සිතිය හැකිය. ඒ සඳහා කදිම නිදර්ශනය වන්නේ පැරකුම් රජු ජීවත්ව සිටියදී ම සිය වැඩිමහලු පුත් සිව්වන විජයබාහු කුමරුට පාලන කටයුතු භාරකළ අතර විජයබාහු කුමරු විසින් සිය සොයුරු භුවනෙකබාහු කුමරු යොදවා ආරක්ෂාව අතින් ඉතා වැදගත් උතුරු ප්‍රදේශය ආරක්ෂා කිරීම සඳහා යාපහුවේ ආරක්ෂා සංවිධානය තරකරවන ලද බැව් වංසකතාවෙහි දැක් වී ඇත. ඉන් පැහැදිලි වන්නේ පැරකුම් රජුගේ ආධිපත්‍ය යටතේ යාපහුව පැවති බවය (මහාවංසය,පරි- 88, ගාතා- 23,24,25)

සිව්වන විජයබාහු රජු විසින් සිය වැඩිමහලු මළුනුවන් වන බුවනෙකබාහු ඇපාණන්ට යාපහු බලකොටුව ප්‍රධාන මුරකාවල වශයෙන් පවත්වාගෙන රටේ උතුරු පෙදෙස ආරක්ෂාකිරීමේ කටයුත්ත පවරා දීම පිළිබඳව මහාවංසයෙහි දක්වා ඇත්තේ මෙම පෙදෙසින් සතුරන් බොහෝ සෙයින් ගොඩ බසින් බැවින් හා බොහෝ සෙයින් යුද්ධ මෙම ප්‍රදේශය තුළ සිදුවන නිසාවෙන්

මෙම පෙදෙස ආරක්ෂා කිරීම සඳහා වඩාත් සුදුසු වන්නේ මෙම කුමරු බව සලකා මෙම පත්වීම සිදුකර ඇති බවය. එසේම යාපහුව බලකොටුව තුළ විශාල හමුදාවක් ද බුවනෙකබා කුමරුන් සමග රැ දවීමට ද විජයබා රජු ක්‍රියාකොට ඇත (මහාවංශය,පරි-88, ගාතා-23,24,25.26). මින් පැහැදිලි වන්නේ යාපහු බලකොටුව තුළ විශාල සේනාවකට පහසුවෙන් ජීවත්ව සිටියහැකි වන පරිදි බුවනෙකබා කුමරු විසින් කටයුතු යොදා පැවති බවය.

සිව්වන විජයබා රජුගේ මරණයෙන් පසු දඹදෙණියෙහි රාජ්‍යත්වයට පත් වූ පළවෙනි භුවනෙකබාහු කුමරු දඹදෙණියේ පැවති අස්ථාවරත්වය නිසාවෙන් යාපහුවට පැමිණ එහි සිය පාලන මධ්‍යස්ථානය පිහිටුවාගන ඇත. ඒ බව සද්ධර්මාලංකාරය, දළදා සිරිත, රාජරත්නාකරය, නිකාය සංග්‍රහය, දළදා පූජාවලිය, යනාදියෙහි දැක්වේ. ඒ අතරතුර ඔහු එහි වෙසෙමින් ධර්ම පුස්තකයන් රචනා කරවූ බව ද දැක්වී ඇත (රාජරත්නාකරය,පි:65)

ඉන් පසු කුරුණෑගල්පුර රාජධානි යුගය තුළදීඑහි සිටි සිව්වන පැරකුම් රජුගේ සමයේ දී යාපහුව අතර දැඩි සබැඳියාවක් පැවත තිබී ඇත. මෙහි දී අස්ගිරි තල්පත දක්වන තතු සුවිශේෂය. මෙම රජු විසින් ගොඩනගන ලද වත්මන් අස්ගිරි මහා විහාරයෙහි ආරම්භය පිළිබඳව දක්වන තැනේ දී යාපහු නුවර පිළිබඳව එහි දක්වා ඇත.

එසේම මෙම අවධියේ දී ප්‍රසිද්ධියට පත්ව වැඩසිටි පළාබත්ගල ධර්මකීර්ති හිමියන් වැඩසිට ඇත්තේ ද යාපහු නුවර ආශ්‍රිතවය. කටුපුළු දනව්ව හෙවත් වත්මන් සෙංකඩගල මහනුවර අස්ගිරි මහාවිහාරයෙහි වාසය සඳහා එය ඉදිකරවන ලද සිව්වන පැරකුම් රජුගේ ආරාධනාවෙන් යාපවු අස්ගල් විහාරයෙන් වැඩමකොට ඇත්තේ ද මෙම ධර්මකීර්ති මහ තෙරුන් වහන්සේගේ අතවැසි භික්ෂූන් වහන්සේලා පිරිසකි (අස්ගිරිතල්පත,පි:6).

මහාවංසය, අස්ගිරිතල්පත ඇතුළු ඇතැම් සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් විස්තර කරන පරිදි සුභ සෙන්පතිවරයාගේ රැකවරණය

පතා යාපහුවට පැමිණි වසලස්ගල වන සෙනසුන ආරම්භ කළ දිඹුලාගල දීපංකර හිමියන් ඇතුළු භික්ෂූන් වහන්සේලා යාපවු නුවර ආසන්න වලස්ගල නමැති ස්ථානයේ වාසය කළ බවත් එම ස්ථානය භික්ෂූ ආරාමයක් වශයෙන් කුරුණෑගල රාජධානි අවධිය වන විටත් ක්‍රියාකාරීව පැවති බවත් පෙනී යයි (අස්ගිරිතල්පත,පි:5-6-21).

සමාලෝචනය

අනුරාධපුර රාජධානිය ඇරඹීමෙන් අනතුරුව කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මෙරට දකුණු හා නිරිත දිග ප්‍රදේශවල වැදගත්කම වැඩි දියණු වූ අතර සිංහල රජවරු ඒ බව වටහාගෙන ඇත. ඒ නිසාවෙන් ම අනුරාධපුරයෙහි රාජ්‍යත්වයට පත් දුටුගැමුණු මහ රජු, කාවන්තිස්ස රජු, වළගම්බා රජු, මහසෙන් මහ රජු, සිලාකාල රජු, පළවෙනි අග්ගබෝධි රජු, කුමාරදාස රජු, මොග්ගල්ලාන කුමරු, යනාදී පිරිස් යාපහුව ආශ්‍රිත පිහිටි රටේ දකුණු කලාපය කෙරෙහි වැඩි අවදානයක් යොමුකොට ඇත (ලියනගමගේ,1989,පි:140-141) (සුධර්මාවතී,2004,පි:30-31).

අනුරාධපුර යුගයේ දී මෙන් ම පොළොන්නරු යුගයේ දී ද මෙම ප්‍රදේශය එහි පාලකයන් වැදගත් සේ සලකා ඇති බැව් ඉතිහාසගත කරුණු පිරික්සීමෙන් පෙනී යයි. මෙරට ප්‍රධාන රජු මුල් වරට මෙම ප්‍රදේශය සිය වාසය සඳහා තෝරාගනු ලබන්නේ පොළොන්නරු අවදියේ මුල් කාලච්ඡේදයේ දීමය. මහ විජයබාහු රජුගේ සොයුරු පළමුවන ජයබාහු (ක්‍රි:ව 1110-1111) රජු මෙරට ඔටුනු පළන් රජු වශයෙන් වාසය කරන ලද්දේ දක්ෂිණ දේශය තුළය. පළමුවන විජයබාහු රජු, මහපැරකුම් රජු, නිශ්ශංකමල්ල රජු යනාදී පිරිස් ද මෙම ප්‍රදේශය සඳහා දැඩි අවදානයක් යොමුකර ඇත (ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය,1971,පි:406) (සුධර්මාවතී,2004,පි:31) (සේනානායක, 1993,පි:2) (ලියනගමගේ, 1989, පි:59-141-142).

දඹදෙණිය, යාපහුව, කුරුණෑගල, ගම්පොළ, දැදිගම, රයිගම ආදී ස්ථානයන් රාජධානි වශයෙන් නම් කළත් ඒවා සැබවින්ම

පාලකයින්ට ආරක්ෂාව සැලසූ පාලන මධ්‍යස්ථානයන් පමණක් වශයෙන් සැලකේ. එම පාලන මධ්‍යස්ථානයන්හි සිට පාලනය කරන ලද ප්‍රදේශවල සීමාසහිත භාවය නිසාවෙන් මෙම මධ්‍යස්ථාන රජරට පැවති රාජධානි හා සම කළ නොහැකි බව මේ සඳහා හේතු වී ඇත. එසේම මෙම මධස්ථානයන්හි පැවති බලකොටුවලින් යාපහුව හැර අනෙකුත් බලකොටු විනාශව පැවතීම ද මෙම මතය ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා හේතු වී ඇත (ඉලංගසිංහ,2005,පි:12).

එසේ වුව ද දඹදෙණිය, යාපහුව, කුරුණෑගල, ගම්පොළ වැනි ස්ථානයන් පූර්ණ වශයෙන් රාජධානි වශයෙන් ගත නොහැකි වන බවට ඇති මතය ඒ ලෙසින් ම සැලකිය නොහැකි වන්නේ මෙම ස්ථානයන්හි සිටි පාලකයින් අදාල සමයන්හි සිටි ප්‍රධාන පාලකයින් වූ නිසාවෙනි. එමෙන්ම මෙම ස්ථානයන්හි සිටි පාලකයින් මුළු රටම එක්සේසත් නොකළ ද රටේ විශාල ප්‍රදේශයක් තුළ සිය පාලන බලය පවත්වාගෙන ගොස් ඇති බව සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රයන් තුළින් පැහැදිලි වීම ද සුවිශේෂය. මෙම ස්ථානයන් ප්‍රබල රාජධානි වශයෙන් ගත නොහැකි වුව ද එම සමයන්හි සිටි රට වැසියාගෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් හා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සහය මෙම පාලකයින්ට හිමිව පැවති අතර ඒ සියලු දෙනා විසින් එම පාලකයින් සිය රජු වශයෙන් පිළිගෙන තිබීම හා දළදා හා පාත්‍රා ධාතූන් වහන්සේලා ද ඔවුන් සතුව එම පාලන මධ්‍යස්ථානයන්හි සුරක්ෂිතව පවත්වා ගැනීම නිසාවෙන් එම ස්ථානයන් රජධානි වශයෙන් සැලකීම යුක්තී සහගතය.

මෙනයින් බලනකල යාපහුව වසර 12 ක පමණ කාලයක් මෙරට අගනගරය ලෙසින් පැවති අතර එම නිසාවෙන් මෙම ස්ථානය මෙරට ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී බවක් හිමිකරගන්නා බව පැහැදිලිය. මෙම ස්ථානය කේන්ද්‍ර කරගෙන අතීතයේ දී සිදුව පැවති ආගමික ක්‍රියාකාරකම් වල බලපෑම අද්‍යතයට උරුමව පැවතීම එම සුවිශේෂී බව තීව්‍ර කරන්නකි. වත්මන් සෙංකඩගල මහනුවර අස්ගිරි මහාවිහාරයෙහි ආරම්භය සඳහා පැරණි යාපවු නුවර ඉවහල්ව පැවත තිබීම ඒ සඳහා නිදසුනකි.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

1. අස්ගිරි තල්පත, සංස්- රෝහණදීර, මැන්දිස්, තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්, නාවින්න, මහරගම, (දෙනව සංස්කරණය) 1997.
2. කුරුණෑගල විස්තරය, සංස්- නන්දසේන, මුදියන්සේ, ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පෑමු 1971.
3. නිකායසංග්‍රහය, සංස් - සමරනායක, ඩී.පී.ආර්, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පෑමු 1966.
4. දළදා පූජාවලිය, සංප- පවරකිත්ති හිමි, තෙල්ලබ්‍රේ, කේ.ඒ. ආරියදාස පොත් වෙළෙන්දෝ, මරදාන, කොළඹ, 1954.
5. දළදාසිරිත, සංස්- ගුණවර්ධන, වී.ඩී.එස්, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ, පෑමු 2000.
6. පූජාවලිය, සංස්- ඥානවිමල හිමි, කිරිඇල්ලේ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 2004.
7. මහාවංශය (සිංහල), සංස්- සුමංගල හිමි,හික්කඩුවේ, දේවරක්ෂිත පඬිතුමා,බටුවන්තුඩාවේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2003.
8. රාජරත්නාකරය, සංස්- තිලකසිරි, සිරි. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෑමු 2011.
9. වන්නි උපත, වන්නි විත්තිය සහ වන්නි කඩඉම්පොත, සංස් - ඔබේසේකර, ගණනාථ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෑමු 2005.
10. සිංහල බෝධිවංශය, සංස්- ගම්ලත්, සුවරිත, වික්‍රමසිංහ, ඊ.ඒ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, දෙවැනි මුද්‍රණය 1999.

ද්විතීය මූලාශ්‍ර

11. අභයවර්ධන,එච්.ඒ.පී, කඩයිම්පොත් විමර්ශන, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, පෑමු 1978.
12. අමරසිංහ, මාලිංග, පුරාවිද්‍යා ලිපි 01, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, කොළඹ, පෑමු 2011.
13. ඉලංගසිංහ, මංගල, මධ්‍ය කාලීන ලංකාවේ ආගම, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෑමු 2005.

14. ලියනගමගේ, අමරදාස, මධ්‍ය කාලීන ලංකා ඉතිහාසය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, ප:මු 1989.

15. සන්නස්ගල, පුඤ්චිබණ්ඩාර, සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, කොළඹ, න:මු 2009.

16. සේනානායක, පියතිස්ස, වයඹ පළාතේ සංස්කෘතික දායාද, සංස්කෘතික කටයුතු පිළිබඳ දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, ප:මු 1993.

තෘතීය මූලාශ්‍ර

17. කුලරත්නම්, කේ, "ලංකා ඉතිහාසයේ භූවිද්‍යාත්මක පසුබිම", ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය, සංස්- චන්ද්‍රරාය, හේම්, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය. දෙ:මු 2001.

18. දිසානායක, සෙනරත්, "භූ භෞතික හා ඓතිහාසික පසුබිම", වයඹ පුත්‍ර ප්‍රසාදිනී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 2004.

19. නිකොලස්, සී.ඩබ්ලිව්, "ලංකා ඉතිහාසයේ භූගෝලීය පසුබිම", ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය, සංස්- චන්ද්‍රරාය, හේම්, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය. දෙ:මු 2001.

20. පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, කොටහේනේ, විදුලකර ලිපි සරණිය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය, බු:ව 2506.

21. පරණවිතාන,ඇස්. පරි- වජිර හිමි, හබරකඩ, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය (සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසයක්),සංස්- නිකොලස්,සී.ඩබ්ලිව් සහ පරණවිතාන.ඇස්, මැන්දිස් රෝහණදිර පදනම, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, 2004.

22. රණවැල්ල, සිරිමල්, "මායා රට ඉතිහාසය", ආර්ය විභූෂණ - මහාචාර්ය අභය ආර්යසිංහ අනුස්මරණ ග්‍රන්තය, සංස්- අමරසිංහ, මාලිංග, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, ප:මු 2011.

23. සුධර්මාවතී, ජේ.එම්, "කුරුණෑගල රාජධානිය", වයඹ පුත්‍ර ප්‍රසාදිනී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 2004.

වාර්තා

24. යාපහුව ගවේෂණ වාර්තාව, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 2001.

බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම කළමනාකරණය

සහකාර කථිකාචාර්ය එන්. අයි. නානායක්කාර

මනුෂ්‍යයින්ට තමන්ගේ අනන්‍යතාවය ප්‍රකට කළ හැකි ප්‍රබලතම ස්පෘශ්‍ය (Tangible) මාධ්‍යය වන්නේ ඉතා පෞරාණික වටිනාකමක් ඇති වස්තූන්ය. ඊට ලැබී ඇති අනන්‍යතාමය වටිනාකම පුරාණ උරුමයන්ගේ අනාගත පැවැත්මට ප්‍රධාන සාධකයක් වී ඇති බව අවිවාදාත්මකව පිළිගත හැක. පුරාවිද්‍යාව හා උරුම කළමනාකරණය වනාහි නූතන යුරෝපයේ බුද්ධිමය විප්ලවයෙහි ප්‍රතිඵලයක්වූ අතර ලෝකය තුළ පුරාවිද්‍යා උරුම මතුකර ගැනීම හා විශේෂයෙන්ම ඒවා සංරක්ෂණය කිරීම උදෙසා පුළුල් කතිකාවන් දහනවවන හා විසිවන සියවස්වන විට ගොඩනැගෙන්නට විය. විද්‍යාත්මක උරුම කළමනාකරණය මධ්‍යධරණියෙන් ඔබ්බට යටත් විජිතකරණ ව්‍යාපාරයත් සමග ක්‍රමිකව ලෝකයේ අනිකුත් රටවලට ව්‍යාප්ත වූ ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවෙහි මූලික අරමුණු වන්නේ බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යවාදී පාලන ප්‍රතිපත්තිය යටතේ ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සඳහා නූතන උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රමවේදයන් ආදේශ වූ ආකාරයත් ඒ කෙරේ බ්‍රිතාන්‍යය පාලන ප්‍රතිපත්තීන් යොමු වීමට බලපෑ හේතු සාධකයන් විමර්ශනයට ලක් කිරීමයි.

බටහිර අර්ථයෙන් වූ උරුම සංරක්ෂණය ආසියාවේ ජාතීන්ට නව සංකල්පයක් වූ බව ප්‍රවුට්ස්ගේ විශ්ලේෂණයයි[1]. ඔහුගේ මෙම ප්‍රකාශය විශ්ලේෂණය කරන කල්හි යටත් විජිතකරණයත්

සමග අධිරාජ්‍යවාදී පාලන ප්‍රතිපත්තීන් යටතේ යටත් රාජ්‍යයන්ට හඳුන්වා දෙනු ලැබූ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම සංරක්ෂණය නවමු අත්දැකීමක් වූ බව දක්වන්නට උත්සහ ගෙන ඇති බවක් ගම්‍ය වේ. නමුත් ඉන් කිසිසේත් ම ආසියානු රටවල යටත් විජිත අවධියට පෙර උරුම සංරක්ෂණ සංකල්පය නොවූ බවක් අදහස් නොවේ. ශ්‍රී ලංකා අවකාශය තුළ පෞරාණික උරුම කළමනාකරණයේ ඓතිහාසික විකාශය කාලමය වශයෙන් අවධි දෙකක් යටතේ අධ්‍යයනයට ලක් කළ හැක. පූර්ව නූතන යුගයේ පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සහ නූතන යුගයේ යුරෝපා ජාතීන් යටතේ පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය වශයෙනි. ඓතිහාසික යුගයේදී අතීත උරුම ස්ථාන සංරක්ෂණය නූතන විද්‍යාත්මක ස්වරූපයකින් හඳුනාගත නොහැකි වුවද ක්‍රමවේදාත්මක ක්‍රියාවලියක් අනුගමනය කළ බවට මූලාශ්‍රයෝ සාක්ෂි සපයති. ගුණවර්ධන පෙන්වා දෙන ආකාරයට ඓතිහාසික යුගයේ උරුම කළමනාකරණය, බෞද්ධාමික සංකල්ප හා දේශපාලන ධාරාව යන ද්විත්වාකාර ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ සාකච්ඡාවට ලක් කළ හැක[2]. චුල්ලවග්ගපාලියට අනුව බුදුන් විසින් දේශනා කළාවූද භික්ෂූන් තම අභිමතය පරිදි කළාවූ ද විහාරාරාම ආරක්ෂා කරගැනීමේ ක්‍රියාමාර්ග සඳහන් වේ. මුල් නිර්මාණයේ සත්‍යතාවය ආරක්ෂා කිරීමේ වැදගත්කම විහාරාරාම හා ගොඩනැගිලි විවිධ ස්වාභාවික උපද්‍රව වලින් ක්ෂය වී යාම වලක්වමින් අළුත්වැඩියා කිරීමේ දී සුදුපැහැ, කළුපැහැ පිළියම් කිරීම, දහයියා කුඩු අත්ලෙන් තුනී කොට සුදු පැහැය සකස් කිරීම යනාදී ක්‍රියාමාර්ග සඳහන් කර තිබේ[3]. ඓතිහාසික යුගය තුළ දේශපාලන ධාරාව යටතේ පුරාණ ස්ථාන ආරක්ෂණය සඳහා මානව දායකත්වය සපයා ඇති ආකාරය ගුණවර්ධන වර්ගීකරණයට ලක්කර ඇත්තේ රජවරුන්ගේ මැදිහත් වීමෙන්, රාජකීය නිලධාරීන්ගේ මැදිහත් වීමෙන්, රාජකීය කාන්තාවන්ගේ මැදිහත් වීමෙන්[4] යන්නයි. රාජ්‍යය හා ආගම අතර තිබූ දැඩි සබඳතාවය නිසා ම බෞද්ධ සංස්කෘතික උරුම ආරක්ෂා කිරීම රාජ්‍ය පාලකයකුගේ අනිවාර්ය අංගයක් බවට පත්ව තිබූ බව මූලාශ්‍රගත තොරතුරු තහවුරු කරයි. දේවානම්පියතිස්ස රජු දවස මෙරටට වැඩම කරවන ලද ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ

රැගත් නෞකාවේ කුඹ යටිය ඇතුළු කොටස් කිහිපයක් මන්දිරවල තැන්පත් කළ බව සඳහන් වේ[1]. එක් එක් පාලකයාගේ සමයේදී ජරාජීර්ණ භික්ෂු ආරාමයන් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම ඇතුළුව නවකම් කටයුතු කිරීම පමණක් නොව 'ලෝකේ අරක්මෙනා' නමින් විශේෂ තනතුරක්[2] ඇති කොට වෙහෙර විහාරයන්හි ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු නිශ්ශංකමල්ල රජු දවස විධිමත් ක්‍රියා පිළිවෙතක් අනුගමනය කර තිබීමෙන් ආගමික උරුම සංරක්ෂණය රාජ්‍ය පාලනය තුළ කොතරම් වැදගත්වූ කාර්යක් බවට පත්ව තිබුණේ ද යන වග පැහැදිලි වේ.

ක්‍රි.ව 1815දී උඩරට ඇතුළුව සමස්ථ ශ්‍රී ලංකා භූමි භාගයට හිමිකම් කියන්නාවූ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් දේශීය පුරාණ උරුමයන් සංරක්ෂණය වෙනුවෙන් කළාවූ කාර්ය කොටස පනත්, ආයතන, සංරක්ෂණ හා කළමනාරණ කටයුතු යටතේ අධ්‍යයනය කළ හැක. බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමය තුළ 1888 අංක 17 දරන නිදන් වස්තු පනත *(Ordinance No.17 of 1888 TREASURE TROVE)*, 1900 අංක 15 දරන පුරාවස්තු ආඥාපනත *(Ordinance No.15 of 1900 ANTIQUITIES)*,1940 අංක 9 දරන පුරාවස්තු ආඥාපනත *(Ordinance No.9 of 1940 ANTIQUITIES)* පමණක් නොව පුරාවස්තු අපනයනයේ දී පරීක්ෂා කර බැලීමේ හැකියාව රේගු දෙපාර්තමේන්තුවට පවරමින් පනවන ලද 1869 අංක 17 දරන ආඥාපනත ආදිය නීතීමය වශයෙන් ගෙන එමින් ප්‍රධාන ලෙස අවධාරණය කරන්නට උත්සහ ගනු ලැබුවේ දේශීය පුරාණ උරුමයන්ගේ අනාගත පැවැත්මයි. බ්‍රිතාන්‍යයන් මෙරට පාලන කරන අවධියේ දී දේශීය පුරාණ උරුම ස්ථාන නිදන් හොරුන්ගේ ග්‍රහණයට ලක්ව තිබූ ආකාරයත් සිදු කොට තිබූ විනාශයත් බ්‍රිතාන්‍යය පුරාවිද්‍යා සමීක්ෂණ වාර්තාවල සඳහන් වේ. අභයගිරිය භූමිය තුළින් සොයා ගැණුන හිදි සමාධි පිළිමය 1913 දී නිදන් හොරුන් විසින් කඩා බිඳ දමා තිබූ බවත්[3] පොළොන්නරු සත්මහල් ප්‍රාසාදයේ නිදන් හොරු විසින් එහි අඩිය දක්වාම උමගක් කපා තිබූ බවත්[4] වශයෙන් පුරාණ උරුම පත්ව තිබූ විනාශකාරී තත්වය වාර්තාකර ඇත. විශේෂයෙන්ම රජරට රාජධානි සමයෙන්

අනතුරුව රාජ්‍ය බල මධ්‍යස්ථාන රටේ නිරිත දිගට සංක්‍රමණයත් සමග පැරණි බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන හා අතීත සංස්කෘතික උරුම රාජ්‍ය පාලනය මෙන්ම සාමාන්‍ය ජනයා අතරින් ද කොතරම් දුරට ඈත් වූවාද යනවග දක්වන්නේ නම්, බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමයේ ලංකාවේ ජනගහන ප්‍රමාණය විශ්ලේෂණය කරනකල්හි වියළි ඉහළ බිම් හා පහළ බිම්වල ජනගහනය විරලවූ බවත් ඒවායේ වල් අලි හා වන සතුන්ගෙන් ගහණයවී ඇත. නිදන් හොරුන්ට මහා වනයෙන් වැසී තිබුණු වියළි කලාපයේ පුරාණ උරුමයන්ට අයිතිවාසිකම් කිව හැකි පාරාදීසයක් විය. මෙවැනි දරුණු වාතාවරණයක් මධ්‍යයේ ඉංග්‍රීසී ආණ්ඩුව විසින් මෙහි සියලු ම නිදන් වස්තු රජය යටතට ගෙන අනවසරව සිදු කෙරෙන කැණීම්, අහම්බෙන් හමුවන පුරාවස්තු හාර නොදීම, අනවසරයෙන් පුරා වස්තු අපනයනය කිරීම[9] යන වැරදි වෙනුවෙන් දඬුවම් ගෙන එමින් නීතීමය රාමුවක් තුළ සංරක්ෂණ කටයුතු සිදු කළේය. ශ්‍රී ලංකාවේ අතීත උරුමයන්හි වඩා යහපත්වූ සුරක්ෂිත පැවැත්ම සඳහා පනවන ලද පනතක් ලෙස 1940 අංක 9 දරන ආඥාපනත පෙන්වා දිය හැක්කේ එය අනෙකුත් පනත් වලට වඩා පුරාණ උරුම ඉංග්‍රීසී ආණ්ඩුවෙහි අධීක්ෂණය යටතේ සංකේන්ද්‍ර කරගනිමින් සංරක්ෂණ හා කළමනාකරණ පිළිවෙතක් ගෙන ඒමට මහත් පරිශ්‍රමයක් දැරීමයි. පුරාවස්තුවල නීත්‍යානුකූල අයිතිය යම් ඉඩමක් තිබූ පමණින් ඔහුට අයිති නැති බවත්, භාරකරුවකු නැති පුරාවස්තු රජය සතු බවත් දැක්වේ. තවද පුරාවස්තු කැණීම සිතු මනාපයට පුද්ගලයන්ට සිදු කළ නොහැකි අතර කැණීමක් නීත්‍යානුකූල වන්නේ පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්ගේ බලපත්‍රයක් තිබුණහොත් පමණි. ස්මාරක අසල ගොඩනැගිලි ඉදි කිරීම, පතල් කැණීම තහනම්වූ අතර ඒවා දඬුවමට ලක්වන කාර්යන් වේ[10]. මීට අමතරව පුරාවස්තු අපනයන කිරීමේ ජාවාරම් කටයුතු වැළැක්වීමේ අරමුණින් එම කාර්යද කොමසාරිස්වරයාගෙන් ලබාගත් නීත්‍යානුකූල බලපත්‍රයක් යටතේ පමණක් සිදු කළ හැකි විය.

බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත අවධියේ දී සංවිධානාත්මක ආයතන කිහිපයක් දේශීය අතීත උරුම සංරක්ෂණය වෙනුවෙන් හඳුන්වා

දුනි. ඉහත පරිච්ඡේදයක සඳහන් කළ පරිදි ප්‍රවුට්ස්ගේ තර්කය සමග එකඟ විය හැක්කේ අධිරාජ්‍යවාදී පාලන සමයේදී නූතනත්වයත් සමග බටහිර අර්ථයෙන්වූ උරුම සංරක්ෂණය වෙනුවෙන් ගනු ලැබූ පියවරයන් ආසියාවේ ජාතීන්ට නව සංකල්පයක් වූ බව රාජකීය ආසියාතික සංගමය, කෞතුකාගාර, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තු, ජාතික ලේඛනාරක්ෂක දෙපාර්තමේන්තු යන ආයතනික රටාවක් ඇති කිරීමෙන් පෙනේ. ප්‍රාචීන පර්යේෂණයන්හි අවශ්‍යතාවය වෙනුවෙන් බිහිවන රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලංකා ශාඛාව 1815දී පිහිටුවනු ලැබීමෙන් අනතුරුව පෘථුල කාර්ය කොටසක් ක්‍රියාත්මක කර ඇත. එෆ්.එච්.ඇම්. කොබට් (F.H.M.Cobert) විසින් 1890 අගෝස්තු මස 20 වන දින යටත් විජිත ලේකම්වරයාට යවනා ලද ලිපියකට අනුව සිලෝන් රාජකීය ආසියාතික සංගමය යටතේ පත්වූ ඔහු පුරාවිද්‍යාත්මක වස්තූන් ආරක්ෂා කිරීමට ඉන්දියානු ආණ්ඩුව ගනු ලැබූ පියවරයන් එලෙසින්ම ලංකාවටත් ආදර්ශයට ගැනීම සඳහා උපදෙස් සපයන ලද බව දැක්වේ[11].මෙම අරමුණු සාක්ෂාත් කරගැනීම උදෙසා වියදම් අරමුදලක් පිහිටුවා ගනු ලැබූ අතර එම මුදල් ප්‍රමාණයන්ද අවශ්‍යතාව පරිදි සංරක්ෂණ ව්‍යාපෘතීන්ට යොදවන්නට විය. එලෙස කැණීම් කටයුතු වෙනුවෙන් වෙන්කර තිබූ මුදල 1884 වසරේදී රු.440.05 දක්වා වැඩිකර ඇත.[12] රැස් කරගනු ලැබූ අතීත උරුමයන්ට ආරක්ෂාකාරී භානිශ්චිත ස්ථානයක් ලබාදීම උදෙසා මහජන කෞතුකාගාරයක් පිහිටුවීම සම්බන්ධයෙන් රාජකීය ආසියාතික සංගමය මගින් 1872දී විලියම් හෙන්රි ග්‍රෙගරි (William Henry Gregory) විසින් ඉල්ලීමක් කරන ලද අතර එම ඉල්ලීම සලකා බලා ඒ වෙනුවෙන් රාජකීය ආසියාතික සංගමයෙන් වෙන් කළ මුදල් මගින් කොළඹ කෞතුකාගාරය 1877 වසරේ දී පිහිටවනු ලැබිය. 1940න් පසුව කෞතුකාගාර සම්ප්‍රදායේ වර්ධනයන් කීපයක් හඳුනාගන්නට ලැබෙන අතර 1942 අංක 31 දරන ජාතික කෞතුකාගාර ආඥාපනත *(Ordinance No.31 of 1942 NATIONAL MUSEUM)* යටතේ ජාතික කෞතුකාගාර දෙපාර්තමේන්තුවක් ද ඇති කරන්නට විය. මේ අනුව ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුව යටතේ පුරාණ උරුම සංරක්ෂණයට විධිමත් ආයතනික රාමුවක් හඳුන්වා දීම දේශීය පුරාවස්තූන්හි

පැවැත්මට මහත් රුකුලක්වූ බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. එම කර්තව්‍යයෙහි වැදගත් සංධිස්ථානය සනිටුහන් වන්නේ 1890 දී පිහිටුවන ලද පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව අතීත උරුම සමීක්ෂණ කටයුතු වෙනුවෙන් මූලික පියවර තැබීමත් සමගයි. පුරාවිද්‍යා කටයුතු වෙනුවෙන් ස්ථිර වැය මුදලක් 1890 සඳහා වූ සැපයුම් පනත මගින් වෙන් කරන ලදී. 1889 නොවැම්බර් 20 වන දින ආණ්ඩුකාර සර් ඒ.එච්.ගෝර්ඩන් (Sir A.H.Gorden) විසින් මන්ත්‍රණ සභාවට ඉදිරිපත් කළ සිය පණිවුඩයේ සටහන් වූයේ සීඝ්‍රයෙන් අතුරුදහන් වීගෙන යන අතීත ස්මාරකයන් මුළුමනින් ම වැනසී යාමට කලින් ඉන්දියාවේ කරගෙන යනු ලබන පුරාවිද්‍යා සමීක්ෂණයට සමාන සොයා බැලීමක් සුළු පරිමාණයෙන් ආරම්භ කිරීමටද අදහස් කර ඇති බවයි[13]. පසුකාලීනව මෙවැනි කාරණා සලකා බැලීමෙන් පුරාණ උරුම කළමනාකරණය විධිමත් ආයතනයටතට පත් කරනු ලැබීමෙන් ගවේෂණය, කළමනාකරණය පමණක් නොව ලාංකේය ඉතිහාසකරණය යන ක්ෂේත්‍ර වලට විද්‍යාත්මක පදනමක් ආදේශ විය.

බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් යටතේ සිදුවූ සංරක්ෂණ හා කළමනාකරණ කටයුතු විශ්ලේෂණයේදී 1890 වර්ෂයට පෙර අවධිය හා 1890 පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව පිහිටුවීමෙන් පසු අවධිය ලෙස වර්ගීකරණය කළ හැක. 1890 දී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව පිහිටු වීමට පෙර වැඩි වශයෙන් සිදුවූයේ බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන් අහඹු ලෙස සිය රාජකාරී සේවා කටයුතු වල්දී දුටු පෞරාණික නටඹුන් පිළිබඳ වාර්තා සැපයීම හා සුළු පරිමාණයේ සංරක්ෂණ ව්‍යාපෘති ක්‍රියාත්මක වීමයි. 1817 වසරේ දී රැල්ෆ් බැක්හවුස් අනුරාධපුරය, පොළොන්නරුව ආදී ස්ථානවල සංචාරය කර නටඹුන් වූ ගොඩනැගිලිවල මිනුම් ලබාගත් අතර 1820 දී කපිතාන් ෆැගන් පුරාණ උරුමයන්හි පැවති තත්කාලීන ස්වභාවය පිළිබඳ ලංකා ගැසට් සඟරාවට තොරතුරු වාර්තා කරන ලදී. පෞරාණික ශ්‍රේෂ්ඨ නිර්මාණ බොහෝමයක් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් පස් තට්ටු හා මහ වනයෙන් යටපත්වී තිබීම නිසා එම තත්වය අවබෝධ කරගත් යටත් විජිත ආණ්ඩුව 1840 දී පවුම් හතළිහක මුදලක්

පුරාණ ගොඩනැගිලි මතු කරගැනීම සඳහා වෙන් කළ අතර රාජකීය ආසියාතික සංගමය මගින් ද වාර්ෂිකව මුදල් වෙන් කරමින් පුරා උරුමයන්ගේ පැවැත්මට අවැසි ව්‍යාපෘති යම් මට්ටමකින් දියත් කිරීමට සමත් විය. 1890 වර්ෂයට පෙර සුළු වශයෙන් ආණ්ඩුකාරවරු යටතේ සංරක්ෂණ ව්‍යාපෘති දියත්වූ අතර 1873 දී අනුරාධපුරයේ ඒජන්තවරයා වූ ඩික්සන් ථූපාරාමය ස්තූපයේ පිට මට්ටමේ වසා තිබූ වනාන්තරය එළි කොට ගිනි තබා එහි සැඟව තිබූ උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට කැප විය. 1884 වසරේ දී රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ රැස්වීමේ දී ආතර් ගෝර්ඩන් මිරිසවැටි දාගැබේ සංරක්ෂණ කටයුතු වෙනුවෙන් කළ මුදල් ඉල්ලීම් සඳහා රැස් වූවන්ගෙන් රුපියල් දාහක මුදල් පරිත්‍යාගයක් ලැබී ඇත. 1885 හා 1886 වන වසර වල ඒ.එච්. ගෝර්ඩන්ගේ නියමය පිරිදි තමන්කඩුවේ දිසාව විසින් පොළොන්නරුවේ ප්‍රයෝජනවත් එළි කිරීම් හා කැණීම් කටයුතු තරමක් දුරට සිදු කළ බවත් පළාතෙන් නිත්‍ය කම්කරුවන් සොයා ගැනීමේ අපහසුකම නිසාත් සෘජුව අධීක්ෂණ කටයුතු සිදු නොවූ නිසාත් ක්‍රමානුකූලව හා දිගටම වැඩ කිරීමට උත්සහ දරා නැති බවක් වාර්තා වේ[14]. ගැමියන්ගේ වූ නොදැනුවත්භාවය මත හේන් වගා කටයුතු සඳහා වනාන්තර ගිනි තැබීම පැරණි උරුම කෙරේ කරනු ලැබූ බලපෑම වැනි කරුණු සලකා බලා ඊට ප්‍රති උත්තරයක් වශයෙන් ද ගවේෂණාත්මක කටයුතු විධිමත් කිරීමේ අරමුණ ද පෙරදැරි කරගනිමින් බිහිවන පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ආරම්භයේ දී උතුරුමැද පළාතේ සමීක්ෂණ කටයුතු වෙනුවෙන් වෙන් කළ මුදල රුපියල් දසදහසක් විය[15]. 1891 වනවිට රුපියල් 18,150.52ක් වූ එය 1897 වනවිට රුපියල් 34,620 දක්වා වර්ධනය විය[16]. පුරාවිද්‍යා පාලන වාර්තා වලට අනුව අභයගිරි ස්තූපය වෙත ඇද වැටී තිබුණු විශාල ගස් ඉවත්කර ලංකාරාමය අවට ව්‍යාප්තවූ වනාන්තර එළිකර ඇත. සමහර ගොඩනැගිලි සඳහා නව ගඩොල් ආදේශ කොට ශක්තිමත් නොකළේ නම් බිම ඇදගෙන වැටෙන තත්වයකට පත් වීමට ඉඩ තිබූ බව එහි සටහන් වේ[17]. අනුරාධපුර ථූපාරාම විහාරයේ බිත්ති වල කුස්තුරි පුරවා, ගල් කණු කෙලින් කොට පඩිපෙළ සකසා දොරටුව නියමිත සේ සකස් කරන ලදී[18]. පොළොන්නරුව ථූපාරාම

විහාරයේ බටහිර හා දකුණු බිත්තිවල හුණු බදාමෙන් කර තිබූ කැටයම් හා බදාම ද ගඩොල් බිත්තියේ දිරා යමින් තිබූ කොටස් ද පුරවා පිළිසකර කටයුතු කරන ලදී[19]. මෙම විහාරයේ පසුකාලීනව ගර්භයෙහි ගඩොල්වල වතුරට ඔරොත්තු දෙන සායමක් හෝකාර්ට් විසින් ගාන ලද බව වාර්තා වේ[20]. මෙය අසාර්ථක වූ බැවින් 1928 - 29 වර්ෂයේ දී වතුර ඇද ගැනීම වැළැක්වීමට අවශ්‍ය පියවර වින්සර් විසින් ගන්නා ලද අතර දොරටුව දෙපස බිත්තිය ද නැවත තනවනු ලැබිණ[21]. නිශ්ශංක ලතා මණ්ඩපයේ කරන ලද සංරක්ෂණ කටයුතු පොළොන්නරුවේ කරන ලද සංරක්ෂණ වලින් දුෂ්කරම කාර්යයවූ බව වාර්තා වේ. ඒ අනුව මෙම ස්මාරකයේ නෂ්ඨාශේෂ මුළුමනින්ම ගලවා නැවත ගොඩනැගීම සිදු විය[22]. මේ ප්‍රතිසංස්කරණයේ ඉතා දුෂ්කර කොටස කරන ලද්දේ 1911 දී ය. මෙහි ගල් පුවරු හා ගල් කුළුණු කෑලි වලට කැඩී තැන තැන විසිරී තිබුණි. ඒ ඒ කෑල්ලක් අයත් වන්නේ කුමන කුළුණකට ද කුමන පුවරුවකට ද යන්න තෝරා බේරා එම ගල් කෑලි එකට පාස්සා කුළුණු පුවරු අංග සම්පූර්ණ කිරීම කළ යුතුව තිබූ බැරෑරුම් කාර්ය වලින් එකක් විය. කෙසේ නමුත් වහල හැරුණු විට මේ මුළු ගොඩනැගිල්ලම ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට මේ වර්ෂයේ දී පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය සමත් විය[23]. හෝකාර්ට් විසින් රත්කොත් විහාරයෙහි කොතේ විනාශ වෙමින් තිබූ තැන් බදාම දමා පුරවන ලද[24] බවත් ඔහු දෙමළ මහාසෑයේ චිත්‍ර වල ආරක්ෂාව සඳහා පොල් අතු වලින් වහලක් ඉදි කළ බවත් දැක්වේ. එහි දී ඔහුට සොයා ගැනීමට ලැබුණු වැදගත් දෙයක් නම්, අලුත් චිත්‍ර යටින් වූ පැරණි චිත්‍රයි[25]. එම චිත්‍ර ඉන්දියානු පුරාවිද්‍යා අධිකාරියේ උපදෙස් පරිදි සමහර චිත්‍ර ස්ප්‍රීතු වලින් සෝදා ඒවා මත ටර්පන්ටයින් හා මී ඉටි ආලේප කරන ලදී[26]. වාර්ෂික පුරාවිද්‍යා වාර්තා වලට අනුව පෞරාණික ස්මාරක වල යථා පැවැත්ම උදෙසා ඒවා සංරක්ෂණය කිරීමට යුහුසුළුව ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය ඉහත සාක්ෂි මගින් තහවුරු වේ. තවද අතීත බෞද්ධ උරුමස්ථාන නරඹන්නට යන වන්දනාකරුවන්ගේ ආරක්ෂාව සහතික කිරීමට බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත ආණ්ඩුව කටයුතු කළ බව ථූපරාම විහාරයේ බිත්ති කඩා වැටීම ආදියෙන් අනාගතයේ දී වන්දනාකරුවන්ට විය හැකි හානි

වැළැක්වීම සඳහා ද බ්‍රිතාන්‍යයෝ පියවර ගත් බව සඳහන් වීමෙන් පැහැදිලි වේ[27]. තව ද වන්දනාකරුවන් විසින් ඉටිපන්දම් හා තෙල් පහන් දැල්වීම නිසා මූර්ති හා කැටයම් විනාශ වීම දිගින් දිගටම සිදුවිය. මේ නිසා නටඹුන් වලට සිදුවන හානිය පිළබඳ කියැවෙන පත්‍රිකාවක් මුද්‍රණය කර එහි පැමිණෙන වන්දනාකරුවන් අතර බෙදා දීමෙන් දැනුවත් කරන ලදී[28].

ඉහත පරිච්ඡේදයන්හි බ්‍රිතාන්‍ය පාලන ප්‍රතිපත්ති යටතේ ඇති කරනු ලැබූ අතීත උරුම කලමනාකරණ ව්‍යාපෘති විමර්ශනයෙන් අනතුරුව යටත් රාජ්‍යයක් වූ ලංකාව කෙරේ අධිරාජ්‍යවාදී පාලනයක් උරුම සංරක්ෂණ වැනි අවශේෂ කාර්යක් කෙරේ යොමු වූයේ ඇයිද යන්නත් ඒ සඳහා බලපාන ලද හේතු සාධක කවරේද යන්නත් මීළඟට විශ්ලේෂණයට ලක් කෙරේ.

පහළොස්වන සියවස වනවිට යුරෝපයේ දේශ ගවේෂණයත් සමග මතුවන යටත් විජිතකරණ ව්‍යාපාරයේ ප්‍රාථමික අරමුණු ලාභ උපයා ගැනීමේ වානිජවාදී ආර්ථික දර්ශනයත්, ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ලොවපුරා ව්‍යාප්ත කිරීමේ පරම ආගමික ප්‍රතිපත්ති වලට සීමා වූ එකක් වුවද දහඅට, දහනවවන සියවස් වනවිට අධිරාජ්‍යවාදය යටතේ තේරුම් ගැනීමට පරිශ්‍රමයක් දැරූ කාණාවක් වූයේ තමාට වඩා අනෙකාගේ ඇති වෙනස්යි. ඊට හේතුවූ ප්‍රධාන පෙළඹුම් කාරණාව වූයේ සංස්කෘතික අභිමුඛ වීම මත ඇතිවූ විවිධත්වයයි. වර්ණයෙන් ද, භාෂාවෙන් ද, ඇඳුම් පැළඳුමෙන් ද ඇතුළුව සෑම සමාජ අංශයකින්ම දෘශ්‍යමාන වන්නට ගත්තේ විවිධත්වයි . මේ නිසා අධිරාජ්‍යවාදී ක්‍රියාවලියේදී යටත් ලෝකයේ සියලුම භූ ඒකකයන් ද, එහි දේශීය ජනයාගේ සංස්කෘතිය ද ඒ මත ගොඩනැගුන විවිධත්වය ද යුරෝපීයන්ට නවමු අත්දැකීමක් වීම කුතුහලය මෝදු වීම කෙරේ බලපාන්නට විය. ස්වභාවයෙන් මතුවන කුතුහලය දහනවවන සියවස වනවිට අධිජ්‍යවාදී ව්‍යාපෘතිය යටතේ අධ්‍යයන ශික්ෂණයන් දක්වා වර්ධනයට හේතුවූ බව ඉන්දියානුවේදය, ඊජිප්තියානුවේදය ආදියෙන් සාක්ෂාත් වේ. මධ්‍යධරණියෙන් එහා ලෝකය දහඅට, දහනවවන සියවසේ දී යුරෝපානුවන්ට

ආර්ථික, සමාජ, දේශපාලන වශයෙන් කෑදරකම් ජනිත කළ භූ ඒකකයන් පමණක් නොව කුතුහලය වඩන්නාවූත්, දැනුම ගබඩාවී පැවතියාවූත්, දැනුම ගවේෂණයන්ට ලක් කළ යුතුවූත් බුද්ධිමය කලාපයක් විය. එහෙයින් බ්‍රිතාන්‍යය පාලන සමය තුළ දෘශ්‍යමාන සංස්කෘතිමය විවිධත්වය සම්බන්ධයෙන් පහළවූ කුතුහලය ඉංග්‍රීසී ජාතිකයන් වාර්තාකරණයට හා ග්‍රන්ථ සම්පාදනය කොර් යොමු කරන්නට හේතු විය. එම වාර්තාකරණයන් තුළ ප්‍රධාන වශයෙන්ම ඒ ඒ ලේඛකයන්ගේ ගවේෂණාත්මක තොරතුරු වශයෙන් දේශීය සංස්කෘතියේ වත්මන් තත්වය මෙන්ම අතීත ස්වභාවය ද අන්තර්ගත කර ඇත. එම ලේඛන කාර්ය නිලතල දැරූ සහ නිලතල නොදැරූ වශයෙන් වර්ගීකරණයට ලක් කළ හැකි අතර නිලතල දැරූ බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන් අතරින් මිනුම් දෙපාර්තමේන්තුවේ නිලධරයකු ලෙස කටයුතු කළ ආර්. එල්. බ්‍රොහියර්, හමුදාපතිවරයකු, මිනුම්පති වරයකු, මහාමාර්ග දෙපාර්තමේන්තුවේ නිලධරයකු ලෙස සේවය කළ තෝමස් ස්කිනර්, හමුදා වෛද්‍යවරයකු වූ ජෝන් ඩේවිඩ් ද හමුදාපති වරයකු වූ මේජර් ෆෝබ්ස් ද වැදගත් වේ. මොවුන් සිය සංචාරක සේවා අවස්ථා වලදී නෙත ගැටුණු දේශීය නටඹුන් ඔවුන් මින් කිසි කලෙක නොදුටු විරූ නිසා මවිතයට පත් කරවීම නිසා වාර්තාකරණයට සීමා නොවී ගවේෂණයටත්, සංරක්ෂණයටත් යොමුවූ ආකාරය ඉදිරි පරිච්ඡේදයන්හි විස්තර කර ඇත.

ධනවාදී ආර්ථික දර්ශනය යටතේ වතුවගා ක්‍රමයට සාපේක්ෂව මෙරට ප්‍රවාහන ක්ෂේත්‍රය වේගවත් කිරීමේ අභිප්‍රායෙන් මහා මාර්ග, දුම්රිය මාර්ග තැනීමේ කටයුතු වල බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන්ව යටත් විජිත ආණ්ඩුව විසින් යොදවන ලදී. සිය සේවා කටයුතු වල නිරතව සිටි නිලධාරීන්ට වනයෙන් වැසී ඇති ප්‍රදේශ වල කරන ලද මිනුම් කටයුතු වලදී අහඹු ලෙස පස් ගොඩැලි මගින් යට වී තිබූ පෞරාණික උරුම හමු විය. ප්‍රථම දර්ශනයෙන් පමණක් සෑහීමට පත් නොවූ බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන් ඒවා ගැන වාර්තා කරමින් ගවේෂණයේ යෙදෙන්නට විය. එපමණක් ද නොව ඒවාට විවිධ අර්ථකථන දෙමින් ලාංකේය ඉතිහාසකරණට ගොඩනගන්නට විය. අහඹු ලෙස දර්ශනය වූ අතීත උරුමයන් කෙරේ බ්‍රිතාන්‍යයන්

තුළ ඇති වූ කුතුහලය පසුව විනෝදාස්වාදයක් දක්වා වර්ධනය වන්නේ එය දැනුම ගවේෂණය කිරීමට මග පාදන ලද සංසිද්ධියක් වූ නිසාවෙනි. 1815 සිට 1835 පමණ දශක තුනකට ආසන්න කාලයක් තුළ සිය රාජකාරී කාර්යන් හෝ සංචාර වලදී අහඹු ලෙස අතීත පුරාණ උරුමයන් අනාවරණය වූවා මිස ඒවා සෙවීමේ ඒකායන ප්‍රාර්ථනය ඒ තුළ නොතිබුණි.

බ්‍රොහියර් රචිත Seeing Ceylon යන ග්‍රන්ථය තුළබ්‍රිතාන්‍යයන් කෙරෙහි පුරාණ නටඹුන් දැක්මෙන් වර්ධනය වූ කුතුහලය පිළිබඳ තමාට අසන්නට ලැබුණු දේවල් සඳහන් කරයි. 1820 දී පමණ එංගලන්ත හමුදාවේ ලංකා රෙජිමේන්තුවේ තරුණ ලුතිනන් වරයකු වූ එච්. එම්. ෆැගන් විසින් මින්නේරිය බලා යන ගමනේදී දුටු ගල් කණු පරීක්ෂා කර බැලීමට යුහුසුළු වූ බවත් නිර්මාණය කර තිබූ ආකෘතියේ විශාලත්වය නිසා ඔහුට මේ පිළිබඳව පරීක්ෂා කර බැලීමට තව තවත් වනාන්තරයට යාමට සිත්වූ බව ඔහු විස්තර කරයි[29]. හමුදාපතිවරයකු වූ මේජර් ෆෝබ්ස් විසින් රචිත ග්‍රන්ථ තුළ ඔහුගේ ලංකා සේවා කාලය තුළ දී අනුරාධපුර පුරාණ නගරය ගැන අදහස් දක්වයි. අනුරපුර නගර සංචාරයේ දී අතීත බෞද්ධ ස්මාරක ගස්වැල් මගින් වැසුණු කඳු මෙන් දිස් වූ විශාල ගණනින් යුත් පෞරාණික ගොඩනැගිලි විසිරී තිබූ බවත් ඒවා තමාගේ සිත ඇදගත් බව වැඩිදුරටත් දක්වා ඇත. පුරාණ වස්තූන් සම්බන්ධයෙන් තමන් තුළ වූ කුතුහලයත් පසුව ඒවා ගවේෂණය කිරීමට තම සිත පෙළඹුණු අයුරුත් ෆෝබ්ස් දක්වයි[30]. තෝමස් ස්කිනර් සිය වෘත්තිමය කටයුතු වෙනුවෙන් නිතරම පාහේ ලංකාව වටා සංචාරයේ නියැලුණ බ්‍රිතාන්‍යය නිලධාරියකු වන අතර ඔහුගේ ද කුහුල වඩවන අපූරු පුරාණ උරුමයන් රැසක් නෙත ගැටුණ බව Fifty Years in Ceylon හි දක්වයි. 1832 දී අරිප්පුවේ සිට අනුරාධපුරය තෙක් පාරක් තැනීමේ දී කළ සංචාරයේ දී අහඹු ලෙස දුටු පුරාවිද්‍යාත්මක නටඹුන් කෙරේ දැක්වූ පෞද්ගලික අත්දැකීම් පහත සඳහන් පරිදි විස්තර කරයි. මේ පෙදෙස සම්බන්ධයෙන් දැන සිටියේ නුදුරු අතීතයේ දී සොයා ගන්නා ලද විල් සම්බන්ධයෙන් දැන සිටියාටත් අඩුවෙනි. එකල ප්‍රසිද්ධ කරන ලද අලුත් සිතියම්

වල මේ දිස්ත්‍රික්කය කඳුකර නොදන්නා පෙදෙසක් ලෙස සටහන් කර තිබුණි. මා මෙහි පැමිණි විට මට දක්නට ලැබුණේ ඒ සිතියම් වල සඳහන් කඳුකර රට නොව විශාල දාගැබ්, අතිශෝභන යෝධ වැව් ආදියේ නෂ්ටාවශේෂ සමූහයකින් සමලංකෘත වූ ද යම් අතීතයක රටේ ධාන්‍යාගාරයක්ව පැවති බවට සාක්ෂි සහිතවූද දිස්ත්‍රික්කයක් ලෙසයි. අසන්නට දකින්නට ලැබුණු කිසිවකු රජයේ ඒජන්තවරයෙකු පවා මේ පළාත් මැදින් ගමන් කොට නොතිබිණි. මෙය මෙතරම් අප්‍රසිද්ධ ප්‍රදේශයක්ය යන සත්‍ය නිසා මගේ කුතුහලය ඇවිස්සුණෙන් මේ පළාත සොයා බැලීම සඳහා මම විශේෂ ඇල්මකින් ක්‍රියා කළ බව වාර්තාගත වේ[31].

සංචාරකයින්, වතු ව්‍යාපාරිකයින් ලෙස බ්‍රිතාන්‍යය සිවිල් සේවයේ කටයුතු නොකළා වූ ඇතැම් බ්‍රිතාන්‍යයන් ද නෙත ගැටුණු ලංකාවේ පුරාණ නෂ්ටාවශේෂ ගැන මවිතයට පත් වෙමින් ඒවා තව තවත් අනාවරණය කරගැනීමට පෙළඹුණු බව වතු ව්‍යාපාරයේ යෙදුණු සැමුවෙල් බේකර් ද කෙටි කාලීන සංචාරකයකු වූ ගෝර්ඩිං කමිංගේ වාර්තාකරණයන් මගින් පැහැදිලි වේ. අතීත මිනිසුන්ගේ ක්‍රියාවන් ගැන මවිතයට පත්වන බේකර්ස් පොළොන්නරු ගමනේ දී ජනශූන්‍ය ප්‍රදේශයක වූ පාළු බව තුළ නෂ්ටාවශේෂ තමාව කුතුහලයට පත් කළ බවත් මිනිසාගේ අපූර්ව හැකියාවන් ඉන් පෙන්නුම් කෙරෙන බව දක්වයි[32]. ගෝර්ඩන් කමිං සිය සංචාර කාලවලදී නෙත ගැටුණ පුදුම එළවන්නා වූ නෂ්ටාවශේෂ කෙරේ දැඩි අවධානයක් යොමු කරන ලදී.

බ්‍රිතාන්‍ය කතුවරුන් ලංකාව ගැන ලේඛනගත කිරීමේදී මෙරට ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයන් වෙනුවෙන් පරිච්ඡේදයක් වෙන් කිරීම අනිවාර්යයෙන් සිදු කළ අතර මෙවැනි ග්‍රන්ථ සම්පාදනය වූයේ මෙරට නොපැමිණි පිරිසටත්, ලංකාවේ පදිංචි පිරිසටත් සිය අත්දැකීම් ලබා දීම සඳහායි. ඒ පොත්පත් කියවන ලද ඇතැම් පිරිස ලංකාව ගැන ඔවුන් තුළ පසුවන කුතුහලයෙන් ද මෙහි සංචාරයේ නියැලී ඇත. ගෝර්ඩන් කමිං වැනි අය ඒ සඳහා දිය හැකි නිදසුන් වේ. උක්ත කාරණා විශ්ලේෂණයෙන්

ලංකාවේ පුරාණ සංස්කෘතිමය උරුමයන් අනිවාර්‍යයෙන්ම බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන්ගේ කුතුහලය අවිස්සීමට හේතු වූ බවත් පසුව පුරාවිද්‍යා උරුම ගවේෂණය කිරීම උදෙසාත් යොමු වූ බවක් පෙනේ.

යටත් විජිත ව්‍යාපෘතිය තුළ මතුවන ප්‍රධාන ගැටලුව වන්නේ බ්‍රිතාන්‍යයන් යටතේ සිදු වූ පුරාවිද්‍යාත්මකඋරුම කළමනාකරණ ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධයෙන් බ්‍රිතාන්‍යයන් තුළ ඇති වූ කුතුහලය පමණක් ප්‍රමාණවත් වූවේද යන වගයි. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තු, රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලංකා ශාඛාව, කෞතුකාගාර පිහිටුවීම, වාර්ෂිකව අයවැයෙන් මුදල් වෙන් කරමින් පුරාණ නටඹුන් කළමනාකරණය කිරීම යන කාර්ය භාර්ය විශ්ලේෂණයෙන් සංස්කෘතිමය වෙනස්වීම් පාදක කරගනිමින් ඇතිවූ බුද්ධිමය කුතුහලය ඊට බලපෑ එකම කාරණාව නොවන බව පැහැදිලිය. බ්‍රිතාන්‍යයන් තුළ ඇති වූ කුතුහලය පුරාවිද්‍යා උරුම මතු කරගැනීම උදෙසා ප්‍රබල භූමිකාවක් වන්නට ඇති නමුත් ඊට බලපාන ලද වෙනත් දේශපාලනික හෝ සාමාජීය හේතු සාධක තිබුණේ ද යන ආනුභූතික ප්‍රශ්න කීපයක් පැන නැගේ. මෙම ආනුභූතික ප්‍රශ්න වලට පිළිතුරු සෙවීමේ දී යටත් විජිත න්‍යායික රාමුව මූලික පදනම ලෙස යොදා ගත හැක.

අධිරාජ්‍යයවාදී න්‍යායික රාමුව යටතේ අධිරාජ්‍යයකට ප්‍රධාන වශයෙන්ම අවශ්‍ය වන්නේ පක්ෂපාතී යටත් රාජ්‍යයක් ගොඩනගා ගැනීමටයි. පක්ෂපාතී යටත් රාජ්‍යයක් ගොඩනගා ගැනීමට නම්, යටත් භූ ඒකකය සම්බන්ධයෙන් ඉතා පැහැදිලි මනා අවබෝධයක් ලබාගැනීම අත්‍යාවශ්‍ය කාරණාවක් බව අවිවාදයෙන් පිළිගත හැකිය. බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් සිය අධිරාජ්‍යයවාදී ව්‍යාපෘතිය තුළමේ සඳහා අනුගමනය කරන ලද ක්‍රියා පිළිවෙත් කිහිපයක් විය. ඒවා නම් තොරතුරු රැස් කිරීම,සංගණන පැවැත්වීම, ඉතිහාසය පිළිබඳ දැනගැනීමයි. 1815 දී ලංකාව බ්‍රිතාන්‍යය කිරීටයේ යටත් විජිතයක් වීමෙන් අනතුරුව යටත් වැසියන්ගේ වත්මන් තත්වය තේරුම් ගනිමින් නිසි පාලන ප්‍රතිපත්ති සකස් කිරීමෙහිලා අතීතයට එබිකම් කිරීමේ වැදගත්කම අවබෝධ කරගන්නට විය. 1896

බ්‍රිතාන්‍ය පාලන වාර්තාවෙහි ලීස්වීංගේ දක්වා ඇත්තේ ද අතීතය අධ්‍යයනය කිරීම වර්තමානය වඩා හොඳින් තේරුම් ගැනීමට හේතුවූ බවයි. කෙසේ වෙතත් බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව දේශපාලනික වශයෙන් පක්ෂපාතී යටත් රාජ්‍යයක් ගොඩනගා ගැනීමට අතීත අධ්‍යයන කෙරේ යොමු වූ බව බ්‍රිතාන්‍ය වාර්තා විශ්ලේෂණයෙන් පෙන්නුම් කරන අතර එය වඩාත් තහවුරු කරන ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රයක් ලෙස 1815 උඩරට ගිවිසුමේ පස්වන වගන්තිය සාක්ෂි දරයි. මෙහි රටවල් වල මුලදැනි සහ වැසියන් විසිනුත් අදහන්නා වූ බුද්ධ ශාසනය ද දේවාගම ද කඩකළ නොහැකිව පවත්වන ඕනෑ සහ එහි කටයුතු සංඝයා ද විහාරස්ථාන ද දේවාල ද පවත්වන්ඩ සහ ආරක්ෂා කරන්ඩත් ඕනෑය යනුවෙන් විධානාත්මක ඉල්ලීමක් දැක්වේ[33]. මේ අනුව දේශපාලන ආධිපත්‍යයේ පැවැත්මට දේශිය ආගම් හා බැඳුණු උරුම සංරක්ෂණය සිය ප්‍රතිපත්තියේ කොටසක් බවට පත් කරගැනීමට බ්‍රිතාන්‍යය යටත් විජිත ආණ්ඩුවට සිදු විය. 1815 උඩරට ගිවිසුමෙන් බුද්ධාගම හා බෞද්ධාගමික උරුමයන් ආරක්ෂා කිරීම හා ඒවා නඩත්තු කිරීමට ප්‍රමුඛතාව ලබා දීමටත්, සංඝයා වහන්සේ නඩත්තු කිරීම යන කාර්යන් පෙර රජ දවසසේම ක්‍රියාත්මක කරන බවට සහතික වීමත් ඉක්බිතිව මල්වතු හා අස්ගිරි විහාර සංඝයා වහන්සේ සමඟ පැවැත් වූ සාකච්ඡා වලදී නැවත වරක් බ්‍රිතාන්‍යයන් පැරණි උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට තමන් තුළ ඇති කැපවීම ස්ථීර කරන ලදී. බ්‍රිතාන්‍යයන් ලබාදී තිබූ මෙම ප්‍රතිඥා කඩ කිරීම 1818 ප්‍රථම නිදහස් කැරැල්ලට හේතුවූ අතර ලංකාව යටත් රාජ්‍යයක් ලෙස පවත්වාගෙන යෑමේ දී බුදුදහම හා බෞද්ධාගමික උරුම ආරක්ෂා කිරීම බ්‍රිතාන්‍යය රජයේ පැවැත්මට තීරණාත්මක සාධකයක් වී තිබීමෙන් බුද්ධිමය කුතුහලය පමණක් නොව ආධිපත්‍ය කේන්ද්‍ර කරගත් දේශපාලනමය අරමුණක් ද ගැබ්ව තිබූ බවක් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

පුරාවස්තු පිළිබඳ අධ්‍යයනයදහනවවන සියවසේ යුරෝපානු නූතනත්වයේ දේශපාලන හා බුද්ධිමය ශක්තිය ලෙස දැක්විය හැක. මිෂෙල් ෆූකෝ (Michel Foucoult) මෙම තත්වය විස්තර කරන්නේ දහනවවන සියවසේ දී ඉතිහාසය අමතක කළ නොහැකි එකක් වූ

බවයි. දහනවවන සියවසේ දී උගත් පිරිස් ලෝකය තුළ සැඟවුණු අතීතය සෙවීමේ මහා කර්තව්‍යයක නියැලීමේ ප්‍රවණතාවක් තිබූ අතර බ්‍රිතාන්‍යයන් සිය අධිරාජ්‍යයවාදී පාලන ප්‍රතිපත්ති යටතේ ඊට නිසි මංමාවත් විවර කර දුනි. එහි ප්‍රතිඵල ලෙස යටත් රාජ්‍යයන් සම්බන්ධයෙන් ඇති වුණු බුද්ධිමය ප්‍රබෝධයවිවිධ අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර ගොඩනංවන්නට හේතු විය. සුසැන් ලෝරන්ස් දක්වන්නේ යටත් විජිතවාදයේ එක් කොටසක් වශයෙන් සිදුවූ දේශීය අධ්‍යයනයන් පුළුල් සංසන්දනාත්මක අධ්‍යයනයන් යටතේ සමාජ තේරුම් ගැනීමට හැකි වූ බවයි[34]. ලෝකයේ බොහෝමයක් රටවල ආධිපත්‍යය හිමි කරගෙන සිටි බ්‍රිතාන්‍යයන්ට එකිනෙකට වෙනස්වූ සංස්කෘතිමය අභිමුඛ වීම්බුද්ධිමය පාරාදීසයක් වූ අතර ගැඹුරින් හා විචාරාත්මකව එම සංස්කෘතීන් අධ්‍යයනය කෙරේ යොමු වන්නට විය. මේ අනුව, ඉන්දියාව-ඉන්දියානුවේදය (Indology), චීනය-චීනවේදය (Sinology), ඊජිප්තුව-ඊජිප්තුවේදය (Egyptology), ටිබෙටය-ටිබෙටානුවේදය (Tibetology) වශයෙන් එම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර කිහිපයක් දැක්විය හැක. මෙම සියලු අධ්‍යයන මාර්ග බුද්ධිමය ශික්ෂණයන් (Intellectual disciplines) විය. බුද්ධිමය පිබිදීම් වලට පිටුවහලක් ලෙස පිහිටුවන ලද රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ අරමුණ වූයේ යටත් රාජ්‍යයෙහි වත්මන් හා පැරණි උරුමකරුවන් සම්බන්ධ ඉතිහාසය, ආගම, භාෂාවන්, සාහිත්‍ය, කලාවන්, විද්‍යාවන්, සමාජ තත්වයන් විමර්ශනය කිරීමයි. රෝලන්ඩ් ඉන්ඩන් (Roland Inden) දක්වන ආකාරයට සෑම ශික්ෂණයක් තුළම 'ආධිපත්‍යය' (Hegemony) පවතින අතර[35] බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත පාලනයේ දී ගොඩනැගෙන ශික්ෂණයන් දේශපාලන හා සංස්කෘතිමය ආධිපත්‍යයන් පෙරදැරි කරගත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර ලෙස පෙන්වා දිය හැක. ආධිපත්‍ය යන්නෙන් දේශපාලන ආධිපත්‍යය හා දේශීය පුරාණ උරුම සංරක්ෂණය අතර සබැඳියාව ඉහත පරිච්ඡේදයන්හි සාකච්ඡාවට ලක් කළ අතර මෙහි දී අවධාරණය කරනු ලබන්නේ සංස්කෘතිමය ආධිපත්‍යය හා දේශීය පුරාණ උරුම සංරක්ෂණය අතර පවතින්නාවූ සබැඳියාවයි. අධිරාජ්‍යයවාදය තුළ දේශපාලන ආධිපත්‍යයක් ගොඩනගා ගැනීමේ දී සංස්කෘතිමය නායකත්වය ගොඩනගා ගැනීමද ඒ හා සමානවවැදගත් වූ බව

පෙනෙන්නේ අන්ධකාරයේ හා අශිෂ්ටත්වයෙන් සිටින යටත් වැසියන් ශිෂ්ටගත කිරීම සුදු ජාතිකයන් වෙත පැවරුණ මහා බරක් ලෙස ඔවුන් විසින්ම සාධාරණීයකරණය යෙදෙන්නට වූ නිසාවෙනි. එම සංස්කෘතිමය නායකත්වය යටත් රාජ්‍ය වල අතීතය අධ්‍යයනයට ලක් කරමින් පුරාණ වස්තු අනාවරණය කරගනිමින් හා ඒවා ගවේෂණය කරමින් යන පෘථුල ක්‍රියාවලිය යටතේ සිදුවිය. මේ අනුව, යටත් රාජ්‍යයන් සම්බන්ධයෙන් රැස් කරන ලද දැනුම, සංරක්ෂණ ව්‍යාපෘති අධිරාජ්‍යයවාදී පාලනයේ ආධිපත්‍යයේ පැවත්මට සෑම අංශයකින්ම යහපත් විය. ඒ හරහා සංස්කෘතිමය නායකත්වයක් ද දේශපාලන නායකත්වයේ පදනම ශක්තිමත් කළ බවක් ද පෙනේ.

ට්‍රිගර් දක්වන්නේ යටත් විජිත පුරාවිද්‍යාව ගොඩනැගුනේ යුරෝපානු යටත් රාජ්‍යයන්හි දේශීය සමාජ අසාධාරණ ලෙස විවේචනය කිරීම මගින් ආධිපත්‍යය තහවුරු කිරීමට බවයි. මේ හරහා සිදු වන්නේ යටත් රාජ්‍යයන්ට ප්‍රාග් ඓතිහාසික කාලයේ සිටම ඔවුන්ට තමන් විසින්ම දියුණු වීමේ නොහැකියාවක් තිබූ බවට සාක්ෂි එකතු කිරීමයි.[36] මෙලෙස එකතු කරගත්තාවූ සාක්ෂි හරහා සංස්කෘතිමය නායකත්වය හරහා දේශපාලන ආධිපත්‍යය යුරෝපානුවන් විසින් හිමිකර ගැනීම ඉන් සාධාරණීයකරණය කරගනු ලැබීය. සයිඩ්ගේ වචනයෙන් මෙයදක්වන්නේ නම් ආධිපත්‍යය, ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම සහ අධිකාරීත්වය පෙරදිග මත පැටවීමේ බටහිර ක්‍රමයක් ලෙස ප්‍රාචීනවාදය දැක්විය හැක. අවසාන වශයෙන් ඉහත සියලුම කාරණා විශ්ලේෂණයේ දී දක්වන අදහසක්. යටත් විජිත තුළ ගොඩනැගුන ප්‍රාචීනවාදය හා ඉන්දියානුවේදය බලය හා දැනුම (Power and Knowledge) සම්බන්ධ කතිකාවත් දෙකක් බව මිචෙල් ෆූකෝ දක්වන අතර[37]අධිරාජ්‍යයවාදී පුරාවිද්‍යාව වනාහි දැනුම හා බලය සමග බැඳියාවක් ඇති තර්කානුකූල දෙයක් බව ට්‍රිගර් දක්වයි[38]. සමාජීයවූත්, බුද්ධිමයවූත්, දේශපාලනිකවූත් හේතු සාධක මත යටත් රාජ්‍යය පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම කළමනාකරණය අධිරාජ්‍යයවාදී පාලන ප්‍රතිපත්තියේ තවත් එක් වැදගත් අංශයක් බවට පත් වීමට තුඩු දුන් බව මේ අනුව සාක්ෂාත් වේ.

පසු සටහන්

01. Proust,K.(1993). **Public Archaeology and the Physical legacy of European Colonization in South East Asia.**[Retrieved Nov: 08, 2016 fromwww.ashadoscs.org/aha/11/11-04-Proust.pdf] pp:114

02. ගුණවර්ධන, පී.(2005) .පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමය: ආකෘති , සංකල්ප හා කළමනාකරණය. ජාඇල : සමන්ති ප්‍රකාශකයෝ පිටු 78

03. එම, පිටු 14

04. එම, පිටු 79

05. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. (2003)(සංස්).මහාවංසය නුගේගොඩ: අපිත් මුද්‍රණ පිටුව 84

06. අමරවංශ, කොත්මලේ. (1969) .ලක්දිව සෙල්ලිපි .කොළඹ: එම් ඩී ගුණසේන සහ සමාගම පිටුව 381

07. Bell,H.C.P. **Archaeological Survey of Ceylon AnnualReports :(ASCAR)** 1912-1913,pp 652/6

08. එම,1910-1911පිටුව 515/6

09. **Ordinance No. 15 of 1900 ANTIQUITIES.** Deheragoda, E.R.K.D.M.H.(1980).Legislative Enactments of the DemocaraticSocialist Republic of Sri Lanka Vol 15.Published under the authority of government of the democratic socialist republic of Sri Lanka,pp:709

10. **Ordinance No. 9 of 1942 ANTIQUITIES.** Deheragoda, E.R.K.D.M.H.(1980).Legislative Enactments of the Democaratic Socialist Republic of Sri Lanka Vol 15.Published under the authority of government of the democratic socialist republic of Sri Lanka,pp:2-5

11. **Journal of Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1891 Vol xii No.42:(JCRAS)**pp:26

12. **Journal of Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1893 Vol xiii No.44:(JCRAS)**pp:15

13. Bell,H.C.P.(1892).**Report on the Kegalla District xix.** Colombo: George J.A Skeen, Government printer Ceylon pp:539-4

14. Bell,H.C.P.**Archaeological Survey of Ceylon Annual Reports :(ASCAR)** 1900,1904,pp:7

15. එම, 1890,1904 පිටුව 3

16. එම, 1897,1904 පිටුව 1

17. එම, 1890,1904 පිටුව 5

18. එම, 1922 -23 පිටුව J3

19. එම, 1910-11පිටුව 38

20. එම, 1926-27පිටුව I 5

21. එම, 1928-29 පිටුව J 5

22. එම, 1910-11 පිටුව 38-39

23. එම, 1924-25 පිටුව I 5

24. එම, 1926-27පිටුව I 6

25. එම, 1920-21 පිටුව 7

26. එම, 1922-23 පිටුව J 3

27. එම, 1910-11පිටුව 514 / 38

28. එම, 1926-17 පිටුව I 5

29. බ්‍රොහියර්, ස්පිටල්. (1967) .බ්‍රොහියර් දුටු ලංකාව (Seeing Ceylon)සිංහල පරිවර්තනය එච්.එම් සෝමරත්න ඇල්ලේපොල), බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ පිටුව 43

30. Forbes,M.(1840).**Eleven Years in Ceylon** Vol i.New Delhi: Asian Educational Service,pp 203

31. ස්කිනර්, තෝමස්. (1966) .ලංකාවේ පනස් වසක් (Fifty Years in Ceylonසිංහල පරිවර්තනය එච් එම් සෝමරත්න ඇල්ලේපොල) .බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ,පිටුව 181

32. Baker, S.(1855). **Eight Years in Ceylon**. Dehiwala: Tisara Prakashakayo, pp 43

33. උඩරට ගිවිසුම 1815 S/R/A/02/18, පිටුව 6

34. Lawrence,S.(2003).Exporting Culture: Archaeology and the nineteeth century British Empire. **Historical Archaeology** vol.37 No.1.pp 20-23 [Retrieved Jan: 14, 2016 from www.jstor.org]pp:21

35. Inden,R.(2001).Orientalist construction of India. Peter Cane and Mark Harrison (edi:) **Imperialism: Critical concepts in Historical**

studies. [Retrieved Dec: 28, 2015 from http://books.google.lk]pp: 111

36. Jones,R.Objects. **Archaeology and the influence of nationalism and Colonialism.**[Retrieved Jan: 09, 2017 from www.academia.edu]pp:14

37. Moro,O. **The History of Archaeology as Colonial Discourse.** [Retrieved Dec: 19, 2016 from www.archeologybullentin.org] pp:5

38. Byrne,D.(1991). **Western Hegemony in Archaeological Heritage Management.**[Retrieved Dec: 01, 2014 from www.fandfonline.com]pp:269

ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ථූප ආශ්‍රිත ධාතු තැන්පත් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දර්ශනපති කංචන ජනප්‍රිය

1. හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ අතීත කලා නිර්මාණ අතුරින් ස්ථූපයට හිමිවන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. ස්ථූප හෙවත් චෛත්‍ය දිවයින පුරා ව්‍යාප්තව ඇත්තේ බෞද්ධාගමික මුහුණුවරකින් වන අතර ශාරීරික චෛත්‍යයක් ලෙස මෙකී ස්ථූප බෞද්ධයන්ගේ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ථූප කලාවේ ඉතිහාසය මූලාශ්‍ර ගත සාධක අනුව ඉතා ඈත අතීතයට දිව යයි. ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ සිට මෙරට ඉදිකරන ලද ස්ථූප කිහිපයක් ගැන මූලාශ්‍රවල තොරතුරු දක්වේ. බුදුන්වහන්සේගේ ලංකාගමනය පිළිබඳ විශ්වාසය පළ කරන මහාවංශ රචකයින් වැනි අතීතයේ ජීවත් වූ බොහෝ ජනතාව මෙන්ම නූතන ලාංකික බෞද්ධයෝ ද ශ්‍රී ලංකාවේ බුද්ධ කාලයට අයත් ස්ථූප ඇති බවද විශ්වාස කරති. මහියංගනය, නාගදීපය, කැළණිය, කතරගම, මුතියංගනය, හිරිගඩු සෑය එවන් ස්ථූප ලෙස විශ්වාස කරන අතර, මහින්දාගමනයෙන් පසු ක්‍රමිකව ස්ථූප විශාල ප්‍රමාණයක් දිවයිනේ ස්ථාපිත වූ බව පැහැදිලි ව හඳුනාගත හැකි ය. ස්ථූපයක් ඉදිකිරීම මඟින් බලාපොරොත්තු වන ආගමික අරමුණු අතර ප්‍රමුඛ වන්නේ ''ශාරීරික ධාතු වන්දනයට'' මූලිකත්වයක් ලබාදීමයි. එකී ශාරීරික ධාතු තැන්පත් කර ඉදිකරන

ලද චෛත්‍යය පිළිබඳ විවිධ විශ්වාසයන් මෙරට ජනතාවට අතර පවතී. බුදුන්වහන්සේගේ දකුණු අකු ධාතුව තැන්පත් කොට දාන ලද ථූපාරාමයේ සිට විවිධ ධාතූන් වහන්සේලා තැන්පත් කරමින් දිවයින පුරා ස්ථූප ඉදිකළ බව මූලාශ්‍රවල දක්වේ. නමුත් මෙම ධාතූන් තැන්පත් කරන ලද ආකාරය පිළිබඳව නිශ්චිත වැටහීමක් බොහෝ ජනතාවට තවමත් නොපවතී. එම නිසා මෙම අධ්‍යයනය මඟින් ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ථූප ආශ්‍රිතව ධාතූන් තැන්පත් කිරීමේ ව්‍යවහාරය පිළිබඳව කරුණු විග්‍රහ කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. ඒ සඳහා 2013 වර්ෂයේ පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ නීලගිරිය ඉපැරණි ස්ථූප ආශ්‍රිතව කරන ලද කැණීමේ දී සොයාගෙන ඇති තොරතුරු දෙස අවධානය යොමු කරවා ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ථූප ආශ්‍රිතව ධාතු නිදන් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව එමඟින් කරුණු හඳුන්වාදීමට උත්සාහ ගෙන ඇත.

2. අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර හැඳින්වීම.

මෙම අධ්‍යයනය සඳහා යොදාගනු ලබන ප්‍රධාන අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය අනුරාධපුර රාජධානි සමයේ ඉදිකළ දිවයිනේ මුල්ම ස්ථූප සංස්කෘතිය නියෝජනය කරයි.

1. රෝහණ රාජ්‍යයට අයත් අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ ලාහුගල වන රක්ෂිතයේ පිහිටි ''නීලගිරිය'' චෛත්‍ය මෙහිදී අපගේ අවධානයට ලක්විය. නීලගිරි චෛත්‍ය පිහිටා ඇත්තේ සියඹලාණ්ඩුවට පොතුවිල් මාර්ගයේ සිට නීලගිරිය හන්දියේ 6 ක් පමණ ලාහුගල වන රක්ෂිතය ඇතුළත ය. මෙම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය වටා පිහිටි භාත්පස ප්‍රදේශ ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකමකින් යුක්ත භූමි භාග රාශියක් ඇති ප්‍රදේශයක් වේ.

නීලගිරිය ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයේ බෞද්ධාගමික කටයුතු විශාල ප්‍රමාණයක් දැකිය හැකි ය. නීලගිරියට ආසන්න ප්‍රදේශවල මඟුල්මහා විහාරය, නීලගිරි පර්වතය, මුහුදු මහවිහාරය, තරු ලෙන්ගල, ශාස්ත්‍රවෙල, කුඩුම්බිගල වැනි බොහෝ ස්ථූප දැකිය හැකි වේ.

(ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන දත්ත 2013) මේ අධ්‍යයනය සඳහා යොදාගන්නා ලද ස්ථූපය පිහිටා ඇත්තේ දැඩි ලෙස බෞද්ධාගමික ශිෂ්ටාචාරයන් ව්‍යාප්තව පැවති ප්‍රදේශයක බව පැහැදිලිව සඳහන් කළ හැකි ය.

3. පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය.

මෙම අධ්‍යයනය සඳහා යොදාගන්නා ලද මූලික පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය වන්නේ පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍ර ගවේෂණය ක්‍රමවේදයයි. ඒ යටතේ අධ්‍යයන ප්‍රදේශය වන නීලගිරි දාගැබ ආසන්න ප්‍රදේශය හාත්පස මූලිකව ගවේෂණයක් සිදුකළ අතර පසුගිය වර්ෂවලදී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් සිදුකළ කැණීම් පිළිබඳවද අවධානය යොමුකරවන ලදි. විශේෂයෙන්ම 2013 වර්ෂයේදී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ නිළධාරීන් විසින් සිදුකරන ලද කැණීම් හා සොයාගැනීම් පිළිබඳ මෙහිදී අවධානය ලබාදෙන ලද්දේ සහභාගී නිරීක්ෂණ ක්‍රමවේදය උපයෝගී කරගනිමින් අදාල ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයේ දී කැණීම් සිදුකරන ආකාරය, සොයාගන්නා ලද පුරාවස්තු කෙරෙහි විශේෂ අවධානය යොමු වූ අතර එම සොයාගැනීම් ආශ්‍රිතව මෙම වියමන සකස් කර ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ ලියවී ඇති ග්‍රන්ථවල හා පර්යේෂකයින්ගේ ප්‍රකාශනවල ස්ථූප තාක්ෂණය පිළිබඳව දැනට පවත්නා දැනුම මෙම පර්යේෂණය සඳහා ප්‍රයෝජනවත් විය. ස්ථූප තාක්ෂණය හා ධාතු පූජාවන් පිළිබඳ මූලාශ්‍රගතව විස්තරාත්මකව ඇති දැනුම් පද්ධතිය පිළිබඳව මෙහිදී අපගේ ගැඹුරු අවධානය යොමු නොවේ. ප්‍රායෝගිකව ස්ථූපයක ඇති ධාතු නිදන් කිරීමේ ව්‍යවහාරය පිළිබඳ පුරාවිද්‍යා සාධක කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් පමණක් මෙහි දී යොමු කළ බව ද සඳහන් කළ හැකිය.

4. නීලගිරි ස්ථූපයේ ඉතිහාසය

නීලගිරිය පිළිබඳව නිශ්චිත සාහිත්‍යය මූලාශ්‍රගත ඉතිහාසයක් හමු නොවේ. නමුත් රෝහණය පිළිබඳව සඳහන් වන සමහර විස්තර නීලගිරියට අදාළ කර ගැනීමට ඉතිහාසඥයින් උනන්දු වේ. එවන් මූලාශ්‍ර ගත විස්තර කිහිපයක් පහත දැක්වේ.

I. කාවන්තිස්ස රජු නීලගිරි සෑය ඉදිකළ බවත්, "මහනුග්ගල" නම් චෛත්‍ය නීලගිරිය බවත් විශ්වාසයක් ඇත. (මහාවංශය 24 පරි, 8.11 ගාථා) (Senadhecera, 1964,110, මේධානන්ද, 2003)

II. මහාදාඨික මහානාග විසින් ලාහුගලත් දකුණු නීලගිරියේ පාසාන දීපික විහාරය ඉදිකළ බවත් එය නීලගිරිය වියහැකි බවටත් මතයක් ඇත. (මහාවංශය, 34 පරි. 91)

III. ජනප්‍රවාද සාධක අනුව නීලමහායෝධයා නීලගිරිය කඳුපාමුල නීලගිරිය ඉදිකළ බව සහ දුටුගැමුණු රජු ඉදිකළ බවටත්, විශ්වාසයන් ප්‍රදේශවාසීන් තුළ පවතින බව හෝකර්ට් වාර්තා කර ඇත. (Horcart , 1930 ; 82)

අනුරාධපුර යුගයට අයත් පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකමකින් හා නෂ්ඨාවශේෂවලින් ගහන නීලගිරි ස්ථූපය ආශ්‍රිතව බෞද්ධාගමික නටබුන් රාශියක් හමු වී ඇත. ස්ථූපය අලුතින් සංරක්ෂණය කිරීමට ආරම්භ කිරීමෙන් පසුව ස්ථූපය වටා පුරාවිද්‍යා ගවේෂණ කිහිපයක්ම සිදුවිය. මූලික ගවේෂණ කටයුතු සිදුකළ මහාචාර්ය රාජ් සෝමදේව විසින් කියවන ලද සෙල්ලිපි දෙකක් අනුව මෙම විහාරය අනුරාධපුර යුගයේ මුල් භාගයට අයත් බව ඉතා පැහැදිලි විය.

I. පළමු ලිපිය අනුව, දේවානම්පියතිස්ස රජු නම් වූ රජෙකුගේ මුණුපුරු වූ කුටකණ්ණ ගාමිණී අභය නම් රජුගේ පුත්‍ර උපරාජ තිස්සගේ දියණියට වන මහා රාජිනි වූල සීවලී නම් ආර්යාවක් "උත්තරසීවලී පබ්බත විහාරය" නම් මෙම විහාරයේ භික්ෂූන්ට සිදුකළ පූජාවක් ගැන තොරතුරු දක්වේ. (Somadeva, 2012:12)

II. දෙවන ලිපිය ද අනුරාධපුර යුගයේ මුල්භාගය නියෝජනය කළ අතර පළමුවන ජෙට්ඨතිස්ස රජුගේ කාලයේ (ක්‍රි.ව. 263-273) මෙම ස්ථූපයට ලබාදුන් දීමනා ගැන එහි තොරතුරු දක්වේ. (Somadeva , 2012,10)

නීලගිරි ස්ථූපය ආසන්නයේ හාත්පස ප්‍රදේශවල අප පෙර සඳහන් කළ පරිදි අනුරාධපුර යුගයේ පුරා ස්මාරක රාශියක් දක්නට ලැබීම යන කරුණු ද සලකා බැලූ විට ඉතා පැහැදිලිවම මෙම පරිශ්‍රය ද අනුරාධපුර රාජධානි සමයේ ආරම්භව සංවර්ධනය වන්නට ඇති බව විශ්වාස කළ හැකි ය.

5. නීලගිරි ස්ථූපයේ කැණීම් මඟින් මතුවන පැරණි දාගැබ් ඉදිකිරීමේ ක්‍රමවේදය

ශ්‍රී ලංකාවේ පවතින විශාල ස්ථූප ඉදිකර ඇති අන්දම විශ්මය ජනක වුවද ඒවායේ තාක්ෂණය පිළිබඳව බොහෝ දෙනාගේ අවධානය යොමු නොවේ. නීලගිරි ස්ථූපය සම්බන්ධ නූතන කැණීම් 2011 වර්ෂයේ සිට පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ආරම්භ කළ අතර, නූතනය දක්වා එකී කැණීම් කටයුතු සිදු වේ. නීලගිරි සෑය ආශ්‍රිත කැණීම් මඟින් ලංකාවේ පැරණි ස්ථූප ඉදි කිරීම පිළිබඳ ඉතා වැදගත් සාධක කිහිපයක් පෙන්නුම් කරයි. මෙම කැණීම් ඇරඹීමට මත්තෙන් ගරා වැටී තිබූ චෛත්‍යය වන ගහනයකින් යුක්ත විය. එය දුරසිට බැලූ තැනැත්තෙකුට දැඩි රක්ෂිත වනයක් ලෙස දිස්විය. නමුත් පුරා විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ දැඩි උත්සාහයෙන් මෙහි කාලයක් තිස්සේ වැවී පැවති විශාල රුක්ෂ ඉවත් කිරීමට හැකි වෙයි. ඉන් පසුව මෙම ස්ථූපයේ ගර්භය, සලපතුල මළුව, ඉහල කොටස් ක්‍රමානුකූලව කැණීමකට ලක් කරන ලද අතර පුරාවිද්‍යා පුරා විද්‍යා කැණීම් අධ්‍යක්ෂක ආචාර්ය නිමල් පෙරේරාගේ මූලිකත්වය ඒ සඳහා ලැබී තිබුණි. මෙම කැණීම මඟින් ස්ථූපයේ මුල් ස්වරූපය නැවත මතුකර ගැනීමට අවස්ථාව උදා විය. නීලගිරි ස්ථූපයේ සිදුකරන ලද කැණීම් මඟින් එකී ස්ථූපය අවධි තුනකින් ඉදිකොට ඇති බව පැහැදිලි විය. මුල් යුගයේ කුඩා ස්ථූපයක්ව පැවති නීලගිරිය ඉන්පසුව විශාල කොට නැවත ඉදිකොට ඇත. නීලගිරියේ දෙවන කංචුකය විනාශ වූ පසුව නැවත වතාවක් තුන්වන වරටද නීලගිරිය විශාල කොට ඉදිකර ඇත. (රූප සටහන් බලන්න.) නීලගිරි චෛත්‍යය ලක්දිව ස්ථූප ඉදිකිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව ඉතා වැදගත් සාධක කිහිපයක් පුරාවිද්‍යාත්මකව පෙන්නුම් කරයි. එනම්

ස්ථූපයක් ඉදිකළ පසුව එහි ස්වභාවය සංවර්ධනය කර නැවත නැවත ඉදිකිරීමට බෞද්ධයෝ කටයුතු කර ඇති බවයි. ඒ අනුව නූතනයේ දක්නට ලැබෙන බොහෝ ස්ථූප අභ්‍යන්තරයේ තවත් කුඩා ස්ථූප පවතින බව දැකගත හැකි ජීවමාන සාධකයක් ලෙස ද නීලගිරිය වැදගත් වේ.

6. නීලගිරිසෑයේ ධාතු නිධානය කිරීමේ ක්‍රමවේදය

ශ්‍රී ලංකාවේ පවතින ස්ථූපවලට බෞද්ධයන් වන්දනාමාන කරනුයේ ඒවායේ තැන්පත් කර ඇති ධාතූන් වහන්සේලාට ගෞරව කිරීම වෙනුවෙනි. ස්ථූපයක් පිට සිට බැලූ පමණින් ධාතු නිධානයක් සිදුකර ඇති ආකාරය පැහැදිලිව යමෙකුට අවබෝධ කරගැනීම පහසු නොවේ. පුරාවිද්‍ය දෙපාර්තමේන්තුව 2011-2013 අතර සිදුකළ කැණීම්වලදී නීලගිරිසෑයේ ධාතු නිධන් කිරීමේ ව්‍යවහාරය පිළිබඳව වැදගත් සාක්ෂි ගණනාවක් ඉස්මතු විය.

I. ස්ථූපයක අභ්‍යන්තරයේ ධාතු නිධන් කිරීම මෙන්ම සංවර්ධන අවධීන්ගේද ධාතු නිදන් වන බව හඳුනාගත හැකි විය.

II. විශේෂයෙන්ම ස්ථූපයේ අභ්‍යන්තරයේ ඇති දෙවන කංචුකය වසා ඉදිකල තුන්වන කංචුකයේ ධාතු නිධන් කිරීම පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක කැණීම්වලින් හමුවී ඇත.

III. දෙවන කංචුකය විනාශවීමෙන් පසුව තුන්වන කංචුකය (අවසන් නිමාව) ඉදිකිරීමේදී ධාතූන් තැන්පත් කිරීම සිදුකිරීම සඳහා ශක්තිමත් ගල්පුවරු භාවිතා කළ කුටි භාවිතා කර ඇති බව පැහැදිලිව නිරීක්ෂණය කළ හැකි විය.

IV. ගල්පුවරුවලින් සකස් කරන ලද කුටි ආශ්‍රිතව ධාතු නිධන් කිරීම සඳහා ධාතු කරඬු රනින් සහ පලිඟුවලින් නිම කරවා ඇත.

V. ගල්මංපුස්සා තුළ ධාතු කරඬු තැන්පත් කොට ඒවාට පූජා උපහාර පිණිස පාත්‍රවල බහන ලද පූජාවන්ද පූජා කොට තිබේ.

VI. ගල් පියනකින් ශක්තිමත් කළ කුටිවල ඉහළින් අනුරාධපුර යුගයේ චිත්‍ර දැකිය හැකි අතර, ධාතූන් තැන්පත් කළ ස්ථානවල සුදුවැලි අතුරා තිබී ඇත.

VII. ධාතූන් තැන්පත් කළ කුටි වසා තුන්වන කංචුකය ඉදිකිරීමෙන් පසු ධාතූන් තැන්පත් කළ ස්ථාන හඳුනා ගැනීමට විශේෂ සාධක නොමැති ය.

VIII. නීලගිරි ස්ථූපයේ එක හා සමාන උසකින් ධාතූන් තැන්පත් කළ කුටි ඉදිකොට ඇත.

IX. මෙම කුටිවල තැන්පත් කළ ධාතු කරඬු සංඛ්‍යාව එකිනෙකට වෙනස් බව පැහැදිලිය.

X. ධාතූන් තැන්පත් කිරීමේදී සංවර්ධන අවධි නියෝජනය කළ රජවරු පවතින ස්ථූපයේ අවසන් කංචුකය ආසන්නයේ ධාතු නිධන් කළ බවත් ඊට පෙර යුගවල ස්ථූපය අභ්‍යන්තරයේ ධාතු නිධන් කරන්නට ඇති බවත් සිතිය හැකි ය. (ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන දත්ත 2013)

යථෝක්ත සඳහන් කළ නීලගිරි ස්ථූපයේ ධාතු නිධන් කිරීමේ ව්‍යවහාරය ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ථූපයක ධාතු නිධන් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳ වැදගත් පුරාවිද්‍යා සාක්ෂි පෙන්නුම් කරයි. බෞද්ධ ජනතාවගේ ධාතු වන්දනයට පාත්‍ර වන ස්ථූප අභ්‍යන්තරයේ ධාතූන් තැන්පත් කිරීමේ නියම ස්වභාවය එයින් පැහැදිලි වේ. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවකටම 2013 වර්ෂයේ සිදුකළ අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ ''නාවාගල'' නම් එප්පාවල ප්‍රදේශයේ කටියාව ජනපදයේ චෛත්‍යයේ ධාතු නිධානය කිරීමේ ක්‍රම වේදයද මීට යම් මට්ටමකින් සමාන වේ. අවධීන් තුනක ස්ථූප එකතුවක් ලෙස නාවාගල හඳුනාගත හැකි අතර අභ්‍යන්තරය දක්වා සිදුකළ කැණීම්වලින් අදාළ ස්ථූපයේ ධාතු නිධන් කිරීම හඳුනාගත හැකි

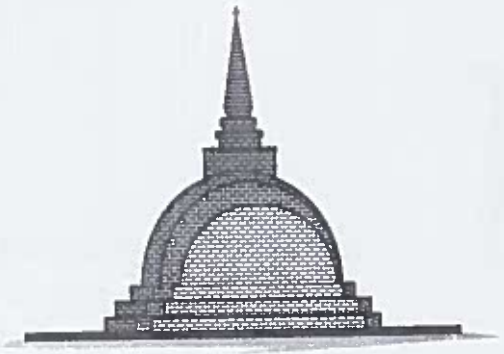
විය. නීලගිරි ස්ථූපයේ ධාතු නිධානය කිරීමේ ක්‍රමවේදයද මේ අන්දමින් පවතින්නට ඇති බව හඳුනාගත හැකි විය. ශ්‍රී ලංකාවේ ඉදිකළ දාගැබ්වල අභ්‍යන්තරයේ ඉදිකළ කුටීරවල ධාතූන් නිධන් කිරීමේ ක්‍රමයක් පැවති බව මෙම පත්‍රිකාවෙන් ඉතා සරළව පැහැදිලි කර ඇත.

සමාලෝචනය

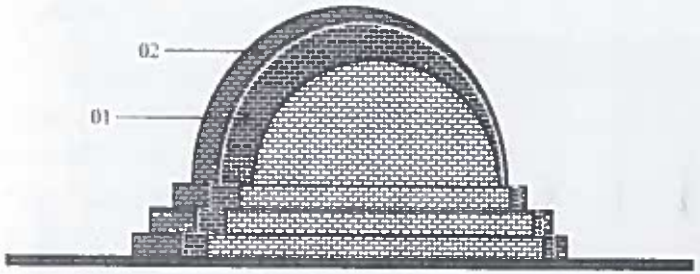
ඉහත පත්‍රිකාව මඟින් ශ්‍රී ලංකාවේ ධාතු නිධන් කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව කරුණු විමර්ශනය කරන ලද අතර එහිදී අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ නීලගිරිය සෑය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරවන ලදී. නීලගිරි ස්ථූපය අවධි තුනකදී ඉදිකොට ඇති බව පුරාවිද්‍යා නිලධාරීන් මඟින් හඳුනාගෙන ඇත. මෙම ස්ථූපයේ 2013 වන විට කැණීම් කටයුතු සිදුකරමින් පැවති විනාශ වී ගිය තුන්වන හා දෙවන කංචුක අතර තැම්පත් කර තිබූ ධාතු ගර්භ කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු විය. කාලයකින් විනාශ වී ගිය ස්ථූපය නැවත ගොඩනැඟීමේදී ස්ථූපයේ පිටත බිත්ති ආසන්නයේ කුටීර ඉදිකොට ධාතූන් තැන්පත් කිරීමේ ව්‍යවහාරය පිළිබඳ වැදගත් සම්ප්‍රදායක් නීලගිරිය පුරාවිද්‍යා කැණීම්වලින් අනාවරණය වී ඇත. මෙහි ධාතු තැන්පත් කිරීමේ ව්‍යවහාරය අතීත ලංකාවේ ස්ථූපවල ධාතු තැන්පත් කිරීමේ ක්‍රමවේද හඳුනාගැනීමට ප්‍රබල සාක්ෂියක් වන බව පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි විය. දැනට සිදුකොට ඇති කැණීම් මඟින් ගල් මංජුසා මත බහා තැන්පත් කළ රත්‍රං හා වීදුරු වර්ග වලින් කල ධාතු කරඬු හා ඒවායේ තැන්පත් කළ ධාතූන් හමු විය. බෞද්ධ ආගමික සම්ප්‍රදායන් මත ධාතු වන්දනය සඳහා ජනතාව තුළ ඇති අභිචාරවල සාධාරණ පසුබිම මෙකී ධාතු නිධන් කිරීමේ ව්‍යවහාරයෙන් පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ පෞරාණික ස්ථූප ආශ්‍රිත ධාතු පූජාවන් හා ඒවා තැන්පත් කිරීමේ ව්‍යවහාරය හඳුනාගැනීම සඳහා නීලගිරිය කැණීම් වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් වනු ඇති බව නොඅනුමානය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

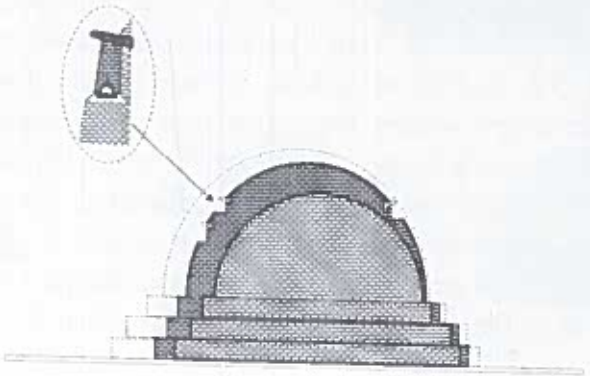
1. මහාවංශය, 1959, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි සංස්කරණය, කොළඹ : එම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.
2. Somadewa, Raj. 2012. **Nilgiriseya Survey 2011.** Colombo : a PGIAR Publication.
3. Horcart, A.M. 1930. "Archaelogical Summary " **In Ceylon Journal of Science Section G- Archaeology, Ethnology** , Ect. Vol. II Part I . London.
4. Nicholas, C.W. , 1959. Historical Topography of Ancient and Mediaeval Ceylon. In **JRASCB NS VI** 1959. London.
5. Paranavitana, S. 1964. **The Stupa in Ceylon** Memoirs of the Archeological survey in Ceylon. Vol V. Colombo.
6. ථූපවංශය (1990)., සංස්. වටද්දර ධම්මකිත්ති, නුගේගොඩ - ඇන්.ජේ. කුරේ හා ඇන්.ඊ.කුරේ සමාගම.
7. මේධානන්ද හිමි (2003) නැගෙනහිර පලාත හා උතුරු පලාතේ සිංහල බෞද්ධ උරුමය. කොළඹ : දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම.
8. මේධානන්ද හිමි (1992) උතුරු නැගෙනහිර හෙළ බොදු උරුමය, ඇහැලිය ගොඩ : සබරගමුව පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණ ආයතනය.
9. රත්නායක කේ.වී. (2008) අටදහස් රටේ අප්‍රකට පූජනීය ස්ථාන. කර්තෘ ප්‍රකාශන.
10. විතානච්චි, වන්දන රෝහන (2001) පෞරාණික ස්ථාන හා ස්මාරක : අම්පාර දිස්ත්‍රික්කය, කොළඹ : පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.



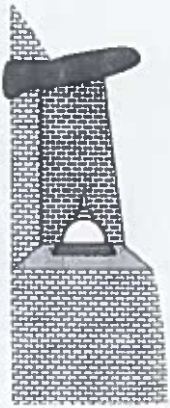
රූප සටහන් අංක 01 : ස්තූපයේ මුල් ආකෘතිය



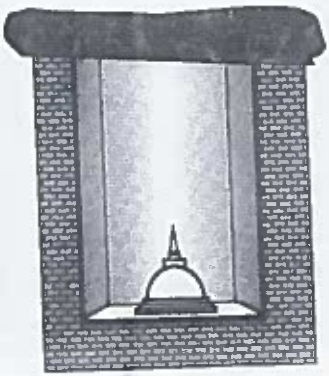
රූප සටහන් අංක 02 : මුල් ස්තූපය සඳහා කංචුකයන් එක් වීම.



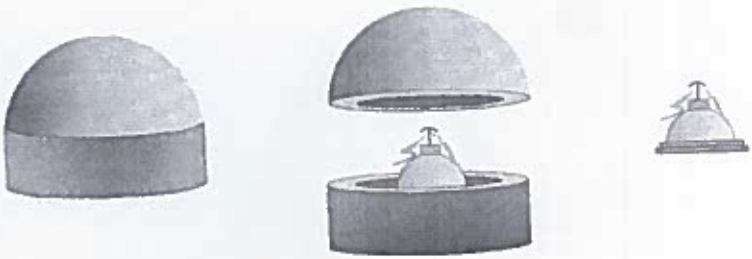
රූප සටහන් අංක 03 : කංචුකය මත ධාතු ගර්භ නිර්මාණය කර ඇති අයුරු



රූප සටහන් අංක 04 : ධාතු ගර්භයේ පැති පෙනුම



රූප සටහන් අංක 05 :
ධාතු ගර්භයේ ඉදිරි පෙනුම



රූප සටහන් අංක 06 : කුඩා ස්තූප තැන්පත් කළ ශිලා මංජුසා

ලාංකීය දේශපාලන ඉතිහාසයේ හමුවන රාජ්පුත් වංශිකයෝ

කථිකාචාර්ය උදය නෙලුම් රත්නායක

හැඳින්වීම

ලංකාව හා ඉන්දියාව අතර පැවති සම්බන්ධතා පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී දැකගත හැකි ප්‍රධාන කරුණක් වනුයේ බොහෝවිට එකී සබඳතා දකුණු ඉන්දියානු රාජ්‍ය හෝ ඒවායේ රාජවංශ සඳහා සීමා වූ ආකාරයකි. අනුරාධපුර අවධියේ ආරම්භක අවස්ථාවල මෞර්ය අධිරාජ්‍ය ප්‍රධාන උතුරු ඉන්දියානු රාජ්‍ය හා එකී රාජවංශ අතර සම්බන්ධතා ගොඩනැඟී තිබුණ නමුත් රජරට ශිෂ්ටාචාරය පරිහානියට පත්වීමෙන් අනතුරුව එබදු විරල අවස්ථාවක් හෝ දැකගත නොහැකිය. මධ්‍යකාලීන අවධිය වනවිට ලංකාව හා ඉන්දියාව අතර සම්බන්ධතා මුලුමනින් ම පාහේ චෝළ, පාණ්ඩ්‍ය, කේරළ හා පල්ලව ආදි වූ දකුණු ඉන්දියානු රාජ්‍ය සඳහා සීමාවී තිබිණි. මෙම තත්ත්වය තුළ විශේෂ අවස්ථාවක් ලෙසින් උතුරු ඉන්දියානු රාජස්ථාන ප්‍රදේශයේ රාජ්පුත්වරු වංශිකයන් මෙරට දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ අවස්ථා කිහිපයක දී දැකගත හැකිය. මෙසේ උතුරු ඉන්දියානු ප්‍රදේශවාසී රාජ්පුත් වංශිකයින් මෙරට දේශපාලන කටයුතු සඳහා මධ්‍යකාලීන අවධියේ දී සම්බන්ධවීමේ විරල අවස්ථාව හා එහි පසුබිම පිළිබඳ මෙම ලිපිය මගින් සාකච්ඡාවට භාජනය කිරීමට අපේක්ෂා කෙරේ.

රාජ්පුත් වංශිකයෝ

උතුරු ඉන්දියාවේ කනෞජයේ හර්ෂවර්ධන රජුගේ අභාවයෙන් පසු මුස්ලීම් ආධිපත්‍ය උතුරු ඉන්දියාවේ ආරම්භ වන තෙක් ක්‍රිව හත්වැනි සියවසෙහි සිට දොළොස්වැනි සියවස අග භාගය තෙක් ශතවර්ෂ පහකට ආසන්න කාලයක් ඉන්දියානු ඉතිහාසයේ රාජ්පුත් යුගය වශයෙන් සැලකේ (Ojha Pandith: 1936, 103-108). උතුරු ඉන්දියාවේ හා බටහිර ඉන්දියාවේ විශාල ප්‍රදේශයක් පුරා සිය දේශපාලන ව්‍යාප්තියමෙහෙයවූ මෙම වංශිකයින් ඉන්දියානු දේශපාලන ඉතිහාසයේ වැදගත් ස්ථානයක් හිමිකර ගෙන සිටි පිරිසක් බව අධ්‍යයනයන් තුළින් පැහැදිලි වේ. උක්ත සඳහන් කළප්‍රදේශවල ව්‍යාප්ත වූ රාජ්‍ය බොහෝමයක් මෙම වංශිකයින්ගේ පවුල් හෝ ගෝත්‍ර මගින් පාලනය කරනු ලැබිණි(James Tod: 1920, 120-186). රාජ්පුත්වරුන් ගේ දේශපාලන වැදගත්කම පිළිබඳ විමසා බැලීමේදී පැහැදිලි වනුයේ ඔවුන් දීර්ඝ කාලයක් පුරා උතුරු ඉන්දියාවේ ආධිපත්‍ය හිමිකර ගෙන සිටීමත් මුස්ලීම් ආක්‍රමණ හා එකී පාලනය නිසා හින්දූන්ට සිදුවූ තාඩන, පීඩන හා මර්දනකාරී සිදුවීම් වූ කාලයක හින්දු දහම හා සංස්කෘතියත් සම්ප්‍රදායත් ඔවුන් ආරක්ෂා කරනු ලැබීම ඉතා වැදගත් ය (Ibid). ඉන්දියානු ඉතිහාසයේමෙකී මුස්ලීම් ආක්‍රමණ හේතුවෙන් සිදුවූ දේශපාලන ව්‍යාකූලතාවය, ආර්ථික ආගාධය හා සමාජ - සංස්කෘතික පරිහානිය හේතුවෙන් සමස්ත ඉන්දියානුවන් ම දුකින්, අවදානමෙන් හා අවඥාවෙන් පිරී පීඩාවට පත්ව සිටි සමයක දී සිය මුතුන් මිත්තන්ගේ ඉපැරණි සභ්‍යත්වය හා පාරම්පරික ජීවය රැක ගැනීමට වෙහෙසවීමත් කැපවීමත් නිසා රාජ්පුත් වංශිකයින් ආර්ය සම්පන්න ගුණ ගරුක යුක්ති සහගත රාජ්‍ය වංශයක් වශයෙන් දෙස් විදෙස් විද්වතුන් හඳුන්වා ඇත(Ojha Pandith: 1936, 103-108).

ලංකා ඉතිහාසයේ රාජ්පුත්වරු වංශිකයින්

මහාවංශය ආදිවූ ලාංකීය වංශකතාවල රාජ්පුත්වරුන් ආර්යයන් යන නාමයෙන් හැඳින්වූ බව සෙනරත් පරණවිතාන ගේ

අදහස වේ(පරණවිතාන: 1972, 22-26). මෙම නාමය රාජ්පුත්වරුන්ට ව්‍යවහාර කරන ලද බව මුලින් පෙන්වාදී ඇත්තේ එච්. ඩබ්. කොඩ්රින්ටන් විසිනි(කොඩ්රින්ටන්: 1998, 80). නමුත් ආර්ය යන නාමය සාමාන්‍යයෙන් ලාංකීය මූලාශ්‍රයවල බොහෝ අවස්ථාවල යේදී ඇත්තේ උතුරු ඉන්දියාවේ සිට මෙරටට පැමිණි ජනයා වෙනුවෙනි(ක්‍රිස්තු පූර්ව සයවැනි සියවසේ සිට මෙරටට පැමිණි විජය ඇතුළු පිරිසත් පසුව කාලාන්තරයක් පුරා මෙරටට සංක්‍රමණය වූ ඉන්දියානුවන් ලාංකීය වංශකතා සාහිත්‍යයේ පොදුවේ ආර්යයන් යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත).

රාජ්පුත් වංශිකයන් පිළිබඳ එනමින් මුලින් ම තොරතුරු හෙළිවන්නේ ක්‍රි.ව එකොළොස් වැනි ශතවර්ෂයේ දී පමණ ය. එනම් අනුරාධපුර රාජධානිය සොළී අධිරාජ්‍යය යටතට පත්වීමෙන් අනතුරුව මෙරට උතුරු ප්‍රදේශයේ ඔවුනගේ අධිරාජ්‍ය ක්‍රියාත්මක වූ සමයේ දේශීය වශයෙන් දේශපාලන ව්‍යාකූලතා ගහණ විය. මේ අවස්ථාවේ දී රෝහණයේ නැඟී සිටි නායකයින් අතරින් එක් විදේශීය ප්‍රාදේශීය ප්‍රධානියෙකු වශයෙන් ජගතිපාල කුමාරයා පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් වේ. ඔහුගේරාජ්‍ය වංශය පිළිබඳ තොරතුරු ගෙනහැර දැක්වීමේ දී මේ කුමාරයා රාජ්පුත් වංශයට අයත් බව මහාවංශයේ සඳහන් කර ඇත (මහාවංශය:56, 1-17). මෙබඳු දේශපාලන ව්‍යාකූලතා මධ්‍යයේ ප්‍රදේශීය අධිකාරියෙකු ලෙස උතුරු ඉන්දියානු වංශික කුමාරවරයෙකු තෝරාපත් කර ගැනීමේ පසුබිම සැලකීමේ දී ලාංකීයන්ගේ යම් පක්ෂග්‍රාහීත්වයක් හා ඒ සඳහා විශේෂ සුදුසුකමක් මෙම කුමරුහට පැවති බව ද අවබෝධ කරගත යුතුය. ලාංකීය සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය මෙසේ ජගතිපාල නමින් මෙම කුමාරයා පිළිබඳ සඳහන් කරන නමුත් සමකාලීන දකුණු ඉන්දියානු සෙල්ලිපිවල ලාංකීය දේශපාලන සම්බන්ධතා පිළිබඳ විග්‍රහය කිරීමේ දී මෙම කුමාරයා උතුරු ඉන්දියාවේ සිට මෙරටට පැමිණි වීරසලාමේඝන් නම් කුමාරයෙකු ලෙසින් හඳුන්වා ඇත(South Indian Inscription: 51- 56, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය: 1972, 399).

දකුණු ඉන්දියානු චෝළ සෙල්ලිපියක් වන මණිමංගලම් ලිපියේ ද (South Indian Inscription:57-58). මහාවංශයට අනුව යමින් මෙම කුමාරයා චෝළයන් පරාජය කළ බවට එලෙසින් ම තොරතුරු ගෙන හැර දක්වා ඇත. එහි තවදුරටත් මෙම කුමාරයා කන්‍යාකුබ්ජයෙන් හෙවත් කනෞජයෙන් පැමිණි බව සඳහන් වන නිසා පුද්ගල නාමය වෙනස් වුව ද ඔහු රාජ්පුත් වංශිකයෙකු ලෙස සැලකීම තවදුරටත් තහවුරු කෙරේ.

මහා විජයබාහු රජු චෝළ ආධිපත්‍යයෙන් ලංකාව මුදා ගැනීමෙන් අනතුරුව පෙර සඳහන් කළ රාජ්පුත් වංශික ජගතිපාලගේ දියණිය මෙරටට ගෙන්වාගෙන ඇත(මහාවංශය:56, 1-17). පසුව මොවුන්ගේ උසස් කුල වංශය නිසා මහා විජයබාහු රජු එම දියණිය ලීලාවතී නමින් සිය අගමෙහෙසිය කරගෙන ඇති බව වංශකතාව සඳහන් කරයි(මහාවංශය: 59, 23-25). මහා විජයබාහු රජු හා රාජ්පුත් වංශිකයන් අතර ගොඩනැගුණු මෙම සම්බන්ධතාවය හේතුවෙන් පසුකාලයේ ලාංකීය පාලන අධිකාරියට උරුමකම් කියූ මහා විජයබාහු රජ පරපුර මෙකී රාජ්පුත් වංශය හෙවත් ආර්යයවරු වශයෙන් හඳුන්වාදිය හැකිය. මෙකී නව රාජ වංශික සම්බන්ධතා පසුකාලීනව ලංකාවේ දේශපාලන ඉතිහාසය ගොඩනැගීමට සෘජු සාධකයක් වූ බව මෙම රජුගේ පුත් වික්‍රමබාහු රජ සමයේදී ආර්ය දේශයේ උපන් පලන්දීප නම් ප්‍රාදේශීය අධිපති වීරදේව නැමැත්තා ලංකාද්වීපය අත්පත් කර ගැනීමේ කැමැත්තෙන් මාතොටට සිය භට සේනාවක් එවූ බවට දැක්වෙන වංශකතා විස්තරයෙන් ද තහවුරු වේ(මහාවංශය:61, 11-13). මෙම ආක්‍රමණය හේතුවෙන් වික්‍රමබාහු කුමරුට රෝහණ දේශයට පලායෑමට සිදුවූ බැවින් ආක්‍රමණිකයාට පොළොන්නරුවේ පාලන බලය හිමිකර ගැනීමට හැකිවී තිබේ. මෙම අවස්ථාව පෙර සඳහන් කළ ආකාරයට රාජ්පුත්වරු හා ලාංකීය පාලකයින් අතර පැවති සුහදතාව බිඳවැටුණු සිදුවීමකි. මහාචාර්ය පරණවිතාන මෙම සිදුවීම පිළිබඳ විග්‍රහ කරමින් පවසා ඇත්තේ මෙම වීරදේව උතුරු ඉන්දියාවේ සිට පැමිණි (ආර්ය දේශයේ උපන්) කුමාරයෙකු ලෙස හඳුනාගත හැකි නමුත් රාජ්පුත් වංශිකයෙකු ලෙස නිශ්චය කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාක්ෂ්‍ය නොවන බවය(පරණවිතාන: 1972, 22-26).

මින් පසුව ආර්යයවරු හෙවත් රාජ්පුත් වංශිකයන් පිළිබඳ වැදගත් තොරතුරු අනාවරණය වන්නේ ක්‍රි.ව. දහතුන් වැනි ශතවර්ෂයේ දඹදෙණි රාජ්‍ය සමයේ පටන් ය. එනම් දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජු සිය තිස්පස් වැනි රාජ්‍ය වර්ෂයේ දී මියගිය අතර (මහාවංශය: 85, 20-21, පූජාවලිය: 846, ජයතිලක: 67) ඉන් පසුව ක්‍රි.ව 1270 දී මහුගේ පුත් වූ හතරවැනි විජයබාහු දඹදෙණියේ සිහසුනට පත්විය (මහාවංශය: 86, 56-59, පූජාවලිය: 847-848). මහු බෝසත් විජයබාහු යන නමින් ද හැඳින්වුයේ ශාන්ත කාරුණික චරිතාංග පුද්ගලයෙකු වූ බැවින් යැයි විශ්වාස කෙරේ. මේ අවධියේ විශේෂත්වය නම් මෙම රජුව මිත්ත නැමැති සේනාපතිවරයෙකු විසින් ඝාතනය කිරීමට මුලපිරීම ය (මහාවංශය: 87, 49-52, පූජාවලිය: 847-848, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය: 1972, 597-598). රජවරුන්ට වඩා ප්‍රබල සේනාපතිවරු පොළොන්නරුව සිංහාසන අවධියේ සුලබ වුවත් මෙය දඹදෙණි රාජ්‍ය සම්බන්ධ සාකච්ඡා කිරීමේ දී විරල සිදුවීමකි(ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය:597-598). මිත්ත සෙනෙවියා ගේ මෙකී කෘරත්වය හේතුවෙන් බෝසත් විජයබාහු ගේ සොයුරු භුවනෙකබාහු රජු කුමන්ත්‍රණයෙන් බේරීම සඳහා පලාගොස් ඇත. එහි දී යාපහුවේ බලකොටුවක් ඉදිකර ගනිමින් මෙකී කුමන්ත්‍රණකරුට හා සහායක සේනාවට එරෙහිව කටයුතු කර තිබේ (Codrington : 1959, 93-103). මේ අවස්ථාවේ දී ලංකාව හා ඉන්දියානු රාජ්‍ය අතර පැවති සම්බන්ධතාවයක ප්‍රතිඵල වශයෙන් ලංකා සමාජයේ ඉන්දියානු සම්භවයක් සහිත විශේෂ පිරිසක් පිළිබඳ සාකච්ඡා කෙරේ. එනම් මිත්ත සේනාපතියාට සහය දුන් සේනාවන් අතර සිංහල හා ආර්ය වංශිකයින් යන දෙපිරිසක් ම වූ බව සඳහන් වේ. මෙකී ආර්ය යන පිරිසේ ප්‍රධානියා ඵකුරකයන නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත (ඵකුරක යන පදය රාජ්පුත් වංශිකයින් අතර ප්‍රසිද්ධ ගෞරව නාමයක් වශයෙන් සැලකේ (ලියනගමගේ: 80 පිටුව). මොවුන්ගේ නාම විග්‍රහය අනුව මෙම ආර්ය භට පිරිස රාජ්පුත් වංශයට අයත් බව හඳුන්වා ඇත්තේ කොඩ්රින්ටන් විසිනි(Codrington:1959, 88).

දඹදෙණි යුගය වනවිට උතුරු ඉන්දියානු ප්‍රදේශයේ රාජ්පුත් වංශිකයින් ගේ ඉතිහාසය පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී මේ අවධියේ එනම් ක්‍රිව 1275 සමයේදී චිටෝරයේ හීම්සි රජු රාජ්‍යත්වය දරා ඇත(James Tod: 1920, 274-276). මොහු ලංකාවේ එවකට විසූ රාජ්පුත් වංශික හමීර් සංක් නැමැති චෞහාන් වංශිකයාගේ දියණිය විවාහ කර ගනිමින් රාජ්පුත් රාජවංශයේ උරුමය ලැබූ අයෙකු වශයෙන් සැලකේ. මෙම හමීර් සංක් නැමැත්තා සිංහල රජු යටතේ සේවය කළ රාජ්පුත් හට කණ්ඩායමක ප්‍රධානියෙකු වශයෙන් ද හැඳින්වේ(ibid). එසේම හමීර් සංක් ගේ දියණිය වූ පද්මාවතී හෙවත් පද්මිනී (ලංකා කුමාරිය) (කොඩ්රින්ටන් එච්.ඩබ්: 72) ලක්දිව රජ කෙනෙකු ගේ දියණියක් වශයෙන් ද සැලකේ. එසේම ඇයගේ ජන්මභූමිය ලංකාව නොව රාජස්ථානය අසල ප්‍රදේශයක් වන බව ඉන්දියානු ඉතිහාසඥ ගෞරී ශංකර පෙන්වාදී ඇත(Ojha Pandith: 1936, 212-215).

මෙම අවධිය වනවිට දකුණු ඉන්දියානු රාජ වංශවලට අමතරව උතුරු ඉන්දියානු රාජ වංශ ද ලංකාවේ දේශපාලන කටයුතු සදහා මැදිහත් වූ ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. මේ අවස්ථාවේ දී බෝසත් විජයබාහු ඝාතනය කළ මිත්ත සේනාපතිවරයා අනුමත කළ සිංහල සේනාවක් ද සිටි බව අමතක නොකළ යුතුය(ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය:597-598, ලියනගමගේ: 72-73).එහෙත් රාජ්‍ය විරෝධී කුමන්ත්‍රණ අවස්ථාවේ දී මෙම රාජ්පුත් වංශික භටයින් වෙනත් මඟක් අනුගමනය කිරීම විශේෂයෙන් සාකච්ඡා කළ යුතුය. මේ අවස්ථාවේ දී සිංහල සේනාවන් ප්‍රථමයෙන් සිය නීත්‍යානුකූල රාජ්‍යත්වය හිමි පාලකයා මරා දැමීමෙන් පසු සිය චේතනය නොපිරිහෙළා අඩුවකින් තොරව නිර්ලජ්ජිතව ගනු ලැබුවත් රාජ්පුත්වරුන් එසේ නොකළ බව දැක්වේ. එනම් නීත්‍යානුකූල රජකම හිමිවිය යුතු පුද්ගලයන් ආරක්ෂා කිරීම සිය වගකීම වූ නිසා රාජ්පුත්වරු එපරිදීම ක්‍රියාකළ අතර දිවුරුම් දුන් පරිදි පොරොන්දුව කඩ නොකිරීමටත් වගබලා ගත් ඔවුන් සිය චේතනය පවා ලබාගෙන නොතිබිණි. එහිදී සිය පක්ෂපාතීත්වය ආරක්ෂා කරමින් ඵකුරක සෙනෙවියා මිත්ත

සෙනෙවියා ඝාතනය කළ බවත් ඉන් පසුව සිංහල සේනාවන් ද ප්‍රථමයෙන් යකුරකට එරෙහිව මිත්ත සෙනෙවි වෙනුවෙන් පෙනී සිටියත් පසුව සිය රාජ්‍යයේ උරුමකරු ආරක්ෂා කිරීමේ වැදගත්කම යකුරක අනාවරණය කිරීමෙන් පසුව යාපහුවේ බුවනෙකබාහු කුමරු වෙත පැමිණ ඒ රජුව මෙම දෙපිරිස ම විසින් පිළිගෙන ඇත(ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය: 597). මෙනිසා නැවත වරක් අහිමිව ගිය සිංහල රාජ්‍යයේ දඹදෙණි රාජ්‍ය පෙළපතෙහි අයිතිය ආරක්ෂා කිරීමට දේශීය කුලී හමුදාවට වඩා විදේශීය සේනාවක් ගනු ලැබූ උත්සාහය ලංකා ඉතිහාසයේ දේශපාලන කරළියේ සිදුවූ ආශ්චර්යමත් සිදුවීමක් වශයෙන් වුවද සැලකිය හැකිය. මෙම සිදුවීම ලංකාව හා උතුරු ඉන්දියානු රාජවංශ අතර පැවති අත්‍යන්ත සම්බන්ධතාවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙසින් වර්ධනීය වූ අවස්ථාවක් වශයෙන් සැලකිය හැකිය.

මෙම සිදුවීමට අදාළව සිංහල සේනාව රජු සමඟ අමනාප වීමට මින් පෙර බෝසත් විජයබාහු විසින් ගෙන යන ලද අයබදු ප්‍රතිපත්තිය හා රාජ්‍ය භාණ්ඩාගාරය රටේ ආරක්ෂාව වෙනුවෙන් වැය කිරීමට වඩා ආගමික සංසිද්ධීන් වෙනුවෙන් වැඩි ධනයක් වැය කිරීම නිසා උක්ත සේනාව අමනාප වූයේ යැයි මහාචාර්ය පරණවිතානයන් අනුමාන කර ඇත(එම). මෙය ක්‍රිස්තු පූර්ව තුන්වැනි සියවසේ දී ඉන්දියානු අධිරාජ්‍ය අශෝකයන් ගේ ධර්ම විජය ප්‍රතිපත්තිය හේතුවෙන් යුධ සේනාවන් නොසලකා හැරීමත් එසේම එනිසා අධිරාජ්‍යයේ බිඳවැටීම තුළ ඔවුන් නැගී සිටීමත් යන දේශපාලන සංසිද්ධියට යම් සාම්‍යක් දක්වන අවස්ථාවක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකිය.

ලංකාව හා රාජස්ථානය අතර පැවති සම්බන්ධතා පිළිබඳ ක්‍රි.ව පහළොස් වැනි ශතවර්ෂයේ දී රචිත කාව්‍යශේඛරයේ ද තොරතුරු දැක්වේ(කාව්‍යශේඛරය: 67). එනම් මෙහි දැක්වෙන මාර්ග වර්ණනාවක් අතර තක්සලා නුවර පිළිබඳ වර්ණනාවක් ඇත. එහිදී වර්ණිත එම නගරය ගාන්ධාරයේ තක්සලාව නොව රාජස්ථානයේ නගරයක් වශයෙන් හඳුනාගෙන ඇත(එම). එබැවින්

මෙම කෘතිය රචිත අවධිය වනවිට ද සිංහලයන් රාජස්ථානය හා එහි වැසියන් පිළිබඳ අවබෝධයක් සහිත බව මෙයින් ප්‍රකට වේ. මෙම දෙපිරිස අතර පැවති සම්බන්ධතා මෙම කාව්‍ය රචනා සඳහා ඉවහල් වූයේ යැයි විශ්වාස කළ හැකිය.

තවද ලංකාව හා රාජස්ථානය අතර පැවති සම්බන්ධතා පිළිබඳ පුරාවිද්‍යාත්මක සාක්ෂ්‍යය ද හමුවේ. එනම් අනුරාධපුර රුවන්වැලි මහාසෑයේ තැන්පත් කර තිබූ රාජස්ථාන ප්‍රදේශයේ වංශිකයින්ට අයත් පුරාණ තඹ කාසි කිහිපයක් හමුවී ඇත(Codrington:1959, 202-209). එහි එක් පැත්තක වෘෂභ රුවක් හා අනෙක් පස අශ්වා රෝහකයෙකු ගේ රුවක් නිරූපිත ය. සංස්කෘත අක්ෂරයෙන් ඒවායේ රජවරුන් ගේ නම් සඳහන් වී තිබේ. නමුත් මෙම කාසි කාලයක් ගතවීම නිසා අක්ෂර ගෙවී ගොස් ඇති බැවින් කියවීමට අපහසු ය. මෙම කාසි ලැබුණු ස්ථරයේ අනෙකුත් මානව පුරාකෘති දහතුන් වැනි සියවසට අයත් බවට දින නියම කර ඇති නිසා රාජස්ථානයේ සිට මෙරටට පැමිණි රාජ්පුත් වංශිකයින් එම කාසි මෙරටට ගෙන එන්නට ඇතැයි සැලකිය හැකියි.

සමාලෝචනය

අතීතයේ සිටම බොහෝ දුරට ලංකාව හා ඉන්දියාව අතර ගොඩනැගුණු සම්බන්ධතා දකුණුඉන්දියානු භූගෝලීය කලාපයට සීමාවූවක් ලෙස සැලකිය හැකිය. එනම් රජරට ශිෂ්ටාචාර සමයේ අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු රාජධානි අවධීන් හි දකුණු ඉන්දියානු අධිරාජ්‍ය වැඩි වශයෙන් මෙරට පාලන කටයුතුවලට මැදිහත් වී ඇත. උතුරු ඉන්දියානුවන් මෙරටට සංක්‍රමණයවීමේ දී දකුණු ඉන්දියානුවන් ආක්‍රමණ මෙහෙයවීමේ ප්‍රවණතාවයක් දැකගත හැකිය. නමුත් රජරට ශිෂ්ටාචාරය පරිහානියට පත්වීමෙන් පසුව නැවත වරක් උතුරු ඉන්දියානු රාජවංශ අතරින් රාජ්පුත්වරු ලාංකීය දේශපාලනික කටයුතු සඳහා මැදිහත්වීම විශේෂ අවස්ථාවක් ලෙසින් සැලකිය හැකිය. චෝළ පාලනය හමුවේ ඊට විරෝධය දක්වමින් ද දඹදෙණි අවධියේ දී රාජ්‍ය පාක්ෂික, විනය ගරුක හා

ප්‍රතිපත්ති ගරුක රාජ්‍ය ආරක්ෂක භට සේනාවක් ලෙසත් රාජ්පුත් වංශිකයින් මෙරට දේශපාලන ඉතිහාසයේ දී සාකච්ඡාවට ලක්වේ.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1 කාව්‍යශේඛරය.,1946, සංස්. වැලිවිටියේ සුමංගල හිමි, කොළඹ

2 මහාවංශය.,1966, දෙවැනි කොටස, අනුවාදක. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමි, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත, කොළඹ

3 කොඩ්රින්ටන් එච්.ඩබ්., 1998, සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසය, දීපානි ප්‍රකාශන, නුගේගොඩ.

4 පරණවිතාන සෙනරත්., 1972, ලිපිමාලා 1, සීමාසහිත ලේක් හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්, කොළඹ

5 ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය., 1972, විද්‍යාලංකාර ප්‍රකාශන

6. South Indian Inscription.,Vol. VII/ VIII, No. 27

7. Codrington H.W., 1959, **The Decline of the Medieval Sinhalese Kingdoms.**, J.R.A.S. (CB) (NS), 93-103 pp

8. Codrington H.W., C.A.L.R., X, 88p

9. Codrington H.W., **Coins and Currency**,

10. Ames Tod., 1920,**Annals and Antiquities of Rajasthan**, Edited By William Crooke, Oxford.

11. Ojha Pandith G.H., 1936, **History of Rajputhana**, Ajmer.

An Archeology Study on the Ancient Human Settlement in Fahien Cave in Bulathsinghala (An Analysis of Stone Tools)

Kasun Nanayakkara

Introduction

Sri Lanka is an island in the Indian Ocean and has semi-arid lowlands up to 900 meters asl in the northwest and the southwest of the island which is name as zone A. The dry lowlands of zone B which lie at or below 900 meters asl in the north-central and south eastern parts of Sri Lanka. As zone D1 is wet lowland of Sri Lanka, deceitful less than 900 meters aslconquer the west and south-western parts of the island. Zone D 2 the wet uplands between 900 – 1500 meters asl are spread to zone D 2. Zone D3 is the central highlands at alternatives above 1500 meters asl are assigned to zone D3. (Perera 2010)

Fa-Hien-Lena is a one of a largest caves shelter that has been given a major cultural formation to Sri Lankan prehistory as well as to the world of prehistory. It is situated at 80^0 12' 55" E by 6^0 38'55" N in Yatagampitiya village near the city of Bulathsinhala in Kalutara district in wet lowland (Perera 2010). As known as a popular story about the Fa-Hien

cave because of the belief that world famous Chinese Buddhist monk Fa-Hien had remained there while on his pilgrimage to Adam's peak. This evidence is a historical one however it is very important other than this rock shelter due to it is an obviously a prehistoric habitation which is indication Sri Lankan prehistory.

This site has was examined by Dr. S.U. Deraniyagalain 1968 and did experimental excavations for me first time over the several seasons in between 1986 to 1988 by W.H. Wijeyapala who were one of a late Director General of the Department of Archaeology.

This cave shelter in genesis rock faces east and is easily accessed via a stone path. The entrance of the cave is around 30 meters and an average height above the floor of 20 meters. The interior is 10 meters deep and slopes down from west to east.

Modern human heritage is a one of a huge valuable and important facts that could be in the world of prehistory due to everything is being fundamental by the evidence of artifacts such as stone implements, bone work, ornaments, shells, beads, skeletal and flora remains. During the prehistoric excavation, it is very easy to find out the artifacts but the flora remains is very difficult to clarify due to lack of technology in Sri Lanka. The collaborations projects which were conducted in locally it has gaind much more details and analyzed however it is been keeping a good recommendation of our prehistory.

In this research will pay attention that have been collected all the stone implements from Fa-Hien-Lena by the excavations series in 2009, 2010, 2012.

Context Number	Plan Form	Functions	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
P-3-249	-	Blade	-	C.Q	Th	V.S	0.21	-
249	-	Scr-1 cut 1	U	M.Q	Th	S	2.56	-
249	-	Scr-1	U	C.Q	Th	S	2.64	Drawing
249	-	Scr-1	-	C.Q	Th	S	0.42	-
249	-	Scr-1	U	C.Q	Th	S	0.46	-
249	-	cut-1	U	C.Q	Th	V.S	0.45	-
249	-	cut-1	-	C.Q	Th	V.S	0.39	-
249	-	POINT	-	C.Q	Th	S	1.51	-
249	-	Blade Scr-1	U	C.Q	Th	V.S	0.26	-
249	-	Scr-1	Used	M.Q	Th	S	1.77	-
249	-	Scr-1	-	C.Q	Th	V.S	0.36	-
249	-	Scr-1	-	C.Q	Th	V.S	0.66	ed.Trimming
249	-	cut-1	Used	C.Q	Th	V.S	0.48	-
249	-	convex cut-1	Used	C.Q	Th	S	0.81	-
249	-	Blead-1	Used	C.Q	Th	S	0.58	-
249	-	cut-1 concave	Used	C.Q	Th	S	1.25	-
249	-	cut-1 + Scr-1	Used	C.Q	Th	S	0.65	-
249	-	Scr-2 II	Used	C.Q	Th	V.S	0.6	-
249	-	Scr-1	Used	C.Q	Th	Small	1.51	-
249	-	concave-Scr-1	-	S.Q	Th	Small	0.46	-
249	-	cut-1 Scr-1	-	S.Q	Th	Small	0.73	-
		ST-Cut-1 Scr-1	U	C.Q	Th	V.S	0.24	-
		Scr-1	-	M.Q	Th	S	2.02	-
		Scr-1	-	C.Q	Th	S	0.29	-

Ref.No	Context Number	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Length	WIDTH	Thickness	Remarks
277	P-3 150	nut stone 1 + grinder 1	used	geneiss	very thick	large	g 600.00	10.02	6.06	5.03	slightly yellow ochre
278	P-3 150	hammer 1	used	M Q	thick	medium	359	6.05	6.05	5.02	used hammer(rever pebble)smeered
29	P-3 246	nut stone 1 + hammer 1	used	geneiss	very thick	large	600	10.06	6.03	4.04	slightly burnt (drawing)
280	P-3 249	grinder 2 +hammer 1	used	geneiss	very thick	large	1200	13	9	6.06	yellow smeared
281	P-3 213	hammer 1 + grinder 1	used	M Q	very thick	medium	311.21	6	5.07	5.06	broken.red ochre smeared
282	P-3 177	nut stone 1 + grinder 1	used	geneiss	thick	large	335.89	10.02	7.03	3.01	piece of nut stone broken slightly broken
283	P-3 177	grinder 1	used	geneiss	thick	large	210.59	9.03	5.01	2.01	red colour due to burnt
284	P-3 177	hammer 1	used	M Q	thick	medium	70..43	5	4.02	2.07	grinder
285	P-3 134	grinder 2	used	geneiss	thick	medium	116.08	5.07	4.07	2	grinder
286	P-3 152	nut stone 1	used	geneiss	thick	medium	400	9.08	8.04	5.07	burnt,broken into 4 pieces
287	P-3 177	pices of gneis	-	geneiss	thick	medium	31.4	6	4.01	0.09	burnt,broken into 4 pieces
288	O-3 138	hammer 2+ grinder 1	used	S.Q	thick	large	600	9.09	7.07	5.01	red ochre smear on surface
289	O-3 130	nut stone 1	used	geneiss	very thick	large	695	11.07	7.08	5.06	broken into 3 pieces
328	P-4 307	hammer 1	used	geneiss	thick	medium	32.65	4.05	2.05	4.06	hammer
329	O 4	nut stone 1 + hammer 1	used	geneiss	thick	large	380.05	9.08	6.03	5.05	broken/burnt
330	P-4 7	grinder 1 +hammer 1	used	geneiss	thick	medium	278.72	7.06	6.03	3.05	burnt

	Ref Number	Context Number	Functions	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remark
2012 BYP	272	N-3 139	Scr 1	U	CQ	m	S	4.95	- Cortex present on Dorsal Surface
2012 BYP	273	N-3 143	St Scr 1	U	CQ	m	S	1.6	-
2012 BYP	274	N-3 136	St Scr 1	U	CQ	m	V.S	0.2	-
2012 BYP	275	N-3 142	Concave Scr 1	U	CQ	m	S	0.99	-
2012 BYP	276	N-3 131	Red Ochre	U	Red Ochre	-	S	3.3	Burnt
BYP	290	152	Convex sd Scraper 1	U	CQ	Th	Large	72.92	Drawing
	291	P-3 249	Convex Sc 1	U	CQ	Th	S	2.2	Drawing
	292	P-3 249	St cut 2 II	U	CQ	Th	S	1.07	-
	293	P-3 249	Scr 1 + cut 1	U	CQ	Th	S	1.25	ed.Trimming
	294	P-3 249	Scr 1	U	CQ	Th	S	2.78	Drawing
	295	P-3 249	point	U	CQ	Th	S	0.55	-
	296	P-3 249	Oval	U	CQ	Th	V.S	0.55	-
	297	P-3 249	Blade	U	CQ	Th	S	0.99	-
	298	P-3 249	Scr 1	U	CQ	Th	V.S	0.52	-
	299	P-3 249	Scr 1	U	CQ	Th	V.S	0.64	-
	300	P-3 249	Scr 1	U	CQ	Th	S	0.87	-
	301	P-3 249	Cut 1	-	CQ	Th	V.S	1.05	-
	302	P-3 249	Scr 1	-	SQ	Th	S	1.44	-
	303	P-3 249	Cut 1	U	CQ	Th	V.S	0.14	-

		Context Number	Function	Used Mark	Raw Material	Cross sections	Size	Weight	Remarks
BYP 2009	261	P-4 26	point 1 + cut 2	-	CQ	m	V.S	0.39	Cortical Plat - form present
	262	3	point 1	-	CQ	th	V.S	0.22	Procimal portion
	263	P-4 6	Scr 1	U	CQ	th	V.S	1.2	possible edge ?Damage
	264	0.3 237	St.Scr 1	U	CQ	m	V.S	0.56	fragment of a hammer
2012 BYP	265	P-4 187	St.Scr 1	U	CQ	m	S	1.32	burnt
2009 BYP	266	N-3 136	cut 1	-	CQ	th	V.S	0.11	Drawing
2012 BYP	267	N-3 136	Hammer 1		gniss	m	M	50.84	-
2012 BYP	268	N-3 136	cut 2 II (Blade)		CQ	th	V.S	0.04	-
	269	N-3 139	St.Scr 1	-	CQ	th	S	2.33	-
	270	N-3 139	Scr 1	-	CQ	m	V.S	121	-
	271	N-3 131	Scr 1	-	CQ	m	S	2.33	Drawing

	Ref.Number	Context No.	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
	233	O-3 130	St.Scr 2	u	CQ	tk	s	3.04	cortical paltform present faceted
	234	O-3 164	awl	-	CQ	tk	v.s	0.23	-
	235	225	(Blade) Scr 1 + cut II	u ?	CQ	m	v.s	1.28	corticalpaltform present faceted ?
	236	213	St.Scr 1	u	CQ	m	v.s	1.79	possibly thumbnail scraper?
	237	239	point	-	CQ	tk	v.s	0.16	
	238	130	(Blade) cut II	u	CQ	tk	v.s	0.39	platform and bulder present
	239	136	convex cut I	-	CQ	tk	v.s	0.07	end broken
	240	136		-	CQ	tk	v.s	0.81	-
	241	137	awl	-	CQ	tk	v.s	0.25	-
	242	141	Scr 1	-	CQ	m	v.s	0.56	possible edge trimming

	Ref.Number	Context No.	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
B.Y.P	224	O-4 42	Scr 2	u	cq	m	s	1.74g	-
	225	O-4 42	Scr + cut 1	-	cq	m	s	1.36	-
	226	O-4 62	cutter1	u	cq	th	s	1.7	Balber and platform present
	227	11	cut 1	u?	cq	th	v.s	0.19	complete talke,platform and bulber present feather termination
	228	22	(balde) 2 ridges present st.Scr 1 + st.cut 1		cq	m	v.s	0.44	-
	229	O-3 134	st.scr 1	u	cq	tk	v.s	1.53	ed.Trimming
	230	134	st.scr 1	u	cq	m	v.s	0.66	possibly ed.Trimming
	231	134	scr 1	-	cq	m	s	1.08	possibly thumbnail scraper
	232	134	st.scr 1	u	cq	m	v.s	0.39	

	Ref.Number	Context No.	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
B.Y.P 2012	213	N-3 201	scr 1	-	M.Q	Th	v.s	1.663	-
	214	201	cut 1	used	C.Q	Th	v.s	0.46	
	215	N-3 205	cut1	-	C.Q	Th	v.s	0.43	
	216	N-3 205	st - cut 2	-	S.Q	Th	v.s	0.69	
	217	205	scr 1	used	M.Q	Th	s	1.3	
	218	N-3 206	scr 1	used	C.Q	Th	v.s	0.05	
	219	N-3 206	scr 1	used	S.Q	Th	v.s	0.3	Dosal site with cotext 100%
	220	N-3 206	cut 1	used	C.Q	Th	v.s	0.05	
	221	N-3 232	scr 1	-	S.Q	Th	s	1.39	
	222	232	scr 1	used	S.Q	Th	s	1.37	
	223	232	scr 1	-	M.Q	Th	s	0.56	Distal is broken

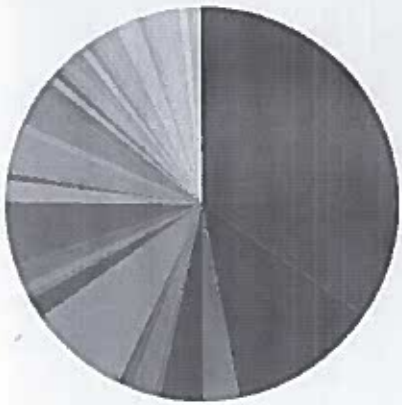
	Ref.Number	Context No.	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
B.Y. 2012	183	N-3 139	cut 1	u	C.Q	Th	v.s	0.4	ed.Trimming
	184	139	scr1 cut 1	u	C.Q	Th	v.s	1.05	-
	185	139	hammer 1	u	gnesis	m	m	125.55	complete hammer drawing
B.Y. 2012	186	N-3 140	scr 1	u	C.Q	m	s	1.56	-
	189	140	scr -1 cut 1	u	C.Q	th	s	0.15	-
	190	140	scr -1 cut 1	u	C.Q	th	s	1.32	ed.Trimming
	191	140	scr -1 cut 1	u	C.Q	th	s	0.34	
	192	140	scr -1 cut 1	u	C.Q	th	s	0.74	pices of middes
	193	140	scr -1	u	C.Q	th	s	0.53	-
	194	140	scr -1	-	C.Q	th	v.s	0.15	-
	195	140	scr -1	-	M.Q	th	s	4.1	-
B.Y. 2012	196	N-3 141	scr -1	-	C.Q	th	s	0.77	-
	197	141	cut -1	-	C.Q	th	v.s	0.32	-
	198	141	scr -1	-	S.Q	th	v.s	0.2	-
	199	141	scr -1	-	C.Q	th	v.s	0.05	ed.Trimming
	200	141	scr -1	-	C.Q	th	v.s	0	-
	201	141	blade	-	C.Q	th	v.s	0	-

	202	141	hammer	u	gnesis	m	m	86.22	drawing
	203	N-3 148	scr-1 cut-1	-	C.Q	th	v.s	36	-
	204	148	scr-1	-	M.Q	th	v.s	0.47	-
	205	148	scr -1	-	M.Q	th	s	1.72	-
	206	N-3 199	scr -1 convex	u	C.Q	th	s	1.49	-
	207	199	scr -1	-	S.Q	th	s	1.25	-
	208	199	cut -1	u	S.Q	th	s	0.47	
	209	199	scr -1	-	S.Q	th	s	1.85	ed.Trimming
	210	199	scr -1	-	S.Q	th	s	0.43	-
	211	199	scr -1	-	S.Q	th	s	0.42	-
	212	199	scr -2	-	C.Q	th	v.s	0.37	-

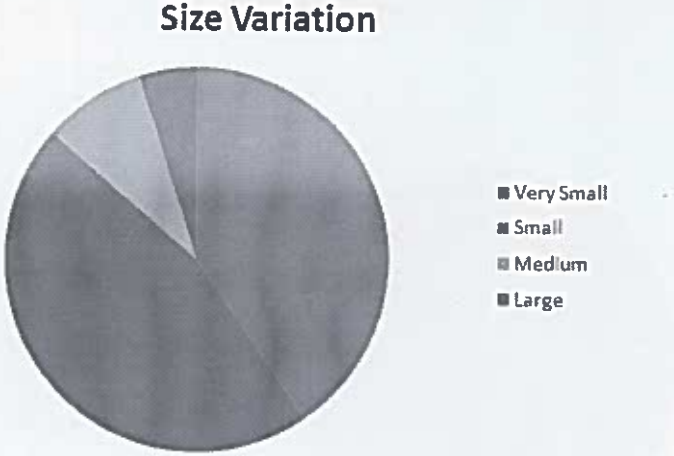
	Ref.Number	Context No.	Function	Used Mark	Raw Material	Cross Section	Size	Weight	Remarks
B.Y. 2012	1585:M 255	N-3 134	ST. cut-2 II	u	M.Q	Th	s	3.04	-
	156	N-3 134	scr -1	-	M.Q	Th	m	25.22	-
	157	N-3 134	scr -1	u	C.Q	Th	s	0.81	
	158	N-3 134	scr -1	u	C.Q	Th	s	3.78	dosal sites with cotext 100%
	159	N-3 134	scr -1	-	C.Q	Th	s	1.38	-
	160	N-3 134	scr -1	u	C.Q	Th	v.s	0.24	-
	161	N-3 134	cut-1	u	C.Q	Th	v.s	0.38	-
	162	N-3 134	cut-1 scr-1	u ?	C.Q	Th	v.s	0.11	-
B.Y. 2012	163	N-3 136	cut-1 scr-1	u	C.Q	Th	s	0.6	-
	164	N-3 136	scr-1	-	S.Q	Th	s	1.72	-
	165	N-3 136	scr-1	-	S.Q	Th	m	47.4	-
	166	N-3 136	scr-1	-	C.Q	Th	s	1.61	-
	167	N-3 136	scr-2	-	M.Q	Th	s	5.73	-
	168	N-3 136	scr-1	u	C.Q	Th	v.s	0.07	-
B.Y. 2012	169	N-3 138	scr-1	-	C.Q	Th	v.s	0.81	
	170	N-3 139	scr-1	-	C.Q	Th	v.s	0.38	
	171	N-3 139	cut-1	-	C.Q	Th	s	0.76	
	172	N-3 139	scr-1	-	C.Q	Th	v.s	0.32	
	173	N-3 139	blade	-	C.Q	Th	v.s	0.17	

	174	N-3 139	blade	u	C.Q	Th	s	0.95	Drawing
	175	N-3 139	cut -1 scr-1	u	C.Q	Th	v.s	0.45	
	176	N-3 139	cut-1 scr-1	u	C.Q	Th	s	0.71	
	177	N-3 139	cut-1 blade	u	C.Q	Th	v.s	0.2	
	178	N-3 139	scr-1	u	C.Q	Th	v.s	0.41	Drawing
	179	N-3 139	cut-1	u	C.Q	Th	s	0.85	-
	180	N-3 139	cut-1 scr-1	-	C.Q	Th	s	0.66	
	181	N-3 139	scr-1	u	C.Q	Th	v.s	0.21	
	182	N-3 139	scr-1	-	S.Q	Th	s	1.6	

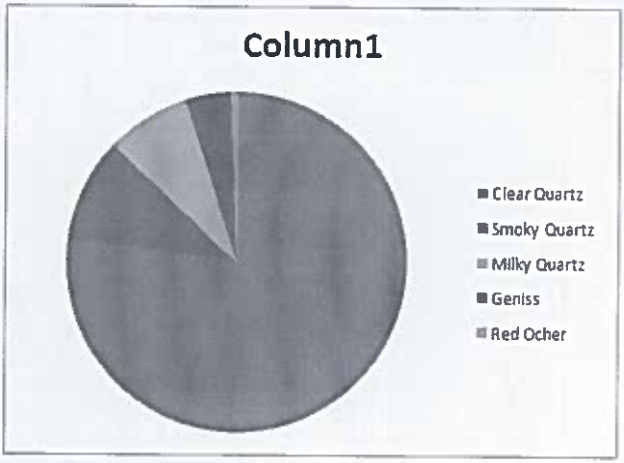
Function



- Scraper 1
- Scr 1 + Cut 1
- Point
- Blade
- Blade Scr 1
- Convex cut
- Cut 1 + Convex
- Scr 2 II
- Core
- Concave Scr 1
- St. Cut 1 + Scr 1
- St. Cut 2 II
- Awl
- St. Scraper
- Convex Scr.
- Point + Cut
- Hammer
- Cut 2 II (Blade)
- Scr. 2
- Cut. 2
- Core
- Scr. 2 adjacent
- Point 1 + Scr. 1
- Convex Scr. 1 + St. Cut. 1
- St. Scr 2
- (Blade) Scr 1 + Cut II
- Blade Cut II
- (Blade) 2 ridges present St. Scr 1 + St. Cut 1
- St. Cut 2
- Scr 1 + Convex 1
- St. Cut 2 II
- Cut 1 + Blade
- Nut Stone 1 + Grinder 1
- Grinder 2 + Thammatti
- Hammer 1 + Grinder 1
- Grinder
- Grinder 2
- Nut Stone 1
- Piece of grind
- Hammer 2 + Grinder 1
- Rod Stone



Usage of Material



Conclusion

From this excavation series, the archaeologists had found 124 Clear Quarts from out of 161 stone implements. the archaeologists identified 3 MilkyQuartz and 16 Smoky

Quartz through the analysis. And one piece of Gneiss and one piece red Ochre found from out of these 161 stone implements. The prehistoric man who lived in this cave used Clear Quartz to make their stone implements other than the other rawmaterials.

Fa-Hien-Lena prehistoric man had used 74 small stone implements from out of 161 tools and it is the biggest tools amount that has been used. Also they used 65 very small size stone implements from out of 161 stone tools. From this excavation series it has been identified 14 medium size stone tools and minimum stone implements consumption was large size which is 8 stone tools from out of 161 stone implements.

Reference

1. Andreftksy, W. 1998. *Lithics: Macroscopic Approaches to analysis.* Cambridge: Cambridge University Press.
2. Cotterell, B and J. Kamminga. 1979. The mechanics flaking. In B. Hayden (ed.), *Lithic Use wear Analysis.*
3. Hayden, B (ed.), 1979. *Lithic Analysis.* New York Academic Press.
4. Kibunjia, M. 1994. Pliocene archaeological occurrences in the Lake Turkana basin. *Journal of Human Evolution.*
5. Perera, N. 2010. Prehistoric Sri Lanka – *Late Pleistocene rock shelters and an open-air site.* BAR International Series, Oxford
6. Sheppard, P.J. 1993. Lapitalithics: trade/exchange and technology. A view from the reef/santacruz. *Archaeology in Oceania.*
7. Sullivan, A.P., and K.C.Rozen. 1985. Debitage analysis and archaeological Interpretation. *American Antiquity.*

ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක හැඳින්වීමක්

කථිකාචාර්ය කුරුපිට අස්සජිතිස්ස හිමි

1. ප්‍රවේශය

පෙරදිග භාෂාධ්‍යයනයේ නිජ භූමිය භාරතය වන්නා සේ ම අපරදිග භාෂාධ්‍යයනයේ ප්‍රභවය ග්‍රීසියේ සිද්ධය යනු පිළිගැනීමයි. භාෂා විෂයක ග්‍රීක මතවාද හා අධ්‍යයන මෙම අදහස විෂයෙහි බලපා තිබේ. ග්‍රීසිය දාර්ශනික වශයෙන් බොහෝ මතවාද හා අදහස්වලින් ගහණ වුයේ ප්ලේටෝ, ඇරිස්ටොටල් වැනි සුවිශිෂ්ට දාර්ශනිකයන්ගේ මෙන්ම ප්‍රකට ස්ටොයික්වාදී දාර්ශනිකයන්ගේ වාද විවාද හා අධ්‍යයන හෙතු කොට ගෙන ය. මේ දාර්ශනික නැඹුරුව ග්‍රීසියේ සියලු ක්ෂෙත්‍ර කෙරෙහි ව්‍යාප්තව පැවතියේ භාෂාධ්‍යයනය කෙරෙහි ද එහි විකල්ප ඇති නොකරමිනි. භාෂා විග්‍රහාත්මක ක්ෂෙත්‍රය කෙරෙහි (ව්‍යාකරණය) අවධානය යොමු කිරීමේ දී ද මෙම ලක්ෂණය දක්නට ලැබේ. එහෙයින් භාෂා ව්‍යවහාරානුගත ප්‍රත්‍යක්ෂ සාධන පදනම් වූ ව්‍යාකරණ සිද්ධාන්ත හඳුනා ගැනීමට වඩා දාර්ශනික සිද්ධාන්ත පදනම්ව කෙරෙන විග්‍රහයන් ග්‍රීක භාෂා විෂයක විග්‍රහයන්හි විද්‍යමාන වෙයි. උක්ත දාර්ශනික ලැදියාව පදනම් වුව ද අපරදිග භාෂා විග්‍රහයේ ප්‍රාරම්භය සනිටුහන් කිරීමට ක්‍රි.පූ. දෙවන සියවසේ දී ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් (Dionysius Thrax) සමත් විය. ඔහුගේ ව්‍යාකරණය ඩයොනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය (Grammar of Dionysius Thrax) නමින් හැඳින් වෙයි.

ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ක්‍රි.පූ. දෙවන සියවසෙහි ග්‍රීසියේ විසුවෙකි. ත්‍රැක්ස් යන්න ත්‍රෙස් (Thrace) ජාතිකයෙකු වූ ඔහුගේ පියාගෙන් ලද නාමය යි. ත්‍රැක්ස් උත්පත්තියෙන් ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියානු (Alexandrian) ජාතිකයෙකි. ඇරිස්ටෝටල් අනුගාමිකයකු වූ ඩයොනීසියස් ත්‍රැක්ස් ඇරිටාකුස් (Aristarchus) ගේ ශිෂ්‍යයෙකි. ග්‍රීක සාහිත්‍යයේ අග්‍රගණ්‍ය කෘති ලෙස සම්භාවනාවට පාත්‍ර වන ඉලියඩ් (Illiad) හා ඔඩිසේ (Odyssey) නම් මහා වීරකාව්‍ය භාෂාව පිළිබඳව කරන ලද ශාස්ත්‍රීය වූත් භාෂාත්මක වූත් විමර්ශන හේතුවෙන් ඇරිටාකුස්ගේ භාෂාත්මක කාර්ය විද්වත් සම්භාවනාවට පාත්‍රවෙයි. ඇරිටාකුස්ගේ ශිෂ්‍යයකු වශයෙන් පුහුණුව ලද ද ත්‍රැස්ගේ භාෂා විග්‍රහාත්මක ක්ෂේත්‍රය කෙරෙහි ඇරිස්ටෝටල්ගේ භාෂා විෂයක විග්‍රහාත්මක ලක්ෂණ බලපා තිබේ. ඒ ත්‍රැක්ස් ඇරිස්ටෝටල් අනුගාමියකු වීම හේතුවෙනි.

2. ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය

ත්‍රැක්ස්ගේ මෙම ව්‍යාකරණය "Tekhne Grammatikē" නමින් හැඳින්වෙයි. ප්‍රමාණාත්මකව කුඩා ග්‍රන්ථයක් වන මෙම ව්‍යාකරණය මුද්‍රිත පිටු පණහකින් පේළි හාරසියකින් පමණ සංග්‍රහ කරන ලද අතිසංක්ෂිප්ත වූවකි. අතිසංක්ෂිප්ත වූවද වාක්‍ය විචාරාත්මක ක්ෂේත්‍රය හැර අවශේෂ ක්ෂේත්‍ර, ශබ්දිම විචාරය හා පදිම විචාරය යන ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ සම්පූර්ණ කරුණු සංග්‍රහයකින් මෙම ව්‍යාකරණය යුක්ත වෙයි. ක්‍රි.ව 05 වන සියවසේ දී ආමීනියන් (Armeaian) භාෂාවටත් පසුව සිරියැක් හා ලැටින් භාෂාවලටත් පරිවර්තනය විය. පොදුවේ සැලකීමේ දී අපරදිග ව්‍යාකරණ සංග්‍රහ කිරීමෙහි ලා ත්‍රැක්ස්ගේ ව්‍යාකරණයෙන් ලද ආභාසය පශ්චාත් රෝම ව්‍යාකරණය දෙස බැලීමෙන් පැහැදිලි වෙයි.

ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය සම්පූර්ණ වශයෙන් අංග විසිපහකින් සමන්විතය. භාෂා විෂයක ත්‍රැක්ස්ගේ ව්‍යාකරණාත්මක විග්‍රහය එම අංග විසිපහ යටතේ එයි. එහිදී පළමුව ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය යනු කවරේද යනු නිර්වචනය කරයි. ව්‍යාකරණය (Grammar) යන පළමු අංගයේ දී ව්‍යාකරණය පිළිබඳ ත්‍රැක්ස්ගේ

අර්ථ දැක්වීම හඳුනා ගත හැකිය. එහි දී "භාෂා භාවිතය සම්බන්ධ ගද්‍ය හා පද්‍ය රචකයාගේ සම්පරීක්ෂිත ඥානය ව්‍යාකරණය නමි" යනුවෙන් කරනු ලබන නිර්වචනය ව්‍යාකරණය විග්‍රහාත්මකව හඳුනා ගත්තේය යන්නට දෙස් දෙයි. ව්‍යාකරණය පිළිබඳ පූර්වෝක්ත අර්ථකථනය දක්වන ත්‍රැක්ස් තද් ව්‍යාකරණයේ ආනුෂංගික ප්‍රභේද හයක් දක්වාලයි. ඒ අනුව තානක (prosody) පදනම් වූ උච්චාරණය, සාහිත්‍යයික ප්‍රකාශන විමර්ශනය, විෂය කරුණු හා වාග්ශෛලිය පිළිබඳ නියම, නෛරුක්තික විමර්ශන, අතිදේශ වේශයික තොරතුරු හා සාහිත්‍ය විචාරය යන අනුක්ෂේත්‍ර ව්‍යාකරණය ගණයෙහි ලා සඳහන් කර තිබේ. මෙම මූලික පැහැදිලි කිරීමට අමතර අවශේෂ කොටස් විසිහතර පහත දැක්වෙන පරිදි සටහන් කළ හැකිය. පඨනය (reading), නාද (tone), විරාමය (punctuation), නැවතීමේ ලකුණ හා විරාමය වෙනස්වීම (full stop and comma), පබැඳුම (Rhapsody), ඒකක (elements), වර්ණ (syllable), දීර්ඝ වර්ණ (long syllable), හ්‍රස්ව වර්ණ (short syllable), පොදු වර්ණ (common syllable), වචන (word), වාක්‍යය (sentence), නාම වචන (noun), ක්‍රියා වචන (verb), වරනැගීම (conjugation), ස්වරක ක්‍රියා (circumflexed verb), in- අන්ත ක්‍රියා (in-ending verb), කෘදන්ත (particle), අව්‍යය (article), සර්වනාම (pronoun), සම්භාව්‍ය සර්වනාම (primitive pronoun), නිපාත (preposition), ක්‍රියා විශේෂණ (adverb), සමුච්චිත ක්‍රියා (conjunction) යනු පිළිවෙළින් එම කොටස් විසිහතර යි.

සමස්තයක් වශයෙන් සැලකීමේ දී ත්‍රැක්ස්ගේ ව්‍යාකරණය ග්‍රීක භාෂාවේ ශබ්ද විග්‍රහය හා පදිම විග්‍රහය සම්බන්ධ ප්‍රාමාණික තොරතුරු අඩංගු කෘතියක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

3. ත්‍රැක්ස්ගේ ව්‍යාකරණයේ ශබ්ද විචාරාත්මක කරුණු

ත්‍රැක්ස් සිය ව්‍යාකරණයේ හත්වන කොටස ශබ්ද විග්‍රහය සඳහා යොදා ගනියි. එම කොටස ඔහු නම් කරනුයේ 'ඒකක' (on elements)වශයෙනි. ඒකක නම් වූ මෙම කොටසේ දී ග්‍රීක් භාෂාවේ වර්ණමාලාව පිළිබඳ විමර්ශනයක් සිදු කෙරේ. විශේෂයෙන් තදීය

වර්ණමාලාවේ ශබ්ද අගය හඳුනා ගැනීමෙහිලා මෙම කෘතිය ප්‍රාමාණික මූලාශ්‍රය තොරතුරු සපයයි. ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ දක්වෙන ග්‍රීක වර්ණමාලාවේ අක්ෂර 24 කි. පහත දක්වෙනුයේ එම අක්ෂරමාලාව ආසන්න උච්චාරණය (IPA අනුව) සහිතව ය.

α-a, β-b, γ-g, δ-d, ε-e,
ζ-z, η-ê, θ-t^h, ι-i, κ-k,
λ-l, μ-m, ν-n, ξ-x, ο-o,
π-p, ρ-r, ς/σ-s, τ-t, υ-u,
φ-p^h, χ-c^h, ψ-ps, ω-ô

ග්‍රීක ලේඛන වාර්තාවන්හි දක්නට ලැබෙන අක්ෂර පදනම්ව මෙම වර්ණමාලාව ඔහු විසින් හඳුනා ගැනෙයි. ත්‍රැක්ස්ගේ මෙම විග්‍රහයෙන් වැදගත්කම පවතිනුයේ තදක්ෂර පිළිබඳ කරන ශබ්ද විචාරාත්මක විග්‍රහය පදනම් කරගෙන ය.

3.1 ස්වර

ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ දක්වෙන පරිදි උක්ත අක්ෂර 24න් හතක් ස්වර වශයෙන් හඳුනා ගැනෙයි. මෙම ශබ්ද හත ස්වර වශයෙන් හඳුනා ගැනීමට හේතුව ලෙස දක්වනුයේ ඊට අනන්‍යය සම්පූර්ණ ශබ්ද අගයක් පැවතීම යි. ස්වර ශබ්ද ද හ්‍රස්ව, දීර්ඝ හා මතාන්තරික (doubtful) වශයෙන් ප්‍රභේද ත්‍රයකින් යුක්තය. උච්චාරණයේ දී දීර්ඝව හෙවත් දිගුවේලාවක් උච්චාරණය වීම දීර්ඝ ස්වරයන්ගේ ලක්ෂණය යි. උච්චාරණයේ කෙටි බව හ්‍රස්ව ස්වරවල ලක්ෂණයයි. ඇතැම් විට දීර්ඝවත් ඇතැම් විට හ්‍රස්වවත් යෙදීම මතන්තරික ස්වර ශබ්දයන්ගේ ලක්ෂණයයි. ඒ අනුව දීර්ඝ ස්වර දෙකකුත් හ්‍රස්ව ස්වර දෙකකුත් මතාන්තරික ස්වර තුනකුත් වශයෙන් පූර්වෝක්ත ස්වර හත විභේදනය කෙරේ. ස්වර ශබ්ද පිළිබඳ කරනු ලබන විග්‍රහයේ දී ස්වර අක්ෂර නැවත ද ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදේ. ඒ පූර්වවර්ති (prepositive) ස්වර හා අසම්භාව්‍ය ස්වර (subjunctive) වශයෙනි. පූර්වවර්ති ස්වර පහකි.

ඒවා තත් නාමයෙන් හැඳින් වෙනුයේ ι-i, හා υ-u, පූර්වයේ දී වර්ණත්වයට පත් වන බැවිනි. ι-i, υ-u, අසම්භව්‍ය ස්වර වේ. මෙම ශබ්දවලට අමතරව සංයුක්ත ස්වර (diphthongs) හයක් ද දක්නට ලැබේ.

ස්වර= α, ε, η, ι, ο, υ, ω

දීර්ඝ= η, ω

හ්‍රස්ව= ε, ο

මතාන්තරික= α, ι, υ

පූර්වවර්ති= α, ε, η, ο, ω

අසම්භාව්‍ය= ι, υ

සංයුක්ත ස්වර= αι, αυ, ει, ευ, οι, ου

3.2 ව්‍යඤ්ජන

ත්‍රැක්ස්ට අනුව ග්‍රීක් භාෂාවේ ව්‍යඤ්ජන අක්ෂර දහහතකි. එම අක්ෂර දහහත ව්‍යඤ්ජන ලෙස සැලකීමට හේතුව ලෙස දක්වනුයේ ඊට අනන්‍ය ශබ්ද නොමැති (හඬ) බැවිනි. එහෙත් එම ව්‍යඤ්ජන ස්වරාරූඪ වූ කල්හි ශබ්ද සහිත (හඬ) වන බැව් දක්වයි. පශ්චාත්තන සම්ප්‍රදායික ව්‍යාකරණ ශාස්ත්‍රය තුළ ව්‍යඤ්ජන හඳුනා ගැනීමේ පදනම මෙමගින් ප්‍රාථමිකව නිරූපණය වූ බව සැලකිය හැකිය.

යථෝක්ත ව්‍යඤ්ජන අතුරින් අක්ෂර අටක් අර්ධ ස්වර (semivowels) වෙයි. ඒවා අර්ධ ස්වර ලෙස සැලකීමේ හේතුව උච්චාරණයේ දී ස්වරවලට සාපේක්ෂකව තරමක අපහසුවකින් උච්චාරණය වුවත් ස්වාධීන උච්චාරණයේ දී (Individual Pronunciation)'ස්' හඬක් පිටවීමත් තොල් මැතිරීම ආදි ලක්ෂණයන්ගෙන් (hisses and mumblings) යුක්ත වීමත්ය. අවශේෂ අක්ෂර නවය නිශ්ශ්වසිත (mutes) නම් වෙයි. උච්චාරණයේ දී අඝෝෂ (voiceless) ලක්ෂණ ප්‍රකට කිරීම මෙනම් ලැබීමට හේතුව ලෙස දැක්වෙයි. එම නිශ්චිත අක්ෂරයන්ගෙන් තුනක් මෘදු (smooth)

ය. අක්ෂර තුනක් රළු (rough) ය. සෙසු අක්ෂර තුන මධ්‍ය (medial) ය. අවසන් අක්ෂර තුන මධ්‍ය ලෙස නම් කිරීමට හේතුව මෘදු අක්ෂරවලට වඩා රළු වීමත් රළු අක්ෂරවලට වඩා මෘදු වීමත් යන ලක්ෂණයයි. ත්‍රැක්ස් මෘදු හා රළු වශයෙන් හඳුනාගත් උච්චාරණ විෂයක භේදය පිළිවෙළින් අල්පප්‍රාණ හා මහාප්‍රාණ ලක්ෂණ ලෙස සැලකිය හැකිය. එම මෘදු-රළු ශබ්ද අඝෝෂ ලක්ෂණ දරණ බැවින් ඝෝෂ අක්ෂර මධ්‍ය ලෙස සැලකුවේ විය හැකිය.

මෙම අක්ෂරවලට අමතරව සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජන තුනක් ද ත්‍රැක්ස් විසින් දක්වා ඇත. සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජන ව්‍යඤ්ජන දෙකක සංයෝගයකි. ඊට අමතරව ක්‍රියා විෂයෙහි දී හෝ නාම වරනැගීම් විෂයෙහි දී වෙනසකට ලක් නොවීම ලක්ෂණ කොට ස්ථිර (unchangeable) යන නම් ලද ව්‍යඤ්ජන හතරක් ද දක්වා තිබේ. එම ව්‍යඤ්ජන Liquid ශබ්දවලට සමාන වෙයි.

අර්ධ ස්වර = ζ, ξ, ψ, λ, μ, ν, ρ, σ
නිශ්ශ්වසිත= β, γ, δ, ϑ, κ, π, ρ, φ, χ
මෘදු=κ, π, τ
රළු= χ, φ, ϑ
මධ්‍ය= β, γ, δ
ද්විත්ව ව්‍යඤ්ජන= ζ, ξ, ψ
ස්ථිර=λ, μ, ν, ρ

3.3 වර්ණ විග්‍රහය.

වර්ණ (syllables) යනුවෙන් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ දී හඳුනා ගෙන තිබෙනුයේ කේවල ශබ්දවලට වඩා වැඩි නමුත් වචනවලට වඩා අඩු මට්ටමේ පවතින ඒකක විශේෂයකි. නූතන වාග්විද්‍යා විග්‍රහයන් තුළ විමර්ශනයට ලක්වන වර්ණ සංකල්පයට සමාන ලක්ෂණ මෙම වර්ණ විග්‍රහය තුළ දැකිය හැකිය. වර්ණයක් යනු ස්වරයක් හා ව්‍යඤ්ජනයක් හෝ ව්‍යඤ්ජන කිහිපයක් සම්බන්ධ වූ ඒකකයකි. වර්ණ සම්බන්ධව ද ප්‍රභේද තුනක් ත්‍රැක්ස් හඳුනා ගනියි.

1.දීර්ඝස්වර (Lang syllable)

2.හ්‍රස්ව ස්වර (short syllable)

3.පොදු වර්ණ(common syllable)

දීර්ඝ වර්ණ ඒකකයේ (අක්ෂරයේ) දීර්ඝත්වය අනුව ඇති වෙයි. එහි ආකාර අටකි. ඉන් පහක් පිහිටීම අනුවත් තුනක් ස්වභාවය අනුවත් සිද්ධ ය. ස්වභාවය අනුව සැලකීමේ දී දීර්ඝ ඒකකයක් තිබීම, මතාන්තරික අක්ෂරයෙන් දීර්ඝ ලෙස සැලකීම හා සංයුක්ත ස්වරයන් පැවතීම යන හේතු පදනම්ව දීර්ඝ වර්ණ ප්‍රභවය වෙයි. පිහිටීම අනුව (position) සැලකීමේ දී ව්‍යඤ්ජන දෙකකින් අන්ත වීම, හ්‍රස්ව හෝ හ්‍රස්ව වූ ස්වරයකට පූර්වව ව්‍යඤ්ජන දෙකක් පැවතීම, ව්‍යඤ්ජනයකින් අවසන් වීම හා ඊළඟ වර්ණය ව්‍යඤ්ජනයකින් ඇරඹීම, ව්‍යඤ්ජන දෙකක් පූර්වව යෙදීම, සංයුක්ත ව්‍යඤ්ජනයකින් අවසන් වීම යන හේතු මත දීර්ඝ වර්ණ ප්‍රභවය වෙයි.

හ්‍රස්ව වර්ණ ප්‍රභවය වීමෙහිලා බලපාන්නාවූ ආකාර ද්වයකි. ඒ හ්‍රස්ව ස්වරයක් යෙදීම හෝ මතාන්තරික ස්වරයක් හ්‍රස්ව වශයෙන් යෙදීම යන හේතු දෙකයි.

පොදු වර්ණ ප්‍රභවය වනුයේ දීර්ඝ වර්ණයකින් අවසන් වීමහා පසු වර්ණය ස්වරයකින් ආරම්භ වීම, හ්‍රස්වීකෘත ස්වරයක් පුර්ව වූ ව්‍යඤ්ජන ද්වයකින් යුක්තව යථෝක්ත අක්ෂර ස්ථිර වීම හා නිශ්චිත වීම, භාෂණයේ (ප්‍රකාශනයක-speech) ආන්තික වශයෙන් යෙදීම හා ඊළඟ වර්ණය ස්වරයකින් ආරම්භ වීම යන හේතු තුන ආශ්‍රයෙනි.

ත්‍රැක්ස්ගේ ව්‍යාකරණයේ වර්ණ පිළිබඳ මෙම හැඳින්වීම අනුව වර්ණයක සංස්ථිතිය පිළිබඳ යම් අදහසක් ලද හැකිය. නූතන අධ්‍යයනයන්ට අනුව වර්ණයක සංස්ථිතිය පාසය+කේන්ද්‍රය+අපාසය (onset+ nucleus+coda) යනු වෙයි. බොහෝ භාෂාවල වර්ණයක කේන්ද්‍රය ස්වරය යි. ඉංග්‍රිසි වැනි භාෂාවක ව්‍යඤ්ජනයන් ද වර්ණක වශයෙන් (කේන්ද්‍ර වශයෙන්) යෙදෙන අවස්ථා ඇත. කෙසේ නමුත්

ත්‍රැක්ස්ට අනුව ග්‍රීක භාෂාවේ වර්ණයක කේන්ද්‍රය ස්වරය වන බැව් දැක් විය හැකිය.

4. ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ පදිම විචාරාත්මක කරුණු

ත්‍රැක්ස් විසින් සම්පූර්ණ අදහසක් ප්‍රකාශ කිරීම වාක්‍යයක මූලික ලක්ෂණය ලෙස විග්‍රහ කරන අතර ප්‍රස්තුත වාක්‍යයක් සමෝධානය වීමේ දී වාක්‍ය සංස්ථිතියේ අවම ඒකකය ලෙස වචනය (word) හඳුනා ගැනෙයි. වචනය පිළිබඳ ත්‍රැක්ස්ගේ අදහස් දැක්වීම ඇරිස්ටෝටලියානු දාර්ශනික ඉගැන්වීම්වලට හෙවත් ඇරිස්ටෝටල්ගේ භාෂා විග්‍රහයට සමාන ය. ත්‍රැක්ස් වචන වර්ග අටක් දක්වයි. ඒ පහත සඳහන් පරිදි ය.

1. නාම වචන (Onoma)
2. ක්‍රියා වචන (rhema)
3. කෘදන්ත වචන (metoche)
4. අව්‍ය වචන (qrthron)
5. සර්ව නාම වචන (qntonymia)
6. නිපාත වචන (prothesis)
7. ක්‍රියා විශේෂණ වචන (epirrhema)
8. සමුච්චිත නිපාත වචන (syndesmos)

4.1 නාම වචන (**onoma**)

නාම වචන යනු ස්ථිර (උදා-ගල්) හෝ අපහෘත (උදා-අධ්‍යාපන), පොදු (උදා-මිනිසා) හෝ සංඥා (උදා- ප්ලේටෝ) වශයෙන් භාෂණයේ යෙදෙන ඒකකයකි. නාම වචනය පිළිබඳ මෙම වර්ගීකරණය භෞතික, අභෞතික හා සාමාන්‍ය, වෛශේෂික වශයෙන් අර්ථ කථනය කිරීමට ද හැකිය. ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයට අනුව නාම වචනයක ආනුෂංගික අංග පහක් ද දක්නට ඇත. ඒ ලිංග (Gender), ආකෘති (type), ස්වරූප (form), වචන (number) හා වරනැගීම් හෙවත් විභක්ති (case) යන පඤ්චඛ්ගය යි.

ග්‍රීක (=පැරණි ග්‍රීක් භාෂාව) භාෂාවේ නාම වචනය හා සබැඳි ලිංග තුනකි. පුරුෂ ලිංග, ස්ත්‍රී ලිංග හා නපුංසක ලිංග යනු එම ලිංග තුන යි. එසේම ග්‍රීක භාෂා නාම වචනයේ ආකෘති දෙකක් ද වෙයි. ඒ මූලික (primary) හා ව්‍යුත්පන්න (derived) වශයෙනි. උදාහරණ ලෙස පොළොව (gaia) යන්න මූලික නාම වචනයක් ලෙසත් gaieios (පොළොව මත) ව්‍යුත්පන්න නාම වචනයක් ලෙසත් දක්වා ඇත. පදිම විචාරාත්මකව සැලකීමේ දී ආකාර හතක් යටතේ ව්‍යුත්පන්න වචන සාධනය වන ආකාරය දක්වා තිබේ. පිතෘ පාදක නාම (potronymics), අයිතිය දක්වන නාම (possessive), තුලනාර්ථ නාම (comparative), ක්ෂුද්‍ර නාම (diminutive), ව්‍යුත්පන්න නාම (derived), උත්කෘෂ්ටාර්ථ නාම (superlative) හා ක්‍රියා විශේෂණ නාම (adverbial) යනු එම නාම වචන සාධන විධි හත යි. යථෝක්ත ව්‍යුත්පන්න වචන සාධනයේ ප්‍රත්‍යයවත් කිරීම් (affixation) පිළිබඳව ද ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ සඳහන් වෙයි. නිදසුන් ලෙස පිතෘපාදක නාම වචන අතුරෙන් පුරුෂ ලිංගික නාම වචන සාධන ප්‍රත්‍යය තුනක් **es, ion** හා **ios** වශයෙන් දක්වා ඇත. තත් නාමයන්ගේ ස්ත්‍රී ලිංගික නාම වචන සාධනයෙහි ද **is, ias** හා **ine** වශයෙන් ප්‍රත්‍යය තුනකි. මෙසේ සෙසු ව්‍යුත්පන්න නාම වචන සාධන විධීන්ගේ ප්‍රත්‍යයන් ද යථායෝග්‍ය පරිදි දක්වා තිබේ.

නාම වචනයන්ගේ ස්වරූප ද තුනකි. ඒ සරල (simple), සංස්ලේෂී (synthetic) හා අධිසංස්ලේෂී (parasynthetic) වශයෙනි. memnon, agamemnon, agamemnonides යනු මෙම ස්වරූප තුනට පිළිවෙළින් උදාහරණ යි. නාම වචනය සම්බන්ධ වචන (numbers)තුනකි. ඒක වචන, ද්විවචන හා බහුවචන වශයෙන් එම වචන තුන දක්වා ඇත. සංඛ්‍යාත්මකව දක්වා ඇති මෙම භේදය ඇතැම් විට වෙනස් විග්‍රහයන්ට ද ලක් කළ අවස්ථා දැකිය හැකි ය. නිදසුන් ලෙස ත්‍රැක්ස් දක්වන පරිදි ඇතැම් බහුවචන රූප (උදා: ජනතාව) ඒකවචන ලෙස දක්වා ඇත. එසේ ම ඒකවචන රූප බහුවචන වශයෙනුත් ද්විවචන රූප ඒකවචන වශයෙනුත් දැක්වෙන අවස්ථා නිරූපණය කර තිබේ.

නාම වචනය සම්බන්ධ විභක්ති පහකි. ඒ ප්‍රථමා විභක්තිය (nominative), ආලපන විභක්තිය (vocative), කර්ම විභක්තිය (accusative), සම්බන්ධ විභක්තිය (genitive), සම්ප්‍රදාන විභක්තිය (dative) යන විභක්ති පහයි. ග්‍රීක් භාෂාව සම්බන්ධ මෙම විභක්ති භේදය හුදෙක් නාම වචනය සම්බන්ධව පමණක් නොව නාම විශේෂණය සම්බන්ධව ද ක්‍රියාත්මක වෙයි. ත්‍රැක්ස් හෝ විභක්ති සම්බන්ධ නාමීකරණය යථෝක්ත විභක්තීන්ගේ අර්ථමය කාර්යය පදනම් කොට සිදුකර තිබීම විශේෂ ලක්ෂණයකි.

නාම වචන සම්බන්ධ විග්‍රහයේ දී තව ද විග්‍රහ රැසක් දක්වා ඇත. එම වර්ගීකරණ බොහෝ විට නාම වචනයේ අර්ථය පදනම් කොට සිදු වූ බව පෙනේ.

4.2 ක්‍රියා වචන (rhema)

ක්‍රියා වචනය පිළිබඳ ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ එන විග්‍රහය කෙරෙහි ඇරිස්ටෝටල් හා ස්ටොයික්ස් භාෂා විග්‍රහයන්හි බලපෑම දක්නා ලැබෙයි. ත්‍රැක්ස්ට අනුව ක්‍රියා වචනයක් යනු කාල, පුරුෂ, වචන හා කර්තෘ කාරක, කර්ම කාරක දර්ශිත වචන ය. ක්‍රියා වචනය සම්බන්ධ සවිභක්තික වරනැගීමක් නැත. එසේ ද වුවත් ක්‍රියා වචනය සම්බන්ධ උපවර්ග අටක් දක්වා ඇත. තද් උපවර්ග **parepetai** නම් සඥාවෙන් හැඳින්වේ. ඒ අනුව ක්‍රියා වචනය සම්බන්ධව ක්‍රියා විධි (mood), කාරක (voice), ආකෘති (type), ස්වරූප (form), වචන (number), පුරුෂ (person), අවධි (tense), වරනැගීම (conjugation) යන උපවර්ග යෙදේ.

ක්‍රියාවිධි වර්ග පහකි. හැඟීම්වාචී (indicative), විධානවාචී (imperative), ඉච්ඡාර්ථවාචී (optative), අසම්භව්‍යවාචී (subjenetive), භාවවාචී (infinitive) යනු ත්‍රැක්ස් දැක්වූ එම ක්‍රියාවිධි පහයි. මෙම ක්‍රියාවිධි පහට අමතරව කාරක ත්‍රයක් ද දක්වා ඇත. මෙම කාරක භේදය ස්ටොයික්ස්වාදීන්ගේ මූලික හඳුනාගැනීමකි. ඒ අනුව කර්තෘ (active), කර්ම (passive) හා මධ්‍ය (midle) වශයෙන් තත් කාරක ත්‍රය නිරූපිත ය. මධ්‍ය කාරකයේ ලක්ෂණය ලෙස දක්වා ඇත්තේ,

කර්තෘ හා කර්ම යන උභය කාරක ලක්ෂණයෙන් ම යුක්ත කාරකය ලෙස ය.

නාම වචනයන්ට ද පොදු වූ ලක්ෂණ හෙවත් අංග ත්‍රයක් ද ක්‍රියා වචන සතු ය. මූලික හා ව්‍යුත්පන්න වශයෙන් වන ආකෘති අංගය, සරල, සංස්ලේෂී හා අධිසංස්ලේෂී වශයෙන් දැක්වෙන ස්වරූප, ඒක වචන, ද්විවචන, බහුවචන වශයෙන් දැක්වෙන වචන යනු එම සමාන අංග තුන යි. මෙම ක්‍රියා හා නාම යන වචනයන්ට උභය සාම්‍යතා ලක්ෂණවලට අමතර ක්‍රියා වචනයන්ට අනන්‍ය ලක්ෂණ හෙවත් අංග කිහිපයක් ද වෙයි. ඒ අතර ප්‍රථම, මධ්‍යම හා උත්තම වශයෙන් වන පුරුෂත්‍රය, අතීත, වර්තමාන හා අනාගත යන කාලත්‍රය ඒ අතර වැදගත් වෙයි. ඉනිඳු කාල තුනක් වශයෙන් දැක්වුව ද විග්‍රහයේ දී සඳහන් කර ඇති පරිදි එම කාලත්‍රය ආනුෂංගික වශයෙන් තව ද ප්‍රභේදයන්ගෙන් යුක්ත ය. ඒ අනුව අතීත කාලය නියෝජනය කිරීම සඳහා උපලක්ෂ්‍ය හතරක් දැක්වේ. ඒ අර්ථමය වශයෙන් සලකා සම්පූර්ණ (perfect), අසම්පූර්ණ (imperfect), ප්‍රාග් අතීත (pluperfect) හා අතීත (aorist) වශයෙනි. මෙහි දී විශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස පෙනෙනුයේ ප්‍රාග් අතීත රූප සාධනය සම්පූර්ණ අතීත රූප මූලයේ ද්විත්ව කිරීමෙන් නිෂ්පන්න වීම යි. අසම්පූර්ණ අතීත රූපය වර්තමාන රූපය මතින් සිද්ධයි.

අනතුරුව ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය තුළ විග්‍රහයට ලක්වනුයේ ක්‍රියා වචනයේ වරනැගීම ය (suzugaia). ග්‍රීක් භාෂාවේ ක්‍රියා වචනය සම්බන්ධ වරනැගීම මින් අභිප්‍රේත යි. එහි දී ක්‍රියා වචනයේ වරනැගීම් ස්වරූප පිළිබඳ උපවර්ග රැසක් යටතේ විග්‍රහයට ලක්කර තිබේ.

4.3 අවශේෂ වචන වර්ග

ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡාවට භාජනය කර තිබෙනුයේ නාම වචනය හා ක්‍රියා වචනය සම්බන්ධ තොරතුරුය. අවශේෂ වචන වර්ග පිළිබඳ ඒ සා දීර්ඝ විවරණ නොදක්නා ලැබේ. ඒ අනුව කෘදන්ත (particles) යනු නාම සහ

ක්‍රියා යන උභය වචනවල ලක්ෂණ දරන වචන යනුවෙන් විග්‍රහ කර තිබේ. කෘදන්ත පුරුෂ සහ ක්‍රියාවිධි යන ලක්ෂණ ද්වය හැර නාමපදයක සහ ක්‍රියාපදයක අඩංගු සෙසු ලක්ෂණ සියල්ලෙන් ම යුක්ත වේ.

අව්‍ය (articles) යනු විභක්ති වරනැගීම් ලක්ෂණ සහිත නාමයකට පූර්වව හෝ අපරව යෙදෙන වචන විශේෂයකි. අව්‍යයන්ට ලිංග විභක්ති හා වචන යන උප අංග අඩංගු වෙයි. සර්ව නාම (pronoun) යනුවෙන් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය තුළ සංග්‍රහ වී ඇත්තේ නාමයක් වෙනුවට යෙදිය හැකි වචන ය. එනම් ආදේශක වචන මෙයින් අදහස් කර තිබේ. ඒවායේ ද පුරුෂ ලිංග වචන විභක්ති ස්වරූප හා ආකෘති යන උපාංග අන්තර්ගත වෙයි.

නිපාත (preposition) වාක්‍යයක ප්‍රස්තුත ඒකකයකට පූර්ව ව පිහිටුවනු ලැබේ. නූතන භාෂා විග්‍රහය තුළ දක්නට ලැබෙන පූර්ව සර්ග (prefix) යන්නට ත්‍රැක්ස් දක්වන මෙම නිපාත සමාන ය. ත්‍රැක්ස්ට අනුව ග්‍රීක් භාෂාවේ නිපාත දහ අටකි. ඉන් හයක් ඒකවර්ණක (monosyllabic) වන අතර දොළොසක් ද්විවර්ණක (disyllabic) ය. නිපාත දැක්වීමෙන් පසුව ත්‍රැක්ස් ක්‍රියාවිශේෂණ (adverbs) දක්වයි. ක්‍රියාවට අතිරේකව යෙදෙන හෝ ක්‍රියාවක් විශේෂත්වයට පත්කරන වරනැගීම් ලක්ෂණවලින් තොර වචන විශේෂයක් ලෙස ක්‍රියා විශේෂණ දක්වා ඇත. මෙම හැඳින්වීම ජදිම වාක්‍ය විචාරාත්මක හැඳින්වීමක් ලෙස සැලකීම වඩාත් යෝග්‍ය ය. එනම් වාක්‍යය හා අර්ථ ක්ෂේත්‍ර පදනම් ව උක්ත අර්ථකථනය සිදුකර තිබේ. ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය තුළ ක්‍රියාවිශේෂණ වර්ග විසිහයක් දක්වා ඇත. එහි දී මූලික ප්‍රභේදයක් ලෙස දක්වනුයේ සරල හා සංස්ලේෂී ක්‍රියාවිශේෂණ යි. විස්මයාර්ථවාචී (interjective), උපදේශනවාචී (exhoetative), නිෂේධනවාචි (prohibitive) සහ වෙනත් (other) වශයෙන් තදීය ක්‍රියාවිශේෂණ හඳුනාගත හැකි ය.

සමුච්චිත නිපාත (conjunction) වචන පිළිබඳව ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණයේ එන නිර්වචනය අනුව සංකථන එක්කිරීම, ක්‍රමවත් කිරීම, අර්ථකථනයේ දී ඌනතා සම්පූර්ණ කිරීම ආදි කාර්ය

විෂයෙහි භාවිත වචන සමුච්චිත නිපාත නම් වෙයි. මෙම කාර්යමය විවරණය අනුව සමුච්චිත නිපාත සංයෝජක (copulative), වියෝජක (disjunctive) හා සංයුක්ත (conjunctive) වශයෙන් විභේදනයට ලක්කර තිබේ. එහි තව ද වර්ග කිහිපයක් පවතී.

මේ අනුව ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය තුළ පද විග්‍රහාත්මක වශයෙන් සම්පූර්ණ නමුත් අති සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් සිදුකර ඇත. මෙහි දී විශේෂයෙන් සඳහන් කළයුතු කරුණක් වනුයේ යථෝක්ත පද පිළිබඳ කරන විග්‍රහය තුළ වාක්‍ය විචාරාත්මක ක්ෂේත්‍රයට අදාළ කරුණු සාකච්ඡා වුව ද තත් ලක්ෂණ කෙරෙහි වාක්‍ය විචාරාත්මක වශයෙන් විමර්ශනයක් සිදුකිරීමට ත්‍රැක්ස් උත්සාහ ගෙන නොමැති බවයි. නිදසුන් ලෙස ක්‍රියාවිශේෂණය පිළිබඳ විග්‍රහය සැලකිය හැකි ය.

5. සමාප්තිය

සම්භාව්‍ය ග්‍රීක් භාෂාව පදනම් කොට ලියැවුණු අතිසංක්ෂිප්ත ව්‍යාකරණයක් වන ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය අපරදිග ව්‍යාකරණ සාහිත්‍යයේ මුල් ම කෘතිය ලෙස සම්භාවනාවට පත් වෙයි. මෙම කෘතිය න්‍යායාත්මක වාග්විද්‍යාවේ ප්‍රභවය කෙරෙහි එතරම් දායකත්වයක් නොසැපයූයේ වුව ද අපරදිග ව්‍යාකරණ නිර්මාණයෙහි ලා ප්‍රබල දායකත්වයක් සපයා තිබේ. මෙහි දී විශේෂයෙන් සැලකිය යුතු ලක්ෂණයක් නම් භාෂා විග්‍රහයට අවශ්‍ය වාග්විද්‍යාත්මක පාරිභාෂික පද විශාල ප්‍රමාණයක් නිර්මාණය කර තිබීම යි. එය බටහිර සම්භාව්‍ය භාෂාධ්‍යයනයට ප්‍රබල පිටිවහලක් විය. ඒ අනුව ග්‍රීක් භාෂාව පදනම් කොට සංග්‍රහ වූ ඩයෝනීසියස් ත්‍රැක්ස් ව්‍යාකරණය බටහිර භාෂාධ්‍යයනයේ ආරම්භක කෘතියක් ලෙස අගය කළ හැකි ය. භාරතීය ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය හා සම නොවූ ව ද ශබ්ද විග්‍රහය හා පද විග්‍රහය අතින් විශාල කාර්යයක් මෙම ව්‍යාකරණය තුලින් විධිමත් හා න්‍යායාත්මක ස්වරූපයකට සිදුව ඇති බව අවධාරණය කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. කරුණාතිලක, ඩබ්.එස්.,(2006) භාෂා සමීක්ෂා, කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
2. ජයසේකර, ආනන්ද., ජයසේකර, චිත්‍රා., (2015) තුලනාත්මක වාග්විද්‍යාව, කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
3. Allan, Keith., (2009) The Western classical tradition in Linguistics, London, Eguinox
4. Allan, Keith., (2013) The Oxford Handbook of the history of Linguistics, UK, Oxford University Press
5. Brown, Keith., (2006) Encyclopedia of Language and Linguistics, UK, Elsevier
6. Law, Vivien., (2003) The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600, UK, Oxford University press
7. Robins, R.H., (1997) A short History of Linguistics, London, outledge
8. Strazny, Philip., (2005) Encyclopedia of Linguistics, New York, Fitzroy Dearborn
9. Thomas, Davidson,. (1874) The Grammar of Dionysios Thrax (translation), ST.Lovis.Mo, Journal of Speculative philosophy

කාව්‍යය නමැති සාහිත්‍යාංගය හා එහි සමාජීය අවශ්‍යතාව

සහාය කථිකාචාර්ය සීලගම දයානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

වචනය පාදක කරගත් කලා මාධ්‍යයන් අතර කාව්‍යය පමණ මිනිස් සිත ප්‍රබෝධවත් කරවන අන්‍ය කලා කාර්යයක් නැති තරම් ය. කාව්‍යය මගින් මිනිස් සිතෙහි පහළවන සියුම් හැඟීම් ඉතා ප්‍රබල ලෙස ප්‍රකාශයට පත්වෙයි. කාව්‍යකින් ලබන ආස්වාදය බොහෝ කලක් චිත්ත සන්තානයෙහි රැව් පිළිරැව් දෙයි. කාව්‍ය වනාහි පෙරදිග ලෝකයෙහි පහළ වූ පැරණිම සාහිත්‍ය මාධ්‍යයයි. ලක්වැසියෝ වූකලි ප්‍රෞඪ සාහිත්‍ය ඉතිහාසයක උරුමකරුවෝ වෙත්. එම ප්‍රෞඪත්වය විදහාපාන සාහිත්‍ය නිදසුන් රාශියකි. මෙම ලිපියෙහි දී විශේෂ අවධානය යොමුකරන්නේ ලක්දිව සාහිත්‍ය ඉතිහාසයේ මාණික්‍යමය කිරීටයක් සේ දිස්වන පද්‍ය සම්ප්‍රදායය පිළිබඳ ය. කාව්‍යයෙහි ප්‍රමුඛ අපේක්ෂාව රස නිෂ්පත්තිය යි. එහෙත් එහි එක ම අපේක්ෂාව එය පමණක් ම නො වේ. සාහිත්‍යයෙහි අනුෂංගයක් වූ කාව්‍යය යනු කුමක් දැයි විමර්ශනයට බඳුන් කොට එහි සමාජීය අවශ්‍යතා කෙබඳු දැයි පිරික්සීම මෙම ලිපියේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථයයි. එහි දී විවිධ විචාරවාදයන් ගුරුතන්හි තබා තත් කාර්යය සාධනය කරගැනීමට අපේක්ෂා කරනු ලැබේ.

01.සාහිත්‍යයෙහි අනුෂංගයක් වූ කාව්‍යාංගය

මිනිසා තමා සතු සුවිශේෂී බුද්ධිය යොදා ගනිමින් මිනිස් පරිණාමය ඇරඹී දිනයේ පටන් අද දක්වා අප හමුවේ තබා ඇති නිර්මාණ පුදුම සහගත ය. එම නිර්මාණවලින් අද ලෝකය කෙතරම් පහසු වී ඇද්ද යන්න ජීවිතය නමැති ධාවන තරගයේ යෙදෙන අපට මොහොතකට ඉන් නිදහස් වී සිතා බලන විට වැටහෙයි. එසේ මිනිසා තාක්ෂණයෙන් දියුණුවූවා සේම ඔහුවිසින් නිපදවනු ලැබූ නිර්ව්‍යාජ අකලංක නිර්මාණයක් ලෙස විශ්ව සාහිත්‍ය දැක්විය හැකිය. ඒ අනුව මිනිසා සිය අගනාම වස්තුව ලෙසින් සාඩම්බරව කියවා රසවිඳින්නේ තම රට සතු සාහිත්‍යයයි.

සාහිත්‍යය, කාව්‍යය යන සංකල්ප දෙක ව්‍යාකරණමය නිරුක්තියෙන් පමණක් අර්ථ ගැන්විය නොහැකි සංකල්ප දෙකක් බව විද්වත් මතයයි. ''සහිතස්‍ය භාව:සාහිත්‍යම්''[1] යනුවෙන් විග්‍රහ කොට 'සහිත' ශබ්දයා කෙරෙන් 'ෂ්‍යඤ්' ප්‍රත්‍යය යොදා පැරැන්නෝ මේ ශබ්දය නිපදවා ගත්හ. මවුන් සාහිත්‍ය ශබ්දය යෙදුවේ 'එක්වීම', 'කාව්‍යානුශාසන','කාව්‍ය' යනාදි අර්ථයන්හිය[2]. වර්තමානයෙහි සාහිත්‍ය ශබ්දය පෙරට වඩා වෙනස් අර්ථයක යෙදේ. අද එහි නිම් වළලු පුළුල්ව ගොස් ඇති බැවිනි. එය ඉංග්‍රීසි Literature යන වචනයෙහි අර්ථය සලකා වත්මනෙහි යොදනු ලැබේ. මෙයින් මෙකල අදහස් කරන්නේ භාෂාවකින් හෝ භාෂාවක කිසියම් විෂයකින් ලිපි බද්ධ කළ සියල්ලමය.[3] එහෙයින් වර්තමාන ව්‍යවහාරය අනුව සාහිත්‍ය ශබ්දයෙහි විස්තෘතාර්ථය වටහා ගත යුතුය. ලිඛිතව පැවසෙන දේ සාහිත්‍ය ලෙස සැලකීමේ සම්ප්‍රදායයක් වේ. එම නිසා හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ හිමියෝ ''යම්කිසි භාෂාවකින් නිවැරදි ලෙස ලියවුණ ප්‍රයෝජනවත් පොත්පත් මෙකල සාහිත්‍ය නාමයට අයත් ය''යි ප්‍රකාශ කළහ.[4]

එසේ ද වුවත් ලියූ හැම දෙයක්ම සාහිත්‍ය යැයි නොගත හැකිය. ඇතැම් විට 'සාහිත්‍ය' ශබ්දය නොවෙනස් ලෙසින් සෑම ලිපියකට පාහේ යොදන බව පෙනෙතත් එය අප්‍රධාන වශයෙනි. ලියූ හැම දෙයක්ම සාහිත්‍ය යැයි ගතහොත් සෙල්ලිපි, ලියුම්,

දැන්වීම් කොළ ආදියත් සාහිත්‍යකෘති වශයෙන් සලකන්නට සිදු වේ. එසේ සැලකීමක් නැත. සාහිත්‍ය ශබ්දය අනුව හැම ලේඛනයක්ම සාහිත්‍ය සංඛ්‍යාවෙහි ගිණිය හැකි වුවත් එය එසේ නොවන බව එයින් පෙනෙයි. මේ ගැන අදහස් ප්‍රකාශ කළ සාහිත්‍යධරයන්ගේ මතය අනුව සාහිත්‍ය නම් කිමෙක් දැයි විමර්ශනය කළ හැකි ය. කොටහේනේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමියන් සාහිත්‍ය යන්න පිළිබඳ දක්වන අදහස මෙසේය.

> "යම් ලිපියෙකින් සත්‍ය සිදුවීමක් පළට වේ නම් යම් ලිපියක භාෂාව ප්‍රෞඪ වේ නම් මටසිලිටි වේ නම් හෘදයංගම වේ නම් පාඨකයාගේ හැඟීම් යම් ලිපියක් කියවූ විට තියුණු වේ නම් එය සාහිත්‍යය නමි. පොතපතක හෝ ගද්‍යපද්‍ය රචනාවක මෙකී තාක් ලක්ෂණ සම්පූර්ණ විය හැක්කේ ජීවිතය පිළිබඳ සැබෑ සිදුවීම් ඒ පිළිබඳ ලේඛකයාගේ අත්දැකීම් මැනවින් ඇතුළත් වූ විටය."[5]

සාහිත්‍යය යනු කලාවක් බව නූතනයේ පිළිගැනෙයි. එය ලිඛිත හෝ අලිඛිත භාෂාව මාධ්‍ය කොට පවතින කලාවෙකි. සංගීත, චිත්‍ර, මූර්ති ආදි අනෙකුත් කලාංගයන්ගෙන් සාහිත්‍ය නම් කලාව වෙනස් වන්නේ භාවිත මාධ්‍ය පදනම් වීමෙනි. කලාව යනු කිමැයි නිවැරදිව හඳුනාගැනීමෙන් සාහිත්‍ය යනු කිමැයි අවබෝධ කර ගත හැකිය. කලාව යනු සිතේ රසයක් ජනනය කරන නිර්මාණ ශක්තියයි. මෙහි දී සිදුවන්නේ ප්‍රකෘති තත්ත්වය උපාය මගින් නවතාවකට හා රසයකට පත් කිරීමයි. ප්‍රකෘතියෙන් රසයක් නොවිඳිය හැකි යැයි මින් පළට නො වෙයි. සාහිත්‍යය, කලාවක් වනුයේ භාෂාව මාධ්‍යය කොටගෙන කිසියම් රසයක් ජනිත කරවන බැවිනි. මෙම විග්‍රහයේ ඇත්තේ සාහිත්‍යයට කාව්‍යය නමැති සංකල්පය පිවිසි පසු ඊට ලැබුණු නිර්මාණාත්මකභාවය ස්පර්ශ කිරීමකි. එහෙත් අමතක නොකළ යුතු කරුණක් නම් සාහිත්‍යයට කාව්‍යය පිවිස ඒ ඔස්සේ නිර්මාණාත්මකභාවය හෝ විචාරකයන් දක්වන කාව්‍ය ලක්ෂණ සාහිත්‍යයට පිවිසීමට පෙරද සාහිත්‍යය පැවති බවයි.

මේ අනුව ලිඛිත දේ පමණක් ම සාහිත්‍යය නොවන බව පැහැදිලි වෙයි. සාහිත්‍යය යන්නෙන් නූතනයේ අදහස් කරන්නේ භාෂාව කේන්ද්‍ර කොටගෙන කළ නිර්මාණ විශේෂයක් බව පෙනේ. එය නිර්මාණශීලී විය යුතු අතර රසයක් වින්දනයක් ජනනය කළ යුතුය. එපමණක් නොවේ, ජීවිත විවරණයක් ද එයින් දැක්විය යුතුයි. මෙබඳු ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වන කෘතිය හෙවත් නිර්මාණය සාහිත්‍යය ලෙස සරලව අර්ථගැන්විය හැකිය. වර්තමානයෙහි සාහිත්‍යයේ පැවති මුල් අර්ථ ඉවත්ව ගොස් කාව්‍යය යන අර්ථය සාහිත්‍යය යන සංකල්පයේ ආත්මය බවට පත් වෙමින් තිබෙන බව පෙනේ. වෙනත් අයුරකින් කියතහොත් කාව්‍යය යනු සාහිත්‍ය ශබ්දයේ එක් අර්ථයක් නොව සාහිත්‍ය ශබ්දයට යොදන පර්යාය වචනයක් බවට පත් වෙමින් තිබෙන බවයි. එම නිසා නූතන විචාරක අදහස් විසින් හා භාවිතය විසින් සාහිත්‍යය සම්බන්ධයෙන් ඇති කරන ලද අර්ථය අපට පිළිගන්නට සිදු වේ. මන්ද යත් භාෂාවේ වචනයන්හි භාවිතය, අර්ථය එසේ විවිධ සාධක මගින් හසුරුවන ලබන හෙයිනි. රේන් හා වේලක් යන දෙදෙනා සාහිත්‍යය විස්තර කරන්නේ මේ අයුරිනි.

> ''සාහිත්‍යය අවශ්‍යයෙන් ම සිත් ගන්නාසුලු විය යුතුය. ඒ තුළ අවශ්‍යයෙන්ම රීතියක්, සෞන්දර්යාත්මක අරමුණක් හා හේතුඵල සම්බන්ධයක් තිබිය යුතුය. එමගින් ජීවිතය ගම්භීර භාවයට, පරිහාසයට හෝ ප්‍රතිවාදයක් බවට පත් කළ හැක්කේය. කෙසේ වෙතත් එය විශේෂ වූ අරමුණකින් යුතුව ජීවිතයෙන් තෝරා ගත්තක් විය යුතුය....''[6]

සාහිත්‍ය ශබ්දයට නවීන පිරිස් ද නොයෙක් විග්‍රහයන් ඉදිරිපත් කරනු පෙනේ. සාහිත්‍යය නම් 'ජීවන විවරණය වේ' යන නවීන විවරණයට බොහෝ දෙනා එකඟ වනු දැකිය හැකිය. මහාචාර්ය ඒ.වී. සුරවීර මහතා සාහිත්‍ය ශබ්දය අර්ථකථනය කරන්නේ කිසියම් වින්දනයක් හෝ ආස්වාදයක් හෝ රසයක් ලැබිය හැකි සේ සකස් කෙරෙන නිර්මාණාත්මක කෘති සාහිත්‍යය ගණයෙහි ලා සැලකිය හැකි බව යි. චිරන්තන හා නූතන ගද්‍ය පද්‍ය රචනා කාව්‍ය

නාටක ආදි සියලු නිර්මාණාත්මක කෘති සඳහා යෙදෙන පුළුල් අර්ථ සහිත පදය නම් 'සාහිත්‍යය' බවත්, ඇතැම් විට කාව්‍යය යන පදයද සාහිත්‍යර්ථයෙහිම යෙදෙන බවත් ඔහුගේ අදහස යි.[7]

සාහිත්‍ය නිර්මාණ කරන කවියා වස්තුවිෂයයන් ගන්නේ බාහිර පරිසරයෙනි. ඔහු රසවත් කොට ලිපිගත කරන්නේ සමාජය ඇසුරෙන් පහළ වූ අදහස්වේ. ඒ අනුව සාහිත්‍යය සමාජයක සිතුම් පැතුම් විදහා දක්වෙන කැටපතක් ලෙස ද සඳහන් කළ හැකි ය. සාහිත්‍යය වූකලි සභ්‍යත්වයෙහි වැඩීම, බස දන්නවුන්ට පමණක් ඇසෙන සේ කියන්නකි යි පවසන මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ ජනතාවගේ සභ්‍යත්වයත්, බුද්ධි විකාශයත් විනිශ්චය කිරීමට සාහිත්‍ය කලා උපකාරී වන බව පෙන්වා දෙයි.[8] සාහිත්‍ය නිර්මාණයන්හි භාෂාව මාධ්‍යය කරගෙන මෙම අපූර්ව නිර්මාණ ශක්තියකින් යුතු කෘති රචනා කරන හෙයින් එම භාෂාව උපයුක්ත කරගැනීමේ විධිමත් ස්වභාවයක් විද්‍යමාන විය යුතු ය.

මේ අදහස් සලකන කල සාහිත්‍යය යනු මනුෂ්‍ය ජීවිතය සුපුෂ්පිත කරන සූක්ෂ්ම භාෂා භාවිතයක ශ්‍රේෂ්ඨ ඵලයක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

භාෂාව ප්‍රධානතම මාධ්‍යය කොට පවත්නා කලාව සාහිත්‍යය ලෙස සරලව අපි හඳුන්වමු. එම කලාව සාහිත්‍යය යන සංඥාව ලබා ඇත්තේ සමාජයට හෝ අර්ථයට හෝ රසයට හිතවත් වූ බැවිනි. සාහිත්‍යයේ ප්‍රධාන මාධ්‍ය වන භාෂාව හසුරවන ආකාරය අනුව සාහිත්‍යය ත්‍රිවිධ වන බව ආචාර්ය මතය වේ. එනම් ගද්‍ය, පද්‍ය හා චම්පු/මිශ්‍ර යනුවෙනි. ඡන්දසකින් තොරව පාදවලට නොබෙදා භාෂාව හසුරවනුයේ ගද්‍යය වේ. ඡන්දසකට අනුව පාද බෙදා භාෂාව හසුරවනුයේ පද්‍යයයි. (නිසඳැස් කාව්‍යය තුළ ඡන්දසක් නොමැති වුවද පාද බෙදීම දක්නට ඇති හෙයින් ඒවා ද පද්‍ය විෂයෙහිලාම සලකමු). ගද්‍ය පද්‍ය දෙකින් මිශ්‍ර වූයේ චම්පු කාව්‍යය හෙවත් මිශ්‍ර කාව්‍යය වේ.[9] දෘශ්‍ය කාව්‍යය බොහෝ සෙයින් මේ ගණයෙහිලා සලකනු ලැබේ. (ගද්‍යයෙන් පමණක් ලියවුණු දෘශ්‍ය කාව්‍යයද නූතනයේ දක්නට ලැබේ.)

"ප්‍රාචීනයෝ කාව්‍යය ගද්‍යයෙන් හෝ පද්‍යයෙන් හෝ ගද්‍යපද්‍ය මිශ්‍රණයෙන් හෝ කළහ. සිංහලයෙහි පද්‍ය රචනාම කාව්‍යය නාමයෙන් සාමාන්‍ය ජනයා අතර ප්‍රකටය."[10]

සාහිත්‍යයේ ප්‍රධාන අංගත්‍රය අතුරෙන් මෙහිදී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ පද්‍ය කාව්‍යය විෂයයෙහි පමණි. පද්‍යයක් යනු කුමන ලක්ෂණවලින් උපේත වූවක් ද යන්න ප්‍රාචීන හා ප්‍රතිචීන විද්වතුන් අර්ථ දක්වා ඇත. මෙහිදී අප උත්සුක වන්නේ එම අදහස් හා කෝෂකරුවන්ගේ අදහස් වහල් කොටගෙන පද්‍යය යනු කිමැයි විග්‍රහ කිරීමටය.

සිංහල භාෂාවෙන් 'කවිය' යනුවෙන් හඳුන්වන මෙය සංස්කෘත භාෂාවෙන් 'පද්‍ය/ශ්ලෝක' යනුවෙන්ද පාලි භාෂාවෙන් 'පජ්ජ/ගාථා' යනුවෙන් ද ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් 'poem' යනුවෙන්ද හඳුන්වයි. සිංහල භාෂාවේ එන කවිය යන්නෙහි මාතෘ රූපය වූ 'කාව්‍යය' යන්න ද සංස්කෘත භාෂාවේ කවිය සඳහා ද යෙදී ඇතත් එය පොදුවේ සාහිත්‍යය යන අරුත්හි බොහෝ සෙයින් යෙදී ඇති බව කාව්‍යය යන්න යෙදී ඇති ප්‍රස්තාවන් විමසීමෙන් පෙනේ. 'poem' යන්නට ශබ්දකෝෂකරුවන් අර්ථ දක්වා ඇත්තේ මෙසේය.

"පද පේළිවල සහ ශබ්දවල පිළිවෙළ අනුව පෙළගස්වා ඇති, යම් අදහසක්, හැඟීමක් හෝ මනුෂ්‍ය අත්දැකීමක් චිත්තරූප බහුලව භාවිත කොට ඉදිරිපත් කරන ලියවිල්ලකි."[11]

"පද්‍යයෙන් ඇති නිර්මාණාත්මක රචනයකි. බොහෝ විට ගැඹුරු හැඟීම්. වටිනා සිතුවිලි මනෝරම්‍ය බසකින් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. පද්‍යය ලියනු ලබන්නේ යම් අත්දැකීමක් සන්නිවේදනය කරනු සඳහාය."[12]

"සෑදීම, නිර්මාණය කිරීම යන අරුත් ඇති ග්‍රීක පදයකින් උත්පත්තිය ලබා ඇත. කලාත්මක නිර්මාණයකි.

පද්‍යයෙන් ඇති, චිත්තරූපවල ඇති සුන්දරත්වය සහ උසස්බව ලක්ෂණ කොටගත් නිර්මාණයකි.''[13]

''පද්‍යයෙන් ඇති නිබන්ධනයකි. චින්තනයේ, භාෂාවේ ඉහළ සුන්දරත්වයක් පෙන්නුම් කරන බොහෝ විට පද්‍යයෙන් ඇති (නමුත් අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම පද්‍යයෙන් තිබිය යුතු නොවේ) රචනාවකි.''[14]

''කලාත්මක රචනයකි. චින්තනයේ, භාෂාවේ හෝ කලාත්මක ආකෘතියේ අතිචමත්කාරයක් පෙන්වන, පද්‍යයෙන් හෝ ගද්‍යයෙන් ඇති රචනාවකි.[15]

ශබ්දකෝෂකරුවන්ගේ යථෝක්ත නිර්වචන සියල්ල පිරික්සීමෙන් පද්‍යයේ ලක්ෂණ අංශද්වයක් ඔස්සේ මතු වෙයි. බාහිර වශයෙන් හා අභ්‍යන්තර වශයෙනි. බාහිර ලක්ෂණ යටතේ එහි ආකෘතිය අර්ථකථනය වන අතර අභ්‍යන්තර ලක්ෂණ යටතේ භාෂාව හා සංකල්ප නිර්මාණාත්මක වීම, චිත්තරූප මැවීම, චමත්කාරයක් දැනවීම යන ලක්ෂණ අර්ථකථනය වේ. ශබ්දකෝෂකරුවන්ගේ අදහස්වලට අනුව පද්‍යයක් යනු කිසියම් වූ අදහසක් සහෘදයසන්තානයෙහි චිත්තරූප මැවෙන පරිදි හා චමත්කාරයක් ඇති වන පරිදි නිර්මාණාත්මක සංකල්පනාවෙන් හා භාෂාවෙන් යුතුව ශබ්දවල ගැළපෙන පිළිවෙළක් අනුව පදපේළි මගින් දැක්වීමයි.

ප්‍රාචීන හා ප්‍රතිචීන ආචාර්යවරුන් පද්‍යය යන්න තම තමා පිළිගත් කාව්‍ය විචාර සිද්ධාන්ත හෝ ගුරුකුලයන්ට අනුව අර්ථ දක්වා ඇත. භාමහ නම් කාව්‍යාලංකාරිකයා කාව්‍යය යන්න හඳුන්වන්නේ 'ශබ්දාර්ථෞ සහිතෞ කාව්‍යම්'[16] වශයෙනි. ඔහුගේ පිළිගැනීම පරිදි කාව්‍යය තුළ ශබ්දය හා අර්ථය අතර අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිබද්ධතාවක් පැවතිය යුතුය. මෙම ප්‍රතිබද්ධතාව සමස්ත ශබ්ද සමූහය මතුකරන ශබ්දය හා සමස්ත අර්ථය අතර වන්නක් විය යුතු සේ ගැනීම උචිත වේ. මක්නිසාද යත් කාව්‍යයේදී වැදගත් වන්නේ අභිධේය අර්ථයට වඩා ලක්ෂ්‍යාර්ථය හා ව්‍යංග්‍යාර්ථය බැවිනි.

රසවාදය අනුව යමින් විශ්වනාථයන් කාව්‍යය යන්න අර්ථ දක්වන්නේ 'වාක්‍යං රසාත්මකම් කාව්‍යම්'[17] වශයෙනි. විශ්වනාථයන් කාව්‍යයේ ප්‍රධානම ලක්ෂණය හෙවත් ආත්මය ලෙස දකින්නේ රසයයි. භාරතීය සෛද්ධාන්තිකයන්ගේ විග්‍රහයන්හි එන කාව්‍යය යන පදය පද්‍යය විෂයයෙහි පමණක් ලඝු කළ නොහැකි වෙතත් පද්‍යය විෂයයෙහිත් එය අදාළ හෙයින් පද්‍යයේ ලක්ෂණ දෙකක් ලෙස ශබ්දාර්ථ සුසංයෝගය හා රසාත්මකතාව හැඳින්විය හැකිය.

එස්. ටී. කොල්රිජ් පවසන 'කාව්‍යය වනාහි හොඳම වචන හොඳම පිළිවෙළට ගැළපීමයි'[18] යන්න ද භාමහගේ විග්‍රහයට සමානය. හොඳම වචන හොඳම පිළිවෙළට ගැළපීම යනු යම් අර්ථයක් පැවසීමට වචන/ශබ්ද කිහිපයක් ඇත්නම් ඒ අතුරින් සමස්තාර්ථයට උචිත වූ ශබ්දයක් ඇති පදය තෝරාගැනීම හා එසේ තෝරාගත් පදය/පද සමස්තාර්ථයට උචිත වූ තැනෙක පිහිටවීමයි. ධ්වනිවාදීහු කාව්‍යයේ ආත්මය ධ්වනිය ලෙසත්, රීතිවාදීහු කාව්‍යයේ ආත්මය රීතිය ලෙසත් දැක්වූහ.[19] මෙනයින්ම වක්‍රෝක්තිවාදීන් හා ඖචිත්‍යවාදීන්ද අර්ථ දක්වා ඇත.[20] එසේ හෙයින් කාව්‍යය යන්න අර්ථ දැක්වීමේදී අපට එක් ගුරුකුලයකට වහල් විය නොහැකි සේම එකකුදු නොවැදගත් යැයි ප්‍රතික්ෂේපද කළ නොහැකිය. එසේ හෙයින් කාව්‍යය යනු යථෝක්ත සියල්ලෙන් සමලංකෘත වූවක් ලෙස අර්ථ දැක්වීම යෝග්‍ය වේ. එහෙත් මෙහි දී විශේෂයෙන් අවධාරණය කළ යුත්ත නම් යම්කිසි පද්‍යයක රස, ධ්වනි, ඖචිත්‍ය, වක්‍රෝක්ත්‍යාදි කාව්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් එකක් හෝ දෙකක් නොඑසේ නම් කිහිපයක්ම නොතිබීම එය කවියක් නොවීම විෂයයෙහි බල නොපානා බවයි. එක් ලක්ෂණයක් පමණක් වුව තිබීම එය කවියක් වීම විෂයයෙහි අසාධාරණ නොවේ.

ගද්‍යයෙන් පද්‍යය වෙන් කිරීමේ ප්‍රධාන ලක්ෂණය ලෙස පූර්වයේ පටන් සැලකූ පාද බෙදීම යන සංකල්පය වුව එක් පාදයකින් නිමවන කවියක් හමුවෙහිදී ප්‍රතිෂ්ඨා විරහිත බවට යයි. ඇතැම් ශබ්දකෝෂකරුවකු මෙය සලකාගෙන හෝ වෙනත් යම්

ආස්ථානයක් සලකාගෙන කවිය යන්න ගද්‍යයෙන් ද පැවතිය හැකි බව පිළිගෙන ඇති අයුරු ශබ්දකෝෂයන්ගෙන් ගත් උද්ධෘතයන්ගෙන් පෙනේ. ඇතැම් විට එම අදහස් සංස්කෘත ආලංකාරිකයන්ගේ කාව්‍යය යන පදය සේ poem යන්නද ගද්‍ය පද්‍ය විෂයයෙහිලා අවිශේෂයෙන් ඉදිරිපත් කළ ඒවා ද විය හැකිය. මහාචාර්ය රකේෂ්ගුප්තා *'PSYCHOLOGICAL STUDIES IN RASA'* නමැති ස්වකීය ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධයේදී කාව්‍ය පිළිබඳ පෙර-අපර දෙදිග නිර්වචන පනහක් දක්වයි.[21] එම නිර්වචන මගින් කාව්‍යයේ ඒ ඒ අංග ලක්ෂණ මතුව පෙනෙන හෙයින් කාව්‍යය යනු කවරේ දැයි හැඳිනීමට එම නිර්වචන උපනිශ්‍රය වේ.

කාව්‍යය, ශ්‍රව්‍යකාව්‍යය හා දෘශ්‍යකාව්‍යය වශයෙන් ද බෙදේ. එසේම පද්‍ය කාව්‍යය, මහා කාව්‍යය හා ඛණ්ඩ කාව්‍යය ලෙසින් ද බෙදා ඇත. කාව්‍යය, ප්‍රධාන වශයෙන් ගද්‍යය හා පද්‍යය වශයෙන් ද කොටස් දෙකකට බෙදේ.

ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍යශාස්ත්‍රයේ දී කාව්‍යයේ ස්වභාවය දැක්වීමේ දී වීරකාව්‍යය, ශෝකෝත්පාදකය, හාස්‍යෝත්පාදකය, වෘන්ද ගායන කාව්‍යය යන සිවුවැදෑරුම් කාව්‍ය වර්ගයක් දක්වයි. යටත් පිරිසෙයින් මෙම සතර වර්ගය කාව්‍යය ගණයෙහි ලා සලකන ලද බව නම් පැහැදිලිය. කාව්‍යශාස්ත්‍රයේ සාකච්ඡා කෙරෙන කරුණු ගැන පුළුල් වශයෙන් සලකන කල 'කාව්‍යය' යන්නෙන් නාට්‍ය හෝ පද්‍ය කාව්‍ය හෝ යනාදි වශයෙන් නොව පොදුවේ සියලු සාහිත්‍යාංගම අදහස් කෙරෙන බව අනුමාන කළ හැකිය. ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍යය පිළිබඳ විවරණ සැපයීමේ දී නිරන්තරයෙන් 'කාව්‍යය නම් අනුකරණයයි' යන පදනමෙහි පිහිටා සිටි බව පැහැදිලි වේ.[22]

පැරණියෝ ගද්‍ය පද්‍ය යන සාහිත්‍යාංග දෙක ම සමස්තයක් වශයෙන් ගෙන 'කාව්‍යය' යනුවෙන් හැඳින්වූහ. පංචේන්ද්‍රියන් මගින් ප්‍රපඤ්ච ලෝකයෙන් උකහා ගන්නා අනුභූතීන් යම්කිසි මනෝභාවයක් හා ගටමින් ගීතවත් වෘත්තයකින් කරන ප්‍රකාශය පද්‍ය යන විශේෂ නාමයකින් හැඳින්වූ බව පෙනෙයි. භාවය, ප්‍රතිභාව

හා ආකස්මිකත්වය පද්‍යයෙහි මූලික ලක්ෂණ වශයෙන් සැලකිය හැකි බව ජී. එස්. බී. සේනානායක දක්වයි.[23]

පෙරදිග රටවල ඈත අතීතයේ සිටම කාව්‍යයට විශිෂ්ට ස්ථානයක් හිමි විය. චිරන්තන සාහිත්‍යයෙහි කාව්‍යය සෙසු කලා මාධ්‍යයන් අභිභවා මතු වී සිටියි. හැම පෙරදිග රටකම පාහේ කාව්‍යය අන්‍ය කලා මාධ්‍යයන් නොලත් ගෞරවාදරයට පාත්‍ර වී ඇති බව විචාරක අදහස යි.[24]

කවියේ යුග ප්‍රවණතා අනුව කවියේ නිර්වචනය වෙනස් විය යුතු බව පිළිගත යුතු ය. පද්‍ය ඉතිහාසයේ එය එසේද වී ඇති බව නිසඳැස් හා දෙපද කවි විමසීමෙන් පෙනේ. ආදියෙහි පද්‍යයේ විශේෂ ලක්ෂණය ලෙස සැලකුවේ ඡන්දස හා චතුෂ්පද වීමයි.[25] නිසඳැස්වල හා දෙපදයන්ගේ සම්ප්‍රාප්තියෙන් පසු නිසඳැස හා දෙපදය කවි ලෙස පිළිගැනීමට සිදු වූයෙන් කවියේ අනිවාර්ය අංගය ලෙස සැලකූ ඡන්දස හා චතුෂ්පදත්වය යල් පැන ගියේ ය. නූතන කාව්‍ය ප්‍රවණතා අධ්‍යයනය කරන විට 'පාදවලට බෙදනු ලැබුයේ පද්‍යය'යි යන සංකල්පයේ ද වලංගුතාව පිරිහෙමින් පවත්නා බව පෙනේ. එසේ හෙයින් කවිය යනු යම්කිසි අදහසක් කාල්පනිකත්වයේ හා භාෂාවේ ඇති නිර්මාණශීලීත්වය මගින් සහෘදයා තුළ චමත්කාරයක් දැනවෙන ආකාරයට කරන රචනාවකි යන ආකාරයේ නිර්වචනයක පිහිට පැතීමට සිදු වේ. සිංහල කවියේ ඇති වෙමින් පවත්නා නූතන ප්‍රවණතාවන් විෂයෙහි අවධානය ගැඹුරින් යොමු කරන කල මෙහිද යම් යම් වෙනස්කම් කිරීමට සිදු වන බවද කිව යුතු වේ.

02. කාව්‍යයෙහි සමාජීය අවශ්‍යතාව

කාව්‍යයේ සමාජීය අවශ්‍යතාව කවරේද යන්න මින් පසුව මතුකර ගත යුතු වැදගත් කාරණයයි. මෙම විමර්ශනය පද්‍යයට හෙවත් සිංහලයෙන් අර්ථ ගන්වන කවියට පමණක් අදාළ වන හෙයින් මෙහි දී කාව්‍යය යන්නෙන් පද්‍යය යන්න හෝ කවිය යන්න පමණක් සැලකිය යුතු ය. කාව්‍යය යන්නෙන් ගද්‍ය, පද්‍ය, නාට්‍ය

ආදි භාෂාව උපයෝගී කොට ගැනෙන කවර නිර්මාණයක් වුවත් ගැනෙන නිසාවෙනි, මෙහි දී මෙලෙස සැලකිය යුත්තේ.

කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාව කවරේද හෙවත් සමාජයට කවිය අවශ්‍ය ඇයි යන ප්‍රශ්නය විසඳා ගත හැක්කේ කවියේ සමාජීය භූමිකාව හෙවත් කවියේ සමාජ කාර්යය විමර්ශනයට භාජනය කිරීමෙනි. කවියේ සමාජ කාර්යයම කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාව වන බැවිනි ඒ. කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාව හෙවත් සමාජ කාර්යය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකක් යටතේ සාකච්ඡා කළ ටී. එස්. එලියට් ඉන් පළමුවැන්න සාමාන්‍ය කාර්යය ලෙසත් දෙවැන්න විශේෂ කාර්යය ලෙසත් දක්වයි.[26]

කොටහේනේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමියන් දක්වා ඇත්තේ කාව්‍යය සමාජ ජීවනය දියුණු කරලීමට දෑඩි ලෙස උපකාරී වන බව යි.[27] මෙම අදහස උක්ත කාරණය සනාථ කරන්නක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. පළමුව කවියේ සාමාන්‍ය සමාජ අවශ්‍යතාව සාකච්ඡා කිරීම වැදගත් වෙයි. සංස්කෘත කාව්‍යාලංකාරිකයකු වූ විශ්වනාථ පඬිවරයා චතුර්වර්ග ඵල සාධනය කවියේ සමාජ කාර්යයක් ලෙස දක්වයි. කවිය විසින් සමාජයට චතුර්වර්ග ඵල සාධනය කරනු ලබන්නේ එය කවියේ සමාජ අවශ්‍යතාවක් බැවිනි. මෙය විශ්වනාථයන්ගේ පමණක් නොව පෙරදිග විචාරවාද සම්ප්‍රදායේම අදහස බව පෙනී යයි. එසේම කීර්තිය, සතුට ඉපදවීම, සදුපදේශය යන කරුණුද කවියෙන් සාධනය කළ යුතු බව පෙරදිග අදහසයි. මෙම සංකල්පයන් ද කවියෙන් සාධනය කළ යුතු යැයි පෙරදිග විචාරකයන් අදහස් කිරීමෙන් පෙනී යන්නේ එම සංකල්ප සමාජයේ අවශ්‍යතාවක්ව පැවති බවයි.

ධර්මාර්ථය කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාවක් වී ඇති බව කාව්‍ය කෘතීන්හි පරමාර්ථ විමසීමෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. ධර්ම යන්න ගැන ගැටලුවක් නැත. එහෙත් මෙහි අර්ථ යන්න විමසිය යුතු ය. එයින් යහපත යන අරුත මෙන්ම ධනය යන අරුතද ලැබෙන බැවිනි. නූතනයේ මුදල් පිණිස කවි ලියන කියන අය වෙති. තොරන්වලට ආධාර කිරීමේදී කවියෙන් ගුණ ගායනා කරන්නේ නම් ආධාර මුදල්

වැඩි වැඩියෙන් දීමේ ප්‍රවණතාවක් ඇත. එම නිසා මුදල ද කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාවක් ලෙස නොදක්වා සිටිය නොහැකි ය. අර්ථ යන්න යහපත යන අරුතෙහි සලකතොත් එය පැරණි කිවියන් සිය කෘති ආරම්භයේදීම පවසා ඇති බව පෙනේ. සියබස්ලකර කතුවරයා පළමුවෙන්ම මෙසේ දක්වයි.

''....බොළඳ තමා මෙවදනුදු
හුදු පරවැඩෙහි වේවා.''[28]

මේ අනුව පෙනී යන්නේ කවියෙන් සමාජය අපේක්ෂා කළ කරුණක් නම් පරවැඩෙහි යෙදීමට අනුබල ලැබීම යි. අපරදිග විචාරකයන්ගේ සාහිත්‍යික පරමාර්ථයෙහි අග්‍ර ප්‍රතිඵලය සමාජ සේවනයයි. නොයෙක් දුක් කරදර විෂමතා සපිරි සමාජය ඒවායින් විනිර්මුක්ත කොට යහපත් සමාජයක් ගොඩනැගීමට සාහිත්‍යය මග හෙළි කළ යුතු ය. සියලු කලාවන් සමාජ සේවය සඳහාය. කවියා සමාජ විෂමතාවන් පෙන්වාදිය යුතු අතර එමගින් සමාජය සුඛිත මුදිත කළ යුතු යනු ඔවුන්ගේ තර්කය යි. නිදර්ශන ලෙස එබඳු එක් නිසඳැස් පද්‍ය නිර්මාණයක් මෙහි දක්වමු.

''කන්ද උඩ රබර් මඩුවේ
මැසිමේ වැඩ කරන හිමිට
දාවල් බත් පත අරගෙන
යන්නී ඈ නිති මේ මග...
ඇසිල්ලකින් නතර වෙලා
මැසිමේ 'හොස් හොස්' උස් නද
වේදනාව උතුරවමින්
හිමි විලාප නගන හඬක්
කඳු මුදුනින් වැගිරෙයි''[29]
(කෙදිරුම් හා පිපිරුම්)

කවියෙහි මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වූ කලී රස නිෂ්පත්තිය යි. රසභාව චින්දනය සඳහාද පැරැන්නෝ නිර්මාණ සිදුකළහ. විශේෂයෙන්ම කව්සිළුමිණ වැනි කෘති බිහි වූයේ රස චින්දනය

අරමුණු කොටගෙනය. එහිදී කතුවරයා පද්‍යයෙහි රසභාව විඳීමෙහි සමර්ථයන් ඉතා දුර්ලභ බවත් එම ව්‍යක්තයන්ගේරස චින්දනය පිණිස තම කෘතිය පත්වේවායි පවසා සිටී.

"පෙදෙහි රසහව් විඳිනා- දෙනෙතා ඉතා දුලබෝ...
....එහි බෝසත් සර වැනුම් - වියතෙ මුව පත් වේවා"[30]

මෙයින් ප්‍රකට වන්නේ රසභාව චින්දනයද කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාවක්ව පැවති බවයි. එම අවශ්‍යතාව ඉටුකරනු පිණිස කලිකල්සවැනි නිරිඳු කවිසිඑමිණ රචනා කොට ඇත. මෙම කෘතිය මහා කාව්‍යයක් වන බැවින් එයින් කාම, මෝක්ෂ යන සම්පත්තීන්ද සලසා තිබේ.

කාව්‍යශේඛර මහාකාව්‍ය රචනා කොට ඇත්තේ ධර්ම දේශනා කිරීම සඳහාය. කවියෙන් බණ කියනු වර්තමානයෙහි පවා දක්නට ලැබෙන්නකි. කාව්‍යශේඛරයෙහි මෙසේ දක්වා තිබේ.

"තෙරුවන් පුදා වැඳ
මෙත් සිත් කැරැ සුරන් යැද
බුදුන් ගුණයක් සොඳ
කියම් එළුවෙන් මදක් පද බැඳ"[31]

ටී. එස්. එලියට් පෙන්වාදෙන පරිදි මුල්ම අවධියේ කවිය භාවිත කොට ඇත්තේ කිසියම් ගුප්ත බලයක් පතා කරන ආගමික යාතුකර්ම සඳහාය. ඒ බව ඔහු මෙසේ දක්වයි."මේ අනුව කවිය මුලින්ම යොදන ලද්දේ ආගමික යාතුකර්මවලය. අද වුවද පල්ලියේ ගයන ගීතිකා ගයනුයේ එවැනි අවශ්‍යතාවක් සපුරාලීමයි."[32] මෙයින් පෙනී යන්නේ මුල් කාලීනව කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාව බවට අනර්ථ නිවාරණය හේතු වූ බවයි.

සිංහල සන්දේශ සාහිත්‍යාවලිය සැලකීමේදී ඒවා බොහොමයක් රචනා වී ඇත්තේ දෙවියන් යැද පිං දී දෙවියන්ගේ පිහිට ආරක්ෂාව ලබා ගැනීමට බව පෙනේ. තිසර සන්දේශය රචනා වන්නේ දෙවිනුවර උපුල්වන් දෙවිඳු යැද රජු ඇතුළු පිරිස රැක දෙන මෙන් ඉල්ලා සිටීමටයි.

''යොමමින් කුළුණු නෙත යස තෙද කර දියුණ
දෙවමින් දිගා විරුසිරි නොමඳ ගුණ නැණ
සිය සෙන් සමඟ රකිනුය මෙරජ මැති ගණ
මෙලෙසින් තොසින් අයදිය හිමි එසරමණ''[33]

කවියේ මෙම ආදිතම සමාජීය අවශ්‍යතාව වර්තමානයෙහිද දක්නට පුළුවන. වත්මනෙහිද ශාන්ති කර්ම බෙහෙවින් සිදුකෙරෙන්නේ කවියෙනි. විහාරස්ථාන ආශ්‍රිතව කෙරෙන බෝධි පූජා වැනි කටයුතුද කවියෙන්ම සිදුකිරීමට උත්සුක වනු දක්නට ලැබේ.

සී.ඒ. ගොඩකුඹුර මහතා සිංහලයන් කාව්‍යකරණය සඳහා දැක්වූ නැඹුරුතාව ගැන කරුණු දක්වා තිබේ. ''සියලුම කලාවන් අතුරෙන් සිංහලයෝ කාව්‍යකරණයේ මනා කුසලතාවක් දැක්වූහ. සිංහලයන් සිතැඟි දේ ප්‍රකාශයට පත්කිරීමේදී කාව්‍ය නිර්මාණ තුළ මනා ප්‍රමුඛත්වයක් දක්වා ඇත.''[34] ලක්දිව පද්‍ය සම්ප්‍රදායයේ ඇරඹුම යන සංකල්පය අප මුවින් පිට වූ විගසම අප සිත් ආක්‍රමණය කරගන්නා අනෙක් සංකල්පය වන්නේ ජන කාව්‍ය සම්ප්‍රදායය යි. අප පද්‍ය සම්ප්‍රදායයේ ඇරඹුම සෙවීම උගහට කරුණක් වන්නේ එහෙයිනි. මන්ද යත්, මිනිස් දිවියේ දුක්කම්කටොලු, සෙනෙහස, විරහව, ආදරය යම් තාක් පැරණිද ඒ තාක් ජන කවියද පැරණි වන නිසාවෙනි.

''අහස උපන් තැන සකි නුඹ දන්නවද
පොළව උපන් තැන සකි නුඹ දන්නවද
සයුර උපන් තැන සකි නුඹ දන්නවද
සිව්පද උපන් තැන සකි නුඹ දන්නවද ''[35]

ටී. එස්. එලියට් කවියේ සමාජ කාර්යය යනුවෙන් දක්වන තවත් කරුණක් නම් ඉතිහාස වාර්තාකරණයයි.''කවියේ ඊළඟ ආදි රූප වන එපික් කවි හා වීර කවි ගොතන ලද්දේ කිසියම් ජනතාවකගේ ඉතිහාසය ඔවුන් හට මතක් කරදීමට විය හැක.''[36] සැබෑ ලෙස ම අතීතයේ දී කවිය භාවිත කොට ඇත්තේ සිද්ධි වාර්තාකරණය සඳහාය. වංසකථා නමින් පාලියෙන් රචිත පද්‍ය

කෘති ගණන සැලකීමෙන්ම එය වටහා ගත හැකිය. මහාවංසය අදටත් ලියැවෙන්නේ පද්‍යයෙනි. පද්‍යයේ දක්නට ඇති විරිත් භාවිතය නිසා මතකයේ රඳවා ගැනීමට පහසු හෙයින් සිද්ධි වාර්තාකරණය සඳහා පද්‍යය භාවිත කරන්නට ඇත. එයින් ගම්‍යමාන වන්නේ ඉතිහාසය මතක තබා ගැනීමද කවියේ සමාජ අවශ්‍යතාවක්ව පැවති බවයි.

සැබවින්ම ගද්‍යයෙන් හෝ වාර්තාකරණයෙන් සිහි තබා ගන්නවාට වඩා කවියට නගා සිහි තබාගැනීමේ පහසුවක් ඇත. පැරණි කෝෂ ග්‍රන්ථ පවා කවියෙන් රචනාවීමෙන් එය මොනවට පසක් වේ. මහනුවර යුගයේ අක්ෂර ශික්ෂණයද කවියෙන් සිදු කොට ඇති බවට වදන්කවි පොත සාක්ෂි දරයි. මෙයින් පැහැදිලි වන කරුණක් නම් තවමත් වනපොත් කිරීමේ අවශ්‍යතාව කවිය තුළ පවත්නා බවයි.

උපදේශ ලබාදීම සඳහා ද කවිය පූර්වයෙහි සිටම භාවිත කොට ඇත. සදුපදේශ ලබාදීමද කවියේ සමාජීය අවශ්‍යතාවකි. "කාව්‍ය මඟින් සදාචාර ප්‍රචාරයටද මහත් රුකුලක් ලැබේ. සිංහල සාහිත්‍යයෙහි ධර්මෝපදේශ සුභාෂිත චරිතාදර්ශ ආදි සදාචාරය වැඩි දියුණු කරවන සුලු ප්‍රකාශයෝ බහුල වෙති."[37] සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ වෙනම ම උපදේශ සාහිත්‍ය ප්‍රශාඛාවක් දක්නට ලැබේ. උපදේශ ලබාදීමේ පරමාර්ථයෙන්ම රචිත සිංහල සම්භාව්‍ය කාව්‍යකෘති මෙන්ම ජන සම්ප්‍රදායෙන් පැවත එන කවිද වේ. සිංහල උපදේශ සාහිත්‍යයේ විශිෂ්ට කෘති ලෙස සිරිත් මල්දම, සුභාෂිතය, ලෝකෝපකාරය වැනි පද්‍ය කෘති සැලකිය හැකිය. ඒවායින් සුචරිතවත් සමාජයකට මග පෙන්වා දෙනු ලබයි. සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයට අදාළ පද්‍යකෘතිවලද ප්‍රධාන අරමුණක් වූයේ සමාජයට යහපත් දේ සම්ප්‍රේෂණය කරවීමයි.

"අතුපතර කපමින-මොර කන්නවුන් විලසින
අන්නෑයෙන් කරන-නසා රට තොට නූපයන් දන"[38]

"කය නම් අසාරය-බව නම් බයංකාරය
කියනුව දිවා රැය - කියම් බුදුගුණඅලංකාරය"[39]

"තමා වරදස නො-දිස්නේ දොස් මැ මෙරමා
නුවන් බැහැර තමා මුත්-නහමත් නො දක්නේ කිම්"[40]

ජාතක කාව්‍යය වැනි කාව්‍යය අතිරේක වශයෙන් උපදේශයන් සලසා දෙන බව පෙනේ. ටී.එස්. එලියට් උපදේශාත්මක කවි ගැන මෙසේ අදහස් දක්වයි. "උපදේශාත්මක කවි අද සදාචාරාත්මක පණිවිඩ දෙන කවි බවට සීමා වී ඇත. ඒවා කවියෙන් විවිධාකාර මතිමතාන්තර වෙත තවත් යමෙක් පොලඹවා ගැනීමට ලියන ඒවා බවට පත් වී ඇත. ඒ කවි බොහෝ විට උපහාස හා අපහාසවලින් ගහනය. (තම අදහස සනාථ කිරීම සඳහා කවියා ඒ අදහස්වලට එකඟ නොවන අයට පහර ගසයි.)"[41] මෙසේ කවියෙහි රුව ගුණ කෙසේ රක්ෂා වූවාද යන ප්‍රශ්නය නැගුණත් මහා සම්ප්‍රදායය හා චූල සම්ප්‍රදායය යටතේ එන කවි විශාල ප්‍රමාණයක් උපදෙස් දීම නැමති සමාජීය අවශ්‍යතාව ඉටු කරලීමට ලියා ඇතිබව කිව හැකිය.

තවත් එක් මතයක් නම් ජීවිතයේ දුක් කම්කටොලුවලින් මිදීමට සාහිත්‍යය හේතුවන බවයි. මහාචාර්ය එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර කල්පනා ලෝකය නමැති කෘතියේ මෙසේ පවසයි. "මනුෂ්‍යයා උපදින්නේ පසිඳුරන්ට ගොදුරු වන මේ විෂය ලෝකයෙහි වුවද ඔහු වෙසෙන්නේ එහි පමණක් නොවේ. ඔහු මනසට පමණක් ගොදුරු වන කල්පනා ලෝකයක් මවාගෙන එහිද වාසය කෙරේ. සැබෑ ලෝකය ඔහුගේ මන දොළ පිරවීමට අසමත්ය."[42] ඇත්ත වශයෙන්ම සාහිත්‍යයෙන් ජීවිතයේ දුක් කරදරද අමතක කර දැමීමට මිනිසා සමත් වනු පෙනේ. මෙම කාරණය කවිය සම්බන්ධයෙන් වඩාත් සාධාරණ වන බව කිව හැකිය. ගොයම් කවි, පතල් කවි, කරත්ත කවි ආදි බොහෝ ජනකවි බිහි වී ඇත්තේ වෘත්තිය ජීවිතයේ ඇතිවන කර්කශ වූ දුක්ඛ දෝමනස්සයන් යම් තරමින් හෝ මතකයෙන් ඈත් කරනු පිණිස බව පෙනේ. එසේ ගැමි ජනයාගේ මුවින් ගිලිහුණු කරත්ත කවියක් මෙහි දක්වමු.

"බර ඇදලා ඉල ඇට පොඩි විය තදි නේ
කඳු නැගලා දෙපයට සවි නැත ඉති නේ
දුක් සිතිලා ගම නෑයෝ මතක් උ නේ
ගම සිට ලා වත් පණ යන්ට නැති උ නේ "[43]

තවද මිනිසා මානසික පීඩනය දුරු කර ගැනීම සඳහා ප්‍රතිකර්මයක් ලෙස ගීතය, කවිය උපයෝගී කරගනිති. මෙහි දී තම සිතෙහි විනෝදාස්වාදය යම් තරමින් හෝ ඇති කරගන්නා මිනිසා තම ගැටලුවලට මුහුණ දීමට සිත හදා ගනියි. සිතෙහි ඇතිවන පාළුව කාන්සිය යම් තරමින් හෝ එමගින් මග හරවා ගන්නට ඇති බව පෙනේ. එම නිසා අනන්ත දුක් පීඩාවලින් පිරිපුන් ජීවිතයට යම් සහනයක් ලබාගැනීමද කවියේ සමාජ අවශ්‍යතාවක් බව පෙනේ.

වත්මන් ලෝකය දෙස නෙත් විදහා බැලූ කල එහි ඇති විස්මයජනක සියලු වස්තූන්හි නිර්මාතෘ මිනිසා බව අපට අවබෝධ වන කරුණකි. ඒ මිනිසා සිය නිසග පරිකල්පනයෙන් ලොවට දායාද කළ උතුම් වස්තූන් අතර සාහිත්‍යය අන් කවර වස්තුවකටත් වඩා අගයකින් විරාජමාන වේ. මන්ද, එවැනි නිර්ව්‍යාජ, ප්‍රශස්ත නිර්මාණයන්ට අගයක් නියම කළ නොහැකි නිසාවෙනි. එම සාහිත්‍යය අතර පද්‍ය සාහිත්‍යයට හිමිවන්නේ විශේෂ ස්ථානයකි. සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යය නමැති වෘක්ෂයේ විවිධාකාර සුවඳින් යුක්ත සුපුෂ්පිත බොහෝ පුෂ්පයෝ වෙත්. ඒ අතර සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යය නවමු මගකට යොමු කළ කාව්‍ය සංකල්පයක් ලෙස ප්‍රශස්ති කාව්‍යය දැක්විය හැකිය.

"ප්‍රශස්ති (ප්‍ර+√ශංශ්) යන්නෙහි අපර නාමය විරුද යන්නයි. එය සකු බසෙහි 'විරුද කාව්‍ය' නමින් හැඳින්වේ. 'ගද්‍ය පද්‍යමයී රාජස්තුතිර් විරුදමුච්‍යතෙ' යනුවෙන් ප්‍රකට වන්නේ ප්‍රශස්තිය යන්න රාජ වර්ණනා වෙසෙසින් දැක්වීම බවයි."[44] ඒ අනුව යම් නිර්මාණයක් පුරාවටම රජ කෙනෙකුගේ හෝ ප්‍රසිද්ධ කීර්තිමත් චරිතයක ගුණ කවියෙන් ප්‍රකාශ කිරීම, වර්ණනා කිරීම මෙහි මුඛ්‍ය පරමාර්ථයයි. ඒ අනුව "වීරෝදාර නායකයෙකු ගුණ තෙද යස පබඳ කීර්තනය කෙරෙමින් බැඳුණු ප්‍රශස්ති හෙවත් විරුද කාව්‍ය වශයෙන් දැක්විය හැකිය."[45]

ශ්‍රී ලංකාවේ පද්‍ය සාහිත්‍යය පමණක් නොව ලොව ඕනෑම පැරණි සාහිත්‍යයක පුද්ගලාභිවාදනයට ලැබී ඇත්තේ ප්‍රමුඛ වැදගත් ස්ථානයකි. උක්ත ප්‍රශස්ති ගුණයන්ගෙන් යුත් කෘති රෝම ග්‍රීක සාහිත්‍යවල පමණක් නොව වෛදික සාහිත්‍යයේද අපට සොයා ගත හැකිය. ''ග්‍රීක සාහිත්‍යයේ සුප්‍රකට කවියෙකු වූ හෝමර්ගේ 'ඉලියට්' හා 'ඔඩිසි' යන කාව්‍යයෝ වීරාභිවාදන කෘතිහුය. ඍග්වේදයේ ඇතැම් සූක්තවල ඇතුළත් 'දානස්තුතී කාව්‍ය' ප්‍රශස්ති ගණයට ඇතුළත් කළ හැකියැයි මැක්ඩොනල් සූරීහු පවසති.''[46] මේ අනුව පූර්වකාලීන විශ්ව සාහිත්‍යය තුළද අප මෙම ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ලක්ෂණ වෙසෙසා පළට වන බව උක්ත නිදර්ශන මඟින් පසක් වෙයි.

ලක්දිව සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යයද සියුම්ව අධ්‍යයනය කිරීමේදී එහි සංදර්භය තුළ ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ප්‍රවණතා දැකගත හැකිය. සිංහල සාහිත්‍යයේ ගුරු තන්හි පිහිටන සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය දෙකක් වන සීගිරි ගී හා මහාවංශය තුළද ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ලක්ෂණ දැක ගත හැකිය. ''සීගිරි ගී පද්‍යාවලියේද 'විරිදු කව්' ලෙසින් හැඳින්විය හැකි පද්‍යයන් දක්නට ලැබේ. 69, 78, 104, 517 වැනි සීගිරි පද්‍ය ඊට නිදසුන්ය. එකම වීරයෙකු තේමා කොටගෙන ඔහුගේ බලපරාක්‍රමය ශූරවීරත්වය ශ්‍රේෂ්ඨත්වය වර්ණනා කරන ප්‍රශස්ති කාව්‍යමය ලක්ෂණ ඓතිහාසික කෘතියක් වන මහාවංශයේ ද නො අඩුව දක්නට ලැබේ.''[47]

මීට අමතරව මුල්කාලීන යුගයන්හි රචිත විශිෂ්ට කාව්‍ය නිර්මාණවල ප්‍රශස්ති මූලබීජ දැකගත හැකිය. ඒ අනුව මුවදෙව්දාවතේ මඛාදේව රජු වර්ණනාවට ලක් වී ඇත්තේ මෙලෙසිනි.

''මුවදෙව් උයන් වැදී - නරනිඳු සඳ සබපියා
කෙරෙමින් මෙන් මුළු නුවර විණි නද රතු පුලෙන්''[48]

එසේම කව්සිළුමිණ කතුවරයා කුස රජු වර්ණනා කරන්නේ ප්‍රශස්ති ලක්ෂණ විදහා පාමිනි.

''මමන පොද වත්සුන් පැහැසර සරඟ මල්දම්
බඳ මුහු උස හඟවා ගනකුළුව සුරිඳු සැව්''[49]

එසේම සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යයේ දැක්වෙන සම්භාව්‍ය සන්දේශ කාව්‍යයන්හි ද යම් යම් ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ප්‍රවණතා දැකගත හැකිය. සන්දේශ කාව්‍යවල දැක්වෙන රාජ වර්ණනා බොහෝ සෙයින් ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ප්‍රවණතා සඳහා සාක්ෂි සපයයි. ඒ අනුව ගම්පොළ යුගයෙහි රචිත (ක්‍රි.ව. 137- 1391) මයුර සන්දේශයේ 5 වන බුවනෙකබා රජු වර්ණනා කොට ඇත්තේ මෙලෙසිනි.

''සිරි සිම්බා තෙල පොළඹා රුදී නිතොර
රුපු ගජබා මුල් නොතබා ගත් කෙසෙර
ලක මලඹා සිරි සුලබා කළ මෙපුර
දින මනබා බුවනෙකබා රජපවර ''[50]

හංස සන්දේශයේ පරාක්‍රමබාහු රජු වර්ණනා කරන්නේ මෙලෙසිනි.

''සතර දිගත යසහර ලම්බා පුරුදු
ළතර රුපුන් ජය ගෙන පුම්බා විරුදු
නොහැර වෙතම කර දෙරණ ම්බ සිරිදු
නිතොර වැජඹි සිරි පැරකුම්බා නිරිදු ''[51]

පරෙවි සන්දේශයේ දී පැරකුම්බා නරනිඳු පිළිබඳ වර්ණනා කෙරේ.[52] කෝකිල සංදේශයේදී ද වර්ණනා කෙරෙන්නේ එතුමා පිළිබඳ ය.[53] ගිරා සන්දේශයෙහි දී ද පැරකුම්බා රජු ගැන ප්‍රශස්ති වර්ණනයක් එයි.[54] සැළලිහිණි සන්දේශයේදී එතුමා පිළිබඳ දැක්වෙන වර්ණනාව ද විශේෂයෙන් සැලකිය යුත්තකි.[55]

මේ අනුව මුල්කාලීන පද්‍ය සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රශස්ති කාව්‍ය ප්‍රවණතා දැකිය හැකිය. එසේම කෝට්ටේ යුගයෙහි පරිපූර්ණවත් ප්‍රශස්ති කාව්‍යයක් බිහිවීමට පූර්වෝක්ත හේතු සාධක බලපාන්නට ඇත. මේ අනුව යම් පුද්ගලයකු වර්ණනා කිරීමේ සමාජ අවශ්‍යතාව සඳහා කවිය යොදාගෙන ඇති බව පෙනේ. දේශපාලනික බලය තහවුරු කරගැනීම හෝ වෙන යම් කරුණක් එමගින් සාධනය කරගන්නට ඇති බව පැහැදිලි වේ.

පෙර සඳහන් කළ සියලු කාරණාවන් කවියෙන් මෙන්ම ගද්‍යයෙන් ද ඉටු කළ හැකි බව පෙනෙයි. ඒ සියල්ලක් ම කවිය මගින් ද ගද්‍ය මගින් ද ලැබිය හැකි සමාජීය අවශ්‍යතා වේ. එහෙත් යථෝක්ත කරුණු කවියේ සාමාන්‍ය සමාජීය අවශ්‍යතා යනුවෙන් හඳුනා ගැනීම වැදගත් වේ. කවියෙන් පමණක් ලබාගත හැකි ගද්‍යයෙන් ලබා ගත නොහැකි සමාජීය අවශ්‍යතාවක් වේද යන්න විසඳාගත යුතු ගැඹුරු කාරණාවකි. ටී.එස් එලියට් දක්වන පරිදි කවියේ ප්‍රමුඛම කාර්යය නම් ආනන්දය සැපයීමයි. කවර ආනන්දයක්ද යන්න ඔහු විස්තර කරන්නේ ''කවියකින් පමණක්ම සැපයිය හැකි ආනන්දයක්''[56] යනුවෙනි. තවද ඔහු විස්තර කරන අන්දමට කවර මාධ්‍යයකින් වුව කළනොහැකි වෙනසක් කවිය මගින් සිදු වන බව පෙනේ. ''කවියෙන් ලැබෙන ආනන්දය ගැනත්, ආනන්දය ඉක්මවා ගොස් කවිය අප ජීවිතවලට කරන වෙනස ගැනත් අපි අවබෝධ කරගෙන සිටිමු.... අන් කිසිම මාධ්‍යකින් සැපයිය නොහැකි අගයක්, කවිය විසින් ජනිත වන ජාතියට හා ජනතාවට සපයයි.''[57]

මෙසේ සලකන විට කවියෙන් අපූර්ව වින්දනයක් ලද හැකි බවත් එය කවියෙන් ම මිස වෙනත් ක්‍රමයකින් ලැබිය නොහැකි බව පැහැදිලි වේ. ගද්‍යයෙන් නොලැබෙන කවියෙන් ලැබෙන අපූර්ව වින්දනය ලැබෙන්නේ භාෂාවේ ඇති ගීතවත් බවින් හා ආකෘතියෙන් හා සංක්ෂිප්තතා ගුණය නිසාවෙනි. එපමණකින්ම නොවේ, තවත් කිසියම් හෝ කරුණක් දෙකක් මගින් ඒ අපූර්ව වින්දනය ලැබෙන බව කිව යුතු ය. සමස්තය එක්තැන් වීමෙන් ලැබෙන වින්දනයකි. එය කෙසේ වතුදු මිනිසා කවියෙන් ලබන විශේෂ අවශ්‍යතාවත්, ප්‍රයෝජනයත් ඒ වින්දනයම බව මැනවින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට සංසාරය විෂ රුකකි. එකී වෘක්ෂයේ හටගත් අමාපල දෙකක් වේ. එනම් මනාව කියන ලද වදන්හි රස විඳ ගැනීම හා සුදනන් ඇසුරු කිරීම යි. සාහිත්‍ය රස විඳින්නෝ මේ අමාපල ද්විත්වය ම අනුභව කරති.

''සංසාර විෂ වෘක්ෂස්‍ය
ද්වයමේවා මෘත: ඵලම්
සුභාෂිත රසාස්වාදස්
සජ්ජනෙ: සහ සංගම:''[58]

මුළු ලොවම සරුසාර වන්නේ සාහිත්‍යය නමැති වැසි වැසීමෙනි. ඉන් තොර වූ කල මෙලොව නිරුදක කතරක් හා සදිසිය. එහි සිසිලසක් නොමැත. එම නිසාවෙන්ම සාහිත්‍ය අර්ථ ගන්වන මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ මහතා මෙසේ පවසයි. ''සමාජයක් හෝ ජනකායක් හෝ සකස් කොට හික්මවමින් උසස් තැනක් කරා යවනු පිණිස ආගමටත් වැඩි බලයක් පාන්නේ ඒ ජනයාගේ සාහිත්‍ය වේ.''[59] සාහිත්‍යය හා සමාජය අතර පවතින ඉතා ප්‍රබල සම්බන්ධතාවට පදනම වන්නේ සාහිත්‍ය නිර්මාණකරුවා මිනිසා වීමත්, මිනිසා සමාජයීය සත්ත්වයකු වීමත්ය. සැම සාහිත්‍ය කෘතියකම පාහේ සැම සමාජයකටම පොදු ධර්මතාද ගැබ්ව පවතී.[60]

මෙසේ කරුණු සලකා බලන විට මෙමගින් ලක්දිව පද්‍ය සාහිත්‍යය කොතෙක් දුරට මහජනයාගේ සිත් සතන් හා බැඳී පැවතියේ ද යන්න මොනවට විද්‍යමාන වෙයි. එසේම සාහිත්‍ය තුළ අනුෂංගයක් වූ කාව්‍යයෙහි සමාජීය අවශ්‍යතාවද මැනවින් ගම්‍යමාන වේ. අවසාන වශයෙන් කාව්‍යය පිළිබඳවත්, එහි සමාජීය අවශ්‍යතාව පිළිබඳවත් කොටහේනේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමියන් දක්වා ඇති අදහසක් උදුරාගෙන මෙහි දක්වමු.

> ''කාව්‍යය තරම් මිනිස් සිතට කාවැදෙන සාහිත්‍යාංග යක් නැතැයි මේහැම දෙයකින්ම තීරණය වන්නේය. එසේද වුවත් ශිෂ්ට කාව්‍යයෙකින් සමාජයට සැලසෙන යහපත මෙන්ම දුෂ්ට කාව්‍යයකින් වන අයහපතද මහත්ය. සමාජ දූෂණයට හේතු වූ ඇතැම් කාව්‍යය මහනුවර කාලයෙහි රචිතය. මෙකලද එබඳු කාව්‍ය රචනා කරනුවෝ සිටිති. කාම දූතයන් වැනිව හැසිරෙන අදූරදර්ශී අයහපත් කවීන්ගෙන් සමාජය රැකගැනීම අත්‍යවශ්‍යකය. මනුෂ්‍යයා අයත් යුතුකම් කියාදී සමාජය

ප්‍රබෝධ කරවනු මිස සමාජ දූෂණය වන ලෙස අයුතු පෙළඹීම් උද්දීපනය කිරීම සත්කවීන්ගේ ස්වභාවය නොවේ.''[61]

සමාලෝචනය

කවියා ලෝකය දෙස බලනුයේ කවි ඇසිනි. නෙත් විදහා එසේ බලන ඔහුගේ ඇසට ලක් වනුයේ සාමාන්‍ය ලෝකයාට පෙනෙන ලෝකයට වඩා අමුතු වූවකි. ඇතැම් විටසාමාන්‍ය ලෝකයේ නොවටනා පහත් ලෙස සැලකෙන දේ කවියා උසස් අගනා දෙයක් ලෙසින් බලයි. එමෙන්ම සාමාන්‍ය ජනතාව ව්‍යවහාර කරනු ලබන යම් යම් දේ අමුතුම අයුරකින් දකී. ලෝකය ඇසුරින් ඔහු තුළ නගා ගත් ඒ හැඟීම් ඉක්බිති ඔහු ගද්‍ය පද්‍ය මුඛයෙන් සාහිත්‍යයෙහි ඇතුළත් කරයි. එහි පිළිබිඹු වන්නේ කවියා අමුතු මුහුණුවරකින් දුටු ලෝකයමයි. කවියා ලෝකය ඇසුරින් තනා ගත් දර්ශනාත්මක හැඟීම් මුසු කොට සැකසුණු ගද්‍ය පද්‍ය බණ්ඩයන් කියවීමෙන් පාඨකයා ද දාර්ශනිකයකු බවට පත් වන්නේ නිතැනිනි. එමගින් ඔහු සියුම් චින්දනාත්මක හැඟීමක්ද ජනිත කරගන්නා අතර ජීවිතයට පිටිවහලක් ද කරගනී. ක්‍රමයෙන් සමාජයක් දියුණුව කරා ගමන් කරනුයේ එම ක්‍රමයෙනි. කාව්‍යයෙහි පමණක් නොව වෙනත් ඕනෑම සාහිත්‍යාංගයක අගනාම සමාජීය අවශ්‍යතාවත් එයම වන්නේය. එසේ ම මෙම ලිපියෙහි දී කාව්‍යයෙහි සමාජ අවශ්‍යතාවන් රාශියක් පවත්නා බව විද්‍යමාන විය.

ආන්තික සටහන්

1 කොටහේනේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, සාහිත්‍යය හා සමාජය (කැලණිය: විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, 2000), 4.

2 එම.

3 එම, 5.

4 හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ හිමි, සාහිත්‍යය (කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1964), 5-6.

5 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, 6-7.

6 A. Warren and R. wellek, **Theory of Literature**(London: Jonathan cape, 1961), p.221.

7 ඒ.වී. සුරවීර, සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා (විචාර වචන කෝෂය)(කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1991), 234.

8 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම(දෙහිවල: සීමාසහිත තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1946), 1.

9 ගද්‍ය පද්‍ය දෙකින් මිශ්‍ර වූ පමණකින්ම චම්පු කාව්‍යය නොවේ. ගද්‍යයට අතරින් ප්‍රවේශ වන පද්‍යවලින් ද ගද්‍යයෙන් විකාශනය වෙමින් ආ කතාවම විකාශනය වේ නම් පමණක් චම්පු වේ. එසේ නොව් උපදේශ දීම් වශයෙන් ගද්‍යය තුළට පද්‍යය මිශ්‍ර වේ නම් එය උපදේශ ගණයෙහිලා සලකනවා විනා චම්පු ගණයෙහිලා නොසැලකේ.

10 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, 52.

11 **Longman Dictionary of English Language and Culture.** 1992, Longman, p.1012.

12 **Oxford Advanced Learner's Dictionary.** Oxford University press: 1991, p. 954.

13 **A Dictionary of The English Language.** London: 1912, p. 627.

14 **Chambers's Twentieth Centure Dictionary.** London: 1965, p.1965.

15 **Chambers Every day Dictionary.** Galley press: 1987, p .555.

16 සිංහල විශ්වකෝෂය හත්වැනි කාණ්ඩය. (සංස්.) හරිශ්චන්ද්‍ර විජයතුංග, (කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 1998), 61.

17 එම.

18 එම, 62.

19 එම.

20 එම.

21 Rakesagupta, ***PSYCHOLOGICAL STUDIES IN RASA*** (Baranas: Hindu University press, 1950), p. 10-20.

22 ඒ. වී. සුරවීර, ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය (කොළඹ 10:එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1984), 19,21.

23 ජී. එස්. බී. සේනානායක, "කාව්‍යයෙහි බාහිර අංග", ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රාචීන භාෂොපකාර සමාගම, (පන්නිපිටිය: සුමුදු පින්ටර්ස්, 1999), 2.

24 ආරිය රාජකරුණා, ජපන් හයිකු කාව්‍යය (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002), 3.

25 සුරවීර, සාහිත්‍ය විමර්ශ ප්‍රදීපිකා,127.

26 ටී.එස් එලියට්, "කවියේ සමාජ කාර්යය", කවිය සහ කවියා, ආරියවංශ රණවීර (පරි.) (නුගේගොඩ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, 2008), 104.

27 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි,55 පිටුව.

28 සියබස්ලකර දීපනී. (සංස්). වී. ඩී.එස් ගුණවර්ධන, (කොළඹ 10: සමයවර්ධන පොත්හල, 2003), 79.

29 ලක්ෂාන්ත අතුකෝරල, යටි වියන (නුගේගොඩ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, 2007), 49-50.

30 කව්සිළුමිණ. (සංස්). වැලිවිටියේ සොරත හිමි, (කොළඹ 10:සමයවර්ධන පොත්හල, 1949), 27.

31 කාව්‍යශේඛරය. (සංස්). හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමි සහ බටුවන්තුඩාවේ, (කොළඹ 10: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 2005), 2.

32 එලියට්, 104.

33 තිසර සන්දේශය. (සංස්). ඒ.වී. සුරවීර සහ විමල විජයසූරිය, (කොළඹ: ලේක්හවුස් පොත්හල, 1991), 54.

34 C. E. Godakumbura. **Sinhalese Literature.**(printed in Ceylon by the Colombo Apothecaries co; LTD. 1955), p.37.

35 මරුක්මාන්කුලමේ චන්දන හිමි, නුවරකලාවියේ ජනකවි (වාද්දුව:ශිල්පානන්ද මුද්‍රණාලය, 1990), 17.

36 එලියට්, 104.

37 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි,60.

38 කාව්‍යශේඛරය, 98.

39 බුදුගුණඅලංකාරය. (සංස්). අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, (රජයේ මුද්‍රණාලය, 1978 ප්‍ර.මු) 5 කවිය, 3.

40 කව්සිළුමිණ. (සංස්). වැලිවිටියේ සොරත හිමි, (කොළඹ 10:සමයවර්ධන පොත්හල, 1949), 27.

41 එලියට්, 05.

42 එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර, කල්පනා ලෝකය (කොළඹ 10: එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1958), 10.

43 ජනකවි-රබන්කවි පොකරි කවි. කොළඹ විජය මුද්‍රණාලයේ ප්‍රකාශනයකි. (කොළඹ 10: කොළඹ විජය මුද්‍රණාලය, 1999), 10.

44 සංඛ. (සංස්.). ටියුරින් අඛේච්ක්‍රම, (ජුනි කලාපය), සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, (කොළඹ: 2003), 01.

45 සාහිත්‍යය. (1966 කලාපය), (සංස්.). මැන්දිස් රෝහණධීර, සංස්කාරක දෙපාර්තමේන්තුව හා ශ්‍රී ලංකා සාහිත්‍ය මණ්ඩලය,(කොළඹ: 2000), 239.

46 අඛේච්ක්‍රම, 01.

47 එම.

48 මුවදෙව්දාවත සන්නය. (සංස්.).කෝන්ගස්කැන්නේ ආනන්ද හිමි, (ශ්‍රී සුමන පිරිවෙන, 1997), 12.

49 කවිසිළුමිණි පද සිතුමිණි. (සංස්.). අත්තනායක එම් හේරත්, (කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2009), 284.

50 මයුර සන්දේශ කාව්‍ය වර්ණනා. (සංස්.). ඩබ්. එල්. ධර්මවර්ධන, (කොළඹ 11: ගුණසේන සහ සමාගම, 1949), 7.

51 හංස සන්දේශය. (සංස්.). රත්මලානේ ධම්මාරාම හිමි, (කොළඹ 10: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2009), 13.

52 විමර්ශන සහිත පරෙවි සන්දේශය. ඒ.ඒ අභයසිංහ, (අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, 1997), 20.

53 කෝකිල සන්දේශය. (සංස්.).අලව් ඉසි සැබිහෙළ, (කොළඹ 11: ගුණසේන සහ සමාගම, 1962), 15.

54 ගිරා සන්දේශ විවරණය. (සංස්.). මකුළුදූවේ පියරතන හිමි, (කොළඹ 11: ගුණසේන සහ සමාගම, 1964), 06.

55 සැළලිහිණි සන්දේශය. (සංස්.). නන්දසේන රත්නපාල, (කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 2000), 04.

56 එලියට්, 107.

57 එම, 108.

58 ව්‍යාසකාරය. (සංස්.). රොටුඹ පේමරතන හිමි, (පිටකොටුව: මල්ටි පොත්හල, 2008), 124.

59 ඒ.වී. සුරවීර, සමාජීය සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය. (කොළඹ: ගොඩගේ පොත් මැදුර, 1982), 7.

60 චන්ද්‍රසිරි පල්ලියගුරු, සාහිත්‍ය-සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ හැඳින්වීමක් (කොළඹ 10: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992), 9-10.

61 පඤ්ඤාකිත්ති හිමි,62.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍ය හා පිටපොත් රචනය

බාහිර කථිකාචාර්ය ආචාර්ය
පොල්ගස්වත්තේ පරමානන්ද හිමි

1.1 ඓතිහාසික පසුබිම

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍ය ලාංකීය පසුබිමක් තුළ හුදකලාව වැඩි වර්ධනය වූ සාහිත්‍යාංගයක් නොවේ. පැරණි අට්ඨකථා සාහිත්‍යයේ පරිවාර සාහිත්‍යයක් ලෙස ව්‍යාඛ්‍යාන බිහිවිය. භාරතීය සමාජයේ වෛදික යුගයේ සිට භාවිතා වූ ව්‍යාඛ්‍යාන රීතියක් තිබුණු බවට සාක්ෂ්‍ය තිබෙයි. යුද්ධ කාලයේ ද පැවති මේ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමය බුදුන්වහන්සේ ද ස්වකීය ධර්ම දේශනා සරල කිරීම් වස් භාවිතා කළහ. මහින්දාගමනයත් සමග ආරම්භ වී වර්ධනය වූ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍ය හුදෙක් බුද්ධ ධර්මයේ ගැඹුරු දහම් කරුණු සරල හා සුගම ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමට යොදාගත් ප්‍රබල මාධ්‍ය විය. මේ නිසා සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට දීර්ඝ ඉතිහාසයක් තිබෙයි. එය බෞද්ධ සාහිත්‍ය ප්‍රභවය කොට ගත් බව ඉඳුරා ප්‍රකාශ කළ නොහැකිය. භාරතීය වෛදික සාහිත්‍ය තුළ ද ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති බිහිව තිබුණි. මේ බෞද්ධ හා වෛදික අටුවා පසුකාලයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ මූලාශ්‍ර ග්‍රන්ථ විය.

1.2 වෛදික යුගයේ ව්‍යාඛ්‍යාන මූලාශ්‍ර

මහින්දාගමනයත් සමග ලංකාවේ ඇති වූ ආගමික සාමාජික හා සාහිත්‍යයික ප්‍රබෝධය හුදෙක් ඉන්දියානු ආභාසය මතම

සිදුවුණි. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට ද මේ බලපෑම නො අඩුව ලැබුණි. ඉන්දියාවේ ලියැවුණු ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ විමසා බැලීමෙන් මෙය පැහැදිලි වේ. වෛදික සංහිතා හා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් පෙන්වන 'වේදාංග ශික්ෂා' යන නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබන ව්‍යාඛ්‍යානමය ස්වරූපයක් දරන සාහිත්‍යයක් වෛදික සාහිත්‍යයේ තිබුණ බව වින්ටර්නිට්ස් ප්‍රකාශ කරයි. මේ සංහිතා හුදෙක් ආගමික කටයුතු විෂයෙහි ශබ්දනගා කියවීම කෙරෙහි අවධානයෙන් රචිත බව සඳහන් කළ හැකිය. වෛදික යුගයේ රචිත මේ ශික්ෂා ග්‍රන්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යාංගයක රුව ගුණ ප්‍රකාශ කළේය.

සංහිතාවන් නිවැරදිව කියවීමට හා නිසිලෙස උච්චාරණය කිරීමට ශික්ෂා ග්‍රන්ථ බෙහෙවින් උපකාර වේ. ශික්ෂා යන වචනයේ තේරුම උපදෙස් දීමයි. මෙවැනි ව්‍යාඛ්‍යානමය ස්වරූපයක් දරන සාහිත්‍යයක් පළමුවෙන් ම දකින්නට ලැබෙන්නේ තෛත්තිරිය ආදී උපනිෂද් ග්‍රන්ථවලය. ශික්ෂා ග්‍රන්ථවලින් උගැන්වෙන්නේ නියම ආකාරයට අක්ෂර යෙදීම, නිවැරදිව ශබ්ද උච්චාරණය කිරීම හා ඒවාට අනුරූප වන පරිදි ලය හා තාලය යොදා ගායනා කිරීමයි. ශික්ෂා ග්‍රන්ථවල අවශ්‍යතාව බෙහෙවින් දැනුනේ සංහිතාවන් ඉතාමත් ජනප්‍රිය ආගමික ග්‍රන්ථ වූ පසුය" (නානායක්කාර, ගුණවර්ධන 1998)

වෛදික යුගයේ සිට පැවැත එන ව්‍යාඛ්‍යාව සාහිත්‍යාංගයක් පැවති බවට නිදසුන් තිබෙයි. එහෙත් එම කෘති හුදෙක් රචනා වූයේ ආගමික පරමාර්ථ පෙරදැරි කරගෙනය. විශේෂයෙන් පුද පූජා පැවැත්වීම වැනි ආගමික උත්සව වලදී හඬ නගා ගායනා කිරීම විෂයෙහි ශික්ෂා ග්‍රන්ථවලින් නොමද සහයක් ලැබුණි. සතර වේදයට කළ අටුවා බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයන්ට අටුවා කරණය පිළිබඳ මූලෝපයන් සැපයීමට ද පාදක විය.

"අථර්ව වේදයට අයත් ග්‍රන්ථයන්ගෙන් එවකට අනාර්ථ වූ සිරිත් විරිත් හා අදහස් උදහස් විස්තර වන අතර වෛදික ආර්යයන් අතර වෛදික යුගයේ සිට දියුණු වෙමින් පැවති ආ අදහස් උදහස් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි පිළිබිඹු වේ. වේදයන්ට ලියන ලද අටුවා

පොත් ලෙස සැලකෙන මෙම බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ වෛදික කාලයේ ප්‍රචලිතව පැවති යාග විධි විස්තර කරගන්නා වූ ද ඒ පිළිබඳ පූජකයන්ට අවවාද අනුශාසනා සපයන්නා වූ ද ග්‍රන්ථ සමූහයකි." (කළුපහන, ජිනදාස 1963)

බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයට ඇතුළත් මේ සංහිතා අටුවා ලෙස සැලකෙයි. බ්‍රාහ්මණ පූජා කර්ම නිවැරදිව හා ක්‍රමවත්ව කිරීමේ පහසුව උදෙසා සංහිතා හෙවත් අටුවා රචනා විය. ඍග් වේදයට අටුවා සපයන ලද්දේ සයනාචාර්ය විසිනි. සයනයෝ පමණක් නොව ඔහුගේ සමකාලීනයෝ ද බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවලට අටුවා සැපවූහ. (තිලකසිරි, 1958) වෛදික සාහිත්‍යයට ඇතුළත් මේ ව්‍යාඛ්‍යාන 'භාෂ්‍ය' ලෙස හැඳින්වේ. භාෂ්‍ය හුදෙක් 'ටීකා' ලෙස ද සැලකේ. ශබ්ද කල්ප දැමයෙහි භාෂ්‍ය පිළිබඳ අර්ථ කථනය කරන්නේ මෙසේය.

"සූත්‍රයන්ට ගැලපෙන්නාවූ වාක්‍යන්ගෙන් සූත්‍රයෙහි අර්ථයත්, ස්වකීය පදයනුත් වර්ණනා කරන බැවින් භාෂ්‍ය යයි පවසයි."

මේ අනුව භාෂ්‍ය ලෙස හැඳින්වෙන්නේ මුල් කෘතියේ ගැඹුරු පද සරල කරන අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයකි. මේ භාෂ්‍ය ග්‍රන්ථ වුව තවද විවරණය කරමින් කෘති රචනා වූ බව දක්නට ලැබේ. හර්තෘහරීන් විසින් 'වාක්‍ය දීප' නම් ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථය මහා භාෂ්‍යයට කළ ව්‍යාඛ්‍යානයකි.

භාෂ්‍ය රචනයේ ප්‍රමුඛයා ලෙස සැලකෙන්නේ ශංකරාචාර්යවරයාය. ඔහුගෙන් පසුව තවද භාෂ්‍ය රචකයෝ රැසක් බිහිවූහ. ශංකරාචාර්ය ශාරීරික භාෂ්‍ය (ක්‍රි. ව. 788) රචනා කළ අතර, ඉන් අනතුරුව බිහිවූ භාස්කර, රාමානුජ, ආනන්ද තීර්ථ, ශ්‍රී කණ්ඨ, ශ්‍රී පති සහ වල්ලභ යන අටුවාචාර්යවරු වේදයන්ට භාෂ්‍ය රචනා කරමින් වේදය පෝෂණය කළහ. (ධම්මරතන හිමි, පඤ්ඤාලෝක හිමි, 1950) වේදාන්ත ලෙස සැලකූ මේ භාෂ්‍ය වේද සාහිත්‍යය පෝෂණය කරමින් මහත් සේවයක් සැලසුවේය. සියලු වේදාන්ත

ශංකරාචාර්යවරයාගේ නොවන නමුත් වේදාන්ත රචනයේ ප්‍රමුඛයා වූයේ ශංකරාචාර්ය බව පිළිගැනේ.

"වේදාන්ත ශංකරාචාර්යගේ ව්‍යඛ්‍යාන වෙයි. වේදාන්තවල නියම ධර්මය රැකී ඇත්තේ මේ ව්‍යාඛ්‍යාන රචනා තුළය" (Muller 1950)

බ්‍රාහ්මණ සාහත්‍ය අර්ථවත් කළ මේ වේදාන්ත පුළුල් ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයක් බිහි කිරීමට ඉවහල් විය. වේදාන්තය ආශ්‍රය කොටගත් අටුවා ටීකා වෙනත් ආගමික නිකාය ගත ගැඹුරු දහම් කරුණු විවරණය කරනු පිණිස ඔවුන් ද යොදාගත් බව පසුකාලීන අටුවා ග්‍රන්ථ බිහිවීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. බුදු සමය තුළ ද අටුවා බිහිවීමට මෙම වේදාන්ත ඉවහල් වූවාට සැක නැත. විශේෂයෙන් බෞද්ධ මහායාන ධර්මය විවරණය කරනු පිණිස භාෂ්‍ය රචනා විය. වසු බන්ධු ආචාර්ය වරයාගේ අභිධර්මකෝෂ භාෂ්‍ය, ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදා දී විභංග භාෂ්‍ය ඒ අතර වෙයි. මේ හැරුණු විට ථේරවාදී අටුවා රචනයට වේදාන්තවල බලපෑම නොඅඩුව ලැබුණි.

"අනෙක් අතින් සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ බ්‍රාහ්මණ යුගයේ දී ලියවුණු කෞශිතකි, ශතපථ වැනි බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවලට ලියවුණු අර්ථ කථා ක්‍රමයක් අපට දක්නට ලැබේ. මේවායේ පදයක තේරුම මත නොව පර්යාය නාමයෙන් දීම මතුකොට ප්‍රස්තුතය සමර්ථනය කිරීමේ වශයෙන් ආඛ්‍යාන, වෘත්තාන්ත ආදිය ජනශ්‍රැතියෙන් හෝ ව්‍යවහාරයෙන් ගෙන නිදර්ශන වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ. පාලි අටුවාවල ද මේ ක්‍රමය අනුගමනය කොට ඇත." (ධම්මානන්ද හිමි, 2008)

මක්නිසාද යත් වෛදික බ්‍රාහ්මණ ආගමික සාහිත්‍ය තුළ පැහැදිලිවම අටුවා ක්‍රමවේදයක් පැවතුණු බැවිනි. අටුවා රචනයේ මූල බීජ හමුවන්නේ වෛදික සාහිත්‍ය ආශ්‍රයෙනි. ත්‍රිපිටකයේ අටුවා ලක්ෂණ රැගත් සූත්‍ර බිහිවීමට මෙය හේතුවූවා විය හැකිය. බුදුරදුන් පමණක් නොව උන්වහන්සේගේ ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලා ද අර්ථ වර්ණනා කිරීමෙහි දක්ෂයෝ වූහ. මේ නිසා බුදුරදුන් සැකවින්

දේශනා කළ ගැඹුරු දහම් කරුණු විස්තර විවරණ සහිතව දේශනා කිරීමට එබඳු භික්ෂූන්ට නියම කර ඇති අයුරු දක්නට ලැබේ.

1.3 ත්‍රිපිටක අටුවා මූලාශ්‍ර

බුද්ධ දේශනා තුළ ගැබ් වූ විස්තර වර්ණනා ගැඹුරු දහම් කරුණු සරල වටහා දීම අභිප්‍රේතව දේශනා කර ඇත. වරක් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ කෙටි එහෙත් ගැඹුරු ධර්ම කොටියාශයක් විස්තර වර්ණනා සහිතව නැවත දේශනා කිරීමට සිය ශ්‍රාවකවයන්ට පැවරූහ.

"එතදගතං භික්ඛවේ මම සාවකානං භික්ඛූනං සංඛිත්තෙන භාසිතස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං විභජනකානං යදිදං මහා කච්චානොති" (අං. නි. i)

මේ හැරණු විට සැරියුත් තෙරණුවන් බුදුරදුන්ගේ කෙටි එහෙත් ගැඹුරු දහම් කරුණු වලට විස්තර විවරණ සැපයූ බව සච්ච විභංග සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේය. එමෙන් ම අර්ථ වර්ණනා කිරීම පිළිබඳ සැරියුත් තෙර නිපුණයෙකු බව වරක් බුදු පියාණෝ වදාළහ.

"සාරිපුත්තෝ භික්ඛවේ පහෝති චත්තාරි අරිය සච්චානි විත්ථාරෙන ආචික්ඛිතුං දෙසෙතුං පඤ්ඤපෙතුං පට්ඨපෙතුං විවරිතුං විභජිතුං උත්තානිකාතුං" (ම. නි. iii)

මේ තෙරවරු හැරුණු විට මහා කොට්ඨිත තෙර, ආනන්ද තෙර ආදී තෙරවරු විස්තාර්ථ වර්ණනා කිරීමෙහි නිපුණයෝ වූහ.

"ආයස්මා ආනන්දෝ අත්ථ කුසලෝ ධම්මකුසලෝ බ්‍යඤ්ජන කුසලෝ පුබ්බාපර කුසලොති" (පරමත්ථදීපනී)

මෙහි අත්ත යන්න අට්ඨකථා ද ධම්ම යන්නෙන් පාළිය ද හඳුන්වන ලදී. ආනන්ද තෙර අර්ථ වර්ණනා කිරීමෙහි කුසලතා ප්‍රදර්ශනය කළ ශ්‍රාවකයෙකි.

අර්ථකථා ක්‍රමය බුදුරදුන් ම දේශනා කරන ලද අතර එහි තමන් වහන්සේගෙන් පසුව රැකගෙන යන ශ්‍රාවක පිරිසක් ද නිර්මාණය කිරීමට උන්වහන්සේ උත්සුක වූහ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ඒ ඒ තැන්වල දේශනා කරන ලද ප්‍රකීර්ණක දේශනා අට්ඨකථා බව සඳහන් වෙයි.

"තත්ථ තත්ථ භගවතා පවත්තිතා පකිණ්ණක දෙසනායෙවහි අට්ඨකථා" (සාරත්ථදීපනී)

මෙසේ අට්ඨකථා ශෛලීය බුද්ධ දේශනාව තුළම අන්තර්ගත වූ අතර පාළි අට්ඨකථාවේ ආරම්භය බුද්ධ කාලයට අයත් බවත් අනුමාන කළ හැකිය. සූත්‍ර පිටකයේ ඇතුළත් චුල්ල නිද්දේසය හා මහා නිද්දේසය සපුරා අට්ඨකථා ගණයට ගැනෙන කෘති ලෙස සැලකේ. බුදුරදුන් ජීවමාන කාලයේ ම සැරියුත් තෙරණුවන් විසින් මහා නිද්දේස දේශනා කළ බව සඳහන් වෙයි.

"සාරිපුත්තෝ මහා පඤ්ඤෝ
සත්ථු කප්පෝ ජිනත්‍රජෝ
ධම්ම චක්කං විභාජෙත්වා
මහා නිද්දේස මබ්‍රවී" (නිද්දේසට්ඨකථා)

නිර්දේශ රචනා කොට තිබෙන්නේ ඉතා ශාස්ත්‍රීය ක්‍රමයක් මත පිහිටාය. ත්‍රිපිටක ධර්මයේ සඳහන් ගැඹුරු ධර්මයන් විස්තර කිරීමෙහිලා යොදාගත් මෙම ශෛලිය අංක සම්පූර්ණ වූවකි. කිසියම් අකුරක් හෝ පදයක් පිළිබඳ නිගමනය කරනුයේ පහත සඳහන් නිදර්ශන දොළස අනුවය. එනම් අක්ෂර, පද, ව්‍යඤ්ජන, ආකර, නිරුක්ති, නිර්දේශ, සංකාසන, විවරණ, විභජන, උත්තානි කරන, පඤ්ඤත්ති (මහානිද්දෙස පාළි, සංඥාපනය).

යම්කිසි කාරණයක් මුලින් මාතෘකා වශයෙන් දක්වීම උද්දේසයි. අනතුරුව එය විස්තර කිරීම නිර්දේසයයි. එයම තවදුරටත් උපමා ආදිය ඉදිරිපත් කරමින් විස්තරාර්ථ කථනයට භාජනය කිරීම පටිනිද්දේසයයි. නිද්දෙස පාළිය තුළ අටුවාවක තිබිය යුතු මේ ලක්ෂණ ඇත.

"දුක්ඛූපනීතා පරිදෙවයන්තිතී-දුක්ඛූපනීතාති දුක්ඛප්පත්තා දුක්ඛ සම්පත්ත, දුක්ඛූපගතා, මාර පත්තා, මාර සම්පත්තා, මාරූපගතා මරණප්පත්තා, මරණූපගතා: පරිදේවන්තිතී- උරත්තාළිං කන්දන්ති, සම්මොහං අපජ්ජනතීති දුක්ඛූපනීත පරිදවසන්ති" (මහානිද්දෙස පාළි)

මේ හැරුණු විට ත්‍රිපිටකයට අයත් නෙත්තිප්පකරණය ද උද්දේස, නිද්දේස හා පටිනිද්දේස යන ක්‍රමයට අර්ථ වර්ණනා කරන අට්ඨකතාවක් බව පිළිගැනෙයි. මජ්ඣිම නිකායේ විභංග වර්ගය සම්පූර්ණයෙන් අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයට සැකසී ඇති දේශනාවකි.

"විභංග වර්ගයේ එන සූත්‍ර සැලැස්ම පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී මේ අටුවා ස්වරූපය විද්‍යාමාන වෙයි. තෝදෙය්‍ය පුත්‍ර සුභ මානවකයා බුදුරදුන්ගෙන් ඉල්ලා සිටින්නේ සංක්ෂේපයෙන් දේශනා කරන ලද ධර්මය විස්තරාර්ථව දේශනා කරන ලෙසයි.

"යථානං ඉමස්ස භොතෝ ගොමස්ස සංඛත්තෙන භාසිතස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං අවිභත්තස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං ආජානෙය්‍යන්ති" (ම. නි.iii)

යනුවෙන් භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සැකෙවින් වදාළ විස්තරාර්ථ විභාග නොකළ භාෂිතය විස්තරාර්ථ වශයෙන් වදාරන ලෙස සුභ මානවයා ඉල්ලා සිටියි. පාළි අටුවා සාහිත්‍යයේ මූල බීජ බුද්ධ භාෂිතයේම තිබෙන අතර බුදුන් වහන්සේ ස්වකීය ගැඹුරු දහම් කොටස් වස්තරාර්ථ සහිතව සමහර අවස්ථාවල දේශනා කිරීමෙන් පාලි ත්‍රිපිටකයට අටුවා එකතු කළහ.

"විනය පිටකයෙහි කොටසක් බවට පත්ව ඇති පැරණි අර්ථකතාවක් අපට දක්නට ලැබේ. පරිවාරය සම්පූර්ණ පිටකයට එකතු කළ අතිරේක පරීක්ෂණ පත්‍රයකි. තවද දැනට සුත්ත නිපාතයෙහි අඩංගු වී ඇති ග්‍රන්ථ වලට කරන ලද අටුවා පොතකි නිද්දේසය. පැහැදිලි වශයෙන් අටුවා වල ස්වභාවය ඇති ඡේද සඟි පොත්වල විසිර ඇත. අන්තිම වශයෙන් සඳහන් කළ යුත්තේ ධම්ම

සංගණියටත් විභංගයටත් අමුණා ඇති රසවත් අටුවා කොටස්" බව ජී. පී. මලලසේකර මහතා (1965) සඳහන් කරයි.

ත්‍රිපිටකයේ කෙටියෙන් සඳහන් දහම් කරුණු තවත් තැනක අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන සහිතව දක්නට ලැබේ. සූත්‍ර පිටකයේ බොහෝ සූත්‍ර ධර්ම හැරුණු විට විනය හා අභිධර්ම පිටකයේ ද මේ අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ලක්ෂණ පිළිබිඹු වෙයි. පසුකාලයේ අට්ඨකතා ලෙස වෙනම සාහිත්‍යයක් බිහිවීමට මූලවස්ථාව සපයන ලද්දේ ත්‍රිපිටකයේ මේ අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමවේදයයි. විනය පිටකයේ මේ විස්තරාර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය පැහැදිලිවම දක්නට ලැබෙයි. පාරාජිකා පාළි, පාචිත්තිය පාළි, ග්‍රන්ථ සුත්ත විභංග නාමයෙන් හැඳින්වීමට හේතුවී ඇත්තේ ද මේ අර්ථ ව්‍යාඛාන ක්‍රමය මෙහි ගැබ් වී ඇති බැවිනි.

විනය පිටකයේ සඳහන් මේ අර්ථකථන ලක්ෂණ පසුකාලීනව අටුවාචාර්යවරුන් කෙරෙහි සෘජුව බලපාන්න ඇත. විශේෂයෙන් බුදුන් වහන්සේ ස්වකීය දේශනා තුළම පළකල මේ අර්ථකතන ක්‍රමය ශ්‍රාවකයන්ගේ ප්‍රශ්න විචාරීම සඳහා ද ගැටලු නිරාකරණය හා අපහැදිලි කරුණු තවද පැහැදිලි කරනු සඳහා ද යොදා ගත්තේය.

"එකළ භික්ෂූන් අතර මතභේද සහිත ප්‍රශ්න පැන නැඟී කල්හි ඒවා නිරාකරණය කරනු සඳහා බුදුන් වහන්සේ වෙත ඉදිරිපත් කරනු ලැබූහ. බෞද්ධ අටුවාවල ප්‍රභවයේ ප්‍රථම අවස්ථාව මේ ප්‍රශ්න විසඳීම තුළ අපට පෙනේ යනුවෙන් විමල් චරන ලෝ සඳහන් කරයි. (අනු: සරණංකර ස්ථවිර, 1963)

වරක් බුදුපියාණෝ ලුහුඬින් දෙසූ ධර්මය තමන් වහන්සේ හෝ ශ්‍රාවකයන් වහන්සේ පසුව විස්තර වර්ණනා සහිතව දේශනා කළහ. බුද්ධකාලීන අටුවා බිහිවෙන්නේ බුදුරදුන් හා ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා දේශනා කළ මේ ධර්ම ව්‍යාඛ්‍යාන කරණ කොට ගෙනය. බුද්ධඝෝෂ තෙරණුවෝ ද මේ බුද්ධ කාලීන අටුවා පිළිබඳ සඳහන් කරති.

"ධම්පියට අටුවා කෙරම් යුව, දම්පියට අටුවා කරමියි කිවහොත්, එයට බුදු කැලි මහටුවා ඇත්නොා? එයට බුද්ධ කාලීන මහා අටුවා ඇත්තේ නොවේද? ඒ ඇත තෙප් කුමට කරව? එසේ ඇති කල්හි තෙපි කුමක් සඳහා (අටුවා) සම්පාදනය කරම්ද?" (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය)

මේ බුද්ධ කාලීන අටුවා නම් සුත්ත නිපාතයේ නිද්දේස පාලියත්, විනය පිටකයේ සුත්ත හා විභංගත්, මජ්ඣිම නිකායේ විභංග සූත්‍ර අදියත් සඳහන් කළ හැකිය. පාලි ත්‍රිපිටකයේ අඩංගු ව්‍යාඛ්‍යානමය අර්ථ කථන ආදිය පසු කාලයේ දී එතරම් වෙනසකට පත් නොවුයේ ඒවා ඒ අයුරින්ම ආරක්ෂා කිරීමට භික්ෂූන් උත්සාහ දැරීම නිසා බව සඳහන් වේ.

අර්ථ කුසල, ධර්ම කුසල, නිරුක්ති කුසල මහ තෙරවරු බුදුරදුන් ධරමාන සමයේම ධර්මයෙහි අර්ථව්‍යාඛ්‍යාන කිරීමෙහි ප්‍රතිබල වූහ. ඔවුහු බුදු රදුන් අභිමුවෙහි ද ඉන් පරිබාහිරව ද අවශේෂ භික්ෂූන්ට ධර්මය කියා දීමෙහි නියුක්ත වූහ. ඔවුන් අතර ඇති වූ ධර්ම සංවාද ධර්මයට විවරණ එකතු වීමට හේතු විය. බුදුරදුන්ට සමාන ලෙස ධර්මය විස්තර කිරීමෙහි ව්‍යක්ත වූ සාරිපුත්ත, මහා කාෂ්‍යප, මහා කච්චායන, මහා කොඨිත වැනි තෙරවරු ත්‍රිපිටක පාලි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍ය ආරම්භ කොට පෝෂණය කළහ.

"ආටුවා සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රභවය හා වර්ධනය පිළිබඳව විමසන්නෙකුට අටුවා ක්‍රමයෙහි මූල බීජය බුද්ධ භාෂිත සූත්‍රයන්හිම විද්‍යාමානය" යනු පේමසිරි (2008)

ධර්මයේ අර්ථ විවරණය කිරීමෙහිලා බුදුරදුන් තරමට ව්‍යක්ත වූ මහා කච්චායන තෙර අර්ථ සංවර්ණනයේ දී බුදුරදුන්ගේ ප්‍රසංසාවට ලක්විය. සමකාලීන භික්ෂූන් අතර ද මහා කච්චායන තෙරණුවන් ඇගයීමට ලක් වූ බව බුදුරදුන් කෙටියෙන් වදාරණ ලද මධු පිණ්ඩික සූතය විස්තරාර්ථ ලෙස දේශනා කිරීමට සුදුස්සා මහාකච්චායන තෙර බව භික්ෂූහු තීරණය කිරීමෙන් පැහැදිලි වෙයි.

"පහොතොවායස්මා මහා කච්චානො ඉමස්ස
භගවා සංඛිත්තෙන උද්දෙස උද්දිට්ඨස්ස
විත්ථාරෙන අත්ථං අවිභත්තස්ස විත්ථාරෙන අත්ථං විභජිතුං"
(ම.නි.1)

භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සැකෙවින් උදෙසූ විස්තර විසින් අරුත් නොබඳු උද්දේශයේ අර්ථය විස්තර වශයෙන් බෙදා දක්වන්න මහාකච්චායන තෙරුන් සමාර්ථ බව භික්ෂූහු කීහ. මෙබඳු විස්තර කථන අඩංගු ධර්ම දේශනා රැසක් මහා කච්චායන හිමියන් විසින් දේශනා කරන ලදී. ව්‍යක්ත විශාරද ධර්ම ධර භික්ෂූන් වහන්සේලා සමග පැවැති සංවාද සාකච්ඡා හා විස්තර විවරණ දේශනා පසුකාලීන අටුවා සාහිත්‍යයක් බිහිවීමට හේතු සාධක විය.

"ශාස්තෘන් වහන්සේ ජීවමාන කල්හි ශඞ්කිත ප්‍රශ්නයක් කෙළින්ම උන්වහන්සේ වෙතටම ගෙන යාමට හැකිව තිබිණි. එහෙත් ශාස්තෘන් වහන්සේගේ ජීවිත කාලයේ දී පවා මහා ශ්‍රාවකයන් වහන්සේ කෙනෙකුගේ නායකත්වයෙන් යුත් විවිධ බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානවල සාකච්ඡා, මිත්‍ර සමාගම් සහ විග්‍රහ සහිත විවරණ ඇතිවිය. අටුවාවල මුල සෙවිය යුත්තේ මේ සාකච්ඡාවලය. සමහර අවස්ථාවල දී මේ සාකච්ඡාවල විස්තර ශාස්තෘන් වහන්සේට දන්වූ විට උන්වහන්සේගේ එය අනුමත කොට එම විශේෂ ධර්ම ව්‍යාඛ්‍යානයන් ප්‍රස්තුත මාතෘකාවට උචිතම හෙයින් සිහි තබා ගන්නා ලෙස භික්ෂූන්ට නියම කොට වදාළහ. එබඳු ප්‍රශස්ත ශ්‍රාවක භණිතයන් මහ සංඝයා විසින් විශේෂයෙන් එම ශ්‍රාවක පරම්පරාවේ අය විසින් මහාර්ඝ සේ සලකා රක්ෂණය කරන ලදී. පාවචනය මෙන්ම ගරු කර ලදී. මෙය අර්ථ කථාවන්ගේ කේන්ද්‍රස්ථානය නම්" (මලලසේකර, 1965)

බුදුරදුන් ජීවමාන කාලයේම අට්ඨකථා සාහිත්‍යයට අවශ්‍ය මූලෝපායන් නිර්මාණය වී තිබිණි. බුදුන් වහන්සේ ද අර්ථ වර්ණනාවේ ප්‍රෝත්සාහි වූහ. තමන් වහන්සේට අනතුරුව ඒ කාර්ය කරගෙන යාමට අවශ්‍ය ප්‍රතිබල ශ්‍රාවක පරපුරක් නිර්මාණය කිරීමට ද පසුබට නොවූහ. ධර්මය අවබෝධ කරගැනීමේ හැකියාව

නිර්මාණය කරන පුද්ගල වර්ගීකරණය තුළ ද ධර්මය බෙදා වෙන් කොට විස්තර අර්ථ සහිතව අවබෝධ කරගන්නා පුද්ගලයා විපවිතඤ්ඤූ ලෙස හඳුන්වා ඇත.

"යස්ස පුග්ගලස්ස සඞ්ඛිත්තේන භාසිතස්ස විත්ථාරෙන අත්ථෙ විභජ්යමානෙ ධම්මාභිසමයෝ හෝති. අයං වුච්චති පුග්ගලෝ විපවිඤ්ඤූ" (සුමංගල විලාසිනී)

මේ අනුව ධර්මය අර්ථ විග්‍රහ කොට දැක්වීම අර්ථ වර්ණනා කිරීම ශ්‍රාවකයාගේ බුද්ධ මට්ටම අනුව සිදුවූ අවශ්‍යතාවයකි. ගැඹුරු දහම් කරුණු අවබෝධය සුකර කරන පිණිස බුද්ධ කාලයේ පැවත ආ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය පසු කාලයේ තවත් අභිසංවර්ධනයට පත්විය.

ත්‍රිපිටකයේ එක් ස්ථානයක සංක්ෂේපයෙන් දක්වූ කරුණක් තවත් තැනක විස්තර සහිතව දක්වා තිබේ. එකම කරුණ තවත් තැනක සවිස්තරාත්මකව දක්වීම අටුවාවක ස්වරූපයයි. මේ ස්වරූපය පාළි ත්‍රිපිටකයේ ප්‍රකීර්ණක දේශනා ලෙස හැඳින්වෙයි. එහෙයින් මේ ප්‍රකීර්ණක දේශනාව ත්‍රිපිටකයේ අටුවා ලෙස සැලකීම නිවැරදිය.

2.1 හෙළටුවා

සීහළට්ඨ කථා හෙවත් හෙළටුවා සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ප්‍රමුඛතම කෘතිහු වෙති. පාළි භාෂාවට පරිවර්තනය වීමත් සමග මේ හෙළටුවා අභාවයට ගියේය. බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් තුන් පිටකටම අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයේ දේශනා කළ අතර, මේ අටුවා සහිත ත්‍රිපිටකය මහින් මහරතන් වහන්සේ ලංකාවට රැගෙන ආහ. බුදුරදුන්ගේ ප්‍රකීර්ණක දේශනා ලෙස සඳහන් මේ අට්ඨකථා බුදුරදුන්ගෙන් පසුව කළ සංඝායනාවල දී සංගෘහිත වූ බව සඳහන් වෙයි.

"අත්ථං පකාසනත්ථං-අට්ඨකථාදිතො වසිසතෙහි
පඤ්චහි යා සංගිතා-අනුසංගීත පච්ඡාපි"
(පපඤ්ච සුදනී)

මෙසේ සංගායනාත්‍රයට භාජනය වුණු අට්ඨකථා මහින්දාගමනයත් සමග ලංකාවට ලැබුණේය. නමුත් මගධ භාෂාවෙන් තිබූ මේ අටුවා මනාව ආරක්ෂා කරගනු පිණිස සිංහල භාෂාවට නගන ලද්දේය. සීහළට්ඨ කථා ලෙසින් හැඳින්වෙන්නේ මේ අටුවා සමූහයයි.

"බුද්ධ වචනස්ස අත්ථ සංවණ්ණනා භූතා කථා මග්ගා
සෙයෙවච මහා මහින්දථේරෙන තම්බපණ්ණිදීපං
ආභතා පච්ඡා තම්බපණ්ණියෙහි මහාථේරෙහි
නිකායන්තර ලද්ධි සංකර පරිහාරත්ථං සීහල භාසය ඨපිතා"
(සාරත්ථදීපනී)

බුදුරදුන්ගේ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය මහා මහින් තෙරුන් විසින් ලංකාදීපයට ගෙන එන ලදුව පසුව ලංකාවේ මහා තෙරවරු මේ පාලි අට්ඨකථා සංකර වීම වළකනු පිණිස සිංහල භාෂාවෙන් තැබූහ. නමුත් මනෝරථපූරණී ආරම්භක ගාථාවල සඳහන් වන්නේ මහා මහින්ද තෙර සිංහල භාෂාවෙන් අටුවා කළ බවයි.

"සීහළ දීපං පන ආභතාථ-වසිනා මහා මහින්දෙන
ඨපිතා සීහළ භාසාය-දීපවාසීනමත්ථාය"
(මනෝරථපූරණී)

මේ අදහස තහවුරු කරන තවත් සාධක සමන්තපාසාදිකාවේ සඳහන් වෙයි. මහා මහින්ද තෙරගේ ලංකාගමනයට පෙර උන් වහන්සේ ත්‍රිපිටකය සහිත අට්ඨකථා සියල්ල ඉගෙන ගෙන තිබුණි. මේ නිසා උන් වහන්සේ පාලි ත්‍රිපිටකය පමණක් නොව එහි අට්ඨකතාව ද ලංකාවට ගෙනාහ.

"අථ මහින්දථේරෝ උපසම්පන්න කාලතොප්පභුති
අත්තනෝ උපජ්ඣායසංඝව සනතිකෙ ධම්මඤ්ච
විනයඤ්ච පරියාපුණ්නතෝ දෙවපියඛගීතතියෝ ආරුළහං
තිපිටක සඞගහිතං අබ්භන්තරෙ උග්ගහෙත්වා අත්තනෝ
උපජ්ඣායස්ස අනතෙවාසිකානං සහස්ස මත්තනං භික්ඛුනං
පාමොකඛෝ ආහොසි" (සමන්තපාසාදිකා)

හෙළටුවා බිහිවෙන්නේ පාළි අටුවා සාහිත්‍යයේ පරිවර්තන ලෙසිනි. බුදුන් ජීවමාන කාලයේදීම අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමය තිබුණු අතර, සංගායනාවල දී ඒවා සංගායනා කරන ලදී. තුන්වෙනි ධර්ම සංගායනාවේ දී සංගායනා කළ පාළි ත්‍රිපිටකය සහිත අටුවාව මහා මහින්ද හිමියෝ ස්වකීය උපාධ්‍යය වෙතින් ඉගෙන ගත්හ. එපමණක් නොව දහසක් පමණ භික්ෂූන් අතර ප්‍රමුඛ ධර්මධරයා වූයේ ද මහින්ද මහ තෙරුන්ය. මේ නිසා පාළි අට්ඨකථා සියල්ල සිංහලයට පෙරළීමට පෙර ඉන්දියානු භික්ෂූන් අතර ප්‍රචලිතව පැවතුණි.

"සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් දෙසිය පන්තිස් වසක් ගත වන විට දම්පියාව සහ එහි අටුවාව ඉන්දියානු භික්ෂූන් අතර හොඳින් ප්‍රචාරිතැවැ පැවැතිණැයි ලෙහෙසියෙන් සිතා ගන්නට පුළුවන. මෙසේ ඉන්දියාවේ පැවති ධම්ම පදය සහ එහි අටුවාව මිහිඳු හිමියන් විසින් මෙහි ගෙනෙන ලදුව ථූපාරාම සංගීතියේදීත් සංගීත වූ" බව විමලකීර්ති ස්ථවිර (1960) සාධක සහිතව පෙන්වා දෙයි.

සීහලට්ඨකථා මහින්ද මහ තෙරුන්ගේ හුදකලා ප්‍රයත්නයක ප්‍රතිඵල නොවෙයි. එය ලංකා ශාසනයේ ආරම්භක තෙරවරුන් වූ අරිට්ඨ ආදී මහතෙරවරුන්ගේ දායකත්වය මත සංගෘහීත වූ බව අනුමන කෙරේ. අනෙක් අතට පාළි ත්‍රිපිටකයේ ගැඹුරු දහම් කරුණු සරලව අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන කිරීමේ පරමාර්ථනේ රචිත අට්ඨකථා මහින්දාගමනයත් සමග බිහිවූ නව භික්ෂු පරපුර ධර්මයෙන් මනාව දැනුවත් කිරීම විෂයෙහි මනා පිටුබලයක් වූවාට සැක නැත. මේ නිසා අට්ඨකථා වන්ගේ අවශ්‍යතාව දැඩි වූ අතර ඒවා සිංහල භාෂාවෙන් තැබීම නිසා සිංහල භික්ෂු පරපුරට ධර්මය හැදෑරීම පහසු කරවූයේය. පසුකාලයේ මාතලේ අලුවිහාරයේ දී මේ අට්ඨකථා සහිත ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කළ බව සඳහන් වේ.

"තවද මහා මහෙන්ද්‍රන් ස්ථවිරයන් වහන්සේ විසින් එවක සිංහලෙන් රචනා කරන ලද හෙළටුවා වූ කලී පෙළ පොත් නොව ව්‍යඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයෝයි. ඒවායේ ස්වභාවයෙන්ම වාචෝද්ගත කොට ගෙන ඊම දුෂ්කර වූ බැවින් හෝ ඒ හෙළටුවා හා පෙළ පොත්

ආදියේ පිටපත් දුර්ලභ වූ නිසා හෝ අශුද්ධතම හෝ පිළියෙල වී නොතිබීම නිසා හෝ මාතලේ අලුලෙනෙහි ධර්ම සංඝායනාවක් පවත්වා පෙළ අටුවා ආදිය සකස් කොට පිටපත් කරවා තබන්නට ඇත." යනු හෙට්ටිආරච්චි, (1974) සූරිහූ අනුමාන කරති.

අලුවිහාරයේ කරන ලද සංඝායනාව වැදගත් වන්නේ මෙතෙක් අවිධිමත්ව පැවති පෙළ සහ අටුවාව විධිමත් ලෙස සකසා සංගෘහිත කිරීම නිසාය. පසුකාලීනව බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ගේ ගුරුවරයා වූ රේවත තෙරුන් ලංකාවේ පවතින මේ අටුවා පිළිබඳ වර්ණනා කරන්නේ පිරිසිදු බුද්ධ වචනය අටුවා තුලින් රැක ගැනීමට මේ සංගායනාව හේතු වූ නිසා විය හැකිය. අනෙක් අතට එවකට ස්වල්ප දෙනෙකු දැන සිටිය දේ වැඩි දෙනෙකුත් සතුවන අයුරින් ත්‍රිපිටකය හා එහි අටුවාව ක්‍රමවත්ව සකස් කිරීම අලුවිහාර සංගායනාවේ අරමුණු වූ බව මලලසේකර (1965) සඳහන් කරයි. කෙසේ වුවද පෙළ සහ අටුවා විවිධ නිකායික මතයන්ගෙන් දූෂිත නොකොට නිර්මලව රැක ගැනීමේ ප්‍රබල අවශ්‍යතාවය මහා විහාරිකයන්ට තිබුණි. හෙළටුවා විධිමත්ව සංග්‍රහ වීමට මහා විහාරිකයන්ගේ කැපවීම ද ප්‍රබල සාධකයක් විය.

"වෙනස් වන සමාජය හා පරිසරය අනුව සිය අදහස් උදහස් හා පිළිවෙත් වෙනස් කිරීමෙහි උත්සුක වූ අභයගිරිවාසීන්ගේ ප්‍රගතිශීලී අදහස් නිසා පිරිසිදු බුද්ධ වචනය කෙලෙසීමක් ඇතිවේය යන බිය මහාවිහාරිකයන් තුළ පහළ විය. මේ හේතු කොටගෙන බුද්ධ වචනය වටා ගෙතුනු සිංහල අටුවාවංගේ සංඛ්‍යාව ක්‍රමයෙන් දියුණුවන්නට විය. පරවාදයන් මර්දනය කරමින් වෛතුල්‍ය අදහස් උදහස් සිඳ හෙළමින් ථේරවාදී අදහස් තව තවත් උද්දීපනය කරමින් බිහිවූ මෙම අටුවා ටීකා සාහිත්‍ය මහා විහාරිකයන් විසින් ආරක්ෂා කරන ලදී." යනු කළුපහණන්ගේ (1961) අදහසයි.

සිංහල අටුවා සාහිත්‍ය බිහිකිරීම හා එය ආරක්ෂා කිරීම නිර්මල බුද්ධ වචනය සුරක්ෂිත කිරීමේ ප්‍රබලතම කාර්ය ලෙස මහා විහාරිකයෝ සිතූහ. මේ නිසා සිංහල අට්ඨකථා මහින්ද මහතෙරුන්ගෙන් පසුව ද රචනා වන්නට ඇත. පසුකාලයේ

බුද්ධඝෝෂ තෙරුන් පාලියට පරිවර්තනය කළේ මහාවිහාරිකයන් රැකගත් මේ සිංහල අටුවා සමූහයයි. මහාවිහාර වාසීහු මේ සිංහල අට්ඨකථා කොතරම් බැතියෙන් ආරක්ෂා කළේ ද යත් බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ට එකවර සිංහල අටුවා පරිවර්තනය කිරීමට දීමට මැලිවූහ. සංයුක්ත නිකායේ එන ගාථාවකට අට්ඨකතාවක් සපයන්න දී පරීක්ෂා කිරීමෙන් අනතුරුව බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ට පරිවර්තන කාර්ය පැවරූහ. මහාවිහාරය සතුව තිබූ සිංහල අට්ඨකථා කෘති ප්‍රමාණය කොතරම්දැයි සඳහන් කරන්නේ මධ්‍යම ප්‍රමාණයේ ඇතුන් හත් දෙනෙකුගේ උසට ගොඩ ගැසූ බව යනුවෙනි.

"හෙළටුවා මිහිඳු මාහිමියන් විසින් ලක්දිව බුදු සසුන පිහිටුවීමත් මග විශාල ලෙස නිපදවන ලද්දෙයි. ඒ අටුවා සමූහයෙන් සමහරක් ග්‍රන්ථ වශයෙන් පිළියෙල කරන ලදී. ඇතැම් අටුවා පොරාණ ඇඳුරන්ගේ මත අන්තර්ගත කොට අන්‍ය ග්‍රන්ථවල කොටස් වශයෙන් සපයන ලදී. මගධ බසින් සීහලට්ඨ කථා නමින් හැඳින්වුණු මෙම හෙළටුවා සමූහය කෘති රාශියකින් යුක්ත විය. ඊට අයත් සම්පූර්ණ කෘති සංඛ්‍යාව කොපමණ යන්න විනිශ්චය කළ නොහැක්කේය. එහෙත් එයට ග්‍රන්ථ විශාල ගණනක් ඇතුලත් ව බව සිතීමට කරුණු ඇත." (කුලසූරිය, 1999)

සීහලට්ඨ කථා කොතරම් ප්‍රමාණයක් තිබුණේදැයි නිශ්චිතව ප්‍රකාශ කළ නොහැකිය. පාළි අට්ඨකථා ආශ්‍රයෙන් සොයා සපයා ගත් සීහළට්ඨ කථා නාමාවලියක් දක්නට ලැබේ. පළමුව පාලි භාෂාවෙන් තිබූ අට්ඨකථා පසු කාලීනව සිංහල ආචාර්යවරු සිංහල භාෂාවට නැගූ බව සඳහන් වේ.

"මගධ බසින් වැටෙමින් ආ බුදු කැලි අටුවා හෙළදිව අජුරොහෙළු බසින් තැබූහ" (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය)

මිහිඳු මාහිමියන් පෙන්වා දුන් අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම අනුගමනය කරමින් රචිත හෙළටුවා ආදිය ප්‍රාකෘත භාෂාවකින් රචනා විය. මේ අනුව බුද්ධ කාලයේ සිට පැවැති පාලි අට්ඨකථා සිංහලයට පරිවර්තනය වීමත් සමග සීහලට්ඨ කථාවට ප්‍රමුඛත්වය ලැබෙන්නට

ඇත. කෙසේ වුවද පාලියට සමීප ආදී ප්‍රාකෘතයක් හෙළටුවා ඇඳුරෝ භාවිත කළහ.

මිහිඳු මාහිමියන් ලක්දිවට වැඩම කොට ධර්ම දේශනා කළේ සිංහල භාෂාවෙන් බව මහාවංශය සඳහන් කරයි. මේ අනුව ලාංකීය සමාජය තුළ අභිනවයෙන් බිහිවෙන භික්ෂු පරපුර වෙත පහසුවෙන් ගැඹුරු දහම් කරුණු සංනිවේදනය කිරීමට සීහලට්ඨ කථා රචනා වන්නට ඇත. ඉතා කෙටි කාලයක දී මේ සිංහල භික්ෂු පරපුර ධර්මය උගෙන තවද සිංහල අට්ඨකථා රචනා කිරීමට තරම් ප්‍රවීණයෝ වූහ. මෙසේ රචනා වූ අට්ඨකථා නාමාවලියක් පිළිබඳ අදිකාරම් (1963) සඳහන් කරයි.

පසුකාලීනව සිංහල අට්ඨකාථා පිළිබඳ කෙරෙන සඳහනක ප්‍රකාශ වෙන්නේ ඇතුන් හත්දෙනෙකුගේ උසට සිංහල අට්ඨකථා තිබූ බවයි. මේ ප්‍රමාණ කිරීම සපුරා නිරවද්‍ය වූ නමුත් විශාල සිංල අට්ඨකථා ප්‍රමාණයක් තිබූ බව අනුමාන කළ හැකිය.

නමුත් බුද්ධඝෝෂ තෙරණුවෝ ප්‍රධාන වශයෙන් සඳහන් කරන සීහලට්ඨකථා අතර මෙතරම් ප්‍රමාණයක් දක්නට නොලැබේ. බුද්ධඝෝෂ තෙරණුවෝ බුද්ධමිත්ත නම් තෙර කෙනෙකුන් වෙතින් ප්‍රගුණ කළ සිංහල අට්ඨකථා පිළිබඳ සමන්තපාසාදිකාවේ සඳහන් කරති.

බුද්ධඝෝෂ තෙරුන් හැදෑරූ සීහලට්ඨකථා කොපමණ වුවද පාලි අට්ඨකථා රචනයේ දී වැඩි ප්‍රමාණයක් භාවිතා කළ බව සඳහන් වෙයි.

බුද්ධඝෝෂ අටුවා වලින් දීඝට්ඨ කථා මජ්ඣිම කථා, අංගුත්තර කථා, විනයට්ඨකථා යන නම්ද දැක්ක හැකිය. මේවා සිංහලෙන් තිබූ අටුවාවෝය. ඇතැම් විට මහාට්ඨ කථා හෝ මූලට්ඨ කථා නමින් හඳුන්වන්නට ඇත්තේ මේ සියලු අටුවා එකට ගත් කළ විය හැකිය. සංඛෙපට්ඨ කථාව මහාට්ඨ කථාවේ සංක්ෂේපයක් වන්නට ද බැරිකමක් නැත. මේ සියලු හෙළටුවා ත්‍රිපිටක බුද්ධ වචනයේ පෙළ නිර්මලව හා අකලංකව ආරක්ෂා කිරීම විෂයෙහි

මහාවිහාරික භික්ෂූන් දැරූ ප්‍රයත්නයේ ප්‍රතිඵල වෙයි. මීට අමතරව මේ කාර්යයේදී ඔවුහු ටීකා, අනුටීකා, සන්න ගැටපද හා පිටපොත ද රචනා කළහුය. පසු කාලයේ බුද්ධඝෝෂ තෙරුන් පාලියට නැගුවේ මේ මහාවිහාරික භික්ෂූන් කළ සීහලට්ඨ කථා සමූහයයි. සමන්ත පාසාදිකාවේ සඳහන් බුද්ධ ඝෝෂ තෙරුන් ප්‍රගුණ කළ අටුවා ප්‍රමාණයට වඩා අටුව ප්‍රමාණයක් උත්වහන්සේ ඇසුරු කළහ. ඒ තුළින් පැවති සිංහල අටුවා ප්‍රමාණය හා පරිශීලනය කළ අටුවා ප්‍රමාණය පිළිබඳ අටුවා ප්‍රමාණය පිළිබඳ නිගමනයකට එළඹිය හැකිය.

"ලුස්සනො විජ්ඣිත්වා මාරෙසි, වැද්දෙක් විද මැරි
හෙළටුවායෙහි වෙරියෙක් විද මැරියෙත් උදත් අටුවායෙහි
වටෙක් නිසා වෙරබද් මිනිසෙක යෙත්"
(දම්පියා අටුවා ගැටපදය)

"සංවේග උපන් ක්‍රම සියරිවින් දැක්වියටිවැ වස්සත
පෙ-මුවත්විස්සන්ති යුහු. මෙතැනට සිට හෙළටුවායෙහි
සංවේග එත්වැ දෙවිපිත් දහසක්
දෙවුරසරන් පිරිවය් බුදුන් කරා ගියේය.
(එහිම 112 පිටුව)

"මිජවා දිටඝිකස්ස ගෙහෙ වසමානායාති ඉදම්පන
සීහලට්ඨකථාය අභාවතො විනතේතබ්බං"
(එහිම 122 පිටුව)

"ලකුණ්ටක භද්දියත්ථෙරං මීටි මහ තෙරුන්
ලකුණ්ටකො වදානි කිරස්ස නැමී යනු හෙළටුවායි"
(එහිම 148 පිටුව)

"තස්ස භාරං කත්වාපි ගන්තුං වට්ටතීති සඞ්ඛපෙට්ඨ කථායං වුත්තං" (එහිම 283 පිටුව)

මෙබඳු උද්ධෘත පාඨ තුළින් ලංකාවෙ පැවති පසුව අභාවයට ගිය සිංහල අටුවා රාශියක් පිළිබඳ තොරතුරු අනාවරණය වෙයි.

මෙහි සඳහන් සඞ්ඝභේපට්ඨකතාව යනු වුල්ල පච්චරි හෙවත් කුඩ පච්චරි අට්ඨකථාවම බව අදිකාරම්ගේ මතයයි (1963) ඒ හැරුණු විට අන්ධට්ඨ කථාව පිළිබඳ අදහස් දක්වන ඔහු මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි.

"අන්ධට්ඨකථාව දකුණු ඉන්දියාවේ කාඤ්චිපුරයෙහි පැවැති අටුවාවය. එය අන්ධක (ආන්ධ්‍ර) භාෂාවෙන් ලියන ලද්දක් යැයි සිතිය හැකිය."

කරුණු මෙසේ වුවද සිංහල අටුවා අතර අන්ධක අටුවාව පිළිබඳ සඳහන් වීමෙන් එයද හෙළටුවාවක් විය හැකිය. කෙසේ වුවද මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ සිංහල භාෂාවෙන් ධර්මය දේශනා කළා පමණක් නොව සිංහල අටුවාවද කළ බව වංශ කථාවේ සඳහන් වෙයි.

"ලංකාදීපයට සර්වඥ කෙනෙකුන් වහන්සේ හා සමාන වූ කිසිවෙක් ඇල්මක් නැත්තා වූ ඒ මිහිඳු මහ තෙරුන් වහන්සේ ලංකාවට ප්‍රථමස්ථාන වූ දෙතෙනෙක්හි වැඩ හිඳ සිංහල භාෂාවෙන් ධර්ම දේශනා කොට ලංකාද්වීපයට ප්‍රදීපයක් වැනි වූ සේක" (බෝධිවංශය)

මහාවංශය උපුටා දක්වන බෝධිවංශ කතුවරයා මිහිඳු මහ තෙරුන් සිංහල භාෂාවෙන් ධර්ම දේශනා කළ බව තවද තහවුරු කරයි. බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ගේ ගුරුවරයා වූ රේවත තෙරණුවෝ තම ශිෂ්‍යයා අරභයා කරන ප්‍රකාශය සිංහල අටුවා කරණයෙහි මිහිඳු හිමියන්ගේ දායකත්වය මොනවට තහවුරු කරයි. එය මහාවංශයේ 37 වන පරිච්ඡේදයේ සඳහන් සිංහල අනුවාදය මෙසේය.

මෙහි (දඹදිව) ඇත්තේ පෙළ පමණකි. අටුවා මෙහි නැත. එමෙන්ම නොයෙකුත් ආකාර වූ ආචාර්ය වාද ද මෙහි නැත. සංගායනා තුනෙන් පිළිගන්නා ලද්දාවූ බුදුන්ගේ දේශනාවත් සැරියුත් හිමියන් ආදීන් විසින් දෙසන ලද කථා මාර්ගයත් පරීක්ෂා කර බලා ප්‍රඥාවන්ත වූ මිහිඳු හිමියන් විසින් සිංහල භාෂාවෙන්

කරන ලද සුපරිසිදු වූ සිංහල අටුවා සිංහල දේශයේ පවතී. ඔබ එහි ගොස් ඒවා පාලි භාෂාවට පරිවර්තනය කරන්න. එය සියලු ලෝකයාගේ හිත සුව පිණිස පවතී.

මේ අනුව සිංහල අටුවා හුදෙක් මිහිඳු හිමියන්ගේ ප්‍රයත්නයක ප්‍රතිඵල බව පැහැදිලිය. සිංහල ජන සමාජය තුළ බුදු දහම වඩාත් ස්ථාපනය කරනු පිණිස සිංහල අටුවා රචනා කරන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. මුල් කාලයේ ධම්මකථී වැනි තෙරවරු පාලි සූත්‍ර සිංහලට පරිවර්තනය කිරීමත් පොරාණ වැනි බහුශ්‍රැතයෝ ත්‍රිපිටකය සහිත අටුවාවේ ප්‍රමාණිකයෝ වශයෙන් පිළිගැනීමත් නිසා බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ පැවති නිකලැල් දැනුම් සම්භාරයෙහි නියම කරුවන් පිරිසක් මිහිඳු හිමියන්ගෙන් පසුව ඇති වී තිබිණි. මේ නිසා බුද්ධ ඝෝෂ තෙරුන් පාලියට නැගූ අටුවා වන්ට වඩා අටුවා ප්‍රමාණයක් මහා විහාරය සහ අභය ගිරිය සතුව තිබිණි. මහා විහාරික නොවන අභයගිරික හා ජේතවනික විද්‍යාස්ථානයන්හි ද හෙළ සංයුත්තාගම අටුවා පැවති බව අනුමාන කෙරේ.

මේ නිසා බුදුන් දවස පැවැති පාලි අටුවා රචක පරම්පරාවේ අඛණ්ඩ වර්ධනයක් ලෙස පසුකාලීනව බිහිවූ පොරාණ, භාණක ආදී තෙරවරු හඳුන්වනා දිය හැකිය. මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ ද මේ අට්ඨකථා වාර්ය පරපුරට අයත්ය. උන්වහන්සේ පාලි අටුවා රැගෙන ආවා පමණක් නොව අටුවා රචනයෙහි ප්‍රවීනයන් බිහි කිරීමට ද දායක වූහ. මහා විහාරයේ පමණක් ඇතුන් හත්දෙනෙකුගේ උසට සිංහල අටුවා තිබූ අතර ජේතවන හා අභයගිරි වැනි විද්‍යාස්ථානවල තවද අටුවා පිරෙන්නට තිබෙන්නට ඇත. මේ නයින් බිහිවූ අටුවා රචනා ක රචකයන් විශේෂ නාම ධාරීව සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ අයුරු බිමල් වරණ ලෝ සඳහන් කරයි.

"සාරිපුත්ත, උපාලි, ආනන්ද හා මහා කස්සප මහතෙරවරුන්ගේ සමයේ සිටන් පරම්පරා ගතව පැවැත ආ සියලුම මහතෙරවරු බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ කීර්තිමත් පූර්වකාලීනයෝයි. පොරාණක, භාණක, තෙපිටකථේර, අට්ඨකථාචාරිය යන මොවුන් ගැනද මිළින්ද පඤ්ඤහයෙහි දැක්වෙන නාගසේන තෙරුන් ගැන ද

අප සඳහන් කොට ඇත. පෙටක හෙවත් පේටකෝපදේසය අතිරේක පාලි සූත්‍ර සිංහල අටුවා හා අන්දක අට්ඨකථාවන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ කෘතිවලට වඩා පැරණි ලෙස ඇතැම් උගතුන් සලකන අතර ඒවායින් පාඨ ද උද්දෘත කොට ඇත." (සරණංකර ස්ථවිර, 1963)

බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ට පෙර සිටි අට්ඨකථාචාර්යවරු පිළිබඳ බහුලව දක්නට ලැබෙන්නේ "පොරාණයන්" පිළිබඳවයි. බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ද පොරාණ මතය නිරතුරු අවධනයට ලක්කර ඇති අයුරු දක්නට ලැබේ. 'තෙනානු පොරාණා' 'පොරොණයෝ මෙසේ කීහ' යනුවෙන් බොහෝ තැන්වල පොරාණ මතය උපුටා දැක්වීමට බුද්ධඝෝෂ තෙරණුවෝ උත්සාහ ගනිති. කෙසේ වුවද පැරණි සිංහල අට්ඨකථා රචනයට වඩාත් පිටුබල වූ පිරිසක් ලෙස ඇතැම්හු පොරාණයන් පිළිබඳ සඳහන් කරති. පොරාණයෝ සිංහල අටුවා චාරීන් වහන්සේලා බව බද්දේගම විමලවංස හිමි (1950) සඳහන් කරන අතර තවදුරටත් සූත්‍ර පිටකාගත ධර්මකාරණා තෝරා දුන්නෝ පොරාණයෝ බවත් ඔවුන් ග්‍රන්ථකාරක බුද්ධිමත් දාර්ශනිකයන් බවත් ප්‍රකාශ කරයි.

"ගන්ධ වංසයට අනුව ඔවුහු (පොරාණයෝ) ප්‍රථම සංගායනා තුනේ ප්‍රධාන තැන ගෙන ක්‍රියා කළ අටුවා සාහිත්‍යයට කොටස්කරුවන් වූවෝයි. පොරාණචාරිය යනු අට්ඨකථාචාරිය යන්නට තවත් නමකි." (සරණඛකර ස්ථවිර, 1963)

අට්ඨකථා රචනා කිරීමට පොරාණයන්ගෙන් ප්‍රබල දායකත්වයක් සැපයී ඇත. ඔවුහු ත්‍රිපිටක ධර්මයෙහි හා එහි අර්ථ වර්ණනාවේ හසළ බුද්ධිමත්තු වූහ. පසුකාලීන අටුවා ඇදුරෝ පොරාණ මත උපුටා දැක්වූවෝ පොරාණයන් ප්‍රමාණත්වයෙන් සැලකූ නිසා විය හැකිය. එහෙත් පොරාණයන් පිළිබඳ නිශ්චිත නිගමනයක් විද්වත් සමාජය තුළ දක්නට නැත.

"පොරාණ යනුවෙන් සඳහන් වන්නේ අට්ඨකථාවනට අවශ්‍යයෙන්ම අන්තර්ගත නොවී විවිධ නිකායන්හි මුඛ

පරම්පරාගතව ඇතැම් විට වාවෝද්ගත කිරීමට පහසු පරිදි සූත්‍ර ගාථා වශයෙන් පැවත ආ විස්තර ව්‍යාඛ්‍යානයන්ගේ කර්තෘවරුන් වූ ආචාර්ය පාදයන් ගැන යැයි ද බුද්ධඝෝෂ හිමියන් නිර්නාමිකව පොරාණයැයි සඳහන් කරන්නේ නම් පරම්පරාගත ව්‍යාඛ්‍යානයට යැයි ද මලලසේකරයන්ගේ මතයයි. (1965)

ත්‍රිපිටකය හැදෑරීමේ දී අටුවා වැදගත් වන්නේ පෙළෙහි ඇති දුරවබෝධ වචන සහ ධර්මයේ ගැඹුරු තැන් විස්තර කිරීමත් අවශ්‍ය තැන්වල දී විස්තරාර්ථ සැපයීමත් නිසා අර්ථය ලිහිල් කරන බැවිණි. මේ නිසා අට්ඨකථා ත්‍රිපිටකයෙන් වෙන්කළ සාහිත්‍යයක් බවට පත්විය. අනෙක් කරුණු වන්නේ ත්‍රිපිටකයේ නිර්මලත්වය ආරක්ෂා කරනු පිණිසත් ධර්මය අවමගයනු වැළකීම සඳහාත් අටුවා රචනය පිටුබල වී ඇති බවයි.

"වෙනස්වන සමාජය හා පරිසරය අනුව සිය අදහස් උදහස් හා පිළිවෙත් වෙනස් කිරීමෙහි උත්සුක වූ අභයගිරි වාසීන්ගේ ප්‍රගතිශීලී අදහස් නිසා පිරිසිදු බුද්ධවචනය කෙලෙසීමක් ඇතිවේය යන බිය මහාවිහාරිකයන් තුළ පහළ විය. මේ හේතු කොටගෙන බුද්ද වචනය වටා ගෙතුණු සිංහල අටුවාවන්ගේ සංඛ්‍යාව ක්‍රමයෙන් දියුණු වන්නට විය. පරවාදයන් මර්දනය කරමින් වෛතුල්‍ය අදහස් උදහස් බිඳ හෙළමින් ථේරවාදී අදහස් තවත් උද්ධිපනය කරමින් බිහිවූ මෙම අටුවා ටීකා සාහිත්‍ය මහාවිහාරිකයන් විසින් ආරක්ෂා කරන ලදී. (කළුපහණ, 1961)

හෙළටුවා රචකයන්ගේ අධ්‍යාශය නම් පිවිතුරු බුද්ධ වචනය ආරක්ෂා කරගැනීමයි. මේ සඳහා මුළු ත්‍රිපිටකයටම අදාළ වන සේ අටුවා රචනා කර තිබෙයි. එහෙත් එම අටුවා ග්‍රන්ථවල අවශේෂ පාඨ කිහිපයක් පමණක් පාළි අටුවා ග්‍රන්ථ තුළ දක්නට ලැබෙයි. පාලි අටුවා රචනා වීමෙන් අනතුරුව හෙළටුවා අභාවයට ගියේය.

මුළු ත්‍රිපිටකයම අලලා ලියැවුණු හෙළටුවාව මහ අටුවාවයි. මේ මහ අටුවාව බුදුගොස් හිමියෝ නිබඳ පරිහරණය කළහ. මහ

අටුවාවෙන් ගත් බොහෝ උද්ධෘත උන්වහන්සේගේ පාලි අටුවාවල ඇත.

මීට අමතරව තවද හෙළ අටුවා පිළිබඳව තොරතුරු හමුවෙයි. එබඳු හෙළ අටුවා පිළිබඳව ලේඛණ ආචාර්ය අදිකාරම් ඉදිරිපත් කර ඇති අතරම මහාචාර්ය මලලසේකරගේ (1965) හෙළ අටුවා ලේඛණය ඊට වඩා සංක්ෂිප්තය.

1. අනුරාධපුරයේ මහා විහාර වාසීන්ගේ මූල නොහොත් මහා අත්ථකථාව නොහොත් හුදු අත්ථ කථාව
2. අනුරාධපුරයේ ම වූ උත්තර විහාර වාසිකයන්ගේ අටුවාව
3. ලංකාවේ කිසියම් තැනකදී පහුරක් මත රචනා කරන ලද බැවින් මහා පච්චරිය නම් වූ අටුවාව
4. දකුණු ඉන්දියාවේ කාඤ්චිපුරයෙහි දී (කොන්ජිවරම්) පරම්පරාගතව පැවත ආ අන්ධ අත්තකථාව
5. ලංකාවේ කුරුන්වේළු විහාරයේදී ලියන ලද නිසා කුරුන්දි නම් වූ අත්ථ කථාව
6. දකුණු ඉන්දියාවේ ලියවිනැයි සිතිය හැකි සංඛෙප අත්ථ කථාව

මෙහි හෙළටුවා භයක් පිළිබඳ සඳහන් වෙයි. මීට වඩා හෙළටුවා තිබිණි ද නැතහොත් මීට අඩු ප්‍රමාණයක් තිබිණි ද යන්න පිළිබඳ මතවාද ඇත. හෙළටුවා සාහිත්‍ය සිංහල භාෂාව පෝෂණය කළේය. අනුරාධපුර ග්‍රන්ථ කර්තෘවරු ග්‍රන්ථ රචනයේදී මූලාශ්‍ර ලෙස පරිශීලනය කළේ, මේ හෙළටුවා සමූහයයි.

පොළොන්නරු යුගයේ දී හෙළටුවා භාවිතා කර ඇත. නමුත් ඒ වන විට හෙළටුවා කොපමණ තිබුණේ ද යන්න පිළිබඳ නිශ්චිත නිගමනය කට පැමිණීමට තරම් සාදක නැත. පොළොන්නරු යුගයේ පැවති හෙළටුවා තුනක් පිළිබඳ සඳහන් කරන සන්නස්ගල (1964) ඉතිහාසය පුරාම පැවතියේ හෙළටුවා තුනක් බව ප්‍රකාශ කරයි.

"එහෙත් හෙළටුවා වසයෙන් උන්වහන්සේ දක්වා තිබෙන්නේ මෙහි මුලින්ම එන අට්ඨකතා තුනයි. එනම් මහා අට්ඨකථාව, මහා පච්චරිය අට්ඨකතාව, කුරුන්දී අට්ඨකතාවයි. හෙළටුවා තුනක් බව පොළොන්නරු කාලීන පොත්වල ද සඳහන් වී ඇති හෙයින් මේ තුන පමණක් සිංහල අටුව වූ බවට සැකයක් නැත."

කෙසේ හෝ සීමිත වූ හෝ අසීමිත වූ හෝ හෙළටුවා ප්‍රමාණයෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට පාලි අටුවා කරණයට ඉවහල් විය. මේ හෙළටුවා ද පාලි අටුවාද පසුකාලයේ සන්න, ගැටපද, පිටපොත වැනි ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ බිහිවීමට හේතුවිය.

3.1 පිටපතා රචනය

සන්න, ගැටපද හා පිටපොත නම් ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ බිහිවෙන්නේ ත්‍රිපිටකයේ ගැඹුරු දහම් කරුණු සරලව කියා දීම සඳහාය. බුදුරදුන් සමයේ සිට පැවත ආ මේ ව්‍යාඛ්‍යාන රචනයේ මූලික පරමාර්ථය වූයේ ත්‍රිපිටක බුද්ධ වචනය බැබළවීමයි. අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමේ පැරණි ලේඛකයාගේ අරමුණු හුදෙක් බුදු සසුනේ නිර්මලත්වය ආරක්ෂා කිරීම බව සඳහන් වේ.

"මහා ස්ථවිරයෝ නොයෙක් ටීකාර්ථ කථා හා තත් ප්‍රවේශේපාය වූ අනේක ප්‍රකාර ධර්ම ප්‍රබන්ධ හා ධර්ම ගැටපද හා පිටපොත හැඳින්විය හැකිය. කෙසේ වුවද ව්‍යාඛ්‍යාන රචනයේ මූලික පරමාර්ථය වූයේ ත්‍රිපිටක බුද්ධවචනය බැබලවීමයි. අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන රචනා කිරීමේ පැරණි ලේඛකයාගේ අරමුණු හුදෙක් බුදු සසුනෙ නිර්මලත්වය ආරක්ෂා කිරීමම බව සඳහන් වේ.

"මහා ස්ථවිරයෝ නොයෙක් ටීකාර්ථ කථා හා තත් ප්‍රවේශ වූ අනේක ප්‍රකාර ධර්ම ප්‍රබන්ධ හා සන්න ගැටපද පිටපත් ආදිය උපදවා බුදුන්ගේ පර්යාප්ති ශාසනය බැබළවූහ." (නිකාය සංග්‍රහය)

සන්න, ගැටපද හා පිටපොත රචනා වෙන්නේ සමකාලීන ශාස්ත්‍රීය සමාජයේ අවශ්‍යතාව සැපයීම සඳහාය. පෙර සිංහලෙන් පැවති අටුවා ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙන් ඈත් වීමත් පාලි හා සංස්කෘත භාෂා ඉමහත් සම්භාවනාවෙන් පිළිගැනීමත් කරණ කොට ගෙන පාලි ගැඹුරු පද සඳහා අර්ථවරණනා කිරීමට සන්න, ගැටපද හා පිටපොත රචනා වී තිබෙයි.

"කල් යාමේ දී හෙළ අටුවා අභාවයට ගොස් මගධ බසින් කන ලද අට්ඨකථා ප්‍රචලිතව වූ සේ පෙනේ. මෙය කරණ කොට ගෙන රටවැස්සන්ගේ ධර්ම ලියා තබන බසත් අතර මහත් පරතරයක් වී උගතුන් කීපදෙනෙකුන් හැරුණු විට සාමාන්‍ය ජනතාවට ධර්මය තේරුම් ගැනීමට අමාරු විය. මේ අමාරුකම් මගහරවා ගැනීමට අට්ඨකථාවලට ලියන ලද අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ගැටපද නම් වේ. සමහර විට ගැටපදවලින් ප්‍රකාශ වූ අර්ථ අවබෝධ කරගැනීම අපහසු විය. ගැටපද ප්‍රමාණ නොවූ විට අර්ථය පැහැදිලි කිරීමට පරිකථා කරන ලදී. එයිනුත් පෙළෙහි අර්ථය අවබෝධ කරගත නොහැකි වූ කල භාව යන්න ලියන ලදී. සාහිත්‍ය ලේඛණ අතර ගැටපද, පරිකථා, සන්න දක්නට ලැබෙන්නේ මෙලෙසිනි. (කුලසූරිය, 1999)

අටුවාවක ගැඹුරු පද අර්ථ විවරණය කරනු පිණිස මුල්ම කාලයේ රචනා වූයේ ටීකා ග්‍රන්ථයි. මුලින්ම එබඳු ටීකාවක් කර ඇත්තේ අභිධර්ම පිටකයට බව මූලටීකාව තුලින් බව පැහැදිලි වෙයි. කෙසේ වුවද මෙබඳු ටීකා ප්‍රමාණවත් නොවූ කල්හි තවද ගැටපද සන්න පිටපොත රචනා කළ බව නිගමනය කළ හැකිය. පිටපොත නම් ව්‍යාඛ්‍යාන විශේෂය බිහිවෙන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.

පිටපොත රචනය අනුරාධපුර යුගයෙන් පසු කාලයේ රචනා වන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. දැනට සේසව ඇති කංඛාවිතරණී පිටපොත, සිඛවළඳ විනිස පිටපෙතා විනය පිටකය සඳහා කළ කෘති දෙකකි. සිලි පිටපොත අභිධර්මය පිළිබඳ පිටපොතකි. මේවා දඹදෙණි යුගයට අයත් යැයි නිර්ණය කෙරේ. මේ හැරුණු විට රූප සිද්ධි පිටපොත හා කසයින් පිටපොත්

අභාවයට ගොස් ඇත. සන්න හා ගැටපද පිළිබඳ විද්වත් සමාජය තුළ නිශ්චිත අර්ථ කථනයක් ඇති මුත් පිටපොත පිළිබඳ එබඳු අර්ථකථනයක් පිළිබඳ කරන ප්‍රකාශ එකිනෙකට විරුද්ධය. මුල්පිටපොත පිටින් තබා බැඳි පොත් විශේෂයක් ලෙස පිටපොත් හඳුන්වාදීම හැර ඊට ගැඹුරු හා නිශ්චිත අර්ථයක් ප්‍රකාශ වී නැත. කෝදාගොඩ ඥානාලෝක හිමියෝ පිටපොත යනු ප්‍රධාන පොතේ සියලු තැන් තෝරා ලියූ පොතක් පිටතින් යාබද කර තැබීම වේ නම් එය පිටපොත බව ප්‍රකාශ කරති. පිටපොත සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇති විවිධ අදහස් රැසක් දක්නට ලැබේ.

"පිටපොත යනුත් ගැටපද සත්‍ය යන තේරුම් දෙන අනිත් වචනයක්" (සන්නස්ගල, පී. බී. 1964)

"පිටපොත යනු සන්නයක් හෝ වේවා ගැටපද හෝ වේවා යම්කිසි මුල්පොතක අවබෝධය සඳහා කරන ලදුව එයට පිටින් හෙවත් ඊට අගින් යොදා තිබුණු උපකාරක කෘතියකි." (හෙට්ටිආරච්චි, 1950)

"ගැටපදවලට හා සන්නවලට වැඩි වෙනසක් පිටපොත් නමින් ඇති ව්‍යාඛ්‍යාන පොත් වලින් නොදැකිය හැකිය. ගැටපද මුල්පොතෙහි ඇති ගැටළු තැන් ගෙන ඒවා ලිහිල් කරමින් කළ අමුතු ග්‍රන්ථයක් වුවත් පිටපොත මුල්පොතේ දුරවබෝධ තැන් සුබෝධ කරමින් විස්තර කළ යුතු තැන් විස්තර කරමින් කළ පොතේ අගටම යොදාගත් ග්‍රන්ථයකි." (සෝමානන්ද හිමි, 1961)

"පිටපොත් වනාහි මුල් පොතේ ගැඹුරු තැන් පහදා දීමට ලද සටහන් පිළියෙළ කොට පිටින් බැඳ තැබූ පොත් විශේෂයකි. එහෙත් සන්න ගැටපද සඳහා බැලීමෙන් මෙම පොත් එයට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් වූ බවක් නොපෙනෙයි. එහෙයින් සමහර තැනකදී ගැටපද සන්න පිටපොත් වෙන්කොට දැක්වීම දුෂ්කර කරුණකි. පිටපොත් යන නමින් හැඳින්වෙන සිංහල පොත් දෙකක් වේ." (කුලසූරිය, 1999)

"මුල් පොතේ පිටපැත්තට තබා බඳින පොත පිටපොත නැමැයි සමහරු සලකති. මුල් පොතේ අමාරු වචනයක් විවරණය කරමින් ලියනු ලබන උපග්‍රන්ථ විශේෂය පිටපොත නැමැය අපි සලකමිහ. සන්‍ය ගැටපද දෙකට වඩා පෙනෙන වෙනස්කම් නම් නැත. සන්නයයට ම සන්‍ය පිටපොත කියාත් ඇතැම් තැනකදී යෙදී ඇත්තේය." (විමලකීර්ති ස්ථවීර, මැද උයන්ගොඩ, 1998)

"පිටපොත ගැටපද විවරණයක් හෝ සන්න පොතක් හෝ විය හැකිය. කංඛාවිතරණී පිටපොත හා සිඛවළ විනිස පිටපොත ගැටපද විවරණය වෙයි. පිළි පිට පොත සන්න පොතකි." (සිරි තිලකසිරි, 2002)

"සන්‍ය, ගැටපද, විවරණය, පරිකථා, පිටපත, ප්‍රදීපය යනාදී නම් තම කෘති සඳහා පැරණි සන්න කරුවෝ නිතර භාවිතා කළහ." (නානායක්කාර, 1998)

කරුණු මෙසේ හෙයින් සන්න, ගැටපද සේම පිටපොත ද පාලි ගැඹුරු පැදවලට අර්ථ සැපයීම පරමාර්ථ කොට ගෙන රචනා වී තිබෙයි. එමනිසා පිටපොත නම් ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති තුළින් ගැඹුරු දහම් කරුණු සුබෝධ කිරීමට මනා පිටුබලයක් ලැබී ඇත. සුසංවිධිත අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයක් පිටපොත රචනයේදී ද හමුවෙයි. පොතේ නාමය පිළිබඳ ගැටළුවක් විනා පිටපොතේ අන්තර්ගතය පිළිබඳ විසංවාදයක් දක්නට නොලැබේ. ගැටපද සම්බන්ධයෙන් ද මෙබඳු නමෙහි අවිනිශ්චිත බව ප්‍රකාශවන අවස්ථා ඇත.

"යම්කිසි ග්‍රන්ථයක අර්ථය අවබෝධයකට නොහැකි වූ ගැටලු තැන් ගණ්ඨී පද හෙවත් ගැටපද යන නාමයෙන් හැඳින්වෙන නුමුදු එම ගැටලු තැන් පහදා ඒවා සුගම කොට විස්තර කරන ග්‍රන්ථයකට ද ඒ නාමයම උපචාර වශයෙන් යෙදේ. පාලි සංස්කෘතාදී යම්කිසි ග්‍රන්ථයක පදයක් පදයක් පාසා අර්ථවර්ණනය කරන කෘතියක් සන්න නාමයෙන් හැඳින්වේ. එහෙත් දම්පියා අටුවා ගැටපදය අවසානයේ 'දෙබිසැවජ, අභාසලමෙවන් කසුබ් මහරජහු දහම්පියා අටුවාව කළ සන්‍යයි.' කීමෙන් ගැටපදයකට

ද ඇතැම් විටෙක වුවත් සන්න නාමය ව්‍යවහාර වූ බැව් පෙනේ. (හෙට්ටිආරච්චි, 1950)

ව්‍යාඛ්‍යාව කෘතියක අන්තර්ගතය හා ක්‍රමවේදය පිටපොත රචනය තුළ ද දක්නට ලැබේ. පිටපොත රචකයා ද සන්න ගැටපද කරු සේම ව්‍යාඛ්‍යාන රීතිය අනුගමනය කොට ඇත. අර්ථ වර්ණනාවේදී පදයකට අර්ථ සපයන ක්‍රම වේදයක් ඇත. එනම්,

i. පාලි පදයට සිංහල අර්ථ සැපයීම
ii. වාක්‍යයක ගැඹුරු පද තෝරා ඉදිරිපත් කරිම
iii. පාලි පදයට පාලි පදයකින්ම අර්ථ සැපයීම
iv. සිංහල පද වෙනුවට පාලි පද යෙදීම
v. අර්ථ වශයෙන් යෙදූ පදයට ම සමාන සරල වචන යෙදීම
vi. එකම පදයට අර්ථ කිහිපයක් යෙදීම
vii. පාලි පදයේ ධාතුව හෝ නාමය යෙදීම සමහර විට ඒ සඳහා සංස්කෘත ධාතු මූල යෙදීම.

අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයක පොදුවේ දැකිය හැකි මේ ක්‍රමවේදය පිටපොත රචනයේ ද ඇත. මේ නිසා අර්ථ වර්ණනා ක්‍රමයේ ම වර්ධනීය අවස්ථාවක් ලෙස පිටපොත සඳහන් කළ හැකිය. කංඛාවිතරණී පිටපොත රචනා වීමට ප්‍රථම කංඛාවිතරණී සන්නයන් කිරීම නිසා කංඛාවිතරණී පිටපොත රචනා වී තිබෙයි. මේ නිසා සන්නයට වඩා හොඳ අර්ථවර්ණනා ක්‍රමයක් ලෙස පිටපොත රචනා කිරීමේ අවශ්‍යතාව ප්‍රකාශ කිරීමට පිටපොත රචනා වන්නට ඇතැයි අනුමාන කල හැකිය.

දැනට ශේෂව ඇති පිටපොත ග්‍රන්ථ තුනම අයත් වෙන්නේ දඹදෙණි යුගයටයි. සිංහල සාහිත්‍යයේ ඉතා ස්වර්ණමය යුගය ලෙස සැලකෙන දඹදෙනි යුගයේ විවිධ මාතෘකා ඔස්සේ ග්‍රන්ථ රචනා වී තිබෙයි. මේ නිසා ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ ද රාශියක් බිහිවී

ඇත. සන්න, ගැටපද ග්‍රන්ථ ඒ අතර ප්‍රධාන වෙයි. අනෙක් ගද්‍ය සාහිත්‍ය කෘතිවලට වඩා වැඩි ප්‍රමාණයක් ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති බිහිවී තිබීම මේ යුගයේ සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. විසුද්ධි මාර්ග සන්නය වැනි ඉතා අගනා ව්‍යාඛ්‍යාන කෘති බිහිවීම තුළින් මෙකල රජුගේ සිට පැවති පෘථුල ධර්ම ඥානය පැහැදිලි වෙයි. මෙබඳු ගැඹුරු ධර්ම ඥානය සහිත විද්වතුන් පිරිසක් මෙකල වාසය කිරීම කරණ කොට ගෙන පටපොත නම් අභිනව ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයක් බිවීම අහඹුවක් නොවන බව පැහැදිලිය.

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

1. අංගුත්තර නිකාය 1, (2005), බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, පුනර් මුද්‍රණය, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.
2. අමරමෝලි ස්ථවිර, වේරගොඩ, (1934), (සංස්.) නිකාය සංග්‍රහය, කොළඹ
3. ජයතිලක, ඩී. බී. (1932), (සංස්.) දම්පියා අටුවා ගැටපදය, කොළඹ, මහාබෝධි සමාගම
4. ජයතිලක, ඩී. බී. (1934), (සංස්.) සිඛවළඳ හා සිඛවළඳ විනිස, කොළඹ, මහාබෝධි සමාගම.
6. ධම්මාරාම හිමි, රත්මලානේ, (1929), (සංස්.) මනෝරථපූර්ණි, කොළඹ
7. පඥාසේකර ස්ථවිර, කළුකොදයාවේ, (1936), (සංස්.) කංඛාවිතරණී පිටපොත, කොළඹ, මහාබෝධි සමාගම
5. නිමල් ලාල් රංජිත්, ජේ. පී. (2014), (පරි.) සාරාත්ථදීපනී, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.
8. රතනසාර හිමි, කහවේ, (1919), (සංස්.) ධම්මපදට්ඨකථා, (පඨම භාගය), කොළඹ සයිමන් හේවාවිතාරණ ප්‍රකාශන.
10. හෙට්ටිආරච්චි, ඩී. ඊ. (1950), (සංස්.) වෙසතුරු දා සන්න, කොළඹ, ගුණසේන සහ සමාගම
9. ශ්‍රද්ධාතිස්ස ස්ථවිර, බෙන්තර, (1950), විශුද්ධි මාර්ගය, (ද්විතිය භාගය) කළුතර, කේ. ජී. පීරිස් ප්‍රකාශක.

ද්විතීයික මූලාශ්‍ර

1. අධිකාරම්, ඊ. ඩබ්ලිව්. (1063), පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, කොළඹ, කේ. කේ. ජයවර්ධන සහ සමාගම.
2. කළුපහන, ජිනදාස, (1963), භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, (වෛදික උපනිෂද්යුගය) කොළඹ, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව.
3. චරණලෝ, විමල් (1963) අට්ඨකථාචාර්ය බුද්ධඝෝෂ, (සිංහල පරි. ගණේගම සරණංකර ස්ථවිර) කොළඹ.
4. තිලකසිරි, ජේ. (1958), වෛදික සාහිත්‍යය, කොළඹ. සීමාසහිත එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම.
5. නන්දහිමි, ඇතිරියගල, (2008), "අටුවා පිළිබඳ වියත් විචාර", නිවන්මග සඟරාව, විමලවංස ස්ථවිර, බද්දේගම (1950), බෞද්ධ සාහිත්‍යය, කොළඹ, අනුර මුද්‍රණාලය.
6. බුද්ධ දත්ත ස්ථවිර, පොල්වත්තේ, (2007), පාලි සාහිත්‍යය, කොළඹ, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.
7. මලලසේකර, ජී. පී. (1965) ලංකාවේ පාලි සාහිත්‍යය, කොළඹ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම. Muller, Max (1950) Vedanta Philosophy, Culentta
8. රාහුල හිමි, වල්පොළ (1966) ලංකාවේ බුදුසමයෙහි ඉතිහාසය, කොළඹ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම
9. සන්නස්ගල, පුඤ්ඤබණ්ඩාර, (2009) සිංහල සාහිත්‍යය වංශය, කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
10. සුමනජෝති හිමි, දෙගම්මැද, (1963), අනුරාධපුර යුගයේ සිංහල පත පොත, සංස්කෘතික සඟරාව, කොළඹ, සංස්කීර්ති ප්‍රකාශන සංගමය.

තාක්ෂණික සමාජ ජාල පාදකව නිර්මාණය වන පශ්චාද් මානව ක්‍රියා සහ එහි ස්වරූප පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක්

ආචාර්ය ධර්මකීර්ති ශ්‍රී රංජන්

සමාජ සංවර්ධනය එක් ප්‍රවේෂයක සිට තවත් ප්‍රවේෂයක් දක්වා ගමන් කිරීම සමාජ සංවර්ධනයේ දීර්ඝ ඉතිහාසයක සිට එහි නියමානුකූල මෙන්ම තීරණාත්මක සාධකය බවට පත් ව ඇත. මෙය අද්‍යතන ගෝලීය සමාජ ක්‍රමවේදය තුළ ක්‍රියාශීලී ලෙසත්, සූක්ෂම ලෙසත් සිදු වේ. මේ සඳහා සමාජ ජාලගත ස්වරූපය ප්‍රබල ලෙස බලපෑම් සිදුකරනු ලබයි. සමාජ ජාල (Social Network) යනු නව ක්‍රමයක් හෝ නව සංකල්පයක් ද නොවේ. මෙහි නව තාක්ෂණය හා පදනම් වූ නව ආකෘති අද්‍යතන සමාජය තුළ දක්නට ලැබේ. අතීතයේ මෙන්ම අද්‍යතනයේ ද මෙම සමාජ ජාල නිසා සමාජ ව්‍යුහාත්මක වෙනස්වීම් (Social Structural Changes) ද සිදු වී තිබේ. අතීතයට වඩා වර්තමානයේ සමාජ සංවර්ධනයේ ස්වරූප හා එහි ආකෘති ද වෙනස් කොටගෙන තිබේ. මෙම සමාජ ජාලා මිනිසාගේ විෂය මූලික ලෝකය පරාවර්තනය කරනවා පමණක් නොව එය නිර්මාණය කිරීමට ද උත්සාහ ගනී. මෙම සමාජ ජාලගත වීම යනු ඔවුනට පිටතින් ආරෝපණය වන්නක් නොව එම සමාජයේ පුද්ගලයන් තුළින් මෙන්ම එම සමාජ ක්‍රමවේදය තුළින් ම නිතැතින් ම ජනිත වන්නකි.

සමාජ ජාල පිළිබඳ විමසීමේ කාරණාව යනු සමාජ ව්‍යුහය (Social Structure) පිළිබඳ විමසීමේ කාරණාවයි. සමාජ ව්‍යුහය

යනු සරල සමාජ ක්‍රියාවන්ගේ ඒකාබද්ධ කාරණයක් නොවේ. එහි ගොඩ නැගෙන්නේ පුද්ගල සංකීර්ණ සමාජ සබඳතා ය(Scott & Davis, 2003). එය සමාජ ප්‍රගමන ඉලක්ක සඳහා අඩු වැඩි වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වනු ඇත. පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු හෝ එයට වැඩි ගණනක් සමඟින් ගොඩනැගෙන ද්වෛත සබඳතාව (Dyadic Relation)මෙහි මූලික ලක්ෂණයයි. මෙම සමාජ ජාල යනු තනි හෝ හුදෙකලා වූ ක්‍රියාවලියක් නොව එය තුළින් නැවත සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ විශ්ලේෂණය කිරීම දකළ හැකිය.

සමාජයෙහි එක් එක් පුද්ගලයා සමඟ ගොඩනැගෙන අභිසරණ ක්‍රියාවලිය(Convergence Process) මඟින් සමාජ ව්‍යුහීය සබඳතා ගොඩ නංවාලයි. ඒ තුළ ගොඩනැගෙන සමාජ අන්තර්ක්‍රියාවේ (Social Interaction) ස්වභාවය සමාජ සමූහය තුළ සංශක්තික භාවයට අදාළ හේතු කැඳවයි. මේ තුළින් අනෙක් අතට අවධාරණය වන්නේ ජන විඥානයේ නිර්මාපකයන් ලෙස පුද්ගලන් නොව සමාජ ව්‍යුහීය කාරණා හඳුනාගත හැකි බවයි. සමාජ ජාල නිර්මාණය යනු සමාජ ව්‍යුහීය කාරනාවන්ගේ ප්‍රබලතම සාධකය බව ඒ තුළින් පැහැදිලි වේ. සමාජ ජාල පිලිබඳ ව පුළුල් ව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ සමාජ ජාලගත වීමේ ස්වරූප ප්‍රධාන ස්ථර තුනකින් විශ්ලේෂණය කළ හැකි බවයි. එනම්

1. ක්ෂුද්‍ර සමාජ ජාල(Micro Level Network System)
2. මධ්‍යම සමාජ ජාල (Meso Level Network System)
3. සාර්ව සමාජ ජාල(Macro Level Network System) යනාදී වශයෙනි.

මෙම සමාජ ජාල අභ්‍යන්තරය තුළ සහ සමාජ ජාල අතර අන්තර්ක්‍රියාකාරිත්වය සහිත සංකීර්ණ වූ සබඳතා ගොඩනැංවී තිබෙන අතර ඒවා සංස්කෘතික සහ සමාජ ජීවිතයේ මූලික යථාර්ථයක් බවට ද පත් වී ඇත. මේ තුළ සමාජ සංවර්ධනය සඳහා උපයෝගීතාව ලැබීමේ ගුණයද පවතී. මෙය සමාජය තුළ සාර්ව එළඹුමක් බවට ගොඩනැගෙන්නේ අන් සියල්ලටමත් වඩා නව

තාක්ෂණික ක්‍රමද උපයෝගීකර ගනිමින් ප්‍රසාරණය වීමත් සමඟය. මෙය බොහෝ දුරට පුද්ගල අවශ්‍යතාවලට අඩු වැඩි වශයෙන් සම්බන්ධවනවා පමණක් නොව පුද්ගල සහ සමාජ ජීවිතයේ විවිධ ප්‍රපංචවලට විවෘතව සහ සංවෘතව දක්වන සබඳතා ද දක්නට ලැබේ.

සමාජ ජාල නිර්මාණයන්ගේ මූලික පදනම ගොඩනැගෙන්නේ අවශ්‍යතා (Needs) යන සාධකය පදනම් කොට ගෙනය. පුද්ගල අවශ්‍යතා ප්‍රධාන සංකල්ප දෙකක් යටතේ සාකච්ඡා කළ හැකිය. එනම්

1. ජීව විද්‍යාත්මක අවශ්‍යතා - (Biological Needs)
2. සමාජ අවශ්‍යතා – (Social Needs) යනාදී වශයෙනි.

මෙම සමාජ ජාල යන සංකල්පයට අදාළ මානව චර්යාත්මක ගතිකයන්ගේ නිර්මාණකරණයන් පිළිබඳව සියවස් ගණනාවකට පෙර සිටම සාකච්ඡා වෙමින් පවතී. යුරෝපයේ සහ ආසියාවේ මුල් කාලීනව පැවති දාර්ශනික මත සහ සංකල්ප සමකාලීන එම සමාජ සබඳතා (Social Relation) සහ මානවසමාජ චර්යාත්මක ස්වරූප පිළිබඳව ප්‍රශස්ත කියවීමක් බවට උපයෝගීකොට ගත හැකිය. ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මෙය ස්වාභාවික ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ගොඩනැගෙන බව යි. මෙහි පදනම ස්වාභාවික වේ. අනෙක් අතට මෙහි පදනම විඥානික ප්‍රවිපලය යි. එය හැඩ ගැස්වීම සමාජ අන්තර් ක්‍රියාවලියෙහි ප්‍රතිඵලය බවට පත් වේ. මෙහි ප්‍රසාරණය සාපේක්ෂ සීමාව ද ඉක්මවා යයි. මෙය පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වය සංකේන්ද්‍රණව පවතී.

අනෙක් අතට මෙහි දාර්ශනික ස්වරූපය පිළිබඳව කියවීමට අදාළ විඥාපන සිතියම (Cognitive Map) ද ඒ තුළම නිර්මාණය වී තිබේ. ඒ අනුව සමාජ ජාල පිළිබඳ කියවීම සහ පර්යේෂණ කිරීම සමාජ ශාස්ත්‍රාලයීය කාරණාවක් බවට නිසඟයෙන්ම පත් වේ.

සමාජ ජාල පිළිබඳ දාර්ශනික හා සමාජ විද්‍යාත්මක කාරණා (Philosophical and Sociological Facts) ඇති ප්‍රබල ය (Borgatti, Mehra, Brass, Daniel and Giuseppe, 2009; Easley, and Kleinberg, 2010).ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ එක ක්‍රියාවක් (Action) අනෙක් ක්‍රියාව පිළිබඳ ප්‍රබල ව බලපාන බවයි. ඒ අනුව තනි හුදෙකලා වූ ක්‍රියා ලෝකය තුළ දකින්නට නැත. මෙය සමාජ ක්‍රියාවලියට(Social Action) පමණක් නොව භෞතික ක්‍රියාවලියට ද සාධාරණ ය. එක් ක්‍රියාවක් තව ක්‍රියාවක් පමණක් නොව එහි නව ස්වරූපයන් ද නිර්මාණය කරයි. මෙය කෙටිකාලීන හෝ දිගුකාලීන ද විය හැකිය. අනෙක් අතට සමාජ ජාල සහ එහි ස්වරූප යනු සමාජ විඥානය මතු වීමක් ලෙස ද සිතීම සාධාරණ වේ. විඥානය මිනිසාගේ ක්‍රියාකාරිත්වය සමඟ අවියෝජනීය ව සම්බන්ධ වේ. සමාජ ජාල එහි ස්වරූපය හා ක්‍රියාකාරිත්වය නැවත ද පුද්ගල සහ සමාජ විඥානයේ හැඩහුරුව නිර්මාණය කරයි. මේ අනුව විඥානය පමණක් නොව සමාජ ජාල ද කාලීන ස්වරූප තුළ යළි ප්‍රතිසංස්කරණයන්ට හෝ හැඩගැස්වීමට ද ලක් වේ. ඒ අනුව මේ පිළිබඳව 1890 දශකයේ එමිල් ඩර්කයිම් (Emile Durkheim, 1858 –1917) සහ ෆර්ඩිනන්ඩ් ටෝනිස් (Ferdinand Tonnies, 1855 - 1936) සමාජ සමූහ (Social Groups) පිළිබඳ ඔවුනගේ පර්යේෂණ තුළ පැහැදිලි කොට තිබේ. ටෝනිස් තර්ක කරන්නේ මේ තුළින් ගොඩනැඟෙන සබඳතා පදනම්ව විශ්වාස (Belief), සමාජ වටිනාකම් (Social Values) ආදිය ද හුවමාරු වන බවයි (Tonnies, 1887). ජෝර්ජ් සිමෙල් (George Simmel, 1858 - 1918) ස්වකීය පර්යේෂණ තුළ ඉදිරිපත් කරන්නේ කුඩා සමූහ තුළ ගොඩනැඟෙන අන්තර්ක්‍රියා ප්‍රබල බවයි (Simmel, 1908).

1930 දශකය තුළ ජැකෝබ් එල්. මොරේනෝ (Jacob L. Moreno, 1889 - 1974) කුඩා සමූහ තුළ ගොඩනැඟෙන ජාලමය සබඳතා පිළිබඳ පැහැදිලි කරන අතර (Freeman, 2004; Wasserman, and Faust, 1994) බ්‍රොනිස්ලෝ මැලිනොව්ස්කි(Bronislaw Malinowski, 1884 - 1942), ඇල්ෆ්‍රඩ් රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන් (Alfred Radcliff Brown, 1881 - 1955) සහ ක්ලවුඩ් ලෙවි ස්ට්‍රවුස්

(Claude Levi Strauss, 1908 - 2009) වැන්නන් මානව ලේඛන(Ethnographic) සහ න්‍යායන් තුළ සමාජ ජාල පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මකව විශ්ලේෂණය (Anthropology Analysis) කරයි (Malinowski, 1913; Radcliffe and Alfred, 1930; Radcliffe1940; Lévi-Strauss, 1947 / 1967). බ්‍රිතාන්‍ය මානව විද්‍යාඥ එස්.එෆ්.නේඩිල් (S.F. Nadel) විසින් සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ ගොඩනංවන ලද න්‍යායන් පසු කාලීනව සමාජ ජාල පිළිබඳ විශ්ලේෂණ සඳහා බලපා තිබේ (Nadel, 1957). පීටර් බ්ලූ (Peter Michael Blau, 1918 - 2002)ගේ සමාජ හුවමාරු න්‍යාය (Social Exchange Theory) තුළ සමාජ ඒකකයන්හි (Social Units) ගොඩනැඟෙන සබඳතා(Relations) පිළිබඳව පැහැදිලි කරයි (Blau, 1956; Blau, 1960; Blau, 1964).

මෙය සංස්කරණය වෙමින් ඉදිරියට වර්ධනය වන ප්‍රබල විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. මෙම සමාජ ජාල සහ එහි අන්තර්ක්‍රියා පිළිබඳ යථානුභූතවාදය (Positivism), ප්‍රතියථානුභූතවාදය (Anti Positivism), කෘත්‍යවාදය (Functionalism), ගැටුම්වාදය (Conflict Theory), සමාජ සංස්ථිතිවාදය (Social Constructionism), සමාජ ව්‍යුහවාදය (Structuralism), සමාජ අන්තර්ක්‍රියාවාදය (Social Interactionism) යනාදී විෂය ක්ෂේත්‍ර මුල්කොට ගෙන විශ්ලේෂණය කළ හැකි වේ. මේ තුළ පැහැදිළි වන තවද ප්‍රබල කරුණක් වන්නේ මෙම සමාජ ජාලවන්හි මූලික ලක්ෂණවල ඇති විවිධත්වයයි.

මේ පිළිබඳ පර්යේෂණ කළ හැකි ක්‍රමවේද (Methods)ද රාශියකි. ඒවා අතර සමාජ ජාල පිළිබඳ අධ්‍යයන සහ විශ්ලේෂණ ගොඩනැඟීමේ දී ගුණාත්මක විශ්ලේෂණ ක්‍රම (Qualitative Methods), ප්‍රමාණාත්මක විශ්ලේෂණ ක්‍රම (Quantitative Methods), ඓතිහාසික ප්‍රවේශය(Historical Approaches), මානවවිධිවේදය (Ethnomethodology), ජාල විශ්ලේෂණ ක්‍රමවේදය (Network Analysis)යනාදිය ක්‍රමවේද ලෙස භාවිතා කළ හැකි වේ. මේ පිළිබඳව විශ්ලේෂණය වන තවද උපවිෂයන් රාශියකි.

මෙම ඉහත විෂය කාරණා මූලිකව මානව අවශ්‍යතා (Human Needs), සමාජ සහ සංස්කෘතික සීමා අභිභවනය කරමින් වෙනත් විචාරවාදයන් තුළට කේන්ද්‍රගත වීමද සමාජ සහ සංස්කෘතික ව්‍යුහයේ පැවති මානව චර්යාත්මක කාරණා අවමානුෂීයකරණයකට (Dehumanization) ලක් වීමටද හේතු වන්නකි. ඒ අනුව සමාජ ජාලා පිළිබඳ අධ්‍යයනය හුදෙක් ගොඩ නැඟිය යුතු වන්නේ මානව අවශ්‍යතා සහ සංස්කෘතික සීමා යන ක්ෂේත්‍ර මුල්කොට ගෙනය.

සමාජ ජාලගතවීමේ මූලික කාරණාව තුළ ඇත්තේ මානව අවශ්‍යතා බව එහි පොදු නියමය යි. එය සත්ව ජීවවිද්‍යාත්මක රටාව තුළවුව ද නිර්වචනය කළ හැකිය. ඒ අනුව මානව සමාජ ජාලයට අදාළ මූලික කාරණාව ගොඩනැඟෙන්නේ ජීවවිද්‍යාත්මක සාධක තුළිනි. ඒ අනුව සමාජ ජාල තුළින් සිදුවන්නේ මිනිසාගේ අවශ්‍යතා සංතෘප්තිය සමාජ පදනමක සිට ගොඩනඟා ගැනීමකි. එය හින්දු දර්ශනයේ සාකච්ඡා කෙරෙන මහා බ්‍රහ්මයාගේ හෝ වෙනත් ආකශ්මික බලවේගයක කැඳවීමක්ද නොවන නිසා මේ පිළිබඳ සාකච්ඡාව නොසලකා හැරීමට නොහැකිය. ඒ අනුව මින් පැහැදිලි වන තවද කාරණාවක් වන්නේ මිනිසාගේ ඉරණම තීරණය වන්නේද මිනිසා තුළින්ම බවයි. එනම් මෙය සමාජ කාරණාවක් ලෙස එක් පැත්තකින් විග්‍රහ වන විට අනෙක් පැත්තෙන් ද්‍රව්‍යාත්මක කාරණාවක් බවටත්, මේවා එකිනෙකින් පෝෂණය වන කාරණා බවටත් පත් වේ. ඒ අනුව සමාජ ජාල පිළිබඳ විශ්ලේෂණයේ එක් මූලික ස්වරූපයක් වන්නේ දයලෙක්තික භෞතිකවාදී විෂය පදනමයි. මිනිසා මිනිසා සමඟත්, මිනිසා ද්‍රව්‍ය සමඟත් සබඳතා ඇතිකර ගනී. මේ නිසා සමාජ ජාල පාදකව අදහස් ගොඩ නගා ගැනීම, හැඟීම් සහ සංවේදීතාවන් ඇතිකර ගැනීම සහ හුවමාරුකර ගැනීම මෙහි ප්‍රධාන ස්වරූප බවට පත්වනු ඇත. මිනිසාගේ අදහස් විසින්ම සමාජ ජාල ගොඩනැඟීම සිදුවේ යනුද සමාජ ව්‍යුහවාදී ප්‍රකාශනයකි. සමාජ ජාල හෝ සමාජ ක්‍රමය පිළිබඳ විඥානවාදී ලෙස විශ්ලේෂණය වීම යනු ප්‍රාග් මාක්ස්වාදී සමාජ විද්‍යාව තුළ පැවති දුර්වලතාවකි. මානව සමාජ පරිණාමීය කාරණාවන්හි දී

තාක්ෂණය, තාක්ෂණික නිෂ්පාදන සහ භෞතික පදාර්ථයන් ඓතිහාසික මානව සමාජ කාරණා පිටුපස ගාමක බලවේගය බවට පත්වී තිබේ. ප්‍රාග් මාක්ස්වාදී සමාජ විද්‍යාව තුළ මෙම මානව සමාජ කාරණා විශ්ලේෂණය වූයේ ද එකිනෙකට අසම්බන්ධිත කාරණා ලෙසය.

සමාජ ජාලගත සබඳතා සඳහා ද්‍රව්‍යමය සබඳතාව මූලික විය. අදහස්, මතවාද, දෘශ්‍ය මඟපෙන්වීම් ආදිය සමාජ ජාලගත සබඳතාවන්හි දී දැකිය හැකි අතර එය සමාජයේ මනස මූලික වීමෙන් ගොඩනැඟෙන ලද්දකි. සමාජයේ ආර්ථික සහ නිෂ්පාදන ක්‍රම සහ සබඳතා මුල් කොට ගෙන සමාජ සිදුවීම් සහ ක්‍රියාදාමයන් ගොඩනැඟුණි. එක් සමාජ ආර්ථික කාරණාවක ස්ථානය එයට වඩා දියුණු සමාජ ක්‍රමවේදයන් විසින් ගනු ලැබීමේ අනවරත ක්‍රියාවලිය සමාජ සංවර්ධනයට හේතු විය. ඒ අනුව මිනිසාට පරිබාහිර සාධක ලෙස ගොඩනැඟෙන මෙම කාරණා නැවත මිනිසාට ප්‍රබලව බලපෑම් කරන්නේය. මිනිසාගේ මූලික අවශ්‍යතාද ව්‍යුහගත කිරීම් සහ ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම් සිදු කරන්නේය. මිනිසාගේ පාරිභෝගික අවශ්‍යතා කපා කොටා දැමීමකටත් වඩා ඒවා සමාජ සහ සංස්කෘතික සීමා අභිභවනය කරමින් අවශ්‍යතා සංතෘප්ත කර ගැනීමට අදාළ තර්කය නිර්මාණය කරගන්නේය. මෙම නියාමය ද වාස්තවිකය. මිනිස් අවශ්‍යතා කිසි දිනක අවලංගු නොවේ. මින් පැහැදිලි වන්නේ සමාජ ජාලගත සබඳතා යනු සමාජයේ ප්‍රකෘතිය සඳහාම වෙන්වූ එක් කොටසක් බවයි. ඒ අනුව ජාලගත වීමේ ප්‍රකෘතිය විඥානයෙන් නිදහස්ය. එහෙත් ජාලගත වීමේ හැඩ තල තුළ ඇත්තේ විඥානික ක්‍රියාය. මානව සංසිද්ධික බලවේගයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය ද මෙයට හේතු වේ.

ඒ අනුව සමාජ ජාල යනු සමාජ සංවර්ධනයේ පොදු නියාමකයක් බවට ද පත්වී තිබේ. සමාජ විඥානය, නිෂ්පාදන ක්‍රමය, චින්දනය, මානව සමාජ හැසිරීමේ පදනම, සමාජ සත්තාව, සමාජයේ පාදක ව්‍යුහය, උපරි ව්‍යුහය ආදී සෑම ප්‍රවර්ගයක් සමඟම මෙම සංකල්පය භෞතිකවාදී ලෙස සහ විඥානවාදී

ලෙස සම්බන්ධවී තිබේ. ඒ අනුව සමාජයේ සිදුවන සෑම ක්‍රියාවලියකින්ම දයලෙක්තික භෞතිකවාදී විවරණ ඉවත් නොවේ. ඒ අනුව මේ තුළගොඩනැඟෙන වාස්තවික නියාමයන් ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකිය. මෙය සමාජ ප්‍රපංචයක් ලෙස සමාජය සහ සංස්කෘතියේ ස්වරූප ද ගැඹුරු විපර්යාසයකට ලක් කොට ඇත. තාක්ෂණික ප්‍රගතිය තව ද එවැනි ස්වරූප වෙනස් කොට තිබේ. විද්‍යා තාක්ෂණික විප්ලව මෙහි ද ප්‍රබල විපර්යාස නිර්මාණය කොට තිබෙන අයුරු පැහැදිලි ය.

මේ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක කියවීම මෙයට වඩා වෙනස් වේ. එනම් අධිෂ්ඨානය, හැඟීම්, අභිප්‍රායන් ආදිය සමාජ සංවර්ධනයේ පදනම හැටියට විවරණය වේ. සමාජ ජාල තුළ පවතින දුර්වල මානසික ගතිකයන් සමාජ සංවර්ධනයෙහි සංරෝධක බවට පත්වන ආකාරයත් ඒවා අහෝසි කොට මනෝ ස්වභාවය අංගසම්පූර්ණ කිරීමෙන් සංවර්ධනයෙහි පරමාර්ථ ඉටුකර ගැනීමට හැකි බවත් මනෝ විද්‍යාත්මක මතයයි. 'ප්‍රගතිය' සහ'සංවර්ධනය' යන වචන වෙනුවට සමකාලීන සමාජ විද්‍යාඥයන් සමාජ වෙනස (Social Change) යන වචනය භාවිතයට ගන්නා අතර සමාජ ජාලගත වීමේ ස්වරූප සහ සමාජ ජාලයන්ගේ ස්වරූපද සමාජ වෙනස සඳහා ප්‍රබලව බලපානු ලබයි යන්න පිළිබඳ අධ්‍යයනය නූතන සමාජ විද්‍යාවේ එක් ප්‍රබල විෂය කොටසකි. එමෙන්ම ජාලගත වීම සහ එය පවත්වාගෙන යාමට හැකිවීම යනු සභ්‍යත්වයේ සහ සංස්කෘතියේ උච්ච අවස්ථාවකි. එහි පරිහානිය යනු ම්ලේච්ඡත්වයට ගමන් කිරීමකි. සමාජ ජාලයෙහි තවද ප්‍රබලතාවක් වන්නේ මිනිසාගේ ප්‍රකෘතිය මෙල්ල කිරීමේ හැකියාව සහ මිනිස් ශ්‍රමය මහා බලවේග යක් ලෙස ගොඩනඟා ගැනීමේ හැකියාවයි.

සමාජ අන්තර්ක්‍රියා පිළිබඳ බහුහේතු කාරකයක් සහ එහි පරිණාමීය ලක්ෂණ අධ්‍යයනය කරන විට පරිගණකය, ඒ සමඟ සංයුක්ත වන මෘදුකාංග (Software) සහ අන්තර්ජාලය පිළිබඳ අධ්‍යයනයද වැදගත් වේ. නිශේධනාත්මක සහ ප්‍රතිජනනාත්මක ප්‍රතිචාරවලින් මානව චර්යාවන් මෙම තාක්ෂණික මෙවලම් මඟින් උපස්ථම්භනය වනවා පමණක් නොව මානව සබඳතාවන්ගේද

ප්‍රතිව්‍යුහගත වීමක් දක්නට ලැබේ. අන්තර් - පුද්ගල - සමාජ - කාල - අවකාශයන් (Inter – Personal – Social – Time – Space) තුළ පුද්ගල සහ සමාජ ජීවිතවලට නව අර්ථයන් ද ලැබෙන ආකාරය පැහැදිලිය. අද්‍යතන ගෝලීය සමාජ නිර්මාණයේ ප්‍රබල කාරකය බවට පත්වන්නේද පරිගණක මාධ්‍ය සන්නිවේදනය (Computer Mediated Communication) යන්නයි. මෙමඟින් තොරතුරු පමණක් නොව එයට අදාළ මනෝභාවාත්මක ස්වරූපද සන්නිවේදනය වන බැවින් මානව සන්නිවේදනයේ අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් බවට එය පත්වනවා පමණක් නොව නිර්මාණාත්මක විශිෂ්ටත්වයේ සැබෑ ස්වරූපයද ඒ තුළින් ගොඩනැඟේ.

සන්නිවේදනයේ පරිණාමීය දිශානතිය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී එය භාවිතා කරන්නාගේ පහසුව (User Facility) දක්වාම ගොඩනැඟී ඇති නිසා සමස්ත සමාජ සාමාජිකයන්ටම එහි භාවිතය (Many to Many) ගොඩනඟා ගත හැකිය. අන්තර්ජාලයේ සමාජ මාධ්‍ය (Social Media) එහි එක් නිදසුනක් පමණි. මේ තුළ අතථ්‍ය සමාජයක් (Virtual Society) ගොඩනැඟී තිබෙන අතර එහි භූගෝලීය සීමා සහ ප්‍රාදේශීය සංස්කෘතීන්හි ස්වරූපයන්ද අතික්‍රමණය කරමින් නව ගෝලීය දෘෂ්ටිවාදයකට ව්‍යාපෘති සැකසෙමින් තිබේ. මේ තුළ ගොඩනැඟෙන සයිබර් සාහිත්‍යයක් (Cyber Literature) ද තිබේ. සයිබර් සාහිත්‍යය සාම්ප්‍රදායික සාහිත්‍යයෙන් ද පාඨකයා වියුක්ත කිරීමට හැකි විද්‍යුත් උපාංග යක් බවට පත්වී තිබේ. අනෙක් අතට 'ජාතික රාජ්‍ය' (National State) සංකල්පය සහ ජාතිකත්වය ආදිය පිළිබඳ දෘෂ්ටිවාදයෙන් මිනිසා ඉවත් කරන නිසා ලෝකයේ සමහර රටවල් මුහුණුපොත (Facebook) වැනි සමාජ මාධ්‍ය ජාල තහනමට ලක්කොට ඇත්තේ වෙනත් සංස්කෘතික සහ දේශපාලනික ව්‍යාපෘති තම රාජ්‍ය සීමා තුළ නොනිර්මාණය කිරීමට පමණක් නොව ඒවා ජාතික ආරක්ෂාවට ප්‍රබල තර්ජනයක් ද වන බැවිනි.

මෙම අන්තර්ජාල භාවිතාව තුළ සමාජ වෙනස් කිරීමේ විධික්‍රමද වර්ධනය වනු පැහැදිලි ය. අන්තර්ජාලය තුළ භාවිත

සමාජ සහ සංස්කෘතික එළඹුම් තුළ පවතින සමාජ සංස්කෘතික ක්‍රමවේදයන් සහ පරස්පර විරෝධී සංඝටනය තුළින් නව සමාජ බිහිවීමක්ද සිදුවේ. ඒ අනුව පැවති සාම්ප්‍රදායික සමාජ ජාලාවන්හි ආර්ථික, සංස්කෘතික සබඳතාවන් පිළිබඳ සර්ව ශුභවාදයකට ඉඩක් නොවේ. සංස්කෘතික පරස්පර විරෝධතා (Cultural Contradictions) ගොඩනැගේ. අන්තර්ජාලයේ නිර්මාණ කරනයන්ට දක්වන දෘෂ්ටිවාදයට ඇති භාවමය පක්ෂපාතීත්වය සමාජ වෙනස සඳහා උත්තේජකයක් බවට පත්වේ. මෙම දෘෂ්ටිවාදයේ මූලික ලක්ෂණය වන්නේ භෞතිකවාදී රාමුවක තබා ඉදිරිපත් කිරීමයි. එය සරල යාන්ත්‍රික ප්‍රජානන (Cognitive) ක්‍රියාවලියක් පමණක් නොවේ. යාන්ත්‍රිකත්වය සහ එහි භෞතික චලනය පමණක් නොව සමාජ චලනයද තේරුම් ගැනීමට මෙහි අපෝහක ක්‍රමය තුළ හැකි වේ.

මිනිසාගේ හැසිරීම් රටා සඳහා සහ චින්තන රටා සඳහාද පූර්ව කොන්දේසි සම්පාදනය කරන මෙහෙයුම් ශක්තියකින් (Driving Force) හෙබි මෙය අතථ්‍ය සමාංගීකරණයකට (Virtual Organization) අදාළ ශක්‍යතා(Skills) ප්‍රගුණ කරයි. දෘශ්‍ය නිර්නාමිකත්වය (Virtual Anonymity) ගොඩනැඟෙන සන්නිවේදනය, අතථ්‍ය වෙළෙඳපොළ (Virtual Marketplace), අතථ්‍ය ලෙස ගොඩනැඟෙන පරිභෝජන රටා(Virtual Consumer), අතථ්‍ය මානව වංශ ලේඛන (Virtual Ethnography), අතථ්‍ය පරිසරාත්මක ක්‍රම සහ එහි පාලනය (Virtual Environment and It's Control), අතථ්‍ය යථාර්ථය (Virtual Reality), අතථ්‍ය ලෙස ගොඩනැඟෙන අභිමතාර්ථ (Virtual Objectives) ආදී වශයෙන් අතථ්‍ය සමාජ ජාලයකට අදාළ ක්‍රම සහ විධි සම්පාදනය කරයි. තොරතුරු තාක්ෂණික අභිසාරීකරණයකට (Convergence of Information Technologies) සහ ඩිජිටල් විනෝදාස්වාදය (Digital Entertainment), මාර්ගගත ආදරය (Online Love) ආදී වශයෙන් මුළුමනින්ම සමාජ ජීවිතයේ ව්‍යුහගත කිරීම් සහ ප්‍රතිව්‍යුහගතකරණයන් සිදු කරයි. චීනය වැනි රටවල මාර්ගගත විවාහ ක්‍රීඩා ක්‍රම (Wang hun – Online role – Play Marriage) ආදිය මඟින් නව ජාලමය සබඳතා නිර්මාණය කර ගන්නා අතර

පවතින විවාහයෙහි දික්කසාදයන්ට ද මෙය හේතු වී තිබේ. රිචඩ් ලින්ග් (Richerd Ling) නැමති සමාජ විද්‍යාඥයා පෙන්වා දෙන්නේ මානව සැලසුම් කිරීමේ සහ වෙනස් කිරීමේ සංවිධාන ක්‍රම, නව සබඳතා ආදිය සයිබර් සබඳතා (Cyber Connection) නිසා සිදුවන බවයි. ස්වායත්ත මාදිලියක් (Autonomous Pattern) ලෙසද මෙය හඳුන්වා දිය හැකිය.

මේ අනුව අතීත මිනිසාගේ සිට අවධානය යොමු කරන විට පැහැදිලි වන්නේ තාක්ෂණය, මිනිසා සහ සමාජය යනු එකිනෙකින් වෙන් වූ සංකල්ප හෝ ක්‍රියාවන් නොවන බවයි. මුල් කාලීනව මිනිසා තාක්ෂණය නිෂ්පාදනය කළත් පසු කාලීනව තාක්ෂණය විසින් පශ්චාද් නූතන මිනිසෙකු (Post Modern Man) සහ ඔහුගේ චර්යාත්මක රටා නිෂ්පාදනය කරන බවත් පැහැදිලිය. තාක්ෂණික බලපෑම තුළ ගොඩනැඟෙන සමාජ ජාල සබඳතා සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලන වශයෙන් පමණක් නොව මිනිසාගේ සමස්ත ක්‍රියාවලියෙහිම වෙනස්කම් ගොඩනංවන මානවවේදයක් බවට පත් වී ඇත.

විමර්ශිත ග්‍රන්ථ

1. Blau, Peter (1956). *Bureaucracy in Modern Society.* New York: Random House, Inc.
2. Blau, Peter, (1960). A Theory of Social Integration. *The American Journal of Sociology, (65)*6: 545-556, (May).
3. Blau, Peter, (1964). *Exchange and Power in Social Life.* Transaction Publishers.
4. Borgatti, Stephen P., Mehra, Ajay, Brass, Daniel J., Labianca, Giuseppe, (2009). Network Analysis in the Social Sciences. *Science. 323* (5916): 892–895. doi:10.1126/science.116582
5. Easley, David, Kleinberg, Jon, (2010). Overview. *Networks, Crowds, and Markets: Reasoning about a Highly Connected World.* Cambridge University Press. pp. 1–20.

6. Freeman, Linton, (2004). *The Development of Social Network Analysis: A Study in the Sociology of Science.* Empirical Press.

7. Lévi-Strauss, Claude, ([1947]1967). Les structures élémentaires de la parenté. Paris: La Haye, Mouton et Co. Trans. 1969 by J. H. Bell, J. R. von Sturmer, and R. Needham, 1969, as *The Elementary Structures of Kinship,* Boston: Beacon Press.)

8. Malinowski, Bronislaw, (1913). *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study.* London: University of London Press.

9. Nadel, S. F. (1957). *The Theory of Social Structure.* London: Cohen and West.

10. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, (1930). *The social organization of Australian tribes.* Sydney, Australia: University of Sydney.

11. .Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute. 70:* 1–12. doi:10.2307/2844197.

12. Scott, W. Richard, Davis, Gerald, F. (2003). *Networks In and Around Organizations. Organizations and Organizing.* Pearson Prentice Hall.

13. Simmel, Georg, (1908). *Soziologie.* Leipzig: Duncker & Humblot.

14. Tonnies, Ferdinand, (1887). Gemeinschaft and Gesellschaft, Leipzig: Fues's Verlag. Trans. 1957 by Charles Price *Loomis as Community and Society,* East Lansing: Michigan State University Press.

15. Wasserman, Stanley, Faust, Katherine, (1994). *Social Network Analysis in the Social and Behavioral Sciences. Social Network Analysis: Methods and Applications.* Cambridge University Press.

අපරාධ පිළිබඳ ඝට්ඨනවාදී මතවාද

කථිකාචාර්ය (ආධුණික) කේ. ජී. එන්. යූ. රණවීර

අපරාධ යන සමාජ සංසිද්ධිය මිනිසාගේ සම්භවය තරම් පැරණි වනවා සේම මිනිසාගේ පරිණාමයට සමගාමීව පරිණාමය වූ බව පෙනේ. මිනිසා ශිෂ්ටාචාර ගතවීමට පෙර සිට දෛනික ප්‍රයෝජන සඳහා යොදා ගන්නා ලද සෑම නිමැවුමක් ම වක්‍රාකාරයෙන් අපරාධ බිහිවීමට තුඩුදුන් බව උපකල්පනය කල හැකි අතර මෙම සෑම අවස්ථාවකදී ම අපරාධ යනු සමාජ පර්යාය බිඳ හෙළන ප්‍රධාන සාධකයක් බව සමාජය අවබෝධ කර ගත් බව, විවිධ පාලකයන් හා විද්වතුන් අපරාධ නිර්වචනයට හා නිවාරණ සහ පාලන ක්‍රම යෝජනා කිරීමට උත්සුක වීම තුළින් පැහැදිළිවේ. පවත්නා සමාජ තත්ත්වය ඇසුරු කරගනිමින් බිහිවන අපරාධ විද්‍යා න්‍යාය එක් එක් යුගවල පැවති සමාජ ක්‍රම පිළිබඳ විවරණයක් සපයනවා මෙන් ම එය අපරාධ පිළිබඳ විද්වත් අවධානය යොමු වීමේ කුටප්‍රාප්තියයි. පවතින සමාජ ක්‍රමයට සාපේක්ෂව අපරාධ විග්‍රහයේ යෙදුනු න්‍යායාචාරීන්ගේ මුල්කාලීන මතය වූයේ අදෘශ්‍යමාන බලවේගයන් විසින් මිනිසා අපරාධ සඳහා පොළඹවනු ලබන බවය. එයට හේතුව වන්නේ මුල් කාලීන සමාජය අධිභෞතික මතවාදයන් කෙරෙහි තැබූ අසීමාන්තික විශ්වාසයයි. කාලානුරූපීව වෙනස්වන සමාජය විසින් ම මෙම නිගමනය බැහැර කල අතර අපරාධ බිහිවීමෙහිලා මුලුමණින් ම බලපානු ලබන්නේ පුද්ගල බද්ධ සාධක ම පමණක් වන බවට වූ මතවාදය පසුකාලීනව ගොඩනන්වන ලදී. මෙම මතය මුල්කර ගනිමින් මුල් කාලීන අපරාධ විද්‍යාඥයන්, සමාජ විද්‍යාඥයන් සහ

දාර්ශනිකයන් විවිධ අදහස් ප්‍රකාශ කල අතර පසු කාලීනව සිදු වූ ශීඝ්‍ර සමාජ වෙනස්වීම හමුවේ විවිධ සමාජමය සාධකයන් අපරාධ උත්පාදනයටත්, ව්‍යාප්තියටත් හේතුවන බව ප්‍රත්‍යක්ෂ කොටගත් අතර ඒ අනුව යමින් අපරාධ නිර්වචනයන්ටත්, නිවාරණ හා පාලන ක්‍රම යෝජනා කිරීමත් සිදු වූ බව අපරාධ සම්බන්ධව විවිධ විද්වතුන් ඉදිරිපත් කරන ලද විශ්ලේෂණයන් අධ්‍යයනයේ දී පැහැදිළි වේ.

සමාජ විද්‍යාත්මක හා සමාජ මනෝවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ඨිකෝණයන් ඔස්සේ අපරාධ විද්‍යාත්මක මතවාදයකට ප්‍රවිෂ්ඨවන ඝට්ඨනවාදය, සමාජ-දේශපාලනය හා පවත්නා සමාජ ක්‍රමය තුල පවතින අසමාන බල තුලනය මුඛ්‍ය කොටග නිමින් බිහිවී ඇති අතර සමාජයේ මුල් බැසගත් ව්‍යුහාත්මක කෘත්‍යවාදයේ (Structural Functionalism) සහ සංකල්පවේදීය සංරක්ෂණතාවයේ (Ideological Conservatism) පවතින නිස්සාරය පිළිබඳ ව විග්‍රහයක යෙදේ. පංති ගැටුම (Class Conflict) අතීත බල ආධිපත්‍යය (Historical Dominant Ideologies) වැනි බල අවකලනයන් (Power Differentials) පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කරන ඝට්ඨනවාදය පවතින සමාජ පර්යාය සාර්ව මට්ටමේ විශ්ලේෂණයකට නතු කරයි.

ඝට්ඨනවාදය පුද්ගලයන් කීපදෙනෙකුගේ අදහස්වල සම්මිශ්‍රණයකි. සමාජයේ පවතින නිත්‍ය සාධකයක් වන "ගැටුම" යන සාධකය මුල් කරගනිමින් අදහස් ඉදිරිපත් කල සියල්ලෝ ම ඝට්ඨනවාදීන් වෙත්. ගැටුම සමාජයේ පවතින සෑම සංස්ථාවකටම සෘජු හෝ වක්‍ර බලපෑම් එල්ල කරනු ලැබේ. අපරාධ යන සමාජ සංසිද්ධිය නිර්මාණයෙහිලා ගැටුම දායකවන ආකාරය පිළිබඳව ඉදිරිපත් කරන ලද අදහස් ඝට්ඨනවාදීන් අපරාධ සම්බන්ධව දක්වන ලද අදහස් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

කාල් මාක්ස් (Karl Marx) සහ පෙඩ්‍රික් එංගල්ස්ගේ (Friedrich Engels) සහ පසු කාලීනව ජෝර්ජ් සිමෙල් (George Simmel) ගේ පුරෝගාමීත්වයෙන් බිහි වූ ඝට්ඨනවාදය ලන්දේසි ජාතික අපරාධ විද්‍යාඥයෙකු වූ විලියම් බොන්ගර් (Willem Bonger) විසින් සංවර්ධනය කරන ලදී. ඝට්ඨනවාදී අදහස් අනුසාරයෙන් සංස්කෘතික

ගැටුම (Cultural Conflict) සහ අපරාධ අතර පවතින සබන්ධතාවය තෝෂ්ටන් සෙලින් (Thorsten Sellin) විග්‍රහ කරන ලදී.

ධනවාදය හා අපරාධ - කාල් මාක්ස් සහ ෆෙඩ්රික් එංගල්ස්

මාක්ස් සහ එංගල්ස්, සුප්‍රකට සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ එමිල් ඩුර්කයිම්ගේ (Emil Durkheim) අපරාධ විග්‍රහය ගුරු කොට ගනු ලැබූ අතර අපරාධ යනු සමාජයෙන් මුලුමනින් ම උපුටා දැමිය නොහැක්කක් බවත් සිදු කල හැකි වන්නේ ප්‍රශස්තයක් දක්වා අඩු කිරීම පමණක් බවත් හඳුනාගත් ඩුර්කයිම් අපරාධ යනු සදාචාරමය ගැටලුවක් (Moral Problem) බව දක්වන ලදී. කාර්මිකරණයත් සමග සමාජය තුල ස්ථාපිත වන ශ්‍රම විභජනය සමග නිර්මාණයවන සමාජ රෙගුලාසි සහ ඒකාබද්ධතාවයේ ආකාර යට කී සදාචාරාත්මක ගැටලු කෙරහි බලපානු ඇති බවට පුරෝකතන ඉදිරිපත් කල ඩුර්කයිම් විසින් නාමකරණයට ලක්කළ පැවති යාන්ත්‍රික ඒකාබද්ධතාවය 1800 මැද භාගයේ දී බිඳවැටීමට ලක්වූ අතර, පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කල මාක්ස් සහ එංගල්ස්, නව ශ්‍රම විභජනය ඒකාබද්ධතාවයෙන් විනිර්මුක්තවූවක් බවත් එය එක් සමාජ පංතියක් විසින් අනෙක් සමාජ පංතියේ ශ්‍රමය අසාධාරණ ලෙස සූරාකෑමකට ලක්කරන බවත් ඒකාබද්ධතාවය නැවත ලබා ගත හැකිවන්නේ ධනවාදය පරාජය කිරීමෙන් ම පමණක් බවටත් තර්ක කරන ලදී. එහි කුටප්‍රාප්තිය සමාජවාදී විප්ලවයක් තුලින් විෂදවන බව මාක්ස් සහ එංගල්ස්ගේ මතයයි.

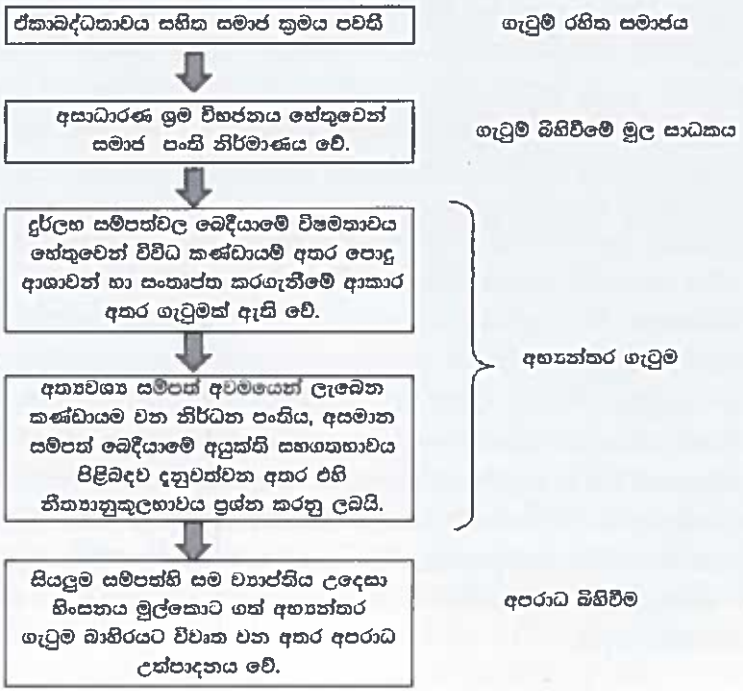
අපරාධ පිළිබඳ මාක්ස්ගේ සහ එංගල්ස්ගේ විග්‍රහය ධනවාදය හා සම්බන්ධවන සංකීර්ණ විශ්ලේෂණයකි. එය ප්‍රස්තුතයන් තුනකින් සමන්විත වේ. ආර්ථික බලය මුල්කොටගත් සමාජ ක්‍රමය බලයේ හිමිකාරීත්වය මත ධනපති හා නිර්ධන වශයෙන් සමස්ත සමාජයේ ජීවත්වන පුද්ගලයන් කොටස් දෙකකට වෙන් කිරීමට මුල්වේ. ඒ අනුව

පළමුව අත්‍යවශ්‍ය සම්පත්වල බෙදීයාමේ විෂමතාවය හේතුවෙන් විවිධ කණ්ඩායම් අතර පොදු ආශාවන් හා සංතෘප්ත කරගැනීමේ ආකාර අතර ගැටුමක් ඇතිවේ.

දෙවනුව අභ්‍යන්තර ගැටුම ආරම්භ වන අතර, අත්‍යවශ්‍ය සම්පත් අවමයෙන් ලැබෙන කණ්ඩායම වන නිර්ධන පංතිය, අසමාන සම්පත් බෙදීයාමේ අයුක්ති සහගතභාවය පිළිබඳව දැනුවත්වන අතර එහි නීත්‍යානුකූල භාවය ප්‍රශ්න කරනු ලබයි.

තෙවනුව සියලු ම සම්පත්හි සම ව්‍යාප්තිය උදෙසා හිංසනය මුල් කොටගත් අභ්‍යන්තර ගැටුම බාහිරයට විවෘත්ත වන අතර ගැටුමේ මූලය ලෙස අයුක්ති සහගත සම්පත් බෙදියාමට හේතුවූ ධනවාදය බව හඳුනාගනී.

ඒ අනුව, උද්ගතවීමට අපේක්ෂිත ගැටුම් වැළකීමේ අරමුණින් නීති රෙගුලාසි සියල්ල ම පවතින ධනවාදයේ චිරස්ථිතිය උදෙසා නිර්මාණය කර ඇත.



1 සටහන - අපරාධ බිහිවීම පිළිබඳ කාල් මාක්ස්ගේ සහ එංගල්ස්ගේ විග්‍රහය

මෙසේ බිහිවන අපරාධ ධනපති පංතියේ චිරස්ථිතියට එල්ල කරන අවධානමෙන් මිදීමට ධනපති පංතිය විසින් නිර්මාණය කරන ලද නීතිය හුදෙක් සමාජ ආරක්ෂාව විනා නොව ධනපති පංතිය සතු ධනය හා බලය සුරක්ෂණය කිරීම සඳහා පමණක් වන බව මාක්ස් විශ්වාස කරනු ලැබීය. මාක්ස් සහ එංගල්ස්ගේ විග්‍රහයට අනුව අපරාධ බිහිවන්නේ අසමතුලිත ආර්ථික බල බෙදීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසයි. මෙම අසමතුලනය තුල ධනපති-නිර්ධන සටිඨනය පවතී.

ගැටුමේ ආකාර - ජෝර්ජ් සිමෙල්

එමිල් ඩුර්කයිම්ගේ සමකාලීනයෙකුවූ සිමෙල් ගැටුම හඳුනා ගන්නේ සමාජ ජීවිතයේ පොදු අංගයක් ලෙසයි. මෙම ගැටුම ජීවිතයේ සාමාන්‍ය තත්ත්වයක් බවත් එය පුද්ගල අන්තර් ක්‍රියාවක ආකාරයක් බවත් වරෙක සමාජ ඒකාබද්ධතාවය උදෙසා ද ගැටුම දායක වන බව පෙන්වා දී ඇත. මාක්ස්ගේ විග්‍රහය තුලින් ගැටුමට බලපාන හේතු පිළිබඳව විග්‍රහයක් සපයනවා සේම සිමෙල් ඉන් ඔබ්බට යමින් ගැටුම් මූලාශ්‍ර පිළිබඳව අවම අවධානයක් යොමු කොට, ගැටුමේ පවතින ආකෘතිකමය රටාවන් සහ ගැටුමේ පවතින වැදගත්කම පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන ලදී.

ගැටුමේ සෘණාත්මක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස එය අපරාධ නිර්මාණය වීමට දායක වන බව සිමෙල් හඳුනාගත් නමුත් එහි ධනාත්මක ප්‍රතිඵලයන් ද පවතින බව දක්වා ඇත. බොහෝ විට ගැටුම් පවතින සමාජවල පුද්ගලයන් ගැටුමේ නාමයෙන් ඒකාබද්ධවන බව සිමෙල් හඳුනාගත් අතර පරිපාලනයට එරෙහිව පාලිතයන් විසින් ආරම්භ කරන ගැටුම් පාලිත පක්ෂයේ එකමුතුකම පෙන්නුම් කරන්නා සේම පාලක පක්ෂය එකමුතුව එම ගැටුම් මැඩපැවැත්වීමට කටයුතු කරන්නා සේම සමාජයේ පවතින ගැටුම ද වරෙක ඒකාබද්ධතාවය නිර්මාණය කිරීමට දායක වන බව පෙන්වාදී ඇත.

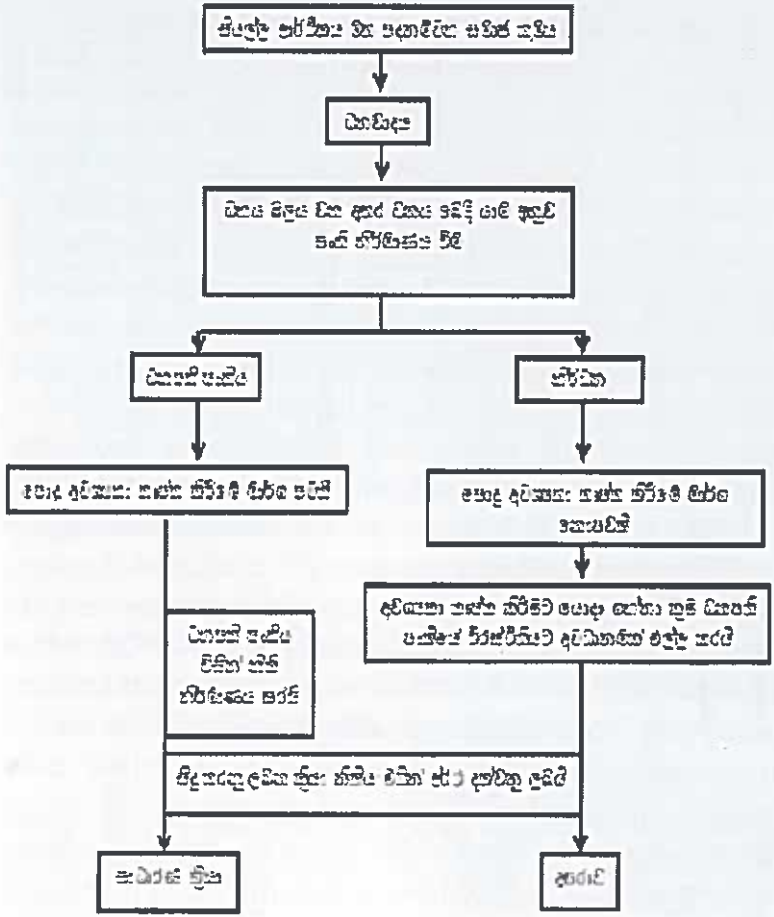
ධනවාදය හා අපරාධ - විලියම් බොන්ගර්

ඕලන්ද ජාතික විලියම් බොන්ගර්, විසිවන සියවසේ මුල් යුගයේ දී මාක්ස් ගේ සහ එංගල්ස්ගේ ගැටුම පිළිබඳ දෘෂ්ටිකෝණය නිරූපිත වශයෙන් අපරාධ විද්‍යා න්‍යාය තුල භාවිතයට ගන්නා ලදී. 1960 දශකයේ දී ඇතිවූ සමාජමය විපර්යාසය මාක්ස්ගේ සිද්ධාන්තය කෙරෙහි නැවත අවධානය යොමු කල බොන්ගර් ධනවාදය හා අපරාධ පිළිබඳ ස්වකීය අදහස් ගැඹුරින් ඉදිරිපත් කළේය.

ෆ්‍රොයිඩ්ගේ (Freud) සහ ඩුර්කයිම්ගේ (Durkheim) අදහස්වලට වෙනස්ව යමින්, මාක්ස්ගේ සහ එංගල්ස්ගේ අදහස් අනුව ගිය බොන්ගර් මිනිසා සමාජ සත්ත්වයෙක් බව පළමුව අවධාරණය කර ඒ අනුව අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අනුව අපරාධ යනු මිනිසාගේ පවතින සාමාන්‍ය ස්වභාවයේ විපරීත තත්ත්වයක් බව පැහැදිළි කරන ලදී. මෙම විපරීත තත්ත්වය ධනවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් බවත් ධනය මුල් කරගෙන බිහිවන පාලිත හා පාලක පංති අතර ඇති තීවුර බේදීම සහ ඔවුනොවුන් අතර වන පැහැදිලි වෙනස හුදෙක් ආර්ථික පද්ධතිය මත රඳා පවතින බව බොන්ගර් හඳුනාගන්නා ලදී. සාමාන්‍ය සමාජ සත්ත්වයෙකු වශයෙන් මිනිසාට විවිධ ආශාවන් පවතින නමුත් ධනපති නිර්ධන බේදය ආර්ථිකය මත පදනම් වූවක් මිස සාමාන්‍ය මිනිස් ස්වභාවය මත පදනම් නොවන නිසා සාමාන්‍ය පොදු මිනිස් අවශ්‍යතා දෙපිරිසට ම පොදුවේ පැවතුනත් ආර්ථික බලය හිමි ධනපති පංතිය සතුව නීතිමය වශයෙන් හා සමාජමය වශයෙන් අනුමත මාර්ග ඔස්සේ යමින් තම අවශ්‍යතා තෘප්ත කරගන්නා නමුත් නිර්ධන පාංතික ජනතාව සතු පොදු අවශ්‍යතා තෘප්ත කරගැනීමට එසේ පිළිගත් මාර්ග සීමිත වීම අපරාධ බිහිවීමේ මූල සාධකය බව බොන්ගර් විග්‍රහ කරයි. එමෙන් ම පවතින ආර්ථික ගැටුමෙන් පෙළීමට ලක්වන නිර්ධන පාංතික ජනතාව අන් අය පිළිබඳ ව නොතකමින් කෙසේ හෝ තමාගේ සුඛ විහරණය ලබා ගැනීමට උත්සාහ දැරීම සාමාන්‍ය ස්වභාවය බව විශ්වාස කරන බොන්ගර් එම තත්ත්වය මමායනවාදය (Egoism) ලෙස හඳුන්වනු ලැබිණ.

මීට අමතරව සමහර අවස්ථාවල දී ධනය මෙන් ම බලය ද හිමි ධනපති පංතිය විසින් ද විවිධ ආකාරයේ අපරාධ වල නිමග්නවන නමුත් ඔවුන් සතුව පවතින ධනය හා ධනවාදය සමග ඇතිවන සදාචාරමය පිරිහීම හේතු කොටගෙන කිසිදු බාධාවකින් තොරව ධනපති පංතිය අපරාධ කිරීමට අවස්ථාවන් උදාකරගන්නා බව බොන්ගර්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත් අතර ඔහු ප්‍රකාශ කරන්නේ අපරාධ හුදෙක් ධනවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් බවත් එමගින් ධනපතියා ආරක්ෂා කර තවදුරටත් ධනවත් කරවන්නා සේම නිර්ධනයා අපරාධකරුවෙකු ලෙස හංවඩු ගසමින් තව දුරටත් දුගී භාවයට පත් කරනු ලබන බවයි.

නිර්ධන පංතිය විසින් ගනු ලබන ඇතිම් පියවර ධනවාදීන්ගේ චිරස්ථිතියට බාධා කරන බැවින් එවන් ක්‍රියා අපරාධ ලෙස නම් කිරීම සිදු කරනු ලබන නීතිය ද ධනපති පංතිය හා ධනේශ්වර ක්‍රමය ආරක්ෂා කිරීමේ අභිලාෂය පෙරදැරි කරගෙන ඇති බව බොන්ගර්ගේ අදහස වන අතර නිර්ධන පංතිය අපරාධකරුවන් ලෙස නම් කරන නීතිය ධනපති පංතියේ අතකොටුවක්ම පමණක්වන බවත් විග්‍රහ කරන ලදි.

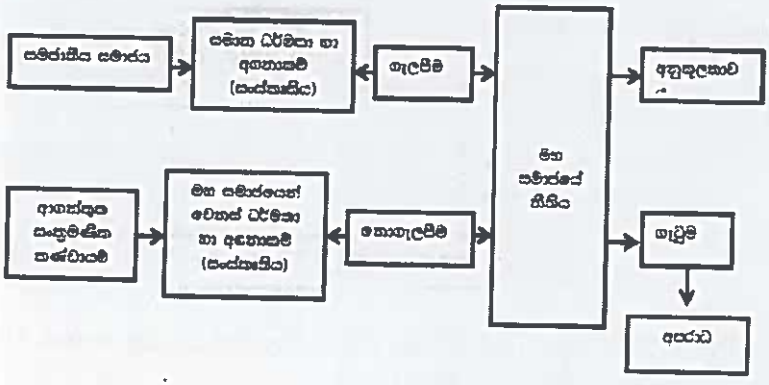


2 සටහන - අපරාධ උත්පාදනය පිළිබඳ බොන්ගර්ගේ විග්‍රහය

ගැටුම තුළින් බිහිවන අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය සඳහා සිදු කල යුතු වන්නේ ගැටුම නවතාලීම බව, එනම් පවතින ධනවාදය අහෝසි කර සියලු දෙනාට ම සම සේ ධනය අරුම වන ක්‍රමයක් නිර්මාණය කිරීම තුළින් පමණක් බව විලියම් බොන්ගර්ගේ නිගමනය විය.

සංස්කෘතික ගැටුම හා අපරාධ - තෝෂ්ටන් සෙලින්

පෙනිසිල්වියානු විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ තෝෂ්ටන් සෙලින් විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ පුරෝගාමියෙකි. තම අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී ඉතිහාසය, සමාජ විද්‍යාව, මනෝ විද්‍යාව මෙන්ම නීතිය යන විවිධ විෂයයන් භාවිතයට ගත් අතර එම අදහස් සම්මිශ්‍රණය කරමින් අපරාධ පිළිබඳ පුලුල් විශ්ලේෂණයන් ඉදිරිපත් කළේ ය. නවීන කාර්මික සමාජය තුළ පවතින සංස්කෘතික විවිධත්වය අපරාධ බිහිවීමට හේතුවන බව හඳුනාගන්නා සෙලින් සමාජ විද්‍යාත්මක සිද්ධාන්තයක් වන සංක්‍රමණයත්, ආනුභූතික නොවන මනෝ විද්‍යාත්මක සාධකයක් වන සංස්කෘතියත් නීතියට අනුව අපරාධ යැයි සම්මත ක්‍රියා බිහිවීමට හේතු කාරක වන ආකාරය විශ්ලේෂණය කරන ලදී. ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයට විවිධ රටවලින් සංක්‍රමණය වූ පිරිස් ආශ්‍රයෙන් පර්යේෂණයන් සිදු කල සෙලින් දක්වන්නේ ඕනෑම සමාජයක නීතිය නිර්මාණය වන්නේ බහුතර පිරිසක් අනුගමනය කරනු ලබන ධර්මතා හා අගනාකම් මත බවයි. නමුත් සංක්‍රමණය වන විවිධ කණ්ඩායම් බොහෝවිට පවතින අගනාකම් වලින් පරිබාහිර ධර්මතා හා අගනාකම් පද්ධතියක් අගය කරන අතර එකම භූමියක දෛණික කටයුතුවල නිරත වීමේ දී ආගන්තුක කණ්ඩායම් පවතින සංස්කෘතියේ අගනාකම් සමග ගැටීමක් ඇතිවීම ස්වභාවික වන අතර එම නොගැලපීම අපරාධ ලෙස නාමකරණය වන්නේ නීතිය හුදෙක් මහ සමාජයේ ධර්මතා හා අගනාකම් සමූහයට යටත්වන බැවිණි. ඇමරිකානු සමාජයෙන් ලද මෙම අත්දැකීම සමස්ත සමාජය තුල අපරාධ නිර්මාණය වීමට බලපාන හේතු අතර ප්‍රධාන වන බව සෙලින්ගේ අදහස විය. සමජාතීය සමාජවල අපරාධ අඩු අතර විෂම ජාතීය සමාජ වල අපරාධ බහුල බව දක්වන සෙලින් එයට හේතුව "සංස්කෘතික ගැටුම" බව හඳුනාගන්නා ලදී.



3 සටහන - අපරාධ පිළිබඳ තොෂ්ටන් සෙලින්ගේ විග්‍රහය

සමජාතීය සමාජයේ පවතින ධර්මතා හා අගනාකම් සමග සංක්‍රමණික කණ්ඩායම්වල ධර්මතා අගනාගම් ගැටෙන අතර මහ සමාජයේ නීතිය සමජාතීය සමාජයට අනුකූලව නිර්මාණය වී ඇති නිසා නිරායාසයෙන් ම සම ජාතීය සමාජයේ ක්‍රියා නීත්‍යනුකූල යැයි කිව්වු වන අතර ආගන්තුක සංක්‍රමණික කණ්ඩායම් වල ක්‍රියා අපරාධ ලෙස නම් කෙරෙන බව සෙලින්ගේ මතයයි. සරළව ම අපරාධ බිහිවන්නේ සංස්කෘතික ගැටුමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසයි.

අපරාධ ඇතිවීමට තුඩු දෙන සාධක අධ්‍යයනය කර සමාජ පර්යාය බිඳ හෙළීමට සමත්වන අපරාධ, පාලනය හා නිවාරණයට අවශ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනයෙහිලා බුද්ධිමය දායකත්වය දරූ විද්වතුන්ගේ අදහස්වල පවතින සමානත්වය මත එක් පොදු නාමකරණයක් යටතට ගැනීමේ දී, අපරාධ නිර්මාණය සමාජ බලය මත නිර්මාණය වන ගැටුම මත පදනම්වන බව දැක්වූ පිරිස ඝට්ටනවාදීන් ලෙස නම් කර ඇත. සමාජයේ පවතින නිත්‍ය සාධකයක් වන ගැටුම තවත් එවැනිම සාධකයක් වන අපරාධ උත්පාදනයෙහි ලා බලපාන ආකාරය විවිධ ආකාරයෙන් හඳුනාගත් ඝට්ටනවාදීන් අපරාධ විද්‍යා විෂයය ක්ෂේත්‍රයේ දියුණුව උදෙසා ශක්තිමත් න්‍යායාත්මක පදනමක් සපයා ඇති බව ම අදහස්වල පවතින කාලානුරූපී ස්ථාවර ස්වභාවය අනුව මනාව ප්‍රතීයමානවේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

- රත්නපාල, එන්. (2007), අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, වරකාපොල, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ
- රාජකරුණා ආර්. එම්. එච්. බී. (2007), අපරාධ හා අපචාර න්‍යායාත්මක අධ්‍යයනයක්, නුවර, කර්තෘ ප්‍රකාශන
- **Lilly, J. R., Cullen, F. T., Ball, R. A.**(2007) *Criminological Theory context and consequences – 4th Edition*, California, Sage Publications, Inc
- **Reid, S. T.** (1997) *Crime and Criminology – 8th Edition*, Boston, Mc Graw Hill Higher Education Group
- **Sutherland, E. H. and Donald R. C.** (1960) *Principles of Criminology - 6th Edition*, Chicago, Lippincott
- **Tappan, P. W.** (1960) *Crime, Justice and Correction*, Boston, McGraw Hill
- **Traft, D .R.** (1961) *Criminology – 3rd Edition*, London, McMillan

ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තා සාපරාධීත්වය

කථිකාචාර්ය කෞශල්‍යා එන්. හේවාවසම්

"ගැහැණිය යනු අවිහිංසාවේ ජීවමාන සංකේතයයි"
- මහත්මා ගාන්ධිතුමා -

සැබවින් ම කාන්තාව යනු අවිහිංසාවේ ප්‍රතිමූර්තියයි කී සමාජයක් පැවතුණි. තවමත් පවතින්නේය. පුරුෂයාට සාපේක්ෂව ස්ත්‍රිය සතුවන්නා වූ ළද බොළඳ බව, අවිහිංසක බව, සංවේදී බව ප්‍රකට වූ අවස්ථා අප සමාජයේත් අතීත සමාජයේත් බොහෝ නිදසුන් හමුවන්නේය. සත්තත්ව ලෝකය තුළ ද මනසින් උසස් වූ මිනිසා සතු වූ බුද්ධිමය මෙන් ම හෘදයාංගමය ගුණාංගය හේතුවෙන් අන් සත්ත්ව සමූහයන්ට වඩා මිනිසාට ලැබෙනුයේ ප්‍රමුඛ ස්ථානයකි. එතකින් මනුෂ්‍යත්වය හමුවේ මවක් වීමේ අපූර්වතම වාසනා ගුණය හිමි වනුයේ ද කාන්තාවකට පමණි. ස්ත්‍රී වර්ගයාට රක්ත වර්ණ ලෙස ක්ෂීරයට හැර විය හැක්කේ ද ජීව විද්‍යාත්මක පදනමට වඩා මානුෂීය ගුණාංගය හේතුවෙන් බව අදහන සමාජයක් තවමත් පවතින බව සහතික කරුණකි. ඒ නිසා ම ගෙදර බුදුන් වුයේ ද අම්මාය. ඇය අඳුර දුරලන මිණි පහනක් බදු විය. මවක සතුවන්නා වූ ඉවසීමේ ගුණය, සංවේදී බව, කාරුණික බව සෑම කාන්තාවක් ම සහජයෙන් ම ගෙනා මානුෂික ගුණාංග විය යුතුම ය. එනිසා ම මවක පමණක් නොව දියණියක්, සහෝදරියක්, බිරිඳක් මේ කුමනාකාරයෙන් වුව ද ගැහැණිය යනු අහිංසාවේ ජීවමාන සංකේතයය යැයි යන ගාන්ධි තුමාගේ අදහසට පිටු පෑ නොහැකිය.

කාන්තාව පුරුෂයින්ට සාපේක්ෂව මටසිලිටු බැව් ප්‍රකාශ කළ සමාජ මතවාදය ද මෙහි ලා වැදගත් වේ. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ භාවය තුළින් මේ පදනම තවදුරටත් සනාථ කරලීම සිදුවේ. පුරුෂයින්ට සාපේක්ෂව කාන්තාව ශරීර ශක්තියෙන් දෙවැනි ස්ථානයක් ගැනීම තුළ දී ද ඇයගේ මටසිලිටු බව මනා කොටම ගෙන හැර දැක්වීම සිදුවේ.

පැරණි සමාජයේ මෙන් ම නූතන සමාජයේ ද පුරුෂයින් සිදුකරනු ලබන බොහෝ කාර්යය ව්‍යුහයන්ට විරුද්ධව කාන්තාවගේ තත්ත්වය හා කාර්යය භාරය සැකසී ඇත. ගෝත්‍රික සමාජය තුළ පවා බාහිර ලෝකයට විවෘත නොවූ නිතැතින් ම අභ්‍යන්තරයට හැරුණු මනසකින් ද ක්‍රියාවකින් ද යුක්ත වූ ස්ත්‍රිය ගෘහය හා ආශ්‍රිත කාර්යය භාරයන්ට කොටු විය. දරුවන් හදා වඩා ගැනීම තුළින් ම කාන්තාව ගෘහය ආශ්‍රිත ශ්‍රම විභේදනයකට නතු විය. වරෙක ප්‍රෙඩරික් එංගල්ස් තම "පවුල, පෞද්ගලික දේපොළ හා රජය ඇති වූ සැටි" කෘතිය තුළින් ප්‍රකට කරන ලද්දේ "දරුවන් හදා වඩා ගැනීමත් සමඟ ම ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා අතර පළමුවන පංති විභේදනයක් ඇති වූ බවයි" (එංගල්ස්, ප්‍රෙ., 1979). ඒ අනුව ආහාර පාන පිළියෙල කිරීම, දරුවන් රැකබලා ගැනීම ඇතුළත් නිවසේ සියලු කටයුතු කාන්තාව අතින් පිළියෙල වුණි. ඇය බාහිර සමාජය සමග ගැටුණේ අල්ප වශයෙනි. අනෙක් අතට එකී සමාජ සබඳතා නිවසත් ඒ අවට අසල්වාසීන්ට පමණක් සීමා වෙද්දී පුරුෂයා බාහිර සමාජයට විවෘත ව බොහෝ ක්‍රියාකාරකම් සිදුකරන්නට විය. ඒ සඳහා ඔහුගේ ශාරීරික මෙන් ම මානසික සවිමත් භාවය ද නිතැතින් ම හේතු වූ බවට සැකයක් නොමැත. පුරුෂයා සතු වූ මෙකී විවෘත මනස යහපත් දේට මෙන් ම අයහපත් දේට ද කේන්ද්‍ර ගත විය. එනිසාම පැරණි හා නූතන සමාජයේ පුරුෂයා විසින් සිදු කරනු ලැබූ හා සිදුකරනු ලබන සාපරාධී ක්‍රියාවන් ඉහළ අගයක් ගනී. පුරුෂයා සතු වන සාපරාධීත්වය එසේත් නොමැති නම් අපරාධකාරීත්වය පුදුමයට කරුණක් නොවනු ඇත. Heidensohn විසින් මෙකී කරුණු පුද්ගල කේන්ද්‍රීය පාලන න්‍යායක් ඉදිරිපත් කරමින් විග්‍රහයට ලක් කරන ලදි. ඔහුගේ අදහස්වලට අනුව ස්ත්‍රියගේ වාසස්ථානය, වැඩ

කරන ස්ථානය වන්නේ නිවසයි. ඇය ඉතා සීමිත වූ රාමුවකට මැදිව සිටින අතර එම රාමුව තුළ ඇයට අපරාධ කිරීමේ ඉඩ කඩ ඉතා සීමිත වනු ඇත. ඇයගේ දෛනික ක්‍රියාකාරකම් නිවස තුළටම වී සිදුකරන බැවින් ද, එළිමහනේ පුරුෂයින්ගේ ආක්‍රමණශීලී ගති පැවතුම් නිසා ද ඇය නිවසින් එළියට බැසීමට පවා අකමැති වේ. එනිසා ස්ත්‍රිය අපරාධ සිදුකිරීමේ ප්‍රවණතාවය පුරුෂයින්ට සාපේක්ෂව අවම වනු ඇත. එහෙත් මෙකී තත්ත්වය පුරුෂයා හා සම්බන්ධව බලන කල්හි මුළුමනින්ම පාහේ වෙනස් වනු ඇත. ඔවුන් බාහිර සමාජයට නිරතුරුව ම විවෘත වී සිටින නිසා අපරාධ කිරීමේ ප්‍රවණතාවය පුරුෂයින් කාන්තාවන්ට වඩා ඉහළ අගයක් ගනී (Heidensohn,2000).

එහෙත් එම ස්ථානයට ස්ත්‍රිය සමතැන් ගන්නේ නම් එය විමසිය යුත්තකි. එනයින් "කාන්තා සාපරාධීත්වය" වර්තමානයේ පුරුෂයා හා සමාන තත්ත්වයට පත්ව ඇති බව ඕනෑම සමාජශීලී මනුෂ්‍යයෙකුට නොවළහා වැටහෙන කරුණකි. මවක් ලෙස මාතෘ ප්‍රේමයත්, දියණියක් ලෙස දාරක ප්‍රේමයත්, සහෝදරියක ලෙස සහෘද ප්‍රේමයත් මේ කුමනාකාරයෙන් වුව ද ප්‍රේමයේ ප්‍රතිමූර්තිය, අවිහිංසාවේ සංකේතය ලෙස නම්කළ හැකි කාන්තාව වර්තමානයේ මෙකී සීමා මායිම් පැන යමින් ක්‍රියාත්මක වන ආකාරයක් හඳුනාගත හැකිය. පසුගිය කාල වකවානුවේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ ජනමාධ්‍ය තුළ පළවූ බොහෝ පුවත් මෙකී කාරණය ප්‍රත්‍යක්ෂ කිරීමට සමත් විය. තරුණ මව්වරුන් තම කුසේ උපන් දරුවා අමු අමුවේ ම මරා දැමීමට තරම් අකාරුණික වීම ආදී සිදුවීම් දිනෙන් දිනම වාර්තා වන්නට විය. ප්‍රබල සමාජ ගැටලුවක් දක්වා නූතනයේ පරිවර්තනය වූ මෙකී කාරණය තුළින් ගම්‍ය වූයේ අනෙකක් නොව කාන්තා සාපරාධීත්වයයි.

කාන්තා සාපරාධීත්වය පිළිබඳව ඉදිරිපත්ව ඇති දාර්ශනික මතවාද පිළිබඳව මෙහි දී අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් යැයි සිතමි. අපරාධ පිළිබඳව විද්‍යානුකූලව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී පුරුෂයින් විසින් සිදුකරනු ලබන අපරාධ පිළිබඳව පමණක් නොව කාන්තාව

විසින් සිදු කරනු ලබන අපරාධ කෙරේ ද විශේෂ අවධානය යොමු කරයි. ඒ අනුව කාන්තාව විසින් සිදු කරනු ලබන අපරාධ පිළිබඳව හදාරණ විෂයානුබද්ධ ක්ෂේත්‍රය කාන්තා සාපරාධීත්වය යටතේ විශේෂයෙන් අවධානය යොමු කරනු ලබයි.

කාන්තා සාපරාධීත්වය පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී විවිධ අපරාධ විද්‍යාඥයින් පමණක් නොව මනෝ විද්‍යාඥයින්, සමාජ විද්‍යාඥයින්, වෛද්‍යවරුන්, සමාජ ගවේෂකයින් ආදී විවිධ විද්වතුන් විවිධ මතවාද ඉදිරිපත් කරන ලදි. කාන්තා සාපරාධීත්වය පිළිබඳ අදහස් දක්වන අපරාධ විද්‍යාඥයෙකු වන සීසාරේ ලොම්බ්‍රෝසෝ (1835 - 1909) අදහස වුයේ අපරාධ සිදුකරන කාන්තාවන් සතුව අතීතාවකරණ ලක්ෂණ පවතින බවයි. එනම්, බාහිර ස්වරූපයෙන් සාමාන්‍ය මනුෂය ස්වරූපයට වඩා නිසි ලෙස පරිණාමය නොවූ ස්වරූපයන් දක්නට හැකි බවයි. මෙම තත්ත්වය ලොම්බ්‍රෝසෝ විසින් මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවෙන් තවදුරටත් කරුණු පහදා දෙන ලදි. එසේම මෙවැනි අපරාධ සිදුකරන කාන්තාවන් සාමාන්‍ය පුරුෂයෙකුට වඩා ශරීර ශක්තියෙන් හෙබි බව ඔහු ප්‍රකාශ කර සිටියි (Lombroso, 1980). කාන්තා සාපරාධීත්වය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කළ ෆ්‍රැන්සිස් කෙලර් (1873 - 1952) විසින් අපරාධ කළ කාන්තාවන් හා එසේ නොවන අය පිළිබඳව සිදුකරන ලද අධ්‍යයනයකින් අනාවරණය කරන ලද්දේ අපරාධ සිදු කරන කාන්තාවන් සතු ලොම්බ්‍රෝසෝ ප්‍රකාශ කළ පරිදි නොමේරූ ශාරීරික ලක්ෂණ පවතින බවයි. ඇය ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට ඔවුන් සතු වූ එකී ගති ලක්ෂණ අඩු ජීවන දර්ශකය සඳහා ද හේතු වී ඇත. ජීවවිද්‍යාත්මක මතවාදී අදහස් දක්වන්නන්ගේ අදහසට අනුව ශාරීරිකව කාන්තාවන්ගේ සිදුවන හෝමෝන වෙනස්කම් ද අපරාධකාරීත්වයට හේතුවක් වනු ඇත (Burke, R., 2001).

ප්‍රකට මනෝ විද්‍යාඥයෙකු වූ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් (1856 - 1939) කාන්තා සාපරාධීත්වය පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමේ දී සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලන සාධක ඉඳුරා ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදි. ඔහු හුදෙක් මනෝ විද්‍යාත්මක සාධකයනට මුල් තැන දෙමින් මේ සම්බන්ධයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කරන ලදි. ඔහු ප්‍රකාශ කරන අන්දමට කාන්තාව

ශාරීරික වශයෙන් පුරුෂයාට සාපේක්ෂව දෙවැනි තැනක් හිමිකර ගනී. නමුත් අපරාධ සිදු කරන කාන්තාවන් නිරතුරුවම උත්සහ ගනුයේ පිරිමියෙකුගේ ස්වරූපයෙන් සමාජයේ පෙනී සිටීමටය. ඔවුන් අඳින පළඳින ආකාරය, සමාජයේ හැසිරෙන ආකාරය ආදියේ ප්‍රබල වෙනසක් පවතී. එය හුදෙක් ම මානසික සාධක නිසා උත්පන්න වුවකි. මෙකී තත්ත්වයෙන් මිදවීමට නම් එවැනි පිරිස් හට මනෝ විද්‍යාත්මක උපදේශනය මෙන් ම මනෝ ප්‍රතිකාර ද අවශ්‍ය වේ. කාන්තාව හා සම්බන්ධ තවදුරටත් අදහස් දැක් වූ හෙතෙම ප්‍රකාශ කොට සිටියේ, සාමාන්‍ය කාන්තාවන් ලිංගික චර්යා අතින් මධ්‍යස්ථ මෙන් ම උපේක්ෂා සහගත වන අතරම අපරාධ සිදුකරන කාන්තාවන් ලිංගිකමය චර්යාවල දී අසාමාන්‍ය ස්වරූපයක් ගන්නා බවයි.

කාන්තාවන් අපරාධ සිදුකරනුයේ සමාජයේ තමාට ලෙහෙසියෙන් ළඟා කොට ගත නොහැකි සමාජය පිළිගත් අරමුණු කරා යාමට උත්සහ කරන විටය. ප්‍රකට සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ එමිල් ඩූර්කයම් විසින් සමාජ විද්‍යාවට හඳුන්වා දෙන ලද අනෝමීය න්‍යාය තවදුරටත් සංවර්ධනය කළ රොබට් කේ. මර්ටන් විසින් මෙම කරුණු අනාවරණය කරන ලදි. එකී න්‍යායාත්මක කරුණු තුළින් පැහැදිලි වන්නක් වනුයේ සමාජය පිළිගත් භෞතික සැප සම්පත්වලින් යුතු සමාජීය ජීවිතය ගොඩ නගා ගැනීමට උත්සහ කිරීමේ දී නීතිවිරෝධී ක්‍රමෝපායයන් අනුගමය කිරීමට යාමේ දී එසේ තෝරා ගනු ලබන නිවැරදි නොවූ ක්‍රියාමාර්ග හේතුවෙන් අපරාධ ඇතිවිය හැකි බවයි. අද සමාජයේ කාන්තාවන් බොහෝ දුරට සුපිරි වෙළඳ සැල්වල භාණ්ඩ සොරකම් කිරීම ආදිය මේ සඳහා සුදුසු ම නිදශර්නය වේ. මේ සඳහා යම් විටෙක මුල්‍යමය අපහසුතා බලපෑව ද ඒ සඳහා සෑම දෙයකින් ම ඔවුන් බලාපොරොත්තු වනුයේ මධ්‍යම පාන්තික සමාජ ක්‍රමය අගයන දේ තමා සතු කොට ගැනීම නොවන්නේ ද?

අපරාධ පිළිබඳ ලේබල් න්‍යාය ද මෙකී කරුණු විග්‍රහ කිරීමේ දී අපට තවදුරටත් ඉවහල් කොට ගත හැකිය. යම් පුද්ගලයෙකු

යම් වරදකට නීතිය ඉදිරියට ගිය කල්හි එම පුද්ගලයා වරදක් කළ ද නොකළ ද සමාජය ඔහුව හංවඩු ගසන්නේ අපරාධකරුවෙකු ලෙසය. එබැවින් එම පුද්ගලයා තමා වැරදි හෝ නිවැරදි වුවත් අපරාධකාරී ක්‍රියාව අඛණ්ඩව සිදුකරගෙන යන බව ලේබල් න්‍යායේ මූලික ඉගැන්වීම වේ. වර්තමානයේ කාන්තාවන් බොහෝමයක් ගණිකා වෘත්තියේ නියැලේ. එය එක්තරා ආකාරයෙන් ආර්ථික දුෂ්කරතා හේතුවෙන් විය හැකිය. එසේත් නොමැති නම් ඔවුන් එම තත්ත්වයට පත් වී ඇත්තේ නොදැනුවත්කම නිසා හෝ යම් අයකුගේ පෙළඹීම මත නිසා විය හැකිය. කෙසේ වෙතත්, සමාජය ඉදිරියේ අපචාරී කතක් ලෙස හංවඩු ගැසුණු විට ඇයට එම මාර්ග යම මිස අනෙකක් ජීවත්වීම උදෙසා යොදාගත නොහැකිය. සමාජය ඊට ඉඩ දෙන්නේ ද නැත. නගර ශෝභනියක් ලෙස හංවඩු ගැසුණු විට තවදුරටත් සුචරිතවත් ජීවිතයක් ගත කිරීමට ඇයට ඉඩක් ද නොවේ. ලේබල් න්‍යායේ මෙම තත්ත්වය අපට උවමනාවටත් වඩා අත්විඳිය හැකි උදාහරණ නූතන සමාජයෙන් හඳුනා ගැනීමට හැකිය.

කාන්තාවන් විසින් සිදු කරනු ලබන අපරාධකාරී තත්ත්වයන් පිළිබඳව මෙහි දී සුළුවෙන් හෝ අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් වේ. මේ අතර ගණිකා වෘත්තියට ලැබෙනුයේ ප්‍රධාන ස්ථානයකි. භාවාත්මක හැඟීමකින් තොරව මුදල් හෝ වෙනත් පාරිතෝෂිතයක් ලබා ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් ඕනෑම පුද්ගලයෙකු සමග ලිංගික කාර්යයේ යෙදීම ගණිකාවක් සතු කාර්යයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. ගණිකා වෘත්තිය ඉතා පැරණි ග්‍රීක අවධියේ දී පවා පැවතුණා වූ වෘත්තියකි. බුද්ධකාලීන සමාජයේ පවා එය පිළිගත් වෘත්තියක් ලෙස පැවති ආකාරය අම්බපාලී, සිරිමා වැනි චරිත සාක්ෂි සපයනු ඇත. කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රයට අනුව රූපශ්‍රීයෙන් අගතැන්පත් කාන්තාවන් ගණිකා සමාජයේ ප්‍රධානියා වශයෙන් පත්කොට ඇයට වැටුප් ලෙස වසරකට කහවණු 1000 ක් දියයුතු බව සඳහන් කරයි. එසේම රාජ සභාවේ පවා මෙම කාන්තාවන් විවිධ සේවාවන්වල නිරත වීමෙන් ද ඔවුන් සියලු සැපසම්පත් වලින් පරිපූර්ණ කිරීමෙන් ඔවුන්ට නිසි ගෞරව ලබා දුන් බව තොරතුරු

අනාවරණය වේ (කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රය, 155 - 156). ඒ අනුව අතීතයේ ගණිකාවන් සතුව ඉහළ සමාජ තත්ත්වයක් පැවති බව පැහැදිලි වනු ඇත. නමුත් නූතනය වන විට එය නීති විරෝධී සේම සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවක් ද වන බව බොහෝ පෙරදිග රටවල පිළිගැනීමයි. මෙවැනි තත්ත්වයන්ට කාන්තාවන් ලක්වනුයේ බොහෝ අවස්ථාවල දී ආර්ථික දුෂ්කරතා නිසා බව පැහැදිලි කරුණකි. එසේම අඩු අධ්‍යාපනික තත්ත්වය, නොදැනුවත්කම, අසරණභාවය වැනි කරුණු ද ප්‍රබල වශයෙන් ම බලපානු ලබයි.

මෑත කාලයේ කාන්තාව විසින් සිදු කරනු ලැබූ තවත් අපරාධයක් ලෙස සැළකිය හැක්කේ ගබ්සා කිරීම හා තමාගේ ම කුසෙන් උපන් දරුවන්ගේ ජීවිතය විනාශ කොට දැමීමයි. මෙම අපරාධ වාර්තා වන ප්‍රමාණයට වඩා සැගවුණු තත්ත්වයේ පැවතීම ඉතා ඉහළ අගයක් ගැනීම ද ශෝකයට කරුණකි. මෙවැනි තත්ත්වයන්ට කාන්තාවන් ලක්වනුයේ ඇයගේ අසරණභාවය හෝ නොදැනුවත්කම නිසාවෙනි. බොහෝ විට අඩු අධ්‍යාපනයක් සහිත දිළිඳු කාන්තාවන්ට මුහුණ දීමට සිදුවන විවිධ අතවරයන් හේතුවෙන් බිහිවන දරුවන් එක් අතකට ගබ්සා කිරීමට හෝ දරුවන් අතරමග දමා යාමට හෝ මරණයට පත්කිරීමට නූතන කාන්තාවන් පෙළඹෙනුයේ ඉන් සිදුවන ආදීන පවා නොදැනගෙන ය.

මත්ද්‍රව්‍ය අලෙවිය සේම ළග තබා ගැනීමට යොමුවීම මෑත කාලීනව කාන්තාවන් යොමු වූ තවත් අපරාධයක් ලෙස සැළකිය හැකිය. ඉතා ක්ෂණික ක්‍රමෝපායන් තුළින් මුදල් සෙවීමේ පිළියමක් ලෙස නූතනයේ මෙම අපරාධය සිදුකිරීමෙන් මේවන විට බන්ධනාගාරවල තම ජීවිතය නිකරුණේ නාස්ති කරනු දැකීම ද දුක්බදායක වනු ඇත. එසේම මුල්‍යමය වංචා, භාණ්ඩ සොරකම් කිරීම් වැනි අපරාධ බොහෝ විට කාන්තාවන් විසින් සිදු කරනු දැකගත හැකිය.

කෙසේ වෙතත් ජීවයේ ආරම්භයේ සිට ම අවිහිංසාවේ ප්‍රතිමූර්තිය වූ කාන්තාව විසින් සිදුකරනු ලබන්නා වූ මෙවන් අපරාධවලට හේතුව සමාජය විසින් ම ගොඩනගන්නක් බව

පැහැදිලිය. සමාජ වෙනස්වීම්, සමාජ අසාධාරණතා හේතුවෙන් තම ජීවිතය වැරදී පැත්තට විවර කරගන්නා වූ මෙවන් කාන්තාවන් කෙරේ දයානුකම්පිත බැලීමක් යොමු කළ යුතු කාලය පැමිණ ඇත. දඬුවම පමණක් අපරාධ පාලනයට හෝ නිවාරණයට එකම පිළියම ලෙස නොසලකා ඒ සඳහා සුදුසු නොයෙක් පිළිවෙත කරා යමින් යහපත් ස්ත්‍රී සමාජයක් බිහිකිරීම කාගේත් යුතුකම වන්නේය. සමාජය විසින් ම නිර්මාණය කරනු ලබන්නා වූ සමාජ සන්ධර්භය හමුවේ, දුක්පීඩා ලබන අපරාධකාරියක් ලෙස හංවඩු ගසන ගැහැණිය කෙරේ සමාජ මතවාදය වෙනස් විය යුතු කාලය දැන් එළඹී ඇත. අපරාධකාරීත්වයක් හිමිකොට ගත්ත ද කාන්තාව වනාහි සදාකාලයට ම අවිහිංසාව දරන්නියක් බව හෙන්රි ජයසේනයන්ගේ කුවේණි වේදිකා නාට්‍යයේ එන මෙම ගීතයෙන් ද ප්‍රකට වනු ඇත.

සදාකාලයටම ලොව පහළ වූ
සදාකාලයටම ලොව පහළ වන
කුවේණිය මයි එකම ගැහැණිය
එදා උපන්නත්, අද උපන්නත්
ඇයයි දුක්පීඩා විඳින්නී - ඇයයි අවිහිංසා දරන්නී -
ඇයයි යකිණිය නම් දරන්නී

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

එංගල්ස්, ෆ්‍රෙ., පවුල, පෞද්ගලික දේපොළ සහ රජය ඇති වූ සැටි, (1979), මොස්කව්, ප්‍රගති ප්‍රකාශන.

Bruke, R., (2001). An Introduction to Criminological Theory, Willan Publishing, Devon.

Heidensohn, F., (2000). Sexual Politics and Social control. Milton Keynes: Open University Press.

Lombroso, C., (1980). The Female Offender. Littleton, Colorado: Fred Rothman.

සමාජ සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම සඳහා පුද්ගල සමාජානුයෝජනයේ අසමතුලිතාවයන් කරන බලපෑම

තාවකාලික නිබන්ධක ටී.ඒ.එම්.යූ වාසල

සංස්කෘතිය මානව සමාජයක පැවතිය යුතු අනිවාර්ය සාධකයක් වන අතර එය මිනිසාගේ සමාජ උරුමයකි. සමාජයක් තුළ ඒකරාශී වී පවතින අනේකවිධ අංගෝපාංගයන්ගේ සංකලනයක් වශයෙන් සංස්කෘතිය බොහෝ විද්‍යාඥයන් විසින් විග්‍රහ කර ඇත.

1944 දී B.Malinowski "සංස්කෘතිය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක න්‍යායක්" යන ග්‍රන්ථයේ සංස්කෘතිය යන්න මෙසේ හඳුන්වා ඇත.

"උපකරණ, පාරිභෝගික ද්‍රව්‍ය, මානව සංකල්පනා, ශිල්ප, විශ්වාස හා චාරිත්‍රයන්ගෙන් අනුබද්ධ සමස්ථය සංස්කෘතිය" වශයෙන් පෙන්වා දී ඇත. (Malinowski,1944:14)

C. Wissler නම් ඇමරිකානු මානව විද්‍යාඥයා සංස්කෘතිය හැඳින්වූයේ,

"සියලු ම සමාජීය කර්තව්‍යයන්ට එනම් භාෂාව, විවාහය, අයිතිය පිළිබඳ ක්‍රම, ආචාර, සමාචාර, කර්මාන්ත, කලාව ආදී සියල්ලෙහි එකතුව වශයෙනි."

Charles A. Ellwood නම් ඇමරිකානු මානව විද්‍යාඥයා සංස්කෘතිය හැඳින්වූයේ,

"සංකේතානුසාරයෙන් සමාජීය ලෙස හිමිකොට ගන්නා වූද පාරම්පරික වශයෙන් අත්පත්කොට ගත්තා වූද සියලු ම චර්යා රටාවන්ට දියහැකි සම්පූර්ණ නාමය සංස්කෘතියයි."(අමරතුංග, 2009:33)

සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන මූලික ගුණාංග හතක් පිළිබඳව G.P Murdock අවධානය යොමුකරයි

1. සංස්කෘතිය පුරුද්දෙන් සහ දැනිමෙන් ලබාගත් දෙයකි
2. සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන පරපුරෙන් පරපුරට පැවතයාමේ ගුණාංගය
3. සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන සමාජයේ පැතිර පැවතීමේ ගුණාංගය
4. සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන පරමාදර්ශී ස්වභාවය
5. සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන සාමාජික තෘප්තිය දැක්වීමේ ගුණාංගය
6. අවස්ථාවෝචිත පරිදි සකස්වීමට ඇති ගුණාංගය
7. සංස්කෘතිය තුළ දක්නට ලැබෙන සමෝධාන ගුණාංගය

මේ අනුව පෙනී යන්නේ මානව සමාජයක් අනිවාර්යෙන් ම මිනිසුන්ගේ එකතුවකින් නිර්මාණය වන අතර මිනිසුන් හැසිරෙන ආකාරය වශයෙන් විවිධ විද්‍යාඥයන් විසින් හඳුන්වා දී ඇති බවයි.

සෑම සමාජයකට ම අලුත උපන් සාමාජිකයින් සමාජයට අවශ්‍ය පරිදි හැඩගැස්වීමේ ක්‍රියාවලිය සමාජානුයෝජනය ලෙස අර්ථ දැක්විය හැක. සමාජයක් වන්නේ කිසියම් නිශ්චිත භූමියක් තුළ පොදු අරමුණු හා සම්මුතීන් මත ධර්මතා සහ අගනාකම් අනුව ක්‍රියාත්මක වන පුද්ගල කණ්ඩායමකි. ඒ අනුව සමාජානුයෝජනයේ

දී සිදුවන්නේ නවක දරුවෙකු සමාජයට අවශ්‍ය පරිදි හැඩගැස්වීම, සැකසීම නැතහොත් අනුවර්තනයයි.

සමාජානුයෝජන සංකල්පය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාව, මනෝවිද්‍යාව, සමාජ මනෝවිද්‍යාව, අධ්‍යාපන දර්ශනය ආදී විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හිදී නිර්වචන ඉදිරිපත් වී ඇත

C.H.Cooley මෙලෙස දක්වා ඇත.

''සමාජයේ බලපවත්වනු ලබන යම් යම් සාරධර්ම හා ආකල්ප පිළිබඳ ඉගෙන ඒවා තමාගේ චරිත තුළට අභ්‍යන්තරීකරණය කරගැනීම සමාජානුයෝජනයෙන් සිදුවේ''(අමරතුංග,2009:9)

ජෝර්ජ් හර්බට් මීඩ් ද මේ හා සමාන නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කර ඇත.

''දෙමාපියන් පිළිගත් ධර්මතාවන් දරුවන් විසින් අභ්‍යන්තරීකරණය කරගෙන හොඳ සුපහන් සිතක් තනාගැනීමේ ක්‍රියාවලිය සමාජානුයෝජනයයි "

සංස්කෘතිය හා සමාජානුයෝජනය අතර සබඳතාවය පිළිබඳ විමසීමේ දී බ්‍රිතාන්‍ය මානව විද්‍යාවේ පියා ලෙස හඳුන්වන ඊ.බී ටයිලර් තමාගේ ''ප්‍රාථමික සංස්කෘතිය'' නැමති කෘතියේ සංස්කෘතිය නිර්වචනය කර ඇත්තේ මෙසේය.

''මිනිසා සමාජයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් ලබා ගන්නා දැනුම, විශ්වාස, කලාව, සාරධර්ම, නීතිය, සිරිත් විරිත්, වෙනත් හැදියාවන්, පුරුදු පුහුණු ආදියෙහි එකතුව ලෙසය'' (සමරසේකර, 2005:15)

ඊ.බී ටයිලර්ගේ නිර්වචනයට අනුව මිනිසා සමාජයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් සමාජයට අනුකූලව තමන්ගේ හැසිරීම් රටා පද්ධතිය සකස් කර ගැනීම සංස්කෘතිය වන අතර එය මිනිසා විසින් අන්තර් ග්‍රහණය කරගනු ලබන්නේ සමාජානුයෝජනය හරහාය. සමාජයේ සෑම සාමාජිකයෙක්ම උපත ලබන්නේ සරල

හෝ සංකීර්ණ සංස්කෘතියක් තුළය. පුද්ගලයෙකු ජීවිත කාලය පුරාම ලබාගන්නා සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තීරණයවීමෙහිලා සංස්කෘතියෙන් දැඩි බලපෑමක් එල්ල කරනු ලබයි.

මානව සමාජය සත්ව සමාජයෙන් වෙන්කොට හඳුනාගත හැකි බලවේගය වනුයේ සංස්කෘතියයි. පුද්ගලයන් අතර සිදුවිය යුතු සමාජ අන්තර් ක්‍රියාවන් නිර්ණය වන්නේ ඒ ඒ සමාජයේ පවතින සංස්කෘතීන්ට අනුකූලවය.

සංස්කෘතිය නිර්මාණය වී ඇත්තේ මිනිස් මොළය පදනම් කරගෙනය. එබැවින් සංස්කෘතිය උරුම වන්නේ ද මිනිසාට පමණි. එමෙන්ම සංස්කෘතිය පුද්ගලයා පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට උරුම කරගනී(කුමාර, 1997:1). එසේ නම් සමාජානුයෝජනය යනු සංස්කෘතියයි. සංස්කෘතියය යනු සමාජානුයෝජනයයි. එබැවින් සමාජානුයෝජනය නැති තැන සංස්කෘතියක් හෝ සංස්කෘතියක් නැති තැන සමාජානුයෝජනයක් හෝ දැකිය නොහැක මෙබදු වූ සමාජානුයෝජනය දෙයාකාරයක ක්‍රියාවලියක් ලෙස හඳුනා ගත හැක.

1. සංස්කෘතියක අන්තර්ගතය ඉගෙනීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පුද්ගලයා පෞරුෂත්වය දියුණුකර ගැනීමේ ක්‍රියාදාමයට එකතු වෙයි.
2. තමා ලබාගත් (ඉගෙනගත්) සංස්කෘතිය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ව්‍යාප්ත කිරීමේ ක්‍රියාදාමය ඊට එක්වේ (රත්නපාල, 1990:63)

ළදරුවෙකු ලෙසින් බිහිවන පුද්ගලයා එම සමාජයේ සේවකයෙකු බවට පත්වේ. එසේම ඔහු හෝ ඇය එම සංස්කෘතිය සමග ද එක්ව මරණය දක්වා දිවිය පවත්වාගෙන යයි. මෙහි දී සමාජ වාතාවරණය සමග ඊට අනුකූලව ඔහු හෝ ඇය ජීවත්විය යුතු ය. එමෙන් ම එම සමාජයේ සාමාජික සාමාජිකාවන් හා තම ක්‍රියා කලාපයන් සංකලනය කරගනිමින් පවත්වාගෙන යා යුතුය. එසේම ඒවා චිරස්ථායිව පවත්වාගෙන යා යුතුය. මේ ආදි කටයුතු සපුරා

ගැනීමට සමාජානුයෝජනය අවශ්‍ය වේ. මේ ආකාරයට සංස්කෘතිය හා සමාජානුයෝජනය අතර සබඳතාවය හඳුනාගත හැක.

සමාජානුයෝජනයේ දී සමාජානුයෝජන කාරක වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටුකරයි. සමාජානුයෝජන කාරක ලෙස පවුල, පාසල, සමවයස් කණ්ඩායම්, ආගමික සංවිධාන, ජන සන්නිවේදනය ආදිය හඳුනාගත හැක. සමාජානුයෝජන කාරක ලෙස ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය හා ද්විතියික සමාජානුයෝජනය ලෙස දෙවැදෑරුම් වේ.

දරුවා උපත ලද අවස්ථාවේ සිට ක්‍රමක්‍රමයෙන් සමාජයට හුරුකිරීමේ ක්‍රියාවලිය දියත් වනුයේ ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය හරහාය. මූලික වශයෙන් පුද්ගලයා සමාජයේ සාමාජිකත්වය ලබන්නේ පවුල නැමති සමාජ ඒකකය තුළ ය. එය ඔහුට ඔහුගේ උපතත් සමග හිමිවේ. ඒ අනුව ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනයේ ප්‍රබලතම ඒකකය හෙවත් කාරකය පවුල ලෙස හැඳින්වීම වඩා උචිතය. එමෙන්ම පුද්ගලයාට තම මුලු ජීවිතය පුරා බලපාන සියලු ම දෑ කියාදෙමින් පියවරින් පියවර ඔහුව හුරුකරවන්නේ පවුල වෙතිනි.

ද්විතියික සමාජානුයෝජනයේ කාරක ලෙස පාසල, මිත්‍ර කණ්ඩායම්, සමිති සමාගම්, දේශපාලන පක්ෂ,ජන සන්නිවේදන මාධ්‍ය දැක්විය හැක.

පුද්ගලයෙකුගේ ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනයේ අසමතුලිතතාවයන් තුළින් සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම පිළිබඳ විමසීමේ දී පවුල තුළින් වන ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනයේ දී වැදගත් කාර්යය භාරයක් ඉටුකරන්නේ මව විසිනි. ඉන්පසු පියා හා අනෙකුත් සාමාජිකයන් විසිනි. කුඩා දරුවෙකු කිරි උරාබීම, සිනහවීම, නිදාගැනීම ආදි ක්‍රියාවන් මගින් මවගේ ආදරය හඳුනාගනී. කුඩාදරුවෙකුට මවගෙන් නිසි ආදරයක් සෙනෙහසක් නොලැබීම බිදුණු පෞරුෂත්වයක් සහ ස්නේහයෙන් තොර පෞරුෂත්වයක් ගොඩනැගීමට සමත්වන බව ජෝන් බොල්ඩ්

නම් මනෝවිද්‍යාඥයා අවධාරණය කරන අතර ඔහු විසින් එය මාතෘ විහිනතාවය ලෙස හඳුන්වයි.

සමාජානුයෝජනය තුළ හඳුනාගත හැකි ඉගෙනුම් ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි මවගේ කාර්යය කොටස සෘජු ලෙසම බලපෑම් කරයි. උදාහරණයක් ලෙස ගතහොත් ඇරපේෂ් සමාජය තුළ සාමකාමී වාතාවරණයක් සහ මුණ්ඩුගුමාර් සමාජය තුළ කළහකාරී වාතාවරණයක් ඇතිවීම සඳහා සමාජ ඇගයුම් කොතරම්දුරට බලපෑ තිබේ ද යන්න Magret Mead විසින් සැමෝවා දූපත් ආශ්‍රිතව සිදුකළ පර්යේෂණය වැදගත් වේ.

බොහෝ සමාජවල බිදුණු පවුල් සහ ව්‍යාකූල පවුල් දැකගත හැක. බිදුණු පවුල්වලින් බිහිවන දරුවෙකු මුහුණදෙන අභ්‍යන්තර ගැටලුවල ප්‍රමාණාත්මක ස්වරූපය සාමාන්‍ය දරුවෙකු මුහුණදෙන අභ්‍යන්තර ගැටලුවලට වඩා කිහිප ගුණයකින් ඉහළය. පියා මත්පැනට හා මත්ද්‍රව්‍ය වලට යොමුවීම තුළ දරුවන්ට ප්‍රශ්න රැසකට මුහුණ පෑමට සිදුවීම, නිසි අධ්‍යාපනයක් නොලැබීම, සෙසු සමාජීය වරප්‍රසාද අහිමිවීම හා පවුල තුළින් ලැබිය යුතු ආරක්ෂාව නොලැබීයාම වැනි දෑ දැකගත හැක.

මෙවැනි මවුපිය පාලනයේ අඩුපාඩු නිසා දරුවාට පවුලේ රැකවරණය නොලැබීයාම තුළ දරුවා අනාථභාවයට පත්වේ. මෙවැනි පවුල්වල දරුවන්ට ලැබෙන ආදරය, උණුසුම, ආරක්ෂාව, පිළිගැනීම, වගකීම් පැවරීම පවුල තුළින් අපේක්ෂා කළ නොහැකිය. මෙකී කාරණා තුළ දරුවා පවුලෙන් බැහැරව කටයුතු කරයි. මෙවැනි පවුල්වල දරුවන් අපගාමී චර්යාවන්ට නැඹුරුවීමේ ප්‍රවණතාවය වැඩිය. සමාජයේ ප්‍රතික්ෂේපිත පුද්ගලයන් ඇසුර කිරීම, තමන්ට හෝ අන් අයට හිංසා පැමිණවීම, අසභ්‍ය භාෂා භාවිතය, රස්තියාදු ගැසීම, නීති විරෝධී රැකියාවල නිරතවීම, මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමුවීම වැනි ලක්ෂණ දැකගත හැක. ඒ අනුව බිදුණු පවුල් පරිසරයක් තුළ නිසි සමාජානුයෝජනයක් සිදුනොවන හෙයින් ඒවා අපරාධ ජනක පවුල් (Criminojenic Family) ලෙස හඳුනාගත හැක.

එමෙන් ම උග්‍ර ආර්ථික ගැටලු සහිත පවුල්වල දෙමාපියන් දරුවන් හැරදමා යාමට පෙළඹෙති. දිළිඳු පවුල තුළ සුවිශේෂ ගැටලුවක් වන්නේ දෙමවුපියන්ගෙන් දෙදෙනාම හෝ එක් අයෙකු මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමුවීමයි. නාගරික පරිසරය තුළ මෙය විශාල ගැටලුවකි. මෙම දුගී බව නිසාම දෙමවුපියෝ විශාල වශයෙන් දරුවන් අපගාමී චර්යාවන්හි නිරත වෙති. මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීමේ ජාවාරම්, ගණිකා වෘත්තිය, සොරකම්, මිනිමැරුම් වැනි අපරාධවලට ද දෙමවුපියෝ පෙළඹෙති. දරුවන්ට වන හානිය වන්නේ දරුවාට සමාජානුයෝජනයට නුසුදුසු පරිසරයක් බිහිවීමය. ඒ තුළින් ඔවුන් අපචාරී ක්‍රියාවන්ට යොමුවීමට පවතින හැකියාව වැඩිය.

20 වැනි සියවසයේ දෙවන තුන්වන ශත වර්ෂවල දී සෝවියට් සමූහාණ්ඩුව තුළ පවුල් සංස්ථාවෙන් තොර ජීවන රටාව හේතුවෙන් ඇතිවූ සමාජ අර්බුදය දැක්විය හැක. එහි දී අනාථ දරු ප්‍රශ්නය, ගණිකා වෘත්තිය වැනි සමාජ ප්‍රශ්න ඒ රටවල බිහිවිය (පෙරේරා,1993:75)

ද්විතියික සමාජානුයෝජනයේ අසමතුළිතතාවයන් තුළින් සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම මෙසේ විමසා බැලිය හැක.

ද්විතියික සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය ආරම්භ කරනු ලබන විධිමත් ආයතනය වනුයේ පාසලයි. විවිධ හේතූන් පදනම් කරගෙන අපගාමී පවුල් වලින් බිහිවන අපචාරී හැසිරීම් ඇති දරුවන් විධිමත් සමාජානුයෝජන පටිපාටියකට හසුකර ගත්තේ පාසල තුළදීය.

නමුත් සමහර පාසල්වලින් විධිමත් සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලියක් සිදුවන්නේ නැත. වර්තමානයේ දී විෂය දක්ෂතා නැති දරුවන් ගුරුභවතුන්ගේ ප්‍රසාදයට පත්නොවීමත් පිළිගැනීමත් සිදුනොවීම නිසා විෂය දක්ෂතා ඇති දරුවන්ගෙන් වෙන්වී අපචාරී දරුවන්ගේ ආශ්‍රයට පෙළඹේ. ඒ තුළින් අපචාරී රංචු ගැසීම්, කට්ටි පැනීම් පාසල තුළ හා ඉන් පිටත ඇතිවීම දැකගත හැක.

මෙකී දරුවන් තුළ ඇතිවිය හැකි අපචාරී චර්යා වර්ග දෙකක් හඳුනා ගත හැක.

හිතුවක්කාරී ක්‍රියා (Rebllious)

මත්පැන් පානය, මත්කුඩු භාවිතය, පරුෂ වචන කීම, නිවසට ප්‍රමාදවී පැමිණීම, දවල් වී අවිදිවීම යන අපචාරී ලක්ෂණ අයත්ය

මනෝගති (Moody)

කථාබහ නොකිරීම, ඇහුම්කත් නොදීම, නොඉවසිලිමත්ව සිටීම, අනවශ්‍ය ලෙස කෑ ගැසීම, ආක්‍රමණකාරී දගකාරී ලෙස හැසිරීම

පාසල් අධ්‍යාපනය ලබන අතරතුරම දරුවන් සමවයස් කණ්ඩායම් සමග සමාජගත වේ. සමවයස් කණ්ඩායම් වල පවතින ගති ලක්ෂණ වලට අනුව හැඩගැසීමට තැත් කරන දරුවන් තම මිතුරු සමූහය හා එක්ව උපසංස්කෘතීන් නිර්මාණය කරගැනීමට පෙළඹේ. වර්තමානයේ දී බාල අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් දැකගත හැක.

මෙසේ හඳුනාගන්නා උපසංස්කෘතිය සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලියේ තීරණාත්මක කාර්යය කොටසක් ඉටුකරනු ලබයි. උපසංස්කෘතියක සමාජගත වන පුද්ගලයින් එහි පිළිගන්නා වූ හැසිරීම් රටාවලට අනුකූල වේ.

සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය නිරන්තරයෙන් සිදුවන්නේ ඒ ඒ සමාජවල සංස්කෘතීන්ට අනුකූලවය. ඒ ඒ සමාජවල සංස්කෘතික ස්වභාවයට අනුව පුද්ගලයින් සමාජගතවීම සිදුවේ. යම් සමාජ සංස්කෘතියක ධර්මතා තවත් සමාජ සංස්කෘතියක ධර්මතා වලට පටහැනි විය හැක.

උදා-

1. ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධ සමාජයේ දරුවන්ට කුඩා කළ සිට සත්ව හිංසාවෙන් වැලකීමට උගන්වයි. වැදි සමාජයේ දරුවන් කුඩා කළ සිට දඩයම් කිරීමට උගනී.
2. මුස්ලිම් හා ඇතැම් සමාජවල බාල වයස්කාර දැරිවියන් විවාහ කර ගැනීම සම්ප්‍රදායකි. නමුත් ලෝකයේ බහුතර රටවල එය අපරාධයකි.
3. ආසියාතික රටවල සමලිංගිකත්වය පිළිකුළින් හෙළා දකී. නමුත් බටහිර රටවල එය සාමාන්‍ය චර්යාවකි.

ඒ අනුව පුද්ගලයින් සමාජානුයෝජනයට ලක්වන්නේ ඒ ඒ සමාජවල ධර්මතා අගනාකම් වලට අනුකූලවය. නමුත් මෙය එකම සමාජවල සංස්කෘතියක පවතින උපසංස්කෘතික සමාජ හෝ සමූහවල විවිධ චර්යාවන්වලට අගනාකමක් ලබාදීමට වලංගු නොවේ.

උදා- ලාංකික මහා සමාජයේ අගනාකම් හා අහිකුංටක, රොඩී වැනි සමාජ වල අගනාකම් සැසඳීමට ලක්කරන්නේ නැත. නමුත් මුඩුක්කු සමාජයේ අගනාකම් මහා සමාජයේ අගනාකම් හා සැසඳීමට ලක්කරයි. ඒ අනුව මුඩුක්කු පාතාල වැනි සමාජ චර්යා නීති විරෝධී, සමාජ විරෝධී, සංස්කෘතික විරෝධී චර්යා ලෙස බැහැර කරයි

ඇතැම් ධනේශ්වර සමාජවල අගනේ යැයි කියන නිරුවත් සමාජ ශාලා රංගන ඇදිය පිළිකුළින් බැහැර කර විරෝධතා එල්ල කරන්නේ මහා සමාජයේ ධර්මතා වලට පටහැනි බැවිනි. මන්ද මහා සමාජයේම කොටස් වන එම උපසංස්කෘතික සමාජ වල එම චර්යාවන් මහා සමාජයේ පැවැත්මට, සංස්කෘතික පැවැත්මට හානිදායකය. උපසංස්කෘතික සමාජ වල එවැනි චර්යාවන් මගින් මහා සමාජයේ ධර්මතා බිඳවැටීමට ලක්වේ. ධර්මතා බිඳවැටීම තුළ අපරාධ ඉස්මතු වන්නේය.

ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ බහුල වීමට ප්‍රධාන හේතුවක් වන්නේ බොහෝ කාලයක් පැවති සමාජ ධර්මතා විවිධ සමාජ සංස්කෘතීන්ට පටහැනි චර්යාවන් ඉස්මතු වීම මගින් බිඳවැටීමට ලක්වීමයි. ඒ නිසා සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලි සිදුවිය යුත්තේ සෑමවිටම පොදු සමාජය පිළිගත් ආකාරයටය.

මුඩුක්කු පාතාල වැනි සමාජවල දරුවන් ඒ ඒ සමාජවල පවතින අගනාකම් වලට අනුව සමාජානුයෝජනයට, පිළිගැනීමට ලක් නොවේ. ඔවුන් මහා සමාජයේ කොටසක් බැවින් ඔවුන් ද මහා සමාජයයේ ධර්මතා, අගනාකම්, නීතිරීති වලට අනුකූල විය යුතුය. එසේ නොවී එම සමාජවල පුද්ගලයන් මහා සමාජයට පටහැනි චර්යා ඉගනීම තුළින් අපරාධකාරී ක්‍රියා ඉස්මතු වී සමාජයේ අපරාධ බහුල වේ.

මේ අනුව පෙනෙන්නේ පුද්ගල සමාජානුයෝජනයේ අසමතුළිතාවයන් යම් සමාජයක සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම සඳහා ප්‍රබල බලපෑමක් කරන බවයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. අතුකෝරාළ,දයා රෝහණ.(2003),ළමා මනෝවිද්‍යාව හා සංවර්ධනය, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන
2. අමරතුංග,ගීතානි.(2009),සමාජවිද්‍යාව ශාස්ත්‍රීය ලිපි, කැළණිය:කර්තෘ ප්‍රකාශන
3. කුමාර, හේමන්ත.(1997), සමාජවිද්‍යාව හා මානවවිද්‍යා ප්‍රවේශය, වැල්ලම්පිටිය: වතුර ප්‍රකාශකයෝ
4. කුරේ,ක්‍රිෂාන්ත නෙරන්ජන්.(2011),ළමාවිය වැරදි සාමාජානුයෝජනයෙන් බිහිවූ අපරාධකරුවෝ,කොළඹ 10:සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ
5. ගුණරත්න,පී,ඒ.(2015),ධනාත්මක මානසිකරණය හා බුද්ධි වර්ධනය, කෑගල්ල :කර්තෘ ප්‍රකාශන
6. පෙරේරා,ටෙනිසන්,බී,ඒ.(1993), මානවවිද්‍යා ප්‍රවේශය, බොරලැස්ගමුව, ප්‍රබුද්ධ ප්‍රකාශන

7. රත්නපාල, තන්දසේන. (1990), සමාජවිද්‍යාවේ මූලධර්ම, වරකාපොළ, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ

8. සමරසේකර,සේපාල.(2005), මානවවිද්‍යා මූලධර්ම, නුගේගොඩ, කර්තෘ ප්‍රකාශන

9. සද්ධාජීව, ඇත්කඳවක හිමි.(2002), ළමා පෞරුෂත්ව සංවර්ධනය හා විදේශ ගතවීම, නුගේගොඩ: කර්තෘ ප්‍රකාශන

10. හඳරාගම, සමන්. (2012). ආන්තිකරණයට ලක්වූ සමාජ කණ්ඩායම්, මොරගහකැන්න, හඳරාගම ප්‍රකාශකයෝ

11. හෙට්ටිආරච්චි,ධර්මසේන.(2001).බෞද්ධ සමාජවිද්‍යා ප්‍රවේශය, මරදාන, ගොඩගේ ප්‍රකාශන

12. Malinoski,B,A. Scientific Theory of Culture,Chapel Hill University of North Carolina Press,1994

සඟරා

13. අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව,1 ඒකකය.(2000).ශ්‍රී ලංකා විවෘත විශ්වවිද්‍යාලය

Capital Punishments in Ancient Ceylon

Rev. Irudeniyaye Nanda Thero

Introduction

It is very important to look at the concepts of crime and punishment which were known in ancient and medieval Sri Lanka. By observing this, one can clearly assume that as **Sirimal Ranawella** says, the punishment system of the early Sinhalese was very close to Indians.' (Sirimal Ranawella Felicitation Volume, p.269) **Kautilya** says that giving punishment is one of the king's responsibilities and therefore he named the king as ***'Dharma Pravartaka.'*** (Ibid.) According to the current legal system of any country, it can be seen that there are two aims to punish an offender. One is to avoid someone doing the offence again. The other one is to rehabilitate the offender. It can therefore be seen, in deed, that the legal system of ancient Sinhalese was also prepared like this.

The ancient Sinhalese engaged in deviant behaviors. They were, certainly, not always law abiding. Many instances of unlawful behaviors are mentioned in the literary records. The king therefore has looked to take offenders to the correct path. For instance, once king Sirisaṅgabo (412-414 AD) after arrested the thieves, they were chased to a far away place, and

burnt a few unidentified dead bodies instead of the thieves, in order to save them. (Mahāvamsa (MV), 36: 80-81) King Mahānāma (410-432 AD) also released a criminal, who had been sentenced to death at night on the sly. (Ibid, 37: 205-206) The ***Mahāvamsa*** gives some more examples of this. (Ibid, 83: 4, 87: 48) King Niśśankamalla (1187-1196 AD) removed the fear of theft giving wealth to thieves. The ***'Galpotha Inscription'*** mentions it as below;

> *"... rajadaruvō varadata nigraha karannāhu śarirayen rōgayakata vedahu karana piḷiyamak sē..."* (Epigraphia Zeylanic (EZ), Vol. II. No. 17. p.106)

The above facts contribute to the assumption that the punishments were not used only for oppression, but also there is something beyond that. So the inscriptions such as ***Aturupolayāgama Pillar Inscription, Koṅdavaṭṭavan Inscription*** of Dappula IV (924-935 AD), ***Timbirivāva Pillar Inscription*** of Kassapa IV (898-915 AD), ***Kirigallāva Inscription*** of Udaya II (887-898 AD) and ***Vēvälkätiya Slab Inscription*** of Mahinda IV (955-972 AD) speak of punishments attached to offenders. It is therefore very important to study of this matter deeply.

The procedure of giving punishments

The ***Mahāwamsa*** says that the king should be an expert person or a veteran in the legal system of his country. For instance, King Waḷagambā (103, 89-77 BC) was named as *'nītimā.'* (MV, 33: 40) The ***Wamsattappakāsini*** elaborates that term as *'nīti kusala purisō'* (Sirimal Ranawella Felicitation Volume, p.269) To justify the law, the ancient

kings established many courthouses. For this, the best example was, the court which was established by the King Mihindu IV (955- 972 AD) in *'Dasagama'* of *'Amgampuliya'* of the north region of the country. (Inscription of Ceylon (IC)Vol. V. Pt. II. p.179-180) The ***Samantapāsādikā*** mentions that the king had kept some judicial officers called *'Akkadassā'* apart from him. (Sirimal Ranawella Felicitation Volume, p.274) King Niśśankamalla (1187-1196 AD) has also established several courts accordingly. (IC. Vol. V. Pt. II, p. 184, 188, 191-192, 194, 197, 200, 202-203, 204-205, 207, 208-209, 211, 212) Also in special ceremonies, many criminals had been released, for instance, King Sirimēgawarṇāḅaya (623-632 AD) has released many prisoners and offered an alms giving in the ceremony of *'Mahindāgamanaya.'* (MV, 37: 71-72)

Further, when studying of this matter, one should concentrate on how these capital punishments had arisen. For this, it is necessary to look at the ***'Thirty-two punishments'(detis-vadha)***, implemented in ancient India, in ***'Vajja Sutta'*** of ***Anguttara Nikāya.*** (Anguttara Nikāya, translated by A.P. De Silva) There are sufficient example for proof that most of those punishments had been implemented in ancient Lanka too. But it has been seen, that same punishments had been given to some, in ancient Lanka with the influence of the Buddhist traditions. The offender therefore was sentenced to punishments according to the law and the position of the crime.

"මල සිඳෙන පමණට
දවන රජ සේ ගිනිකොට
කළ වරද පමණට
දෙවති සන්තාප මහු දනහට "

(Abhayasundara, 1992)

There were various types of capital punishments on many sources, but there is no necessity to go into detail or discuss them all, except for some which were famous, and therefore they should be studied in order to understand the situations of the capital punishments of the ancient Sinhalese. But before going deep into the matter, we should look at the surface of this concept. So the following features could be useful for that:

- The situation of the convicted is taken into consideration.
- The warrants are issued.
- The culprits are exacted. (The person who was suspected for an offence called *'Likitakayā'* in Pāli literature)
- The punishment is exacted.
- The offender is punished according to the previous customs.
- If there is no custom for any offence, the punishment is exacted at the king's wish called *'pirikapā danḍuvam dīma.'*
- Everything about the judgment must be written in a book. (The person who was in charge of this duty named *'Likitayā'* in Pāli literature)

The most important thing is the 'attesting.' Therefore, One's fidelity or fallacy depended on this. This was very important for a judgment at court. ***'Vasala Sutta'*** mentions that the one who gives wrong attest becomes an outcaste - *'vasalayā.'* (Maha Pirit Pota, 2014, p.69) Even the Buddha

did not try to prove extra-ordinary thing without any witness or evidence by any other person. To prove this, there is a story called *'Aḥiprēta Vastuwa'* in ***Dhammapadaaṭṭakatāva.*** The other important thing is evidence should be perfect in deed regarding any offence. If it is unable to decide who the culprit is, i.e., if there is no sufficient evidence to proof, there are some instances for giving wrong decisions. To this, in ***Saddhaarmaratnāvaliya,*** there is a story which says that the correct person becomes the culprit and the suspect becomes the freed and becomes a slave of the real culprit. (Vidyālankāra, 2000, p.55)

The Punishments as to the offence

After taking all the evidence into consideration, priority was given to the previous customs, thereafter if the suspect was sentenced as an offender, according to the offence that she or he has committed punishment was exacted. Here, of course, the previous customs, related to the law, is influenced. ***'Ven. Totagamuvē Rāhula Thero'*** also mentions this proposal in ***Kāvyaśēḳaraya.***

"වරද කළවුන් හට
ගිවිස්සා ඇති පමණට
කරවන නිගාවට
සඟහ සරිකොට කියත් පෙර සිට "
(Kāvyaśēḳaraya, verse. 17)

However, some people say that the ancient capital punishment was not implemented by one's personal hatreds or personal benefits. (Vidyālankāra, 2000, p.137) Before starting to discuss the capital punishments in ancient Lanka, it can be very useful to look at the *'thirty-two punishments'* which are seen in *'Vajja Sutta'* as below.

1. Vēvälin taḷanu
2. Katu sämitiyen taḷanu
3. Mugurin paharanu
4. At kapanu
5. Pā kapanu
6. At pā kapanu
7. Kan kapanu
8. Näsā kapanu
9. Kan näsā kapanu
10. His kabala galavā kakāḷa kādi ovinu
11. Hisehi sama haravā boraḷuyen ulāsakak men madinu
12. Muvehi redi kara obā gini dalvanu
13. Sirura tel Kadin vela gini denu
14. Däta tel kadin vela gini denu
15. Gelehi patan jangāva tek sama haravā rähänin äda badinu
16. Gelehi patan pahalata da ägehi patan ihaḷata da sama haravā inehidi peralā yati hamin udukaya da udu samin yatikaya da vasanu
17. Äga depasa ul gasanu
18. Biḷiyen mas iranu
19. Kahavaṇu pamaṇa kotā mas liyanu
20. Kirurehi kiyadilā käram galvanu
21. Älayen hovā kanä ul gasā pain genä sisäranu

22. Sirurehi ätamas sunvä piduru bissak vana tek taḷnu
23. Uṇu tel isinu
24. Ballan lavā dasvanu
25. Diväs ula hidavanu
26. Vada bera vayanu
27. Hisa gasālanu
28. Ratin neranu
29. Hisa mudu karanu
30. Daga geyi lanu
31. Häkillehi lanu
32. Nigā karanu

The most significant factor is, most of these punishments have been implemented in ancient Lanka too. Also these factors can be assumed in the following inscriptions. (Wimalawansa Himi, 1955, p.66)

- Death penalty (Vēvälkätiya Slab Inscription)
- Cutting hands and legs off-'*Angachēdanaya*' (Vēvälkätiya Slab Inscription)
- Hamvadu Gäsīma (Vēvälkätiya Slab Inscription)
- Banishment (Vēvälkätiya Slab Inscription)
- Standing on red-hot iron sandals (Vēvälkätiya Slab Inscription)
- Effacing from the employ (Abhayagiriya Inscription)

- Fining (Badulla Pillar Inscription)
- Väläkme läma (Badulla Pillar Inscription)
- Confiscating the wealth (Dädigama Pillar Inscription)
- Taking service without paying

Death Penalty

This is the most terrible punishment in ancient Lanka, with many reasons being caused to this. **'Ven. Baddēgama Vimalawansa Thero'** advanced a list of offences that affected for this. (Wimalawansa Himi, 1955 extraction by Wimalakīrti Himi, 2001, p.91) They are;

- Murdering people
- Treason
- Transgression the royal commands
- Clandestine affair with queens and other wives of kings
- Slaughtering
- Contacting the royal body being purposeless
- Entering to a palace with weapons
- Disrespectful behavior before the king
- Sitting on the way where the king going but discourteously

Further, it is to be noted that these punishments had been changed from time to time. However, it is now necessary to examine the offences seriously.

Treason

Treason was considered one of the worst crimes punishment. Treason means, trying to remove from the power, manipulating rebels for it, plotting and murdering. According to the ancient law, those who did the above, were sentenced to death i.e., for the biggest punishment. To assume this matter, sufficient ways and means derived from the archaeology and literary sources can be presented. According to the horoscope of princess *'Citrā'*-the daughter of King *Panduvāsudēva* (504-574 BC), it was said that *"The son she gives birth in future would kill his uncles and seize the throne"* The uncles-the brothers of Citrā, therefore tried to kill her and her son. (MV, 8: 3-4) After hearing the news that prince Paṇḍukāḅaya was born, the uncles of prince Paṇḍukāḅaya-the brothers of Citrā, searched every nook and corner to kill the prince. The ***Mahāwamsa*** tells this story in a dramatic manner. (Ibid, 10: 7-14) King Suḅa (60-66 AD) has killed each and every one whom was named *'Vasa□ḅa'* after hearing the prophecy which was said that *"a prince who has such a name would seize the throne."* (Ibid, 35: 60-61) The ***Mahāwamsa*** mentions that King Parākramabāhu I (1055- 1110 AD) killed two of his ministers who rebelled against him.

"…. යුදෙහි තමා සතුරු වූ උන් ග්‍රාහණය කොට උල
හිඳුවා ලඬකාව නිෂ්කණ්ඨක කොට …"
(Ibid, 59: 20-23)

Here, it is to be noted that the punishments of ***'impalement'*** is one of the major capital punishments in ancient Lanka. Prince Jeṭṭatissa - son of King Kitsirimewan (55-573 AD), had ordered to kill the ministers who were against him at his father's funeral, and their bodies to be kept around his father's grave.

"ද්වාරං සංවරයිත්වාන
දුට්ඨාමච්චේ නිසාතිය
සූලේ අප්පේසි පිතුනො
චිතකාය සමන්තතො"
(Ibid, 36: 121)

Further, the ***Mahāwamsa*** mentions that during King Mahā Parākramabāhu's era (1055-110 AD), disloyal persons were murdered by impaling.

"....බොහෝ වෛරීන් උල හිඳුවා ..."
(Ibid, 75: 165, 193)

However, those who engaged in treason, certainly, were sentenced to death or murdered by some means. Also the ***Mahāwamsa*** indicates that King Parākramabāhu I (1055-1110 AD) had made people known about the punishments for treasons by *'Manju Adikāri'*- one of his major ministers.

"....රාජාපරාධය මෙසේ ආදීනව සහිතයැයි අත්‍යන්ත භයදායක වූ මහාජනයා කෙරෙහි දක්වනු පිණිස...."
(MV, 75: 190-191)

King Niśśankamalla (1187-1196 AD) advised people telling that treason must be considered one of the greatest sins-*'Pancānantariya.'*

"....රාජද්‍රෝහ නම් පංචානන්තර්‍ය කම් සේ නොකට යුතු දෙයෙකැයි ධම් නීති දක්වන සෙයෙක් ප්‍රාණාතිපාතාදී දුශ්චරිත කළාහු ද විෂ කෑවෝ ද තුමූ මතු නසිති. රාජද්‍රෝහ නම් කලවුන් ද උන්ගේ වර්ග ද උන් හා එක්වූවන් නසිති. එහෙයින් රාජද්‍රෝහ නම් සිතිනුත් නොසිතියැ යුත්තේයැ...."
(EZ. Vol. II. No. 4. p. 159)

Also there is an evidence for proof that one's treason had caused to the death of each one in a whole family. One inscription, placed by King Niśśankamalla (1187-1196 AD) mentions such a statement;

> "....තමා හා සම ගැත්තන් වැන්ද පුදා රාජ සම්භාවනා කළාහුද උන්ගෙන් නම් කනතුරු ලද්දාහුද රාජද්‍රෝහ නම් මැ වෙති. මෙකීවන් හා වර්ග සම්පත් රජදරු කෙනෙක් පැනුණු විටැමැ නිම්මූල කරන්නාහ...."
>
> (Ibid.)

Furthermore, another significant point is, the punishment for treason was not given only for laymens but for bhikkus as well. Once King Kaṇīrajāṇutissa (30-33 AD) in the *pōya-gē* at *'Sägiriya'* gave a court justice regarding the bhikkus of that temple, but sixty of them were not satisfied with the decision. They went therefore against the king and rebelled to remove his out from the throne. The king got to know of this, and thereafter he ordered them all to be killed by pushing down from a stone: *'Kaṇīra.'* The ***Mahāwamsa*** mentions this as below;

> "උපෝසථඝරට්ඨං සෝ- නිච්ඡින චේතියච්ඡයේ
> රාජාපරාද කම්මම්හි- යුත්තේ සට්ඨීතු භික්ඛවෙ
>
> සහෝයේ ගාහයිත්වාන- රාජා චේතිය පබ්බතෙ
> බිපාපෙසි කණිරව්හෙ- පබ්බාරම්හි අසීලකෙ...."
>
> (MV, 35: 10-11)

Prof. **M.B. Āriyapāla** (2014, p. 108) states that there is no tendency to say that these punishments, established for the disloyalties, were changed even in the 15th century based on the fact which gives in one of the inscriptions, belonged to King Parākramabāhu VI (1415-1467 AD.)

Transgression the royal commands

Violating / Breaking the royal orders were also considered a state crime. According to the ***Mahāwamsa,*** *'Cittarāja'* and *'Kālavēla'* were murdered for being charged not doing their duty rightfully. (MV, 9: 21-22) King Iḷanāga (35-44 AD) deployed the royal officers, who went with him and cama before him, with the work of building the *'Mahāsäya'*, and appointed out casters to examine their work. This clearly shows that those who did not respect kings and transgress the royal commands were put into the out casters.

"තහිං අදිස්වා තෙ රාජා- කුද්ධෝ තෙහි අකාරයී
මද්දයං වාපියා පස්සේ -මහාථූපඤ්ජසං සයං

තෙසං විචාරකේ කත්වා- චණ්ඩාලෙව ඨපාපයී
තෙන කුද්ධෝ ලම්භකණ්ණා- සබ්බේ හුත්වාන ඒකතෝ"
(Ibid, 35: 17-18)

Further, having considered the history of inscriptions, one can clearly identify that transgression of commands caused to be punished seriously. When it comes to the 10th century, there is an inscription named **'Vēvälkätiya-Slab-Inscription'** which can be considered the most valuable inscription to study about the law and punishment system in early Sinhalese. Before referring to that, it is worthy to mention something about this inscription.

The Vēvälkätiya Slab Inscription (also written as Wēwälkätiya) is considered one of the most valuable inscriptions of the Anuradhapura Era. This Inscription is unique record which provides us of considerable information the Crimes and Punishments situation in late Anuradhapura period. The inscription is believed to be placed by King

Mahinda IV (956-972 AD). Royal officials on circuit were to inquire and judge cases involving those crimes. Murder (*minī ketuvan*), assault (*ketuvan*)), robbery with assault (*kaṇḍa palā sorakam*), theft or robbery (*sorakam*) helping in these crimes (*atpā vahalaṭ giyā*) and the effacing of brand marks *(aṇa mākūvan*) had to be judged by the officials (*daḍanāyaka*) when they went on circuit, and the judgment placed on record. An interesting note is, according to the content, this inscription demonstrates that the local rulers- *'Dasa-gam Ättan'*, appointed by the king, have been granted the powers to implement the laws.

This was found in *'Kēḍē Kōralaya' in* Anurādapura district in 1814 AD. (Gunawardene, 2016, p.23) copies of the same inscription have been found in several places. (IC. Vol. V. *Pt II.* p. 184, 191-192, 194, 197, 200, 202-203, 204-205, 207, 208-209, 211, 212 - Kahatagasdigiliya, Anurādhapura, Vessagiriya, Maluveyāya, Vaṇṇadipālama, Karumpuliyamkulama, Mīhoda Wäva, Kottapitiya, Sēruvila, Sōmapura, Ilakkattueba, Higurakgoda and Dombagahavela) Based on this distribution of these copy of inscriptions, Prof. Sirimal Raṇavella (Sirimal Ranawella Felicitation Volume, p.272) states that it could have been this sort of court system, and the law and orders must have been implemented all over the country. According to the ***Kautilya Arta Śāstra***, these sort of *dasa-gama* named as *'sangrahana.'*(Ibid.)

However, this inscription contributes to the facts that the punishments were given to those who transgressed the royal commands. They had been punished by being made to stand on red-hot iron sandals.

".... aṇa mäkuvan rat-kaḷa ya-mara vädiy(e) sitvanu koṭ isā ...." (EZ. Vol. I. No. 21. P. 247. 31-32 lines)

Further, the story of *'Sirināga'* of the ***Rasavāhiniya*** also contributes an evidence in support of this matter. In that story a pious devotee did not do what King Sirināga (196- 215 AD) asked him to do. So the king ordered to kill not only him but also his whole family by impaling.

".... සො තස්ස කුජ්ඣිත්වා ඉමං නෙත්වා සීවසූලෙ උත්තාසෙථාති....සිරිනාගෝ තෙසම්පි කුද්ධෝ තථෙව සීවසූලෙ උත්තාසෙසි...."

(Nawaratne, 2001, p. 66)

Saddharmaratnāvaliya mentions that such rule breakers were murdered by tearing their jaws. (Vidyālankāra, 2000, p.142) So all the above instances, in deed, avouch that those who transgress the royal commands had been punished with severe punishments.

Manlaughter

The *'manslaughter'* i.e., *homicide* was considered a serious crime according to the ancient law even at present it is same. Most probably, it is said that those who killed a person certainly were sentenced to death. Also it was decided according to the way the killer has done the criminal. To this, the best example can be found in Vēvälkätiya Slab Inscription. There, if the evidence was sufficient for proof for the suspect had done the criminal, the death penalty was certain.

".... Märuvehu marā paṭvanu koṭ isā...."

(EZ. Vol. I. No. 21. P. 247. 12 line)

Of course, according to the ancient law, the suspect was not punished without a critical inquiry being done. After the proceedings of the inquiry having been so recorded, and if the suspect is determined as a criminal thereafter the murderer shall be punished with death. There is something, which is very important at this point to be mentioned here. That is, if the murderer could not be detected, it was inhabitants' responsibility of the *dasa-gam* to catch him within forty-five days, and to be presented him before the king. In case, if they were unable to find the murderer, then the *dasa-gam* shall be made to pay a fine of fifty (50) *kaḷaňdas* of gold to the state.

> "*.... tirā no kaḷä dasa-gamä ättan pansālisa davasekin soya genā paṭvanu koṭ isā soyā no gata dasa-gämin eksiya pas-visi kaḷaňdak ran raḍolaṭ denu koṭ isā ....*" (Ibid, 14-17 lines)

Further, if someone had committed a serious assault but not murdered, a fine of fifty *kaḷaňdas* of gold shall be exacted as the life price i.e., for damage to life.

> "*.... no marā keṭuva div-milä panās kalandak ran gannā koṭ isā....*" (Ibid, 18-19 lines)

It is important to be mentioned here that if the offender is unable to pay the life price, as mentioned in the above line, *ge-daḍ* shall be exacted i.e., the house shall be confiscated.

> "*.... no-pohot ge-daḍ gannā koṭ isā....*"
> (Ibid, 19 line)

The Anuradhapura Slab Inscription of King Kassapa V states that those who come for sanctuary with the monks

after committing murder were to be banished to India but *ge-dad* was not to be taken from those coming through fear of anything else. (Ibid, No. 4. p. 41-57. 25 line) This would mean that *ge-dad* was taken from those who came for sanctuary after committing murder.

Similar to this order in the *Kaludiyapokuna Inscriptions* mentions that Vihāra servants who committed murder were to forfeit their *ge-daḍ* and were to be sent away.

"…. *ungē ge-daḍ genä piṭat karanu* …."

(Ibid, Vol. III, No.27B. p 260-269. 32-33 lines)

If the inhabitants of *dasa-gam* were unable detect the culprit, they were punished by a fine of fifty *kaḷaňdas* of gold for the state according to the Vēvälkätiya Slab Inscription.

"…. *tirā no kaḷä dasa-gamin panās kalandak ran raḍolaṭ denu koṭ isā*...." (Ibid, Vol. I. No. 21. p. 247. 19-21 lines)

All the ancient capital punishments were implemented in order to avoid criminals. It is clearly identified from the *Vēvälkätiya Slab Inscription,* which is confirmed punishment had been implemented even for those who help for criminals. He was given a significant punishment of a fine of fifty *kalaňdas* of gold, and if he has no money, his house shall be confiscated or else cut his hands and legs off.

"…. *aṭ pā vahalaṭ giyākugen daḍä panās kaḷndak ran gannā koṭ isā no pot (ge)-daḍ gannā koṭ isā ge-daḍ näta at kapā paṭvanu koṭ isā*…." (Ibid, 21-23 lines)

It is necessary to mention very important fact here. As a capital punishment, for criminals in ancient Lanka, it had been given a brutal punishment. That is, by having cut their body parts off. ***Samantapāsādikā*** contributes to this fact furthermore.

> "....රජකුල ඇසුරු කරන අන්‍යයෝ හෝ තමන්ගේ ඉසුරු බව ඇසුරු කත්තෝ හෝ වී සිඳුම් බිඳුම් ආදියට(අත් පා කැපීමට හෝ බිඳීමට) උපදෙස් දෙති...."
> (Sirimal Ranawella Felicitation Volume, p.272)

Ven. Baddēgama Vimalawansa Thero (1955, p. 69) states that this sort of punishments- cutting body parts off, might have used in ancient Lanka with the influence of Indian culture. There is evidence, in the Kandyan era too, with regard to this, for proof that not only just cutting hands and legs off but also noses and ears too. It is said that when the sister of king *'Rāvaṇa'* went to India, her nose and ears were cut off, and in order to take revenge king *'Rāvaṇa'* fought against *'Rāma'*. (Ibid.)

Thievery

For this, the punishments were exacted according to the nature of the theft as is done currently. Here also if someone stole any wealth that belonged to a king, certainly the culprit would be punished with death. Additionally, fining and the wealth would be confiscated. The Vēvälkätiya Slab Inscription brings to our notice it as below;

> *".... kaṅḍa-palā sorun gat-ayatiyen niyata-kaḷāk ayatiya (hi)mi haṭ gena dī elvanu koṭ isā...."*
> (EZ. Vol. I. No. 21. p. 247. 12-14 lines)

However, this clearly indicates that the elders of *dasa-gam* after having arrested and being exacted the highway robberies, as the real culprits within the jurisdiction of *dasa-gam,* have sat in session and have its proceedings recorded in order to be used if required in future. Also as to the stolen property recovered from them, the items or goods he has stolen, the ownership of which had been established, should be restored to the respective owners, and be committed murder.

Further, there is something here to be taken into discussion. That is, the thieves and those who were found guilty of any offence, being levied. So this also can be considered one of the most popular punishments. According to the ***Mahāvamsa,*** once King Mahāsēna (275-301 AD) has ordered that those who offered alms to the bhikkus of *Mahāvihāraya* to be fined.

"මහාවිහාරවාසිස්ස ආහාරං දෙති භික්ඛුනො
යො යො සතං දණ්ඩියෝති රඤ්ඤා දණ්ඩං ඨපාපයි"
(MV, 37:5)

According to the Koṇḍavaṭṭavan Slab Inscription of King Dappula (924 AD), it can be found that for those who have transgressed the commands of king were levied.

".... aṇa mākū varadaṭ daḍaṭ akak gannā koṭ isā..." (EZ. Vol. V. C side. p. 125. 20-23 lines)

Further Badulla-Pillar-Inscription mentions that even from whosever trades on poya days, a fine of a *'padda'* of oil should be levied for the offering of lamps of *'Miyuguna Maha Vehera.'*

"... pohōdā sal kaḷākugen väpudayaṭ tel paddak gannā isā...." (EZ. Vol. III. No. 4. p. 76. 26-30 lines)

However, the above facts so much contribute to be confirmed of fines. Also Vēvälkätiya Slab Inscription and Koṇḍavaṭṭavan Inscription give more evidence to this.

Punishments for Slaughter

In the 3rd century BC. after the arrival of *Arahath Mahinda Thero*, the Buddhism was established in Sri Lanka during the King *Dēvānampiyatissa's* era. (250-210 BC) Thereafter, with the influence of Buddhism, the kings in ancient era, refrain from slaughtering with citizens too. If someone slaughtered an animal without being aware, she/he was committed to severe punishments. For instance, once the son of King *Eḷāra* (205-161 BC) accidentally slaughtered a calf by knocking his cart. But the king had to punish her son by chopping off his head being listen to the calf owner.

"ගන්ත්වාන ධෙනුං සණ්ටං තං සට්ටෙසි සට්ටිනාසනා
රාජා තෙනෙව චක්කේන සීසං පුත්තස්ස චේදයි"
(MV, 21: 8)

Eventually this habit of refraining from slaughtering became a command of kings, later, who implemented rules and regulations for animal killers to avoided them being killed. For the first time therefore King *Āmaṇḍagāmiṇī Abhaya* (22-31 AD) prohibited slaughtering all over the island. The ***Mahāwamsa*** mentions this as *'Māghāta Āgnāva.'*

"මාඝාතං සකලෙ දීපෙ කාරයී මනුජාධිපො"
(Ibid, 35: 6)

Additionally, this command was implemented all over the country by some other kings as well. Among them King Silākāla (522-536 AD), King Kāṣyapa III (724-730 AD) and King Kāṣyapa IV (898-914 AD) were significant. Simultaneously, there were some kings who implemented this rule for a particular region of the country. For example, King Niśśaṅkamalla (1187-1196 AD), in his *Ruvanväli Säya Pillar Inscription*, has mentioned such a statement. (EZ. Vol. II. p.78-82) To this also the most valuable inscription is the Vēvälkätiya Slab Inscription. The below line confirms this statement.

".... Mīvun geri-gon eḷuvan märuvan marā paṭvanu koṭ isā...."

(EZ. Vol. I. No. 21. p. 247. 25-26 lines)

Accordingly, it can be identified that those who have slaughtered buffaloes, oxen and goats shall be punished with death. Also if the cattle have been stolen but not slaughtered, after due determination thereof, each offender shall be branded under the armpit.

".... no marā sorā genä giya niyata koṭ ovun kasilä san-lakuṇ obā harnā koṭ isā...."

(Ibid, 26-28 lines)

Furthermore, if the culprit does not accept the offence and not be knuckled, *dasa-gam- ättan* have been granted the power to beat them.

".... tirä no vat koṭā paṭvanu koṭ isā ...."

(Ibid, 28-29 lines)

Of course, the Vēvälkätiya Slab Inscription contributes, for the above animals had been given a significant position

of the then society. In case if someone brought these animals from outside for sale into the *dasa-gam,* 29 and 30 lines mentions that they could only bring after due identification of them and on security being given. (Ibid, 29-30 lines)

There is one important thing to be paid attention here. It is, as per the above discussion confirms, that in ancient Lanka there has had a punishment as ***'branding'*** for the culprits, especially for slaughters and thieves. This capital punishment can be found even in reign of King Gōtāḅaya (253-266 AD.) (Amarawansa Himi, 1969, p. 295) Also it is to be noted that 31 and 32 lines of the Vēvälkätiya Slab Inscription describes by most of historians as it is related to transgression royal commands. But **Don Martino de Silva Wickramasinghe**, the editor and the translator of ***Epigraphia Zeylanica*** Vol. I. introduces this as effacement of brand-marks of cattle.

> *".... Those who have effaced brand-marks shall be made to stand on red-hot iron sandals...."*
> (EZ. Vol. I. p. 251)

For further evidence, it can be studied even the *'Basavakkulama Inscription'* of king Sēna II (853-887 AD.) There is a note to be validated this proposal.

> *".... Mevävuhi masmarä kenekun räkagena no-paṭṭuva nuvara ladda atinda sā garahanak ran maha mehera pirivahaṇa...."*
> (Wimalakhanti Himi, 1998)

A criminal can be categorized into two; *'Alpa Sāvadya'* (little offence) and *'Mahā Sāvadya'* (great offence). For slaughtering, priority has been given to the value of the animal. Among beasts, killing little animals belonged to *Alpa*

Sāvadya while buffaloes, oxen and horses were considered over-valued. Sometimes goats and elephants could also be put into the *Mahā Sāvadya* group. (Abhayasundhara, 1992) The above facts collaborates this proposal. Also it is clear that punishments were determined according to the commitment of the offence and the era.

Clandestine Affairs

A separate table of punishment for sexual offenses. If someone has a clandestine affair with queens and women of *'Antahpura'* the death penalty was certain in deed. The queen of the King *kāḷanitissa* loved prince *Uttiya*-the brother of the king. Their affair developed gradually until the king got to know above it. The prince, *Uttiya* ran away because he knew that the death penalty would be certain. But they did not stop the affair, the prince wrote a letter to the queen and devised a plan, but unfortunately, this attempt was unsuccessful, his letter fell into the hands of the king on the day he tried to give it, by using a local disguised as a Buddhist monk, when the Buddhist priests were frequenting the palace for alms. Then the king having witnessed this, commanded to be put in a cauldron of boiling oil the *'Mahā Thera'* of those Bhikkus resulting in his death. (MV, 22: 17-22) Also the queen of King Vōhārikatissa (214-236 AD) had a clandestine affair with prince *'Abhayanāga'*- the king's brother. When the king got to know of it, he ran away knowing that punishment would be the death penalty. (Ibid, 36: 42-43)

Conclusion

In conclusion, after analyzing all the information. some one can identify that the capital punishments in ancient

Lanka were different from each other from the beginning to the current situation. Also after introducing the Buddhism to Sri Lanka, these capital punishments developed accordingly. The most significant factor is; all these punishments might have been implemented to a great extent with the influence of the Indian culture. But eventually they have converted to suit accordingly to our legal system. So finally one can assume that various capital punishments have been used by the ancient kings with various changes for various offences from era to era. On the whole, the above capital punishments can be categorized into a grid as below;

Punishments	Offence	Source	Period
Death Penalty	Murdering	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	Treason	Mahāwamsaya	King *Panduvāsudēva* (504-574 BC) Kaṇirajāṇutissa (30-33 AD) Suḍa (60-66 AD) Parākramabāhu I (1055- 1110 AD) Kitsirimewan (55-573 AD) Niśśhaṇkamalla (1187-1196 AD)
	Transgression commands of king	Mahāwamsaya	6th century (Cittarāja and Kālavēla)
		Rasavāhiṇiya	King Sirināga (196- 215 AD)
	Clandestine Affair	Mahāwamsaya	King Kälanitissa King Vōhārikatissa (215-236 AD)
	Slaughter	Mahāwamsaya	King Eḷāra
		Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	Unsuitable behavior before the king	Mahāwamsaya	King Vaḷagambā (103 BC and 89–77 BC) King Mēghavarṇābhaya (555-573 AD)

	Disrespectful behavior before king	Mahāwamsaya	King Yasalālakatissa (52-60 AD)
	Theft	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
Cutting body parts off	Helping for criminals	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
		Samantapāsādikāva	4-5th century
	Treason	Samantapāsādikāva	4-5th century
	Refusing the mistake to accept	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	An aggravated assault but not murder	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century

Fine	Helping for a criminal	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
		Mahāwamsaya	King Mahasen (276-303 AD)
	Theft	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	Incapability for catching thieves	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	An aggravated assault but not murder	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	Catching fish in a sly	Basavakkulama Pillar Inscription	King Sēna II (853-887 AD)
	Transgression commands of king	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
		Koṇḍvaṭṭavan Pillar Inscription	King Dappula (924 AD)
	Assaulting and blood shaken	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century

Banishment	Telling lies	Saddharmaratnāvaliya	13th century
	Treason	Mahāwamsaya	King Gōṭhābhaya (254-264 AD)
Banishment	Highway robbery	Vēvälkätiya Slab Inscription	10th century
	Trying to change the real dhamma of the Buddha	Mahāwamsaya	King Gōṭhābhaya (254-264 AD)
Imprisonment	Treason	Mahāwamsaya	King Kaṇīrajānutissa (30-34 AD)
	Theft	Koṇḍavaṭṭvan Slab Inscription	10th century
Putting into a low class	Disrespectful behavior before king	Mahāwamsaya	King Iḷanāga (35-44 AD)

Reference

Primary Sources

1. ***Anguttara Nikāya,*** (1956), Soysa, A.P. Dharmasamaya Press, Maradana, Colombo,
2. ***Dhammapadaṭṭakatā*** (Sinhala Translation I) (2009), Dhammaratana Himi, Walamitiyāvē(tr), Buddhist Cultural Centre, Dehivala.
3. ***Epigraphia Zeylanica,*** Vol. I. (1919), Wickramasinghe, D.M. De Silva (ed and tr), Oxford University Press, Amen Corner, E.C.
4. ***Epigraphia Zeylanica,*** Vol. II. (1929), Wickramasinghe, D.M. De Silva(ed), London.
5. ***Epigraphia Zeylanica***, Vol. III. (1933), Wickramasinghe, D.M. De Silva(ed), Codrinton, H.W. (tr), Asian Education Centre, New Delhi, Madras.
6. ***Inscription of Ceylon,*** Vol. II. Pt. I. (1983), Paranavitana, S. Department of Archaeology, Sri Lanka.
7. ***Inscription of Ceylon***, Vol. V. Pt. II. (2004), Ranawella, G.S., Department of Archaeology, Sri Lanka.
8. ***Kāvyaśēkaraya,*** (1946), Sumangala Himi, Hikkaduwē and Butuwantudāvē (ed), Ratnākara Book Arcade, Colombo.
9. ***Maha Pirit Pota,*** (2014), Piyaratana Himi, Makuludūwē, M.D. Gunasena and Company, Colombo 10.
10. ***Mahāwamsa,*** (Part II) (1963), Batuwantudāvē, Robbert, Ratnākara Press Ltd., Colombo.
11. ***Rasavāhiniya,*** (Lankādīpuppatti Katā) (2001), Wanaratana, Ranjit., Samayawardane Press, Maradāna.
12. ***Saddharmaratnāvaliya,*** (1936), Jayatilaka, D.B. Lankābhinawa Wishruta Press, Colombo.
13. ***Saddharmālankāraya,*** (1997), Buddhist Cultural Centre, Systematic Printers, Dehivala.
14. ***Ūṇapūraka Sahitō Mahāwamsō,*** (1959), Buddadatta Himi, Polwatte, M.D. Gunasena and Company, Colombo 10.

Secondary Sources

1. Anuttarā Vidyālankāra (2000), ***Purātana Lankāvē Nītiya hā Aḍikaraṇaya***, *Piyasiri Printing Systems, Nugēgoda.*
2. Amarawansa Himi, Kotmalē (1969), ***Lakdiva Sellipi***, M.D. Gunasēna and Brothers, Colombo.
3. Āriyapāla, M.B. (2014), ***Madyakālīna Lankā Samājaya***, S. Godagē and Brothers, Colombo 10.
4. Gunawardhena, V.D.N.S. (2016), ***Samakālina Arbuḍvalata Itihāsagata Visandum***, S. Godagē and Brothers, Colombo 10.
5. Wimalawamsa Himi, Mādauyangoda (2001), ***Sellipi Samājaya***, S. Godagē and Brothers, Colombo 10.
6. Manampēri, P. (1988), ***Purātana Lankāvē Nītiya hā Aḍikaraṇaya***, S. Godagē and Brothers, Colombo 10.
7. Wimalawamsa Himi, Baddēgama (1955), ***Sellipi Samājaya***, Anulā Press,
8. Wimalakhanti Himi, Galwavē (1998), ***Māgāta Āgnāva hā Nātaganē Girilipiya***, *Sambhāśā*, Vol. 9, Ceylon Government Press, p. 188-192.
9. Abhayasundara, Pranīt (1992), ***Aparādha hā Daṅḍuwam***, *Māgadhī*, Pāli and Buddhist Education Centre, University of Jayawarghanapura, Nugēgoda.
10. Raṇawella, Sirimal (2011), ***Purātana Lankāvē Adhikaraṇa Kramaya***, Sumanasiri Wāvvage, *Sirimal Ranawella Felicitation Volume, S.* Godagē and Brothers, Colombo 10.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - අටමඟ කලාපය

යන්නී සහ ගවේෂණයන්නී නොතැන්නක් වෙයි. සරසවි
ර මූලික අභිමතාර්ථයක් වන්නේ පර්යේෂණාත්මක ශාස්ත්‍රීය
මාණය කර ප්‍රකාශයට පත් කිරීම යි. එම අභිමතාර්ථය සපුරාලීමට
ර විශ්වවිද්‍යාලයේ වත්මන් භික්ෂු සංගමය ගත් නිර්මාන පියවර එම
ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලබන මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය තුළින්
මෙම සංග්‍රහය තුළින් ශාස්ත්‍රීය ලෝකයට දෙනු ලබන දායකත්වය
ී ථේරවාදී බෞද්ධ දර්ශනය සහ ඒ තුළ අන්තර්ගත වී ඇති
ාමික, ආර්ථික, සංස්කෘතික සහ දේශපාලනික අංශයන් හෙළි
විද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව, සෞන්දර්යය විද්‍යාව, පාලි
සංස්කෘත සාහිත්‍යය ඇතුළු විෂයයන් රාශියක් පිළිබඳ කාලීන
ත් පර්යේෂණාත්මක ශාස්ත්‍රීය ලිපි-ලේඛන රාශියක් අන්තර්ගත මෙම
හය ශාස්ත්‍රීය ලෝකයේ ආධුනිකයන්ගේ මෙන් ම ප්‍රවීණයන්ගේ ද
වළලූ පුළුල් කරන අතිශය වටිනා සංස්කරණයක් ලෙස හැඳින්විය

රෙහි පෙරා'පර දේදිග වියතුන් විශේෂ උනන්දුවක් දක්වන මෙවන්
ාදී බෞද්ධ දර්ශනයෙහි මූලස්ථානය වූ ශ්‍රී ලංකාව තුළින් මෙවන්
ණාත්මක ලේඛන සංග්‍රහයක් බිහිවීම අප සැමගේ අමන්දානන්දයට
තු යි විෂය ක්ෂේත්‍රයන් කිහිපයක් අරමුණු කොට, සාරවිහ මෙය
අතීත් සාරගර්භ බවක් ගම්‍ය වෙයි

ය සංග්‍රහයක් නිර්මාණය කර ප්‍රකාශයට පත් කිරීම අතිශය දුෂ්කර
කාර්යයකි සරසවිය තුළ සිය අධ්‍යාපන කටයුතු වල නිරත වන අතර
කර සහ හාරදුර කටයුත්තක් සිය කරමනට ගෙන එය නිසියාකාරව
සමත් වූ මෙහි සංස්කාරක ස්වාමීන් වහන්සේලාට විඥ-නොවියත්
ම ගෞරවනීය ප්‍රණාමය හිමි විය යුතුය. සැබවින්ම
ාගේ ප්‍රෝත්සහය සාර්ථක ය මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ශාස්ත්‍රීය
වූ දොරගේම මනඳොළු සපිරීමට සප්‍රමාණවත් වන බව මා අමුතුවෙන්
ාවෙයි

විශ්වාමික ජෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
ආචාර්ය වම්නදිපී ගමගේ
රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය

ාලය
ාදුර විශ්වවිද්‍යාලය

මිල රු. 1600/-